

الوصف

إلى التسعة

المجلد الحادي عشر

تأليف

أبي عبد الله العظيم

السيد محمد الحسيني الشيرازي

مؤسسة عاشوراء





مركز تحقیقات کمپیوٹر علوم اسلامی

الوصائل

إلى

الرسائل

حقوق الطبع محفوظة للناسر

الطبعة الثانية

١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م

١٣٧٩ ش. ق.



مؤسسة عاشوراء ايران / قم - الهاتف ٥١٧٩٣

بالتعاون مع

مؤسسة الوعي الاسلامي بيروت - لبنان ص. ب ٥٠٨٣ / ١٣

الكتاب: الوصائل الى الرسائل (ج ١١) المؤلف: آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي الطبعة: الثانية
الناسر: مؤسسة عاشوراء الصفحات: ٣٠٠ صفحة المطبعة: امير / قم السنة: جمادى الثانية ١٤٢١ هـ

شابك: ١١ - ٢ - ٧٢٦٣ - ٩٦٤ (جلد ١١) I.S.B.N : 964 - 7263 - 11 - 2 (VOL.11)

شابك: ٠٤ X - ٧٢٦٣ - ٩٦٤ (دوره ١٥ جلدی) I.S.B.N : 964 - 7263 - 04 - X (15 VOL. SET)

البريد الالكتروني: alwaie@shiacenter.com

يمكنكم قراءة المشروع الحضاري للمرجع الديني الأعلى الإمام الشيرازي على الانترنت

<http://WWW.alshirazi.com>

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۲۹۳۸۹
تاریخ ثبت:	

الوصائل إلى الرّسائل

الجزء الحادي عشر

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی

سماحة آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي

دام ظلّه



مؤسسة عاهورا للطباعة والنشر - إيران - قم

**الوصائل
الى
الرسائل**



مركز تحقيقات كچو پوز علوم اسلامی

تتمّة _____

المقصد الثالث _____

للشيرازي حكومة قاعدة لا ضرر على جميع العمومات ٥ / ج ١١

توضيحُ الفساد : أنَّ هذه القاعدة تدلُّ على عدم جعل الأحكام الضرورية واختصاص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر .
نعم ، لولا الحكومة ومقام الامتنان

أما (توضيحُ الفساد) في توهم هذا الاشكال فهو كما قال :
(أنَّ هذه القاعدة) بمقتضى الأدلة الكثيرة (تدلُّ على عدم جعل الأحكام الضرورية) من الشارع فالوضوء والصلاة والحج وغيرها من العبادات إذا كانت ضرورية فهي ليست مجعولة (و) تدلُّ أيضاً على (اختصاص أدلة الأحكام) الأولية ، كأدلة الصلاة والصوم والحج وغير ذلك (بغير موارد الضرر) .
هذا ، ولعل عمدة تلك الأدلة الكثيرة الدالة على عدم جعل الأحكام الضرورية هو : ورود القاعدة قبال الأحكام الأولية حيث انهم عليه السلام رفعوا الأحكام الأولية لمقابلتها دليل لا ضرر أو دليل لا حرج ، أو دليل لا عسر ، وغيرها من الأدلة الحاكمة ، فقد ورد حكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع عذق سمرة المضار ^(١) : « الناس مسلطون على أموالهم » ^(٢) وورد حكم الإمام عليه السلام بإثبات حق الشفعة للشريك قبال : « أوفوا بالعقود » ^(٣) وورد حكمه عليه السلام بالمسح على المראה ^(٤) لدليل لا حرج ، يقال : وجوب المسح على البشرة ، وهكذا .
(نعم ، لولا الحكومة) التي يفهمها العرف بعد الجمع بين الأدلة العامة وبين دليل لا ضرر (و) كذا لولا (مقام الامتنان) الذي وردت هذه الروايات الثانوية

(١) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٢٩٤ ح ٨ .

(٢) - نهج الحق : ص ٤٩٤ و ص ٤٩٥ و ص ٥٠٤ ، غوالي اللئالي : ج ١ ص ٢٢٢ و ج ٢ ص ١٣٨ و ج ٣ ص ٢٠٨ ح ٥٤ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٢ ح ٧ .

(٣) - سورة المائدة : الآية ١ .

(٤) - الكافي (فروع) : ج ٢ ص ٣٣ ح ٤ ، تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٣٦٣ ب ١٦ ح ٢٧ ، الاستبصار : ج ١ ص ٧٧ ب ٤٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٤٦٤ ب ٢٩ ح ١٢٣١ .

كان للتوهم المذكور مجالاً .

وقد يُدفع : بأنّ العمومات الجاعلة للأحكام إنّما تكشف عن المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد الضرر ، وهذه المصلحة لا يُتدارك الضرر الموجود في موردّه ، فإنّ الأمر بالحج والصلاة - مثلاً - يدلّ على عوض ولو مع عدم الضرر ، ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر .

في موردّه (كان للتوهم المذكور) وهو : تقدّم أدلة التكليف الأولية على قاعدة لا ضرر وشبهها (مجال) واسع ، لكن القريبتين دليلان على ما ذكرناه : من حكومة لا ضرر ونحوه على الأدلة العامة الأولية .

هذا (وقد يدفع) التوهم المذكور والدافع هو صاحب العوائد وصاحب العناوين : (بأنّ العمومات الجاعلة للأحكام) مثل : « أقيموا الصلاة » ^(١) ومثل : « كتب عليكم الصيام » ^(٢) (إنّما تكشف عن المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد الضرر) فإن الصلاة والصوم والحج إنّما وجبت لمصلحة فيها (وهذه المصلحة لا يُتدارك الضرر الموجود في موردّه) أي : في مورد الضرر .

وعليه : (فإنّ الأمر بالحج والصلاة - مثلاً - يدلّ على عوض ولو مع عدم الضرر) ولذا يجب الاتيان بالحج والصلاة ونحوهما (ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر) من المصلحة ، ولذا تسقط تلك العمومات ، فلا يجب ما كان من العبادات ضرورياً .

وان شئت قلت : ان الوضوء إنّما وجب لمصلحة فيه ، فان كان فيه ضرر ، قابل الضرر تلك المصلحة فأسقطها ، وبعد ذلك لا يكون في الوضوء مصلحة حتى يجب الوضوء ، ولذا يسقط وجوب الوضوء .

(٢) - سورة البقرة : الآية ١٨٣ .

(١) - سورة المزل : الآية ٢٠ .

للشيرازي حكومة قاعدة لا ضرر على جميع العمومات ج ٧ / ١١

وهذا الدفع أشنع من أصل التوهم ، لأنه إذا أسلم عموم الأمر لصورة الضرر ، كشف عن وجود مصلحة يُتدارك به الضرر في هذا المورد ، مع أنه يكفي حينئذ في تدارك الضرر الأجر المستفاد من قوله ﷺ : « أفضل الأعمال أحمرها » ، وما اشتهر في الألسن وارتكز في العقول : من أن : « الأجر على قدر المشقة » .

(وهذا الدفع) للتوهم المتقدم (أشنع من أصل التوهم) فكما ان أصل التوهم فاسد لما ذكرناه من الأدلة الكثيرة الدالة على حكومة قاعدة لا ضرر على الأدلة الأولية ، يكون هذا الجواب أفسد من ذلك التوهم لأمرين :

أولاً : (لأنه إذا أسلم عموم الأمر) بالوضوء - مثلاً - (لصورة الضرر ، كشف) العموم هذا (عن وجود مصلحة يُتدارك به الضرر في هذا المورد) أي : في مورد الضرر أيضاً ، فيكون حال الأمر الأولي بالوضوء حيثئذ حال الأوامر الأولية المتعلقة بالموضوعات الضرورية : من الخمس والزكاة والحج والجهاد وغير ذلك ، فيجب الوضوء حتى في مورد الضرر أيضاً .

ثانياً : (مع أنه يكفي حيثئذ) أي : حين شمول الأدلة الأولية لمورد الضرر (في تدارك الضرر : الأجر المستفاد من قوله ﷺ : « أفضل الأعمال أحمرها » ^(١) ، وما اشتهر في الألسن وارتكز في العقول : من أن : « الأجر على قدر المشقة » ^(٢)) فيكون للوضوء الضروري جهتان : جهة المصلحة وهي تسقط بسبب الضرر وجهة الأجر وهي لا تسقط بسبب الضرر ، فيكون واجباً لأجل ما فيه من الأجر .

ثم انه لا بأس بإشارة مختصرة إلى هذه الرواية التي ذكرها المصنف وهي :

(١) - مفتاح الفلاح : ص ٤٥ ، النهاية : ج ١ ص ٤٤٠ ، بحار الانوار : ج ٧٠ ص ١٩١ ب ٥٣ ح ٢ و ص ٢٣٧ ب ٥٤ ح ٦ .

(٢) - بحار الانوار : ج ٧٣ ص ٢٧٥ ب ١٣٢ ح ٢٧ (بيان) .

« أفضل الأعمال أحمرها » فانه لا يبعد ان يراد بذلك ما إذا كان هناك عملان أحدهما أشد من الآخر ، فان الأشد يكون أفضل ، فدراسة الفقه - مثلاً - أصعب من دراسة الطب ، فيكون دراسة الفقه أفضل وهكذا .

وبهذا المعنى لا ينافي هذا الحديث مثل قوله سبحانه : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ ^(١) ولا مثل قوله سبحانه : ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ ^(٢) ولا مثل قوله صلى الله عليه وآله : « ان هذا الدين رفيق فأوغل فيه برفق » ^(٣) .

لكن ربما يقال : انه يمكن إرادة ذلك العمل الواحد أيضاً ، كما إذا كان للعمل الواحد طريقان : طريق أصعب وطريق أسهل ، فان الطريق الأصعب يكون أفضل ، فالحج - مثلاً - مشياً أفضل من الحج ركوباً ، ولهذا كان الأئمة عليهم السلام يذهبون إلى الحج مشياً . هذا ، ولكن لا شك في ان الحج مشياً أفضل من الركوب إذا كان لأجل التواضع لله سبحانه ، كما ان بساطة العيش وأكل ما جشبت من الطعام لأئمة المسلمين أفضل من خصوبة العيش وأكل اللباب إذا كان لله سبحانه ، وذلك لما فيه من توفير المال على الرعية ، ومواساة الضعفاء منهم ، ودفع اتهام التصرف في أموالهم ، وتسليية الفقراء منهم ، كما أشار إلى ذلك أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له في نهج البلاغة ^(٤) . أما بدون مصلحة التواضع ، أو مصلحة المواساة للرعية كما في إمامة المسلمين فالأيسر أفضل .

(١) - سورة البقرة : الآية ١٨٥ . (٢) - سورة الحج : الآية ٧٨ .

(٣) - وسائل الشيعة : ج ١ ص ١١٠ ب ٢٦٠ ح ٢٧٠ وفيه (متين) بدل (رفيق) ، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج ٢ ص ٩٤ .

(٤) - راجع أرشاد القلوب : ص ٢١٤ ، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج ١٦ ص ٢٨٧ راجع الخطبة « أقتنع من نفسي بأن يقال لي أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر وجشوبة العيش » .

للشيرازي حكومة قاعدة لا ضرر على جميع العمومات ١١ ج / ٩

فالتحقيق في دفع التوهم المذكور ما ذكرناه من « الحكومة » والورود في مقام الامتنان .

ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا : أنه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سنداً أو دلالة ، إلا أن الذي يُوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي ،

والحاصل : ان اليسر هو مراد الله سبحانه ، إلا ان تكون مصلحة في خلاف اليسر ، وحين وجود تلك المصلحة يكون الأحمز أفضل .

وكيف كان : (فالتحقيق في دفع التوهم المذكور) القائل بتقديم الأدلة العامة على دليل لا ضرر هو : (ما ذكرناه من « الحكومة » والورود في مقام الامتنان) فانه قد عرفت : ان الحكومة وكذلك الامتنان بها قرينتان على تقديم لا ضرر على الأدلة الأولية .

وحيث فرغ المصنّف من الأمور الأربعة المرتبطة بقاعدة لا ضرر : من بيان مدركها ، ومعنى اللفظين فيها ، ومعنى النفي ، وبيان نسبتها مع سائر العمومات ، شرع في الأمر الخامس وهو : بيان إشكالات التمسك بهذه القاعدة فقال : (ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا : أنه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سنداً) لما عرفت : من تواتر السند ، وصحة بعض الأسانيد ، وعمل المشهور بها قديماً وحديثاً ، بل أجمعوا على العمل بها .

(أو دلالة) لما تقدّم : من حكومة قاعدة « لا ضرر » على الأدلة الأولية .

(إلا أن الذي يُوهن فيها هي : كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي) موارد الضرر في الفقه كثيرة جداً ، فان شراء الماء للوضوء ، أو للغسل ، أو لتطهير الثياب ، أو ما أشبه ذلك ضرر ، كما ان الحقوق المالية كالخمس

كما لا يخفى على المتتبع ، خصوصاً على تفسير الضرر بادخال المكروه ، كما تقدّم ، بل لو بُنِيَ على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد ،

والزكاة والكفارات ، وكذلك الجهاد والقصاص والديات ضرر .

(كما لا يخفى على المتتبع خصوصاً على تفسير الضرر بادخال المكروه كما تقدّم) فان الضرر قد يفسّر بمعناه العرفي : من التضرر المالي أو الجسمي أو ما أشبه ذلك ، وقد يفسر بالمعنى الأعم الشامل لما فيه المكروه أيضاً ، فيكون الضرر على هذا أوسع دائرة من الضرر بالمعنى العرفي ، لأنه يشمل مثل الصوم الواجب والحج الواجب وأمثالهما مما يدخل بسببها المكروه على الانسان فيكثر بذلك التخصيص في قاعدة لا ضرر .

(بل لو بُنِيَ على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد) لأنه يلزم منه تعطيل كثير من الأحكام الضرورية ، وتغيير كثير من الفروع البديهية ، من الخمس والزكاة ، والحج ، والجهاد وما أشبه ، وذلك مما لا يجوز .

أقول : لكن الظاهر : ان هذا الاشكال غير وارد ، فان مثل الخمس والزكاة والحج والضمانات لا يسمى ضرراً عرفاً ، لأن الأمور الموضوعة لمصلحة الفرد أو لمصلحة الاجتماع من مقومات الحياة لا من الاضرار ، فالخمس والزكاة - مثلاً - للتكافل الاجتماعي ، والحج لمنافع لهم كما في الآية المباركة من الاجتماع والتعارف ، وتحريك الأسواق ، وانهاش الاقتصاد ، وغير ذلك ، والضمانات لجبر الخسائر ، وهكذا .

ومن المعلوم : ان مثل هذا لا يسمى ضرراً ، وإلا لصح ان يقال للمشتري الذي يعطي المال في قبال البضاعة أو ما يحتاج إليه : انه متضرر ، ومن أجل ذلك لا يسمى صرف المال في المسكن والمأكل والمشرب والمنكح والمركب

للشيرازي حكومة قاعدة لا ضرر على جميع العمرات ١١ / ج ١١

ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام وعدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوي في غاية الاعتبار، بحيث يُعَلَم منه إنحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة .

ونحوها ضرراً .
وعليه : فاعتبار مثل هذه الأمور ضرراً وتخصيصاً في دليل لا ضرر محل منع قطعي ، كما ان تعميم الضرر لما فيه المكروه خلاف اللغة والعرف والشرع .
إذن : فهذا الاشكال وهو : كثرة التخصيصات في لا ضرر الموهن لها ، من أساسه محل نظر .

(و) لكن (مع ذلك) الوهن كله على فرض تسليمه كما يراه المصنف ، فان القاعدة معتبرة عند المسلمين كلهم (فقد استقرت سيرة الفريقين) من العامة والخاصة (على الاستدلال بها) أي : بقاعدة لا ضرر (في مقابل العمومات المثبتة للأحكام) فيسقطون بها وجوب الوضوء الضروري - مثلاً - ولزوم البيع الغبني وغير ذلك من أمثلة تخصيص لا ضرر للعمومات الموجودة من أول الفقه إلى آخره .
كما (و) استقرت سيرتهم أيضاً على (عدم رفع اليد عنها) أي : عن قاعدة لا ضرر (إلا بمخصص قوي في غاية الاعتبار) مثل : أدلة وجوب الخمس والزكاة، والكفارات والديات ، وغيرها من الأحكام الضرورية الثابتة بالدليل القطعي ، لكن هذا التخصيص قد عرفت ما فيه ، فانه تخصص لا تخصيص .

لا يقال : فلعل الفقهاء ذكروا سقوط الوضوء الضروري وما أشبه للدليل خاص لقاعدة لا ضرر ، لأن قاعدة لا ضرر ساقطة بسبب كثرة التخصيصات .

لأنه يقال : أنهم ذكروا سقوط الوضوء الضروري وما أشبه ذلك مستدلين له بقاعدة لا ضرر (بحيث يُعَلَم منه إنحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة)

ولعلّ هذا كافٍ في جبر الوهن المذكور ، وإن كان في كفايته نظراً ، بناءً على أنّ لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك ،

بل هم يصرحون بذلك في موارد كثيرة من الفقه (ولعلّ هذا) أي : استدلال الفقهاء بقاعدة لا ضرر لتخصيص الأدلة العامة الأولية (كافٍ في جبر الوهن المذكور) : من كثرة التخصيصات على تقدير تسليمه .

هذا ، ولكن يمكن القول بعدم كفايته كما قال (وإن كان في كفايته) أي : في كفاية استدلال الفقهاء بهذه القاعدة لتخصيص الأدلة الأولية (نظراً ، بناءً على أنّ لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك) أي : تخصيص الأكثر .

وعليه : فإذا ورد عام ورأينا كثرة التخصيص المستهجن فيه ، ودار أمره بين المعنى الظاهر للعام الذي يسبب كثرة تخصيصه ، وبين معنى آخر لا يسبب كثرة التخصيص ، فاستهجان الأول يوجب حمل العام على خلاف ظاهره من المعنى الثاني الذي لا يسبب كثرة التخصيص فيه .

مثلاً : إذا قال المولى : أكرم العلماء ، فانه ظاهر في العموم الشامل لكل عالم عالم ، فإذا خصص بالنحوي والأديب ، والشاعر والفاسق ، وما أشبه ذلك ، بحيث كان الخارج أكثر من الباقي كما إذا بقي تحت العام عشرة وخرج منه تسعون ، فانه يكون قرينة على ان المراد من هذا العموم ليس معناه الظاهر الشامل لكل أقسام العلماء .

إذن : فالمراد منه معنى آخر لا تخصيص فيه ، أو تخصيصه قليل بحيث لا يكون مستهجناً ، وذلك بحمله - مثلاً - على إرادة المجتهدين منه فيقال : ان هذه القرينة

للشيرازي كثرة تخصيص قاعدة لا ضرر ١٣ / ج ١١

غاية الأمر تردد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنى ، واستدلال العلماء
لا يصلح معيّنأ خصوصاً لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان
وضرب القاعدة

دلت على ان إرادة المولى من العالم هنا : المجتهد العادل فقط دون غيره من
العلماء .

والكلام فيما نحن فيه أيضاً كذلك ، فانه إذا رأينا ان قاعدة لا ضرر خصصت
بكثير من الموارد من أول الطهارة إلى آخر الديات ، كان ذلك قرينة على ان المراد
من القاعدة ليس نفي مطلق الضرر الموجب لكثرة التخصيص المستهجن على
ما عرفت ، بل المراد : نفي اتلاف مال الغير فقط ، وهذا المعنى اما لم يخصص
بشيء ، أو خصص بتخصيص قليل لا يوجب استهجانه .

(غاية الأمر تردد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنى) فانه على تقدير عدم
العزم بأن المراد من العام هو المعنى الآخر ، فلا أقل من التردد في ان المولى هل
أراد العموم من هذا العام أو أراد ذلك المعنى الآخر منه ؟ فيلزم الاجمال في كلام
المولى ، والاجمال يسبب الأخذ بالقدر المتيقن وهو : المجتهد العادل في مثل :
اكرم العلماء ، واتلاف مال الغير في مثل لا ضرر .

إذن : فالمعنى العام لا يريده المولى حسب هذه القرينة لا في : اكرم العلماء
ولا في قاعدة لا ضرر .

(و) ان قلت : استدلال العلماء بهذه القاعدة لاجراء موارد الضرر من الأدلة
العامّة يكون معيّنأ لإرادة العموم من لا ضرر .

قلت : (استدلال العلماء لا يصلح معيّنأ) لإرادة العموم من لا ضرر (خصوصاً
لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة) فان إرادة العموم

إلا أن يقال : مضافاً إلى منع أكثرية الخارج وإن سلّمت كثرتّه ، إنّ الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنّما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه على وجه التفصيل .

وقد تقرّر : أنّ تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد

مع تخصيصات كثيرة مرجوح في نظر العلماء ، وكذلك مناف لمقام الامتنان أيضاً . وعليه : فإن قوله : « لا ضرر في الاسلام » ^(١) وما أشبه ذلك من الروايات السابقة إنّما هو في مقام المنة وضرب القاعدة ، فكيف يمكن أن يخرج منها هذه الكثرة الكثيرة من الموارد ؟ .

هذا ، مع انا نرى ان مقام المنة وضرب القاعدة آبيان عن أصل التخصيص ، فكيف بهذه الكثرة من التخصيص ؟ فيكون ذلك دليلاً على ان مراد المولى من لا ضرر : إتلاف مال الغير ، فاذا أتلف أحد مال الغير فعليه تداركه بالضمان ونحوه . (إلا أن يقال : مضافاً إلى منع أكثرية الخارج وإن سلّمت كثرتّه) أي : سلّمنا كثرة الموارد الخارجة من تحت عموم لا ضرر ، لكن لا نسلم كونها أكثر من الموارد الباقية تحت عمومه من أول الفقه إلى آخر الفقه ، فانه إضافة إلى ذلك نقول :

(إنّ الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنّما خرجت بعنوان واحد جامع لها) أي : لتلك الموارد الكثيرة (وإن لم نعرفه) أي : لم نعرف ذلك الجامع (على وجه التفصيل) فلا يكون الخارج حيثث كثيراً ، وإنّما يكون الخارج عنواناً واحداً ، والعنوان الواحد لا مانع في خروجه من تحت العام .

هذا (وقد تقرّر : أنّ تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد

(١) - معاني الاخبار : ص ٢٨١ ، مصباح الكفعمي : ص ٢٤٦ ، نهج الحق : ص ٤٨٩ ، وسائل الشيعة : ج ٢٦ ص ١٤ ب ١ ح ٢٢٣٨٢ .

للشيرازي كثرة تخصيص قاعدة لا ضرر ١٥ / ج ١١

جامع لأفراد هي أكثر من الباقي ، كما إذا قيل : « أكرم الناس » ، ودلّ دليل على اعتبار العدالة ، خصوصاً إذا كان المخصّص ممّا يعلم به المخاطب حال الخطاب .

ومن هنا ظهر وجه صحّة التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها ، كما في قوله عليه السلام :

جامع لأفراد هي أكثر من الباقي ، كما إذا قيل : « أكرم الناس » ، ودلّ دليل على اعتبار العدالة (فيه ، فإن غير العادل وإن كان كثيراً إلا أنه لا يكون مستهجنًا لمّا كان بعنوان واحد ، بخلاف ما إذا كان التخصيص بعناوين متعددة كما إذا قلنا : اكرم العلماء ، ثم قلنا : لا تكرم النحويين ، ولا تكرم الصرفيين ، ولا تكرم الأدباء ، ولا تكرم الشعراء ، وما أشبه ذلك ، ولعل التخصيصات الواردة في قاعدة لا ضرر من القسم الأول غير المستهجن .

فان قلت : فما هو ذلك العنوان الواحد الخارج عن قاعدة لا ضرر ، المطرد من أول الفقه إلى آخره ؟ .

قلت : معرفتنا أو عدم معرفتنا بذلك العنوان ليس بهمهم بعد علمنا ان الشارع حكيم ولا يصدر منه التخصيص المستهجن (خصوصاً إذا كان المخصّص) الذي خرج بعنوان واحد عن قاعدة لا ضرر (ممّا يعلم به المخاطب حال الخطاب) وإن كان ذلك العنوان مجهولاً عندنا نحن معاصر الغائبين .

(ومن هنا) أي : مما ذكرنا من ان كثرة الخارج لا يضر إذا كان بعنوان واحد ، لأنه غير مستهجن وإن كان الخارج بالنتيجة أكثر من الباقي (ظهر وجه صحّة التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها . كما في قوله عليه السلام :

«المؤمنون عند شروطهم» وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بناءً على إرادة العهود، كما في الصحيح.

ثم

«المؤمنون عند شروطهم»^(١) وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) بناءً على إرادة العهود، كما ورد (في الصحيح) فقد خرج من عموم: «المؤمنون عند شروطهم» شرط إرتكاب الحرام، وشرط ترك الواجب، والشرط المنافي لمقتضى العقد، والشرط المجهول، والشرط الغرري، وغير ذلك.

كما خرج من: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ عقد الصغير، والسفيه، والسكران، والمفلس، والغرري، والمجهول، وعقد من ليس له حق العقد كالعبد، إلى غيرها. وأما بالنسبة إلى العهود، فإن أكثر العهود المتعارفة بين الناس لا يجب الوفاء به، لكننا ذكرنا في الفقه: ان الظاهر من العقد هو غير العهد، والتعبير عنه بالعهد تعبير تسامحي، فانه ليس أحدهما مرادفاً للآخر، كما يدل على ذلك العرف واللغة، بل والشرع أيضاً.

(ثم) ان الظاهر من لا ضرر: نفي الضرر الشخصي، إلا إذا دل دليل على نفي الضرر النوعي، كما في الشفعة والغبن، فانه يقال فيهما بالنوعية لما دل من الدليل على إطلاق حق الشفيع والمغبون في الفسخ.

وعليه: فلا دليل على إرادة نفي الضرر النوعي من لا ضرر، وإنما أفاد النوعية في الشفعة والغبن دليل الشفعة وهو الرواية، ودليل الغبن وهو بناء العقلاء

(١) - تهذيب الاحكام: ج ٧ ص ٣٧١ ب ٢١ ح ٦٦، الاستبصار: ج ٣ ص ٢٣٢ ب ١٤٢ ح ٤، نهج الحق: ص ٤٨٠، وسائل الشيعة: ج ٢١ ص ٢٧٦ ب ٢٠ ح ٢٧٠٨١، عيون أخبار الرضا: ج ٢ ص ١٥٩.
(٢) - سورة المائدة: الآية ١.

للشيرازي الضرر نوعي أم شخصي ١٧ / ج ١١

إنه يُشكّل الأمر من حيث أنّ ظاهرهم من الضرر المنفي : الضرر النوعي لا الشخصي ، فحكموا بشرعية الخيار للمغبون ، نظراً إلى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وإن فرض عدم تضرّره في خصوص مقام ، كما إذا لم يوجد راغب في المبيع وكان بقاءه ضرراً على البائع ، لكونه في معرض الإباق أو التلف

الذي سكت عليه الشارع ، ولذا نقول بالخيار في الغبن بالنسبة إلى البيع وغير البيع من سائر المعاملات أيضاً كالأجارة والمضاربة والرهن وغيرها .

وبذلك ظهر : عدم ورود هذا الاشكال من المصنّف حيث أشار إليه بقوله : (إنه يُشكّل الأمر من حيث أنّ ظاهرهم من الضرر المنفي : الضرر النوعي لا الشخصي) بل الظاهر على ما عرفت : ان مرادهم من الضرر المنفي : الضرر الشخصي لا النوعي ، إلا في موارد خرج من الشخصية إلى النوعية بدليل خارجي .

وعلى أي حال : فالمصنّف يرى الظاهر من الفقهاء النوعية ولذلك قال : (فحكموا بشرعية الخيار للمغبون ، نظراً إلى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وإن فرض عدم تضرّره في خصوص مقام) بأن لم يكن عليه شخصاً ضرر في الغبن ومع ذلك له الخيار (كما إذا لم يوجد راغب في المبيع وكان بقاءه ضرراً على البائع لكونه في معرض الإباق) - مثلاً - بالنسبة إلى العبد (أو التلف) بالنسبة إلى ما يتلف ليومه غاصب .

إذن : فالفقهاء لما حكموا بخيار البائع المغبون مطلقاً ، سواء كان متضرراً أم لم يكن متضرراً ، وكان حكمهم بالخيار مستنداً إلى قاعدة لا ضرر ، دلّ ذلك على ان المراد من نفي الضرر هو : الضرر النوعي لا الشخصي .

وكما إذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع، بل كان له فيه نفع.
وبالجملة: فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمة لا يعتبر أطرادها،
وفي بعض المقامات يعتبرون أطرادها، مع أن ظاهر الرواية اعتبار الضرر
الشخصي، إلا أن يستظهر منها انتفاء الحكم رأساً إذا كان موجباً للضرر
غالباً وإن لم يوجبه دائماً،

(و) كذا في حق الشفعة (كما إذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على
الشفيع، بل كان له فيه نفع) فإن الفقهاء لما رأوا أن ترك الشفعة يوجب الضرر على
الشريك نوعاً، حكموا بحق الشفعة للشريك مطلقاً أيضاً.

هذا، ولكن من الواضح: أنه لا يمكن أن نأخذ بنوعية الضرر في كل أقسامه
من أول الفقه إلى آخره، فإذا كان الوضوء أو الغسل أو الصوم أو الحج - مثلاً - يضر
غالب الناس لبرد أو مرض أو خطر طريق أو ما أشبه ذلك، ولم يكن لزيد تلك
المحذورات، فإنهم قالوا بوجوب هذه العبادات على زيد الذي لا يتضرر بها،
فكيف يمكن الجمع بين أن المراد بالقاعدة: النوعية، وبين فتواهم في هذه
الموارد بال شخصية ؟.

(وبالجملة: فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمة لا يعتبر أطرادها) كما
في باب الشفعة والغبن ونحوهما (وفي بعض المقامات يعتبرون أطرادها) كما
مثلنا له بالوضوء والغسل وغيرهما (مع أن ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي)
لأنه لا معنى لرفع الضرر بالنسبة إلى من لا يتضرر فيما إذا كان الغالب يتضررون.
(إلا أن يستظهر منها) أي من قاعدة لا ضرر بملاحظة بعض القرائن (انتفاء
الحكم رأساً إذا كان موجباً للضرر غالباً وإن لم يوجبه دائماً) حتى يكون المراد
من لا ضرر: نفي الضرر النوعي وإن لم يتضرر به بعض الأفراد.

كما قد يدعى نظير ذلك في أدلة نفي الحرج .

ولو قلنا بأن التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه قهراً عليه بخيار أو شفعة ضرراً أيضاً ، صار الأمر أشكل ،

وأما القرائن التي يمكن هذا الاستظهار منها حسب رأي المصنف فهو مثل :
حق الشفعة الذي قرره الإمام عليه السلام ، من دون تفصيل بين تضرر هذا الفرد وعدم تضرره .

أقول : لكنك قد عرفت : ان الظاهر من لا ضرر هو الشخصي ، وفي مورد النوعي يحتاج إلى دليل خارجي ، والشفعة والغبن دل الدليل الخارجي على النوعية فيهما ، فدليل الشفعة الروايات ، ودليل الغبن بناء العقلاء الذي سكت الشارح عليه .

هذا (كما قد يدعى نظير ذلك) أي : نظير ما ادعي من نفي الضرر النوعي (في أدلة نفي الحرج) أيضاً ، لكن الظاهر : ان دليل الحرج والضرر والعسر وغيرها كلها أمور شخصية ، وإنما يحتاج الحكم فيها بالنوعية إلى دليل خارجي .

ولا يخفى انه قد تقدم منا الفرق بين الضرر وأخويه (١) : فان الضرر يتحقق في المال والجسم ، بينما الحرج في النفس ، والعسر في الجسد ما لم يكن ضرراً ، كما إذا كان الانسان يتأذى من الشمس بدون تضرر وإنما يقع منها في شدة .

وحيث أشكل المصنف على إثبات نفي الضرر النوعي بقاعدة لا ضرر ، أشكل على إثبات أصل القاعدة فيما لو تعارض الضرران بقوله : (ولو قلنا بأن التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه قهراً عليه بخيار أو شفعة ضرراً أيضاً ، صار الأمر أشكل) لأن نفس القاعدة تنفي سلطته على ملك الغير ، فكيف لها بإثبات

إلا أن يقال : إن الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار، فتأمل .

سلطته عليه ؟ .

إذن : فالاستدلال بقاعدة لا ضرر على نفي الضرر النوعي مشكل ، ولكن الأشكل منه هو : الاستدلال بهذه القاعدة على نفي الضرر فيما لو تعارض ضرران ، كما في الشفعة - مثلاً - فان لزوم البيع ضرر على الشريك ، وتزلزل البيع ضرر على المشتري ، فيتعارضان .

(إلا أن يقال : أن الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار) فان اخراج الشفيع المملك من المشتري إنما يعدّ ضرراً على المشتري فيما إذا استقر ملك المشتري ، بينما تضرر الشفيع هنا أوجب التزلزل من الأول ، فهو كسائر العقود الجائزة ، فلا يكون تعارض بين ضررين ، وإنما الضرر يكون بالنسبة إلى الشفيع فقط لو لم يكن له حق الفسخ .

(فتأمل) فان المشتري إنما لا يصدق عليه التضرر إذا كان العقد بنفسه غير مقتض للزوم ، كما في العقود الجائزة مثل : الهبة ونحوها ، وأما مع اقتضاء العقد للزوم بنفسه كما في البيع ، وإنما حدث التزلزل فيه من جهة تضرر الشفيع فانه يصدق على المشتري التضرر حيثئذ ، فيتعارض مع تضرر الشريك .

وكيف كان : فقد تقدّم : أن نفي الحرج كنفي الضرر يراد به الشخصي ، فانه وإن ذهب جملة من الأصحاب إلى أن المنفي بعمومات نفي الحرج هو الحرج النوعي ، بمعنى : انه إذا كان فعل من الأفعال حرجاً في حق الغالب فوجوبه مرتفع حتى في حق من لا حرج عليه كما انه إذا لم يكن حرج في حق الغالب لا يرتفع وجوبه حتى في حق من كان الفعل حرجاً بالنسبة اليه ، إلا أن الظاهر على ما عرفت :

ثم إنه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين ،

كون الحرج شخصياً .

وعليه : فإذا لم يكن على النوع حرج وكان على زيد حرج ، فالحكم مرفوع بالنسبة إلى زيد فقط ، كما أنه لو انعكس بأن كان الحكم حرجاً على الغالب ولم يكن حرجاً على زيد فالحكم ثابت بالنسبة إلى زيد فقط .

(ثم إنه قد يتعارض الضرران) وتعارضهما يتصور على وجوه ثلاثة :

الأول : ان يتعارضا (بالنسبة إلى شخص واحد) وذلك كما إذا دار أمره بين ان يلقي نفسه من أعلى الدار فتتكسر رجله - مثلاً - لكنه يبقى حياً ، وبين ان يبقى في مكانه فيحترق ويموت فيكون المقام من باب التزاحم ، فإذا كان أحدهما أقل ضرراً من الآخر اختاره ، وإذا تساوى كان الخيار له ، أما إذا كانت الأهمية محتملة غير مقطوعة ، فالأمر يدور بين مسألة التعيين والتخيير ، وقد اخترنا فيه التخيير خلافاً لجماعة حيث اختاروا التعيين .

الثاني : (أو) يتعارض الضرران بالنسبة إلى (شخصين) وأراد ثالث ان يحكم بينهما ، وذلك كما إذا دخلت دابة شخص دار شخص آخر ولم يمكن اخراجها إلا بهدم الحائط ، فاللزام ان يرجح الحاكم أحد الأمرين : من هدم الحائط أو ذبح الدابة إذا كان أحدهما أرجح ، وان لم يكن أحدهما أرجح تخير ، ولذلك ذهب المشهور إلى ترجيح الهدم مع الغرامة من حيث كونه أقل ضرراً .

وهكذا حال دابة شخص أدخلت رأسها في قدر شخص آخر ولم يمكن اخراجه منه ، فانه يحكم بكسر القدر إذا كان أقل ضرراً ، إلا إذا كان القدر نفيساً جداً وكانت الدابة أقل قيمة ، فان الحاكم يرجح ذبح الدابة على كسر القدر .

ومنه يعلم : حال ما إذا أشرفت السفينة بأهلها على الغرق ولزم القاء طن

من أثاث المسافرين في البحر ، فدار الأمر بين طن من حديد وبين طن من ذهب ، فانه يلزم على الرّبّان هنا القاء طن الحديد ، واما إذا دار الأمر بين طن زيد وطن عمرو وكلاهما حديد فهو مخير بين القاء هذا أو ذاك فيما إذا لم يمكن التقسيم بنصف طن لكل واحد منهما ، ولألزم التقسيم لقاعدة العدل .

الثالث : أو يتعارض الضرران بين شخصين بالنسبة إليهما من دون ثالث يحكم بينهما ، وذلك كما إذا دار الأمر بين تضرره أو تضرر غيره ، فالظاهر : وجوب تقديم تضرر النفس على الغير إذا تساويا أو كان تضرر الغير أهم ، كما إذا أوجب سقي حديقته الاضرار بجدار الغير ، فلا يسقي حديقته حفظاً لحق الغير ويدل عليه تقديم النبي ﷺ ضرر الأنصاري على ضرر سمرة ، وإطلاق « حرمة ماله كحرمة دمه » ^(١) ولأن ضرر الغير أذية له وإهانة غالباً ، وليس كذلك ضرر نفسه . وأما إذا كان تضرر نفسه أهم ، كما إذا كانت قيمة الحديقة ألف دينار وقيمة جدار الغير مائة بحيث لو لم يسق الحديقة ماتت اشجاره ، فانه يسقي الحديقة ويتحمل ضرر الغير ، اما انه يسقي الحديقة فلقاعدة الأهم والمهم ، واما انه يتحمل ضرر الغير فمن باب الجمع بين الدليلين : دليل جواز الاضرار ، ودليل الضمان . هذا ، وقد ذكرنا المسألة في الفقه مفصلاً فلا حاجة إلى تكرارها خصوصاً وهي خارجة عن مقصود الشرح .

وعلى كل حال : فان الحكم في الضررين المتعارضين بوجوهها الثلاثة

(١) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٣٥٩ ح ٢ ، من لا يحضره الفقيه : ج ٣ ص ٥٦٩ ب ٢ ح ٤٩٤٦ و ج ٤ ص ٣٧٧ ب ٢ ح ٥٧٨١ ، مجموعة ورام : ج ٢ ص ٦٥ و ص ٢٠٩ ، أعلام الدين : ص ٢٠١ ، الاختصاص : ص ٣٤٢ ، تحف العقول : ص ٢١٢ ، تفسير القمي : ج ١ ص ٢٩١ ، كنز الفوائد : ج ١ ص ٢١٦ .

فمع فقد المرجح يرجع إلى الأصول والقواعد الأخر ،

هو كالحكم في كل متعارضين حيث يرجع فيهما إلى المرجح (فمع فقد المرجح) بينهما (يرجع إلى الأصول والقواعد الأخر) كأصل التخيير وقاعدة السلطنة ، والضمان ، وما أشبه .

وإنما قلنا : بأن الحكم في الضررين المتعارضين ذلك ، لأن قاعدة لا ضرر إنما هي مئة على العباد ونسبة العباد إليه تعالى كنسبة عبد واحد ، ولا مئة على تحمل الضرر لدفع الضرر عن الآخر ، فاللازم ملاحظة الأهم والمهم ان كان هناك أهم والأ تساويا فكان التخيير ، ولكن مع تقديم الأهم يلزم على الذي ضرر غيره ان يتحمل خسارته ، كما في مثال الحديقة والجدار إذا كان تضرر الحديقة أهم من تضرر الجدار .

لا يقال : اضرار الغير حرام ، أما اضرار النفس فليس بحرام .

لأنه يقال أولاً : ان اضرار النفس قد يكون حراماً أيضاً ، كما إذا أجبره الجائر على ان يقطع يده أو يد صديقه ، أو أجبره على ان يحرق متاعه أو متاع صديقه ، فان القطع والاحراق كلاهما محرّم سواء بالنسبة إلى النفس أو إلى الغير .

ويقال ثانياً : ان الشارع قد نفى الضرر عن الجميع فلا ضرر عليه ولا على الغير ، ولذلك ينظر عند التعارض فان كان أحدهما أهم قدّم على الآخر ، كما ذكرناه في مثال الحاكم الذي يقدّم الأهم على المهم في ضرر شخصين تحاكما اليه ، وان كانا متساويين فالتخيير .

هذا ما نراه ، وأما المصنف فيرى غير ذلك حيث قال :

كما أنه إذا أكره على الولاية من قبل الجائر ، المستلزمة للاضرار على الناس ؛ فإنه يرجع إلى قاعدة نفي الحرج ، لأن إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج ، وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولي من قبل الجائر من كتاب المكاسب .

(كما أنه إذا أكره على الولاية من قبل الجائر ، المستلزمة للاضرار على الناس) حيث يدور أمره بين قبول الولاية والاضرار بالناس ، وبين عدم قبول الولاية والاضرار بنفسه من قبل الجائر .

وإذا كان كذلك (فإنه يرجع إلى قاعدة نفي الحرج) حيث ان المصنف يرى حكومة قاعدة « لا حرج » على قاعدة « لا ضرر » ، معللاً ذلك بقوله : (لأن إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج) والحرج منفي (وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولي من قبل الجائر من كتاب المكاسب) .

هذا ، لكن الظاهر : ان الحرج والضرر في رتبة واحدة ، فاذا ذكرا معاً أريد بالخرج النفسي ، وبالضرر الجسدي أو المالي ، وان كان كل واحد منهما يشمل الآخر إذا ذكر وحده ، كالفقير والمسكين ، فلا حكومة حيثئذ لاحدى القاعدتين على الأخرى .

أما الولاية من قبل الجائر ، فاللزام ان يقال فيها : بمسألة الأهم والمهم ، إذ من أين يكون الحرج حاكماً على الضرر ولا يكون الضرر حاكماً على الحرج ؟ فكما لا يقال : بأن الضرر حاكم على الحرج ، كذلك لا يقال : بأن الحرج حاكم على الضرر .

وكذا حال قاعدة العسر مع القاعدتين : الحرج والضرر ، فإن المعيار في الجميع ترجيح الأهم على المهم ، والتخيير عند التساوي كما ذكرنا ذلك من غير فرق

ومثله : إذا كان تصرّف المالك في ملكه موجباً لتضرّر جاره ، وتركه موجباً لتضرّر نفسه ، فإنه يرجع إلى عموم : « الناس مسلّطون على أموالهم » ، ولو عدّ مطلق حجره عن التصرّف في ملكه ضرراً ، لم يعتبر في ترجيح المالك ضرراً زائداً على ترك التصرّف ،

بين ان يكون الفردان تحت قاعدة واحدة بأن يكون في كلا الطرفين ضرر أو حرج أو عسر ، أو يكون الفردان تحت قاعدتين ، بأن يكون في طرف حرج وفي طرف ضرر أو عسر - مثلاً - .

وكيف كان حكم الاكراه على الولاية فقـ. قال المصنّف (ومثله) أي : مثل الاكراه على الولاية (إذا كان تصرّف المالك في ملكه موجباً لتضرّر جاره ، وتركه موجباً لتضرّر نفسه) كما في مثال : سقي الحديقة وانهدام جدار الجار (فإنه يرجع إلى عموم : « الناس مسلّطون على أموالهم »)^(١) بعد تعارض الضررين وتساقطهما .

هذا إذا كان منع تصرّف المالك في ملكه يوجد تضرره بضرر آخر غير ضرر المنع من التصرف ، كما لو كان محتاجاً إلى ثمار أشجار حديقته ، وأما إذا كان تضرره لمجرد منعه من التصرف فكما قال :

(ولو عدّ مطلق حجره عن التصرّف في ملكه ضرراً) أي : من دون ان يلحقه ضرر آخر غير ضرر المنع من سلطته (لم يعتبر في ترجيح المالك ضرراً زائداً على ترك التصرّف) فضرر منع المالك من التصرف في ملكه ، كاف لأن يتعارض مع ضرر الجار ويتساقطان ، وبعد التساقط ، للمالك ان يرجع إلى أحد أمرين : عموم السلطنة ، أو قاعدة نفي الحرج .

(١) - نهج الحق : ص ٤٩٤ و ص ٤٩٥ و ص ٥٠٤ ، غوالي اللثالي : ج ١ ص ٢٢٢ و ج ٢ ص ١٢٨ و ج ٣ ص ٢٠٨ ح ٥٤ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٢ ح ٧ .

فيرجع إلى عموم التسلط .

ويمكن الرجوع إلى قاعدة نفي الحرج ، لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه ،

أشار المصنف إلى الأول بقوله : (فيرجع إلى عموم التسلط) لتقديم نفسه على جاره ، وهذا بخلاف البعض الآخر من الفقهاء ، كما في بعض حواشي كتاب إحياء الموات من شرح اللمعة ، حيث قُدم قاعدة « لا ضرر » على قاعدة « التسلط » بدليل : ان « التسلط » قاعدة أولية و « لا ضرر » قاعدة ثانوية ، والقواعد الثانوية تقدّم على القواعد الأولية مطلقاً ، كتقديم قاعدة لا ضرر على الوضوء والغسل وغيرهما .

وأشار إلى الثاني بقوله : (ويمكن الرجوع إلى قاعدة نفي الحرج) عن المالك وذلك بعد تعارض ضرر المالك وضرر الجار وتساقطهما (لأن منع المالك) عن التصرف في ملكه (لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه) فيكون جائز التصرف مطلقاً .

والحاصل من كل ذلك هو : ان تعارض ضرر المالك مع ضرر الجار يتصور على صورتين :

الأولى : أن يكون ترك التصرف موجباً لتضرر المالك فعلاً ، لاحتياجه إلى سقي حديقته ، بحيث إذا لم يسقها ماتت أشجاره ، فيسقي الحديقة لقاعدة السلطنة ، أو قاعدة نفي الحرج بالنسبة إلى المالك ، ويضمن ضرر الجار لقاعدة الضمان .

الثانية : ان يكون مجرد ترك التصرف من المالك ضرراً ، وان لم يلزم منه ضرر فعلي عليه ، كما إذا أراد غرس الأشجار في ساحة بيته للنظارة والجمال ، فان الأمر

إمّا لحكومته ابتداءً على نفي الضرر، وإمّا لتعارضهما والرجوع إلى الأصل.
ولعلّ هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز
تصرف المالك في ملكه وإن تضرر الجار : بأن يبني داره مَدْبَغَةً أو حماماً
أو بيت القِصارة

يدور بين إضرار الغير بغرس الأشجار ، وبين إضرار النفس بحرمانها من النظارة
والجمال ، فيغرس الأشجار لقاعدة السلطنة ، أو قاعدة نفي الحرج بالنسبة إلى
المالك ، ويضمن ضرر الجار لقاعدة الضمان .

ثم إنّ المصنّف علّل الرجوع إلى قاعدة « نفي الحرج » بقوله : (إمّا لحكومته)
أي : حكومة لا حرج (ابتداءً على نفي الضرر ، وإمّا لتعارضهما) أي : تعارض
الضررين : ضرر الجار مع ضرر النفس (والرجوع إلى الأصل) بعد تساوقهما ،
فإن قاعدة لا حرج يحتمل أن تكون حاكمية على قاعدة لا ضرر ، فيرجع إلى قاعدة
لا حرج ابتداءً من دون حاجة إلى سقوط لا ضرر بالتعارض ، ويحتمل أن تكون
قاعدة لا حرج في رتبة لا ضرر أو متأخرة عنها ، فيرجع إليها بعد اعتبار سقوط
لا ضرر بالتعارض بين المالك والجار .

(ولعلّ هذا) الذي ذكرناه كله : من الرجوع إلى قاعدة السلطنة ، وحكومة
لا حرج وما أشبه (أو بعضه) أي : بعض هذا الذي ذكرناه هو (منشأ إطلاق جماعة
وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك في ملكه وإن تضرر الجار) بسبب هذا
التصرف .

أمّا مثال ذلك فهو كما قال : (بأن يبني داره مَدْبَغَةً) يدبغ فيها الجلود فيوجب
أذى الجار بسبب الرائحة النتنة (أو حماماً) يستحم فيه الناس ، فيوجب دخان
محرقته أذى الجار (أو بيت القِصارة) لغسل الثياب ، فيوجب سريان رطوبتها

أو الجِدَادَة ، بل حكى عن الشيخ الحلبي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه .
ولعلّه أيضاً منشأ ما في التذكرة : « من الفرق بين تصرف الانسان في
الشارع المباح باخراج روشن أو جناح وبين تصرفه في ملكه » حيث اعتبر
في الأول عدم تضرر الجار ، بخلاف الثاني ، فإنّ المنع عن التصرف في
المباح لا يعدّ ضرراً ، بل فوات انتفاع .

إلى بيت الجار (أو الجِدَادَة) حيث تزعج الجيران إزعاجاً كثيراً .
(بل حكى عن الشيخ الحلبي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه) أي : على جواز
تصرف المالك في ملكه وان تضرر الجار .
(ولعلّه) أي : لعل ما ذكرناه هو (أيضاً منشأ ما في التذكرة : « من الفرق بين
تصرف الانسان في الشارع المباح باخراج روشن أو جناح) علماً بأن روشن
ما لا يحتاج إلى العمود في الشارع ، والجناح ما يحتاج إليه .
(ويبين تصرفه في ملكه » ^(١)) بسقي حديقته ، أو غرس أشجاره ، أو نحو ذلك
مما يؤذي الجار (حيث اعتبر في الأول عدم تضرر الجار ، بخلاف الثاني) فلم
يعتبر فيه عدم تضرر الجار لأنه تصرف من المالك في ملكه .
وإنما اعتبر في الأول عدم تضرر الجار لأنه كما قال : (فإنّ المنع عن التصرف
في المباح لا يعدّ ضرراً) بالنسبة إلى الذي يريد اخراج الجناح أو روشن في
الشارع (بل فوات انتفاع) بالنسبة إليه ، ولذلك يشترط تصرفه هذا بعدم تضرر
الجار ، بينما لم يعتبر في الثاني عدم تضرر الجار ، لأن منع المالك عن التصرف في
ملكه يعدّ بنفسه ضرراً ، فيتعارض مع ضرر الجار ويتساقطان ويرجع بعدها إلى
قاعدة السلطنة أو قاعدة لا حرج .

نعم ، ناقش في ذلك صاحب الكفاية مع الاعتراف بأنه المعروف بين
الأصحاب بمعارضة عموم التسلط لعموم نفي الضرر ، قال في الكفاية .
« ويُشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضرراً فاحشاً ، كما إذا حفر في
ملكه بالوعة ففسد بها بئر الغير ، أو جعل حائوته في صفّ العطارين
حائوت حداد ، أو جعل داره مذبغة أو مطبخة » ، انتهى .

(نعم ، ناقش في ذلك صاحب الكفاية مع الاعتراف) أي : إقرار صاحب
الكفاية وهو المحدث السبزواري (بأنه المعروف بين الأصحاب) فانه بعد
اعترافه بذلك ناقش فيه (بمعارضة عموم التسلط لعموم نفي الضرر) وتساقطهما ،
فكيف يقدم التسلط على قاعدة لا ضرر ؟
(قال في الكفاية) وهو يبين المناقشة في الفتوى المعروفة بين الأصحاب :
(« ويُشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضرراً فاحشاً ، كما إذا حفر في ملكه
بالوعة ففسد بها بئر الغير) لوصول الماء القذر إليها واسقاطها عن الانتفاع بها .
(أو جعل حائوته) ومحلّه الذي هو (في صفّ العطارين حائوت حداد)
حيث يزعمهم بمطرقته وحرارته .

(أو جعل داره مذبغة أو مطبخة » ^(١)) حيث ان المذبغ وكذلك المطبخ يسببان
أذى الجيران بالروائح ، وبالدخان وما أشبه ذلك (انتهى) .

والظاهر في هذه الموارد هو ما ذكرناه : من تقديم الأهم إذا كان هناك أهم ، وإلا
تخيّر بين اضرار الجار وضمن ضرره ، وبين الاضرار بنفسه وترك التصرف في
ملكه ، فحالهما حال غريمين رجعا إلى الحاكم ، وذلك لما عرفت : من ان العبيد
بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى كعبد واحد ، وإن لا ضرر هو حكم الجميع .

واعترض عليه تبعاً للرياض بما حاصله : « إنه لا معنى للتأمل بعد إطباق الأصحاب عليه نقلاً وتحصيلاً ، والخبر المعمول عليه ، بل المتواتر : من : « أن الناس مسلطون على أموالهم » وأخبار الاضرار على ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك الأدلة

ومن ذلك ظهر : انه لا يبعد ان يكون للحاكم الشرعي حق المنع عن الأمور المزعجة : كالمصانع والمعامل في المدن السكنية .

وأن يكون له حق المنع عن تربية الدواجن والمواشي معاً لها أصوات مزعجة وروائح كريهة تؤذي الجيران اللذين ليست لهم هذه الأمور في البلد ، ونقل كل ذلك إلى خارج البلد أو إلى القرى والأرياف ، فان مثل هذه الاضرار في القرى وكذلك الأرياف متبادلة بعكس البلد ، وقد ذكرنا ذلك مسهباً في كتاب إحياء الموات (١) (واعترض عليه) أي : على المحدث السبزواري - الذي ناقش في تقديم قاعدة السلطنة عند تعارض ضرر المالك مع ضرر الجار - بعض الفقهاء فقال في اعتراضه عليه (تبعاً للرياض بما حاصله : « إنه لا معنى للتأمل بعد إطباق الأصحاب عليه نقلاً وتحصيلاً ، و) بعد (الخبر المعمول عليه بل المتواتر : من « أن الناس مسلطون على أموالهم » (٢) .

إن قلت : فماذا تصنعون بمثل أخبار : « لا ضرر ولا ضرار » (٣) ؟

قلت : (وأخبار الاضرار على ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك الأدلة)

(١) - راجع موسوعة الفقه للشارح : ج ٨٠ وكما ألمع إلى ذلك في كتابه الفقه البيئية .
(٢) - نهج الحق : ص ٤٩٤ و ص ٤٩٥ و ص ٥٠٤ ، غوالي اللثالي : ج ١ ص ٢٢٢ و ج ٢ ص ١٣٨ و ج ٣ ص ٢٠٨ ح ٥٤ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٢ ح ٧ .
(٣) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٢٩٤ ح ٨ و ج ٥ ص ٢٨٠ ح ٤ ، تهذيب الاحكام : ج ٧ ص ١٤٦ ب ٢٢ ح ٤ ، معاني الاخبار : ص ٢٨١ ، غوالي اللثالي : ج ١ ص ٣٠٩ ح ١٨ ، نهج الحق : ص ٤٨٩ و ص ٤٩٥ .

للشيرازي تعارض الضررين ٣١/ج ١١

محمولة على ما إذا لم يكن غرض إلا الأضرار ، بل فيها كخبر سمرة إيماء إلى ذلك .

سَلَمْنَا ، لكنّ التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه ، والترجيح للمشهور للأصل

المصرّحة بأن « الناس مسلطون على أموالهم » (محمولة على ما إذا لم يكن غرض إلا الأضرار ، بل فيها كخبر سمرة إيماء إلى ذلك) حيث ان النبي ﷺ قال له : « أنك رجل مضار »^(١) فيظهر منه : ان الممنوع هو قصد الأضرار بالغير ، أمّا إذا قصد إدارة أموره حتى لا يتضرر ، فلا بأس باضرار الغير إذا عمل بسلطنة نفسه في ملكه . (سَلَمْنَا) عدم تقدّم قاعدة « السلطنة » على قاعدة « لا ضرر » (لكنّ التعارض بين الخبرين) أي : بين خبر السلطنة وخبر لا ضرر (بالعموم من وجه) .

وإنّما يكون التعارض بينهما من وجه لأنه قد يكون سلطنة بلا ضرر ، كما إذا تصرف في داره بلا تضرر الجار ، وقد يكون تضرر بلا سلطنة ، كما إذا هدم دار الجار ، إذ لا سلطنة للإنسان في التصرف في دار الغير ، وقد يجتمعان كما إذا سقى حديقته فتضرر به دار الجار (والترجيح) في مادة الاجتماع (للمشهور) حيث يقدّمون حق المالك على حق الجار .

وإنّما يقدّم المشهور حق المالك (للأصل) فانه إذا شك في جواز تصرف المالك في ملكه بما يتضرر به جاره وعدم جوازه فالأصل الجواز ، لأنه « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى »^(٢) وغيره من أدلة أصل البرائة وأصل الاباحة .

(١) - الكافي (فروع) ج ٥ ص ٢٩٤ ح ٨ .

(٢) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣١٧ ح ٩٣٧ ، غوالي اللثالي : ج ٣ ص ٤٦٢ ح ١ ، وسائل الشيعة : ج ٦ ص ٢٨٩ ب ١٩ ح ٧٩٩٧ و ج ٢٧ ص ١٧٤ ب ١٢ ح ٣٣٥٣٠ .

والاجماع» ، انتهى .

ثم فصل المعترض بين أقسام التصرف : بأنه إن قصد به الاضرار من دون أن يترتب عليه جلب نفع أو دفع ضرر ، فلا ريب في أنه يمنع ، كما دل عليه خبر سمرة بن جندب ، حيث قال له النبي ﷺ : « إنك رجل مضار » .

وأما إذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر ، وعلى جاره ضرر يسير ، فإنه جائز قطعاً .

(و) كذا لأجل (الاجماع) حيث قد عرفت : ان المشهور يقدمون حق المالك على الجار (انتهى) كلام هذا البعض المعترض على صاحب الكفاية .
 (ثم فصل المعترض بين أقسام التصرف : بأنه ان قصد به الاضرار من دون ان يترتب عليه جلب نفع) لنفسه (أو دفع ضرر) عن نفسه (فلا ريب في أنه يمنع ، كما دل عليه خبر سمرة بن جندب ، حيث قال له النبي ﷺ : « إنك رجل مضار » (١))

واحتمال كون الأمر بقلع الشجرة في خبر سمرة من باب اعمال الولاية الالهية ، لا من باب قاعدة لا ضرر ، لأن الضرر لم يكن من الشجرة ، وإنما من الدخول إلى الشجرة بلا إذن ، غير تام .

وإنما كان هذا الاحتمال غير تام ، لأن الظاهر من الخبر : ان الشجرة هي بنفسها كانت مادة الفساد ومنشأ الضرر ، ولذا كان اللازم قلعها ، فالأمر بقلعها إنما هو بقاعدة لا ضرر لا لاعمال الولاية .

(وأما إذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر ، وعلى جاره ضرر يسير ، فإنه جائز قطعاً)

وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار ، وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً يتحمل عادة ، فإنه جائز على كراهة شديدة ، وعليه بنوا كراهة التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه .
وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً لا يتحمل عادة لنفع يصيبه ، فإنه لا يجوز له ذلك .

وعليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك ،

وذلك اما لقاعدة الأهم والمهم ، أو لقاعدة السلطنة ، أو للأصل ، أو للاجماع ، أو لقاعدة لا حرج أو ما أشبه ذلك (وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار) حيث يمنع الهواء والشمس وغير ذلك عن الجار ، فان المالك مسلط على هذا وان تضرر الجار به تضرراً قليلاً .
(وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً) لكنه مما (يتحمل عادة) بين الجيران ، مثل سراية الرطوبة إلى بيته ، وتأذيه بحشرات أشجار جاره وما أشبه ذلك (فإنه جائز) أيضاً لما ذكر ، ولكن (على كراهة شديدة) .
وإنما يكون شديد الكراهة ، لأن الأفضل للجار ان لا يعمل شيئاً يتأذى جاره وان كان من حقه ان يعمل ذلك .

(وعليه بنوا كراهة التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه) إذ ما يصيب الناس من ضرر بسبب توليه ، أقل مما يصيبه بسبب عدم قبوله ولاية الجائر .
(وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً) بحيث (لا يتحمل عادة) فإنه حتى وان كان تضرر جاره (لنفع يصيبه ، فإنه لا يجوز له ذلك) إذ يصدق عليه حيث أنه مضار ، فينفية خبر لا ضرر المتواتر وخصوص خبر سمرة .

(وعليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك) أي : فيما إذا كان تضرر الغير بسبب

وعليه بنى جماعة كالفاضل في التحرير ، والشهيد في اللمعة : الضمان إذا أَجَجَ ناراً بقدر حاجته مع ظنّه التعدي إلى الغير .

وأما إذا كان ضرره كثيراً وضررُ جاره كذلك ، فإنه يجوز له دفعُ ضرره وإن تضرّر جاره أو أخوه المسلم .

وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر إلى أن قال : والحاصل أن أخبار الأضرار فيما يُعدُّ اضراراً معتدّاً به عرفاً ،

احتكار هذا الانسان تضرراً كبيراً بحيث لا يتحمل عادة من جوع ، أو مرض أو ما أشبه ذلك .

(وعليه بنى جماعة كالفاضل في التحرير ، والشهيد في اللمعة : الضمان إذا أَجَجَ ناراً بقدر حاجته مع ظنّه التعدي إلى الغير) فإن في تعدي النار إلى الغير ضرر كبير .

(وأما إذا كان ضرره كثيراً وضررُ جاره كذلك) كثيراً (فإنه يجوز له دفع ضرره وإن تضرّر جاره أو أخوه المسلم) لأنه لا دليل على وجوب تحمل الضرر لدفع ضرر الجار ، فتجري قاعدة السلطنة ، أو قاعدة لا حرج ، أو ما أشبه ذلك .

(وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر) إذا كان ضرره في عدم القبول كثيراً وكان ضرر الناس بسببه كثيراً أيضاً .

(إلى أن قال : والحاصل) أي : حاصل ما ذكره هذا الفقيه المعترض على كفاية السبزواري : من التفصيل بين أقسام التصرفات المضرة بالغير هو : ان الضرر

المحرّم في الروايات ليس هو كل ضرر بالغير ، بل هو ما اجتمع فيه أمران :

الأول : ان يعدّ في العرف ضرراً معتدّاً به ، وإليه أشار المصنّف بقوله : (أن أخبار الأضرار) إنما تتحقق (فيما يعدّ اضراراً معتدّاً به عرفاً) .

للشيرازي تعارض الضررين ٣٥/ج ١١

والحال أنه لا ضرر بذلك على المضرّ، لأنّ الضرر لا يزال بالضرر»، انتهى.
أقول: الأوفق بالقواعد تقديم المالك، لأنّ حجر المالك عن التصرف في ماله ضررٌ يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج.

الثاني: ان يكون هذا الضرر المعتقد به في العرف مما لا يجلب على تاركه ضرراً، فلو كان ضرر على تاركه لم يجب عليه تركه، وإليه أشار بقوله: (والحال أنه لا ضرر بذلك على المضرّ) وإنما يشترط ذلك (لأنّ الضرر لا يزال بالضرر) فانه لا دليل على وجوب إزالة الضرر عن الغير بتحمل الضرر بنفسه (انتهى) كلام هذا المعترض القائل بالتفصيل في المسألة.
ولا يخفى: ان هذا المعترض على كفاية السبزواري تبعاً للرياض، والمفصل في أقسام التصرف المضر بالغير هو: صاحب مفتاح الكرامة، وقد جعل المسألة على خمسة أقسام:

الأول: أن يقصد بتصرفه الاضرار من دون ان يترتب عليه جلب نفع لنفسه أو دفع ضرر عنها.

الثاني: ان يترتب لنفسه عليه نفع أو دفع ضرر، وعلى جاره ضرر يسير.

الثالث: أن يتضرر به الجار كثيراً لكنه بحيث يتحمل عادة.

الرابع: أن يتضرر به الجار كثيراً ويكون مما لا يتحمل عادة.

الخامس: أن يكون ضرره به كثيراً وضرر جاره به كثيراً أيضاً.

(أقول: الأوفق بالقواعد) عند المصنّف (تقديم المالك) حتى في الصورة الأخيرة (لأنّ) مجرد (حجر المالك عن التصرف في ماله ضرر) وضرر المالك هذا (يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج)

نعم ، في الصورة الأولى التي يقصد المالك مجرد الاضرار من غير غرض في التصرف يعتد به لا يعد فواته ضرراً .

والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشد من ضرر الغير أو أقل ، إما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيجيء ، وإما لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر ،

على ما عرفت .

(نعم ، في الصورة الأولى التي يقصد المالك مجرد الاضرار) بالغير (من غير غرض في التصرف يعتد به) عند العقلاء بحيث (لا يعد فواته) أي : فوات ذلك التصرف (ضرراً) على المالك ، فإنه يمنع المالك منه كما منع سمرة من الدخول إلى عذقه بدون إذن الصحابي .

وإنما يمنع منه لأن تصرفه بهذا النحو لم يكن إلا للاضرار بالغير ، ومن الواضح : أن منع المالك عن هذا النحو من التصرف ليس ضرراً على المالك حتى يكون معارضاً بتضرر الجار ويكون المرجع بعد تساوقهما إلى قاعدة السلطنة أو قاعدة الحرج ، بل يجري قاعدة لا ضرر بالنسبة إلى الجار فقط .

(والظاهر) عند المصنف : (عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشد من ضرر الغير أو أقل) فإنه يجوز للمالك التصرف بنظر المصنف مطلقاً ، وذلك لأحد أمرين :

(إما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر) لأن « لا ضرر » شامل للمالك سواء كان ضرره قليلاً أم كثيراً ، وسواء كان ضرر الجار قليلاً أم كثيراً (كما سيجيء) فإنه يتعارض الضرران ويتساقطان ويكون المرجع قاعدة السلطنة .

ثانياً : (وإما لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر) لما تقدم عن المصنف :

فإنَّ تحمُّلَ الغيرِ على الضررِ ولو يسيراً ، لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً ، حرجٌ ، ولذا اتفقوا على أنه يجوز للمُكره الاضرارُ على الغير بما دون القتل ، لأجل دفع الضرر عن نفسه ، ولو كان أقل من ضرر الغير ، هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير .
وأما في غير ذلك ،

من ان نفي الحرج حاكم على نفي الضرر ، فانه وان كان ضرر الجار كثيراً وضرر النفس قليلاً ، إلا ان قاعدة لا حرج توجب تقديم لا ضرر النفس على لا ضرر الجار كما قال : (فإنَّ تحمُّلَ الغيرِ) أي : النفس (على الضرر ولو يسيراً لأجل دفع الضرر عن الغير) أي : الجار مثلاً (ولو كثيراً حرج) على النفس (ولذا اتفقوا على أنه يجوز للمكره الاضرار على الغير بما دون القتل) إضراراً (لأجل دفع الضرر عن نفسه) كما في الوالي الجائر (ولو كان) ضرره على نفسه (أقل من ضرر الغير) . وعلى قول المصنّف هذا : فانه إذا قال الجائر : اقطع يد زيد ورجله ، أو اقلع عينيه واجدع أنفه ، أو اضلم أذنيه واقلع أسنانه - مثلاً - وإلا قطعت اصبعاً من أصابعك ، جاز له اضرار الغير حتى لا تقطع اصبع من أصابعه .

هذا ، ولكنك قد عرفت : ان هذا خلاف ظاهر الأدلة ، بل لا يعلم من إطلاق الفقهاء شمول مثل ذلك ، بل مقتضى القاعدة هو ما ذكرناه : من ملاحظة الأهم إذا كان هناك أهم ، أو التخيير إذا كان تساو مع ضمان ضرر الغير ، وذلك جمعاً بين الدليلين : دليل لا ضرر ، ودليل الضمان .

(هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير) بأن دار الأمر بين ان يتضرر المالك أو يتضرر الغير .

(وأما في غير ذلك) بأن كانت هناك واقعة دار الأمر فيها بين اضرار زيد

فهل يرجعُ ابتداءً إلى القواعد الأخرى ، أو بعد الترجيح بقلة الضرر ؟ وجهان ، بل قولان ، يظهر الترجيحُ من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة ، وبعض مواضع الدروس ، ورجحه غير واحد من المعاصرين . ويمكن أن ينزل عليه ما عن المشهور : من أنه لو أدخلت الدابة رأسها

واضرار عمرو ، كما في قصة القدر والدابة (فهل يرجع ابتداءً إلى القواعد الأخرى) : من القرعة ، والتخير ، وقاعدة العدل ان كان لهذه القاعدة مسرح في تلك الواقعة (أو بعد الترجيح بقلة الضرر) حيث يلزم على الحاكم - مثلاً - ان يختار أقل الأمرين ضرراً ؟ .

(وجهان) من الرجوع إلى القواعد ابتداءً بلا ترجيح ، لأن لا ضرر في هذا الجانب ولا ضرر في ذلك الجانب متعارضان ، سواء كانا متساويين قدراً أم مختلفين ، فيتساقطان ويرجع بعدها إلى التخير - مثلاً - .

ومن عدم الرجوع إلى القواعد إلا بعد فقد الترجيح بقلة الضرر ، فان مع وجود الأقل ضرراً ، يقدم الأقل ، لأن الضرر الكثير قليل وزيادة ، فيتساقط القليلان بالتعارض ويبقى الزائد تحت دليل لا ضرر ، فيكون كما إذا أجبره الجائر على ان يأخذ ديناراً من زيد أو دينارين من عمرو ، فاللزام ان يقدم أخذ دينار من زيد لا دينارين من عمرو ، لأنه مجبور في أخذ دينار واحد لا في أخذ الزائد عليه .

(بل قولان ، يظهر الترجيح) أي : الترجيح بقلة الضرر (من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة ، وبعض مواضع الدروس ، ورجحه) أي : رجح الترجيح بأقلية الضرر (غير واحد من المعاصرين) لما ذكرناه من العلة .

(ويمكن ان ينزل عليه ما عن المشهور : من أنه لو أدخلت الدابة رأسها

في القدر بغير تفريط من أحد المالكين كُسرت القدر وضمن قيمته صاحب الدابة، معللاً: بأن الكسر لمصلحته، فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب: من أن ما يدخل من الضرر على مالك الدابة، إذا حكم عليه بتلف الدابة وأخذ قيمتها، أكثر مما يدخل صاحب القدر بتلفه وأخذ قيمته .
وبعبارة أخرى: تلف إحدى العينين وتبديلها بالقيمة أهون من تلف الأخرى.

في القدر بغير تفريط من أحد المالكين (لوضوح : انه لو كان تفريط من أحدهما ، كان الضرر عليه من دون ضمان الآخر ، لأنه هو الذي أتلف مال نفسه بتفريطه فاذا كان ذلك من دون تفريط (كسرت القدر) بحكم الحاكم إذا ترفعاً إليه (وضمن قيمته) أي : قيمة القدر (صاحب الدابة) جمعاً بين الحقين على ما عرفت ، فانهم رجحوا كسر القدر لقلة ضرره على قطع رقبة الدابة لكثرة ضرره .
وإنما يضمن قيمة القدر (معللاً : بأن الكسر لمصلحته) أي : لمصلحة صاحب الدابة ، فانه إذا بقيت دابته سالمة وضمن قيمة القدر وهي يسيرة ، كان أولى في نظر العقل والشرع والعرف من ان تقطع رقبة دابته ، ولا يتضرر باعطاء قيمة القدر .
لا يقال : ان قول المشهور بكسر القدر هنا مطلق يشمل ما إذا تساوت الدابة والقدر قيمة ، أو كانت الدابة أرفع ، أو كانت الدابة أخفض .

لأنه يقال : لا إطلاق لانصرافه إلى الغالب كما قال : (فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب : من أن ما يدخل من الضرر على مالك الدابة إذا حكم عليه بتلف الدابة وأخذ قيمتها أكثر مما يدخل صاحب القدر بتلفه وأخذ قيمته) لأن الغالب في ذلك أن يكون قيمة الدابة أغلى بكثير من قيمة القدر .

(وبعبارة أخرى : تلف إحدى العينين وتبديلها بالقيمة أهون من تلف الأخرى)
فيؤخذ بالأهون والأقل ضرراً ، إلا إذا تراضيا معاً على شيء ، فانه يجوز العمل

وحيثُ: فلا يبقى مجالٌ للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحته صاحب الدابة ، بما في المسالك : « من أنه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط ، وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما » .

وكذلك حكمهم بضمان صاحب الدابة إذا دخلت في دار لا يخرج إلا بهدمها ، معللاً : بأنه لمصلحة صاحب الدابة ، فإنَّ الغالب أنَّ تدارك المهدوم أهون من تدارك الدابة .

بما تراضيا عليه سواء تراضيا على ذبح الدابة أم كسر القدر بشرط ان لا يكون ما تراضيا عليه إتلافاً يمنع الشارع عنه كما إذا كانت الدابة حماراً لا يتفع بلحمها فان ذبحها إتلاف لها ولا يجيزه الشارع إلا لأمر أهم .

(وحيثُ) أي : حين حملنا إطلاق قول المشهور على الغالب (فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم) أي : تعليل حكمهم بكسر القدر وضمان صاحب الدابة قيمة القدر (بكونه لمصلحته صاحب الدابة) اعتراضاً (بما في المسالك : من أنه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط) لنفاسة القدر وكونه من التحفيزات - مثلاً - (وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما) لتساويهما .

(وكذلك) يحمل على الغالب (حكمهم بضمان صاحب الدابة) قيمة الدار (إذا دخلت) الدابة (في دار لا يخرج إلا بهدمها) أي : بهدم الدار وإنما يضمن قيمة الدار (معللاً : بأنه لمصلحة صاحب الدابة ، فإنَّ الغالب أنَّ تدارك المهدوم أهون من تدارك الدابة) فيكون كلامهم هذا محمول على الغالب أيضاً ، وإلا فالميزان هو ما ذكرناه : من تقديم الأهم إذا كان أهم ، والتخيير عند التساوي مع ضمان ضرر المتضرر في الصورتين : صورة تقديم الأهم ، وصورة تقديم أحد المتساويين ، هذا هو تمام الكلام في باب البرائة والاشتغال والحمد لله رب العالمين .

الوصائل
الى
الرسائل



مركز تحقيقات كميوتري علوم إسلامي

رسالة الشارح _____
في قاعدة لا ضرر _____



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

قاعدة لا ضرر

ثم إننا قد كتبنا في باب « لا ضرر » سابقاً رسالة مختصرة رأينا إلحاقها هنا لعلها تفيد بعض المشتغلين ان شاء الله تعالى ، فنقول ومن الله التوفيق :

إن في باب « لا ضرر » أحاديث كثيرة ، وفروعاً كثيرة ، وتحقيقات للعلماء حولهما كثيرة ، ونحن نكتفي هنا بالأول والثاني وندع التحقيق لمجال آخر .
أما الأحاديث : ففي الكافي ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال :

« أن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار ، وكان منزل الأنصاري بباب البستان ، فكان يمرّ به إلى بخلته ولا يستأذن ، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء ، فأبى سمرة ، فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكى إليه وخبره الخبر ، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخبره بقول الأنصاري وما شكى ، وقال : إن أردت الدخول فاستأذن ، فأبى ، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ماشاء الله ، فأبى ان يبيع فقال : لك بها عذق يمد لك في الجنة ، فأبى أن يقبل ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للأنصاري : اذهب فاقبلها وإرم بها إليه ، فإنه لا ضرر ولا ضرار » (١) .

وفي رواية أخرى عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال :

« أن سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليها في جوف منزل رجل من الأنصار ، فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري ، فقال الأنصاري : يا سمرة لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها ، فإذا دخلت فاستأذن ، فقال : لا أستأذن في طريق وهو طريقي إلى عذقي ، قال : فشكاه الأنصاري

(١) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٢٩٢ ح ٢ ، تهذيب الأحكام : ج ٧ ص ١٤٦ ب ٢٢ ح ٣٦ .

إلى رسول الله ﷺ ، فأرسل إليه رسول الله فأتاه فقال له :

« إن فلاناً قد شكاك وزعم إنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه ، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل . فقال : يا رسول الله ، أستاذن في طريقي إلى عذقي ؟ فقال له رسول الله ﷺ : خل عنه ولك في مكانه عذق في مكان كذا وكذا ، فقال : لا . قال : فلك إثنان . قال : لا أريد . فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعداق ، فقال : خل عنه ولك عشرة في مكان كذا وكذا ، فأبى ، فقال : خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة ، قال : لا أريد ، فقال له رسول الله ﷺ : إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن .

قال : ثم أمر بها رسول الله فقلعت ، ثم رمى بها إليه وقال له رسول الله : انطلق فاغرسها حيث شئت » (١) .

وعن أبي عبيدة الحذاء قال : قال أبو جعفر عليه السلام :

« كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان ، وكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل ، قال : فذهب الرجل إلى رسول الله فشكاه إليه فقال : يا رسول الله ، إن سمرة يدخل عليّ بغير إذني ، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي خدرها منه ؟ فأرسل إليه رسول الله ﷺ فدعاه فقال : يا سمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول : يدخل بغير إذني فتري من أهله ما يكره ذلك ، يا سمرة استأذن إذا أنت دخلت ، ثم قال رسول الله ﷺ : يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك ؟ قال : لا . قال : لك ثلاثة ، قال : لا . قال : ما أراك

ياسمرة إلا مضار إذ هب يافلان فاقطعها واضرب بها وجهه» (١).

وهنا لا بأس أن نقول تعليقاً على الحديث المتقدم: إن رسول الله ﷺ كان همه نشر الاسلام، وكسر الأصنام، وصبّ الناس في بوتقة الدين، ولهذا كان ﷺ من اللين الخُلقي، والرفق العملي على جانب كبير لم يصل إليه أحد قبله ولا بعده، وكان من لينه العملي أن لم يجعل سجنًا إطلاقاً، فإن أول من جعل السجن عمر بن الخطاب على ما ذكره المؤرخون (٢)، ولم يُجرِ الحد إلا قليلاً جداً، ولم نعهد منه تعزيراً، وذلك لأن هذه الأمور مما تنفر الناس، فلا داعي لها إلا في أشد حالات الضرورة.

وعليه: فإنه ﷺ بهذا الخلق الرفيع واللين الغريب حيث وصفه سبحانه بقوله: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾ (٣) تمكن أن ينشر الاسلام ويحطم الأصنام في رقعة واسعة من العالم، من الكويت الحالية إلى آخر اليمن، وإلى الأردن حيث قلعة أكيدر، مروراً بالبحرين، والمسقط، والأمارات، وقطر، وكل أجزاء الحجاز.

إذن: فلا عجب من أن نراه ﷺ يستعمل هذا القدر الهائل من اللين مع سمرة كما أن تهديده ﷺ بتنفيذ حكم الله تعالى في حقه لم يكن إلا بعد اليأس من ارتداعه عن الظلم، وكثيراً ما كان تهديده ﷺ بمجرد اللفظ ليردع الطرف عن غيئه، ويرجعه إلى الصواب كما عليه دأب القرآن حيث يقول سبحانه

(١) - من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ١٠٣ ب ٢ ح ٣٤٢٣، وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٤٢٨ ب ١٢ ح ٣٢٢٧٩.

(٢) - للتفصيل راجع كتاب أحكام السجون للدكتور أحمد الوائلي.

(٣) - سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

في تهديد المنافقين : ﴿ لنغيرنك بهم ﴾ ^(١) أي : لنأمرنك يا رسول الله بقتالهم واجلائهم عن وطنهم ، وكقوله سبحانه : ﴿ جاهد الكفار والمنافقين ﴾ ^(٢) مع أنه لم يصلنا منه ﷺ أنه جاهد المنافقين جهاد حرب ، أو إجلاء أو مصادرة ، أو سجن ، وإنما كان جهاده بالكلام فقط ، وهذا بحث طويل مربوط بسيرته ﷺ أردنا الالمام إليه فقط ^(٣) .

ثم إن من أحاديث الباب طائفة كبيرة ورد فيها كلمة : « لا ضرر ولا ضرار » ، ففي رواية عن أبي عبد الله ، عن أبيه ، عن آبائه ، عن أمير المؤمنين عليه السلام : إن رسول الله ﷺ قال : « لا ضرر ولا ضرار » .

وعن الصدوق ، قال النبي ﷺ : « الاسلام يزيد ولا ينقص » ^(٤) . قال الصدوق : وقال ﷺ : لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ، فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً ^(٥) .

وعن الشيخ في الخلاف : أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال : « لا ضرر ولا ضرار » .

وعن عقبة بن خالد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قضى رسول الله ﷺ بين

(١) - سورة الأحزاب : الآية ٦٠ .

(٢) - سورة التحريم : الآية ٩ ، سورة التوبة : الآية ٧٣ .

(٣) - وقد فصل الحديث الشارح عن سلوكيات الرسول ﷺ في بعض كتبه منها : لأول مرة في تاريخ العالم ، أسلوب حكومة الرسول والإمام علي عليه السلام ، السبيل إلى انهاض المسلمين ، الصياغة الجديدة ، ممارسة التغيير ، الفقه الحكم في الاسلام ، الفقه الدولة الاسلامية ، الفقه الادارة .

(٤) - من لا يحضره الفقيه : ج ٤ ص ٢٣٤ ب ٢ ح ٥٧١٧ و ح ٥٧٢٠ ، غوالي اللئالي : ج ١ ص ٢٢٦ ، نهج الحق : ص ٥١٥ ، الحجة على ايمان أبي طالب : ص ١٦٤ .

(٥) - من لا يحضره الفقيه : ج ٤ ص ٢٣٤ ب ٢ ح ٥٧١٨ .

أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع البثر، وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال: لا ضرر ولا ضرار» (١).

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار» (٢).

وعن تذكرة العلامة، أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا ضرر ولا ضرار». وفي مجمع البحرين في حديث الشفعة: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» (٣).

وعن هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل شهد بغيراً مريضاً وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أن البعير براء فبلغ ثمنه دنائير، قال: فقال عليه السلام: لصاحب الدرهمين خذ خمس ما بلغ، فأبى وقال: أريد الرأس والجلد، فقال: فليس له ذلك، هذا الضرار وقد أعطي حقه إذا أعطي الخمس» (٤).

وعن عقاب الأعمال، عن النبي ﷺ في حديث قال: «ومن أضرَّ بامرأته حتى تفتدي منه نفسها، لم يرض الله له بعقوبة دون النار ومن ضارَّ مسلماً فليس منا ولسنا منه في الدنيا والآخرة» (٥).

(١) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٢٩٣ ح ٦.

(٢) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٢٨٠ ح ٤، تهذيب الاحكام : ج ٧ ص ١٦٤ ب ٢٢ ح ٤، من لا يحضره

الفقيه : ج ٣ ص ٧٦ ب ٢ ح ٣٣٦٨. (٣) - مجمع البحرين : ج ٣ ص ٢٧٣ (ضرر).

(٤) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٢٩٣ ح ٤.

(٥) - ثواب الاعمال : ص ٢٨٥، اعلام الدين : ص ٤١٦.

وعن أبي عبدالله عليه السلام : « إنه سئل عن جدار الرجل وهو سترة بينه وبين جاره سقط فامتنع من بنيانه ؟ قال : ليس يجبر على ذلك إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحق أو بشرط في أصل الملك ، ولكن يقال لصاحب المنزل : استر على نفسك في حقك ان شئت ، قيل له : فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجة منه إلى هدمه ؟ قال : لا يترك ، وذلك أن رسول الله ﷺ قال : لا ضرر ولا ضرار » (١) .

أقول : لا يخفى : إن هذا الحديث ضعيف لأنه مروي في الدعائم ، ولعل قوله ﷺ : لا يترك من باب التنزيه ، لا أنه حكم إلزامي ، أو كان لمورد السؤال بعض الملابس والقرائن الحالية والمقامية التي أوجبت ذلك .

وعن عقبة بن خالد ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « في رجل أتى جبلاً فشق فيه قناة فذهبت قناة الآخر بماء قناة الأول ، قال : فقال : يتقاسمان بحقائب البشر ليلة ليلة ، فينظر أيتها أضرت بصاحبها ، فان رثيت الأخيرة أضرت بالأولى فلتعور » (٢) .

قال في الوسائل : « ورواه الصدوق بإسناده عن عقبة بن خالد نحوه وزاد : وقضى رسول الله ﷺ بذلك وقال : إن كانت الأولى أخذت ماء الأخيرة لم يكن لصاحب الأخيرة على الأول سبيل » (٣) ، وحقائب البشر بمعنى : احتباس الماء .

وعن محمد بن الحسين قال : كتبت إلى أبي محمد عليه السلام : « رجل كانت له قناة في قرية فأراد رجل أن يحفر قناة أخرى إلى قرية له ، كم يكون بينهما في البعد

(١) - دعائم الاسلام : ج ٢ ص ٤٩٩ ح ٧١٨١ ، ج ٢ ص ٥٠٤ ح ١٨٠٥ .

(٢) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٢٩٤ ح ٧ ، من لا يحضره الفقيه : ج ٣ ص ١٠٢ ب ٢ ح ٣٤٢٠ .

(٣) - من لا يحضره الفقيه : ج ٣ ص ١٠٢ ب ٢ ح ٣٤٢٠ ، تهذيب الاحكام : ج ٧ ص ١٤٥ ب ٢٢ ح ٢٩ على الأولى وفيه (شيء) .

حتى لا يضر بالأخرى في الأرض إذا كانت صلبة أو رخوة ؟ فوقع عليه : على حسب أن لا يضر إحداهما بالأخرى إن شاء الله » (١).

وروى عن محمد بن علي بن محبوب قال : كتب رجل إلى الفقيه عليه السلام في : « رجل كان له رحى على نهر قرية والقرية لرجل أو لرجلين ، فأراد صاحب القرية أن يسوق الماء إلى قريته في غير هذا النهر الذي عليه هذه الرحى ويعطل هذه الرحى ، أله ذلك أم لا ؟ فوقع عليه : يتقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ، ولا يضر أخاه المؤمن » (٢).

وعن طلحة بن زيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام قال : « قرأت في كتاب لعلي عليه السلام ، إن رسول الله ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب : إن كل غزاة غزت بما يعقب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين ، فإنه لا يجوز حرب إلا باذن أهلها ، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم ، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على عدل وسواء » (٣).

وهناك جملة من الروايات مشتملة على أمثال هذه الألفاظ أيضاً رواها العامة في كتبهم .

مثل : ما رواه عبادة بن الصامت في ضمن نقل قضايا كثيرة عن رسول الله ﷺ حيث قال : وقضى أن لا ضرر ولا ضرار .

(١) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٢٩٣ ح ٥.

(٢) - من لا يحضره الفقيه : ج ٣ ص ٢٢٨ ب ٢ ح ٢٨٧٠.

(٣) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٣١ ح ٥.

وفي نهاية ابن الأثير قال : في الحديث : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ^(١) .
 أما الفروع ، وهو البحث الثاني في باب لا ضرر فأمر :
 الأول : إذا أضره أحد شخصين لا يعلم الضرر منهما بعينه فالظاهر : تقسيم
 الضرر عليهما لقاعدة العدل ، وإذا أضر بأحد شخصين لا يعلم أنه أيهما قسم المال
 بينهما .

لا يقال : لماذا يتضرر بنصف المال أحدهما ؟ .

لأنه يقال : لقاعدة العدل ، فقد ورد مثله في درهمي الودعي ، وفي تقسيم
 الحيوان بين نفرين كل يدعيه ، كما في قضاء أمير المؤمنين علي عليه السلام ، إلى غير
 ذلك من الروايات المتواترة في الموارد الخاصة ، والتي يفهم منها قاعدة كلية قد
 استند إليها جملة من الفقهاء ^{مرجع تقيت كميتر علوم رسدي}
 كما إنه إذا لم يعلم هل أنه أضره باتلاف شاة حيث قيمتها عشرة ، أو جمل
 حيث قيمته عشرون ؟ أعطاه نصفهما ، وكذلك إذا أضره باتلاف متاع يختلف
 المقومون في قيمته ، فقال بعض إنه خمسون ، وقال بعض إنه مائة ، فإنه يعطيه
 نصفهما .

هذا ، ولا مجال للبرائة في أمثال هذه المقامات ، لأن قاعدة العدل العقلانية
 مقدمة عليها .

الثاني : الضرر النوعي لأجل الشخص ، أو الشخصي لأجل النوع ، أو الشخصي
 لأجل الشخص ، أو النوعي لأجل النوع ، لا يسمى ضرراً عند العقلاء ، ولذا نرى
 كما في الغرب يرحبون بذلك في الضرائب المعقولة التي تدار بها البلاد ،

وتصلح بها العباد .

وعلى هذا : فالخمس والزكاة ونحوهما ليس من الضرر ، وكذلك الحج ، وهكذا الغرامات من الديات والكفارات ونحوهما فإنها لا تعدّ ضرراً .

الثالث : إذا أقدم بنفسه طوعاً على الضرر ، لا يصدق عليه الضرر ، كما إذا نذر أن يتصدق بدينار ، وهكذا إذا كان السبب نفسه ، كما في الضمانات ، فإنها وإن كانت ضرراً لكن المنصرف من « لا ضرر » في النص : أن الضرر المرفوع هو الذي جاء من قبل الشارع لا الذي جاء من قبل نفسه باقداً عليه أو بتسبيبه له .

الرابع : مثل إرش المعيب ، والدية في قتل العمد الذي يتخير الولي بينها وبين القصاص ، والتصدق باللقطة فيما إذا كان مخيراً فيها بين التملك والتصدق عن صاحبها ، وما أشبه ، هل يؤثر شيء من ذلك في عدم استطاعته للحج ، وفي تحجير المفلس ، وفي وجوب الخمس عليه ؟ .

الظاهر : إن ذمة بائع المعيب ، والقاتل عمداً ، ليست الآن مشغولة بهما ، ولذا لا تأثير لها في عدم استطاعته ، أو عدم وجوب الخمس عليه ، أو ما أشبه ذلك .
الخامس : لما كان « لا ضرر » عرفياً والعرف يرى ضرر المغبون كان له صور ، فما ذكره : من كون الخيار فورياً ، فإذا لم يتخير فوراً سقط خياره ، لأنه أقدم على ضرر نفسه ، غير ظاهر ، بل الظاهر : بقاء خيار المغبون إلى مدة لم يتضرر الغابن تضرراً من جهة كونه معلق المال ، فقولهم بالفورية لا دليل قوي عليه .

السادس : « لا ضرر » كما يشمل الضرر الحالي يشمل الضرر المستقبلي أيضاً ، فإذا لم يكن في الحال ضرر لكن يحدث منه الضرر في المستقبل جاز الدفع في الحال حتى لا يتضرر منه في المستقبل كما إذا كان حائط الغير مشرفاً على السقوط

بحيث انه إذا لم يهدمه سقط فأضر الناس مالا أو نفساً فإنه يجوز هدمه حتى لا يتضرر به المسلمون في المستقبل .

