زبدة الأصول

السيد محمد صادق الروحاني ج ٤

---

[١]

زبدة الاصول تأليف المحقق الفذ آية الله العظمى السيد محمد صادق الحسينى الروحاني مد ظله / الجزء الرابع /

---

[٢]

الكتاب: زبدة الاصول ج ٤ المؤلف: السيد محمد صادق الحسينى الروحانى نشر: مدرسة الامام الصادق عليه السلام المطبعة: امير الكمية: ١٠٠٠ نسخه السعر: ٢٠٠ تومان

---

[٣]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وافضل صلواته واكمل تحياته على اشرف بريته محمد وآله الطيبين الطاهرين لاسيما الامام الثاني عشر بقية الله في ارضه ارواح من سواه فداه واللعن على اعدائهم اجمعين وبعد فهدا هو الجزء الرابع من كتابنا الاصول وفقنا لطبعه، والمرجو من الله تعالى ان يمن على هذا الضعيف بقبول هذه البضاعة المزجاة ويثبتها في ديوان الحسنات لتكون ذخرا الى يوم لانفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم.

---

[٤]

[...]

---

[٥]

تعريف الاستصحاب الفصل الرابع: في الاستصحاب، وتنقيح القول فيه يستدعى تقديم امور. الاول: في حقيقة الاستصحاب وقد نقل الشيخ الاعظم عن القوم في تعريف الاستصحاب وجوها ثلاثة: ١ - ما عن المحقق القمى (ره) وهو كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق ٢ - ما عن المشهور بل نسبه شارح الدروس الى القوم وهو اثبات الحكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه ٣ - ما عن الفاضل التونى وشارح المختصر وهو ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو باق، ويستفاد من كلمات الشيخ (ره) انه يرى توافق التعاريف الثلاثة. ويمكن توجيهه بما افاده بعض المحققين، من ان التعريف قد يكون بالعلة، ويسمى بمبدأ البرهان كتعريف الغضب بارادة الانتقام، وقد يكون بالمعلول، ويسمى بنتيجة البرهان كتعريف الغضب بغليان دم القلب، وقد يكون بهما، ويمسى بالحد التام الكامل، كتعريف الغضب بغليان الدم لارادة الانتقام وتعريف الاستصحاب، بالاول من قبيل مبدأ

البرهان، وبالثانى من قبيل نتيجة البرهان، وبالثالث من قبيل الحد التام الكامل. ولكن يرد عليها ان هذه هو الاستصحاب الذى يكون من الامارات، واما على فرض القول به من باب الاخبار كما عليه المتأخرون فلا يتم هذه التعاريف كما هو واضح. ولذلك افاد المحقق الخراساني (ره) في الكفاية ان عبارتهم في تعريفه وان كان شتى الا انها تشير الى مفهوم واحد ومعنى فارد وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك في بقائه اما من جهة بناء العقلاء على ذلك في احكامهم العرفية مطلقا أو في الجملة تعبدا أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقا واما من جهة دلالة النص أو دعوى الاجماع الى ان قال، وتعريفه بما ينطبق على بعضها وان كان ربما يوهم ان لا يكون

هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه الا انه حيث لم يكن بحد ولا برسم بل من قبيل شرح الاسم كما هو الحال في التعريفات غالبا لم يكن له دلالة على انه نفس الوجه بل للاشارة إليه من هذا الوجه ولذا وقع للاشكال على ما ذكر في تعريف بعدم الطرد أو العكس فانه لم يكن به إذا لم يكن بالحد أو الرسم بأس انتهى. وفى كلامه (قده) مواقع للنظر، الاول: ما افاده من ان حقيقة الاستصحاب على جميع المباني والتعريفات شئ واحد، والكل تشير إليه. فانه يرد عليه ان الانظار كما اشار إليه مختلفة في اعتبار الاستصحاب وحجيته، فمنهم من يراه حجة لكونه امارة شرعية من جهة بناء العقلاء، وملاك اعتباره حينئذ افادته الظن النوعى كما في ساير الامارات الشرعية، ومنهم من يراه حجة للاذعان العقلي الظنى ببقاء الحكم وملاك اعتباره حينئذ الظن الشخصي ويكون حاله حال بعض الظنون الخاصة كالظن بالقبلة، والظن في عدد الركعات، والظن الانسدادى على الكشف، واختار المحققون من المتأخرين انه حجة لكونه اصلا عمليا من جهة دلالة النص أو الاجماع عليه. وعلى المسلكين الاولى يكون الاستصحاب مثبتا للحكم وطريقا إليه، وعلى المسلك الاخير يكون وظيفة مجعولة مع عدم الطريق الى الواقع، فلا يمكن فرض جامع في البين. وما افاده من ان المفهوم الواحد الذى يشير الكل إليه، هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك في بقائه، لا يتم، إذا الاستصحاب على تقدير الا مارية كاشف عن الحكم وطريق إليه، فلا يمكن تعريفه بنفس الحكم، وعلى تقدير كونه اصلا عمليا، وان كان عبارة عن نفس الحكم الا انه ليس هو الحكم ببقاء الحكم الواقع أو موضوعه. الثاني: ما افاده من ان بناء العقلاء قد يكون تعبدا، فان التعبد في بنائهم غير معقول، فان العقلاء ليسوا الا المكلفين فكيف يمكن ان يحكم المكلف على نفسه بشئ ولا يفهم مناطه ويتعبد نفسه بذلك، وهذا من الوضوح بمكان. الثالث: فيما افاده من ان عدم اطراد التعاريف أو عدم انعكاسها، لا يضر بعد ورودها

في مقام شرح الاسم. فانه يرد عليه: ان شرح اللفظ والتعريف على قسمين، شرح تام موجب لتمييز المدلول عن جميع ما عداه، وشرح ناقص موجب لتمييزه عن بعض ما عداه، والذى لا يضر عدم اطراده وانعكاسه انما هو الثاني، ومقصود الشارحين للعناوين هو الاول، فالاعتذار عن عدم اطراد التعاريف تارة، وعدم انعكاسها اخرى بان تعاريفهم تعاريف لفظية وفى مقام شرح الاسم، لا يقبل. وايضا يرد عليه (قده) ان ظاهره بل صريح كلامه في المقام وفى باب العام والخاص وبحث مقدمة الواجب ان شرح الاسم يرادف التعريف اللفظى - وبعبارة اخرى - ان ما يقال في جواب ما الشارحة ويعبر

عنه بشرح الاسم يرادف التعريف اللفظى، وقد تبع في ذلك الحكيم السبزواري (قده)، واظن ان منشأه ما افاده الشيخ في النجاة من ان الوجود لا يمكن ان يشرح بغير اسم، ومراده التعريف اللفظى المقابل للحقيقي أي ان صورته تقوم في النفس بلا توسط شئ ولا يكون شئ محصلا لصورته حتى يكون تعريفا حقيقيا له بل ما يعبر عنه فانما هو تعريف بلفظ آخر كالترجمة. والا فالذي صرح به، الشيخ في الاشارات، والمحقق الطوسى في شرحها، والمحقق اللاهيجى في حاشيته على الشوارق، والمحقق الاصفهانى: ان التعريف اللفظى يقابل التعريف الحقيقي والاول شان اللغوى والعرف، لا الحكيم، والثانى ينقسم الى ما يكون بحسب الحقيقة والمراد بها الماهية الموجودة، وما يكون بحسب الاسم وهو ما يكون قبل معرفة وجود المسئول عنه، وكل منهما ينقسم الى الحد والرسم، وعلى الجملة ان الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسمية وهى باعيانها بعد الهليات تنقلب حدودا حقيقية ولتمام الكلام محل آخر، فمطلب ما الشارحة وشرح الاسم من اقسام التعريف الحقيقي ويقابل التعريف اللفظى فجعله عبارة عن التعريف اللفظى خلاف الاصطلاح فلا تغفل. ومما ذكرناه في الايراد الاول على صاحب الكفاية يظهر، ان تعريف الشيخ الاعظم للاستصحاب بانه ابقاء ما كان، والمراد بالابقاء الحكم بالبقاء.

غير تام، ولا يستقيم على شئ من المسالك في حجية الاستصحاب. ويرد عليه مضافا الى ذلك، ما ذكره المحقق الخراساني في التعليقة والمحقق النائيني، بما حاصله ان قوام الاستصحاب على ما يستفاد من الاخبار باليقين السابق والشك اللاحق وقد اخل في هذا التعريف بهما من دون دلالة عليه. وتوجيه التعريف المزبور بنحو يندرج فيه القيدان، بان ذكر ما كان، مع كونه دخيلا في مفهوم الابقاء، اريد به دخل الوجود السابق المعلوم فيه، كما ان تعليق الحكم على الوصف، مشعر بالعلية، فلن لم يكن شاكا، لا يكون الابقاء مستندا الى الكون السابق فالقيدان مأخوذان في التعريف. لا يكفى لان الاكتفاء في الحد بما له اشعار بالقيد المعتبر في المحدود بلا ظهور ودلالة عرفية عليه لا يجوز في مقام التحديد، ولعله الى ذلك نظر المحقق الخراساني في التعليقة حيث اورد على تعريف الشيخ بايرادات وعد منها، الاقتصار على الاشعار في بيان بعض ما يعتبر فيه كما اعتبر به (قده). فالحق ان يقال، في تعريفه بناءا على ثبوته ببناء العقلاء، كون الشئ متيقنا سابقا مشكوكا فيه لاحقا، لانه الذى يفيد الظن بالحكم ويكون مثبتا له، فيكون على هذا احسن التعاريف ما عن المحقق القمى، وقد تقدم. وبناءا على كونه بحكم العقل، هو الظن ببقاء حكم أو وصف كان يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق. وعلى فرض ثبوته بالاخبار فالاحسن ان يعرف بما هو المستفاد من الاخبار وهو الحكم ببقاء الاحراز السابق في ظرف الشك من حيث الجرى العملي، وقد عرفه بذلك المحقق النائيني (ره). ويكون في التعريف اشارة الى ما يميزه من ساير الاصول العملية بكونه محرزا، دونها، والى ما يميزه عن الامارات، فان المجعول في الامارات هو الاحراز والقطع، وفيه يكون المجعول هو الاحراز من حيث اثره الخاص، وهو الجرى العملي على طبقه. الامر الثاني: في صحة اطلاق الحجة على الاستصحاب وعدمها، وملخص القول

فيه، انه بناءا على كونه من الامارات يصح اطلاق الحجة عليه فانه يكون حينئذ وسطا لاثبات حكم المتعلق فيقال، ان صلاة الجمعة كانت واجبة سابقا، وشك في بقاء وجوبها، وكلما كان كذلك فهو واجب ببناء العقلاء، فهى واجبة في ظرف الشك. واما بناءا على كونه من الاصول العملية وعبارة عن الحكم الشارع بعدم نقض اليقين بالشك، فلا يصح اطلاق الحجة عليه، لانه حينئذ مدلول للدليل، ولا يكون حجة على نفسه كساير الاحكام التكليفية. وتصحيحه بما في تقريرات الاستاذ المحقق الكاظمينى، بان حمل الحجة عليه من قبيل حمل الحجة على المفهوم، بارادة ثبوته وعدمه من حجيته وعدمها. مخدوش، بانه بما ان المفهوم على فرض ثبوته من مصاديق الحجة يصح التعبير عن ثبوت الحجة وعدمه بالحجية وعدمها، وهذا بخلاف حكم الشارع ببقاء الاحراز السابق، فانه كساير الاحكام الشرعية، اجبني عن الحجية بالمرة. هل الاستصحاب مسألة اصولية أو قاعدة فقهية الامر الثالث: في ان البحث عن حجية الاستصحاب، هل هو بحث عن مسألة اصولية كما صرح به المحقق الخراساني في الكفاية، ام يكون بحثا عن قاعدة فقهية كما يظهر من بعض كلمات الشيخ الاعظم، أو يفصل بين الاستصحاب الجارى في الشبهات الحكمية، والاستصحباب الجارى في الشبهة الموضوعية، ففى الاول يكون الاستصحاب مسألة اصولية، وفى الثاني يكون قاعدة فقهية كما اختاره المحقق النائيني (ره). وقد استدل في الكفاية للاول، بامرين، ١ - انه يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الاحكام الفرعية ٢ - انه ربما لا يكون مجرى الاستصحاب الا حكما اصوليا كالحجية مثلا. ويرد على ما افاده اولا: انه مناقض لما ذكره في اول الكتاب، حيث انه اضاف في تعريف علم الاصول - قيد - أو التى ينتهى إليه في مقام العمل، وذكر في وجهه ان الاصول

العملية لا يقع شئ منها في طريق استنباط الحكم، ولولا هذا القيد لزم استطرادية البحث فيها. ويرد على ما افاده ثانيا، ما ذكره الشيخ الاعظم (ره) بقوله - نعم يندرج تحت هذه القاعدة مسألة اصولية يجرى فيها الاستصحاب، كما تندرج المسألة الاصولية احيانا تحت ادلة نفى الحرج، كما ينفى وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفى الحرج. والحق ان يقال انه لو بنينا على كونه من الامارات فكونه منها في غاية الوضوح، حيث انه يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي نظير خبر الواحد، مثلا يستنبط منه نجاسة الماء المتغير الذى زال تغيره من قبل نفسه، والماء المتمم كرا بطاهر، ووجوب صلاة الجمعة وما شاكل - وبعبارة اخرى - إذا جعلت نتيجة هذا البحث كبرى القياس تكون النتيجة حكما فرعيا كليا، ولا تكون بنفسها قابلة للالقاء الى المكلفين. وان اخذناه من الاخبار فان اضفنا في تعريف الاصول قيد أو التى ينتهى إليه في مقام العمل، فكونه منها واضح ايضا، وان لم نضفه، فالظاهر كونه منها: فان المسألة الاصولية هي التى تقع في طريق استنباط الاحكام الشرعية، اعم من الظاهرية والواقعية، كانت بنفسها حكما غير قابل للالقاء الى المقلدين، ويكون امر تطبيقه بيد المجتهد، ام لم تكن حكما، والاستصحاب وان كان بنفسه حكما مجعولا، الا انه حكم لا يكون قابلا للالقاء الى المقلدين، ويستخرج منه حكم كلى غاية الامر حكما ظاهريا لا واقعيا، بخلاف الامارات. هذا كله في الاستصحاب الجارى في الشبهات الحكمية، واما الجارى في الشبهات الموضوعية، فهو قاعدة فقهية: فان المستخرج منه حكم جزئي متعلق بعمل المكلف ونفس حجية الاستصحاب، قابل للالقاء الى المقلدين وتطبيقه على موارده بيد المقلد دون المجتهد ومن هنا نشأ اشكالان. الاول: ان الموضوع للاستصحاب الجارى في الشبهة الحكمية، هو اليقين والشك للمجتهد، وهو الموضوع لثبوت الحكم

في حق المقلدين، وفى الشبهة الموضوعية يكون الموضوع حال المقلد نفسه فكل من له يقين سابق، وشك لاحق

---

[١١]

يجرى الاستصحاب في حقه، فيلزم استعمال اللفظ في معنيين واثبات معنيين بجملة واحدة - وتصحيح - ذلك بان المجتهد نائب عن المقلدين، لا يكفى لعدم الدليل على هذه النيابة. فالحق ان يقال انه في الموردين يجرى الاستصحاب بالنسبة الى من له يقين وشك، غاية الامر في الشبهة الحكمية من له اليقين والشك، هو المجتهد، فالمجتهد يبقى الحكم المتيقن واثر بقائه له جواز افتائه به، وإذا انضم الى ذلك ما دل على رجوع الجاهل الى العالم، يستنتج ان ما استصحبه المجتهد من الحكم، للمقلدين اتباعه والعمل به، فلا تنقض لا يكون متوجها الى المقلدين، حتى يقال ان موضوعه يقين وشك غير من يكون الحكم متوجها إليه، ففى الموردين الحكم متوجه الى من له يقين وشك فتدبر فانه دقيق. الثاني: ان لا تنقض الذى هو مجعول واحد كيف يكون، تارة حكما فرعيا، واخرى حكما اصوليا، والجواب عنه انه كساير الاحكام والمجعولات الشرعية انما يكون من قبيل القضية الحقيقية ويكون منحلا الى احكام عديدة بعضها حكم اصولي وبعضها حكم فرعى. اعتبار اتحاد القضيتين الامر الرابع: قال في الكفاية فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار امرين في مورده القطع بثبوت شئ والشك في بقائه ولا يكاد يكون الشك في البقاء الا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة انتهى، والصحيح ان يقال ان النقض والابقاء حيث لا يصدقان الا مع اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها، والا فمع التغاير لا يكون ابقاءا ولا نقضا كما لا يخفى، فيستكشف من ذلك ان اللازم هو اليقين السابق والشك اللاحق. واما ما افاده المحقق الخراساني فيرد عليه ان تعريف الاستصحاب بما ذكر، لا يصلح دليلا لاعتبار ذلك فليكن التعريف غير تام. ثم ان المحقق الخراساني افاد ان الاتحاد لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية،

---

[١٢]

واما في الاحكام الشرعية، فقد اشكل عليه بانه لا يكاد يشك في بقاء الحكم الا من جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثا أو بقائا والا لا يتخلف، الحكم عن موضوعه. اقول: يرد عليه ان ما افاده من ان الاتحاد لا غبار عليه في الموضوعات، لا يتم في الموضوعات التى تنقص تارة وتبقى على التمام اخرى، كما في مقدار من الماء الذى يكون كرا، فانه مادام لم ينقص منه شئ لا يشك في كريته وانما يشك فيها إذا اخذ مقدار من الماء ومعه لا يكون الموضوع باقيا، فان الباقي بالدقة غير ما كان. وربما يورد على المحقق الخراساني بايراد آخر وهو ان ما افاده من انه لا يتصور الشك في الحكم، الا مع الشك في موضوعه، ينافى ما بنى عليه من ان بعض القيود يكون قيدا للحكم وليس من قيود الموضوع كما لو ورد اكرم العالم، إذا جاء، فان الشرط في القضية، وهو المجئ قيد للحكم، دون الموضوع، وعلى هذا فإذا انتفى قيد من هذه القيود يكون ثبوت الحكم مشكوكا فيه لاحتمال كونه قيدا للحدوث لا للبقاء، ومع ذلك يكون الموضوع باقيا، فالشك في الحكم لا يلازم الشك في الموضوع. وفيه: ان الموضوع في المقام غير الموضوع الاصطلاحي: فانه لم يرد رواية ولا آية دالة على لزوم بقاء الموضوع، بل الدليل كما تقدم دل على لزوم اتحاد القضيتين، ولا يصدق ذلك الا مع اتحادهما حتى من ناحية قيود الحكم ان لم ترجع الى قيود الموضوع. وقد يقال بان المراد بالاتحاد ان كان اتحاد

الموضوعين حقيقة وطبيعة وان اختلفا وجودا، فيلزم الالتزام بجريان الاستصحاب فيما إذا تيقن بترتب محمول على فرد، وشك بعده في ثبوته لفرد آخر كما إذا علم بعدالة زيد، ثم شك في عدالة عمرو، وهو بين الفساد، وان كان اتحادهما وجودا، فيلزم عدم جريان الاستصحاب في القضايا الطبيعية مع عدم تحقق مصداق له في الخارج. وفيه: انا نختار الشق الثاني ولكن نقول ان المراد ليس اتحادهما في الوجود الخارجي الحقيقي، بل الاعم منه ومن الوجود الفرضى كما هو الشأن في جميع القضايا

الحقيقية. والجواب عن اصل اشكال الاتحاد، انه ليس لنا دليل دال على لزوم بقاء الموضوع، بل الدليل متضمن للنهي عن النقض، وفى صدق هذا المفهوم وتعينه يرجع الى العرف، فلو رأى العرف ان الحكم بطهارة ما كان نجسا وارتفع منه قيد، وشك في بقاء نجاسته، نقضا، فالحكم بالنجاسة يكون موردا للاستصحاب مثلا الماء المتغير النجس الذى زال تغيره من قبل نفسه يرى العرف ان الحكم بطهارته نقض لليقين السابق يجرى الاستصحاب، ولو لم يصدق النقض لا يكون موردا له، وبالجملة، ليس في الدليل ما يدل على لزوم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها، ولا على لزوم بقاء الموضوع، بل ليس فيه الا، لا تنقض اليقين بالشك، وحيث ان النقض مفهوم عرفى معلوم عند العرف، فلا بد في جريان الاستصحاب من رعاية صدق ذلك وقد يصدق مع فرض اخذ القيد المرتفع عنوانا للموضوع، وقد لا يصدق مع اخذه قيد للحكم دون الموضوع. الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضى والمانع الخامس: لا اشكال في ان الاستصحاب يباين، لكل من قاعدة اليقين، وقاعدة المقتضى والمانع، كما ان كلا من القاعدتين تباين الاخرى، ولا يكون جامع بين العنوانين الثلاثة. توضيح ذلك انه بعد ما لا ريب في ان اليقين والشك متضادان لا يجتمعان في محل واحد، فان حصلا معا. فتارة يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر كما إذا علم بعدالة زيد وشك في اجتهاد عمرو مثلا، لا كلام في عدم ارتباطه بالمقام. واخرى يكون بينهما ارتباط بان كان متعلق اليقين جزء العلة لمتعلق الشك، كما لو علم بوجود النار وشك في الحرقة لاحتمال الرطوبة، وهذا هو مورد قاعدة المقتضى والمانع.

وثالثة: يكون المتعلقان متحدين ذاتا ومتغايرين زمانا كما إذا علم بحدوث شئ وشك في بقائه، فان كان متعلق اليقين مقدما كما في المثال فهو مورد للاستصحاب المعروف، وان كان متعلق الشك مقدما كما لو علم بظهور لفظ فعلا في معنى وشك في انه كان ظاهرا فيه في زمان الشارع ام لا ؟ فهو مورد للاستصحاب القهقرى وسياتى الكلام فيه. ورابعة: يكون المتعلقان متحدين زمانا وذاتا والتغاير انما يكون في زمان الوصفين، فان كان زمان الشك مقدما كما لو شك في يوم الاربعاء في موت زيد وتيقن يوم الجمعة بموته في يوم الاربعاء فهو مما لا كلام فيه ويجب العمل باليقين، وان انعكس كما لو علم يوم الاربعاء بموت زيد وشك في يوم الجمعة في موته في ذلك اليوم لاحتمال كون العلم السابق جهلا مركبا، فهو مورد لقاعدة اليقين. إذا عرفت ما ذكرناه من الامور فاعلم، انه يقع البحث، اولا: في انه هل يكون الاستصحاب حجة ويدل على ذلك دليل ام لا ؟ وثانيا: في مقدار دلالة الدليل على فرض وجوده، وفى ذيل ما استدل به لحجية الاستصحاب، نتعرض لقاعدتي اليقين، والمقتضى والمانع، وكيف كان فقد استدل لحجية الاستصحاب بوجوه. الدليل الاول من ادلة حجية الاستصحاب الاول: استقرار بناء العقلاء من الانسان، بل ذوى الشعور

من كافة انواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضيا. وقد وقع الكلام في كل من الصغرى أي ثبوت بناء العقلاء، والكبرى وهى امضاء الشارع اياه، فتنقيح القول بالبحث في مقامين. اما المقام الاول: فقد انكر المحقق الخراساني، ثبوته قال وفيه اولا منع استقرار بنائهم على ذلك تعبدا، بل اما رجاءا واحتياطا، أو اطمينانا بالبقاء، أو ظنا ولو نوعا انتهى. واورد عليه المحقق النائيني، وحاصل ما افاده انه لا ريب في استقرار سيرة العقلاء

في محاوراتهم ومعاملاتهم ومراسالاتهم على البناء على بقاء الحالة السابقة، ولولا ذلك لاختل النظام، ومن الواضح ان هذا البناء ليس من باب التعبد بالشك لعدم معقولية التعبد من العقلاء، ولا، من باب الا مارية والكاشفية لعدم الكاشفية للشك، ولا، لاجل حصول الاطمينان لفرض الشك، ولا لمحض الرجاء إذ ربما يترتب على عدم البقاء اغراض مهمة، ولا، للغفلة لفرض الشك والالتفات، بل، يكون ذلك بالهام من الله تعالى حتى لا يختل امور معاشهم ومعادهم. وفيه: ان المحقق الخراساني يدعى عدم ثبوت بناء العقلاء، على العمل على طبق الحالة السابقة بهذا العنوان، وان بنائهم عليه في جملة من الموارد لجهات مختلفة، فقد يكون، هو الرجاء والاحتياط، كمن يمشى الى دار مديونه لمطالبة الدين، مع احتمال خروجه عن الدار، وقد يكون لاجل حصول الاطمينان أو الظن، كمن يرسل مال تجارته الى طرفه الحى السوى القوى، وقد يكون للغفلة، وفى غير هذه الموارد، لم يثبت بناء من العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة، ولا يدعى انه في جميع الموارد يكون العمل على طبقها لاحد هذه الامور، وعليه، فما افاده تام لا يرد عليه ما اورده المحقق النائيني (ره). واما المقام الثاني: ففى الكفاية انكار امضاء الشارع اياه على فرض ثبوته، مستندا الى انه يكفى في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهى عن اتباع غير العلم، وما دل على البرائة والاحتياط في الشبهات. واورد عليه المحقق النائيني (ره) بان جميع موارد السيرة العقلائية خارجة عن العمل بما وراء العلم بالتخصص فانها لكونها حجة عقلائية تكون من افراد العلم فتكون خارجة عن موضوع الآيات والروايات الناهية عن العمل بما وراء العلم. اقول: يرد على المحقق الخراساني ان كلامه في المقام يهافت ما افاده في مبحث الخبر الواحد من ان الادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم لا تشمل ما قامت السيرة العقلائية على العمل به، الا على نحو دائر، ولذلك حكم بان السيرة على العمل بخبر الواحد مخصصة لتلك الادلة. نعم، ما افاده في الهامش هناك بان الردع عن العمل بالخبر لم يكن في اول البعثة قطعا، ويشك بعد ذلك في الردع يستصحب عدم الردع، لا يجرى

في المقام لان الكلام في حجية الاستصحاب. ويرد على ما افاده المحقق النائيني (ره)، انه لابد من التفصيل بين موارد السيرة العقلائية الثابتة من جهة الطريقية والكاشفية، وبين الموارد الثابتة لجهة اخرى كما افاد في المقام انها ثابتة لحفظ النظام بالهام من الله تعالى، وفى المورد الاول كما في خبر الواحد لا تصلح الآيات للردع عنها لما ذكرناه في مبحث خبر الواحد، وفى المورد الثاني كما في المقام على فرض ثبوتها حيث انها تكون لمصلحة حفظ النظام، لا للطريقية تصلح الآيات والروايات للردع عنها، لفرض عدم كونها من افراد العلم لا حقيقة ولا تعبدا، وتخصيص الآيات والروايات بها يتوقف

على ان تكون السيرة ممضاة عند الشارع، المتوقف ذلك على عدم الردع مع امكانه، واما عدمه مع عدم امكان الردع، فلا يكشف عن الامضاء، وحيث يحتمل ان يكون زمان نزول الآيات اول ازمنة امكان الردع فلا كاشف عن امضائها، شرعا فلا محالة لا تكون حجة لوجود ما يصلح للردع. وبما ذكرناه يندفع ما ذكره المحقق الاصفهانى (ره) من ان السيرة لتقدمها وامضائها شرعا قبل نزول الآيات تصلح لان تكون مخصصة لها، كما انه في نظر العقلاء بما هم منقادون للشرع، لا فرق في الردع بين العموم والخصوص فالآيات ايضا تصلح للرادعية والناسخية لها، فيدور الامر بين ناسخية الآيات ومخصصية السيرة، وشيوع التخصيص وندرة النسخ، يقوى جانب التخصيص. وجه الاندفاع ان عدم الردع قبل نزول الآيات لا يكشف عن الامضاء، ولو سلم كونه كاشفا عنه تكون السيرة خارجة عن موضوع الآيات، فلا يدور الامر بين التخصيص والنسخ، فتأمل فان الثاني قابل للمناقشة. هل الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق الثاني: ان الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق. اقول: منشأ هذا الظن احد امرين. اما، ان ارتكاز الثبوت في الذهن يرجح جانب

الوجود، أو ان تصفح الموجودات، يوجب ذلك فان الغالب فيما ثبت يدوم. والاول: لا يوجب الظن بعد فرض احتياج الممكن في بقائه الى العلة. والثانى: يرد عليه ان الموجودات مختلفة من حيث الدوام، مثلا الانسان بحسب النوع في هذه الازمنة يعيش الى سبعين أو ثمانين سنة، والحية تعيش على ما يقال الى الف سنة الا ان تقتل، وبعض الحيوانات يعيش الى ثلاثة ايام، وهكذا. نعم لا ننكر حصول الظن بالبقاء من جهة الغلبة بعد رعاية الصنف مثلا الغالب في المتطهر في اول الصبح مع كونه سالما دوام طهارته بعد مدة ساعتين مثلا، والالتزام بحجية الاستصحاب في خصوص هذا المورد مما لم يفت به احد. وما نسب الى الشيخ الاعظم (ره) في وجه منع حصول الظن من الغلبة بانه لا جامع رابط بين الموجودات فان بقاء كل منها ببقاء علته الخاصة المفقودة في غيره. يرد عليه: ان الاحتياج الى الجامع الرابط انما هو في مورد الاستقراء التام، أو الناقص، واما في مورد الغلبة فهى لا توجب الظن من جهة الحكم على الكلى كى يحتاج الى الجامع الرابط بل من جهة تردد امر المشكوك فيه، بين ان يكون من الافراد الغالبة أو النادرة فيظن بالاول لتقويه بالغالب. ثم انه على فرض حصول الظن لا دليل على حجيته بل قد مر في اوائل مبحث الظن ان الاصل في الظن عدم الحجية فراجع. الثالث: الاجماع عليه كما عن المبادى وغيرها. وفيه: اولا، ان الاجماع غير متحقق فانه من الاقوال القول بعدم حجيته مطلقا ومنها حجيته في الموضوعات، دون الاحكام، ومنها عكس ذلك، ومنها حجيته في الاحكام الجزئية، دون الكلية، ومنها عكس ذلك، الى غير ذلك من الاختلافات. وثانيا: ان مدرك المجمعين معلوم ومثل هذا الاجماع الذى يكون معلوم المدرك، أو محتمله، ليس تعبديا كاشفا عن رأى المعصوم (ع).

الاستدلال لحجية الاستدلال لحجية الاستصحاب بمضمرة زرارة الرابع: وهو العمدة في الباب، الاخبار الكثيرة البالغة حد الاستفاضة، فمنها صحيح زرارة، قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أ يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ قال (ع): يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء، قلت: فان حرك على جنبه وهو لم يعلم به قال (ع): لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجئ من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا

ينقض اليقين ابدا بالشك وانما ينقضه بيقين آخر (١). والكلام في هذا الخبر يقع في جهات الاولى: في سنده وقد اشكل عليه بانه مضمر، ولكن الظاهر انه لا يضر بحجيته وذلك لوجوه ١ - ان الاضمار في الاخبار انما نشأ من تقطيع الاخبار وتبويبها ولو لم يكن المروى عنه هو الامام (ع) لما كان الاصحاب يذكرونه في كتبهم على وجه الاستناد مع شدة مواظبتهم واحتياطهم، كانت الرواية من قبيل الفتوى أو النقل ٢ - ان المضمر في المقام هو زرارة وهو مع جلالة قدره وعلو شأنه ومقامه لا يروى الا عن الامام (ع) ٣. ان جماعة منهم السيد الطباطبائى (قده) والامين الاستر آبادى ذكروا الخبر ورووه عن الامام الباقر (ع). الثانية: في فقه الحديث وشرح جملات الصحيح غير ما يتوقف عليه الاستدلال، منها قوله (ينام وهو على وضوء (فقد اشكل عليه: بان (وهو على وضوء) حال للنائم مع انه لا يمكن اجتماع النوم والوضوء في زمان واحد - وبعبارة اخرى - يعتبر في الحال ان يكون مقارنا مع ذى الحال وبديهى ان النوم والوضوء لا يمكن تقارنهما. واجيب عنه باجوبة منها ما افاده المحقق الخراساني في تعليقته، وهو انه لا يعتبر تقارنهما، بل يكفى مجرد اتصالهما اما مطلقا أو في خصوص امثال المقام مما كان

---

١ - الوسائل باب ١ من ابواب نواقض الوضوء حديث ١. (*)

احدهما سببا لارتفاع الآخر، حيث ان آخر زمان الوضوء متصل بالنوم. وفيه: اولا، ان الاتصال الزمانى في الاضداد لا يكفى، والشاهد عليه استهجان استعمال قعد زيد هو قائم، أو نام وهو مستيقظ. وثانيا، انه لو كان السائل عالما بصدق النوم واتصافه بكونه نائما كان مرجعه اطلاق ادلة ناقضية النوم، ولم يكن وجه للسؤال عن الامام (ع). ومنها: ما افاده المحقق الاصفهانى (ره) وهو انه لا يعتبر في الحال الاجتماع مع ذيها في زمان واحد، بل يكفى الاجتماع في متن الواقع، ولذا يصح ان يقال، أتهيننني وقد اكرمتك قبل ذلك بسنة. وفيه: ان المقصود من هذه الجملة هو اثبات ان من يكون متصفا بانه اكرمك، ولو في الزمان السابق غير مستحق للاهانة، فالحال هو الاتصاف بهذه الصفة، ومعلوم انه مقارن مع ذى الحال، وليس المراد عدم استحقاق المتلبس بالاكرام فعلا للاهانة، حتى لا يكون مقارنا مع ذى الحال، وبالجملة، لا شبهة في اعتبار مقارنتهما وان ما ذكر من المثال لا ينافى ذلك. والحق ان يقال: ان النوم في هذه الجملة غير مستعمل في معناه الحقيقي، بل المراد منه هو مقدمات النوم والاستعداد له واستعمل النوم فيه بعلاقة المشارفة، فالمعنى انه من كان مشرفا على النوم وهو على وضوء، ولا يرد عليه محذور عدم مقارنتهما، هذا ملخص الكلام في هذه الجملة من الجهة الادبية. واما مقصود السائل منها ومن جملة التى بعدها، أي - قوله - أيوجب الخفقة الخ فيمكن ان يكون هو السؤال عن حكم الشبهة المفهومية بمعنى انه كان شاكا في سعة مفهوم النوم وضيقه وانه هل يشمل الخفقة والخفقتين ام لا ؟ ويمكن ان يكون السؤال عن حكم الشبهة الحكمية بمعنى انه كان عالما بصدق النوم على تلك الحالة وكان شاكا في ناقضيته بما له من المراتب، وعلى أي حال يكون المسئول عنه هو الحكم الكلى، فاجابه (ع) بان الخفقة والخفقتين لا توجب الوضوء وانما الناقض نوم القلب والاذن من دون ان يتعرض لبيان مفهوم النوم.

ثم ان زرارة بعد ما صار عالما بحكم المسألة سئل عن حكم الشبهة الموضوعية فقال وان حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم، - وبعبارة اخرى - بعد ما عرف ان الناقض هو نوم القلب والاذن سئل عن انه ان حرك في جنبه شئ وهو لم يتوجه فيحتمل ان يكون النوم كان غالبا على جميع حواسه حتى القلب والاذن، ويحتمل كونه غالبا على خصوص الاذن فاجابه (ع) بانه لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن انه قد نام. تعيين جزاء الشرط في الخبر الجهة الثالثة: في تعيين الجزاء في قوله (ع) (والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك) ونخبة القول في المقام ان محتملات ذلك خمسة. ١ - كون قوله (ع) فانه على يقين من وضوئه بنفسه جزاءا، ولكن بعد تأويل الجملة الخبرية الى الانشائية، فيكون مفاده حينئذ الامر بكونه بانيا عملا على طبق اليقين السابق بالوضوء، اختاره المحقق النائيني (ره)، وجعله المحقق الخراساني بعيدا الى الغاية وحكم الشيخ الاعظم (ره) بانه تكلف. ٢ - كونه بنفسه جزاءا من دون تأويل، وهذا الوجه هو الذى افاده المحقق الخراساني في حاشيته انه لا يصح لاباء لفظه ومعناه وجعله المحقق الاصفهانى (ره) اوجه الوجوه. ٣ - ان يكون هو الجزاء مع كونه في مقام جعل اليقين. ٤ - كونه توطئة للجزاء، ويكون الجزاء قوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك، وجعله الشيخ (ره) محتملا في المقام. ٥ - ما اختاره المحقق الخراساني وظاهر كلمات الشيخ (ره) انه اظهر، وهو كونه علة للجزاء المحذوف اقيمت مقامه. اما الاحتمال الاول، فهو وان كان لا تكلف فيه ولا بعد، لانه كساير الموارد التى تستعمل الجملة الخبرية الفعلية أو الاسمية، في الانشاء كقوله يعيد وقوله تعالى، ولله على

الناس حج البيت، وغيرهما مما هو كثير، بل قيل انها اصرح في افادة اللزوم بلحاظ ان المولى لشدة طلبه للفعل جعل وقوعه من العبد مفروغا عنه، فاظهر شدة طلبه باظهار وجود مطلوبه في الخارج. الا انه: يدفعه امران، الاول حمل الجملة الخبرية على الانشاء في نفسه خلاف الظاهر، الثاني، ان لازمه كون قوله (ع) ولا ينقض الخ تأكيدا للامر بالكون على يقينه السابق. واما الاحتمال الثاني فلا يمكن مساعدته بوجه لانه لو كان في مقام الاخبار في ظرف الشك يلزم الكذب، لانه على الفرض شاك، ولو كان في مقام الاخبار عن اليقين السابق لا يناسب مع جعله جزاءا لعدم ترتبه على الشرط، وهو الشك في النوم. وما افاده المحقق الاصفهانى (ره) بان حديث ترتب الجزاء على الشرط شئ، توهمه النحاة خلافا للمحققين منهم ولاهل الميزان، فانهم مطبقون على ان الجزاء لا يجب ان يكون مسببا عن الشرط ومترتبا عليه في الوجود، بل ربما يعكس الامر - كقولهم - ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة. يرد عليه انه وان لم يعتبر الترتب لكن لا شبهة في اعتبار التلازم بينهما، وعدم تخلف الجزاء عن الشرط، وفى الفرض بما ان اليقين بالوضوء سابقا متخلف عن عدم اليقين بالنوم فلا يصح جعله جزاءا. واما الاحتمال الثالث: فيرد عليه اولا ان الاستصحاب ليس من الامارات حتى يكون المجعول فيه هو اليقين والطريقية. وثانيا، انه بعد اطلاق اليقين عليه، لا يناسب اطلاق الشك بقوله ولا ينقض اليقين بالشك ابدا، لانه فرضه غير شاك. واما الاحتمال الرابع: وهو كونه توطئة للجزاء وهو لا ينقض الخ فهو حسن، ويكون الكلام حينئذ في غاية الحسن واللطافة كما يقال إذا جاء زيد فحيث انه عالم فأكرمه ويتحفظ على ظهور (ان) في العلية، ولكن الذى يبعده وجود كلمة (و) حيث ان الجزاء لا بد وان يكون غير مصدر بشئ أو يصدر بكلمة (فا) لتفيد الترتيب، واستعمال الجزاء مصدرا بالواو غير صحيح - ودعوى - ان زيادة كلمة واو سهل، كما ترى. فيتعين الاحتمال الخامس: وهو كونه علة للجزاء المحذوف اقيمت مقامه وكم له

من نظير، ولا محذور فيه، سوى ما افاده المحقق النائيني (ره) من لزوم التكرار في كلام الامام (ع) وهو مما لا يمكن الالتزام به: وذلك لان الحكم وهو عدم وجوب الوضوء عند الشك في النوم صار معلوما من قوله (ع) - لا - في جواب السائل فان حرك الخ، فتكرار ذلك بقوله والا فلا يجب عليه الوضوء يكون لغوا. ولكنه يندفع بان التكرار انما يكون لغوا إذا لم يكن لفائدة، والا فلا محذور فيه، وفى المقام انما ذكر ثانيا لاجل ان يذكر علته ويكون قانونا عاما في باب الوضوء خاصة، أو في جميع الابواب كما ستعرف انشاء الله تعالى - مع - ان هذا الاشكال يرد عليه (قده) الملتزم بتأويل الجملة الخبرية الى الانشائية، فان معنى الجملة حينئذ فليمض على يقينه السابق ولا يتوضأ. وبالجملة احسن الاحتمالات هو ذلك، وقد ذكر الشيخ الاعظم (ره) له نظائر من القرآن الكريم، مثل: وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى، وان تكفروا فان الله غنى عنكم، ومن كفر فان ربى غنى كريم، وان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين الى غير ذلك فتكون معنى الجملة حينئذ انه ان لم يتيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لانه على يقين من وضوئه في السابق ولا ينقض اليقين بالشك. تقريب الاستدلال بالمضمر على حجية الاستصحاب الجهة الرابعة: في انه، هل يدل على حجية الاستصحاب مطلقا، أو في خصوص باب الوضوء، ام لا يدل عليها. اقول: ان منشأ الخلاف، الخلاف في امرين. احدهما: ان المحمول في الصغرى أي قوله، فانه على يقين من وضوئه هل هو اليقين بالوضوء خاصة، أو مطلق اليقين ؟ ثانيهما: ان الالف واللام في الكبرى، وهى لا ينقض اليقين بالشك ابدا، هل هي للجنس، أو للعهد ؟ ولو قيل بان المحمول في الصغرى اليقين بالوضوء والالف واللام تكون للعهد، لا محالة يكون الخبر مختصا بباب الوضوء، ولو منع من احد الامرين يفيد حجية الاستصحاب في

جميع الابواب، واما احتمال عدم الدلالة فهو مندفع بما تقدم. والمحقق الخراساني ذكر وجهين لكون المحمول مطلق اليقين. الاول: ان الظاهر من التعليل كونه تعليلا بامر ارتكازى لا تعبدي وهذا يلائم مع العموم. وفيه: ان حجية الاستصحاب لو كانت امرا معلوما عند العرف كان هذا تاما، وحيث انها لم تكن ثابتة، والا لما سئل زرارة عنها، فلا محالة تكون هذه الجملة في مقام التعبد فكما يصح ارادة العموم منها يصح ارادة قانون عام في باب الوضوء منها. الثاني: ان قوله (ع) من وضوئه في فانه على يقين من وضوئه، لا يكون متعلقا باليقين، بل متعلق بالظرف وهو الكون المقدر المعبر عنه عند اهل العربية بالظرف المستقر. واورد عليه المحقق العراقى (ره) بان الظاهر بقرينة اتصاله باليقين تعلقه به. وفيه: ان الظاهر صحة ما ذكره المحقق الخراساني إذ اليقين لا يتعدى الا بالباء، ولا يتعدى بمن، لا حظ موارد استعمال مشتقاته، فلا محالة يكون متعلقا بالظرف، وعليه فبما ان اليقين في فرض الكلام لم يتعلق بالوضوء حتى يختص به وان كان في الواقع واللب متعلقا به كما هو الشأن في جميع الصفات الحقيقية ذات الاضافة، فكون الالف واللام للعهد لا يضر بالاستدلال به للعموم. والظاهر كما افاده المحقق الخراساني (ره) كون الالف واللام للجنس لا للعهد: لانه ان قلنا بانها دائما للجنس كما مر تحقيقة في محله فواضح، وما يرى من ارادة المعهود منها، انما هي لاجل القرائن الخارجية، وفى المقام قوله فانه على يقين من وضوئه لا يكون قرينة له لانه من قبيل المورد وهو لا يكون مقيدا، فان العرف يفهمون من الكبرى الكلية المذكورة بعد الصغرى،

الاطلاق، ويرون ارادة المقيد منها اخلالا بالغرض، وان قلنا، بان لها معان لا شبهة في انصرافها عند الاطلاق الى الجنس، والمورد كما، لا يصلح ان يكون مقيدا للاطلاق، لا يصلح ان يصرف الانصراف الذى هو اقوى من الاطلاق. فالمتحصل مما ذكرناه ان المحمول في الصغرى مطلق اليقين لا اليقين بالوضوء، وان الالف واللام للجنس لا للعهد فيدل على حجية الاستصحاب في جميع الابواب

ثم انه ينبغى التنبيه على امور. ١ - ان المحقق الخراساني ذكر طريقين لاستفادة حجية الاستصحاب مطلقا من الصحيح. احدهما: كون المحمول في الصغرى مطلق اليقين وقد مر انه الصحيح. الثاني: ان الالف واللام تكون للجنس، لا للعهد، وهو وان كان متينا في نفسه الا انه لا يلائم مع ما افاده في مبحث المطلق والمقيد من انه من مقدمات الحكمة عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ومع وجوده لا يتمسك بالاطلاق، فانه على هذا في المقام القدر المتيقن في مقام التخاطب موجود وهو اليقين والشك في خصوص باب الوضوء فانه المذكور في الصدر، ولكن نحن منعنا من ذلك ففى فسحة منه. ٢ - ان المحقق النائيني (ره) ذكر وجوها اخر لاستفادة العموم. منها: ان ذكر ما يكون من مقتضيات ذات الشئ ولوازمه وهو لا يوجد بدونه، لا يوجب التقييد والمقام كذلك، فان اليقين من الصفات التى لا تتحقق الا مضافة الى شئ، لانه امر اضافي قائم بالطرفين فلابد وان يتعلق بشئ فذكر من وضوئه انما هو لذلك لا لخصوصية فيه، فان قيل لم ذكر الوضوء خاصة ولم يذكر غيره، قيل ان ذكره بالخصوص من جهة كونه مورد السؤال. ويرد عليه ان ذكر الوضوء يحتمل ان يكون ما ذكر، ويحتمل ان يكون لدخله في الحكم، ومجرد احتمال ذلك لا يكفى في استكشاف الاطلاق، وبالجملة ان ما افاده يكفى لاحتمال الاطلاق، لا لاثباته. ومنها: مادة النقض فان المعتبر فيه الدوام والاستحكام الموجود في مطلق اليقين، ومن الواضح انه لا يختلف من هذه الجهة بين تعلقه بالوضوء أو بامر آخر، ويرده ما في سابقه. ٣ - ان المحقق اليزدى ذكر طريقا آخر لاستفادة العموم، وهو ان قوله من وضوئه لمجرد كونه متعلقا لليقين في المورد لا لمدخليته في الحكم، لان المناسبات المقترنة بالكلام كما قد توجب التقييد، وان لم يكن القيد مذكورا في الكلام كما في قوله، إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شئ الظاهر من جهة فهم العرف المستند الى المناسبة المقامية، انه

لم ينجسه شئ بالملاقاة كذلك قد توجب الغاء القيد المذكور في الكلام، كما في ما نحن فيه، فان المناسب لعدم النقض هو جنس اليقين في قبال الشك. وفيه: ان زيادة قيد، أو الغائه، لمناسبة الحكم والموضوع، تتوقف على استكشاف ملاك الحكم، وحيث انه في المقام لم يستكشف ويحتمل اختصاصه بباب الوضوء، فلا وجه لالغاء ما اخذ في لسان الدليل، ومجرد مناسبة مطلق اليقين مع النقض، لا يوجب الالغاء بعد كونه ملايما، مع خصوص اليقين بالوضوء. الاستدلال لحجية الاستصحاب بثاني صحاح زرارة ومنها: صحيح آخر لزرارة، قلت له اصاب ثوبي دم رعاف، أو غيره، أو شئ من المنى فعلمت اثره الى ان اصب عليه الماء، فحضرت الصلاة، ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم انى ذكرت بعد ذلك، قال (ع) تعيد الصلاة وتغسله قلت فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال (ع) تغسله وتعيد، قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا فصليت فيه فرأيت فيه،

قال (ع) تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال (ع) لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا، قلت فانى قد علمت انه اصابه ولم أدر أين هو فاغسله قال (ع) تغسل من ثوبك الناحية التى ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل على ان شككت انه اصابه شئ قال (ع) لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذى وقع من نفسك قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة قال (ع) تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدرى لعله شئ اوقع عليك فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك (١).