وكذا إذا كان في ملك الغير ماء راكد بحيث لو لم يجففه الآن ، لأضر الناس بتنه وحشرات في الصيف ، فإنه يجوز طمه وتجفيفه حتى لا يتأذى به الناس مستقبلاً .
السابع : إذا كان الضرر في موارد العلم الاجمالي جاز دفع الجميع ، لكن المتولي لذلك وهو الحاكم الشرعي يضمن من بيت المال لغير المورد الضار ويقسّمه بين المتضررين .

مثلاً : إذا أصاب الوباء بعض الألبان ، فالحاكم يأمر بصب الجميع ويدفع من بيت المال قدر الضرر مقسماً ذلك على الجميع ، فإذا كان - مثلاً - بين عشرة أوان اناء وبائي مجهول ، أمر الحاكم بصب الجميع وقسّم قيمة التسعة بين المالكين العشرة لقاعدة العدل ، وذلك جمعاً بين الأدلة .

الثامن : حيث ان لا ضرر منّة ، وقول الشارع ببطلان العبادة الضرورية التي يجهل الانسان ضررها ، اغتسالاً كان أو وضوء ، صوماً كان أو حجاً أو غير ذلك ، خلاف المنّة ، لأنه إذا أبطل الشارع عمله فقد حمّله صعوبة أخرى باعادة الصلاة والصيام والحج ثانياً ، فيلزم القول بصحة أعماله تلك وان كانت تبطل أتى بها وهو عالم بضررها .

وعليه : فإنّ عدم الضرر في العبادات من الشرائط العلمية نظير الطهارة من الخبث بالنسبة إلى الصلاة ، لا الواقعية نظير الطهارة من الحدث بالنسبة إلى الصلاة .

مثلاً : إذا توضأ مع اعتقاد عدم الضرر باستعمال الماء ثم إنكشف خلافه ،

لا يحكم بالبطلان ، وعليه جرت سيرة الفقهاء في العبادات حيث يعتبرون العلم بالضرر أو الظن به أو الاحتمال العقلاني له وعدمها دخيلاً في صحة العبادة وبطلانها .

نعم ، قد جرى الفقهاء في المعاملات على مقتضى ظاهر لفظ الرواية ، ولذا حكموا بخيار الغبن والعيب لقاعدة نفي الضرر ولو مع اعتقاد المشتري عدمهما حين البيع في المنكشف خلافه . فحكموا بثبوت الخيار من حين البيع لا من حين ظهور الغبن والعيب ، والمسألة مفصلة في بابها .

التاسع : إذا عمل إيجاباً ما أوردت عليه الضرر ، كما لو حبس الرجل عن متاعه فسرقه سارق ، أو منعه عن الحيلولة دون سد الماء فأتلف الماء زرعه أو ضرعه ، أو منعه عن غلق قفصه فطار طائرته ، وحبس دابته فمات ولدها ، أو ما أشبه ذلك ، فالظاهر : شمول دليل لا ضرر له ، إضافة إلى دليل من أتلف ونحوه ، فإن إطلاق لا ضرر يشمل كل حكم وجودي .

وعليه : فإذا سبب الوجود الضرر كان مرفوعاً ، وإذا سبب العدم الضرر كان مرفوعاً أيضاً ، ومعنى رفع العدم : أن الحكم الوجودي الذي هو مقابل العدم قائم مقامه ، وقد اختار ذلك الرياض وغيره .

ولا يخفى : أنا ذكرنا في الأصول : أن العدم لا يكون مؤثراً ولا متأثراً ، وإنما المراد به ما يقابله من الوجود ، فإذا قال : لم يراجع الطبيب فمات ، كان معناه : تمكن المرض أو العرض فيه فمات إلى غير ذلك .

العاشر : إذا توجه ضرر إلى الغير وأمكن دفعه بتوجيه الضرر إلى النفس ، أو إلى ثالث ، فهو على ثلاثة أقسام :

الأول : ان يكون الدفع واجباً ، وذلك كما إذا توجه القتل إلى الغير وأمكن إقناع الضار باعطائه ديناراً من نفسه حتى لا يقتله ، فإنه يجب إعطاء الدينار ودفع الضرر عن الغير كما يجب دفع الضرر عن النفس ، وذلك لوجوب حفظ النفس المحترمة . ثم هل للدافع ان يأخذ الدينار من الذي دفع الدينار لأجله ، أو ليس له ذلك ، وإذا لم يكن له ذلك فهل له ان يأخذه من بيت المال ؟ احتمالات ثلاثة :

أما احتمال انه لا يتمكن من استرداد ماله ، فلائه واجب عليه كسائر الواجبات المتوقفة على المال ، فاذا دفع ديناراً - مثلاً - إلى من يوصله إلى المحل الذي يجب عليه ان ينهى فيه عن المنكر ، فلا شك انه لا يحق له ان يأخذ هذا الدينار من فاعل المنكر الذي سبب هذا التحرك من أجله .
وأما احتمال انه يجوز له أخذ الدينار ممن توجه الضرر اليه ، فلائه جمع بين الحقيقين ، كما قالوا في أكل المخمصة .

وأما احتمال أخذه من بيت المال ، فلائه المعد لمصالح المسلمين ، ولا إشكال في ان دفع القتل عن الغير من مصالح المسلمين .

الثاني : ان يكون الدفع حراماً ، وذلك كما إذا كان الضرر المتوجه إلى الغير هو قطع اليد ، والضرر المتوجه إلى النفس أو الثالث هو القتل - مثلاً - .

الثالث : ان يكون الدفع جائزاً وذلك كما إذا تساوى الضرران ولم يكن تحمله لدافعه عن الغير إلى النفس محرماً .

الحادي عشر : إذا توجه الضرر إلى النفس وأمكن دفعه إلى الغير ، فإنه يأتي فيه الأقسام الثلاثة التي كانت في الفرع السابق وذلك كما إذا رماه العدو بسهم وكان إذا تنحى أصاب من خلفه ، فان كان السهم يقتله لكن يجرح من خلفه وجب

التنحي ، وان كان العكس حرم ، وان تساويا جاز .

الثاني عشر : إذا أمره الجائر باضرار الغير ففي جوازه وعدمه ما تقدم في الفرعين السابقين : العاشر والحادي عشر ، علماً بأن الكلام فيهما وفي هذا الفرع أيضاً طويل جداً نكتفي منه بهذا القدر .

الثالث عشر : الضرر المتوجه إلى الانسان من الشرع ، مرفوع بلا إشكال ، ويشمله الدليل المتقدم ، وذلك كما إذا كان الضرر في الوضوء ، أو الغسل أو الصوم ، أو الحج ، أو ما أشبه ذلك ، أما الضرر المتوجه إلى الانسان من نفسه فهو على ثلاثة أقسام :

الأول : ما إذا كان جائزاً له ، وذلك كما إذا قصر في الفحص عن قيمة بضاعته وباعها بأقل من القيمة فصار متعدياً فيها ، فإن له خيار الغبن ، لأن الشارع لم يوجب الفحص عليه ، فاذا ألزمه بالبقاء على البيع لزم غبنه وتضرره ، ولذا فهو مرفوع لا إطلاق دليل لا ضرر .

الثاني : ما إذا كان حراماً عليه ، وذلك كما إذا أجنب نفسه بالحرام وكان الغسل ضرراً عليه ، فانه مرفوع أيضاً ويتبدل حكمه إلى التيمم .

الثالث : ما إذا أدخل الضرر على نفسه باختياره عالماً عامداً ، وذلك كما إذا باع ما قيمته عشرة دنانير بدينار واحد عالماً عامداً ، فإن دليل لا ضرر هنا لا ينفيه ، فلا حق له في الفسخ ، بل نفي الضرر هنا يناقض قاعدة : « الناس مسلطون على أموالهم » ^(١) إذ لو ان الشارع أبطل البيع ، أو جعل له الخيار ، كان خلاف سلطته .

(١) - نهج الحق : ص ٤٩٤ و ص ٤٩٥ و ص ٥٠٤ ، غوالي اللثالي : ج ١ ص ٢٢٢ و ج ٢ ص ١٢٨ و ج ٣ ص ١٨٥ ح ٥٤ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٢ ح ٧ .

ولهذا أشكل جمع على صاحب الجواهر في قوله : يجب رد المغصوب إلى مالكه ولو استلزم تضرر الغاصب باضعاف قيمة المغصوب ، لأنه هو الذي أدخل الضرر على نفسه بسبب الغصب فأشكلوا عليه : بأن الغاصب إنما أراد الانتفاع بالمغصوب - مثلاً - لا اضرار نفسه ، فإذا أمره الشارع بما لم يقدم عليه كان خلاف دليل لا ضرر .

الرابع عشر : إذا اشتكى شخص عند الحاكم شكاية باطلة تضرر المشتكى عليه بالمصارف : من أجره الرواح والمجني والسفر وما أشبه ، أو تضرر في كسبه وتجارته بسبب إنشغاله بالمحكمة ، أو تضرر لأن المحكمة أخذت منه رسوم المحاكمة ، أو لأنه دفع أجره المحاماة أو ما أشبه ذلك ، فإنه لا يستبعد أن يكون للمشتكى عليه الحق على المشتكى في تدارك الأضرار المذكورة .

وإنما كان له الحق في ذلك ، لشمول لا ضرر لها ، وذلك من غير فرق بين علم المشتكى بأنه حق أو باطل وبين عدم علمه بذلك ، لأن الضمانات وضعيات لا يشترط فيها العلم ونحوه .

أما إذا كانت الشكاية بحق ولم يكن للمشتكى إلا هذا الطريق ، لم يتحمل المشتكى أضرار المشتكى عليه إذ صاحب الحق يحق له إنقاذ حقه ، فلا يشمل لا ضرر مثل ذلك .

الخامس عشر : لا فرق في حق مطالبة المتضرر تدارك أضراره بين أن يكون المتضرر شخصاً أو جهة ، وكذا لا فرق بين أن يكون الضار شخصاً أو جهة ، وذلك كما لو كان الضار وقفاً أو ثلثاً أو ما أشبه أو كان المتضرر شيئاً من ذلك ، لا إطلاق الأدلة .

السادس عشر: لو أرضعت أم الزوجة حفيدتها مما حرّم الرضاع على الزوج وزوجته وذلك لقاعدة: لا ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن، لم نستبعد في الفقه ضمانها للمهر لكنه غير مشهور، وكذلك كل رضاع محرّم.

السابع عشر: لو تعدى على امرأة فلا شك في إستحقاقها المهر من المتعدي، سواء كان عالماً بالحرمة، أم كان جاهلاً بها، أو شاكاً فيها، وأما إذا تعدى على غلام فهل يستحق بدلاً من المتعدي؟ لم أجده في كلام أحد، نعم، إذا تضرر بالتعدي لاشك في إستحقاقه بدل ضرر، لا إطلاق الأدلة.

الثامن عشر: ليس من الضرر المعتدّار ما إذا فتح محلاً تجارياً - مثلاً - قبال محل تجاري لشخص آخر، فسبّب تضرره بانقسام المراجعين اليهما وكذا بالنسبة إلى الطبييين ونحوهما، كما أنه ليس من الضرر المعتدّار إذا سبب قتل إنسان أو حجرة انقطاع منافعه التي كان يوصلها إلى الناس، فإن القاتل لا يطالب بتلك المنافع التي كانت تصل الآخرين من المقتول أو من المحجور لانصراف الأدلة عن مثلها.

التاسع عشر: لو اضطر إلى الاضرار بالغير بما يجوز له، كما إذا قال له جائر: إذا لم تلق متاع هذا في البحر قتلتك، وكان قيمة متاعه ديناراً مثلاً، فإنه يجب عليه القاء المتاع لانقاذ صاحبه ولا كلام فيه، وإثما الكلام في أن ضمان الدينار هل هو عليه، أو على من أجبره؟.

احتمالان: من أنه محسن وما على المحسنين من سبيل، ومن أنه وجه الجمع بين الجواز والضمنان كما في أكل المخمصة، ولو قلنا بكون الضمان عليه، فلا إشكال في أن قراره على المكره - بالكسر -.

أما إذا ألجأه على الضرر ، كما لو القاه من شاهق على شخص فعات ، أو على زجاج فانكسر ، فلا إشكال في عدم الضمان عليه ، وإنما يكون الضمان على الملقى .

العشرون : لو اضطر إلى الاضرار بالغير بما لا يجوز له فاضره ، كان الضمان على الضار لا على من أجبره كما لو قال له جائر : اقطع اصبع هذا ، وإلا أخذت ديناراً منك جبراً ، فلا يجوز له الاضرار بالغير في مقابل خسارته ديناراً ، لأن الشارع لم يأذن له بذلك .

الواحد والعشرون : لو اضطر لنجاة الغريق إلى ان يطأ زرع الناس مما يوجب فساداً ، فهل يضمن ضرر صاحب الزرع أم لا ، احتمالان : من انه محسن وما على المحسنين من سبيل ، ومن انه وجه الجمع بين الجواز والضمان فيضمن على ما عرفت .

الثاني والعشرون : لو جيء بالمريض إلى الطبيب الموظف لمعالجته من قبل جهة محترمة : كدولة مشروعة ، أو جماعة خيرية - مثلاً - فلم يعالجه الطبيب عمداً حتى مات أو أصيب بما فيه الضمان بأن تلفت عينه - مثلاً - فهل يضمن الطبيب لأنه السبب عرفاً ، أو لا يضمن لأنه لم يباشر قتله أو لم يباشر إتلاف عينه ؟ لا يبعد الضمان وان كان بعض المعاصرين أشكل فيه .

الثالث والعشرون : إذا كان موظفاً لحراسة أموال الناس ليلاً فرأى اللص يسرق ولم يقل له شيئاً فإنه ضامن ، وكذا لا يبعد الضمان عليه أيضاً إذا نام أو ذهب إلى بعض شغله فاستغل السارق نومه وغيبه فسرق ، نعم ، لا شك في ان قرار الضمان على اللص .

الرابع والعشرون : إذا لم يكن الشخص موظفاً للحراسة ورأى السارق يسرق أموال الناس فلم يمنعه من ذلك مع تمكنه من منعه ، كان فاعلاً للحرام إلا أنه لم يكن ضامناً .

الخامس والعشرون : لا يجوز للجندي ، أو الطيار ، أو غيرهما من أفراد الجيش في الدول الجائرة تنفيذ أوامر قتل الأبرياء أو قصفهم وإن أدى عدم التنفيذ إلى قتله ، لكن لو فعل ذلك وألقى - مثلاً - قنبلة على مدينة فقتل آلاف الأبرياء ، فهل الدية كلها على الملقى لأنه المباشر ، أو على المشتركين في هذه الجريمة موزعة عليهم بنسبة القوة والضعف عرفاً ، أو بالتساوي ؟ .

احتمالات وإن كان بعض المعاصرين يرجح الأول لما ذكروه في الفقه : من مسألة المباشر والسبب ، لكن لا يبعد إنصراف الأدلة عن مثل هذه الأمور ، والعرف يرى إشراك الجميع ، بل يرى المباشر أضعف الأسباب مما يجعل جلّ الدية على غيره .

السادس والعشرون : إذا كان مع الطيار في الطائرة طفل - مثلاً - فضغط الطفل على الزر مما سبب إطلاق القنبلة وقتل الآلاف ، فهل الدية على عاقلة الطفل أم لا ؟ .

إحتمالان : من إنصراف النص عن مثله كما ذكر السيد الحكيم رحمته الله شبه ذلك في باب نجاسة الماء المضاف حيث قال : بأن مثل معدن النفط لا يتنجس لأنصراف الأدلة عن مثله ، ومن إطلاق أدلة كون الدية على العاقلة ، والظاهر : ترجيح عدم كونه على العاقلة إلا بالمقدار اليسير الذي لا ينصرف عنه دليل : « عمد الصبي

خطأ» (١) والمسألتان محل تأمل وإشكال.

السابع والعشرون : لو منعه ظالم عن الاصطياد - مثلاً - وكان لو تركه إصطاد ما قيمته عشرة دنائير ، لم يستبعد ضمان ذلك الظالم لأنه عرفاً اضرار ، وإن كان المشهور لا يقولون به حسب ما يظهر من فتاواهم في شبه هذه المسألة معللين ذلك : بأنه عدم ربح لا انه ضرر .

ولو منعه الظالم عن عمله وكان يعمل تارة ما قيمته خمسة دنائير ، وأخرى ما قيمته عشرة دنائير ، كان على الضار نصف القيمتين ، فإذا كان - مثلاً - يشتغل يوماً حمالاً ويوماً نجاراً ، وأجرة الحمال خمسة دنائير وأجرة النجار عشرة دنائير ولم يكن يعرف ان في هذا اليوم يعمل حمالاً أو نجاراً ، أما إذا عرف انه كان يعمل حمالاً أو نجاراً فله بقدر أجرة ما تركه من العمل .

الثامن والعشرون : لو دار الأمر بين تضرر أحد شخصين ، قدم الأهم سواء من حيث المال أم من حيث آخر .

مثلاً : إذا أدخل ثور زيد رأسه في خابية عمرو ، مما اضطر إلى قتل الثور أو كسر الخابية ، فقد يكون قيمة أحدهما ديناراً والآخر عشرة ، ثم قد يكون الدينار لصاحبه أهم من العشرة لصاحبها حسب نظر العرف فيقدم الأهم ، وإن لم يكن بينهما أهم ، فالقرعة أو اختيار الحاكم ، وقد ذكروا هذه المسألة ونحوها في الدينار والمحبرة .

التاسع والعشرون : قد ذكرنا في الفقه مسألة تضرر الجار بسبب عمل الجار ،

(١) - تهذيب الاحكام : ج ١٠ ص ٢٣٣ ب ٤ ح ٥٣ وفيه (عمد الصبي وخطاه واحد) وسائل الشيعة : ج ٢٩ ص ٨٩ ب ٣٤ .

وانه جائز في المتعارف وغير جائز فيما لم يكن متعارفاً .

مثلاً : الرواح والمجني المتعارف وان تضرر الجار بسبب ضوضائه جائز ، لتعارفه في الضيافات وما أشبه في البيوت ، وكذا لو رفع بناء الدار بحيث منع الشمس عن دار الجار ، فانه وان تضرر به الجار لجائز لتعارف ذلك في أبنية المدن ، وهكذا في غرس الأشجار في البيت أو البستان الموجب لكثرة البعوض ، فاذا فعل ما كان متعارفاً لم يكن عليه الضمان وكان جائزاً .

أما إذا فعل ما لم يكن متعارفاً مثل : ان ينصب في داره رحن أو ماكنة توجب تصدع دار جاره ، أو يسقي حديقته ماءً فيوجب إنهزام حائط الجار ، أو ما أشبه ذلك ، فانه غير جائز ، لعدم تعارفه ، فاذا فعل ما لم يكن متعارفاً لم يكن جائزاً وكان عليه الضمان لصديق لا ضرر .

وعليه : فليس القصد هنا بيان ان الضرر ولا ضرر يدوران مدار الجواز وعدم الجواز ، وإنما القصد ما ذكرناه : من بيان المتعارف وغير المتعارف .

الثلاثون : كما لا يجوز الاضرار بالمسلم ، كذلك لا يجوز الاضرار بالكافر ، إلا بقدر إجازة الشارع : من رد الاعتداء ، أو المجابهة في الحرب ، أو ما أشبه ، كل ذلك لاطلاق الأدلة ، بل لا يجوز الاضرار بالحيوان أيضاً كما ذكرناه في كتاب النكاح باب النفقات (١) .

الواحد والثلاثون : لا يستبعد ضمان الضار ، الزائد على المقرر شرعاً من الدية إذا سببت الجناية صرف مال في علاجه بمقدار أزيد من الدية المقررة له .

مثلاً : إذا قطع الجاني رجل إنسان ، فديتها خمسمائة دينار ، لكن إذا صرف

(١) - راجع موسوعة الفقه : ج ٦٨ ص ٣٩١ وما بعدها ، للشارح .

المجني عليه ستمائة دينار في معالجته ، وجب على الجاني أن يدفع للمجني عليه ستمائة دينار ، خمسمائة دية الرجل شرعاً ، ومائة ضمان الضرر لدليل لا ضرر . ولو تمكن الجاني من وصل ما قطعه كانت المصارف عليه وإن كانت أكثر من الدية ، فإذا تمكن الطب الحديث من وصل الرجل المقطوعة بالجسم - مثلاً - فإنه يلزم على الجاني دفع كل مصارفه ، وذلك لأن الدية بدل ، وهذا يتمكن من الأصل بوصلها فيجب عليه .

وهكذا يكون الحال في أمثال هذه الجنايات ، فإذا سبب - مثلاً - ضعف قلبه وتمكن من تعويض القلب ، أو أبرأه بما يرجع إليه حالته الصحية السابقة ، فأيهما يكون المقدم ؟ لم يستبعد تقدم الأبراء على التعويض ، ويكون مصرف الأبراء على الجاني وإن أراد المجني عليه التعويض .

الثاني والثلاثون : حيث لم يثبت للضرر حقيقة شرعية فهو أمر عرفي ، ولذلك يختلف الضرر زماناً ومكاناً ، ففي زمان يكون الشيء الفلاني ضرراً دون زمان آخر ، وفي مكان يكون الشيء الفلاني ضرراً دون مكان آخر ، أما الاختلاف بحسب الأشخاص فلا ، حتى أن الفلاس الواحد ضرر وإن كان المتضرر في غاية الشرة .

نعم ، الظاهر : انصراف لا ضرر عن مثل قشرة وحية ، لكن لو تعلق غرض المالك بهما لدواء وما أشبه ، حرم تصرف الغاصب فيهما ووجب عليه بدلتهما ، لأن غرض المالك قد تعلق بهما وإن لم يكن غرض العقلاء كذلك ، فإن المعيار هنا المالك لا العقلاء .

هذا ، بل لم نستبعد في الفقه كون المنع عن النفع ضرراً أيضاً ، فإذا حبس

الظالم إنساناً فلم يقدر على أن يكتسب قوت عائلته ، صدق أنه أضره بذلك .
وكذا لو منعه عن بيع داره فتزلت قيمتها مائة دينار ، صدق عرفاً أنه أضره بمائة
دينار ، إلى غير ذلك من الأمثلة .

الثالث والثلاثون : لو خيّر الجائر بين ضررين فاختار الضرر الأشد كان على
الجائر ضمان الضرر الأخف ، سواء تم الضرر بيد الجائر أم بيد المتضرر نفسه .
مثلاً : إذا قال له : اكسر أنيتك وقيمتها دينار ، أو ابريقك وقيمته ديناران فاختار
كسر الابريق بنفسه أو أعطى ابريقه للجائر فكسره ، فإن الزائد كان بارادة المتضرر
فيكون كمن أعطى اناءه إلى غيره ليكسره ، ومنه يعرف حال ما لو اجبرت المرأة
على اللبس أو الفاحشة فاختارت الفاحشة .

الرابع والثلاثون : لو قال الجائر لزيد بن عمرو : قدم اناءك لاكسره ، فقدم زيد
بن خالد اناءه متوهماً أنه المعني للجائر فكسره ، فهل يضمن الجائر أم لا ؟ .
احتمالان : من أن المتضرر هو الذي أقدم عليه فصار الكسر باختياره ، فيكون
كمن ألقى متاعه في البحر باختياره متوهماً ، ومن أن لاضرر يصدق عليه ، إذ ليس
المقام من الاستثناء الذي يكون باقدام الانسان على ضرر نفسه ، فيشملة دليل لاضرر .
الخامس والثلاثون : لو أجبره الجائر بالقاء أنيته في البحر فألقى ابريقه والابريق
أثمن من الأنية ، فالظاهر : ضمان قيمة الأنية لا الابريق ، لأنه لم يجبره على إلقاء
الابريق ، وإنما هو توهم ذلك ، فالزائد يكون عليه لا على الجائر .

السادس والثلاثون : لو قال له الجائر كلاماً عادياً ، فزعم أنه أجبره على كسر
أنيته والحال أنه كان غير ذلك فكسر أنيته ، لم يضمن المتكلم ، لأن التوهم سبب
ذلك ، لا أن الجائر أضره .

السابع والثلاثون: لو قال زيد بن عمرو لشخص: اكسر أنيتك ولم يكن مقتدرًا جائرًا حتى يلزم نفوذ كلامه لعدم قدرته، فزعم الشخص أن القائل زيد بن خالد الجائر فكسر الأتية، لم يضمن أي واحد من الزيدين، لأنه توهم للاضرار، وليس إضراراً بنفسه.

الثامن والثلاثون: لو أعطى سيارته بيد من لم يعرف السياقة، فوطأ بها بضاعة إنسان فسبب تلفها، فهل الضامن صاحب السيارة لأنه عرفاً السبب، أو السائق لأنه المباشر؟ قال المشهور في السبب والمباشر: أن الضمان على المباشر وهو هنا السائق لا على السبب وهو هنا صاحب السيارة، لكن فيه تأمل.

التاسع والثلاثون: لو إنكسر من السيارة شيء حال سيرها مما أدى إلى الأضرار بالآخرين، فهل يضمن السائق؟ الظاهر: أنه إن قصر في تعاقد سيارته وإصلاحها ضمن، وإلا لم يضمن لعدم إسناد الضرر إليه، لكن المسألة محل تأمل.

الأربعون: لو أجبره الجائر على الزنا بامرأة خاصة، رفع الجبر الأحكام التكليفية: من الحرمة والعقاب الأخروي والعقاب الدنيوي كالحد وما أشبه، أما الأحكام الوضعية كالولد، والجنابة، ونجاسة الموضع، وما أشبه ذلك، فهي مترتبة. نعم، ورد في الأحاديث لا يحرم الحرام الحلال على تفصيل مذكور في الفقه، فلا نعيد الكلام حوله، وإنما الكلام هنا هو: أن دليل لا ضرر ونحوه هل يوجب ضمان المهر لها لو لم تكن بغية أم لا؟

احتمالان: من أنه ضرر عرضي وإن لم يكن ضرراً نفسياً أو مالياً، ولا ضرر يشمل الثلاثة: العرضي، والنفسي، والمالي، فدليل لا ضرر إذن يوجب ضمان المهر كما يوجب ضمان الغرم أيضاً لو كانت باكرة فافتضاها.

ومن انه ربّما يقال : بأن هذا لا يسمى ضرراً ، فدلّيل لا ضرر لا يوجب ضماناً
إذن ، وإنّما ضمان المهر من باب أدلته الخاصّة ، وقد تقدّم : ان قرار المهر يكون
على من أجبره .

هذا ، ولو أجبره على الزنا بامرأة غير معينة من بين عدّة ، لم يجز له الزنا بالبكر
لو كان فيهن غير بكر ، لأنّه بالاضافة إلى الزنا جنائية ، وكلما دار أمر الحرام بين
الأشد والأخف قدّم الأخف .

وكذا لم يجز له الزنا بالشابة منهن لو كان فيهن عجوز ، لأن اللازم ترك الألد ،
وذلك لأنّه ليس بمجبور فيه ، وإنّما الإيجاب بالجامع الذي يحصل بالأقل وهو في
المثال : الزنا بالعجوز ، فان اختار الشابة لم يبعد تعزيره لاختياره الزائد .

وكذا لو أكرهه بالزنا دقيقة فبقي بقدر دقيقتين ، فانه لم يستبعد هنا الحد أيضاً .
وكذا لو كان الأوّل زنا والآخر عقداً ، أو الأوّل عقداً والآخر زنا أو كان الزنا في
الوسط دون الطرفين ، أو في الطرفين دون الوسط ، فانه لو كان مخيراً بينها لم يجز
اختيار الحرام منها ، فاذا اختار الحرام لم يبعد الحد أيضاً .

ومثل : اختيار الألد ما إذا خيّر الجائر بين شرب خمر يدوم سكره ساعة وبين
فرد آخر يدوم ساعتين ، أو غرق في البحر عجوز وشابة ، أو رجل وامرأة ، فأنقذ
الأجل تشهياً ولأجل الملامسة ، فانه يعزّر حيث ان الوجوب يتمركز على ما لا لذة
فيه أو فيه لذة أقل ، إلى غيرها من الأمثلة .

ولا يخفى : ان هذه المسائل خارجة عن صلب الرسالة ، وإنّما ذكرناها
بالمناسبة استطراداً .

الواحد والأربعون : لو باع القصاب لحماً مسموماً ، فأكله المشتري فتمرض

أو مات - مثلاً - سواء علم بالمسمومية أم جهلها أم شك بها ، وذلك لاستناد الفعل اليه . نعم ، مع علم الأكل أو احتمال له للتسمم احتمالاً عقلياً لم يكن على القصاب الضمان ، لأنه لم يضره وإنما أضر الأكل نفسه بأكله ما يعمل أو يحتمل احتمالاً عقلياً ضرره ، وكذلك حال ما إذا قدم الطعام المسموم إلى الضيف - مثلاً - فإنه يأتي فيه بحث علم القصاب أو جهله وشكه ، وعلم الأكل أو جهله وشكه .

الثاني والأربعون : لو ظن أن ضرر الضرر قليل وكان كثيراً في الواقع ، أو العكس ، فالمعيار في الكائن لا فيما زعمه ، وكذلك إذا تصور أنه يمرض به فقتله ، أو بالعكس ، أو يصيبه مرض البرقان فأصابه الاستسقاء - مثلاً - فإن الاعتبار في كل ذلك بما حدث لا بما زعم .

الثالث والأربعون : هل الضرر بسمعة الإنسان الموجب للخسارة المالية ، والموجب للضرر الجسدي بأن يسبب مرضه - مثلاً - يعد ضرر بحيث يلزم تداركه أم لا ؟ لا يبعد ذلك لصدق الضرر .

الرابع والأربعون : لو اختلفا في أصل الاضرار : كان الأصل العدم ، ولو اختلفا في قدره كان الأصل مع الأقل ، ولو اختلفا في أنه هل أضره في شاته أو في إبله ؟ كانت قاعدة العدل محكمة فيما إذا لم يثبت كلام أحد الطرفين .

كما إنه ليس المقام من البرائة عن الزائد لو كانت قيمة الشاة عشرة والابل عشرين ، لأن المعيار في النزاع هو المصب لا المال على ما ذكرناه في الفقه ، ولو اختلف المقومون أخذ بالوسط .

ولو اختلفا في أنه أتلّف ثلجه في الشتاء حيث لا قيمة له ، أو في الصيف حيث يكون له قيمة ، احتاج مدعي القيمة إلى الإثبات .

وكذا لو اختلفا في انه أثلف كلبه حيث لا قيمة ، أو شاته حيث القيمة ، فإن على مدعي القيمة إثبات ذلك .

ولو اختلفا اجتهداً أو تقليداً ، أو كان أحدهما مجتهداً والآخر مقلداً ، رجعا إلى ثالث ليفصل بينهما وكان حكمه نافذاً عليهما ، سواء وافق حكمه أحدهما أم خالف كليهما ، كما قرر في كتاب القضاء (١) .

الخامس والأربعون : لو أخذ الضار من المتضرر البرائة عن الضرر لم يكن عليه شيء ، لأن المتضرر يكون حيث هو الذي أقدم على ضرر نفسه ، كما ذكروا ذلك في الطيب الأخذ بالبرائة ، وذلك للقاعدة وللنصوص الخاصة في مورد الطيب . ومثله : ما إذا كان الطعام محتمل السمية ، فقدمه صاحبه للزبون وقال : أنا بري من ضرره ، فقبله الزبون مع انه يحتمل سميته وأكله فتضرر به .

نعم ، إذا كان الاحتمال عقلياً ، لم يستبعد حرمة تقديمه للزبون ، لأنه من التعاون على الأثم إذا كان مسموماً واقعاً ، لا ما إذا لم يكن فانه ليس بأزيد من التجري حيث . ومثله : ما إذا أعطاه أحد الطعامين المشتبهين بكون أحدهما مسموماً ، فانه لو صادف المسموم ، فقد أضره بما يلزمه التدارك ، وإلا كان تجريباً .

هذا والمسائل في باب الضرر كثيرة جداً نكتفي منها بهذا القدر ، وقد ذكرنا بعضها في كتاب الغصب (٢) ، وبعضها في بعض المواضع الأخر من الفقه والله المستعان .

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين ، واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين .

(١) - للتفصيل راجع موسوعة الفقه ج ٨٤ - ٨٥ كتاب القضاء للشارح .

(٢) - راجع موسوعة الفقه ج ٧٨ للشارح .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الوصائل
الى
الرسائل



مركز تحقيقات كميوتيز علوم اسلامي

_____ تَتِمَّةُ الْمَقْصِدِ الثَّالِثِ
_____ بَحْثُ الْأَسْتِصْحَابِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقام الثاني

في

الاستصحاب

وهو لغة: أخذ الشيء مُصاحباً،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحَمْدُ لله ربِّ العالمين والصَّلَاةُ والسَّلَامُ على خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وآلِهِ الطَّاهِرِينَ
ولَعْنَةُ الله على أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ إلى يومِ الدِّين ... وبعد :

المقام الثاني في الاستصحاب

تقدّم في أول أصل البرائة : أنَّ تمام الكلام في الاصول الأربعة يحصل باشباعه
في مقامين :

المقام الأول: في حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة
السابقة الراجع إلى الأصول الثلاثة : من البرائة ، والاحتياط ، والتخيير .

المقام الثاني : في حكم الشك في الحكم الواقعي بملاحظة الحالة السابقة
الراجع إلى الاستصحاب .

(وهو) أي : الاستصحاب (لغة : أخذ الشيء مُصاحباً) ، لكن الظاهر : أنَّ
الاستصحاب لغةً هو : « طلب الصُّحبة » ، إذ الأصل في الاستفعال ذلك ، يقال :
« استخرج » بمعنى : « طَلَبَ الخروج » .

ومنه قوله سبحانه : ﴿ اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ ﴾ ^(١) وذلك من باب تهيئة مقدمات
الاجابة فهو طلب أيضاً ، فكأنَّ الانسان يطلب الاجابة من نفسه بتوفير مقدمات

(١) - سورة الشورى : الآية ٤٧ .

ومنه : استصحابُ أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة ، وعند الاصوليين عُرف بتعاريف ، أسدّها وأخصرّها : « إبقاء ما كان » .

الاجابة في نفسه .

ومنه : ما جاء في خطبة الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام حيث قال في وصف جده صلوات الله وسلامه عليه : « وأول من أجاب واستجاب لله رب العالمين » (١) .

ولهذا قال في القاموس : « استصحبه » أي : دعاه الى الصحبة ، ولازمه (٢) ، فالمعنى الذي ذكره المصنّف لعله يكون من باب الملازمة للمعنى اللغوي .

(ومنه) أي : من الاستصحاب بالمعنى اللغوي على رأي المصنّف قول الفقهاء في عداد المبطلات للصلاة : (استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة) فإن معناه : أخذ أجزاء ما لا يؤكل لحمه مصاحباً .

(و) أما اصطلاحاً : فانه (عند الاصوليين عُرف بتعاريف) مختلفة ذكر بعضهم انها دون العشرين ، وقد ذكر المصنّف جملة منها (أسدّها) من حيث السلامة عن الاشكالات الواردة (وأخصرّها) من حيث اللفظ هو : (« إبقاء ما كان ») .

والمراد : إبقاء المكلف ما كان على حالته السابقة .

وربما قيل : بأن الأخصر من هذا التعريف هو : « الإبقاء » فقط لأن « ما كان » يفهم من الإبقاء .

(١) - بحار الانوار : ج ٤٥ ص ١٢٨ ب ٣٩ ح ١ . (٢) - قاموس المحيط : ص ١٣٤ (صَحَبَ) .

والمراد بالإبقاء الحكمُ بالبقاء . ودخل الوصف في الموضوع مُشعرٌ بعليته للحكم ، فعلةُ الإبقاء هو أنه كان ، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله .

والى ما ذكرنا يرجع تعريفه

(والمرادُ بالإبقاء) حيثُ هو : (الحكمُ بالبقاء) فإنه ليس إبقاءً خارجياً وإنما حكم بالبقاء ، كالحكم ببقاء الوضوء ، أو ببقاء الحدث ، أو ببقاء الزوجية ، أو ما أشبه ذلك ، فالمكلف المستصحب - بالكسر - يأخذ الحكم السابق مصاحباً الى الحالة اللاحقة .

هذا (ودخل الوصف) وهو قوله : « كان » لأن الكلمة وصف (في الموضوع) وهو « ما » في قوله : « ما كان » (مُشعرٌ بعليته) أي : عليّة الوصف (للحكم) الذي هو الإبقاء (فعلةُ الإبقاء هو أنه كان) فكأنه قيل : أتبقى الحالة السابقة لأنه كان سابقاً . وعليه (فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله) فإن الشيء قد يبقى لبقاء علته كبقاء نجاسة الماء المغير لبقاء تغيره ، لأن النجاسة معلولة للتغير ، فاذا بقي التغير بقيت النجاسة .

وقد يبقى لبقاء دليله كبقاء حكم الحلية للحليب الحلال اذا صار جنباً أو أقطاً أو زبداً أو ما أشبه ذلك ، وكبقاء حكم الحرمة للحليب الحرام عند صيرورته جنباً أو أقطاً أو زبداً أو ما أشبه ذلك .

ومن الواضح : أن بقاء الحكم لأجل وجود علته أو وجود دليله لا يسمى استصحاباً بالمعنى الذي ذكرناه ، نعم ، إذا كان البقاء لمجرد أنه كان سابقاً فهذا هو الاستصحاب .

(والى ما ذكرنا) في تعريف الاستصحاب : من أنه إبقاء ما كان (يرجع تعريفه)

في الزبدة : ب « أنه إثباتُ الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول » .

بل نَسَبَهُ شارحُ الدروس إلى القوم ، فقال : « إن القوم ذكروا : أن الاستصحاب إثباتُ حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه » .

أي : تعريف الشيخ البهائي عليه السلام للاستصحاب (في) كتابه (الزبدة) : « بأنه إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول » (١) .
وإنما يرجع هذا التعريف إلى التعريف السابق ، لأن هذا التعريف هو توضيح لذلك التعريف السابق .

(بل نَسَبَهُ) أي : نَسَبَ هذا التعريف (شارحُ الدروس) وهو المحقق الخوانساري عليه السلام (إلى القوم ، فقال : « إن القوم ذكروا : أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه » (٢)) والزمان هنا من باب اللأبدية في الزمانيات ، وإلا فالمهم هو السبق واللاحق .

هذا ، ولا يخفى : أن الأصوليين قد عرفوا الاستصحاب بتعاريف تنهي جميعها إلى طوائف ثلاث :

الاولى : تعريفه بالحال ، وهذا ما عرفه به شارح الدروس حيث قد نَسَبَهُ إلى القوم .

الثانية : تعريفه بالمحل ، كما صرح به المحقق القمي وسيأتي قريباً إن شاء الله تعالى .

الثالثة : تعريفه بكليهما وهو ظاهر شارح المختصر وصاحب الوافية .

(١) - زبدة الأحكام : ص ٧٢ .

(٢) - مشارق الشموس في شرح الدروس : ص ٧٦ .

وأزيف التعاريف تعريفه بـ «أنه كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق»، إذ لا يخفى: أن كون حكم أو وصف كذلك هو محققٌ مورد الاستصحاب ومحلّه، لا نفسه.

ولذا صرح في المعالم كما عن غاية المأمول بـ «أن استصحاب الحال، محلّه أن يثبت حكم في وقت، ثم يجيء وقت آخر، ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم».

والى الثانية وضعها أشار المصنّف حيث قال: (وأزيف التعاريف) وأردتها: (تعريفه) بما في القوانين (بـ «أنه كون حكم) كالوجوب والحرمة ونحوهما (أو وصف) كالحياة والزمان وما أشبه (يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق» (١).

وإنما قال بأنه أزيف التعاريف (إذ لا يخفى: أن كون حكم أو وصف كذلك) أي: يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق (هو محقق مورد الاستصحاب ومحلّه، لا نفسه) فإن كون الشيء متيقناً ثم مشكوكاً يوجب كون هذا الشيء مجرى الاستصحاب، لا أن هذا الكون بنفسه هو الاستصحاب كما ذكره القوانين.

(ولذا) أي: لأجل أن ما ذكره القوانين هو المحل لا الحال، والاستصحاب هو الحال (صرح في المعالم كما عن غاية المأمول) للشهيد الثاني: (بـ «أن استصحاب الحال، محلّه أن يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر، ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم) كما أنه لا يقوم دليل على بقاء ذلك الحكم.

فهل يُحكمُ ببقائه على ما كان ، وهو الاستصحاب ؟ ، انتهى .

ويمكن توجيه التعريف المذكور : بأن المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلة ، « وليس الدليل إلا ما أفاد العلم أو الظن بالحكم » والمفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلا كونه يقيني الحصول في الآن السابق ، مشكوك البقاء في الآن اللاحق ، فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلا بما ذكره رحمته .

وحيثُذ : (فهل يُحكمُ ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ؟ ^(١)) ، انتهى (تصريح المعالم .

(ويمكن توجيه التعريف المذكور) في القوانين : (بأن المحدود) أي : المعروف بالفتح - بهذا التعريف الذي ذكره القوانين (هو الاستصحاب المعدود من الأدلة) عند القدماء ، فإن الاستصحاب عندهم من أدلة الأحكام لا من الأصول العملية كما هو عند المتأخرين (وليس الدليل إلا ما أفاد العلم أو الظن بالحكم) إما ظناً خاصاً أو ظناً عاماً للاتسداد (والمفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلا) المحل وهو : (كونه يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق) .

وعلى هذا : (فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلا بما ذكره رحمته) .

والحاصل : إن المعروف - بالفتح - هو الاستصحاب المعدود من أدلة الأحكام الذي هو الاستصحاب الحكمي المبني على الظن وليس الدليل عندهم إلا ما أفاد

لكن فيه : أن الاستصحاب - كما صرح به هو **بَيِّنٌ** في أول كتابه : « إن أخذ من العقل كان داخلاً في دليل العقل ، وإن أخذ من الأخبار فيدخل في السنة » . وعلى كل تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره ، لأن دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي .

العلم أو الظن بالحكم ، ولا يوجب الظن بالحكم إلا كونه متيقن الحصول في الآن السابق ، ولذا يلزم من أن يعرف الاستصحاب بالمحل لا الحال .

(لكن فيه) أي : في التوجيه المذكور لتعريف القوانين : إن الدليل الموجب للظن بالحكم هو : كون الشيء يقيني الحصول في السابق مشكوك البقاء في اللاحق ، والاستصحاب أمر مغاير لهذا التعريف سواء جعلناه داخلاً في الدليل العقلي أم داخلاً في السنة ، وذلك كما قال :

(أن الاستصحاب كما صرح به هو **بَيِّنٌ** في أول كتابه) أي : القوانين : « إن أخذ من العقل) حيث يظن العقل ببقاء ما كان سابقاً إذا شك في بقاءه وعدم بقاءه (كان داخلاً في دليل العقل) حيث إن من أدلة الأحكام العقل .

(وإن أخذ من الأخبار) مثل قوله **عليه السلام** « لا تنقض اليقين بالشك » ^(١) (فيدخل في السنة » ^(٢)) فإن أدلة الأحكام كما ذكروا : الكتاب والسنة والاجماع والعقل . (وعلى كل تقدير) سواء تقدير كونه من العقل أم من السنة (فلا يستقيم تعريفه بما ذكره) القوانين .

وإنما لا يستقيم (لأن دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي)

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الأحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٣٧٣ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

(٢) - القوانين المحكمة : ج ٢ ص ١٣ .

وليس هنا إلا حكم العقل ببقاء ما كان ، والمأخوذ من السنة ليس إلا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان ، فكون الشيء معلوماً سابقاً مشكوكاً فيه لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين .
نعم ، ذكر شارح المختصر : « أن معنى استصحاب الحال إن الحكم الغلاني قد كان ولم يُظنَّ عدمه ، وكل ما كان كذلك فهو

إذ ليس الكلام في الأصول عن المستقلات العقلية ، وإنما الكلام في الأحكام العقلية الملازمة للأحكام الشرعية بمقتضى : كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ، (وليس هنا) في مورد الشك في البقاء (إلا حكم العقل ببقاء ما كان) وهو الحال لا المحل .

هذا (والمأخوذ من السنة ليس إلا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان) وهو الحال أيضاً لا المحل .

مركز تقيت كميتر علوم دینی

إذن : (فكون الشيء معلوماً سابقاً مشكوكاً فيه) لاحقاً (لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين) أي : إن تعريف المحقق القمي للاستصحاب لا ينطبق لا على تعريف الاستصحاب المأخوذ من العقل ، ولا على المأخوذ من السنة ، وذلك لأن كلا التعريفين لاستصحاب الحال ، لا المحل الذي ذكره القوانين . (نعم) هنا تعريف ثالث ينطبق على الاستصحاب بالوجهين كليهما : الحال والمحل معاً ، فقد (ذكر) العضدي (شارح المختصر) لابن الحاجب قائلاً :

(« أن معنى استصحاب الحال) وقد كان هذا اصطلاحاً عند القدماء ، حيث يسمون الاستصحاب باستصحاب الحال يعني استصحاب الحالة السابقة هو : (أن الحكم الغلاني قد كان ولم يُظنَّ عدمه ، وكل ما كان كذلك فهو

مظنون البقاء .

فإن كان الحدّ هو خصوص الصغرى إنطبق على التعريف المذكور ، وإن
جُعِلَ خصوص الكبرى إنطبق على تعاريف المشهور ، وكأنّ صاحب
الوافية استظهر منه : كون التعريف مجموع المقدمتين ، فوافقه في ذلك ،
فقال : « الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أحوال

مظنون البقاء^(١)) فإن هذا التعريف كما ترى قد أخذ الحال والمحل كليهما في
تعريف .

وعليه : (فإن كان الحدّ هو خصوص الصغرى) أي : قوله : إن الحكم الفلاني
قد كان ولم يظن عدمه (إنطبق على التعريف المذكور) في القوانين .
(وإن جُعِلَ خصوص الكبرى) أي : قوله : وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء
(إنطبق على تعاريف المشهور) لأن قوله : « وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء »
مرجعه إلى أن العقل يظن ببقاء الشيء الكذائي وهو الاستصحاب الذي ذكرناه
بقولنا : إبقاء ما كان .

هذا (وكأنّ صاحب الوافية) وهو الفاضل التوني قد (استظهر منه : كون
التعريف مجموع المقدمتين) كبرى وصغرى (فوافقه في ذلك ، فقال :
« الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت) كوجوب الصوم وقت
النهار ، فيما إذا شك في أن الليل دخل أو لم يدخل ، فانه يستصحب بقاء وجوب
الصوم (أو حال) كنجاسة الماء حال التغير فيما إذا شك في أن النجاسة زالت
بزوال التغير أو لم تزل ، فانه يستصحب بقاء النجاسة كما قال :

(١) - شرح مختصر الأصول : ج ٢ ص ٢٨٤ .

على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت أو في غير تلك الحال ، فيقال : إن الأمر
الفلاني قد كان ولم يُعلم عدمه ، وكل ما كان كذلك فهو باقٍ ، إنتهى .
ولا ثمرة مهمة في ذلك .

بقي الكلام في أمور الأول:

فيبني (على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت) أي : عند الشك في إنه هل دخل الليل
أم لا ؟ (أو في غير تلك الحال) أي : عند الشك بعد زوال تغير الماء من نفسه بأنه
هل طهر أم لا ؟ (فيقال : إن الأمر الفلاني قد كان ولم يُعلم عدمه ، وكل ما كان
كذلك فهو باقٍ)^(١) ، إنتهى) كلام صاحب الوافية .

(ولا) يخفى عدم وجود (ثمرة مهمة في ذلك) فإنه سواء علمنا بأن
الاستصحاب عندهم هو الحال فقط ، أو المحل فقط ، أو المحل والحال معاً ، أم لم
نعلم بذلك ، فقد تبين حسب القاعدة : إن الاستصحاب هو الحال .

(بقي الكلام في أمور) ترتبط ببعض خصوصيات الاستصحاب وهي :

(الأول) : هل الاستصحاب من الأدلة الاجتهادية أو من الأصول العملية ؟ .

وبعبارة أخرى : هل الاستصحاب من الأحكام الظاهرية أو الأحكام الواقعية ؟ .

والمراد بالحكم الواقعي : هو الحكم المجعول للموضوعات بالملاحظة

الأولية ، بمعنى : إنه لم يلاحظ في موضوع الحكم الجهل بحكمه الأولي المجعول

له ، من غير فرق بين سائر الاعتبارات والأوصاف كالحضر والسفر ، والصحة

والمرض ، ووجدان الماء وفقدانه ، والاختيار والاضطرار ، وغير ذلك .

للشيرازي الاستصحاب أصل لا أمانة ٨١ / ج ١١

إنَّ عدَّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم ، نظير أصل البرائة وقاعدة الاشتغال ، مبني على استفادته من الأخبار .

وعليه : فإن الحكم المجعول على الموضوع بما هو هو من غير أخذ الجهل بالموضوع يسمّى حكماً واقعياً .

إذن : فقوله سبحانه : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾ ^(١) حكم واقعي ، وقوله تعالى : ﴿ فلم تجدوا ماءً فتيمموا ﴾ ^(٢) حكم واقعي ، وقوله تعالى : ﴿ إلا ما اضطررتم إليه ﴾ ^(٣) حكم واقعي وهكذا .

وأما الحكم الظاهري ، فهو المجعول على الموضوعات من حيث الجهل وعدم العلم بالحكم المجعول لها أولاً وبالذات مثل : قوله ﷺ : « كل شيء لك طاهر حتى تعلم » ^(٤) وقوله ﷺ : « كل شيء حلال حتى تعلم » ^(٥) ونحوهما . إذا تبين ذلك نقول : (إنَّ عدَّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم) حيث لا نعلم حكم هذا الموضوع فنستصحب الحالة السابقة (نظير أصل البرائة وقاعدة الاشتغال ، مبني على استفادته من الأخبار) مثل : « لا تنقض اليقين بالشك » ^(٦) ونحوه .

(١) - سورة المائدة : الآية ٦ . (٢) - سورة المائدة : الآية ٦ .

(٣) - سورة الأنعام : الآية ١١٩ .

(٤) - مستدرک الوسائل : ج ١ ص ١٩٠ ب ٤ ح ٣١٨ ، تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٢٨٥ ب ١٢ ح ١١٩ .

(٥) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠ ، تهذيب الاحكام : ج ٧ ص ٢٢٦ ب ٢١ ح ٩ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ٨٩ ب ٤ ح ٢٢٠٥٣ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٣ ب ٣٣ ح ١٢ .

(٦) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٢٧٣ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

وأما بناءً على كونه من أحكام العقل ، فهو دليل ظني اجتهادي ، نظير القياس والاستقراء على القول بهما .

وعليه : فإنه كما يكون حكم شرب التتن المشكوك الحرمة والحلية هو : الحلية والبرائة ، وحكم صلاة الجمعة المشكوك وجوبها وعدم وجوبها هو : الوجوب والاشتغال ، كذلك يكون حكم الماء الزائل تغيره من قبل نفسه المشكوك بقاء نجاسته هو النجاسة ووجوب الاجتناب للاستصحاب .

وهذا إنما يتم لو أخذنا الاستصحاب من الأخبار ، فإنها تأمر عند الشك فيما له حالة سابقة بالأخذ بالحالة السابقة .

(وأما بناءً على كونه) أي : الاستصحاب (من أحكام العقل) وإن العقل دال على استصحاب الحالة السابقة (فهو دليل ظني اجتهادي ، نظير القياس والاستقراء على القول بهما) أي : على قول من يرى حجية القياس وحجية الاستقراء .

وعليه : فإنه كما يظن العقل بالحكم الشرعي من القياس أو الاستقراء عند القائلين بهما ، كذلك يظن العقل بالحكم السابق إذا كان متيقناً سابقاً مشكوكاً لاحقاً .

والحاصل : أن الاستصحاب لو استفدناه من الأخبار فهو أصل عملي ، لأن في الأخبار أخذ الشك في موضوعه ، وإن استفدناه من غيره ، كبناء العقلاء ونحوه فهو دليل ظني اجتهادي ، لأن موضوعه الحالة السابقة من غير أخذ الشك في الموضوع .

لا يقال : لا بد من الشك في الحكم حتى نستصحاب .

لأنه يقال : الشك في الحكم متحقق في الخبر أيضاً ، فإننا إذا لم نشك

وحيث أنّ المختار عندنا هو الأوّل ، ذكرناه في الاصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم ، لكن ظاهر كلمات الأكثر ، كالشيخ ، والسّيديّين ، والفاضلين ، والشهيدين ، وصاحب المعالم ، كونه حكماً عقلياً ، ولذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار .

نعم ، ذكر في العدة ، انتصاراً للقائل بحجّيته ، ما روي عن النبي ﷺ : « من أنّ الشيطان ينفخ بين إبي

في وجوب الجمعة لم نأخذ بخبر زرارة .

إذن : فلا فرق بين الأصل العملي والدليل الاجتهادي من حيث الشك وأنما الفرق بينهما هو من حيث ان في الأصل العملي أخذ الجهل في موضوع الحكم فهو يقول : الموضوع المشكوك حلال ، وفي الدليل الاجتهادي أخذ الجهل ظرفاً للحكم ، فهو يقول : الموضوع الواقعي في ظرف الجهل بحكمه حلال . هذا (وحيث أنّ المختار عندنا هو الأوّل) أي : استفادة الاستصحاب من الأخبار (ذكرناه في الاصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها) أي : كون تلك الموضوعات (مشكوكة الحكم) فيكون الشك قد أخذ في الموضوع فيكون أصلاً عملياً .

(لكن ظاهر كلمات الأكثر ، كالشيخ ، والسّيديّين ، والفاضلين ، والشهيدين ، وصاحب المعالم ، كونه حكماً عقلياً) فيكون الاستصحاب عندهم من الأدلة الاجتهادية (ولذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار) حيث إن الأخبار ظاهرها : أخذ الشك في الموضوع فيكون الاستصحاب من الاصول العملية .

(نعم ، ذكر في العدة) للشيخ (انتصاراً للقائل بحجّيته) أي : حجة الاستصحاب (ما روي عن النبي ﷺ : « من أنّ الشيطان ينفخ بين إبي

المصلي ، فلا ينصرفن أحدكم إلا بعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً» .
ومن العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف والمختص بمورد خاص ،
ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامة المعدودة في حديث الأربعمائة من
أبواب العلوم .

وأول من تمسك بهذه الأخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي ،

المصلي ، فلا ينصرفن أحدكم إلا بعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً ، (١)
فانه عليه السلام أمر بالبقاء على طهارته السابقة عند الشك في ان الشيء الذي خرج
منه هل هو ريح من داخل المعدة ، أو إنه ريح يجذبه الموضع من الخارج ثم
يرده ؟ .

(ومن العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف) على حجية الاستصحاب
(والمختص بمورد خاص) فإن الخبر ضعيف سنداً لأنه نبوي وضعيف دلالة لأنه
لا يدل على قاعدة كلية في المقام (ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامة
المعدودة في حديث الأربعمائة من أبواب العلوم) مما رواه أبو بصير قائلاً :
عن أبي عبدالله عليه السلام ، عن آبائه : ان أمير المؤمنين عليه السلام علم أصحابه في
مجلس واحد أربعمائة باب من العلم ، فقال في أحدها : «من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه » (٢) فإن هذا الخبر صحيح سنداً عام دلالة وهو دال على
الاستصحاب .

(وأول من تمسك بهذه الأخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي)

(١) - عدة الاصول للطوسي : ص ٢٠٤ وقريب منه في الكافي (فروع) : ج ٢ ص ٣٦ ح ٢ وتهذيب

الاحكام : ج ١ ص ٢٤٧ ب ١٤ ح ٩ والاستبصار : ج ١ ص ٩٠ ب ٥٥ ح ٢ .

(٢) - الخصال : ص ٦١٩ ح ١٠ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٢٤٧ ب ١ ح ٦٣٦ .

للشيرازي الاستصحاب أصل لا أمانة ٨٥ / ج ١١

فيما حكى عنه في العقد الطهماسبي ، وتبعه صاحب الذخيرة ، وشارح الدروس ، وشاع بين من تأخر عنهم .

نعم ، ربما يظهر من الحلّي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار ، حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه « بنقض اليقين باليقين » وهذه العبارة ظاهرة في أنّها مأخوذة من الأخبار .

الشيخ عبد الصمد (فيما حكى عنه في العقد الطهماسبي) وهو كتاب لهذا الشيخ الجليل (وتبعه صاحب الذخيرة ، وشارح الدروس ، وشاع بين من تأخر عنهم) فهم إلى اليوم يتمسكون بالأخبار لحجية الاستصحاب .

(نعم ، ربما يظهر من الحلّي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار) في الاستصحاب (حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه) وذلك خلافاً لبعض الفقهاء كيحيى بن سعيد وغيره القائلين بطهارته مستدلين له : بأنّه إذا زال تغيّره لم يصدق عليه الماء المتغير .

وكيف كان : فإن ابن إدريس عبّر عن استصحاب النجاسة (« بنقض اليقين باليقين ») وهو ما ورد من قوله : « ولكن إنقضه بيقين آخر » ^(١) بمعنى انه حيث لا يقين لا حق بالطهارة هنا نستصحاب النجاسة السابقة .

(وهذه العبارة) من ابن إدريس كما تراها (ظاهرة في أنّها مأخوذة من الأخبار) الواردة في باب الاستصحاب .

(١) - تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٨ ب ١ ح ١١ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٢٤٥ ب ١ ح ٦٣١ .

الثاني :

إنَّ عدَّ الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب إفادة الظنّ ، من الأدلة العقلية، كما فعله غير واحد منهم ، باعتبار أنّه حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع .

فنقول : إنّ الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً ولم يعلم إرتفاعه ، وكلّ ماكان كذلك فهو باق ،

(الثاني) : قد نقول : إنّ الاستصحاب حكم شرعي بحت ، لأنه ثابت بالأخبار ، وقد نقول : إنّ الاستصحاب حكم عقلي ، فإذا قلنا بأنه حكم عقلي ، كان المراد منه : ان العقل بضميمة مقدمة شرعية - لا مستقلاً - ينتهي إلى الاستصحاب ، وسيجيء صورة القياس عند قوله : « فنقول » ، وذلك كما قال :

(إنّ عدَّ الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب إفادة الظنّ ، من الأدلة العقلية، كما فعله غير واحد منهم) حيث إنهم عدّوا الاستصحاب من الأمارات وذلك (باعتبار أنّه حكم عقلي) غير مستقل (يتوصل به إلى حكم شرعي) توصلاً (بواسطة خطاب الشارع) فهنا خطاب شرعي وأمر عقلي ، وضم أحدهما إلى الآخر ينتج الحكم الشرعي .

إذن : فليس مرادهم من الاستصحاب على هذا القول انه حكم عقلي مستقل عن الشرع ليكون من قبيل حسن الاحسان وقبح الظلم وما أشبه ذلك ، بل مرادهم منه : إنه حكم عقلي غير مستقل عن الشرع فهو بإتضمام خطاب شرعي ينتهي إلى حكم شرعي ، وصورة القياس ما ذكره بقوله : (فنقول : إنّ الحكم الشرعي الفلاني) كنجاسة الماء المتغير (ثبت سابقاً) أي : في الزمان السابق حين كان متغيراً (ولم يعلم إرتفاعه) بزوال التغير من نفسه (وكلّ ما كان كذلك فهو باق)

للشيرازي الاستصحاب أصل لا أمانة ٨٧ / ج ١١

فالصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنية ، فهو والقياس والاستحسان والاستقراء ، نظير المفاهيم والاستلزمات ، من العقليات غير المستقلة .

فالماء المتغير بعد زوال تغيره باق على نجاسته .

(فالصغرى) وهي قوله : ان الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً (شرعية) فان الشارع يقول بنجاسة الماء المتغير بسبب التغير .
(والكبرى) وهي قوله : وكل ما كان كذلك فهو باق (عقلية ظنية) فإن العقل قد يكون قاطعاً وقد يكون ظاناً .

وعليه : (فهو) أي : الاستصحاب حيثث (والقياس والاستحسان والاستقراء) عند من يقول بحجية هذه الثلاثة (نظير المفاهيم) كمفهوم الوصف ، ومفهوم الشرط ، ومفهوم الغاية ، ومفهوم العدد (و) نظير (الاستلزمات) العقلية كاستلزام الأمر بالشيء وجوب مقدمته ، وحرمة ضده ، وما أشبه ذلك ، يكون (من العقليات غير المستقلة) لأنها لا تنتج إلا بضميمة مقدمة خارجية شرعية .

مثلاً : العقل يرى حرمة الخمر ويظن بأن مناط الحرمة السكر فيقيس عليه النبيذ فيقول بحرمة أيضاً لأنه مسكر ، وهذا هو القياس .

ويلاحظ حرمة النظر وسائر الاستمتاعات مع الأجنبية فيستحسن حرمة كل ما يناسب ذلك فيقول بحرمة التكلم معها أيضاً ، وهذا هو الاستحسان .

ويرى حرمة بيع العنب ليعمل خمراً ، وحرمة بيع السلاح لأعداء الدين ، وحرمة اعطاء السيف بيد الظالم ، وحرمة أراءة الطريق لمن يريد الزنا وما أشبه ذلك ، فيظن منها تحريم كل مقدمة الحرام فيقول بحرمة السفر لأجل المعصية ، وهذا هو الاستقراء .

ويلاحظ قوله عليه السلام : « الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء » فيفهم منه من باب

مفهوم الوصف الإنتفاء عند الإنتفاء ، فيقول بتنجيس القليل بالملاقاة .
ويلاحظ اشتراط الصلاة بالطهارة ، فيقطع بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به
فيقول بوجوب الوضوء .

ويرى قوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ ^(١) فيقطع بأنه لا صيام بعد
دخول الليل فيقول بالافطار فيه ، وهكذا .

ومن الواضح : إن هذه الصغريات الشرعية المذكورة ، والكبريات العقلية الظنية
أو القطعية التي هي عبارة عن القياس والاستحسان والاستقراء والوصف والشرط
والغاية ، ونحوها ، لا توصلنا إلى حكم الشرع عبر النتائج المترتبة عليها وهو
واضح ولا كلام فيه .

إنما الكلام في إنه ان كان المراد من حكم العقل غير المستقل في باب
الاستصحاب وغيره هو انضمام حكم العقل إلى مقدمة شرعية ، وكلما ترتبت
مقدمتان إحداهما أضعف ، كانت النتيجة تابعة لأضعف المقدمتين دائماً ،
وهنا حيث إنضم الحكم العقلي إلى الحكم الشرعي لزم أن تكون النتيجة حكماً
شرعياً لا حكماً عقلياً ، لأن العقل أقوى من حكم الشرع فلماذا سميت حكماً
عقلياً ؟

والجواب : أن المراد بالحكم العقلي هنا هو : الحكم العقلي غير المستقل ،
فلا فرق بين أن نقول : إنه حكم عقلي غير مستقل ، أو حكم شرعي بضميمة
الحكم العقلي إذ لا مشاحة في الاصطلاح .

(١) - سورة البقرة : الآية ١٨٧ .

الثالث ،

إنَّ مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقلية مسألة اصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعي .

(الثالث) : اختلفوا في أن الاستصحاب هل هو من المسائل الاصولية أو الفقهية ؟ .

قال بعض : بأنه من المسائل الاصولية .

وقال بعض آخر : بأنه من المسائل الفقهية .

وفُصِّل ثالث بين الشبهات الحكمية والموضوعية ، فقال : البحث عن الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية من مسائل الاصول ، والجاري في الشبهات الموضوعية من مسائل الفقه .

وفُصِّل رابع بين الاستصحاب المنتهي باعتباره إلى العقل : فمن الاصول ، والمنتهي باعتباره إلى النقل : فمن الفقه .

وفُصِّل خامس بين الاستصحاب بمعنى المحل ، فمن الاصول ، والاستصحاب بمعنى الحال فمن الفقه .

والى هذا المعنى أشار المصنّف حيث قال : (إنَّ مسألة) حجية (الاستصحاب على القول بكونه) أي : الاستصحاب (من الأحكام العقلية) بعد ما عرفت معنى كونه من الأحكام العقلية (مسألة اصولية يبحث فيها عن كون الشيء) أي : الاستصحاب (دليلاً على الحكم الشرعي) فيكون صورة القياس فيه هكذا :

الاستصحاب العقلي يبحث فيه عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعي ، وكل ما يبحث فيه عن الدليل على الحكم الشرعي فهو مسألة اصولية ، لأنَّ الأصول

نظير حجية القياس والاستقراء .

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

يبحث عن أدلة الأحكام .

وعليه : فيكون بحث الاستصحاب (نظير) البحث عن (حجية القياس والاستقراء) عند من يقول بحجيتهما ، ففي القياس - مثلاً - نقول : البحث عن حجية القياس بحث عن الدليل على الحكم الشرعي ، وكل ما كان البحث فيه عن الدليل على الحكم الشرعي فهو مسألة اصولية .

وهكذا نقول بالنسبة الى الاستقراء .

(نعم ، يشكل ذلك) أي : كون الاستصحاب مسألة اصولية (بما ذكره المحقق القمي رحمته في القوانين وحاشيته : من أن مسائل الاصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً) .

مثلاً : نبحث عن الكتاب بعد تسليم كونه دليلاً ، ونبحث عن السنة بعد تسليم كونها دليلاً ، فإنه بعد تسليم ذلك خارجاً ، نبحث في علم الاصول عن مطلقات الكتاب - مثلاً - بأنه هل يؤخذ باطلاقها لأنها في مقام الاطلاق ، أو لا يؤخذ باطلاقها لأنها في مقام الاجمال ؟ ونبحث عن تعارض الروايتين - مثلاً - في السنة بأنه هل يؤخذ بهذه أو بتلك ؟ .

(لا) البحث (عن دلالية الدليل) فإنه إذا كان البحث عن دلالية الكتاب وانه دليل أو ليس بدليل ، أو عن السنة : إنها دليل أو ليست بدليل ، لم يكن ذلك من مسائل الاصول ، لأن موضوع الاصول : الأدلة بما هي حجة ، وليست الأدلة

وعلى ما ذكره **بُكَرٌ** ، فيكون مسألة الاستصحاب كمسائل حجّة الأدلة الظنيّة : كظاهر الكتاب ، وخبر الواحد ، ونحوهما ، من المباديء التصديقيّة للمسائل الاصولية ،

بما هي هي حتى يكون البحث عن دليليتها بحثاً عن العوارض .

ومن المعلوم : ان مسائل كل علم هي التي يبحث فيها عن عوارض موضوع ذلك العلم ، فلا يكون إذن البحث عن دليلية الأدلة داخلاً في البحث عن المسائل ، بل يكون داخلاً في البحث عن المباديء .

(وعلى ما ذكره) صاحب القوانين (**بُكَرٌ**) فيكون مسألة الاستصحاب كمسائل حجّة الأدلة الظنيّة : كظاهر الكتاب ، وخبر الواحد ، ونحوهما) من الاجماع المنقول ، والشهرة ، وغير ذلك (من المباديء التصديقيّة للمسائل الاصولية) . وهذا إشارة الى ما بحث في المنطق : من ان لكل علم موضوعاً : وهو الجامع لموضوعات المسائل ، ومسائل : وهي عوارض موضوع العلم ، ومباديء تصديقية : وهي الأدلة التي تسبب تصديقنا بأن المسألة الفلانية كذا ، ومباديء تصورية : وهي تصور مفردات ما يدور في ذلك العلم .

مثلاً : موضوع علم النحو : الكلمة لأنها جامعة بين موضوعات : الفاعل مرفوع ، والمفعول منصوب ، والمضاف اليه مجرور ، فإن الفاعل والمفعول والمضاف اليه كلها كلمات .

ومسائل علم النحو : هي هذه المسائل التي عرفت ، إذ كل هذه المسائل تتكلم عن أحوال الكلمة .

والمباديء التصديقية لعلم النحو : هي ما توجب تصديقنا بالمسائل مثل تصديقنا بأن العرب تستعمل الفاعل مرفوعاً فالفاعل مرفوع ، وتستعمل المفعول

وحيث لم يتبين في علم آخر احتياج الى بيانها في نفس العلم ، كأكثر المباديء التصورية .

منصوباً فالمفعول منصوب وهكذا .

والمباديء التصورية : هي ما توجب معرفة معنى الفاعل ، ومعنى المفعول ، ومعنى الحال ، ومعنى التمييز ، ومعنى المرفوع ، ومعنى المنصوب ومعنى المجرور ، وغير ذلك .

ومن المعلوم : إن كلاً من المباديء التصورية والمباديء التصديقية لا يكون من مسائل العلم ، وحجية الاستصحاب وعدم حجته من المباديء التصديقية ، فلا تكون من مسائل العلم .

هذا (و) لكن حجية الاستصحاب وعدم حجته (حيث لم يتبين في علم آخر) كتيين حجية الكتاب وحجية السنة في علم الكلام (احتياج الى بيانها في نفس العلم) أي نفس علم الاصول (كأكثر المباديء التصورية) المرتبطة بالمباحث الاصولية مثل : قولنا المقدمة ما هي ؟ والشرط ما هو ؟ والغاية ما هي ؟ والوصف ما هو ؟ وغير ذلك من المفردات التي ترتبط بالمباحث الاصولية .

والحاصل : إن صاحب القوانين قال : إن الأدلة الأربعة بما هي أدلة موضوع علم الاصول ، فيكون كل بحث عن كون الشيء الفلاني دليلاً أو ليس بدليل خارجاً عن علم الاصول ، فلا يكون البحث في ان الاستصحاب حجة أو ليس بحجة من مسائل علم الاصول ، وإنما يكون من المباديء التصديقية .

ثم إنه حيث استلزم كلام القوانين خروج بحث الاستصحاب ونحوه عن مسائل علم الاصول لانه جعل الأدلة بما هي أدلة : موضوع علم الاصول - على ما عرفت - أراد صاحب الفصول التخلص من هذا الاشكال فقال : موضوع علم

نعم ، ذكر بعضهم « أن موضوع الاصول ذوات الأدلة ، من حيث يبحث عن دليليتها أو عما يعرض لها بعد الدليلية » .
ولعله موافق لتعريف الاصول : بـ «أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية عن أدلتها» .

الاصول هي الأدلة بذواتها ، لا بما إنها أدلة ، فمسألة الاستصحاب داخلة في مسائل علم الاصول ، إذ يبحث في هذه المسألة عن ان الاستصحاب دليل أو ليس بدليل . هذا ، ومن المعلوم : ان الاستصحاب إما عقلي فداخل في العقل ، وإما شرعي فداخل في السنة ، والعقل والسنة بالاضافة إلى الكتاب والاجماع موضوع علم الاصول ، لأن موضوعه هي الأدلة الأربعة .
والن هذا أشار المصنف بقوله : (نعم ، ذكر بعضهم) وهو صاحب الفصول : (« أن موضوع الاصول ذوات الأدلة من حيث يبحث عن دليليتها ») أي : عن إنها دليل أو ليست بدليل (أو) يبحث (عما يعرض لها بعد الدليلية » ^(١)) والفراغ منه فالبحث عن ان خبر الواحد دليل أو ليس بدليل يكون من مباحث علم الاصول ، كما ان البحث بعد ثبوت دليلية الخبر الواحد عن تعارض الخبرين يكون أيضاً من موضوع علم الاصول .

(ولعله) أي : لعل الذي ذكره صاحب الفصول (موافق لتعريف الاصول : بـ « أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية عن أدلتها » ^(٢))
التفصيلية ، فكل شيء له مدخلية قريبة من الاستنباط سواء كان البحث عن أصل الحجية أم البحث عن عوارض الحجية بعد ثبوت أصل الحجية يكون من مسائل

أما على القول بكونه من الاصول العملية ، ففي كونه من المسائل الاصولية غموض ، لأن الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السنة ، وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنة ، بل هو نظير سائر

علم الاصول .

هذا كله بناءً على كون مسألة حجية الاستصحاب من باب الحكم العقلي .
و (أما على القول بكونه من الاصول العملية) المقررة للشك تعبدًا بسبب الأخبار (ففي كونه من المسائل الاصولية غموض) لأنها حيث أشبه بالقواعد الفقهية مثل : قاعدة لا ضرر ، وقاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به ، وقاعدة الميسور لا يترك بالمعسور ، وما أشبه ذلك .
وإنما لا يكون الاستصحاب مسألة اصولية (لأن الاستصحاب حيث) أي : حين كونه أصلاً عملياً (قاعدة مستفادة من السنة) حيث ورد في السنة : « لا تنقض اليقين أبداً بالشك » ^(١) وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنة (إذ أحوال السنة شيان فقط :

الأول : هل السنة حجة أو ليست بحجة ؟ .

الثاني : هل الشيء الفلاني سنة أو ليس بسنة ؟ .

ومن المعلوم : ان الاستصحاب لا يتكلم فيه عن أحد الشيتين ، وإنما يتكلم فيه عن مفاد السنة أي مفاد : « لا تنقض اليقين بالشك » مثل : التكلم عن مفاد قاعدة الميسور ، وقاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به ، وما أشبههما من القواعد الكثيرة كما قال : (بل هو) أي : التكلم في الاستصحاب تكلم في مفاد السنة (نظير سائر

(١) - كصحيفة وزارة الأولى ، انظر تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٨ ب ١ ح ١١ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٢٤٥ ب ١ ح ٦٣١ .

القواعد المستفادة من الكتاب والسنة ، والمسألة الاصولية هي التي بمعونتها يُستنبط هذه القاعدة من قولهم عليه السلام : « لا تَنْقُضُ اليقين بالشك » ، وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر ، وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه .

فهذه القاعدة كقاعدة البرائة

القواعد المستفادة من الكتاب والسنة (فليس هو إذن مسألة اصولية . هذا (والمسألة الاصولية هي التي بمعونتها) أي بمعونة تلك المسألة (يُستنبط هذه القاعدة) أي : قاعدة الاستصحاب (من قولهم عليه السلام : « لا تَنْقُضُ اليقين بالشك » ^(١)) فقولهم عليه السلام : « لا تَنْقُضُ اليقين بالشك » بضميمة المسألة الاصولية يستفاد منه الاستصحاب .

(و) لا يخفى : ان المسألة الاصولية هنا المنضمة الى : « لا تَنْقُضُ » هي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر (كحجية خبر الثقة التي تذكر في الاصول ، إذ في الاصول يذكر هل ان خبر الثقة حجة أم لا ؟) (وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه) أي : في الخبر ، فإنه يبحث في الاصول هل ان ظواهر الألفاظ حجة أو ليست بحجة ؟ وعليه : فإذا ثبت في الاصول حجية خبر الثقة من جانب ، وحجية ظواهر الألفاظ من جانب آخر ، فهاتان المسألتان الاصوليتان تنضمان الى قوله عليه السلام : « لا تَنْقُضُ اليقين بالشك » فيستفاد من هذا المجموع : الاستصحاب الذي هو إبقاء ما كان على ما كان .

إذن : (فهذه القاعدة) أي : قاعدة الاستصحاب تكون (كقاعدة البرائة

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٢ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٢٧٣ ب ٢١٦ ح ٢ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

والاشتغال ، نظير قاعدة نفي الضرر والخرج ، من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف .

نعم ، يندرج تحت هذه القاعدة

والاشتغال) فإن كل هذه القواعد الثلاث قواعد فقهية ، فهي (نظير قاعدة نفي الضرر والخرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف) فإنه إذا كان شيئاً عارضاً لفعل المكلف كان مسألة شرعية .

مثلاً : الوجوب العارض للصلاة ، والحرمة العارضة للخمر ، مسألة فقهية ، والاستصحاب من هذا القبيل ، فإنه - مثلاً - يستصحب الطهارة فيما إذا شك في الحديث وكان سابقاً متطهراً ، ومن المعلوم : إن الطهارة عارضة على فعل المكلف .

هذا كله في المسألة الفقهية التي تكتنفها ريب

أما المسألة الأصولية : فهي التي تنضم إلى الكتاب أو الخبر - مثلاً - فيستفاد منه ضمهما معاً ، كما لو ضم إلى المسألة الأصولية الخبر فإنه يستفاد منهما معاً الحكم الشرعي .

مثلاً : حجية خبر الواحد ليس بنفسه عارضاً على فعل المكلف ، وإنما حجية الخبر بضميمة قول زرارة : « الفقاع حرام » ^(١) يستفاد منه وجوب الاجتناب عن الفقاع ووجوب الاجتناب مسألة فقهية ، لأن الوجوب يعرض على فعل المكلف . (نعم) بعض المسائل الأصولية كأصالة العدم يندرج أحياناً تحت هذه القاعدة الفقهية وهي الاستصحاب ، فإنه (يندرج تحت هذه القاعدة) التي هي

(١) - الكافي (فروع) : ج ٦ ص ٤٢٤ ح ١٤ ، الاستبصار : ج ٤ ص ٩٥ ب ٦٠ ح ٢ ، تهذيب الاحكام : ج ٩ ص ١٢٤ ب ٤ ح ٢٧١ .

مسألة اصولية يجري فيها الاستصحاب، كما تدرج المسألة الاصولية أحياناً تحت أدلة نفي الحرج، كما يُنفى وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج.

الاستصحاب (مسألة اصولية يجري فيها الاستصحاب).

مثلاً: اصاله عدم التخصيص، واصله عدم النسخ، واصله عدم النقل، وما أشبه ذلك، نستصحبها مع إنها مسائل اصولية، فتدرج تحت الاستصحاب (كما تدرج المسألة الاصولية أحياناً تحت أدلة نفي الحرج) مع العلم بأن نفي الحرج قاعدة فقهية.

أما مثال المسألة الاصولية المندرجة تحت قاعدة لا حرج فهو ما أشار اليه المصنّف، بقوله: (كما يُنفى وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه، بنفي الحرج) فإذا وجدنا خبراً يدل على طهارة العصير - مثلاً -: ثم لم نعلم هل له معارض أم لا؟ فانه يجب الفحص عنه، إمّا مقدار الفحص فهل هو حتى نقطع بأنه لا معارض له، أو يكفي أن نظن بأنه لا معارض له فنقول:

قاعدة الحرج هنا تنفي وجوب الفحص الى حد القطع بعدم المعارض، وذلك لأن القطع بعدم المعارض يحتاج - مثلاً - الى مطالعة مائة كتاب وهو حرج، بينما الظن بعدم المعارض يحتاج الى مطالعة خمسين كتاباً ولا حرج فيه، فنكتفي بالظن بعدم المعارض المحتاج الى مطالعة خمسين كتاباً، وحيث قد أثبتنا بقاعدة لا حرج مسألة اصولية وهي: كفاية الفحص الى حد الظن.

الى هنا أثبت المصنّف ان الاستصحاب قاعدة فقهية لا اصولية، ثم شرع الآن في بيان ان الاستصحاب مسألة اصولية لا فقهية فقال:

نعم ، يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية : بأن اجرائها في موردها أعني : صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق ، كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد ، فهي مما يحتاج اليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد ، وهذا من خواص المسألة الاصولية ، فإن المسائل الاصولية لما مهّدت للاجتهد واستنباط الأحكام من الأدلة اختص التكلم فيها بالمستنبط ، ولاحظ لغيره فيها .

(نعم ، يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية ب) سبب (أن اجرائها) أي : اجراء قاعدة الاستصحاب (في موردها أعني : صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق ، كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد) فقط . مثلاً : الماء النجس بالتغير إذا زال تغيره من نفسه يشك في بقاء نجاسته ، فإذا أريد استصحاب نجاسته ، فإن الاستصحاب لا يجري إلا بعد عدم وجود دليل على الطهارة ، وعدم وجود ما يدل على الطهارة يحتاج الى الفحص واليأس عنه (و) من المعلوم : ان الفحص واليأس (ليس وظيفة للمقلد) لأنه غير قادر على ذلك ، فيكون خاصاً بالمجتهد والشيء الخاص بالمجتهد مسألة اصولية كما قال : (فهي مما يحتاج اليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد ، وهذا) أي : اختصاص الشيء باحتياج المجتهد اليه دون المقلد (من خواص المسألة الاصولية) .

وإنما كان ذلك من خواص المسألة الاصولية لأنه كما قال : (فإن المسائل الاصولية لما مهّدت للاجتهد واستنباط الأحكام من الأدلة ، اختص التكلم فيها بالمستنبط) الذي هو المجتهد (ولا حظ لغيره) أي : لغير المجتهد الذي هو المقلد (فيها) أي : في تلك المسائل الاصولية .

إذن : فالاستصحاب لا يجري في مورده إلا بعد الفحص واليأس عن وجود دليل

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

في ذلك المورد ، والفحص عن الدليل مختص بالمجتهد ، فالاستصحاب مختص بالمجتهد ، وما يختص بالمجتهد فهو مسألة اصولية .

(فإن قلت : إن اختصاص هذه المسألة بالمجتهد) لا تجعل الاستصحاب مسألة اصولية ، لأنه قد يكون الاختصاص به (لأجل أن موضوعها وهو : الشك في الحكم الشرعي) الكلي ناشئاً من تعارض الدليلين ، أو إجماله ، أو فقد (و) من المعلوم : ان الاطمينان الى (عدم قيام الدليل الاجتهادي) المعتبر بعد الفحص (عليه) أي : على ذلك الحكم الشرعي مما (لا يتشخص إلا للمجتهد) فقط .

(وإلا) بأن لم نلاحظ في الاستصحاب هذه الجهة الخاصة بالمجتهد بل نلاحظ مدلوله ومضمونه (فمضمونه) أي : مضمون الاستصحاب (وهو العمل على طبق الحالة السابقة ، وترتيب آثارها) أي : آثار الحالة السابقة ليس مختصاً بالمجتهد ، بل هو (مشترك بين المجتهد والمقلد) فيجريه المجتهد في الحكم الكلي ، والمقلد في الأحكام الجزئية .

إذن : فالاستصحاب هو كسائر المسائل الفرعية يشترك فيه المقلد والمجتهد ، فهو مسألة فقهية لا اصولية .

وإن شئت قلت : إن المسألة الاصولية كما قال بعض : هي التي تكون النتيجة فيها دائماً حكماً كلياً لا يتعلق بعمل أحاد المكلفين ، بينما النتيجة في القاعدة الفقهية قد تكون كالمسألة الاصولية ، وقد لا تكون كذلك ، بل تتعلق بعمل أحاد المكلفين .

قلت : جميع المسائل الاصولية كذلك ، لأن وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصاً بالمجتهد .

مثلاً : حجية خبر الواحد لا تتعلق بعمل أحاد المكلفين وإنما تختص بالمجتهد الذي يبحث عن ان الخبر حجة أو ليس بحجة ، أما قاعدة لا حرج - مثلاً - فهي كما تشمل المجتهد ، تتعلق بعمل أحاد المكلفين في مثل الموضوع الحرجي لزيد ، والغسل الحرجي لعمره ، أيضاً ، والاستصحاب من قبيل قاعدة لا حرج ، لا من قبيل حجية خبر الواحد ، فهو إذن مسألة فقهية لا اصولية .

إن قلت ذلك (قلت : جميع المسائل الاصولية كذلك ، لأن وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصاً بالمجتهد) بل إن كلاً من المجتهد والمقلد يعمل بالخبر الواحد ويرتب عليه آثار الصدق .

أمّا المجتهد فواضح ، وأمّا المقلد فلأن معاصري الأئمة عليهم السلام كانوا من أهل اللسان وكانوا يعملون بالروايات حسب ما يسمعونها عنهم عليهم السلام مباشرة أو عن الرواة كزرارة ومحمد بن مسلم ، فإذا كان ميزان كون المسألة الاصولية أن لا يتمكن المقلد من العمل بها ، لزم خروج الخبر الواحد وجمله من المسائل الاصولية عن كونها مسألة اصولية .

وعليه : فليس الاستصحاب مسألة فقهية - كما يتوهم - بحجة ان المقلد أحياناً يعمل بالاستصحاب أيضاً ، فإنه وإن كان يعمل بالاستصحاب كل من المجتهد والمقلد إلا أن المقلد لا يتمكن من العمل بالاستصحاب في كل مكان ، كما إن الأمر كذلك بالنسبة الى الخبر الواحد ، فإن كلاً من المجتهد والمقلد يعمل بالخبر الواحد ، لكن المقلد لا يتمكن من العمل بالخبر الواحد في كل مكان كما قال :

نعم ، تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد ، لتمكّنه من ذلك وعجز المقلّد عنه ، فكأن المجتهد نائب عن المقلّد في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الاصول العملية ، وإلا فحكم الله الشرعي في الاصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلّد .

(نعم ، تشخيص مجرى خبر الواحد) وإنه - مثلاً - يجري في الفروع ولا يجري في اصول الدين (وتعيين مدلوله) أي مدلول الخبر الواحد وإن الأمر فيه - مثلاً - ظاهر في الوجوب أو الندب (وتحصيل شروط العمل به) أي : بالخبر مثل اشتراط أن لا يكون صادراً عن تقيّة ، وأن لا يكون سنده ضعيفاً ، وأن لا يكون له معارض أقوى ، وما أشبه ذلك مما لا يقدر عليه المقلّد .

إذن : فتشخيص هذا كله ، (مختص بالمجتهد ، لتمكّنه من ذلك) أي : من تشخيص هذه الأمور الثلاثة : المجرى ، والمدلول ، والشرط (وعجز المقلّد عنه) . وعليه فالمقلّد لا يتمكن على شيء من الأمور الثلاثة التي ذكرناها فيتبع فيها المجتهد (فكأن المجتهد نائب عن المقلّد في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الاصول العملية) لأن المجتهد هو الذي يعرف الخبر وشروطه ، ويعرف أين تجري البرائة ؟ وأين تجري قاعدة الاشتغال - مثلاً - دون المقلّد .

(وإلا فحكم الله الشرعي في الاصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلّد) على حد سواء .

نعم ، هناك بعض أحكام الله سبحانه وتعالى خاصة بالمجتهد كولاية أمور المسلمين ، واجراء الحدود ، والقيام بالجهاد وما أشبه ذلك ، وهذا لا يضر

هذا ، وقد جعل بعض السادة الفحول الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورده ، وجعل قولهم عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » دليلاً على الدليل ،

الاشتراك بالمعنى العام ، كما إن اختصاص بعض المسائل بالنساء كالحيض والنفاس ، واختصاص بعض المسائل بالرجال كالقيومة وجوب النفقة ، لا ينافي كون حكم الله سبحانه وتعالى عاماً لجميع البشر .

الى هنا تبين إن المصنف قرر في الاستصحاب ما يلي :
أولاً : إن مسألة الاستصحاب مسألة فرعية بقوله ففي كونه من المسائل الاصولية غموض .

ثانياً : إن مسألة الاستصحاب مسألة اصولية بقوله : نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية .

ثالثاً : أشكل على كون الاستصحاب مسألة اصولية بقوله : فإن قلت .

رابعاً : دفع الاشكال عن ذلك وأثبت ان الاستصحاب مسألة اصولية بقوله : « قلت » .

ثم إن السيد بحر العلوم رحمته الله جعل الاستصحاب مسألة اصولية ، لكن من طريق آخر ، واليه أشار المصنف بقوله :

(هذا ، وقد جعل بعض السادة الفحول الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورده) أي : في مورد الاستصحاب فأثبت - مثلاً - نجاسة الماء الزائل تغيره من نفسه بدليل الاستصحاب (وجعل قولهم عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » ^(١) دليلاً على الدليل) .

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٣٧٣ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

نظير آية النبأ بالنسبة الى خبر الواحد ، حيث قال : « إن استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء »

وعليه : فهنا ثلاثة أمور : النجاسة وهي حكم الحالة السابقة للماء ، ودليل إبقاء النجاسة الى الآن وهو الاستصحاب ، ودليل هذا الدليل وهو « لا تنقض اليقين بالشك » فيكون (نظير آية النبأ بالنسبة الى خبر الواحد) حيث فيه ثلاثة أمور .
مثلاً : إذا دلّ الخبر على نجاسة العصير العنبي ، وحصل عندنا أمور ثلاثة :
النجاسة وهي الحكم الشرعي للعصير العنبي ، ودليل هذا الحكم الشرعي وهو الخبر ، ودليل حجّية هذا الخبر وهو آية النبأ .

وعليه : فلا يكون الاستصحاب عين مفاد أخبار لا تنقض اليقين بالشك حتى يكون كقاعدة لا حرج - مثلاً - قاعدة فقهية مستفادة من السنة ، بل هو عبارة عن إبقاء ما كان ودليل حجّيته أخبار : « لا تنقض » ، وكما ان البحث عن حجّية الخبر وعدم حجّيته مسألة اصولية ، فكذلك يكون البحث عن حجّية الاستصحاب وعدم حجّيته .

والى هذا المعنى أشار السيد (حيث قال : « إن استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء ») كاستصحاب حرمة العنب بالغليان بعد صيرورته زيبياً ، فإن هذا الاستصحاب مخالف لأصل الجل في الأشياء ، مع العلم بأن الحكم الموافق للأصل لا يحتاج الى الاستصحاب ، بل نفس الأصل كاف في اثبات الحليّة - مثلاً - حتى يثبت خلافه .

إذن : فكل شيء لك حلال - مثلاً - يشمل كل شيء يشك في حليته وحرمة بدون حاجة الى استصحاب الحلية ، أمّا الحكم المخالف للأصل ، كاثبات الحرمة لشيء - مثلاً - فإنه يحتاج الى الاستصحاب .

دليل شرعي رافع لحكم الأصل ومخصص لعمومات الحل - إلى أن قال في آخر كلام له سيأتي نقله : - وليس عموم قولهم عليهم السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلا كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة » ، انتهى .
أقول :

وعليه : فالاستصحاب فيما يخالف الأصل ، مثل استصحاب حرمة العنب بالغليان بعد أن صار زيبياً ، (دليل شرعي رافع لحكم الأصل) الذي هو الحل (و) هذا الاستصحاب (مخصص لعمومات الحل) مثل : « كل شيء لك حلال » ^(١) و « كل شيء مطلق » ^(٢) وما أشبه ذلك .
(إلى أن قال في آخر كلام له سيأتي نقله : وليس عموم قولهم عليهم السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » ^(٣) بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته) الخارجية ، كاستصحاب طهارة ثوب زيد ، واستصحاب بقاء حدثه ، وما أشبه ذلك (إلا كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة » ^(٤) ، انتهى) كلامه رفع مقامه .

(أقول) : قياس الاستصحاب بالخبر من السيد غير تام ، لأن العمل

(١) - الكافي ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠ ، تهذيب الاحكام : ج ٧ ص ٢٣٦ ب ٢١ ح ٩ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ٨٩ ب ٤ ح ٢٢٠٥٣ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٣ ب ٣٣ ح ١٢ .

(٢) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣١٧ ح ٩٢٧ ، غوالي اللئالي : ج ٣ ص ٤٦٢ ح ١ ، وسائل الشيعة : ج ٦ ص ٢٨٩ ب ١٩ ح ٧٩٩٧ و ج ٢٧ ص ١٧٤ ب ١٢ ح ٣٣٥٣٠ .

(٣) - الكافي (فروع) : ج ٢ ص ٣٥١ ح ٢ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٣٧٢ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

(٤) - بحر الفوائد : الفائدة ٣٥ ص ١١٦ .

معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص ، كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ، ليس إلا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً ،

بالاستصحاب يستدعي أمرين فقط :

أحدهما : الحكم الشرعي كالحكم بنجاسة الماء النجس سابقاً الذي زال تغيره الآن من قبل نفسه .

ثانيهما : الدليل على الاستصحاب كإخبار لا تنقض اليقين بالشك .

أما العمل بالخبر فهو يستدعي ثلاثة أمور :

الأول : الحكم الشرعي كحرمة الفقاع - مثلاً - .

الثاني : دليل هذا الحكم الشرعي كخبر زرارة - مثلاً - .

الثالث : دليل حجية هذا الخبر كآية النبأ - مثلاً - .

وعليه : فالاستصحاب ليس أمراً آخر غير الحكم الشرعي المستفاد من السنة حتى يكون البحث فيه مسألة اصولية ، بخلاف الخبر فإن حجيته أمر آخر غير الحكم الشرعي ، فيكون البحث فيه عن حجيته وعدم حجيته مسألة اصولية .

والى هذا المعنى أشار المصنّف حيث قال : إن (معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص ، كاستصحاب نجاسة الماء المتغير) واستصحاب بقاء الوضوء ، أو بقاء الحدث ، أو بقاء الثوب المتنجس نجساً فيما إذا شككنا في إنه هل طهرناه أم لا ؟ الى غير ذلك من الجزئيات (ليس إلا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً) .

وكذا يكون معنى الاستصحاب بالنسبة الى سائر الأمثلة من الجزئيات الخارجية ، فإنها جزئيات لقوله : « لا تنقض » فلم يكن في الاستصحاب سوى أمرين أشار إليهما بقوله :

وهل هذا إلا نفس الحكم الشرعي ، وهل الدليل عليه إلا قولهم عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » ، وبالجمله : فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات .

(وهل هذا إلا نفس الحكم الشرعي) بالنجاسة ؟ (وهل الدليل عليه إلا قولهم عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » (١)) .

بينما ليس الأمر كذلك في الخبر ، فإن الخبر ليس هو نفس الحكم الشرعي ، بل هو طريق إلى الحكم الشرعي ، فلا بد من اثبات حجته بمثل آية النبأ ، فأية النبأ تدل على حجية الخبر الواحد ، والخبر الواحد له جزئيات مثل الإخبار عن وجوب صلاة الجمعة ، والإخبار عن حرمة العصير ، وما أشبه ذلك ، وهذه الجزئيات ليست جزئيات لآية النبأ بل للخبر ، والخبر هو حجة بسبب آية النبأ .

(وبالجمله : فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات) في انها قواعد فقهية مستفادة من الآيات والأخبار ، مثل : قاعدة لا حرج ، المستفادة من قوله : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » (٢) ومثل : قاعدة لا ضرر ، المستفادة من قوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » (٣) .

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٢ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٣٧٣ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

(٢) - سورة الحج : الآية ٧٨ .

(٣) - معاني الاخبار : ص ٢٨١ ، نهج الحق : ص ٤٨٩ و ص ٤٩٥ و ص ٥٠٦ ، وسائل الشيعة : ج ١٨ ص ٣٢ ب ١٧ ح ٢٣٠٧٣ و ح ٢٣٠٧٤ .

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

وأما الجاري في الشبهة الموضوعية ، كعدالة زيد ، ونجاسة ثوبه ، وفسق عمرو ، وطهارة بدنه ، فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً ،

لكن لا يخفى : أنه مرّ سابقاً : ان الاستصحاب يمكن ادخاله في المسائل الاصولية وذلك بالتقرير الذي ذكره المصنّف لا بالتقرير الذي ذكره السيد بحر العلوم .

(وهذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي) كنجاسة الماء الزائل تغيره من نفسه ، وطهارة من خرج منه الوذي أو المذي ، أو ما أشبه ذلك .

(وأما) الاستصحاب (الجاري في الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ، ونجاسة ثوبه ، وفسق عمرو ، وطهارة بدنه) وذلك فيما إذا كان كل من العدالة والفسق ، أو النجاسة والطهارة قد ثبت سابقاً ، وشككنا في زواله لاحقاً فنستصحب بقاءه (فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً) وذلك لما عرفت : من ان هذه المسائل يشترك فيها المجتهد والمقلد .

وعليه : فالاستصحاب في الشبهة الحكمية مسألة اصولية ، والاستصحاب في الشبهة الموضوعية مسألة فقهية .

هذا ، وقد ذكر الاصوليون الاستصحاب في اصول من جهة الشبهة الحكمية وان كان يعرف منه أيضاً الاستصحاب في الشبهة الموضوعية حيث إنه مرتبط

سواء كان التكلم فيه من باب الظن ، أم كان من باب كونها قاعدةً تعبديةً مستفادة من الأخبار ، لأنَّ التكلم فيه على الأول نظيرُ التكلم في اعتبار سائر الأمارات ، كَيَدِ المسلمين ، وسوقهم ، والبيئة ، والغلبة ، ونحوها ، في الشبهات الخارجية .

وعلى الثاني من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ، ونحو ذلك .

بالفقه مطلقاً أي : (سواء كان التكلم فيه) أي : في الاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية (من باب الظن) بأن قلنا : إن الاستصحاب أمانة لأنها حجة من جهة الظن النوعي (أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار) بأن قلنا : إن الاستصحاب أصل عملي لانه حجة تعبدية من جهة الاخبار .

وإنما يكون الاستصحاب في الشبهة الموضوعية حكماً فرعياً مشتركاً بين المجتهد والمقلد على المبنيين (لأنَّ التكلم فيه على الأول) أي : بناءً على كون الاستصحاب من الأمارات الظنية لا من الأصول العملية ، يكون (نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات) الشرعية (كَيَدِ المسلمين ، وسوقهم ، والبيئة ، والغلبة ، ونحوها) من الأمارات الجارية (في الشبهات الخارجية) الموضوعية ممّا يجريه المجتهد والمقلد معاً .

(وعلى الثاني) : أي : بناءً على كون الاستصحاب من باب الأصول العملية ، لا من باب الأمارات يكون الاستصحاب (من باب أصالة الطهارة ، وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ، ونحو ذلك) كعدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز وغيرها ممّا يشترك فيه المجتهد والمقلد أيضاً .

والحاصل : إن الاستصحاب وغيره ممّا يتمسك به في الموضوعات أمانة كان

الرابع ،

أو أصلاً ، لا يتوقف التمسك به على الفحص وما أشبه ، وإن يتمكن كل مكلف من اجرائها سواء كان مجتهداً أم مقلداً .

ومنه فتوى المجتهدون في رسائلهم العملية بجواز تمسك المقلدين في الشبهات الموضوعية بالاستصحاب وغيره ، فقالوا : بأنه لو قامت البيّنة - مثلاً - على نجاسة الماء فللمقلد أن يأخذ بها ، وإنه لو كان الماء نجساً سابقاً فشك في طهارته ونجاسته لاحقاً فللمقلد أن يستصحب ، وهكذا .

بخلاف المسائل الأصولية التي لا حق للمقلد في اجرائها ، لأنها محتاجة إلى مقدمات لا يتمكن المقلد من تحصيلها .

(الرابع) : إن قلنا : بأن الاستصحاب حجة من باب الاخبار ، فلا فرق في جريان الاستصحاب ، سواء ظن بالخلاف ، أم ظن بالوفاق ، أم شك فيهما بأن كان متساوي الطرفين ، فلو كان في الصباح متوضئاً - مثلاً - ثم ظن في الظهر ببقاء وضوئه ، أو ظن بنقض وضوئه ، أو شك في بقاء وضوئه وعدم بقائه ، فانه في كل هذه الأحوال الثلاث يستصحب بقاء الضوء .

بخلاف ما إذا قلنا : بأن الاستصحاب حجة من باب بناء العقلاء فإنه لا يجري مع الظن بالخلاف .

إذن : فهناك في جريان الاستصحاب قولان :

الأول : ان الاستصحاب يجري مطلقاً بلا فرق فيه بين الظن بالوفاق ، أو الظن بالخلاف ، أو الشك فيهما .

الثاني : ان الاستصحاب يجري بشرط أن لا يظن بالخلاف ، فلو ظن بالخلاف لم يجر الاستصحاب .

إنَّ المناط في اعتبار الاستصحاب ، على القول بكونه من باب التعبد الظاهري ، هو : مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة .
وأما على القول بكونه من باب الظن فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظن في خصوص المقام .
كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كلية

والى هذا المعنى أشار المصنّف بقوله : (إنَّ المناط في اعتبار الاستصحاب ، على القول بكونه من باب التعبد الظاهري) الثابت بسبب أخبار « لا تنقض اليقين بالشك » ^(١) ونحوه (هو : مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة) فيستصحب ما لم يعلم بزوال الحالة السابقة ، سواء ظن بالزوال ، أم ظن بعدم الزوال ، أم شك في الزوال وعدمه ، وذلك لما في الأخبار : من إطلاق عدم نقض اليقين السابق إلا بيقين لاحق على الخلاف ، وما دام لم يحصل اليقين على الخلاف يستصحب اليقين السابق .

(وأما على القول بكونه) أي بكون الاستصحاب حجة (من باب الظن) العقلاني ، حيث إن العقل وكذلك العقلاء يحكمون بدوام الحالة السابقة كما قال : (فالمعهود من طريقة الفقهاء) هو : (عدم اعتبار إفادة الظن في خصوص المقام) فلا يعتبر الظن الشخصي ببقاء الحالة السابقة ، لأن الاستصحاب حجة من باب الظن النوعي فيجري سواء ظن ظناً شخصياً بالخلاف ، أو ظن بالوفاق ، أم شك في الخلاف والوفاق .

(كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كلية) فانهم يحكمون ، مثلاً :

(١) - الكافي (فروع) : ج ٢ ص ٣٥١ ح ٢ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٣٧٣ ب ٢١٦ ح ٢ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

للشيرازي عدم اعتبار الظن الشخصي في الاستصحاب ١١١ / ج ١١

مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظناً ببقاء الحالة السابقة .
ويظهر ذلك لأدنى متتبع في أحكام العبادات والمعاملات ، والمرافعات ،
والسياسات .

بأن من تيقن بالطهارة وشك في الحدث فهو متطهر ، ومن تيقن بالحدث وشك في الطهارة فهو محدث ، وهكذا (مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها) أي :
بهذه الأصول الاستصحابية (ظناً ببقاء الحالة السابقة) .

وعليه : فالاستصحاب العقلي يكون في حجته كالاستصحاب النقلي فيجري
سواء ظن بالوفاق أم ظن بالخلاف أم شك في الأمرين .

(ويظهر ذلك) أي : عدم اعتبارهم الظن بالوفاق (لأدنى متتبع في أحكام
العبادات) كاستصحاب الطهارة وما أشبه ذلك .

(والمعاملات) وهي الأعم من العقود والايقاعات : كاستصحاب بقاء النكاح ،
واستصحاب بقاء العدة ، واستصحاب بقاء الوكالة ، وما أشبه ذلك .

(والمرافعات) كاستصحاب عدم الزوجية ، وعدم الملكية وما أشبه ذلك ،
لقولهم - مثلاً - : بأن المنكر من كان قوله موافقاً للأصل والأصل : عدم البيع ، وعدم
النكاح ، وعدم الطلاق ، وهكذا ، فإذا تنازع شخصان في هذه الأمور فإنهم
يتمسكون بالاستصحاب من غير فرق بين أن يكون الظن الشخصي في هذه
الموارد موافقاً للأصل أو مخالفاً له .

(والسياسات) كاستصحاب إجراء الحدود على من وجب عليه الحد ، فندم
وتاب بعد قيام البيئة ، فإنهم وإن ظنوا بأن الحكم غير باق بسبب ندمه على فعله ،
أو ظنوا بأن الشاهد سقط عن عدالته ، أو غير ذلك ، لكنهم لا يعتنون بالظنون
الشخصية ويجرون الاستصحاب في كل الموارد المذكورة .

نعم ، ذكر شيخنا البهائي عليه السلام في الحبل المتين ، في باب الشك في الحدث بعد الطهارة ، ما يظهر منه : اعتبار الظن الشخصي ، حيث قال : « لا يخفى : أن الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد ، بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً ، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان ، بل ربما يصير الراجح مرجوحاً ، كما إذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ، ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه ، ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت ،

(نعم ، ذكر شيخنا البهائي عليه السلام في الحبل المتين في باب الشك في الحدث بعد الطهارة ما يظهر منه : اعتبار الظن الشخصي) بحيث إذا ظن على خلاف الحالة السابقة لا يجري الاستصحاب ، فيكون الاستصحاب العقلي حيث لا غير شامل لصورة الظن بالخلاف ، بينما الاستصحاب الشرعي كما عرفت شامل حتى لهذه الصورة .

وإنما يظهر منه اعتبار ذلك (حيث قال : « لا يخفى : أن الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى) ذلك الظن (على نهج واحد ، بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً ، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان) حتى يكون شكاً .

(بل ربما يصير الراجح مرجوحاً) وذلك بأن يظن بخلاف الحالة السابقة (كما إذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ، ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه) وعدم صدوره (ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت) فإنه يظن بخلاف الطهارة السابقة ، فلا يجري الاستصحاب في حقه .

للشيرازي عدم اعتبار الظن الشخصي في الاستصحاب ١١٣ / ج ١١

والحاصل : أن المدار على الظن ، فما دام باقياً ، فالعمل عليه وإن ضعف ،
انتهى كلامه ، رفع مقامه .

ويظهر من شارح الدروس ارتضاؤه ، حيث قال بعد حكاية هذا الكلام :
« ولا يخفى أن هذا إنما يصح لو أبنى المسألة على أن ما يتيقن بحصوله في
وقت ولم يعلم أو يظن طرق ما يزيله يحصل الظن ببقائه ، والشك في
نقيضه لا يعارضه ، إذ الضعيف لا يعارض القوي ،

(والحاصل : أن المدار على الظن ، فما دام باقياً فالعمل عليه وإن ضعف » (١)
أما إذا انقلب الظن على الخلاف ، فلا استصحاب (انتهى كلامه . رفع مقامه) .
هذا (ويظهر من شارح الدروس) وهو المحقق الخوانساري (ارتضاؤه)
لكلام الشيخ البهائي (حيث قال بعد حكاية هذا الكلام) ما يلي :
(« ولا يخفى أن هذا ») الذي ذكره الشيخ البهائي : من اشتراط الاستصحاب
بعدم الظن الشخصي بالخلاف (إنما يصح) بناءً على اعتبار الاستصحاب من
باب الأمانة ، وذلك فيما (لو أبنى المسألة على أن ما يتيقن بحصوله في وقت)
سابق (ولم يعلم أو يظن طرق ما يزيله) في وقت لاحق (يحصل الظن ببقائه)
على حالته السابقة .

(و) من المعلوم : إن (الشك في نقيضه) أي : الشك في احتمال ارتفاع
تلك الحالة السابقة ما دام لم يصل إلى الظن بارتفاعه (لا يعارضه) أي :
لا يعارض الظن السابق (إذ الضعيف) من الشك (لا يعارض القوي) من الظن
السابق .

لكن هذا البناء ضعيف جداً ، بل بناؤها على الروايات مؤيدة بأصالة البرائة في بعض الموارد ، وهي تشمل الشك والظن معاً ، فإخراج الظن منها ممّا لا وجه له أصلاً ، إنتهى كلامه .

ويمكن إستظهار ذلك من الشهيد رحمته في الذكرى حيث ذكر : « أن قولنا : « اليقين لا ينقضه الشك » ، لا يعني به إجتماع اليقين والشك ،

ثم قال : (لكن هذا البناء ضعيف جداً ، بل بناؤها) أي : حجية الاستصحاب (على الروايات ، مؤيدة بأصالة البرائة في بعض الموارد) وذلك فيما إذا كان الاستصحاب نافياً للتكليف فإن البرائة هناك أيضاً تنفي التكليف .

(وهي) أي : هذه الروايات الدالة على الاستصحاب (تشمل الشك والظن معاً) فالاستصحاب يجري سواء شك في الحال اللاحق ، أم ظن بالخلاف ، أم ظن بالوفاق .

وعليه : (فإخراج الظن منها) أي : إخراج مورد الظن بالخلاف من الروايات والقول : بأن الروايات لا تدل على حجية الاستصحاب إذا كان المكلف يظن ظناً شخصياً بالخلاف (ممّا لا وجه له أصلاً)^(١) ، إنتهى كلامه (رفع مقامه .

(ويمكن إستظهار ذلك) الذي ذكره الشيخ البهائي واستظهرناه من شارح الدروس (من الشهيد رحمته في الذكرى حيث ذكر : « أن قولنا : « اليقين لا ينقضه الشك » (في باب الاستصحاب (لا يعني به إجتماع اليقين والشك) في مورد

(١) - مشارق الشموس في شرح الدروس : ص ١٤٢ .

للسيرازي عدم اعتبار الظن الشخصي في الاستصحاب ١١٥ / ج ١١

بل المراد: أنَّ اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لأصالة بقاء ما كان ، فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد ، فيرجح الظن عليه ، كما هو مطرد في العبادات ، انتهى كلامه .

ومرادّه من الشك مجرد الاحتمال ،

واحد ووقت واحد حتى يقال إنه محال (بل المراد : أنَّ اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه) المقرر له شرعاً (بالشك في الزمان الثاني) .

وإنما لا يخرج اليقين عن حكمه بالشك (لأصالة بقاء ما كان) على ما كان (فيؤول) الاستصحاب (إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد) وهو الزمان الثاني (فيرجح الظن عليه) أي : على الشك .

(كما هو) أي : ترجيح الظن على الشك (مطرد في العبادات)^(١) فإن الانسان إذا صلى وشك في أنه صلى ثلاث ركعات أو أربع ركعات وظن بأحدهما ، قدّم ظنه على الشك وبني على ظنه (انتهى كلامه) .

هذا (ومرادّه) أي : مراد الشهيد (من الشك) حيث ذكر أنه يجتمع مع الظن فيقدّم الظن عليه ، ليس هو الاحتمال المتساوي الطرفين لوضوح : أنَّ الظن راجح والراجع سواء كان علماً أم ظناً لا يجتمع مع المتساوي ، بل مراده : (مجرد الاحتمال) بأن احتمل في الآن الثاني أن وضوءه السابق - مثلاً - قد إنتقض بالحدث .

(١) - ذكرى الشيعة : ص ٩٨ .

بل ظاهر كلامه أنَّ المناط في اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض اليقين بالشك هو الظنُّ أيضاً ، فتأمل.

(بل ظاهر كلامه) أي : ظاهر كلام الشهيد الذي استعمل لفظ الرواية في كلامه حيث قال : إن قولنا : اليقين لا ينقضه الشك هو : (أنَّ المناط في اعتبار الاستصحاب) وحجته عنده (من باب أخبار عدم نقض اليقين بالشك) فيكون هذا دليلاً على أنَّ مراده من الظن في قوله : اجتماع الظن والشك (هو الظنُّ) الشخصي (أيضاً) .

والحاصل : إن مراد الشهيد من الظن في قوله : « فيؤول إلى اجتماع الظن والشك » هو : الظن الشخصي كما يشير إليه قوله : « فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات » فإنه إذا اجتمع الظن والوهم في الركعات لا يعتنى بالوهم بل يعمل بالظن .

ومن المعلوم أنَّ الظن المعتبر في العبادات هو الظن الشخصي لا الظن النوعي كما أشير إليه في الفقه .

(فتأمل) ولعله إشارة إلى احتمال أن يكون مراد الشهيد في الظن : هو الظن النوعي لا الظن الشخصي ، إذ لا يستظهر من عبارة الشهيد إرادة الظن الشخصي ليوافق الشيخ البهائي .

وعلى أيِّ حال : فالذي ينبغي أن يقال : إن الظن الشخصي بالخلاف لا يضر الاستصحاب سواء قلنا بأنه حجة من باب الاخبار أم من باب بناء العقلاء ، إذ كل من الاخبار أو بناء العقلاء مطلق يشمل الظن الشخصي بالخلاف ، كما يشمل الشك والظن الشخصي بالوفاق .

الخامس :

(الخامس) في بيان ما يتوقف به الاستصحاب ، فإن للاستصحاب ركنين هما :
اليقين والشك ، ولهما شروط خاصة بهما ، بتوفرها يتحقق الاستصحاب
المصطلح ، ويحترز عن مثل قاعدة اليقين ، والاستصحاب القهقري .
أما شروط اليقين في الاستصحاب فهي : سَبْقُه على الشك ، وإحراز
وجوده ولو بعد زمان وجوده ، وذلك كما إذا لم يلتفت إليه زمان وجوده ،
بل التفت إليه بعد ذلك ، وبعبارة أخرى : لا يشترط في إحراز اليقين
الفعلية .

وأما شروط الشك في الاستصحاب فهي : لحوقه على اليقين ، والالتفات إليه
زمان وجوده فلا يكفي إحراز وجود الشك بعد زمان وجوده ، وبعبارة أخرى :
يشترط في إحراز الشك الفعلية .
ومن بيان شروط اليقين والشك ، المقومان للاستصحاب ، ظهر حال أمور
ثلاثة :

الأول : الاستصحاب وهو كما عرفت : عبارة عن اليقين السابق والشك اللاحق
في بقاء ذلك اليقين السابق .

الثاني : قاعدة اليقين وهو على ما يأتي : عبارة من اليقين السابق والشك في
نفس ذلك اليقين السابق ويسمى بالشك الساري أيضاً ، لأن الشك يسري إلى
اليقين ويزلزله في موضعه ، وذلك كما إذا تيقن يوم الجمعة بأن زيدا عادل ، ثم
شك يوم السبت في منشأ يقينه وأنه هل كان عن مدرك صحيح أم لا بحيث يتزلزل
يقينه في موضعه ؟ .

الثالث : الاستصحاب القهقري : وهو عبارة عن اليقين اللاحق والشك السابق :

إنَّ المستفاد ، من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء الى مجرد الوجود السابق ، أنَّ الاستصحاب يتقوّم بأمرين :
أحدهما : وجود الشيء في زمان سواء عَلِمَ به في زمان وجوده أم لا .

كما إذا تيقن بالطهارة عصراً وشك في إنه هل كان في الظهر متطهراً أم لا ؟ فيستصحب طهارته من العصر الى الظهر فيقول : كنت متطهراً في الظهر أيضاً . هذا ، والأخبار إنما تدل على حجية الأول وهو الاستصحاب المصطلح فقط ، لا الثاني وهو قاعدة اليقين ، ولا الثالث وهو الاستصحاب القهري .

إذا تبين ذلك نرجع الى أصل المطلب وهو بيان شروط اليقين والشك ، المقومان للاستصحاب والمخرجان لغيره فنقول : أما اليقين : وهو المقوم الأول للاستصحاب والذي من خلاله يشير المصنّف الى قاعدة اليقين ، فلا يشترط فيه بعد احراز وجوده السابق : فعليته : فلا يلزم أن يكون اليقين السابق موجوداً في الزمان السابق حتى يجري فيه الاستصحاب .

مثلاً : قد يتيقن الانسان بالطهارة صباحاً ثم يشك في بقائها ظهراً ، وقد يتيقن ظهراً انه كان في الصباح متطهراً ويشك الآن في بقائها ، فإن هذا أيضاً من الاستصحاب مع إنه لا يقين عند الصباح ، وإنما اليقين هو في وقت الظهر ، لكن متعلق اليقين هو وقت الصباح .

والى ما بيّناه أشار المصنّف وقال : (إنَّ المستفاد من تعريفنا السابق) للاستصحاب : بأنه إبقاء ما كان (الظاهر في استناد الحكم بالبقاء الى مجرد الوجود السابق) أي : إبقاء ما كان لمجرد انه كان سواء عَلِمْنَا به زمان وجوده أم لا ؟ فإنه يستفاد من ذلك : (أنَّ الاستصحاب يتقوّم بأمرين) كالتالي :

(أحدهما : وجود الشيء في زمان سواء عَلِمَ به في زمان وجوده أم لا) وهذا

نعم ، لابد من إحراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم ، أو الظنّ
المعتبر .

وأما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في
زمان آخر ، فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي ، وإن توهم بعضهم
جريان عموم « لا تنقض » فيه كما سننبّه عليه .

كما قلنا إشارة إلى أنه لا يشترط فعلية اليقين بعد احرازه بمعنى أنه لا يلزم في
اليقين أن يكون موجوداً في الظرف السابق ، وإنما يصح أن يكون اليقين الآن لكن
متعلقه الظرف السابق .

(نعم ، لابد من إحراز ذلك) اليقين الذي يكون متعلقه الزمان السابق (حين
إرادة الحكم بالبقاء) احرازاً أما (بالعلم ، أو الظنّ المعتبر) أي : بأن يعلم في الظهر
علماً وجدانياً أو يظن ظناً معتبراً بسبب البيئة مثلاً بأنه كان في الصباح متطهراً .
ثم منه أشار المصنّف إلى قاعدة اليقين بقوله : (وأما مجرد الاعتقاد بوجود
شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر) بأن سرى الشك إلى اليقين
السابق وزلزه في موضعه مما سمّيناه بقاعدة اليقين (فلا يتحقق معه الاستصحاب
الاصطلاحي) بل يطلق عليه : قاعدة اليقين .

ولا يخفى أن الفرق بين قاعدة اليقين ، وبين الاستصحاب هو : أن في قاعدة
اليقين الشك سارٍ ، وفي الاستصحاب الشك طارٍ .

هذا (وإن توهم بعضهم جريان عموم « لا تنقض » فيه) أي في الشك الساري
أيضاً (كما سننبّه عليه) إن شاء الله تعالى في محله ونقول : بأن أخبار
الاستصحاب لا يمكن أن تشمل قاعدة اليقين وحدها : ولا أن تشمل الاستصحاب
وقاعدة اليقين كليهما ، إذ لا جامع بين الاستصحاب وبين القاعدة .

والثاني : الشك في وجوده في زمان لاحق عليه ، فلو شك في زمان سابق عليه فلا استصحاب ، وقد يطلق عليه الاستصحاب القهري مجازاً .
ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات اليه ، أما لو لم يلتفت فلا استصحاب وإن فرض شك فيه على فرض الالتفات .

(و) إما الشك : وهو المقوم الثاني للاستصحاب ، فيشترط فيه بعد تحققه في زمان لاحق على اليقين : فعليته أيضاً ، أشار المصنف إلى اشتراط كونه لاحقاً لليقين لا سابقاً عليه بقوله :

(الثاني) من الأمرين المقومين للاستصحاب والذي من خلاله يشير المصنف إلى الاستصحاب القهري هو أن يكون (الشك في وجوده في زمان لاحق عليه) أي : على ذلك الزمان السابق (فلو شك في زمان سابق عليه) أي : على الزمان اللاحق (فلا استصحاب) لأن ظاهر أدلة الاستصحاب : أن اليقين سابق والشك لاحق ، لا أن اليقين لاحق والشك سابق ثم يسري اليقين اللاحق إلى زمان الشك السابق ونقول : أن حال الشك السابق محكوم بحال اليقين اللاحق .

هذا (وقد يطلق عليه) أي : على ما كان شكّه سابقاً ويقينه لاحقاً : (الاستصحاب القهري) وذلك (مجازاً) لأنه ليس من الاستصحاب في شيء ، فإن الاستصحاب عبارة عن طلب صحة السابق إلى اللاحق لا طلب صحة اللاحق إلى السابق .

(ثم) أشار المصنف إلى اشتراط كون الشك فعلياً لا تقديرياً بقوله : إن (المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات اليه) أي : إلى الشيء وذلك بأن يشك في الشيء بالفعل لا بالفرض فيستصحب الحالة السابقة (أما لو لم يلتفت فلا استصحاب وإن فرض شك فيه على فرض الالتفات) اليه .

فالمتيقن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشك ، جرى الاستصحاب في حقه ، فلو غفل عن ذلك

وعليه : فالشك قد يكون فعلياً : كما إذا التفت إلى حاله فشك في أنه هل تطهر بعد الحدث أم لا ؟ فيستصحاب حاله السابقة ، وقد يكون تقديرية : كما إذا غفل عن حاله بعد الحدث لكنه كان بحيث لو التفت لكان شاكاً في بقاء حاله السابقة وعدم بقائها ، فلا يستصحاب حاله السابقة .

إذن : فيختص جريان الاستصحاب بالشك الفعلي لأن حرمة النقض في الأخبار موضوعه الشك في بقاء ما كان . فما دام لم يكن الموضوع وهو الشك فعلياً ، لا يكون حرمة النقض فعلياً ، فلا استصحاب .

وإنما لا ينفع في الاستصحاب الشك الفرضي الذي لا فعلية له ، لأن قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » ^(١) ظاهر في الشك الفعلي ، بل هو المتبادر منه ، حتى أنه قد جاء لفظ الشك في بعض الروايات بصيغة الماضي الدال على تحقق الوقوع كما في قوله عليه السلام في رواية زرارة : «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت » ^(٢) فإنه كالصریح في لزوم فعلية الشك ، فلا يكفي شأنية الشك .

وعليه : (فالمتيقن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق) قبل أن يصلي (فشك) في أنه هل بقي على الحدث أو تطهر بعده ؟ (جرى الاستصحاب في حقه) فيستصحاب الحدث فلا يجوز له الدخول في الصلاة .

(فلو غفل عن ذلك) أي بعد أن جرى استصحاب الحدث في حقه غفل

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٢٥١ ح ٣ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٢٧٣ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

(٢) - تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٤٢١ ب ٢١ ح ٨ ، الاستبصار : ج ١ ص ١٨٣ ب ١٠٩ ح ١٣ ، علل الشرائع : ج ٢ ص ٥٩ ح ١ ، وسائل الشيعة : ج ٣ ص ٤٨٢ ب ٢٤ ح ٤٢٣٦ .

وصلّى ، بطلت صلاته ، لسبق الأمر بالطهارة ، ولا يجري في حقّه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل ، لأنّ مجراه الشك الحادث بعد الفراغ ، لا الموجود من قبل .

نعم ، لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلّى ، ثمّ إلتفت وشك في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً ، جرى في حقّه قاعدة الشك بعد الفراغ ،

عن ان وظيفته التطهر (وصلّى ، بطلت صلاته ، لسبق الأمر بالطهارة) لأن الشارع قال له بسبب الاستصحاب قبل الصلاة : أنت محدث فيجب عليك التطهر للصلاة ، وهذا لم يتطهر للصلاة فلم يصل عن طهارة ، لا طهارة قطعية ، ولا طهارة استصحابية .

(و) إن قلت : إن قاعدة الفراغ جارية هنا فتحكم لأجلها بصحة صلاة هذا الشخص .

قلت : (لا يجري في حقّه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل) وذلك (لأنّ مجراه) أي : مجرى قاعدة الفراغ (الشك الحادث بعد الفراغ) كما إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في انه هل كان متطهراً أو لم يكن متطهراً؟ (لا الموجود من قبل) كما هو المفروض حيث ان هذا الشك قد حصل له قبل الصلاة وجرى في حقّه استصحاب الحدث .

(نعم ، لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث) بأن لم يعرض له شك قبل الصلاة حتّى يكون مستصحباً للحدث ، بل كان غافلاً عن حاله (وصلّى ثمّ إلتفت وشك في كونه محدثاً) كان (حال الصلاة أو متطهراً) بأن كان شكّه بعد الصلاة (جرى في حقّه قاعدة الشك بعد الفراغ) .

لحدوث الشك بعد العمل ، وعدم وجوده قبله ، حتى يوجب الأمر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها .

نعم ، هذا الشك اللاحق يوجبُ الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه ، فافهم .

وإنما تجري القاعدة في حق الغافل عن حاله (لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده) أي : الشك (قبله) أي : قبل العمل ، فإن عدم وجود الشك قبله يثمر : أنه لم يكن مستصحب الحدث (حتى يوجب الأمر بالطهارة ، و) يوجب (النهي عن الدخول فيه) أي : في الصلاة - مثلاً - (بدونها) أي : بدون الطهارة . (نعم ، هذا الشك اللاحق) بعد الصلاة (يوجبُ الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه) أي : على الاستصحاب ، فإن قاعدة الفراغ كقاعدة التجاوز ، وقاعدة الصحة ، وما أشبه ، كلها حاکمة على الاستصحاب لما قرّر في محله : من أنه لو لم تتحكم هذه القواعد على الاستصحاب لزم سقوطها .

وإنما يلزم سقوطها لأن هذه القواعد مجعولة في موارد الاستصحاب ، مثل استصحاب اشتغال الذمة ، واستصحاب عدم ملكية هذا البائع للبضاعة التي يبيعها ، وغير ذلك مما لو أردنا العمل بالاستصحاب فيها لما بقي لمثال قاعدة الفراغ مورد ، فيلزم تقديمها على الاستصحاب .

(فافهم) ولعله إشارة إلى أن وجوب الإعادة من الأحكام العقلية لآتيان الصلاة فاقدة لبعض شرائطها ، كما لو أتى بها بلا طهارة ، وذلك لأن المشروط عدم عدم شرطه ، وهذا الحكم العقلي لا يثبت بالاستصحاب لأنه مثبت ، وقد تقدّم ويأتي أن المثبت في الأصول ليس بحجة .

السادس ،

في تقسيم الاستصحاب الى أقسام :

لِيُعْرَفَ : أنَّ الخلاف في مسألة الاستصحاب في كلِّها أو في بعضها ، فنقول : إنَّ له تقسيماً باعتبار المُستصحب ، وآخر : باعتبار الدليل الدالَّ عليه ، وثالثاً : باعتبار الشك المأخوذ فيه .

(السادس : في تقسيم الاستصحاب الى أقسام) تالية ، وإنَّما نقسمه الى هذه الأقسام (لِيُعْرَفَ : أنَّ الخلاف في مسألة الاستصحاب) هل هو (في كلِّها أو في بعضها) ؟ حتى يكون الذي هو محل وفاق الجميع أكثر وثوقاً وذلك للاطمئنان بصحة جريان الاستصحاب فيه .
(فنقول : إنَّ له) أي : للاستصحاب (تقسيماً باعتبار المُستصحب ، وآخر : باعتبار الدليل الدالَّ عليه ، وثالثاً : باعتبار الشك المأخوذ فيه) .

أمَّا تقسيمه باعتبار المستصحب : فلأنَّ المستصحب قد يكون من قبيل الأحكام ، وقد يكون من قبيل الموضوعات .
وأمَّا تقسيمه باعتبار الدليل الدال عليه : فلأنَّ الدليل الدال على الاستصحاب ، أمَّا العقل ويسمَّى باستصحاب حال العقل ، وأمَّا الشرع ويسمَّى باستصحاب حال الشرع .

وأمَّا تقسيمه باعتبار الشك المأخوذ فيه : فلأنَّ الشك إمَّا أن يكون في المقتضي أو يكون في المانع .

ولا يخفى : أنه قد يكون الشك في الملفق من المقتضي والمانع ، ومرادهم بذلك : ما كان الشك في البقاء فيه مردهم بين إنقضاء إستعداده

أما بالاعتبار الأول فمن وجوه :

الوجه الأول

أحدها : من حيث أن المستصحب قد يكون أمراً وجودياً ، كوجوب شيء ،
أو طهارته أو رطوبته أو نحو ذلك .

أو عروض المانع عليه ، كما سيأتي تفاصيل كل ذلك في كلام المصنف رحمته .
(أما) تقسيم الاستصحاب ، (بالاعتبار الأول :) أي : باعتبار المستصحب
(فمن وجوه) تالية :

(أحدها : من حيث أن المستصحب قد يكون أمراً وجودياً) بأن كان حكماً
تكليفياً اعتبارياً (كوجوب شيء ، أو) وضعياً مثل : (طهارته) فإن الأحكام
الخمسة تسمى بالأحكام التكليفية ، وما عداها كالجزئية والشرطية ،
والطهارة والنجاسة ، والملكية والزوجية ، والرقية والحرية ، تسمى بالأحكام
الوضعية .

(أو) موضوعاً خارجياً مثل : (رطوبته أو نحو ذلك) .

هذا ، وقد سبق أن قلنا : أن الحكم الشرعي هو الذي يستطرق فيه باب الشرع ،
فكون هذا الشيء واجباً أو ليس بواجب ، طاهراً أو ليس بطاهر - مثلاً - يحتاج إلى
بيان من الشرع .

وأما الموضوع الخارجي فإنه يستطرق فيه باب العرف فكون هذا الشيء رطباً
أو ليس برطب ، وإن زيداً ميت أو حي ، - مثلاً - لا يرتبط بالشارع ، وإنما يلزم أن
نستطرق فيه باب العرف ، لنعرف هل إنه كان رطباً حتى يتنجس بالملاقاة ؟ وإنه
هل بقي حياً حتى تجب نفقة زوجته - مثلاً - ؟ وهكذا .

وقد يكون عديمياً ، وهو على قسمين :

أحدهما عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي ، ويسمى عند بعضهم :
بالبرائة الأصلية وأصالة النفي .

والثاني : غيره ، كعدم نقل اللفظ عن معناه وعدم القرينة

(وقد يكون) المستصحب أمراً (عديمياً) بمعنى : استصحاب العدم (وهو
على قسمين) كما يلي :

(أحدهما) : ما يرتبط بالشارع مثل : (عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي) كما
إذا شككنا في أن التتن - مثلاً - حرام أم لا ؟ فنستصحب عدم الحرمة (ويسمى عند
بعضهم : بالبرائة الأصلية) لأن الأصل براءة الانسان من كل تكليف حتى يثبت
ذلك التكليف عليه (و) يسمى أيضاً : (أصالة النفي) لأن الأصل نفي التكليف
عن الانسان حتى يثبت عليه التكليف .

مثلاً : ان التتن قبل الشرع لم يكن حراماً فنستصحب عدم حرمة التتن
ما بعد الشرع ، أو انه حال الصغر أو الجنون لم يكن عليه حراماً فنستصحب
عدم حرمة التتن بعد البلوغ والعقل ، أو إنه قبل دخول الوقت لم يكن واجباً
عليه ، فنستصحب عدم وجوبه بعد الوقت ، أو إن المرأة حالة الحيض
لم يجب عليها صلاة الآيات ، فنستصحب عدم الوجوب عليها بعد الحيض ،
وهكذا .

(والثاني : غيره) مما لا يرتبط بالشارع وإنما يرتبط بالأمر الخارجية ،
بلا فرق بين أن يكون راجعاً إلى الألفاظ (كعدم نقل اللفظ عن معناه) إلى
معنى آخر (وعدم القرينة) فيكون الكلام حقيقة في معناه اللغوي

للشيرازي المستصحب وجودي وعدمي ١٢٧ / ج ١١

وعدم موت زيد ورطوبة الثوب ، وحدوث موجب الوضوء أو الغسل ونحو ذلك .

ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع .

وأما العدمي فقد مال الاستاذ قدس الله سره ، الى عدم الخلاف فيه ، تبعاً لما حكاه عن استاذة : السيد صاحب الرياض : من دعوى الاجماع على اعتباره في العدميات .

(و) عدم التخصيص ، وعدم التقييد ، وعدم الاضمار ، وعدم الاشتراك ، وما أشبه ذلك .

أو يكون راجعاً الى غير الألفاظ مثل : (عدم موت زيد) فيما إذا شككنا في حياته (و) عدم (رطوبة الثوب) فيما إذا شككنا في رطوبته حين وقوعه على الأرض النجسة - مثلاً - (و) عدم (حدوث موجب الوضوء أو الغسل) من الأحداث التي ترجبهما فيما إذا شككنا في شيء منها .

(ونحو ذلك) مثل : عدم حليّة هذه المرأة لهذا الرجل بهذا العقد المشكوك صحته وغيرها .

هذا (ولا خلاف في كون) الاستصحاب (الوجودي محل النزاع) بين العلماء في انه هل هو حجة أو ليس بحجة ؟ .

(وأما) الاستصحاب (العدمي فقد مال الاستاذ) شريف العلماء (قدس الله سره ، الى عدم الخلاف فيه) وانه حجة قطعاً ، وذلك (تبعاً لما حكاه عن استاذة : السيد صاحب الرياض : من دعوى الاجماع على اعتباره) أي : على اعتبار الاستصحاب (في العدميات) فقط .

واستشهد على ذلك ، بعد نقل الاجماع المذكور ، باستقرار
سيرة العلماء على التمسك بالاصول العدمية ، مثل : أصالة عدم القرينة ،
والنقل ، والاشتراك ، وغير ذلك ، وبنائهم هذه المسألة على كفاية العلة
المحدثة للبقاء .

أقول : ما استظهره رحمته

(واستشهد) الاستاذ (على ذلك) أي : على عدم الخلاف في حجية
الاستصحاب في العدميات (بعد نقل الاجماع المذكور) عن استاذة : (باستقرار
سيرة العلماء على التمسك بالاصول العدمية ، مثل : أصالة عدم القرينة ، و) عدم
(النقل ، و) عدم (الاشتراك ، وغير ذلك) فإن سيرتهم على التمسك بهذه
الاصول العدمية تدل على عدم الخلاف في جريان الاستصحاب في العدميات .
(و) استشهد الاستاذ أيضاً (بنائهم هذه المسألة على كفاية العلة المحدثة
للبقاء) أي : إنهم اختلفوا في ان العلة المحدثة كافية في الابقاء أو ليست بكافية ،
فإذا تنجس الماء - مثلاً - بسبب التغير ثم زال تغيره من نفسه ، فهل تبقى النجاسة
لأن العلة المحدثة للنجاسة وهي التغير كافية في ابقاء النجاسة ولو زال التغير ؟ قال
بعض : نعم ، لأن العلة المحدثة كافية للبقاء ، وقال بعض : لا ، لأن العلة المحدثة
ليست كافية للبقاء .

هذا ، ومن المعلوم : ان هذا الكلام مختص بالوجوديات ، لأن العدم كما
عرفت : لا يحتاج الى علة حتى يبحث : في كون علة العدم المحدثة للعدم هل هي
مبقية للعدم أو ليست بمبقية ؟ فإن العدم ليس بشيء حتى يكون علة أو معلولاً ، أو
وصفاً أو موصوفاً ، أو ما أشبه ذلك من أوصاف الوجوديات .

(أقول : ما استظهره) الاستاذ (قدس سره) من عدم الخلاف في العدميات

لا يخلو عن خفاء .

أما دعوى الاجماع فلا مسرح لها في المقام .

مع ما سيمرّ بك من تصريحات كثيرة بخلافها ، وإن كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح ، حيث قال : « إنّ خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنّما هو في الاثبات دون النفي الأصلي » .

(لا يخلو عن خفاء ، أما دعوى الاجماع فلا مسرح لها) أي : لهذه الدعوى (في المقام) .

وإنّما لا مسرح لها هنا لوضوح : أن الاجماع إنّما هو حجة في الشرعيات لا في العقليات وجريان الاستصحاب في العدم أو عدم جريانه فيه من باب العقل لا من باب الشرع (مع ما سيمرّ بك من تصريحات كثيرة بخلافها) أي : بخلاف هذه الدعوى ، فأين الاجماع في المسألة ؟

والحاصل : ان الاجماع مخدوش صغرى : بوجود المخالف ، وكبرى : بأن المسألة ليست من المسائل التي يكون الاجماع فيها حجة (وإن كان يشهد لها) أي : لهذه الدعوى أيضاً (ظاهر التفتازاني في شرح الشرح) فإن ابن الحاجب كتب كتاباً في الاصول وشرحه العضدي ، وشرح التفتازاني شرح العضدي .

وكيف كان : فإن ظاهر التفتازاني يشهد لدعوى الاجماع (حيث قال : « إنّ خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنّما هو في الاثبات دون النفي الأصلي » ^(١)) أي : إنهم مختلفون في الاستصحاب في الوجوديات ، أمّا الاستصحاب في العدميات فلا خلاف منهم فيه .

هذا ، ولعل مراده بالنفي الأصلي ما أشرنا اليه : من أصالة النفي ، فإن الأصل نفي

وأما سيرة العلماء : فقد استقرت في باب الألفاظ على التمسك بالاصول
الوجودية والعدمية كليهما .

قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية ، بعد نقل القول بانكار
اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض وإثباته عن بعض ، والتفصيل عن
بعض آخر ،

التكليف عن الانسان حتى يثبت عليه التكليف ، كما ان الأصل في الأشياء العدم
والنفي أيضاً .

(وأما سيرة العلماء : فقد استقرت في باب الألفاظ على التمسك بالاصول
الوجودية والعدمية كليهما) معاً ، ومن المعلوم : ان الأصل في باب الألفاظ ، يراد
به : الظهور لا الاستصحاب الاصطلاحي .

وإنما يراد به الظهور لأن العلماء في باب الألفاظ يقولون : الأصل بقاء المعنى
الأول وهو من الاصول الوجودية ، فإذا كان للفظ معنى ثم شككنا في أنه هل تغير
عن ذلك المعنى أو لم يتغير؟ فالظاهر أنه باق على ذلك المعنى ، وهكذا بالنسبة
الى الاصول العدمية مثل : أصالة عدم القرينة ، وعدم المخصص ، وعدم الناسخ ،
وما أشبه ذلك .

والحاصل : إن حجية الاصول اللفظية ليست مبنية على حجية الاستصحاب ، بل
من باب الظهور النوعي الذي يعتمد على أهل اللسان ، بلا فرق بين الاصول الوجودية
والاصول العدمية ، ويشهد لذلك كلام المحقق البهبهاني كما نقله المصنف بقوله :
(قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية) التي كتبها في الاستصحاب (بعد
نقل القول بانكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض) حيث قال بعدم حجيته مطلقاً
(وإثباته عن بعض) حيث قال بحجيته مطلقاً (والتفصيل عن بعض آخر) حيث قال

ما هذا لفظه :

« لكنّ الذي نجد من الجميع حتى من المنكر مطلقاً ، أنهم يستدلّون بأصالة عدم النقل ، فيقولون : الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً ، فكذا لغة ، لأصالة عدم النقل . ويستدلّون بأصالة بقاء المعنى اللغوي ، فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك ، كما لا يخفى على المتتبع » ، انتهى .

وحيث : فلا شهادة

بحجّة بعض الاستصحاب دون بعض .

قال الوحيد (ما هذا لفظه : « لكنّ الذي نجد من الجميع حتى من المنكر مطلقاً) أي : القائل بأن الاستصحاب ليس بحجة اطلاقاً نرى (أنهم يستدلّون بأصالة عدم النقل) - مثلاً - بالنسبة الى الاصول العدمية (فيقولون : الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً ، فكذا لغة لأصالة عدم النقل) لأنه لو نقل اللفظ من معناه السابق الى معنى جديد لكان على هذا النقل دليل .

(ويستدلّون بأصالة بقاء المعنى اللغوي) - مثلاً - بالنسبة الى الاصول الوجودية ، وذلك فيما إذا شك في بقاء المعنى اللغوي للفظ وعدم بقائه (فينكرون الحقيقة الشرعية) لأن الأصل بقاء المعنى اللغوي للصلاة - مثلاً - وبقاؤه يقتضي عدم وجود حقيقة شرعية .

(الى غير ذلك ، كما لا يخفى على المتتبع » ^(١) ، انتهى) كلام الوحيد

البهبهاني .

(وحيث) أي : حين ظهر من كلام الوحيد : أن الاصول اللفظية وجودية كانت أو عدمية منوطة بالظهور حتى من المنكر للاستصحاب مطلقاً (فلا شهادة

في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات .
وأما استدلالهم على إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر
الظاهر الاختصاص بالوجودي - فمع أنّه معارضٌ باختصاص بعض
أدلتهم الآتي بالعدمي ،

في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات (عن محل الخلاف في
باب الاستصحاب ، فإن العدميات في باب الاستصحاب لا تزال محل خلاف وإن
كانت العدميات في باب الألفاظ محل وفاق .

وإنما لا شهادة للسيرة الجارية هناك على ما نحن فيه ، لأن هنا بابين لا باب
واحد : باب مرتبط بالألفاظ وجرت عليه السيرة ، وهو الظهورات ، وباب مرتبط
بالاستصحاب ولم تجرِ عليه السيرة وهو الاستصحاب .

(وأما استدلالهم على إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر
الاختصاص بالوجودي) على ما عرفت : من إن ظهور هذا الكلام إنما هو في الأمر
الوجودي ، فلا يشمل الأمر العدمي ، لأن الوجود هو المحتاج إلى المؤثر دون
العدم ، لكنه لا يكون دليلاً أيضاً على خروج العدميات عن محل الخلاف وذلك
لما يلي :

أولاً : (فمع أنّه معارضٌ باختصاص بعض أدلتهم الآتي) ذكرها (بالعدمي)
مثل قولهم : إن الاستصحاب لو كان حجة لوجب ترجيح بينة المنكر لكونها مؤيدة
بأصالة العدم ، فإنه لو كان اختصاص بعض أدلتهم بالوجوديات ، لتعارض هذا
الاستدلال مع اختصاص بعض أدلتهم الأخرى بالعدميات ، فيتساقطان ، فلا يكون
الدليل الوجودي سبباً لإخراج الاستصحاب العدمي عن محل الخلاف .

وبأنه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرفع -

ثانياً : (وبأنه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي) وذلك كالشك في بقاء النجاسة للماء الذي زال تغيره من نفسه ، فإن القائل باستغناء الباقي عن المؤثر يرى وجود المقتضي للنجاسة فيستصحب النجاسة ، بينما القائل بعدم استغناء الباقي عن المؤثر وإنه لا بد من العلة المبقية ، يرى عدم وجود المقتضي للنجاسة فلا يستصحب النجاسة .

إذن : فيكون النزاع على هذا مختصاً بصورة الشك في المقتضي و (لا) يشمل صورة الشك (من حيث الرفع) وذلك كالشك في بقاء الطهارة ، فإن الطهارة مما إذا وجدت إقتضت البقاء إلا أن يزيلها رافع ، فلا شك فيه حينئذ من حيث المقتضي حتى يكون مشمولاً للنزاع .

وعليه : فإن الشك قد يكون في المقتضي ، وقد يكون في الرفع ، فإذا أوقدنا السراج - مثلاً - أول الليل ، وشككنا في بقاء إنارته منتصف الليل ، فإن الشك المذكور قد يكون من باب الشك في المقتضي : بأن لا نعلم هل إن زيته كان بمقدار يبقى إلى الصباح أم لا؟ وقد يكون من باب الشك في الرفع : بأن نعلم أن زيته كان بمقدار يبقى إلى الصباح ، لكن لا نعلم هل إن ريحاً هبت فأطفأته أم لا؟ وهذا بالنسبة إلى العرفيات .

أما بالنسبة إلى الشرعيات فكذلك ، فإنه قد يكون الشك ، فيها من باب الشك في المقتضي ، كما مثلنا له بالماء المتغير الذي زال تغيره من نفسه ، حيث لا نعلم هل إن التغير يقتضي بقاء النجاسة حتى بعد زواله أم لا؟ وقد يكون من باب الشك في الرفع ، كما مثلنا له بالشك في بقاء الطهارة ، حيث نعلم أن الطهارة إذا ثبتت

يمكن توجيهه أيضاً بأن الغرض الأصلي هنا لما كان هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام الشرعية ، اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي ،

دامت ، لكن شك في بقائها من جهة إننا نشك في أنه هل حدث رافع أم لم يحدث ؟ .

وكيف كان : فإن الدليل المذكور لو تم كان سبباً لاختصاص النزاع بالشك في المقتضي لا في الشك في الرفع ، لأن في مورد الشك في الرفع لا معنى للبحث في أن الباقي مستغن في بقائه عن المؤثر أم لا ، إذ وجود المؤثر مقطوع البقاء فيه فإن الوضوء والغسل يؤثران في الطهارة ما لم يعرض رافع ، فيكون الاستصحاب فيه متفقاً عليه ، والحال أنه ليس الاستصحاب فيه متفقاً عليه عند الجميع .

وإن شئت قلت : أن وجه اختصاص النزاع على هذا في الشك في المقتضي دون الشك في الرفع هو : أنه مع الشك في الرفع لا يتفاوت الحال بين القول باحتياج الباقي إلى المؤثر وبين القول بعدمه ، إذ الشك في الرفع إنما هو بعد القطع بوجود المقتضي ، فالقول باحتياج الباقي إلى المؤثر لا يمنع من اعتبار الاستصحاب فيه .

ثالثاً : أنه بالإضافة إلى ذلك (يمكن توجيهه أيضاً بأن الغرض الأصلي هنا) في باب الاستصحاب (لما كان هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام الشرعية ، اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي) أي : اكتفى الأصوليون بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي بسبب استغناء الباقي عن المؤثر ، وإلا فكلهم في الأعم من الاستصحاب الوجودي والاستصحاب العدمي ، ومن المعلوم : أن الغالب في الأحكام الشرعية هي الوجودات لا الأعدام .

مع أنه يمكن أن يكون الغرض : تتميم المطلب في العدمي بالاجماع المركب ، بل الأولوية ، لأن الموجود إذا لم يحتج في بقائه الى المؤثر ، فالمعدوم كذلك بالطريق الأولى .

رابعاً : (مع أنه يمكن أن يكون الغرض : تتميم المطلب في العدمي بالاجماع المركب) إذ بعضهم قال بحجية الاستصحاب في الوجودي والعدمي مطلقاً ، وبعضهم قال بعدم حجية الاستصحاب في الوجودي والعدمي مطلقاً ، فإذا ثبت لدينا حجية الوجودي يلزم أن نقول بحجية العدمي أيضاً ، وإلا لزم التفصيل بين حجية الوجودي وعدم حجية العدمي ، وهذا خرق للاجماع المركب .

خامساً : (بل) يمكن تتميم المطلب في العدمي بدليل (الأولوية ، لأن الموجود إذا لم يحتج في بقائه الى المؤثر) لأن المفروض : كفاية العلة المحدثة في بقاء المعلول وإن انتفت العلة ، كالماء المتغير إذا زال تغيره (فالمعدوم كذلك) لم يحتج في بقائه على حالة العدم الى المؤثر ، وذلك (بالطريق الأولى) لأن العدم خفيف المؤنة بخلاف الوجود .

وبهذا ظهر : أن المصنف قد أجاب عن استدلالهم لاثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر بخمسة أجوبة أثبت من خلالها عدم إفادة استدلالهم خروج العدميات عن محل النزاع والأجوبة هي كالتالي :

الأول : بقوله : فمع إنه معارض .

الثاني : بقوله : ويأنه يقتضي أن يكون .

الثالث : بقوله : يمكن توجيهه .

الرابع : بقوله : مع إنه يمكن أن يكون .

الخامس : بقوله : بل الأولوية .

نعم ، ظاهرُ عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال وتعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودي ، إلا أنَّ الوجه فيه بيانُ الاستصحاب الذي هو من الأدلة الشرعية للأحكام .

ولذا عَنونه بعضهم بل الأكثر : باستصحاب حال الشرع .

ومما ذكرنا

التي هنا ثبت أن عنوانهم الاستصحاب أعم من الوجودي والعدمي .
(نعم ، ظاهرُ عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال وتعريفهم له) بأنه إبقاء ما كان ونحوه أنه (ظاهر الاختصاص بالوجودي) لأن «الحال» لا يكون للعدم وإنما يكون للموجود ، كما إن «ما كان» ظاهر في ما وجد سابقاً ، وإلا فإن العدم لا يُسمَّى « ما كان » .

(إلا أنَّ) هذا أيضاً لا يكون دليلاً على إرادتهم استصحاب الوجود فقط ، وخروج العدميات عن محل الخلاف ، وذلك لأن (الوجه فيه) أي : في عنوانهم الاستصحاب بلفظ الحال ، وتعريفه بأنه « إبقاء ما كان » إنما هو لأجل (بيانُ الاستصحاب الذي هو من الأدلة الشرعية للأحكام) وقد عرفت : أن الأحكام الشرعية على الأغلب وجوديات وإن كان قسم منها عدميات مثل عدم الأكل ، وعدم الشرب ، وعدم الجماع ، بالنسبة إلى الصوم والصلاة ، والإعتكاف ، والإحرام .

(ولذا عَنونه بعضهم بل الأكثر : باستصحاب حال الشرع) مما يظهر منه : أن مقصودهم الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام الشرعية .

(ومما ذكرنا) : من أنهم لا يريدون نفي الاستصحاب العدمي ، بل يريدون اثبات الاستصحاب الذي هو دليل للأحكام الشرعية الغالب كونها وجوديات

يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظاهر قولهم في عنوان المسألة بـ «استصحاب الحال» في الوجودي ، وإلا لدلّ تقييد كثير منهم العنوان بـ «استصحاب حال الشرع» على اختصاص النزاع بغير الأمور الخارجية .

وممن يظهر منه : دخول العدميات في محلّ الخلاف

(يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع) بالأمور الوجودية دون العدمية ، وذلك إستشهاداً (بظاهر قولهم في عنوان المسألة بـ «استصحاب الحال») فإن هذا العنوان لا يدل على اختصاص الخلاف (في الوجودي) فقط .

(وإلا) بأن كان ذكرهم استصحاب الحال في العنوان ظاهراً في قصدهم الوجودي في قبال العدمي (لدلّ تقييد كثير منهم العنوان بـ «استصحاب حال الشرع» على اختصاص النزاع بغير الأمور الخارجية) من الشك في الموضوعات ، فإن الموضوعات ليست من حال الشرع .

والحاصل : إن محل النزاع أعم من الاستصحاب الوجودي والعدمي ، والحكمي والموضوعي ، وعنوانهم استصحاب الحال إنما هو من جهة أن العمدة بيان الاستصحاب الوجودي المثبت للحكم الشرعي الكلّي ، لا أن مرادهم إخراج الاستصحاب العدمي عن محل النزاع .

كما إن عنوانهم حال الشرع في باب الاستصحاب أيضاً من جهة أن قصدهم غالباً هو استصحاب الأحكام ، لا أنهم يريدون إخراج الاستصحاب الموضوعي عن محل النزاع ، فيكون قد روعي بذلك الغلبة في التعريفين ، تعريف الاستصحاب بالوجودي ، وتعريف الاستصحاب بحال الشرع .

هذا (وممن يظهر منه : دخول العدميات في محلّ الخلاف) وأنه هل يجري

الوحيد البهبهاني فيما تقدّم منه ، بل لعله صرّح في ذلك ، بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب .

وأصرّح من ذلك في عموم محل النزاع استدلال النافين في كتب الخاصة والعامة : بأنّه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيحُ

فيها الاستصحاب أم لا ، كما اختلفوا في أنه هل يجري الاستصحاب في الوجوديات أم لا؟ هو : (الوحيد البهبهاني فيما تقدّم منه) أي : من الوحيد حيث إنه نقل إنكار بعضهم للاستصحاب مطلقاً ، وإثبات بعضهم للاستصحاب مطلقاً ، وتفصيل بعضهم .

وإنما يظهر من هذا الكلام ذلك ، لأن مثبت الاستصحاب مطلقاً يثبت في الوجودي والعدمي والحكمي والموضوعي ، كما إن المنكر له مطلقاً ينكره في جميع هذه الأمور الأربعة ، والمفصل يفصل بإثبات الاستصحاب في بعض الأربعة دون بعض .

(بل لعله صرّح في ذلك) أي : في دخول العدميات في محل الخلاف أيضاً ، وذلك (بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب) فإنه ﷺ قسّمه أولاً إلى العدمي والوجودي والحكمي والخارجي . مما يظهر منه أن قوله : مطلقاً في الاثبات ، ومطلقاً في النفي ، شامل للوجودي والعدمي والحكمي والموضوعي .

(وأصرّح من ذلك) أي : من كلام الوحيد (في عموم محل النزاع) وشموله للاستصحاب الوجودي والعدمي معاً (استدلال النافين) للاستصحاب مطلقاً (في كتب الخاصة والعامة : بأنّه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم) عند تعارض البيّنيتين : بيّنة تقول بأن الدار لزيد ، وأخرى تقول بأن الدار ليست لزيد (ترجيحُ

للشيرازي المستصحب وجودي وعدمي ١٣٩ / ج ١١

بيّنة النافي ، لاعتضاده بالاستصحاب ؛ واستدلال المثبتين - كما في
المنية - بأنه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسدّ باب استنباط الأحكام من
الأدلة ، لتطرق احتمالات فيها لا يندفع إلا بالاستصحاب .

وممّن أنكر الاستصحاب في العدميات : صاحب المدارك ، حيث أنكر
اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الأكثر لنجاسة الجلد

بيّنة النافي ، لاعتضاده بالاستصحاب) الذي هو أصالة العدم ، فإن الاستصحاب
في العدميات لو كان خارجاً عن محل الخلاف لما استطاع هؤلاء نفيه والاستدلال
على ذلك .

(واستدلال المثبتين) للاستصحاب مطلقاً (كما في المنية) تأليف عميد
الدين : (بأنه لو لم يعتبر الاستصحاب) مطلقاً حتى في العدميات (لانسدّ باب
استنباط الأحكام من الأدلة) *فكرت تحت كنفه نور علوم رسولي*

وإنما ينسدّ باب استنباط الأحكام (لتطرق احتمالات فيها) أي : في تلك
الأحكام : من وجود التخصيص ، أو التقييد ، أو النسخ ، أو النقل ، أو الإضمار ،
أو الاشتراك ، أو غير ذلك مما (لا يندفع) شيء منها (إلا بالاستصحاب) أي :
باستصحاب العدم فيها ، كاستصحاب عدم التخصيص ، وعدم التقييد - مثلاً - فإن
الاستصحاب في العدميات لو كان محل وفاق لما احتاج هؤلاء إلى اثباته
والاستدلال على ذلك .

والحاصل : انه ظهر من استدلال المثبتين للاستصحاب ، وكذا من استدلال
النافين للاستصحاب : أن الاستصحاب العدمي هو محل البحث والنزاع أيضاً .

هذا (وممّن أنكر الاستصحاب في العدميات : صاحب المدارك ، حيث أنكر
اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الأكثر لنجاسة الجلد

المطروح .

وبالجملة : فالظاهر : أنّ المتتبع يشهد بأنّ العدميات ليست خارجة عن محل النزاع ، بل سيجيء - عند بيان أدلة الأقوال -

المطروح) وكذا في اللحم المطروح بلا علامة التذكية ، فإن الأكثر عند الشك في التذكية وعدمها يتمسكون بأصالة عدم التذكية ويرتبون على ذلك : عدم حل شيء مما تحلّه الحياة من ذلك الحيوان ، لأن الحيوان إنّما يكون محللاً إذا ذُكي ، فإذا أجرينا استصحاب عدم التذكية يكون الحيوان محرماً ، فأنكر المدارك هذا الاستصحاب معللاً له بأمرين :

أولاً بعدم اعتبار الاستصحاب في العدميات ولذا لا نتمكن من استصحاب عدم التذكية .

ثانياً : بأن هذا الاستصحاب معارض بالاستصحاب عدم الموت حتف أنفه ، حيث جعل التذكية والموت حتف الأنف ضدّين ، ومن المعلوم : أن عدم أحد الضدّين لا يثبت الضدّ الآخر ، فإن أصل العدم يجري في هذا ويجري في ذاك ، فيتساقطان بالتعارض .

والحاصل : أن إنكار المدارك للاستصحاب العدمي من جهة ، وإثبات غيره للاستصحاب العدمي من جهة أخرى ، يدل على أن الاستصحاب العدمي أيضاً محل نزاع بين الأصوليين إثباتاً ونفيّاً ، كما أن الاستصحاب الوجودي أيضاً كذلك .

(وبالجملة : فالظاهر : أنّ المتتبع) لكلام الفقهاء والأصوليين (يشهد بأنّ العدميات ليست خارجة عن محل النزاع) في باب الاستصحاب .

(بل سيجيء - عند بيان أدلة الأقوال -) المختلفة في باب الاستصحاب

أَنَّ القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي - بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن - وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال ، فضلاً عن إتفاق النافين عليه ، إذ ما من استصحاب وجودي إلا ويمكن معه فرض استصحاب عدمي يلزم من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودي ، فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجودية ،

إن شاء الله تعالى : (أَنَّ القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي) وذلك (بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن) هذا التفصيل (وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال) فكيف بالاتفاق عليه كما قال : (فضلاً عن إتفاق النافين عليه) ؟ .

إذن : فالقول في المسألة : إما بالاستصحاب مطلقاً وإما بعدم الاستصحاب مطلقاً مما يثبت دخول العدمي في محل النزاع ، فلا قول بالتفصيل حتى يكون العدمي على القول به خارجاً عن محل النزاع .

وإنما يشهد كلام الأصوليين والفقهاء بعدم خروج العدميات عن محل النزاع (إذ ما من استصحاب وجودي إلا ويمكن معه فرض استصحاب عدمي يلزم من الظن به) أي : بالعدم (الظن بذلك المستصحب الوجودي) فإنه لو كان الاستصحاب في العدميات حجة بلا خلاف ، لكان البحث في حجية الاستصحاب في الوجوديات لغواً .

وإنما يكون البحث فيه لغواً لأنه ما من مورد للاستصحاب الوجودي إلا ويمكن تبديله بالاستصحاب العدمي (فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجودية) لأن مهمة المستصحب - بالكسر - وصوله إلى الحكم بواسطة الاستصحاب وهو إذا استصحب العدم وصل إلى الحكم الوجودي ومعه لا حاجة للتكلم في كون الاستصحاب الوجودي حجة أم لا ؟ .

وانتظر لتمام الكلام .

ومما يشهد بعدم الاتفاق في العدميات اختلافهم في أن النافي يحتاج إلى دليل أم لا ،

مثلاً : إنه يتمكن من أن يستصحب عدم موت زيد لايجاب نفقة زوجته فلا حاجة له إلى استصحاب حياة زيد ، ويتمكن من أن يستصحب عدم نجاسة الماء لاثبات طهارة الثوب المغسول به فلا حاجة له إلى استصحاب طهارة الماء ، وهكذا .

وعليه : فمحاولة الاصوليين اثبات حجية الاستصحاب الوجودي وإنه لو لم يكن حجة لم يصلوا إلى الحكم المترتب على الاستصحاب الوجودي ، يدل على عدم مسلمية حجية الاستصحاب العدمي عند الجميع إذ لو كان الاستصحاب العدمي حجة كذلك لم يحتاجوا إلى هذه المحاولة ، لأن الاستصحاب العدمي يسد مسد الاستصحاب الوجودي على ما بيناه .

(وانتظر لتمام الكلام) في هذا المجال ، فإن الاستصحاب العدمي هو أيضاً كالوجودي على ما عرفت : محل النزاع بين الاصوليين ، وليس كما زعمه بعض : من انه متفق عليه .

(ومما يشهد بعدم الاتفاق في العدميات) ودخوله في محل النزاع هو (اختلافهم في أن النافي يحتاج إلى دليل أم لا) .

مثلاً : إذا اختلف اثنان في أنه هل وقع النكاح ، أو وقع البيع ، أو وقع الصلح أو ما أشبه أم لا ؟ قال بعض : بأن النافي لهذه المعاملات ونحوها لا يحتاج إلى الدليل ، لأن أصل العدم كاف لاثبات كلامه ، وقال بعض آخر : بأن أصل العدم لا يكفي لاثبات كلامه ، فاختلفهم في ذلك دليل على أنهم غير متفقين في العدميات

فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما إدعينا .

نعم ، ربّما يظهر من بعضهم : خروج بعض الأقسام من العدميات من محل النزاع ، كاستصحاب النفي المسمّى : بالبرائة الأصلية ، فإنّ المصرّح به في كلام جماعة ، كالمحقق ، والعلامة ، والفاضل الجواد : الإطباق على العمل عليه ، وكاستصحاب عدم النسخ ، فإنّ المصرّح به في كلام غير واحد ، كالمحدّث الاسترآبادي ، والمحدّث البحراني : عدم الخلاف فيه ،

بل مختلفون فيها .

وعليه : فإن أردت الوقوف على ما قلناه (فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما إدعينا) : من أن الاستصحاب العدمي هو كالوجودي موضع اختلاف بين الأصوليين والفقهاء .

(نعم ، ربّما يظهر من بعضهم : خروج بعض الأقسام من العدميات من محل النزاع) والاتفاق على الاستصحاب فيه (كاستصحاب النفي المسمّى : بالبرائة الأصلية) مثل ما لو شككنا في أنه هل حرم التّن أم لا؟ فنستصحب عدم حرمة قبل الشرع إلى ما بعد الشرع .

وكذا لو شككنا في حكم على صغير بلغ ، أو على مجنون أفاق ، فلم نعلم أنه كلف بالتكليف الفلاني أم لا؟ فنستصحب عدم التكليف حال الصغر وحال الجنون إلى ما بعد البلوغ والإفاقة .

وعليه : (فإنّ المصرّح به في كلام جماعة) من الفقهاء (كالمحقق ، والعلامة ، والفاضل الجواد : الإطباق على العمل عليه) أي : على استصحاب النفي فيها .

(وكاستصحاب عدم النسخ) حيث انه متفق عليه بينهم (فإنّ المصرّح به في كلام غير واحد كالمحدّث الاسترآبادي ، والمحدّث البحراني : عدم الخلاف فيه)

بل مالّ الأوّل الى كونه من ضروريات الدين ، وألحق الثاني بذلك استصحاب عدم المخصّص والمقيّد .

والتحقيق : إنّ اعتبار الاستصحاب بمعنى: التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحقّقه في الزمان السابق عليه ، مختلفٌ فيه من غير فرق بين الوجودي والعدمي .

نعم ، قد يتحقّق في بعض الموارد قاعدة أخرى يوجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة ، كقاعدة قبّح التكليف من غير بيان ،

فإنه ما دام لا نعلم بالنسخ نستصحب عدم النسخ .

(بل مالّ الأوّل) : وهو الاسترادي (الى كونه) أي : استصحاب عدم النسخ (من ضروريات الدين) .

هذا (وألحق الثاني) : وهو البحراني (بذلك) أي : بأصل عدم النسخ (استصحاب عدم المخصّص والمقيّد) وقال : بأنه من ضروريات الدين ، فإذا لم يظهر مخصّص أو مقيّد ، نستصحب عدمهما ونتمسك بالعام أو المطلق .

(و) مما ذكرنا من كلماتهم ظهر : أن (التحقيق : أنّ اعتبار الاستصحاب بمعنى: التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحقّقه في الزمان السابق عليه ، مختلفٌ فيه) بين الفقهاء والاصوليين (من غير فرق بين الوجودي والعدمي) فليس الاستصحاب العدمي متفقاً عليه .

(نعم ، قد يتحقّق في بعض الموارد قاعدة أخرى) غير الاستصحاب (يوجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة) فذلك ليس من باب الاستصحاب بل من باب قاعدة أخرى (كقاعدة قبّح التكليف من غير بيان) حيث إنه من المستقلات العقلية ، وهذا يوافق استصحاب العدم ، لكنه قاعدة أخرى غير الاستصحاب .

أو عدم الدليل دليل العدم ، أو ظهور الدليل الدالّ على الحكم في استمراره ، أو عمومته ، أو إطلاقه أو غير ذلك ، وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب .
ثم إنّنا لم نجد في أصحابنا من فرّق بين الوجودي والعدمي .

(أو عدم الدليل دليل العدم) وهذه أيضاً قاعدة عقلائية توافق استصحاب العدم يعمل بها العقلاء تجاه الموالى وذلك في أنه لاحق للمولى إذا لم ينصب دليلاً أن يعاقب العبد على عدم عمله بما يريده المولى ، وهي غير الاستصحاب .

(أو ظهور الدليل الدالّ على الحكم في استمراره ، أو عمومته ، أو إطلاقه) فإنه إذا كان للدليل ظهور في الاستمرار ، أو العموم ، أو الإطلاق بنى العقلاء على ذلك للظهور العقلاني وإن كان يوافقه استصحاب عدم النسخ ، وعدم التخصيص ، وعدم التقييد (أو غير ذلك) مما له ظهور كإرادة الحقيقة فيما إذا لم يكن هناك قرينة منصوبة على خلافه .

(وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب) فإن هذه أصول عقلائية يعمل عليها العقلاء سواء قلنا بحجية الاستصحاب أم لم نقل بحجيته .

إذن : فلا يحق لأحد أن يقول : أنّ هذه الأمور العدمية متفق عليها فتكون دليلاً على اتفاقهم على الاستصحاب في الأمور العدمية أيضاً ، وذلك لما عرفت : من أنّ الاستصحاب شيء ، وهذه الأمور العدمية شيء آخر ، فلا يكون أحدهما دليل على الآخر .

(ثم إنّنا لم نجد في أصحابنا من فرّق بين الوجودي والعدمي) ، في باب الاستصحاب ، بل هم بين من أثبته مطلقاً أو نفاه مطلقاً على ما عرفت .

نعم ، حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية .

الوجه الثاني ،

إنّ المستصحب قد يكون حكماً شرعياً ، كالطهارة المستصحية بعد خروج المذي ، والنجاسة المستصحية بعد زوال تغير المتغير من قبل نفسه ؛

(نعم ، حكى شارح الشرح) أي : التفتازاني المتقدم ذكره (هذا التفصيل) بين العدمي والوجودي (عن الحنفية) وذلك لا يكون دليلاً على أن أصحابنا أيضاً يقولون بالتفصيل .

ثم لا يخفى : أنه قد ذكرنا في أول المبحث السادس قبل عدة صفحات تقسيم الاستصحاب تارة باعتبار المستصحب ، وأخرى باعتبار الدليل ، وثالثة باعتبار الشك المأخوذ فيه ، ومضى أن التقسيم باعتبار المستصحب من وجوه ، تكلمنا عن أولها ، وبقي الكلام في الباقي ، أما الكلام في ثانيها فهو كما يلي :

(الثاني) من تقسيمات الاستصحاب حسب المستصحب هو : (إنّ المستصحب قد يكون حكماً شرعياً) كلياً (كالطهارة) عن الحدث ، (المستصحية بعد خروج المذي) والوذي والودي ، فإن الفقيه يحكم بالطهارة المستصحية في هذه الأمور مطلقاً ، وهو حكم كلي لكل من خرج منه شيء من هذه الأمور بعد طهارته .

(و) مثل (النجاسة المستصحية بعد زوال تغير المتغير من قبل نفسه) بأن كان الماء قد تنجس بالتغير ، ثم زال تغيره من قبل نفسه حيث نشك في أنه هل بقي على النجاسة أو زالت النجاسة بزوال التغير ؟ فإن الاستصحاب يقول ببقاء

للشيرازي كون المُستصحب حكم شرعي أم غيره ١٤٧ / ج ١١

وقد يكون غيره ، كاستصحاب الكرّية ، والرطوبة ، والوضع الأوّل عند الشك في حدوث النقل أو في تاريخه .

والظاهر بل صريح جماعة : وقوع الخلاف في كلا القسمين .

نعم ، تُنسب إلى بعض التفصيل بينهما بانكار الأوّل والاعتراف بالثاني ،

وتُنسب إلى آخر : العكس

النجاسة ، وهو حكم كلّي يستنبطه الفقيه من قاعدة الاستصحاب .

(وقد يكون غيره) أي : غير الحكم الشرعي ، فإن الاستصحاب قد يكون في

الأحكام وقد يكون في الموضوعات (كاستصحاب الكرّية ، والرطوبة ، والوضع

الأوّل) للكلمة ، فإننا نستصحب الوضع الأوّل للكلمة (عند الشك في حدوث

النقل أو في تاريخه) أي : تاريخ النقل للكلمة ، فإذا شككنا - مثلاً - في أن صيغة

الأمر هل نقلت عن الوجوب الذي هو المعنى الظاهر للصيغة إلى الاستصحاب في

زمان الأئمة عليهم السلام أم لا ؟ نقول بعدم النقل لاستصحابه .

وكذا إذا عَلِمنا بأن كلمة الصلاة نقلت من الدعاء إلى الأركان المخصوصة ، لكن

نشك في أن النقل حصل في زمن النبي صلى الله عليه وآله أو في زمن الإمام الصادق عليه السلام

نقول : بأنه لم ينقل إلى زمان الإمام الصادق عليه السلام وهذا هو استصحاب الموضوع

وليس استصحاباً للحكم .

(والظاهر بل صريح جماعة : وقوع الخلاف في كلا القسمين) من

الاستصحاب : الاستصحاب الحكمي والاستصحاب الموضوعي معاً .

(نعم ، تُنسب إلى بعض التفصيل بينهما بانكار الأوّل) بأن قال بعدم جريان

الاستصحاب في الحكم (والاعتراف بالثاني) بأن قال بجريان الاستصحاب في

الموضوع (وتُنسب إلى آخر : العكس) بأن أجرى الاستصحاب في الحكم دون

حكماهما الفاضل القمّي في القوانين .

وفيه نظرٌ ، يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره ، فنقول :
الحكم الشرعي يراد به تارة : الحكم الكلّي الذي من شأنه أن
يؤخذ من الشارع ، كطهارة من خرج منه المذي أو نجاسة ما زال تغيّره
بنفسه .

وأخرى : يراد به ما يعمّ الحكم الجزئي الخاصّ في الموضوع الخاصّ ،

الموضوع ، وهذان التفصيلان (حكاهما الفاضل القمّي في القوانين ^(١)) .
وعليه : فالأقوال حيثئذ أربعة : قولان بالاطلاق وهما : جريان الاستصحاب
مطلقاً في الحكم والموضوع ، وعدم جريان الاستصحاب مطلقاً لا في الحكم
ولا في الموضوع ، وقولان بالتفصيل وهما : جريان الاستصحاب في الحكم دون
الموضوع ، وجريان الاستصحاب في الموضوع دون الحكم ، لكن سيأتي من
المصنّف أن الأقوال بالتفصيل ثلاثة لا إثنان .

(وفيه) أي : فيما نقله الفاضل القمّي من التفصيل ونسبه إلى بعض (نظرٌ ،
يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره) أي : غير الحكم الشرعي وهو
الموضوع الخارجي .

وعليه : (فنقول : الحكم الشرعي يراد به تارة : الحكم الكلّي الذي من شأنه أن
يؤخذ من الشارع) لأنّ الأحكام الكلّية إنّما تؤخذ من الشارع فقط (كطهارة من
خرج منه المذي) والودي والودي (أو نجاسة ما زال تغيّره بنفسه) وما أشبه ذلك
من الأحكام الكلّية وجوبية كانت أو تحريرية ، تكليفية كانت أو وضعية .

(وأخرى : يراد به ما يعمّ) الحكم الكلّي المذكور و (الحكم الجزئي الخاصّ

للسيرازي كون المُستصحب حكم شرعي أم غيره ١٤٩ / ج ١١

كطهارة هذا الثوب ونجاسته ، فإنَّ الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته ، ليس وظيفَةُ الشارع .

نعم ، وظيفته إثبات الطهارة الكلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها .

وعلى الإطلاق الأول جرى الاخباريون ، حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى .

في الموضوع الخاص ، كطهارة هذا الثوب ونجاسته (حيث إن المرجع فيهما العرف) فإنَّ الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته ، ليس وظيفة الشارع) .

إذن : فالشارع ليس مرجعاً لبيان أن ثوب زيد نجس وثوب خالد طاهر من جهة الملاقة وعدم الملاقة ، وإنما الشارع مرجع لبيان الأحكام الكلية ، أما الصُّغريات الخارجية لتلك الأحكام فمرجعها العرف .

(نعم ، وظيفته) أي : الشارع (إثبات الطهارة الكلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها) فإن الشارع يقول : كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه لاقي النجس ، أما أن هذا الثوب لاقي النجس أو لم يلاق النجس فليس من وظيفة الشارع بيانه .

(وعلى الإطلاق الأول جرى الاخباريون) أي : أن الاخباريين أنكروا جريان الاستصحاب في أحكام الله ، لكنهم أرادوا من أحكام الله : الحكم الشرعي الكلي ، لا الأعم منه حتى يشمل كلامهم الأحكام الشرعية الجزئية التي ليست وظيفة الشارع . وعليه : فالأخباريون - كما قال - أرادوا الإطلاق الأول للحكم الشرعي (حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى) فقالوا مثلاً : بعدم

وجعله الاسترأبادي من أغلاط من تأخر عن المفيد ، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الأحكام الجزئية لأجل اشتباه في الأمور الخارجية .

وصرح المحدث الحرّ العاملي : بأن أخبار الاستصحاب لا تدلّ على اعتباره في نفس الحكم الشرعي ، وإنما يدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته .

استصحاب حلية التتن قبل الشريعة إلى ما بعدها ، ويعدم استصحاب صحة ضمان ما لم يجب قبل الشريعة إلى ما بعدها وهكذا .

(وجعله) أي : جعل هذا الاستصحاب (الاسترأبادي من أغلاط من تأخر عن المفيد) (مع اعترافه) أي : الاسترأبادي (باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الأحكام الجزئية) شكاً (لأجل اشتباه في الأمور الخارجية ^(١)) كما إذا لم نعلم بأن الثوب لاقي البول أو لم يلاقه ، أو أن زيدا مات حتى لا تجب نفقة زوجته أو لم يمت ؟ .

والحاصل : أن المحقق الاسترأبادي يفصل بين الأحكام الكلية والأحكام الجزئية ، حيث لا يجري الاستصحاب في الأحكام الكلية ويجريه في الأحكام الجزئية .

(وصرح المحدث الحرّ العاملي : بأن أخبار الاستصحاب لا تدلّ على اعتباره) أي : اعتبار الاستصحاب (في نفس الحكم الشرعي) الكلي (وإنما يدل على اعتباره) أي : اعتبار الاستصحاب (في موضوعاته ومتعلقاته) أي : موضوعات الحكم الجزئي ومتعلقات تلك الموضوعات ، فيستصحب حياة زيد

للشيرازي كون المُستصحب حكم شرعي أم غيره ١٥١ / ج ١١

والأصل في ذلك عندهم : إنَّ الشبهة في الحكم الكلّي لا مرجع فيها إلّا الاحتياط ، دون البرائة أو الاستصحاب ، فإنَّهما عندهم مختصّان بالشبهة في الموضوع .

وعلى الاطلاق الثاني جرى بعض آخر .

قال المحقّق الخوانساري في مسألة الاستنجااء بالأحجار : « وينقسمُ الاستصحاب إلى قسمين باعتبار الحكم المؤخذ فيه إلى شرعي وغيره

كما يستصحب وجوب نفقة زوجته ، فإن النفقة متعلق الموضوع .

هذا (والأصل) أي : المنشأ (في ذلك) أي : في أن اخبار الاستصحاب لا تدلّ على اعتبار الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي الكلّي (عندهم) أي : عند الاخباريين هو : (أن الشبهة في الحكم الكلّي لا مرجع فيها إلّا) إلى (الاحتياط ، دون البرائة أو الاستصحاب) أي : لا البرائة ولا الاستصحاب (فإنَّهما) أي : البرائة والاستصحاب (عندهم) أي : عند الاخباريين (مختصّان بالشبهة في الموضوع) .

هذا كلّهُ على الاطلاق الأوّل وهو : اطلاق الحكم الشرعي على الحكم الكلّي فقط .

(وعلى الاطلاق الثاني) : أي : اطلاق الحكم الشرعي على المعنى الأعم الشامل للكلّي والجزئي (جرى بعض آخر) فقد (قال المحقّق الخوانساري في مسألة الاستنجااء بالأحجار : « وينقسمُ الاستصحاب إلى قسمين باعتبار الحكم المؤخذ فيه) الاستصحاب (إلى شرعي وغيره) ومراده من الشرعي بقرينة عدم التقييد : الأعم من الحكم الشرعي الكلّي ، كما ان مراده من غيره : الأمور الخارجية .

ومثّل للأوّل بنجاسة الثوب أو البدن ، وللثاني برطوبته . ثم قال : ذهب بعضهم إلى حجّة القسمين ، وبعضهم إلى حجّة القسم الأوّل فقط ، انتهى .

إذا عرفت ما ذكرنا ، ظهر : أنّ عدّ القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعية والأمور الخارجيّة قولين متعاكسين ، ليس على ما ينبغي . لأنّ المراد بالحكم الشرعي إن كان هو الحكم

هذا (ومثّل للأوّل) وهو ما أشار إليه بقوله : إلى شرعي (بنجاسة الثوب أو البدن) فإن نجاسة هذا الثوب أو ذاك البدن الخاص وعدم نجاستهما حكم شرعي .

كما (و) مثّل (للثاني) : وهو ما أشار إليه بقوله : وغيره (برطوبته) فإن الرطوبة أمر خارجي وليس حكماً شرعياً وإن ترتّب على الرطوبة والارطوبة الحكم الشرعي ، فإن الثوب إذا كان رطباً ولاقى النجس تنجّس بخلاف ما إذا لم يكن رطباً . ثم قال : ذهب بعضهم إلى حجّة القسمين ، وبعضهم إلى حجّة القسم الأوّل فقط « (١) ، انتهى) كلام المحقق الخوانساري رحمة الله عليه .

(إذا عرفت ما ذكرنا) : من أن الحكم الشرعي يراد به تارة الحكم الكلّي الذي من شأنه أن يؤخذ من الشارع ، وأخرى يراد به ما يعمّ الحكم الكلّي والحكم الجزئي المرتبط بالموضوع الخاص ، إذا عرفت ذلك (ظهر : أنّ عدّ القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعية والأمور الخارجيّة قولين متعاكسين) كما نقلناه عن المحقق القمي رحمته الله (ليس على ما ينبغي) .

وإنما لا يكون على ما ينبغي (لأنّ المراد بالحكم الشرعي إن كان هو الحكم

للشرازي كون المُستصحب حكم شرعي أم غيره ١٥٣ / ج ١١

الكلّي الذي أنكره الاخباريون ، فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره، فإنّ ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالاطلاق الثاني الذي هو الأعم من الأوّل .

وإن أريد بالحكم الشرعي الاطلاق الثاني الأعم ، فلم يقل أحدٌ باعتباره في غير الحكم الشرعي ، وعدمه في الحكم الشرعي ،

الكلّي الذي أنكره الاخباريون ، فليس هنا من يقول (بعكس هذا القول ، لأنه صحيح أنّ الاخباريين أنكروا الاستصحاب ، في الحكم الكلّي واعتبروه في غيره ، إلا أنه لا عكس له في الأقوال ، إذ لم يقل أحدٌ (باعتبار الاستصحاب فيه) أي : في الحكم الكلّي فقط (ونفيه) أي : نفي اعتبار الاستصحاب (في غيره) أي : في غير الحكم الكلّي .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

وإنما لم يكن هنا من يقول بالعكس لأنه كما قال : (فإنّ ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره السبزواري) ليس هو اعتبار الاستصحاب في الحكم الكلّي فقط حتى يكون عكساً لقول الاخباريين ، بل (هو اعتباره في الحكم الشرعي بالاطلاق الثاني الذي هو الأعم من الأوّل) أي : من الحكم الكلّي والجزئي .

(وإن أريد بالحكم الشرعي الاطلاق الثاني) الذي هو (الأعم) من الكلّي والجزئي (فلم يقل أحدٌ باعتباره) أي : باعتبار الاستصحاب (في غير الحكم الشرعي ، وعدمه في الحكم الشرعي) .

إذن : فالمحقق الخوانساري وإن نقل عن بعض : القول باعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً ، وإنكاره في الأمور الخارجية ، إلا إنه لا عكس له ،

لأن الاخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية .

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

الأول : اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً ، جزئياً كان : كنجاسة الثوب ، أو كلياً : كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير ، وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري .

الثاني : اعتباره في ما عدا الحكم الشرعي الكلي وإن كان حكماً جزئياً .

إذ لم يوجد أحد من الاخباريين ولا من غيرهم يقول باعتبار الاستصحاب في الأمور الخارجية وعدم اعتباره في الحكم الشرعي مطلقاً .

وإنما لم يقل به أحد حتى الاخباريين (لأن الاخباريين) أيضاً ينكرون الاستصحاب في الحكم الكلي فقط ، لا في الأحكام الجزئية الخارجية فإنهم (لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية) كطهارة ثوب زيد ، ونجاسة بدن عمرو ، وما أشبه ذلك .

(ثم إن المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم) أي : تقسيم الاستصحاب إلى الحكم الشرعي وغيره من الأمور الخارجية أن الأقوال بالتفصيل (ثلاثة) لا اثنين ، وذلك على ما يلي :

(الأول : اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً جزئياً كان : كنجاسة الثوب ، أو كلياً : كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير ، وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري) في كلامه المتقدم .

(الثاني : اعتباره في ما عدا الحكم الشرعي الكلي وإن كان حكماً جزئياً)

للشيرازي كون المُستصحب تكليفي ووضعي ١٥٥ / ج ١١

وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الاخباريين .

الثالث : اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلّي ودون الأمور الخارجية ، وهو الذي ربما يُستظهر ممّا حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه .

الوجه الثالث ،

من حيث إنّ المستصحب قد يكون حكماً تكليفاً ، وقد يكون وضعياً شرعياً ، كالأسباب

خارجياً ، كنجاسة هذا الثوب وطهارة بدن زيد (وهو الذي حكاه) الوحيد البهبهاني (في الرسالة الاستصحابية عن الاخباريين) على ما تقدّم .

(الثالث : اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلّي ودون الأمور الخارجية ، وهو الذي ربما يستظهر ممّا حكاه السيد شارح الوافية) السيد صدر الدين (عن المحقق الخوانساري في حاشية له) أي : للخوانساري (على قول الشهيد) في اللمعة ، وذلك (في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه) حيث انه يحرم استعمال هذين المائتين في الشرب ونحوه .

(الوجه الثالث) من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب هو : تقسيمه (من حيث أنّ المستصحب قد يكون حكماً تكليفاً) وهي الأحكام الخمسة (وقد يكون) حكماً (وضعياً شرعياً) وهي التي يصطلح عليها الفقهاء : بالأحكام الوضعية .

أما أمثلة الأحكام الوضعية فهي : (كالأسباب) أي : سببها الأسباب للمسببات ،

والشروط والموانع .

وقد وقع الخلاف من هذه الجهة : ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره : بالانكار في الأول ، دون الثاني .
وإنما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني ، مع أنه تقسيم لأحد

مثل سبيّة عقد البيع لانتقال الملك ، وعقد النكاح لاباحة الوطي ، وما أشبه ذلك .

(و) كشرطية (الشروط) مثل : شرطية الصلاة بالطهارة والقبلة .

(و) كمانعية (الموانع) مثل : مانعية الحدث عن الصلاة .

وبكلمة واحدة : إن كل ما لم يكن حكماً تكليفاً من الأحكام الخمسة ، فهو حكم وضعي .

ثم إنهم اختلفوا في تعداد الأحكام الوضعية فقيل : أنها ثلاثة وهي : السبيّة والشرطيّة والمانعيّة ، وقيل : أنها خمسة بإضافة العلية والعلاميّة ، وقيل : إنها تسعة بإضافة الصحة والفساد والرخصة والعزيمة .