---

١ - اورد صدر الحديث في ٢ / ٤٢ من ابواب النجاسات في الوسائل، وذيله في ١ / ٤١ منها وغيره من الابواب. (*)

الكلام في هذا الصحيح يقع في مواضع. الاول: في فقه الحديث وما يستفاد منه من الاحكام. الثاني: في دلالته على الاستصحاب. الثالث: في التعليل لعدم وجوب الاعادة بالاستصحاب. اما الاول: فالمستفاد منه احكام. منها: بطلان الصلاة في صورة العلم بالنجاسة، ونسيانها. ومنها: بطلانها مع العلم الاجمالي بالنجاسة، وعدم العلم بمحلها. ومنها: انه لو شك في النجاسة وصلى ثم رأى في ثوبه النجاسة، لا تجب اعادة الصلاة وقد تعجب زرارة من هذا الحكم لتخيله منافاته لما حكم به اولا من وجوب الاعادة مع العلم بالنجاسة، ونسيانها وسئل عن علة هذا الحكم، فأجاب (ع) بانه في صورة عدم العلم بالنجاسة كان مقتضى الاستصحاب جواز الدخول في الصلاة، وعدم وجوب اعادتها بخلاف الصورتين الاوليين. ومنها: بطلان الصلاة في صورة النجاسة في اثناء الصلاة مع العلم بكونها من الاول، والصحة مع احتمال ان تكون النجاسة قد وقعت في الاثناء. وقد اشكل على الرواية بانه في صورة الجهل بالنجاسة مع وقوع تمام الصلاة في النجس حكم (ع) بالصحة، وفى تلك الصورة مع وقوع بعضها فيه حكم بالبطلان، وقد يقال كما عن بعض الافاضل ان المفروض في المسألة الاولى، انه تفحص ولم ير شيئا - بخلاف المسألة الثانية - ولكن الفحص لا يصلح فارقا. والاولى: ان يقال انه في المسألة الثانية المفروض وقوع بعض الاكوان الصلاتية مع النجس المعلوم، وهو الموجب للبطلان، وهذا ليس في الاولى، لا يقال انه ان كان هذا موجبا له لزم الحكم بالبطلان في الفرض الثاني في تلك المسألة، وهو ما لو رأى النجاسة واحتمل وقوعها في الاثناء - فانه يقال - انه خارج عن تحت ما دل على اعتبار عدم العلم بالنجاسة في جميع الحالات والاكوان الصلاتية لهذا الخبر، ولخبرين آخرين، وعلى أي تقدير هذا ليس اشكالا على الرواية، بل الاصحاب ايضا افتوا بالفرق بين المسألتين. واما الموضع الثاني: فمورد الاستدلال به، قوله (ع) فليس ينبغى لك ان تنقض

اليقين بالشك في الموردين، وتقريب الاستدلال به ما في سابقه. ولكن قد يقال: فيه ان مفاده في المورد الاول قاعدة اليقين، فان الظاهر ان المراد باليقين فيه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة فمفاده حينئذ قاعدة اليقين. ويدفعه ان الظاهر منه سيما بعد عدم فرض اليقين بعد الفحص في السؤال،

وعدم الشك بعده هو اليقين قبل ظن الاصابة. واما الموضع الثالث: ففى التعليل لعدم وجوب الاعادة بالاستصحاب، مع انه يصلح وجها لمشروعية الدخول في الصلاة لا لعدم وجوب الاعادة، فان الاعادة ليست نقضا لاثر الطهارة المتيقنة بالشك، بل هو نقض لليقين باليقين. وقد ذكر الاصحاب في توجيه التعليل وجوها، منها ما افاده المحقق الخراساني، وحاصله ان الشرط لصحة الصلاة هو احراز الطهارة، لانفسها، فيكون قضية استصحاب الطهارة، عدم الاعادة، ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعد الصلاة، لفرض كونه محرزا للطهارة بالاستصحاب حال الصلاة. واورد عليه بايرادات، الاول: ما في الدرر وهو ان قوله وليس ينبغى ان تنقض اليقين بالشك على ذلك لا ينتج عدم الاعادة الا بضميمة ما دل على كفاية نفس الاحراز حين الصلاة، وهو خلاف ظاهر الرواية حيث انها ظاهرة في ان قوله (ع) ليس الخ ينتج بنفسه عدم الاعادة. وفيه: انه يمكن ان يقال ان الشرطية للاحراز مجعولة بنفس قوله (ع) وليس الخ إذ كما يمكن جعل الشرطية لشئ بالامر به، كذلك يصح جعلها له بلسان، ان الواجد له، صحيح، كما في المقام فتعليل الصحة بالاحراز جعل لشرطيته. الثاني: انه لو كان الاحراز شرطا لكان لازمه عدم صحة الصلاة مع الطهارة الثابتة بقاعدة الطهارة، لعدم قيام الاصل مقام القطع الموضوعي. وفيه: ان الشرط هو احراز الطهارة اعم من الواقعية والظاهرية ففى موارد القاعدة، وان لم تكن الطهارة الواقعية محرزة، الا ان الطهارة الظاهرية محرزة.

الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني بقوله لا يقال على هذا لا مجال لاستصحاب الطهارة فانها ليست حكما ولا موضوعا لحكم، واجاب عنه بجوابين الاول: انها من قيود الموضوع والاستصحاب كما يجرى في تمام الموضوع يجرى في جزئه. وفيه: ان الطهارة ليست جزءا للموضوع على هذا المسلك، ولذا لو انكشف الخلاف لا تبطل الصلاة، بل ما هو قيد الطهارة بوجودها الاعتقادى المقوم للاحراز المنعدم جزما، بانعدام الاحراز. الثاني: ان الطهارة شرط شرعى اقتضائي، ولا يرد عليه ما اورده المحقق العراقى، بان مجرد الشرطية ما لم يبلغه الاستصحاب الى مرتبة الفعلية لا يترتب عليه اثر عملي، وبدونه لا يجرى الاصل لكونه اصلا عمليا: فانه يمكن ان يقال ان المستصحب إذا كان حكما أو موضوعا لحكم الطهارة، التى هو موضوع للشرطية الواقعية الاقتضائية لا يعتبر فيه سوى ما يخرجه عن اللغوية، وفى المقام بما انه لو استصحب الطهارة يحرز الطهارة به فيتحقق الشرط الفعلى فلا مانع من جريانه. ولكن يرد على المحقق الخراساني ان لازم ذلك هو الالتزام بفساد صلاة من غفل عن النجاسة وصلى لعدم احرازها، مع ان الصحة في الفرض مورد اتفاق الفتاوى والنصوص، وايضا لازمه فساد صلاة من تيقن بالنجاسة وصلى معها لبرد ونحوه، ثم انكشف بعد الصلاة عدم تضرره بالبرد لو لم يلبس الثوب وطهارة ثوبه لعدم احراز الطهارة مع انه لا اشكال في عدم الاعادة. ومن الوجوه انه يحسن التعليل له بملاحظة اقتضاء امتثال الامر الظاهرى للاجزاء، فيكون الصحيح من حيث ما فيه من التعليل دليلا على تلك القاعدة. واورد عليه الشيخ الاعظم بانه خلاف الظاهر إذ العلة حينئذ، هو مجموع الصغرى، وتلك الكبرى، لا هذه الصغرى بخصوصها فلا يصح التعليل بها. واجاب عنه المحقق الخراساني بما حاصله ان العلة هي مجموع الكبرى والصغرى أي كونه مستصحبا للطهارة المحقق للامر الظاهرى بالصلاة في هذه الحال، والامر

الظاهرى مقتض للاجزاء، وعليه فكما يصح التعليل بهما، يصح التعليل باحداهما: وفى الصحيح علل بالصغرى. وفيه: ان اقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء ليس بمثابة يصح في مقام التعليل التعليل بالصغرى، وفرض كون الكبرى مسلمة، وتصحيحه بارجاعه الى ان الشرط هو الطهارة اعم من الواقعية والمحرزة، من قبيل الأكل من القفاء وان كان في نفسه صحيحا: إذ لو كان الشرط خصوص الطهارة الواقعية لا مناص عن البناء على البطلان لعدم الشرط، والمشروط ينتفى بانتفاء شرطه، فالاجزاء بعد انكشاف الخلاف لا معنى له الا ذلك. فما افاده المحقق النائيني (ره) من صحة التعليل على كل من المذهبين، لا يتم: فانهما مذهب واحد ذو تعبيرين لا مذهبين. فالصحيح في مقام الجواب عن اصل الشبهة، اما الالتزام بكون الشرط اعم من الطهارة الواقعية أو المحرزة، أو بالالتزام بان النجاسة التى لم يقم معذر شرعى كالامارات، والاستصحاب، واصل الطهارة، أو عقلي كالقطع، والغفلة على عدمها، مانعة، ولا يرد على الثاني شئ سوى ان ظاهر الاخبار، منها هذا الصحيح وفتاوى العلماء شرطية الطهارة، ولكنه يندفع بان الطهارة الخبثية ليست الا عدم النجاسة، والخلو عن القذارة الشرعية، فإذا كانت النجاسة مانعة فعدمها شرط معتبر في الصلاة فيصح التعبير، بمانعية النجاسة، أو اشتراط الطهارة. هذا كله على فرض تسليم كون النجاسة المرئية بعد الصلاة هي النجاسة المظنونة التى خفيت عليه قبل الصلاة، واما لو كانت النجاسة المرئية مما احتمل وقوعها بعد الصلاة كما لعله الظاهر ولو بقرينة تغيير التعبير في كلام الراوى حيث انه في الفرع السابق عليه، يقول فلما صليت وجدته مع الضمير، وفى هذه الفقرة يقول فرأيت فيه، بدون الضمير، فلا اشكال كى يحتاج الى الجواب. الاستدال لحجية الاستصحاب بثالث صحاح زرارة ومنها: صحيح ثالث لزرارة عن احدهما (ع) في حديث قال (ع) إذا لم يدر في ثلاث

هو أو في اربع وقد احرز الثلاث قام فاضاف إليها اخرى ولا شئ عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات (١) هذا الخبر من حيث السند لا اشكال فيه. واما من حيث الدلالة فقد وقع الكلام فيه في موردين الاول: في اصل دلالته على الاستصحاب، الثاني: في اختصاص ذلك بباب وعمومه لجميع الابواب. اما الاول: فقد اورد على الاستدلال به للاستصحاب: بان لازمه لزوم الاتيان بالركعة المشكوك فيها متصلة، وهذا ينافى مع مذهب الخاصة والنصوص، وقد ذكروا في توجيه الخبر وجوها. احدها: ما افاده الشيخ الاعظم (ره)، وهو ان المراد باليقين فيه اليقين بتحصيل البرائة من البناء على الاكثر، والاتيان بالركعة المشكوك فيها مفصولة، فيكون المراد انك متمكن من تحصيل اليقين بالفراغ، فلا ينبغى لك البقاء على الشك به فصل مفصولة لتحصيل القطح، واستشهد لكون هذا هو المراد من لا ينقض اليقين بالشك بامرين: الاول انه قد جرى اصطلاح الائمة (ع) على التعبير عن الوظيفة المقررة للشاك في عدد الركعات، من البناء على الاكثر، والاتيان بالمشكوك فيها مفصولة بذلك كقوله (ع) إذا شككت فابن على اليقين: الثاني، انه لو حمل على ارادة الاستصحاب منه لزم حمله على التقية، أو البناء على ان تطبيقه على المورد تقية وكلاهما خلاف الظاهر فلا مناص عن الحمل على ذلك. وفيه: اولا، ان معنى لا تنقض ابقاء اليقين الموجود لا ايجاده، وما ذكره الشيخ (ره) يرجع الى ايجاب تحصيل اليقين، وبذلك ظهر ان ما قيل من انه يدل على الاستصحاب وقاعدة البناء على الاكثر وتطبيقه على المورد انما يكون بالاعتبار الثاني، غير تام: لعدم امكان الجمع بينهما فان اليقين في الاستصحاب مفروض الوجود، وفى القاعدة يجب تحصيله - مع -

ان اسناد النقض إليه يوجب تخصيصه بخصوص الاستصحاب لعدم صحة ١ - الوسائل باب ١٠ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ٣. (*)

اسناد النقض مع ارادة طلب ايجاده والفعل الخاص يوجب تقييد المتعلق العام، وثانيا: ان اليقين بالفراغ لم يذكر قبل حتى يكون اشارة إليه. ثانيها: ما افاده المحقق الخراساني (ره) من ان المراد من اليقين اليقين بعدم الاتيان والمراد من الشك الشك فيه، ولازمه حينئذ اتيان ركعة اخرى، ولكنه مطلق من حيث كون الركعة متصلة أو مفصولة، ويقيد اطلاق الخبر بالاخبار الدالة على لزوم اتيانها مفصولة. وفيه: انه ان كانت صلاة الاحتياط صلاة مستقلة امر بها لتكون جابرة لمصلحة الصلاة على تقدير نقصها ونافلة على تقدير التمامية، يكون استصحاب عدم اتيان الرابعة، وترتب الامر بهذه الصلاة عليه، استصحابا لشئ، وتعبدا بشئ آخر، كاستصحاب عدالة زيد للتعبد بعدالة عمرو، وان كانت صلاة الاحتياط جزءا على تقدير النقص، ولغوا، أو نافلة على تقدير التمامية، وحيث ان الصلاة المأمور بها على فرض عدم الشك، هو الصلاة مع تكبيرة واحدة وتسليمة كذلك، فاستصحاب بقاء الامر بمثل هذه الصلاة لاثبات الامر بما يكون مشتملا على تسليمين وتكبيرتين يكون ايضا استصحابا لبقاء تكليف، لاثبات تكليف آخر، إذ صيرورة شئ جزءا للمركب الاعتباري لواجب لا يمكن الا بتغيير امره وتبدله. وان شئت قلت ان الاستصحاب انما يجرى لترتيب آثار المتيقن في ظرف الشك، واما ترتيب آثار نفس الشك فهو لا يكون مربوطا بالاستصحاب، وعليه ففى المقام ان اريد استصحاب عدم اتيان الرابعة وترتيب اثار اليقين، بعدم اتيانها فهو يقتضى اتيانها متصلة، وهو ينافى مذهب الخاصة، وان اريد ترتيب آثار الشك وهو البناء على الاكثر واتيان ركعة منفصلة فهو غير مربوط بالاستصحاب. ثالثها: ما افاده المحقق النائيني (ره) وهو ان مقتضى الاستصحاب ليس الا عدم الاتيان بالرابعة واما ان تكليفه الاتيان بها موصولة أو مفصولة فالاستصحاب اجنبي عن ذلك، نعم، الاتيان بالركعة منفصلة ينافى اطلاق الادلة الاولية الدالة على لزوم الاتيان بالركعات متصلة، فادلة وجوب البناء على الاكثر غير منافية حتى لاطلاق دليل

الاستصحاب فلا وجه لرفع اليد عن ظهور القضية في الاستصحاب. ولكن عرفت ان الاستصحاب انما يجرى لترتيب آثار المتيقن، دون الشك فراجع. رابعها: ان اتيان الركعة منفصلة مترتبة على شيئين، احدهما: الشك بين الثلاث والاربع، ثانيهما: عدم الاتيان بالرابعة، فالاستصحاب انما يجرى لتنقيح جزء الموضوع وفيه: ان تمام الموضوع له هو الشك، وليس لعدم الاتيان بالرابعة دخل فيه، بل لا يمكن دخله، فان احراز فعليته وتنجزه حينئذ يتوقف على احراز فعلية موضوعه، ولا يعقل احراز فعلية هذا الجزء، إذ لو احرز لا يبقى الشك. خامسها: ما افاده المحقق الاصفهانى (ره) ويمكن استظهاره من الفصول ايضا، وهو ان اليقين المحقق هنا هو اليقين بالثلاث، لا بشرط في قبال الثلاث بشرط لا الذى هو احد طرفي الشك، والثلاث بشرط شئ الذى هو الطرف الآخر، والاخذ بكل من طرفي الشك فيه محذور النقص بلا جابر، أو الزيادة بلا تدارك بخلاف رعاية اليقين بالثلاث لا بشرط، فانها لا يمكن الا بالوجه الذى قرره الامام (ع) من الاتمام على ما احرز واضافة ركعة منفصلة، واما اضافة ركعة متصلة فانها من مقتضيات اليقين بشرط لا والمفروض انه لا بشرط. وفيه:

انه يعتبر في جريان الاستصحاب وحدة المشكوك فيه والمتيقن، وبهذا التقريب المتيقن هو ثلاث ركعات والمشكوك فيها الركعة الرابعة فالصحيح في المقام ان يقال انه (ع) في مقام بيان القاعدة الكلية وهى حجية الاستصحاب ولكن تطبيقها على المورد انما يكون تقية، وهو وان كان خلاف الاصل، ولكن لا مناص عنه كما عرفت، فان قيل فلم لا يحمل الخبر على التقية، اجبنا عنه ان: الضرورات تتقدر بقدرها فبالمقدار الذى يرفع به الضرورة يرفع اليد عن القواعد والاصول، وفى المقام يندفع الضرورة بالالتزام بكون التطبيق على المورد تقية، كما في الخبر الوارد في افطاره (ع) يوم الشك لحكم الخليفة بكونه يوم العيد، معللا بان ذلك الى امام المسلمين ان افطر افطرنا وان صام صمنا.

فان قلت احتمال كون التطبيق تقية معارض باحتمال كون الكبرى صادرة تقية للعلم باعمال تقية في البين، ومعه لا مورد لجريان اصالة الجهة في الكبرى، وعليه فلا يمكن الاستدلال به. قلت ان اصالة الجهة في التطبيق لا تجرى على أي حال، إذ لو كانت الكبرى صادرة تقية لما ترتب اثر على جريانها في التطبيق، فتجرى في الكبرى بلا معارض. الاستدلال بما روى عن الخصال لحجية الاستصحاب ومنها: ما رواه الشيخ الاعظم في الرسائل، قال: ومنها ما (١) عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله (ع) قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه، من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفيه رواية اخرى عنه (ع) من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فان اليقين لا يدفع بالشك وعدها المجلسي في البحار في سلك الاخبار التى يستفاد منها القواعد الكلية انتهى. واورد على الاستدلال به بايرادين. الاول: انه ضعيف السند لقاسم بن يحيى. واجيب عنه بان العلامة ضعفه تبعا لابن الغضائري، والمعروف ان تضعيفه لا يقدح. وفيه: ان هذا وحده لا يكفى بل لابد من اثبات وثاقته فغاية ما يثبت بما افيد كونه مجهول الحال: والحق ان يقال انه ثقة، لشهادة ابن قولويه، والصدوق بوثاقته إذ الاول روى عنه في كامل الزيارات في ثواب زيارة رسول الله صلى الله عليه واله، وقد شهد بوثاقة كل من وقع في اسناد كامل الزيارات، والثانى حكم بصحة ما رواه في زيارة الحسين (ع) وفى طريقه إليه القاسم بن يحيى بل ذكر ان هذه الزيارة اصح الزيارات عنده رواية، راجع الفقيه في زيارة قبر ابى عبد الله (ع) حديث ١٦١٤ و ١٦١٥ ولا يعارضها تضعيف ابن الغضائري، لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه، ويؤيد وثاقته رواية الاجلاء من قبيل احمد

---

١ - الخصال حديث اربعمائة باب ١٠ من ابواب المائة فما فوق ص ٦١٩، الطبعة الحديثة. (*)

ابن محمد بن عيسى سيما وكثرة رواياتهم عنه. الثاني: انه صريح في اختلاف زمان الوصفين وسبق زمان اليقين على زمان الشك وظاهر في اتحاد المتعلقين فيكون ظاهرا في قاعدة اليقين، فانه في الاستصحاب لا يعتبر سبق زمان اليقين بل لا يعتبر اختلاف زمان الشك واليقين بل المعتبر سبق زمان المتيقن. وردوه بوجوه، منها ما في الكفاية قال ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته الى الوصفين. لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد انتهى.

وفيه: ان المتحد مع اليقين هو المعلوم والمتيقن بالذات، وهى الماهية الموجودة بالعلم وتكون في الذهن، واما الماهية الموجودة في الخارج أي المعلوم بالعرض، فهى غير متحدة مع اليقين، والاختلاف في الاستصحاب انما يكون بحسب زمانها، بخلاف قاعدة اليقين وبالجملة التغاير والاختلاف بحسب الزمان انما هو في المعلوم بالعرض، ومن الواضح انه غير متحد مع اليقين والشك وما هو متحد معه انما هو المعلوم بالذات ولا تغاير ولا اختلاف بالنسبة إليه. ومنها: ما عن المحقق النائيني (ره) وهو ان صدر الخبر من جهة تضمنه سبق زمان اليقين على زمان الشك، وان كان موجبا لقابلية حمله على قاعدة اليقين، الا انه قابل للحمل على الاستصحاب لمكان كون الغالب في موارد الاستصحاب، هو سبق زمان اليقين، ولكن ذيله ظاهر في الاستصحاب، فان قوله (ع) فليمض على يقينه ظاهر في المضى على اليقين بعد فرض وجوده وانحفاظه في زمان العمل، وهذا لا ينطبق الا على الاستصحاب، فان الذى يكون اليقين بالحدوث فيه محفوظا في زمان العمل هو الاستصحاب، واما القاعدة، فاليقين فيها ينعدم ولذا تسمى بالشك السارى. وفيه: ان اليقين في الموضعين لم يستعمل فيما هو موجود فعلا بل استعمل في الصفة الموجودة قبلا المقتضية للجرى العملي، فاطلاقه كان المورد من موارد، الاستصحاب، أو قاعدة اليقين صحيح، ويكون استعمالا فيما وضع له ولا يكون استعمالا في الصفة الموجودة في الحال حتى يقال في مورد القاعدة تكون الصفة منعدمة واستعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ لو صح لا ربط له بما هو من قبيل الجوامد كاليقين فتدبر.

ومنها: ما قيل انه يمكن استظهاره من كلمات الشيخ الاعظم (ره) وهو ان اليقين من جهة كون حقيقته المرآتية والطريقية فكلما اخذ في الموضوع يكون ظاهره، ارادة المتيقن منه، مثلا، لو قال القائل كنت متيقنا امس بعدالة زيد ظاهره ارادة اصل تحقق العدالة وعليه فقوله (ع) من كان على يقين وان كان ظاهرا في بادى الامر في كون اليقين في الزمان الماضي الا انما بملاحظة ما ذكرناه يكون ظاهرا في كون القيد للمتيقن لا اليقين فينطبق على الاستصحاب. وفيه: ان الظهور المدعى يتم في العلم لا في اليقين: توضيحه ان كلا منهما والقطع عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند النفس، الا ان العلم يطلق باعتبار انكشاف الشئ في قبال الجهل، والقطع يطلق باعتبار الجزم القاطع للتردد والحيرة، واليقين يطلق باعتبار ان هذا الانكشاف له الثبات والدوام، بعد ما لم يكن بهذه المرتبة، ولعل السر في عدم اطلاق القاطع والمتيقن عليه تعالى انه يستحيل في حقه الحيرة وعدم ثبات الانكشاف، ويطلق عليه العالم لانكشاف الاشياء لديه، وعلى هذا لو اخذ العلم في المتعلق يكون ظاهرا في الطريقية والمرآتية، وليس كذلك اليقين. ولكن الظاهر ان نظر الشيخ الاعظم (ره) الى ان منشأ اختصاص الرواية بالقاعدة، امران، احدهما ظهور الكلام بقرينة كلمة (فـ(في تأخر الشك عن اليقين، ثانيهما: ظهوره من ناحية حذف المتعلق في وحدة متعلق اليقين والشك: فان هذين الامرين انما يكونان في القاعدة دون الاستصحاب. ويمكن ان يقال ان ذكر الكلمتين في الرواية ليس من جهة دخل ذلك في الحكم بل لعله من جهة الغلبة حيث ان الغالب في موارد الاستصحاب تقدم اليقين على الشك، واما وحدة المتعلقين فهى تبتنى على ان يكون زمان الماضي قيدا للمتيقن فانه حينئذ يكون المشكوك فيه نفس ما كان متيقنا واما إذا كان قيدا لليقين كما هو الظاهر، فالمتيقن شئ عار عن قيد الزمان فينطبق على الاستصحاب. ويرد على ما ذكر اولا: ان ظاهر اخذ كل عنوان في الحكم، دخله فيه وحمله على الغالب خلاف الظاهر لا يصار إليه بلا قرينة.

واما الثاني: فيرده ان ظهور الكلام في الاتحاد من ناحية زمان وان اخذ الزمان المستفاد من كلمة كان قيدا لليقين لا ينكر. فالحق ان يقال ان الصفات ذات الاضافة كاليقين والارادة، وما شاكل، تكون ظاهرة عند الاطلاق في اتحاد زمان الوصف والموصوف، مثلا لو قيل انى مشتاق الى الماء يكون ظاهرا في اشتياقه فعلا لا اشتياقه بالماء في الغد، ولو قيل، ان فلانا يريد الماء ظاهر في انه يريد الماء فعلا، وهكذا، ففى المقام قوله (ع) من كان على يقين، يكون ظاهرا في ان المتيقن هو الامر السابق، وقوله (ع) واصابه شك ظاهر في ان المشكوك فيه لاحق - وبعبارة اخرى: اختلاف زمان الوصفين يكون ظاهرا في اختلاف الموصوفين، وان المتيقن يكون سابقا على المشكوك فيه، وهو لا ينطبق الا على الاستصحاب، مضافا الى شيوع التعبير عن الاستصحاب به. الاستدلال بمكاتبة القاسانى ومنها: خبر الصفار عن على بن محمد القاسانى قال كتبت إليه وانا بالمدينة عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا ؟ فكتب (ع) اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية (١). واورد عليه الشيخ الاعظم بان الخبر ضعيف السند للقاسانى، واجيب عنه، بان القاسانى وان ورد فيه قدح، الا انه ورد فيه المدح ايضا، وقد وثقه جماعة، فيتعارض المادح والقادح فيرجع الى التوثيق. وفيه: ان من وثقه الجماعة هو القاشانى بالشين المعجمة، واما القاسانى بالسين المهملة، الذى هو في سند هذا الخبر، فقد ضعفوه ولم يوثقه احد، وقد اشتبه الامر على جماعة وتمام الكلام في محله.

---

١ - الوسائل باب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان، حديث ١٣، كتاب الصوم. (*)

وكيف كان فتقريب الاستدلال به، ان تفريع تحديد كل من الصوم، والافطار على رؤية هلالي رمضان، وشوال، لا يستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك أي مزاحما به، وقد جعله الشيخ اظهر ما في الباب من الاخبار في دلالته على الاستصحاب. واورد عليه المحققان الخراساني، والنائيني، بان المراد باليقين فيه ليس هو اليقين بان اليوم الماضي كان من شعبان، أو اليقين بعدم دخول رمضان، بل المراد باليقين فيه هو اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، ويدل الخبر على انه لا بد في، وجوب الصوم، و وجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، واين هذا من الاستصحاب. وفيه: ان ما افاده لو تم فانما هو في وجوب الصوم من باب اعتبار الجزم بالنية.، واما بالنسبة الى الافطار فلا يتم، الا مع ارادة اليقين بعدم دخول شوال أو بقاء رمضان فينطبق على الاستصحاب، فما افاده الشيخ متين. والاشكال في جريان الاستصحاب في المقام، بانه لا يثبت به وقوع الصوم في شهر رمضان أو ان هذا اليوم منه، هو الاشكال السارى في استصحاب الزمان وسياتى الجواب عنه في تنبيهات الاستصحاب. الاستدلال باخبار الحل والطهارة ومنها: اخبار الحل والطهارة، لاحظ موثق مسعدة بن صدقة عن الامام الصادق (ع) كل شئ هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك الحديث (١) وبمضمونه روايات كثيرة، وموثق مصدق بن صدقة عن عمار عن ابى عبد الله (ع) في حديث قال كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك شئ (٢) وقريب منه غيره، والوجوه المحتملة في هذه النصوص ولعلها اقوال، سبعة.

١ - الوسائل باب ٤ من ابواب ما يكتسب به حديث ٤، كتاب التجارة. ٢ - الوسائل باب ٣٧ من ابواب النجاسات كتاب الطهارة. (*)

احدها: ان يكون صدر الاخبار متكفلا لبيان حكم الاشياء بعناوينها الاولية وبعنوان انه يشك في طهارتها أو حليتها، وتكون الغاية متكفلة لبيان استمرار الحكم السابق الى زمان العلم بالنجاسة أو الحرمة، فيكون مفاد الصدر بيان كل من الحكم الواقعي وقاعدة الطهارة أو الحلية، ومفاد الغاية بيان قاعدة الاستصحاب، اختاره المحقق الخراساني (ره) في تعليقته على رسائل الشيخ الاعظم. ثانيها: ان يكون الصدر متكفلا لبيان حكم الاشياء بعناوينها الاولية، والغاية متكفلة لبيان قاعدة الاستصحاب اختاره المحقق الخراساني في الكفاية. ثالثها: ان المستفاد منها خصوص قاعدة الطهارة والحلية نسب الى المشهور. رابعها: ان المستفاد منها قاعدة الطهارة أو الحلية، والاستصحاب نسب الى صاحب الفصول. خامسها: انها صدرا وذيلا ليست متكفلة الا لبيان الاستصحاب خاصة اختاره الشيخ الاعظم في بعض النصوص. سادسها: ان الروايات صدرا وذيلا متكفلة لبيان حكم الاشياء بعناوينها الاولية الا ما اخرجه الدليل فيكون مفادها بيان الحكم الواقعي فقط، فيكون العلم بالنجاسة أو الحرمة مأخوذا طريقا اختاره صاحب الحدائق (ره). سابعها: ان صدرها متضمن لبيان حكم الاشياء بعناوينها الاولية وبعنوان انه يشك في طهارتها أو حليتها، والغاية غير متكفلة لبيان شئ آخر بل العلم بالنجاسة أو الحرمة رافع لموضوع الحكم الظاهرى، وطريق الى ثبوت ضد الحكم المثبت بالصدر، فيكون مفاد النصوص بيان الحكم الواقعي وقاعدة الطهارة أو الحلية. اما الوجه الاول: فقد استدل له المحقق الخراساني (ره): بان المغيا مع قطع النظر عن الغاية بعمومه الافرادى يدل على طهارة الاشياء أو حليتها بعناوينها الاولية فيكون دليلا اجتهاديا على الحكم الواقعي، وباطلاقه الاحوالي الشامل لحال كون الشئ مشكوكا فيه يدل على قاعدة الطهارة والحلية، فيما اشتبه طهارته وحليته، والغاية تدل على استمرار الحكم الثابت في المغيا ظاهرا وهو الاستصحاب.

وقد اورد المحقق النائيني (ره) على استفادة الحكم الواقعي والقاعدة منها بوجوه: ١ - ان الطهارة التى تحمل على الشئ المشكوك فيه متاخرة عن الطهارة الثابتة له بعنوانه الواقعي بمرتبتين لانه لابد من فرض الطهارة للشئ والشك فيه ثم اثبات الطهارة الظاهرية، فكيف يمكن الجمع بينهما في انشاء واحد. وفيه: ان الطهارة ليست قسمين، بل هي شئ واحد، والفرق بين الظاهرية والواقعية، انما هو من ناحية الموضوع، إذ الموضوع ان اخذ فيه الشك يعبر عنه بالطهارة الظاهرية والا فبالواقعية. ٢ - ان الغاية تمنع عن ارادتهما معا، فان الغاية بناءا على استفادة الحكم الواقعي لا يكون بنفسها غاية بل بما انها كاشفة عن الواقع وهى القذارة الواقعية، وبناءا على استفادة الحكم الظاهرى يكون العلم بنفسه غاية لا بما هو كاشف واستعمال اللفظ فيهما مستلزم للجمع بين الآلية والاستقلالية وأخذ الشئ الواحد موضوعا وطريقا. وفيه: ان المحقق الخراساني يدعى ان الغاية انما تكون لبيان حكم آخر، وهو استمرار ما ثبت لا لبيان الحد والغاية كى يرد عليه ما افيد. ٣ - وهو الحق وحاصله ان الشئ الذى هو موضوع وان كان يشمل المشكوك

فيه، ولكن لا بهذا العنوان وذلك لان معنى العموم والاطلاق رفض القيود لا الجمع بين القيود، ومن الواضح دخل الشك في القاعدة بما هو شك فكيف يمكن الجمع بين عدم دخالة القيد ودخالته. واما استفادة الاستصحاب من الغاية، ففيها ان الظاهر من الغاية كونها حدا ونهاية لما ثبت لا انشائا لحكم آخر غير ما انشأ بالمغيا والظاهر من كلمة - الى - وحتى، كونهما لبيان الغاية والحد، لا لبيان استمرار ما ثبت، وعليه فإذا فرض كون الصدر في مقام جعل الحكم الواقعي لا بد من اخذ العلم طريقا محضا، فيكون معنى حتى تعلم انه قذر حتى تتقذر بملاقاته مع القذارة نظير قوله تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الابيض... الخ) فتتمحض النصوص في افادة الحكم الواقعي، وإذا كان المغيا في مقام جعل الحكم الظاهرى يكون العلم بنفسه غاية وتتمحض النصوص في جعل الطهارة أو الحلية الظاهرية،

- وبعبارة اخرى - ان قوله (ع) (حتى تعلم انه قذر) وكذا قوله (ع) (حتى تعلم انه حرام بعينه اما ان يكون قيدا، للموضوع، أو يكون قيدا للمحمول، ومفاده على الاول جعل الحكم الظاهرى، وعلى الثاني جعل الحكم الواقعي، وعلى التقديرين لا يدل على الاستصحاب. وبما ذكرناه ظهر ضعف القول الثاني، الذى اختاره المحقق الخراساني. كما انه ظهر ضعف ما نسب الى صاحب الفصول، وهو كون الاخبار في مقام جعل القاعدة والاستصحاب معا. ويرد عليه مضافا الى ما مر: انه لا يعقل الجمع بينهما، إذ الشك في الحكم الظاهرى لا يتصور، وهو اما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع، لان موضوعه الشك وهو حالة نفسانية للانسان وهو على نفسه بصير، فاما ان يكون الشك باقيا فالحكم باق قطعا، وان لم يكن باقيا يرتفع كذلك، فلا يتصور الشك فيه كى يستصحب، ونظير ذلك ما ذكروه من عدم صحة جريان الاستصحاب في قاعدة الاشتغال. كما انه ظهر ضعف الاخير. فيدور الامر بين ارادة الاستصحاب منها، أو الحكم الواقعي، أو القاعدة. اما وجه استفادة الاستصحاب منها فامران. احدهما: انها تدل على استمرار الطهارة أو الحلية الثابتة الى زمان العلم بالضد أو النقيض وقد مر ما فيه. وحاصله، ان ثبوت استمرار امر غير ثبوته مستندا الى ثبوته في الزمان السابق، والاستصحاب هو الثاني، ومفاد النصوص هو الاول. الثاني: ما افاده الشيخ الاعظم (ره) في الرسائل في خصوص الماء كله طاهر، من جهة ان الماء طاهر بالاصالة، ونجاسته انما تكون لعارض خارجي، والخبر انمال يدل على استمرار الطهارة المفروض ثبوتها وليس الاستصحاب الا ذلك. وفيه: ان غاية ما يلزم من مفروغية طهارة الماء، انما هو الحكم باستمرارها في مورد الثبوت سابقا، وهذا ليس استصحابا، بل هو عبارة عن الحكم بالاستمرار استنادا الى ثبوته سابقا، وعلى الجملة ليس في شئ من الروايات الحكم باستمرار ما ثبت لثبوته سابقا فليس مفادها الاستصحاب.