لكن من الواضح : أن هذه الأعداد لا تفيد كل الأحكام الوضعية ، وإنما الأحكام الوضعية هي ما عدا الأحكام التكليفية الخمسة فقد عرفت : إن كل ما لم يكن حكماً تكليفاً كان حكماً وضعياً ، حتى إن بعضهم ذكر شمول الأحكام الوضعية لمثل : القضاء والولاية والقيومة وما أشبه ذلك .

(وقد وقع الخلاف من هذه الجهة) أي : من جهة كون المستصحب حكماً تكليفاً أو حكماً وضعياً (ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره : بالانكار في الأول ، دون الثاني) فإن الفاضل التوني وهو صاحب الوافية يرى أن الأحكام التكليفية لا تستصحب ، بل تستصحب الأحكام الوضعية فقط .

(وإنما لم ندرج هذا التقسيم) الثالث (في التقسيم الثاني مع أنه تقسيم لأحد

للشيرازي كون المُستصحب تكليفي ووضعي ١٥٧ / ج ١١

قسميه ، لأنّ ظاهر كلام المفضّل المذكور وإن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي ، إلّا أنّ آخر كلامه ظاهرٌ في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع ، دون السببية والشرطيّة والمانعيّة ،

قسميه (أي : لأحد قسمي الثاني ، فإنّ التقسيم الثاني عبارة عن : تقسيم المستصحب إلى الحكم الشرعي وغيره ، وهذا التقسيم الثالث الذي هو عبارة عن تقسيم المستصحب إلى الحكم التكليفي والوضعي تقسيم للحكم الشرعي أيضاً . وعليه : فاللازم على ذلك إدراج هذا التقسيم في التقسيم الثاني وذلك بأن يقال في التقسيم الثاني : أن الاستصحاب قد يكون في الحكم الشرعي وقد يكون في غير الحكم الشرعي ، وما كان في الحكم الشرعي فقد يكون في الأمور التكليفيّة وقد يكون في الأمور الوضعيّة *تحت بحث كونه شرعي*

وإنّما لم ندرج التقسيم الثالث في التقسيم الثاني مع إنه أحد قسمي التقسيم الثاني (لأنّ ظاهر كلام المفضّل المذكور) أي : صاحب الوافية (وإن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي) بجريان الاستصحاب في الوضعي دون التكليفي . (إلّا أنّ آخر كلامه ظاهرٌ في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع ، دون السببية والشرطيّة والمانعيّة) فلم يعلم منه التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي بل يظهر من آخر كلامه التفصيل بين الحكم وغيره . والحاصل : إن هذا المفضّل لا يرى الاستصحاب في الكَمّ الشرعي مطلقاً لا التكليفي ولا الوضعي ، وإنّما يرى الاستصحاب في الأسباب والشروط والموانع مع العلم بأن الحكم الوضعي عبارة عن السببية والشرطيّة والمانعيّة ، لا السبب والشرط والمانع .

وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرّض لأدلة الأقوال .

وأما بالاعتبار الثاني فمن وجوه أيضا ،

أحدها : من حيث الدليل المثبت للمستصحب ، إمّا أن يكون هو الاجماع ، وإمّا أن يكون غيره ،

ومن الواضح : الفرق بين ذات الشرط كالوضوء ، وبين الشرطيّة وهي التلوّن بالشرط كالصلاة مشترطة بالوضوء ، وهكذا في السبب والمانع فقد نقول - مثلاً - : بأن الرطوبة تستصحب ، وقد نقول : بأن سببيّة الرطوبة لمنع الاحراق بالنار تستصحب .

وعليه : فالسبب والشرط والمانع ذوات ، بخلاف السببيّة والشرطيّة والمانعيّة فإنها أوصاف (وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرّض لأدلة الأقوال) إن شاء الله تعالى .

ثم إن المصنّف لما انتهى من تقسيم الاستصحاب باعتبار اختلاف المستصحب ، شرع في تقسيمه باعتبار الدليل الدالّ عليه فقال :
(وأما) تقسيم الاستصحاب (بالاعتبار الثاني) أي : باعتبار دليل الاستصحاب (فمن وجوه أيضاً) ذكر المصنّف ثلاثة منها :

(أحدها : من حيث الدليل المثبت) بصيغة اسم الفاعل (للمستصحب إمّا أن يكون هو الاجماع) كما إذا قام الاجماع على تنجّس الكرّ بالتغيّر ، ثم زال التغيّر فشككنا في بقاء النجاسة وعدم بقائها .

(وإمّا أن يكون) الدليل المثبت للاستصحاب (غيره) أي : غير الاجماع من الكتاب والسنة .

للشيرازي أقسام الاستصحاب باعتبار الدليل ١٥٩ / ج ١١

وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي ، فأنكر الاستصحاب في الأول .
وربما يظهر من صاحب الحقائق فيما حكى عنه في الدرر النجفية : أن محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الاجماع .
الثاني : من حيث أنه قد يثبت بالدليل الشرعي ، وقد يثبت بالدليل العقلي ،

(وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي ، فأنكر الاستصحاب في الأول) وهو ما كان دليله الاجماع ، دون الثاني وهو ما كان دليله الكتاب أو السنة .
(وربما يظهر من صاحب الحقائق فيما حكى عنه في الدرر النجفية : أن محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الاجماع) بينما قد عرفت فيما سبق : أن الاخباريين لا يجرون الاستصحاب في ما ثبت بالكتاب والسنة ، وذلك باعتبار أنه حكم كلي ، والحكم الكلي عندهم يلزم فيه العمل بالاحتياط .
هذا (وسيأتي تفصيل ذلك عند نقل أدلة الأقوال إن شاء الله) تعالى ، ولذا لم نفصل الكلام فيه الآن .

(الثاني : من حيث أنه) أي : المستصحب (قد يثبت بالدليل الشرعي) كما إذا قام الدليل على تنجس ماء الكر عند تغيره بالنجاسة ، فإذا زال التغير من نفسه وشككنا في بقاء النجاسة بعد زوال التغير وعدم بقائها ، إستصحبنا بقاء النجاسة .
(وقد يثبت) المستصحب (بالدليل العقلي) كما إذا حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير بغير إذنه قبحاً مانعاً من النقيض ، فإنه يحرم شرعاً أيضاً ، وذلك للتلازم بين الدليل العقلي والدليل الشرعي حسب قاعدة : « كلما حكم به العقل حكم به الشرع » فإذا شككنا في حصول الاذن وعدمه إستصحبنا بقاء الحكم العقلي فيبقى الحكم الشرعي أيضاً .

ولم أجد مَنْ فصل بينهما ، إلّا أنّ في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي ، وهو : الحكم العقلي المتوصّل به إلى حكم شرعي ، تأملاً ، نظراً إلى أنّ الأحكام العقلية كلّها مبيّنة مفصلة من حيث مناط الحكم الشرعي ،

إذن : في المستصحب قد يثبت بدليل عقلي أو شرعي (ولم أجد مَنْ فصل بينهما) بأن قال بحجية الاستصحاب في الحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي وعدم حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي ، ولا من قال بعكس ذلك .

هذا (إلّا أنّ في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم) الشرعي (بالدليل العقلي وهو : الحكم العقلي المتوصّل به إلى حكم شرعي) كما تقدّم مثاله (تأملاً) .

وإنّما فيه تأمل وذلك (نظراً إلى أنّ الأحكام العقلية كلّها مبيّنة) واضحة الموضوع بجميع قيوده لدى العقل (مفصلة من حيث) لحاظ المصالح والمفاسد التي هي (مناط الحكم الشرعي) فإنّ مناط الأحكام الذي هو عبارة عن جهات المصلحة والمفسدة في الشيء لا بد وأن يكون عند العقل واضحاً بجميع جهاته حتّى يحكم العقل به ، وإلّا لم يحكم العقل به .

وعليه : فالعقل لا يحكم بحسن شيء أو قبحه إلّا بعد أن يدرك موضوعه بجميع قيوده بأن يلاحظ جميع ماله دخل في ذلك الشيء : من وجود المقتضي للحسن أو القبح ، وعدم المانع عنه ، فإذا توفّر كل ذلك حكم عليه .

مثلاً : إذا رأى العقل أنّ التصرف في ملك الغير مقتضٍ للقبح ، ورأى إذن المالك مانعاً عنه ، فإنه يحكم حينئذ بقبح التصرف في ملك الغير من غير إذن ،

والشك في بقاء المستصحب وعدمه لابد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم ، لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع ،

وإذا ثبت ذلك عقلاً ثبت شرعاً لقاعدة التلازم .

وأما إذا لم يدرك العقل موضوع الشيء بجميع قيوده بأن لم يدرك المقتضي للشيء ، أو عدم المانع عنه ، فلا يحكم بذلك الشيء ، لأن الموضوع بجميع قيوده وشروطه علة للحكم .

(و) إذا كان الأمر كذلك كان (الشك في بقاء المستصحب وعدمه) فيما إذا شككتنا في أن القبح باقٍ أو ليس بباقي راجعاً إلى أنه - مثلاً - : هل أعرض المالك عن ماله أو لم يعرض عنه؟ أو إلى أن المالك هل أذن أو لم يأذن؟ والشك في إعراض المالك أو إذنه شك في الموضوع .

إذن : فالشك في ذلك كما قال (لابد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم) بمعنى : أننا نشك في أن تصرفنا في هذا الشيء هل هو تصرف في ملك الغير بدون الاذن ، أو ليس هو تصرفاً في ملك الغير لأنه أعرض عنه ، أو هو تصرف في ملك الغير مع الاذن منه ؟ .

وإنما يرجع الشك في ذلك إلى الشك في الموضوع (لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح) على ما عرفت : من أن القبح إنما يكون إذا كان ملكاً للغير ولم يأذن الغير في التصرف ، فإن هذه الجهات (كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف) الذي هو التصرف في ملك الغير (الذي هو الموضوع) لحكم العقل .

إذن : فالحرمة في مثالنا مترتبة على الموضوع الذي هو التصرف في ملك الغير

فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع لا يكون إلا للشك في موضوعه ، والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب ، كما سيجيء .

بدون إذنه ، والشك في بقاء الحرمة لهذا التصرف وعدم بقائها له راجع إلى الشك في الموضوع وهو : الشك في أن هذا التصرف هل هو تصرف في ملك الغير بدون إذنه ، أو ليس كذلك ؟ .

وعليه : (فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع) بأن احتملنا وجود رافع رَفَعَ المقتضي ، والرافع في المثال : إذن المالك (لا يكون إلا للشك في موضوعه) أي : موضوع الحرمة وهو : التصرف بدون الاذن ، لوضوح : أن جميع القيود بالنسبة إلى الحرمة راجعة إلى الموضوع ، فإذا شككنا في وجوده وعدم وجوده لا يجري الاستصحاب .

(و) إنما لا يجري الاستصحاب لأن (الموضوع) في باب الاستصحاب (لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب) وفي المثال لا يعقل استصحاب القبح من دون احراز أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه .

(كما سيجيء) عند بيان الخاتمة : من أن في باب الاستصحاب يجب بقاء الموضوع ، وإلا بأن تغيّر الموضوع ، أو شككنا في إن الموضوع باق أو ليس بباق ، لم يكن مجرى للاستصحاب .

والمتحصّل من هذا كله : أن الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي لا يجري فيه الاستصحاب ، لأن الشك في الحكم حينئذ يرجع إلى الشك في الموضوع ، ومع الشك في الموضوع لا مجال للاستصحاب .

وأما إذا كان الشك في بقاء الحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي - كما مثلنا له

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع وبين أن يكون لأجل الشك في إستعداد الحكم ، لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا بارتفاع موضوعه ، فيرجع الأمر بالأخرة الى تبدل العنوان ،

بالماء المتغير بعد زوال تغيره - فإنه إذا شككنا في بقاء النجاسة بعد زوال تغيره وعدم بقائها استصحبنا النجاسة .

وإنما نستصحب النجاسة لأن العرف يرى أن الماء المتغير وغير المتغير موضوع واحد ، وإنما التغير واللا تغير حالتان طارئتان عليه ، لا أنهما مقومان له . لا يقال : أن في الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي يمكن الاستصحاب في الموضوع ، بأن يستصحب في المثال السابق تصرفه في ملك الغير بغير إذن منه ، فإذا تحقق بقاء الموضوع ترتبت عليه الحرمة الشرعية .

لأنه يقال : لا بأس باستصحاب الموضوع ، كما يأتي في التنبيه الثالث ، لكن الذي نتكلم حوله الآن هو جريان الاستصحاب في نفس الحكم ، أما استصحاب الموضوع وإثبات الحكم له فهو أمراً آخر .

هذا (ولا فرق فيما ذكرنا) : من عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي الثابت بالحكم العقلي (بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع) كاحتمال حصول الاذن بأن تكلم المالك بكلام شككنا في أنه كان إذناً منه أم لا (وبين أن يكون لأجل الشك في إستعداد الحكم) أي : في المقتضي ، كما إذا احتملنا زوال عنوان ملك الغير لأجل الاعراض عنه .

وإنما لا يجري الاستصحاب على كل من التقديرين (لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا بارتفاع موضوعه ، فيرجع الأمر بالأخرة) على كلا التقديرين (الى تبدل العنوان) أي عنوان الموضوع العقلي الذي حكم العقل عليه بالحسن

ألا ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ ، فحكمه يرجع إلى أنّ الضارّ من حيث أنّه ضارّ حرام .

ومعلوم : إنّ هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر ، مع العلم بتحقيقه سابقاً ، لأنّ قولنا : « المضرّ قبيح » ، حكم دائم لا يحتمل إرتفاعه أبداً ، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر .
ولا يجوز أن يقال : إنّ هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً

أو القبح ، وللتلازم بين حكم العقل والشرع ترتب حكم الشرع عليه بالوجوب أو الحرمة .

ثم بدأ المصنّف في بيان تبدل العنوان فقال : (ألا ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ فحكمه) أي : حكم العقل (يرجع إلى أنّ الضارّ من حيث أنّه ضارّ حرام) فالحكم بالحرمة حكم شرعيّ دليله حكم العقل بالقبح وموضوعه : الصدق الضار ، فالضار هو عنوان الموضوع .

(ومعلوم : أنّ هذه القضية) أي : حرمة الصدق الضارّ (غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه) أي : تحقق الضرر (سابقاً) فإذا شككنا في أنّ الصدق بقي على ضرره ولم يبق على ضرره ؟ لا نتمكن من الاستصحاب .
وإنّما لا يمكن الاستصحاب (لأنّ قولنا : « المضرّ قبيح » ، حكم دائم لا يحتمل إرتفاعه أبداً) فإنّ المضرّ قبيح ماضياً وحالاً ومستقبلاً إذا كان محرراً (و) لكن عند الشك (لا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر) فإنّا إذا شككنا في بقاء الضرر لا نتمكن أن نحكم بأنه قبيح فهو حرام ، لأنّ القبح إنّما ثبت على موضوع الضارّ ، والمفروض إنّنا نشك في أنّه ضارّ أم لا لتبدل العنوان ؟ .

(و) الحاصل : أنه (لا يجوز أن يقال : إنّ هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً

للشيرازي أقسام الاستصحاب باعتبار الدليل ١٦٥ / ج ١١

فَيُسْتَصْحَبُ قُبْحُهُ ، لِأَنَّ الْمَوْضُوعَ فِي حَكْمِ الْعَقْلِ بِالْقَبِيحِ ، لَيْسَ هَذَا الصَّدَقُ ،
بَلْ عِنْوَانُ الْمَضَرِّ ، وَالْحَكْمُ لَهُ مَقْطُوعُ الْبَقَاءِ .

وهذا بخلاف الأحكام الشرعية ، فإنه قد يحكم الشارع على الصدق
بكونه حراماً ، وَلَا يُعْلَمُ أَنَّ الْمَنَاطَ الْحَقِيقِي فِيهِ بَاقٍ فِي زَمَانِ الشَّكِّ أَوْ
مَرْتَفَعٍ ، فَيُسْتَصْحَبُ الْحَكْمُ الشَّرْعِيُّ .

فَيُسْتَصْحَبُ قُبْحُهُ (وَذَلِكَ) لِأَنَّ الْمَوْضُوعَ فِي حَكْمِ الْعَقْلِ بِالْقَبِيحِ ، لَيْسَ هَذَا
الصَّدَقُ (بِمَا هُوَ هُوَ) بَلْ عِنْوَانُ الْمَضَرِّ ، وَ (مِنْ الْوَاضِحِ : أَنَّ) الْحَكْمَ لَهُ (أَيِ :
لِعِنْوَانِ الْمَضَرِّ) مَقْطُوعُ الْبَقَاءِ (فَإِنَّ الصَّدَقَ الضَّارَّ نَقَطَ بَيَقَائِهِ عَلَى حَكْمِهِ مِنْ
الْقَبِيحِ وَالْحَرَمَةِ ، فَلَا شَكَّ حَتَّى نَسْتَصْحِبَهُ .

وعليه : فَإِنَّا إِذَا قَطَعْنَا بَبَقَاءِ الضَّرَرِ لَا نَحْتَاجُ إِلَى اسْتَصْحَابِ الْحَرَمَةِ ، وَإِذَا شَكَّكْنَا
فِي بَقَاءِ الضَّرَرِ لَا يُمْكِنُ اسْتَصْحَابُ الْحَرَمَةِ ، لِأَنَّ الْحَرَمَةَ مَرْتَبَةٌ عَلَى الْقَبِيحِ ،
وَالْقَبِيحُ مَرْتَبٌ عَلَى عِنْوَانِ الضَّارِّ وَالْآنَ نَشْكُ فِي بَقَاءِ ذَلِكَ الْعِنْوَانِ ، وَقَدْ تَقَدَّمَ : أَنَّهُ
مَعَ الشَّكِّ فِي الْمَوْضُوعِ لَا يُمْكِنُ اسْتَصْحَابُ الْحَكْمِ .

(وَهَذَا) الْحَكْمُ الشَّرْعِيُّ الْمَرْتَبُ عَلَى الْحَكْمِ الْعَقْلِيِّ حَيْثُ قُلْنَا أَنَّهُ
لَا يَسْتَصْحَبُ ، يَكُونُ (بِخِلَافِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ) الْمَرْتَبَةُ عَلَى الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ
كَمَا تَقَدَّمَ فِي مِثَالِ بَقَاءِ نَجَاسَةِ الْمَاءِ بَعْدَ زَوَالِ تَغْيِيرِهِ .

وعليه : (فَإِنَّهُ قَدْ يَحْكُمُ الشَّارِعُ عَلَى الصَّدَقِ) مِثْلًا (بِكَوْنِهِ حَرَامًا وَلَا يَعْلَمُ أَنَّ
الْمَنَاطَ الْحَقِيقِي فِيهِ) أَيِ : فِي تَحْرِيمِهِ مَا هُوَ ؟ وَهَلْ إِنَّهُ (بَاقٍ فِي زَمَانِ الشَّكِّ أَوْ
مَرْتَفَعٍ) ذَلِكَ الْمَنَاطُ (فَيُسْتَصْحَبُ الْحَكْمُ الشَّرْعِيُّ) السَّابِقُ ، لِأَنَّهُ مَعَ عَدَمِ الْعِلْمِ
بِمَنَاطِ الْحَكْمِ الشَّرْعِيِّ يَحْكُمُ الْعَرَفُ بِأَنَّ هَذَا الصَّدَقَ كَانَ حَرَامًا وَشَكَّ الْآنَ فِي
حَرَمَتِهِ ، فَالْمَوْضُوعُ الْعَرَفِيُّ مُحَرَّرٌ وَالشَّكُّ إِنَّمَا يَكُونُ فِي حَكْمِهِ فَيُسْتَصْحَبُ الْحَكْمُ .

فإن قلت : على القول بكون الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العقلية ، فما هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم العقلي بقبح هذا الصدق ، فهو الموضوع والمناط في حكم الشرع بحرمة .
إذ المفروض ، بقاعدة التطابق ، أن موضوع الحرمة ومناطه هو بعينه موضوع القبح ومناطه .

(فإن قلت :) له (على القول بكون الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العقلية) يلزم أن لا يكون فرق بين الحكمين من حيث عدم جريان الاستصحاب .
وإنما يلزم عدم الفرق بينهما إذ كما أن الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي واضح موضوعه عند العقل حتى أن الشك فيه يكون شكاً في بقاء الموضوع فلا يجري فيه الاستصحاب ، كذلك الحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي واضح موضوعه عند الشارع ، فيكون الشك فيه راجعاً إلى الشك في بقاء الموضوع أيضاً فلا يجري فيه الاستصحاب ، فلماذا فرقتم وقلتم : أن الاستصحاب لا يجري في الحكم العقلي فيجري في الحكم الشرعي .
وعليه : (ف) إن (ما هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم العقلي بقبح هذا الصدق ، فهو) أيضاً (الموضوع والمناط في حكم الشرع بحرمة) أي : بحرمة هذا الصدق فيما إذا قرّر الشارع حرمة .

وإنما يكون مناط الحكم وموضوعه في الحكمين واحداً (إذ المفروض بقاعدة التطابق) بين حكم العقل وحكم الشرع حيث قد قرر : أنه كل ما حَكَمَ به الشرع حَكَمَ به العقل ، وكل ما حَكَمَ به العقل حَكَمَ به الشرع (أن موضوع الحرمة ومناطه هو بعينه موضوع القبح ومناطه) .

وعليه : فإذا لم يجرِ الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى العقل ، يلزم

قلت : هذا مسلّم ، لكنّه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي من حيث الظنّ بالبقاء في الآن اللاحق ، لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب وعدمه ،

أن لا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند الى الدليل الشرعي ، فتكون النتيجة : أن الاستصحاب لا يجري لا في الأحكام العقلية ولا في الأحكام الشرعية مما يستلزم سدّ باب الاستصحاب مطلقاً .

(قلت : هذا) الذي ذكرتم من التطابق بين حكم الشرع وحكم العقل (مسلّم ، لكنّه) أي : التطابق (مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي من حيث الظنّ بالبقاء في الآن اللاحق) أي : بناءً على حجّية الاستصحاب من باب الظن (لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب وعدمه) أي : لا بناءً على أن حجّية الاستصحاب من باب الاخبار : فإنّ التطابق يمنع من الفرق في الأوّل لا في الثاني . والحاصل : إننا إذا قلنا : بأن دليل الاستصحاب هو الظنّ بالبقاء لا يكون فرق بين الأحكام العقلية والشرعية ، لأنّه في الآن الثاني إمّا يظنّ بالبقاء أو لا يظنّ بالبقاء ، من غير فرق بين أن يكون منشأ الحكم العقل أو الشرع .

وأما إذا قلنا : بأن دليل الاستصحاب هو الأخبار ، فهناك فرق بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية ، حيث لا تستصحب الأحكام العقلية لعدم إحراز الموضوع فيها وقد عرفت : أن في الاستصحاب يشترط إحراز الموضوع .

أما الأحكام الشرعية فتستصحب لبقاء الموضوع العرفي فيها ، والاخبار لا تدلّ على أكثر من لزوم بقاء الموضوع العرفي .

وإنّما يكفي في استصحاب الأحكام الشرعية بناءً على الاخبار بقاء الموضوع فيها عرفاً ، لأن الموضوع المعتبر احرازه في استصحاب الأحكام بناءً

فإنه تابعٌ لتحقيق موضوع المستصحب ومعرضه بحكم العرف . فإذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان وشك في الزمان الثاني ، ولم يُعلم أنَّ المنط الحقيقى واقعاً الذى هو عنوان الموضوع فى حكم العقل باقى هنا أم لا ، فىصدق هنا: أنَّ الحكم الشرعى الثابت لما هو الموضوع له فى الأدلة الشرعية كان موجوداً سابقاً ويشك فى بقاءه ويجرى فيه أخبار الاستصحاب .

على الأخبار ليس هو الموضوع والمنط الواقعى ، بل ما هو الموضوع والمنط بحسب فهم العرف من لسان الدليل .

وعليه : (فإنه) أى : أن جريان أخبار الاستصحاب (تابعٌ لتحقيق موضوع المستصحب ومعرضه) قوله : « ومعرضه » عطف على موضوع المستصحب عطف بيان ، فىكون تحقق الموضوع فيه (بحكم العرف) لأن أخبار الاستصحاب الذى هو كلام الشارع ملقن إلى العرف ، والعرف يكتفى ببقاء الموضوع العرفى . وعليه : (فإذا حكم الشارع بحرمة شيء فى زمان) سابق (وشك فى الزمان الثانى ، ولم يُعلم أنَّ المنط الحقيقى واقعاً الذى هو عنوان الموضوع فى حكم العقل باقى هنا أم لا) وذلك إذا حكم الشارع بحرمة الخمر وشكنا بعد زوال سكره : بأنه هل كان السكر هو المنط فى الحرمة حتى يحل ، أو أن الخمر حرام سواء كان مسكراً أم ليس بمسكر ؟ .

(فىصدق هنا : أنَّ الحكم الشرعى الثابت لما) أى : للخمر مثلاً الذى (هو الموضوع له فى الأدلة الشرعية كان موجوداً سابقاً) فى حال كونه مسكراً (ويشك فى بقاءه) أى : بقاء الحكم الشرعى بعد زوال سكره فىستصحب كما قال : (ويجرى فيه أخبار الاستصحاب) لأن الموضوع العرفى محرز ، والشك

نعم ، لو عَلِمَ مناط هذا الحكم عنوانه المعلق عليه في حكم العقل لم يجز الاستصحاب ، لما ذكرنا : من عدم إحراز الموضوع .
ومما ذكرنا يظهر : أنَّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية ، ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها ، سواء كانت وجودية أم عدمية ،

إنما هو في الحكم ، فيستصحب .
وإنما يكون الموضوع محرزاً عرفاً ، لرؤية العرف الخمر المسكر والخمر الذي زال إسكراره موضوعاً واحداً ، وإنما الإسكار وعدم الإسكار حالتان تتناوبان على هذا الموضوع الذي كان سابقاً وبقا إلى الآن ، وهذا بخلاف الحكم العقلي المعلوم مناطه ، فإننا إذا شككنا في الحكم العقلي كان معناه : الشك في الموضوع كما تبين سابقاً . ومع الشك في الموضوع لا يجري الاستصحاب .
(نعم ، لو عَلِمَ مناط هذا الحكم) الشرعي (عنوانه المعلق عليه في حكم العقل) بأن كان العقل يرى : أنَّ الخمر المُسكر حرام وكان حكم الشرع تابعاً له ، فإنه إذا زال إسكراره إرتفع الحكم العقلي ، ويتبع ارتفاع الحكم العقلي يرتفع الحكم الشرعي أيضاً ، وحينئذ (لم يجز الاستصحاب لما ذكرنا : من عدم إحراز الموضوع) حيث قد سبق : إنه يشترط في الاستصحاب إحراز الموضوع .
(ومما ذكرنا) فيما مضى : من رجوع الشك في موارد حكم العقل إلى الشك في الموضوع ، حيث لا يمكن جريان الاستصحاب فيه (يظهر : أنَّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها) أي : إلى الأحكام العقلية (سواء كانت) الأحكام الشرعية (وجودية أم عدمية) .
أما الوجودية : فكما تقدّم من مثال قبح الصدق الضارّ المستتبع لحرمة شرعاً ، فإنه عند الشك في ضرره وعدم ضرره لا يستصحب القبح ، فيسقط الحكم

إذا كان العدم مستنداً إلى القضية العقلية ، كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها ، فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات ، كما صدر من بعض من مال إلى الحكم بالاجزاء في هذه الصورة ، وأمثالها من موارد الأعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه .

العقلي ، وإذا سقط الحكم العقلي لا تستصحب الحرمة ، لأن الحرمة مستندة إلى القبح على ما عرفت .

وأما الأحكام الشرعية العدمية فهي : كما (إذا كان العدم) الشرعي (مستنداً إلى القضية العقلية كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها) فإن هذا حكم شرعي عديم مستند إلى حكم عقلي وهو : قبح تكليف الناسي ، فقبح تكليف الناسي يحكم به العقل ويحكم به الشرع أيضاً للملازمة ، فإذا صار الناسي ذاكرة لا يجري فيه الاستصحاب ، لأن الاستصحاب كما لا يجري في الحكم العقلي - على ما عرفت - كذلك لا يجري في الحكم الشرعي المستند إليه .

وعليه : (فإنه لا يجوز استصحابه) أي : استصحاب عدم وجوب السورة (بعد الالتفات) لوضوح تبدل العنوان ، فإن الناسي أصبح ذاكرة .

وإنما صرح المصنف بعدم جوازه للرد على من أجازاه (كما صدر) أي : جواز الاستصحاب (من بعض من مال) وهو الفاضل القمي (إلى الحكم بالاجزاء في هذه الصورة وأمثالها) أي : أمثال صورة النسيان (من موارد الأعذار العقلية) كالأكراه والجهل والعجز وغيرها من الأعذار (الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه) أي : مقتضى التكليف فيها .

للشيرازي أقسام الاستصحاب باعتبار الدليل ١٧١ / ج ١١

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

والحاصل : إن مصلحة قراءة السورة في الصلاة تقتضي وجوبها ، إلا أن وجوبها
مرتفع عن ذوي الأعذار ، وذلك للحكم العقلي المستلزم للحكم الشرعي بارتفاعه
حال العذر ، فإذا تبدّل حال العذر إلى الالتفات ونحوه وشككنا في الوجوب
وعدمه ، فلا مجرى لاستصحاب العدم فيه وإن مال إليه المحقق القمي .
هذا كله فيما إذا كان العدم الشرعي مستنداً إلى القضية العقلية .

(وأما إذا لم يكن العدم) الشرعي (مستنداً إلى القضية العقلية) وذلك بأن
كانت هناك قضية شرعية عدمية وقضية عقلية عدمية ، لكن القضية الشرعية لم
تكن مستندة إلى القضية العقلية (بل كان لعدم المقتضي) بأن نفى الشارع الحكم
لعدم مقتضيه ، فإنه (وإن كانت القضية العقلية موجودة أيضاً ، فلا بأس
باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية) وذلك لما عرفت : من أن
القضية الشرعية لم تكن مستندة إلى القضية العقلية حتى إذا ارتفعت القضية العقلية
ترتفع القضية الشرعية .

هذا ، وقد مثلوا للعدم الشرعي غير المستند إلى القضية العقلية مع وجودها :
بما إذا حكم العقل بعدم التكليف على الصبي ، وحكم الشرع أيضاً بمثل ذلك
لكن لم يكن حكم الشرع مستنداً إلى حكم العقل ، فإن العقل يحكم بالعدم
لوجود المانع وهو عدم التمييز ، بينما الشرع يحكم به لعدم وجود المقتضي إلى
زمن البلوغ .

وعليه : فإنه مع الشك في التكليف بعد البلوغ وارتفاع القضية العقلية يجوز

ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به في اصطلاحهم : استصحاب البرائة والنفي ، فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها ، وهو : عدم التكليف ، لا الحال المستندة الى العقل ، حتى يقال : إن مقتضى ما تقدّم هو : عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية ، وهي

استصحاب عدم السابق ، وذلك كما إذا علمنا بأن التتن ليس بمحرّم على الصبي ثم بلغ الصبي وشككنا في أن التتن هل حرم عليه أم لا ؟ فإننا نستصحب عدم حرمة التتن عليه .

(ومن هذا الباب) أي : من باب عدم استناد القضية الشرعية الى القضية العقلية ، ولهذا يصح الاستصحاب في القضية الشرعية (استصحاب حال العقل) في عباراتهم ، فإن (المراد به في اصطلاحهم : استصحاب البرائة والنفي) حال الصغر ، فإن الصغير بريء الذمة ، والتكليف منفي عنه .

إذن : (فالمراد) من استصحاب حال العقل هو : (استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها) أي : يحكم العقل أيضاً كما يحكم الشرع على طبق تلك الحال (وهو : عدم التكليف) المطلق ، فإن الشرع والعقل متطابقان على عدم التكليف هذا .

(لا) استصحاب (الحال المستندة الى العقل) فإن مرادهم من استصحاب حال العقل : استصحاب عدم المطلق الذي يطابق حكم العقل أيضاً ، لا استصحاب نفس حكم العقل بعدم التكليف (حتى يقال : إن مقتضى ما تقدّم) : من عدم جريان استصحاب حكم العقل ولا حكم الشرع المستند اليه (هو : عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية ، وهي) عبارة

للشيرازي أقسام الاستصحاب باعتبار الدليل ١٧٣ / ج ١١

قبح تكليف غير المميّز أو المعدوم .

ومما ذكرنا ظهر : أنّه لا وجه للاعتراض على القوم في تخصيص
استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبرائة ، بأنّ الثابت بالعقل قد
يكون عديمياً وقد يكون وجودياً ، فلا وجه للتخصيص .
وذلك

عن (قبح تكليف غير المميّز ، أو المعدوم) الذي لم يولد بعد ، فإن إستصحاب
البرائة والنفي هو غير هذا الاستصحاب .

(ومما ذكرنا ظهر : أنّه لا وجه للاعتراض) من صاحب الفصول (على القوم
في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبرائة) حيث إعتراض :
(بأنّ الثابت بالعقل قد يكون عديمياً وقد يكون وجودياً ، فلا وجه للتخصيص)
عن المقوم بالعدمي فإن صاحب الفصول قال :

« وإعلم إنه ينقسم الاستصحاب باعتبار مورده إلى استصحاب حال العقل ،
والمراد به : كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفاً : كالبرائة حال الصغر ، وإباحة
الأشياء الخالية عن أماراة المفسدة قبل الشرع ، وكتحريم التصرف في مال الغير ،
ووجوب ردّ الوديعة إذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطراب والخوف ، أم كان
وضعياً ، سواء تعلق الاستصحاب بآبائته : كشرطية العلم لثبوت التكليف إذا
عرض ما يوجب الشك في بقائها مطلقاً أو في خصوص مورد ، أم بنفيه : كعدم
الزوجة وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما ، وتخصيص جمع من
الاصوليين لهذا القسم أعني : استصحاب حال العقل بالمثال الأوّل أعني : البرائة
الأصلية مما لا وجه له إنتهى » .

وحاصل إشكال الفصول أمران (وذلك) كما يلي :

لما عرفت : من أنّ الحال المستند الى العقل المنوط بالقضية العقلية لايجري فيها الاستصحاب ، وجودياً كان أو عديمياً .

الأول : إن استصحاب حال العقل لا يختص بالنفي ، بل يجري في الايجاب أيضاً مثل حكم العقل بوجوب ردّ الوديعة .

الثاني : إن تمثيل استصحاب حال العقل بالنفي والبرائة فقط ، لا وجه له ، لأن استصحاب عدم الزوجية وعدم الملكية من إستصحاب حال العقل أيضاً .
أجاب الشيخ عن الاشكال الأول : بأن استصحاب حال العقل غير المستند الى قضية عقلية مع وجودها ، خاص بالنفي دون الايجاب ، وعن الثاني : بأن التمثيل لذلك منحصر في مثال واحد فقط هو مثال النفي والبرائة .

وإنما لا وجه لاعتراض صاحب الفصول على القوم (لما عرفت : من أنّ الحال المستند الى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيها الاستصحاب ، وجودياً كان أو عديمياً) لأننا ذكرنا : إن القضية العقلية لا يجري فيها الاستصحاب لعدم احراز الموضوع فيها ، فالقضية الشرعية المستندة الى القضية العقلية لا يجري فيها الاستصحاب أيضاً ، لأنه إذا سقط المستند سقط الاستناد .

وعليه : فإنه إذا كان هناك قضية عقلية وقضية شرعية ولم تستند الشرعية الى العقلية ، فهي منحصرة في العدميات فقط وفي العدميات منحصرة أيضاً في مورد واحد وهو عدم التكليف حال الصفر ، ولذا حكموا بجواز استصحابه وسموه : باستصحاب حال العقل ، بمعنى : استصحاب عدم التكليف الذي يطابق حكم العقل ، لا بمعنى : استصحاب نفس حكم العقل بالعدم ، ولا بمعنى : استصحاب نفس حكم الشرع المستند الى حكم العقل .

وما ذكره من الأمثلة يظهر الحال فيها ممّا تقدّم .

الثالث : إنّ دليل المستصحب إمّا أن

(وما ذكره من الأمثلة) الوجودية والعدمية غير البرائة والنفي (يظهر الحال فيها ممّا تقدّم) : من عدم التعقّل لأن يشك العقل في حكمه ، وعلى فرض الشك فهو شك في الموضوع ولا يجري فيه الاستصحاب .
وكذا ما ذكره : من استصحاب اباحة الأشياء فإنه يرد عليه : إن الحكم في الاباحة إنّما هو للشك ، لأن الاباحة هناك ظاهرية فيكفي فيها قوله عليه السلام : « كل شيء لك حلال » (١) .

وأما ما ذكره من شرطية العلم لثبوت التكليف ، فإنه يرد عليه : إن الشرطية ليست مجعولة .

كما يرد على المثالين الأخيرين : من استصحاب عدم الزوجية وعدم الملكية : بأنه إن أريد بهما استصحاب عدم الزوجية وعدم الملكية لشيء ، ففيه : انه لا حالة سابقة لهما ، وإن أريد بهما استصحاب عدم الأزلي ، ففيه : إنه مثبت لأنه يريد استصحاب عدم المحمولي لاثبات عدم النعتي ، كما قرّر في استصحاب عدم الأزلي .

ثم إنّ المصنّف ذكر قبل عدة صفحات : إن تقسيم الاستصحاب بالاعتبار الثاني وهو : تقسيمه باعتبار الدليل الدال عليه يكون من وجوه فذكر منها وجهين ، ثم تعرّض لثالثها بقوله : (الثالث) من تلك الوجوه : (إنّ دليل المستصحب إمّا أن

(١) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠ ، تهذيب الاحكام : ج ٧ ص ٢٢٦ ب ٢١ ح ٩ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ٨٩ ب ٤ ح ٢٢٠٥٣ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٣ ب ٣٣ ح ١٢ .

يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع أو غاية .

وإما أن لا يدل ، وقد فصل بين هذين القسمين المحقق في المعارج ،
والمحقق الخوانساري في شرح الدروس ، فأنكرا الحجية في الثاني ،
واعترفا بها في الأول ، مطلقاً ، كما يظهر من المعارج ، أو بشرط كون

يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع (بأن يكون له استعداد البقاء ما دام لم
يحصل ما يرفعه مثل الطهارة والنجاسة ، والحرية والرقية ، والملكية والزوجية ،
وما أشبه ذلك مما له استعداد البقاء الى أن يرفعه رافع مثل : أن يرفع الحدث
الطهارة ، أو لعنق الرقية ، أو الطلاق الزوجية ، أو ما أشبه ذلك .

(أو) الى حصول (غاية) أي : حصول نهاية الشيء منتهى استعداده للبقاء
مثل : استمرار وجوب الصوم الى الليل ، واستمرار وقت فريضة الصبح الى طلوع
الشمس ، وهكذا .

(وإما أن لا يدل) دليل المستصحب على استمرار الحكم ولا عدم
استمراره بل يكون ساكتاً على ذلك ، كالدليل الدال على ثبوت خيار الغبن حيث
إنه لا يدل على الفورية ولا على الاستمرارية : فيكون الشك في إقتضائه
واستعداده .

هذا (وقد فصل بين هذين القسمين) : ما يدل على استمرار الحكم حتى
حصول رافع أو غاية ، وما لا يدل على أحدهما (المحقق في المعارج ، والمحقق
الخوانساري في شرح الدروس ، فأنكرا) أي : هذان العلمان (الحجية)
للاستصحاب (في الثاني) وهو ما ذكرناه بقولنا : وإما أن لا يدل (واعترفا بها في
الأول) وهو ما ذكرناه بقولنا : إما أن يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع أو
غاية ، إعترافاً (مطلقاً) في كل أقسامه (كما يظهر من المعارج ، أو بشرط كون

الشك في وجود الغاية ، كما يأتي من شارح الدروس .
وتخيّل بعضهم ، تبعاً لصاحب المعالم : أنَّ قول المحقق رحمته موافق
للمنكرين ، لأنَّ محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضياً للحكم في الآن اللاحق ،
لولا الشك في الرافع .

الشك في وجود الغاية) لا غائية الموجود (كما يأتي من شارح الدروس) وهو
المحقق رحمته الخوانساري .

هذا ، وسيأتي بعد عدة صفحات بيان أقسام الشك في الرافع والشك في
الغاية ، فإن المصنّف يقسّم كل واحد من الشكّين إلى خمسة أقسام حيث يقول :
وهذا على أقسام ، لأن الشك إمّا في وجود الرافع كالشك في حدوث البول ، وإمّا
أن يكون في رافعية الموجود ، إلى آخر كلامه هناك فلا داعي إلى ذكر الأقسام هنا .
(وتخيّل بعضهم) وهو الفاضل الجواد (تبعاً لصاحب المعالم : أنَّ قول
المحقق رحمته موافق للمنكرين) للاستصحاب ولذلك عدّه من جملتهم .

وإنّما تخيّل منه ذلك (لأنَّ محل النزاع) بين الفقهاء الأصوليين إنّما هو في
(ما لم يكن الدليل) بنفسه (مقتضياً للحكم في الآن اللاحق ، لولا الشك) أي : وإن
لم يكن في ذلك المورد شكّ (في الرافع) وذلك بأن كان الشك في المقتضي .
أمّا إذا كان الشك في الرافع أو الغاية فلا نزاع فيه ، لأنَّ الدليل بنفسه حيث
مقتض لا استمرار الحكم إلى حصول الرافع أو الغاية وإذا كان كذلك فلا حاجة معه
إلى الاستصحاب .

وعليه : فإن هذا البعض لما رأى أنَّ المحقق خَصَّ إعتبار الاستصحاب بهذا
المورد وهو : ما دلّ الدليل فيه على استمرار الحكم إلى حصول الرافع أو الغاية
تخيّل انه ينكر الاستصحاب ، بينما كلامه ذلك تخصيص للاستصحاب بالشك

وهو غير بعيد بالنظر الى كلام السيد، والشيخ، وابن زهرة، وغيرهم، حيث ان المفروض في كلامهم هو : كون دليل الحكم في الزمان الأول قضية مهمة ساكتة عن حكم الزمان الثاني، ولو مع فرض عدم الرفع .
إلا أن الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم - مثل إنكار السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر، مع كون الشك فيه نظير الشك في وجود الرفع للحكم

في الرفع، فيكون محل النزاع هو مورد الشك في المقتضي لا مورد الشك في الرفع .

(وهو) أي : خروج مورد الشك في الرفع عن محل النزاع والاتفاق على حجية الاستصحاب فيه (غير بعيد بالنظر الى كلام السيد، والشيخ، وابن زهرة، وغيرهم، حيث ان المفروض في كلامهم) ونزاعهم (هو : كون دليل الحكم في الزمان الأول قضية مهمة ساكتة عن حكم الزمان الثاني، ولو مع فرض عدم الرفع) وهذا ظاهر في اختصاص النزاع بمورد الشك في المقتضي دون الشك في الرفع .

وإنما لا نزاع في الشك في الرفع لأن الشك في الرفع إنما يكون فيما إذا كان دليل الحكم في الزمان الأول قضية دالة على استمرار الحكم، ومع دلالة على الاستمرار لا نزاع، فيكون الشك في الرفع على ذلك خارجاً عن محل النزاع إيجاباً وسلباً .

(إلا أن الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم - مثل إنكار السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر) عند الشك بأنه هل طغى عليه البحر أم لا ؟ (مع كون الشك فيه) أي : في هذا البلد إنما هو (نظير الشك في وجود الرفع للحكم

للشيرازي أقسام الاستصحاب باعتبار الدليل ١٧٩ / ج ١١

الشرعي، وغير ذلك مما يظهر للمتأمل ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين - هو : عموم النزاع لما ذكره المحقق .

فما ذكره في المعارج أخيراً ليس رجوعاً عما ذكره أولاً ،

الشرعي (فإن البلد يبقى مستمراً حتى يطفئ البحر عليه كما أن الطهارة تبقى مستمرة حتى يرفعها الحدث ؟) (وغير ذلك مما يظهر للمتأمل) من أمثلتهم التي مثلوا بها للاستصحاب في موارد الشك في الرفع .

وعليه : فإن الذي يقتضيه التدبر في مقالاتهم (ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين - هو : عموم النزاع لما ذكره المحقق) وشموله حتى للشك في الرفع ، فلا يكون النزاع مختصاً بالشك في المقتضي ، كما توهمه الفاضل الجواد تبعاً لصاحب المعالم :

ثم إن استدلال المثبتين للاستصحاب الذي استظهر المصنف منه عموم النزاع فهو مثل استدلالهم : بأن المقتضي موجود والمانع مفقود ، فيلزم حينئذ أن يؤثر المقتضي أثره ، وهذا صريح بأنه في مورد الشك في الرفع ، وإلا لم يصح أن يقال : المقتضي موجود .

أما استدلال النافين للاستصحاب فهو مثل : تقديمهم بيّنة النافي على بيّنة المثبت ، فإنه من المعلوم : أن النفي يستمر ما لم يرفعه وجود ، فليس النفي من الشك في المقتضي وإنما هو من الشك في الرفع .

وعلى أي حال : (فما ذكره في المعارج أخيراً) في كلامه الذي سوف ننقله قريباً إن شاء الله (ليس رجوعاً عما ذكره أولاً) فإن المحقق ذكر أولاً : اعتبار الاستصحاب وفاقاً للمفيد وذكر الأدلة لحجية الاستصحاب ، ثم نقل عن السيد

بل لعلّه بيانٌ لمورد تلك الأدلة التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب ، وأنها

المرتضى إنكار الاستصحاب ، ثم قال : والذي نختاره أن ننظر في دليل الحكم المشكوك ، فإن اقتضاه مطلقاً نحكم باستمراره إلى آخر عبارته ، فتصور صاحب المعالم وتبعه الفاضل الجواد أن هذه العبارة من المحقق مناقضة لقوله أولاً بحجية الاستصحاب ، ولذا قال في المعالم ما يلي :

إن هذا الذي ذكره أخيراً من اعتبار الاستصحاب في الشك في الرفع خارج عن محيط النزاع ، فإن النزاع مختص بالشك في المقتضي وهو أنكره فصار في رديف المنكرين كالسيد ، وقد كان أولاً في رديف المثبتين كالمفيد فرجع عن مختاره .

هذا ، ولكن حيث لم يرتض المصنف رحمته كلام صاحب المعالم أجاب : بأن الشك في الرفع أيضاً محل نزاع ، وأن مختار المحقق أولاً وأخيراً هو عبارة عن اعتبار الاستصحاب في الشك في الرفع .

إذن : فالشك في الرفع ليس متفقاً على حجية الاستصحاب فيه ، بل هو أيضاً محل النزاع بين العلماء ، فما ذكره صاحب المعالم : من كون المحقق من المنكرين للاستصحاب مطلقاً حسب كلامه الأخير ، وأن محل النزاع هو الشك في المقتضي ، لا الشك في الرفع ، وذلك لاتفاقهم على حجية الاستصحاب في الشك في الرفع ، ليس كما ينبغي .

لا يقال : كيف يجمع حينئذ بين أول كلام المحقق وآخر كلامه .

لأنه يقال كما قال المصنف : (بل لعلّه) أي : لعل ما ذكره المحقق أخيراً هو : (بيانٌ لمورد تلك الأدلة التي ذكرها) أولاً (لاعتبار الاستصحاب ، وأنها) أي :

لا تقتضي اعتباراً أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً ويشك في رافعه .

تلك الأدلة (لا تقتضي اعتباراً أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً) أي : من غير تقييد بوقت ، وذلك بأن يكون فيه استعداد البقاء (ويشك في رافعه) .

وإن شئت قلت : أن الدليل قد يدلّ على الاستمرار بنفسه ، كالظهور اللفظي وهو خارج عن الاستصحاب المصطلح ، وقد يدلّ على أن المستصحب له إقتضاء الاستمرار إلى حصول الرافع ، كالطهارة والنكاح ، وقد يكون مهملاً ساكتاً عن حكم الزمان الثاني وهو الشك في المقتضي كخيار الغبن ، فالأقسام ثلاثة لا اثنين ، أنكر المحقق الاستصحاب في الثالث دون الأولين .

هذا ، لكن الفاضل الجواد تبعاً للمعالم فسّر الاستصحاب الذي اعتبره المحقق حجة بالقسم الأول وحيث كان القسم الأول من الظهورات وليس من الاستصحاب المصطلح قال متوهماً بأن المحقق منكر للاستصحاب مطلقاً ، وقد عرفت : أنه ليس كذلك ، فإن الاستصحاب الذي اعتبره المحقق حجة هو القسم الثاني ، لأنه مثل بالنكاح وهو بيان لموضع يدلّ دليله على إن المستصحب له إقتضاء الاستمرار إلى حصول الرافع ، فيكون الشك فيه من باب الشك في الرافع لا المقتضي ، ويكون المحقق على ذلك من المثبتين للاستصحاب لا من المنكرين له .

إلى هنا إنتهى كلام المصنّف في اعتبار الدليل وهو الثاني من الأمر السادس حيث تعرّض المصنّف في الأمر السادس إلى تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب ، وآخر باعتبار الدليل ، وثالثاً باعتبار الشك ، وبدأ الآن في بيان الثالث

وأما باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه أيضا ، أحدها ،

من جهة أنّ الشك قد ينشأ من إشتباه الأمر الخارجي ،

فقال : (وأما) تقسيم الاستصحاب (باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه أيضاً)
كالتالي :

(أحدها : من جهة أنّ الشك قد ينشأ من إشتباه الأمر الخارجي) فإن منشأ
الشك قد يكون اشتباه الأمور الخارجية ، مثل : أن يشك في خروج حدث منه
وعدم خروجه ، أو يعلم بخروج شيء منه ، لكنه يشك في أن الخارج منه كان بولاً
أو كان ودياً ، وهذا يسمّى بالشبهة الموضوعية .

هذا ، وقد تقدّم : أن الشبهة في الموضوع يحتاج في معرفتها إلى إستطراق باب
العرف من غير فرق في هذا القسم بين أن يكون المستصحب حكماً شرعياً جزئياً
مثل : طهارة زيد ونجاسة ثوبه ، أو يكون من الموضوعات الخارجية الصرفة مثل :
استصحاب الرطوبة واستصحاب الكريّة ، أو يكون من الموضوعات المستنبطة
كنقل اللفظ عن معناه الأصلي وشبه ذلك .

وقد يكون منشأ الشك اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع مثل : الشك
في بقاء النجاسة للماء المتغير بعد زوال تغيره ، والشك في طهارة المكلف بعد
حدوث المذي والوذي والودي منه ، ونحو ذلك ، ويسمّى بالشبهة الحكميّة
والشبهة في هذا القسم يلزم فيها استطراق باب الشرع .

ولا يخفى : أن هذا التقسيم قد تعرّض له المصنّف أوّل الأمر السادس عند
تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب ، وذلك في الثاني من وجوه تقسيم

للشيرازي الشك لاشتباه الأمر الخارجي أو الحكم الشرعي ١٨٣ / ج ١١

مثل : الشك في حدوث البول ، أو كون الحادث بولاً أو وُذياً ، ويسمى بالشبهة في الموضوع ، سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً ، كالطهارة في المثالين ، أم موضوعاً كالرطوبة ، والكُرية ، وعدم نقل اللفظ عن معناه الأصلي ، وشبه ذلك .

وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع ، كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره ،

المستصحب ، لكن هناك كان لبيان نقل الأقوال القائلة بالتفصيل بين الحكم الشرعي وغيره وكيفية ذلك التفصيل ، أمّا هنا فهو لبيان أن الاستصحاب في الشبهة الموضوعية هل هو داخل في محل النزاع أو خارج عن محل النزاع ، مع العلم بأن الاستصحاب في الشبهة الحكمية داخل في محل النزاع قطعاً ؟ .

وعلى أي حال : فالشك في البقاء قد يكون من جهة اشتباه الأمر الخارجي (مثل : الشك في حدوث البول ، أو كون الحادث بولاً أو وُذياً) وبولاً أو مذياً ، أو غير ذلك من الأمثلة .

(ويسمى بالشبهة في الموضوع ، سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً ، كالطهارة في المثالين) وهو شأن المقلد والمجتهد معاً (أم موضوعاً) خارجياً (كالرطوبة ، والكُرية ، وعدم نقل اللفظ عن معناه الأصلي ، وشبه ذلك) والاستصحاب هنا ليس معناه : سحب الموضوع بما هو موضوع إلى الآن الثاني ، بل معناه : ترتيب الأثر الشرعي عليه ، كما هو واضح .

(وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع ، كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره) حيث يشك في أن زوال التغير من نفسه هل يسبب زوال النجاسة ، أو تبقى النجاسة حتى بعد زوال التغير فيستصحب

وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه ، ونحو ذلك .

والظاهر دخول القسمين في محل النزاع ، كما يظهر من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب زيد بعد غيبته عن النظر ، والبلد المبني على ساحل البحر ، ومن كلام المثبتين حيث يستدلّون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب .

النجاسة ؟ .

(و) كالشك في بقاء (طهارة المكلف بعد حدوث المذي منه) حيث يشك في أن المذي هل هو كالبول يوجب الحدث أو ليس كالبول موجباً للحدث ، فيستصحب الطهارة .



(ونحو ذلك) من الشبهات الحكمية .

(والظاهر دخول القسمين) من الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية (في محل النزاع) بين الأعلام .

(كما يظهر) ذلك (من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب زيد بعد غيبته عن النظر ، و) ينكرون استصحاب (البلد المبني على ساحل البحر) ولهذا تراهم إذا أرادوا الاتفاق على زوجة زيد أو عدم تقسيم أمواله ، أو السفر إلى ذلك البلد ، أو ما أشبه ، احتاجوا إلى دليل آخر لا أنهم يتمسكون بالاستصحاب لاثبات ذلك .

هذا ، ومن المعلوم : أن المثالين المذكورين ، هما من الشبهة الموضوعية ، فلو كانت الشبهة الموضوعية خارجة عن محل النزاع لم يتعرض لها المنكرون .

(و) كذا يظهر ذلك (من كلام المثبتين حيث يستدلّون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب) فإن الناس إنما يقصدون المسجد الذي

للشيرازي الشك لاشتباه الأمر الخارجي أو الحكم الشرعي ١٨٥ / ج ١١

ويحكى عن الاخباريين اختصاص الخلاف بالثاني، وهو الذي صرح به المحدث البحراني، ويظهر من كلام المحدث الاسترآبادي، حيث قال في فوائده: «إعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأمة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريات الدين، إحداهما: إن الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا ﷺ إلى أن يجيء ما ينسخه.

قصدوه سابقاً للصلاة والعبادة، ويقصدون السرق الذي قصدوه سابقاً للبيع والشراء، وما أشبه ذلك من الأمور المعاشية والمعادية التي يتداولها الناس بسبب الاستصحاب، بلافق بين الشبهة الموضوعية والحكمية وجوبية أو تحريمية.

ومن المعلوم: أن الشبهة في المعاش والمعاد أعم من الشبهة الموضوعية فيشمل النزاع الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية معاً.

(ويحكى عن الاخباريين اختصاص الخلاف بالثاني) وهو كون الشك ناشئاً من اشتباه الحكم الشرعي لا من اشتباه الأمر الخارجي، فإن الاشتباه في الأمور الخارجية والتي تسمى بالشبهة الموضوعية قد ادعى الاخباريون كما حكى عنهم: عدم الخلاف في جريان الاستصحاب فيها (وهو الذي صرح به المحدث البحراني، ويظهر من كلام المحدث الاسترآبادي، حيث قال في فوائده: «إعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأمة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريات الدين) والصورتان كالتالي :

(إحداهما: إن الصحابة وغيرهم) من التابعين وتابعي التابعين (كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا ﷺ إلى أن يجيء ما ينسخه) وهذا من استصحاب عدم النسخ .

الثانية : إنّنا نستصحب كل أمر من الأمور الشرعية ، مثل كون الرجل مالك أرض وكونه زوج امرأة ، وكونه عبد رجل ، وكونه على وضوء ، وكون الثوب طاهراً أو نجساً ، وكون الليل أو النهار باقياً ، وكون ذمة الانسان مشغولة بصلاة أو طواف ، الى أن يقطع بوجود شيء جعله الشارع سبباً مزيلاً لنقض تلك الأمور .

ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين ،

(الثانية : إنّنا نستصحب كل أمر من الأمور الشرعية) سواء كان بنفسه أمراً شرعياً أو كان ذا أثر شرعي (مثل كون الرجل مالك أرض) فإذا شككنا في أن الأرض خرجت عن ملكه أم لا نستصحب بقائها ملكاً له (وكونه زوج امرأة ، وكونه عبد رجل ، وكونه على وضوء ، وكون الثوب طاهراً أو نجساً ، وكون الليل أو النهار باقياً) في مثل الصيام والصلاة ونحوهما (وكون ذمة الانسان مشغولة بصلاة أو طواف) أو ما أشبه ذلك .

ومن الواضح : أن هذه الأمور من الشبهات الموضوعية وهي مجرى للاستصحاب إتفاقاً (الى أن) يقوم دليل على زوال الحالة السابقة يعني حتى (يقطع بوجود شيء جعله الشارع سبباً مزيلاً لنقض تلك الأمور) مثل : قيام البيّنة على أن الأرض خرجت من ملك صاحبها ، وأن الرجل طلق امرأته ، وغير ذلك من الأمثلة ، فإنه بعد قيام البيّنة عليها يحكم بنقض تلك الأمور .

(ثم ذلك الشيء) المعتبر شرعاً المزيل لمقتضى الاستصحاب (قد يكون شهادة العدلين) فإن الشارع جعل البيّنة معتبرة في الموضوعات كلها حيث قال : « والأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به البيّنة » ^(١) إلا ما خرج بالدليل

(١) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠ ، تهذيب الاحكام : ج ٧ ص ٢٢٦ ب ٢١ ح ٩ ، وسائل الشيعة : =

للشيرازي الشك لاشتباه الأمر الخارجي أو الحكم الشرعي ١٨٧ / ج ١١

وقد يكون قول الحجاج المسلم ومن في حكمه ، وقد يكون قول القصار أو من في حكمه ، وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل في سوق المسلمين ، وأشبهاء ذلك من الأمور الحسنة » :

بالنسبة الى الأزيد من العدلين ، كما في الشهادة على الزنا وما أشبه ، حيث يلزم فيها أربعة شهود .

وكذا ما خرج بالدليل بالنسبة الى الأقل من العدلين ، كما في الوصية إذا شهدت امرأة واحدة - مثلاً - :

(وقد يكون قول الحجاج المسلم ومن في حكمه) كالحلاق - مثلاً - فإنه إذا أخبر بتطهير موضع الحجامة أو الحلاقة يقبل منه لأنه ذو يد على ذلك الموضع فيكون قوله حجة فيه .

(وقد يكون قول القصار) وهو غاسل الثياب ، ويسمى قصاراً ، لأن الغسل يسبب تقصير الثوب كما هو المتعارف فإنه إذا أخبر بتطهير الثياب كان قوله حجة . (أو من في حكمه) أي : في حكم القصار مثل : الزوجة إذا أخبرت بتطهير ما في يدها من الأثاث أو الخادم ، أو من أشبههما ، فإن كل ذي يد على شيء قوله حجة فيه .

(وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل في سوق المسلمين) فإن سوق المسلمين يدل على أن الحيوان مذكي ، وأن الشيء ظاهر ، مع أن الاستصحاب يدل على عدم التذكية وعدم الطهارة .

(وأشبهاء ذلك من الأمور الحسنة » ^(١)) المعتبرة شرعاً لازالة مقتضى

= ج ١٧ ص ٨٩ ب ٤ ج ٢٢٠٥٣ (بالمعنى) ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٣ ب ٣٣ ج ١٢ .

(١) - الفوائد المدنية : ص ١٤٣ .

انتهى .

ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار ، لاحتمل أن يكون معقد إجماعه :
الشك من حيث المانع وجوداً أو منعاً ، إلا أن الجامع بين جميع أمثلة
الصورة الثانية ليس إلا الشبهة الموضوعية ،

الاستصحاب ، كاليدّ على الشيء فإن اليد علامة الملكية ، مع ان الاستصحاب على
خلاف ذلك (انتهى) كلام المحدث الاسترابادي .

هذا (ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار) في جملة كلامه المتقدم
(لاحتمل أن يكون معقد إجماعه : الشك من حيث المانع وجوداً أو منعاً)
دون الشك من حيث المقتضي وذلك ، لأن الأمثلة التي ذكرها كانت كلها
من الشك في الرفع ، إلا الشك في بقاء الليل والنهار فإنه من الشك في
المقتضي .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

وإنما كان ذلك من الشك في المقتضي لأننا نعلم هل النهار له استعداد البقاء
- مثلاً - عشر ساعات أو إحدى عشرة ساعة ؟ فإذا شككتنا في الساعة الحادية
عشرة من بقاء النهار نستصحب النهار وكذلك بالنسبة إلى الليل .

وبهذا المثال إن دفع احتمال أن يكون مراد المحدث الاسترابادي من الصورتين
المعتبرتين للاستصحاب هو : الشك في النسخ الرفع فقط ليضاهي قول المحقق
في المعارج ، بل ظهر : أن معقد إجماعه على جريان الاستصحاب حتى مع الشك
في المقتضي .

هذا (إلا أن الجامع بين جميع أمثلة الصورة الثانية) في كلام المحدث
الاسترابادي (ليس إلا الشبهة الموضوعية) فليس هناك شبهة حكمية في كلامه
لما تقدّم : من ان الاخباريين لا يرون حجية الاستصحاب في الشبهة الحكمية

للشيرازي الشك لاشتباه الأمر الخارجي أو الحكم الشرعي ١٨٩ / ج ١١

فكأنه إستثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية ، أعني :
الشك في النسخ وجميع صور الشبهة الموضوعية .

وأصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محل الخلاف بالشبهة
الحكمية ما حكى عنه في الفوائد أنه قال في جملة كلام له :

« إن صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى أنه إذا ثبت حكم
بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نُجريه في ذلك الموضوع

الكلية (فكأنه) أي : المحدث الاسترابادي (إستثنى من محل الخلاف صورة
واحدة من الشبهة الحكمية أعني : الشك في النسخ) على ما ذكره في الصورة
الأولى .

ولكن أشكل عليه : بأن الأخذ بعدم النسخ ليس من الاستصحاب المصطلح ،
بل من الأخذ بظاهر الدليل الدال على دوام الحكم فهو مثل استصحاب العموم
والاطلاق حيث لم يكن من الاستصحاب المصطلح كما هو واضح .

إذن : فالمحدث الاسترابادي قد إستثنى من محل النزاع صورة واحدة من
الشبهة الحكمية فقط (وجميع صور الشبهة الموضوعية) فيؤيده ما حكى عن
الاخباريين من إنهم يرون حجية الاستصحاب منحصرأ في الشبهة الموضوعية
فقط .

هذا (وأصرح من العبارة المذكورة) عن المحدث الاسترابادي (في
اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكى عنه) أيضاً (في الفوائد أنه
قال في جملة كلام له : « إن صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى أنه إذا ثبت
حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته) مثل : ثبوت حكم النجاسة
للكر حال تغيره فهل (نُجريه) أي : نجري ذلك الحكم (في ذلك الموضوع

عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه .

ومن المعلوم : أنه إذا تبدّل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين ، فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إجراء حكم لموضوع إلى موضوع متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات ، انتهى .

عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه (أم لا ؟) .

ولا يخفى : أن المراد من النقيض هنا ليس هو النقيض الاصطلاحي ، بل الأعم من الضد والنقيض .

والحاصل : أنه في مثل هذا المثال هل يجري استصحاب حكم النجاسة عند زوال التغير من قبل نفسه أم لا ؟ .

هذا (ومن المعلوم : أنه إذا تبدّل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد) كتبدّل تغير الماء إلى العدم (اختلف موضوع المسألتين) فإن موضوع المسألة السابقة هو المتغير ، وموضوع المسألة اللاحقة هو عدم التغير فلا اتحاد في موضوع المسألتين .

وعليه : (فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إجراء حكم لموضوع إلى موضوع) آخر (متحد) ذلك الموضوع الآخر (معه) أي : مع الموضوع الأول (بالذات) فإن ماء الكرّ هو هو في حال التغير وفي حال زوال تغيره لم يختلف ذاتاً .

نعم ، هو (مختلف بالقيد والصفات)^(١) لأن الماء سابقاً كان متغيراً والآن زال تغيره (انتهى) كلام المحدث الاستربادي ، وهو - كما رأيت - ظاهر

الثاني ،

من حيث إنّ الشك بالمعنى الأعمّ الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب ، قد يكون مع تساوي الطرفين ، وقد يكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع ، ولا إشكال في دخول الأولين في محل النزاع .
وأما الثالث ، فقد يترأى من بعض كلماتهم :

في اختصاص محل النزاع بالشبهة الحكمية دون الموضوعية .
ثم إن المصنّف ذكر : أن تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في البقاء من وجوه ، أحدها : من جهة أن الشك قد نشأ من اشتباه الأمر الخارجي وقد مرّ الكلام حوله على ما عرفت .

(الثاني : من حيث أنّ الشك بالمعنى الأعمّ) الشامل لمساوي الطرفين وللظن والوهم (الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب) فقد عرّفوا الاستصحاب : بكون شيء يقيني الحصول في السابق مشكوك البقاء في اللاحق ، فإنهم حيث جعلوا الشك في مقابل اليقين ظهر : أن مرادهم من الشك هو : معناه الأعمّ يعني : ما ليس بيقين ، سواء كان ظناً ، أو وهماً ، أو شكاً بالمعنى الاصطلاحي الذي هو تساوي الطرفين .

وعليه : فإن الشك هنا (قد يكون مع تساوي الطرفين ، وقد يكون مع رجحان البقاء أو) رجحان (الارتفاع) ففي كل هذه الموارد يستصحب الحال السابق ، سواء كان مضمون البقاء أو مضمون الارتفاع أو متساوي الطرفين .

هذا (ولا إشكال في دخول الأولين) أي : تساوي الطرفين ورجحان البقاء (في محل النزاع) الجاري من القوم في حجية الاستصحاب وعدم حجيته .
(وأما الثالث) : وهو رجحان الارتفاع (فقد يترأى من بعض كلماتهم :

عدم وقوع الخلاف فيه .

قال شارح المختصر : « معنى استصحاب الحال : أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه ، وكل ما كان كذلك فهو مظلون البقاء . وقد اختلف في حجيته لإفادته الظن ، وعدمها لعدم إفادته » ، انتهى .

والتحقيق : أن محل الخلاف إن كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهري عم صورة الظن غير المعتبر بالخلاف ،

عدم وقوع الخلاف فيه) أي : يظهر منه : أنه لا خلاف في عدم اعتبار الاستصحاب فيما إذا ظن المكلف بخلاف الحالة السابقة ، ويشهد لما ذكرناه قول شارح المختصر فإنه كما يلي :

(قال شارح المختصر : « معنى استصحاب الحال : أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه) فإن ظاهر قوله : « ولم يظن عدمه » ، إنه إذا ظن عدمه لم يجز الاستصحاب ، ثم أضاف : (وكل ما كان كذلك فهو مظلون البقاء) فيعمل على بقاء تلك الحالة السابقة ثم قال :

(وقد اختلف في حجيته لإفادته الظن) فهو حجة (وعدمها) أي : عدم حجيته (لعدم إفادته) (١) بظن ، لأنه ليس كل ما كان الانسان يتيقن بشيء في الزمان السابق يظن ببقائه في الزمان اللاحق (انتهى) كلام شارح المختصر .

(والتحقيق : أن محل الخلاف إن كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهري) الذي هو مفاد اخبار الاستصحاب (عم) النزاع (صورة الظن غير المعتبر بالخلاف) أما الظن المعتبر بالخلاف كما إذا قامت البينة ، أو خبر العادل ، أو ما أشبه ذلك على الخلاف ، فلا نزاع في أنه لا يكون مجرى

للشيرازي الشك مع تساوي الطرفين أو رجحان أحدهما ١٩٣ / ج ١١

وإن كان من باب إفادة الظنّ ، كما صرّح به شارح المختصر ، فإن كان من باب الظنّ الشخصي ، كما يظهر من كلمات بعضهم ، كشيخنا البهائي في حبل المتين وبعض من تأخّر عنه ، كان محل الخلاف في غير صورة الظنّ بالخلاف ، إذ مع

للاستصحاب .

كما ان الظن بالوفاق إن كان معتبراً لم يكن مجرى للاستصحاب أيضاً ، لأن الاستصحاب دليل حيث لا دليل .

هذا إذا كان اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار .

(وإن كان) اعتبار الاستصحاب (من باب إفادة الظنّ) بالبقاء ، وذلك من جهة دلالة العقل على إبقاء ما كان على ما كان (كما صرّح به شارح المختصر ، فإن كان) أي : اعتبار الاستصحاب (من باب الظنّ الشخصي) كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائي في حبل المتين (على ما سبق من كلامه الذي نقلناه) وبعض من تأخّر عنه ، كان محل الخلاف في غير صورة الظنّ بالخلاف (لأنه إذا ظن بالخلاف ظناً شخصياً لم يكن مجرى للاستصحاب .

وعليه : فإنهم حيث قد اعتبروا في حجية الاستصحاب الظن الشخصي بالبقاء ، فإذا كان الظن الشخصي بالخلاف لم يكن ظن شخصي بالبقاء فلم يجز الاستصحاب .

وأما إذا كان في الزمان الثاني شاكاً ، فإنه بملاحظة حالته السابقة يتبدّل شكّه إلى الظن ، فلا يرد عليه : انه إذا كان من باب الظن الشخصي ، لم يكن حجة في الزمان الثاني مطلقاً .

وعلى أي حال : فإنه مع الظن بالخلاف لم يكن الاستصحاب حجة (إذ مع

وجوده لا يعقل ظنُّ البقاء ، وإن كان من باب إفادة نوعه الظنُّ لو خُلِّي وطَبَعَهُ ، وإن عرض لبعض افراده ما يُسقطه عن إفادة الظنِّ ، عمَّ الخلاف صورة الظن بالخلاف أيضاً .

ويمكن أن يحمل كلام العضدي على إرادة : أنَّ الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظنَّ عند فرض عدم الظنِّ بالخلاف ، وسيجيء زيادة توضيح لذلك إن شاء الله تعالى .

(وجوده) أي : وجود الظن الشخصي بالخلاف (لا يعقل ظنُّ البقاء) حتى يكون مجرئ للاستصحاب .

(وإن كان) أي : اعتبار الاستصحاب (من باب إفادة نوعه الظنُّ لو خُلِّي وطَبَعَهُ) فإن نسوع الناس يظنون بالبقاء من الحالة السابقة (وإن عرض لبعض افراده ما يسقطه عن إفادة الظنِّ) الفعلي ، كما إذا قامت أمانة غير معتبرة على الخلاف ، فإن في مورد تلك الأمانة لا يكون ظن بالبقاء ، ولكن لو لم يعرض له ذلك (عمَّ الخلاف صورة الظن بالخلاف أيضاً) فيجري الاستصحاب في جميع الصور ، سواء ظن بالوفاق أم ظن بالخلاف أم شك فيه .

(ويمكن أن يحمل كلام العضدي) الذي تقدّم منه ، حيث قال : وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء (على إرادة : أنَّ الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظنَّ عند فرض عدم الظنِّ بالخلاف) فيكون مراد العضدي على ذلك هو الظن النوعي ، لا الظن الشخصي (وسيجيء زيادة توضيح لذلك إن شاء الله تعالى) في المباحث الآتية .

الثالث ،

من حيث أنّ الشك في بقاء المستصحب ، قد يكون من جهة المقتضي ، والمراد به : الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء ، كالشك في بقاء الليل والنهار ، وخيار الغبن بعد الزمان الأول ، وقد يكون من جهة طرق الرافع مع القطع باستعداده للبقاء .

(الثالث) من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في البقاء هو : (من حيث أنّ الشك في بقاء المستصحب ، قد يكون من جهة المقتضي ، والمراد به : الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء ، كالشك في بقاء الليل والنهار) فإنه لو كان في آخر العصر وشك في بقاء النهار أو كان في آخر الليل وشك في بقاء الليل ، فهل له أن يستصحبهما أم لا ؟ وهذا من الشك في المقتضي ، لأن الليل والنهار في ذاتهما حدّاً محدوداً بتصرّف زمان بالتدرّج وينقضيان في تمام الحدّ فلا يقتضيان البقاء فوق حدّهما .

(و) كالشك في (خيار الغبن بعد الزمان الأول) حيث لا نعلم هل إن خيار الغبن فوري حتى لا يكون للمغبون خيار في الزمان الثاني ، أو لم يكن فورياً حتى يبقى في الزمان الثاني أيضاً ؟ فإن هذا أيضاً من الشك في المقتضي ، لأنه شك في مقدار استعداد الخيار للبقاء وعدمه .

(وقد يكون) الشك (من جهة طرق الرافع مع القطع باستعداده للبقاء) لولا الرافع ، كما إذا شككنا في زوال الطهارة والنجاسة ، والحليّة والحرمة ، والملكيّة والزوجيّة ، - مثلاً - وذلك لشكنا في عروض ما يزيل تلك الأحوال السابقة ، بعد علمنا بأن الأحوال السابقة كلها قابلة للبقاء ما لم يعرض عليها الرافع .

هذا ، ولا يخفى على أحد الفرق بين هذا التفصيل والتفصيل السابق الذي ذكره

وهذا على أقسام : لأنّ الشك إمّا في وجود الرفع ، كالشك في حدوث البول، وإمّا أن يكون في رافعيّة الموجود ، إمّا لعدم تعيّن المستصحب وتردّده بين ما يكون الموجود رافعاً وبين ما لا يكون ، كفعل الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة ، من جهة تردّده بين الظهر والجمعة ، وإمّا للجهل بصفة الموجود من كونه رافعاً ، كالمذي ،

المصنّف عن المحقق والخوانساري ، فإن الفرق بينهما هو : ان التفصيل السابق كان باعتبار دلالة الدليل على الاستمرار وعدمه ، وهذا التفصيل باعتبار الشك في الرفع والمقتضي ، كما إن التفصيل السابق كان مختصاً بالشبهة الحكمية ، وهذا يعمّ الشبهة الحكمية والموضوعية .

(وهذا) أي : الشك في الرفع (على أقسام) خمسة وذلك كما يلي :

الأول : (لأنّ الشك إمّا في وجود الرفع كالشك في حدوث البول) لمن كان متطهراً ، ثم شك في ذلك للشك في أنه أحدث أم لا ؟ .

الثاني : (وإمّا أن يكون في رافعيّة الموجود) والشك في رافعية الموجود (إمّا لعدم تعيّن المستصحب وتردّده بين ما يكون الموجود رافعاً وبين ما لا يكون) رافعاً (كفعل الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل صلاة (العصر يوم الجمعة ، من جهة تردّده) أي : تردّد الشغل (بين الظهر والجمعة) فإنه إذا شك في ان تكليفه يوم الجمعة صلاة الظهر أو صلاة الجمعة ثم صلى إحداهما ؟ فإنه يشك في رافعية هذه الصلاة لشغل الذمة حيث لا يعلم أن الواجب هل كان الظهر أو كانت الجمعة ؟ .

الثالث : (وإمّا للجهل بصفة الموجود من كونه رافعاً ، كالمذي) حيث لا يعلم

للشيرازي الشك في المقتضي أو المانع ١٩٧ / ج ١١

أو مصداقاً لرافع معلوم المفهوم ، كالرطوبة المرددة بين البول والوذى ، أو مجهول المفهوم .

هل إن الشارع جعل المذي رافعاً للطهارة كرافعية البول لها أم لا ؟ ولذا فإنه إذا خرج منه مذي شك في بقاء طهارته وعدم بقائها .

الرابع : (أو) شك في الرافعية من جهة شكّه في كون الموجود (مصداقاً لرافع معلوم المفهوم ، كالرطوبة المرددة بين البول والوذى) فإنه يعلم أن البول رافع ، ويعلم أيضاً إن الوذى ليس برافع ، لكن خرج منه شيء لا يعلم هل هو بول حتى يكون رافعاً لطهارته ، أو وذى حتى لا يكون رافعاً لطهارته ، فهذا البطل مشكوك في كونه مصداقاً للبول المعلوم المفهوم به الذي هو رافع قطعي .

الخامس : (أو مجهول المفهوم) كما إذا حصلت له خفقة فلم يعلم أن الخفقة داخلية في مفهوم النوم الرافع للطهارة حتى يكون محدثاً ، أم لا حتى يكون متطهراً ؟ فإن هذا الشك ناشيء من جهة الشك في المفهوم بينما الشك السابق كان ناشئاً من جهة الشك في المصداق لا في المفهوم .

هذه كانت أقسام الشك في الرافع .

وأما أقسام الشك في الغاية فهي خمسة أيضاً على ما يلي :

الأول : أن يشك في وجود الغاية مثل : دخول النهار بالنسبة إلى المنع عن الأكل

والشرب في ليالي شهر رمضان .

الثاني : أن يشك في غائية الموجود مثل : شكّه في أن خفاء الجدران هل هو

حدّ للترخص أم لا ؟ .

الثالث : إن الشك في إندراج الشيء الموجود في الغاية وعدم إندراجه فيها

دخول ما بين الاستتار وذهاب الحمرة في الليل ، فهل تصح صلاة المغرب في هذا

الوقت أو لا تصح ؟ .

الرابع : أن يشك في مصداقية الموجود للغاية ، كما إذا كان السفر ثمانية فراسخ موجباً للقصر ، فسافر إلى موضع شك في أنه ثمانية فراسخ أم لا ؟ .

الخامس : أن يشك في الشيء لتردده بين ما يحصل غايته بهذا وبين ما لا يحصل به ، كما إذا سافر حتى خفي عليه أذان المحلة في المدن الكبار ولم يخف بعد أذان البلد ، فيشك في أن المناط لحدّ الترخص هل هو خفاء أذان المحلة حتى يصلي قصرأ ، أو أذان البلد حتى يصلي تماماً ؟ .

ثم إن الشك في المقتضي مثل : الشك في بقاء الليل والنهار قد يكون منشأ الشك في طول النهار والليل أو قصرهما ، فهو من الشك في المقتضي ، وقد يكون منشأ الشك في حصول غايته مثل : استتار القرص في الأول وطلوعه في الثاني ، فهو من الشك في الرفع ، فيعمّ المثال كلا القسمين ، وكيف كان : فإن المندرج تحت الشك في المقتضي أقسام أربعة :

الأول : أن يكون مجهول الكم ، كما لو لم نعلم هل إن السراج مملؤ من النفط أم لا ؟ .

الثاني : أن يكون مجهول الكيف ، كما لو لم نعلم هل إن السراج نفط جيد يدوم إلى الصباح ، أو نفط رديء لا يدوم إلا إلى منتصف الليل ؟ .

الثالث : أن يكون معلوم الكم والكيف ، كما لو كان السراج مملؤاً من النفط الجيد ، لكن لا نعلم وقت ابتداء إنارة السراج ، ولذا لم نعلم هل إنه يبقى إلى الصباح أو ينطفئ عند منتصف الليل .

الرابع : أن يكون الشك في استعداد المستصحب ناشئاً عن الشك في مناطه ،

للشيرازي الشك في المقتضي أو المانع ١٩٩ / ج ١١

ولا إشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرافع محلاً للخلاف ، وإن كان
ظاهراً استدلال بعض المثبتين : بأن المقتضي للحكم الأول موجود ، إلى
آخره ، يُوهم الخلاف ،

وأما هو فالظاهر أيضاً : وقوع الخلاف فيه ، كما يظهر من إنكار السيد
للاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر ، وزيد الغائب عن النظر ،

وهذا إنما يكون فيما إذا كان للمستصحب موضوع يأتي متبدلاً إلى غيره في ثاني
الزمنة ، ومثلاً لذلك بالماء المتغير بالنجس إذا زال تغيره من نفسه ، حيث لا يعلم
أن موضوع النجاسة هل هو مجرد حصول التغير فلا تزول بزواله ، أو استمرار
التغير فتزول بزواله ؟ .

(و) كيف كان : فإنه (لا إشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرافع محلاً
للخلاف) بين العلماء (وإن كان ظاهراً استدلال بعض المثبتين : بأن المقتضي
للحكم الأول موجود ، إلى آخره ، يُوهم الخلاف) أي : يُوهم أن الشك في
المقتضي متفق على عدم اعتبار الاستصحاب فيه فيكون خارجاً أيضاً كما خرج
الشك في الرافع عن محل الخلاف للاتفاق على اعتبار الاستصحاب فيه ، وقد
عرفت : أنه ليس كذلك ، فإن الشك في المقتضي محل للنزاع أيضاً .

(وأما هو) أي : الشك في وجود الرافع (فالظاهر أيضاً : وقوع الخلاف فيه)
بين العلماء ، وذلك (كما يظهر من إنكار السيد للاستصحاب في البلد المبني على
ساحل البحر) حيث أن فيه إقتضاء البقاء ما دام لم يطغ عليه البحر (و) من إنكاره
استصحاب حياة (زيد الغائب عن النظر) مع أن الإنسان يقتضي البقاء ما دام لم
يعرض عليه عارض الموت .

هذا ، ومن المعلوم : أن هذين المثالين من الشك في الرافع ، ومع ذلك فقد

وإن الاستصحاب لو كان حجة لكان بيّنة النافي أولى ، لاعتضاده بالاستصحاب .

وكيف كان : فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي ، وبين كونه من جهة الرافع فينكر الاستصحاب في الأول ، وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده ، والشك في رافعيته فينكر الثاني مطلقاً أو إذا لم يكن

أنكر السيد الاستصحاب فيهما .

(و) كذا يظهر من أدلة النافين القائلين : (أن الاستصحاب لو كان حجة لكان بيّنة النافي أولى ، لاعتضاده بالاستصحاب) فإن العدم كما تقدّم : يبقى إلى أن يأتي ما يزيله ، فهو من الشك في الرافع ، ولكن مع ذلك أنكر النافون الاستصحاب فيه محتجين : بأن الاستصحاب عند الشك في الرافع لو كان معتبراً لجرى أصل العدم وتعاضد به بيّنة النفي وتقدمت على بيّنة الإثبات ، فعدم تقديم بيّنة النفي دليل على عدم اعتبار الاستصحاب في الشك في الرافع .

(وكيف كان) كلامهم بالنسبة إلى الشك في المقتضي أو الشك في الرافع (فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي ، وبين كونه من جهة الرافع) فيعتبر الاستصحاب في الثاني دون الأول كما قال : (فينكر الاستصحاب في الأول) وهو الشك في المقتضي ويثبت في الثاني وهو الشك في الرافع .

(وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده ، والشك في رافعيته فينكر) الاستصحاب في (الثاني مطلقاً) أي : سواء كان الشك في المفهوم أم في المصداق أم في غير ذلك .

(أو) ينكر الاستصحاب في رافعية الموجود لكن لا مطلقاً ، بل (إذا لم يكن

الشك في المصداق الخارجي .

أقوال في الاستصحاب

هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب ، والمتحصّل منها في بادي النظر : أحد عشر قولاً :

الأول : القول بالحجية مطلقاً .

الثاني : عدمها مطلقاً .

الثالث : التفصيل بين العدمي والوجودي .

الرابع : التفصيل بين الأمور الخارجية ، وبين الحكم الشرعي مطلقاً .

الشك في المصداق الخارجي (كالشك مثلاً في إن هذه الرطوبة بول أو مذي فإنه يثبت فيه أيضاً .

ثم إن المصنّف قال بعد ذلك : (هذه جملة ما حضرني) الآن (من كلمات الأصحاب) وغير الأصحاب من العامة الذين نقل المصنّف عنهم (والمتحصّل منها في بادي النظر : أحد عشر قولاً) وإن كان في بعض الأقوال منها إشكال تعرّض له بعض الشروح والحواشي ، أما الأقوال فهي عبارة عما يلي :

(الأول : القول بالحجية مطلقاً) بدون أي تفصيل .

(الثاني : عدمها) أي : عدم الحجية (مطلقاً) فلا استصحاب إطلاقاً .

(الثالث : التفصيل بين العدمي والوجودي) وذلك بأن يجري الاستصحاب في

العدمي ولا يجري في الوجودي .

(الرابع : التفصيل بين الأمور الخارجية ، وبين الحكم الشرعي مطلقاً) يعني :

سواء كان الحكم الشرعي ، كلياً كإباحة شرب التتن ، أم جزئياً كاستصحاب طهارة بدن زيد ونجاسة ثوبه ، فإنه يجري الاستصحاب فيه ، دون الأمور الخارجية كما

فلا يعتبر في الأول .

الخامس : التفصيل بين الحكم الشرعي الكلّي وغيره ، فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ .

السادس : التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره ، فلا يعتبر في غير الأول . وهذا هو الذي تقدّم : أنّه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس ، على ما حكاه السيد في شرح الوافية .
السابع : التفصيل بين الأحكام الوضعية يعني : نفس الأسباب

قال : (فلا يعتبر في الأول) وهي : الأمور الخارجية مثل : استصحاب حياة زيد ورطوبة يده .

(الخامس : التفصيل بين الحكم الشرعي الكلّي وغيره) فالحكم الشرعي الجزئي ، والموضوع الخارجي يجري الاستصحاب فيهما دون الحكم الشرعي الكلّي كما قال : (فلا يعتبر في الأول) وهو الحكم الشرعي الكلّي (إلا في عدم النسخ) فإن استصحاب عدم النسخ محل وفاق - كما تقدّم - لكن تقدّم أيضاً : ان بعضهم جعل استصحاب عدم النسخ من باب الظهور اللفظي لا من باب الاستصحاب العملي .

(السادس : التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره) أي : غير الحكم الجزئي فيشمل الحكم الشرعي الكلّي والأمور الخارجية معاً (فلا يعتبر في غير الأول ، وهذا هو الذي تقدّم : أنّه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس ، على ما حكاه السيد في شرح الوافية) لكن بعضهم أنكر صحة النسبة المذكورة .

(السابع : التفصيل بين الأحكام الوضعية يعني : نفس الأسباب

للشيرازي الأتوال في الاستصحاب ٢٠٣ / ج ١١

والشروط والموانع ، والأحكام التكليفيّة التابعة لها ، وبين غيرها من الأحكام الشرعية ، فيجري في الأوّل دون الثاني .

الثامن : التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره ، فلا يعتبر في الأوّل .

التاسع : التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله ، أو من الخارج استمراره ، فشك في الغاية الرافعة له ،

والشروط والموانع (لا المانع والشرطيّة والسببيّة ، فإن الحكم الوضعي - مثلاً - هو السببيّة لا السبب إلا ان مراد المفصل من الحكم الوضعي هو ما يقوم به الحكم لا الحكم نفسه (والأحكام التكليفيّة التابعة لها) أي : للأحكام الوضعيّة ، فقد تقدّم : ان الأحكام التكليفيّة تابعة للأحكام الوضعيّة ، فالزوجية - مثلاً - حكم وضعي ، يتبعها حكم تكليفي كوجوب النفقة ، وربما نستصحب بقاء الزوجية ، وربما نستصحب وجوب النفقة .

(وبين غيرها من الأحكام الشرعية ، فيجري) الاستصحاب (في الأوّل دون الثاني) وذلك بأن لا يجري الاستصحاب في نفس الأحكام مطلقاً ، سواء كانت تكليفيّة كالأحكام الخمسة ، أم وضعيّة كالشرطيّة والمانعيّة ونحوها ، وسيأتي نقله عن الفاضل التوني إن شاء الله تعالى .

(الثامن : التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره) أي : غير الاجماع من الكتاب والسنة (فلا يعتبر في الأوّل) أي : في الحكم الثابت بالاجماع وإنما يعتبر الاستصحاب في الحكم الثابت من الكتاب والسنة .

(التاسع : التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله ، أو من الخارج استمراره) فإذا ثبت بنفس الدليل أو بقرينة خارجية استمرار المستصحب (فشك في الغاية الرافعة له) بأن كان الشك في الرفع ، بصوّره الخمس ، فيجري فيها

وبين غيره ، فيعتبر في الأوّل دون الثاني ، كما هو ظاهر المعارج .
 العاشر : هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية ، كما هو
 الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيجيء من كلامه .
 الحادي عشر : زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه
 المصداقي دون المفهومي ، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق
 الخوانساري .

الاستصحاب جميعاً .

(وبين غيره) وهو الشك في المقتضي فلا يجري فيه الاستصحاب على
 ما قال : (فيعتبر) الاستصحاب (في الأوّل دون الثاني كما هو ظاهر) - كلام
 المحقق في (المعارج) على ما تقدّم .
 (العاشر : هذا التفصيل) المذكور من المحقق (مع اختصاص الشك بوجود
 الغاية) الرافعة بأن يكون الشك في وجود الرافع فقط دون الصور الأربع الباقية
 للشك في الرافع ، فإنه لا يجري الاستصحاب فيها ولا في الشك في المقتضي
 (كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيجيء من كلامه) إن شاء الله
 تعالى .

(الحادي عشر) : اعتبار الاستصحاب في صورة الشك في وجود الرافع مع
 (زيادة) صورة أخرى من صور الشك في رافعية الوجود وهي : صورة (الشك
 في مصداق الغاية) الرافعة للحكم (من جهة الاشتباه المصداقي) كما تقدّم : من
 مثال تردد الرطوبة بين البول والمذي حيث أنه من باب الاشتباه المصداقي (دون
 المفهومي) على ما تقدّم من مثال الشك في رافعية الخفقة لاحتمال دخولها في
 مفهوم النوم (كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخوانساري) فإنه سيأتي بيانه

ثم إنّه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسألة في الاصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة . إلّا أنّ صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي . والأقوى هو القول التاسع ، وهو الذي اختاره المحقق ،

مع بيان بقية الأقوال مفصلاً إن شاء الله تعالى .

(ثم إنّه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسألة) أي : مسألة الاستصحاب (في الاصول والفروع) أي : في الكتب الاصولية والكتب الفقهية (لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير) حتى قيل : إن الأقوال تبلغ أكثر من خمسين قولاً .

(بل) ربما (يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة) وذلك بأن يقول بقول في مسألة ، ويقول بقول آخر في مسألة أخرى مماثلة (إلّا أنّ صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي) ولذلك نتركه ونكتفي بهذا القليل .

لا يقال : ولا ينبغي أيضاً صرف الوقت في جملة من هذه الأقوال .

لأنه يقال : إن هذا الأقوال لجماعة من كبار المحققين ولعله يأتي من يرى رأيهم ، بخلاف سائر الأقوال الضعيفة ، كما انتهج مثل ذلك المتكلمون في اصول الدين حيث تعرّض مشهور المتكلمين لدين موسى وعيسى ونبي المجوس وذكروا تحريفها بعد أنبيائهم ونسخها بالاسلام ولم يتعرّضوا لسائر الأديان مع وجود من يعترف بها كدين بوذا حيث يعتقد به - على ما يقال - مثاث الملايين من الناس في الحال الحاضر .

هذا (والأقوى) عندنا هو القول الأوّل ، وهو ثبوت الاستصحاب مطلقاً ، أما المصنّف فالأقوى عنده (هو القول التاسع وهو الذي اختاره المحقق) في المعارج .

فإن المحكي عنه في المعارج أنه قال :

« إذا ثبت حكمٌ في وقت ، ثم جاء وقت آخر ولم يَقم دليلٌ على إنتفاء ذلك الحكم ، هل يُحكّم ببقائه ما لم يَقم دلالة على نفيه ؟ أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دلالة ؟ .

وحكي عن المفيد رحمته : أنه يحكم ببقائه وهو المختار .

وقال المرتضى رحمته : لا يحكم .

ثم مثل بالمتيّم الواجد للماء في أثناء الصلاة ،

وعليه : (فإن المحكي عنه في المعارج أنه قال : « إذا ثبت حكم في وقت) كما إذا كان حكمه التيمّم عند تعذر الماء فتيمّم وصلّى (ثم جاء وقت آخر) بأن حضر الماء في أثناء صلاته (ولم يَقم دليل على إنتفاء ذلك الحكم) فيشك في انتقاض تيمّمه وعدم انتقاضه ، فحينئذ (هل يحكم ببقائه) أي : بقاء الحكم الأوّل وصحة تيمّمه (ما لم يَقم دلالة على نفيه) أي : نفي الحكم الأوّل وانتقاض تيمّمه ولو كان في أثناء الصلاة .

(أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دلالة) دليل ، وحيث لم يكن الدليل موجوداً نقول ببقاء الحكم الأوّل وصحة تيمّمه ؟ .

(وحكي عن المفيد رحمته : أنه يحكم ببقائه وهو المختار) عند المحقق .

(وقال المرتضى رحمته : لا يحكم) ببقائه .

(ثم مثل) المحقق في المعارج : (بالمتيّم الواجد للماء في أثناء الصلاة) فإنه

هل يتمّ صلاته اعتماداً على بقاء الطهارة ، أو تبطل صلاته بسبب حصول الماء في أثناءها ؟ .

ثم إحتج للحجية بوجوه :

منها : أن المقتضي للحكم الأول موجود ، ثم ذكر أدلة المانعين وأجاب عنها ، ثم قال : « والذي نختاره : أن ننظر في دليل ذلك الحكم ، فإن كان يقتضيه مطلقاً ، وجب الحكم باستمرار الحكم ، كعقد النكاح ، فإنه يوجب حل الوطي مطلقاً .

فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق ، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال : حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ ، فكذا بعده ، كان صحيحاً ،

(ثم إحتج للحجية) أي : لحجية الاستصحاب في الصورة المذكورة (بوجوه ، منها : أن المقتضي للحكم الأول موجود) وفي هذا دلالة على أن كلام المحقق إنما هو في الشك في الراجع لا الشك في المقتضي (ثم ذكر أدلة المانعين) عن الاستصحاب (وأجاب عنها ، ثم قال) بعد ذلك ما نصّه : (والذي نختاره : أن ننظر في دليل ذلك الحكم) الذي نريد استصحابه (فإن كان يقتضيه مطلقاً) أي : من غير تقييد مما يفيد استمرار الحكم إلى حصول الراجع (وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح ، فإنه يوجب حل الوطي مطلقاً) أي : من غير تقييد بزمان أو مكان أو خصوصية .

وعليه : (فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق) وشك في أن هذه الألفاظ توجب الطلاق أم لا ؟ كما اختلفوا في أن قول الزوج لزوجته : أنت خلية أو بريئة أو ما أشبه ذلك يوجب الطلاق أم لا ؟ .

(فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها) أي : بهذه الألفاظ المختلف فيها (لو قال : حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ ، فكذا بعده ، كان) استدلاله (صحيحاً) .

لأن المقتضي للتحليل - وهو العقد - اقتضاه مطلقاً ، ولا يعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء ، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي .

« لا يقال : إنّ المقتضي هو العقد ، ولم يثبت أنّه باق » .

« لأننا نقول : وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيداً بوقت ، فيلزم دوام الحل نظراً إلى وقوع المقتضي ، لا إلى دوامه ، فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع »

وإنما يكون صحيحاً (لأن المقتضي للتحليل - وهو العقد - اقتضاه مطلقاً) من غير تقييد بزمان أو ما أشبه ذلك (ولا يعلم ان الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم) وهو حل الوطي (عملاً بالمقتضي) للتحليل .
 (لا يقال : إنّ المقتضي هو العقد ولم يثبت أنّه باق ») بعد تلك الألفاظ المختلف فيها ، (« لأننا نقول : وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيداً بوقت ») فإنه لم يقيد حل الوطي بوقت خاص (فيلزم دوام الحل نظراً إلى وقوع المقتضي ، لا إلى دوامه) أي : لا إلى دوام المقتضي ، فإن دوام الحل لا يتوقف على دوام المقتضي حتى يقال : بأن الدوام غير محرز ، بل يتوقف على وقوع المقتضي للاستمرار ، فإنه بعد وقوع المقتضي للاستمرار ، وهو العقد هنا احتاج الارتفاع إلى الاحراز ، لا أن البقاء يحتاج إلى الاحراز .

وهذا في الظاهر ، وأما في الواقع : فلا إشكال في أن الحكم إنما يبقى لأجل دوام المقتضي لا بمجرد وقوع المقتضي .

وعليه : فإذا كان الدليل يقتضي الحل غير مقيد بوقت (فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع) وما دام لم يثبت الرافع نستصحب الحل ، فلا استصحاب بهذا الدليل حجة في الشك في الرافع .

- ثم قال :- « فإن كان الخصمُ يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه ، فليس هذا عملاً بغير دليل ، وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا ، فنحن مضربون عنه » ، إنتهى .
ويظهر من صاحب المعالم اختياره ، حيث جعل هذا القول من المحقق نفياً لحجية الاستصحاب ، فيظهر : أن الاستصحاب المُختلف فيه غيرُه .

(ثم قال) المحقق : (« فإن كان الخصم) الذي ينكر الاستصحاب (يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه ، فليس هذا عملاً بغير دليل) حيث إن الخصم قال : إن العمل بالاستصحاب هو عمل بغير دليل (وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا) بأن أراد الاستصحاب عند الشك في المقتضي - مثلاً - (فنحن مضربون عنه » (١)) ولا نقول بالاستصحاب فيه (إنتهى) كلام المحقق .

(ويظهر من صاحب المعالم اختياره) لقول المحقق (حيث جعل هذا القول من المحقق نفياً لحجية الاستصحاب) .
وإنما يظهر منه ذلك لأن معنى إرجاع إثبات الاستصحاب في الشك في الرفع إلى القول بإنكار الاستصحاب هو : قبول المعالم كالمحقق بأن الاستصحاب في الشك في الرفع خارج عن محل النزاع للاتفاق على حجيته .

وعليه : (فيظهر : أن الاستصحاب المُختلف فيه) بنظر المحقق والمعالم هو : (غيره) أي : غير الشك في الرفع وهو الشك في المقتضي - مثلاً - وقد نفاه المحقق واختار النفي المعالم أيضاً حيث جعل قول المحقق هذا نفياً للاستصحاب .

هذا هو ما استدل به المحقق واختاره المعالم بالنسبة إلى حجية الاستصحاب في الشك في الرفع .

لنا على ذلك وجوه

الأول :

ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه :

فمنها : ما عن المباديء ، حيث قال : « الاستصحاب حجة ، لاجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ، ثم وقع الشك في أنه طرء ما يزيله أم لا ، وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً ، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة ، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح » (١) ،

(لنا على ذلك) أي : دليلنا على ما ذكره المحقق : من حجية الاستصحاب بالنسبة إلى الشك في الرفع (وجوه) كالتالي :

(الأول : ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه) أي : على الاستصحاب في الشك في الرفع .

ولا يخفى ان مثل هذا الاجماع لو تم فإنه ليس بحجة ، لأنه اجماع في الاصول لا في الفروع على ما سبق مثله من المصنف رحمه الله .

وعلى كل حال : (فمنها : ما عن المباديء حيث قال : « الاستصحاب حجة ، لاجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ، ثم وقع الشك في أنه طرء ما يزيله أم لا) بأن كان الشك في الرفع (وجب الحكم ببقائه) أي : ببقاء ذلك الحكم (على ما كان أولاً) وهذا معناه : حجية الاستصحاب في الشك في الرفع .

ثم استدلل بقوله : (ولولا القول بأن الاستصحاب حجة ، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح ») وذلك لأن الحكم في الآن الثاني محتمل

(١) - مباديء الاصول إلى علم الاصول : ص ٢٥٠ .

انتهى .

ومراده ، وإن كان الاستدلال به على حجية مطلق الاستصحاب ، بناءً على ما إدّعه ، من أن الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشك في طرق المزيل ، هو اعتبار الحالة السابقة مطلقاً ، لكنه ممنوع ، لعدم الملازمة ، كما سيجي .

ونظيرُ هذا ما عن النهاية : « من أن الفقهاء بأسرهم على كثرة إختلافهم اتفقوا على أنا متى تيقنا حصول شيء »

الوجود ، ومحتمل العدم ، فاللزام : ترجيح أحدهما على الآخر بمرجح ، والمرجح هو الاستصحاب المقتضي لبقاء الحكم (انتهى) كلام المبادي .
(ومراده ، وإن كان الاستدلال به على حجية مطلق الاستصحاب) من الشك في المقتضي والشك في الرفع (بناءً على ما إدّعه من) تنقيح المناط ، لأن المناط في كل من الشك في المقتضي والشك في الرفع واحد : (أن الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشك في طرق المزيل ، هو اعتبار الحالة السابقة مطلقاً) سواء كان من الشك في المقتضي ، أم الشك في الرفع .

(لكنه) أي : لكن الذي ادّعه المبادي من أن مناط الشك في الرفع موجود في الشك في المقتضي أيضاً (ممنوع ، لعدم الملازمة) فإنه لا ملازمة بين حجية الاستصحاب في الشك في الرفع وحجيته في الشك في المقتضي ، وذلك للفرق بينهما (كما سيجي) الكلام فيه مفصلاً إن شاء الله تعالى .

(ونظير هذا ما عن النهاية : من أن الفقهاء بأسرهم على كثرة إختلافهم) في أصول الفقه وفروعه (اتفقوا على أنا متى تيقنا حصول شيء) في زمان سابق

وشككنا في حدوث المزيل له ، أخذنا بالمتيقن « ، وهو عين الاستصحاب ، لأنهم رجّحوا بقاء الثابت على حدوث الحادث .

ومنها : تصريح صاحب المعالم والفاضل الجواد : بأن ما ذكره المحقق أخيراً في المعارج راجع إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب ، فإن هذا شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق ، إلا أن في صحة هذه الشهادة نظر ، لأن ما مثل في المعارج : من الشك في الرافعية من مثال

(وشككنا في حدوث المزيل له) بأن كان شكاً في الرافع (أخذنا بالمتيقن « ، و) من المعلوم : إن هذا الكلام (هو عين الاستصحاب ، لأنهم رجّحوا بقاء الثابت على حدوث الحادث) المزيل لذلك الثابت السابق .

(ومنها : تصريح صاحب المعالم والفاضل الجواد : بأن ما ذكره المحقق أخيراً في المعارج) من إختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع (راجع إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب) .

وإنما كان هذا التصريح من المعالم والجواد دالاً على الإجماع على حجية الاستصحاب في الشك في الرافع لما ذكره المصنّف بقوله : (فإن هذا شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق) فيكون كلامهما دليلاً على أن المنكر للاستصحاب والمثبت له متوافقان على حجية الاستصحاب في الشك في الرافع .

(إلا أن في صحة هذه الشهادة) من المعالم والجواد على خروج ما ذكره المحقق من حجية الاستصحاب في الشك في الرافع عن محل النزاع (نظر) .
وإنما فيه نظر (لأن ما مثل) به (في المعارج : من الشك في الرافعية من مثال

للشيرازي حكم الشرع بالبقاء ٢١٣ / ج ١١

النكاح ، هو بعينه ما أنكره الغزالي . ومثّل له بالخارج من غير السبيلين ،
فإن الطهارة كالنكاح في أنّ سببها مقتضى لتحقيقه دائماً إلى أن يثبت الرفع .

الثاني ،

إنّا تتبّعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع ،
فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره مورداً إلاّ وحكّم الشارع فيه بالبقاء .

النكاح ، هو بعينه ما أنكره الغزالي . ومثّل له بالخارج من غير السبيلين (أي : إن
ما مثّل به الغزالي لما أنكره من الاستصحاب ، هو نفس ما مثّل به المحقق لما أثبتّه
من الاستصحاب ، إذ كلا المثالين من الشك في الرفع ، فيظهر عدم خروج ما ذكره
المحقق عن محل النزاع .

وإنّما يكون ما أثبتّه المحقق عين ما أنكره الغزالي من الاستصحاب لأنّه كما
قال : (فإنّ الطهارة كالنكاح في أنّ سببها مقتضى لتحقيقه دائماً إلى أن يثبت الرفع)
فالنكاح كالطهارة كلاهما من باب الشك في الرفع ومع ذلك أنكر الغزالي
الاستصحاب في الطهارة ، مما يدل على أن الغزالي ينكر الاستصحاب في الشك
في الرفع .

وعليه : فقد ظهر : أن شهادة المعالم والجواد على خروج الشك في الرفع عن
موضع النزاع غير تام لأنه قد تنازع فيه المحقق والغزالي على ما عرفت .

(الثاني) من وجوه استدلالنا على ما ذكره المحقق من حجية الاستصحاب في
الشك في الرفع هو : (إنّا تتبّعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من
جهة الرفع ، فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره مورداً إلاّ وحكّم الشارع فيه بالبقاء)
وهذا غير الدليل السابق ، فإن الدليل السابق كان هو الاجماع ، وهذا الدليل

إلا مع أمانة توجب الظنّ بالخلاف ، كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء ، فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة - وإلا لوجب الحكم بالطهارة ، لقاعدة الطهارة -

هو الاستبراء القطعي .

مثلاً : إذا شككنا في عروض النجاسة فالحكم هو بقاء الطهارة ، وإذا شككنا في عروض الطهارة فالحكم هو بقاء النجاسة ، وإذا شككنا في الحدث الأصغر فالحكم بقاء الوضوء ، وإذا شككنا في الحدث الأكبر فالحكم بقاء الطهارة ، وإذا شككنا في حصول الزواج فالحكم عدمه ، وإذا شككنا في حصول البينونة فالحكم بقاء الزوجية ، وإذا شككنا في انتقال الملك فالحكم بقاء الملكية ، وإذا شككنا في عتق العبد فالحكم بقاء رقبته ، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى من أول الفقه إلى آخره .

مركز تحقيق كليات علوم إسلامي

(إلا مع أمانة توجب الظنّ بالخلاف) فإذا قامت أمانة معتبرة على خلاف الحالة السابقة كانت حاكمة على الاستصحاب ، سواء كان ذلك في الأحكام مثل خبر العادل ، أم في الموضوعات مثل البيئة ، وذلك (كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء) فإن هذا مثال لما يخالف الاستصحاب ، لأن الاستصحاب يقتضي طهارة المحل غير إن الشارع قدّم النجاسة لأمانة توجب الظنّ بالخلاف .

وعليه : (فإن الحكم بها) أي : بالنجاسة (ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة) أي : ليس لعدم حجية الاستصحاب فإن الشارع يرى حجية الاستصحاب (وإلا) بأن كان مع الغض عن الحالة السابقة (لوجب الحكم بالطهارة ، لقاعدة) أخرى غير الاستصحاب وهي قاعدة (الطهارة) إذ لو لم نقل باعتبار الحالة السابقة ، كان اللازم الحكم بالطهارة لأصل الطهارة .

بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المني في المخرج ، فرجح هذا الظاهر على الأصل ، كما في غسالة الحمام عند بعض ، والبناء على الصحة المستند إلى ظهور فعل المسلم .

إذن : فالحكم بالنجاسة هنا : ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة (بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المني في المخرج ، فرجح) الشارع (هذا الظاهر على الأصل) فأسقط الاستصحاب وأصالة الطهارة في المقام ، وحكم بنجاسة الرطوبة المشتبهة بعد البول أو المني إذا غسل المحل من دون استبراء ، لأن المظنون هو كون الخارج بولاً أو منياً ، وذلك لغلبة بقائهما في المجرى .

وإنما فعل الشارع ذلك تقديماً للظاهر على الأصل ، سواء كان الأصل كاشفاً كالاستصحاب أم غير كاشف كأصالة الطهارة .

و (كما في غسالة الحمام) فإن غسالة الحمام محكومة بالنجاسة الشرعية أيضاً (عند بعض) الفقهاء ، وذلك تقديماً للظاهر على الأصل فإن الظاهر : غلبة إرادة المستحمين إزالة النجاسة والأدران عن أبدانهم عند الاستحمام .

وعليه : فالمياه المجتمعة من غسلهم ، المسمّاة بالغسالة قالوا : بأن الشارع حكم فيها بالنجاسة وذلك لا لأن الشارع لم يعتبر الاستصحاب المقتضي لطهارة تلك المياه ، وإنما تقديماً للظاهر على الأصل .

(و) كما في (البناء على الصحة ، المستند إلى ظهور فعل المسلم) قولاً وعملاً ، فإن المسلم إذا عقد على امرأة ، وشككنا في صحة اجرائه لصيغة النكاح وعدم صحته حكمنا بصحته ، ورتبنا عليه أثره من الزوجية وأحكامها مع ان الاستصحاب يقتضي العدم .

وكذا لو عمل عملاً إذا رأيناه قد غسل ميتاً وشككنا في صحة تغسيله له

والانصاف : إن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع ، وهو أولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد ، كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض ، أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق .

وعدم صحته ، حكما بصحته ورتبنا عليه أثره من عدم الاشتغال بتفصيل ذلك الميت مرة ثانية مع ان الاستصحاب يقتضي عدم فيترتب عليه الاشتغال ، غير أن الشارح قدّم ظاهر حال المسلم على الاستصحاب المقتضي للاشتغال .
لا يقال : إذن فالاستقراء غير تام ، لأن الشارع لم يحكم ببقاء الحالة السابقة المسمّى بالاستصحاب في موارد متعددة : كحكمه بنجاسة البلل إذا لم يستبرئ ، مع إن الاستصحاب يقتضي طهارة المخل ، وكحكمه بنجاسة غسالة الحمام مع ان الأصل يقتضي الطهارة ، وكحكمه بالبناء على الصحة مع ان الأصل يقتضي الفساد . لأنه يقال : ان الشارع قدّم أمانة الغلبة ، في هذه الموارد الثلاثة ، وهي أمانة موجبة للظن بالخلاف فليست هذه الموارد من باب طرح الاستصحاب بدون دليل حتى يחדش الاستقراء ، بل هي من طرح الاستصحاب بدليل ، فلا يستشكل بها على الاستقراء الذي ذكرناه .

(والانصاف : أن هذا الاستقراء) الذي ذكرناه : من بقاء الحكم السابق إذا شك في ارتفاعه ، استقراءً من أول الفقه الى آخره (يكاد يفيد القطع) على حجية الاستصحاب عند الشارع .

(وهو) أي : هذا الاستقراء الدالّ على الاستصحاب (أولى من الاستقراء) الدالّ على اليئنة (الذي ذكره غير واحد ، كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض) حيث قالوا : (أنه) أي : الاستقراء هو (المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق) أي : في مطلق الموضوعات .

والحاصل : إن الاستدلال هنا على حجية الاستصحاب بالاستقراء ، أولى من الاستدلال هناك على حجية البيئنة بالاستقراء كما فعله جماعة من الفقهاء حيث استدلوا به على حجية شهادة العدلين في مطلق الموضوعات من أول الفقه إلى آخر الفقه عدا ما خرج بالدليل كالزنا حيث يحتاج إلى أربعة شهود ، وكالوصية حيث يقبل فيها شهادة امرأة واحدة بالنسبة إلى الربع - مثلاً - فقالوا :

إننا تتبعنا موارد الشك في الموضوعات فوجدنا إنه كلما كان هناك اشتباه في الموضوع حكم الشارع فيه باعتبار شهادة العدلين مما يظهر منه أن شهادة العدلين حجة عند الشارع مطلقاً .

هذا إضافة إلى ما ورد من قوله تعالى : ﴿وَالْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عَلَى ذَلِكَ﴾ حتى تستبين أو تقوم به البيئنة ^(١) وذلك بناءً على ظهور البيئنة في البيئنة الشرعية التي هي شهادة العدلين ، لا البيئنة اللغوية التي وردت في القرآن الحكيم ، حيث قال تعالى : ﴿أَلَمْ يَكُنْ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ ^(٢) إلى غير ذلك .

وإنما قلنا : بأن الاستقراء هنا أولى بالحجية من الاستقراء هناك في البيئنة الذي ذكره غير واحد ، لأن موارد الاستقراء هنا في باب الاستصحاب أكثر من موارد الاستقراء هناك في باب الشهادة ، فإذا كان باب الشهادة ينفع فيه الاستقراء كان نفع الاستقراء في باب حجية الاستصحاب بطريق أولى .

(١) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠ ، تهذيب الاحكام : ج ٧ ص ٢٢٦ ب ٢١ ح ٩ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ٨٩ ب ٤ ح ٢٢٠٥٣ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٣ ب ٣٣ ح ١٢ .
(٢) - سورة البيئنة : الآية ١ .

الثالث : الأخبار المستفيضة

منها : صحيحة زرارة ، ولا يضرّها الاضمار

« قال : قلت له : الرّجل ينام وهو على وضوء ، أيوجب الخفّة والخفقتان عليه الوضوء ؟ »

قال : يازرارة ! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن ، فإذا نامت العين والأذن

(الثالث) من وجوه استدلالنا على ما ذكره المحقق من حجية الاستصحاب بالنسبة إلى الشك في الرفع : (الأخبار المستفيضة) الواردة في الفقه والتي (منها : صحيحة زرارة ، ولا يضرّها الاضمار) ومعنى الاضمار هو : عدم تعيين المروي عنه ، فإن عدم التعيين لا يضر هنا بالصحيحة ، لأن مثل زرارة لا يروي عن غير الإمام عليه السلام .

وعليه : فإن زرارة (« قال : قلت له : الرّجل ينام ») ومراده انه يشرف على النوم وذلك من قبيل قوله تعالى : ﴿ ولما ورد ماء مدين ﴾ ^(١) فإن الانسان لا يرد في الماء وإنما يشرف على الماء ، فإذا هاجمه النوم (وهو على وضوء ، أيوجب الخفّة والخفقتان عليه الوضوء ؟) .

يقال : خفق برأسه إذا انحنى عن وضعه الطبيعي من غير اختيار بسبب شدة نعاسه ، وقد كان شبهة السائل هو دخول النعاس في مفهوم النوم ، فسأل هل هذا نوم حتى يكون ناقضاً للوضوء ، أو ليس بنوم حتى لا يكون ناقضاً .

(قال : يازرارة ! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن ، فإذا نامت العين والأذن

فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟

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

فقد وجب الوضوء) فإن النوم لا يكون إلا بنوم القلب، ونوم القلب لا يكون إلا بنوم العين والأذن معاً، فلا يفيد نوم العين وحدها أو نوم الأذن وحدها.

قال زرارة: (قلت: فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟) أراد زرارة أن يتخذ هذا أمارة على نوم القلب فسأل: هل يكون مثل هذا نوماً؟

(قال عليه السلام: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك بأمر بين) أي: يحصل له من جهة النوم أمر واضح، بأن قد نام، والافتحرك الشيء وعدم تحركه لا يكون علامة للنوم وعدمه كما قال عليه السلام: (وإلا، فإنه) كان (على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر^(١)) وذلك بأن يتيقن بالنوم كما كان قد تيقن بالوضوء، فإذا تيقن بالنوم نقض وضوءه.

ولا يخفى: إن في الرواية ثلاثة احتمالات، والاستدلال بهذه الرواية على حجية الاستصحاب إنما يتم على الاحتمال الأول الذي سيذكره المصنف بقوله: «وتقرير الاستدلال ...» لا على الاحتمالين الآخرين الذين سيذكرهما بعد ذلك بقوله: «ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس ...» وقوله: «مع احتمال أن لا يكون قوله عليه السلام: فإنه على يقين علة قائمة مقام الجزاء ...».

ثم على الاحتمال الأول في الرواية يكون التقدير هكذا: إن لم يستيقن النوم

(١) - تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٨ ب ١ ح ١١، وسائل الشيعة: ج ١ ص ٢٤٥ ب ١ ح ٦٣١.

وتقرير الاستدلال : أن جواب الشرط في قوله ﷺ : « وإلا فإنه على يقين » محذوف قامت العلة مقامه ، لدلالته عليه ،

لا يجب عليه الوضوء ، لأنه كان على يقين ، وكلما كان على يقين وشك ، فلا ينقض اليقين بالشك ، فاللام في اليقين للجنس وكُبراه كلية فيدل على حجية الاستصحاب مطلقاً .

وعلى الاحتمال الثاني يكون التقدير هكذا : إن لم يستيقن النوم لا يجب عليه الوضوء ، لأنه كان على يقين الوضوء ، ولا ينقض يقين الوضوء بالشك ، واللام حيث لا للجنس لأن الأقرب أن يكون اللام للعهد فيختص الاستصحاب بالوضوء فلا يكون دليلاً على حجية الاستصحاب مطلقاً .

وعلى الاحتمال الثالث يكون التقدير هكذا : إن لم يستيقن النوم ، فحيث إنه كان على يقين الوضوء فلا ينقضه بالشك فيه فيكون هذا الاحتمال كاحتمال الثاني مختصاً بالوضوء لأن اللام فيه ليس للجنس فيختص الاستصحاب بالوضوء ، فلا يكون دليلاً على حجية الاستصحاب مطلقاً .

إذن : فالذي يدل على حجية الاستصحاب مطلقاً هو الاحتمال الأول من الاستدلال (وتقرير الاستدلال) يكون كما قال :

(أن جواب الشرط في قوله ﷺ : « وإلا فإنه على يقين » ، محذوف)
وتقديره : إن لم يستيقن أنه قد نام ، فلا يجب عليه الوضوء ، فقوله ﷺ : فلا يجب عليه الوضوء هو الجواب وقد (قامت العلة) وهي صغرى وكبرى ، فقوله ﷺ « فإنه على يقين من وضوئه » صغرى « ولا ينقض اليقين أبداً بالشك » كبرى (مقامه) أي : مقام الجواب (لدلالته) أي : لدلالة هذه العلة (عليه) أي : على الجواب .

وجعله نفس الجزاء يحتاج الى تكلف .

وإقامة العلة مقام الجزاء لا تحصي كثرة في القرآن وغيره ، مثل : قوله ﴿وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾

إن قلت : لا حاجة الى أن نلتزم بحذف الجواب حتى نجعل العلة قائمة مقامه ، إذ يمكن جعل العلة نفس الجزاء ، فيختص بالوضوء .

قلت : (وجعله نفس الجزاء يحتاج الى تكلف) أي : جعل قوله ﷺ : «فإنه على يقين من وضوئه» جواباً لا يكون إلا بتكلف ، والتكلف هنا هو : جعل الأخبار بمعنى الانشاء ، فيكون معنى الحديث : إن لم يستيقن إنه قد نام فليبق على يقين من وضوئه فيختص بالوضوء ولا يكون حيثذ دليلاً على حجية الاستصحاب مطلقاً .

لا يقال : يؤيد جعل نفس الجزاء جواباً : أن إقامة العلة مقام المعلول مجاز أيضاً كجعل الجواب نفس الجزاء فلماذا تقدمون ذلك المجاز على هذا المجاز ؟ .

لأنه يقال : (وإقامة العلة مقام الجزاء) الذي هو المعلول مجاز شائع بحيث يكون أظهر من سائر المجازات حتى مما ارتكبه المتكلف ، فإن إقامة العلة مقام الجزاء (لا تحصي كثرة في القرآن وغيره) من الأحاديث وأشعار العرب وكلماتهم .

أما في القرآن فهو (مثل : قوله) تعالى : ﴿وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ (١) فإن قوله تعالى : «فإنه يعلم السر» علة للجزاء المحذوف يعني : انه لا حاجة الى الجهر بالقول ، ما دام إن الله سبحانه وتعالى يعلم السر وأخفى من السر ، والأخفى من السر هو : ما يدور في القلب والصدر ، فكأن مراد الآية :

﴿ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ ﴾ ﴿ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ ﴿ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾ ﴿ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴾ ﴿ وَإِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ ﴾

وإن تجهر بالقول ، تتعب نفسك بلا حاجة ، لأن الله يعلم السر وأخفى .
وقوله تعالى : (﴿ إِنْ تَكْفُرُوا ﴾) أنتم أيها الناس ، عاد ضرره عليكم لا على الله سبحانه (فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ) (١) ولا يضره كفركم .

وقوله تعالى : (﴿ وَمَنْ كَفَرَ ﴾) عاد ضرره عليه لا على الله سبحانه (فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ) (٢) غني عن إيمانكم ، كريم لا يخسر لأنه خلقكم وإن لم تطيعوه ، فإن الكريم يبذل الشيء ولا يريد عليه جزاء .

وقوله تعالى : (﴿ وَمَنْ كَفَرَ ﴾) عاد ضرره عليه (فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) (٣) والغني لا يضره الكفر ، كما لا ينفعه الإيمان ، وإنما أمر بالإيمان ونهى عن الكفر لفائدة الناس أنفسهم .

وقوله تعالى : (﴿ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا ﴾) أي : بالكتاب والحكمة والنبوة وما أنزلنا على عبدنا (هَؤُلَاءِ) الكفار ، لم يكن ذلك موجباً للغوية حكمنا وأنزلنا الكتاب (فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ) (٤) فأنزلنا يفيد فائدته في أناس آخرين .

وقوله تعالى : (﴿ وَإِنْ يَسْرِقْ ﴾) يعني : «بنيامين» فلا عجب (فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ) يعني : يوسف على نبينا وآله وعليه السلام (مِنْ قَبْلُ) (٥) فإن يوسف لما كان

(١) - سورة الزمر : الآية ٧ .
(٢) - سورة النمل : الآية ٤٠ .
(٣) - سورة آل عمران : الآية ٩٧ .
(٤) - سورة الانعام : الآية ٨٩ .
(٥) - سورة يوسف : الآية ٧٧ .

﴿ وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ ﴾ ، الى غير ذلك .

فمعنى الرواية : إن لم يستيقن أنه قد نام ، فلا يجب عليه الوضوء ، لأنه على يقين من وضوئه في السابق ، وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء

صغيراً نزل ذات يوم ضيفاً على عمته ، فأرادت العمّة إبقائه عندها ، فاحتالت لذلك بشدّ منطقة لها من ذهب تحت ثياب يوسف بعنوان انه قد سرقها ، وكان من عادتهم أن السارق يصبح عبداً للمسروق منه ، وبهذه الحيلة استطاعت العمّة أن تبقى يوسف عندها ممّا ظهر للاخوة أن يوسف قد سرق ، ولهذا قالوا : ﴿ إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ ﴾ وهذا على ما فسره بعض المفسرين .

ومن نافلة القول أن نقول : ان يوسف على نبينا وآله وعليه السلام قال لمن يعمل معه : احفظوا «بنيامين» عندكم ، ولم يقل لهم : إتهموه واخوته بالسرقة ، لكنهم أقبلوا عليهم وقالوا ﴿ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ ﴾ ^(١) فهذا الكلام كان منهم وليس منه حتى يقال : إن النبي لا يكذب ، وقيل : في وجه ذلك أمور آخر موضوعها التفاسير .

وقال سبحانه : ﴿ وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَلَا تَحْزَنْ ﴾ (فقد كذبت) ﴿ رَسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ وَالَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ ^(٢) (الى غير ذلك) من الموارد الكثيرة التي أقيمت العلة مقام الجزاء مما هو شائع في اللغة العربية والفارسية وغيرهما .

إذن : (بمعنى الرواية) على هذا التقرير يكون : (إن لم يستيقن أنه قد نام ، فلا يجب عليه الوضوء ، لأنه على يقين من وضوئه في السابق) أقيمت العلة ، وهي قوله ﷺ : فانه على يقين ، مقام المعلول والجزاء المحذوف وهو : فلا يجب عليه الوضوء (و) ذلك (بعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء) أي : بأن لم نجعل اليقين مقيداً بالوضوء ، بل جعلنا اليقين على نحو الكلية والوضوء من باب المورد

(٢) - سورة فاطر : الآية ٤ .

(١) - سورة يوسف : الآية ٧٠ .

وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين » بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة .

كما قال : (وجعل العلة نفس اليقين) لا اليقين بالوضوء ، وحيث (يكون قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين ») بالشك (بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة) .
وعليه : فيكون صورة القياس على التقرير المذكور هكذا : الوضوء متيقن سابقاً ، وكلما تيقن الانسان بشيء فلا ينقضه إلا بيقين مضاد له .

والحاصل : إنه قيّد الوضوء في الرواية حيث قال عليه السلام : فإنه على يقين من وضوئه ، إنما هو من باب المورد لا من باب قيود العلة ، وذلك لوجهين :
الأول : إن العرف يفهم منه هذا المعنى فإذا قال الطبيب - مثلاً - : لا تأكل الرمان لأنه حامض ، فهم منه : أن العلة في عدم الأكل هو الحموضة ، لا أن العلة هو خصوص الرمان الحامض ، ولذا يرى العرف تعدّي النهي إلى كل حامض من خلّ أو ليمون أو ما أشبه ذلك .

الثاني : إن الوضوء لو أخذ قيداً يكون العلة أمراً تعبدياً مختصاً بالوضوء حيث يصير معناه : لا يجب الوضوء لأنه على يقين من الوضوء ، ولا ينقض اليقين بالوضوء بسبب الشك فيه ، ومن المعلوم : أن التعليل بعلة تعبدية خلاف موازين البلاغة . لأنه لا يزيد السامع شيئاً ، فهو مثل أن يقول : لا تأت إلى دارنا ، لأنه يلزم عليك أن لا تأت إلى دارنا .

وأما لو أهملنا تقييد اليقين بالوضوء ، فإنه يكون العلة أمراً إرتكازياً حيث يصير معناه : لا يجب الوضوء لأنه على اليقين ، ولا يُنقض اليقين بالشك ، وعدم نقض اليقين بالشك مرتكز عرفي وقاعدة عقلائية يجريها العقلاء في كل مورد من اليقين السابق والشك اللاحق .

هذا ، ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس ، إذ لو كان للعهد ، لكانت الكبرى المنضمّة الى الصغرى : « ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك » ، فيفيد قاعدة كلىّة في باب الوضوء وأنّه لا ينقض إلاّ باليقين بالحدث .

هذا ، وظاهر الرواية يقتضي أن يكون التعليل بأمر ارتكازي ، فيكون مثل أن يقول : لا تأت الى دارنا ، لأن اتيانك يوجب لك مشكلة ، وحيثذ يكون اللام في اليقين للجنس ، وإذا وقع الجنس في حيّز النفي كما نحن فيه أفاد العموم ، فيدل على حجية الاستصحاب مطلقاً .

وأما لو أخذنا الوضوء قيداً للصغرى فإنه يكون اللام في الكبرى للعهد الذكري حيث يصير معناه : ولا ينقض اليقين بالوضوء بسبب الشك في اليقين المذكور ، فيختص الكبرى بباب الوضوء ، فلا يتم معه الاستدلال على حجية الاستصحاب مطلقاً ، واليه أشار المصنّف بقوله :

(هذا ، ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس) فإنه إذا كان الاستدلال على ان اللام للجنس حسب ما هو الظاهر ، تكون الرواية دليلاً على حجية الاستصحاب مطلقاً .

وأما إذا لم يكن اللام للجنس فلا تدلّ الرواية على حجية الاستصحاب مطلقاً وذلك كما قال : (إذ لو كان) اللام (للعهد ، لكانت الكبرى المنضمّة الى الصغرى) هكذا : (« ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك ») وحيثذ (فيفيد قاعدة كلىّة في باب الوضوء) فقط (وأنه) أي : الوضوء (لا ينقض إلاّ باليقين بالحدث) فكان الإمام عليه السلام قال : إنه على يقين من وضوئه ، واليقين بالوضوء لا يُنقض بالحدث المشكوك .

واللّام وإن كان ظاهراً في الجنس ، إلا أنّ سبق يقين الوضوء ربما يؤهّم الظهور المذكور ، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ مع احتمال أن لا يكون قوله ﷺ : « فأنّه على يقين » ، علّة قائمة مقام الجزاء ، بل يكون الجزاء مستفاداً من قوله ﷺ : « ولا ينقض » ، وقوله ﷺ : « فأنّه على يقين » توطئة له .

(و) عليه : فإن (اللّام وإن كان ظاهراً في الجنس) كما عرفت ذلك في الاحتمال الأوّل (إلا أنّ سبق يقين الوضوء) في الصغرى (ربما يؤهّم الظهور المذكور) في الاحتمال الثاني وهو : أن يكون اللام في الكبرى للعهد فيكون مختصاً بالوضوء كما قال : (بحيث لو فرض) في الكبرى (إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ) لكنك قد عرفت : إن هذا النوع من الاستدلال بعيد عن موازين البلاغة .

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

والحاصل : ان اللام إن كان للجنس تمّ الاستدلال المذكور ، وإن لم يكن للجنس بل كان للعهد الذكري ، اختص بباب الوضوء فلم يكن دليلاً على حجية الاستصحاب مطلقاً .

هذا (مع احتمال) ثالث في الرواية ولكن لا يتمّ معه أيضاً الاستدلال على حجية الاستصحاب مطلقاً ، وهو كما قال : (أن لا يكون) الجواب محذوفاً كما ذكرناه في الاحتمال الأوّل واستظهرناه من الرواية ، فلا يكون (قوله ﷺ : « فأنّه على يقين » ، علّة قائمة مقام الجزاء ، بل يكون الجزاء مستفاداً من) الكبرى وهي (قوله ﷺ : « ولا ينقض » ، و) أن يكون (قوله ﷺ : « فأنّه على يقين » توطئة له) أي : للجزاء ، لأنه ربما يأتي المتكلم بشيء مقدمة وكاشفاً عن الجزاء .

والمعنى : أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق ،
ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه ، فيخرج قوله « لا تنقض » ، عن كونه
بمنزلة الكبرى ، فيصير عموم اليقين وإرادة الجنس منه أوهن .
لكن الانصاف : أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور ، خصوصاً بضميمة
الأخبار الأخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك .

(و) عليه : فيكون (المعنى) للرواية على هذا الاحتمال الثالث : (أنه إن لم
يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق ، ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه)
فهو مثل أن يقال : إذا جائك زيد فمجيئه رحمة يوجب الاكرام ، فإن صورة
الشرطية تكون هكذا : إذا جائك زيد وجب إكرامه ، وقوله في وسط الشرط
والجزاء : فمجيئه رحمة من باب التوطئة والتمهيد للجزاء ، لا أنه جزاء .
إذن : (فيخرج قوله) ^{الثالث} : « لا تنقض » ، عن كونه بمنزلة الكبرى (الكلية ،
بل يختص بجواب الشرط (فيصير عموم اليقين وإرادة الجنس منه) أي : من اللام
(أوهن) من الاحتمال الثاني الذي ذكرنا : إنه موهون .

والحاصل : إنه إن أريد من الرواية الاحتمال الثاني فدلالة الرواية على حجية
الاستصحاب مطلقاً ظاهرة الوهن ، وإن أريد منها الاحتمال الثالث فدلالتها على
حجية الاستصحاب مطلقاً أظهر وهنا ، وذلك لأن كون اللام للجنس في الاحتمال
الثاني أقوى من احتمال كون اللام للجنس في الاحتمال الثالث .

هذا هو جملة من الكلام في الاحتمالات الثلاثة (لكن الانصاف : أن الكلام مع
ذلك) أي : مع هذين الاحتمالين (لا يخلو عن ظهور) في الاحتمال الأول : حيث
قد تقدم : أن في الرواية وجهين للدلالة على أن اللام للجنس وأن الوضوء من باب
المورد (خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية ، المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك) .

وربما يورد على إرادة العموم من اليقين أن النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلي .

وفيه : إن العموم مستفاد من الجنس في حيّز النفي .

فالعموم بملاحظة النفي ، كما في : « لا رجل في الدار »

وعليه : فظهور الرواية منضمّاً إلى إطلاق سائر الروايات في هذا الباب وكون مساقها مساق هذه الرواية يفيد : أن المراد بهذه الرواية أيضاً الجنس لا خصوصية المورد .

(وربما يورد على) دلالة الرواية على حجية الاستصحاب مطلقاً : بأن (إرادة العموم من اليقين) غير تام ، وذلك (أن النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلي) بل يدل على السلب الجزئي ، فإن قولك : « لم يأت كل العلماء » يفيد مجيء بعض دون بعض لا مجيء الكل ، فمعنى الحديث : لا ينقض كل يقين ، وهو يفيد أنه ينقض بعضه دون بعض ، فلا كبرى كلية في المقام .

(وفيه) : إن جملة : « ولا ينقض اليقين أبداً بالشك » ^(١) يفيد العموم لا سلب العموم ، إذ هناك فرق بين العموم الذي يستفاد من النفي مثل : لا رجل في الدار ، فإن العموم فيه قد أستفيد من النفي ، فإن نفي الجنس يفيد العموم ، وبين العموم المستفاد من الوضع ، ووقوع ذلك العموم في حيّز النفي ، مثل : ليس كل إنسان أبيض ، فإن الأول : يفيد العموم ، والثاني : يفيد البعض ، والحديث من قبيل الأول لا من قبيل الثاني كما قال :

(أن العموم مستفاد من الجنس) الواقع (في حيّز النفي ، فالعموم بملاحظة النفي) يكون (كما في : « لا رجل في الدار ») حيث أستفيد العموم في هذه

(١) - تهذيب الأحكام : ج ١ ص ٨١ ح ١١ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٢٤٥ ب ١ ح ٦٣١ .

لا في حيّزه ، كما في : « لم آخذُ كُلَّ الدّراهم » .

ولو كان اللامُ لاستغراق الأفراد ، كان الظاهر ، بقرينة المقام والتعليل

الجملة من نفس النفي ، لأن النفي ورد على الطبيعة فأفاد العموم .

(لا في حيّزه) أي : لا ان العموم وقع في حيّز النفي ، فإنه ليس في

الرواية عموم حيّز النفي (كما في : « لم آخذُ كُلَّ الدّراهم ») فإن كل

الدراهم عموم وقع في حيّز النفي ، وهو لا يفيد العموم ، بل يفيد أنه آخذ بعض

الدراهم .

والحاصل : إن هناك فرقاً بين وقوع العام بعد النفي مثل : لم آخذ كل الدراهم ،

فإن كل الدراهم عام وقع بعد النفي : لم آخذ ، فأفاد السلب الجزئي ، وبين استفادة

العموم من نفس النفي مثل : لا رجل في الدار ، حيث إن العموم أُستفيد من النفي ،

فإن النكرة في سياق النفي تفيد العموم .

لا يقال : لا تنقض اليقين أيضاً عام وقع بعد النفي ، لأن اللام للاستغراق فمعناه :

لا تنقض كل يقين ، فيفيد السلب الجزئي .

لأنه يقال : (ولو كان اللامُ لاستغراق الأفراد) أي : كل يقين فإنه مع ذلك (كان

الظاهر) من الرواية بدلالة أمور ثلاثة هو السلب الكلّي لا السلب الجزئي ، والأمور

الثلاثة هي كالتالي :

الأول : (بقرينة المقام) حيث ان الكبرى في مقام تأسيس قاعدة ، وكلّما كان

الكلام في مقام تأسيس القاعدة أُستفيد منه العموم .

الثاني : (والتعليل) حيث قد تقدّم : إن التعليل بالسلب الجزئي يكون تعبدياً ،

والتعليل بالسلب الكلّي يكون إرتكازياً ، ومن المعلوم : ان التعليل التعبدّي عبارة

عن تكرار المعلول وذلك خلاف أسلوب البلاغة .

وقوله : « أبدأ » ، هو إرادة عموم النفي ، لا نفي العموم .
وقد أورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن ،

الثالث : (وقوله : « أبدأ ») حيث ان ظاهره يتنافى مع إرادة السلب الجزئي إذ لا معنى لقولنا : ولا يتقضى بعض اليقين أبدأ بالشك .

إذن : فالأمور الثلاثة تدل على ان ظاهر الرواية (هو إرادة عموم النفي) أي : السلب الكلّي الشامل لكل ما كان هناك يقين سابق وشك لاحق (لا نفي العموم) أي : السلب الجزئي حتى يكون مختصاً بالوضوء .

وعليه : فإننا لو سلمنا أن العموم في الرواية وقع بعد النفي ، فإنه يستفاد منه السلب الكلّي أيضاً ، لما ذكرنا : من قرينة لفظ « أبدأ » ، ومن قرينة التعليل ومن قرينة كونه لتأسيس قاعدة كلية ، فيكون حيثُذ من قبيل : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾ ^(١) حيث معناه : السلب الكلّي لا كلّي السلب .

هذا (وقد أورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن) والتي منها : إنها مضمرة ، وفيه : ما قد عرفت سابقاً : من عدم الضرر في إضمارها . ومنها : عدم صحة الاعتضاد بأخبار الأحاد في المسائل الأصولية ، كما ذكره المحقق الخوانساري ، وفيه مضافاً إلى ما تقدّم من منع كون ما نحن فيه مسألة أصولية بحثة : أنا نمنع عدم صحة اعتضاد أخبار الأحاد في المسائل الأصولية ، إذ بعد ثبوت كون الخبر الواحد حجة يصح الاعتضاد به سواء في المسائل الأصولية أم المسائل الفرعية .

ومنها : عدم إمكان اجتماع اليقين مع الشك في مورد واحد حتى يصح النهي عن نقضه به ، وفيه : ان المراد باليقين آثار اليقين كما هو واضح .

والمهم في هذا الاستدلال : إثبات إرادة الجنس من اليقين .

ومنها : صحيحة أخرى لزراعة مضمرة أيضاً : « قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رُعاف ، أو غيره أو شيء من المنى ، فعَلِمْتُ أثره إلى أن أُصِيبَ له الماء ، فحَضَرَت الصلاة ونَسِيتُ أنْ بثوبي شيئاً وصَلَّيْتُ ، ثمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بعد ذلك ؟ » .

ومنها : إنه لو تمسكنا بهذا الخبر لحجية الاستصحاب لزوم عدم حجية الاستصحاب ، وذلك لأن مقتضى الاستصحاب عدم صدور هذه الرواية عن المعصوم عليه السلام ، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال ، وفيه مضافاً إلى أن الرواية متواترة معنى ، أنها لا تشمل نفسها قطعاً لأنها من قبيل كل خبري كاذب على ما قرّر في موضعه ، إلى غير ذلك .

(و) كيف كان : فإن (المهم في هذا الاستدلال : إثبات إرادة الجنس من اليقين) وقد عرفت : إنه هو الظاهر منه .

هذا هو تمام الكلام في الصحيحة الأولى لزراعة .

(ومنها) أي : من الأخبار المستفيضة الدالة على الاستصحاب (صحيحة أخرى لزراعة مضمرة أيضاً : « قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رُعاف ، أو غيره) أي : غير دم الرعاف ، ودم الرعاف هو الدم الخارج من الأنف لا لجرح فيه ، وإنما لانفجار العروق الصغار في جدار الأنف .

(أو) أصاب ثوبي (شيء من المنى ، فعَلِمْتُ أثره) أي : جعلت علامة مكان ذلك الدم أو المنى الذي وصل إلى ثوبي (إلى أن أُصِيبَ له الماء) فأغسله (فحَضَرَت الصلاة ونَسِيتُ أنْ بثوبي شيئاً) من النجس (وصَلَّيْتُ ، ثمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بعد ذلك ؟) فهل تصحّ صلاتي أم لا ؟ .

قال عليه السلام : تُعيد الصلاة وتغسله .

قلتُ : فإن لم أكن رأيتُ موضِعَهُ ، وَعَلِمْتُ أَنَّهُ أَصَابَهُ ، فطَلَبْتُهُ وَلَمْ أَقِدِرْ عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ ؟ .

قال عليه السلام : تغسله وتُعيد .

قلتُ : فإن ظَنَنْتُ أَنَّهُ أَصَابَهُ وَلَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ وَلَمْ أَرْ شَيْئاً فَصَلَّيْتُ فِيهِ فَرَأَيْتُ مَا فِيهِ ؟ .

قال : تغسله ولا تُعيد الصلاة .

قلتُ : لِمَ ذَلِكَ ؟ .

(قال عليه السلام : تُعيد الصلاة وتغسله) وهذا من باب اللف والنشر المشوش أي : تغسله وتعيد الصلاة .

(قلتُ : فإن لم أكن رأيتُ موضِعَهُ ، وَلَكِنْ (عَلِمْتُ) أَجْمَالاً (أَنَّهُ أَصَابَهُ ، فطَلَبْتُهُ وَلَمْ أَقِدِرْ عَلَيْهِ) لَأَنَّ الدَّمَّ - مثلاً كان قليلاً بحيث لم يدركه بصري وقت طلبه (فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ) بعد الصلاة ؟ .

(قال عليه السلام : تغسله وتُعيد) الصلاة ، وذلك لأن مقتضى العلم الاجمالي وجوب غسل مقدار من الثوب يقطع معه بزوال النجس ، فإذا لم يغسله وصلَّى فيه بطلت صلاته .

(قلتُ : فإن ظَنَنْتُ أَنَّهُ أَصَابَهُ وَلَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ) أي : لم أتيقن انه أصابه (فنَظَرْتُ وَلَمْ أَرْ شَيْئاً فَصَلَّيْتُ فِيهِ فَرَأَيْتُ مَا فِيهِ ؟) بعد الصلاة ؟ .

(قال : تغسله ولا تُعيد الصلاة) بعده .

(قلتُ : لِمَ ذَلِكَ ؟) أي : لماذا لم تجب الاعادة في هذه الصورة ، بينما رجبت الاعادة في الصورة السابقة ؟ .

قال : لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ فَشَكَّكَتَ ، وَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا .

قُلْتُ : فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَلَمْ أَذِرْ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ .

قال : تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ .

قُلْتُ : فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَّكَتُ أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظَرَ فِيهِ ؟

قال : لَا ،

(قال : لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ فَشَكَّكَتَ) والمراد بالشك : أعم من الظن بالوفاق ، أو الظن بالخلاف ، أو المتساوي الطرفين كما سبق ، ثم أضاف عليه : (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً) فقد أحال عليه ، عدم إعادة الصلاة على الاستصحاب المرتكز عند جميع العقلاء ومنهم زرارة ، مما يدل على حجية الاستصحاب مطلقاً في كل مورد .

(قُلْتُ : فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَلَمْ أَذِرْ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ) أي : حتى غسله ، فما أفعَل حيثُذ بالثوب الذي أعلم اجمالاً بنجاسة موضع منه ؟ .

(قال : تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا) أي : أصاب تلك الناحية ، فإذا أصاب الطرف الأيمن - مثلاً - تغسل كل الطرف الأيمن ، وإذا أصاب الطرف الأيسر تغسل كل الطرف الأيسر ، وهكذا (حتى تكون على يقين من طهارتك) فإن الصلاة لا تصح في ثوب نجس .

(قُلْتُ : فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَّكَتُ أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ) من الدم أو غيره (أن أنظر فيه) أي : أفحص عنه مع انه من موارد الشبهة الموضوعية ؟ .

(قال : لَا) وقد تقدّم : أن الشبهة الموضوعية في مثل الطهارة والنجاسة ،

ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك .

قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ .

قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته .

والحلية والحرمة ، لا يجب فيها الفحص إجماعاً ، وإن ناقشنا في وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية في مثل الاستطاعة والزكاة والخمس وما أشبه ذلك ، ثم أضاف عليه قائلًا : (ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك) يعني : إن الفحص هنا حسن لأنه يذهب الشك من نفسك ، وهذا يدل على استحباب الفحص في غير الموارد المنهي عن الفحص فيها ، كما في قوله عليه : ليس عليكم المسألة (١) ، وما أشبه ذلك مما قد تقدم .

(قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة ؟) أي : مع الشك قبل الصلاة في

موضع منه ؟ .

(قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه) أي : من الثوب ، وذلك بأن كان شكك فيه قبل دخولك في الصلاة (ثم رأيته) بعد ذلك في الأثناء . ولا يخفى : أن هذه الفقرات قد تحمل على أنه حصل له العلم بالنجاسة قبل الصلاة فلم يهتم بها وصلّى ثم رأى النجاسة أثناء الصلاة ، فيكون قوله عليه : « تنقض الصلاة وتعيد » بمعنى : إبطالها ثم استينافها بعد التطهير ، وهذا هو الظاهر من الرواية .

وقد تحمل على أنه حصل له مجرد الشك بالنجاسة قبل الصلاة فلم يفحص عنها وصلّى ثم رأى النجاسة أثناء الصلاة ، فيكون قوله عليه : تنقض الصلاة وتعيد

(١) - تهذيب الأحكام : ج ٢ ص ٣٦٨ ب ١٣ ح ٦١ ، من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٢٥٧ ح ٧٩١ ، قرب الاسناد : ص ١٧١ ، وسائل الشيعة : ج ٣ ص ٤٩١ ب ٥٠ ح ٤٢٦٢ و ج ٤ ص ٤٥٦ ب ٥٥ ح ٥٧٠١ .

وإن لم تشك ثم رأيتَه رطباً ، قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة ،
لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين
بالشك ، الحديث .

بمعنى : السكوت وتطهير الثوب ثم البناء عليها من حيث سكوت ، وهذا هو الذي
يناسب الفقرة التالية حيث قال عليه السلام :

(وإن لم تشك) في النجاسة قبل الصلاة (ثم رأيتَه رطباً) في أثناء الصلاة
(قطعت الصلاة) أي : سكت بدون ارتكاب المنافي (وغسلته ثم بنيت على
الصلاة) أي : أتيت ببقية الصلاة ، وإذ ما تأتي ببقية الصلاة بعد التطهير في هذه
الصورة (لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك) في أثناء الصلاة ، وحيث لا تدري
وكنت على يقين من طهارة ثوبك ، فإنه كلما كنت على يقين وشككت (فليس
ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) (١).

إذن : فالعلم بالنجاسة إن كان قبل الصلاة بطلت الصلاة ووجب استينافها بعد
التطهير ، وإن كان في أثناء الصلاة لزم السكوت والتطهير ثم إتمام الصلاة ، وإن كان
بعد الصلاة صحّت صلاته إلى آخر (الحديث) .

ولا يخفى : أن هذه الرواية رويت تارة مضمرة كما في رواية الشيخ ، وأخرى
مسندة إلى الإمام الباقر عليه السلام ، كما في العِلل .

ثم إن بعض الفقهاء قالوا : إن هذا الحديث يستفاد منه قواعد شريفة وكثيرة :
منها : اعتبار قاعدة الاستصحاب .

ومنها : صحة عبادة الجاهل إذا اتفقت مطابقتها لبعض الطرق الشرعية ،

(١) - تهذيب الأحكام : ج ١ ص ٤٢١ ب ٢١ ح ٨ ، الاستبصار : ج ١ ص ١٨٣ ب ١٠٩ ح ١٢ ، علل الشرائع :
ج ٢ ص ٥٩ ح ١ ، وسائل الشيعة : ج ٣ ص ٤٨٢ ب ٢٤ ح ٤٢٣٦ .

والتقريب كما تقدّم في الصحيحة الأولى

لأنه عليه السلام قد حكم فيها بصحة صلاة الجاهل بنجاسة ثوبه ولم يوجب عليه إعادتها لأجل مطابقتها مع الاستصحاب .

ومنها : كون الطهارة من الخبث في الصلاة من الشرائط العلمية لا الشرائط الواقعية ، لأنه عليه السلام حكم فيها بعدم وجوب إعادة الصلاة مع العلم بعد الصلاة بوقوعها مع النجاسة ، فإن الطهارة لو كانت من الشرائط الواقعية دون العلمية لوجب إعادة ، لفرض ظهور الخلاف بعد الصلاة .

ومنها : وجوب الموافقة القطعية في الشبهة المحصورة لقوله عليه السلام : « تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك » .

ومنها : عدم وجوب الفحص في العمل بالأصل في الموضوعات مطلقاً ، وإذا كان من أمثال الطهارة والنجاسة .

ومنها : اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي ، فلا يقدر في جريان الاستصحاب الظن الشخصي بالخلاف ، كما يدل عليه قوله عليه السلام في جواب قول زرارة حيث قال : فإن ظننت إنه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت ولم أر شيئاً فصلّيت فيه فرأيت فيه ؟ قال عليه السلام : « تغسله ولا تعيد الصلاة » .

ومنها : حسن الاحتياط في مثل هذه الأمور لقوله عليه السلام : « ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك » .

ومنها : تقديم الأصل في الشك السببي على الشك المُسببي .

هذا (و) لا يخفى : ان (التقريب) لهذا الحديث في دلالة على حجية الاستصحاب مطلقاً هو (كما تقدّم في الصحيحة ^(١) الأولى) ولذا لا حاجة

(١) - تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٨ ب ١ ح ١١ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٢٤٥ ب ١ ح ٦٣١ .

وإرادة الجنس من اليقين لعله أظهر هنا .

وأما فقه الحديث ، فبياناه : أن مورد الاستدلال يحتمل وجهين :

أحدهما : أن يكون مورد السؤال فيه : أن رأى بعد الصلاة نجاسة يعلم

أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة .

إلى تكرار التقريب المتقدم (و) إثبات أن اللام فيه للجنس ، بل (إرادة الجنس من

اليقين لعله أظهر هنا) من الرواية السابقة ، وذلك كما أشار إليه الأوثق بقوله :

«لأن موضع الدلالة من هذه الصحيحة كما سنشير إليه ، فقرتان إحداهما :

قوله عليه السلام : فإن ظننت إلى قوله : قلت : فإني قد علمت ، والأخرى : قوله عليه السلام : وإن

لم تشك إلى آخره ، ولا مسرح لقضية التوطئة في الأولى ، لعدم الشرطية فيها حتى

يقال : إن قوله : لأنك كنت على يقين ، علة قائمة مقام الجزاء ، أو هو مذكور من

باب التوطئة ، فهو صريح في العلية ، وأما الثانية : فلعدم سبق ذكر اليقين بالطهارة

فيها حتى يحتمل كون اللام في قوله : فلا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ،

للعهد الذكري ، (١) .

(وأما فقه الحديث) أي : فهمه حتى نعرف كيف استدلل الإمام عليه السلام لعدم

وجوب الاعادة بالاستصحاب ؟ مع إن فيه نوع اجمال ، أشار إليه المصنف

بقوله : (فبياناه : أن مورد الاستدلال) بهذا الحديث لحجية الاستصحاب ، إنما يبدأ

من قوله : قلت : فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك ، فإنه (يحتمل وجهين)

كالتالي :

(أحدهما : أن يكون مورد السؤال فيه : أن رأى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنها

هي التي خفيت عليه قبل الصلاة) فيتيقن بعد الصلاة أنه قد صلي في النجس

(١) - أوثق الوسائل : ص ٤٥٤ الصحيحة الثانية أظهر من سابقتها في إرادة القاعدة الكلية .

وحيثُذ : فالمرادُ اليقين بالطهارة قبل ظنِّ الاصابة ، والشك حين إرادة الدخول في الصلاة .

لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها ، وأن الامتناع عن الدخول فيها نقضٌ لآثار تلك الطهارة المتيقنة ، لا لعدم وجوب الاعادة على مَنْ تيقن أنه صلى في النجاسة ، كما صرح به السيد الشارح للوافية ،

(وحيثُذ : فالمرادُ) بقوله عليه السلام : لأنك كنت على يقين : (اليقين بالطهارة قبل ظنِّ الاصابة ، و) بقوله : فشككت : (الشك حين إرادة الدخول في الصلاة) .

هذا ، وقد تقدّم : ان المراد بالشك أعم من الظن ، فيكون هذا الاستصحاب جارياً قبل الصلاة ، لأن كلاً من اليقين بالطهارة ، والشك في الاصابة كان قبل الصلاة ، فله استصحاب الطهارة قبل الصلاة .

(لكن) كون الاستصحاب قبل الصلاة بأن يكون (عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك) الحاصل قبل الصلاة لا يتلائم مع ما ذكره الإمام عليه السلام بقوله : ولا تعيد الصلاة .

وإنما لا يتلائم معه ، لأن الاستصحاب الذي هو قبل الصلاة (إنما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها) أي : في تلك الطهارة (و) يصلح لافادة (أن الامتناع عن الدخول فيها) أي : في الصلاة (نقضٌ لآثار تلك الطهارة المتيقنة) .

وكذا (لا) يصلح علة (لعدم وجوب الاعادة على مَنْ تيقن أنه صلى في النجاسة) لأنه يكون من نقض اليقين باليقين ، فلا يكون مجزئاً للاستصحاب (كما صرح به) أي : بما ذكرنا (السيد الشارح للوافية) حيث قال بعدم صلاحية

إذا الإعادة ليست نقضاً لأثر الطهارة المتيقنة بالشك، بل هو نقض باليقين،
بناءً على أن من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو
بعدها وجوب إعادتها .

وقوع الاستصحاب علة لعدم وجوب الإعادة ، وإنما يصلح علة لمشروعية
الدخول في الصلاة .

والحاصل : إن الاستصحاب لا يكون علة لعدم الإعادة ، وإنما يكون علة لجواز
الدخول في الصلاة ، فكيف جعل الإمام عليه السلام الاستصحاب علة لعدم الإعادة ؟
وإنما لا يصلح الاستصحاب علة لعدم وجوب الإعادة ، لأنه كما قال : (إذ
الإعادة ليست نقضاً لأثر الطهارة المتيقنة) سابقاً (بالشك) قبل الصلاة (بل هو
نقض باليقين) الحاصل بعد الصلاة ، لأن المفروض : أن تيقن بنجاسة ثوبه بعد
الصلاة ، فيكون عدم وجوب الإعادة حيثُذ من باب عدم نقض اليقين باليقين ،
لا من باب عدم نقض اليقين بالشك .

وإنما يكون وجوب الإعادة من باب نقض اليقين باليقين ، لأن ذلك (بناءً على
أن من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو) كان هذا اليقين حاصلًا
(بعدها) أي : بعد الصلاة هو : (وجوب إعادتها) أي : إعادة الصلاة .

وإن شئت قلت : إن المطلوب في المقام أمران : جواز الدخول في العبادة ،
وعدم وجوب إعادتها ، فجواز الدخول يطلب قبل الشروع في الصلاة ، وعدم
وجوب الإعادة يطلب بعد الفراغ من الصلاة ، والاستصحاب مختص بما قبل
الشروع ولا استمرارية له إلى ما بعد الفراغ حتى يترتب أثره على الصلاة بعد
الفراغ .

إذن : فجواز دخوله في الصلاة كان لأجل الاستصحاب ، أما عدم وجوب

وربما يتخيل حسنُ التعليل لعدم الاعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للاجزاء ، فتكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة وكاشفة عنها .

الاعادة عليه ، فلم يكن لأجل الاستصحاب ، بل لاجتماع شرائط الصحة في مثل هذه الصلاة ، لأنه حين الاتيان بها لم يكن عالماً بالنجاسة ، وقد عرفت : ان النجاسة الخبثية ليست من الموانع الواقعية ، وإنما الطهارة منها من الشرائط العلمية .

والحاصل : إن الإمام عليه السلام ، علّل عدم الاعادة بالاستصحاب ، بينما عدم الاعادة معلول اجتماع شرائط الصحة في الصلاة لا الاستصحاب .

ثم إن المصنّف أجاب عما قاله قبل قليل : لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة لا علة لعدم وجوب الاعادة بقوله :

(وربما يتخيل حسنُ التعليل) من الإمام عليه السلام بعدم نقض اليقين بالشك (لعدم الاعادة) أي : بأن لا يعيد الصلاة لأجل الاستصحاب ، وذلك (بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري) أي : البناء على طهارة الثوب (للاجزاء) والجزاء مقتضى لعدم الاعادة .

وعليه : (فتكون الصحيحة) حيث (من حيث تعليلها) في كلام الإمام عليه السلام (دليلاً على تلك القاعدة) أي : قاعدة اقتضاء الأمر الظاهري الاجزاء (وكاشفة عنها) أي : عن تلك القاعدة .

والحاصل : إنه يصحّ تعليل عدم وجوب الاعادة بالاستصحاب ، لأن الاستصحاب يقتضي صحة الدخول في الصلاة وإذا صحّ له الدخول كان مأموراً

وفيه : أن ظاهر قوله « فليس ينبغي » يعني : ليس ينبغي لك الاعادة ،
لكونه نقضاً .

كما أن قوله عليه السلام في الصحيحة « لا ينقض اليقين أبداً بالشك » : عدم
إيجاب إعادة الوضوء ،

بالأمر الظاهري بهذه الصلاة ، والأمر الظاهري بهذه الصلاة يقتضي الاجزاء وعدم
الاعادة ، فيكون مقتضى الاستصحاب بالآخرة : عدم الاعادة لكن بضميمة قاعدة
الاجزاء ، ولهذا علل الإمام عليه السلام عدم الاعادة بالاستصحاب .

(وفيه : أن ظاهر قوله عليه السلام : « فليس ينبغي » ^(١)) لك أن تنقض اليقين
بالشك » (يعني : ليس ينبغي لك الاعادة ، لكونه نقضاً) أي : لكون وجوب
الاعادة نقضاً للاستصحاب مباشرة فلا ينبغي لك الاعادة .

إذن : فظاهر الرواية : أن الاعادة بنفسها نقض لليقين بالشك ، لا أنها نقض للأمر
الظاهري ، ونقض الأمر الظاهري ينتهي إلى نقض اليقين بالشك .

والحاصل : إنكم قلتم : عدم الاعادة ينتهي بالآخرة إلى الاستصحاب ، فيرد على
كلامكم : ان ظاهر كلام الإمام عليه السلام هو : ان عدم الاعادة من آثار الاستصحاب
مباشرة لا بضميمة قاعدة الاجزاء (كما أن) ظاهر (قوله عليه السلام في الصحيحة)
الأولى : « لا ينقض اليقين أبداً بالشك » ^(٢) : عدم إيجاب إعادة الوضوء (مباشرة .
وعليه : فكما إن عدم إيجاب إعادة الوضوء هناك كان أثراً للاستصحاب
مباشرة ، فكذلك يلزم أن يكون عدم إيجاب إعادة الصلاة هنا أثراً للاستصحاب

(١) - تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٤٢١ ب ٢١ ح ٨ ، الاستبصار : ج ١ ص ١٨٣ ب ١٠٩ ح ١٢ ، علل الشرائع :

ج ٢ ص ٥٩ ح ١ ، وسائل الشيعة : ج ٣ ص ٤٨٢ ب ٢٤ ح ٤٢٣٦ .

(٢) - تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٨ ب ١ ح ١١ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٢٤٥ ب ١ ح ٦٣١ .

فافهم ، فإنه لا يخلو عن دقة .

ودعوى : « أن من آثار الطهارة السابقة أجزاء الصلاة وعدم وجوب
الاعادة لها ، فوجوب الاعادة نقض لآثار الطهارة السابقة » .
مدفوعة : بأن الصحة الواقعية وعدم الاعادة للصلاة

مباشرة أيضاً ، لا أثر الاستصحاب بواسطة قاعدة الاجزاء .

(فافهم ، فإنه) أي : عدم فهمنا لصحة تعليل عدم الاعادة بعدم النقض
(لا يخلو عن دقة) وإن لم ندركها نحن ، فيلزم على ذلك أن نرد علم التعليل في
هذه الرواية اليهم عليه السلام .

هذا ، ولكن لا يخفى : إن عدم فهمنا للتعليل لا يضر بحجية الاستصحاب ، إذ
ربما يعلل شيء بشيء وتكون العلة حجة وإن لم نفهم نحن كيف صارت هذه
العلة علة لهذا المعلول ؟ وذلك كما إذا قال المولى - مثلاً - أكرم العلماء لأن الأرض
كروية ، فإن وجوب إكرام العلماء ثابت وإن لم نفهم نحن الربط لعلية كروية
الأرض بإكرام العلماء ؟ .

وهناك توجيه آخر لتعليل الإمام عدم الاعادة بالاستصحاب أشار اليه المصنف
بقوله : (ودعوى : « أن من آثار الطهارة السابقة أجزاء الصلاة وعدم وجوب الاعادة
لها) أي : للصلاة إذ لو وجبت الاعادة كان معناه : عدم أجزاء الصلاة ، وعدم
الاجزاء إنما يكون لو لم يكن الاستصحاب حجة ، وحيث كان الاستصحاب حجة
لم تكن إعادة ، ولذا علل الإمام عدم الاعادة بالاستصحاب كما قال :

(فوجوب الاعادة نقض لآثار الطهارة السابقة) (وحيث إن الاستصحاب
يقول : لا تنقض آثار الطهارة السابقة فلا إعادة .

لكن هذه الدعوى (مدفوعة : بأن الصحة الواقعية وعدم الاعادة للصلاة

مع الطهارة المتحققة سابقاً من الآثار العقلية غير المجعولة للطهارة
المتحققة لعدم معقولية عدم الاجزاء فيها ، مع أنه

مع الطهارة المتحققة سابقاً) حسب الاستصحاب إنما هي (من الآثار العقلية غير
المجعولة للطهارة المتحققة) فإن العقل هو الذي يحكم بعدم الاعادة عند تحقق
الطهارة واقعاً أو ظاهراً ، وذلك (لعدم معقولية عدم الاجزاء فيها) أي : في الصلاة
مع الطهارة .

وإنما لا يعقل عدم الاجزاء فيها لأنه بعد إنطباق المأتي به على المأمور به
يسقط الأمر ، ومع سقوط الأمر لا يعقل وجوب الاعادة ، فالصحة وعدم الاعادة
من الآثار العقلية غير المجعولة ، وقد عرفت : إن الآثار العقلية لا تثبت
بالاستصحاب .

والحاصل : إن الدعوى تقول : إن من آثار الطهارة السابقة هو : عدم وجوب
الاعادة لأن في الاعادة نقضاً لآثار الطهارة المستصحية ، فيصح تعليل عدم وجوب
الاعادة بعدم جواز نقض اليقين بالشك الذي هو الاستصحاب ، فردّ عليه المصنّف
بما حاصله : إن عدم وجوب الاعادة ليس من الآثار الشرعية بل من الآثار العقلية
للمستصحب فلا يثبت بالاستصحاب .

وبعبارة أخرى : إن الطهارة إن كانت من الشرائط الواقعية للصلاة ، فلا يجدي
استصحابها بعد إنكشاف خلافها ، وإن كانت من الشرائط العلمية ، بأن كان شرط
صحة الصلاة عدم العلم بالنجاسة حين إيقاعها ، فلا معنى لاستصحاب صحة
الصلاة ، إذ لا حاجة للاستصحاب حيث لا بد من علمه بالنجاسة .

هذا (مع أنه) لو قلنا بعدم وجوب إعادة الصلاة لاجل استصحاب الطهارة
السابقة في خصوص ما إذا رأى نجاسة بعد الفراغ دون الأثناء ، فإنه يلزم منه اضافة

يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يُعيد ، وبين وقوع بعضها معها فيُعيد ، كما هو ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك : « وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت » إلا أن يحمل هذه الفقرة ، كما استظهر شارح الوافية ، على ما لو علم الاصابة وشك في موضعها ولم يغسلها نسياناً ، وهو مخالفٌ لظاهر الكلام

إلى الاشكال الأول الذي دفعنا به الدعوى إشكال ثانٍ هو : التفكيك بين متلازمين . وإنما يلزم منه ذلك لأن هذا الكلام (يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يُعيد) حسب ما قاله الإمام عليه السلام (وبين وقوع بعضها معها) أي : مع النجاسة (فيُعيد : كما هو ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك) أي : بعد العبارة المتقدمة : « وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت » (في الاثناء ، مع إنه لو كان عدم الاعادة لأجل استصحاب الطهارة ، كان عدم الاعادة في الاثناء بطريق أولى ، فالفرق بينهما على القول بالاستصحاب يستلزم التفكيك بين المتلازمين .

(إلا أن يحمل هذه الفقرة) أي : فقرة إعادة الصلاة في الاثناء (كما استظهر شارح الوافية) السيد الصدر الشارح لوافية التوني (على ما لو علم) اجمالاً (الاصابة) أي : اصابة النجس ثوبه (وشك في موضعها ولم يغسلها نسياناً) فرأها في الاثناء ، حتى تكون صلاته باطلة من جهة نسيان النجاسة .

(و) لكن هذا الحمل (هو مخالفٌ لظاهر الكلام) الذي قاله عليه السلام : « تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت » ^(١) فإن ظاهر هذه الفقرة هو : إنه لم يعلم بالنجاسة قبل الصلاة وإنما شك في النجاسة .

(١) - تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٤٢١ ب ٢١ ح ٨ ، الاستبصار : ج ١ ص ١٨٣ ب ١٠٩ ح ١٣ ، علل الشرائع : ج ٢ ص ٥٩ ح ١ ، وسائل الشيعة : ج ٢ ص ٤٨٢ ب ٢٤ ح ٤٣٦ .

وظاهر قوله بعد ذلك : « وإن لم تشك ثم رأيت » ، إلى آخره .

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

فالمراد

(و) مخالف أيضاً مع (ظاهر قوله) عليه السلام : (بعد ذلك : « وإن لم تشك ثم رأيت » ^(١) ، إلى آخره) حيث إنه كما ترى ظاهر في الشك البدوي .
وعليه : فقد ظهر من مجموع ما ذكرناه : أننا لا نفهم وجه تعليل الرواية عدم وجوب الاعادة بالاستصحاب .

ثم إن المصنف بعد أن تعرض لفقهاء الحديث في صحيحة زرارة الثانية ، وذكر الوجه الأول من وجهي الاستدلال بها ، حيث كان مورد السؤال فيها : رؤية النجاسة بعد الصلاة وهو يعلم بأنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة ، بدأ في بيان الوجه الثاني فقال : (والثاني : أن يكون مورد السؤال : رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها) أي : وقوع النجاسة بعد الصلاة .

وعليه : فإن رؤية النجاسة هنا لم تكن كما في الوجه الأول حيث كان هناك يعلم بأنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة ، حتى إنه لم يحتمل وقوعها عليه بعدها ، بينما هنا في الوجه الثاني يحتمل وقوعها عليه بعد الصلاة أيضاً ، وذلك بأن أتم الصلاة ثم رأى نجاسة على ثوبه مما يحتمل إصابة هذه النجاسة ثوبه قبل الصلاة ، أو في أثنائها ، أو بعد الصلاة .

وعلى هذا الوجه (فالمراد) من تعليل الإمام عليه السلام عدم وجوب الاعادة

(١) - تهذيب الأحكام : ج ١ ص ٤٢١ ب ٢١ ح ٨ ، الاستبصار : ج ١ ص ١٨٣ ب ٢٠٩ ح ١٣ ، علل الشرائع : ج ٢ ص ٥٩ ح ١ ، وسائل الشيعة : ج ٢ ص ٤٨٢ ب ٢٤ ح ٤٢٣٦ .

أنّه ليس ينبغي أن ينقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة .

وهذا الوجه سالم ممّا يرد على الأوّل ، إلّا أنّه خلاف ظاهر السؤال .
نعم ، مورد قوله عليه السلام أخيراً : « فليس ينبغي لك » ، إلى آخره ، هو الشك

بالاستصحاب هو : (أنّه ليس ينبغي أن ينقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة) .

إذن : فمجرد احتمال النجاسة حال الصلاة لا يكفي لنقض اليقين بالطهارة قبل الصلاة ، لأن المفروض : ان اليقين بالنجاسة قد حصل من وجود النجاسة بعد الصلاة ، فلا يقين بحصول النجاسة قبل الصلاة ، ولا في أثنائها ، فيستصحب الطهارة قبل الصلاة ويستمر الاستصحاب حتى بعد الصلاة ، فلا إعادة إذن ، للاستصحاب .

(وهذا الوجه) الثاني من تعليل عدم وجوب الاعادة للاستصحاب كما رأيت (سالم ممّا يرد على) الوجه (الأوّل) من إشكال : إنه نقض اليقين باليقين لا نقض اليقين بالشك وغير ذلك (إلّا أنّه) مصاب من جهة أخرى بإشكالين هما كالتالي :
أولاً : إن هذا الفرض على الوجه الثاني هو (خلاف ظاهر السؤال) فإن ظاهر السؤال في الرواية هو : ان النجاسة التي رآها بعد الصلاة هي التي شك فيها أولاً بحيث لم يحتمل معها وقوع النجاسة بعد الصلاة .

ثانياً : إن عدم وجوب الاعادة حتى على هذا الوجه إنّما هو لموافقة الأمر وليس للاستصحاب .

(نعم ، مورد قوله عليه السلام أخيراً : « فليس ينبغي لك » ^(١) ، إلى آخره ، هو الشك

(١) - تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٤٢١ ب ٢١ ح ٨ ، الاستبصار : ج ١ ص ١٨٢ ب ١٠٩ ح ١٢ ، علل الشرائع : ج ٢ ص ٥٩ ح ١ ، وسائل الشيعة : ج ٢ ص ٤٨٢ ب ٢٤ ح ٤٢٣٦ .

في وقوعه أول الصلاة أو حين الرؤية ، ويكون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافي لا إبطالها ، ثم البناء عليها الذي هو خلاف الاجماع ، لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع

في وقوعه أول الصلاة أو حين الرؤية (أي: في الأثناء فيندفع به حيثثد الاشكال الأول: من إنه خلاف ظاهر السؤال ، إلا إنه يبقى الاشكال الثاني على حاله ، وهو: ان عدم وجوب الاعادة ، إنما يكون لموافقة الأمر لا للاستصحاب على ما مر سابقاً .

(و) كيف كان : فإنه (يكون المراد من قطع الصلاة) على الوجه الثاني هو : (الاشتغال عنها) بأن يترك الصلاة تركاً مؤقتاً ويشتغل (بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافي) كما إذا كان خوض من الماء الكراً أمامه وتمكن أن يغسل ثوبه فيه حيث لا يكون ذلك من الفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة .

إذن : فالمراد من قطع الصلاة حيثثد هو الاشتغال عنها (لا إبطالها) بارتكاب المنافي لها (ثم البناء عليها) أي : على الصلاة ، وذلك بأن يأتي ببقية الصلاة بعد إبطالها (الذي هو) أي : البناء بعد الإبطال (خلاف الاجماع) فإن الاجماع قام على عدم صحة البناء على الصلاة بعد إبطالها ، بل يجب الاستيناف بعد الإبطال . (لكن) مع هذا كله لا يستفاد من هذه الفقرة حيثثد حجية الاستصحاب مطلقاً ، بل تختص حجيته على ذلك بباب الطهارة فقط .

وإنما لا يستفاد منها ذلك ، لأن (تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع) وذلك في قوله عليه السلام : « لعله شيء أوقع عليك » حيث فرّع عليه قوله : « فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » ، فإن هذا التفريع بحرف الفاء

يأبى عن حمل اللام على الجنس ، فافهم .

ومنها صحيحة ثالثة لزارة :

مما (يأبى عن حمل اللام على الجنس) بل يكون للعهد ، فيختص بحجية الاستصحاب في باب الطهارة فقط .

والحاصل : إن الإمام عليه السلام قال في جواب من رأى نجاسة بعد الصلاة : إنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ، ثم فرّع عليه قوله : « فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » وهذا التفريع يأبى عن أن يكون اللام في اليقين للجنس حتى يفيد العموم ويصير دليلاً على الاستصحاب مطلقاً .

بل الظاهر إن اللام فيه للعهد ، لأن اللام في الفرع غالباً يكون إشارة إلى الأصل ، فالمعنى : ليس ينبغي لك نقض اليقين بطهارتك بالشك .

إذن : فلا يكون هنا عموم حتى يقال : إنه يدل على حجية الاستصحاب مطلقاً .

(فافهم) ولعله إشارة إلى أنه لو لم يكن مراد الإمام عليه السلام من التعليل في الرواية : تأسيس قاعدة كلية ، لزم تعليل الشيء بنفسه لا بأمر مرتبط عند العقلاء ، مع أنه إنما يصح التعليل هنا بأن يكون بأمر ارتكازي عقلائي وهو : قاعدة كلية لحجية الاستصحاب مطلقاً ، أمّا تعليل الشيء بنفسه : فهو خلاف البلاغة ، كما أشرنا إلى مثل ذلك في الرواية السابقة .

(ومنها) أي : من الأخبار المستفيضة الدالة على الاستصحاب : (صحيحة ثالثة

لزارة) وهي مروية عن أحد الباقرين عليه السلام ، فإنه قال : قلت له : من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز ثنتين ؟ قال عليه السلام : ليركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه ثم أضاف :

« وإذا لم يَذَرِ في ثلاثٍ هو أو في أربعٍ وقد أحرز الثلاثَ ، قامَ فأضاف إليها أخرى ولا شيءَ عليه ، ولا يَنْقُضُ اليقينَ بالشك ، ولا يُدْخِلُ الشكَّ في اليقين ، ولا يُخْلَطُ أحدهما بالآخر ، ولكنه يَنْقُضُ الشكَّ باليقين ويُتِمُّ على اليقين فيبني عليه ولا يعتدُّ بالشكَّ في حالٍ من الحالات » .
وقد تمسك بها في الوافية ، وقرّره الشارحُ وتبعه جماعةٌ ممن تأخّر عنه .
وفيه تأمل ،

(« وإذا لم يَذَرِ في ثلاثٍ هو أو في أربعٍ وقد أحرز الثلاثَ) بمعنى : إن المشكوك هي الركعة الرابعة فقال عليه السلام : (قامَ فأضاف إليها أخرى) وسيأتي : إن المراد ركعة احتياطية منفصلة لا ركعة متصلة .
ثم قال عليه السلام : (ولا شيءَ عليه) بعدها ، فلا يحتاج إلى الاعادة بعد ذلك (ولا يَنْقُضُ اليقينَ بالشك ، ولا يُدْخِلُ الشكَّ في اليقين ، ولا يُخْلَطُ أحدهما بالآخر ، ولكنه يَنْقُضُ الشكَّ باليقين ويُتِمُّ على اليقين فيبني عليه) أي : على اليقين (ولا يعتدُّ بالشكَّ في حالٍ من الحالات)^(١) ، و) هذه الرواية (قد تمسك بها في الوافية ، وقرّره الشارحُ وتبعه جماعةٌ ممن تأخّر عنه) حيث قالوا : إنها تدلُّ على حجية الاستصحاب .

(وفيه تأمل) لأن هذه الرواية : إما هي ظاهرة في خلاف الاستصحاب ، وإما هي محتملة للاستصحاب ولغير الاستصحاب بحيث تكون مجملة ، وفي كلتا صورتين لا يمكن التمسك بها للاستصحاب .
اللهم إلا أن يقال : أن الرواية تدلُّ على لزوم العمل باليقين دائماً وإن اختلفت

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٣٧٣ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام : « قام فأضاف إليها أخرى » : القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة ، حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل ، فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة ،

موارده ، فالعمل باليقين في مورد الاستصحاب ، هو الأخذ بالحالة السابقة ، والعمل باليقين في مورد الرواية هو ركعة الاحتياط .

إذن : فالرواية اشتملت على كبرى كلية تشمل الاستصحاب وغير الاستصحاب ، وصغرى جزئية هي الاحتياط في مورد الصلاة ، ولعل هذا الاحتمال هو الظاهر من الرواية عرفاً . وكيف كان : فإن المصنف قد احتمل في هذه الرواية احتمالات ، وانتهى بالآخرة إلى التأمل في دلالتها على الاستصحاب .

وإنما انتهى إلى ذلك (لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام : « قام فأضاف إليها أخرى » : القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب) منه عليه السلام (هو البناء على الأقل) كما هو مقتضى الاستصحاب لأن الأقل متيقن والرابعة مشكوك ، فيستحب عدم الاتيان بالرابعة ، فيأتي بالركعة الرابعة متصلة ، فإنه إن كان هذا هو المراد من الرواية ورد عليه ما يلي :

أولاً : (فهو مخالف للمذهب) لأن فقهاء الشيعة ذهبوا إلى إنه لا يستحب في الصلاة ، وإنما يأتي بالركعة الاحتياطية أو بالركعتين الاحتياطيتين منفصلة عن الصلاة .

ثانياً : (وموافق لقول العامة) حيث إن العامة قالوا بالاستصحاب في الصلاة ،

ومخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله عليه السلام : « يركع ركعتين بفاتحة الكتاب » ، فإن ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين ، أعني : صلاة الاحتياط ، فتعين أن يكون المراد به : القيام

فإذا كانت هذه الرواية مخالفة للمذهب وموافقة للعامة ، فلا بد من حملها على التقية مع العلم بأن الأصل عدم التقية ما دام يمكننا توجيه الرواية بما يوافق المذهب .

ثالثاً : (ومخالف) أيضاً (لظاهر الفقرة الأولى من قوله عليه السلام : « يركع ركعتين بفاتحة الكتاب ») على ما عرفت في سطر الرواية .

وإنما يكون مخالفاً لظاهر الصدر لأنه كما قال : (فإن ظاهره) أي : ظاهر الصدر في الرواية (بقرينة تعيين الفاتحة) وعدم التخيير بينها وبين التسيحات (إرادة) البناء على الأكثر في الشك بين الثنتين والأربع ثم يسلم وبعد التسليم يصلي (ركعتين منفصلتين ، أعني : صلاة الاحتياط) .

وعليه : فكما إنه إذا شك بين الثنتين والأربع يسلم ثم يأتي بركعتي الاحتياط بعد الصلاة كل ركعة بفاتحة الكتاب ، كذلك إذا شك بين الثلاث والأربع يتم ويأتي بركعة الاحتياط بعد الصلاة بفاتحة الكتاب .

إذن : فصدر الرواية يكون قرينة على أن المراد باليقين هو : أن يعمل عملاً يتيقن منه بصحة صلاته ، لا أن المراد هو الاستصحاب .

وعليه : فلا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على حجية الاستصحاب مطلقاً .

إذن : فلا يصح أن يكون المراد بقوله عليه السلام : قام فأضاف إليها أخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم ، وإذا كان كذلك (فتعين أن يكون المراد به : القيام

بعد التسليم في الركعة المرددة الى ركعة مستقلة، كما هو مذهب الامامية .
فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الآتية ، على ما صرح
به السيد المرتضى واستفيد من قوله عليه السلام ، في أخبار الاحتياط : « إن كنت
قد نقضت فكذا ، وإن كنت قد أتممت فكذا » ،

بعد التسليم في الركعة المرددة) وذلك بأن يقوم بعد التسليم (الى ركعة مستقلة)
يقرأ فيها الحمد (كما هو مذهب الامامية) .

وعليه : (فالمراد باليقين) في قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين » الى آخره : ليس
هو اليقين السابق بعدم الاتيان بالأكثر ، لأن مقتضى ذلك اليقين الاستصحابي هو :
أن يأتي بالركعة متصلة لا منفصلة ، بينما المراد به هنا أن يأتي بالركعة منفصلة لا متصلة .
إذن : فالمراد باليقين في الرواية هو (كما في اليقين الوارد في الموثقة الآتية)
عند قوله عليه السلام : « إذا شككت فأنت على اليقين » (١) حيث أريد باليقين : أن يأتي
بالركعة منفصلة (على ما صرح به السيد المرتضى واستفيد من قوله عليه السلام في
أخبار) صلاة (الاحتياط : « إن كنت قد نقضت فكذا ، وإن كنت قد أتممت فكذا » (٢) .
والحاصل : إن المتردد بين الثلاث والأربع - مثلاً - يبني على الأكثر ويتم
الصلاة ، ثم يأتي بركعة احتياط منفصلة وتصح صلاته على كل حال ، بخلاف
ما إذا بنى على الأقل وأتى بركعة متصلة ، وذلك لأنه إن أتى بالركعة منفصلة : فإن
كان سلم على الثلاث إلتحقت هذه الركعة المنفصلة بالثلاث فتتمت أربع ركعات
وصحّت صلاته ، وإن كان سلم على الأربع كانت هذه الركعة نافلة ، فتصح صلاته
على التقديرين .

(١) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣٥١ ح ١٠٢٥ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٢ ب ٨ ح ١٠٤٥٢ .

(٢) - تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ٣٤٩ ب ١٣ ح ٣٦ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٢ ب ٨ ح ١٠٤٥٣ .

هو اليقين بالبرائة ، فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبرائة ، بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه .

وقد أريد من اليقين والاحتياط في غير واحد من الأخبار

بخلاف ما إذا استصحب الأقل وأتم الصلاة بالركعة متصلة ، فإنه لا تصح صلاته على كل حال ، لأنه يحتمل أن يكون قد أتى حين الشك بأربع ركعات ، فتكون هذه الركعة المتصلة موجبة لأن تكون صلاته خمس ركعات وهي باطلة . إذن : فالمراد باليقين في الرواية : التيقن بوقوع الصلاة صحيحة على كل حال . وعليه : فقد ظهر : أن اليقين في الرواية ليس هو الاستصحاب ، بل (هو اليقين بالبرائة) على كل حال (فيكون المراد وجوب الاحتياط) بركعة منفصلة (وتحصيل اليقين بالبرائة بالبناء على الأكثر) في داخل الصلاة . مثلاً : إذا شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع وأتم الصلاة ثم أتى بركعة منفصلة ، وهذه الطريقة لا تضر بصلاته بل تتدارك نقصانها كما قال : (وفعل صلاة مستقلة) وهي الركعة الاحتياطية (قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه) لأن المحتمل نقصه في المقام هو ركعة ، فإذا كان في الواقع صلاته ناقصة التحقت هذه الركعة الاحتياطية المنفصلة بالثلاث التي أتى بها فصارت أربع ركعات وتمت صلاته .

(و) هذا المعنى مع قطع النظر عن إنه موافق لمذهب الشيعة ، بخلاف إرادة الاستصحاب الذي هو مطابق لمذهب العامة في باب ركعات الصلاة ، هو الذي (قد أريد من اليقين والاحتياط في غير واحد من الأخبار) أي : من أخبار صلاة الاحتياط .