واما القول بكونها في مقام بيان حكم الاشياء بعناوينها الاولية، فهو يستلزم ارتكاب احد خلافى الظاهر، اما الالتزام بدخل العلم في باب النجاسة والحرمة في الموضوع، وهو على فرض معقوليته خلاف ظاهر جميع ادلة النجاسات والمحرمات، أو الالتزام بعدم كون العلم بالنجاسة أو الحرمة المجعول غاية، بنفسه غاية، بل يكون طريقا محضا الى ثبوت النجاسة أو الحرمة نظير التبين المجعول غاية في قوله تعالى) (كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) بناءا على كون المراد بالتبين العلم والانكشاف،

حيث ان تبين الفجر طريق الى ثبوته الذى هو الموضوع لحرمة الاكل بلا دخل للعلم بنفسه في الموضوع، وهو خلاف الظاهر. فحينئذ يتعين حمل النصوص على انها في مقام جعل قاعدة الطهارة والحلية. فالمتحصل مما ذكرناه، ان جملة من النصوص الصحيحة تدل على حجية الاستصحاب وعمدتها صحاح زرارة. جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستنبط من الحكم العقلي ثم ان بعد ثبت دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب، لا بد من البحث في دلالتها من حيث شمولها لجميع الاقسام، وعدم شمولها لها، وقد كثرت الاقوال والتفاصيل في المقام، واطال الشيخ الاعظم البحث في التفاصيل المذكورة في الكلمات، الا ان جملة منها لا تستحق البحث عنها، وجملة من التفاصيل لابد من التعرض لها لما فيها من الفائدة، فتنقيح القول بالبحث في موارد. الاول: ذهب الشيخ الاعظم الى انه لا يجرى الاستصحاب في الحكم الشرعي الثابت بدليل عقلي، ومحصل ما افاده مبتنيا على ما هو المتفق عليه دليلا، وقولا، من اعتبار، وجود الشك، وبقاء الموضوع، واتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها في جريان الاستصحاب. ان مدرك الحكم الشرعي، ان كان هو الدليل النقلي لو تبدل قيد من قيود

الموضوع، ربما يرى العرف اتحاد الموضوعين نظرا الى ان القيد الزائل من حالات الموضوع، لا من مقوماته كما في الماء المتغير إذا زال تغيره من قبل نفسه فان اهل العرف يرون التغير واسطة لعروض النجاسة، على الماء نفسه، وهو باق بعد زوال التغير، وربما يراه العرف تمام الموضوع، أو من مقوماته بحيث يرون الموجود مغايرا لما كان، كما في الاقتداء بالعادل فانه إذا زالت عدالته من جهة ان العرف يرون العدالة من مقومات الموضوع، فالموجود وهو الفاسق غير ما كان، وهو العادل، فلا يجرى الاستصحاب، وربما يشكون في ذلك، كما إذا كان الشخص في اول الوقت مسافرا ثم صار حاضرا، فانه يشك في كون السفر المأخوذ موضوعا لوجوب القصر من مقومات الموضوع أو من حالاته، وفى مثل ذلك ايضا لا يجرى الاستصحاب، لان التمسك بدليله من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية هذا كله فيما إذا كان الدليل نقليا. واما إذا كان المدرك له هو الحكم العقلي فكل قيد اخذ في الموضوع يكون مقوما، وهذا يظهر ببيان امرين، الاول: ان العقل إذا استقل بحكم لا يعقل فيه الاهمال كما هو الشأن في ساير الصفات والافعال النفسانية من قبيل الحب، فان رأى قيدا دخيلا في حكمه واخذه في موضوعه، يكون ذلك من مقومات الموضوع عنده وبانتفائه ينتفى الحكم العقلي قطعا، ولا يحتمل بقائه لعدم معقولية الترديد للحاكم في حكمه، الثاني: ان الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي لتبعيته له يكون كل قيد من القيود المأخوذة في الحكم العقلي، من مقومات موضوعه فإذا تبدل قيد يرتفع الحكم الشرعي لتبدل الموضوع، وانعدامه فلا يجرى الاستصحاب. واورد عليه بايرادات الاول: ما عن العلمين الخراساني والنائيني (ره)، وهو ايراد على الامر الثاني، وحاصله، ان الحكم العقلي ليس علة للحكم الشرعي، بل هو انما يكون كاشفا عن الملاك الذى هو العلة لجعل الحكم الشرعي - وبعبارة اخرى - الملازمة انما تكون في مقام الاثبات، دون مقام الثبوت، فإذا ارتفع قيد من قيود الحكم العقلي يرتفع حكم العقل قطعا فينتفى الكاشف، ولكن من المحتمل بقاء المنكشف وبتبعه بقاء الحكم الشرعي، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب.

وفيه: ان العناوين المحكومة بالحسن أو القبح على قسمين. احدهما: ما كان بنفسه مع قطع النظر عن جميع ما يترتب عليه من العناوين محكوما باحدهما، كعنوان الظلم والعدل وهذا هو الذى يعبر عنه تارة بالذاتي، واخرى بالضروري. الثاني: ما يكون محكوما به من حيث اندراجه تحت عنوان محكوم به ذاتا كالمشى الى السوق إذا كان تصرفا في ملك الغير مثلا. وهو الذى يعبر عنه بالعرضى المنتهى الى الذاتي، والنظرى المنتهى الى الضرورى، وعليه، فما يكون موضوعا للحكم العقلي في القسم الثاني ليس هو ذات الفعل بل ذاك العنوان المنطبق عليه، فالمحكوم بالقبح في المثال الذى ذكره الشيخ الاعظم (ره)، هو عنوان الضار لا الصدق الضار، وعليه فبما انه من مقدمات استدلال الشيخ (ره) ان مقتضى الملازمة، تعلق الحكم الشرعي بنفس ما تعلق به الحكم العقلي وهو عنوان الضار فمع انتفاء، هذا العنوان ينتفى الموضوع فلا مورد لاستصحاب الحكم، ولا يكون نظير المثال المفروض، إذ في المثال المأخوذ في لسان الدليل موضوعا هو الماء المتغير، وكان الاولى تنظيره بما لو علم حرمة حفر البئر لكونه موجبا لاضرار الجار، وتغير هذا العنوان، ولم يكن في الزمان اللاحق الحفر ضرريا فهل يتوهم جريان استصحاب الحرمة. الايراد الثاني: ما افاده المحقق الخراساني (ره) وهو انه لعدم احاطة العقل بالواقعيات، يمكن ان يكون مع الملاك الذى استكشفه العقل ملاك آخر، لا يكون لتلك الخصوصية دخل فيه، وعليه فيحتمل بقاء الحكم الشرعي فيستصحب ذلك. وفيه: ان للعقل حكمين. احدهما: دركه المصالح والمفاسد فانه بناءا على مذهب العدلية من تبعية الاحكام لها يستكشف العقل من وجود المصلحة غير المزاحمة بالمفسدة، جعل الوجوب، ومن المفسدة غير المزاحمة بالمصلحة جعل الحرمة. ثانيهما: حكمه بالحسن والقبح العقليين الذى هو محل الخلاف بين الامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة حيث ان الاشاعرة منكرون له، وهما قد اثبتاه، ويعبر عنه في الاصطلاح بالعقلى العملي، أي الحكم العقلي المربوط بالنظام في قبال الحكم العقلي النظرى، وهو دركه للواقعيات، واشكال المحقق الخراساني يرد على فرض كون مراد الشيخ (ره) من الحكم

العقلي هو الاول. واما على فرض كون مراده هو الثاني فلا يتم: فان الملاك الذى حكم العقل بحسنه أو قبحه موضوع لحكم الشارع، والملاك المحتمل وجوده في غير ذلك العنوان مستلزم لجعل الحكم على غيره، فالمتيقن غير المشكوك فيه، مثلا إذا استكشف العقل ان الكذب الضار قبيح، يوجب ذلك جعل الحكم لعنوان الضار فلو احتملنا وجود ملاك آخر في مطلق الكذب، فبما ان ذلك الملاك مستلزم لجعل الحرمة على عنوان الكذب - لا الضار - فالمتيقن حرمة الضار، والمشكوك فيه حرمة الكذب فبعد تبدل عنوان الضار لا مورد للاستصحاب. الثالث: ما افاده المحقق النائيني (ره) وهو انه بما ان العقل غير محيط بالواقعيات، يحتمل ان لا يكون لتلك الخصوصية، دخل في ذلك الملاك الذى استكشفه العقل واقعا واخذها فيه بمعنى حكم العقل بحسن شئ أو قبحه مع تلك الخصوصية باعتبار كونه القدر المتيقن في ذلك، فمع فرض الشك في بقاء الحكم العقلي، مع انتفاء تلك الخصوصية لا محالة يشك في بقاء الحكم الشرعي فيستصحب. وفيه: ما عرفت من ان العناوين المحكومة باحكام عقلية اما ذاتية أو منتهية الى الذاتية - وبعبارة اخرى - اما ضرورية أو منتهية إليها، وعليه، فلا يكاد يستقل العقل بحسن شئ أو قبحه الا مع تبين الموضوع تفصيلا. الرابع: ما ذكره المحقق العراقى (ره) وهو ان غاية ما يدل عليه هذا الوجه هو عدم تصور الشك من جهة الشك في قيدية شئ فيه، واما مع الشك في بقاء ما علم قيديته، فهو بمكان من الامكان كالشك في بقاء الصدق على مضريته ففى هذه الصورة يجرى الاستصحاب. وفيه: انه ان اريد

استصحاب الحكم فلا يمكن للشك في بقاء موضوعه وان اريد استصحاب الموضوع، فهو استصحاب تعليقي في الموضوع الذى لم يلتزم احد بجريانه حتى القائلين بجريانه في الاحكام: فانه لابد وان يقال، هذا الصدق لو كان متحققا في الزمان السابق كان متصفا بالضارية فالآن كما كان.

الخامس: انه بناءا على ذلك لا بد من الالتزام بعدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية مطلقا بناءا على مسلك اهل الحق من تنزه ساحة الشارع الاقدس عن الاغراض النفسانية، وانما تكون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، وانها الطاف في الواجبات العقلية: فانه على هذا المسلك يتحد موضوع حكم العقل وموضوع حكم الشرع. وفيه: انه في الاحكام الشرعية الثابتة بغير حكم العقل يكون الموضوع بحسب ما يستفاد من الدليل شيئا يكون باقيا مع ارتفاع بعض الخصوصيات التى هي من حالات الموضوع بنظر العرف، واما الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي فبما ان العقل لا يرى وراء الموضوع شيئا دخيلا في الحكم، بل كل قيد يكون دخيلا فيه يكون راجعا الى الموضوع فليس غير الموضوع شئ يعد من حالاته. فتحصل مما ذكرناه ان ما افاده الشيخ الاعظم (ره) من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية المستكشفة من الاحكام العقلية هو المتين، هذا على فرض جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية الكلية وسيجئ الكلام في المبنى. التفصيل بين الشك في الرافع والمقتضى الثاني: ذهب جماعة تبعا للشيخ الاعظم الى اختصاص حجية الاستصحاب بموارد الشك في الرافع وانه لا يجرى الاستصحاب في موارد الشك في المقتضى، وبما انه اشتبه مراد الشيخ من المقتضى والرافع، فلا بد من البحث اولا في بيان مراده، ثم بيان ما يستفاد من الادلة، فتنقيح القول بالبحث في مقامين، الاول في بيان المراد من الشك في المقتضى وتعيين مورد النزاع، الثاني: في بيان ما هو الحق. اما المقام الاول: فلا يخفى انه للمقتضى معان، احدهما: ما يكون من اجزاء العلة حيث انها مركبة من المقتضى، وهو ما يترشح منه المعلول كالنار، والشرط، وهو ما يكون دخيلا في فاعلية الفاعل أو قابلية القابل كالمماسة، وعدم المانع وهو عدم ما يزاحم

المقتضى في تأثيره كعدم الرطوبة، وقد يعبر عن المقتضى بالسبب. لا ريب في ان مراد الشيخ (ره) من المقتضى ليس هذا المعنى: فانه قائل بجريان الاستصحاب في العدميات مع انه لا مقتضى للعدم، وايضا يقول بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية مع انه لا مقتضى لها سوى ارادة الجاعل. ثانيها: الموضوع فان الفقهاء قد يعبرون عن الموضوع بالمقتضى، وعن القيود الوجودية المعتبرة فيه بالشروط في باب التكليف وفى باب الوضعيات بالسبب، وعن القيود العدمية بالموانع يقولون ان المقتضى لوجوب الحج المكلف، والشرط هو الاستطاعة، والحيض من موانع الصلاة وهكذا، الظاهر ان مراد الشيخ (ره) من المقتضى ليس ذلك ايضا فان بقاء الموضوع معتبر بالاتفاق والشيخ (قده) بعد تصريحه باعتبار بقاء الموضوع يفصل بين الشك في المقتضى والشك في الرافع. ثالثها: ملاكات الاحكام من المصالح والمفاسد، وليس مراده ذلك ايضا فانه ملتزم بجريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجية ولا يتصور لها ملاك، وايضا فانه ملتزم بجريان الاستصحاب في الملكية في المعاطاة بعد رجوع احد المتبايعين، مع ان الملاك غير محرز، بل يلزم من ذلك عدم جريان الاستصحاب في

الاحكام الكلية مطلقا لعدم احراز الملاك. بل المراد به قابلية بقاء الشئ في عمود الزمان الى ما بعد زمان الشك ما لم يطرأ عليه رافع كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة الحاصلة باسبابها، فلو كان اليقين متعلقا بهذه الاشياء يكون له مقتض للجرى العملي على طبقه ما لم يطرأ رافع، فإذا شك في بقائه لا محالة يكون الشك مستندا الى الشك في الرافع، ويقابله ما لا يكون له قابلية البقاء في نفسه، كالزوجية المنقطعة لو شك في الاجل، والخيار الثابت في مورد خيار الغبن على القول بالفورية، والشك في امثال هذه لا يستند الى احتمال وجود الرافع، بل الشك في استعداده للبقاء في نفسه، فيكون الشك في ان المتيقن وبالتبع الجرى العملي على طبق اليقين المتعلق به، هل يكون له استعداد البقاء ام لا ؟ والاول من موارد الشك في الرافع والثانى من موارد الشك في المقتضى.

وبهذا يظهر ان ما افاده الشيخ الاعظم (ره) في كتاب المكاسب من، جريان استصحاب الملكية في المعاطاة بعد رجوع احد المتبايعين، وعدم جريان استصحاب بقاء الخيار بعد الزمان الاول في مورد خيار الغبن لاحتمال فوريته مبنيان على مبناه، ولا يرد عليه ما اورده السيد الطباطبائى (ره) بان الاول ايضا من قبيل الشك في المقتضى. واما المقام الثاني: وهو بيان ما هو الحق، فنخبة القول فيه يبتنى على بيان مقدمتين. الاولى: ان النقض تقابل الابرام تقابل العدم والملكة، فلابد وان يتعلق بما يصلح ان يكون مبرما. وهل الابرام والنقض، بمعنى الاتقان والاحكام وعدمه، كما افاده المحقق الخراساني وغيره، أو بمعنى الهيئة الاتصالية ورفعها، كما عن الشيخ الاعظم، أو بمعنى هيئة التماسك والاستمساك ورفعها كما اختاره جمع من المحققين، وجوه اقواها الاخير. وذلك: لانه في بعض هذه النصوص اسند النقض الى الشك ايضا لاحظ قوله (ع) في الصحيح الثالث المتقدم (ولكنه ينقض الشك باليقين) مع انه لا احكام فيه، وايضا الاتقان والاحكام يصدق فيما لا يصدق الابرام. كما انه لا دخل للاتصال المقابل للانفصال بالابرام المقابل للنقض. ثم ان هيئة التماسك لا تكون الا في مركب ذى اجزاء فيكون متماسكا تارة، ومنحلا اخرى، وعليه فالابرام والنقض بما لهما من المعنى الحقيقي لا يصدقان الا في المركبات الحقيقية، والاعتبارية، فاسناد النقض الى اليقين الذى هو من البسائط كاسناده الى العهد، واليمين، والعقد في الآيات الكريمة والروايات الشريفة، لابد وان يكون بلحاظ تنزيله منزلة المركب بلحاظ بعض لوازم المركب الموصوف بالابرام، والظاهر ان ذلك اللازم في المقام هو ارتباط بعض اجزاء المبرم ببعض، فان اليقين من الصفات ذات الاضافة ولا يتحقق الا متعلقا بشئ فهو مرتبط بمتعلقه، وبهذا اللحاظ يصح اسناد النقض الى الشك. ومما ذكرناه ظهر ان المراد من النقض في نصوص الباب ليس هو رفع الامر الثابت كما عن الشيخ الاعظم (ره). المقدمة الثانية: في بيان المراد من الهيئة، والظاهر انه ليس المراد منها النهى عن

النقض حقيقة، من غير فرق بين، ارادة اليقين، أو المتيقن، أو آثار اليقين. اما الاول: فلان اليقين بالحدوث لبقائه لا معنى للنهى عن نقضه لكونه طلبا للحاصل، وطلب تحصيل اليقين بالبقاء ليس طلبا لابقاء اليقين بل يكون طلب ايجاد فرد آخر، واما الثاني: فلان المتيقن ان كان حكما شرعيا فابقائه وعدمه ليس تحت اختيار المكلف بل امره بيد الشارع، وان كان من الموضوعات، فهو اما ان يكون باقيا فطلبه طلب تحصيل الحاصل، واما ان يكون زايلا فطلبه ليس طلبا

للابقاء بل طلب لاعادة المعدوم وبذلك ظهر ما في ارادة الثالث. فما افاده الشيخ الاعظم (ره) بقوله ان النقض الاختياري القابل لورود النهى عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير، بل المراد نقض ما كان على يقين منه، وهو الطهارة السابقة أو احكام اليقين. غير تام: إذ كما ان النقض المذكور لا يتعلق باليقين كذلك لا يتعلق بالمتيقن ولا باحكام اليقين. فلا محالة يكون المراد النهى عن النقض بناءا وعملا، وحيث لا شبهة في عدم كونه نهيا تحريميا نفسيا لعدم وجوب العمل على طبق اليقين السابق في باب المستحبات والمكروهات والمباحات، مع جريان الاستصحاب فيها، فلا محالة يكون ارشاديا. وعليه فهل هو ارشاد الى جعل الطريقية لليقين السابق في زمان الشك، أو الى جعل المماثل للمتيقن أو لحكمه بعنوان ابقاء الكاشف، أو الى منجزية اليقين السابق ومعذريته شرعا لاثبات الحكم في الزمان اللاحق، أو يكون ارشادا الى اثبات حكم شرعى بالجرى العملي على طبق الحالة السابقة المتيقنة في ظرف الشك، وجوه واقوال. ولكن الاول ينافيه ظاهر الكلام، إذ لازم الطريقية الغاء احتمال الخلاف وعدم الشك، فلا يناسب فرض الشك في الموضوع، والثانى خلاف الظاهر فان ظاهر القضية، ترتب الحكم على اليقين نفسه دون المتيقن، فيدور الامر بين الاخيرين. اوجهما الثاني لما عن المحقق النائيني، من ان اليقين بشئ حيث انه يقتضى الجرى العملي على طبقه بما انه طريق الى المتيقن، فيكون مفاد النهى عن نقضه، ابقاء المتيقن السابق من حيث اقتضائه الجرى العملي.

فان قيل: ان لزوم العمل طبق اليقين انما يكون لحكم العقل بلزوم اطاعة المولى وقبح مخالفته، وعليه فليس للشارع التصرف في ذلك بجعله أو برفعه، الا بوضع منشأه أو رفعه. اجبنا عنه: بانه مع عدم بقاء اليقين حقيقة لا يستقل العقل بلزوم العمل على طبق اليقين السابق، ولا بعدم لزومه، وعليه فلا محذور في الجعل. وان شئت قلت ان النقض استند الى اليقين، وهو بطبعه لا يوجب العمل على طبقه في ظرف الشك، ولكن الشارع يتعبد به. وعن بعض المحققين انه يتعين اختيار كون النهى عن نقض اليقين ارشادا الى منجزية اليقين السابق ومعذريته شرعا بالنسبة الى الحكم في الزمان اللاحق وفى فرض الشك قال، ولا يتوهم ان ذلك ينافى ما ذكرناه في مبحث حجية الخبر الواحد من عدم معقولية جعل التنجيز والتعذير لكونهما من الاحكام العقلية، إذ في المقام يدعى ان الشارع الاقدس يوسع في منجزية اليقين السابق الذى هو منجز بحكم العقل. ولكن يرد عليه انه في لزوم المحذور المذكور لا فرق بين كون المنجزية مسبوقة بالتحقق وعدمه. فالمتحصل ان المتعين هو الوجه الاخير الذى اختاره المحقق النائيني إذا عرفت ما تلوناه عليك من المقدمتين. فقد استدل لاختصاص الحجية بالشك في الرافع بوجوه. احدها: ما عن الشيخ الاعظم، وهو ان الامر يدور بين ان يراد بالنقض ظاهره، وهو رفع الامر الثابت لكونه اقرب الى معناه الحقيقي وهو رفع الهيئة الاتصالية، فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى، وبين ان يراد منه مطلق ترك العمل، ويبقى المنقوض عاما لكل يقين، والظاهر رجحان الاول إذ الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه العام، وفيه ما تقدم من ان المراد بالنقض في المقام، ليس رفع الامر الثابت، بل اسند الى اليقين بملاحظة كون اليقين مربوطا بمتعلقه، اضف إليه ما مر من ان معناه الحقيقي ليس هو رفع الهيئة الاتصالية.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني، وحاصله انه ان كان متعلق اليقين غير محدود في عمود الزمان بغاية فاليقين المتعلق به يقتضى الجرى العملي على طبقه على الاطلاق ولا موجب لرفع اليد عنه الا الشك في الرافع فيصدق عليه نقض اليقين بالشك من حيث الجرى العملي، واما إذا احتمل كون المتيقن مغيا بغاية، فالمتيقن مما يقتضيه اليقين هو الجرى العملي ما قبل الغاية المحتملة وبالنسبة الى ما بعدها لا مقتضى للجرى العملي من اول الامر فعدم الجرى يستند الى قصور المقتضى وانتقاض اليقين بنفسه لا الى نقض اليقين بالشك. وفيه: ان متعلق اليقين إذا كان غير محدود في عمود الزمان بغاية ولكن كان مغيا بغاية زمانية كالزوجية المغياة بالطلاق أو احتمل كونه مغيابها فاليقين المتعلق به لا يقتضى الجرى العملي على طبقه حتى بعدما يحتمل كونه غاية، فعدم الجرى فيه كعدم الجرى في الصورة السابقة بلا فرق بينهما اصلا، وبالجملة، لا فرق بين الموردين سوى ان الثاني يحتمل كونه مغيا بالزمان، والاول يحتمل كونه بزماني، وهذا لا يوجب الفرق بينهما من حيث صدق نقض اليقين بالشك، وعدمه. اضف إليه ان اليقين لا يقتضى الجرى العملي بعد تبدله الى الشك في مورد، وان شئت قلت ان المصحح لاستناد النقض الى اليقين عنده هو عدم اقتضاء اليقين للجرى العملي في نفسه في ظرف الشك، فكيف يذكر ذلك مانعا. الثالث: ما اشار إليه المحقق الخراساني في الكفاية وصرح به في التعليقة، وحاصله ان اليقين، وان كان يصح اسناد النقض إليه، الا انه في باب الاستصحاب، بما ان اليقين متعلق بالحدوث، والشك متعلق بالبقاء، واليقين بالحدوث، لم ينتقض، بل هو باق حقيقة، فلا يصح النهى عن نقضه بحسب العمل، لعدم صحته الا فيما إذا انحل حقيقة، واليقين بالبقاء لم يكن فرفع اليد عن البقاء ليس نقضا لليقين به، فلا محيص عن حمل الخبر على قاعدة اليقين، أو الاستصحاب في خصوص الشك في الرافع: إذ اليقين في قاعدة اليقين تعلق بالحدوث والشك ايضا تعلق به، فاليقين قد اضمحل بالشك حقيقة فيصح النهى عن نقضه عملا، وفى مورد الاستصحاب في الشك في الرافع بما ان متعلق اليقين من شانه الاستمرار والبقاء فاليقين المتعلق بحدوثه كانه متعلق بالبقاء - وبعبارة

اخرى - اليقين تعلق باصله حقيقة وببقائه اعتبارا، وهو قد ارتفع وانحل بالشك فيه، فيصح النهى عنه بحسب البناء والعمل، وهذا بخلاف الشك في المقتضى حيث لا انحلال فيه لا حقيقة ولا مسامحة، فلا يصح النهى عن نقضه عملا، وحيث ان مورد الخبر لا ينطبق على قاعدة اليقين، فيتعين حمله على ارادة جعل الحجية للاستصحاب في موارد الشك في الرافع خاصة، هذا محصل كلامه بتوضيح منا. وفيه: انه في مورد الشك في الرافع ايضا اليقين المتعلق بالحدوث، لا يكون متعلقا بالبقاء ولو اعتبار أو مسامحة، إذ المتيقن لم يحرز ان يكون من شأنه الاستمرار حتى بعد حدوث زماني يحتمل كونه غاية، أو احتمل حدوث ما هو غاية، ويكون حاله حال الشك في المقتضى من حيث المتيقن، وحل الاشكال ان العناية المصححة لاسناد النقض إليه، ليس الا اتحاد المتعلقين ذاتا، وعدم ملاحظة تعددهما زمانا، وهذا كاف في اضمحلال اليقين مسامحة وبنظر العرف وفى صحة اسناد النقض إليه، وفى ذلك لا فرق بين الموردين. الرابع: ما ذكره بعض المحققين، وهو ان غاية ما يدل عليه الاخبار هو سلب العموم، لا عموم السلب فلا يستفاد منها عدم جواز نقض كل فرد من افراد اليقين بالشك، بل اقصى ما يستفاد منها هو عدم جواز نقض مجموع افراد اليقين بالشك وهذا لا ينافى جواز نقض بعض الافراد، والمتيقن هو الشك في الرافع. وفيه: انه لو كان العموم مستفادا من لفظ (كل) و (اجمع) ونحو ذلك وكان النفى أو النهى واردا على العموم لكان لدعوى سلب العموم مجال،

بل قد يدعى ظهوره في ذلك كما في مثل لا تكرم كل فاسق. ولكن فيما إذا كان العموم مستفادا من النفى أو النهى الوارد على الطبيعة حيث ان عدم الطبيعة يتوقف عقلا على عدم جميع افرادها فلا مجال لتوهم كونه من قبيل سلب العموم فان العموم حينئذ متاخر رتبة عن ورود الحكم، بل هو من قبيل عموم السلب قطعا، والمقام من قبيل الثاني كما هو واضح ثم انه بعد ما عرف من عدم تمامية شئ مما استدل به على اختصاص الروايات بالشك في الرافع، وان مقتضى اطلاقها حجية الاستصحاب في الشك في المقتضى ايضا،

لا بأس بالتعرض لامرين. احدهما: ان الشيخ الاعظم صرح بجريان الاستصحاب في موارد مع ان الشك فيها من قبيل الشك في المقتضى. منها: الشك في النسخ وقد صرح بجريان استصحاب عدم النسخ، اضف إليه ان جريانه فيه متفق عليه، حتى ادعى الامين الاستر آبادي انه من ضروريات الدين، والنسخ عبارة عن انتهاء امد الحكم إذ البداء مستحيل في حقه تعالى، فالشك فيه شك في انتهاء الامد فيكون من الشك في المقتضى. ومنها: الشك في الموضوع الخارجي كحيوة زيد والشيخ (قده) قد صرح في اول تنبيهات الاستصحاب، بانه لو شك في بقاء حيوان علم وجوده وشك في انه يعيش سنة أو مائة سنة لا يجرى الاستصحاب، لانه من الشك في المقتضى، ولازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في المثال، فانه لا يعلم اقتضاء بقائه، ورعاية الجنس القريب، أو البعيد، أو النوع، أو الصنف كل ذلك بلا وجه، مع انه ملتزم بجريانه في الموضوعات مطلقا. ومنها: الشك في الغاية، كما لو شك في هلال شوال مثلا فان الشك انما هو في ان شهر رمضان ثلاثين يوما أو تسعة وعشرين يوما، فالشك من قبيل الشك في المقتضى مع انه ملتزم بجريان الاستصحاب فيها. الامر الثاني: ان متعلق اليقين والشك ان لوحظا بالنظر الدقى فهما متغايران، ولا يصدق نقض اليقين بالشك، حتى في مورد الشك في الرافع لتعلق اليقين بالحدوث ومتعلق الشك هو البقاء، وان لو حظا بالنظر المسامحى العرفي أي الغى خصوصية الزمان الذى عرفت انه المناط في صدقه واطلاقه، يصدق نقض اليقين بالشك حتى في مورد الشك في المقتضى. ويضاف الى جميع ما تقدم ان من جملة روايات الاستصحاب خبر محمد بن مسلم المتقدم الذى عرفت دلالته على حجية الاستصحاب، ولم يذكر فيه لفظ النقض لاحظ قوله (ع) (من كان على يقين فشك فليمض على يقينه) فعلى فرض التنزل وتسليم

عدم دلالة النصوص المتضمنة للفظ النقض على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضى، لا اشكال في دلالة هذه الرواية عليها، فالمتحصل انه لا ينبغى التوقف في حجية الاستصحاب في مورد الشك في المقتضى. الكلام حول حجية الاستصحاب في الشك في رافعية الموجود الثالث: نسب الى المحقق السبزواري عدم اعتبار الاستصحاب عند الشك في رافعية الموجود، واستدل له بان الشك في رافعية الموجود كالشك في رافعية المذى للطهارة لا يكون ناقضا لليقين بالطهارة قطعا، لانه يجتمع مع اليقين بها، ولذا كانا مجتمعين في زمان اليقين، فرفع اليد عنه لا يكون مستندا الى وجود الامر الذى شك في كونه رافعا، وانما يستند الى اليقين بوجود ما شك في كونه رافعا، لان الشئ يستند الى الجزء الاخير من العلة التامة، فالالتزام بارتفاع الطهارة بالمذى ليس من نقض اليقين بالشك، بل انما هو من نقض اليقين باليقين. وفيه: ان الشك في الرافعية

المقارن مع الطهارة لا يكون ناقضا، لعدم وحدة متعلقه مع متعلق اليقين، وكذا اليقين بخروج المذى مع قطع النظر عن حكمه، بل الناقض هو الشك الحاصل بعد خروج المذى المتعلق، برافعية الموجود الخارجي المعين، ورفع اليد عن اليقين بالطهارة به نقض لليقين بالشك. الرابع: ان الشك في الغاية هل يشمله ادلة الاستصحاب ام لا ؟ والكلام فيه في موضعين الاول: في الفرق بينه وبين الشك في المقتضى والشك في الرافع، الثاني: في بيان حكمه. اما الاول: فالشك في المقتضى عبارة عن لاشك في بقاء مالا يعلم ارساله ولا تقييده بالنسبة اليعمود الزمان، والشك في الرفع عبارة عن الشك في بقاء ما علم ارساله وانما احتمل رفعه لرافع، والشك في الغاية عبارة عن الشك في بقاء ما علم تقييده لاحتمال تحقق القيد.

واما الثاني: فالشك في الغاية يتصور على وجوه، احدها: ان يعلم الغاية ويكون مفهومها مبينا عنده ولكن شك في تحققه لاجل امور خارجية، كما لو شك في تحقق الليل من جهة الغيم، ثانيها: ان يشك فيها لاجل الشك في المفهوم، وعدم تبينه كما لو شك في ان الغروب، عبارة عن استتار القرص، أو ذهاب الحمرة المشرقية، ثالثها: ان يشك فيها من جهة ترددها بين مفهومين متغايرين، كما لو شك في ان غاية صلاة العشاء، هل هو انتصاف الليل، أو طلوع الفجر. الظاهر جريان الاستصحاب في الوجه الاول، دون الاخيرين: لانه في الاول اليقين مقتض للجرى العملي والشك يستند الى امر خارجي، واما في الاخيرين: فاليقين بنفسه لا يقتضى الجرى العملي، ويكون قاصرا، فلا يصدق على رفع اليد عن الحالة السابقة نقض اليقين بالشك. التحقيق حول الاستصحاب في الاحكام الكلية الخامس: ذهب جمع من المحققين منهم الفاضل النراقى، والاستاذ الاعظم، وبعض الاخباريين الى اختصاص حجية الاستصحاب بالشبهات الموضوعية، وانه لا يجرى في الشبهات الحكمية فلو كان حكم كلى مشكوك البقاء، كوجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، ومشروعية الجماعة في صلاة العيدين في زمان عدم وجوبها، ونجاسة الماء القليل النجس المتمم كرا، وثبوت بعض الخيارات مع التراخي، وما شاكل، لا يحكم بالبقاء لاجل الاستصحاب. وتنقيح القول في المقام يستدعى ان يعين محل البحث اولا، ثم بيان ما هو الحق المستفاد من الادلة. اما الاول: فالشك في الحكم، تارة يكون ناشئا من الشك في اصل الجعل من حيث السعة والضيق بالنسبة الى عمود الزمان بان يشك في ان الجعل في الحكم المعين هل هو يعم جميع الازمنة، ام يكون مختصا بقطعة من الزمان فيرتفع بنفسه بعد انقضاء

ذلك الامد، كما لو علم بجعل حكم في الشريعة وشك في نسخه، إذ النسخ بهذا المعنى يمكن وقوعه في الشريعة المقدسة، وقد وقع بالنسبة الى القبلة، واما النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت اولا على نحو السعة فلا يمكن الالتزام به لاستلزامه البداء المستحيل في حقه تعالى. لا كلام في جريان استصحاب عدم النسخ وقد عده بعضهم من ضروريات الدين، وهو كاشف عن دليل خاص يدل عليه، فهو خارج عن محل البحث. واخرى يكون الشك راجعا الى المجعول، بعد فعليته في الخارج والعلم بان اصل الجعل غير محدود بزمان. وهو على قسمين: إذ، قد يكون منشأ الشك امور خارجية، كما لو علم بطهارة شئ، وشك في عروض ما يوجب النجاسة، وقد يكون منشأ الشك الشك في سعة دائرة المجعول وضيقه، كما لو شك في ان

الحائض التى يحرم وطئها، هل هي في خصوص حال وجود الدم، أو الاعم منه ومن حال بقاء الحدث كما في ما بعد الانقطاع وقبل الاغتسال، ومحل الخلاف هو القسم الثاني. اما الاول: فهو خارج عن محل البحث لانه في تلك الموارد يجرى الاستصحاب الموضوعي فلا اثر للنزاع في جريان الاستصحاب فيه وعدمه. ثم انه فيما هو محل البحث، تارة يكون الزمان مفردا للموضوع كحرمة وطء الحائض: فان للوطء افراد طولية تقع من اول الحيض الى آخره، وفى ذلك لا يجرى الاستصحاب فان الفرد المعلوم حرمته هو الفرد المفروض وقوعه قبل انقطاع الدم، والمشكوك فيه، هو ما يقع في حال انقطاع الدم، فلا مورد لجريان الاستصحاب، وظاهران هذا خارج عن محل البحث. ودعوى انه يمكن ان يقال ان هذا الفرد من الوطء لو كان واقعا قبل الانقطاع كان حراما، والآن كما كان، مندفعة بان ذلك من الاستصحاب التعليقي في الموضوع الذى لا كلام ولا اشكال في عدم جريانه. واخرى لا يكون كذلك بل هو حكم واحد مستمر من الاول الى الآخر كنجاسة

الماء القليل المتمم كرا: إذ الماء شئ واحد لا تعدد فيه، والنجاسة واحدة مستمرة من الاول الى الآخر، ومن هذا القبيل، الملكية، الزوجية وما شاكل، وقد استدل لعدم جريان الاستصحاب فيه بوجوه. الاول: ان مورد الصحيح هو الطهارة والشبهة موضوعية، وحيث ان من مقدمات الحكمة عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلا يمكن التمسك باطلاق لا تنقض لحجية الاستصحاب حتى في الاحكام الكلية. وفيه: ان المبنى فاسد كما حققناه في محله في هذا الشرح. الثاني: معارضته مع ادلة الاحتياط، وفيه مضافا الى ان لازم ذلك عدم جريان استصحاب عدم الحكم لا استصحاب الحكم، ان الاستصحاب حاكم على ادلة الاحتياط. الثالث: ان نقض اليقين، وان كان اعم مما إذا تعلق بالحكم أو الموضوع، والموضوع ايضا قابل للتنزيل كالحكم، لكن بما ان الفعل ابقاء عملي لليقين بالحكم، فاسناد النقض إليه اسناد الى ما هو له، وهو لا يكون ابقاءا عمليا لليقين بالموضوع، بما هو لعدم محركيته له بنفسه، بل بلحاظ نشو اليقين بالحكم منه، فاسناده إليه اسناد الى غير ما هو له، ولا يمكن الجمع بين الاسنادين في كلام واحد. وفيه: اولا ان الاسناد الكلامي وان كان واحدا صورة الا انه ينحل الى اسنادات عديدة في اللب والواقع، وفى ذلك المقام لا يلزم الجمع بين الاسنادين في اسناد واحد، وفى النسبة الكلامية اسند النقض الى اليقين ولهذا الاسناد وصفان اعتباريان، بلحاظ حيثيتين، وهما حيثية الانطباق على الموضوع، وحيثية الانطباق على الحكم فتدبر فانه دقيق. وثانيا: ان اسناد النقض الى اليقين بالموضوع ايضا اسناد الى ما هو له إذ الفعل كما يكون ابقاءا عمليا لليقين بالحكم، يكون ابقاءا عمليا لليقين بالموضوع باعتبار بقاء الموضوع في عالم التشريع، والاعتبار، لا باعتبار بقائه في عالم الوجود. الرابع: ان استصحاب الحكم معارض باستصحاب عدم الجعل، توضيح ذلك انه يفرض الكلام في الماء القليل النجس المتمم كرا، حيث يشك في بقاء نجاسته، أو

ارتفاعها لان الكر لا يحمل خبثا، فالنجاسة قبل التتميم متيقنة ويشك في بقائها فيستصحب، ولكن في المورد يقين سابق آخر وهو اليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الاسلام، لا مطلقا، ولا مقيدا بعدم التتميم، والمتيقن من ما علم جعله هو النجاسة للماء القليل غير المتمم، ولا يعلم جعلها للقليل المتمم، فيجرى

استصحاب عدم جعل النجاسة له، وهذا الاصل، اما ان يكون حاكما على استصحاب النجاسة، إذ الشك في بقاء الحكم مسبب عن الشك في الجعل، واما ان يتعارضان ويتساقطان ولا حكومة في البين نظرا الى ان الاصل السببي الحاكم هو ما إذا كانت السببية شرعية كما غى غسل الثوب النجس بالماء المشكوك طهارته، وفى المقام ليس كذلك فان عدم النجاسة الفعلية ليس من الاثار الشرعية لعدم جعل النجاسة، بل هو من لوازمه التكوينية بل عينه ولا مغايرة بينهما فلا معنى لحكومة احدهما على آخر وهو ظاهر، وعلى التقديرين لا يجرى استصحاب النجاسة. وقد اورد على هذا الوجه بامور. ١ - ما عن الشيخ الاعظم، وهو ان الزمان إذا فرضنا اخذه ظرفا للواجب لاقيدا للوجوب ومفردا له، الذى هو مورد لاستصحاب بقاء الحكم الثابت يقينا سابقا لبقاء موضوعه، لا يبقى معه مجال لجريان استصحاب العدم الازلي لانتقاضه بالوجود المطلق غير المقيد بزمان خاص كما هو المفروض. وفيه: ان المقدار انتقاضه انما هو ثبوت النجاسة الى ما قبل التتميم كرا في المثال، واما بالنسبة الى ما بعده فجعلها من الاول مشكوك فيه، وعليه فكما يجرى استصحاب النجاسة، يجرى استصحاب العدم. ٢ - ما عن المحقق الخراساني، وهو انه فيما يجرى فيه استصحاب الحكم المتوقف على كون الزمان ظرفا بحسب المتفاهم العرفي الموجب لكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوك فيها لا يجرى استصحاب عدم الحكم المتوقف على كون الزمان قيدا، لعدم امكان الجمع بين القيدية والظرفية لكمال المنافاة بينهما. وفيه: ان استصحاب عدم الحكم يجرى فيما إذا كان الزمان ظرفا من جهة ان

المشكوك فيه مسبوق بيقينين باعتبار احدهما يجرى الاستصحاب الوجودى، وباعتبار الآخر يجرى العدمي. ٣ - ما عن المحقق النائيني وهو ان الآثار الشرعية والثواب والعقاب تترتب على المجعول والحكم الفعلى، واستصحاب عدم الجعل لاثبات عدم المجعول من الاصول المثبتة وبدون اثباته لا يترتب عليه الاثر. وفيه: مضافا الى النقض باستصحاب عدم النسخ فلو كان استصحاب عدم الجعل بالاضافة الى عدم الحكم من الاصول المثبتة، كان استصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل بالاضافة الى وجود الحكم كذلك. ان الحكم ليس من الامور الحقيقية وانما هو امر اعتباري قائم بالنفس، أو ابراز لشوق المولى بالفعل في الواجبات وابراز كراهته في المحرمات، ولا تعدد للاعتبار والمعتبر، والابراز والمبرز كما في الايجاد والوجود، وانما لا يجب امتثاله قبل وجود موضوعه، لاجل عدم الحكم بدونه - وبعبارة اخرى - بدون فعلية موضوعه لاحكم فعلى ولا انشائي، وعلى ذلك، فاستصحاب الجعل لاثبات المجعول، وعدم الجعل لاثبات عدم المجعول، ليس مثبتا، فتدبر. ٤ - ما عن المحقق النائيني ايضا وهو ان المتيقن العدم الازلي غير المنتسب الى الشارع، أي العدم المحمولي، والمشكوك فيه العدم النعتى المنتسب الى الشارع، واستصحاب العدم المحمولي لاثبات العدم النعتى من الاصل المثبت ولا نقول به. وفيه: ما عرفت من ان جعل الاحكم كان تدريجيا، فاوائل البعثة لم يكن هذا الحكم المشكوك فيه مجعوملا قطعا، فالمتيقن هو العدم النعتى. ٥ - معارضة استصحاب عدم جعل الحكم الالزامي، مع استصحاب عدم جعل الترخيص، للعلم بتحقق احدهما. وفيه: انه لا مانع من اجرائهما معا لعدم ن لزوم المخالفة العملية من جريانهما معا. ٦ - ان المستصحب لابد وان يكون حكما شرعيا أو موضوعا ذى اثر شرعى، وعدم الحكم ليس بشئ منهما وعدم العقاب من لوازمه العقلية.