هذا النحو من العمل ، منها : قوله عليه السلام في الموثقة الآتية : « إذا شككت فابنِ على اليقين » .

فهذه الأخبار الأمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه ، يراد منها : البناء على ما هو المتيقن من العدد ، والتسليم عليه مع جبره بصلاة الاحتياط .
ولهذا

وعليه : فاليقين في اخبار الاحتياط أريد به (هذا النحو من العمل) وهو الاتيان بركة منفصلة والتي (منها : قوله عليه السلام في الموثقة الآتية : « إذا شككت فابنِ على اليقين » ^(١)) فإنه قد فسّر في الفقه بما ذكرناه : من ركعة الاحتياط المنفصلة .

إذن : (فهذه الأخبار الأمرة بالبناء على اليقين) كالموثقة وغيرها (وعدم نقضه) كالصحيحة الثالثة لزيارة ^(٢) وغيرها (يراد منها : البناء على ما هو المتيقن من العدد) كالثلاث حيث كان الشك بين الثلاث والأربع (والتسليم عليه) أي : على هذا المتيقن (مع جبره بصلاة الاحتياط) .

ومن المعلوم : إن مراد المصنّف من البناء على ما هو المتيقن من العدد ، ليس هو البناء على الأقل ، بل هو البناء على مكان الشك ، ولذلك لو غير العبارة فقال : هذه الأخبار يراد منها البناء على الأكثر والتسليم عليه ثم جبره بصلاة الاحتياط ، لكان أوضح .

(ولهذا) أي : لكون هذا العمل وهو : التسليم في مورد الشك ثم اضافة ركعة

(١) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣٥١ ح ١٠٢٥ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٢ ب ٨ ح ١٠٤٥٢ .

(٢) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٣٧٢ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن العمل مُخَرَّجٌ للواقع ، مثل :
قوله عليه السلام : « أَلَا أَعْلِمُكَ شَيْئاً إِذَا فَعَلْتَهُ ، ثُمَّ ذَكَرْتَ أَنَّكَ نَقَصْتَ أَوْ أَتَمَمْتَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ شَيْءٌ » .

وقد تصدَّى جماعةٌ تبعاً للسيد المرتضى ، لبيان أن هذا العمل هو الأخذُ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامة من البناء على الأقل . ومبالغة الإمام عليه السلام ، في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك ، وبتسمية ذلك في غيرها

أخرى منفصلة هو المراد (ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن) هذا (العمل مُخَرَّجٌ للواقع) وأن المصلي يقطع معه بأنه قد صلى أربع ركعات مثلاً عند الشك بين الثلاث والأربع ، وذلك (مثل : قوله) عليه السلام في الرواية التالية : (« أَلَا أَعْلِمُكَ شَيْئاً إِذَا فَعَلْتَهُ ثُمَّ ذَكَرْتَ أَنَّكَ نَقَصْتَ أَوْ أَتَمَمْتَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ شَيْءٌ ») (١) ثم علمه عليه السلام هذه الطريقة بأن يسلم في موضع الشك ، ثم يضيف ركعة منفصلة . (وقد تصدَّى جماعة) من الفقهاء (تبعاً للسيد المرتضى ، لبيان أن هذا العمل) أي : السلام في موضع الشك ثم الاتيان بركعة منفصلة (هو الأخذ باليقين والاحتياط) يعني : هو الذي يكون مقتضى الاحتياط .

(دون ما يقوله العامة من) الاستصحاب وهو : (البناء على الأقل) فإن العامة يقولون : إذا شك المصلي بين الثلاث والأربع يبني على أنه قد صلى ثلاث فقط ، فيأتي بالركعة الرابعة متصلة للاستصحاب .

هذا (ومبالغة الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك) حيث ذكره سبع مرات (و) كذا مبالغته عليه السلام (بتسمية ذلك) العمل (في غيرها)

(١) - تهذيب الأحكام : ج ٢ ص ٣٤٩ ب ١٣ ح ٣٦ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٣ ب ٨ ح ١٠٤٥٣ .

بالبناء على اليقين ، والاحتياط ، يُشعرُ بكونه في مقابل العامة الزاعمين
بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل وضم الركعة
المشكوك .

أي : غير الصحيحة من سائر أخبار شكوك الصلاة (بالبناء على اليقين ، و) بأنه
مقتضى (الاحتياط ، يُشعرُ بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء
على اليقين هو : البناء على الأقل وضم الركعة المشكوك) إلى الصلاة متصلة .
وعليه : فإن كل ذلك يشير إلى أن مراد الإمام عليه السلام هو التأكيد في قبال العامة وإلا
لم يكن احتياجاً إلى تكرار هذا المطلب بهذه الكثرة .

إذن : فالبناء إن كان على الأقل وإتيان ركعة متصلة فهو بناء على اليقين بمعنى
اليقين السابق الاستصحابي ، لا بمعنى اليقين بالبرائة ، وإن كان على الأكثر وإتيان
ركعة احتياط منفصلة بعد التسليم فهو بمعنى البناء على اليقين بالبرائة .
وعليه : فمعنى الحديث حيث ذوالله أعلم : لا ينقض اليقين بأن عليه أربع
ركعات بالشك في أنه أتى بأربع أو خمس ، ولا يدخل الشك من الركعة
المشكوك في اليقين الذي هو أربع ركعات ، ولا يخلط المشكوك بالمتيقن
والمتيقن بالمشكوك ، ولكنه ينقض الشك في الرابعة باليقين باتيانها منفصلة ،
ويتم على اليقين بأن يتيقن أنه أتى بأربع ركعات صحيحة ، فيبني على اليقين وأنه
أتى بأربع ركعات من دون زيادة أو نقص ، وذلك يكون بالركعة المنفصلة ،
ولا يعتد بالشك بما هو مشكوك أبداً ، لأن المكلف به اليقيني يحتاج إلى البرائة
اليقينية .

وربما يقال : ان فقرات محل البحث ذكرت مكرراً سبع مرات ثلاث منها
سليبات وهي : لا يدخل الشك في اليقين ، ولا اليقين في الشك ، ولا أحدهما

ثم لو سلّم ظهور الصحيحة في البناء على الأقل المطابق للاستصحاب ،
كان هناك صوارف عن هذا الظاهر ، مثل تعيين حملها حينئذ على التقية ،
وهو مخالف للأصل .

ثم ارتكاب الحمل على التقية

في الآخر ، وثلاث منها إيجابيات وهي : يجعل الشك في محله ، واليقين في
محله ، وكل واحد منهما في محله .

ومن المعلوم : إن الفقرة الثالثة من الإيجابيات والثالثة من السلبيات تأكيد
للفقرتين السابقتين عليهما .

ثم ذكر عليه السلام في السابع قاعدة كلية حيث قال : ولا يعتد بالشك في حال من
الحالات .

(ثم) إنك قد عرفت : أن المصنّف لا يرى للصحيحة ظهوراً في الاستصحاب
أصلاً ، بل يقول بظهورها في اليقين بالبرائة في باب صلاة الاحتياط على التقرير
المتقدم ، ولذلك قال : و (لو سلّم ظهور الصحيحة) الثالثة لزارة (في البناء على
الأقل المطابق للاستصحاب ، كان هناك صوارف عن هذا الظاهر) وقرائن توجب
اختصاص الصحيحة بقاعدة اليقين في باب الركعات دون الاستصحاب ، والقرائن
الصارفة هي كالتالي :

القرينة الأولى هي ما أشار إليه المصنّف بقوله : (مثل تعيين حملها حينئذ على
التقية) أي : لو فرضنا إنها تدلّ على الاستصحاب لوجب أن نحملها على التقية
(وهو مخالف للأصل) فإن الأصل في كلام الشارع أن يكون لبيان الحكم واقعاً ،
لا لبيان الحكم تقيةً .

القرينة الثانية : هي ما أشار إليها بقوله : (ثم ارتكاب الحمل على التقية

في مورد الرواية ، وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ، ليكون التقيّة في اجراء القاعدة في المورد ، لا في نفسها ، مخالفةً أخرى للظاهر وإن كان ممكناً في نفسه .
مع أنّ هذا المعنى مخالفٌ لظاهر صدر الرواية الآبي عن الحمل على التقيّة ،

في مورد الرواية ، وحمل القاعدة) وهي : عدم نقض اليقين بالشك (المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقيّة) في الحكم و (في اجراء القاعدة في المورد ، لا في نفسها) أي : لا في نفس القاعدة (مخالفةً أخرى للظاهر) .

وإنما يكون ذلك مخالفةً أخرى للظاهر ، لأن الظاهر هو : إنطباق الكبرى في الرواية على الصغرى فيها ، بينما يقول المستدلّون بهذه الرواية للاستصحاب : إن الكبرى صحيحة لكن الصغرى من باب التقيّة بمعنى : إن الصغرى ليست صغرى لهذه الكبرى وإنما جاء بها الإمام عليه السلام لهذه الكبرى من باب التقيّة .

وعليه : فإن هذا الحمل (وإن كان ممكناً في نفسه) إلا أنه خلاف الظاهر فهو مثل أن يقول شخص : زيد إمام والإمام مفروض الطاعة ، ويكون كبراه صحيحاً لأن الإمام مفروض الطاعة ، لكن يكون صغراه تقيّة لأن زيدا ليس بإمام ، وهذا كما ترى خلاف الظاهر .

القرينة الثالثة : هي ما أشار اليه بقوله : (مع أنّ هذا المعنى) أي : البناء على الأقل حسب مقتضى الاستصحاب (مخالفٌ لظاهر صدر الرواية الآبي) ذلك الصدر (عن الحمل على التقيّة) فقد سبق في صدر الرواية تعيين فاتحة الكتاب بالنسبة إلى الشك بين الاثنتين والأربع ، وتعيين فاتحة الكتاب ظاهر في إن المراد

مع أنَّ العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر، إلى غير ذلك مما يُوهن إرادة البناء على الأقل.

وأما احتمال : « كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك

هو : الركعتان المنفصلتان .

القرينة الرابعة : هي ما أشار إليه بقوله : (مع أنَّ العلماء لم يفهموا منها) أي : من هذه الصحيحة (إلا البناء على الأكثر) لا البناء على الأقل الذي هو مقتضى الاستصحاب .

(إلى غير ذلك) من القرائن التي تؤيد : أن المراد باليقين هنا اليقين في باب الركعات لا اليقين في باب الاستصحاب فتكون الصحيحة مثل سائر الأخبار الواردة في شكوك الصلاة الأمرة بالبناء على الأكثر (مما يُوهن إرادة البناء على الأقل) والأخذ بالاستصحاب تحتية كغيره من أصول

ثم إنه قد تقدّم : إن الرواية مُحتملة للاستصحاب ، ومُحتملة لقاعدة اليقين في الصلاة ، وقلنا : أن الاحتمال الأول خلاف مذهب الشيعة ، فيتعين الحمل على الاحتمال الثاني ، وقد ذكر الفصول احتمالين آخرين :

الأول : أن يكون المراد بالصحيحة : كلاً من الاستصحاب والاتباع بركعة منفصلة .

الثاني : أن يكون المراد بها : الاستصحاب مطلقاً في غير الصلاة وقاعدة اليقين في الصلاة خاصة .

هذا ، لكن المصنّف مَنَعَ كلا الاحتمالين مشيراً إلى الاحتمال الأول بقوله :

(وأما احتمال : « كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك » هو : وجوب البناء

على الأقل لأجل الاستصحاب بمعنى :

عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك ، كما هو مقتضى الاستصحاب ، فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة.

(عدم جواز البناء على وقوع المشكوك) وتحققه خارجاً (بمجرد الشك ، كما هو مقتضى الاستصحاب) فإنه لا يجوز البناء على الأكثر ، والتسليم عليه بلا تدارك ، وإذا لم يجز ذلك تعيّن البناء على الأقل وهو معنى الاستصحاب .

إذن : فالصحيحة تشير إلى البناء على الأقل ، ومذهب الإمامية استقرار على البناء على الأكثر ويمكن الجمع بينهما إذ لا منافاة بين حمل الصحيحة على اعتبار الاستصحاب كلية حتى في مورد الرواية مما يسبب حجية الاستصحاب مطلقاً ، وبين ما استقرار عليه مذهب الإمامية من الاتيان بصلاة الاحتياط بأن يكون معنى الصحيحة هكذا :

بنى على الثلاث وسلم عليه ، ثم قام فأضاف إليها ركعة أخرى منفصلة ، ولا ينقض اليقين السابق بأنه صلى ثلاث ركعات بالشك اللاحق في الرابعة ، ولا يخلط الركعة المشكوكة التي هي الرابعة بالمتيقن ، بل يأتي بها منفصلة ، فتكون الرواية على ذلك متعرضة لكبرى كلية هي الاستصحاب ، وصغرى في باب الصلاة مبنية على تلك الكبرى الكلية .

وعليه : (فيكون مفاده) أي : مفاد عدم نقض اليقين بالشك هو : (عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة) فليس له أن يتم الصلاة بدون أن يأتي بشيء آخر ، لأن هذا هو خلاف الاستصحاب الذي يقول بأنه لم يأت بالركعة الرابعة .

وقوله : « لا يُدْخِلُ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ » يرادُّ به : أنَّ الركعة المشكوك فيها المبنى على عدم وقوعها لا يضمُّها إلى اليقين ، أعني : القدر المتيقَّن من الصلاة ، بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة .
ففيه : من المخالفة لظاهر الفقرات الست أو السبع ما لا يخفى على المتأمل .

(و) أما قوله : « لا يُدْخِلُ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ » (١) فليس هو تأكيداً لعدم النقض ، بل (يرادُّ به : أنَّ الركعة المشكوك فيها المبنى على عدم وقوعها) بالاستصحاب (لا يضمُّها إلى اليقين أعني : القدر المتيقَّن من الصلاة) فلا يأتي بركعة رابعة متصلة (بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة) .

إذا كان هذا هو المراد منه (ففيه : من المخالفة لظاهر الفقرات الست) وقال : الفقرات الست ، بناءً على أن قوله : فيبني على اليقين متفرِّع على سابقه ولم يكن فقرة مستقلة (أو السبع) بناءً على أنه فقرة مستقلة (ما لا يخفى على المتأمل) .
وإنما فيه ما لا يخفى لأن الظاهر : كون جميع الفقرات بمعنى واحد ، وذلك بأن تكون الفقرات المتأخرة تأكيداً للفقرات المتقدمة ، أما على هذا الاحتمال فتكون الفقرة الأولى ناظرة إلى حرمة نقض اليقين السابق ، والفقرة الثانية ناظرة إلى وجوب صلاة الاحتياط منفصلة ، وهذا خلاف سياق الفقرات ، لأن السياق يعطي وحدة المستفاد منها ، وإن بعضها تأكيداً لبعض ، لا أن بعضها حكم مستقل وبعضها الآخر مستقل آخر .

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٣٧٣ ب ٢١٦ ح ٢ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

فإن مقتضى التدبر في الخبر أحد معنيين ، أما الحمل على التقيّة ، وقد عرفت : مخالفته للأصول والظواهر ؛ وأما حمّله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط .

وهذا الوجه وإن كان بعيداً في نفسه ، لكنّه منحصرٌ بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب ، ولا أقلّ من مساواته لما ذكره هذا القائل .

وعليه : (فإن مقتضى التدبر في الخبر أحد معنيين) مقتبس من جميع فقراته وهو كما قال :

(أما الحمل على التقيّة) كما تقدّم سابقاً ، بأن يراد به : البناء على الأقلّ وضّم الركعة إلى تلك الركعات المتيقّنة والأخذ بمقتضى الاستصحاب كما يقوله العامة (وقد عرفت : مخالفته للأصول والظواهر) إذ الأصل كون اللفظ مسوقاً لبيان الحكم الواقعي لا للاستصحاب المحمول على التقيّة ، كما إن الظاهر على ما عرفت في هذا الخبر وفي غير هذا الخبر : إفادة قاعدة الاحتياط لا قاعدة الاستصحاب .

(وأما حمّله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط) بأن يبني على الأكثر ويأتي بصلاة الاحتياط بعد السلام (وهذا الوجه وإن كان بعيداً في نفسه) لظهور لا تنقُض في الاستصحاب لأنّه يشبه سائر روايات الاستصحاب ، وعدم ظهوره في اليقين بالبرائة (لكنّه منحصرٌ) فيه (بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب) لما عرفت : من أنّه مخالف للأصول والظواهر .

(و) إن أبيت ذلك ، فإنه (لا أقلّ من مساواته لما ذكره هذا القائل) من البناء

فيسقط الاستدلال بالصحيحة ، خصوصاً على مثل هذه القاعدة .

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

على الأقل وصلاة الاحتياط فتكون الرواية على ذلك مجملة ولا يمكن الاستدلال بها على الاستصحاب .

وعلى أي حال : فسواء كانت الرواية بقرينة خارجية ظاهرة في قاعدة اليقين في باب الصلاة ، أم مجملة محتملة لقاعدة اليقين في باب الصلاة أو الاستصحاب (فيسقط الاستدلال بالصحيحة) لأجمالها (خصوصاً على مثل هذه القاعدة) أي : قاعدة الاستصحاب التي هي من القواعد الأصولية المهمة .

(وأضعف من هذا) الاحتمال الذي ذكره الفصول في الرواية احتمال ثان للفصول أيضاً وهو الاحتمال الرابع حسب ما ذكره المصنف حيث تدل الرواية بسبب هذا الاحتمال على الاستصحاب أيضاً ، وهو كما قال :

(دعوى : « أن حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلاة بالعمل على الأكثر ، والعمل على الاحتياط بعد الصلاة ، على ما هو فتوى الخاصة ، وصريح أخبارهم الآخر) فإن هذا الحمل (لا ينافي إرادة العموم من) هذه (القاعدة) المذكورة في الرواية ، فتعم (لهذا) المورد وهو اليقين بالبرائة في الصلاة (وللعمل على اليقين السابق في الموارد الآخر) في غير الصلاة وهو الاستصحاب .

وس يظهر اندفاعها ، بما سيجيء في الأخبار الآتية : من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه .

إذن : فالرواية تدل على أمر عام يشمل قاعدة اليقين في الصلاة ، كما يشمل الاستصحاب في غير الصلاة ، وذلك بأن يراد من قوله **عليه السلام** : لا ينقض اليقين بالشك ^(١) : الأعم من حرمة نقض اليقين السابق بالشك اللاحق وهو الاستصحاب في غير الصلاة ، ومن حرمة نقض اليقين بالبرائة بالشك في البرائة وهو اليقين في الصلاة .

هذا (وس يظهر اندفاعها بما سيجيء في الأخبار الآتية : من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه) أي : عدم نقض اليقين بالشك على ما في الرواية .

إذن : فالمصنف لا يرى جامعاً بين الاستصحاب في غير الصلاة ، وبين قاعدة اليقين في الصلاة حتى يتكفله لفظ واحد ، وذلك لاختلاف المناط عنده فيهما ، فإن مناط أحدهما لحاظ الحالة السابقة ، ومناط الآخر هو دفع العقاب المحتمل . هذا ، ولكن ذكرنا في أول هذا المبحث : أن مقتضى الظاهر هو الاحتمال الرابع ، بل لا نستبعد أن يراد بالرواية هذين الاحتمالين إضافة إلى قاعدة اليقين أيضاً ، فيكون المعنى : أن اليقين عند الشارع لا ينقض بالشك ، سواء في اليقين الاستصحابي ، أم في يقين قاعدة اليقين ، أم في يقين ركعات الصلاة ، غير أن الشارع أضاف في باب الركعات وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط منفصلة .

وإن شئت قلت : إن كل ما ذكرناه في المراد من اليقين إنما هو إرادة

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٣٧٣ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

ومما ذكرنا ظهر : عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال : « إذا شككت فابن على اليقين . قلت : هذا أصل ؟ قال : نعم » .
فإن جعل البناء على الأقل أصلاً ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار :

الاستصحاب المرتكز عند العقلاء ، سواء كان البناء على الحالة السابقة في الشك الساري أم في الشك الطاري ، وسواء كان في الصلاة أم في غير الصلاة .
نعم ، قال : أضاف الشارع بالنسبة إلى الصلاة اتیان صلاة الاحتياط منفصلة ، بحيث إنه لو لم يقل الشارع ذلك كان بناءً على الاتیان بها منصلة .
(ومما ذكرنا) من أن المراد من اليقين في الصحيحة هو : اليقين بالبرائة في الصلاة فقط ، لعدم إمكان إرادة اليقين السابق ، لأنه استصحاب ولا يقول به الخاصة في الصلاة (ظهر : عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال : « إذا شككت فابن على اليقين) فإن المراد باليقين هنا هو التسليم ثم الاتیان بالركعة المشكوكة أو الركعتين المشكوكتين بعد التسليم والخروج من الصلاة .

ثم قال : (قلت : هذا أصل ؟ قال : نعم)^(١) ومعنى كونه « أصلاً » : أنه يجري في الصلاة ، سواء كان الشك في ركعة أم في ركعتين ، وسواء كانت الصلاة ظهراً أم عصراً أم عشاءً وذلك فيما إذا كانت تلك الصلوات تماماً لا قصراً .
وإنما لا يصح الاستدلال بهذه الموثقة على الاستصحاب لما ذكره المصنف بقوله : (فإن جعل البناء على الأقل أصلاً) في هذه الموثقة دالاً على الاستصحاب (ينافي ما جعله الشارع أصلاً) دالاً على اليقين بالبرائة (في غير واحد من الأخبار)

(١) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣٥١ ح ١٠٢٥ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٢ ب ٨ ح ١٠٤٥٢ .

مثل قوله عليه السلام : « أجمع لك السهو كله في كلمتين : متى شككت فابن على الأكثر » ، وقوله عليه السلام فيما تقدم : « ألا أعلمك شيئاً » الى آخر ما تقدم .
فالوجه فيه : إما الحمل على التقية ،

المرتبطة بشكوك الصلاة .

إذن : فما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من أخبار شكوك الصلاة هو : التسليم على الأقل ثم الاتيان بالمشكوك في صلاة احتياط منفصلة ، فإذا كان المراد من اليقين في هذه الرواية الاستصحاب كان منافياً لتلك الروايات .

هذا ، ولكن يمكن أن يقال : إن المراد بهذه الموثقة أيضاً الاستصحاب ، وإنما يفهم انفصال الركعة من الروايات الأخرى .

وعلى أي حال : فالمصنف يرى إن هذه الموثقة إذا حُمِلَتْ على الاستصحاب والبناء على الأقل تنافت مع الروايات الأخرى الواردة في باب الصلاة القائلة بالبناء على الأكثر (مثل قوله عليه السلام : « أجمع لك السهو كله في كلمتين : متى شككت فابن على الأكثر »^(١) ، و) كذا مثل (قوله عليه السلام فيما تقدم : « ألا أعلمك شيئاً »^(٢) الى آخر ما تقدم) .

وعليه : (فالوجه فيه) أي : في حديث عمّار^(٣) هو : (إما الحمل على) الاستصحاب وذلك بالحمل على الأقل من باب (التقية) وهو كما أشار اليه المصنف خلاف الأصل ، وخلاف فهم الأصحاب ، وكذا خلاف سائر الأخبار في باب الصلاة .

(١) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣٤٠ ح ٩٩٢ (بالمعنى) ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٢ ب ٨ ح ١٠٤٥١ ، جامع أحاديث الشيعة : ج ٥ ص ٦٠١ ح ٢ .

(٢) - تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ٣٤٩ ب ١٣ ح ٣٦ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٣ ب ٨ ح ١٠٤٥٣ .

(٣) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣٥١ ح ١٠٢٥ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٢ ب ٨ ح ١٠٤٥٢ .

وإما ما ذكره بعض الأصحاب في معنى الرواية : بارادة البناء على الأكثر ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لأجل الصلاة على تقدير الحاجة ، ولا يضر بها على تقدير الاستغناء .

نعم ، يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك الصلاة ، فضلاً عن الشك في ركعاتها ، فهو أصل

(وإما ما ذكره بعض الأصحاب في معنى الرواية : بارادة البناء على الأكثر) فإذا شك بين الثلاث والأربع - مثلاً - يبنى على الأربع ويتم الصلاة .

(ثم) بعد الاتمام عليه (الاحتياط بـ) ما (يتيقن معه بالبرائة ، وذلك لا يكون إلا باتيان ركعة منفصلة حيث (ينفع لأجل الصلاة على تقدير الحاجة) اليها فتكون الركعة المنفصلة متممة للصلاة (ولا يضر بها على تقدير الاستغناء) عنها فتكون الركعة المنفصلة نافلة خارجة عن الصلاة .

(نعم ، يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة) أي : موثقة عمّار ^(١) (بشكوك الصلاة فضلاً عن الشك في ركعاتها) أي : إن الصحيحة السابقة ^(٢) وإن كانت بنظر المصنف خاصة بشكوك الركعات ، إلا أن الموثقة هذه لا دلالة فيها على اختصاصها بالشك في الصلاة أو في خصوص ركعات الصلاة .

وعليه : فلا مانع من حملها حيثئذ على بيان قاعدة كلية للاستصحاب .
إذن : (فهو) أي : البناء على اليقين في الموثقة الظاهر في الاستصحاب (أصل

(١) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣٥١ ح ١٠٢٥ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٢ ب ٨ ح ١٠٤٥٢ .

(٢) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٢٧٣ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

كلّي خرج منه الشك في عدد الركعات ، وهي غير قاذح .
 لكن يرد عليه : عدم الدلالة على إرادة اليقين السابق على الشك ،
 ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق .
 فهو

كلّي خرج منه الشك في عدد الركعات وهي (أي : خروج الشك في عدد الركعات
 من هذه القاعدة الكلية (غير قاذح) إذ ما من عام إلا وقد خصّ ، وما من مطلق
 إلا وقد قيّد .

(لكن يرد عليه : عدم الدلالة على إرادة اليقين السابق على الشك ، ولا المتيقن
 السابق على المشكوك اللاحق) وإذا لم يكن فيها ما يدلّ على أحدهما كانت
 الموثقة مُجملة لا يُعلم هل المراد بها الاستصحاب أو قاعدة اليقين ؟ وسيأتي إن
 شاء الله تعالى الاستدلال لقاعدة اليقين بما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث
 قال : « من كان على يقين فشك فليمض على يقينه » (١) .

وعليه : فإذا كانت الموثقة مُجملة فلا يمكن أن يتمسك بها لا للاستصحاب
 ولا لقاعدة اليقين ، وقد تقدّم : ان مناط الاستصحاب هو : سبق المتيقن على
 المشكوك ، سواء تقدّم وصف اليقين على وصف الشك أيضاً كما هو الغالب
 أم لا ؟ .

ومناط قاعدة اليقين هو : سبق وصف اليقين بشيء ولحوق وصف الشك في
 نفس ذلك المتيقن ، كما مثلنا له سابقاً باليقين بعدالة زيد يوم الجمعة والشك في
 يوم السبت بأنه هل كان عادلاً يوم الجمعة أم لا ؟ .

إذن : فالموثقة مُجملة على ما عرفت ، وإذا كان كذلك (فهو) أي : هذه الموثقة

أضعف دلالة من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق ، لاحتمالها
لارادة إيجاب العمل بالاحتياط ، فافهم .

ومنها : ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام
قال : قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه : « مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ
فَشَكٌّ فَلْيَمُضْ عَلَى يَقِينِهِ ، فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ » .

تكون حيثئذ (أضعف دلالة) على الاستصحاب (من الرواية الآتية الصريحة في
اليقين السابق) المفيدة لقاعدة اليقين صراحة .

وإنما كانت الموثقة أضعف دلالة من الرواية الآتية (لاحتمالها) أي : الموثقة
(لارادة) اليقين بالبراءة في ركعات الصلاة فقط بمعنى : (إيجاب العمل
بالاحتياط) على ما ذكرناه : من الاتيان بالركعة المنفصلة .

بخلاف الرواية الآتية فإنها ظاهرة في الشك الساري ، أو مرددة بين الشك
الطارى الاستصحابي ، والشك الساري الذي هو قاعدة اليقين ، كما سيأتي .

(فافهم) ولعله إشارة إلى ما ذكرناه : من أن الموثقة تشمل كل الثلاثة :
الاستصحاب ، وقاعدة اليقين ، واليقين بالبراءة في الصلاة الذي هو من
الاستصحاب أيضاً غير أنه يلزم انفصال صلاة الاحتياط بقرينة خارجية .

(ومنها) أي : من الأخبار المستفيضة الدالة على الاستصحاب : (ما عن
الخصال بسنده عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : قال أمير
المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه : « مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكٌّ فَلْيَمُضْ عَلَى
يَقِينِهِ ، فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ » ^(١)) وهو يفيد الاستصحاب ، لأن
الاستصحاب عبارة عن اليقين السابق والشك اللاحق .

(١) - الخصال : ص ٦١٩ ح ١٠ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٢٤٧ ب ١ ح ٦٣٦ .

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام : « مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَأَصَابَهُ شَكٌّ فَلْيَمْضُ عَلَى يَقِينِهِ ، فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُدْفَعُ بِالشَّكِّ » .

وعدها المجلسي في البحار في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية .

أقول : لا يخفى أن

(وفي رواية أخرى عنه عليه السلام : « مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَأَصَابَهُ شَكٌّ فَلْيَمْضُ عَلَى يَقِينِهِ ، فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُدْفَعُ بِالشَّكِّ » (١)) وتقريب دلالة مثل تقريب دلالة سابقه . هذا (و) قد (عدها) أي : عده هذه الرواية المروية على نحوين (المجلسي في البحار في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية) فإن بعض الأخبار وردت لبيان أمور جزئية ، وبعض الأخبار وردت لبيان قواعد كلية ، ولهذا ورد عنهم عليهم السلام : علينا الأصول وعليكم الفروع (٢)

مثلاً : قد يقول الإمام عليه السلام : « إِذَا شَكَّكَتَ بَيْنَ الثَّانِيَيْنِ وَالثَّلَاثِ فَابْنِ عَلَى الثَّلَاثِ » (٣) ، فهذا لا يفهم منه قاعدة كلية مطردة في باب الصلاة والصوم والحج وغير ذلك . وقد يقول : « وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ » (٤) ، وهذا يفهم منه قاعدة كلية مطردة في باب الطهارة والنجاسة والملكية وغيرها ؛ والمجلسي جعل هذه الرواية من القسم الثاني .

(أقول : لا يخفى أن) هذه الرواية تحتل وجهين :

(١) - الارشاد للمفيد : ج ١ ص ٣٠٢ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٢ ب ٣٣ ح ٢ ، مستدرک الوسائل : ج ١ ص ٢٢٨ ب ١ ح ٤٣٣ .

(٢) - راجع وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ٦١ ب ٦ ح ٣٣٢٠١ و ص ٦٢ ب ٦ ح ٣٣٢٠٢ .

(٣) - الكافي (فروع) : ج ٢ ص ٣٥٣ ح ٧ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٤ ب ٢٣ ح ٢٤ وفي الاول (بين الثلاث والاربع) وفي الثاني (وقع رأيك على الثلاث) .

(٤) - تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٨ ب ١ ح ١١ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٢٤٥ ب ١ ح ٦٣١ .

الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر ، بل لابد من اختلافهما ،
إما في زمان نفس الوصفين ، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم
يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان ،

أحدهما : قاعدة الشك الساري المُسمّاة بقاعدة اليقين .

ثانيهما : قاعدة الاستصحاب التي تقدّم الكلام حولها .

وعليه : فإن هذه الرواية لا يمكن التمسك بها للاستصحاب ، لأنها - على

ما عرفت - مجملة فلا نعلم هل تشمل هذه القاعدة أو تلك القاعدة ؟ .

وإذ قد علمت الاحتمالين نقول : إن (الشك واليقين لا يجتمعان) في زمان

واحد على متعلق واحد لوضوح : إن اليقين : قطع بالوجود أو العدم ، والشك :

ترديد بين الوجود والعدم ، فلا يجتمعان (حتى ينقض أحدهما الآخر) لأن

النقض إنما يكون إذا اجتمعا في مكان واحد وحيث لا يجتمعان في مكان واحد

لا يمكن لأحدهما نقض الآخر .

إذن : فالشك واليقين لا يجتمعان (بل لابد من اختلافهما) وهذا الاختلاف

يكون بأحد وجهين :

(إما في زمان نفس الوصفين) مع وحدة متعلقهما (كأن يقطع) عمرو - مثلاً -

(يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان) كيوم الجمعة (ثم يشك يوم السبت في عدالته

في ذلك الزمان) أي : في عدالته في يوم الجمعة .

ويدعى هذا بقاعدة اليقين كما إنه يسمى بالشك الساري أيضاً ، لأنه كان يعلم

بعدالته في يوم الجمعة وشك يوم السبت في نفس العدالة التي تيقن بها يوم

الجمعة .

وعليه : فملاك قاعدة اليقين هو : تعدّد زمان اليقين والشك ، وكون زمان اليقين

وإما في زمان متعلقهما وإن إتحد زمانهما ، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك في زمان هذا القطع بعدالته في يوم السبت ، وهذا هو الاستصحاب ، وليس منوطاً بتعدد زمان

مقدماً وزمان الشك مؤخراً ، مع وحدة متعلقهما ، كما مرّ في المثال السابق ، وكما لو إطمأن عمرو - مثلاً - في يوم الجمعة بأن زيدا عادل وطلق أمامه ، ثم شك يوم السبت في مستند علمه وإنه هل كان المستند صحيحاً أم لا ؟ فإن الشك في هذه الحالة يسري إلى مكان القطع .

(وإما) أن يكون الاختلاف (في زمان متعلقهما وإن إتحد زمانهما) أي : زمان الشك واليقين فإنه لا يشترط فيه اختلاف زمانهما ، ويدعى هذا بقاعدة الاستصحاب ، كما إنه يسمى بالشك الطاري أيضاً ، لأن الشك فيه لا يسري إلى مكان القطع ، وإنما يطرق بعد ذلك .

وعليه : فملاك الاستصحاب هو : تعدد زمان المتيقن والمشكوك وكون زمان المتيقن مقدماً وزمان المشكوك مؤخراً بلافرق بين أن يكون زمان اليقين والشك مختلفاً كما لو تيقن في يوم الجمعة بأن زيدا عادل وشك في يوم السبت بأنه هل بقي على عدالته إلى يوم السبت أم لا ؟ وبين أن يكون زمان اليقين والشك متحداً كما مثل له المصنّف بقوله :

(كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك في زمان هذا القطع) وهو : يوم السبت (بعدالته في يوم السبت) فاليقين والشك وإن حصل كلاهما يوم السبت ، إلا أن الأول : تعلق بعدالة يوم الجمعة ، والثاني بعدالة يوم السبت (وهذا هو الاستصحاب) المسمى بالشك الطاري .

(و) عليه : فقد ظهر مما ذكرناه : أن الاستصحاب (ليس منوطاً بتعدد زمان

الشك واليقين ، كما عرفت في المثال ، فضلاً عن تأخر الأول عن الثاني .
وحيث إن صريح الرواية : إختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتحاد زمان
متعلقهما ، تعيّن حملها على القاعدة الأولى .
وحاصلها عدم العبرة بطرؤ الشك في شيء

الشك واليقين ، كما عرفت في المثال ، فضلاً عن تأخر الأول (أي : زمان الشك
(عن الثاني) أي : زمان اليقين فلا يشترط في الاستصحاب لا تعدّد زمان اليقين
والشك ولا تقدّم اليقين على الشك . وإنّما يشترط ذلك بالنسبة إلى اليقين
والمشكوك فقط .

(وحيث) قد عرفت الفرق بين قاعدة اليقين وبين الاستصحاب ، نقول : قد
يقال : بأن الرواية المتقدمة تدلّ على الشك الساري وهي قاعدة اليقين وذلك (إن
صريح الرواية : إختلاف زمان الوصفين) فإنه عليه السلام قال : مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ
فَشَكَّ (١) ، حيث إن ظاهر « كان » : يدلّ على مضي زمان اليقين ، وظاهر الفاء
للترتيب ، فيدلّ على تأخر الشك .

(و) أما زمان المتعلق اليقين والشك فإن (ظاهرها) أي : ظاهر هذه الرواية
(اتحاد زمان متعلقهما) أي : متعلق الشك واليقين فإن لهما متعلقاً واحداً وهو
مثلاً ، عدالة زيد يوم الجمعة ، فيوم الجمعة كان يعلم بعدالته ، وفي يوم السبت
شكّ في إنّه هل كان في يوم الجمعة عادلاً أم لا ؟ وإذا كان كذلك (تعيّن حملها)
أي : حمل الرواية (على القاعدة الأولى) وهي : قاعدة اليقين ، فلا دلالة في الرواية
إذن على الاستصحاب .

(وحاصلها) أي : حاصل قاعدة اليقين هو : (عدم العبرة بطرؤ الشك في شيء

بعد اليقين بذلك الشيء .

ويؤيده : أنَّ النقض حينئذٍ محمولٌ على حقيقته ، لأنه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقاً على المُتيقّن بخلاف الاستصحاب ، فإنَّ المراد بنقض اليقين فيه رفعُ اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين ،

بعد اليقين بذلك الشيء) فَمَنْ تَيَقَّنَ - مثلاً - يوم الجمعة بعدالة زيد وطلق أمامه أو قَبْلَ شهادته ثم شك يوم السبت في أن زيدا هل كان عادلاً يوم الجمعة حين طلق أمامه ، أو قَبْلَ شهادته ، أو لم يكن عادلاً؟ لا يعتني بشكّه ، فلا يعيد الطلاق ولا يردّ الشهادة .

(ويؤيده) أي : يؤيد حمل الرواية على قاعدة اليقين : (أنَّ النقض حينئذٍ محمولٌ على حقيقته ، لأنه) أي : لأنَّ نقض اليقين في باب قاعدة اليقين والشك الساري هو عبارة عن (رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقاً على المُتيقّن) فإنه في يوم الجمعة رتب أثر الشهادة وأثر الطلاق على عدالة زيد والآن يريد في يوم السبت نقض نفس تلك الآثار ، وهو نقض حقيقة .

(بخلاف الاستصحاب ، فإنَّ المراد بنقض اليقين فيه) أي : في الاستصحاب (رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين) لا في نفس زمان اليقين .

مثلاً : إذا عَلِمَ عمرو بعدالة زيد يوم الجمعة وطلق أمامه أو قَبْلَ شهادته ثم شك يوم السبت في أنه هل بقي على عدالته إلى هذا اليوم أم لا ؟ فإنَّ هذا الشك يريد عدم ترتيب آثار العدالة على طلاق آخر أو على شهادة أخرى في يوم السبت ، أمّا طلاق وشهادة يوم الجمعة فلا يريد هذا الشك عدم ترتيب آثار العدالة عليهما لأنهما صحيحان في مكانهما .

وهذا ليس نقضاً لليقين السابق إلا إذا أخذ متعلقه مجرداً عن التقييد بالزمان الأول .

وبالجملة : فمن تأمل في الرواية وأغمض عن ذكر بعض

(وهذا) أي : نقض اليقين في الاستصحاب كما رأيت (ليس نقضاً لليقين السابق) وإنما هو عبارة عن عدم ترتيب الآثار في المستقبل .

إذن : فقاعدة اليقين تقول : طلاقك يوم الجمعة صحيح ، والاستصحاب يقول : إذا أردت الطلاق يوم السبت يكون طلاقك صحيحاً .

إن قلت : إذا كان النقض في مورد الاستصحاب ليس هو نقضاً لأثر عدالة زيد يوم الجمعة - مثلاً - الذي هو اليقين السابق وإنما هو نقض لأثر عدالته يوم السبت ، وهذا لا يسمى نقضاً ، لليقين السابق فكيف قيل : لا تنقض اليقين بالشك ، وأريد منه عدم نقض اليقين السابق ؟

قلت : إن النقض في مورد الاستصحاب ليس هو نقضاً لليقين السابق (إلا إذا أخذ متعلقه) أي : متعلق اليقين كعدالة زيد في المثال (مجرداً عن التقييد بالزمان الأول) فإن عدالة زيد يوم الجمعة وعدالته يوم السبت شيء واحد ، وإنما التعدد جاءها من تقييدها بالزمان ، فإذا جرت العدالة التي هي متعلق اليقين عن الزمان كانت شيئاً واحداً وصدق عليها لا تنقض .

وإن شئت قلت : إن متعلق اليقين والشك في مورد الاستصحاب إنما يتعددان إذا قيداً بالزمان ، بأن جعلنا عدالة زيد يوم الجمعة شيئاً ، وعدالته يوم السبت شيئاً آخر ، والحال إنه ليس كذلك ، بل متعلقهما نفس عدالة زيد الممتدة في الزمانين ، وهذا المقدار من الوحدة في العدالة يكفي في صدق النقض عليها .

(وبالجملة : فمن تأمل في الرواية المذكورة (وأغمض عن ذكر بعض)

لها في أدلة الاستصحاب ، جزم بما ذكرنا في معنى الرواية .
 اللهم إلا أن يقال : بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً
 لليقين : إن الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان ، فإن ظاهر
 قول القائل : « كنت متيقناً أمس بعدالة زيد » ظاهر في إرادة أصل العدالة ،
 لا العدالة المتقيّدة بالزمان الماضي وإن كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين .

كالوحيد البههاني والمحقق القمي (لها في أدلة الاستصحاب) حيث إن التعرض
 إلى أنهما ذكراهما في أدلة الاستصحاب ليس هو إلا لمجرد الاستيناس بفهم الفقهاء
 وإلا فمن تأمل في نفس الرواية (جزم بما ذكرنا في معنى الرواية) من أن المراد
 بها : قاعدة اليقين لا الاستصحاب .

ولكن قد يؤكد دلالة الرواية على الاستصحاب ما ذكره المصنف من قوله :
 (اللهم إلا أن يقال : بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين)
 لا ظرفاً لمتعلق اليقين ، لأن الإمام عليه السلام قال : مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ : (إن الظاهر
 تجريد متعلق اليقين) كالعدالة في مثال الطلاق وقبول الشهادة (عن التقييد
 بالزمان) الماضي وذلك لما ذكره المصنف بقوله :

(فإن ظاهر قول القائل : « كنت متيقناً أمس بعدالة زيد » ظاهر في إرادة أصل
 العدالة ، لا العدالة المتقيّدة بالزمان الماضي) فإن الزمان والمكان لا يقيدان إلا إذا
 كانت هنالك عناية بالتقييد ، فلا يراد : كنت متيقناً أمس بعدالة زيد في أمس ،
 وإنما يراد : كنت متيقناً في أمس بعدالة زيد .

إذن : فالظاهر من الرواية تجريد متعلق اليقين (وإن كان ظرفه) أي : ظرف
 متعلق اليقين وهو العدالة (في الواقع ظرف اليقين) أيضاً لوضوح : أن اليقين
 بعدالة زيد إذا كان يوم الجمعة كان ظرف عدالة زيد أيضاً يوم الجمعة ،

لكن لم يلاحظ على وجه التقييد ، فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان متعلقاً بنفس ذلك المتيقن ، مجرداً عن ذلك التقييد ظاهراً في تحقق أصل العدالة في زمان الشك فينطبق على الاستصحاب ، فافهم .
ثم لو سلم أن هذه القاعدة باطلاً مخالفة للاجماع ، أمكن تقييدها

(لكن لم يلاحظ) الزمان وهو يوم الجمعة في العدالة (على وجه التقييد) .
وعليه : (فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان) أي : بعد يوم الجمعة كيوم السبت - مثلاً - (متعلقاً بنفس ذلك المتيقن) يعني : متعلقاً بالعدالة لكن (مجرداً عن ذلك التقييد) بيوم الجمعة .

مثلاً : إذا قال أحد : كنت أمس متيقناً بعدالة زيد فشككت في عدالته كان الشك (ظاهراً في تحقق أصل العدالة في زمان الشك فينطبق) حيث ذكرناه عليه (على الاستصحاب) ولذا فهم الوحيد والقوي من الرواية المذكورة الاستصحاب .
(فافهم) ولعله إشارة إلى ما ذكرناه سابقاً : من أن الظاهر العرفي من الرواية هو : شمولها لقاعدة اليقين وقاعدة الاستصحاب معاً ، لأن اليقين جامع بينهما ، سواء كان الشك سارياً أم طارئاً ، غير أن المصنف لا يرتضي بمثل هذا ، ولذلك قال : (ثم لو سلم أن هذه القاعدة) أي : قاعدة اليقين (باطلاً مخالفة للاجماع) أي : إن الرواية وإن دلت على قاعدة اليقين مطلقاً ، إلا إن الاجماع قام على عدم التمسك بها على إطلاقها ، فدلالة الرواية على إطلاق القاعدة لا ينفع بعد هذا الاجماع .

وإنما قال بأن مخالفة الاجماع كان لإطلاق القاعدة لأصل القاعدة ، لأن بعض الفقهاء عمل بقاعدة اليقين في الجملة ، ولذلك (أمكن تقييدها) بنظر المصنف بما يلي :

بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة الى الأعمال التي رتبها حال اليقين به ، كالافتداء في مثال العدالة بذلك الشخص ، أو العمل بفتواه أو شهادته أو تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق واخراج صورة تذكره والتفطن لفساده وعدم قابليته لافادة القطع .

لكن الانصاف : أن الرواية سيما بملاحظة

أولاً : (بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة الى الأعمال التي رتبها حال اليقين به ، كالافتداء في مثال العدالة بذلك الشخص) في صلاحه (أو العمل بفتواه) إذا كان مجتهداً (أو شهادته) بالنسبة الى الطلاق ، أو في موارد النزاع أو ما أشبه ، فلا يعيد ما مضى ، لكنه لا يحمل بفتواه من جديد ، ولا يقبل شهادته في طلاق جديد ، وما أشبه ذلك .

ثانياً : (أو تقييد الحكم) في القاعدة وهو : عدم نقض اليقين السابق (بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق) كما إذا بنى على عدالة زيد يوم الجمعة ثم شك في عدالته يوم السبت وهو لم يتذكر مستند قطعه بعدالته يوم الجمعة ، ففي هذه الصورة لا يعتني بالشك الساري ، وإنما يرتب آثار اليقين السابق عليه .

(واخراج صورة تذكره) لمستند القطع السابق (والتفطن لفساده وعدم قابليته لافادة القطع) فإذا بنى على عدالة زيد يوم الجمعة - مثلاً - ثم شك في عدالته يوم السبت وتذكر إن مستند قطعه بعدالته يوم الجمعة لم يكن قابلاً للاستناد وإنما غفل في الاستناد اليه ، ففي هذه الصورة لا يعتني باليقين السابق بل يرتب أثر العدم على ذلك اليقين السابق .

هذا (لكن الانصاف : أن الرواية) بحسب ظاهرها العرفي (سيما بملاحظة

قوله عليه السلام: « فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُنْقَضُ بِالشَّكِّ » وبملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله: « لَا يُنْقَضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ »، حيث إنَّ ظاهره مساوقته لها، وظاهرة في الاستصحاب. ويبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا.
لكن سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى، لتضعيف العلامة له

قوله عليه السلام: « فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُنْقَضُ بِالشَّكِّ » (١) (الظاهر في كونه تعليلاً بأمر ارتكازي وكونه في صدد تأسيس قاعدة عرفية علمية (و) كذا (بملاحظة ما سبق في الصحاح) وغيرها ممّا جاء في مورد الاستصحاب (من قوله) عليه السلام: « لَا يُنْقَضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ » (٢) فإنه يؤكد ظهورها في الاستصحاب.

وإنّما نلاحظ هذه الأمور في فهم الحديث هنا (حيث إنَّ ظاهره) أي: ظاهر هذا الحديث (مساوقته لها) أي: للصحاح، فإن الصحاح وهذه الرواية في سياق واحد (وظاهرة في الاستصحاب) كما ذكره جمع من الفقهاء (ويبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا): من إنه لبيان قاعدة اليقين، لا لبيان الاستصحاب.

إذن: فالرواية من حيث ظهورها في الاستصحاب لا بأس به، ودلالاتها على الاستصحاب لا كلام فيه.

(لكن سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى، لتضعيف العلامة له

(١) - الارشاد للمفيد: ج ١ ص ٣٠٢، مستدرك الوسائل: ج ١ ص ٢٢٨ ب ١ ح ٤٣٣، بحار الانوار: ج ٢ ص ٢٧٢ ب ٢٣ ح ٢.

(٢) - الكافي (فروع): ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣، تهذيب الاحكام: ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١، الاستبصار: ج ١ ص ٣٧٢ ب ٢١٦ ح ٣، وسائل الشيعة: ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢.

في المختلف ، وإن ضعف ذلك باستناده إلى تضعيف ابن الغضائري المعروف عدم قدحه ، فتأمل .

ومنها : مكاتبة علي بن محمد القاساني ، قال : كتبتُ إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان ،

في المختلف وإن ضعف ذلك (التضعيف من العلامة (ب) سبب (استناده) أي : استناد تضعيف العلامة رحمته الله (إلى تضعيف ابن الغضائري المعروف عدم قدحه) أي : عدم قدح تضعيف ابن الغضائري ، لأن ابن الغضائري قد ضعف كثيراً من الرواة المعتمدين ولذا أسقط المشهور تضعيفاته .

هذا إضافة إلى أنه قد ذكر غير واحد من الثقة : رواية الأجلة عن القاسم بن يحيى سيما مثل : أحمد بن محمد بن عيسى ، فإن ذلك أمانة الاعتماد عليه ، بل الوثاقة له ، كما ويؤيده كثرة رواياته والافتناء بمضمونها .

وكذا يؤيده عدم تضعيف شيخ من المشايخ العظام المضطلعين بأحوال الرجال إياه وعدم طعنهم عليه في ترجمته وترجمة جده وغيرهما ، فإذا استظهرنا أن العلامة تبع ابن الغضائري في تضعيفه له فلا يكون لهذا التضعيف أثر .

(فتأمل) ولعله إشارة إلى أنه بعد الاشكالين المذكورين في السند والدلالة لا يمكن الاستناد إلى هذه الرواية في تأسيس أصل مهم كالاستصحاب الجاري من أول الفقه إلى آخره ، لكن قد عرفت : عدم ورود ذينك الاشكالين ، فالاعتماد على الرواية مقتضى القاعدة .

(ومنها) أي : من الأخبار المستفيضة الدالة على الاستصحاب : (مكاتبة علي بن محمد القاساني » قال : كتبتُ إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان) ابتداءً لاحتمال أنه آخر شعبان ، أو إنتهاءً لاحتمال أنه أول شوال :

هل يُصامُ أم لا ؟ فكتب عليه السلام : اليقينُ لا يدخلُه الشك ، صُم للرؤية وأفطر للرؤية .»

فإنّ تفريع تحديد كلّ من الصوم والافطار على رؤية هلالَي رمضان وشوال لا يستقيم إلّا بآرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك ، أي : مزاحماً به .

(هل يصام أم لا ؟ فكتب عليه السلام : اليقين لا يدخلُه الشك ، صُم للرؤية وأفطر للرؤية) (١) .

هذا ، ولا يخفى إن التقييد في قول البراء : وأنا بالمدينة ، ليس اعتباراً ، فإن مثل هذا الكلام كان متعارفاً في الروايات ، وذلك للدلالة على أن الجواب هل صدر تقية أم لا ؟ فإن الإمام عليه السلام كان يجيب الرجل الكوفي الذي يتلى بمثل الحجاج الثقفي وغيره بالتقية ، بينما يجيب الرجل المدني ونحو المدني بالحكم الواقعي .

وكذا بالنسبة إلى الروايات المقيدة بالزمان ، فإن في بعض الأزمنة لم يكن اضطرار إلى التقية وفي بعضها الآخر كان ، وذلك على ما هو مذكور في علم الرجال والدراية .

وكيف كان : (فإنّ تفريع تحديد كلّ من الصوم والافطار على رؤية هلالَي رمضان وشوال) بالصوم في الأوّل والافطار في الثاني (لا يستقيم إلّا بآرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك) اللاحق (أي : مزاحماً به) أي : بالشك .

وعليه : فاللازم : العمل باليقين السابق حتّى يأتي يقين على خلافه ، أمّا الشك في زوال الحالة السابقة فلا يعتنى به ، وهذا معنى الاستصحاب .

نعم ، لو قال الإمام عليه السلام : أفطر للرؤية فقط احتملنا إنه من باب الاشتغال ،

(١) - تهذيب الأحكام : ج ٤ ص ١٥٩ ب ١ ح ١٧ ، الاستبصار : ج ٢ ص ٦٤ ب ٢٣ ح ١٢ ، وسائل الشيعة : ج ١٠ ص ٢٥٦ ب ٣ ح ١٣٣٥١ .

والانصاف : إن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلا أن سندها غير سليم .
هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب ،

إلا أنه عليه السلام قال : صُم للرؤية وأفطر للرؤية ، فلا يحتمل فيه إلا الاستصحاب ، لأن الصوم للرؤية لا يحتمل الاشتغال ، بل الأصل هو : البرائة عن الصوم في يوم شك فيه إنه من شعبان أو من رمضان .

هذا (والانصاف : أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب) وذلك لسلامتها من الاحتمالات الواردة في سائر الروايات مثل احتمال كون اللام في اليقين للعهد الذكري ، أو احتمال لبيان قاعدة الاشتغال ، أو لبيان قاعدة اليقين والشك الساري ، وغير ذلك مما تقدم من الاشكالات في الروايات السابقة .

(إلا أن سندها غير سليم) وذلك لأن بعض الرجاليين ذكر : إن القاساني سمع منه بعض المذاهب المنكرة ، وقال الأشتياني رحمه الله : الوجه في عدم سلامته : تضعيف جماعة من أهل الرجال لمحمد .

ويمكن القول بعدم قدحه بناءً على انجبار الضعف بالشهرة وحجية الخبر المشهور ، حيث إن الرواية معمول بها عند الأصحاب وقد عولوا عليها في كتبهم ، كما إدعاه بعض المحققين أيضاً .

(هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب) .

وأضاف الأوثق : بأن منها الرضوي : إذا شككت في الحدث وكنت على يقين من الوضوء فلا تنقض اليقين بالشك ، وقال فيه أيضاً : وإن توضأت وضوءاً صليت صلاتك أو لم تصل ، ثم شككت فلم تذر أحدثت أو لم تحدث ، فليس

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٢٨٣ / ج ١١

وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها .

فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد .

وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة :

عليك وضوء ، لأن اليقين لا ينقض بالشك (١) .

ومنه : ما عن مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلام : لا يدفع اليقين بالشك .

(و) لكن (قد عرفت : عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر

منها) وذلك حسب الاشكالات المتقدمة ، لكن الظاهر عندنا هو : الظهور

وصحة السند في بعضها على ما عرفت : من عدم ورود اشكالات المصنف

عليها .

وعلى أي حال : (فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد) حيث

إن ضعيف السند ينجر بالصحيح ، وقوي الدلالة يعاضد ضعيف الدلالة ، فيكون

في المجموع كفاية .

وإنما يكون في المجموع كفاية لأنه يحصل منه ظن باعتبار الاستصحاب وقد

قام بناء العقلاء على حجية مثل هذا الظن ، لأنه من الظن الذي قام الدليل على

اعتباره ، إذ لا فرق في الظن بين الحاصل ، من لفظ واحد ، والحاصل من ألفاظ

متعددة ، فهو من قبيل العلم الحاصل من طرف واحد أو من أطرف متعددة ، كما

ذكره المحقق القمي وتبعه الأشتياني .

(وربما يؤيد ذلك) أي : يمكن تأييد ما ذكرناه : من كفاية المجموع في الدلالة

على الاستصحاب (بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة) فإن الصغريات

المتعددة تدل على كبرى كلية ، وهي كالتالي :

(١) - أوثق الوسائل : ص ٤٥٩ التمسك بسائر الأخبار بحجية الاستصحاب .

مثل : رواية عبد الله بن سنان الواردة : « فيمن يُعير ثوبه الذمي ، وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير . قال : فهل علي أن أغسله ؟ » .

فقال : لا ، لأنك أعرته إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجسه .
وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها .
ولو كان المستند

أولاً : (مثل : رواية عبد الله بن سنان الواردة : « فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ») وذلك بالاضافة الى أنه إذا لبسه يعرق غالباً ، وأنه لا يجتنب سائر النجاسات كالدم والبول وغيرها (قال : فهل علي أن أغسله ؟) بعد استرداده ؟ *من تحت كنفه*
(فقال) عليه السلام : (لا ، لأنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه) (١)
فتستصحب طهارته .

(وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله)
عند استعادة الثوب (هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها) أي : ارتفاع تلك الطهارة السابقة وهو معنى الاستصحاب .

(و) إن قلت : لعل مستند حكم الإمام بطهارة الثوب بعد استرجاعه قاعدة الطهارة لا الاستصحاب .

قلت : (لو كان المستند) في حكم الإمام عليه السلام بطهارة الثوب بعد استرجاعه

(١) - تهذيب الأحكام : ج ٢ ، ص ٣٦١ ب ١٣ ح ٢٧ ، الاستبصار : ج ١ ص ٣٩٣ ب ٢٣١ ح ٢ ، وسائل الشيعة : ج ٣ ص ٥٢١ ب ٧٤ ح ٤٣٤٨ .

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٢٨٥ / ج ١١

قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة ، إذ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة .

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

من الذمي (قاعدة الطهارة) أي : « كل شيء لك طاهر حتى تعلم إنه قذر » (١) (لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة) بينما الإمام عليه السلام علّله بسبق الطهارة فيدل على أن الحكم بالطهارة كان للاستصحاب .

وإنما لم يكن لهذا التعليل معنى لو لم يقصد الاستصحاب لأنه كما قال : (إذ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة) لا إلى عدم العلم بالطهارة والنجاسة بعد العلم بسبق الطهارة ، فإن حكمه عليه السلام بالطهارة ، لو كان لأجل إنه من مشكوك الطهارة والنجاسة لكان ينبغي أن يعلّل بمجرد الشك في النجاسة لا أن يعلّل بسبق اليقين بالطهارة ولحوق الشك في نجاسته .

(نعم ، الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها) فلا يعم الاستصحاب في الرواية غير مورد الطهارة ، وذلك لأن الرواية لم تشتمل على قاعدة كلية كالتي اشتملت عليها الروايات السابقة حيث جاء فيها : ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ، وما أشبه ذلك .

هذا (و) لكن (لا يبعد عدم القول بالفصل بينها) أي : بين الطهارة (وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع) فتكون هذه الرواية بملاكها شاملة لجميع موارد الاستصحاب إذا كان الشك في الرفع .

أو يقال : بأنه يتم جريان الاستصحاب في سائر الموارد كما يجري في مورد

(١) - انظر تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٢٨٥ ب ١٢ ح ١١٩ ، مستدرک الوسائل : ج ١ ص ١٩٠ ب ٤ ح ٣١٨ .

ومثل : قوله عليه السلام في موثقة عمار : « كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذَرٌ » ،
بناءً على أنه مسوق لبيان استمرار طهارة كل شيء إلى أن يُعلم حدوث
قذارته ، لا ثبوتها له ظاهراً ، واستمرار هذا الثبوت إلى أن يُعلم عدمها .

هذه الرواية بعدم القول بالفصل .

ثانياً : (ومثل : قوله عليه السلام في موثقة عمار : « كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ
قَذَرٌ » (١)) .

وإنما تدل هذه الموثقة على الاستصحاب (بناءً على أنه مسوق لبيان استمرار
طهارة كل شيء إلى أن يُعلم حدوث قذارته) فكل شيء تستمر طهارته السابقة
إلى زمان العلم بالنجاسة وهي قاعدة الاستصحاب .

(لا) بناءً على (ثبوتها له) أي : ثبوت الطهارة للشيء (ظاهراً ، واستمرار هذا
الثبوت إلى أن يُعلم عدمها) أي : عدم طهارته حتى تدل هذه الموثقة على قاعدة
الطهارة ، ويكون التقدير حيثنذ كالتالي :

كل شيء مشكوك الطهارة والنجاسة ، محكوم بالطهارة حكماً مستمراً إلى
زمان العلم بعدم .

والحاصل : إن الموثقة هذه قد يقال بأنها تريد بيان استصحاب الطهارة فقط ،
أو بيان قاعدة الطهارة فقط ، وقد يقال - كما نراه نحن - بأنها تريد بيان كليهما ، غير
إنه عند بيان كليهما يكون قد ذكر فيها غاية واحدة مشتركة بين الاستصحاب
والقاعدة .

وإنما تكون الغاية مشتركة بينهما لأن كل واحد من الاستصحاب والقاعدة

(١) - مستدرک الوسائل : ج ١ ص ١٩٠ ب ٤ ح ٣١٨ ، تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٢٨٥ ب ١٢ ح ١١٩ .

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٢٨٧ / ج ١١

فالغاية ، وهي العلم بالقذارة ، على الأول غاية للطهارة رافعة
لاستمرارها . فكل شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته الى حصول العلم
بالقذارة .

فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة ؛ وعلى الثاني غاية للحكم
بثبوتها ، والغاية وهي : العلم بعدم الطهارة رافعة للحكم ،

مغني بالعلم ، فالطهارة تستصحب الى أن يتحقق العلم بالنجاسة ومشكوك الطهارة
يحكم عليه بالطهارة الى أن يعلم بنجاسته .

أما بناءً على دلالة الموثقة على الاستصحاب فقط (فالغاية ، وهي العلم
بالقذارة على الأول) أي : الاستصحاب (غاية للطهارة رافعة لاستمرارها) .
وعليه : (فكل شيء) محرز طهارته سابقاً مشكوك طهارته لاحقاً (محكوم
ظاهراً باستمرار طهارته الى حصول العلم بالقذارة) فتكون الغاية على ذلك غاية
الاستمرار لا غاية الحكم .

وإنما لا تكون حينئذ غاية للحكم لأنه كما قال : (فغاية الحكم) أي :
القاعدة (غير مذكورة ولا مقصودة) في الموثقة فكأنه قال : يستصحب الطهارة
الى العلم بالقذارة ولم يقل : كل شيء طاهر حتى يعلم بالقذارة ، لأن
المفروض : إن الغاية غاية لاستمرار الطهارة المفروغ عنها ، لا للحكم بالطهارة
المشكوك فيها .

(و) إما بناءً (على الثاني) : وهو ما ذكره بقوله : لا ثبوتها له ظاهراً واستمرار
هذا الثبوت الى أن يعلم عدمها ، مما يراد بالموثقة : القاعدة فيكون قوله عليه السلام :
حتى تعلم (غاية للحكم بثبوتها ، والغاية وهي : العلم بعدم الطهارة رافعة للحكم)
بثبوت الطهارة ، لا إنها رافعة لنفس الطهارة .

فكل شيء يستمر الحكم بطهارته إلى كذا . فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته ، لا نفسها .

والأصل في ذلك أن القضية المغيية سواء كانت إخباراً عن الواقع وكانت الغاية قيداً للمحمول ، كما في قولنا : الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً ،

إذن : (فكل شيء) مشكوك الطهارة والنجاسة (يستمر الحكم بطهارته إلى كذا) أي : إلى حصول العلم بارتفاع الطهارة .

وعليه : (فإذا حصلت الغاية) بأن علم بالنجاسة (انقطع الحكم) القائل (بطهارته ، لا نفسها) أي : لا نفس الطهارة ، لأن الطهارة لم تكن محرزة من الأول حتى تكون الغاية رافعة لهذه الطهارة المحرزة ، بل الشارع حكم ظاهراً بالطهارة ، فالغاية رافعة لذلك الحكم القائل بثبوت الطهارة ظاهراً .

والحاصل : إنه بناءً على إفادة الموثقة الاستصحاب فقط تكون الغاية غاية للاستمرار ، وبناءً على إفادة الرواية القاعدة فقط تكون الغاية أيضاً غاية للاستمرار ، إلا إنها في الاستصحاب غاية لاستمرار الطهارة ، وفي القاعدة غاية لاستمرار الحكم بثبوت الطهارة .

(والأصل في ذلك) أي : منشأ الاحتمالين في الموثقة الذين ذكرهما المصنف بقوله : بناءً على إنه مسبوق لبيان استمرار الطهارة ، ويقول : لا ثبوتها له ظاهراً ، هو : ما أشار إليه بقوله :

(أن القضية المغيية) أي : القضية التي ذكر فيها الغاية (سواء كانت إخباراً عن الواقع وكانت الغاية قيداً للمحمول ، كما في قولنا الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً) فإلى أن يلاقي قيد لقوله : طاهر ، والظاهر محمول لقوله : الثوب ، وهي قضية واقعية وإخبار عن الواقع بمعنى : ثبوت الطهارة للثوب واقعاً من دون لحاظ

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٢٨٩ / ج ١١
أم كانت ظاهرة مغياة بالعلم بعدم المحمول ، كما فيما نحن فيه - قد يقصد
المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً أو واقعاً ، من غير ملاحظة
كونه مسبوقاً بثبوته له ، وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار ، لا أصل
الثبوت ،

كونه مشكوك الحكم ، وعلى هذا فالغاية وهي : الملاقة تكون أيضاً غاية للطهارة
الواقعية ورافعة لتلك الطهارة .

(أم كانت) القضية المغياة (ظاهرة مغياة بالعلم بعدم المحمول كما فيما نحن
فيه) من قوله عليه السلام : « كل شيء طاهر حتى تعلم إنه قذر » فإنها قضية ظاهرية ، وبيان
للحكم الظاهري بمعنى : ثبوت الطهارة ظاهراً للشيء المشكوك الطهارة
والنجاسة ، وعلى هذا يكون العلم بالتقذارة غاية للطهارة الظاهرية ورافعة لهذه
الطهارة الظاهرية .

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

وعلى كل من التقديرين : فإنه (- قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول
للموضوع ظاهراً) فيكون التقدير : كل شيء مشكوك الطهارة والنجاسة محكوم
بالطهارة ظاهراً .

(أو واقعاً) فيكون التقدير : كل شيء طاهر واقعاً إلى أن يلاقي نجساً .
(من غير ملاحظة كونه مسبوقاً بثبوته له) أي : من دون لحاظ الحالة السابقة ،
وذلك بأن يرى الغاية قيداً للطهارة ، سواء كانت طهارة ظاهرة أم واقعية من دون
أن يقصد كون الغاية غاية للاستمرار حتى يكون معنى الاستصحاب ، وهذا هو
معنى القاعدة .

(وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار لا أصل الثبوت) أي : إن المتكلم بعد
الفراغ من أصل الثبوت يقصد بالحكم لحاظ الحالة السابقة فتكون الغاية غاية

بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه ، والأول أعم من الثاني من حيث المورد .

للاستمرار وهو معنى الاستصحاب ويكون التقدير : الثوب مستمر طهارته الى حصول النجاسة .

وعليه : فالمقصود هو مجرد الاستمرار (بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه) فلا كلام في الموثقة على هذا التقدير عن أصل الثبوت ، وإنما الكلام في استمرار الثبوت وهو معنى الاستصحاب .

(والأول) : وهي القاعدة (أعم من الثاني) وهو الاستصحاب (من حيث المورد) فإن القاعدة أعم مطلقاً من الاستصحاب ، لأنه كلما جرى فيه الاستصحاب بلحاظ الطهارة السابقة ، جرى فيه قاعدة الطهارة أيضاً بلحاظ مجرد الشك وليس العكس ، إذ ربما يشك في الطهارة من دون سبق يقين بها ، فتجري القاعدة دون الاستصحاب .

إذن : فالشك في الطهارة من دون سبق اليقين له قسمان :

الأول : أن لا يكون له حالة سابقة أصلاً ، كما إذا شك في طهارة الحديد .

الثاني : أن يكون له حالة سابقة ، لكن لا يعلم هل إنها هي الطهارة أو النجاسة ؟ .

هذه هي النسبة بين القاعدة والاستصحاب من حيث المورد .

وأما النسبة بين القاعدة والاستصحاب من حيث المناط : فبينهما تباين ، لأن مناط القاعدة هو مجرد الشك في الطهارة ، ومناط الاستصحاب هو الطهارة بلحاظ الحالة السابقة ، ومن المعلوم : إن ملاحظة الحالة السابقة وعدم ملاحظتها بينهما تباين .

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٢٩١ / ج ١١

إذا عرفت هذا ، فنقول : إن معنى الرواية : إما أن يكون خصوص المعنى الثاني ، وهو القصد الى بيان الاستمرار بعد الفراغ من ثبوت أصل الطهارة ، فيكون دليلاً على استصحاب الطهارة ، لكنه خلاف الظاهر ؛ وإما خصوص المعنى الأول الأعم منه .

(إذا عرفت هذا ، فنقول) : إن كان المقصود من الموثقة : بيان ثبوت الطهارة ظاهراً للشيء المشكوك طهارته واستمرار هذا الثبوت الى زمن العلم بالنجاسة أفادت الموثقة قاعدة الطهارة ، وإن كان المقصود منها : بيان إن الشيء المحرز طهارته سابقاً يستمر طهارته الى زمن العلم بالارتفاع أفادت الموثقة الاستصحاب ، والى هذين الاحتمالين أشار المصنف حيث قال :

(إن معنى الرواية : إما أن يكون خصوص المعنى الثاني ، وهو القصد الى بيان الاستمرار) للطهارة (بعد الفراغ من ثبوت أصل الطهارة) يعني : إن الرواية لا تتعرض لأصل الطهارة ، وإنما تتعرض لاستمرار الطهارة فقط (فيكون دليلاً على استصحاب الطهارة) لا على قاعدة الطهارة .

(لكنه خلاف الظاهر) إذا ظاهر الجملة الخبرية : إثبات أصل المحمول لاستمرار المحمول بعد الفراغ عن أصله ، فإنه إذا قال - مثلاً - : زيد قائم ، كان معناه : ثبوت القيام لزيد ، لا إثبات إن قيامه مستمر مع الأعراض عن أصل إثبات القيام له .

(وإما) أن يكون معنى الرواية (خصوص المعنى الأول) وهي القاعدة (الأعم منه) أي : من الاستصحاب مورداً على ما عرفت : من أن القاعدة أعم من الاستصحاب مورداً ، فيكون معناه : كل مشكوك محكوم بالطهارة .

وحينئذٍ : لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة ، وإن شمل مورده ،
إلا أن الحكم فيما عُلِمَ طهارته ولم يُعَلَمَ طرق القذارة له ليس من حيث سبق
طهارته ، بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة ، فالرواية تفيد قاعدة
الطهارة حتى في مسبوق الطهارة ، لا استصحابها ، بل يجري في مسبوق
النجاسة

(وحينئذٍ) أي : حين إرادة خصوص المعنى الأول من الرواية (لم يكن فيه
دلالة على استصحاب الطهارة ، وإن شمل مورده) لما عرفت : من إن ثبوت
الطهارة للشيء المشكوك يشمل المشكوك المسبوق بالطهارة ، كما يشمل
المشكوك الذي لم يسبق له طهارة على ما مثلنا له بالحديد .

(إلا أن الحكم) بالطهارة (فيما عُلِمَ طهارته ولم يُعَلَمَ طرق القذارة له ليس من
حيث سبق طهارته) حتى يكون استصحاباً .
(بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة) والنجاسة وهو مناط قاعدة الطهارة ،
فإن مناط القاعدة في جميع موارد ما هو : لحاظ مجرد الشك لا لحاظ سبقه
بالطهارة ، فسواء كان مسبوق الطهارة أم لم يكن مسبوق الطهارة فإنه إذا كان
مشكوك الطهارة حكم بطهارته .

إذن : (فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة ، لا استصحابها)
أي : لا استصحاب الطهارة حتى تفيد الاستصحاب .

(بل يجري) قاعدة الطهارة (في مسبوق النجاسة) أيضاً ، لأن المفروض : إنه
سواء كان مسبوق الطهارة أم مسبوق النجاسة ، أم لا سابقة له ، أم نحن لا نعلم
سابقته ، فإن كل ذلك مشكوك الطهارة ويكون مورداً لقاعدة الطهارة ، غير إنه إذا
كان مسبوق النجاسة ، كان استصحاب النجاسة حاكماً على القاعدة .

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٢٩٣ / ج ١١

على أقوى الوجهين الآتين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة .
ثم لا فرق في مفاد الرواية بين الموضوع الخارجي الذي يشك في
طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه ، وبين الموضوع الخارجي
المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي .

ثم إن جريان قاعدة الطهارة في مسبوق النجاسة وسقوطها بالحكومة استصحاب
النجاسة عليها إنما هو (على أقوى الوجهين الآتين في باب معارضة
الاستصحاب للقاعدة) والوجهان هما كالتالي :
الوجه الأول : إنه تجري قاعدة الطهارة ، ولكن هذه القاعدة تسقط باستصحاب
النجاسة .

الوجه الثاني : إنه لا تجري قاعدة الطهارة أصلاً ، وإنما يجري استصحاب
النجاسة فقط ، على ما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى .
هذا تمام الكلام حسب ما يراه المصنف : من أن الرواية لا تشمل القاعدة
والاستصحاب معاً ، إلا أن الظاهر هو : أن العرف يفهمون من الرواية
كليهما .

(ثم لا فرق في مفاد الرواية بين) مورد الشبهة الحكمية وهو : (الموضوع
الخارجي الذي يشك في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه) كما إذا لم نعلم
هل إن الحديد طاهر أو نجس ، فإنه شبهة حكمية ويسمى بالموضوع الخارجي ،
لأن الحديد موضوع خارجي .

(وبين) مورد الشبهة الموضوعية وهو : (الموضوع الخارجي المشكوك
طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي) كما إذا لم نعلم هل إن هذا المايح
ماء أو خمر ؟ وتشمل الرواية كليهما لاطلاقها .

فَعَلِمَ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِمَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْقَوَانِينِ : مِنْ إِمْتِنَاعِ إِرَادَةِ الْمَعَانِي الثَّلَاثَةِ مِنَ الرِّوَايَةِ ، أَعْنَى : قَاعِدَةُ الطَّهَارَةِ فِي الشَّبْهَةِ الْحَكْمِيَّةِ ، وَفِي الشَّبْهَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ ، وَاسْتِصْحَابِ الطَّهَارَةِ ، إِذْ لَا مَانِعَ عَنْ إِرَادَةِ الْجَامِعِ بَيْنَ الْأَوَّلَيْنِ ، أَعْنَى : قَاعِدَةَ الطَّهَارَةِ فِي الشَّبْهَةِ الْحَكْمِيَّةِ وَالْمَوْضُوعِيَّةِ .

نَعَمْ ، إِرَادَةُ الْقَاعِدَةِ وَالِاسْتِصْحَابَ مَعًا يُوجِبُ اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ فِي مَعْنَيَيْنِ ، لِمَا عَرَفْتَ أَنَّ الْمَقْصُودَ فِي الْقَاعِدَةِ مَجْرَدُ إِثْبَاتِ الطَّهَارَةِ فِي الْمَشْكُوكِ ،

إِذَنْ : (فَعَلِمَ مِمَّا ذَكَرْنَا) فِي مَفَادِ الرِّوَايَةِ : مِنْ شَمُولِهَا لِلشَّبْهَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ وَالشَّبْهَةِ الْحَكْمِيَّةِ مَعًا فِي حِينَ اخْتِصَاصِهَا بِمَا بِقَاعِدَةِ الطَّهَارَةِ أَوْ الِاسْتِصْحَابِ فَقَطْ (أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِمَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْقَوَانِينِ : مِنْ إِمْتِنَاعِ إِرَادَةِ الْمَعَانِي الثَّلَاثَةِ مِنَ الرِّوَايَةِ) وَالْمَعَانِي الثَّلَاثَةِ (أَعْنَى : قَاعِدَةَ الطَّهَارَةِ فِي الشَّبْهَةِ الْحَكْمِيَّةِ ، وَفِي الشَّبْهَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ ، وَاسْتِصْحَابِ الطَّهَارَةِ) .

وَأَمَّا عِلْمُ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ لَا وَجْهَ لِكَلَامِ صَاحِبِ الْقَوَانِينِ (إِذْ لَا مَانِعَ عَنْ إِرَادَةِ الْجَامِعِ بَيْنَ الْأَوَّلَيْنِ أَعْنَى : قَاعِدَةَ الطَّهَارَةِ فِي الشَّبْهَةِ الْحَكْمِيَّةِ وَالْمَوْضُوعِيَّةِ) فَإِنَّ الرِّوَايَةَ تَشْمَلُهُمَا لَوْجُودِ الْجَامِعِ بَيْنَهُمَا وَهُوَ : طَهَارَةُ الشَّيْءِ الْمَشْكُوكِ .

(نَعَمْ ، إِرَادَةُ الْقَاعِدَةِ وَالِاسْتِصْحَابَ مَعًا يُوجِبُ اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ فِي مَعْنَيَيْنِ) وَذَلِكَ إِمَّا مُحَالٌ كَمَا يَقُولُهُ : الْأَخُونَدُ ، أَوْ مُمَكِّنٌ كَمَا يَقُولُهُ غَيْرُهُ لَكِنَّهُ مُحْتَاجٌ إِلَى الْقَرِينَةِ ، وَالْقَرِينَةُ مَفْقُودَةٌ فِي الْمَقَامِ .

وَأَمَّا لَمْ تُسْتَعْمَلِ الرِّوَايَةُ فِيهِمَا مَعًا (لِمَا عَرَفْتَ أَنَّ الْمَقْصُودَ) وَالْمَنَاطَ (فِي الْقَاعِدَةِ مَجْرَدُ إِثْبَاتِ الطَّهَارَةِ فِي الْمَشْكُوكِ) ، مِنْ حَيْثُ هُوَ مَشْكُوكٌ ، سِوَاكَانِ

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٢٩٥ / ج ١١

وفي الاستصحاب خصوص إبقائها في معلوم الطهارة سابقاً ، والجامع بينهما غير موجود ، فيلزم ما ذكرنا .

والفرق بينهما ظاهر ، نظير الفرق بين قاعدة البرائة واستصحابها ، ولا جامع بينهما .

وقد خفي ذلك على بعض

مسبوقاً بالطهارة أم لم يكن مسبوقاً بالطهارة ، وسواء عَلِمْنَا بأنه مسبوق بالطهارة أم لم نعلم به ؟ .

(و) الحال إن المقصود (في الاستصحاب) والمناط فيه هو : (خصوص إبقائها في معلوم الطهارة سابقاً) وقد عرفت : أن النسبة بين القاعدة وبين الاستصحاب من حيث المناط هو التباين (والجامع بينهما) أي : بين القاعدة والاستصحاب (غير موجود) حتى يقال : بأن الرواية استعملت في الجامع ، فشملت القاعدة والاستصحاب .

إذن : (فيلزم ما ذكرنا) من أن هذه الموثقة إما تفيد القاعدة ، وإما تفيد الاستصحاب ، وذلك لعدم وجود جامع بينهما .

(و) إما (الفرق بينهما) أي : بين القاعدة والاستصحاب فإنه (ظاهر) وهو (نظير الفرق بين قاعدة البرائة واستصحابها) فإذا شك في وجوب الحج - مثلاً - فبمجرد ملاحظة الشك فيه يكون مجرى البرائة ، وبملاحظة سبق عدم وجوب الحج عليه يكون مجرى استصحاب عدم الوجوب (ولا جامع بينهما) أيضاً لما عرفت : من أن بينهما التباين ، فلا يصح إرادتهما معاً في دليل واحد .

هذا (وقد خفي ذلك) الذي أوضحناه من أنه لا جامع بينهما (على بعض

المعاصرين ، فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معاً ، وأنكر ذلك على صاحب القوانين فقال : « إن الرواية تدلّ على أصليين أحدهما : أن الحكم الأولي للأشياء ظاهراً هي : الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة . وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب .

الثاني : إن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة ، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته » ، إنتهى .

المعاصرين) وهو النراقي رحمته الله (فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معاً) في قوله : « كل شيء طاهر حتى تعلم إنه قذر » (وأنكر ذلك) أي : امتناع إرادتهما معاً و (على صاحب القوانين) الذي قال : بأنه يمتنع إرادتهما معاً في كلامه المتقدم فقال : « إن الرواية تدلّ على أصليين » كالتالي :

(أحدهما : أن الحكم الأولي للأشياء ظاهراً هي : الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة ، وهذا) يسمّى بقاعدة الطهارة ومعلوم : أنه (لا تعلق له بمسألة الاستصحاب) لأن الاستصحاب عبارة عن سحب الحالة السابقة المتيقنة إلى الحالة اللاحقة المشكوكة ، وقاعدة الطهارة لا تحتاج إلى مثل ذلك .

(الثاني : أن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة ، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته » ^(١)) فإن سحب الطهارة السابقة إلى الحالة اللاحقة المشكوكة جزئي من جزئيات الاستصحاب ، والأفلاستصحاب عام يشمل : استصحاب النجاسة ، واستصحاب الملكية ، واستصحاب الحرية ، واستصحاب الزوجية ، وغير ذلك (إنتهى) كلام النراقي .

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٢٩٧ / ج ١١

أقول : ليت شعري ما المشار اليه بقوله : « هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة » ، فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأولي ، فليس استمراره ظاهراً ولا واقعاً مُغنياً بزمان العلم بالنجاسة ، بل هو مستمر الى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة .

(أقول : ليت شعري) أي : ليتني كنت أشعر وأفهم (ما المشار اليه بقوله : « هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة » فإن كان هو) أي : المشار اليه : (الحكم المستفاد من الأصل الأولي) أي : قاعدة الطهارة بمعنى إن ثبوت الطهارة للأشياء ظاهراً مُغنياً بزمن العلم بالنجاسة ، مما حاصله :
إن المغني والغاية - وهما قاعدة الطهارة - مستمران الى زمن العلم بالنجاسة ، فإن كان هذا هو المشار اليه ففيه ما يلي :
أولاً : إنه غير تام ، إذ المغني والغاية معتبران شرعاً الى زمان النسخ ، فقاعدة الطهارة حكم شرعي باق الى أن ينسخه الشارع ، لا الى أن يعلم المكلف بالنجاسة .

ثانياً : إن الغاية إذا جُعِلت غاية للحكم الأول وهي : الطهارة الظاهرية ، فالحكم الثاني الذي هو الاستصحاب لا يكون مغني بتلك الغاية .
والى الاشكال الأول أشار المصنف بقوله : (فليس استمراره ظاهراً ولا واقعاً مُغنياً بزمان العلم بالنجاسة ، بل هو) أي : الحكم بالطهارة حكم شرعي (مستمر الى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة) الاسلامية .
إذن : فالقاعدة وهي الحكم بثبوت الطهارة الى زمن العلم بالنجاسة ليس مستمراً الى زمن العلم بالنجاسة ، بل مستمر الى زمن النسخ إن قُرِضَ نسخه ، وإن لم يفرض نسخه كان مستمراً الى يوم القيامة .

مع أن قوله « حتى تعلم » إذا جعل من توابع الحكم الأول الذي هو الموضوع للحكم الثاني ، فمن أين يصير الثاني مغياً به ؟ ، إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غايةً لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الأول المغياً موضوعاً له ؛ وإن كان هو الحكم الواقعي المعلوم ، يعني : أن الطهارة إذا ثبت واقعاً في زمان ، فهو مستمر

والى الاشكال الثاني أشار بقوله : (مع أن قوله « حتى تعلم » إذا جعل من توابع الحكم الأول) بأن كان خبراً لقوله : كل شيء طاهر (الذي هو) أي : الحكم الأول بمجموعه من المغيى والغاية (الموضوع للحكم الثاني) أعني : الاستصحاب (فمن أين يصير الثاني مغياً به ؟) أي : بالأول ، وذلك لأن الغاية والمغيى صارا عبارة عن الحكم الأول ، والحكم الأول مستمر ، فمن أين تكون الغاية التابعة للحكم الأول تابعة للحكم الثاني أيضاً ؟

وإنما لا يكون ذلك (إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غايةً لحكم) وهو الطهارة الظاهرية في المثال (ولحكم آخر) وهو الاستصحاب بحيث (يكون الحكم الأول المغياً موضوعاً له) أي : للحكم الآخر .

وإنما لا يعقل ذلك لوضوح : إنه إذا كان غايةً للموضوع ، يقتضي تقدمه على الحكم الثاني ، وكونه غايةً للحكم الثاني ، يقتضي تأخره عن الحكم الثاني ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه كما يلزم كون شيء واحد في آن واحد مقدماً ومؤخراً .

هذا إن كان المشار اليه هو استمرار الحكم المستفاد من الأصل الأول .

(وإن كان) المشار اليه في كلام النراقي : (هو الحكم الواقعي المعلوم) عند المكلف ، وذلك (يعني : أن الطهارة إذا ثبت واقعاً في زمان ، فهو مستمر

للسيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٢٩٩ / ج ١١

في الظاهر الى زمن العلم بالنجاسة ، فيكون الكلام مسوقاً لبيان الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعاً في زمان .

فأين هذا من بيان أصل قاعدة الطهارة من حيث هي ، للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك .

ومنشأ الاشتباه في هذا المقام ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب ،

في الظاهر الى زمن العلم بالنجاسة ، فيكون) مفيداً للاستصحاب فقط .
وإنما يكون مفيداً للاستصحاب فقط ، لأن (الكلام) حيثذ يكون (مسوقاً لبيان الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعاً في زمان) أول .
وعليه : (فأين هذا) الكلام المسوق لبيان الاستصحاب (من بيان أصل قاعدة الطهارة من حيث هي) فان قاعدة الطهارة إنما هي بخلاف الاستصحاب قد شرعت (للشيء المشكوك) طهارته ونجاسته (من حيث هو مشكوك) فالقاعدة إذن والاستصحاب متباينان ، فإذا استعملت الموثقة فيهما لزم استعمالها في معنيين .

أقول : لكنك قد عرفت سابقاً : ان المستفاد عرفاً من الموثقة : القاعدة والاستصحاب معاً كما استفاده النراقي ، فكأن الإمام عليه السلام قال : كل شيء طاهر وطهارته مستمرة الى زمن العلم بالنجاسة ، فليست الغاية غاية إلا للحكم الثاني وهو استمرار الطهارة .

(و) أما (منشأ الاشتباه) من النراقي بنظر المصنف (في هذا المقام) حيث توهم أن الموثقة تريد قاعدة الطهارة واستصحاب الطهارة معاً ، فهو (ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب) فقد تقدّم : أن القاعدة من حيث المورد أعم

فيتخيّل أنّ الرواية تدلّ على الاستصحاب .

وقد يقال أنّ دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة ، وإلاّ

من الاستصحاب .

وعليه : (فيتخيّل) للنراقي من ذلك : (أنّ الرواية تدلّ على الاستصحاب) أيضاً ، بينما الرواية تدلّ على مورد الاستصحاب لا على الاستصحاب بنفسه ، وذلك لأن مورد الاستصحاب وإن كان متحدّاً مع مورد القاعدة وهو : كونه مشكوك الطهارة ، إلاّ أن وحدة المورد لا فائدة فيه بعد اختلاف مناطهما على ما عرفت .

إذن : فمشكوك الطهارة يكون مورداً للقاعدة ، سواء أكان مسبقاً بالطهارة أم لم يكن مسبقاً بالطهارة ، وهذا لا يعني الدلالة على الاستصحاب أيضاً ، فإذا وجب - مثلاً - إكرام العلماء ووجب إكرام الأب ، فإنه يجب إكرام الأب لأنه عالم ، إذ وجوب إكرام العالم لا يفرق فيه بين أن يكون أباً وأ غير أب ، لا لأن أكرم العلماء يشمل قاعدة إكرام الأب .

وعليه : فإنّ هناك فرقاً بين أن يكون إكرام الأب مورداً لأكرم العلماء ، وبين أن يكون أكرم العلماء دالاً على وجوب إكرام الأب بما هو أب .

(وقد يقال) في ردّ النراقي : إنه كيف زعم جواز شمول الموثقة للقاعدة والاستصحاب معاً (أنّ دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة) فمستصحب الطهارة مورد بينما استصحاب الطهارة هو استصحاب .

(وإلاّ) بأن سلّمنا دلالة الموثقة على المستصحب والاستصحاب معاً ، فإنه

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٣٠١ / ج ١١
فقد أشرنا الى أن القاعدة تشمل مستصحب النجاسة أيضاً ، كما سيجيء .
ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية ، حيث ذكر روايات أصالة الحل
الواردة في مشتبه الحكم أو الموضوع

يلزم منه التناقض في داخل الموثقة ، إذ الموثقة كما تشمل مستصحب الطهارة
باعتبار إنه مشكوك الطهارة والنجاسة ، كذلك تشمل مستصحب النجاسة أيضاً
باعتبار إنه مشكوك الطهارة والنجاسة وذلك يستلزم التناقض كما قال :
(فقد أشرنا الى أن القاعدة تشمل مستصحب النجاسة أيضاً ، كما سيجيء)
ولو شملت الرواية مستصحب النجاسة لزم التناقض .
وإنما يلزم منه التناقض لأن مستصحب النجاسة طاهر لقاعدة كل شيء طاهر ،
ونجس لقاعدة استصحاب النجاسة ، والمفروض : إن الموثقة تشمل القاعدة
والاستصحاب معاً ، فتكون الموثقة شاملة للمتناقضين ، لكن الموثقة لا يمكن أن
تكون شاملة للمتناقضين ، فيلزم إما أن تشمل مستصحب الطهارة ، أو استصحاب
الطهارة ، لا كليهما - كما قاله النراقي - .

(ونظير ذلك) الذي صنعه النراقي حيث جعل الرواية دالة على قاعدة الطهارة
واستصحاب الطهارة معاً (ما صنعه صاحب الوافية) الفاضل التوني رحمته الله (حيث
ذكر روايات أصالة الحل الواردة في مشتبه الحكم أو الموضوع) فإن روايات
الحل تدل على أن الشبهة الحكمية التحريمية وكذلك الشبهة الموضوعية
التحريمية حكمها : الحلية .

مثلاً : إذا لم نعلم هل إن التبن حرام أو حلال ؟ فهو حلال ، وكذلك إذا لم نعلم
هل إن هذا المائع ماء أو خمير ؟ فهو حلال أيضاً .

في هذا المقام .

ثم على هذا كان ينبغي ذكر أدلة أصالة البرائة ، لأنها أيضاً متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد .

وعليه : فإن روايات الحلّ مثل : « كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام » (١) قد إستدل بها صاحب الوافية (في هذا المقام) أي : مقام الاستدلال على اعتبار الاستصحاب ، مما يدل على إن صاحب الوافية يرى : إن روايات الحلّ تشمل الشبهة الحكمية ، والموضوعية وتشمل استصحاب الحلّ أيضاً .

وأما منشأ اشتباهه فهو عموم قاعدة الحلّ لمورد استصحاب الحلّ ، لا إن روايات الحلّ تشمل قاعدة الحلّ واستصحاب الحلّ معاً ، وذلك على التقريب المتقدم في ردّ النراقي .