وفيه: انه لم يدل دليل على ذلك، بل الدليل دل على اعتبار كون وضعه ورفعه بيد الشارع، وعدم الحكم ازلا غير قابل للوضع والرفع، لكنه بقاءا بيد الشارع، وهذا يكفى في التعبد. ٧ - ان استصحاب عدم الحكم، لا يوجب القطع بعدم العقاب، لعدم ثبوت الاباحة به، وعدم كونه اثرا شرعيا فيحتاج معه الى ضم قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومعها لا حاجة الى الاستصحاب. وفيه: ان الآثار العقلية المترتبة على الاثر الشرعي يترتب باستصحابه، ولذلك التزم هذا المستشكل بترتبه على الاباحة المستصحبة، فيترتب عدم العقاب على استصحاب عدم الحكم، وتفصيل القول في الايرادات الثلاثة الاخيرة، ونقدها، وبعض ايرادات اخر وما يتوجه عليه، تقدمت في مبحث البرائة، في الاستدلال عليها بالاستصحاب ٨ - ما اورده الفاضل النراقى على نفسه واجاب عنه، وصححه المحقق النائيني (ره) وحاصل ما ذكره المحقق النائيني، انه يعتبر في صحة جريان الاستصحاب، اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك فيه، فلو علم بنجاسة شئ اول الصبح، ثم بعد ساعة علم بطهارته، ثم شك، لا مجال لجريان استصحاب النجاسة لانتقاض اليقين بها باليقين بالطهارة، بل يجرى استصحاب الطهارة بلا معارض، وفى استصحاب عدم الجعل في المقام لا يكون زمان المشكوك فيه متصلا بزمان المتيقن، لفصل المتيقن الآخر بينهما إذا لمتيقن الاول هو عدم النجاسة، والمتيقن الثاني، هو النجاسة والمشكوك فيه متصل بالثاني دون الاول، فلا يجرى استصحاب عدم النجاسة. وفيه: ان لنا متيقنين احدهما: عدم النجاسة الفعلية. والثانى: عدم جعل النجاسة، والذى انتقض باليقين بالنجاسة هو الاول. واما الثاني: أي عدم جعل النجاسة للمتمم مثلا فهو موجود حتى في حال العلم بالنجاسة ولم ينتقض بعد، فان اليقين بالنجاسة حال عدم التتميم لا يكون ناقضا لليقين بعدم النجاسة بعدم التتميم كما هو واضح. فالمتحصل تمامية الايراد الرابع على جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية، وهو انه اما ان يكون محكوما لاصالة عدما لجعل، أو معارض معها، فالاظهر عدم جريان

الاستصحاب في الاحكام الكلية، بقى في المقام امران لابد من التنبيه عليهما. احدهما: انه قد يتوهم اختصاص ذلك بالاحكام الكلية، من جهة انه في الشبهات الموضوعية يكون الجعل معلوما فلا يجرى استصحاب عدم الجعل. ولكنه يندفع، بانه من جهة ان جعل الاحكام انما يكون على نحو القضية الحقيقية، فكل موضوع خارجي من افراد الموضوع يكون مخصوصا بحكم خاص فعند الشك لا مانع من استصحاب عدم جعل الحكم لهذا الموضوع الشخصي، الا انه قد عرفت عدم ترتب ثمرة عليه فراجع. ثانيهما: ان ما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية انما هو في الاحكام البعثية والزجرية، واما الاحكام الترخيصية كالاباحة فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها لعدم جريان استصحاب عدم الجعل فيها، لانها كانت مجعولة في صدر الاسلام، اما بنحو العموم، أو الخصوص، تأسيسا، أو امضاءا. الكلام حول جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية السادس: فيما ذهب إليه جماعة منهم الفاضل التونى من التفصيل بين الاحكام الوضعية والتكليفية، وعدم حجية الاستصحاب في الاحكام الوضعية، وحجيته في الاحكام التكليفية. فلا بد اولامن صرف عنان الكلام الى تحقيق حال الوضع وانه حكم مستقل في الجعل اوامر انتزاعي ينتزع عما في موارده من الاحكام التكليفية. وقبل الشروع في البحث لابد من التنبيه على امر - وهو - بيان الحكم الشرعي وحقيقته، وملخص القول في ذلك، ان الحكم بمعنى، الثبوت، والاستقرار، والاستحكام، ولذا، يقال ان الله تعالى

يحكم ما يشاء، أي يثبت ما يشاء، وقد يطلق الحكم على الاخبار ويقال فلان حكم بمجيئ زيد من السفر، والحكم الشرعي هو ما اثبته الشارع بما انه شارع، وعليه فان قلنا ان الاحكام الوضعية كلها مجعولات شرعا، اما

بالاستقلال، أو بالتبع، يصح اطلاق الحكم على الحكم الوضعي، وان قلنا ان بعضها غير قابل لذلك وان كان اثباته بيد الشارع لكن بما انه خالق لا بما انه شارع، فلا يصح اطلاق الحكم الشرعي عليه باى معنى فرض. وبذلك يظهر امور، الاول: ضعف ما افاده المحقق الخراساني في الكفاية بقوله الا ان صحة تقسيمه بالبعض الآخر اليهما وصحة اطلاقه عليه بهذا المعنى مما لا يكاد ينكر انتهى. الثاني: عدم تمامية ما افاده المحقق القمى في القوانين من ان الحكم عبارة عما يتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير: لما عرفت من انه اعم من ذلك. الثالث: ان ما افاده بعض المحققين من ان كل ما لم يكن حكما تكليفيا، ولم يكن تكوينيا فهو حكم وضعي، تام. إذا عرفت ذلك فاعلم ان الوضع على انحاء. ١ - ما يكون سابقا على التكليف، كالسببية، والشرطية، والمانعية للامر. ٢ - ما يكون لاحقا على التكليف، كالجزئية، والشرطية، والقاطعية لمتعلق التكليف ٣ - ما لا يرتبط به، كالزوجية، والملكية، والولاية، وما شاكل. اما القسم الاول: فقد اختار الشيخ الاعظم (ره) ان تلك الاحكام امور انتزاعية تنتزع من الامر بالشئ عنده أو عند عدمه، مثلا تنتزع السببية للدلوك من الامر بالصلاة عنده. واستدل له بوجهين. احدهما: الوجدان: فانه لو فرض الانسان نفسه حاكما بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة الى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرناه، فانه إذا قال لعبده اكرم زيدا ان جائك فهل يجد المولى من نفسه انه انشأ انشائين وجعل امرين احدهما وجوب اكرام زيد عند مجيئه والآخر كون مجيئه سببا لوجوب اكرامه أو ان الثاني مفهوم منتزع من الاول لا يحتاج الى جعل مغاير لجعله الاولى ولا الى بيان مخالف لبيانه، ولهذا اشتهر في ألسنة الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض ولم يرد من الشارع الا انشاء طلب الصلاة عند الاول وطلب تركها عند الثاني، وعلى الجملة الوجدان شاهد على ان السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان كالمسببية والمشروطية والممنوعية.

ثانيهما: البرهان على عدم كون ذلك مستقلا بالجعل، بما حاصله ان السببية للدلوك ليست ذاتية، والا لزم تأثيره في الوجوب وان لم يجعل الشارع لان ذلك مقتضى ذاته كما في بقية الاسباب الخارجية، مع انه لا يكون مجعولا شرعيا على فرضه ولا نعقل ان يكون صفة اوجدها الشارع في السبب إذا الذات لا تتغير بالتشريع عما هي عليه من الوجدان أو الفقدان لان مسألة التشريع غير التكوين ومع التكوين يكون مكونا لا مشرعا. وذهب المحقق الخراساني الى انها امور انتزاعية تنتزع، من الخصوصيات التكوينية الموجودة في تلك الاشياء وليست مجعولة ولو بجعل منشأ انتزاعها. واستند في ذلك على ما في الكفاية الى امرين، ١ - ما ذكرناه لعدم كون تلك الامور انتزاعية من الاحكام التكليفية، وهو ان فرض كونها سببا وشرطا تقدمها على تلك الاحكام ومن الواضح استحالة تأخر المتقدم بالذات - وبالجملة - انها متقدمة على التكليف فكيف يمكن انتزاعها منه. ٢ - ما ذكرناه لعدم كونها مستقلة في الجعل، وهو ان الشئ إذا لم يكن فيه ربط خاص به يؤثر في المعلول لم يكن علة لاعتبار السنخية بين العلة والمعلول والا لزم صدور كل شئ عن كل شئ، ولا معنى

لجعل ما ليس علة علة، وان كان فيه ذلك الربط فهو علة قبل جعله علة وان شئت قلت، ان كل ما يكون دخيلا في التكليف لا بد وان يكون فيه خصوصية لاجلها يكون مؤثرا فيه لما يعتبر من السنخية بين العلة والمعلول والا لزم صدور كل شئ عن كل شئ وتلك الخصوصية امر تكويني واقعى غير مجعول شرعى وهى منشأ انتزاع هذه العناوين فهى عناوين انتزاعية من تلك الخصوصيات. اقول: ان ما يكون سابقا على التكليف على اقسام. منها: ما يكون دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة كالاستطاعة التى توجب اتصاف الحج بالمصلحة اللزومية، ونظيره في العرفيات المرض بالنسبة الى شرب الدواء، وهذا القسم لا ريب في انه ليس بمجعول شرعى، بل انما هو لخصوصية فيه نظير النار بالنسبة الى الاحراق. ومنها: ما يكون من اجزاء علة الجعل نظير تصور الجاعل وتصديقه الفائدة، وما شاكل، وهذا القسم ايضا ليس بمجعول وهو واضح.

ومنها: ما يكون شرطا للمجعول أو مانعا عنه نظير الاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج، وهذا القسم هو محل النزاع في المقام، واما الاولان، فخروجهما عن محل الكلام واضح، ودخل هذا القسم في التكليف ليس واقعيا والالزم انقلاب المجعول الشرعي الى المجعول التكويني، وايضا لزم تخلف الحكم عن موضوعه، بل دخله انما يكون بجعل الشارع ولذا قلنا ان قيود الحكم باجمعها داخلة في الموضوع، وجزء له، مثلا إذا قال يجب الحج ان استطاع، تكون الاستطاعة جزء الموضوع ولا يعقل فعلية وجوب الحج قبل تحققها كما لا يعقل عدمها، بعد تحققها، واطلاق الشرط عليه، انما يكون بالمسامحة في التعبير، وهذا الاطلاق صار سببا للاشتباه وتخيلوا ان المراد به ما هو من اجزاء العلة، وعلى هذا فكما ان جعل وجوب الحج بيد الشارع، وهو مجعول شرعى كذلك تضييق دائرة موضوعه أو توسعته بيده، فدخل كل قيد في الحكم الذى مرجعه الى تقييد الموضوع وتضييقه انما يكون بالجعل الشرعي. وبما ذكرناه ظهر ما في كلام الشيخ الاعظم، وما في الوجه الثاني الذى افاده المحقق الخراساني. واما الوجه الاول: الذى افاده، فيرد عليه ان المتقدم انما هو السبب، والشرط، والمنتزع عن التكليف هو السببية، والشرطية. فالمتحصل مما ذكرناه ان شرطية شئ للحكم أو مانعيته عنه انما تنتزع من الحكم المجعول على النحو الخاص وهذا لا ربط له بشرطيته للمصلحة أو الجعل فتدبر حتى لا يشتبه الامر عليك. واما القسم الثاني: فالحق فيه ما افاده المحقق الخراساني وتوضيحه انه لهذه الامور ايضا مراتب ثلاث. الاولى: كونها اجزاءا للمتصور حيث ان الصلاة مركبة من امورات متباينة ومقولات مختلفة وقبل ان يامر المولى بها لا بد وان يتصور المولى مجموعها، فكل واحد منها جزء للمتصور. الثانية: كونها اجزاءا وشرطا للمصلحة، حيث ان احكام الله تابعة للمصالح

والمفاسد فمصلحة واحدة مترتبة على مجموع الاجزاء والشرائط ولازمها كون كل جزء جزءا لما يحصل تلك المصلحة. الثالثة: كونها قيودا للمأمور به اما الاوليان، فهما خارجتان عن محل الكلام، واما الثالثة فلا اشكال في ان الجزئية، والشرطية، والقاطعية، بهذا المعنى منتزعة من امر المولى بعدة امور منها هذه القيود، وعليه، فكما ان اصل جعل الحكم بيد المولى كذلك اخذ شئ قيدا وهذا واضح. واما القسم الثالث: فلا اشكال في امكان انتزاع تلك الاحكام من الاحكام التكليفية ثبوتها، كما لا اشكال في امكان جعلها

استقلالا، نعم، لا ينبغى ان يشك في عدم انتزاعها من الاحكام التكليفية وقوعا لما ستعرف، وبهذا يجمع بين كلمات المحقق الخراساني (ره) حيث حكم اولا بامكان انتزاعها من الاحكام التكليفية وفى آخر تلك الصفحة يصرح بعدم صحة انتزاعها منها. وكيف كان فقد استدل لاستقلالها في الجعل بوجوه ذكرها المحققان الخراساني والنائيني. الاول: انه ما من حكم تكليفي الا ويشترك فيه مورد آخر فاى حكم تكليفي يمكن انتزاع لزوم العقد منه فان حرمة التصرف فيما انتقل عنه يشترك فيها الغصب فلا يمكن ان تكون هي منشئا لانتزاع اللزوم وكذلك ساير الوضعيات. وفيه: ان منشأ الانتزاع لو فرض كل واحد من الاحكام التكليفية كان ما ذكره (قده) متينا، ولكن القائل بهذا القول يلتزم بانتزاعها من مجموع الاحكام التكليفية في مواردها. الثاني: ان مثل هذه الاعتبارات أي، الملكية والزوجية، وما شاكل، متداولة عند من لم يلتزم بشرع ولا شريعة، مع انه ليس عنده الزام وتكليف. وفيه: ان منشأ انتزاع الملكية مثلا عندهم يمكن ان يكون هو الاحكام التكليفية الثابتة ببنائهم، إذ لا ريب في انه عندهم يكون في موارد تلك الاعتبارات احكام تكليفية مثلا لا يجوز عندهم التصرف في ماله بلا رضاه ووطء زوجته وهكذا. الثالث: انه يلزم وقوع ما لم يقصد، وعدم وقوع ما قصد.

وفيه: انه يقع ما قصد فان الملكية المقصودة بما انها امر انتزاعي على هذا المسلك فتحققها انما يكون بهذا النحو، أي بتحقق منشأ انتزاعها، كما انه لا يلزم وقوع ما لم يقصد فان الحكم التكليفى بما انه منشأ الانتزاع فهو ايضا مقصود تبعا. الرابع: ان بعض الاحكام الوضعية غير قابل لانتزاعه من الحكم التكليفى كالحجية لانه أي حكم تكليفي فرض يسقط بالعصيان، والحجية لا تسقط. وفيه: ان للحجية كساير الاحكام الشرعية مقامين، الجعل، والمجعول، وعلى فرض الانتزاعية، ينتزع الاول من انشاء وجوب تصديق العادل مثلا، وينتزع الثاني من فعليته، والذى يسقط بالعصيان هو الحكم الفعلى، وبتبعه تسقط الحجية الفعلية: لانه لا اثر لها كى تكون باقية، والذى يكون باقيا هو الاول ومنشأ انتزاعه ايضا باق. والحق في المقام يقتضى ان يقال انه لا يصح ثبوتا، الالتزام بانها انتزاعية لوجوه. منها: ان الوجدان شاهد على انها عناوين مستقلة في العرف وهم يعتبرون الملكية لشخص مع عدم الالتفات الى الحكم التكليفى بل قد يستهجن ملاحظته مثلا لو سئل عن امرأة عن زوجيتها لاى شخص - وبالجملة - لاشكال في انه عند العرف تلاحظ هذه الاحكام مستقلة. ومنها: ان الامر الانتزاعي هو ما يصح حمل العنوان المأخوذ منه على منشأ انتزاعه كحمل الفوق على ما انتزع عنه الفوقية، وفى ما نحن فيه لا يصح ذلك مثلا لا يصح حمل الملك على الحكم التكليفى الموجود في مورده. ومنها: ان الملكية تكون للصبى والمجنون ولا تكليف لهما ولا يعقل انتزاعها من جواز التصرف بعد البلوغ، والافاقة، لان فعلية الامر الانتزاعي تستدعى فعلية المنتزع عنه كما لا يعقل انتزاعها من جواز التصرف المتوجه الى الولى فانه كيف يمكن انتزاع الملكية لشخص من جواز التصرف لآخر، ثم انه أي حكم تكليفي ينتزع منه الولاية. واما اثباتا ففى الادلة انما رتبت الاحكام التكليفية على هذه العناوين، مثل، لا يحل مال امرأ الخ - و - الناس مسلطون على اموالهم - و - قوله تعالى والحافظين فروجهم - الا على ازواجهم - الى غير ذلك من الادلة وبالجملة في هذه الادلة فرضت تلك العناوين

ورتبت عليها الاحكام التكليفية. فتحصل مما ذكرناه ان الاحكام الوضعية لا يمكن ثبوتا واثباتا ان تكون منتزعة من الاحكام التكليفية، بل هي مستقلة في الجعل. بقى في المقام امور، الاول: ان المحقق الخراساني (ره) اورد على نفسه بان الملكية كيف جعلت من الاعتبارات مع انها احدى المقولات المحمولات بالضميمة، واجاب عنه بان الملك مشترك بين معان منها مقولة الجدة، ومنها الاضافة الخاصة الاشراقية، ومنها الاضافة المقولية. توضيح المقام ان الموجودات الخارجية على قسمين، قسم منها موجود لا في الموضوع، وهى الجوهر، وقسم منها إذا وجد وجد في الموضوع وهو العرض، والثانى قد لا يحتاج في تحققه الى شئ سوى موضوعه كالسواد ويعبر عنه بالعرض المتأصل، وقد يحتاج الى شئ آخر، والثانى ايضا على قسمين إذ قد لا يحتاج في تحققه الى عرض آخر كالعلم، حيث انه وان لا يوجد الا مع عالم ومعلوم، ولكن لا يتوقف تحققه على تحقق عرض آخر وقد يحتاج إليه ويكون ملازما مع تحقق عرض آخر كالابوة، والثانى ايضا على نحوين إذ ربما يكون العرضان متشابهين كالاخوة، وربما يكونان مختلفين كالابوة والبنوة، ومقولة الاضافة هي ما إذا كان العرض بنحو لا يوجد الا ملازما لتحقق عرض آخر، والا فمطلق التقابل بى شيئين وكل نسبة متكررة ليس من مقولة الاضافة. هذا كله في الموجودات الخارجية واما الاعتباريات فهى خارجة عن هذه الاقسام. وقد ظهر بما ذكرناه ما في كلام المحقق الخراساني من اطلاق الاضافة المقولية على الملكية، حيث انها اولا من الاعتباريات وليست من المقولات، وثانيا على فرض كونها منها لا تكون من مقولة الاضافة، والمالكية وان كانت عنوانا اضافيا لكنها ليست من مقولة الاضافة: إذ فرق واضح بين العنوان الاضافي ومقولة الاضافة، بل ربما يكون العنوان اضافيا ويستحيل كونه من مقولة الاضافة كالخالقية، وثالثا ان اختصاص شئ بشئ بسبب التصرف ليس ملكا، كما في الجل للفرس.

والحق ان الملكية بمعنى الاحاطة والسلطنة، ولها مصاديق حقيقية واعتبارية، وما هو من الاحكام الوضعية هي الملكية الاعتبارية وتمام الكلام في محله. الامر الثاني: ان جملة من الامور وقع الكلام فيها، انها من الاحكام الوضعية، ام من الامور الواقعية، أو الانتزاعية، منها الطهارة والنجاسة، وقد اشبعنا الكلام فيهما في اول مبحث البرائة وعرفت انهما من الامور الاعتبارية، والاحكام الوضعية، ولا يعقل كونهما من الامور الواقعية التى كشف عنها الشارع، ومنها الصحة والفساد وقد تقدم ما هو الحق فيهما في الجزء الاول، من هذا الكتاب ومنها غير ذلك مما لا يهمنا التعرض له. الاستصحاب في الاحكام الوضعية الثالث: انه، هل يجرى فيها الاستصحاب، ام لا ؟ والكلام فيه في موارد، الاول، في جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية اللاحقة للتكليف. وافاد المحقق الخراساني انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيها من حيث هي، لانها وان لم تسم احكاما، الا ان امر وضعها ورفعها بيد الشارع فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها، نعم لا مجال لاستصحابها لاستصحاب اسبابها ومنا شئ انتزاعها. واورد عليه المحقق الاصفهانى بان ذلك يختص بما إذا جرى الاصل في منشأ الانتزاع فانه حاكم على الاصل في الامر الانتزاعي، واما إذا لم يجر فيه الاصل، فلا مانع من جريان الاصل في الامر الانتزاعي، كما في استصحاب عدم جزئية المشكوك فيه، مع عدم جريان الاصل في الامر النفسي في الاكثر لمعارضته بعدم تعلق الامر بالاقل بما هو. اقول: يرد على المحقق الاصفهانى ان جريان الاصل المحكوم عند ابتلاء الحاكم بالمعارض، انما هو فيما إذا كان هناك حكمان احدهما مترتب على الآخر كطهارة ما غسل بالماء المشكوك الطهارة، حيث انها مترتبة على طهارة الماء، وكل منهما حكم مستقل، واما إذا فرضنا كون احدهما من شئون الآخر وتبعاته

ومنتزعا عنه، فلا معنى لجريان الاصل فيه بعد سقوط الاصل في المنشأ كما في المقام، فان إذا امر المولى بعدة

امور، كما ينتزع عنوان الحاكمية له، والكلية للمجموع، كذلك ينتزع الجزئية لبعضها وهذه عناوين تبعية، لا انها اعتبارات، أو وجودات مستقلة فمع سقوط الاصل في المنشأ لا مورد لجريان الاصل فيها. ويرد على المحقق الخراساني ان الجزئية وما شاكل، التى تكون مجعولة تبعا ومنتزعة عن الجعل الشرعي لا يجرى فيها الاصل لكونها من اللوازم التكوينية للحكم الشرعي نظير عنوان الحاكمية والمحكوم بهية. المورد الثاني: في الاحكام الوضعية السابقة على الحكم التكليفى، والكلام فيه، تارة يقع في الشرط والمانع، واخرى في الشرطية والمانعية. اما الاول: فبناءا على عدم كون دخلهما في التكليف واقعيا بل دخلهما جعلى لا مانع من استصحاب بقائهما أو بقاء عدمهما، ويترتب على استصحاب بقاء الشرط وجود التكليف وعلى عدمه عدمه، وعلى وجود المانع عدم التكليف، وعلى عدمه وجوده. واما بناءا على كون دخلهما واقعيا فلا يجرى الاستصحاب لعدم ترتب الاثر عليه. واما الثاني: فبناءا على كون الشرطية والمانعية مجعولتين كما هو الحق يجرى الاستصحاب فيهما، لان المستصحب من الامور المجعولة شرعا، نعم، لا يترتب على استصحابهما وجود التكليف وعدمه لانهما مترتبان على الشرط والمانع، لا الشرطية والمانعية، وبناءا على عدم كونهما مجعولتين لا يجرى لعدم كون المستصحب مجعولا شرعيا ولا موضوعا لاثر شرعى. وبما ذكرناه ظهر الخلط في كلمات المحقق الخراساني حيث ان مورد كلامه استصحاب الشرطية، وقوله والتكليف وان كان مترتبا عليه، انما يلائم مع استصحاب الشرط، لانه مترتب عليه، لا على الشرطية. المورد الثالث: في الاحكام الوضعية المستقلة في الجعل، وقد مر الكلام فيها، فانها كساير الاحكام الشرعية لجريان استصحاب عدم جعلها، لا يجرى فيها الاستصحاب. ثم ان الشيخ الاعظم ذكر في المقام من التنبيهات اثنى عشر، واضاف

المحقق الخراساني إليها تنبيهين آخرين، فصارت التنبيهات اربعة عشر، وينبغى البحث فيها لما فيها من المباحث المهمة. اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب الاول: قد طفحت كلمات القوم بانه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين فلا استصحاب مع الغفلة، وملخص القول في المقام، انه لا ينبغى الشك كما لا كلام في اعتبار فعليتهما في الاستصحاب: لانهما مأخوذان موضوعا له وظاهر اخذ كل عنوان في الموضوع توقف فعلية الحكم على فعليته بجميع قيوده وهذا واضح لا كلام فيه، انما الكلام وقع في المقام في ان الاصحاب مبتنيا على ذلك فرقوا بين فرعين. احدهما: ما إذا تيقن بالحدث وغفل وصلى ثم شك بعد الصلاة في انه توضأ ام لا ؟ ثانيهما: ما لو تيقن به وشك فيه وغفل وصلى ثم شك بعد الصلاة في الوضوء. فانه في الفرع الاول حكموا بصحة صلاته: وفى الثاني ببطلانها، وذكروا في الفرق بينهما: انه في الفرع الاول لا يجرى الاستصحاب قبل الصلاة لعدم فعلية اليقين والشك فيها لفرض الغفلة، واما بعد الصلاة فتجرى قاعدة الفراغ وهى مقدمة على الاستصحاب، واما في الفرع الثاني فالتكليف بالوضوء قد تنجز قبل الصلاة بالاستصحاب لفرض فعلية اليقين والشك، فكان محدثا ولم يتوضأ بعده قطعا فلا مورد لقاعدة الفراغ اقول: يقع الكلام في مقامات، الاول: هل هناك فرق في جريان الاستصحاب بين الفرعين

ام لا ؟ الحق عدم الفرق بينهما وانه لا يجرى في شئ منهما: لانه كما يعتبر في جريان الاستصحاب حدوثا فعلية اليقين والشك، كذلك يعتبر في بقاء جريانه بقاء فعلية الوصفين كما هو الشأن في كل عنوان اخذ موضوعا للحكم فان بقاء الحكم يدور مدار بقاء فعلية الموضوع، مثلا في لا تشرب الخمر كما يتوقف فعلية الحرمة على فعلية الخمرية كذلك يعتبر في بقاء فعليتها، بقاء فعلية الخمرية، فلو تبدلت الى الخل ترتفع الحرمة، والاستصحاب لا يكون مستثنى من هذه الكلية، وعليه فكما لا يجرى

الاستصحاب في الفرع الاول كذلك لا يجرى في الفرع الثاني قبل الصلاة لفرض ارتفاع اليقين والشك بحدوث الغفلة. وما عن بعض المحققين من ان الشك إذا صار فعليا وجرى الاستصحاب، فالشك يكون باقيا في خزانة النفس، وان كان الشاك غير ملتفت إليه فهو موجود فعلى فيجرى الاستصحاب. غريب فان الشك واليقين والظن مقسمها الالتفات وهو قسيم الغفلة، فإذا، فرض الغفلة لا محالة يكون الشك منعدما. المقام الثاني: في جريان قاعدة الفراغ فيهما وعدمه: الظاهر عدم جريانها فيهما، وذلك لان قاعدة الفراغ من الامارات النوعية لوقوع المشكوك فيه، كما هو المستفاد من التعليل بالاذكرية، وعليه. فحيث لا امارية في الفرضين ولا يحتمل الاذكرية فلا تجرى القاعدة في شئ منهما، هذا على ما هو الحق من كونها من الامارات، واما على تقدير كونها من الاصول التعبدية وان التعليل بالاذكرية في الاخبار، من قبيل الحكمة لا العلة، ولا يوجب تقييد اطلاق الادلة، فالظاهر جريانها فيهما، اما في الفرع الاول فواضح، واما في الفرع الثاني. فغاية ما قيل في وجه عدم الجريان فيه: انه يعتبر فيه كون الشك حادثا بعد العمل، واما الشك الموجود قبله الباقي بعد العمل فهو مشمول لدليل الشك قبل التجاوز ولا بد من الاعتناء به. ولكنه فاسد: فانه من جهة استحالة اعادة المعدوم، يكون الشك بعد الصلاة غير الشك الموجود قبلها المنعدم بالغفلة فهو شك حادث بعد العمل فيجرى فيه القاعدة، مع انه لو سلم امكان اعادة المعدوم لم يدل دليل على لزوم حدوث الشك بعد العمل، بل الدليل دل على انه لا بد من الاعتناء بالشك الموجود حال العمل، وغير ذلك من انحاء الشك مشمول للدليل، فالاظهر انه لا فرق بينهما من هذه الناحية ايضا. المقام الثالث: في ان استصحاب الحدث بعد الصلاة، هل يترتب عليه فساد الصلاة لاقترانها حينئذ بالمانع، كما عن الشيخ الاعظم (ره)، واختاره المحقق الخراساني،

غاية الامر قاعدة الفراغ حاكمة عليه، ام لا يترتب عليه ذلك، الظاهر هو الثاني: لان المانعية الظاهرية المنتزعة من الامر بالصلاة مقيدا بعدم المانع انما ثبتت من حين جريان الاستصحاب، واما قبله في حال الصلاة فلعدم جريان الاستصحاب لم تكن ثابتة، ولم يكن الامر بالصلاة حال وقوعها مقيدا بعدم المانع، والشئ لا ينقلب عما وقع عليه. جريان استصحاب مؤدى الامارة الثاني: في انه هل يعتر في صحة الاستصحاب كون المستصحب محرزا بالوجدان، ام يكفى فيها، احرازه بالطرق والامارات، بل الاصول المحرزة، بل وغير المحرزة وجوه واقوال، والكلام يقع اولا في الامارات ثم في الاصول. اما إذا كان محرزا بالامارة، فقد يقال انه لا يجرى الاستصحاب، لعدم اليقين بالثبوت، بل ولا شك في البقاء، إذ البقاء فرع الثبوت غير المحرز، فيشك فيه على تقدير. واجاب عنه صاحب الكفاية فيها، بما حاصله ان الاستصحاب، انما يكون شأنه اثبات البقاء على تقدير الحدوث،

وانه يكفى في جريانه الشك فيه على تقدير الثبوت، ولا يعتبر فيه ثبوت المستصحب حدوثا ولا ترتب الاثر عليه، فإذا ثبتت الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، فالدليل المتكفل للحدوث حجة على بقائه. ثم انه اورد على نفسه بانه قد اخذ اليقين بالثبوت والحدوث في التعبد ببقائه في الاخبار، ولا يقين في المقام، واجاب عنه: بان اليقين اخذ مرآتا وطريقا لثبوته، ليكون التعبد في بقائه فإذا تعبد بالبقاء على فرض ثبوته يكون التعبد في بقاء ما فرض ثبوته. ثم ذكر في هامش الكتاب بان هذا على المختار من كون المجعول في باب الامارات التنجيز والتعذير، واما على ما هو المشهور من كون مؤديات الامارات احكاما ظاهرية شرعية كما اشتهر ان ظنية الطريق لا تنافى قطعية الحكم، فالاستصحاب جار بلا اشكال للقطع بالحكم الظاهرى حدوثا والشك في ارتفاعه فيستصحب. وفى كلامه مواقع للنظر الاول: فيما ذكره في الهامش، فانه يرد عليه امران.

احدهما: ان المشهور غير ملتزمين بذلك وقد مر في اول مبحث حجية الظن. ثانيهما: انه لو سلم التزامهم بذلك، لا يندفع الاشكال، بما افيد لان ما شك في بقائه انما هو الحكم الواقعي الذى لم يكن متيقنا وما كان متيقنا انما هو الحكم الظاهرى، ولا شك في عدم بقائه. توضيحه ان الامارة إذا قامت على شئ يكون المتعبد به بمقدار ما دلت عليه الامارة، ولا يكون الثابت ازيد من ذلك، مثلا لو اخبر العادل بزوجية امرأة لزيد الى شهر يكون المتعبد به الزوجية الى شهر وبعده لا تعبد من هذه الناحية بها قطعا، وعليه، فإذا قامت الامارة على ثبوت شئ كالملكية بعد المعاطاة ولم تدل على انها لازمة لا تنفسخ، أو جائزة تنفسخ به، فالمخبر عنه الملكية قبل الفسخ، وهو المتعبد به وبعده لا تعبد بالملكية الظاهرية قطعا، ولو شك في بقائها يكون المشكوك فيه بقاء الملكية الواقعية لا ما تعبد به بعنوان اخبار العادل، وبالجملة الحكم بثبوت المؤدى انما هو بمقدار ما اخبر به العادل مثلا وبعده يرتفع قطعا، والشك انما هو في بقاء الواقع فالمتيقن غير المشكوك فيه. الثاني: ما ذكره من ان المجعول في باب الامارات التنجيز والتعذير، وقد مر في اوائل مباحث الظن انه لا يعقل ذلك. الثالث: ما ذكره من ان دليل الاستصحاب متكفل لاثبات الملازمة بين الحدوث والبقاء، فانه يرد عليه: انه ان قيل بعدم اخذ الشك في موضوع الاستصحاب لزم كونه من الامارات المثبتة للواقع، وان اخذ فيه الشك في البقاء لا بد من احراز الثبوت كى يتحقق الشك المذكور، والمفروض على ما افاده عدم احراز الحدوث، مع: ان المأخوذ في دليل الاستصحاب اليقين بالحدوث وحمله على الطريقية، وان محط النظر في التعبد الى جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء خلاف الظاهر، فما افاده لا يفيد في رفع العويصة. وقد يقال في رفع هذا المحذور بان اليقين المأخوذ في الموضوع اريد به مطلق الحجة لا الصفة الخاصة وانما اخذ ذلك من جهة كونه اظهر افراد الحجة، كما ان اليقين الموجود في قوله، بل انقضه بيقين آخر اريد به تلك قطعا، ولذا لم يتوقف احد في انه إذا

قامت الامارة على خلاف الحالة السابقة يرفع اليد عنها، ويعمل بالامارة - وبالجملة - اليقين المأخوذ موضوعا، انما هو من باب انه احد افراد الطبيعي فالحكم في الحقيقية انما هو على طبيعي الحجة لا على اليقين خاصة، فلو ثبت حجية شئ، يدخل تحت هذا الدليل فلو قامت الامارة على شئ فشك فيه يجرى الاستصحاب. وفيه: ان ما ذكر من تعليق الحكم على فرد بما انه من افراد الطبيعي

ممكن ولا محذور فيه الا انه لا ريب في كونه خلاف الظاهر لا يصار إليه بلا قرينة. وما افاده من القرينة، غير تام: فان الامارة إذا قامت على خلاف الحالة السابقة انما يؤخذ بها وينقض اليقين السابق، اما من جهة الحكومة أو التخصيص كل على مسلكه وليس من باب ان المراد باليقين مطلق الحجة. والحق في الجواب ان يقال انه قد تقدم ان المجعول في باب الامارات هو الطريقية والوسطية، والعلمية، - وبعبارة اخرى - اعتبر الشارع الطريق علما تعبدا، وعليه بنينا على قيام الامارة مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية، ففى المقام الامارة لقيام الدليل على تتميم كشفها تقوم مقام اليقين، فدليلها يوسع موضوع دليل الاستصحاب ويثبت فردا لليقين تعبدا، فلو قامت على شئ وشك في بقائه يستصحب وبالجملة بعد جعلها علما واحرازا، يترتب عليها جميع آثار العلم، والاحراز، كما يثبت بها آثار المعلوم والمحرز، ومن جملة تلك الآثار، عدم النقض بالشك، كما ان منها نقض الشك به، فتدبر، هذا كله في الامارات. الكلام حول جريان استصحاب مؤدى الاصل العملي واما الاصول، فما كان منها موضوعه باقيا في فرض الشك في الحكم، لا يجرى فيه الاستصحاب مثلا، لو شك في بقاء عدالة زيد الثابتة في الزمان السابق، من جهة احتمال فسقه، لاحتمال الكذب، وجرى فيها الاستصحاب، ثم بعد ذلك في الزمان اللاحق، شك في ذلك لاحتمال شرب الخمر فنفس الاستصحاب يكفى للحكم ببقاء

العدالة لانه ليس شكا آخر وموضوعا غير الموضوع الذى جرى فيه الاستصحاب، فانه كان مشكوك العدالة عند احتمال الكذب، ويكون كذلك عند احتمال شرب الخمر، فالموضوع باق ويجرى فيه الاستصحاب، وبالجملة الشك في بقاء العدالة الذى هو موضوع للاستصحاب لا يكون متبدلا بل بعد باق فلا حاجة الى جريان استصحاب آخر، لان موضوع الاستصحاب الاول باق وجدانا. ويمكن ان يقال انه في امثال هذه الموارد لا تصل النوبة الى اجراء استصحاب مؤدى الاصل، لانه يجرى الاستصحاب الاول باق وجدانا. ويمكن ان يقال انه في امثال هذه الموارد لا تصل النوبة الى اجراء استصحاب مؤدى الاصل، لانه يجرى الاستصحاب في نفس منشأ الشك الثاني، وهو عدم شرب الخمر في المثال هو حاكم على استصحاب بقاء العدالة، وموضوع هذا الاصل مغاير لموضوع الاصل الاول. وان لم يكن موضوعه باقيا، ولم يكن الاصل متكفلا لبيان استمرار الحكم في فرض عروض الشك له، كما في الموارد التى يترتب على جريان الاصل فيها حكم لموضوع آخر، كما لو غسل ثوب بالماء المحكوم بطهارته للاستصحاب أو قاعدة الطاهرة، فحكم بطهارة الثوب، ثم شك في بقاء طهارة الثوب لاحتمال ملاقاته للنجاسة. فعن المحقق النائيني التفصيل بين الاصل المحرز وغير المحرز، واختيار جريان الاستصحاب في الاول، دون الثاني، من جهة ان الاصل المحرز يقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع بما انه مقتض للجرى العملي، واليقين المأخوذ في دليل الاستصحاب كذلك فلو ثبت شئ بالاستصحاب ثم شك في بقائه يستصحب بقاء مؤدى الاستصحاب، واما الاصل غير المحرز كاصالة الطهارة فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه، لان اصالة الطهارة مغياة بالعلم وتثبت الطهارة على المشكوك فيه بوصف انه مشكوك فيه فما دام بقاء الشك تكون اصالة الطهارة باقية فلا تصل النوبة الى الاستصحاب. ويرد على ما افاده في الاصل المحرز ان ظاهر اليقين المأخوذ في الاستصحاب دخله بنفسه فيه لا بما انه مقتض للجرى العملي ولا قرينة على صرف هذا الظهور. ويرد على ما افاده في الاصل غير المحرز ما تقدم من ان العلم المأخوذ في اصالة

الطهارة قيدا وغاية يكون من قيود الموضوع، وتدل على طهارة ما لم يعلم نجاسته، واما لو احتمل عروض نجاسة اخرى عليه، فقاعدة الطهارة لا تصلح لاثبات بقاء الطهارة. والحق ان يقال ان الاظهر جريان الاستصحاب في جيمع موارد الاصول اعم من المحرز وغيره. وذلك يظهر بعد بيان امرين، احدهما: ان الاستصحاب الموضوعي مقدم على الاستصحاب الحكمى لحكومته عليه، ثانيهما: انه لا يلزم ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعى، بل يجرى الاستصحاب لو كان المستصحب عدم الحكم الشرعي أو كان اثره ذلك مثلا يستصحب حيوة زيد لترتيب عدم الارث عليه. وبعد هذا نقول، اما الاصل غير المحرز كقاعدة الطهارة فما ثبت طهارته بقاعدة الطهارة، وشك في النجاسة فاما ان يكون الشك، هو الشك الاول فيكفيه اصالة الطهارة، لانها باقية الى يوم القيمة، واما ان يكون من جهة احتمال عروض النجاسة أي نجاسة اخرى عليه فيجرى استصحاب عدم عروضها، ويحكم بعدم تنجسه ولا تصل النوبة الى استصحاب الطهارة، وان كان في نفسه جاريا من جهة انه يثبت بها طهارة ظاهرية، وهى متيقنة وجدانا، هذا إذا قلنا بان الطهارة امر عدمي والنجاسة امر وجودي. وان قلنا انهما امران وجوديان، فقد يتوهم ان هذا الاصل لا يترتب عليه الطهارة لعدم حجية في مثبتاته. لكنه توهم فاسد: فان الدليل المثبت للنجاسة بالملاقاة حجة في مثبتاته لكونه دليلا وامارة فبالملاقاة كما يثبت النجاسة يثبت عدم الطهارة فإذا جرى استصحاب عدم الملاقاة، يحكم بعدم تحقق عدم الطهارة، ومن الواضح ان عدم الطهارة هو الطهارة. وكذلك الاصل المحرز كالاستصحاب فلو غسل الثوب بماء مستصحب الطهارة، فانه لو شك في بقاء الطهارة لاحتمال ملاقاة الثوب مع نجاسة اخرى يجرى استصحاب عدم الملاقاة وهو مقدم على استصحاب الطهارة.

اقسام استصحاب الكلى والشخصى الثالث: المستصحب اما ان يكون كليا، واما ان يكون شخصيا، ولكل منهما اقسام والكلام في هذا التنبيه انما هو في البحث عن جريان الاستصحاب في أي قسم من اقسامهما وعدمه في الآخر، وتحقيق الكلام فيه يستدعى تقديم امور. ١ - ان الكلى الطبيعي على ما هو الحق موجود في الخارج في ضمن الافراد حقيقة، وعلى فرض التنزل فهو متحقق في ضمن الافراد بالنظر المسامحى العرفي، وهذا المقدار يكفى في صحة جريان الاستصحاب. ٢ - لا فرق في جريان الاستصحاب في الكلى بين ان يكون من الموجودات المتأصلة في عالم التكوين، أو من قبيل الموجودات الاعتبارية كالملكية والزوجية وما شاكل، أو من قبيل الامور الانتزاعية. ٣ - ان العلم بوجود الفرد يساوق العلم بوجود الكلى، كما ان الشك في بقاء الفرد يساوق الشك في بقاء الكلى، وعليه فإذا كان الاثر مترتبا على بقاء الكلى بلا دخل للخصوصيات الفردية فيه، يجرى الاستصحاب فيه في الجملة وسيمر عليك تفصيل القول فيه. ٤ - المستصحب الشخصي على اقسام، إذ قد يكون معينا، وقد يكون مرددا. والترديد ربما يكون بين فردين المشكوك بقائه على كل تقدير، كما لو شك في ان الداخل في الدار زيد أو عمرو، مع العلم بدخول احدهما ثم شك في بقاء الداخل كان هو زيدا أو عمروا. وربما يكون بين فردين المعلوم ارتفاع احدهما وبقاء الآخر، كما لو علم بانه دخل في الدار زيد أو عمرو، ثم علم بانه ان كان زيدا فقد خرج وان كان عمروا فهو باق قطعا. ٥ - المستصحب ايضا على اقسام، الاول: ما لو شك في بقاء الكلى من جهة الشك في بقاء الفرد المعين المعلوم تحققه.

الثاني: ما لو شك في بقائه من جهة الشك في ان الفرد الحادث المتحقق هو الفرد الطويل الباقي أو الفرد القصير المرتفع قطعا. الثالث: ما لو كان منشأ الشك في بقائه الشك في حدوث فرد آخر غير ما علم تحققه وارتفاعه مقارنا لحدوثه أو لارتفاعه. الرابع: ما لو شك في بقائه من جهة ان الفرد المعلوم تحققه تفصيلا، قد ارتفع، ولكن بعد العلم بحدوثه، علم اجمالا بثبوت فرد يحتمل ان يكون المعلوم بالاجمال منطبقا على المعلوم بالتفصيل، فقد ارتفع، ويحتمل ان يكون غيره فهو باق، مثل ما لو علم بجنابته واغتساله منها، ولكن رأى في ثوبه منيا يحتمل ان يكون من تلك الجنابة، ويحتمل ان يكون من غيرها. والفرق بينه وبين القسم الثاني واضح حيث ان هناك فرد واحد متحقق مردد بين القصير والطويل، وفى المقام الفرد المعلوم تحققه تفصيلا، قد ارتفع قطعا، والمحتمل بقاء الكلى في ضمن فرد آخر. والفرق بينه وبين القسم الثالث، ان هناك لاعلم غير العلم بحدوث فرد، وفى المقام يعلم اجمالا بثبوت فرد غاية الامر يحتمل انطباقه على المعلوم بالتفصيل، فاقسام المستصحب الشخصي ثلاثة، والكلى اربعة، والمجموع سبعة. إذا عرفت ما ذكرناه، فتنقيح القول فيها يستدعى البحث في كل قسم من الاقسام السبعة، فنقول. اما القسم الاول: فلا كلام ولا اشكال في جريان الاستصحاب فيه لانه متيقن سابقا ومشكوك فيه لاحقا، فهو المتيقن من مورد الاستصحاب. وكذا القسم الثاني، فانه في جريان الاستصحاب لافرق بين كون المتيقن معلوما تفصيليا ام اجماليا، وهل يترتب على الاستصحاب في هذا القسمين آثار الكلى، ام لا وجهان سيأتي الكلام فيه في القسم الاول من اقسام استصحاب الكلى.