(ثم على هذا) أي : على فرض أنه لو كان عموم قاعدة الطهارة وقاعدة الحلّ لمورد استصحاب الطهارة واستصحاب الحلّ دليلاً على اعتبار القاعدة والاستصحاب فيهما معاً (كان ينبغي ذكر أدلة أصالة البرائة) مثل : حديث الرفع ، (٢) وحديث الحجب (٣) ، وما أشبه دليلاً على الاستصحاب أيضاً .

وإنما كان ينبغي ذكرها (لأنها أيضاً متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد) فإن الحكم بالبرائة عن التكليف المشكوك يشمل ما إذا كان مسبوقاً بالتكليف أو كان مسبوقاً بعدم التكليف ، أو لم يكن له سابقة أصلاً .

(١) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠ ، تهذيب الاحكام : ج ٧ ص ٢٢٦ ب ٢١ ح ٩ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ٨٩ ب ٤ ح ٢٢٠٥٣ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٣ ب ٣٣ ح ١٢ .

(٢) - انظر تحف العقول : ص ٥٠ ، التوحيد : ص ٣٥٣ ح ٢٤ ، الخصال : ص ٤١٧ ح ٢٧ ، وسائل الشيعة : ج ١٥ ص ٣٦٩ ب ٥٦ ح ٢٠٧٦٩ .

(٣) - انظر الكافي (اصول) : ج ١ ص ١٦٤ ح ٣ ، التوحيد : ص ٤١٣ ح ٩ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١٦٣ ب ١٢ ح ٣٣٤٩٦ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٨٠ ب ٣٣ ح ٤٨ .

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٣٠٣ / ج ١١

فالتحقيق : أنَّ الاستصحاب من حيث هو مخالف للقواعد الثلاث : البرائة والحل والطهارة ، وإن تصادقت مواردُها .

فثبت من جميع ما ذكرنا : أنَّ المُتَعَيَّن : حمل الرواية المذكورة

مثلاً : المسبوق بالتكليف كصوم يوم الشك من شوال ، والمسبوق بالبرائة كصوم يوم الشك من شعبان ، وما لا سابقة له كشرب التتن بعد البلوغ إذا شك في أن التتن بعد البلوغ حرام أو حلال ، فإن هذه كلها - كما رأيت - موارد للاستصحاب أيضاً .

إذن : فموارد دليل البرائة تتصادق مع موارد دليل الاستصحاب ، لكن هذا التصادق لا يستلزم الاستدلال بدليل البرائة على استصحاب البرائة ، وذلك لأن البرائة إنما هو بملاحظة الشك في التكليف ، لا بملاحظة استصحاب البرائة في المسبوق بالبرائة على ما عرفت مثاله : من إكرام الأب لأنه عالم لا لأنه أب .

وعلى هذا : (فالتحقيق : أنَّ الاستصحاب من حيث هو) أي : من حيث المناط الذي هو لحاظ الحالة السابقة وسحبها إلى الحالة اللاحقة المشكوكة (مخالف للقواعد الثلاث : البرائة) وهي عند الشك في التكليف (والحل) الذي هو في مشتبه الحرمة (والطهارة) التي هي في مشتبه النجاسة .

إذن : فالاستصحاب مخالف للقواعد الثلاث منطاً (وإن تصادقت مواردُها) على ما علمت من أن القواعد الثلاث : من البرائة والحل والطهارة موردها أعمّ مطلقاً من مورد الاستصحاب ، لكن التصادق مورداً شيء والدلالة على الاستصحاب شيء آخر ، ولا تلازم بين التصادق مورداً والدلالة لفظاً .

(فثبت من جميع ما ذكرنا : أنَّ المتعَيَّن : حمل الرواية المذكورة)

على أحد المعنيين ، والظاهر : إرادة القاعدة ، نظير قوله : « كُلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ » ، حمّله على الاستصحاب وحمل الكلام على إرادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقاً ، خلاف الظاهر ، إذ ظاهر الجملة الخبرية إثبات أصل المحمول للموضوع ، لا إثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت أصله .

من قوله عليه السلام : « كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر » ^(١) (على أحد المعنيين) أما القاعدة وأما الاستصحاب ، لا كما صنعه النراقي من حملها على كلا المعنيين . هذا (والظاهر : إرادة القاعدة) من الرواية بنظر المصنف لا الاستصحاب ، فتكون الرواية بذلك (نظير قوله) عليه السلام : « كُلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ » ^(٢) ونظير قوله عليه السلام : رفع ... ما لا يعلمون ^(٣) ، وغير ذلك من أدلة البرائة . وإنما يكون الظاهر ذلك (حمّله على الاستصحاب ، و) بتعبير ثانٍ (حمل الكلام) في الرواية المذكورة (على إرادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقاً ، خلاف الظاهر) المنسب من الرواية (إذ ظاهر الجملة الخبرية) في قوله عليه السلام : « كل شيء طاهر » (إثبات أصل المحمول للموضوع) أي : الطهارة للشيء المشكوك .

(لا إثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت أصله) بأن يقال : إن الطهارة للمشكوك مفروغ عنها ، وإنما الكلام في استمرارها وعدم استمرارها .

(١) - تهذيب الأحكام : ج ١ ص ٢٨٥ ب ١٢ ح ١١٩ ، مستدرک الوسائل : ج ١ ص ١٩٠ ب ٤ ح ٣١٨ .
(٢) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠ ، تهذيب الأحكام : ج ٧ ص ٢٢٦ ب ٢١ ح ٩ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ٨٩ ب ٤ ح ٤٢٠٥٣ ، بحار الأنوار : ج ٢ ص ٢٧٣ ب ٣٣ ح ١٢ .
(٣) - تحف العقول : ص ٥٠ ، التوحيد : ص ٣٥٣ ح ٢٤ ، الخصال : ص ٤١٧ ح ٢٧ ، وسائل الشيعة : ج ١٥ ص ٣٦٩ ب ٥٦ ح ٢٠٧٦٩ .

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٣٠٥ / ج ١١

نعم ، قوله : « حتى تعلم » يدل على استمرار المغيّا لكن المغيّا به الحكم بالطهارة ، يعني : هذا الحكم الظاهري مستمر له الى كذا ، لا أنّ الطهارة الواقعية المفروغ عنها مستمرة ظاهراً الى زمن العلم .

(نعم ، قوله : « حتى تعلم » يدل على استمرار المغيّا) فإن المغيّي فيه استمرار ، لكن لا استمرار الاستصحاب ، ولهذا قال المصنّف : (لكن المغيّا به) والضمير في به راجع الى حتى ، فيكون المراد بالمغيّي به هو : (الحكم بالطهارة يعني : هذا الحكم الظاهري مستمر له) أي : للشيء (الى كذا) ومصدق كذا هو العلم بالنجاسة .

(لا أنّ الطهارة الواقعية المفروغ عنها ، مستمرة ظاهراً الى زمن العلم) بالنجاسة .

إذن : فقوله حتى تعلم ، بنظر المصنّف يفيد أن مشكوك الطهارة مستمر طهارته الظاهرية الى زمن العلم ، لا أن الطهارة الواقعية مستمرة الى زمن العلم ، والمعيار في الاستصحاب هو الثاني حيث إن الاستصحاب كاشف عن الواقع ، فاللازم أن تكون الطهارة الواقعية للشيء مستمرة الى أن يعلم بخلافه لا الطهارة الظاهرية ، كما ان الحلية الواقعية للشيء مستمرة الى أن يعلم بحرمة لا الحلية الظاهرية ، وان الحياة الواقعية للشخص مستمرة الى أن يعلم بموته لا الحياة الظاهرية ، وهكذا .

لكن يمكن أن يقال : إن الاستصحاب أعم من الواقعي والظاهري ، فالحكم الثابت واقعاً أو ظاهراً مستمر الى العلم بالخلاف ، كما إذا شهدت البيّنة على الطهارة فإنه حكم ظاهري ، ويستمر الى أن نعلم بالخلاف .

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

وهو وإن كان متحداً مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية إلا أن الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء، غير متحقق غالباً.

ثالثاً: (و) مثل الروایتين السابقتين في كونهما من الأخبار الواردة في الموارد الخاصة وتدل على الاستصحاب أيضاً رواية ثالثة أشار إليها المصنف بقوله: (منها: قوله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس»^(١)) مما يشبه موثقة عمار إلا من جهة واحدة كما قال: (وهو وإن كان متحداً مع الخبر السابق) أي: مع موثقة عمار: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»^(٢) (من حيث الحكم والغاية) فإن في كل من الخبرين قد حكم بطهارة المشكوك إلى زمن العلم بالنجاسة. (إلا أن الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء، غير متحقق غالباً) فإن الخبر السابق كان بالنسبة إلى كل شيء وهذا الخبر بالنسبة إلى الماء فقط، والفارق بينهما ما يلي:

إن قوله: «كل شيء طاهر»: يشمل كل ما يشك في طهارته بحسب خلقته الأصلية مثل: خرم الطير الحرام اللحم ونحوه فإنهم اختلفوا في أنه طاهر أم لا؟ فيناسبها إرادة قاعدة الطهارة لبيان: إن كل شيء مشكوك الطهارة فهو محكوم ظاهراً بالطهارة إلى زمن العلم بالقذارة.

وأما قوله: «الماء كله طاهر»، فإنه لا يشمل كل ما يشك في طهارته بل هو في خصوص الماء، ولا شك في طهارة المياه بحسب خلقتها الأصلية.

(١) - وقريب منه ورد في الكافي (فروع): ج ٢ ص ١ ح ٢ وح ٣ وتهذيب الاحكام: ج ١ ص ٢١٥ ب ١٠ ح ٢ ووسائل الشيعة: ج ١ ص ١٣٤ ب ١ ح ٢٢٦.

(٢) - تهذيب الاحكام: ج ١ ص ٢٨٥ ب ١٢ ح ١١٩، مستدرک الوسائل: ج ١ ص ١٩٠ ب ٤ ح ٣١٨.

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٣٠٧ / ج ١١

فالأولى حملها على إرادة الاستصحاب ، والمعنى : « أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر ، حتى تعلم .. » أي : مستمر طهارته المفروضة الى حين العلم بعروض القذارة له ، سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم ، كالقليل الملاقي للنجس ، والبشر ،

كما إن الغالب الذي يندر خلافه هو : إن الشك في الماء يحصل من جهة احتمال عروض النجاسة مع سبق الطهارة ، إلا في بعض الافراد النادرة حيث لا يكون الشك فيها من هذه الجهة مثل : الكر المتغير الزائل تغيره بنفسه ، والكر المجتمع من المياه النجسة ، حيث اختلفوا في إنه هل يطهر بذلك لصدق قوله : « الماء إذا بلغ قدر لم ينجسه شيء » (١) ، أو لم يطهر بذلك لعدم صدقه عليه . وهكذا بالنسبة الى الماء النجس المتعم كراً بطاهر ، فهل يكون طاهراً أو يكون نجساً ، وذلك لأن الماء لا يمكن أن يكون له حكمان بعضه طاهر وبعضه نجس ؟ . إذن : (فالأولى حملها) أي : حمل هذه الرواية الثالثة (على إرادة الاستصحاب) فتكون من الروايات الدالة على حجية الاستصحاب (و) يكون (المعنى « أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم .. ») ومعنى إنه طاهر حتى تعلم (أي : مستمر طهارته المفروضة الى حين العلم بعروض القذارة له) وهذا هو معنى الاستصحاب .

وعليه : فالرواية تدل على الاستصحاب وتشمل الشبهة الحكمية والموضوعية معاً كما قال المصنف : (سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم ، كالقليل الملاقي للنجس ، والبشر) فإن هذا من الشبهة الحكمية .

(١) - الكافي (فروع) : ج ٢ ص ١٢ و ٢٠ ، تهذيب الاحكام : ج ١ ص ١٥٠ ب ١١٨ ، الاستبصار : ج ١ ص ٦ ب ١ ح ١ و ح ٢ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ١٥٨ ب ٩ ح ٣٩١ .

أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي ، كالشك في ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه .

ومنها: قوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنك قد توضأت، فإياك أن تُحدث وضوءاً،

وإنما يكون من الشبهة الحكمية لأننا لا نعلم هل إن الشارع حكم بنجاسة الماء القليل الملاقي للنجس أم لا ؟ وكذا هل حكم بنجاسة ماء البثر الملاقي للنجس كما يقول به بعض أم لا ؟ .

ومن المعلوم : إن هذين المثالين من الشبهة الحكمية مما يحتاج لمعرفةا إلى استطراق باب الشرع .

(أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي) من الشبهة الموضوعية (كالشك في ملاقاته للنجاسة) فيما إذا علمنا أنه يتنجس بالملاقاة لكن لم نعلم هل انه لاقي نجساً أو لم يلاقه ؟ .

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

(أو نجاسة ملاقيه) بأن لم نعلم هل إن هذا الماء لاقي البول أو لاقي مايعاً من المايعات الطاهرة غير البول .

ومن المعلوم : إن هذين المثالين من الشبهة الموضوعية مما يحتاج لمعرفةا إلى استطراق باب العرف .

رابعاً : (و) مثل الروايات الثلاث السابقة في كونها من الأخبار الواردة في الموارد الخاصة وتدل على الاستصحاب أيضاً رواية رابعة أشار إليها المصنف بقوله : (منها : قوله عليه السلام : «إذا استيقنت أنك قد توضأت ، فإياك أن تُحدث وضوءاً» أي : إنك لا تحتاج إلى وضوء جديد بعنوان التشريع ، وإن جاز لك ذلك بعنوان التجديد أو الاحتياط .

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٣١٩ ج/ ١١
حتى تستيقن أنك أحدثت .

ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة .
ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح . وأما
الأخبار العامة ، فالمعروف بين المتأخرين : الاستدلال بها على حجية
الاستصحاب في جميع الموارد .

إذن : فلا تحدث الوضوء (حتى تستيقن أنك أحدثت)^(١) حدثاً مبطلاً
لوضوئك الذي كنت عليه (ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة) فلا حاجة
إلى تفصيل الكلام فيه .

(ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار) لدى المصنف :
من إن موردها هو الشك في الرفع ، لا الشك في المقتضي (واضح) لأن
الأخبار الخاصة كلها واردة في مورد الشك في الرفع مثل : أن يكون سابقاً طاهراً
ويحتمل النجاسة ، أو يكون متطهراً ويحتمل الحدث ، أو يكون محدثاً ويحتمل
التطهر .

ومن المعلوم : إن الحدث ، وكذا الطهارة من الحدث أو الخبث هي مما إذا
وجدت دامت إلا بالرفع .

(وأما الأخبار العامة) التي مرّ ذكرها سابقاً الدالة على حرمة نقض اليقين
بالشك (فالمعروف بين المتأخرين : الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في
جميع الموارد) سواء كان شكاً في المقتضي أم شكاً في الرفع .
والظاهر إن استدلال المتأخرين بها على حجية مطلق الاستصحاب ،

(١) - الكافي : ج ٣ ص ٣٣ ح ١ (بالمعنى) ، تهذيب الاحكام : ج ١ ص ١٠٢ ب ٤ ح ١١٧ (بالمعنى) ، وسائل
الشيعة : ج ١ ص ٢٤٧ ب ١ ح ٦٣٧ (بالمعنى) .

وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس ،
توضيحه أن حقيقة النقص هو : رفع الهيئة الاتصالية ، في نقض الحبل ،
والأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت ، وقد يطلق على
مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم مقتضي له ، بعد أن كان آخذاً به .

هو مقتضى القاعدة وفي محله وإن قال المصنف : (وفيه تأمل قد فتح بابه) أي :
باب هذا التأمل (المحقق الخوانساري في شرح الدروس) فإن هنا التأمل ليس في محله .
وأما (توضيحه) أي : توضيح هذا التأمل وهو كما قال : (أن حقيقة النقص هو :
رفع الهيئة الاتصالية ، في نقض الحبل) ونحو الحبل من الأمور التكوينية
المستحكمة ، وحيث إن كلامنا في الأمور الاعتبارية ، لم يرد من النقص المعنى
الحقيقي ، بل المعنى المجازي فما هو إذن أقرب المجازات إليه ؟ .

قال المصنف : (والأقرب إليه على تقدير مجازيته) أي : مجازية النقص بعد
عدم إرادة المعنى الحقيقي منه (هو رفع الأمر الثابت) بأن كان المقتضي موجوداً ،
وكان الشك في الرفع .

وإنما يكون هذا هو أقرب المجازات إلى الحقيقة ، لأن الشيء الذي لا يرتفع
إلا برفع أقرب إلى الأمر الثابت الخارجي من الشيء الذي يرتفع بنفسه .

هذا (وقد يطلق) النقص أيضاً (على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم
المقتضي له ، بعد أن كان) الشخص (آخذاً به) أي : بذلك الشيء .

مثلاً : رفع اليد عن التيمم عند وجدان الماء فيما إذا كان أخذه بالتيمم مستنداً
إلى فقد الماء فيقال : نقض تيممه مع إنه لا مقتضي لبقاء تيممه مع وجدان الماء .

وكرفع اليد عن الصوم فيما إذا تمرّض في الأثناء فيقال : نقض صومه مع إن
الشخص الذي يتمرّض في الأثناء لا مقتضي لبقاء صومه .

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٣١١ / ج ١١

فالمراد من النقض : عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده .
إذا عرفت هذا ، فنقول : إنَّ الأمر يدور بين أن يراد بالنقض : مطلق ترك
العمل وترتيب الأثر وهو المعنى الثالث ، ويبقى المنقوضُ عامّاً لكلِّ يقين ،

وعلى هذا : (فالمراد من النقض : عدم الاستمرار عليه) أي : على الشيء
(والبناء على عدمه بعد وجوده) أي : بعد وجود الشيء بلا فرق بين أن يكون رفع
اليد عن الشيء لعدم المقتضي أو لوجود الرافع .

(إذا عرفت هذا) الذي قلناه : من إنَّ النقض الحقيقي في الاعتباريات متعذر
وهو المعنى الأوّل للنقض ، يبقى المعنيان الآخران المجازيان وهما : النقض
بسبب الرافع فقط ، والنقض بأعم من الرافع والمقتضي ، ويدور الأمر بينهما كما
أشار إليه المصنّف بقوله :

(فنقول : إنَّ الأمر يدور بين أن يراد بالنقض : مطلق ترك العمل وترتيب الأثر)
بلا فرق بين أن يكون رفع اليد من باب الشك في المقتضي أو من باب الشك في
الرافع .

(و) عليه : فيكون النقض معنى : مطلق ترك العمل (هو المعنى الثالث)
لِلنقض ، لأن المعنى الأوّل للنقض على ما عرفت هو : النقض الحقيقي وهو متعذر
هنا ، والمعنى الثاني هو : رفع الأمر الثابت مما له مقتضي البقاء فقط : والمعنى
الثالث هو : الأعم مما فيه مقتضي البقاء وما ليس فيه مقتضي البقاء .

(و) عليه : فإذا أخذنا معنى النقض عامّاً (يبقى المنقوضُ عامّاً لكلِّ يقين)
سواء تعلق بأمر لا يرتفع إلا برافع كالوضوء ، أو تعلق بأمر يرتفع بانتهاء استعداده
كالتييمم .

إذن : فالأمر بعد تعذر المعنى الحقيقي للنقض يدور بين مطلق ترك العمل

وبين أن يراد من النقص ظاهره ، وهو المعنى الثاني ، فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار ، المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى . ولا يخفى رجحان هذا على الأول ، لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام ،

حيث قد تقدّم بحثه (وبين أن يراد من النقص ظاهره ، وهو المعنى الثاني) أي : رفع الأمر الثابت مما يكون الشك في الرفع فقط (فيختص) على المعنى الثاني (متعلقه) أي : متعلق النقص وهو المنقوض (بما) أي : باليقين الذي (من شأنه الاستمرار ، المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى) أي : معنى الاستمرار . وعليه : فإننا إذا أخذنا معنى النقص خاصاً بأن جعلناه بمعنى : رفع الأمر الثابت وهو المعنى الثاني للنقص ، أصبح المنقوض خاصاً باليقين الذي له طبيعة الاستمرار وفيه اقتضاء البقاء ، كاليقين بالطهارة حيث من طبيعتها البقاء إلا بالرفع وكاليقين بالنجاسة حيث من طبيعتها البقاء إلا بالرفع ، وهكذا .

(ولا يخفى رجحان هذا) أي : المعنى الثاني وهو الخاص بما من شأنه الاستمرار (على الأول) أي : المعنى الثالث وهو العام الشامل لما من شأنه الاستمرار وما ليس من شأنه الاستمرار .

وإنما يكون المعنى الثاني وهو المعنى الخاص للنقص أرجح (لأن الفعل الخاص) الذي هو النقص في المثال (يصير) بحسب فهم العرف (مخصصاً لمتعلقه العام) أي : لمتعلق النقص وهو اليقين .

وعليه : فإن اليقين وإن كان عاماً يشمل كل يقين سواء كان فيه مقتضى البقاء أم لم يكن ، إلا أن النقص لظهوره في رفع الأمر الثابت الظاهر فيما فيه مقتضى البقاء يخصصه بالشك في الرفع فيصير قرينة على أن المراد من اليقين هو : الخاص

للمشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٣١٣ / ج ١١

كما في قول القائل : لا تضرب أحداً ، فإن الضرب قرينة على اختصاص العام بالأحياء ، ولا يكون عمومه للأموات

بالأمر الذي من شأنه الاستمرار مثل اليقين بالطهارة ، واليقين بالنجاسة ، واليقين بالملكية ، وما أشبه ذلك لا اليقين بالأعم منه .

والحاصل : إن علماء البلاغة ذكروا في كتب البلاغة : إن الموضوع قد يكون قرينة على التصرف في الحكم ، كما إن الحكم قد يكون قرينة على التصرف في الموضوع ، مثلاً إذا قال : رأيت في الملعب أسداً يرمي ، كان يرمي قرينة على التصرف في الأسد وإرادة الرجل الشجاع منه ، وإذا قال : رأيت في المسبعة أسداً يرمي ، كان الأسد قرينة على التصرف في الرمي وإرادة الحجارة منه .

ولهذا قالوا : بأن الحكم قد يخص الموضوع أو يعممه ، كما إن الموضوع قد يعمم الحكم أو يخصه ، وفي المقام : « لا تنقض » وهو حكم ، قرينة على التصرف في الموضوع وهو « اليقين » .

وعليه : فإن اليقين وإن كان شاملاً لقسمي اليقين إلا أن لا تنقض الظاهر في اختصاصه بالشك في الرفع ، يكون قرينة للتصرف في اليقين وإرادة اليقين الخاص بالأمر المستمر ، لا العام الشامل للأمر الذي ينتهي بنفسه أيضاً ، فالمقام إذن من التصرف في الموضوع بسبب الحكم .

والن بيان هذا المعنى أشار المصنف حيث قال : (كما في قول القائل : لا تضرب أحداً فإن الضرب) حيث كان ظاهراً في الايلام يكون (قرينة على اختصاص العام) وهو أحد (بالأحياء) فإن الأموات لا يتألمون بسبب الضرب .

(و) حيث : (لا يكون عمومه) أي : عموم أحد الشامل (للأموات) الفاقدين

قرينة على إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات .

ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذ إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه ،

للحس (قرينة على إرادة مطلق الضرب عليه) حتى الفاقد للحواس (كسائر الجمادات) .

ولذلك يستفيد العرف من مثل هذه العبارة ، لزوم التصرف في الموضوع بسبب الحكم .

(ثم) إنه إن قلت : إنا لو أردنا بالنقض المعنى الثاني وهو المعنى الخاص لزم رفع اليد عن ظاهر اليقين وتأويله بالمتيقن ، بخلاف ما إذا أردنا به المعنى الثالث وهو المعنى العام حيث لا يلزم منه هذا المجاز ، فيترجح على ذلك المعنى الثالث للنقض ، لا المعنى الثاني الذي ارتضاه المصنف .

وبعبارة أخرى : إن النقض لو كان بمعنى رفع اليد عن الشيء وهو المعنى الثالث للنقض كان اليقين فيه باقياً على حاله بلا تصرف فيه لأن اليقين يمكن نقضه برفع اليد عنه ، فيكون معنى « لا تنقض اليقين » : لا ترفع اليد عن اليقين . وأما لو كان بمعنى رفع الأمر الثابت وهو المعنى الثاني للنقض : فلا بد من التصرف في اليقين وجعله فيه بمعنى المتيقن لأن المتيقن كالطهارة - مثلاً - هو الأمر الثابت الذي يمكن نقضه ، لا نفس اليقين ، فيكون معنى لا تنقض اليقين : لا ترفع المتيقن الذي هو أمر ثابت .

هذا ، ومن المعلوم : إن إرادة ما لا تصرف فيه مقدّم على ما فيه تصرف .

إن قلت ذلك قلت : (لا يتوهم الاحتياج حينئذ) أي : حين إرادة المعنى الثاني للنقض (إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه) أي : من اليقين ، وذلك

لأن التصرف لازم على كل حال .

فإن النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير ، بل المراد نقض ما كان على يقين منه ، وهو الطهارة السابقة أو أحكام اليقين .

والمراد بأحكام اليقين ليس أحكام نفس وصف اليقين ،

(لأن التصرف لازم على كل حال) سواء قلنا بالمعنى الثاني للنقض ، أم قلنا بالمعنى الثالث له ؟ .

وإنما يكون التصرف في اليقين لازماً لأنه كما قال : (فإن النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير) أي : سواء على تقدير المعنى الثاني للنقض ، أم تقدير المعنى الثالث له ، وذلك لأن اليقين بنفسه قد انتقض بطرؤ الشك عليه ، فلا يكون نقضه اختيارياً حتى ينهى الشارع عنه .

إذن : فلا يكون المراد من اليقين المنهي عن نقضه هو : نفس اليقين (بل المراد) من اليقين المنهي عن نقضه هو : إما (نقض ما كان على يقين منه ، وهو) أي : ما كان على يقين منه مثلاً : (الطهارة السابقة) ومن المعلوم : إن الطهارة السابقة ليست هي نفس اليقين بل المتيقن .

(أو) المراد من اليقين المنهي عن نقضه هو : (أحكام اليقين) وهو مثلاً : جواز الدخول في الصلاة في مورد سبق الطهارة ، وجواز مس كتابة القرآن ، وجواز الدخول في الطواف ، وما أشبه ذلك من الشبهات الحكمية ، أو مثلاً : وجوب نفقة الزوجة في مورد سبق الحياة ، وعدم تقسيم أمواله ، وحرمة الزواج من زوجته ، وما أشبه ذلك من الشبهات الموضوعية .

(و) من المعلوم : إن (المراد بأحكام اليقين ليس أحكام نفس وصف اليقين ،

إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً ، كمن نذر فعلاً في مدة اليقين بحياة زيد .
بل المراد أحكام المتيقن المُثبتة له من جهة اليقين ،

إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع (ذلك الحكم (بالشك) فإن الصفة ترتفع بارتفاع الموصوف (قطعاً ، كمن نذر فعلاً في مدة اليقين بحياة زيد) .

مثلاً : إذا نذر بأن يعطي الفقير كل يوم درهماً ما دام له صفة اليقين بحياة زيد فإنه إذا ارتفعت منه صفة اليقين وتبدلت بالشك إرتفع موضوع وجوب اعطاء الدرهم للفقير ، ولا ينفع فيه الاستصحاب ، لأن الاستصحاب لا يورث في النفس صفة اليقين حتى يتحقق موضوع النذر .
إذن : فلا يكون المراد من أحكام اليقين المنهي عن نقضها هو أحكام نفس صفة اليقين .

(بل المراد) من أحكام اليقين المنهي عن نقضها هو : (أحكام المتيقن المُثبتة له) أي : للمتيقن (من جهة اليقين) فهنا أربعة أمور :
الأول : اليقين بنفسه ، وقد ارتفع قطعاً ، لأنه لا يعقل الجمع بين الشك واليقين في الصفة النفسية .

الثاني : ما هو حكم صفة اليقين ، كمثال النذر وقد ارتفع أيضاً بزوال صفة اليقين عن النفس بسبب الشك .

الثالث : متعلق اليقين كالطهارة وما أشبه وهو : المتيقن .

الرابع : أحكام المتيقن كالدخول في الصلاة وما أشبه : وهذان الأخيران اللذان نهى الشارع عن نقضهما فيستصحبان دون الأولين .

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٣١٧ / ج ١١

وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأني لا يرتفع إلا بالرافع ، فإن جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستمر الى أن يحدث ناقضها . وكيف كان : فالمراد : إما نقض المتيقن فالمراد بالنقض : رفع اليد عن مقتضاه وإما نقض أحكام اليقين ، أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به

إذن : فلا بد من التصرف في اليقين المنهي عن نقضه على كل تقدير (و) إرادة إما المتيقن منه أو أحكام المتيقن ، علماً بأن (هذه الأحكام) التي هي للمتيقن كالدخول في الصلاة والطواف ومس كتابة القرآن وما أشبه ذلك إنما هي (كنفس المتيقن) في مثالنا وهو الطهارة فإنها (أيضاً لها استمرار شأني) اعتباري (لا يرتفع إلا بالرافع) كالحدث - مثلاً - .

وعليه : (فإن جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستمر الى أن يحدث ناقضها) كما إن نفس الطهارة أمر مستمر اعتباري حتى يحدث ناقضها .

(وكيف كان : فالمراد : إما نقض المتيقن) كما تقدم من مثال الطهارة والنجاسة ، والملكية والزوجية ، والحياة والحرية ، وما أشبه ذلك من الشبهات الموضوعية والحكمية (ف) يكون (المراد بالنقض : رفع اليد عن مقتضاه) أي : عن مقتضى اليقين ، فإن مقتضى اليقين بالطهارة - مثلاً - هو : بقاء الطهارة واستمرارها الى حين الشك ، فهذا المقتضى لا تنقضه ولا ترفع اليد عنه .

(وإما) أن يكون المراد : (نقض أحكام اليقين ، أي) : (الأحكام) الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به) أي : من جهة اليقين بذلك المتيقن ، فاليقين بالطهارة - مثلاً - أحكامه جواز الدخول في الصلاة ، وما أشبه ، واليقين بحياة زيد - مثلاً - أحكامه وجوب نفقة زوجته وما أشبه ، وهكذا سائر الأحكام المتعلقة بالمتيقن

والمراد حينئذ: رفع اليد عنها.

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

(و) يكون (المراد) بالنقض (حيث: رفع اليد عنها) أي: لا ترفع اليد عن تلك الأحكام.

والحاصل: إن معنى لا تنقض اليقين: إما لا ترفع اليد عن الطهارة - مثلاً - وإما لا ترفع اليد عن أحكام الطهارة - مثلاً - كالدخول في الصلاة، وهكذا بقية الأمور غير الطهارة، وسائر الأحكام غير أحكام الطهارة، فلا ترفع اليد عنها.

ثم إن المصنف أثبت إلى هنا: إن المراد من لا تنقض اليقين بالشك، الواردة في روايات الاستصحاب العامة هو الشك في الرفع فقط، وهنا يشير إلى أنه يمكن أن يراد من بعض تلك الروايات ما يعم الشك في الرفع والشك في المقتضي فقال: (ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات: إرادة المعنى الثالث) أي: مطلق رفع اليد عن الشيء سواء كان من باب الشك في المقتضي أم من باب الشك في الرفع، والأمارات هي كالتالي:

أولاً: (مثل قوله عليه السلام: «بل ينقض الشك باليقين»^(١)) حيث إن النقض هنا أسند إلى الشك ولم يسند إلى اليقين كما هو في بقية الروايات، ومعلوم: أن الشك هو عبارة عن أمر غير ثابت لا تقتضي الاستمرار، فيكون المراد من اسناد النقض إليه في قوله: بل ينقض الشك: مجرد عدم الاعتداد بالشك ورفع اليد عنه، وحيث يكون المراد من قوله: لا تنقض اليقين هو هذا المعنى أيضاً بقرينة المقابلة.

(١) - الكافي (فروع): ج ٣ ص ٣٥١ ح ٢، تهذيب الأحكام: ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١، الاستبصار: ج ١ ص ٣٧٣ ب ٢١٦ ح ٢، وسائل الشيعة: ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ٤٦٢.

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٣١٩ / ج ١١

وقوله : « ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » ، وقوله : « اليقين لا يدخله الشك ، صم للرؤية وأفطر للرؤية » فإنّ مورده استصحاب بقاء رمضان ، والشك فيه ليس شكاً في الرفع كما لا يخفى .

وعليه : فيعمّ النقض ما كان فيه مقتضي البقاء بأن يكون الشك في الرفع ، وما ليس فيه مقتضي البقاء بأن يكون الشك في المقتضي .

ثانياً : (و) مثل (قوله) ^(١) : « ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » (١) بأن يرفع اليد عنه ، وذلك في مقابل قوله : لا ينقض اليقين بالشك يعني يعتد باليقين ولا يرفع اليد عنه والتقريب هو التقريب الذي ذكرناه في الرواية السابقة من إن الشك ليس أمراً ثابتاً يقتضي الاستمرار .

ثالثاً : (و) مثل : (قوله) ^(٢) : « اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية » (٢) وتقريب الدلالة هو ما ذكره المصنّف بقوله : (فإنّ مورده استصحاب بقاء رمضان ، والشك فيه ليس شكاً في الرفع) بل هو شك في المقتضي (كما لا يخفى) . هذا بالنسبة الى الافطار للرؤية ، وكذا بالنسبة الى الصوم للرؤية فإنّ مورده استصحاب بقاء شعبان ، ومعلوم : إن الشك في بقاء كل من شعبان وشهر رمضان ليس شكاً في الرفع ، وإنما هو شك في المقتضي ، وذلك لأننا لا نعلم هل إن شعبان يقتضي البقاء الى الثلاثين أم لا ؟ وكذلك لا نعلم هل إن شهر رمضان يقتضي البقاء الى الثلاثين أم لا ؟ .

إذن : فهذه الرواية تدل على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي أيضاً .

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١

ص ٢٧٢ ب ٢١٦ ح ٢ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

(٢) - تهذيب الاحكام : ج ٤ ص ١٥٩ ب ١ ح ١٧ ، الاستبصار : ج ٢ ص ٦٤ ب ٢٣ ح ١٢ ، وسائل الشيعة : ج ١٠ ص ٢٥٦ ب ٢ ح ١٢٣٥١ .

وقوله في رواية الأربعمئة : « مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَ فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ ، فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُدْفَعُ بِالشَّكِّ » ، وقوله : « وَإِذَا شَكَّكَتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ » . فَإِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ هَذِهِ وَأَمْثَالِهَا : أَنَّ الْمُرَادَ بِعَدَمِ النِّقْضِ : عَدَمُ الْإِعْتِنَاءِ بِالْإِحْتِمَالِ الْمَخَالِفِ لِلْيَقِينِ السَّابِقِ ، نَظِيرُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ وَدَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ ، فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ » .

رابعاً : (و) مثل (قوله) عَلَيْهِ السَّلَامُ (في رواية الأربعمئة : « مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَ فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ ، فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُدْفَعُ بِالشَّكِّ » (١)) وتقريب شموله للشك في المقتضي هو ما ذكرناه في الرواية الأولى .

خامساً : (و) مثل (قوله) عَلَيْهِ السَّلَامُ : « إِذَا شَكَّكَتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ » (٢) أي : لَا تَرْفَعْ يَدَكَ عَنْهُ ، وَتَقْرِبِهِ هُوَ نَفْسُ التَّقْرِيبِ الْمَذْكُورِ فِي الرِّوَايَةِ الْأُولَى . وعليه : (فَإِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ هَذِهِ وَأَمْثَالِهَا : أَنَّ الْمُرَادَ بِعَدَمِ النِّقْضِ : عَدَمُ الْإِعْتِنَاءِ بِالْإِحْتِمَالِ) والشك اللاحق (المخالف لليقين السابق) سواء كان مما يقتضي البقاء أم لا ، فتكون هذه الروايات من حيث عدم الاعتناء بالشك اللاحق (نظير قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ وَدَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ ، فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ » (٣)) مطلقاً فلا تعتن به ، وهذه الرواية ذكرها الفقهاء في الفقه ، واستدلوا بها على قاعدة التجاوز . إذن : فالشك اللاحق لليقين السابق سواء كان يقيناً يقتضي البقاء ، أم لا يقتضي البقاء ، لا تعتن به ، فيشمل الشك في الرافع والشك في المقتضي معاً .

(١) - انظر الخصال : ص ٦١٩ ح ١٠ ووسائل الشيعة : ج ١ ص ٢٤٧ ب ١ ح ٦٣٦ ، ولا يخفى أن ذيل الرواية ينسجم مع ما ورد في الإرشاد : ج ١ ص ٣٠٢ وبحار الأنوار : ج ٢ ص ٢٧٢ ب ٣٣ ح ٢ ومستدرک الوسائل : ج ١ ص ٢٢٨ ب ١ ح ٤٣٣ .

(٢) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣٥١ ح ١٠٢٥ ، ووسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٢ ب ٨ ح ١٠٤٥٢ .

(٣) - تهذيب الأحكام : ج ٢ ص ٣٥٢ ب ١٣ ح ٤٧ ، ووسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢٣٧ ب ٢٣ ح ١٠٥٢٤ .

للسيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٣٢١ / ج ١١

هذا، ولكن الانصاف: أن شيئاً من ذلك لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره، لأن قوله «بل ينقض الشك باليقين»، معناه: رفع الشك، لأن الشك ممّا إذا حصل لا يرتفع إلا برافع.

وأما قوله: «من كان على يقين فشك»، فقد عرفت الاشكال في ظهوره في اعتبار الاستصحاب كقوله: «إذا شككت فابن

(هذا) هو غاية ما يمكن تقريبه في دلالة الروايات على حجية الاستصحاب مطلقاً، سواء كان الشك في الرافع أم في المقتضي.

(ولكن الانصاف: أن شيئاً من ذلك) الذي استدل به لأعمية الاستصحاب (لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره) بنظر المصنّف حيث إن المصنّف يرى: إن ظاهر النقض خاص بالشك في الرافع.

وإنما يراه لا يصلح لصرفه عن ظاهره (لأن قوله) عليه السلام في الأمانة الأولى: «بل ينقض الشك باليقين»^(١)، معناه: رفع (الأمر الثالث الذي هو) (الشك، لأن الشك) حاله حال الطهارة والنجاسة، والحلية والحرمة، والملكية والزوجية، وما أشبه (ممّا إذا حصل لا يرتفع إلا برافع) فالشك ممّا يحتاج في رفعه إلى رافع، وليس ممّا يرتفع من نفسه.

(وأما قوله) عليه السلام في الأمانة الثانية: «من كان على يقين فشك»^(٢)، فقد عرفت الاشكال في ظهوره في اعتبار الاستصحاب (لاحتمال إنه يريد حجية الشك الساري المسمى بقاعدة اليقين (كقوله) عليه السلام: «إذا شككت فابن

(١) - الكافي (فروع): ج ٢ ص ٣٥١ ح ٣، تهذيب الاحكام: ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١، الاستبصار: ج ١ ص ٣٧٣ ب ٢١٦ ح ٣، وسائل الشيعة: ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢.
(٢) - الخصال: ص ٦١٩ ح ١٠، وسائل الشيعة: ج ١ ص ٢٤٧ ب ١ ح ٦٣٦.

على اليقين « مع إمكان أن يجعل قوله : « فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُنْقَضُ بِالشَّكِّ ، أو لا يُدْفَعُ بِهِ » ، قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض .
مع أن الظاهر من المضي الجري

على اليقين « (١) حيث إنه محتمل لارادة اليقين بالبرائة لا اليقين السابق ، فلا ربط لهذه الرواية بالاستصحاب .

هذا (مع إمكان أن يجعل قوله (عَلَيْهِ السَّلَام) : « فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُنْقَضُ بِالشَّكِّ أو لا يُدْفَعُ بِهِ » (٢) ، قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض) فايراد النقض بنظر المصنف كما عرفت مختص بالشك في الرفع ، فتكون الرواية أيضاً مختصة بالشك في الرفع .

إذن : فلفظ المضي على اليقين في صدر هذه الرواية وهي الأمانة الثانية وإن كان بمعنى العمل باليقين السابق وعدم رفع اليد عنه سواء كان مما يقتضي البقاء أم لا ؟ إلا أن تعبير الإمام عَلَيْهِ السَّلَام في ذيل الرواية تارة : بأن اليقين لا يدفع بالشك ، وأخرى : بأن الشك لا ينقض اليقين ، يكون قرينة على إن مراده عَلَيْهِ السَّلَام بالمضي على اليقين في صدر الرواية هو أيضاً المضي فيما كان له مقتضي البقاء ، مما يؤل بالأخرة إلى حجية الاستصحاب في صورة الشك في الرفع لا في صورة الشك في المقتضي .

هذا (مع أن الظاهر من المضي) في كلام الإمام عَلَيْهِ السَّلَام هو : (الجري

(١) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣٥١ ح ١٠٢٥ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٢ ب ٨ ح ١٠٤٥٢ .
(٢) - الخصال : ص ٦١٩ ح ١٠ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٢٤٧ ب ١ ح ٦٣٦ ، وإن قيد (لا يدفع به) ينسجم مع ما ورد في الارشاد للمفيد : ج ١ ص ٣٠٢ ومستدرک الوسائل : ج ١ ص ٢٢٨ ب ١ ح ٤٣٣ وبحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٢ ب ٣٣ ح ٢ .

للشيرازي الاخبار الدالة على الاستصحاب في موارد خاصة ٣٢٣ / ج ١١

على مقتضى الداعي السابق ، وعدم الوقف إلا لصارف ، نظير قوله : « إذا
كثر عليك السهو ، فامض في صلاتك » ، ونحوه ، فهو أيضاً مختص بما
ذكرنا .

وأما قوله : « اليقين لا يدخله الشك » ، فتفرع الافطار للرؤية عليه من جهة
استصحاب الاشتغال بصوم رمضان الى أن يحصل الرفع .

على مقتضى الداعي السابق ، وعدم الوقف إلا لصارف (أي : لرفع فيكون لفظ :
المضي في قوله : « فليمض على يقينه » مثل لفظ : لا ينقض في قوله : ولا ينقض
اليقين بالشك وبمعناه ، وإذا كان بمعناه اختص الشك في المقتضي .

وعليه : فالمضي هنا يكون حيث (نظير) المضي في (قوله) (عليه) : « إذا كثر
عليك السهو ، فامض في صلاتك » (١) ، ونحوه ، فهو أيضاً مختص بما ذكرنا) من
الشك في الرفع .

وإنما هو مختص بالشك في الرفع ، لأن المضي في الصلاة مقتضية للبقاء حتى
ترتفع برفع : من حدث ، أو فعل كثير ، أو ما أشبه ذلك .

(وأما قوله) (عليه) في الأمانة الثالثة (« اليقين لا يدخله الشك » (٢) ، فتفرع
الافطار للرؤية عليه) أي : على اليقين (من جهة استصحاب الاشتغال بصوم
رمضان الى أن يحصل الرفع) أي : إن الاستصحاب فيه ليس استصحاباً للزمان
حتى يكون من الشك في المقتضي وإنما هو استصحاب الاشتغال ، بأن الاشتغال
بشيء إذا ثبت دام حتى يرتفع برفع فيكون من الشك في الرفع .

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥٩ ح ٨ ، تهذيب الأحكام : ج ٢ ص ٣٤٢ ب ١٣ ح ١١ و ١٢ ، وسائل

الشيعة : ج ٨ ص ٢٢٨ ب ١٦ ح ١٠٤٩٥ .

(٢) - تهذيب الأحكام : ج ٤ ص ١٥٩ ب ١٧ ح ١٧ ، الاستبصار : ج ٢ ص ٦٤ ب ٣٣ ح ١٢ ، وسائل الشيعة :

ج ١٠ ص ٢٥٦ ب ٣ ح ١٣٣٥١ .

وبالجملة : فالمتأمل المنصف يجد أن هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برافع .

إذن : فتفرع الافطار للرؤية على اليقين بالنسبة الى شهر رمضان هو : استصحاب الاشتغال بالصوم ، فالشك فيه من الشك في الرفع .
كما إن تفرع الصوم للرؤية على اليقين بالنسبة الى شعبان هو : استصحاب عدم وجوب الصوم ، أو جواز الأكل والشرب وما أشبه ذلك ، فالشك فيه أيضاً من الشك في الرفع فإذا قلنا : بأنه استصحاب عدم وجوب الصوم كان من الاستصحاب العدمي ، وإذا قلنا : بأنه من استصحاب جواز الأكل والشرب ، كان من الاستصحاب الوجودي على ما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى .

وأما الجواب عن الأمانة الرابعة وهي حديث الأربعمائة (١) ، والأمانة الخامسة وهي : إذا شككت فابن على اليقين (٢) : فبالقريب الماضي في الجواب عن الأمارات الثلاث الماضية .

(وبالجملة : فالمتأمل المنصف يجد أن هذه الأخبار) الواردة في باب الاستصحاب (لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برافع) ولا تشمل الشك في المقتضي .

هذا تمام الكلام فيما احتج به للاستصحاب على القول التاسع ، وهو الذي اختاره المحقق في المعارج وارتضاه المصنف هنا مما خلاصته : حجية الاستصحاب في الشك في الرفع فقط دون الشك في المقتضي .

(١) - الخصال : ص ٦١٩ ح ١٠ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٢٤٧ ب ١ ح ٦٣٦ .
(٢) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣٥١ ح ١٠٢٥ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٢ ب ٨ ح ١٠٤٥٢ .

إحتج للقول الأول بوجوه :

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

وأما الاحتجاج لبقية الأقوال فقد أشار إليه المصنّف بقوله : (إحتج للقول الأول) وهو القول بحجية الاستصحاب مطلقاً (بوجوه) هي كالتالي :

(منها : أنه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة الأحكام من الأدلة اللفظية) وذلك (لتوقفها) أي : توقف الاستفادة من الأدلة اللفظية (على أصالة عدم القرينة) مثل : اغتسل حيث ان ظاهرة : الوجوب ، فنشك هل كان معه قرينة تصرفه إلى الندب ؟ نقول : الأصل عدم القرينة .

(و) أصالة عدم (المعارض) مثل : المرأة لا ترث من الأرض ، فنشك هل هناك خبر آخر يعارضه ، أو يكون حاكماً أو وارداً عليه ؟ نقول : الأصل عدمه .

(و) أصالة عدم (المخصص) بالنسبة إلى العام مثل : ﴿ أحل لكم الطيبات ﴾ (١) فنشك هل هناك ما يخصه ؟ نقول : الأصل عدمه .

(و) أصالة عدم (المقيّد) بالنسبة إلى المطلق مثل : ﴿ أعتق رقبة مؤمنة ﴾ (٢) ، فنشك هل هناك خبر يقيد بها بالبيضاء أو السوداء ؟ نقول : الأصل عدمه .

(و) أصالة عدم (الناسخ) مثل : ﴿ المشركون نجس ﴾ (٣) فنشك هل جاء ما ينسخه ؟ نقول : الأصل عدمه .

(وغير ذلك) من الأصول اللفظية كأصل عدم الاضمار ، وأصل عدم المجاز ،

(٢) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ١٧٨ ح ١٣ .

(١) - سورة المائدة : الآية ٤ .

(٣) - سورة التوبة : الآية ٢٨ .

وفيه : أنَّ تلك الأصول قواعد لفظية مُجمَع عليها بين العلماء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة ، مع أنَّها أصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً ، إمَّا لكونها مجمَعاً عليها بالخصوص ،

وما أشبههما ، فإن احتمال هذه الأمور مما يصرف اللفظ عن ظاهره ولا يدع مجالاً للعمل باللفظ ، فإذا استصحبنا عدم القرينة وعدم المعارض وما أشبه ذلك ، تمكَّنَّا أن نعمل على ظاهر اللفظ ، أمَّا إذا لم نستصحب عدم هذه الأمور تصبح الألفاظ مجملة فلا يمكن العمل على ظاهرها .

هذا ، ولكن حيث نرى : إن العقلاء كافة يعملون على ظاهر الألفاظ ، نستظهر حجية الاستصحاب عند العقلاء ، والشارع لم يغيِّر طريقتهم فيظهر أنه أيضاً اتبع هذه الطريقة في أحكامه .

(وفيه : أنَّ تلك الأصول قواعد لفظية مُجمَع عليها بين العلماء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة) من ظاهر الألفاظ ، فإن أهل اللسان كلهم مجمعون على هذه الأصول وإن لم يكونوا من العلماء ، وإذا كان كذلك فلا تتم أركان الاستصحاب ، لأن من أركان الاستصحاب : اليقين السابق والشك اللاحق ، وحيث ثبت اجماع العلماء عليها فلا شك في اللاحق ، فلا يكون هذا من باب الاستصحاب .

(مع) إننا لو قلنا بأن هذا من الاستصحاب ، لا يكون أيضاً دليلاً على القول الأول القائل بحجية الاستصحاب مطلقاً ، وذلك لما عرفت : من (أنَّها أصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً) أي : سواء في الأصول العدمية أم في الأصول الوجودية .

وعدم استلزامها ذلك (إمَّا لكونها مجمَعاً عليها بالخصوص) فلا يتعدَّى منها

وإما لرجوعها إلى الشك في الرفع .

ومنها : ما ذكره في المعارج ، وهو : « أن المقتضي للحكم الأول ثابت ، والعارض لا يصلح رافعاً ، فيجب الحكم بثبوته في الآن الثاني ، أما أن المقتضي ثابت : فلأننا نتكلم على هذا التقدير ، وأما أن العارض لا يصلح رافعاً : فلأن العارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم ، لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه ، فيكون كل منهما

إلى غيرها من الأصول الوجودية (وإما لرجوعها إلى الشك في الرفع) فلا يكون دليلاً على حجية الاستصحاب بالنسبة إلى الشك في المقتضي .

إذن : فهذا الدليل لا يكون دليلاً على حجية الاستصحاب على إطلاقه .

(ومنها) أي : مما استدل به القول الأول : (ما ذكره) المحقق (في المعارج : وهو : « أن المقتضي للحكم الأول ثابت) سواء كان وجودياً أم عديمياً (والعارض) وهو الشك (لا يصلح رافعاً) وإذا تمت هاتان المقدمتان (فيجب الحكم بثبوته) أي : ثبوت الحكم الأول (في الآن الثاني) وهو عبارة أخرى عن الاستصحاب . (أما أن المقتضي ثابت : فلأننا نتكلم على هذا التقدير) أي : تقدير ثبوت المقتضي لأنه لو لم يكن المقتضي ثابتاً فلا مجال للاستصحاب .

(وأما أن العارض لا يصلح رافعاً : فلأن العارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم) لأن المفروض : إنا نشك هل إن الحكم السابق باق أم لا ؟ ومعنى شكنا هو : إنا نحتمل تجدد ما يوجب زوال الحكم .

(لكن احتمال ذلك) أي : تجدد ما يوجب زوال الحكم (معارض باحتمال عدمه) أي : عدم تجدد فيتعارضان ويتساقطان .

وعليه : (فيكون كل منهما) أي : من احتمال التجدد واحتمال عدم التجدد

مدفوعاً بمقابله ، فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرفع » ، انتهى .
 وفيه : أنّ المراد بالمقتضي : إمّا العلة التامة للحكم أو للعلم به ، أعني :
 الدليل أو المقتضي بالمعنى الأخص .
 وعلى التقدير الأوّل ، فلا بد من أن يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الأوّل .
 ومن المعلوم : عدم إقتضاء ذلك لثبوت المعلول أو المدلول في الزمان
 الثاني أصلاً .

(مدفوعاً بمقابله) فيتساقطان (فيبقى الحكم الثابت) أولاً (سليماً عن
 الرفع) (١) ، انتهى (كلام المعارج .
 (وفيه : أنّ المراد بالمقتضي : إمّا العلة التامة للحكم) أي : العلة التامة لثبوت
 الحكم وذلك في مقام الثبوت (أو) العلة التامة (للعلم به) أي : للعلم بالحكم
 وذلك في مقام الإثبات ، والمراد بالعلة العامة (أعني : الدليل) الدال على الحكم .
 (أو) إن المراد بالمقتضي : (المقتضي بالمعنى الأخص) أي : العلة الناقصة
 للحكم ، وسماه بالمعنى الأخص مقابل المقتضي بالمعنى الأعم ، فإن المقتضي
 بالمعنى الأخص هو أخص من المقتضي بالمعنى الأعم الشامل للعلة التامة والعلة
 الناقصة .

(وعلى التقدير الأوّل) أي : تقدير أن يراد بالمقتضي : العلة التامة للحكم أو
 العلة التامة للعلم بالحكم (فلا بد من أن يراد من ثبوته) حيث قال المعارج : إن
 المقتضي للحكم الأوّل ثابت : (ثبوته في الزمان الأوّل) لأنه إذا أراد ثبوته في
 الزمان الثاني فلا حاجة إلى الاستصحاب (ومن المعلوم : عدم إقتضاء ذلك) أي :
 الثبوت في الزمان الأوّل (لثبوت المعلول أو المدلول في الزمان الثاني أصلاً)

للشيرازي أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً ٣٢٩ / ج ١١

وعلى الثاني ، فلا بد من أن يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضياً للحكم .
وفيه : مع أنه أخص من المدعى أن مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم
ولا الظن بثبوت المقتضى - بالفتح - .

الذي هو زمان الشك .

وإنما قال المصنف : لثبوت المعلول فيما إذا أريد بالمقتضى : العلة التامة ،
وقال : أو المدلول ، فيما إذا أريد بالمقتضى : الدليل ، حيث قال قبل سطر : العلة
التامة للحكم أو للعلم .

(وعلى الثاني) : أي : تقدير أن يراد بالمقتضى : المعنى الأخص (فلا بد من أن
يراد : ثبوته في الزمان الثاني مقتضياً للحكم) أي : يلزم أن يكون في زمان الشك
أيضاً مقتضياً للحكم ، وذلك لأن المقتضى - كالنار - إذا كان موجوداً في الزمان
الثاني وانضم إليه عدم المانع - كعدم الرطوبة - أثره ، وإلا فلا .

(وفيه) أولاً : (مع أنه أخص من المدعى) لأن هذا الدليل حيث يثبت حجية
الاستصحاب إذا كان الشك في الرافع فقط ، بينما المستدل يريد أن يثبت به حجية
الاستصحاب مطلقاً ، سواء كان شكاً في المقتضى أم شكاً في الرافع .

وفيه ثانياً : (أن مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت
المقتضى - بالفتح -) فإذا علمنا - مثلاً - بوجود النار واحتملنا عدم الرطوبة في
الخشب فإن ذلك لا يوجب علمنا ولا ظننا بأن الخشب قد احترق .

وإنما لا يوجب ذلك علمنا ولا ظننا باحترق الخشب ، لأن حصول العلم أو
الظن باحترق الخشب إنما هو فيما إذا علمنا أو ظننا بوجود النار ، وعلمنا أو ظننا
بعدم وجود الرطوبة ، فالعلمان أو الظنان يوجبان العلم أو الظن بالمقتضى - بالفتح -
وهو الاحترق ، لكن إذا كان أحدهما مظهرين أو موهوماً ، ظننا أو توهمنا الاحترق ،

والمراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط إن كان سقوط الاحتمالين فلا معنى له ، وإن كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرافع ولا بعدمه ، فمعنى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضى - بالفتح - لا ثبوته .

وربما يحكى إبدال قوله : « فيجب الحكم بثبوته » بقوله : « فيظن ثبوته »

لأن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين .

(و) أخيراً : ما (المراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه) أي : عدم الرافع ، (الموجبة للتساقط) وذلك على ما تقدم من قوله : إن احتمال تحدد ما يوجب زوال الحكم معارض باحتمال عدمه ، فيكون كل منهما مدفوعاً بمقابله ، فيبقى الحكم الثابت أولاً سليماً عن الرافع ، فإنه (إن كان سقوط الاحتمالين) في مقام الإثبات (فلا معنى له) لتوضيح : إن الاحتمالين باقيا .

(وإن كان سقوط المحتملين) أي : ما يتعلق به الاحتمالان : من وجود الرافع وعدمه (عن الاعتبار) والحجية (حتى لا يحكم بالرافع ولا بعدمه ، فمعنى ذلك) أي : سقوط المحتملين هو : (التوقف عن الحكم) بأن لا نحكم (بثبوت المقتضى - بالفتح -) كالاحتراق في المثال المتقدم (لا ثبوته) أي : لا أن نحكم بثبوت الاحتراق حسب الاستصحاب .

والحاصل : إن نتيجة هذا الدليل : أن لا نحكم بالحكم السابق ولا بخلاف الحكم السابق ، لا أن نحكم بالحكم السابق الذي هو مقتضى الاستصحاب ، فكيف يكون هذا دليلاً على الاستصحاب ؟ .

(وربما يحكى إبدال قوله) أي : قول المعارج : (« فيجب الحكم بثبوته ») إبدالاً (بقوله : « فيظن ثبوته ») فيكون الدليل هكذا : إن المقتضى للحكم الأول

للشيرازي أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً ٣٣١ / ج ١١

ويتخيل أن هذا أبعد عن الايراد ، ومرجعه الى دليل آخر ذكره العضدي وغيره ، وهو : أن ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه ، فهو مظنون البقاء ، وسيجيء ما فيه .

ثم إن ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعاً ، ولم يعرف هذه الدعوى من أحد ، واعترف بعدمه في المعارج

ثابت ، والعارض لا يصلح رافعاً فيظن ثبوته .

(و) حيثذ (يتخيل أن هذا) التغيير في قوله : يجب الحكم بثبوته الى : يظن بثبوته ، أن يكون (أبعد عن الايراد) الذي أورد المصنف بقوله : إن المراد بالمقتضي : إما العلة التامة ، أو المقتضي بالمعنى الأنخص الى آخر كلامه .
(ومرجعه) أي : مرجع هذا الدليل بعد التبديل (الى دليل آخر ذكره العضدي وغيره) لحجية الاستصحاب (وهو : أن ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه ، فهو مظنون البقاء ، وسيجيء ما فيه) : من إن ما لم يظن عدمه ، يمكن أن يكون مشكوك الوجود والعدم ، ويمكن أن يكون مظنون الوجود ، فهو إذن : أعم منهما كما لا يخفى .

(ثم إن ظاهر هذا الدليل) الذي ذكره المحقق في المعارج حيث قال : إن المقتضي للحكم الأول ثابت والعارض لا يصلح رافعاً فيجب بثبوته في الآن الثاني ، قد يستفاد منه احتمالات أربعة :

الاحتمال الأول : (دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعاً) فإن قوله : « يجب » ، معناه : القطع بالحكم ، وقوله : « بثبوته » معناه : كون الحكم واقعياً (ولم يعرف هذه الدعوى من أحد) ممن ذكر حجية الاستصحاب (و) خاصة من المحقق نفسه فقد (اعترف بعدمه) أي : بعدم الثبوت القطعي (في المعارج

في أجوبة النافين ، وصرّح بدعوى رجحان البقاء .

ويمكن أن يريد به إثبات البقاء على الحالة السابقة ، ولو مع عدم رجحانه ، وهو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في أمورهم .
والظاهر : أن مرجع هذا الدليل إلى أنه إذا أُحرزَ المقتضي وشك في المانع بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق بنى على عدمه

في أجوبة النافين ، وصرّح بدعوى رجحان البقاء (لا إنه مقطوع البقاء .
الاحتمال الثاني : (ويمكن أن يريد) المحقق (به) أي : بما ذكره في المعارج :
(إثبات البقاء على الحالة السابقة ، ولو مع عدم رجحانه) أي : عدم رجحان البقاء
والظن به (و) ذلك بأن يرى العقلاء بقاء المستصحب وإن لم يكن مضمون البقاء ،
فإن هذا الاحتمال (هو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في
أمرهم) .

وإنما يكون في غاية البعد عنهم ، لأنهم إنما يعملون بالاستصحاب لظنهم
بالبقاء ورجحانه بنظرهم رجحاناً نوعياً ، لا إنه نوع تعبد منهم به سواء كان راجح
البقاء أم مرجوحاً أم مشكوكاً ؟ .

الاحتمال الثالث : (والظاهر : أن مرجع هذا الدليل) الذي ذكره المحقق إنما هو
(إلى أنه) أي : أن الشاك (إذا أُحرزَ المقتضي) أي العلة الناقصة في الزمان الثاني
(وشك في المانع) وذلك (بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق) فإنه
في الزمان السابق كان المقتضي موجوداً والمانع مفقوداً ، ثم في الزمان الثاني
يحرز المقتضي ويشك في المانع .

وعليه : فإذا أُحرزَ المقتضي وشك في المانع (بنى على عدمه) أي : عدم

وجود المقتضي .

ويمكن أن يستفاد من كلامه السابق في قوله : « والذي نختاره » أن مراده بالمقتضي للحكم : دليله ، وأن المراد بالعارض احتمال طرق المخصص لذلك الدليل ، فمرجهه إلى أن

المانع (ووجود المقتضي) فتتحقق العلة الثامة للحكم في الزمان الثاني وهو عبارة عن الاستصحاب .

الاحتمال الرابع (ويمكن أن يستفاد من كلامه السابق) أي : من كلام المحقق الذي مرّ قبل عدة صفحات من الكتاب (في قوله : « والذي نختاره ») حيث قال هناك : منها : إن المقتضي للحكم الأول موجود ثم قال : والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح إلى آخر كلامه .

وعليه : فبمعونة كلامه هذا يستفاد (أن مراده) أي : مراد المحقق (بالمقتضي للحكم : دليله) لا علة الحكم .

وإنما يستفاد من ذلك إن مراد المحقق دليل الحكم لا علة الحكم لأن لفظ الدليل جاء في قوله « السابق » حيث قال : والذي نختاره أن ننظر في دليل الحكم ، وهذا ظاهر في إن مراده : الدليل لا العلة .

(و) يستفاد منه أيضاً (أن المراد) أي : مراد المحقق (بالعارض) حيث قال قبل صفحات : إن المقتضي للحكم الأول ثابت والعارض لا يصلح رافعاً هو : (احتمال طرق المخصص لذلك الدليل) فيكون الشك حيثئذ في مرحلة الاثبات لا في مرحلة الثبوت .

إذن : على هذا الاحتمال (فمرجهه) أي : مرجع كلام المحقق يكون (إلى أن

الشك في تخصيص العام أو تقييد المطلق لا عبرة به .

كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الألفاظ ، فإنه إذا دلّ الدليل على أنّ عقد النكاح يُخْذِثُ علاقة الزوجية ، وعُلِمَ من الدليل دوامها ، ووجد في الشرع ما ثبت كونه رافعاً لها ، وشك في شيء آخر أنّه رافع مستقل أو فرد من ذلك الرافع أم لا ، وجب العمل بدوام الزوجية ، عملاً بالعموم ، إلى أن يثبت المخصّص .

الشك في تخصيص العام أو تقييد المطلق لا عبرة به (بل يلزم الحكم بالعموم والاطلاق) كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الألفاظ (مثل : لفظ خلية وبريثة .

ثم إنه إنما يظهر ذلك من تمثيله لأنه كما قال : (فإنه إذا دلّ الدليل على أنّ عقد النكاح يحدث) بصيغة باب الأفعال (علاقة الزوجية ، وعُلِمَ من الدليل دوامها) أي : دوام العلاقة (ووجد في الشرع ما ثبت كونه رافعاً لها) أي : لهذه العلاقة مثل قول الزوج : طالق (وشك في شيء آخر) مثل : خلية وبريثة (أنّه رافع مستقل أو فرد من ذلك الرافع أم لا ، وجب العمل بدوام الزوجية) .

وإنما يشك في مثل خلية وبريثة ، لأن فيها احتمالات ثلاثة :

الأول : أن يكون فرداً من الطلاق .

الثاني : أن يكون رافعاً للنكاح ، وليس بطلاق .

الثالث : أن لا يوجب شيئاً أصلاً .

وعليه : فإذا أجرى أحد لفظ خلية وبريثة مثلاً وشككنا في إنها رفعت الزوجية أم لا ، حكمنا بدوام الزوجية (عملاً بالعموم) أي : عموم أدلة النكاح المقتضية للاستمرار (إلى أن يثبت المخصّص) بأن يجري لفظ الطلاق - مثلاً - .

وهذا حق ، وعليه عمل العلماء كافة .

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

(وهذا) الذي ذكره المحقق (حق ، وعليه عمل العلماء كافة) لأنهم يتمسكون بالعموم والاطلاق ما لم يثبت المخصص والمقيّد .

(نعم ، لو شك في صدق الرافع على موجود خارجي) بأن كان الشك من باب الشبهة الموضوعية وذلك (لشبهة : كظلمة ، أو عدم الخبرة) .

مثلاً : إذا شك في أنه هل قال : طالق حتى يوجب إرتفاع النكاح أو قال : خلية حتى لا يوجب شيئاً أو علم بأنه قال : خلية ولكن لا يعلم هل إن خلية طلاق أو ليس بطلاق ؟ وهكذا بالنسبة إلى الظلمة ، كما إذا شرب من الاناء حيوان فلم يعلم لأجل الظلام انه كان كلباً حتى يحكم بنجاسة الماء ، أو شاة حتى يكون الماء طاهراً ؟ .

(ففي العمل بالعموم حيثنذ) أي : حين كان الشك في صدق الرافع على شيء من باب الشبهة الموضوعية لظلمة ونحوها (وعدمه) أي : عدم العمل بالعموم حيثنذ (كما إذا قيل : « أكرم العلماء إلا زيدا » ، فشك في إنسان أنه زيد أو عمرو) وذلك لظلمة ، أو لعدم العلم بأن أيهما زيد وأيهما عمرو (قولان في باب العام المخصص) أي : العام الذي خصص بشيء مشكوك (أصحهما : عدم الاعتبار بذلك العام) في هذا الفرد المشكوك .

وإنما لا يعتبر ذلك لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وقد تحقق

لكن كلام المحقق ت في الشبهة الحكمية ، بل مفروض كلام القوم أيضاً اعتبار الاستصحاب المعدود من أدلة الأحكام فيها دون مطلق الشبهة ، الشاملة للشبهة الخارجية .

هذا غاية ما أمكننا من توجيه الدليل المذكور .

لكن الذي يظهر بالتأمل : عدم إستقامته في نفسه

في الاصول : عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، فإذا قال المولى ، مثلاً : - لا تشرب الخمر وشك العبد في شيء ، إنه خمر أم لا ، فلا يجوز التمسك بالعام فيه حتى يقال : يحرم شربه ، لأنه ما دام لم يثبت إنه خمر ، فكيف يقال : بأنه يحرم شربه ؟ .

إذن : فالأصح في الشبهة الموضوعية إذا كان الشك في صدق الرفع على شيء مظلمة وما أشبهه هو : عدم العمل بالعموم . (لكن كلام المحقق ت في الشبهة الحكمية) بدليل ما مثل من النكاح ، ووضح : إن الشبهة المصدقية خارجة عن الشبهة الحكمية (بل مفروض كلام القوم أيضاً اعتبار الاستصحاب المعدود من أدلة الأحكام فيها) أي : في الشبهة الحكمية (دون مطلق الشبهة ، الشاملة للشبهة الخارجية) أي : الموضوعية أيضاً .

(هذا غاية ما أمكننا من توجيه الدليل المذكور) أي : هذا هو تمام الكلام في الاحتمال الرابع الذي احتمله المصنف في كلام المحقق المذكور في المعارج .

(لكن الذي يظهر بالتأمل : عدم إستقامته) هذا الاحتمال الرابع (في نفسه) وذلك لعدم استقامة إجراء الاستصحاب في مثل العام المشكوك تخصيصه ، والمطلق المشكوك تقييده ، لوضوح : أن الاستصحاب من أركانه اليقين السابق ، ولا يقين بالعموم والاطلاق في زمان ، بل هما من أول الأمر مشكوكان لأننا لا نعلم

للسيرازي أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً ٣٣٧ / ج ١١

وعدم إنطباقه على قوله المتقدم : « والذي نختاره » وإخراجه للمدعى عن عنوان الاستصحاب كما نبّه عليه في المعالم وتبعه غيره ، فتأمل .
ومنها : أنّ الثابت في الزمان الأوّل ممكن الثبوت في الآن الثاني ،

شمول العام والمطلق للزمان الثاني .

(و) يظهر أيضاً (عدم إنطباقه) أي : إنطباق هذا الاحتمال الرابع (على قوله المتقدم : « والذي نختاره ») لأن كلامه السابق إنّما هو في إثبات اعتبار الاستصحاب وهذا الاحتمال الرابع إنّما هو في الشك في المخصص ، ومن المعلوم : إن الاستصحاب أصل عملي ، وهذا الاحتمال من باب الأصل اللفظي .

(و) كذا يظهر : (إخراجه) أي : إخراج هذا الاحتمال الرابع (للمدعى عن عنوان الاستصحاب) أي : إنه يخرج مدعى المحقق عن الاستصحاب إلى الأصل اللفظي على ما عرفت (كما نبّه عليه في المعالم وتبعه غيره) أي : نبّه على إن المعتمد في هذا الاحتمال الرابع الذي ذكرناه هو الظهور اللفظي ومن المعلوم : إن الظهور اللفظي لا ربط له بالاستصحاب .

(فتأمل) ولعله إشارة إلى إمكان أن يكون الاحتمال الرابع لتوجيه كلام المحقق في محله ، وذلك لأن القدماء كانوا يذكرون الأصول اللفظية والأصول العملية في سياق واحد ، فلا يضر توجيه الاستصحاب بالأصول اللفظية .

(ومنها) أي : مما استدل به للقول الأوّل وهو القول بحجية الاستصحاب مطلقاً : قياس صورته على ما يلي : (أنّ الثابت في الزمان الأوّل ممكن الثبوت في الآن الثاني) لأن الممكن ممكن دائماً ، وكلّما كان كذلك فيثبت بقاءه في الآن الثاني .

والألم يحتتمل البقاء فيثبت بقاءه ما لم يتجدد مؤثر العدم ، لاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر . فإذا كان التقدير : تقدير عدم العلم بالمؤثر ، فالراجع بقاءه فيجب العمل عليه .

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

(والألم) بأن لم يكن ممكن الثبوت في الآن الثاني (لم يحتتمل البقاء) إذ المفروض إنه مشكوك في الآن الثاني والمشكوك محتتمل البقاء كما هو محتتمل العدم ، وإذا كان كذلك (فيثبت بقاءه ما لم يتجدد مؤثر العدم) .
وإنما يثبت بقاءه حيث (لاستحالة خروج الممكن عما عليه) من الوجود أو العدم السابقين (بلا مؤثر) فإن المؤثر هو الذي يجعل الموجود معدوماً والمعدوم موجوداً (فإذا كان التقدير : تقدير عدم العلم بالمؤثر) الجديد (فالراجع بقاءه) أي : بقاء الثابت في الزمان الأول إلى الآن الثاني (فيجب العمل عليه) أي : على ما كان ثابتاً سواء كان الثابت في الزمان الأول وجوداً أم عدماً .

(وفيه) أولاً : (منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه) أي : عدم المؤثر (المستلزم) ذلك الرجحان (لرجحان البقاء) لوضوح : إن عدم العلم بالمؤثر ليس معناه : رجحان عدم المؤثر .

وفيه ثانياً : (مع أن مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدي وغيره : من أن ما تحقق وجوده ولم يظن عدمه أو لم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء) .

وإنما يكون مرجع هذا الدليل إلى ما ذكره العضدي ، لأن العضدي أخذ الظن

ومحصل الجواب عن هذا وأمثاله من أدلتهم الراجعة الى دعوى : حصول ظنّ البقاء ، منع كون مجرد وجود الشيء سابقاً مقتضياً لظنّ بقائه ، كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب ، مع أنّه إن أريد إعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي ، يعني بمجرد كونه لو خُلّي وطبعه ، يفيد الظنّ بالبقاء وإن لم يُفده فعلاً لمانع .

ففيه : أنّه لا دليل على إعتباره أصلاً .

بالبقاء في دليل الاستصحاب ، فلا بد وأن يكون هذا المستدل أراد ذلك أيضاً ، فلا يكفي في الاستصحاب مجرد عدم العلم من دون الظنّ بالبقاء .

(ومحصل الجواب عن هذا) الذي ذكره العضدي (وأمثاله من أدلتهم الراجعة الى دعوى : حصول ظنّ البقاء) في الآن الثاني بالنسبة الى ما كان ثابتاً في الزمان الأوّل هو الاشكال في الصغرى بقوله : (منع كون مجرد وجود الشيء سابقاً مقتضياً لظنّ بقائه) لاحقاً ، لا ظناً شخصياً ولا ظناً نوعياً .

(كما يشهد له) أي : لهذا المنع (تتبع موارد الاستصحاب) فإن كثيراً من موارد الاستصحاب لا يظنّ المكلف ببقاء الحالة السابقة لا ظناً نوعياً ولا ظناً شخصياً . (مع أنّه) يرد على الكبرى أيضاً : بأنه (إن أريد إعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي) فإن النوع يحصل لهم الظنّ ، بسبب الاستصحاب وإن لم يكن هناك ظنّ شخصي .

(يعني) : إن الاستصحاب حجة (بمجرد كونه لو خُلّي وطبعه ، يفيد الظنّ بالبقاء) حتى (وإن لم يُفده فعلاً لمانع) أي : لم يفد الظنّ الشخصي لمانع بنظر المستصحب فإن أريد هذا المعنى (ففيه : أنّه لا دليل على إعتباره) أي : إعتبار هذا الظنّ النوعي (أصلاً) بل مقتضي قوله تعالى : «إن الظن لا يغني من

وإن أُريد اعتباره عند حصول الظنّ فعلاً منه . فهو وإن استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا من أصالة حجّة الظنّ ، إلا أنّ القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظنّ الشخصي منه ، حتى أنّه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الاشخاص والأزمان

الحق شيئاً ﴿ (١) إنه لا اعتبار به .

(وإن أُريد اعتباره عند حصول الظنّ فعلاً) ظناً شخصياً (منه) أي : من الاستصحاب (فهو وإن استقام) حيث إن الظنّ الشخصي حجة (على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا من أصالة حجّة الظنّ) ولعلّه لمقدمات الانسداد (إلا أنّ القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظنّ الشخصي منه) أي : من الاستصحاب بحيث إذا حصل منه الظنّ الشخصي كان حجة وإذا لم يحصل منه ظنّ شخصي لم يكن حجة غير مستقيم

وإنّما لم يكن مستقيماً لاختلاف حكم الاستصحاب حيثثذ (حتى أنّه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الاشخاص) فالشخص الذي يظن ببقاء وضوئه من الصباح الى الظهر - مثلاً - يكون الاستصحاب حجة بالنسبة إليه ، والشخص الذي لا يظن شخصياً ببقاء الضوء ، لا يكون حجة بالنسبة إليه وهكذا .

(و) يختلف الحكم أيضاً باختلاف (الأزمان) مثل : زمان الضيف حيث يشرب الانسان المايعات كثيراً مما يسبّب الحدث كثيراً ، فلا يكون الاستصحاب حجة لمن شرب المايعات كثيراً وذلك لعدم الظنّ الشخصي حيثثذ ببقاء وضوئه

(١) - سورة يونس : الآية ٣٦ ، سورة النجم : الآية ٢٨ .

للشيرازي أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً ٣٤١ / ج ١١

وغيرها ، لم يقل به أحدٌ فيما أعلم . عدا ما يظهر من شيخنا البهائي عليه السلام في عبارته المتقدمة .

من الصبح الى الظهر ، بخلاف زمان الشتاء حيث يقل الانسان من شرب المايعات ، فيكون الاستصحاب حجة حيثثذ لوجود الظن الشخصي ببقاء وضوئه .

(و) كذا (غيرها) أي : غير الأزمان : من الأمكنة والأحوال وغير ذلك ، كما إذا كان في منطقة باردة ، أو منطقة حارة ، أو كان في حال السلامة ، أو في حال المرض ، أو كان قد أكل مليئاً ، أو أكل قابضاً ، أو ما أشبه ، فإن حكم الاستصحاب يختلف فيها باختلاف الموارد في كل هذه الأمور .

وعليه : فإن أريد باعتبار الاستصحاب هذا المعنى وهو حصول الظن الشخصي منه ، فإنه (لم يقل به أحدٌ فيما أعلم) فإن الفقهاء لم يعلقوا حجية الاستصحاب على الظن الشخصي (عدا ما يظهر من شيخنا البهائي عليه السلام في عبارته المتقدمة) في أوائل بحث الاستصحاب في الأمر الرابع حيث قال هناك ما نصه :

لا يخفى إن الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد ، بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً ، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الراجح مرجوحاً ، كما إذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ، ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت ، ثم قال :

والحاصل : إن المدار على الظن : فما دام باقياً ، فالعمل عليه وإن ضعف .
ثم إن المصنف عليه السلام قال في تعقيبه على كلام الشيخ البهائي هناك ناقلأ عن شارح الدروس : بأن شارح الدروس إرتضى ما ذكره الشيخ البهائي ، ونقل أيضاً :

وما ذكره عليه السلام مخالف للاجماع ظاهراً ، لأنّ بناء العلماء في العمل بالاستصحاب ، في الأحكام الجزئية والكلية والموضوعات خصوصاً العدميات ، على عدم مراعاة الظنّ الفعلي .

ثم إنّ ظاهر كلام العضدي - حيث أخذ في إفادته الظنّ بالبقاء عدم الظنّ بالارتفاع - أنّ الاستصحاب أمانة حيث لا أمانة ،

استظهار ذلك من الشهيد في الذكرى ، فراجع ، وأما هنا ، فقال في تعقيبه عليه : (وما ذكره) الشيخ البهائي (عليه السلام مخالف للاجماع ظاهراً) .

وإنما كان ما ذكره مخالفاً للاجماع ظاهراً (لأنّ بناء العلماء في العمل بالاستصحاب في الأحكام الجزئية) مثل : استصحاب طهارة زيد (والكلية) مثل : استصحاب طهارة كل من توضأ ثم شك في الحدث (والموضوعات) مثل : استصحاب بقاء زيد إذا شككتنا في موته (خصوصاً العدميات) مثل : استصحاب عدم طلاق زيد زوجته .

وإنما خصص من بينها العدميات ، لأنّ العدم لا يزول إلا بالمؤثر بخلاف الوجود ، حيث إن الوجود في كثير من الأحيان يزول بنفسه لانتهاه مقتضية . وعليه : فإنّ بناء الفقهاء في العمل بالاستصحاب في كل هذه الأمور إنّما هو (على عدم مراعاة الظنّ الفعلي) الشخصي ، بل هم يراعون فيها الظنّ النوعي فقط .

(ثم إنّ ظاهر كلام العضدي - حيث أخذ في إفادته) أي : في إفادة الاستصحاب (الظنّ بالبقاء) هو : اشتراط (عدم الظنّ بالارتفاع -) لأنه ما دام لم يظن بالارتفاع يظن بالبقاء ، فإن ظاهر هذا الكلام هو : (أنّ الاستصحاب أمانة حيث لا أمانة) أي : إنه لم يظن بالارتفاع فإنه يظن بالبقاء ، فإن الظن بالارتفاع

للشيرازي أدلة حجة الاستصحاب مطلقاً ٣٤٣ / ج ١١

وليس في الأمارات ما يكون كذلك .

نعم ، لا يبعد أن يكون الغلبة كذلك .

أمانة على العدم ، فإذا لم يكن ، كان الاستصحاب .
هذا (وليس في الأمارات ما يكون كذلك) بأن يكون أمانة حيث لا أمانة على
خلافها .

إذن : فالظن بالارتفاع أمانة ، والظن بالبقاء وهو الاستصحاب أمانة ، والعضدي
يقول : إن الاستصحاب أمانة حيث لا ظن على خلافه ، فإذا كان ظن على خلافه
لم يكن الاستصحاب حجة ، لأن الظن على الخلاف أمانة يرفع الاستصحاب ،
وإذا لم يكن في الأمارات مثل ذلك كان معناه : إن الاستقراء في الأمارات يفيد عدم
صحة مثل هذه الأمانة التي هي على خلاف كل الأمارات ، فلا يكون الاستصحاب
حجة .

وإن شئت قلت : إن الأصل يسقط بالأمانة ، لا أن الأمانة تسقط بالأمانة ، فكيف
يكون الاستصحاب أمانة يسقط بأمانة أخرى ؟ .

(نعم ، لا يبعد أن يكون الغلبة كذلك) أي : بأن تكون الغلبة أمانة حيث
لا أمانة ، فإنه على ما يظهر من كلام بعضهم : إن الغلبة هي كالاستصحاب أمانة
حيث لا أمانة هناك على خلافها .

وأما مع وجود أمانة على خلاف الغلبة ، فالغلبة حيث تكون كالأصول تسقط
بتلك الأمانة ، فإذا كانت هناك - مثلاً - غلبة وقلنا إن الغلبة دليل ، فدليليتها إنما
يكون إذا لم تكن أمانة على خلافها .

مثلاً : غلبة كون الأسماك في بحر كذا من النوع الحرام يفيد حرمة استعمال
ما ابتلي الإنسان به من تلك الأسماك ، لكن إذا قدمها مسلم للإنسان ، فإن أصالة

وكيف كان : فقد عرفت منع إفادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظن ببقائه .

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

الصحة في عمل المسلم أمانة توجب سقوط حكم الغلبة ، فيحل تناول ذلك السمك .

وعليه : فالغلبة مع كونها أمانة سقطت بسبب بأمانة أخرى ، فلا يختص السقوط إذن بالأصل في قبال الأمانة .

(وكيف كان : فقد عرفت) الاشكال في صغرى وكبرى الدليل المتقدم ، أما الاشكال في الكبرى فخلاصته : إنه لا دليل على اعتبار الظن لا النوعي ولا الشخصي .

وأما الاشكال في الصغرى فخلاصته : (منع إفادة مجرد اليقين بوجود الشيء) في الزمان الأول (للظن ببقائه) في الآن الثاني .

لكن بعض من منع الصغرى أثبت الكبرى وصدقها وقال : إنه إذا كان موجباً للظن كما في الأمور القارة كان هذا الظن حجة .

والى هذا أشار المصنف بقوله : (وقد استظهر بعض) وهو المحقق القمي (تبعاً لبعض) وهو السيد صدر الدين شارح الوافية (بعد الاعتراف بذلك) أي : بعد إقراره بأن مجرد اليقين بوجود الشيء في الزمان الأول لا يفيد الظن ببقائه في الآن الثاني .

وعليه : فإنه بعد إقراره بمنع الصغرى هذه أثبت الكبرى مستظهراً (أن المنشأ في حصول الظن : غلبة البقاء في الأمور القارة) والمراد بالأمور القارة هي التي

قال السيد الشارح للوافية ، بعد دعوى رجحان البقاء « إنَّ الرجحان لا بدَّ له من موجب ، لأنَّ وجود كل معلول يدلُّ على وجود علّة له إجمالاً ، وليست هي اليقين المتقدّم بنفسه ، لأنَّ ما ثبت جاز أن يدوم وراز أن لا يدوم ، ويشبه أن يكون هي كون الأغلب في أفراد الممكن القارّ : أن يستمر وجوده بعد التحقق ، فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاصّ لللاحاق بالأعم الأغلب .

تجتمع أجزائها في الوجود ، بخلاف الأمور غير القارة كالزمان ونحوه ، حيث لا تجمع أجزائها في الوجود .

(قال السيد الشارح للوافية ، بعد دعوى رجحان البقاء) فيما إذا كان هناك يقين بوجود الشيء في الزمان الأوّل (« إنَّ الرجحان لا بدَّ له من موجب ») إذ لولا الموجب لم يكن رجحان ، وذلك (لأنَّ وجود كل معلول يدلُّ على وجود علّة له إجمالاً) كشفاً إنيّاً .

هذا (وليست) تلك العلّة (هي اليقين المتقدّم بنفسه ، لأنَّ ما ثبت جاز أن يدوم وراز أن لا يدوم) فالوجود المتقدّم بنفسه ليس سبباً للرجحان في المتأخّر .

إذن : فلا بدَّ من علّة توجب الرجحان (ويشبه أن يكون) أي : تلك العلّة الموجبة للرجحان (هي : كون الأغلب في أفراد الممكن القارّ : أن يستمر وجوده بعد التحقق) وحيث إن هذه الغلبة موجودة في أفراد الممكن القارّ (فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاصّ) المشكوك البقاء مسلماً ، وذلك (لللاحاق بالأعم الأغلب) وكل ما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه حجة .

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

(هذا إذا لم يكن رجحان الدوام مؤيداً بعادة) مثل : أن يكون من
عادته الاحتفاظ على وضوء الصبح الى صلاة الظهر (أو أمانة) مثل أن يكون
فاقداً للماء بين الصبح والظهر وكان فقداه للماء أمانة عرفية على أنه يحتفظ
بوضوئه .

(وإلا) بأن كان هناك عادة أو أمانة (فيقوى) الرجحان الناشيء عن الغلبة
(بهما) أي : بالعادة والأمانة .

هذا إذا كان الثابت في الزمان الأول هو الوجود .

وأما إذا كان عدم فهو أيضاً كذلك كما قال : (وقس على الوجود حال عدم إذا
كان يقينياً) (١) فإنه إذا كان عدم ثابتاً في الزمان الأول وكانت هناك غلبة في
بقائه ، ثم شك في موضع خاص : بأنه هل بقي عدم أم لا ؟ حكم ببقاء هذا
الموضع الخاص إلحاقاً له بالأعم الأغلب ، وإذا كانت هناك عادة أو أمانة تؤيد
العدم ، تقوى رجحان عدم بهما .

(انتهى كلامه) أي : كلام السيد الشارح للوافية (رفع مقامه) وقد وافقه
المحقق القمي في هذا الكلام مع فارق وهو : أن السيد الصدر يدعي : أن البقاء هو
الغالب في الموجودات القارة ، بينما المحقق القمي يدعي : إن البقاء هو الغالب في
الموجودات القارة وفي خصوص أنواعها .

وإن شئت قلت : إن شارح الوافية إدعى غلبة البقاء في مطلق الممكنات القارة ،
والمحقق القمي إدعاها في افراد كل نوع بحسب نوعها .

للشيرازي أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً ٣٤٧ / ج ١١

وفيه : أنَّ المراد بغلبة البقاء ليس غلبة البقاء أبد الآباد ، بل المراد :
البقاء على مقدار خاص من الزمان .

ولا ريب أنَّ ذلك المقدار الخاص ليس أمراً مضبوطاً في الممكنات ولا في
المستصحابات ، والقدر المشترك بين الكل أو الأغلب منه معلوم التحقق في
مورد الاستصحاب ، وإنما الشك في الزائد ، وإن أُريد بقاء الأغلب إلى زمان
الشك .

فإن أُريد : أغلب الموجودات السابقة بقول مطلق ،

(وفيه : أنَّ المراد بغلبة البقاء : ليس غلبة البقاء أبد الآباد) بأن يبقى
الشيء إلى الأبد (بل المراد : البقاء على مقدار خاص من الزمان) وهو زمان وجود
المقتضي .

هذا (ولا ريب أنَّ ذلك المقدار الخاص) من إقتضاء البقاء (ليس أمراً مضبوطاً
في الممكنات) أي : في جنس الممكن (ولا في المستصحابات) أي : في نوع من
جنس الممكن (والقدر المشترك) لزمان البقاء (بين الكل أو الأغلب منه معلوم
التحقق في مورد الاستصحاب) .

إذن : فإننا نعلم إن الممكن يبقى مدة (وإنما الشك في الزائد) عن ذلك القدر
المعلوم ، فمن أين لنا إثبات القدر الزائد المشكوك حتى يصح فيه الاستصحاب ؟
والحاصل : إنه إن أُريد بغلبة البقاء : البقاء إلى مدة ، فذلك مسلم معلوم ، لكنه
لا ينفع للاستصحاب ، إذ البقاء إلى مدة لا يثبت البقاء إلى زمان الشك الذي هو
محل الكلام في الاستصحاب .

(وإن أُريد بقاء الأغلب إلى زمان الشك) حتى ينفع الاستصحاب فنقول :
ما المراد من الأغلب ؟ (فإن أُريد : أغلب الموجودات السابقة بقول مطلق) أي :

ففيه : أولاً ، أنا لا نعلمُ بقاء الأغلب في زمان الشك ، وثانياً : لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك للعلم بعدم الرابط بينها وعدم استناد البقاء فيها إلى جامع ، كما لا يخفى .

بل البقاء في كلّ واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في غيره .

نعم ، بعضها مشترك في مناط البقاء .

غلبة جنسها للبقاء حتى يشمل جميع أفراد الجنس (ففيه) ما يلي :

(أولاً : أنا لا نعلم بقاء الأغلب في زمان الشك) فإن بقاء الأغلب هو بنفسه مما يحتاج إلى الإثبات .

(وثانياً : لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك) به حتى نقول إن الأغلب لما كان باقياً ، فهذا المشكوك أيضاً باق ، وذلك (للعلم بعدم الرابط بينها) فإننا نعلم بأنه لا ربط بين بقاء الأغلب إلى زمان الشك ، وبقاء هذا الفرد الذي نريد استصحابه (وعدم استناد البقاء فيها إلى جامع ، كما لا يخفى) .

وعليه : فإن إلحاق شيء بالأغلب يحتاج : إما إلى رابط بين الأغلب وبين هذا الشيء المراد استصحابه ، وإما إلى جامع بين الأغلب وبين هذا الشيء المراد استصحابه ، وكل من الرابط والجامع مفقود ، فمن أين يحكم على هذا الشيء المراد استصحابه بما هو حكم الأغلب : من البقاء إلى زمان الشك ؟ .

(بل البقاء في كلّ واحد منها) أي : من الموجودات (مستند إلى ما هو مفقود في غيره) فبقاء الحديد - مثلاً - مستند إلى علة خاصة ، مفقودة تلك العلة في بقاء الخشب - مثلاً - وبقاء الخشب أيضاً مستند إلى علة خاصة ، مفقودة تلك العلة في غير الخشب ، وهكذا .

(نعم ، بعضها مشترك في مناط البقاء) مثل اشتراك بقاء النور وبقاء الحرارة

للشيرازي أدلة حجة الاستصحاب مطلقاً ٣٤٩ / ج ١١

وبالجملة ، فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغير في الوجود من الجواهر والاعراض في زمان الشك في النجاسة ، لذهاب التغير المشكوك مدخلية في بقاء النجاسة ، لا يوجب الظن ببقائها ، وعدم مدخلية التغير فيها .

وهكذا الكلام في كل ما شك في بقائه لأجل الشك في استعداده للبقاء .

في النار ، فإن بقاء النار مستلزم لبقاء النور والحرارة معاً ، لاشتراكهما في مناط البقاء ، ولكن ليس أغلب الموجودات كذلك ، بل أغلب الموجودات مشتركة في الوجود فقط .