استصحاب الفرد المردد واما القسم الثالث: فقد اختار بعض المحققين جريان الاصل فيه، بدعوى ان الموجود وان كان مرددا عندنا، ولكن لا يضر ذلك بتيقن وجوده سابقا، فيستصحب بقاء ذلك المتيقن سابقا، واورد عليه بايرادات. الاول: ما ذكره المحقق النائيني، وحاصله: ان استصحاب بقاء الفرد المردد معناه بقاء الحادث على ما هو عليه من الترديد، وهو يقتضى بقائه على كل تقدير، ومن جملة تقاديره، كونه هو الفرد الزايل، وهو ينافى العلم بارتفاعه على ذلك التقدير. وفيه: ان المتيقن هو الوجود الشخصي الخارجي المحتمل لانطباق عنوان كل واحد من الفردين عليه، ولكن هذا الانطباق خارج عن المتيقن، وبعد ما يقطع بارتفاع احد العنوانين على تقدير انطباقه على الموجود الخارجي يشك في بقاء ذلك الموجود فيستصحب بقائه، وليس معنى ذلك بقائه على ما كان عليه حتى من حيث احتمال انطباق كل واحد من العناوين عليه إذ ذلك غير مربوط بالمتيقن من حيث انه متيقن فهو من هذه الجهة لا مانع من ابقائه. الثاني: ما ذكره المحقق النائيني ايضا، وهو ان الشك في بقاء الفرد المردد يرجع الى الشك فيما هو الحادث، وانه هو الزايل أو الباقي، ولا يثبت بالاستصحاب ذلك، فان شأنه اثبات بقاء ما حدث، لا حدوث الباقي. وفيه: ان هذا الشك بضميمة العلم بارتفاع احدهما على تقدير حدوثه يكون منشئا لتحقق شك آخر وهو بقاء ما حدث، فيجرى فيه الاستصحاب فيثبت به بقاء ما حدث. الثالث: ان الفرد مردد بين ما هو مقطوع البقاء، وما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد. وفيه: ان القطع بالبقاء على تقدير، والقطع بالارتفاع على تقدير آخر، بضميمة عدم العلم باحد التقديرين بالخصوص يوجب الشك في البقاء. الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهانى وهو ان تيقن الوجود ان كان المراد منه، تيقن ذلك مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة فليس ذلك الا وجود الطبيعي، وان اريد

تيقن احدى الخصوصيتين معينا، فهو بين الفساد، وان اريد تيقن احداهما المرددة واقعا فهى لعدم كون المردد ثابتا واقعا وعدم الثبوت له لاماهية ولا وجودا، يستحيل تعين العلم الجزئي بها، وان اريد تيقن الوجود المعين في الواقع المردد عندنا، فهو ايضا واضح الفساد، لان ذلك ينافى العلم إذ معنى العلم انكشاف المعلوم، والتردد ينافى ذلك، فمتعلق العلم لا يعقل ان يكون مرددا. وفيه: انا نختار الشق الرابع، والمراد من كون الشئ معينا واقعا، مرددا عندنا ليس ترديده من الجهة التى تكون متعلقا لعلمنا، بل نقول ان ذلك الموجود الشخصي الخارجي الذى هو مطابق احدى الخصوصيتين معلوم، ولكن من جهة انطباق احداهما عليه مشكوك فيه فضم المشكوك فيه الى المعلوم وخلطهما اوجب التردد، وعليه فالمعلوم ليس وجود الكلى فقط بل هو مع احدى الخصوصيتين. الخامس: ما افاده المحقق العراقى (ره) وهو ان الاستصحاب لا يجرى فيه لعدم الاثر، فان ما هو موضوع الاثر هو الاشخاص باعيانها، وهى ما بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، والعنوان الانتزاعي العرضى كعنوان احدهما، وما شاكل لا يكون موضوع الاثر كى يجرى فيه الاصل. وفيه: ان العنوان المشار إليه ان لو حظ بما هو مرآت ومشير الى العنوان التفصيلي المعين الواقعي الذى هو موضوع الاثر، كما فيما لو علم اجمالا بثبوت احدهما يرتفع هذا المحذور كما لا يخفى. فتحصل ان الاظهر جريان استصحاب الفرد المردد. القسم الاول من اقسام استصحاب الكلى والقسم الرابع: وهو الاول من اقسام استصحاب الكلى، ففى الكفاية كان استصحابه كاستصحاب الفرد بلا كلام. وتنقيح القول فيه يستدعى البحث في موردين، الاول: في جريان الاصل فيه،

الثاني: في انه هل يكفى استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلى ام لا ؟ اما الاول: فملخص القول فيه ان اليقين بوجود الفرد موجب لليقين بوجود الكلى، كما ان الشك في بقائه ملازم للشك في بقائه، ولكن جريان الاستصحاب فيه يتوقف على ترتب اثر عليه كما هو الشأن في كل مورد يجرى الاستصحاب، وعليه، فإذا كان لكل من الفرد والكلى اثر كما في الجنابة والحدث فان لكل منهما اثرا يجرى الاستصحاب فيهما، ولو كان الاثر لاحدهما يجرى فيه خاصة والظاهر انه الى ذلك نظر صاحب الكفاية. واما الثاني: فافاد المحقق الخراساني في التعليقة ان استصحاب الكلى لترتيب آثار الفرد لا يصح لانه مثبت، واما استصحاب الفرد، ففى كفايته لترتيب آثار الكلى، وجهان، من ان وجود الكلى عين وجود فرده، فالتعبد بوجود الفرد تعبد بوجوده، ومن ان الكلى والفرد بنظر العرف شيئان متغايران، وان كانا بحسب الدقة متحدا فلا يكون التعبد بالفرد تعبدا بالكلى عندهم. وفيه: ان وجود الكلى في عالم العين والخارج، انما يكون بعين وجود فرده، واما في عالم التشريع، وجعل الحكم فلهما وجودان متغايران لا مساس لاحدهما بالآخر، إذ كل منهما موضوع لاثر غير اثر الآخر، والاستصحاب ليس مفاده بقاء الفرد في عالم العين والخارج، بل مفاده بقائه في عالم التشريع، نعم، يتم ما افاده في استصحاب الحكم فان تحقق الطلب انما يكون بتحقق الوجوب أو الاستحباب، - وبعبارة اخرى - التعبد بالفرد كالوجوب معناه، جعله حقيقة، وهو جعل للطلب كذلك. القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلى واما القسم الخامس: وهو الثاني من اقسام استصحاب الكلى، فالكلام فيه تارة يقع في وجود المقتضى، واخرى

يقع في المانع. اما الاول: فقد يقال ان اركان الاستصحاب وهى اليقين السابق والشك اللاحق

غير متحققة فيه: وذلك لان الموجود هي الحصة من الطبيعي، واما الكلى فليس موجودا بل هو امر انتزاعي فهو ليس متعلق اليقين والشك، واحدى الحصتين معلوم العدم، والاخرى مشكوك الحدوث. وفيه: اولا: ان الحق وجود الكلى الطبيعي في الخارج بعين وجود افراده، وثانيا: انه لو سلمنا عدم وجوده في الخارج بالدقة الفلسفية لا اشكال في وجوده في الخارج بالنظر العرفي، والمفروض انه بهذا اللحاظ موضوع للحكم الشرعي وبهذه الجهة يصدق نقض اليقين بالشك عرفا، وهذا المقدار يكفى في جريان الاستصحاب. واما الثاني: فالمانع المتوهم عن جريانه امران احدهما: ان وجود الطبيعي انما هو بوجود افراده واحد الفردين متيقن الارتفاع على تقدير الحدوث - وبعبارة اخرى - متيقن العدم، والآخر مشكوك الحدوث، ومحكوم بحكم الشارع بعدم الحدوث، والمفروض ان الطبيعي مردد بينهما فإذا حكم بعدمهما لا محالة يكون الكلى محكوما بالعدم. واجاب عن ذلك المحققون، بان العلم بعدم احد الفردين وحكم الشارع بعدم حدوث الفرد الآخر، لا يوجبان الاخلال باركان الاستصحاب بالنسبة الى الكلى، فان اليقين السابق به والشك اللاحق فيه موجودان فيجرى. ولكن يمكن ان يقال ان نظر المستشكل ليس الى انه باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل، بما هو فرد بضميمة العلم بارتفاع الآخر ينتفى احتمال بقاء الكلى كى يرد عليه ما ذكره، بل نظره الى انه باستصحاب عدم حدوث هذا الوجود الذى هو وجود للكلى بما هو وجود له بضميمة العلم بعدم وجودات اخر، يقطع بعدم بقاء الكلى، فهذا الجواب لا يكفى. بل الحق في الجواب ان يقال: ان الوجود الخارجي يضاف الى الطبيعي من جهة ويقال ان هذا وجود الانسان مثلا ويضاف الى الخصوصية الخارجية من جهة اخرى، ويقال انه وجود زيد لا عمرو، لا اشكال في تغاير الجهتين وسره واضح، فانه لو كان جهة اضافة الوجود الى الخصوصيات عين جهة اضافته الى الطبيعي لزم صدق ما في الخارج على غيره من الخارجيات، مع انه لا يصح بالبداهة فإذا كانت الجهتان متغايرتين فما يكون

مسبوقا بالعدم هو جهة الاضافة الى الفرد، واما الجهة المضافة الى الكلى فهى مقطوع الحدوث، ولا يجرى فيها الاصل وليس هذا الوجود بخصوصه مورد الاثر كى يجرى فيه الاصل، وجهة اضافته الى الفرد مشكوك فيها يستصحب عدمها، فتدبر فانه دقيق. الامر الثاني: ان الشك في بقاء الكلى مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فإذا جرى فيه الاصل وحكم بعدم حدوثه يحكم بعدم بقاء الكلى وارتفاعه لانه من آثاره. واجاب عنه المحقق الخراساني باجوبة ثلاثة الاول ان الشك في بقاء الكلى، ليس مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل لان ارتفاع الكلى لا يكون من آثار عدم حدوث الفرد الطويل بل هو من آثار ولوازم كون الحادث المتيقن ذاك المتيقن الارتفاع أو البقاء، فانه لو كان الحادث هو القصير فقد ارتفع ولو كان هو الطويل فهو باق. وفيه: ان ارتفاع الكلى وان لم يكن اثرا لعدم حدوث الفرد الطويل ولكن الارتفاع لم يؤخذ في موضوع دليل، بل لو كان الشك في احد المستصحبين مسببا عن الشك في حدوث الآخر لا يجرى الاستصحاب في المسبب، وفى المقام لا اشكال في ان الشك في بقاء الكلى مسبب عن الشك في حدوث الفرد

الطويل. وبالجملة الارتفاع وان لم يكن اثرا لعدم حدوث الفرد الطويل ولكن الشك في بقاء الكلى وارتفاعه مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل والمفيد لعدم جريان الاستصحاب في المسبب هو الثاني. الجواب الثاني: ان بقاء القدر المشترك انما هو بعين بقاء الخاص الذى في ضمنه لا انه من لوازمه. وفيه: ان نظر المستشكل ليس الى ان بقاء الكلى مسبب عن بقاء الفرد الطويل حتى يجاب بان بقائه عين بقائه، بل الى ان الشك في بقاء الكلى مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، لانه لو كان هو الحادث لا محالة يكون باقيا، ومن الواضح ان البقاء غير الحدوث وجودا، فلا يرد عليه ان السببية والمسببية تتصوران في الوجودين المترتبين، لا فيما إذا كان موجودين بوجود واحد مع انه لو كان عينه فالاشكال اوضح.

الجواب الثالث: هو متين جدا، وهو ان الاصل في السبب يقدم على الاصل في المسبب، إذا كانت السببية شرعية كما في غسل الثوب النجس بالماء المستصحب طهارته حيث ان طهارة الثوب من آثار طهارة الماء الشرعية، واما إذا كانت السببية عقلية، والمسبب من اللوازم العقلية، للسبب، فلا حكومة هناك إذ اللوازم العقلية لا تترتب على الاستصحاب كى يرتفع الشك، والمقام من قبيل الثاني: فان بقاء الكلى من اللوازم العقلية لحدوث الفرد الطويل. الجواب الرابع: ما افاده المحقق النائيني (ره) وهو ان الاصل كما يجرى في عدم حدوث الفرد الطويل يجرى في عدم حدوث الفرد القصير فحيث انه يعلم اجمالا بحدوث احدهما فيتعارضان ويتساقطان فيجرى الاصل في المسبب. ودعوى عدم جريان اصالة عدم حدوث الفرد القصير بعد العلم بارتفاعه. مندفعة بان الميزان في تعارض الاصلين ملاحظة حال الحدوث ولا اشكال في تعارضهما عند حدوث احدهما، وقد مر انه عند انعدام احد الطرفين أو خروجه عن محل الابتلاء لا يجرى الاصل في الطرف الآخر، ان كان ذلك بعد التعارض والتساقط. ولكن هذا الجواب يتم في الموارد التى يجرى الاصل في الفرد القصير كما لو علم بالحدث المردد بين البول والمنى، واما في المورد الذى لا يجرى الاصل في الفرد القصير لعدم الاثر كما لو علم بان يده تنجست اما بالبول، أو الدم فغسلها مرة واحدة، فلا محالة يشك في بقاء النجاسة، إذ لو كان الملاقى هو البول، فهى باقية، ولو كان هو الدم فقد ارتفعت: فان اثر الملاقاة مع الدم لزوم الغسل مرة واحدة، هو معلوم، فلا يجرى الاصل في عدمه، فيجرى في الملاقاة مع البول. الشبهة العبائية المعروفة وفى المقام اشكال ثالث: اورده بعض الاكابر وهو ان لازم جريان الاستصحاب في هذا القسم، اما الالتزام بان الملاقى لاحد اطراف الشبهة نجس، أو الالتزام بمنجسية

الملاقاة مع الطاهر، وكلاهما كما ترى - توضيحه - انه لو علم اجمالا بنجاسة احد طرفي بالعبائة، اما الأعلى منها، أو الاسفل، فغسل منها الجانب المعين يحتمل كونه الجانب المتنجس، ثم لاقى بدن المصلى مع الرطوبة كلا من جانبيها، مقتضى استصحاب النجاسة وهو استصحاب الكلى نجاسة ملاقيهما، وهو بدن المصلى، مع انه لاقى مع احد طرفي العلم الاجمالي وطاهر قطعي وشئ منهما لا يكون منجسا. وقد اجيب عنه باجوبة. منها: ما افاده المحقق النائيني (ره) وهو ان استصحاب كلى النجاسة في العباء لا يثبت نجاسة ملاقيه لان نجاسة الملاقى تتوقف على امرين، احدهما الملاقاة، ثانيهما نجاسة الملاقى، واستصحاب النجاسة لا يثبت ان بدن المصلى لاقى مع النجس ونظير ذلك، استصحاب بقاء الماء في

الحوض، حيث انه لا يثبت طهارة الشئ النجس الموجود في الحوض. وفيه: اولا النقض بما إذا احتمل غسل احد الجانبين: فانه إذا جرى استصحاب النجاسة لازم ما افيد عدم الحكم بنجاسة الملاقى للشك في الملاقاة مع النجس، والاستصحاب، لا يثبت ذلك وثانيا، بالحل: وهو ان الموضوع مركب من امرين، احدهما وهو الملاقاة محرز بالوجدان، والآخر وهو نجاسة الملاقى محرز بالتعبد، والاصل، فبضم الاصل بالوجدان يتم الموضوع، وما افاده من النظير غير مربوط بالمقام، فان هناك احدا لجزئين، وهو الغسل بالماء، لا يكون محرزا لا بالوجدان ولا بالتعبد، ونظير المقام ما لو شك في طهارة الماء فغسل به شئ نجس فانه يجرى استصحاب الطهارة ويترتب على الغسل به طهارة ما غسل به. ومنها: ما افاده المحقق النائيني (ره) ايضا وهو ان محل الكلام في استصحاب الكلى هو ما إذا كان المتيقن السابق بهويته وحقيقته ووجوده، مرددا بين ما هو مقطوع الزوال وغيره، واما إذا كان الترديد في محله وموضوعه مع تعينه وتشخصه ومعلوميته، فلا يكون من استصحاب الكلى، بل يكون من قبيل استصحاب الفرد المردد، ومثل لذلك بما إذا علم وجود الحيوان الخاص في الدار، وتردد محله بين الجانب الشرقي أو الغربي، ثم انهدم الجانب الغربي، واحتمل ان يكون الحيوان في ذلك الطرف وتلف بانهدامه، ثم

قال ان مسألتنا من هذا القبيل فانه علم باصابة العباءة نجاسة خاصة وتردد بين كونها في الطرف الاسفل أو الأعلى ثم طهر طرفها الاسفل. وفيه: ان النجاسة من قبيل الاعراض أي متقومة بالمحمل وليست من قبيل الجواهر كى لا تختلف حقيقتها بتعدد المحل ولا يكون محذور في انتقالها الى محل آخر، بل هي متقومة بالمحل، وتتعدد بتعدده فالترديد في المحل في المقام، موجب للترديد في الهوية والوجود، ولا يكون من قبيل الترديد في الموضوع. ومنها: ما افاده بعض بانه إذا غسل الطرف الأعلى من العباءة فعلم تفصيلا طهارته، فحيث يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على ذلك الطرف فيحتمل ان يكون اليقين بالنجاسة، منتقضا باليقين بالطهارة، ومعه يكون التمسك بعموم لا تنقض اليقين بالشك تمسكا بالعام في الشبهة المصداقية لاحتمال ان يكون من نقض اليقين باليقين، ففى المثال المذكور لا يجرى استصحاب النجاسة. وفيه: اولا النقض بساير موارد استصحاب الكلى فانه في مثال الحدث المردد بين الاصغر والاكبر، لو توضأ يعلم بان الحدث لو كان هو الاصغر فقد ارتفع يقينا فاستصحاب بقاء الحدث يحتمل ان يكون من قبيل نقض اليقين باليقين، بل لازمه عدم جريان الاستصحاب في كثير من الموارد، فانه لو شك في حيوة زيد بما انه يعلم اجمالا بموت شخص في البلد اجمالا ويحتمل انطباقه على زيد، فلا يجرى الاستصحاب، وثانيا بالحل: وهو انه ليس لليقين والشك عالم وراء الوجدان، ومن الواضح انه متيقن بنجاسة احد الطرفين، وشاك، في انه ارتفعت تلك النجاسة، ام بعد باق ولا يحتمل تيقنه بالارتفاع وان شئت قلت ان المعلوم بالاجمال غير المعلوم بالتفصيل فان المعلوم بالاجمال نجاسة احد طرفين والمعلوم بالتفصيل طهارة الطرف المعين. ومنها: ما هو الحق، وهو ان طهارة ملاقي احد اطراف العلم الاجمالي ليست مورد دليل خاص بل انما يحكم بها لاجل الاصل، فإذا فرضنا انه في مورد كان اصل حاكم آخر يحكم لاجله بالنجاسة يلتزم به، ففى المقام إذا لاقى بدن المصلى الطرف الذى لم يغتسل لا يحكم بنجاسة لاصالة الطهارة ولكنه بعد الملاقاة مع الطرف الطاهر يحصل له العلم

بالملاقاة مع مستصحب النجاسة فيحكم بنجاسة وهذا لا يلزم منه الحكم بمنجسية الطاهر، بل الملاقاة معه، اوجبت العلم بالملاقاة مع مستصحب النجاسة، فالمتحصل ان الاشكال استغراب محض. فتحصل انه يجرى الاستصحاب في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلى. الكلام حول جريان القسم الثاني في الاحكام بقى امور لابد من التعرض لها الاول: ربما يقال انها على فرض جريان الاستصحاب في الكلى في المقام يقع التعارض بينه وبين استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل: للعلم بانه اما حدث الفرد الطويل، اولا يكون الكلى باقيا. ولكن يرده ان عدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي انما يكون فيما إذا لزم من جريانهما مخالفة عملية، وفى المقام حيث لا يلزم ذلك كما لا يخفى فيجريان معا. الثاني: ان ما ذكرناه من جريان الاستصحاب في القسم الثاني من اقسام الكلى انما هو في الموضوعات. واما في الاحكام كما لو علم باستحباب الدعاء عند رؤية الهلال أو وجوبه، ثم وقعت المزاحمة بينه وبين مطلوب آخر، لو كان الدعاء واجبا يقدم عليه، ولو كان مستحبا يكون هو مقدما: فانه بعد المزاحمة يشك في ان الحادث هو الفرد الزايل أو الباقي، وبالتبع يشك في بقاء الطلب الجامع بينهما، فالظاهر عدم جريانه: فانه في الموضوعات قلنا ان استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل لا يصلح رافعا للشك في بقاء الكلى كما مر. واما في الاحكام فحيث ان جعل الجامع ان انما يكون بجعل فرده وهو الوجوب أو الاستحباب، فلو علم بعدم وجود الاستحباب واستصحب عدم وجود الوجوب لا شك في عدم بقاء الطلب الجامع، وهو واضح، نعم إذا تعارض الاصل الجارى فيه مع الجارى في الآخر وتساقطا يجرى استصحاب الجامع، ولكن الظاهر عدم جريان الاصل في

الطرف الآخر في شئ من الموارد لعدم الاثر كما لا يخفى. الثالث: ان استصحاب الكلى انما يجرى إذا لم يثبت بالاصل ان الحادث هو القصير كما لو علم بخروج رطوبة مرددة بين البول والمنى بعد الاستبراء، وكان خروجها قبل ان يتوضا: فانه في هذه الصورة يجرى استصحاب بقاء الحدث الاصغر، وعدم حدوث الحدث الاكبر، ويترتب عليهما ارتفاع الحدث بالوضوء، واستصحاب الحدث الجامع بينهما، لا يجرى لما تقدم في التنبيه الثاني من ان استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل في الاحكام. منها: الحدث، يترتب عليه ارتفاع الكلى - وبعبارة اخرى - ان كل مكلف، بمقتضى الآية الشريفة (إذا قمتم الى الصلاة الخ) يجب عليه الوضوء للصلاة، خرج عنها المحدث بالحدث الاكبر، فإذا جرى استصحاب عدم كونه محدثا بالحدث الاكبر، يدخل تحت العام المزبور. القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى واما القسم السادس: وهو القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى، وهو، ما لو علم بحدوث فرد وارتفاعه، الا انه يحتمل ان يكون فرد آخر حادثا مقارنا لحدوث هذا الفرد أو مقارنا لارتفاعه، فيكون الكلى باقيا، وهذا يتصور على وجوه، إذ الفرد المحتمل ثبوته وبقائه، تارة يكون من مراتب ما علم تحققه كالسواد الضعيف المحتمل قيامه مقام السواد الشديد، واخرى يكون مبائنا معه، والثانى على وجهين إذ الفرد المحتمل المبائن، قد يحتمل وجوده مع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، وقد يحتمل وجوده مقارنا لارتفاعه. اما الاوجه الاول: كما لو علم بالسواد الشديد وارتفاعه واحتمال بقاء السواد الضعيف، فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه، لان الشدة، والضعف من مراتب وجود شئ واحد، بل يستصحب بقاء ذلك الوجود الشخصي ويقال ان كان موجودا قطعا يشك في بقائه فيستصحب. وقد يتوهم انه من هذا القبيل الوجوب والاستحباب بتخيل ان الاستحباب من

مراتب وجود الطلب الموجود، مع الوجوب، وعليه فلو علم بوجوب شئ وارتفاعه واحتمل استحبابه يجرى استصحاب بقاء الطلب. واجاب المحقق الخراساني عن ذلك، بان الوجوب والاستحباب بحسب الدقة، وان كانا كذلك أي هما مرتبتان من وجود واحد، الا انهما عند العرف متباينان فلا يجرى فيهما الاستصحاب. اقول: ان الارادة والحب وان كانا كذلك مثلا من كان يحب شيئا شديدا ثم نقصت محبته وصارت ضعيفة، لا يقال انه قد زالت المحبة، وحدثت فرد آخر بل يقال انه نقصت محبته، الا انه لا يجرى الاستصحاب فيهما لعدم كونهما من الاحكام، ولا من قبيل الموضوع ذى الحكم، واما الحكم أي انشاء الوجوب والاستحباب، فهما متغايران عرفا وبالدقة العقلية، فتحصل ان ما يكون واحدا بالدقة واحد عرفا، الا انه لا يجرى فيه الاصل لعدم الاثر، وما لا يكون واحدا عرفا لا يكون كذلك بالدقة. واما الوجه الثاني: فقد اختار الشيخ الاعظم (ره) جريان الاستصحاب فيه نظرا الى ان العلم بوجود الفرد الخاص في الخارج واسطة في ثبوت العلم بوجود الكلى خارجا، وملازم معه، وبديهى ان نسبة وجود الكلى الى افراده على حد سواء، فبارتفاع الفرد الخاص، حيث انه يحتمل مقارنته مع فرد آخر، يشك في بقاء الكلى فيجرى فيه الاستصحاب لعدم اختلال شئ من ركني الاستصحاب، من اليقين السابق والشك اللاحق. واورد عليه المحقق النائيني (ره) بان نسبة الطبيعي الى افراده نسبة الآباء الى الابناء لا نسبة أب واحد الى الابناء فالموجود في ضمن الافراد هو الحصص دون الكلى الطبيعي، وعليه، فما علم وجوده بوجود الفرد هو حصة خاصة، وهى متيقن الارتفاع، والمشكوك بقائه حصة اخرى وهى مشكوك الحدوث. وفيه: ان الحق وجود الكلى الطبيعي في الخارج، وان نسبة الطبيعي الى افراده نسبة الاب الواحد الى الابناء كما اعترف هو (قده) في غير موضع بذلك. ولكن مع ذلك لا يجرى الاستصحاب في هذا القسم، وذلك لان متعلق الشك

ليس، هو الطبيعي من حيث هو بل من حيث وجوده، ولا اشكال، في ان وجودات الطبيعة متباينة مثلا وجود زيد غير وجود عمرو حتى من الجهة المضافة الى الانسان وليس مجموع الوجودات وجودا واحدا شخصيا، فما هو المتيقن من الوجودات، مرتفع قطعا، وما هو مشكوك البقاء، مشكوك الحدوث. مع ان الالتزام بجريان الاستصحاب في هذا القسم مستلزم لتأسيس فقه جديد، فان من علم بنجاسة يده اليمنى واحتمل اصابة النجاسة ايضا بيده اليسرى ثم غسل يده اليمنى، لابد من البناء على استصحاب بقاء نجاسة بدنه فلا يجوز له الدخول في الصلاة، وكذا في باب الدين لو علم بان مديون بزيد دينارين ولكن يحتمل ان يكون دينه اكثر فإذا ادى دينارين يجرى استصحاب بقاء الدين، وكذا في باب الارث لو كان لشخص ولد ومات قبل ابيه ثم مات ابوه ويحتمل ان يكون له أبن آخر في بلد آخر فانه على هذا يجرى استصحاب بقاء الابن له ولا يرثه الطبقة الثانية وهكذا في ساير الابواب. وقد استدل صاحب الدرر (ره) على جريانه في القسم الثالث مطلقا، بانه لو جعلت الطبيعة بنحو صرف الوجود موضوعا للحكم لا يرتفع هذا المعنى الا بانعدام تمام الافراد في زمان من الازمنة، لانه في مقابل العدم المطلق، ولا يصدق هذا العدم الا بعد انعدام جميع الوجودات، وعليه فلو شك في حدوث فرد آخر اما مقارنا لحدوث الفرد المعلوم، أو مقارنا لارتفاعه، فيجرى استصحاب الجامع بلحاظ صرف الوجود، إذ على فرض تحقق ذلك الفرد، يكون الكلى بهذه الملاحظة باقيا لا حادثا فالشك فيه شك في البقاء.

وفيه: ان صرف الوجود من حيث هو بلا اضافة الى ماهية من الماهيات ينحصر مصداقه في واجب الوجود، وصرف وجود طبيعي من الطبيعيات، ان كان لوجوده تحقق سوى تحقق افراده وكان معلولا له كان ما ذكره تاما، ولكن بما ان وجوده بعين وجودها، فيعود المحذور الذى ذكرناه. وللفاضل التونى في المقام كلام - وحاصله - ان بناء المشهور على اجراء اصالة عدم التذكية عند الشك فيها، ويثبتون بها، نجاسة الحيوان، وحرمة لحمه، مع ان هذا الاستصحاب من قبيل الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام الكلى: وذلك لانه لا ريب

في ان موضوع الحكم ليس مطلق عدم التذكية، إذ هو مقارن للحيوة، ولا يترتب عليه الحكمان، بل الموضوع، عدم التذكية في حال خروج الروح، وعدم التذكية في تلك الحالة ليس له حالة سابقة: لان خروج الروح، اما ان يكون عن تذكية، واما ان لا يكون فلم يتحقق في الخارج زمان كان فيه زهوق الروح، ولم يكن معه التذكية، وماله حالة سابقة انما هو عدم التذكية في حال الحيوة المرتفع بزهوق الروح قطعا، لتقومه بحيوة الحيوان، واستصحاب عدم التذكية على الوجه الكلى، انما يكون من قبيل استصحاب بقاء الضاحك الذى في ضمن زيد بعد القطع بخروجه، لاحتمال دخول عمرو في الدار بعد خروج زيد، وعليه فلا يجرى هذا الاصل. وفيه: ان عدم التذكية لا يتبدل، فان تبدل العدم انما يكون بالوجود، وهو غير ثابت، والمتبدل انما هو مقارناته، غاية الامر هو بنفسه ليس موضوع الحكم، بل هو مع زهوق الروح، فانه إذا كان احد القيدين محرزا بالوجدان، والآخر جرى فيه الاصل، فبضم الوجدان الى الاصل يتم الموضوع ويترتب عليه الحكم، فهذا ليس من استصحاب الكلى فضلا عن كونه من قبيل القسم الثالث منه. القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلى واما القسم السابع: وهو الرابع من اقسام استصحاب الكلى، كما لو علم بوجود فرد تفصيلا، وعلم بارتفاع ذلك الفرد، ثم علم اجمالا بوجود فرد يحتمل انطباقه على متيقن الحدوث، والارتفاع، ويحتمل ان يكون غيره فيكون باقيا، نظير ما إذا علم بوجود زيد في الدار ثم سمع صوتا من الدار يحتمل ان يكون هو من زيد، ويحتمل ان يكون من غيره وعلم بخروج زيد، ومثاله الفقهى ما لو رأى في ثوبه منيا وعلم انه منه، ولكن لم يعلم انه من جنابة سابقة اغتسل منها أو جنابة اخرى لم يغتسل منها. وفى المثال اقوال، الاول: عدم وجوب الغسل عليه، الثاني: وجوبه، الثالث: ما اختاره المحقق الهمداني (ره)، ولعله الظاهر من كلمات صاحب الجواهر (ره)، وهو التفصيل

بين ما لو علم بكونه من غيره الجنابة التى اغتسل منها لكن شك في حدوثه قبل الغسل أو بعده، وبين ما لو احتمل كونه من الجنابة التى اغتسل منها فاختار وجوب الغسل في الاول، دون الثاني. وقد استدل للاخير: بانه في الصورة الاولى يعارض استصحاب الطهارة المتيقنة الحاصلة بالغسل، استصحاب الحدث المتيقن عند خروج المنى الموجود في الثوب فيتساقطان، ويرجع الى قاعدة الاشتغال القاضية بوجوب تحصيل القطع بالطهارة للصلاة، وفى الصورة الثانية بما ان الرؤية لا توجب العلم بثبوت تكليف وراء ما علم سقوطه، فلا محالة يكون الشك في التكليف فيها موردا للبرائة. وفيه: ان في الصورة الاولى بما انه يحتمل تعاقب الجنابتين وعلى فرضه لا توجب الجنابة الثانية تكليفا آخر، بل يكون وجودها كعدمها فتكون بعينها الصورة الثانية من هذه الجهة فلابد من الالتزام بجريان البرائة فيها ايضا، ولعله يكون مدرك القول بعدم الوجوب مطلقا وستعرف ضعفه.

وتحقيق القول فيه ان استصحاب الحدث المتيقن وجوده حين خروج المنى الموجود في الثوب الذى هو القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلى يجرى في نفسه وقد استدل لعدم جريانه بوجوه. الاول: عدم اتصال زمان الشك باليقين، إذ لو رجعنا القهقرى من زمان الشك الى زمان العلم بالطهارة للاغتسال لم نعثر على زمان يعلم بوجود المشكوك فيه، مع ان المعتبر في جريانه اتصال زمان الشك باليقين لقوله (ع) من كان على يقين فشك. وفيه: ان هذا المعنى من الاتصال غير معتبر في الاستصحاب، بل المعتبر فيه اليقين السابق والشك اللاحق وعدم توسط اليقين بالخلاف، وفى المقام الحدث معلوم سابقا ومشكوك فيه لاحقا، وليس بينهما العلم بالطهارة وسيجيئ في التنبيهات الآتية توضيح ذلك. الثاني: انه من جهة احتمال كون المنى الموجود في الثوب من الجنابة التى اغتسل منها قطعا، وبعبارة اخرى قبل الغسل، يحتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين فلا يجرى

الاستصحاب. وفيه: ان اليقين والشك من الحالات النفسانية الوجدانية، فلا يعقل ان لا يعلم انه متيقن أو شاك، فالجنابة المعلومة بما انه يحتمل كون زمانها قبل الغسل، يكون بقائها مشكوكا فيه ولا يحتمل انتقاض العلم بها باليقين بالاغتسال. الثالث: ان الشك في بقاء الجنابة مسبب عن الشك في حدوث فرد آخر غير ما ارتفع، فيجرى استصحاب عدم الحدوث ويترتب عليه عدم بقائها. وفيه: ان استصحاب عدم الحدوث فرد آخر لا يثبت كون الحادث، والثابت هو الفرد الاول حتى يكون مرتفعا، بل احتمال كون الثابت غير الفرد الاول موجود، فيكون الشك في الجنابة الفعلية موردا للاستصحاب. الرابع: انه لاحتمال كون المنى الذى وجده هو المنى الذى اوجب الجنابة يكون تاريخ الجنابة مجهولا فلا يجرى فيها الاستصحاب. وفيه: ما سيأتي من ضعف المبنى، وانه يجرى الاستصحاب في مجهول التاريخ. فتحصل ان الاظهر جريان القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلى، ولكن يعارضه استصحاب عدم حدوث فرد آخر غير ما حدث قطعا مثلا في الجنابة في المثال، يعارض استصحاب بقاء الجنابة استصحاب عدم حدوث فرد آخر من الجنابة غير ما علم ارتفاعه، وان شئت فعبر عنه باستصحاب الطهارة المتيقنة الحاصلة بالغسل، فيتساقطان، فيرجع الى قاعدة الاشتغال الموجبة لتجديد الغسل، والجمع بينه وبين الوضوء لو صار محدثا بالحدث الاصغر. نعم بالنسبة الى آثار الجنابة كحرمة المكث في المسجد يرجع الى اصالة البرائة - وبعبارة اخرى - الرجوع الى قاعدة اشتغال انما هو بالنسبة الى آثار الطهارة وما يترتب على الحدث اعم من الاكبر والاصغر. الاشارة الى جملة من الفروع ثم انه مما بيناه من جريان استصحاب القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلى

يظهر الحال في جملة من الفروع. منها: ما لو علم بنجاسة احد المائين، فغسل شيئا نجسا بهما بالترتيب، فانه لابد وان يبنى على طهارة ذلك الشئ، فان استصحاب الطهارة الحاصلة بعد الغسل باحدهما يعارض استصحاب النجاسة الثابتة بعد الغسل بالآخر الذى هو من قبيل القسم الرابع، فيتساقطان فيرجع الى قاعدة الطهارة، ولا مورد للرجوع الى استصحاب النجاسة الموجودة قبل الغسل بهما فانها ارتفعت قطعا بالغسل باحدهما الطاهر. ومنها: ما لو كان جنبا فطهر بدنه بالمائين المشتبهين المعلوم نجاسة احدهما، ثم اغتسل بكل من المائين، بان غسل بدنه باحدهما ثم اغتسل منه، ثم غسل

تمام بدنه بالماء الثاني ثم اغتسل منه، فانه يحصل بذلك الطهارة الحدثية والخبثية، اما الاولى فتحققها ثابت معلوم لفرض طهارة احد المائين، واما الثانية فلانه كما يعلم بنجاسة بدنه حين الملاقاة مع ما في الاناء الثاني، اما لنجاسة أو لنجاسة الماء الذى اغتسل منه أو لا، فيستصحب تلك النجاسة، كذلك يعلم بطهارة بدنه بعد تمامية الغسل باحد المائين فعلى القول بجريان القسم الرابع، يجرى استصحاب تلك الطهارة فيتعارضان ويتساقطان فيرجع الى قاعدة الطهارة. فان قيل لازم ذلك جواز الوضوء بالمائين المعلوم نجاسة احدهما، ولم يفت به احد، اجبنا عنه بان عدم افتاء الفقهاء في ذلك الفرع انما هو للنص، المتضمن لقوله (ع) يهريقهما ويتيمم (راجع الوسائل باب ٨ و ١٢ من ابواب الماء المطلق، وباب ٤ من ابواب التيمم، وباب ٦٤ من ابواب النجاسات). ولذلك في ذلك الفرع بنى جماعة على انه إذا كان المائان كرين يتعين الوضوء بهما لاختصاص النص بالقليلين. ومنها: ما لو رأى في ثوبه منيا، واحتمل ان يكون من جنابة اغتسل منها، أو من جنابة اخرى، وقد تقدم الكلام فيه ومنها غير ذلك من الفروع الفقهية، وتمام الكلام في هذه الفروع موكول الى محله وانما الغرض، هو الاشارة الى ان الجارى في هذه الفروع القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلى.

جريان الاستصحاب في الامور التدريجية الرابع: في انه، هل يجرى الاستصحاب في الامور التدريجية غير القارة، ام لا ؟ وتنقيح القول في المقام ان يقال بعد ما لا اشكال في جريان الاستصحاب في الامور القارة، وقع الكلام في صحة جريانه في الامور التدريجية، وهى التى تكون في كل آن في حد، غير الحد الذى كانت عليه في الآن السابق - وبعبارة اخرى - هي التي يكون وجودها في كل آن في حد مخصوص، غير حد ثابت له في آن آخر. وليس منشأ الاشكال ان البقاء عبارة عن وجود ما كان في الزمان السابق في الزمان اللاحق، والزمان حيث لازمان له، فلا بقاء له فلا معنى للاستصحاب، فانه ابقاء ما كان إذ يرد عليه اولا ان البقاء ينسب الى الخارج عن افق الزمان، وثانيا ان الاستصحاب عبارة عن عدم نقض اليقين بالشك صدق عنوان البقاء ام لم يصدق. بل منشأ الاشكال ان الامور التدريجية حيث لاقرار لها بل بحيث يوجد وينصرم، فما يتعلق به اليقين غير متعلق الشك، فان المتيقن فيها ينصرم والمشكوك فيه الجزء الآخر، وهو مشكوك الحدوث، وتنقيح القول في المقام بالبحث في موردين. جريان الاستصحاب في الزمان الاول: في نفس الزمان وما يعرضه من العنوان الطارى كاليوم والليل والشهر ونحوها من العناوين المنتزعة من مجموع الازمنة المحدودة بين الحدين والمحصورة بين الحاصرين. وقد يقال بانه لا يجرى الاستصحاب فيها: لما مر من ان الامر التدريجي عبارة عن الآنات المتعاقبة والاكوان المتصرمة شيئا فشيئا فالمقدار المتيقن قد انقضى وانصرم قطعا. والمقدار المشكوك فيه، يشك في اصل حدوثه فلا تكون اركان الاستصحاب تامة فيه.