(وبالجملة ، فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشاركة) أي : المشتركة (مع نجاسة الماء المتغير) إنما هو اشتراك (في الوجود) فقط ، لا في المناط أيضاً . وعليه : فإن بقاء هذه الموجودات (من الجواهر والاعراض) لا ربط لها حيثئذ ببقاء نجاسة الماء الذي زال تغيره من نفسه (في زمان الشك في النجاسة) . وإنما نشك في النجاسة (لذهاب التغير المشكوك مدخلية في بقاء النجاسة) وقد تبين : إن اشتراك الموجودات مع نجاسة الماء المتغير اشتراكاً في الوجود فقط ، بلا رابط ولا جامع بينهما (لا يوجب الظن ببقائها ، وعدم مدخلية التغير فيها) أي : في النجاسة .

إذن : فلا يفيد غلبة البقاء في الموجودات : الظن ببقاء النجاسة في المثال . والحاصل : إن بقاء الحديد والخشب والماء وألف شيء آخر ، ربط له ببقاء نجاسة الماء المتغير إذا زال تغيره من نفسه حتى يقال : إن غلبة بقاء تلك الأشياء تدل على بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره ؟ .

(وهكذا الكلام في كل ما شك في بقائه لأجل الشك في استعداده للبقاء)

ومن هنا يظهر ضعف ما وَجَّه به ، كلام السيد المتقدم ، صاحب القوانين بعد ما تبعه في الاعتراف بأنّ هذا الظنّ ليس منشأه محض الحصول في الآن السابق ، لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم ، وجاز أن لا يدوم ، قال :
« بل لأننا لما فتشنا الأمور الخارجية من الأعدام والموجودات ، وجدناها مستمرة بوجودها الأول على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها ، فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب

بأن كان من الشك في المقتضي .

(ومن هنا) أي : مما أوردنا على كلام السيد الصدر (يظهر ضعف ما وَجَّه به كلام السيد المتقدم) وهو السيد الصدر الشارح للوافية والموجه هو (صاحب القوانين) وذلك (بعد ما تبعه في الاعتراف بأنّ هذا الظنّ) بالبقاء (ليس منشأه محض الحصول في الآن السابق) إذ محض الحصول سابقاً لا يوجب الظنّ بالبقاء حقاً (لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم ، وجاز أن لا يدوم) .

ثم (قال :) بعد ذلك ، معللاً الظنّ بالبقاء : بأن منشأه ليس هو محض الحصول ، وإنما منشأه الغلبة كما قال : (« بل لأننا لما فتشنا الأمور الخارجية من الأعدام والموجودات) ولا يخفى : إن التعبير عن الأعدام بالأمور الخارجية ، فيه نوع مسامحة (وجدناها مستمرة بوجودها الأول على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها) حيث إن بعضها مستعدّ للبقاء ألف سنة ، وبعضها مستعدّ للبقاء مائة سنة ، وهكذا .

وعليه : (فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب) .

مثلاً : إذا رأينا إن أغلب الحبوبات تبقى سنة ، ورأينا حباً يبقى مستين ، وحباً يبقى ثلاث سنوات ، ورأينا حباً رابعاً لا نعلم هل إنه يبقى شهراً ، أو سنة ، أو أكثر ؟

إلحاقاً له بالأعم الأغلب .

ثم إن كل نوع من أنواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في افراد ذلك النوع ، فالاستعداد الحاصل للجدران القويمة يقتضي مقداراً من البقاء بحسب العادة ، والاستعداد الحاصل للإنسان يقتضي مقداراً منه وللفرس مقداراً آخر ، وللحشرات مقداراً آخر ، ولدود القز ، والبق ، والذباب ، مقداراً آخر ، وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء .

استصحبنا بقائه الى سنة ، لأن الغالب بقاء الحب الى سنة قطعاً (إلحاقاً له بالأعم الأغلب) لأن أغلب الحبوب تبقى سنة لا أكثر .

(ثم إن كل نوع من أنواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في افراد ذلك النوع) فالفرد المشكوك من ذلك النوع يلحق بالأعم الأغلب في نوعه .

وعليه : (فالاستعداد الحاصل للجدران القويمة يقتضي مقداراً من البقاء بحسب العادة) كخمسين سنة - مثلاً . -

(والاستعداد الحاصل للإنسان يقتضي مقداراً منه) أي : من البقاء كسبعين سنة - مثلاً . -

(وللفرس مقداراً آخر ، وللحشرات مقداراً آخر ، ولدود القز ، والبق ، والذباب ، مقداراً آخر) وهكذا ففي كل فرد من افراد هذه الأنواع إذا شككنا في إنه هل يبقى ذلك المقدار المقرر لنوعه أم لا ؟ حكمنا بأنه أيضاً يبقى الى ذلك المقدار . (وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء) والربيع والخريف حيث إن الرطوبة في الصيف تبقى مدة قليلة ، وفي الشتاء مدة طويلة ، وفي الفصلين الآخرين مدة متوسطة بين الصيف والشتاء ، فإذا شككنا في فرد منها ، حكمنا بما هو الغالب

فهنا مرحلتان : الأولى : إثبات الاستمرار في الجملة ، الثانية : إثبات مقدار الاستمرار ، ففيما جهل حاله من الممكنات القارة ، يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها ، وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها .

في نوعها .

وعليه : (فهنا مرحلتان) على ما يلي :

(الأولى : إثبات الاستمرار في الجملة) وهذا مقطوع به .

(الثانية : إثبات مقدار الاستمرار) وإنه هل هو شهر ، سنة ، أو أقل ، أو أكثر؟ وهذا هو محل الكلام .

أما بالنسبة إلى إثبات الاستمرار في الجملة ، فكما قال : (ففيما جهل حاله من الممكنات القارة) بأن نكون جهلناه لعدم علمنا بالنوع ، أو كنا نعلم بنوعه لكن لا نعلم بصنفه ، أو علمنا بصنفه لكن لا نعلم بشخصه ، ففي هذه الصورة (يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها) لأن الاستمرار في الجملة مقطوع به .

(و) أما بالنسبة إلى مقدار الاستمرار ، ففي هذه الصورة يثبت (ظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي) ذلك الفرد المشكوك (هو من جملتها) أي : من جملة تلك الأنواع .

مثلاً : إذا رأينا نوعاً من العصفور ولم نعلم كم سنة يبقى هذا النوع ؟ فهنا نقول أولاً : إنه يبقى مدة في الجملة ، ونقول : ثانياً : إنه لما كان غالب العصافير يبقون خمس سنوات ، فهذا يبقى خمس سنوات أيضاً ، إلحاقاً له بالأعم الأغلب .

فالحكم الشرعي - مثلاً - نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة الأحكام الصادرة من الموالى إلى العبيد، وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الأحكام الشرعية فإذا أردنا التكلم في اثبات الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي إدعيناه : من ملاحظة أغلب الأحكام الشرعية ، لأنه الأنسب به والأقرب إليه وإن أمكن ذلك

إذا عرفت ذلك نقول : (فالحكم الشرعي - مثلاً - نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة الأحكام الصادرة من الموالى إلى العبيد) فإن الأحكام الصادرة من الموالى إلى العبيد نوع ، وهذا الحكم الصادر من المولى الحقيقي إلى عبيده أيضاً نوع من تلك الأنواع ، وكما إن تلك الأحكام تبقى مدة ، فكذلك هذا الحكم الشرعي يبقى مدة أيضاً .

(وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الأحكام الشرعية) فإن الصلاة والصوم والطهارة للصلاة - مثلاً - وما أشبه ذلك نرى إن وجوبها يبقى إلى آخر العمر ، فكذلك نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره من نفسه أيضاً يبقى إلى آخر العمر ، وذلك إلحاقاً للماء المتغير بالأعم الأغلب من الأحكام الشرعية الثابتة للصلاة وغيرها .

وعليه : (فإذا أردنا التكلم في اثبات الحكم الشرعي) في الزمان الثاني المشكوك بقاء ذلك الحكم الشرعي فيه (فنأخذ الظن الذي إدعيناه : من) قولنا : إن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب ، وهو هنا (ملاحظة أغلب الأحكام الشرعية : لأنه الأنسب به) أي : بهذا الحكم الشرعي الخاص المشكوك بقاءه (والأقرب إليه) أيضاً .

وعليه : فنأخذ بالأنسب والأقرب إلى هذا الحكم حتى (وإن أمكن ذلك

بملاحظة أحكام سائر الموالى وعزائم سائر العباد .

ثم إنَّ الظنَّ الحاصل من الغلبة في الأحكام الشرعية محصلة : أنا نرى أغلب الأحكام الشرعية مستمرة بحسب دليله الأول ، بمعنى : أنها ليست أحكاماً آنية مختصة بآن الصدور ،

بملاحظة أحكام سائر الموالى وعزائم سائر العباد (وعزائم : جمع عزيمة ، والعزيمة يراد بها الفريضة .

والحاصل : إن بقاء النجاسة في الماء ، الذي زال تغييره من نفسه ، فوقه ثلاث أغليات :

الأول : الأغلبية الشرعية في الأحكام التي ذكرها الشارع .

الثاني : الأغلبية الملحوظة بالنسبة إلى سائر الموالى والعبيد .

الثالث : الأغلبية الملحوظة في عزائم سائر العباد ، لأن لكل إنسان واجبات ومحرمات حسب ما يرشده إليه عقله ، وتقرّره له اجتماعاته وإن لم يكن هناك موال وعبيد .

هذا ، ونجاسة الماء فيما نحن فيه إنما يقاس بالنسبة إلى الأعم الأغلب من الأحكام الشرعية ، لا إلى الأغلب من أحكام الموالى ، أو الأغلب من عزائم سائر العباد .

التي هنا تمّ بيان إن المراد بـ « الأغلب » ما هو ؟ ومن الآن يريد المصنّف التعرّض إلى بيان إنه كيف يكون الأغلب في الشرع موجباً لبقاء الأمر المشكوك فيه ، فقال : (ثم إنَّ الظنَّ الحاصل من الغلبة في الأحكام الشرعية محصلة : أنا نرى أغلب الأحكام الشرعية مستمرة بحسب دليله الأول) لكن لا بمعنى إنها عامة أو مطلقة تشمل جميع الأفراد ، بل (بمعنى : أنها ليست أحكاماً آنية مختصة بآن الصدور)

بل يُفهم من حاله من جهة أمر خارجي عن الدليل أنه يريد استمرار ذلك الحكم الأول من دون دلالة الحكم الأول على الاستمرار ، فإذا رأينا منه أنه إكتفى في إبداء الحكم بالأمر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ، ثم علمنا : أن مراده من الأمر الأول الاستمرار نحكم فيما لم يظهر مراده بالاستمرار

أو بزمان محدود كعشر سنوات أو عشرين سنة ، أو ما أشبه ذلك .

(بل يُفهم من حاله) أي : حال المولى (من جهة أمر خارجي عن الدليل) فإن الاستمرار في الأحكام ليس وجوداً في متن الدليل ، وإنما هناك أدلة خارجية تشير إلى (أنه يريد استمرار ذلك الحكم الأول) .

مثلاً : وجوب الصلاة مستمر ، وكذلك وجوب الصوم ، وحرمة شرب الخمر مستمر ، وكذلك حرمة السرقة ، وهكذا ، وذلك (من دون دلالة الحكم الأول على الاستمرار) فإن : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ (١) و ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ﴾ (٢) وغيرهما من أدلة الأحكام لم تكن بنفسها دالة على العموم الازماني والاستمراري .

وعليه : (فإذا رأينا منه) أي : من المولى (أنه إكتفى في إبداء الحكم بالأمر المطلق) أي : من دون تعيين الزمان فيه (القابل) ذلك الاطلاق (للاستمرار وعدمه) أي : عدم الاستمرار . مثل قوله سبحانه : ﴿ وَأَنْجِحُوا الْأَيَّامَ مِنْكُمْ ﴾ (٣) وقوله سبحانه : ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ (٤) ثم علمنا : أن مراده من الأمر الأول الاستمرار (فإذا تحققت هذه المقدمات) نحكم فيما لم يظهر مراده بالاستمرار (إنه مستمر أيضاً .

(١) - سورة البقرة : الآية ٤٣ و ٨٣ و ١١٠ . (٢) - سورة العائدة : الآية ٩٠ .

(٣) - سورة النور : الآية ٣٢ . (٤) - سورة النور : الآية ٣٣ .

إلحاقاً بالأغلب ، فقد حصل الظنّ بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار ، وكذلك الكلام في موضوعات الأحكام من الأمور الخارجية ، فإنّ غلبة البقاء تورث الظنّ القوي بالبقاء» ، إنتهى .

ويظهر وجه ضعف هذا التوجيه ممّا أشرنا اليه .

توضيحه : أنّ الشك في الحكم الشرعي ، قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرفع .

وإنّما نحكم فيه بالاستمرار أيضاً (إلحاقاً بالأغلب) الذي كان مستمراً حسب ما ذكرناه (فقد حصل الظنّ بالدليل) على الاستمرار (وهو) أي : ذلك الدليل (قول الشارع بالاستمرار) الذي فهمناه من القرائن الخارجية .

(وكذلك الكلام في موضوعات الأحكام من الأمور الخارجية) بأن أريد استصحاب الموضوعات لترتيب الأحكام عليها مثل : حياة الزوج لنفقة زوجته (فإنّ غلبة البقاء) فيها (تورث الظنّ القوي بالبقاء)^(١) في الأمر المشكوك بقاءه .

(إنتهى) كلام صاحب القوانين المؤيد لما قاله السيد الصدر (ويظهر وجه ضعف هذا التوجيه) من القوانين لكلام السيد الصدر (ممّا أشرنا اليه) سابقاً .
(توضيحه : أنّ الشك في الحكم الشرعي قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده) أي : استعداد الحكم الشرعي للبقاء ، وهو ما يسمى بالشك في المقتضي .

(وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرفع) بأن نعلم استعداده ، ولكن لا نعلم هل إنه حدث رافع يرفعه أم لا ؟ ويسمى بالشك في الرفع .

أما الأول فليس فيه نوعٌ ولا صنفٌ مضبوطٌ من حيث مقدار الاستعداد .
مثلاً ، إذا شككنا في مدخلية التغيير في النجاسة حدوثاً وارتفاعاً وعدمها ،
فهل ينفع في حصول الظنّ بعدم المدخلية تتبع الأحكام الشرعية الأخر ،
مثل : أحكام الطهارات والنجاسات ، فضلاً عن أحكام المعاملات
والسياسات ، فضلاً عن أحكام الموالى إلى العبيد .

(أما الأول) : وهو الشك في مقدار الاستعداد (فليس فيه نوعٌ ولا صنفٌ
مضبوطٌ من حيث مقدار الاستعداد) حتى يقال : بأن هذا النوع أو هذا الصنف من
الحكم الشرعي يقتضي استعداده لبقاء سنة ، أو شهر ، أو أكثر ، أو أقل .
أما مثل الطهارة والنجاسة ، والملكية والزوجية ، والحرية والرقية ، وما أشبه ،
فنعلم مقدار استعدادها ، وليس الكلام في مثلها ، كما إنه لا كلام في مثل الاجارة
والعقود التابعة في مقدار استعدادها للمقرر بين المتعاقدين ، وإنما الكلام في غير
ذلك ممّا مثل له المصنّف بقوله :

(مثلاً ، إذا شككنا في مدخلية التغيير في النجاسة حدوثاً وارتفاعاً ، وعدمها)
أي : عدم المدخلية (فهل ينفع في حصول الظنّ بعدم المدخلية) أي : عدم
مدخلية التعيين في النجاسة حدوثاً وارتفاعاً بالنسبة للماء المتعين هل ينفعنا
(تتبع الأحكام الشرعية الأخر ، مثل : أحكام الطهارات والنجاسات) التي هي من
قبيل مثالنا لحصول الظنّ بعدم المدخلية في مثالنا ؟ .

الجواب : إنه لا ينفع (فضلاً عن أحكام المعاملات والسياسات) التي هي
ليست من قبيل مثالنا حيث إن أحكام المعاملات والسياسات تجتمع مع الطهارة
والنجاسة في الجنس فقط .

وكذلك (فضلاً عن أحكام الموالى إلى العبيد) فضلاً عن سائر غرائم العباد

وبالجملة : فكل حكم شرعي أو غيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الأغراض والمصالح ، ومتعلق بما هو موضوع له وله دخل في تحققه ، ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له . ولو إتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط .

ومن هنا

على ما تقدّم من تمثيل المحقق به .

(وبالجملة : فكل حكم شرعي أو غيره) أي : غير الحكم الشرعي ، سواء كان حكم الموالى أم أحكام الأشياء الخارجية ، فهو (تابع لخصوص ما في) نقل (نفس الحاكم من الأغراض والمصالح) فإنّ الحاكم يضع أحكامه حسب خصوصيات يراها ، كما إن غير الحكم الشرعي أيضاً بقاءه وزواله تابع للخصوصية التي فيه قوة وضعفاً

(و) أيضاً ذلك الحكم الشرعي وغيره (متعلق بما هو موضوع له) أي : للحكم (وله) أي : ولذلك الموضوع الخاص (دخل في تحققه) أي : في تحقق الحكم الشرعي الخاص (و) معلوم : إنه (لا دخل لغيره من الحكم المغاير له) أي : لذلك الحكم الخاص ، لأن بقاء وزوال كل حكم تابع لما يراه المولى ، وليس بتابع لمقدار بقاء وزوال حكم آخر .

هذا (ولو إتفق موافقته له) أي : إتفق موافقة هذا الحكم لغيره من الأحكام في البقاء والزوال (كان بمجرد الاتفاق) لأنه لا جامع بينهما وكان (من دون ربط) واتحاد مناط ، بل مجرد اتفاق .

(ومن هنا) أي : من أجل ما ذكرنا : من أنه لا يرتبط دوام حكم وزواله بدوام حكم آخر ، وزواله يظهر ما يلي :

للشيرازي أدلة حجة الاستصحاب مطلقاً ٣٥٩ / ج ١١

لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه حدوثاً وارتفاعاً ،
فتتبع لأجل الظن بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء ،
أحكام سائر الموالي بل أحكام هذا المولى المتغايرة للحكم المشكوك
موضوعاً ومحمولاً ، عُدَّ من أسفه السفهاء .

وأما الثاني : وهو الشك في الرفع فإن كان الشك في رافعية الشيء
للحكم ، فهو أيضاً لا دخل له بسائر الأحكام .

إنه (لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه حدوثاً
وارتفاعاً) بأن شك في إن الشيء الفلاني يسبب حدوث الحكم أم لا ؟ أو إن
الشيء الفلاني يسبب ارتفاع الحكم أم لا ؟ (فتتبع لأجل الظن بعدم المدخلية
وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء) تتبعاً في (أحكام سائر الموالي ، بل أحكام
هذا المولى) تلك الأحكام (المتغايرة للحكم المشكوك موضوعاً ومحمولاً) أو
المتوافقة موضوعاً لا محمولاً ، أو محمولاً لا موضوعاً (عُدَّ من أسفه السفهاء) .
مثلاً : إذا شك العبد في إنه هل يجب عليه البقاء في الدار إلى الصباح أو إلى
نهاية الاسبوع ؟ فتتبع فرأى إن المولى أمر أجيره بصيام اسبوع ، وخادمه بالسفر
اسبوعاً ، وبناء داره بالبناء اسبوعاً ، وهكذا ، لم يحق له أن يقيس ما أمره المولى
بالأوامر الآخر فيقول : يجب علي البقاء في الدار إلى نهاية الاسبوع .
هذا كله في الشك في المقتضي .

(وأما الثاني : وهو الشك في الرفع) فقد يكون شكاً في رافعية الموجود ، وقد
يكون شكاً في وجود الرفع (فإن كان الشك في رافعية الشيء للحكم) بأن كان
شيء موجوداً وشككنا في إنه هل هو رافع للحكم أم لا ؟ (فهو أيضاً لا دخل له
بسائر الأحكام) حتى يقاس هذا الحكم بسائر الأحكام من باب الغلبة .

ألا ترى أنّ الشك في رافعيّة المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في الرافعيّة ، مثل : ارتفاع النجاسة بالغسل مرة ، أو نجاسة الماء بالاتمام كُرّاً ، أو ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب أو الزبيب والتمر .
وأما الشك في وجود الرافع

(ألا ترى أنّ الشك في رافعيّة المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في الرافعيّة) حتى يقاس عليها المذي في كونه رافعاً أو ليس برافع .

إذن : فلا ينفع في مورد الشك فيما نحن فيه تتبع موارد الشك المشابهة (مثل : ارتفاع النجاسة بالغسل مرة ، أو) مثل ارتفاع (نجاسة الماء بالاتمام كُرّاً) على ما قال به بعض الفقهاء تمسكاً منه بقوله عليه السلام : الماء إذا بلغ قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء (١) .

(أو) مثل : (ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب أو الزبيب والتمر) عند جماعة من الفقهاء ، وذلك لقولهم بنجاسة عصير هذه الثلاثة ، فحيث يشك في نجاستها يشك في إنه هل ارتفع طهارة الثوب بسبب ملاقاته لشيء منها أم لا ؟ .

والحاصل : إن الشك في رافعيّة الموجود لا يقاس الى سائر الروافع ، بأن يقال : تلك الأمور روافع فهذا رافع أيضاً ، كما لا يقال : بأن سائر الأمور ليست بروافع ، فهذا ليس برافع أيضاً .

(وأما الشك في وجود الرافع) مع العلم بأنه رافع في نفسه ، كما إذا شك المتطهر في إنه هل خرج منه بول أو لم يخرج ؟ مع علمه بأن البول رافع ،

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٢١٢ ح ١ و ٢ ، تهذيب الاحكام : ج ١ ص ١٥٠ ب ٦ ح ١١٨ ، الاستبصار : ج ١ ص ٦١ ب ١ ح ١ و ٢ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ١٥٨ ب ٩ ح ٣٩١ .

وعدمه ، فالكلام فيه هو الكلام في الأمور الخارجية .

ومحصل الكلام : أنه إن أريد : أنه يحصل الظن بالبقاء إذا فرض له صنف أو نوع يكون الغالب في افراده البقاء ، فلا تُنكره ، ولذا يحكم بظن عدم النسخ عند الشك فيه .

لكنه يحتاج الى ملاحظة الصنف والتأمل حتى لا يحصل التغاير ،

فإذا شك في وجوده (وعلمه) أي : عدم وجود الرفع (فالكلام فيه هو الكلام في الأمور الخارجية) الموضوعية .

(ومحصل الكلام) فيها : (أنه إن أريد : أنه يحصل الظن بالبقاء إذا فرض له صنف أو نوع يكون الغالب في افراده البقاء) فإنه إذا أريد حصول الظن من الغلبة هذا المعنى (فلا تُنكره) .

وإنما لا ننكره ، لأن الغلبة في افراد الصنف أو النوع ، يوجب الظن بأن هذا الفرد من الصنف أو من النوع أيضاً يبقى بمقدرا بقاء سائر افراد الصنف أو النوع . مثلاً : إذا كان نوع الحمام غالباً يبقى خمس سنوات ، يحصل لنا منه الظن بأن الحمام الخاص الذي هو في العراق أو الحمام الخاص الذي هو في مكان آخر يبقى أيضاً كذلك .

(ولذا) أي : لأجل إن من هذه الغلبة يحصل لنا الظن بأن هذا الفرد أيضاً كسائر الافراد من الصنف أو النوع (يحكم بظن عدم النسخ عند الشك فيه) أي : في النسخ في مورد خاص .

وإنما نظن بعدم النسخ ، لأن النسخ قليل جداً في الأحكام الشرعية ، ولهذا نقيس هذا الفرد المشكوك النسخ على سائر الافراد .

(لكنه يحتاج الى ملاحظة الصنف والتأمل حتى لا يحصل التغاير) بينهما ،

فإن المتطهر في الصباح إذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته وأراد إثبات ذلك بالغلبة ، فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية ، مثل بياض ثوبه وطهارته وحياة زيد وقعوده وعدم ولادة الحمل الفلاني ، ونحو ذلك . نعم ، لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح المتحد أو المتقارب فيما له مدخل في بقاء الطهارة ، ووجد الأغلب متطهراً في هذا الزمان ، حصل الظن ببقاء طهارته .

وبالجملة : فما ذكره من ملاحظة أغلب الصنف ،

فيلزم التأكد من إن هذا الفرد هو فرد من ذلك الصنف ، أو فرد من ذلك النوع ، حتى يوجب الغلبة في الصنف أو النوع الحاق هذا الفرد بها . وعليه : (فإن المتطهر في الصباح إذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته وأراد إثبات ذلك بالغلبة) أي : أراد إثبات بقاء طهارته من الصبح إلى الضحى بسبب الغلبة (فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية مثل بياض ثوبه) حيث إن بياض ثوبه يبقى هذا المقدار من الزمان (وطهارته) أي : طهارة ثوبه (وحياة زيد وقعوده ، وعدم ولادة الحمل الفلاني ، ونحو ذلك) فإن الطهارة من الحدث لا تقاس بمثل هذه الأمور الخارجية .

(نعم ، لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح ، المتحد) ذلك الصنف (أو المتقارب) معه (فيما له مدخل في بقاء الطهارة ، ووجد الأغلب متطهراً في هذا الزمان ، حصل الظن ببقاء طهارته) أيضاً .

مثلاً : إذا كان ممن هم في عمره وخصوصياته تبقى طهارتهم في هذا الزمان بهذا المقدار ، حصل الظن من ذلك ببقاء طهارته .

(وبالجملة : فما ذكره) المحقق القمي : (من ملاحظة أغلب الصنف ،

للشيرازي أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً ٣٦٣ / ج ١١

فحصول الظن به حق ، إلا أن البناء على هذا في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في أكثر موارد .

وإن بنى على ملاحظة الأنواع البعيدة أو الجنس البعيد

فحصول الظن به حق) لأن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب ، وهذا قياس صورته : إن ملاحظة أغلب الصنف يورث الظن باللاحق ، وكلما أورث الظن به كان حجة .

لكن أشكل المصنف عليه بعدها ، في صفراء : بأن ذلك لا يورث الظن باللاحق ، وفي كبراء : بأنه أخص من المدعى .

أما الاشكال في الكبرى ، فهو ما أشار إليه بقوله :

(إلا أن البناء على هذا) أي : على ملاحظة أغلب الصنف أو النوع (في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في أكثر موارد) إذ يسقط جميع أقسام الشك في المقتضي ، كما يسقط جميع أقسام الشك في رافعية الوجود ، ويسقط أيضاً بعض أصناف الشك في وجود الرفع .

هذا مع إن هؤلاء القائلين بحجية الاستصحاب مطلقاً ، يقولون بحجيته في كل هذه الموارد ، فيكون دليل القمي أخص من مدعاه .

وأما الاشكال في الصغرى ، فهو ما أشار إلى بيانه بقوله : (وإن بنى) وجود الغلبة لاستفادة الاستصحاب في هذا الفرد (على ملاحظة الأنواع البعيدة) مثل : الحاق بقاء طهارة من له عمر سبعين سنة في البلاد الباردة وفي الشتاء بغالبية من لهم عمر عشرين سنة في البلاد الحارة وفي الصيف (أو) على ملاحظة (الجنس البعيد) مثل : الحاق بقاء حياة الانسان بغالبية بقاء مطلق الحيوان .

أو الأبعد، وهو الممكن القار، كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم ففيه : ما تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد الشك وموارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء اليه . وفي مثله لا يحصل الظن باللاحاق لأنه لا بد في الظن بلحوق المشكوك بالأغلب ، من الظن أولاً بثبوت الحكم أو الوصف الجامع ، فيحصل الظن بثبوته في الفرد المشكوك .

(أو الأبعد ، وهو) مثل : بقاء (الممكن القار ، كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم) الشارح للوافية .

(ففيه : ما تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد الشك وموارد الاستقراء) جامعاً بحيث (يصلح لاستناد البقاء اليه) فلا غلبة إذن بالنسبة الى هذا النوع والصنف ، كما لا علة تجمع الأفراد المختلفة (وفي مثله لا يحصل الظن باللاحاق) .

وإنما لا يحصل الظن باللاحاق (لأنه لا بد في الظن بلحوق المشكوك بالأغلب ، من الظن أولاً بثبوت الحكم) كالطهارة (أو الوصف) كالاستمرار (الجامع) ذلك الحكم أو الوصف بين هذا الفرد وسائر الأفراد ، وحيث (فيحصل الظن بثبوته في الفرد المشكوك) .

والحاصل : إنه يلزم في الحاق المشكوك بالأغلب أمران :

الأول : الظن بوجود الحكم في الأغلب .

الثاني : الظن بوجود الحكم في هذا الفرد المشكوك ، وذلك بأن يكون هناك جامع بينهما .

ومن المعلوم : إن الجامع البعيد أو الأبعد مثل : الممكن القار ، لا يكون جامعاً بحيث يسري الظن من موارد الاستقراء الى هذا الفرد المشكوك فيه .

ومما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء اعتبار الاستصحاب في موردين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع ، فإن المتطهر بمايع شك في كونه بولاً أو ماءً، يحكم باستصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه ، مع أن الظن بهما محال . وكذا الحوض الواحد إذا صب فيه الماء تدريجاً فبلغ إلى موضع شك

(ومما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء) وإن جرى الاستصحاب مما يدل على إن الاستصحاب ليس لأجل حصول الظن : (اعتبار الاستصحاب في موردين) متخالفين (يعلم بمخالفة أحدهما للواقع) فإنه من الواضح : عدم إمكان حصول الظن على طرفين متخالفين (فإن المتطهر بمايع شك في كونه بولاً أو ماءً، يحكم باستصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه ، مع أن الظن بهما محال) .

إن قلت : كونهما معاً هو الواقع أيضاً محال ، لأنه إن كان الماء نجساً نجس بدنه وبقي حدثه ، وإن كان طاهراً كان بدنه طاهراً وحدثه مرتفعاً ، فكيف يمكن الاستصحابان مع علمنا بمخالفة أحدهما للواقع ؟ .

قلت : ذلك من باب التشريع ، ومن المعلوم : إن الاعتبار بيد المعتبر ، فهو مثل : تغريم السارق المال دون القطع إذا اعترف بالسرقة مرة لا مرتين ، مع إنه لو كان في الواقع سارقاً لزم القطع والتغريم ، وإن لم يكن سارقاً لم يلزمه شيء .

ومثل دفع ربع الوصية إذا شهدت بها امرأة واحدة ، ونصف الوصية إذا شهدت بها امرأتان ، وثلاثة أرباع الوصية إذا شهدت بها ثلاث ، وكل الوصية إذا شهدت بها أربع ، مع إن الوصية لو كانت في الواقع محققة لزم دفعها ولو بشهادة امرأة واحدة ، وإن لم تكن لم يجب شيء ولو بشهادة أربع .

(وكذا الحوض الواحد إذا صب فيه الماء تدريجاً فبلغ إلى موضع شك

في بلوغ مائه كُراً ، فإنه يحكم حينئذٍ ببقاء قلّته . فإذا امتلاً وأُخذَ منه تدريجاً إلى ذلك الموضوع ، فيشكّ حينئذٍ في نقصه عن الكرّ ، فيحكم ببقاء كرّيته ، مع أنّ الظنّ بالقلّة في الأوّل ، وبالكريّة في الثاني محالّ .

ثم إن اثبات حجّة الظنّ المذكور على تقدير تسليمه دونها خرطُ القتاد .

في بلوغ مائه كُراً ، فإنه يحكم حينئذٍ ببقاء قلّته . فإذا امتلاً وأُخذَ منه تدريجاً إلى ذلك الموضوع ، فيشكّ حينئذٍ في نقصه عن الكرّ ، فيحكم ببقاء كرّيته ، مع أنّ (الاستصحابين متخالفان ، نعلم بعدم صحة أحدهما ، فإنّ (الظنّ بالقلّة في الأوّل ، وبالكريّة في الثاني محالّ) .

وكذا حال المسافر إذا شك في مكان بانه حدّ الترخّص أم لا ، فإنه يصلّي تماماً ذاهباً ، وقصراً راجعاً ، للاستصحابين المتخالفين مع إنه إن لم يكن في الواقع حدّ الترخّص كانت الصلاة فيه تماماً في الحالين ، وإن كان حدّ الترخّص كانت الصلاة فيه قصراً في الحالين .

وكذا من كان عاقلاً فجئّ تدريجاً ووصل إلى حال لم نعلم هل إنه عاقل أو مجنون فإنه يستصحب العقل ؟ والعكس بالعكس فإنه يستصحب المجنون مع إنه في الواقع إما عاقل في الحالين ، أو مجنون في الحالين .

التي غير ذلك من الأمثلة الكثيرة في هذا المجال لا يمكن فيه ظنّان مختلفان ، وإن جاز فيه الاستصحابان على ما قاله جماعة .

(ثم إن اثبات حجّة الظنّ المذكور) الحاصل من الغلبة (على تقدير تسليمه) أي : تسليم حصول الظن من الغلبة (دونها خرطُ القتاد) وذلك لأنه لا دليل على حجّة مثل هذا الظن ، وقد ورد في القرآن الحكيم : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي

للشيرازي أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً ٣٦٧ / ج ١١

خصوصاً في الشبهة الخارجية التي لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقاً ، فإن اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظن الحاصل من الغلبة وعدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبة أخرى ، كطين الطريق - مثلاً - مما لا يجتمعان ،

من الحق شيئاً (١) .

وعلى أي حال : فهذا إشكال ثان من المصنف بعد إشكاله الأول في الكبرى ، فقد أشكل أولاً : بأن الدليل أخص من المدعى ، وثانياً : بأنه لا حجية لمثل هذا الظن ، كما إن إشكاله السابق : بأن الظن لا يحصل من الغلبة كان إشكالاً على الصغرى ، وصورة القياس على ما مرّ هو الظن يحصل من الغلبة ، وكلما حصل الظن من الغلبة كان حجة .

إذن : فلو سلمنا حصول الظن من الغلبة ، فإنه لا حجية لمثل هذا الظن (خصوصاً في الشبهة الخارجية) الموضوعية (التي لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقاً) فإن العلماء متفقون على إن الشبهات الموضوعية لا يعتبر فيها الغلبة مع إن الاستصحاب فيها موضع وفاقهم .

أما مثال عدم حجية الظن المذكور ، فهو ما أشار إليه بقوله : (فإن اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظن الحاصل من الغلبة) حيث إن الماء القليل طاهر حتى يظن بخلافه (وعدم اعتبار الظن بنجاسته) أي : نجاسة الماء القليل (من غلبة أخرى ، كطين الطريق - مثلاً - مما لا يجتمعان) فإنه إذا وقع شيء من طين الطريق في الماء القليل ، فهنا غلبتان مختلفتان :

الأولى : غلبة نجاسة طين الطريق الموجب لنجاسة الماء القليل .

(١) - سورة يونس : الآية ٣٦ ، سورة النجم : الآية ٢٨ .

وكذا إعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعي لأجل الغلبة.

ومنها : بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم ، كما إدّعاه العلامة في النهاية وأكثر من تأخر عنه ، وزاد بعضهم أنه لولا ذلك لأختلّ نظام العالم وأساس عيش بني آدم .

الثاني : غلبة طهارة الماء القليل الموجب لعدم نجاسته ، ومعلوم : إنه لا يعقل أن يكون هذا الماء طاهراً ونجساً .

(وكذا إعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعي لأجل الغلبة) فإن المدعي إذا عرفنا صدقه في الغالب ، قسنا صدقه في هذه الدعوى الخاصة على صدقه في سائر الأماكن فنظن بصدقته ، فهو إذن صادق في دعواه ، والمنكر معه الاستصحاب ، فهو إذن صادق في إنكاره فيلزم إجتماع المتخالفين . والحاصل : إن الكبرى وهي : كون الغلبة وما يستند إليها حجة ، لا يمكن الأخذ بها في هذه المواضع ، ولذا قال المصنّف : حجية الظن المذكور دونها خرط القتاد . (ومنها) : أي : مما استدل به للقول الأول وهو : القول بحجية الاستصحاب مطلقاً (بناء العقلاء على ذلك) أي : على الاستصحاب (في جميع أمورهم ، كما إدّعاه العلامة في النهاية وأكثر من تأخر عنه ، وزاد بعضهم) أي : بعض العلماء القائلين بحجية الاستصحاب مطلقاً (أنه لولا ذلك) أي : لولا الاستصحاب ، (لأختلّ نظام العالم وأساس عيش بني آدم) .

وإنما يختل النظام لولا الاستصحاب ، لأننا نعمل في جميع أمورنا العادية على الاستصحاب ، في ذهابنا إلى المدرسة والسوق والطبيب ، وغيرها من مزاولة الأعمال اليومية ، وذلك من جهة استصحاب عدم تحوّل المدرسة عن مكانها ،

وزاد آخر : أن العمل على الحالة السابقة أمرٌ مركزٌ في النفوس حتى الحيوانات ، ألا ترى : أن الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهَدَتْ فيها الماء والكلاء ، والطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها . ولولا البناء على « إبقاء ما كان » ، لم يكن وجه لذلك .

والجواب : أن بناء العقلاء إنما يسلم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء ، لأجل الغلبة ، فإنهم في أمورهم عاملون بالغلبة ، سواء وافقت الحالة السابقة أو خالفتها .

ألا ترى : أنهم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة ، فضلاً

وعدم انتقال السوق إلى مكان آخر ، وعدم موت الطبيب ، وهكذا .

(وزاد آخر : أن العمل على الحالة السابقة أمرٌ مركزٌ في النفوس حتى الحيوانات ، ألا ترى : أن الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهَدَتْ فيها الماء والكلاء ، و) كذلك (الطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها) وهكذا الأسماك - كما ثبت في العلم - ترجع إلى مراكزها بعد الأسفار الطويلة في البحار والمحيطات ، ثم قال : (ولولا البناء على « إبقاء ما كان » ، لم يكن وجه لذلك) فيدل على أن الاستصحاب فطري لجميع الحيوانات ، فكيف بالإنسان ؟ .

(والجواب : أن بناء العقلاء إنما يسلم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لأجل الغلبة) لا لأجل الاستصحاب ، فمعيارهم هو : الظن ، لا الاستصحاب (فإنهم في أمورهم عاملون بالغلبة ، سواء وافقت الحالة السابقة أو خالفتها) .

هذا بالإضافة إلى عدم حصول الشك لهم غالباً فيما يمارسونه من أعمالهم اليومية المتطابقة مع الاستصحاب ، وذلك بدليل إنهم لو شكوا لتوقفوا .

(ألا ترى : أنهم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة ، فضلاً

عن المهالك ، إلّا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياة ، ولا يرسلون إليه البضائع للتجارة ، ولا يجعلونه وصياً في الأموال ، أو قيماً على الأطفال ، ولا يقلّدونه في هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال .

وتراهم لو شكّوا في نسخ الحكم الشرعي ، يبنون على عدمه ، ولو شكّوا في رافعيّة المذي شرعاً للطهارة ، فلا يبنون على عدمها .

عن المهالك (أي : إن من عهدوه في حال يغلب فيه الهلاك حيث لا ظن معه بالسلامة لا يراجعونه ولا يرسلونه .

مثلاً : إذا حدث في منطقة زلزال أو ما أشبه من الكوارث المدمرة ومات فيها ناس كثير ، فلا يكاتب العقلاء شخصاً كان في هذه المنطقة قبل الكارثة (إلّا) بعد التحقيق عن حاله والتأكد من وجوده ، مع إن الاستصحاب يقتضي بقاءه حياً بعد الكارثة ، وإذا كاتبوه قبل التأكد كان (على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياة) فهم إذن تابعون للظن لا للاستصحاب .

(و) كذا (لا يرسلون إليه البضائع للتجارة ، ولا يجعلونه وصياً في الأموال ، أو قيماً على الأطفال ، ولا يقلّدونه في هذا الحال إذا كان) من غلب عليه العطب (من أهل الاستدلال) بأن كان فقيهاً ، وذلك في تقليدهم الابتدائي ، أمّا في تقليدهم الاستمراري والبقاء على الميت ، فذلك جائز عندهم .

(وتراهم لو شكّوا في نسخ الحكم الشرعي ، يبنون على عدمه) أي : عدم النسخ لظنهم بأنه لم ينسخ ، وذلك للغلبة حيث إن الغلبة هنا على عدم نسخ الأحكام ، لا للاستصحاب .

(و) تراهم (لو شكّوا في رافعيّة المذي شرعاً للطهارة ، فلا يبنون على عدمها) أي : عدم الرافعية لعدم الظن بالغلبة ، مع إن مقتضى الاستصحاب

للشيرازي أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً ٣٧١ / ج ١١

وبالجملة : فالذي أُظنَّ أنَّهم غير بانين في الشك في الحكم الشرعي من غير جهة النسخ على الاستصحاب .

نعم ، الانصاف : أنَّهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي ، فليس عندهم كالشك في حدوثه في البناء على العدم .

ولعلَّ هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص ، فإنَّها أمانة على العدم ، لما علم من بناء الشارع على التبليغ ،

عدم الرافعية .

(وبالجملة : فالذي أُظنَّ أنَّهم غير بانين في الشك في الحكم الشرعي) لو كان شكهم (من غير جهة النسخ) فإنَّهم لا يبنون فيه (على الاستصحاب) وإنَّما على ظنهم بالبقاء للغلبة .

ثم إنَّ المصنَّف بعد أن ذكر أنَّ العقلاء لا يبنون عند الشك في الحكم الشرعي على الاستصحاب سواء كان الشك في البقاء أم في الحدوث ، بأن كانت الحالة السابقة هو الوجود أو العدم ، تدارك ذلك وقال :

(نعم ، الانصاف : أنَّهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي ، فليس عندهم) الشك في البقاء (كالشك في حدوثه في البناء على العدم) فإنَّهم في البقاء لا يحكمون على العدم ، بينما في الحدوث يحكمون على العدم .

(ولعلَّ هذا) الفرق بين الوجود والعدم هو : (من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص) أي : إنه من باب : عدم الدليل دليل على العدم ، لا من باب الاستصحاب (فإنَّها) أي : عدم الوجدان ، وجاء بالضمير مؤنثاً للخبر وهو قوله : (أمانة على العدم) فإنَّ عدم وجدان الدليل علامة عدم الدليل .

وإنَّما كان عدم الوجدان أمانة على العدم (لما علم من بناء الشارع على التبليغ)

فظنّ عدم الورود يستلزم الظنّ بعدم الوجود . والكلام في اعتبار هذا الظنّ بمجرد من غير ضمّ حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم في باب أصل البرائة .

قال في العدة ، بعدما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيّم الداخل في الصلاة :

للأحكام في كل جزئية وكلية ، وحيث لم يحصل المكلف على الحكم مع الفحص عنه ، يستدل منه على عدم وجود الحكم .

إذن : (فظنّ عدم الوجود) أي : عدم ورود الحكم لأنه فحص عنه فلم يجده (يستلزم الظنّ بعدم الوجود) فبناءً على العقل في أمورهم إنما هو لهذا الطريق العقلاني ، لا لأجل الاستصحاب .

(و) أما (الكلام في اعتبار هذا الظنّ بمجرد) أي : (من غير ضمّ حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم) فقد مضى بحته (في باب أصل البرائة) فراجع .

والحاصل : إن العقلاء يحكمون في الشك في الحدوث على عدم من باب إن الظنّ بعدم ورود الحكم مستلزم للظنّ بعدم وجود الحكم ، فهل حكمهم هذا هو : لأجل مجرد الظنّ بعدم الحكم ، أو هو : مع إنضمام حكم العقل بقبح التعبد بغير العلم ، فإن نسبة ما لم يعلم من الشارع إلى الشارع قبيح ؟ .

اختار المصنّف في باب البرائة الثاني يعني : اختار إن حجية هذا الظنّ واعتباره من باب ضمّ حكم العقل إليه ، لا من باب مجرد الظنّ بعدم الحكم .

هذا ، ويشهد على ذلك ما ذكره شيخ الطائفة حيث (قال في العدة ، بعدما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيّم الداخل في الصلاة) فإن المتيّم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة ، فالاستصحاب يقول بصحة صلاته والمضي فيها ،

للشيرازي أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً ٣٧٣ / ج ١١

« والذي يمكن أن ينتصر به طريقة استصحاب الحال ما أو مانا اليه من أن يقال : لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الأول ، لكان عليه دليل . وإذا تتبعنا جميع الأدلة فلم نجد فيها ما يدل على أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى ، دل على أن حكم الحالة الأولى باقي على ما كان . فإن قيل : هذا رجوع الى الاستدلال بطريق آخر ، وذلك خارج عن استصحاب الحال .

وقيل : إن الذي نريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرنا

ووجود الماء يقول ببطلان الصلاة ووجوب الوضوء أو الغسل ، والشيخ بعد أن اختار عدم اعتبار الاستصحاب هنا قال : (« والذي يمكن أن ينتصر به طريقة استصحاب الحال) أي : ينتصر به للاستصحاب هنا والقول بكفاية التيمم السابق هو : (ما أو مانا اليه من أن يقال) بما يلي :
(لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الأول) وهو : الحكم قبل وجود الماء (لكان عليه دليل) أي : على التغيير المذكور (وإذا تتبعنا جميع الأدلة فلم نجد فيها ما يدل على أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى ، دل) عدم وجداننا للدليل (على أن حكم الحالة الأولى باقي على ما كان) .

إذن : فهو الآن متطهر ويستمر في صلاته بدون نقضها .

ثم قال شيخ الطائفة : (فإن قيل : هذا رجوع الى الاستدلال بطريق آخر) لأنكم ذكرت إن البقاء على الحالة السابقة ليس من جهة الاستصحاب ، بل من جهة عدم الدليل دليل عدم (وذلك خارج عن استصحاب الحال) لأنه ليس اعتماداً على الحالة السابقة ، بل هو اعتماد على عدم وجود الدليل .

(وقيل : إن الذي نريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرنا) هنا : من إن عدم

وأما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به ، انتهى .

احتج النافون بوجوه

منها : ما عن الذريعة والغنية من : « أن

الوجدان أمانة على عدم (وأما غير ذلك) أي : التعويل على الحالة الأولى في إثبات الحكم اللاحق وهو الاستصحاب (فلا يكاد يحصل غرض القائل به) (١) أي : بالبقاء على الحالة الأولى ، وذلك لأنه تعويل على الاستصحاب ، والاستصحاب لا دليل عليه .

بل يحصل غرض القائل بالبقاء على الحالة الأولى عن طريق عدم الدليل دليل عدم على ما عرفت بيانه .

(انتهى) كلام شيخ الطائفة ، وهو مؤيد لما ذكره المصنف : من إن الشك في الحدوث والحكم بالبقاء على الحالة الأولى ليس للاستصحاب ، وإنما لأن عدم الدليل دليل عدم ، وشيخ الطائفة أيضاً لم يعتمد في الحكم بصحة صلاة المتيمم الواجد للماء في الاثناء على الاستصحاب ، وإنما اعتمد على أنه لا دليل على تغير حالته بعد حصول الماء ، فجعل عدم الدليل دليل عدم .

هذا تمام الكلام في أدلة المثبتين لحجية الاستصحاب مطلقاً وهو القول الأول في الاستصحاب وقد عرفت وجوه الايراد فيها .

وأما أدلة النافين فقد (احتج النافون) لحجية الاستصحاب مطلقاً ، وهو القول الثاني في الاستصحاب (بوجوه) متعددة :

(منها : ما عن الذريعة) للسيد المرتضى (والغنية) لابن زهرة : (من : « أن)

للشيرازي أدلة النافين للحجة مطلقاً ٣٧٥ / ج ١١

المتعلق بالاستصحاب يُثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل . توضيح ذلك أنهم يقولون : قد ثبت بالاجماع على من شرع في الصلاة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء ، فيجب أن يكون على هذا الحال بعد المشاهدة .

وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل يقتضي الجمع بينهما ، لأن اختلاف الحالتين لا شبهة فيه ؛ لأن المصلي غير واجد للماء في إحداها

الشخص (المتعلق بالاستصحاب) أي : الذي يتمسك في إثبات الحكم الشرعي بالاستصحاب (يُثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل) أي : إنه يحكم بما لا دليل عليه ، والحكم بلا دليل تشريع محرم .

(توضيح ذلك أنهم يقولون : قد ثبت بالاجماع على من شرع في الصلاة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء) فإنه قبل مشاهدة الماء يجب عليه المضي في صلاته (فيجب أن يكون على هذا الحال) أي : المضي في الصلاة (بعد المشاهدة) أيضاً ، لاستصحاب الحالة السابقة ثم قالوا :

(وهذا منهم جمع بين الحالتين) أي : حالة قبل المشاهدة ، وحالة بعد المشاهدة (في حكم) واحد وهو المضي ، وذلك (من غير دليل يقتضي الجمع بينهما) أي : بين الحالتين .

وإنما يكون ذلك جمعاً من غير دليل (لأن اختلاف الحالتين لا شبهة فيه) فإن الحالتين مختلفتان قطعاً ، والاختلاف هذا يستلزم الاختلاف في الحكم أيضاً ، ولهذا يشك في الحالة الثانية كما قال :

(لأن المصلي غير واجد للماء في إحداها) وهي : الحالة السابقة ،

وواجد له في الأخرى ، فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة . فإذا كان الدليل لا يتناول إلا الحالة الأولى وكانت الحالة الأخرى عارية منه ، لم يجز أن يثبت فيها مثل الحكم » ، انتهى .

أقول : إن كان محل الكلام فيما كان الشك لتخلف وصف وجودي أو عدمي متحقق سابقاً يشك في مدخليته في أصل الحكم

وهو (واجد له في الأخرى) وهي الحالة الثانية (فلا يجوز التسوية بينهما) في وجوب المضي (من غير دلالة) دليل على المضي ، فإنه لو كان دليل على المضي بعد المشاهدة لم نحتاج إلى الاستصحاب .

وعليه : (فإذا كان الدليل لا يتناول إلا الحالة الأولى) قبل مشاهدة الماء (وكانت الحالة الأخرى) بعد مشاهدة الماء (عارية منه) أي : من الدليل (لم يجز أن يثبت فيها) أي : في الحالة الثانية (مثل الحكم) (١) (الثابت في الحالة الأولى) (إنتهى) مانقل عن الذريعة والغنية .

(أقول : إن كان محل الكلام فيما كان الشك) في المقتضي ، وذلك (لتخلف وصف وجودي) كتغير الماء بأن يزول تغيره (أو عدمي) كفقدان الماء بأن يوجد بعد فقده (متحقق سابقاً) ذلك الوصف الوجودي أو العدمي بحيث إنه بعد تخلفه لاحقاً (يشك في مدخليته) أي : مدخلية ذلك الوصف المتخلف على أحد وجهين :

أما يشك (في أصل الحكم) بأن كان الوصف مقوماً له حدوثاً وبقاءً كفقدان الماء لصحة التيمم .

للشيرازي أدلة النافين للحجة مطلقاً ٣٧٧ / ج ١١

أو بقاءه ، فالاستدلال المذكور متين جداً لأنَّ الغرض : عدم دلالة دليل الحكم الأول وفقد دليل عام يدلُّ على إنسحاب كل حكم ثبت في الحالة الأولى في الحالة الثانية ، لأنَّ عمدة ما ذكره من الدليل هي الاخبار المذكورة ، وقد عرفت : اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقص ، وهو : الشك من جهة الراجع .

نعم ، قد يتخيَّل كونُ مثال التيمم من قبيل

(أو) يشك في مدخلية ذلك الوصف المتخلف في (بقاءه) أي : بقاء الحكم بأن كان الوصف مقوِّماً له حدوثاً لا بقاءً . أكرِّوَال التغيُّر من نفسه .
وعليه : فإن كان محل الكلام ذلك (فالاستدلال المذكور متين جداً) .
وإنما يكون الاستدلال متيناً جداً لأمرين :
أولاً : (لأنَّ الغرض : عدم دلالة دليل الحكم الأول) بخصوصه على الحكم الثاني .

ثانياً : (وفقد دليل عام يدلُّ على إنسحاب كل حكم ثبت في الحالة الأولى)
كحكم المصلي بالتيمم قبل مشاهدة الماء من المضي في الصلاة (في الحالة الثانية) أيضاً بعد مشاهدة الماء ، وهذا الدليل العام هو إخبار الاستصحاب .
وإنما لا يدل إخبار الاستصحاب على ذلك (لأنَّ عمدة ما ذكره من الدليل)
لأثبات الاستصحاب (هي الاخبار المذكورة ، وقد عرفت : اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقص ، وهو : الشك من جهة الراجع) لا الشك من جهة المقتضي ، فلا دليل إذن بالنسبة إلى الشك في المقتضي ، لا من جهة دليل خاص ، ولا من جهة دليل عام .

(نعم ، قد يتخيَّل كون مثال التيمم) أي : هذا المصداق الخاص بأنه (من قبيل

الشك من جهة الرفع لأنّ الشك في انتقاض التيمم بوجود الماء في الصلاة كانتقاضه بوجوده قبلها ، سواء قلنا بأن التيمم رافع للحدث أم قلنا إنّهُ مبيح ، لأنّ الإباحة أيضاً مستمرة إلى أن تنتقض بالحدث أو يوجد الماء . ولكنّه فاسدٌ ، من حيث أنّ وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض ،

الشك من جهة الرفع) لا من قبيل الشك من جهة المقتضي (لأنّ الشك في انتقاض التيمم بوجود الماء في) أثناء (الصلاة) الذي هو محل الكلام (كانتقاضه) أي : التيمم (بوجوده) أي : الماء (قبلها) أي : قبل الصلاة . وعليه : فحال وجدان الماء في أثناء الصلاة كحال وجدان الماء قبل الصلاة ، كلاهما يوجب انتقاض التيمم (سواء قلنا بأن التيمم رافع للحدث) كما قال به جماعة ، فيكون حال التيمم حال الوضوء من جميع الجهات (أم قلنا إنّهُ مبيح) للدخول في الصلاة فقط ، وليس برفع فلا يكون حيثُ كالوضوء في جميع الجهات .

وإنّما لا يكون فرق في انتقاض التيمم بوجود الماء قبل الصلاة وفي الصلاة حتى على القول بأن التيمم مبيح (لأنّ الإباحة أيضاً مستمرة إلى أن تنتقض بالحدث أو يوجد الماء) .

إذن : فالتيمم على كلا القولين يقتضي جواز الدخول في الصلاة ويستمر حتى وقوع الحدث أو حصول الماء ، فيكون الشك عند وجود الماء شكاً في الرفع لا في المقتضي .

(ولكنّه) أي : هذا التخيل (فاسد) لأنّ الشك في مثال التيمم ليس من جهة الرفع ، وإنّما الشك فيه من جهة المقتضي ، وذلك (من حيث أنّ وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض) للتيمم وهو واضح .

بل الفقدان الذي هو وصف المكلف لما كان مأخوذاً في صحة التيمم حدوثاً وبقاءً في الجملة ، كان الوجدانُ رافعاً لوصف الموضوع الذي هو المكلف ، فهو نظير التغير الذي يشك في زوال النجاسة بزواله .
فوجدان الماء ليس كالحديث

(بل الفقدان الذي هو وصف المكلف) أي : كون المكلف فاقداً للماء (لما كان مأخوذاً في صحة التيمم) كجزء من موضوع جواز التيمم (حدوثاً وبقاءً) بأن يقال : المكلف الفاقد للماء يصح له التيمم ، وكذلك المكلف الفاقد للماء يصح بقاءه على التيمم ، فحدوث التيمم وبقائه منوط بتحقيق الموضوع وهو المكلف الفاقد للماء ، وذلك (في الجملة) أي : في غير حال الصلاة ، أو الأعم من كونه في غير حال الصلاة أو حال الصلاة .
وعليه : فإذا كان فقدان الماء الذي هو وصف الموضوع مأخوذاً في صحة التيمم (كان الوجدانُ رافعاً لوصف الموضوع) أي : رافعاً للفقدان ، فإن وصف الموضوع هو : الفقدان والموضوع بكامله هو : المكلف الفاقد للماء كما قال : (الذي هو المكلف) وقوله : الذي صفة الموضوع .
إذن : (فهو) أي : الفقدان (نظير التغير الذي يشك في زوال النجاسة بزواله) أي : بزوال التغير ، وذلك لأن الموضوع هو الماء المتغير ، وفي المقام هو المكلف الفاقد .

وعليه : (فوجدان الماء ليس كالحديث) في كونه ناقضاً ، وإنما هو مفوت للموضوع ، وفرق بين المفوت للموضوع وبين الناقض ، فإن فوات الموضوع معناه : زوال الموضوع ، بينما إنتقاض الموضوع معناه : إن الموضوع موجود لكن عرض ما يبطله ، فإنه قد لا تكون نار ، وقد تكون النار لكن الماء يطفئها .

وإن قرن به في قوله عليه السلام : حين سئل عن جواز الصلوات المتعددة بتيمم واحد : « نعم ، ما لم يحدث ، أو يجد ماء » لأن المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضي أو طرق الرفع .

وكيف كان : فإن كان محل الكلام في الاستصحاب

وعلى هذا : فوجدان الماء ليس كالحديث ، لأن وجدان الماء مفعول للموضوع ، والحديث ناقض (وإن قرن) وجدان الماء (به) أي : بالحديث (في) بعض الروايات ، مثل : (قوله عليه السلام : حين سئل عن جواز الصلوات المتعددة بتيمم واحد) فأجاب عليه السلام قائلاً :

(« نعم ، ما لم يحدث ، أو يجد ماء »)^(١) فإن الإمام قرن بين حدوث الحديث ، وبين وجود الماء ، مما ظاهره الابتدائي : إن وجود الماء أيضاً كالحديث ناقض ، لكنه ليس كذلك ، فإن الحديث ناقض ووجود الماء مفعول للموضوع .

وإنما قلنا وجدان الماء ليس كالحديث (لأن المراد من ذلك) أي : من اقتران حدوث الحديث ووجدان الماء في قوله عليه السلام : « نعم » هو : (تحديد الحكم بزوال المقتضي) وهو وجدان الماء (أو طرق الرفع) وهو حدوث الحديث .

والحاصل : إن مثال بعضهم بالتيمم في المكلف الواجد للماء في أثناء الصلاة لم يكن من باب الشك في الرفع ، بل من باب الشك في المقتضي ، وقد عرفت : إن المصنف لا يجري الاستصحاب في الشك في المقتضي .

(وكيف كان : فإن كان محل الكلام في) جريان (الاستصحاب) وعدمه هو :

(١) - الكافي (فروع) : ج ٢ ص ٦٣ ح ٤ ، الاستبصار : ج ١ ص ١٦٣ ب ٩٧ ح ١ (بالمعنى) ، تهذيب الأحكام : ج ١ ص ٢٠٠ ب ٨ ح ٥٤ (بالمعنى) ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٣٧٥ ب ٧ ح ٩٨٩ و ج ٣ ص ٣٧٧ ب ١٩ ح ٣٩١٠ (بالمعنى) .

للشيرازي أدلة النافين للحجة مطلقاً ٣٨١ / ج ١١

ما كان من قبيل هذا المثال ، فالحق مع المنكرين لما ذكروه ، وإن شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر ، وهو الشك في ناقضية الخارج من غير السبيلين ، قلنا : إن اثبات الحكم بعد خروج الخارج ليس من غير دليل ، بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة ،

(ما كان من قبيل هذا المثال) أي : مثال المتيمم الواجد للماء في أثناء الصلاة (فالحق مع المنكرين لما ذكروه) من عدم الدليل عليه ، لأنه من الشك في المقتضي ، والشك في المقتضي لا استصحاب فيه .
وإنما يكون الحق بنظر المصنف مع المنكرين لأنه لا دليل خاص بنظره على الاستصحاب في الشك في المقتضي ولا دليل عام يشمله .
(وإن شمل) محل كلامهم في الاستصحاب (ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر ، وهو الشك في ناقضية الخارج من غير السبيلين) أي : من غير المخرج المعتاد ، وذلك لمرض وما أشبه ، فيشك في إنه مبطل للوضوء أو ليس بمبطل مما يكون الشك في الرفع .

وعليه : فإن كان هذا هو محل كلامهم الذي قال النافون : الاستصحاب ليس بحجة ، وقال المثبتون بأن الاستصحاب حجة (قلنا : إن اثبات الحكم بعد خروج الخارج) من غير السبيلين (ليس من غير دليل) كما قاله النافون ، فإن النافين قالوا : بأنه لا دليل على الاستصحاب في مورد الشك في الرفع .

(بل الدليل) على صحة الاستصحاب في الشك في الرفع هو (ما ذكرنا من

الوجوه الثلاثة) المتقدمة ، وهي عبارة عما يلي :

أولاً : ظهور كلمات جماعة في الاتفاق على هذا الاستصحاب .

ثانياً : استقرار موارد الشك في بقاء الحكم السابق ، المشكوك من جهة الرفع

مضافاً إلى إمكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق في المعارج ، لكن عرفت ما فيه من التأمل .

ثم إنه أجاب في المعارج عن الدليل المذكور بـ « أن قوله : « عمل بغير دليل » ، غير مستقيم ، لأن الدليل دلّ على أن الثابت لا يرتفع إلا برفع ، فإذا كان التقدير : تقدير عدمه كان بقاء الثابت

يفيد القطع بالحكم .

ثالثاً : الأخبار المستفيضة الدالة على صحة الاستصحاب على ما مرّ تفصيله .
(مضافاً إلى إمكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق في المعارج)
وهذا وجه رابع لصحة الاستصحاب في الشك في الرفع حيث قال المحقق :
والظاهر إن مرجع هذا الدليل إلى أنه إذا أحرز المقتضي وشك في المانع بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق بنى على عدمه في اللاحق ، وحاصل دليله : إن المقتضي موجود والمانع مفقود ، فيلزم أن يؤثر المقتضي أثره .
(لكن عرفت ما فيه من التأمل) لأن وجود المقتضي في السابق لا يدل على وجوده في اللاحق .

(ثم إنه أجاب في المعارج عن الدليل المذكور) عن النافين للاستصحاب مطلقاً حيث قالوا : (بـ « أن قوله) أي : المتمسك بالاستصحاب (« عمل بغير دليل ») فإن النافين للاستصحاب ، قالوا : عدم الدليل على الاستصحاب دليل لعدم ، فأجاب عنه المحقق : بأنه (غير مستقيم) .

وإنما قال : إن دليلهم غير مستقيم (لأن الدليل دلّ على أن الثابت لا يرتفع إلا برفع) فهو إذن عمل بالدليل ، لا أنه عمل بغير دليل .

وعليه : (فإذا كان التقدير : تقدير عدمه) أي : عدم الرفع (كان بقاء الثابت

راجحاً في نظر المجتهد والعمل بالراجح لازم» ، انتهى .

وكأن مراده بتقدير عدم الرفع : عدم العلم به ، وقد عرفت ما في دعوى حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلك ، إلا أن يرجع الى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم .

راجحاً في نظر المجتهد (والمراد بالثابت : الشيء الذي كان في السابق وشك فيه في اللاحق (و) معلوم : إن (العمل بالراجح لازم) (١) ، انتهى) كلام المحقق . هذا (وكأن مراده بتقدير عدم الرفع : عدم العلم به) فإننا لا نعلم بالرفع ، لا أنا نعلم عدم الرفع (وقد عرفت ما في دعوى حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلك) أي : عرفت الاشكال فيه بمجرد ثبوته في الزمان الأول وعدم ارتفاعه من دون رفع . (إلا أن يرجع) هذا الكلام من المحقق (الى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم) .

مركز تحقيقات كميتر علوم و حقوق

والحاصل : إن المحقق أجاب عن إن الاستصحاب عمل بغير دليل الذي استدل به النافون ، قائلاً : إن الدليل على الاستصحاب هو إن الثابت لا يرتفع إلا برفع ، ولا رفع ، فأشكل عليه المصنف بما يلي :

أولاً : بأننا لا نعلم بالرفع ، لا أن الرفع غير موجود ، وعدم العلم ليس معناه عدم الوجود .

ثانياً : إن الثابت سابقاً لا يثبت لاحقاً بمجرد عدم العلم بالرفع ، إلا أن يكون مراد المحقق : إننا إذا لم نجد الدليل على الرفع بعد الفحص عن الدليل ، كان عدم وجداننا دليلاً على عدم ، وهذا لا يسمى استصحاباً .

ومنها أنه لو كان الاستصحاب حجةً ، لوجب فيمن علم زيدا في الدار ولم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه فيها . وكذا كان يلزم إذا علم بأنه حي ، ثم انقضت مدة لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه ، وهو باطل .

وقال في محكي الذريعة : « قد ثبت في العقول : أن من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه ، لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار إلا بدليل متجدد .

ورأى لا يسمى استصحاباً ، لأن الاستصحاب ملاكه الحالة السابقة ، وهذا ملاكه : الفحص وعدم الوجدان .

(ومنها) أي : من أدلة النافين للحجة الاستصحاب مطلقاً : (أنه لو كان الاستصحاب حجةً لوجب فيمن علم زيدا في الدار ولم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه فيها) ولو بعد عشر سنين - مثلاً - .
(وكذا كان يلزم إذا علم بأنه حي ، ثم انقضت مدة لم يعلم فيها بموته)
كخمس سنين مثلاً (أن يقطع ببقائه ، وهو باطل) فالاستصحاب باطل .
أقول : كأَنَّ المستدل استدل بالتلازم بين الحجة والقطع ، فقال : إن كل ما كان حجة فهو موجب للقطع ، والاستصحاب حجة فهو موجب للقطع .
وفيه : إنه لا تلازم بين الحجة وبين القطع .

نعم ، التلازم في عكسه ، وهو أنه كل ما كان قطع فهو حجة .

(وقال في محكي الذريعة) في تقريب نفى الاستصحاب بهذا الدليل (« قد ثبت في العقول : أن من شاهد زيدا في الدار ، ثم غاب عنه ، لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار) ولو بعد عشرين سنة (إلا بدليل متجدد) يدل على بقاءه في الدار هذه المدة .

للشيرازي أدلة النافين للحجية مطلقاً ٣٨٥ / ج ١١

ولا يجوز استصحاب الحالة الاولى ، وقد صار كونه في الدار في الزمان الثاني - وقد زالت الرؤية - بمنزلة كون عمرو فيها .
وأجاب في المعارج عن ذلك بـ « أنا لا ندعي القطع ، لكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه ، وهذا يكفي في العمل به » .
أقول قد عرفت ممّا سبق منع حصول الظنّ كلىة

هذا (ولا يجوز استصحاب الحالة الاولى ، وقد صار كونه في الدار في الزمان الثاني - وقد زالت الرؤية - بمنزلة كون عمرو فيها) (١) .
وإنّما كان في الزمان الثاني بمنزلة كون عمرو فيها ، لأنّه في الزمان الثاني موضوع آخر ، كما إن وجود عمرو فيها موضوع آخر ، فكما لا يصح الانتقال من وجود زيد الى وجود عمرو ، كذلك لا يصح الانتقال من وجود زيد في الزمان السابق الى وجوده في الزمان اللاحق .
(وأجاب في المعارج عن ذلك) : أي : عن هذا الدليل (بـ « أنا لا ندعي القطع ») ببقاء زيد في الدار (لكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه ، وهذا) الرجحان (يكفي في العمل به) (٢) أي : بالاستصحاب .
والحاصل : إن المحقق أجاب عن دليل النافين بدليل مركب من صغرى وكبرى ، فالصغرى : إن وجوده السابق يرجح وجوده اللاحق ، والكبرى : إن الرجحان كاف في الاستصحاب .
(أقول) : إن دليل المعارج ممنوع صغرى وكبرى ، أما صغرى فإنّه (قد عرفت ممّا سبق منع حصول الظنّ كلىة) بل حصوله في الجملة .

ومنع حجّيته .

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

وأما منع الكبرى فقد أشار إليها بقوله : (ومنع حجّيته) أي حجية مثل هذا الظن على تقدير وجوده .

والحاصل : إنه لا رجحان ، وعلى تقدير الرجحان ، لا يكون مثل هذا الرجحان حجة لا شرعاً ولا عقلاً .

(ومنها) : أي : من أدلة النافين لحجية الاستصحاب مطلقاً (أنّه لو كان) الاستصحاب (حجة لزم التناقض) بين استصحابين متعارضين في كل مورد استصحاب .

وإنما يلزم منه التناقض في كل مورد (إذ كما يقال : كان للمصلي قبل وجدان الماء المضي في صلاته ، فكذا بعد الوجدان) حيث يجد ماءً في أثناء الصلاة ، فيستصحب المضي في صلاته ، فإنه (كذلك يقال : إنّ وجدان الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضاً للتيّم ، فكذا بعد الدخول) في الصلاة .

وعليه : فهذان استصحابان متعارضان أحدهما يقول : إمض في صلاتك ، والآخر يقول : بطلت صلاتك ، فلا تمض فيها .

(أو يقال) في تصوير الاستصحاب المعارض للمضي في الصلاة : إن (الاشتغال بصلاة متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلاة ، فيستصحب) فهنا استصحاب يقول : امض في صلاتك ، واستصحاب يقول : لا تمض فيها ، لأنك

قال في المعتبر « استصحاب الحال ليس حجة ، لأنَّ شرعية الصلاة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه . ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارض ، لأنَّك تقول : الذمة مشغولة بالصلاة قبل الاتمام فكذا بعده » ، انتهى .

وأجاب عن ذلك في المعارج : بمنع وجود المعارض في كلِّ مقام ،

مشغول الذمة بصلاة متيقنة الصحة ، والصلاة المتيقنة الصحة هي التي يؤتى بها مع الوضوء .

إذن : فحيث كان القول بحجية الاستصحاب يوجب دائماً حصول التناقض بين الاستصحابيين ، يكون الاستصحاب باطلاً ، لأن ملازم التناقض باطل .

هذا ، وقد (قال في المعتبر) في تقريب تعارض الاستصحابيين ، بعد أن قال : « استصحاب الحال ليس حجة ، لأنَّ شرعية الصلاة) مع التيمم كان (بشرط عدم الماء) وهذا (لا يستلزم الشرعية معه) أي : مع وجدان الماء ، وليس كلامنا في هذه القطعة من كلام المعتبر ، وإنما شاهدنا في القطعة الثانية ، حيث ذكر التعارض فقال : (ثم) إنَّ (مثل هذا) الاستصحاب (لا يسلم عن المعارض ، لأنَّك تقول : الذمة مشغولة بالصلاة قبل الاتمام) وذلك فيما إذا أتم الصلاة بالتيمم السابق (فكذا بعده) (١) أي : بعد الاتمام (انتهى) كلام المعتبر .

(وأجاب عن ذلك) أي : عن اشكال التعارض بين الاستصحابيين المحقق نفسه (في المعارج : بمنع وجود المعارض في كلِّ مقام) فإنه لا تعارض على نحو الكلية ، وإنما في بعض الموارد .

وجود المعارض في الأدلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث يسلم عن المعارض .

أقول : لو بنى على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال ، لا يسلم الاستصحاب في أغلب الموارد عن المعارض ، إذ قلما ينفك مستصحب عن أثر حادث يراد ترتبه على بقاءه .

(و) من المعلوم : إن (وجود المعارض في الأدلة المظنونة) في بعض الموارد (لا يوجب سقوطها) أي : فرط الأدلة في كل مكان حتى (حيث يسلم عن المعارض) .

والحاصل : إن هذا الدليل يدل على سقوط الاستصحاب في مقام وجود المعارض لا في كل مقام ، فهو إذن أخص من المدعى ونحن نسلم سقوط الاستصحاب إذا حصل له معارض ، لكننا نقول بحجية الاستصحاب إذا لم يحصل له معارض .

(أقول) : إننا إذا سلمنا جواب المعارض ، لزم سقوط الاستصحاب في كثير من الموارد ، وذلك إنه (لو بنى على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال ، لا يسلم الاستصحاب في أغلب الموارد عن المعارض) فإن الاستصحاب إذا أردنا أن نثبت به البرائة عن الاشتغال عارضه استصحاب الاشتغال .

نعم ، الاستصحاب إذا أردنا أن نثبت به التكليف لا يكون استصحاب الاشتغال معارضاً له .

وإنما لا يسلم الاستصحاب عن المعارض في الأغلب (إذ قلما ينفك مستصحب عن أثر حادث يراد ترتبه) أي : ترتب ذلك الأثر الحادث (على بقاءه)

فيقال الأصل عدم ذلك الأثر .

والأولى في الجواب : أننا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لافادته الظن بالبقاء ، فإذا ثبت ظن البقاء في شيء ، لزم عقلاً ظن ارتفاع كل أمر فرض كون بقاء المستصحب رافعاً له ، أو جزءاً أخيراً له ، فلا يعقل الظن ببقائه .

أي : على بقاء المستصحب (فيقال) في معارضة : (الأصل عدم ذلك الأثر) .
لكن لا يخفى : إن هذين الاستصحابين لا يتعارضان ، لتقدم الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي ، فإنه إذا صح استصحاب المضي في الصلاة في مثال المتيمم الواجد للماء في أثناء الصلاة ، لم يبق مجال لاستصحاب الاشتغال ، لأن استصحاب الاشتغال محكوم باستصحاب المضي .
(و) عليه : فإن (الأولى) أولوية لزومية مثل : قوله سبحانه : ﴿ أولى لك فأولى ﴾ ^(١) أن يقال (في الجواب : أننا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لافادته الظن بالبقاء) بأن كان حجة الاستصحاب مبنياً على الظن ، فيكون أمانة لا أصلاً ، ومعلوم : إن هذا الظن الاستصحابي لا يترك ظناً معارضاً له لأن الظن النوعي لا يعارضه ظن نوعي آخر ، والظن الشخصي لا يعارضه ظن شخصي آخر ، فلا تعارض كما قال :

(فإذا ثبت ظن البقاء في شيء ، لزم عقلاً ظن ارتفاع كل أمر فرض كون بقاء المستصحب رافعاً له ، أو جزءاً أخيراً له) أي : للرافع ، فيما إذا كان للرافع أجزاء أخيرها بقاء المستصحب (فلا يعقل الظن ببقائه) أي : ببقاء ذلك المرفوع .

فإن ظن بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس ، أو توضأ به محدث ، مستلزم عقلاً لطهارة ثوبه وبدنه وبرائة ذمته بالصلاة بعد تلك الطهارة ، وكذا الظن بوجوب المضي في الصلاة يستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد اتمام تلك الصلاة .

وتوهم إمكان العكس مدفوع بما سيجيء توضحيه : من عدم إمكانه .

أما مثاله فهو ما أشار إليه بقوله : (فإن ظن بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس ، أو توضأ به محدث ، مستلزم عقلاً لطهارة ثوبه وبدنه) إذ لا يمكن عقلاً ظن طهارة الماء ، وظن نجاسة الثوب والبدن .

(و) كذلك الظن ببقاء طهارة ذلك الماء ، مستلزم عقلاً (براءة ذمته بالصلاة بعد تلك الطهارة) فلا يعارض باستصحاب الاشتغال بالصلاة .

(وكذا الظن بوجوب المضي في الصلاة) في المتيمم الواجد للماء في الأثناء (يستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد اتمام تلك الصلاة) فلا يعارض استصحاب وجوب المضي في الصلاة استصحاب الاشتغال .

(وتوهم إمكان العكس) بأن يقال : الشك في طهارة الماء الذي غسل فيه الثوب النجس ، مسبب عن الشك في بقاء نجاسة الثوب ، فإذا أجرينا الاستصحاب في نجاسة الثوب ارتفع الشك في طرف الماء ، وهكذا سائر الأمثلة ، فإن هذا التوهم (مدفوع بما سيجيء توضحيه : من عدم إمكانه) .

وإنما لا يمكن توهم عكسه لأن السبب مقدم على المسبب ، لا إن المسبب مقدم على السبب ، فاستصحاب طهارة الماء سبب لارتفاع نجاسة الثوب ، لا إن استصحاب نجاسة الثوب سبب لارتفاع طهارة الماء .

والحاصل : إنه كلما تحقق استصحاب سببي ، واستصحاب مسيبي ، قدم

للشيرازي أدلة النافين للحجة مطلقاً ٣٩١ / ج ١١

وكذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب أو عدمه ، لما ستعرف : من عدم امكان شمول الروايات إلا للشك السببي ، ومنه يظهر

الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي ، كما سيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى .

(وكذا) لا تعارض بين الاستصحابين السببي والمسببي (إذا قلنا باعتباره) أي : باعتبار الاستصحاب (من باب التعبد) بأن كان حجة الاستصحاب مبيناً على الاخبار ، فيكون أصلاً لا أمانة ، وهذا عطف على قوله المتقدم : إننا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لافادته الظن بالبقاء .

وعليه : فإذا قلنا باعتبار الاستصحاب من باب التعبد (بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب ، أو عدمه) أي : عدم المستصحب بأن كان الأثر مترتباً على العدم مثل : صحة الصوم والحج والاعتكاف ، حيث تترتب صحة هذه الأمور على عدم المفطر ، وعلى ترك الاحرام ، وعلى ترك الاعتكاف .

وإنما لا تعارض بينهما أيضاً إذا قلنا : باعتبار الاستصحاب من باب التعبد (لما ستعرف : من عدم امكان شمول الروايات إلا للشك السببي) دون الشك المسببي ، فلا تعارض إذن بينهما على المبنيين .

والحاصل : إن الاستصحاب السببي لا يعارض الاستصحاب المسببي ، وإنما يقدم على المسببي ، سواء كان الاستصحاب حجة من باب الظن وإنه أمانة ، أم كان حجة من باب الاخبار ، وإنه أصل من الأصول العملية .

(ومنه) : أي : من عدم المعارضة بين الاستصحاب السببي والمسببي (يظهر

حال معارضة استصحاب وجوب المضي ، باستصحاب انتقاض التيمّم بوجود الماء .

ومنها : أنّه لو كان الاستصحاب حجةً لكان بيّنة النفي أولى وأرجح من بيّنة الإثبات ، لاعتضادها باستصحاب النفي .
والجواب عنه :

أولاً : باشتراك هذا الإراد

حال معارضة استصحاب وجوب المضي ، باستصحاب انتقاض التيمّم بوجود الماء (في أثناء الصلاة ، فإنه لا يصح القول : بأن الفاقد للماء إذا وجد الماء قبل الصلاة انتقض تيممه ، فكذا إذا وجد الماء في أثناء الصلاة .
وإنما لا يصح ذلك لأن استصحاب المضي سببي ، واستصحاب الانتقاض مسببي ، والاستصحاب المسببي مقدّم على الاستصحاب المسببي على ما عرفت .

(ومنها) أي : من أدلة النافين لحجية الاستصحاب مطلقاً : (أنّه لو كان الاستصحاب حجةً لكان بيّنة النفي أولى وأرجح من بيّنة الإثبات) .
وإنما كان بيّنة النفي أولى (لاعتضادها) أي : اعتضاد بيّنة النفي (باستصحاب النفي) فيكون في جانب النفي دليلان : البينة والاستصحاب ، وفي جانب الإثبات دليل واحد : وهو البينة فقط ، والدليلان مقدمان على الدليل الواحد ، مع إن الفقهاء لا يقولون بأرجحية بيّنة النفي ممّا يدل على إنهم لا يعترفون بحجية الاستصحاب .

(والجواب عنه : أولاً ، باشتراك هذا الإراد) على كل تقدير ، فإنه سواء قلنا بحجية الاستصحاب أم بنفي حجته ، فإن النافي لحجية الاستصحاب أيضاً يحتاج

للشيرازي أدلة النافين للحجية مطلقاً ٣٩٣ / ج ١١

بناءً على ما صرح به جماعة : من كون استصحاب النفي المسمى بالبرائة الأصلية معتبراً اجماعاً .

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ : إِنَّ اعتبارها ليس لأجل الظن ، أو يقال : إِنَّ الاجماع إنما هو على البرائة الأصلية في الأحكام الكلية .

الى الجواب عن هذا الاشكال .

وإنما كان هذا الاشكال مشترك الورود على المثبتين والنافين (بناءً على ما صرح به جماعة : من كون استصحاب النفي المسمى بالبرائة الأصلية معتبراً اجماعاً) أي : عند المثبتين للاستصحاب والنافين له .

وعليه : فيستشكل : بأنه كيف يكون جانب النفي له دليلان : البينة واستصحاب النفي ، وجانب الاثبات له دليل واحد ومع ذلك نرى الفقهاء لا يقولون بتقديم بيئته النافي ؟ .

(اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ : إِنَّ اعتبارها) أي : اعتبار البرائة الأصلية (ليس لأجل الظن) بل من باب التعبد ، فالبَيِّنَتَانِ ظَنَانٌ متعارضان ، فلا يقدم أحدهما على الآخر ، بل يتساقطان ، فلا يرد الاشكال حيثُذ سواء قلنا بحجية الاستصحاب أم نفينا حجيته على القول بحجيته من باب التعبد .

بخلاف ما إذا قلنا بحجية الاستصحاب لأجل الظن حيث إن كلاً من بيئته النفي والاستصحاب ظن ، فهنا ظنان ، ومقابلهما ظن واحد ، هو الظن الحاصل من بيئته الاثبات .

(أو يقال : إِنَّ الاجماع إنما هو على البرائة الأصلية في الأحكام الكلية) مثل : ما إذا شككنا في إن التتن حرام أم لا ؟ وشككنا في إن دعاء رؤية الهلال واجب

فلو كان أحد الدليلين معترضاً بالاستصحاب أخذ به ، لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس ، فإنه من محل الخلاف في باب الاستصحاب .

أم لا ؟ لا في الأحكام الجزئية .

وعليه : (فلو كان أحد الدليلين معترضاً بالاستصحاب أخذ به) إذا كان من الأحكام الكلية (لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس) الذي هو من الأمور الجزئية (فإنه من محل الخلاف في باب الاستصحاب) فاستصحاب النفي في باب اشتغال ذمة الناس يكون من محل الخلاف الثابت في باب الاستصحاب .

هذا ، وقد أوضح الأوثق جواب المصنف عن عدم تقديم بينة النفي ، وذلك عند قول المصنف أولاً : **بإشراك هذا الأيراد** ، ثم قوله : **اللهم إلا أن يقال : بما لفظه : «إذ مع فرض تحقق الإجماع على اعتبار أصالة البرائة لابد من تقديم بينة النفي على بينة الإثبات ، فلا بد من بيان وجه عدم التقديم على القول باعتبار الاستصحاب وعدمه ، فلا اختصاص لهذا الأيراد بالأول .**

اللهم إلا أن يقال : إن وجه عدم الاشتراك على تقدير القول باعتبار أصالة البرائة : من باب التعبد ، كما إذا قلنا باعتبارها من باب الأخبار ، أو حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان ، كما هو الحق ، لا من باب الاستصحاب ، وإن اعتبار البينة : إما من باب الظن النوعي ، أو التعبد .

ومن المعلوم : إن الأمر التعبدي - كأصالة البرائة - لا يصلح مرجحاً

وثانياً : بما ذكره جماعة : من أن تقديم بيّنة الاثبات لقوّته على بيّنة النفي ، وإن اعتضد بالاستصحاب ،

لما هو - كالبيّنة - معتبر من باب الظن والطريقة ، ولذا نقول : يكون الاصول مرجعاً في تعارض الاخبار لا مرجحاً ، ولا لما هو معتبر من باب التعبد ، ولذا لا نقول بالترجيح بكثرة الاصول ، فالإيراد مما يختص بمن يرى اعتبار الاصول من باب الظن ، كما هو ظاهر المشهور ، فالقول باعتبار البرائة الأصلية من باب التعبد يدفع اشتراك الإيراد ^(١) .

والحاصل : إن المستدل قال : لو كان الاستصحاب حجة لكان بيّنة النفي أولى . والجواب : أولاً : إن الإيراد مشترك الورود بين من يقول بحجية الاستصحاب ، ومن يقول بعدم حجّيته ، لأن القائل بعدم حجّيته أيضاً يعترف بالبرائة الأصلية فيرد عليه : بأنه كيف لا يقدّم بيّنة النفي المعتمدة بالبرائة على بيّنة الاثبات غير المعتمدة بشيء ؟ .

إلا أن يقال بعدم الاشتراك ، لأن من يقول بالبرائة الأصلية يقول : باعتبارها من باب التعبد فلا يراها مساوية للبيّنة ، أو يقول : بأن البرائة الأصلية لا تأتي في الأحكام الجزئية ، وإنما تختص بالأحكام الكلية ، بينما الاستصحاب يأتي في المنازعات الجزئية ، فليس الاشكال إذن مشترك الورود .

(و) الجواب (ثانياً : بما ذكره جماعة : من أن تقديم بيّنة الاثبات) على بيّنة النفي (لقوّته) أي : لقوة الاثبات (على بيّنة النفي ، وإن اعتضد) النفي (بالاستصحاب) .

(١) - أوثق الوسائل : ص ٤٦٩ - ٤٧٠ ، ما أفاده المصنّف بأن دليل الثاني يتم مع الشك في مقتضي .

إذ ربّ دليل أقوى من دليلين .

نعم ، لو تكافأ دليلان رجّح موافق الأصل به ، لكن بيّنة النفي لا تكافيء بيّنة الاثبات ، إلا أن يرجع أيضاً الى نوع من الاثبات ، فيتكافئان .
وحيثُ : فالوجه : تقديم بيّنة النفي لو كان الترجيح في البيّنات كالترجيح في الأدلة منوطاً بقوة الظنّ

وإنما يقدّم الاثبات على النفي (إذ ربّ دليل أقوى من دليلين) فيقدّم الدليل الأقوى وإن كان الدليل الأضعف معاضداً بشيء آخر .

وإنما قالوا بيّنة الاثبات أقوى ، لأنها تدّعي إنها رأت زيداً وهو يشتري الدار من عمرو - مثلاً - وبيّنة النفي لم تر ذلك ، فلعلّه اشتراها حيث لم تره بيّنة النفي ، ولذا قالوا بتقديم الجرح على التعديل ، لأن المعدّل لم ير فسقه - مثلاً - بينما الجارح رأى ذلك .

(نعم ، لو تكافأ دليلان رجّح موافق الأصل به) أي : بسبب الأصل ، كما إذا قالت بيّنة الاثبات : إنها رآته يشرب الخمر في الساعة الرابعة ، وفي الدقيقة الأولى منها ، وقالت بيّنة النفي : إنها رآته في تلك الدقيقة وهو لا يشربها .

ولذا قال المصنّف : (لكن بيّنة النفي لا تكافيء بيّنة الاثبات ، إلا أن يرجع أيضاً الى نوع من الاثبات ، فيتكافئان) كما في المثال الذي ذكرناه ، فإن بيّنة الاثبات رآته يشرب ، وبيّنة النفي رآته لا يشرب فكل واحد منهما مثبت ، لا إن أحدهما ناف والآخر مثبت .

(وحيثُ) أي : حين كان كلاهما اثباتاً (فالوجه : تقديم بيّنة النفي لو كان الترجيح في البيّنات كالترجيح في الأدلة منوطاً بقوة الظنّ) فكما إنه إذا كان خبران

للشيرازي أدلة النافين للحجة مطلقاً ٣٩٧ / ج ١١

مطلقاً ، أو في غير الموارد المنصوصة على الخلاف ، كتقديم بينة الخارج .
وربما تمسكوا بوجوه آخر ، يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا في ما ذكرنا
من أدلتهم ،

أحدهما أقوى ظناً من الآخر قَدَمَ الأقوى ، فكذلك إذا كانت يَتَتان إحداهما أقوى
ظناً من الأخرى ، والمراد : ظن العرف من أحدهما يكون أقوى من ظنهم من
الآخر .

وعليه : فإذا كان مناط الترجيح في تعارض البينات كما في الأدلة : قوة الظن ،
فالوجه : تقديم بينة النفي ، لقوة الظن فيها باعتضاها بالبرائة إما (مطلقاً) أي :
حتى في الموارد المنصوصة على الخلاف .
(أو) الوجه تقديم بينة النفي (في غير الموارد المنصوصة على الخلاف)
أي : على خلاف تقديم الأقوى ظناً (كتقديم بينة الخارج) مع إن قوة الظن
إنما هو في طرف بينة الداخل ، لكن الشارع قَدَمَ بالنص الخاص بينة
الخارج .

مثلاً : إذا كان زيد ساكناً في الدار ، وعمرو خارجاً عن الدار وتنازعا ،
نعم أتى كل واحد منهما بينة على إن الدار له ، فإن الشارع قضى ببينة
الخارج وأمر باعطاء الدار له ، مع إن الداخل بينته معاضدة بيده ، فالظن بالنسبة إلى
الداخل أقوى لكن الشارع قَدَمَ الخارج ، فإن هذا من الموارد المنصوصة على
الخلاف .

هذا (وربما تمسكوا) أي : النافون لحجية الاستصحاب مطلقاً (بوجوه آخر)
غير الوجوه التي ذكرناها (يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا) من الاشكالات
(في ما ذكرنا من أدلتهم) وذلك لأن تلك الوجوه الأخر توافق هذه الوجه

هذا ملخص الكلام في أدلة المثبتين والنافين مطلقاً.

التي ذكرناها في خصوصيات الاستدلال وكيفيتها .

(هذا ملخص الكلام في أدلة المثبتين) مطلقاً (والنافين مطلقاً) وقد عرفت :

إن المصنّف يرى التفصيل بين المقتضي والرافع ، ونحن نرى الاطلاق في حجية الاستصحاب ، من غير فرق بين أن يكون الشك في المقتضي أو في الرافع .

انتهى الجزء الحادي عشر

ويليه الجزء الثاني عشر

في حجج المفصلين

وله الحمد

المحتويات

٥	تتمّة قاعدة لا ضرر
٤١	رسالة الشارح في قاعدة لا ضرر
٦٩	بحث الاستصحاب
٧١	المقام الثاني في الاستصحاب

بقي الكلام في أمور

٨٠	الأمر الأول
٨٦	الأمر الثاني
٨٩	الأمر الثالث
١٠٩	الأمر الرابع
١١٧	الأمر الخامس
١٢٤	الأمر السادس

أقسام الاستصحاب

١٢٥	■ أقسام الاستصحاب باعتبار المتصحب
١٢٥	الوجه الأول
١٤٦	الوجه الثاني
١٥٥	الوجه الثالث
١٥٨	■ أقسام الاستصحاب باعتبار الدليل الدال عليه
١٨٢	■ أقسام الاستصحاب باعتبار النخذ في البقاء

٤٠٠ المحتويات

الوجه الأول ١٨٢

الوجه الثاني ١٩١

الوجه الثالث ١٩٥

أقوال في الامتصاص ٢٠١

أدلة حجة الامتصاص بالنسبة إلى القصد في المرافعة ٢١٠

الوجه الأول : الاجماع ٢١٠

الوجه الثاني : حكم الشارع بالبقاء ٢١٣

الوجه الثالث : الأخبار المستفيضة ٢١٨

أدلة بقية الأقوال

أدلة حجة القول الأول - المثبتين مطلقاً ٣٢٥

أدلة حجة القول الثاني - النافين مطلقاً ٣٧٤

المحتويات ٣٩٩

مركز بحوث وتطوير علوم إندونيسيا