ولكنه يندفع بانه، اما على القول بان الزمان امر واحد حقيقة حيث انه متصل واحد، وقوامه بالاخذ والترك، والخروج من القوة الى الفعل عن نعت الاتصال، ووجود مثل هذا الامر لا نقيض له الا العدم البديل له، لا العدم المتقوم به نفس ذاته، فوجود مثل هذا الامر يكون واحد، ولا يابى عن العدم المتقوم به، فواضح. واما على القول بانه مركب من الآنات، فلان ذلك انما هو بالنظر الدقى الفلسفي، والا فهو واحد بالنظر المسامحى العرفي بلا كلام، ومن المعلوم ان العبرة في اتحاد

القضية المتيقنة، والمشكوك فيها انما هي بالنظر المسامحى العرفي، دون الدقى الفلسفي، مع انه ليس لعنوان البقاء اثر في ادلة الاستصحاب إذ هي متضمنة للنهى عن نقض اليقين بالشك ومعلوم ان دائرة ذلك اوسع من دائرة البقاء، ولا ريب في ان رفع اليد عن ترتب الاثر على الامر التدريجي الذى يوجد وينصرم ويوجد على التعاقب، بالشك في انقطاع سلسلة وجوداته نقض لليقين بالشك. واما ما اجاب به المحقق الخراساني من ان الانصرام والتجدد انما هو في الحركة القطعية دون التوسطية، وهى كونه بين المبدأ والمنتهى، فانه بهذا المعنى يكون قارا مستمرا، فتوضيحه بنحو يندفع ما اورد عليه، ما افاده تلميذه المحقق الاصفهانى (ره) من ان الحركة القطعية هي الصورة الممتدة المرتسمة في الخيال ومنشأ انتزاعها تلك الاكوان المتصلة بالاتصال التعاقبى، فاجزائها مجتمعة في الخيال، ومتفرقة في الخارج فنسبة هذه الحركة الى الاكوان نسبة الكل الى اجزائه والحركة التوسطية نسبتها الى تلك الاكوان نسبة الكلى الى جزئياته، لان كل كون من تلك الاكوان الموافية للحدود، واقع بين المبدأ والمنتهى. وحيث ان نفس الحركة القطعية باعتبار منشأيتها متقومة بتلك الاكوان المتصرمة شيئا فشيئا فهى بذاتها تدريجية والتغير ذاتي لها، فيجرى فيها اشكال البقاء، وحيث ان الكون بين المبدأ والمنتهى لا تعين ما هوى له الا الوقوع بين المبدأ والمنتهى، فما دام لم يخرج من الوسط يكون الكون بين المبدأ والمنتهى باقيا فالحركة القطعية تدريجية التوسطية قارة مستمرة، ولتمام الكلام محل آخر. فلمتحصل انه لا اشكال في جريان الاستصحاب في زمان في الجملة وترتب

الحكم عليه. انما الاشكال في موردين، احدهما: فيما إذا كان الاثر مترتبا على الزمان كاليوم مثلا، بنحو مفاد كان وليس الناقصتين كما إذا شك في ان الزمان الحاضر من الليل أو اليوم، ومنشأ الاشكال عدم وجود متيقن سابق في البين، ضرورة ان الزمان الحاضر حين حدوثه، اما من الليل أو النهار، فليس كونه من احدهما متيقنا حتى يستصحب بقائه، واثباته باستصحاب نفس الليل والنهار، متوقف على القول بحجية الاصول المثبتة. ثانيهما: فيما إذا كان الزمان مأخوذا قيدا للمتعلق كما في الموقتات من جهة ان استصحاب بقاء اليوم أو شهر رمضان مثلا لا يثبت وقوع الظهر أو الصوم في اليوم أو شهر رمضان وفى وقته، إذ غاية ما يثبت به، بقاء ذات اليوم لاكون هذا الزمان متصفا باليومية، ولا ان صلاة الظهر الواقعة فيه، واقعة في اليوم، فلا يحرز به وقوع الواجب في الزمان الذى اخذ ظرفا له وقيدا للواجب، فلا يحرز الامتثال، نعم هو لازم عقلي لبقاء اليوم، ولكن لا نقول بحجية الاصل المثبت، وبالجملة غاية ما يثبت بالاستصحاب بضم الوجدان الى الاصل، هو وجود الفعل عند وجود وقته، واما كونه واقعا في وقته فلا يثبت به. ولذلك عدل الشيخ الاعظم عن استصحاب الزمان الى استصحاب الحكم. والمحقق الخراساني عدل الى استصحاب نفس المقيد، وسياتى الكلام فيهما. ولكن التحقيق انه يمكن دفع الاشكال بوجهين، احدهما: ان الزمان إذا كان شرطا للحكم خاصة، لا محالة يكون مأخوذا بنحو مفاد كان التامة، إذ اعتبار وقوع الفعل في زمان مخصوص الذى هو مفاد كان الناقصة، انما يكون متاخرا عن التكليف وواقعا في مرحلة الامتثال، فكيف يعقل ان يكون شرطا للتكليف المتقدم عليه رتبة، واما إذا كان مأخوذا في المتعلق وقيدا له، فيمكن ان يؤخذ بنحو مفاد كان التامة كما في غيره من الزمانيات التى يعبر عن ذلك فيها باعتبار اجتماعها في الزمان، من دون اعتبار شئ آخر، ونعبر عن في المقام باعتبار وجود الفعل والزمان في الخارج، ويمكن ان يؤخذ بنحو مفاد كان الناقصة بان يعتبر زايدا على ذلك الظرفية وحيثية وقوع الفعل فيه. لا يقال: ان الوقت ليس عرضا للفعل الواقع فيه، بل هما موجودان مستقلان

ومتقارنان في الوجود، فما معنى ظرفية الوقت للصلاة زايدا على التقارن. فانه يقال: انه بالدقة كذلك ولكن بالنظر المسامحى العرفي، يصح ذلك، مع انه يمكن اخذ خصوصية فيه ملازمة لتقارنهما، ويعبر عنها بالظرفية، وحيث ان الاخذ بالنحو الثاني غير ملازم لاخذ الزمان قيدا في الواجب، بل هو محتاج الى مؤنة اخرى فظاهر الادلة كونه مأخوذا بالنحو الاول، فلو استصحب الوقت واتى بالعمل خارجا تم الموضوع بضم الوجدان الى الاصل. ثانيهما: ان شبهة استصحاب مفاد كان الناقصة قابلة للدفع، بان ذوات الآنات المتعاقبة كما تكون تدريجية، ومع ذلك فهى واحدة كذلك وصف النهارية وما شابهه من العناوين الطارية على الآنات الثابتة لها ايضا تدريجية تكون حادثة بحدوث الآنات وباقية ببقائها، فإذا وجد اليوم مثلا واتصف بعض هذه الآنات باليومية وشك في اتصاف الزمان الحاضر بها، فكما يجرى الاستصحاب في نفس الزمان، كذلك يجرى الاستصحاب في وصف اليومية الثابتة للزمان، ويدفع شبهة ان هذا الزمان لم يحرز اتصافه بها، بان هذا الزمان ليس غير الزمان المعلوم اتصافه بها فيجرى الاستصحاب فيما هو مفاد كان الناقصة، وبه يندفع كلا الاشكالين فتدبر. واما ما افاده الشيخ الاعظم (ره) من اجراء استصحاب نفس الحكم الشرعي. فاورد عليه المحقق النائيني (ره) بان استصحاب الحكم ان ترتب عليه احراز وقوع الفعل في الوقت الذى اخذ قيدا في الواجب، فيكفى في اثباته جريانه في نفس الزمان، وان لم يترتب عليه ذلك فما الفائدة فيه، لان المفروض عدم احراز تحقق الامتثال على كل تقدير ويمكن دفعه بما اشار إليه (قده) بانه لو سلم عدم ترتب احراز وقوع الفعل في الوقت المضروب له باستصحاب الزمان، لا نسلم عدم ترتبه باستصحاب الحكم، إذ الاثر العقلي الواقع في مرحلة الامتثال، يترتب على استصحاب الحكم، وليس من المثبت في شئ، ومعنى التعبد ببقائه فعلا، هو التعبد ببقائه بجميع خصوصياته التى كان عليها، ومن المفروض ان الحكم السابق انما كان متعلقا بما إذا اتى به كان واقعا في الوقت المضروب

للفعل، فالآن يستصحب ذلك الحكم على النحو الذى كان سابقا ويترتب عليه وقوع الفعل في الزمان الذى اخذ ظرفا له. واما ما افاده المحقق الخراساني من استصحاب بقاء نفس المقيد قال فيقال ان الامساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان فيجب. فهو وان كان تاما في الجملة، الا انه مختص بما إذا كان المكلف قبل زمان الشك متلبسا بالعمل كما في المثال، والا كما لو شك في بقاء الوقت للاتيان بالظهرين فلا يصح، ضرورة ان الصلاة لم تتحقق قبل زمان الشك كى يستصحب بقائها. نعم يمكن اجراء الاستصحاب التعليقي، بان يقال ان الصلاة لو كانت قبل ذلك متحققة كانت واقعة في النهار، والان كما كان، لكنه سيما التعليقي في الموضوعات ليس حجية كما سيمر عليك. جريان الاستصحاب في الزمانيات المورد الثاني: في جريان الاستصحاب في الزمانيات وهى على قسمين: الاول: ما يكون الزمان مقوما له بحيث ينصرم بانصرام الزمان كالحركة والتكلم، وجريان الماء وسيلان الدم وما شاكل. الثاني: ما له بقاء وقرار ولا يمضى بمضي الزمان وارتباطه بالزمان من جهة تعلق الحكم الشرعي به مقيدا بزمان خاص كالجلوس الواجب مقيدا بزمان خاص. اما القسم الاول: ففيه اقوال: احدها عدم جريان الاستصحاب مطلقا، الثاني جريانه مطلقا ذهب إليه الشيخ الاعظم (ره) والمحقق الخراساني، الثالث التفصيل بين ما إذا كان الشك في بقاء الزمانى ناشئا عن الشك في وجود ما يوجب ارتفاعه وانعدامه

بقاءا مع العلم بمقدار المقتضى للبقاء والاستمرار، كما إذا شك في بقاء الحركة والتكلم من جهة عروض ما يوجب توقف المتحرك وسكوت المتكلم من تعب وغيره، بعد العلم بان الداعي الى الحركة أو التكلم كان الى بعد زمان الشك، أو شك في بقاء جريان الماء أو

سيلان الدم من جهة احتمال ما يوجب المنع عن الجريان أو السيلان بعد العلم بمقدار اقتضاء عروق الارض، أو باطن الرحم لجريان الماء وسيلان الدم، وبين ما إذا كان الشك في بقائه ناشئا عن الشك في مقدار اقتضائه، للبقاء، كما إذا شك في مقدار الداعي المنقدح في النفس الى الحركة أو التكلم، أو شك في مقدار اقتضاء عروض الارض لنبع الماء، أو باطن الرحم لسيلان الدم، مع العلم بعدم عروض المانع، وما إذا كان الشك في البقاء ناشئا عن احتمال قيام مقتض آخر مقام المقتضى الاول عند ارتفاعه، كما إذا شك في بقاء التلكم من جهة احتمال حدوث داع آخر إليه غير الداعي الاول مع العلم بارتفاع ذلك الداعي، كما عن المحقق النائيني (ره) حيث اختار (قده) جريان الاستصحاب في الصورة الاولى، وعدم جريانه في الصورتين الاخيرتين. واستدل للاول بان الشك في بقاء الامر التدريجي في الحقيقة يرجع الى الشك في وجود جزء آخر غير ما تيقن به، فما هو المتيقن غير المشكوك فيه. والجواب عنه ما مر من وحدة الامر التدريجي، وان الاتصال يساوق الوحدة حقيقة ولا اقل عرفا، غاية الامر ربما يكون الاشياء المتعددة حقيقة واحدة اعتبارا كما ان الواحد الحقيقي قد يصير متعددا اعتبارا، وعلى أي حال الاشكال المزبور مندفع بما مر مفصلا. واستدل للاخير: لجريانه في الصورة الاولى بما ذكرناه، ولعدم جريانه في الصورة الثانية: بانه من قبيل الاستصحاب الجارى في مورد الشك في المقتضى، ولعدم جريانه في الصورة الثالثة: بان وحدة الامر التدريجي وتعدده كالتكلم والحركة، انما هي بوحدة الداعي وتعدده، أو وحدة مقتضيه وتعدده فالشك في حدوث الداعي الآخر عند ارتفاع الداعي الاول، يرجع الى الشك في حدوث فرد آخر عند ارتفاع الفرد الاول، فيكون من صغريات القسم الثالث من استصحاب الكلى فلا يجرى. اقول: اما ما افاده في الصورة الاولى فهو متين. واما ما افاده في الصورة الثانية، فيرده ما تقدم من حجية الاستصحاب في موارد الشك في المقتضى.

واما ما افاده في الصورة الثالثة، فيرده ما مر من ان وحدة الشئ لا تدور مدار وحدة داعيه ومقتضيه، بل مدار الوحدة على الاتصال أو الاعتبار، فالحركة المتصلة من المبدأ الى المنتهى واحدة، وان تجدد الداعي في الاثناء، وكذا الخطبة الواحدة، كما انه لو انقطعت الحركة أو الخطبة في الاثناء ثم شرع فيها، تصير متعددة لا محالة، وان كان الداعي إليها واحدا. فالمتحصل جريان الاستصحاب مطلقا، وما قيل من انه إذا شك في حدوث داع آخر، يكون منشأ الشك في البقاء الشك في حدوث الداعي، فالاستصحاب الجارى في عدم حدوثه حاكم على هذا الاستصحاب، يندفع: بانه من جهة عدم كون السببية شرعية لا يكون الاصل الجارى في السبب حاكما على الاصل الجارى في المسبب. ثم ان صاحب الكفاية قال ان استصحاب بقاء الامر التدريجي، اما ان يكون من قبيل استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلى باقسامه، فإذا شك في ان السورة المعلومة التى شرع فيها تمت أو بقى منها شئ، صح فيه استصحاب الشخص والكلى، وإذا شك فيه من جهة ترددها بين القصيرة والطويلة كان من القسم الثاني، وإذا شك في انه شرع في اخرى، مع القطع بانه قد

تمت الاولى كان من القسم الثالث انتهى. وفيه: ان كل سورة إذا لو حظت مستقلة تكون شيئا واحدا، ولكن القرائة ايضا شئ واحد، فإذا ترتب الاثر على القرائة يستصحب بقائها، ولو كان الشك من جهة الشك في الشروع في الثانية، ولا يكون من قبيل القسم الثالث نعم، لو كان الاثر مترتبا على نفس السورة كان الامر كما ذكر. والمحقق النائيني (ره) افاد في تقريب جريان الاقسام فيها: بانه إذا شك في ان الداعي للقرائة المعين المعلوم، هل تم أو بعد باق صح فيه استصحاب الشخص والكلى، وإذا شك في ان الداعي كان قصيرا أو طويلا كان من القسم الثاني، وإذا شك في انه هل انقدح داع آخر مع العلم بتمامية الداعي الاول، كان من القسم الثالث، ثم ان القسم الثالث قد مر عدم جريان الاستصحاب فيه، وكذلك القسم الثاني قى المقام من جهة ان الشك فيه دائما يكون من قبيل الشك في المقتضى، لانه يشك في ان داعيه على القرائة مثلا كان على قرائة سورة أو سورتين، فبالنسبة الى السورة الثانية الداعي والمقتضى غير محرز

فينحصر بالاستصحاب الشخصي، والقسم الاول من الكلى، ويظهر ما يرد عليه مما ذكرناه وما سنذكره في بيان المختار. والحق في تقريب جريان الاقسام في الامور التدريجية، ان يقال ان الشك في بقاء الزمانى التدريجي، تارة يكون في ان الحركة التى شرع فيها هل انتهت وبلغت الى المنتهى، ام هي باقية على صفة الجريان ؟ واخرى يكون في ان الحركة الخاصة هل هي من طرف المشرق فقد منعه مانع عن السير، ام من طرف الجنوب فحيث لا مانع هناك فهو بعد في حال الحركة، وثالثة، في الشروع في حركة اخرى بعد انتهاء الحركة التى شرع فيها وبلغت الى المنتهى وتبدلت الى السكون، ففى الصورة الاول صح فيه استصحاب الشخص والكلى الذى هو من قبيل القسم الاول، وفى الصورة الثانية كان من قبيل القسم الثاني من اقسام الكلى، وليس من قبيل الشك في المقتضى الذى افاد المحقق النائيني انه دائما من قبيل الشك في المقتضى، وفى الصورة الثالثة كان من قبيل القسم الثالث. استصحاب الفعل المقيد بالزمان واما القسم الثاني: أي الزمانى الذى ليس قوامه بالزمان ولا ينصرم بانصرامه، بل له قرار وبقاء، وارتباطه بالزمان انما يكون من جهة تعلق الحكم الشرعي به مقيدا بزمان خاص، كالقيام، والجلوس، وغيرهما من الافعال القارة المقيدة بالزمان الخاص، فهو على انحاء ١ - ما علم ان الفعل يكون مغيا بغاية معينة، ٢ - ما علم استمراره ما لم يرفع برافع، ٣ - مالا يعلم شئ منهما، كما لو علم من دليل مجمل وجوب الجلوس اما الى الزوال أو الى ما بعده. اما الاول: فالشك في بقاء حكمه، تارة يكون من جهة الشك في تحقق القيد خارجا كالشك في الغروب المجعول غاية لوجوب الصلاة، والصوم، من جهة الغيم ونحوه، واخرى يكون من جهة الشك فيه مفهوما، كما لو شك في ان غروب الشمس المجعول غاية لوقت الظهرين هل هو استتار القرص، أو ذهاب الحمرة المشرقية ؟ وثالثة

يكون من جهة تردد الغاية لاجل تعارض الادلة كما لو شك في ان غاية وقت العشائين هل هو انتصاف الليل أو طلوع الفجر ؟ ورابعة يكون لاجل احتمال حدوث تكليف آخر مع اليقين بتحقق الغاية وارتفاع الحكم الاول. اما في الصورة الاولى: فقد مر الكلام مفصلا وعرفت انه يجرى استصحاب بقاء الوقت ويترتب عليه جميع الآثار، ومعه لا تصل النوبة الى استصحاب الحكم. واما في الصورة الثانية: فقد مر في

التنبيه الثالث عند البحث عن جريان الاستصحاب في الفرد المردد، ان الاظهر جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية، فيستصحب فبقاء اليوم ويترتب عليه الاثر. واما في الصورة الثالثة: فالاستصحاب الموضوعي لا يجرى، ولكن لا مانع من استصحاب الحكم على القول بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية. واما في الصورة الرابعة: فاستصحاب الموضوع لامانع عنه، واستصحاب الحكم يتوقف على القول بجريانه في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى. واما الثالث: أي ما لو لم يعلم كون الحكم مستمرا ام غير مستمر كما لو علم من دليل مهمل وجوب الجلوس في مكان الى الزوال وشك بعد الزوال في وجوبه. فعن المحقق النراقى (قده) انه يقع التعارض في مفروض المثال بين استصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال، وبين استصحاب عدم الوجوب الثابت ازلا، لان انقلاب العدم الى الوجود في الجملة لا يستلزم انقلاب مطلق العدم الازلي، وانما يستلزم انقلاب العدم المطلق لان الموجبة انما تناقض السالبة الكلية، لا السالبة الجزئية، فوجوب الجلوس قبل الزوال، لا يناقض عدم وجوبه بعده والمفروض عدم دلالة الدليل على الوجوب فيه فيرجع الى استصحاب العدم الازلي الذى لم يعلم انتقاضه الا قبل الزوال، فهنا شك واحد، وهو الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال مسبوق بيقينين احدهما اليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال، ثانيهما اليقين بعدم وجوب الجلوس بعد الزوال في الازل ولا ترجيح لاحد اليقينين على الاخر. ودعوى اتصال اليقين الاول بالشك، دون الثاني لفصل اليقين الاول بينهما وهو

المرجح. تندفع: بان كلا منهما متصل بالشك لان اليقين الاول، انما صار فصلا بين اليقين بالعدم المطلق والشك، لابينه وبين العدم المقيد بالزمان المشكوك فيه، والشاهد بذلك مضافا الى وضوحه ان هذا الشك موجود في زمان اليقين بالوجود ايضا. واورد عليه الشيخ الاعظم والمحقق الخراساني بان الاصلين لا يجريان في المورد الواحد كى يقع التعارض بينهما: إذ الزمان اما ان يؤخذ ظرفا للوجوب، ولا يكون قيدا للواجب، فيجرى استصحاب الوجود نظرا الى وحدة القضية المتيقنة، والمشكوك فيها بالنظر المسامحى العرفي، ولا يجرى استصحاب العدم للعلم بانتقاض العدم بالوجود المطلق غير المقيد بزمان خاص المحكوم ببقائه في ظرف الشك بمؤنة الاستصحاب، واما ان يؤخذ قيدا للواجب ومفردا له، فلا محالة يصير الجلوس بعد الزوال مغايرا للجلوس قبله فينتقض الوحدة المعتبرة بين القضيتين فلا يجرى استصحاب الوجود، فيكون مجرى لاستصحاب العدم، لان المقدار المعلوم انتقاضه من العدم انما هو وجوب الجلوس المقيد بما قبل الزول، واما الجلوس المقيد بما بعده فخروجه مشكوك فيه، فيجرى استصحاب العدم. واورد عليهما المحقق النائيني (ره) بانه لا يجرى شئ من الاستصحابين في الموردين، اما استصحاب الوجود فلانة من قبيل الاستصحاب في الشك في المقتضى، لأول الشك الى الشك في كون الوجود قبل الزوال مرسلا، أو مغيا بالزوال، واما استصحاب العدم فلما مر في البرائة من ان استصحاب العدم الازلي لا يجرى مطلقا، ولا يثبت به عدم الحكم في ظرف الشك. اقول: الا يرادان وان كانا تامين على مبناه (قده) الا انه قدمر في محله بطلان المبنى وان الاستصحاب يجرى في الشك في المقتضى، والعدم الازلي، ولكن الذى يرد على الشيخ والمحقق الخراساني بل والنراقي، ما تقدم منا من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية فالموردان موردا جريان استصحاب عدم الوجوب. واما الثاني: أي ما علم استمراره ما لم يرفع برافع كما إذا شك في الطهارة بعد

خروج المذى أو شك بعد الغسل مرة في بقاء النجاسة في المحل. فافاد المحقق النراقى انه، وان كان يقع التعارض بين استصحاب الوجود والعدم، الا انه من جهة كون الشك في هذا المورد أي الشك الرافع مسببا عن الشك في رافع الطهارة والنجاسة، فاصالة عدم جعل الرافعية لما شك في رافعيته حاكم على الاصلين، ومعها لا يبقى شك في البقاء. واورد عليه الشيخ الاعظم مضافا الى ما مر: بان دليل سببية الشئ للطهارة أو النجاسة أو غيرهما، مما يكون من هذا القبيل، اما ان يكون له اطلاق ويدل على استمرار الحادث الى ان يزيله الرافع، فلا مورد لاصالة عدم جعل السببية للعلم به، واما ان لا يكون له اطلاق ولا يدل على الاستمرار، فلا مورد لاصالة عدم جعل الرافعية، ولا اثر لها إذ الشك حينئذ ليس من ناحية الرافع كى يرتفع بهذا الاصل، وما ذكره المحقق الخراساني في الكفاية بقوله ازاحة وهم لا يخفى ان الطهارة الحدثية والخبثية وما يقابلهما يكون مما إذا وجدت باسبابها لا يكاد يشك في بقائها الا من قبل الشك في الرافع لها لا من قبل الشك في مقدار تأثير اسبابها انتهى، راجع إليه، وظاهره اختياره الشق الاول وانه قد علم كون الوضوء بنفسه مقتضيا للطهارة والشك انما حصل في كون المذى رافعا، وان الملاقاة سبب للنجاسة والشك انما حصل من جهة احتمال كون الغسل مرة رافعا لها. ولكن يرد عليه ان الطهارة وما يقابلها ليست من الامور الواقعية الخارجية كى تكون اسبابها مؤثرة فيها، ويكون اسباب ما يقابلهما رافعة لها بل هي من الامور الاعتبارية، فمعنى رافعية الشئ للطهارة، هو حكم الشارع عقيبة بالحدث، كما ان معنى عدم رافعيته حكمه عقيبه بالطهارة، وعليه فحيث يعلم اجمالا باحدهما بعد ما شك في رافعيته، وكل من الشكين مسبب عن الشك في المجعول الشرعي، فلا حكومة لاحد الاصلين على الآخر، ويجرى في هذا المورد ما ذكرناه في مورد الشك في المقتضى، وهو انه لا يجرى الاستصحاب في الحكم الكلى.

الاستصحاب التعليقي الخامس: قد وقع الخلاف بين الاعلام في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المتيقن حكما غير تنجيزي معلقا ومشروطا، وعدمه، ويطلق على هذا الاستصحاب الاستصحاب التعليقي تارة، والمشروط اخرى، باعتبار كون القضية المستصحبة قضية تعليقية حكم فيها بوجود الحكم على تقدير امر آخر، ومثلوا له، باستصحاب حرمة ماء العنب، فيما إذا جف وصار زبيبا ثم غلا. والبحث في جريان هذا الاستصحاب وعدمه، يكون مبتنيا على جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية، واما بناءا على عدم جريانه فيها كما هو المختار على ما عرفت، فلا وجه للنزاع اصلا كما لا يخفى. وايضا انما يصح هذا النزاع على القول بمعقولية الواجب المعلق وثبوت الحكم المعلق، والا فبناءا على عدم ثبوت الحكم المعلق كما ذهب إليه الشيخ (قده)، لا مجال لهذا النزاع اصلا، لعدم وجود القضية المتيقنة. وقبل الدخول في البحث وبيان ما قيل في وجه الجريان وعدمه، لابد من تقديم مقدمتين. احداهما: ان العناوين المأخوذة في الحكم، تارة يستكشف من ظاهر الدليل، أو من الخارج انها دخيلة في الحكم حدوثا وبقاءا، واخرى يستكشف منه ترتب الحكم على المعنون وان تبدل عنوانه، كما لو دل الدليل على حلية الحنطة مثلا وعلم ان عنوان الحنطة عنوان مشير، فهذا الحكم ثابت، وان تبدل العنوان الى كونه خبزا مثلا وثالثة: لا يحرز احد الامرين كما في تغير الماء الموجب لتنجسه فانه لا يحرز ان الحكم يدور مدار عنوان التغير حدوثا وبقاءا، ومحل الكلام في المقام ما كان من قبيل الثالث إذ

الحكم في الفرض الاول مع تبدل العنوان معلوم العدم، وفى الفرض الثاني معلوم الثبوت، فلا تصل النوبة الى الاستصحاب.

---

[١٠٦]

وبه يظهر ان ما مثلوا به لمورد الاستصحاب التعليقي، بما إذا غلى ماء الزبيب، في غير محله: إذ موضوع الحرمة ليس هو العنب بل الموضوع هو العصير العنبى وهو الماء المتكون في العنب إذا اخرج منه بالعصر، ومن المعلوم ان العنب إذا جف، وصار زبيبا، واريق ماء خارجي عليه، وصار حلوا بمجاورته اياه، يكون المشكوك فيه، غير المتيقن، - وبعبارة اخرى - ان الموضوع ليس هو العنب كى يقال انه متحد مع الزبيب فيجرى فيه الاستصحاب، بل الموضوع هو العصير العنبى، وهو غير الماء الخارجي الذى صار حلوا بمجاورة الزبيب. الثانية: ان الشك في بقاء الحكم، تارة يكون شكا في بقاء الحكم الكلى المجعول ومنشأ الشك فيه ليس الا احتمال النسخ، واخرى يكون شكا في بقاء الحكم الجزئي، لاجل احتمال تبدل الموضوع الخارجي، ويعبر عنه بالشبهة الموضوعية، وثالثة يكون الشك فيه من ناحية الشك في سعة الموضوع وضيقه في مقام الجعل، كما في الشك في جواز وطء المرئة بعد الطهر من الحيض، وقبل الاغتسال، ومورد البحث هو الاخير. إذا عرفت هذين الامرين، فيقع البحث فيما استدل به لعدم الجريان، ولجريانه، اما الاول فنذكر تلك الوجوه في ضمن الايرادات على ما استدل به للجريان، واما الثاني فقد استدل له بوجوه، وقد ذكر الشيخ الاعظم منها وجهين. احدهما: ما ذكره المحقق الخراساني ايضا، وحاصله، انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب الوجودى سوى كون المستصحب شاغلا لصفحة الوجود من دون اعتبار شئ زايدا عليه، واما كونه موجودا بنحو خاص فلا يعتبر، ومن المعلوم ان تحقق كل شئ بحسبه، والمعلق قبل ما علق عليه، لا يكون موجودا فعلا، لا انه لا يكون موجودا اصلا ولو بنحو التعليق كيف، والمفروض انه مورد فعلا للخطاب، فكان على يقين من ثبوته قبل طرو الحالة فيشك فيه بعده. واورد عليه بايرادات: منها: انه يعتبر في جريان الاستصحاب في الاحكام ترتب اثر عملي عليه والحكم المعلق لا اثر عملي له. وفيه: ان المعتبر ترتب الاثر حين اجراء الاصل لاحين اليقين، والفرض وجوده.

---

[١٠٧]

ومنها: ان الموضوع وهو العنب في المثال منتف. وفيه: انه وان كان الحق تبدل الموضوع في المثال، لكن لا لما ذكر كى يرد عليه. ما اورده المحقق النائيني (ره) من ان اهل العرف يفهمون، ان الموضوع هو الجسم الخاص، وان وصف العنبية والزبيبية، من الحالات. بل من جهة ان الموضوع هو ماء العنب، والزبيب، لا ماء له، بل انما ينقع في الماء ويكتسب من الزبيب الطعم والحلاوة، وهل يتوهم اتحاد الماء الخارجي مع ماء العنب، ولكن لازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في خصوص المثال لا مطلقا كما هو واضح. ومنها: ما افاده المحقق النائيني (ره) وهو ان الحكم الكلى المنشأ، لا شك في بقائه، إذ لا يحتمل عدمه الا على وجه النسخ، والحكم الفعلى لترتبه على الموضوع المركب، انما يكون وجوده بعد تحقق كلا جزئي الموضوع، لان نسبة الموضوع الى حكمه، نسبة العلة الى المعلول، فلا يتقدم الحكم على موضوعه، فقبل فرض غليان العنب في المثال لا يمكن فرض وجود الحكم، ومعه لا معنى لاستصحاب بقائه، والحكم الفرضى التقديرى لا يصح استصحابه، لعدم كونه مجعولا شرعيا، بل هو عقلي لازم لجعل الحكم على الموضوع المركب الذى وجد احد جزئيه. وفيه: ان ما ذكره (ره) يتم على مسلكه من رجوع الشرط

الى الموضوع وكونه من قيوده، واما بناءا على رجوعه الى الحكم، وكون الموضوع في المثال العصيرا لعنبى، وكون الغليان شرطا للحكم لا جزءا للموضوع، فلا يتم إذ قبل تحقق الشرط وان لم يكن الحكم فعليا، الا ان الشك ليس في بقاء الحكم العقلي الفرضى، ولا في بقاء الحكم الكلى لموضوعه الكلى، بل انما يكون شكا في بقاء الحكم الانشائى الجزئي المنطبق على هذا الموضوع الجزئي، وعليه، فدعوى عدم الشك في بقاء الحكم الانشائى غير صحيحة إذ ما لا شك فيه هو الانشاء الكلى لموضوعه الكلى، واما الانشاء الجزئي المتعلق بهذا الموضوع، فهو مشكوك البقاء، وعلى ذلك فايراده مبنائى لابنائي. وبذلك ظهر ان ما افاده بعض الاعاظم في منجزات المريض في المثال من جريان الاستصحاب التعليقي إذا كان الموضوع العصير العنبى، وكان الغليان شرطا، واما إذا كان

الموضوع العصير العنبى الغالى، فلا يجرى الاستصحاب يتم على هذا المبنى. فما علقه المحقق الكاظمينى (ره) في المقام من ان المنع عن جريان الاستصحاب التعليقي لا يتوقف على رجوع الشرط الى الموضوع، بل يكفى كون الشرط علة لحدوث النجاسة والحرمة للعنب، فانه مع عدم الغليان لا حرمة ولا نجاسة ايضا لانتفاء المعلول بانتفاء علته كانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه غير صحيح. ومنها: ما ذكره المحقق الخراساني بقوله ان قلت وحاصله معارضة هذا الاستصحاب مع استصحاب ضده المطلق، وهو في المثال الحلية المطلقة، واجيب عن هذا الايراد باجوبة. ١ - ما عن الشيخ الاعظم (ره): وهو ان استصحاب الحرمة على تقدير الغليان حاكم على استصحاب الاباحة قبل الغليان، واوضحه المحقق النائيني (ره)، بان الشك في الحلية والحرمة بعد الغليان مسبب عن الشك في ان الحرمة المجعولة للعنب إذا غلى، هل هي مختصة بحال كونه عنبا، ام تشمل ما لو كان زبيبا، فإذا حكم بكونها مطلقة ببركة الاستصحاب، لا يبقى شك في الحرمة ليجرى فيها الاستصحاب. وفيه: ان ارتفاع الحلية بعد الغليان ليس مترتبا على الحرمة المعلقة، ولا الشك فيه مسببا عن الشك فيها حتى يكون الاصل الجارى في الحرمة حاكما على الاصل الجارى في الحلية، بل الحرمة الفعلية بعد الغليان التى هي لازم الحرمة المعلقة قبل الغليان، منافية للحلية الفعلية بعد الغليان بنحو التضاد فثبوت كل منهما لازم لعدم الآخر كما هو الشأن في جميع المتضادين، مع انه لو سلم الترتب لا يكون الترتب شرعيا وحكومة الاصل السببي، انما تكون فيما إذا كانت السببية شرعية كما في غسل الثوب المتنجس بالماء المشكوك طهارته. ٢ - ما افاده المحقق الخراساني وهو ان الحلية الثابتة قبل تحقق موجب الشك في بقائها حلية مغياة بعدم الغليان، لان ما علق عليه احد الضدين لا محالة يكون غاية للضد الآخر، واستصحاب الحلية المغياة الثابتة حال العنبية لا يخالف ولا يعارض استصحاب الحرمة المعلقة، بل يوافقه ونتيجة الاستصحابين شئ واحد، وهو ارتفاع الحلية وثبوت

الحرمة بعد الغليان، والشك في الحرمة والحلية الفعلية بعد الغليان ليس شكا غير الشك في بقاء الحرمة المعلقة والحلية المغياة حتى يجرى فيه الاصل، ويعارض مع استصحاب الحرمة. وفيه: ان القطع بثبوت الحلية المغياة للعنب يوجب القطع بالحلية الفعلية له، فإذا شك في بقائها في الزمان اللاحق، ولو من جهة احتمال بقائها غير معلقة على عدم الغليان، يجرى فيها الاستصحاب، وهو يعارض

استصحاب الحرمة، المطلقة. ٣ - ما افاده المحقق العراقى وحاصله: ان الثابت في حال العنبية، الحلية المغياة بالغليان، والحرمة المعلقة به، فالشك في الحلية والحرمة في حال الزبيبية، مسبب عن الشك في بقاء شرطية الغليان، وغائيته فيستصحب بقاء الشرطية، والغائية، وهو حاكم على استصحاب بقاء الحلية. وفيه: ما تقدم في مبحث الاحكام الوضعية، من ان المسبب لا يترتب على السببية، ولا المشروط على الشرطية، ولا عدم المغيى وارتفاعه على الغائية، بل هي آثار السبب، والشرط والغاية، لا الشرطية، والسببية، والغائية. مع ان الغاية على الفرض عقلية ليست بحكم شرعى، ولا موضوعا لحكم شرعى: إذ ارتفاع الحلية بعد تحقق الغليان عقلي. ودعوى انه منتزع من الحكم الشرعي، وهو الحرمة المعلقة، مندفعة، بانه عليه يجرى الاصل في منشأ الانتزاع دونه فليس هذا استصحابا، غير استصحاب الحرمة المعلقة، فالمتحصل ان هذا الايراد لا يمكن الذب عنه فهذا التقريب لا يكفى. الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الاعظم (ره) وحده وهو انه يستصحب الملازمة بين الغليان والحرمة، وسببية الغليان للحرمة الفعلية، وهذا استصحاب تنجيزي لا تعليقي، فان الملازمة فعلية لانها لا تتوقف على صدق طرفيها، ومشكوك فيها في حال الزبيبية فيستصحب بقائها. وفيه: اولا ان المسبب لا يترتب على السببية والملزوم غير مترتب على الملازمة، بل هما مترتبان على السبب واللازم، فاستصحابهما لا يكفى في الحكم بتحققهما، وثانيا: ان

الشيخ (ره) يرى انتزاعية الاحكام الوضعية من الاحكام التكليفية ونحن ايضا وافقناه في مثل السببية والشرطية فراجع، وعليه فلا يجرى فيها الاستصحاب، وثالثا: ان الملازمة والسببية ان لم تكن جعلية لا يجرى فيها الاستصحاب، لعدم كونها اثرا شرعيا، ولا موضوعا لاثر شرعى، وان كانت مجعولة فلها كساير الاحكام مقام الجعل والفعلية، وبالنسبة الى الحكم الكلى المجعول لا شك في البقاء، وبالنسبة الى فعليتها لا يقين بالثبوت، إذ فعليتها تتوقف على فعلية موضوعها وهو مركب من جزئين، وفى المثال، احدهما العنب، والآخر الغليان، والمفروض عدم تحقق الثاني فلا تكون فعلية. فالاظهر عدم جريان الاستصحاب التعليقي، ويرد عليه مضافا الى ذلك كله انه لو سلم جريانه، فهو محكوم، باستصحاب عدم الجعل الذى لاجله اخترنا عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية مطلقا. الاستصحاب التعليقي في الموضوعات واوضح من ذلك في عدم الجريان، الاستصحاب التعليقي في الموضوعات، والمتعلقات، إذ الموضوع أو المتعلق انما يترتب عليه الاثر إذا وجد في الخارج، واما وجوده التقديرى، فلا يكون موضوع الاثر. وقد يتوهم انه بناءا على جريان الاستصحاب التعليقي في الاحكام، يجرى الاستصحاب التعليقي في الموضوعات والمتعلقات، فلو كان الحوض قبل ساعة بحيث لو وقع فيه الثوب النجس لتحقق غسله، وطهر لوجود الماء فيه، ثم شك في بقاء الماء لجرى الاستصحاب التعليقي، وحكم بحصول الغسل والطهارة على تقدير وقوع الثوب النجس فيه في الخارج، وكذا لو كانت الصلاة قبل ساعة بحيث لو اتى بها المكلف، لما وقعت في غير ما لا يؤكل لحمه فبعد ما لبس المكلف الثوب المشكوك في كونه من غير المأكول يشك في بقاء الصلاة على ما كانت عليه لجرى الاستصحاب وحكم بصحتها على تقدير الاتيان بها مع ذلك الثوب.

وفيه اولا: ان الاستصحاب انما يجرى فيما إذا كان االموضوع موجودا وكان المفقود من حالاته كما في العنبية والزبيبية على كلام، لا في مثل المقام مما يكون الموضوع بنفسه مفقودا. وثانيا: ان الاستصحاب التعليقي فيها، يعارض الاستصحاب التنجيزي، فان استصحاب كون الصلاة بحيث لو كانت قبل ساعة لم تكن في غير المأكول، يعارض استصحاب عدم تحقق الصلاة، غير المقترنة بغير المأكول، وما اجيب به عن اشكال المعارضة في الاستصحاب التعليقي في الاحكام، لا يجرى في المقام، لوضوح ان السببية لو تمت لا تكون في المقام الا عقلية، لا شرعية، فلا معنى للحكومة، والمستصحب التنجيزي في المقام ليس حكما مغيا كى يجرى ما افاده المحقق الخراساني. وثالثا: ان كلا من حصول الغسل، ووقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل في المثالين لازم عقلي لبقاء القضية الشرطية التى هي المتيقنة، وهى كون الصلاة بحيث لو وجدت في الخارج لم تكن في غير المأكول، وتحقق الغسل على تقدير وقوع الثوب في الحوض ومعلوم ان اثبات فعلية الجزاء لازم عقلي لبقاء القضية الشرطية على ما كانت عليه. ورابعا: انه في الاحكام كان لتوهم ان الوجود المعلق نحو من الوجود مجال، ولا مجال له في الموضوعات إذ لا يكون للموضوع الموجود على تقدير نحو من الوجود التكويني، وهذا من البداهة بمكان. استصحاب احكام الشريعة السابقة السادس: قال الشيخ الاعظم انه لا فرق في المستصحب بين ان يكون حكما ثابتا في هذه الشريعة أو حكما من احكام الشريعة السابقة انتهى. وتحقيق الكلام فيه يستدعى تقديم امر، وهو انه على ما ذكرناه في التنبيه الخامس من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الثابتة في هذه الشريعة، لكونه محكوما لاستصحاب عدم الجعل لامورد لهذا البحث كما هو واضح.

فان قيل ان الدليل قام على جريان استصحاب عدم النسخ، اجبنا عنه بان دليله الاجماع والمتيقن منه احكام هذه الشريعة، فبالنسبة الى احكام الشريعة السابقة لا مخرج عما يقتضيه القاعدة، فهذا البحث انما يكون على مبنى القوم القائلين بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية. وكيف كان فقد استدل لجريان الاستصحاب في الحكم الثابت في الشريعة السابقة: بان المقتضى موجود وهو جريان دليل الاستصحاب وعدم ما يصلح مانعا عدى امور. احدها: ما اشتهر من ان هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرايع فلا شك في بقائها حينئذ. والظاهر ان منشأ ما ذكر: ان الحكم المجعول لا مقام له سوى مقام الوحى به بلسان جبرائيل على قلب النبي (ص)، فذلك الانشاء القائم بجبرئيل، عين جعله تعالى، فيكون الباقي عين ذلك الموحى به الى ذاك النبي، وعليه، فإذا بقى حكم واحد من احكام الشريعة السابقة لزم كون نبينا (ص) تابعا لذلك النبي السابق في ذلك الحكم، وهذا ينافى ما دلت النصوص الكثيرة عليه من ان الانبياء لو كانوا احياءا لما وسعهم الا اتباعه وانه افضل الانبياء هذا بناءا على عدم كون جعل الحكم بيد النبي (ص) والا فالامر اوضح. واجيب عنه بان جعل الاحكام انما يكون من قبل الله تعالى وله مقام غير مقام الوحى: إذ الجبرئيل يكون سفيرا ومبلغا لتلك الاحكام المجعولة المحفوظة في اللوح المحفوظ لا انه منشأها وعليه فبقاء حكم من احكام الشريعة السابقة لا يستلزم اتباع نبينا (ص) لذلك النبي كما لا يخفى، فعدم الدليل على نسخ الجميع يكفى في الحكم بالعدم. ويمكن ان يقال كما افاده المحقق الاصفهانى (ره) بان اللوح المحفوظ عند اهله عبارة عن عالم النفس الكلية الموجود فيها صور ما في العقل الكلى بنحو الفرق والتفصيل فليس وجود كل ما فيها الا بوجود النفس الكلية، لا بوجود ذلك الشئ الخاص به في نظام الوجود، فالحكم بوجوده الخاص غير موجود في ذلك المقام الشامخ. واجاب

عنه الشيخ الاعظم بما حاصله انه بعد ما لا كلام في ان شريعة الاسلام

ناسخة لجميع الشرايع السابقة، وقع الكلام في ان المراد بالنسخ، هل هو نسخ كل حكم من الاحكام، أو نسخ بعضها، أو نسخ جميعها من حيث كيفية الالتزام بمعنى وجوب الالتزم بكل حكم من حيث انه جاء نبينا (ص) به، وان كان بعضها مما جاء به النبي السابق. لا سبيل الى الاول، بل يمكن دعوى الضرورة على فساده فانه لا كلام في ان جملة من المحرمات الشرعية كشرب الخمر، ونكاح المحارم، واللواط، وما شاكل كانت محرمة في جميع الشرايع السابقة وكذا المستقلات العقلية. واما الثاني: فالعلم الاجمالي به لا يمنع عن اجراء الاصل لانحلاله اما حقيقة بالعلم التفصيلي بنسخ جملة من الاحكام بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من موارد النسخ، أو حكما من جهة ان حكم جملة من الموارد معلوم، فلا يجرى فيها اصالة عدم النسخ، لعدم الاثر بعد معلومية الحكم فان الاصل يجرى لتعيين الوظيفة وبعد معلوميتها لا مورد له. واما الثالث: فيرده انه لا دليل على وجوب التدين بكل حكم بما انه جاء به نبينا (ص) بل يجب التدين بانه حكم الله تعالى جاء به هذا النبي أو النبي السابق مع انا نثبت بالاستصحاب كون الحكم عند نبينا (ص) على طبق الحكم عند النبي السابق، والمستصحب حينئذ هو الحكم أي ذات المقيد مع قطع النظر عن الخصوصيات، لا المقيد بالقيد المذكور بعد عدم كون القيد المذكور من خصوصياته المقومة له. ولكن يرد عليه انه بعد دلالة الدليل على ان نبينا (ص) لم يدع موضوعا الا وبين حكمه، اما مماثلا للحكم السابق، أو مخالفا ان اريد استصحاب شخص الحكم السابق فهو متيقن الارتفاع، وان اريد الشخص الثابت في هذه الشريعة فهو مشكوك الحدوث، وان اريد استصحاب الجامع بينهما فهو من قبيل الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى فلا يجرى لما مر. ثانيها: ان الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه، وحيث لا يقين بثبوته في حقنا وانما اليقين متعلق بثبوته في حق غيرنا، فالموضوع متعدد ومع تعدده لا يجرى الاستصحاب. واجاب عنه الشيخ الاعظم باجوبة: ١ - انا نفرض شخصا مدركا للشريعتين، فإذا

جرى في حقه الاستصحاب وحكم بثبوته له يثبت لساير المكلفين بدليل الاشتراك. وفيه: ان دليل الاشتراك انما يدل على ان كل حكم مترتب على موضوع إذا انطبق ذلك العنوان المأخوذ في الموضوع على أي شخص ثبت في حقه الحكم بلا تمييز بين الافراد: لا اشتراك جميع الافراد في كل حكم، إذ من الضرورى اختلافهم فيها مثلا المسافر حكمه غير حكم الحاضر، والمستطيع حكمه غير حكم غيره، ولا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري، مثلا إذا كان شخص شاكا في الحرمة يجرى في حقه اصالة البرائة، ويحكم بالاباحة، ولا يثبت ذلك في حق من هو متيقن بالحرمة، لعدم انطباق الموضوع وهو الشاك عليه، وفى المقام المدرك للشريعتين، بما انه ينطبق عليه العنوان المأخود في الاستصحاب واركانه تامة في حقه يجرى في حقه ذلك ويحكم بثوته له واما غيره ممن لا يتم في حقه اركان الاستصحاب، فلا معنى لثبوت الحكم له، وليس ذلك منافيا لقاعدة الاشتراك في شئ وهو واضح نعم، اصل حجية الاستصحاب مع تمامية موضوعه مشتركة بين الجميع. ٢ - النقض باستصحاب

عدم النسخ بالنسبة الى احكام هذه الشريعة. وقد مر جوابه في اول المبحث وسياتى توضيحه عند بيان المختار. ٣ - ما ذكره بقوله ان المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه انتهى وقد اختلفت كلمات القوم في بيان مراده وذكروا وجوها. منها: ما افاده العلمان الخراساني والنائيني، وحاصله ان جعل الاحكام والمنشئات الشرعية كلها من قبيل القضايا الحقيقية التى يؤخذ للموضوع عنوان كلى مرآتا لما ينطبق عليه من الافراد عند وجودها، كالمستطيع الذى اخذ عنوانا لمن يجب عليه الحج فالموضوع ليس احاد المكلفين لكى يختلف الموضوع باختلاف الاشخاص، فكل من ينطبق عليه العنوان المأخوذ موضوعا الى انقضاء الدهر يثبت عليه ذلك الحكم المجعول لذلك العنوان، فالشك في بقاء الحكم الثابت في الشريعة السابقة كالشك في بقاء الحكم في هذه الشريعة، فيجرى الاستصحاب. وسيأتى الجواب عنه عند بيان المختار في المقدمة الاولى.

ثانيها: ان مراده تعلق الحكم بالكلى بما هو كتعلق الملكية بكلى الفقير في الزكاة. واورد عليه المحقق الخراساني بقوله ضرورة ان البعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك، بل لابد من تعلقه بالاشخاص وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية انتهى. وفيه: ان الثواب والعقاب والبعث والزجر نظير انتفاع الفقير بالمال فان الانتفاع ايضا شان الفرد لا الكلى، والحل ان انطباق الكلى على الفرد يوجب ترتب الثواب على موافقة التكليف والبعث المتوجه إليه، وترتب العقاب على مخالفته. ثالثها: ما افاده المحقق الاصفهانى (ره) وهو ان المراد ان الحكم متعلق بذوات الحصص من دون دخل لخصوصياتهم الملازمة لها المفردة لها، وعليه فيسرى لا محالة الى غيرها من الحصص غير الموجودة لفرض عدم دخل الخصوصيات المميزة. ويرده، اولا: ان مراد الشيخ ليس ذلك قطعا لتصريحه بان الموضوع هو الجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم، لا على نحو لا مدخل لخصوصياتهم، وثانيا: انه غير تام: لان تعلق الحكم بموضوع لا يكون قهريا بل يكون سعته وضيقه منوطتان باعتبار من بيده الاعتبار. والحق في توجيه هذا الوجه يتوقف على بيان مقدمتين، الاولى ان حقيقة النسخ عبارة عن انتهاء امد الحكم لا رفع الحكم الثابت فانه مستلزم للبداء المستحيل في حقه تعالى، وعليه. فبما ان الاهمال النفس الامرى غير معقول فالحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية، اما ان يكون مجعولا الى الابد، أو الى وقت معين، فالشك في النسخ شك في سعة المجعول وضيقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان خاص فلا يجرى الاستصحاب. الثانية: انه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها بان يكون من يشك في ثبوت الحكم له متيقنا بثبوته له سابقا. وعلى هذا فعدم جريان استصحاب عدم النسخ ظاهر فان من شك في ثبوت حكم ثابت في الشريعة السابقة له لا يكون متيقنا بثبوته له بل بثبوته في حق غيره فلا يجرى

الاستصحاب. لا يقال ان لازم ذلك عدم جريان استصحاب عدم النسخ في احكام هذه الشريعة فما المثبت لكل حكم في حقنا. فانه يقال ان المثبت له الدليل الخارجي، مثل حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيمة الخ (١)، ولعل مراد من قال ان استصحاب عدم نسخ احكام هذه الشريعة من الضروريات نظره الى ذلك لا الى الاستصحاب المصطلح. واما ما نسب الى المحقق العراقى (ره) في توجيه جريان

الاستصحاب بانه بناءا على جريان الاستصحاب التعليقي كما هو الحق لا غبار في جريانه بالنسبة الى الموجودين في الشريعة اللاحقة، بان يقال انهم كانوا سابقا بحيث لو وجدوا كانوا محكومين بكذا والآن باقون على ما كانوا عليه، فان مرجع الشك في نسخ حكم الشريعة السابقة الى الشك في بقاء القضية التعليقية والملازمة المزبورة. فيرد عليه ان الاستصحاب التعليقي على فرض جريانه (وقد عرفت عدم جريانه) انما يختص بما إذا كان الموضوع باقيا ولو بنظر العرف وإذا فرضنا اختصاص الحكم بالمدرك للشريعة السابقة، أو احتملنا ذلك، لا مورد للاستصحاب لعدم احراز بقاء الموضوع وهو المدرك للشريعة السابقة. فالمتحصل مما ذكرناه تمامية هذا الوجه وانه لا يجرى استصحاب حكم الشريعة السابقة، كما لا يجرى استصحاب عدم النسخ، اضف إليه ما تقدم منا من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية مطلقا. ثم انه قد ذكر وجهان آخران لعدم الجريان. احدهما: ما افاده المحقق النائيني (ره) وهو انه لو سلم جريان الاستصحاب، ولكن بما ان ثبوت الحكم الثابت في الشرايع السابقة في هذه الشريعة انما يكون بامضاء من الشارع كما يدل عليه قوله (ص) ما من شئ يقربكم الى الجنة ويبعدكم عن النار الا وقد

---

١ - الكافي - ١ / ٥٨. (*)

امرتكم به الخ فمع عدم العلم بالامضاء لا جدوى في استصحاب بقاء حكم الشريعة السابقة. وفيه: ان نفس دليل الاستصحاب دليل الامضاء فان اطلاقه مع قطع النظر عما مر يشمل تلك الاحكام فتكون ممضاة بدليل عام ولا بأس به. ثانيهما: ان العلم الاجمالي بنسخ جملة من احكام الشريعة السابقة مانع عن جريان الاستصحاب لعدم جريانه في اطراف العلم الاجمالي. وفيه: انه انما يمنع ما لم ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم، أو الفحص في ما بايدينا من الاخبار، والعلم بعدم كون هذا المورد الخاص في الاخبار: فان العلم الاجمالي بنسخ جملة من الاحكام ينحل بالعلم بوجود الناسخ، في ما بايدينا من الاخبار المدونة في الكتب المعتبرة انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير، فالصحيح ما ذكرناه. حول اعتبار مثبتات الاستصحاب وعدمه السابع: المشهور بين الاصحاب، ان الاستصحاب على فرض كون حجيته ثابتة بالاخبار، وكونه من الاصول لا يكون حجة في مثبتاته، وانه على فرض كونه من الامارات حجة في مثبتاته، وهذا منهم على ما هو المشهور بينهم، من حجية الامارات في مثبتاتها، وعدم حجية الاصول فيها. وتنقيح القول في المقام يقتضى تعيين محل الكلام اولا، ثم بيان ما قيل في وجه ذلك. اما الاول: فلا اشكال ولا كلام في حجية الاستصحاب بالنسبة الى المستصحب، وما يترتب عليه من الآثار الشرعية، بلا واسطة، أو بواسطة الاثر الشرعي، كما لو استصحب طهارة الماء، فانه يترتب عليه طهارة ماء نجس امتزج به لو كان كرا، وطهارة الثوب المغسول بذلك الماء وهكذا، وكذا يترتب على الاستصحاب الحكم العقلي الذى يكون

موضوعه اعم من الواقع والظاهر، كوجوب الاطاعة وحرمة المخالفة، فلو استصحب وجوب فعل يترتب عليه ذلك. وانما الكلام في حجيته بالنسبة الى الحكم العقلي المترتب على الحكم الواقعي والآثار

الشرعية المترتبة بواسطة ذلك الاثر العقلي، والملازمات، واللوازم، والملزومات العقلية، أو العادية للمستصحب بقاءا، واما ما هو من اللوازم حدوثا وبقاءا فيجرى في نفسه الاستصحاب أو الآثار الشرعية بواسطة هذه الامور، والمراد بالمثبتات التى قالوا، ان الامارات حجة فيها، دون الاصول تلكم. فما في الكفاية من انه لا شبهة في ترتيب ما للحكم من الآثار الشرعية والعقلية على اطلاقه غير تام. وايضا لا اشكال في ان النزاع ليس في المحذور الثبوتي، بل في ان الادلة الشرعية تدل في مقام الاثبات على ذلك ام لا تدل عليه. وبعد ذلك نقول ان المحقق الخراساني افاد في وجه عدم حجية الاستصحاب في مثبتاته، انها تتوقف على احد امرين، اما تنزيل المستصحب بلوازمه العقلية، والعادية، واما تنزيله منزلة المتيقن بلحاظ مطلق ما له من الاثر، اما على الاول فواضح، واما على الثاني: فلان اثر الاثر اثر فما هو اثر لازم الشئ اثر له فإذا كان التنزيل بلحاظ جميع الآثار ثبت آثار اللازم ايضا وشئ منهما لم يثبت. اما الاول: فلان ظاهر القضية تنزيل المشكوك فيه منزلة المتيقن مع دخل العنوانين في الموضوع، ومعلوم ان اللوازم ليست متيقنة بل عدمها متيقن. واما الثاني: فلان المتيقن انما هو لحاظ آثار نفسه، واما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها وما لم يثبت لحاظها بوجه لما كان وجه لترتيبها عليه بالاستصحاب. ثم افاد في وجه الفرق بين الامارات والاصول، ان الامارة كما تحكى عن الشئ تحكى عن لوازمه وملزوماته، وملازماته، ودليل الحجية يعم الجميع، والاصول منها الاستصحاب، ليس لها هذا الشأن لعدم الحكاية والدلالة فيها. وفى كلامه (قده) نظر، اما اولا: فلان الحكاية قصدية متقومة بالقصد والالتفات،

والملزومات، واللوازم، والملازمات قد تكون غير ملتفت إليها فلا تكون الامارة حاكية عنها. واما ثانيا: فلان دعوى عدم الاطلاق لدليل حجية الاستصحاب مع انه لا وجه لها ينافيها ما سيختاره من ترتيب آثار الواسطة إذا كانت جلية أو خفية، وإذا لم يكن لدليل الاستصحاب اطلاق فلا مجال للقول المزبور. والمحقق العراقى (ره) وجه كلام المحقق الخراساني (ره) بما يندفع به الايراد الاول، وحاصله ان الحكاية التصديقية وان لم تكن مع عدم الالتفات، الا ان الحكاية التصورية، موجودة وهى تكون موضوع الحجية. وفيه: ان موضوع الحجية في الخبر، الحاكى التصديقي، واما التصورى فلا يكون حجة بلا ريب. وقد افاد المحقق النائيني (ره) في وجه الفرق بين الامارات والاصول في ذلك: بان مرجع التعبد في الطرق الى جعل ما ليس بعلم علما، وتتميم كشفه الناقص، وبعد انكشاف المؤدى يترتب عليه جميع ما للمؤدى من الخواص والآثار على قواعد سلسلة العلل والمعلولات، واللوازم، والملزومات - وبالجملة - كما ان الشئ بوجوده الواقعي يلازم وجود اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات، كذلك احرازه يلازم احرازها، وبعد ما كانت الامارة الظنية محرزة للمؤدى يترتب عليها جميع ما يترتب عليه من الآثار الشرعية ولو بالف واسطة. واما الاستصحاب فليس المجعول فيه الاحراز، بل مجرد تطبيق العمل على المؤدى بلا توسيط الاحراز، فلا بد من الاقتصار على ما هو المتعبد به وليس هو الا تطبيق العمل على مؤدى الاصل، والمؤدى ان كان حكما فهو المتعبد به وان كان موضوعا فالمتعبد به ما يترتب عليه من الحكم الشرعي، واما آثار اللوازم، فهى لا تكون مترتبة عليه، وليس موضوعها مؤدى الاصل فلا وجه لترتبها. وفيه: ان المراد من التلازم بين احراز الشئ، واحراز ما يلازمه، ان كان هو التلازم بين الاحرازين الوجدانيين، فهو مما لا شبهة فيه، ولكنه غير مربوط بالمقام، وان

كان هو التلازم بين الاحرازين التعبديين، فيرد عليه ان ذلك تابع لدليل التعبد فمع فرض عدم الدليل على التعبد باحراز اللوازم والملزومات والملازمات، لا تلازم بينهما، وان اريد ان احراز الشئ تعبدا يلازم احراز لوازمه وجدانا فهو بين الفساد. واما ما افاده من انه بعد انكشاف المؤدى يترتب عليه جميع ما للمؤدى من الخواص والآثار على قواعد سلسلة العلل والمعلولات، ففيه ان ما يكون اثرا تكوينيا للشئ أو لاحرازه الوجداني، ولا يكون اثرا تكوينيا لاحرازه التعبدى، لا مجال لاجراء تلك القواعد فيه. والحق في المقام ان يقال ان حجية دليل الشئ، في ملازماته، وملزوماته، ولوازمه تتوقف على امرين، احدهما كون ذلك الشئ كاشفا عنها ككشفه عن مؤديه نفسه نظير الخبر الحاكى عن امر واقعى كشرب زيد ما في الكأس، المعين الخارجي، فانه كاشف عن شربه بالمطابقة، وعن موته إذا كان ذلك سما في الواقع بالالتزام، ثانيهما ثبوت الاطلاق لدليل اعتباره من جميع الجهات كما في ادلة حجية الخبر الواحد، حيث انها باطلاقها تدل على ان مقول قول العادل مطابق للواقع بتمام آثاره وخصوصياته. ومع فقد احد القيدين أو كليهما، لا يكون دليل ذلك الشئ حجة في مثبتاته، وفى بعض الامارات يكون القيد الثاني مفقودا كما في الظن بالقبلة، حيث انه حجة من باب الطريقية، ومع ذلك لا يكون حجة في مثبتاته ولا يثبت به لازمه وهو دخول الوقت، فان قوله (ع) فليتحر أي فليأخذ بالاحرى، لا يدل على ازيد من حجيته للقبلة خاصة. واما في الاصول ومنها الاستصحاب فالمفقود هو الاول، فان المأخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين السابق، والشك اللاحق، ومع هذين القيدين يتعبد الشارع بالوظيفة المقررة، وعليه فبالنسبة الى المؤدى هما موجودان يتعبد الشارع به، وبالنسبة الى اللوازم والملزومات والملازمات، هما مفقودان لا يتعبد بهما مثلا، لو تيقن حياة زيد، ثم شك في موته فبالنسبة الى الحياة اليقين السابق، والشك اللاحق موجودان، واما بالنسبة الى نبات اللحية الذى هو من اللوازم العادية لبقاء زيد الى زمان الشك، فهما مفقودان، فبدليل الاستصحاب لا يتعبد به، فان شئت فقل، ان الحكم يدور مدار وجود الموضوع،

والفرض انه بالنسبة الى اللوازم واختيها، مفقود، فلا تثبت به، وبالجملة، بعد ما لم يكن للاستصحاب، وكذا ساير الاصول، جهة كشف عن الواقع، وكان دليل التعبد متضمنا للتعبد بترتيب آثار ما كان على يقين منه وشك، واللوازم ليست مما على يقين منها فشك وآثارها ليست آثار الملزومات لها، فلا تكون ادلتها شاملة للتعبد بآثار اللوازم. ودعوى ان آثارها انما تكون آثارا للمؤدى، لقياس المساوات فعلى القول باطلاق دليل الاستصحاب يدل ذلك على لزوم ترتيبها ايضا. مندفعة: بان قياس المساوات يتم إذا كان اللوازم من سنخ واحد، بان كانت الجميع تكوينية أو تشريعية، مثلا من لوازم حركة اليد حركة المفتاح ومن لوازمها انفتاح الباب، فيكون الانفتاح لازم حركة اليد. وهكذا في التشريعيات مثلا، نجاسة الملاقى للمتنجس من لوازم نجاسة الملاقى وهى من لوازم الملاقاة مع النجس. واما إذا لم تكن الجميع من سنخ واحد، كما إذا كان الاثر الشرعي مترتبا على امر عقلي تكويني فليس الاثر التشريعي من لوازم المؤدى: والسر فيه ان ترتب الاثر الشرعي على موضوعه ليس من قبيل ترتب المعلول على علته، فلا يكون من اللوازم بل من احكامه فلا يصدق هذه القضية، لازم اللازم، لازم. عدم الفرق بين خفاء الواسطة وجلائها ثم انه لا يكون الاصل المثبت معنونا في كلمات القدماء، الا انهم في جملة من الفروع الفقهية لا يعتمدون على الاصول المثبتة، ومع ذلك في بعض الفروع اعتمدوا عليها، وسيمر عليك، ولذلك وجه

المتأخرون ذلك، بان الواسطة في تلك الموارد خفية واستثنوا هذا المورد وحكموا فيه بحجية المثبت، والمحقق الخراساني اضاف إليه جلاء الواسطة. وكيف كان فقد استدل الشيخ الاعظم (ره) وتبعه المحقق الخراساني على اعتبار

الاصل المثبت إذا كانت الواسطة خفية خفاءا يعد الآثار المترتبة عليها آثارا لذى الواسطة، بان المتفاهم عرفا من دليل الاستصحاب هو ايجاب ترتيب ما يعد بحسب نظر العرف من الآثار الشرعية لنفس المستصحب، وان كانت حقيقة من آثار الواسطة: وذلك لما عرفت من ان الدلالة على الاثر الذى بلحاظه يكون التنزيل في مورد الاستصحاب انما هو بمقدمات الحكمة ولا يتفاوت بحسبها فيما يعد عرفا اثرا بين ما كان اثرا بلا واسطة أو معها. واورد عليهما المحقق النائيني (ره) بان الحكم الثابت لموضوع قد يكون بنظر العرف ثابتا للاعم منه، أو الاخص بحسب المتفاهم العرفي من الدليل، فيكون الظهور، الفعلى التركيبي، على خلاف الظهور الافرادى الوضعي، وفى هذه الصورة نظر العرف يكون متبعا. وقد يكون الموضوع بنظر العرف موافقا للمدلول الوضعي لكن العرف بحسب مناسبات الحكم والموضوع، يرون بعض الخصوصيات من مقومات الموضوع وبعضها من علل ثبوت الحكم ومن قبيل الواسطة في الثبوت، وفى هذه الصورة ايضا يكون نظر العرف متبعا، كما حقق في مبحث حجية الظهور. واما في غير هذين الموردين مما يرجع الى المسامحة في التطبيق بعد معلومية مفهوم الموضوع بحدوده وقيوده، كالمسامحة في تطبيق الوزن المعين كالحقة على الموجود الخارجي الذى هو اقل منها بمثقال، فنظر العرف لا يكون متبعا، وعليه فإذا كان معنى خفاء الواسطة ان العرف بحسب ما يستفاد من الدليل أو بحسب ما ارتكز في اذهانهم من مناسبات الحكم والموضوع، يفهمون ان الحكم ثابت لذى الواسطة والواسطة انما تكون علة للحكم وواسطة في الثبوت، فهذا يرجع الى انكار الواسطة وان الحكم في الحقيقة ثابت لذى الواسطة، وان كان معناه ان العرف يسامحون في التطبيق مع ان، الحكم ثابت للواسطة لخفائها يرتبون الحكم على ذى الواسطة فهو داخل في المسامحات العرفية التى اتفقت كلماتهم على انها تضرب على الجدار، فاستصحاب عدم خروج الودى بعد البول مثلا لا يكفى في الحكم بعد لزوم الذلك.

ولكن الظاهر ان مرادهما (قده) ليس هو الرجوع الى المسامحات العرفية، وانما يدعيان الرجوع الى العرف في تحديد مفهوم النقض المترتب عليه الاستصحاب، بدعوى ان الخطاب انما يدل على حرمة نقض ما يعد نقضا بنظر العرف، والعرف يرون ان عدم ترتيب آثار الواسطة إذا كانت خفية نقض لليقين السابق لانهم يرون اثرها اثرا لذى الواسطة وان كان بالدقة اثرا لها. فالصحيح في الجواب ان يقال ان مفهومي الابقاء والنقض من المفاهيم الواضحة وهما يصدقان على ترتيب آثار المتيقن نفسه وعدم ترتيبها، فإذا فرضنا ترتيب آثاره، دون آثار الواسطة لما كان هناك نقض اصلا، وانما العرف يرونه نقضا لمسامحتهم في التطبيق أي بنائهم على كونها آثارا، لذى الواسطة، ولا عبرة بنظر العرف في التطبيق، فالاظهر انه لا اثر لخفاء الواسطة، ولا فرق بينه وبين جلائها. وألحق المحقق الخراساني بذلك بعض موارد جلاء الواسطة، وذكر له موردين: الاول: ما إذا كان مورد التعبد الاستصحابى، هي العلة التامة، أو الجزء الاخير منها، وهو الذى ذكره بقوله، ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفا بينه وبين

المستصحب تنزيلا كما لا تفكيك بينهما واقعا انتهى: والوجه فيه، ان العلة التامة أو الجزء الاخير منها، والمعلول، كما لا تفكيك بينهما واقعا لا تفكيك بينهما تنزيلا بنظر العرف وبحسب المتفاهم العرفي يكون التعبد بالعلة تعبدا بالمعلول. الثاني: ما إذا كان مورد التعبد الاستصحابى من الامور المتضائفة، كالابوة، والبنوة، وهو الذى ذكره بقوله أو بوساطة ما لاجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عد اثره اثرا لهما، والوجه فيه ان العرف لا يرونهما شيئين، بل هما عندهم شئ واحد ذو وجهين، واثر احدهما اثر الآخر. ولكن يرد على الاول، انه بعد التحفظ على ان محل الكلام، ما إذا كان هناك اثران شرعيان، احدهما مترتب على العلة التامة أو الجزء الاخير منها، والآخر مترتب على المعلول، كيف يتصور اليقين السابق بوجود العلة التامة، دون معلولها مع انهما لا ينفكان حدوثا وبقائا، وعليه فلا محالة هناك يقين سابق وشك لاحق بالنسبة الى كل منهما

فيجرى الاستصحاب فيهما. وبه يظهر ما في الثاني فان المتضائفين متكافئان قوة وفعلا يقينا، وشكا، فمع اليقين بالابوة لا محالة يكون يقين بالبنوة، وكذا الشك، فيجرى في كل منهما الاستصحاب فتدبر حتى لا تبادر بالاشكال. الفروع التى توهم ابتنائها على الاصل المثبت بقى الكلام في الفروع التى توهم ابتنائها على الاصل المثبت، وهى كثيرة نذكر جملة منها ويظهر الحال في البقية. منها: ما لو اسلم احد الوارثين في اول شعبان مثلا، والاخر في اول شهر رمضان واختلفا في موت المورث، فادعى الاول انه مات في شعبان، وادعى الثاني انه مات في شهر رمضان فقد حكم الاصحاب، بانه يكون المال بينهما نصفين لاصالة بقاء حيوة المورث، مع ان موضوع التوارث موت المورث عن وارث مسلم والاصل المزبور بالنسبة الى هذه الاضافة مثبت. وفيه: ان الاضافة المزبورة غير دخيلة في الارث، بل غاية ما دل عليه الدليل من الاجماع والنص ان الكفر مانع، - وبعبارة اخرى - الموضوع مركب من امرين، موت المورث، مع اسلام الوارث، فإذا كان احدهما وجدانيا وجرى الاصل في الآخر وضم الاصل الى الوجدان ترتب الحكم، وليس هذا من المثبت. ومنها: انه إذا كان يد شخص على مال الغير، وشك في اذن صاحبه حكموا بضمانه: لاصالة عدم الرضا من المالك، مع ان موضوع الضمان اليد العدوانية وهذا العنوان لا يثبت بالاصل المزبور، الا على القول بالمثبت. وفيه: ان موضوع الضمان وضع اليد على مال الغير بضميمة عدم اذنه صدق عنوان العدوان، ام لم يصدق فيأتي فيه ما ذكرناه في الفرع السابق. ومنها: ما لو لاقى جسم طاهر مع المتنجس، الذى كان رطبا وشك في بقاء رطوبته

الى حين الملاقاة فقد حكم بعضهم بنجاسة الطاهر، لاستصحاب بقاء الرطوبة مع ان الموضوع هو سراية النجاسة الى الطاهر، وعليه، فان كان المستصحب بقاء الرطوبة كان ذلك مثبتا، والواسطة جلية وهو واضح، وان كان هي الرطوبة المسرية كان مثبتا مع خفاء الواسطة. ولكن الاظهر عدم ترتب الاثر المذكور على ذلك الاستصحاب والتمسك به انما يكون من بعض الاصحاب لاجميعهم. ومنها: استصحاب عدم الحاجب عند الشك في وجوده في محال الغسل أو المسح الذى عليه بناء الاصحاب مع انه بالنسبة الى تحقق الغسل أو المسح من المثبت. وفيه: ان الظاهر عدم كون الاصل المزبور من قبيل الاستصحاب، بل الظاهر كونه من قبيل اصالة عدم القرينة من الاصول العقلائية ومدركها الغلبة، هذا على فرض

تسليمه، مع ان للمنع عن جريانه مجالا واسعا وانما بناء العقلاء على عدم الاعتناء إذا كانوا مطمئنين بالعدم. ومنها: استصحاب عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، فانه مثبت لكون الغد يوم العيد، وقد مر الكلام في ذلك في التنبيه الرابع - ومنها - غير ذلك من الفروع وهى ما بين ما لا يكون الاصل فيه مثبتا، وبين مالا نسلم جريانه. حكم ما إذا كان الاثر مترتبا بواسطة الامر الانتزاعي ثم ان صاحب الكفاية ذكر تنبيهات ثلاثة أي، الثامن، والتاسع، والعاشر، وذكر فيها مطالب جميعها من فروع التنبيه السابق، وكيف كان فما افاده في التنبيه الثامن مطالب. ١ - جريان الاصل المثبت فيما إذا كان الاثر مترتبا على المستصحب بوساطة عنوان كلى منطبق عليه أو بوساطة عنوان عرضى انتزاعي منطبق على المستصحب. توضيح ذلك ان المستصحب، اما ان يكون بنفسه موضوع الاثر أو يكون غيره، وعلى الثاني، اما ان يكون لذلك الغير وجود منحاذ عنه في الخارج، كاللازم، والملزوم،

والمقارن، واما ان لا يكون له وجود منحاذ، بل يكون عنوانا منطبقا عليه، والثانى، قد يكون طبيعيا بالاضافة الى فرده، - وبعبارة اخرى - يكون عنوانا منتزعا عن مرتبة الذات، كالانسان بالاضافة الى زيد، والخمر بالاضافة الى مصداقها، وهكذا وقد يكون عنوانا قائما به، والثانى اما ان يكون قيامه به قياما انتزاعيا كالفوقية بالاضافة الى السقف، واما ان يكون قيامه به قياما، انضماميا كالابيض بالاضافة الى الجسم. لا اشكال في جريان الاستصحاب في القسم الاول. كما لا اشكال في عدم جريانه في القسم الثاني لترتيب آثار ذى الواسطة كما مر. واما الاقسام الثلاثة الاخيرة فظاهر كلام الشيخ الاعظم (ره) عدم الجريان فيها قال، ومن هنا يعلم انه لا فرق في الامر العادى بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران الا مفهوما - الى ان قال - وبين تغايرهما في الوجود انتهى. والمحقق الخراساني اختار الجريان في القسمين منها وهما - الاول، والثانى - وعدم الجريان في الاخير، فتنقيح القول بالبحث في مواضع. الاول: فيما إذا كان موضوع الاثر طبيعيا منطبقا على المستصحب انطباق الكلى على فرده. فقد استدل الشيخ لما اختاره بتغاير المستصحب مع موضوع الحكم حيث ان الاول الجزئي، والثانى كلى. ورده صاحب الكفاية، بان وجود الكلى عين وجود فرده، فلا يكون استصحاب الفرد وترتيب اثر الكلى من قبيل الاصل المثبت. ويرد عليه ما تقدم مفصلا، من ان وجود الكلى عين وجود الفرد في عالم التكوين، لا في عالم الاعتبار والتشريع فان التعدد في ذلك المقام واضح من ان يبين. والحق في الايراد على الشيخ الاعظم ان الفرد إذا كان متيقنا سابقا، يكون الكلى ايضا، متيقنا فيجرى فيه الاستصحاب ويترتب عليه حكمه. مع، انه إذا كان التكليف، لا بنحو صرف الوجود، بل بنحو جميع الوجودات، حيث ان الاحكام الشرعية من قبيل القضايا الحقيقية، فلا محالة، وان كان موضوع الاثر في لسان الدليل هو الكلى، الا انه ينحل الى احكام عديدة، وكل فرد يكون موضوعا

لحكم خاص، فيجرى فيه الاصل ويترتب عليه ذلك الحكم، نعم: إذا كان التكليف بنحو صرف الوجود، يتعين الجواب الاول. الموضع الثاني: ما إذا كان الموضوع عنوانا يكون قيامه به قياما انتزاعيا. وقد استدل المحقق الخراساني للجريان وترتب الاثر: بان الامر الانتزاعي في هذا القسم لا وجود له سوى وجود منشأ الانتزاع الذى هو المعروض لا شئ آخر، فاستصحابه لترتيب اثره ليس بمثبت ومثل له بالملكية

والغصبية. اقول: يرد على مثاله انه ليس من قبيل الخارج المحمول فان الملكية من الامور الاعتبارية المستقلة في الجعل كما تقدم، فالاولى ان يمثل له بالتقدم والتاخر ونحوهما. ويرد على دليله ان الاثر ان كان لعنوان التقدم، فلا ريب في انه غير زيد، إذ هو المتقدم، نعم، من لوازم وجوده تحقق التقدم لا انه عينه، ولو كان للمتقدم فالمستصحب بنفسه موضوع الاثر لا غيره. وبما ذكرناه ظهر عدم جريان الاستصحاب في القسم الاخير ايضا، وهو ما لو كان الموضوع عنوانا يكون قيامه به قياما انضماميا نظير الابيض بالاضافة الى الجسم. الاستصحاب في قيود المأمور به ٢ - ما افاده بقوله وكذا لا تفاوت في الاثر المستصحب أو المترتب عليه بين ان يكون مجعولا شرعا بنفسه كالتكليف وبعض انحاء الوضع أو بمنشأ انتزاعه كبعض انحائه كالجزئية والشرطية والمانعية انتهى. ملخص القول في المقام، انه قد تقدم الكلام، في جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية المتقدمة على الجعل كشرائط الوجوب، والمتاخرة عنه كشرائط الواجب في مبحث الاحكام الوضيعة، انما الكلام في المقام، في استصحاب الشرط كالطهارة والمانع، بعد ما لا كلام في جريانه فيما هو جزء الموضوع، ومنشأ الاشكال امور. الاول: ان المترتب على الشرط هو الشرطية وهى ليست بمجعولة فلا يجرى.

وفيه: ان امر وضع الشرطية ورفعها بيد الشارع وهذا المقدار يكفى في جريانه. الثاني: انه لا يترتب على جريانه اثر شرعى، بل المترتب انما هو اثر عقلي وهو حصول الفراغ وتحقق الامتثال ونحو ذلك. والجواب عن ذلك، ان هذا الاشكال نشأ من توهم لزوم كون المستصحب حكما أو موضوعا لحكم شرعى، مع ان هذا مما لم يدل عليه دليل، بل الدليل دل على لزوم كونه مما يتعبد به شرعا، وحيث: ان المتعلق ايضا صالح لان يتعبد به الشارع بالتحقق أو عدمه، كما في مورد قاعدة الفراغ والتجاوز فان المتعبد به تحقق المتعلق، وعليه فإذا جرى استصحاب الطهارة وحكم الشارع الاقدس بتحققها، وانضم إليها سائر الاجزاء والشرائط تحقق الامتثال والفراغ. الثالث: ان مرجع القيد المأخوذ شرطا في ظاهر الخطاب انما هو الى دخل التقيد به في المأمور به وهذا التقيد والاضافة امر واقعى لا تعبدي وشرعي وعليه فاستصحاب ذات الشرط لترتيب اثر التقيد من الاصول المثبتة. وفيه: ان الاضافة من الامور التي موضوعها اعم من الظاهر والواقع فإذا استصحب الشرط واتى بالمأمور به حصل التقيد قهرا، - وبعبارة اخرى - ليس التقيد من لوازم الوجود الواقعي للشرط بل اعم منه ومن الوجود التعبدى وقد مر في استصحاب الزمان تمام الكلام في ذلك، فإذا استصحب الشرط وانضم إليه بقية الاجزاء والشرائط تحقق ذلك الامر الحقيقي وجدانا. ٣ - قال وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين ان يكون ثبوت الاثر و وجوده أو نفيه وعدمه انتهى. مراده من ذلك الرد على الشيخ الاعظم حيث انه في مبحث البرائة التزم بعدم جريان استصحاب عدم الحكم من جهة انه لا يترتب عليه القطع بعدم العقاب، الا بضميمة قبح العقاب بلا بيان ومعه لا حاجة الى الاستصحاب، وان اريد به ترتب الحكم بعدم العقاب عليه كان ذلك من قبيل الاصل المثبت، لانه من الاحكام العقلية، نعم، ان ثبت به الاذن والترخيص ترتب عليه عدم العقاب لكن احد الضدين لا يثبت بنفى الضد الآخر.

وقد مر هناك الجواب عن ذلك وعرفت انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب سوى كون المستصحب أو اثره امر وضعه ورفعه بيد

الشارع كان ذلك وجوديا أو عدميا وانه يترتب على عدم التكليف عدم العقاب قطعا فراجع. ثم لا يخفى ان الشيخ (ره) في مطاوى مباحث الاستصحاب يسلم جريان استصحاب، عدم التكليف ولذا في جواب من قال انه يقع التعارض دائما بين استصحاب الوجود واستصحاب العدم، لم يتعرض الشيخ لذلك، ولم يجب ان استصحاب العدم في نفسه لا يجرى. ومما ذكرناه ظهر ما في التنبيه التاسع والعاشر في الكفاية: فانه قد مر في اول التنبيه السابع ان الآثار العقلية التى يكون موضوعها اعم من الواقع والظاهر يترتب على الاستصحاب، كما انه قد مر ان المستصحب لا بد وان يكون ذا اثر في حال الشك وان لم يكن له اثر في حال اليقين. حول اصالة تأخر الحادث الحادى عشر: لا اشكال في جريان الاستصحاب عند الشك في حدوث شئ، كما لا اشكال في جريانه فيما إذا كان الشك في الارتفاع، انما الكلام في جريانه عند الشك في تقدم حدوثه وتاخره، أو تقدم ارتفاعه وتاخره مع العلم باصل الحدوث أو الارتفاع في الجملة، وتنقيح القول في هذا التنبيه بالبحث في مقامين. الاول: فيما إذا لو حظ الحادث المعلوم تحققه المشكوك تقدمه بالاضافة الى اجزاء الزمان. الثاني: فيما إذا لو حظ بالاضافة الى حادث زماني آخر. اما الاول: فالاثر المطلوب ترتبه، اما ان يكون مترتبا على نفس عدمه في الزمان المشكوك وجوده فيه، أو يكون مترتبا على حدوثه في الزمان الثاني المتيقن وجوده فيه. فان كان من قبيل الاول جرى الاستصحاب فيه أي استصحاب عدم تحققه في

الزمان الاول: إذ لا فرق في جريان الاستصحاب بين كون الشئ مشكوكا فيه في الزمان اللاحق رأسا، وبين كونه كذلك في جزء منه مع العلم بارتفاعه بعده: لاطلاق الدليل، فلو علم بموت زيد يوم الجمعة وشك في حدوث الموت فيه أو في يوم الخميس يجرى استصحاب عدم الموت وبقاء الحياة في يوم الخميس. وان كان من قبيل الثاني أي كان الاثر مترتبا على تأخره عنه وحدوثه في الزمان الثاني، فالاستصحاب لا يصلح لاثباته لان تأخره عن الزمان الاول لازم حدوثه فيه لا انه عينه وقد مر عدم حجية الاستصحاب في مثبتاته. وقد يقال انه قد اشتهر في الالسن اصالة تأخر الحادث، فما المراد منها ان لم يثبت بالاستصحاب عنوان التاخر. قال الشيخ الاعظم انه يمكن ان يكون مرادهم ما لو كان موضوع الاثر نفس المستصحب وجودا كان علم عدمه أو عدما علم وجوده وهو الفرض الاول، ويمكن ان يوجه كلامهم بانهم ملتزمون بحجية الاستصحاب من باب الظن فيكون حجة في مثبتاته، ويمكن القول به من باب خفاء الواسطة. والمحقق الخراساني وجه كلامهم بطريقين احدهما من طريق خفاء الواسطة بان يقال ان العدم في الزمان الاول ملغى في نظر العرف ويرون التعبد به تعبدا بنفس التاخر الملازم عقلا لذلك العدم، ثانيهما من طريق عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه الى زمان وتاخره عنه عرفا كما لا تفكيك بينهما واقعا. ويرد على الاول مضافا الى ما تقدم في مسألة الاصل المثبت، من عدم حجيته حتى مع خفاء الواسطة وانه لا اثر لخفائها: ان التاخر امر وجودي والعدم في الزمان الاول عدمي والثانى مورد للاستصحاب، والاول موضوع الاثر فكيف يصح ان يدعى خفاء الواسطة وبه يظهر ما في كلام الشيخ. ويرد على الثاني مضافا الى ما تقدم في ذلك المبحث، من ان جلاء الواسطة كخفائها لا اثر له: ان عدم التفكيك في التنزيل ان كان من جهة التلازم بينهما عقلا فلابد من البناء على حجيته مطلقا، وان كان من جهة ما في بعض الاستلزامات من الخصوصية،

كالعلية والمعلولية، والمتضائفين، كما تقدم فشئ منهما لا ينطبق على المقام، اما العلية والمعلولية فلان عدم الحادث في الزمان المتقدم ليس علة لوجوده في الزمان المتأخر فضلا عن كونه علة لعنوان التاخر، واما التضائف فعنوان التاخر مضائف عنوان التقدم لا عدمه في الزمان المشكوك فيه فالاظهر ان شيئا من هذين الطريقين لا يفيد. ومما ذكرناه في هذه الصورة يظهر عدم جريانه في الصورة الثالثة، وهى ما إذا كان الاثر مترتبا على حدوثه في الزمان الثاني المتيقن وجوده فيه: إذ استصحاب العدم في الزمان الاول لاثبات آثار الحدوث في الزمان الثاني من الاصل المثبت الذى لا نقول به. ودعوى ان الحدوث مركب من جزئين، وهما الوجود المتأخر، والعدم السابق، فإذا احرز الاول بالوجدان والثانى بالاصل يترتب عليه الاثر وليس من الاصل المثبت. مندفعة: بان الحدوث المقابل للقدم كذلك، واما الحدوث المقابل للبقاء فليس كذلك كما لا يخفى. وقد رتب الشيخ الاعظم على عدم ثبوت الحدوث بالاصل، انه لو كان الحادث بحيث ينعدم بعد حدوثه وليس له بقاء كما لو علم بحدوث الكرية وانعدامها، لا يترتب على ذلك احكام الوجود في الزمان المتأخر، ثم قال نعم يترتب عليه احكام وجوده المطلق في زمان ما من الزمانين، كما إذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلمنا انه صار كرا بعده وارتفع كريته بعد ذلك فنقول الاصل عدم كريته في يوم الخميس ولا يثبت، بذلك كريته في يوم الجمعة فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في احد اليومين لاصالة بقاء نجاسته، نعم لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بالمائين المشتبهين انتهى. وفيه: ان مقتضى القاعدة في الفرض نجاسة الماء والثوب المغسول به، اما نجاسة الماء فلان استصحاب القلة في يوم الخميس يوجب تنجس الماء لانه من آثار عدم كرية الماء في يوم الخميس تنجسه بملاقاة الثوب النجس والعلم بحدوث الكرية لا يوجب طهارة الماء على القول بنجاسة الماء المتمم كرا بعد الشك في طهارة الكر الذى لاقاه الثوب النجس، وليس المقام من قبيل غسل الثوب بالمائين المشتبهين، ومعه نجاسة الثوب

واضحة. حول مجهولي التاريخ واما المقام الثاني: وهو ما إذا لو حظ الشئ بالاضافة الى حادث زماني آخر وشك في تقدم ذاك عليه وتاخره عنه، كما إذا علم بموت متوارثين وشك في المتقدم والمتاخر منهما، فالكلام فيه يقع في موضعين ١ - ما إذا كانا مجهولي التاريخ ٢ - ما إذا كان احدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ. اما الاول: فتارة يكون موضوع الحكم وجود الشئ عند وجود الآخر على نحو مفاد كان التامة، - وبعبارة اخرى - يكون الموضوع امرا وجوديا خاصا بخصوصية التقدم، أو التاخر، أو التقارن، ويكون هذا الخاص بوجوده المحمولي موضوعا للاثر. واخرى يكون الاثر مترتبا على وجود شئ عند وجود شئ آخر بمفاد كان الناقصة، أي الخاص بوجوده الرابط وان شئت فقل كون الشئ متقدما مثلا ومتصفا بالتقدم. وثالثة: يكون الاثر مترتبا على عدم شئ عند وجود شئ آخر بمفاد ليس التامة بان يكون موضوع الاثر العدم المحمولي. ورابعة: يكون الاثر مترتبا على ثبوت شئ متصف بالعدم عند وجود الآخر بمفاد ليس الناقة بان يكون موضوع الاثر العدم النعتى. وتنقيح القول في جريان الاستصحاب في هذه الصور وعدمه يستدعى تقديم مقدمتين. الاولى: ان الموضوع أو المتعلق، ان كان مركبا من امور متعددة، فتارة يكون مركبا من جوهرين، أو عرضين، أو جوهر وعرض ثابت ولو في غير ذلك الجوهر، واخرى يكون مركبا من العرض ومحله، وثالثة يكون مركبا من المعروض وعدم العرض. ففى القسم الاول: يكون الدخيل هو ذوات الاجزاء، أي كل واحد من تلك

الامور المأخوذة، - وبعبارة اخرى - الوجودات التوأمة بلا دخل لعنوان آخر من قبيل عنوان اجتماعهما في الوجود، وما شاكل في الموضوع أو المتعلق. وفى القسم الثاني: لابد من اخذ الموضوع هو المعروض المتصف، بذلك العرض، لا مجرد وجود المعروض والعرض، لان وجود العرض في نفسه، وجود في الغير، وعين وجوده لموضوعه، فان اخذ العرض في نفسه بما هو شئ ولم يلاحظ كونه في غيره، و وصفا له خرج عن هذا القسم، ودخل في القسم الاول، ولزم ترتب الاثر وان كان العرض موجودا في غير هذا الموضوع، وهو خلف الفرض، وان اخذ بما هو في الموضوع، وعرض فلا محالة يعتبر العرض نعتا. وفى القسم الثالث: يمكن ان يكون الحكم مترتبا على عدم الوصف بنحو النعتية وبنحو الموجبة المعدولة ويكون العدم رابطيا، بمعنى اخذ خصوصية فيه ملازمة لعدم العرض، ويمكن ان يكون الدخيل في الموضوع هو العدم المحمولي، بل الثاني هو الظاهر من القضايا المتضمنة لاخذ العدم في الموضوع، فان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه الا ان عدم العرض ليس كذلك. الثانية: انه إذا ورد عام، ثم ورد خاص، وكان عنوان الخاص من قبيل الاوصاف، كما إذا ورد المرئة تحيض الى خمسين عاما، ثم ورد ان القرشية تحيض الى ستين عاما، يكون ذلك كاشفا عن تقييد المراد الواقعي، وعدم جعل الحكم للخاص من اول الامر واقعا، ولازم ذلك ان ما ثبت له الحكم واقعا، هو المقيد، وملحوظا بنحو التقييد إذ مع عدم الاهمال في الواقع، وعدم الاطلاق يتعين التقييد، وتفصيل الكلام في المقدمتين في مبحث العام والخاص، في مسألة استصحاب العدم الازلي. إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان الاستصحاب في الصورة الاولى يجرى لولا المعارضة وهو واضح. واما الصورة الثانية: فقد حكم المحقق الخراساني بعدم جريانه فيها مستدلا بعدم اليقين السابق فيه ونظره الشريف الى ان الموضوع وجد، اما متصفا بالوصف، أو بعدمه، وكما لا يقين سابق بوجوده لا يقين بعدمه.

ووافقه في ذلك المحقق النائيني (ره) وما يظهر من كلماته في وجه هذه الدعوى: ان العرض وجوده ناعتى لمحله وعدمه كذلك واستصحاب العدم النعتى، لا يجرى لعدم الحالة السابقة له واستصحاب العدم المحمولي يجرى، ولكن لا يثبت به العدم النعتى الا على القول بالاصل المثبت. وفيه اولا: ما تقدم في المقدمة الاولى، من ان الموضوع المركب من المعروض والعرض، وان كان لازمه دخل الاتصاف فيه، وكونه ناعتيا، الا ان المركب من المعروض، وعدم العرض ليس كذلك فراجع ما بيناه، وثانيا: ان المفروض في المقام ترتب الاثر على المعروض مع عرضه، وفى نفى الحكم يكفى نفى موضوع الاثر، وهو يتحقق بسلب الربط، ولو بسلب موضوعه، فاستصحاب عدم الرابط يجرى، وان شئت قلت ان نقيض الوجود الرابط، عدم الرابط، لا العدم الرابط كى لا يكون له حالة سابقة. واما الصورة الثالثة: وهى ما لو كان الاثر لعدم احدهما في زمان الاخر، بنحو مفاد ليس التامة فقد وقع الخلاف في جريان الاصل فيها. اختار المحقق الخراساني عدم الجريان مستندا الى عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. ولابد اولا من شرح هذه الكبرى الكلية ثم تطبيقها على المقام. اما الاول: فملخص القول فيه، انه قد يكون زمان الشك متصلا بزمان اليقين كما لو تيقن بالطهارة ثم شك فيها لا اشكال في جريان الاستصحاب في هذه الصورة، وقد يكون منفصلا عنه كما لو تيقن بالحدث بعد اليقين بالطهارة ثم شك فيها، فان اليقين بالطهارة منفصل عن الشك فيها باليقين بالحدث، وفى هذه الصورة لا يجرى الاستصحاب قطعا، لظهور الادلة نحو قوله من كان على يقين فشك في اعتبار الاتصال، وقد لا يحرز شئ منهما فيكون

اجراء الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو لا يجوز فعند الشك في الاتصال لا يجرى الاصل. واما الثاني: فتقريب ما افاده المحقق الخراساني انما يكون باحد وجوه اربعة. احدها: انا نفرض ثلاث ساعات، الساعة الاولى كان عدم كليهما متيقنا، الساعة

الثانية قطع بوجود احدهما، والساعة الثالثة تيقن بوجود الآخر، ولم يعلم المتقدم منهما والمتاخر، وعليه فإذا كان الاثر لعدم احدهما الى الساعة الثالثة يجرى ذلك في نفسه، واما إذا كان الاثر لعدم احدهما في زمان الآخر، لا يمكن اجراء الاستصحاب إذ لو كان الحادث الآخر حادثا في الساعة الثانية، يكون شكه متصلا بيقينه، ولو كان حادثا في الثالثة فقد انفصل زمان الشك في العدم عن اليقين به، لوجوده في الساعة الثانية، وحيث لم يحرز ذلك، فالاتصال مشكوك فيه، مثلا لو علم في الساعة الاولى بعدم موت المورث، وعدم اسلام الوارث، وفى الساعة الثانية تحقق الموت أو الاسلام، وفى الساعة الثالثة تحقق الآخر، وشك في تقدم الاسلام، على الموت، وحيث ان الاثر لا يكون مترتبا على عدم الموت الى الساعة الثالثة، ولا على الاسلام إليها، بل على اسلام الوارث قبل الموت، أو الموت قبل الاسلام، فاستصحاب كل منهما لا يجرى لعدم احراز الاتصال. وفيه: انه لو كان مفاد لا تنقض اليقين بالشك النهى عن نقض اليقين بالمشكوك فيه تم ما افيد، ولكن حيث ان مفاده النهى عن نقض اليقين بالشك، فهو لا يتم إذ لا يعقل الشك في الاتصال حينئذ لان اليقين والشك من الصفات الوجدانية، فاما الاتصال متيقن، أو الانفصال، والضابط انه ان كان الشك في بقاء ما هو متيقن قبله، فلا محالة يكون الشك متصلا باليقين، والا فلا، وفى المثال المذكور حيث ان عدم الاسلام حين الموت وكذا العكس مشكوك فيه ومتصل شكه فيه باليقين بمعنى انه لا يقين بالخلاف قبله فيجرى الاصل في كل منهما في نفسه. ثانيها: ما ذكره المحقق النائيني (ره) في توجيه كلام المحقق الخراساني، وهو ان زمان اليقين بعدم كل منهما، انما هو الساعة الاولى، وزمان الشك في كل منهما عند حدوث الآخر، انما هو الساعة الثالثة إذ لولا العلم بحدوث كل منهما لما كان يحصل الشك في عدم كل منهما في زمان حدوث الآخر، ففى المثال لولا العلم بالموت لما كان يشك في عدم الاسلام حينه، وكذلك العكس، فزمان الشك في عدم كل منهما في زمان حدوث الآخر انما يكون بعد العلم بتحققهما، وهو في الساعة الثالثة، فقد انفصل زمان الشك عن زمان اليقين، وهو الساعة الاولى، بالساعة الثانية، فاحتمال وجود كل

منهما في الساعة الثانية مانع عن احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك. وفيه: انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب تقدم زمان اليقين عن زمان الشك مثلا لو شك في عدالة زيد يوم الجمعة، ثم علم يوم السبت بعدالته يوم الخميس، لا اشكال في جريان الاستصحاب، كما انه لو حصلا معا يجرى الاصل، وعليه فلا وجه لتوهم اعتبار الاتصال بهذا المعنى، فالشك في عدم كل منهما حين حدوث الآخر وان كان في الساعة الثالثة، الا ان متعلقه هو بقاء عدم الموت مثلا الى زمان الاسلام، فاحتمال حدوث كل منهما في الساعة الثانية هو الموجب للاتصال المعتبر لا انه مانع عنه. ثالثها: ما افاده بعض المحققين (ره)، وحاصله: ان المعتبر في الاستصحاب اتصال زمان المشكوك فيه بالمتيقن، إذ التعبد الاستصحابى تعبد بعنوان البقاء فيعتبر اتصال

الموجودين بالتعبد، وباليقين، والا لم يكن ابقاء الوجود، وفى المقام لو فرضنا في مثال الاسلام والموت ازمنة ثلاثة، كان الزمان الاول زمان اليقين بعدمهما، والزمانان الاخيران. احدهما: زمان الاسلام والآخر: زمان الموت. وعليه فان كان الزمان الثاني، زمان الموت، كان عدم الاسلام المشكوك فيه متصلا زمانه بزمان اليقين بعدمه، وان كان زمان حدوث الموت، هو الزمان الثالث، كان عدم الاسلام المشكوك فيه منفصلا زمانه عن زمان اليقين بعدمه وكذلك في طرف الاسلام، فيكون التمسك في كل منهما بلا تنقض اليقين بالشك، تمسكا بالعام في الشبهة المصداقية. وفيه: انه ليس المعيار اتصال زمان ذات المشكوك فيه بزمان ذات المتيقن، والا لم يكن مورد مجرى الاستصحاب، بل المعتبر اتصال زمان المشكوك فيه من حيث انه مشكوك فيه بزمان المتيقن من حيث انه متيقن وفى المقام كذلك: إذ يحتمل بقاء العدم في كل منهما في الزمان الثاني المتصل بزمان اليقين، وان يكون هو زمان الحادث الآخر فهو زمان الشك في كل منهما في زمان الآخر. رابعها: ما افاده المحقق العراقى (ره)، وحاصله ان في الحادثين المعلوم حدوثهما كاسلام الوارث، وموت المورث، والشك في المتقدم منهما، والمتاخر، ازمنة تفصيلية ثلاثة وزمانين اجماليين، اما الازمنة التفصيلية فيه زمان العلم بعدمهما، كيوم الخميس

مثلا، وزمان العلم باحدهما فيه اجمالا، كيوم الجمعة، وزمان العلم بوجودهما معا مع العلم بكونه ظرفا لحدوث الآخر، كيوم السبت، واما الاجماليان. فاحدهما: زمان اسلام الوارث المحتمل الانطباق على كل من الزمان الثاني، والثالث على البدل، والثانى: زمان موت المورث المحتمل الانطباق ايضا على كل من الزمانين على البدل، بحيث لو انطبق احدهما على الثاني، انطبق الآخر على الزمان الثالث، وحينئذ فحيث يحتمل كون الزمان الثاني، أي يوم الجمعة في المثال ظرف حدوث الاسلام أو الموت، فلا مجال لاستصحاب عدم الاسلام المعلوم يوم الخميس الى زمان موت المورث، لاحتمال ان يكون زمان الموت، يوم السبت، ويكون زمان الاسلام يوم الجمعة، الذى هو زمان انتقاض يقينه باليقين الاجمالي بالخلاف، ومع هذا الاحتمال، لا يجرى الاستصحاب، لعدم احراز كون النقض من نقض اليقين بالشك، واحتمال ان يكون من نقض اليقين باليقين، وكذا الكلام في استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث فانه مع احتمال كون زمان الاسلام، بعد زمان موت المورث، يحتمل انتقاض يقينه، باليقين بالخلاف. ومما ذكرناه في الوجوده السابقة يظهر الجواب عن هذا الوجه. فالمتحصل مما ذكرناه انه لا محذور في جريان الاصل في مجهول التاريخ، فيجرى. تكملة ثم ان المحقق (ره) ذكر انه بعد ما لا ريب في اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وبين ضابط الاتصال والانفصال، ان اتصال زمان الوصفين قد يكون ظاهرا، وقد يكون خفيا، وحاصل ما افاد انه في موارد حصول العلم على خلاف الحالة السابقة صور. الاولى: ان يعلم اجمالا بارتفاع احدى الحالتين السابقتين من دون تعيين لها في علم المكلف اصلا كما إذا علم بان احد الانائين المعلوم نجاستهما قد طهر من دون تمييز

وتعيين. الثانية: ان يعلم في الفرض بطهارة خصوص ما هو واقع في الطرف الشرقي، مع تمييزه في علم الملكف عن الاناء الواقع في الطرف الغربي واشتبه الانائان بعد ذلك. الثالثة: الصورة ولكن مع عدم

تمييز الاناء الشرقي الا بهذه الاشارة الاجمالية. ولكن يكون بحيث لو اراد ان يميزه تمكن من ذلك وقد اشتبه الانائان بعد ذلك. واما في الصورة الاولى: فلا ريب في اتصال زمان الشك في نجاسة كل منهما بالعلم بنجاسته، إذ العلم الاجمالي المزبور وان كان مناقضا للعلم بعدم طهارتهما المتولد من العلم بنجاسة كل منهما الا انه غير ناقض للعلم بنجاسة كل منهما، بل هو موجب للشك في بقاء نجاسة كل منهما وليس هناك بين اليقين بنجاسة كل منهما والشك في بقائها، زمان فاصل. واما في الصورة الثانية: فلا اشكال في ان اليقين بنجاسة الاناء الشرقي قد انتقض باليقين بطهارته، وسقط فيه الاستصحاب لحصول غايته، فإذا اشتبه الانائان، وحصل الشك في نجاسة كل منهما، لا يكون اتصال زمان الشك بزمان اليقين، محرزا في شئ منهما، وان شئت قلت انه يعلم اجمالا بسقوط الاستصحاب في احدهما المعين فيكون التمسك به في كل منهما تمسكا بالعام في الشبهة المصداقية. واما الصورة الثالثة: فهى ذات وجهين يمكن الحاقها بكل من الصورتين السابقتين، الا ان الظاهر هو الالحاق بالثانية: إذ المفروض ان القطع بنجاسة ذلك الاناء الشرقي قد انتقض باليقين بالطهارة، فبعد الاشتباه وان كان نجاسة كل من الانائين مشكوكا فيها، الا انه انفصل في البين زمان كانت الطهارة في ذلك الزمان في احدهما معلومة والشك انما يكون في تعيين ذلك، فلم يحرز اتصال زمان الشك في كل منهما بزمان اليقين. ويترتب على ذلك فروع فقهية وتفصيل القول في كل منها موكول الى محله. ولكن الظاهر جريان الاستصحاب حتى في الصورة الثانية، لما مر من انه لا يعتبر تقدم زمان اليقين، على زمان الشك فضلا عن اعتبار اتصال الزمانين، بل المعتبر هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء الفعليين، كان زمان حصول اليقين مقدما أو مؤخرا أو مقارنا،

وعرفت ان مجرد احتمال العلم بالخلاف لا يضر بالاستصحاب، ففى جميع الصور، كل واحد من طرفي العلم يعلم بنجاسته سابقا ويشك في بقائها فيجرى فيه الاصل في نفسه. واما الصورة الرابعة: وهى ما لو كان الاثر مترتبا على الحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر المعبر عنه بمفاد ليس الناقصة، بان يكون موضوع الاثر العدم النعتى، فالظاهر انه لا اشكال في عدم جريان الاصل والحكم بترتيب آثار الاتصاف بالعدم، الا انه يمكن اجراء استصحاب عدم الاتصاف والحكم بنفى الآثار المترتبة على ثبوته، وقد اشبعنا الكلام في ذلك وفيما افاده المحقق الخراساني في مبحث العام والخاص في استصحاب العدم الازلي. جريان الاصل في معلوم التاريخ الموضع الثاني: فيما إذا كان تاريخ احد الحادثين معلوما دون تاريخ الآخر، مثال ذلك ما لو علم بموت زيد يوم الخميس وعلم باسلام وارثه، اما قبل ذلك الزمان أو في يوم الجمعة، وصوره ايضا اربع ١ - ما إذا كان موضوع الاثر فيه وجود الشئ عند وجود الآخر، بمفاد كان التامة، كما إذا فرضنا ان الوارث يرث إذا كان مسلما حين موت المورث ٢ - ما إذا كان موضوع الاثر وجود الشئ عند وجود الآخر بمفاد كان الناقصة كما إذا فرضنا ان الارث مترتب على الاسلام المتصف بالسبق في المثال ٣ - ما إذا كان موضوع الاثر عدم الشئ عند وجود الآخر بمفاد ليس التامة، بان يكون الموضوع العدم المحمولي ٤ - ما إذا كان موضوع الحكم عدم الشئ عند وجود الآخر بمفاد ليس الناقصة بان يكون موضوع الحكم العدم النعتى. اما في الصورة: فعن الشيخ الاعظم والمحقق النائيني عدم جريان الاصل في معلوم التاريخ، وستقف على ما افاداه في الصورة الثالثة، وعليه فلا اشكال في جريان استصحاب عدم كل من معلوم التاريخ، ومجهوله في نفسه. واما في الصورة الثانية: فعن المحقق الخراساني عدم جريان الاصل فيه. وقد تقدم

في مجهول التاريخ توضيح كلامه وما يرد عليه فلا نعيد. اما الصورة الثالثة: ففيها اقوال: ١ - جريان الاصل في كل منهما في نفسه وتساقطهما بالتعارض وهو الاقوى ٢ - جريانه في خصوص مجهول التاريخ، دون معلومه ذهب إليه الشيخ الاعظم (ره) والمحقق الخراساني (ره) والمحقق النائيني (ره) ٣ - عدم جريانه في شئ منهما فالكلام يقع في موردين. الاول: في جريانه في مجهول التاريخ الثاني: في معلومه. اما الاول: فحيث ان المانع المتوهم المتقدم في المسألة السابقة الموجب للبناء على عدم جريانه في مجهولي التاريخ، انما كان من جهة عدم احراز زمان حدوث الآخر، فبالتبع كان يتوهم عدم احراز اتصال زمان الشك باليقين، لا يكون مورد لتوهمه في المقام لانه محرز على الفرض فالشك في بقاء عدم مجهول التاريخ متصل بزمان اليقين بعدمه بلا كلام، فلا اشكال في جريانه. واما المورد الثاني: فقد استدل لعدم جريان الاصل فيه بوجهين، احدهما: عدم اتصال زمان الشك باليقين: إذ عدمه التامى بما هو ليس مشكوكا فيه في زمان لانه قبل التاريخ المعلوم معلوم البقاء وبعده مقطوع الارتفاع، وانما الشك فيه بالاضافة الى زمان الغير وحيث انه غير معلوم ويحتمل تقدمه فلا يكون الاتصال محرزا، وقد مر جوابه مفصلا فراجع. ثانيهما: ما افاده المحقق النائيني (ره) وحاصله ان زمان تبدل عدم المعلوم بوجوده لا يكون مشكوكا فيه في زمان من الازمنة حتى في زمان المجهول: إذ هو اما قبل تاريخ المعلوم أو مقارن له، أو متاخر عنه، فان كان قبله فعدمه مقطوع، وان كان مقارنا أو متاخرا عنه، فوجوده مقطوع، فلا شك في عدم المعلوم في زمان حدوث المجهول كى يجرى فيه الاصل - وبعبارة اخرى - ان حقيقة الاستصحاب هو الجر في الزمان أي جر المستصحب الى زمان الشك، وعليه فاما ان يراد بالاستصحاب في المقام استصحاب عدم المعلوم في الزمان من حيث هو، فيرده انه لا شك فيه في شئ من الازمنة المفروضة، وان اريد جره في زمان المجهول، يرده انه اما ان يلاحظ زمان حدوث

المجهول على وجه الظرفية لوجوده أو على وجه القيدية، وعلى الاول فهو عبارة اخرى عن لحاظه بالاضافة الى نفس اجزاء الزمان، وقد عرفت انه مع العلم بالتاريخ لا يحصل الشك في وجوده في الزمان، وعلى الثاني لا تجرى اصالة عدمه في ذلك الزمان لان عدم الوجود في زمان حدوث الآخر بقيد كونه في ذلك الزمان لم يكن متيقنا سابقا، فلا يجرى فيه الاصل. وفيه اولا: انه لو فرضنا اخذ زمان حدوث الآخر بنحو القيدية فموضوع الحكم وان كان لا يجرى فيه الاصل لعدم احراز الحالة السابقة، الا ان عدم تحقق الموضوع يجرى فيه الاصل لما عرفت في مجهولي التاريخ، من ان عدم هذا الموضوع بنحو السالبة بانتفاء الموضوع متيقن، وان نقيض الوجود الرابط عدمه، لا العدم الرابط فراجع ما مر. وثانيا: انه إذا كان شئ معلوما من جهة ومشكوكا فيه من جهة اخرى يجرى فيه الاصل بالاعتبار الثاني، وفى المقام زمان المعلوم وجودا وعدما وان كان معلوما بالقياس الى الزمان من حيث هو، واما باعتبار زمان حدوث المجهول المردد بين الازمنة غير المعلومة يكون مشكوكا فيه. وان شئت قلت، ان عدمه الخاص أي عدمه في زمان الآخر مشكوك فيه، فيجرى الاصل بهذه الملاحظة ولا محذور فيه سوى توهم عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين وقد مر جوابه. واما الصورة الرابعة: وهى ما إذا كان موضوع الاثر العدم النعتى، فقد ظهر من مجموع ما ذكرناه جريان الاستصحاب في كل من معلوم التاريخ، ومجهوله فيها. وان ايراد

صاحب الكفاية، بان وجود هذا الحادث متصفا بالعدم في زمان حدوث الآخر لا يكون مسبوقا بالعدم فلا يجرى الاصل فيه، اجبنا عنه بان عدم الاتصاف به مسبوق بالعدم، وان لم يكن الاتصاف بالعدم، مسبوقا بالعدم، فيجرى الاستصحاب فيه بهذا الاعتبار، فالمتحصل من مجموع ما ذكرناه انه يجرى الاستصحاب في كل من مجهولي التاريخ، وفى معلوم التاريخ ومجهوله، في نفسه وان شيئا مما اورد عليه لا يتم، وعليه فان كان الاثر مترتبا على احدهما يجرى فيه بلا معارض، ولو كان مترتبا على كل

منهما يتساقطان. ولا يخفى انه قد يتوهم ان هذا الاصل يعارضه دائما اصل آخر، وهو اصالة عدم المركب وعدم اجتماع القيدين معا، وهذا غير مختص بالمقام، بل هو جار في كل مورد كان الموضوع مركبا واستصحب احد القيدين واحرز الآخر، كما لو احرز اعلمية زيد، وشك في عدالته مع العلم بها سابقا، فان استصحاب بقاء العدالة، يعارضه استصحاب عدم اجتمال الاعلمية والعدالة. واجاب عنه المحقق النائيني (ره) بان الشك في بقاء عدم المركب مسبب، عن الشك في وجود اجزائه فإذا جرى الاصل فيه لا تصل النوبة الى جريان الاصل في المسبب. وفيه: ان السببية في المقام ليست شرعية، فلا يكون الاصل في السبب حاكما على الاصل في المسبب. والحق في الجواب ان يقال ان المركب من حيث انه مركب بوصف الاجتماع، لا يكون موضوعا للحكم، وانما هو مترتب على ذوات الاجزاء المجتمعة، ولا شك فيها، بعد ضم الوجدان الى الاصل، نعم، إذا كان وصف المقارنة أو غيرها دخيلا في الحكم، يجرى استصحاب العدم، ويترتب عليه عدم الحكم، ولا يعارض باستصحاب الجزء وضمه الى الوجدان كما لا يخفى. الكلام حول تعاقب الحالتين المتضادتين بقى الكلام في انه، هل يجرى الاستصحاب فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والنجاسة، وشك في ثبوتهما وانتفائهما، للشك في المقدم والمؤخر منهما، ام لا ؟ والفرق بين هذه المسألة وبين المسألة المتقدمة انما هو من ناحية الموضوع، وما ذكر في وجه عدم الجريان.

اما الاول: فموضوع المتقدمة هي الموضوعات المركبة، وموضوع هذه هي الموضوعات البسيطة، وايضا المستصحب في المقام بقاء الحادث، وهناك العدم الثابت قبل حدوثهما. واما الثاني: فاستدل في المقام لعدم الجريان: بان زمان المتيقن ليس متصلا بزمان المشكوك فيه، وفيما تقدم، بعدم اتصال زمان المشكوك فيه بزمان اليقين، اضف الى ذلك كله، ان في هذه المسألة، كل من الحادثين رافع للآخر، وكيف كان فالكلام يقع في موردين، الاول في مجهول التاريخ، الثاني في معلومه. اما الاول: فقد استدل لعدم جريان الاصل فيه بوجوه. احدها: ما في الكفاية، وحاصله ان المحذور في المسألة السابقة، وهو عدم احراز اتصال زمان الشك باليقين جار هنا، غاية الامر عدم الاتصال هناك كان من ناحية عدم اتصال زمان المشكوك فيه بزمان اليقين، لاحتمال الفصل بالحادث الآخر، وفى المقام يكون من ناحية عدم احراز زمان اليقين، لاحتمال كونه الزمان الاول، فيكون الزمان الثاني فاصلا واحتمال كونه الزمان الثاني، فيكون متصلا فزمان المتيقن بما هو متيقن غير متصل بزمان المشكوك فيه بما هو مشكوك فيه. وفيه: انه لا يعتبر في الاستصحاب سوى اليقين والشك الفعليين، وعدم انفصال زمان المتيقن عن زمان المشكوك فيه بمتيقن آخر، والمقام كذلك، وان كان زمان المتيقن غير معين

ومرددا بين زمانين، الا انه يعلم عدم الفصل بمتيقن آخر. ثانيها: ما نقله المحقق العراقى عن المحقق الخراساني في مجلس بحثه، وحاصله: انه اما ان يراد في المقام اجراء الاستصحاب، في الزمان الاجمالي، أو يراد استصحابه في الازمنة التفصيلية، وعلى الاول، وان كان يجرى الاصل الا انه لا اثر له إذ الآثار كجواز الدخول في الصلاة انما يترتب على ثبوت الطهارة في الزمان التفصيلي، ولا يكفى ثبوتها في الزمان الاجمالي، وعلى الثاني لا يجرى الاصل من جهة ان المنصرف من دليل الاستصحاب، هو ان يكون زمان الذى اريد جر المستصحب إليه، على نحو لو تقهقرنا منه الى ما قبله من الازمنة لعثرنا على زمان اليقين بوجود المستصحب، وليس المقام كذلك،

لان كلا من الطهارة والحدث لو تقهقرنا من زمان الشك الذى هو الساعة الثالثة لم نعثر على زمان اليقين بوجود المستصحب بل كل من الازمنة السابقة زمان الشك في الوجود الى ان ينتهى الى الزمان الخارج عن دائرة العلم الاجمالي، الذى هو زمان اليقين بعدم كل منهما. وفيه اولا: النقض بما لو علم بالطهارة مثلا في احد زمانين بنحو الاجمال، وشك فيها بالشك البدوى، من جهة احتمال حدوث الحدث بعده، فان لازم البرهان المزبور عدم جريان الاستصحاب في المثال وقد نقل بعض مشايخنا انه اورد عليه في مجلس البحث بذلك بعض الفحول ولم يجب. وثانيا: بالحل، وهو ان الاثر انما يترتب على التعبد بالمستصحب في زمان الشك ولا بد وان يكون ذلك الزمان معينا ولا يعتبر تعين زمان اليقين وفى المقام زمان الشك الذى يراد استصحاب الطهارة أو الحدث فيه هو الساعة الثالثة، وهو معلوم معين، وانما المردد هو زمان اليقين، ولا يضر تردده في الاستصحاب بعد اطلاق الدليل. ثالثها: ما نسب الى المحقق العراقى: وحاصله انه انما يجرى الاستصحاب فيما إذا كان الشك في بقاء ما حدث، واما إذا كان يقينان وكان الشك في كيفية الحادث ولونه فلا مجرى للاستصحاب، وفى المقام كذلك فانه على تقدير حدوث الطهارة مثلا في الساعة الاولى فهى مرتفعة في الساعة الثالثة قطعا وعلى فرض حدوثها في الثانية فهى باقية قطعا والشك انما هو في زمان حدوث المتيقن لافى بقائه. ولعله الى ذلك يرجع ما ذكره بعض المحققين من انه يعتبر في الاستصحاب اليقين بالحدوث والشك في البقاء، واما إذا كان عوض الشك يقينان فلا يجرى الاستصحاب والمقام من هذا القبيل، إذ الحدث مثلا لو كان متحققا قبل الوضوء فهو مرتفع قطعا، ولو كان متحققا بعده فهو باق كذلك فلا شك في البقاء وكذلك الطهارة. وفيه اولا: النقض بجميع موارد الاستصحاب مثلا لو علم بحياة زيد وشك في بقائها يمكن ان يقال انه لو كان في علم الله ان يموت قبل ساعة فهو ميت قطعا ولو كان ان لا يموت فهو حى كذلك.

وثانيا: بالحل وهو ان اليقينين المزبورين هما اليقين بالملازمة لا باللازم وهما منشأ الشك في البقاء - وبعبارة اخرى - ان هذين اليقينين الذين هما يقينان بقضيتين شرطيتين بضميمة الشك في ساعة الطهارة منشأ للشك في بقاء الحادث ويجرى فيه الاستصحاب فتدبر فانه يليق به. رابعها: ما نسب الى بعض الاكابر: وحاصله انه يعتبر في جريان الاستصحاب بحسب ظواهر الادلة كون الشك الذى لا يجوز النقض به شكا في البقاء، والارتفاع في زمان واحد، والمقام ليس كذلك، إذ كل واحد من الحادثين إذا لو حظ في الازمنة، يظهر انه لا شك في زمان واحد في بقائه وارتفاعه، إذ الساعة الثالثة

التى هي زمان الشك، في البقاء لا يحتمل ارتفاعه، والساعة الاولى التى هي زمان حدوث احدهما لا شك في الارتفاع، بل زمان الشك في الارتفاع هو الساعة الثانية التى هي زمان حدوث الآخر، وفى ذلك الزمان لاشك في البقاء إذ هو اما وجد فيه أو ارتفع فزمان الشك في البقاء غير زمان الشك في الارتفاع. وفيه: ان اعتبار هذا القيد لا يستفاد من النصوص، ولا دليل آخر عليه فلا وجه لاعتباره. وقد ذكروا لعدم جريان الاصل في مجهولي التاريخ وجوها اخر ضعيفة يظهر وجه ضعفها مما ذكرناه، لرجوعها الى بعض الوجوه المتقدمة والاختلاف انما يكون في التعبير، فتحصل ان الاقوى جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ. ثم انه بعد تعارض الاصلين الجاريين فيهما وتساقطهما، قد يقال انه يرجع الى استصحاب نفس الحالة السابقة على الحالتين لو كانت معلومة. وفيه: ان الحالة السابقة مرتفعة قطعا للعلم بحدوث ضدها. وقد يقال انه حيث يعلم بحدوث ضد الحالة السابقة، ويشك في ارتفاعه فيستصحب، ولا يعارضه استصحاب نفس الحالة السابقة للعلم بارتفاعها، ولا استصحاب مثلها إذ لا علم بحدوثه، لاحتمال تعاقب المتجانسين، فلو كانت الحالة السابقة هي الحدث، وعلم بوقوع حدث، ووضوء، وجهل تاريخهما، فالحدث الاول مرتفع قطعا،

وحيث انه يحتمل تقدم الحدث الثاني على الوضوء، فلا علم بتحقق فرد آخر منه، وهذا بخلاف الوضوء فيستصحب ما علم تحققه وهو الطهارة. وفيه: انه قد مر في التنبيه الثالث من جريان الاستصحاب في القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلى كما في الحدث في المقام، فراجع فيعارض مع استصحاب الطهارة. واما المورد الثاني: فعن جماعة من المحققين اختيار جريان الاصل في خصوص معلوم التاريخ، وعدم جريانه في مجهوله، وقد مر ما يمكن ان يستدل به له وضعفه. وذهب جماعة آخرون منهم الشيخ الاعظم (ره) الى عدم جريان الاصل في معلوم التاريخ. واستدل له: بان استصحاب عدم تحقق مجهول التاريخ الى زمان العلم بتحقق الآخر يقتضى تأخره عنه، فلو علم انه توضأ في اول الزوال، وعلم ايضا بالحدث، وشك في تقدم الحدث على الوضوء، وتاخره عنه يجرى استصحاب عدم الحدث، الى زمان الوضوء، وهو يقتضى تأخر الحدث عن الوضوء. وفيه: ان هذا الاصل لا يترتب عليه هذا الاثر، الا على القول بالاصل المثبت، لفرض ترتب الاثر على تأخر الحدث عن الوضوء، ليكون رافعا لاثره، ولا يثبت ذلك باستصحاب عدم الحدث الى زمان الوضوء. فتحصل ان الاظهر جريان الاصل في كل منهما في نفسه وتعارض الاصلين لو علم بهما وشك في المتقدم منهما والمتاخر، من غير فرق بين الجهل بتاريخهما، وبين ما لو علم تاريخ احدهما، ففى المثال، لابد من الوضوء لقاعدة الاشتغال. جريان الاستصحاب في الاعتقاديات الثاني عشر: في جريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية المطلوب فيها العلم واليقين، كالنبوة والامامة واطال الشيخ الكلام في هذا التنبيه، وملخص القول، انه يقع الكلام في جهات.

الاولى: انه يعتبر في الاستصحاب زايدا على اليقين والشك وكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعى، امران آخران، احدهما ترتب اثر عملي عليه، ولا يكفى مجرد الاثر الشرعي في جريانه، اما على المختار من ان المجعول فيه الجرى العملي فواضح، فانه بدونه يلزم اللغوية من التعبد به، واما على مسلك المشهور من جعل الحكم المماثل فللانصراف، فان هذه الاصول اصول عملية أي

مقررة للشاك وظيفة له في مقام العمل، فمع عدم الاثر العملي لا يجرى، وبالجملة جعل الحكم انما هو للعمل والا يكون لغوا. نعم لا فرق بين كون العمل عملا جارحيا أو جانحيا، كالتسليم، والانقياد، والبناء، وما شاكل، ومجرد تسمية بعض الافعال بالاصول لا يكون مانعا عن ذلك. وبما ذكرناه ظهر ما في ما افاده الشيخ الاعظم من انه لا يجرى الاستصحاب في الاعتقاديات مطلقا مستدلا له: بان الاستصحاب ان اخذ من الاخبار فهو لا يكون رافعا للشك، بل مؤداها الحكم على ما كان معمولا به على تقدير اليقين به، والمفروض ان وجوب الاعتقاد بشئ على تقدير اليقين به، لا يمكن الحكم به عند الشك، لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف وان كان حجة من باب الظن فلا ظن بالبقاء اولا، ولا دليل على حجيته ثانيا. ورتب عليه انه لو شك في نسخ الشريعة لا يصح الاستدلال بالاستصحاب، لبقائها، واضاف ان الدليل النقلي الدال عليه لا يجدى لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة. وجه الظهور: انه قد عرفت ان المعتبر في الاستصحاب ترتب اثر عملي عليه كان ذلك من الاعمال الجوانحية أو الجوارحية، والاعتقاد من القسم الاول، والنسبة بينه وبين اليقين عموم من وجه فانه، قد يكون القطع موجودا ولا اعتقاد كما ينبئ عنه قوله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم)، وقد يكون الاعتقاد والبناء موجودا ولا قطع كما في موارد التشريع وقد يجتمعان. نعم، في الاعتقاديات التى يعتبر فيها اليقين لا يجرى الاستصحاب، لانه لا يصلح للقيام مقام العلم الموضوعي، وان شئت قلت انه في الاستصحاب مع حفظ الشك يكون

التعبد بالمتيقن، وهو لا يزيل الشك، فلو كان الموضوع مما يعتبر فهى العلم فيه شرعا، أو عقلا، فلا يجرى الاستصحاب لعدم ثبوت الموضوع به، الا إذا كان العلم مأخوذا في الموضوع بما انه مقتض للجرى العملي، ولعله يكون باب الشهادة من هذا القبيل، وهذا لا يختص بالاعمال الجوانحية بل في الاعمال الجوارحية ايضا كذلك. مع، انه إذا كان الاستصحاب حجة في كلتا الشريعتين يعتمد عليه للعلم بحجيته حينئذ، بل يمكن ان يقال ان حجيته في الشريعة اللاحقة تكفى إذ لو كان الثابت هو الشريعة السابقة فهو، ولو كان هي اللاحقة، فمقتضى حجية الاستصحاب البناء على بقاء الاولى فتأمل. الجهة الثانية: في استصحاب النبوة، والكلام فيها، تارة في انه هل يتصور الشك في بقائها ام لا ؟ واخرى في انه ما ذا يترتب على استصحابها، وثالثة في جريانه. اما من الناحية الاولى: فالحق ان النبوة ان كانت من الصفات الواقعية، ومرتبة عالية من الكمالات النفسانية، وهى صيرورة نفس النبي (ص) بحيث تتلقى الاحكام الدينية، والمعارف الالهية، من المبدأ الأعلى بلا توسط بشر فلا يتصور الشك في بقائها، إذ الموت لو لم يوجب قوة هذه الملكة الراسخة لا يوجب ضعفها، ومجيئ نبى آخر، ولو كان اكمل لا يوجب زوالها، إذ كمال شخص، لا يوجب زوال كمال الآخر، واما انحطاط نفسه المقدسة عن هذه الدرجة، فبما ان هذه الملكة لها درجة المعرفة الشهودية فلا يعقل زوالها. وان كانت من الامور الاعتبارية المجعولة، يتصور الشك في بقائها كما لا يخفى. واما من الناحية الثانية: فعلى فرض الشك في النبوة لا يترتب على استصحابها وجوب التصديق بما جاء به، لانه من آثار نبوته السابقة لا الفعلية، ولا بقاء احكام شريعته الشرعية، لما تقدم من جريان الاستصحاب فيها حتى بناءا على نسخ الشريعة، مع انه لو سلم ان معنى نسخ الشريعة نسخ جميع احكامها لا يترتب هذا الاثر على استصحابها، لان بقائها ليس من آثار بقاء نبوته بل من آثار عدم مجيئ نبى آخر بشريعة اخرى، بل اثره وجوب الاعتقاد بنبوته، وعليه فان كان المعتبر هو الاعتقاد بها يجرى الاستصحاب،

ويترتب عليه هذا الاثر، وان كان هو المعرفة والقطع فلا يجرى لما مر، وبه يظهر الكلام من الناحية الثالثة. ثم انه لا فرق في جريان الاستصحاب وعدمه على كلا الشقين بين كون النبوة من الصفات الواقعية ام كانت من الامور الاعتبارية: إذ بناءا على ان يكون المعتبر هو القطع بها، فاستصحابها على القول بكونها من الامور الاعتبارية وان كان استصحاب حكم شرعى، ولا يحتاج في جريانه الى ترتب اثر آخر لكن لا يجرى، لعدم ترتب اثر عملي عليه. وبما ذكرناه يظهر ما في كلمات المحقق الخراساني في المقام فانه قال ان النبوة ان كانت من الامور الواقعية لم يجر الاصل فيها لعدم الشك فيها اولا، ولعدم ترتب الاثر عليه ثانيا، ولو كان من الامور الجعلية جرى فيها الاصل. فانه يرد عليه اولا ان الاثر المترتب عليه، وان لم يكن هو وجوب التصديق بما جاء به، ولا بقاء احكامه ولكن اثره وجوب الاعتقاد، وثانيا ان التفصيل في غير محله: فانه ان كفى الاصل في لزوم الاعتقاد لما كان فرق بين المسلكين، وان لم يكف فكما انه على فرض كونها من الامور الواقعية لم يجر الاستصحاب لعدم الاثر كذلك على فرض كونها مجعولة لا يجرى، لعدم الاثر العملي الذى قد عرفت اعتبار وجوده في جريان الاستصحاب. حول تمسك الكتابى بالاستصحاب الجهة الثالثة: ان المنقول عن الشيخ الاعظم انه حكى المناظرة الواقعة بين السيد العلامة السيد باقر القزويني وبين عالم يهودى في قرية تسمى بذى الكفل، وقد تمسك الكتابى بالاستصحاب قائلا ان موسى بن عمران شخص واحدا ادعى النبوة واعترف المسلمون واهل الكتاب بنبوته فعلى المسلمين الاعتراف بنبوته ما لم يثبت نسخ نبوته، وذكر الاصحاب في الجواب عنه وجوها. الاول: ما نقله الشيخ عن بعض الفضلاء والظاهر انه السيد القزويني، وهو انا نؤمن

ونعترف بنبوة كل موسى وعيسى اقر بنبوة نبينا (ص) وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا (ع) في جواب الجاثليق. ثم ان الشيخ قال وهذا الجواب بظاهره مخدوش، بما عن الكتابى من ان موسى بن عمران أو عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون واهل الكتاب بنبوته فعلى المسلمين اثبات نسخها. ولكن الظاهر ان هذا الجواب امتن ما في الباب، وذلك فانه بعد مالا ريب في ان منشأ اعتراف المسلمين بنبوة عيسى مثلا ليس هو النظر الى معجزاته، لعدم وجود المعجزة الخالدة، له، ولا الخبر المتواتر: فان الحواريين على ما قيل محصورون غير بالغين حد التواتر، فينحصر الطريق باخبار نبينا (ص): وهو كما اخبر بنبوته اخبر بانه اخبر بمجيئ نبينا (ص)، فهذا وصف عنواني مشير الى ذلك الشخص الخارجي، فكما يقال انه ولد بغير أب، وابرأ الاكمه والابرص، واحى الموتى، يقال انه اخبر بمجيئ نبينا (ص) فالمتيقن ثبوته هو نبوة عيسى أو موسى الذى له اوصاف منها هذا الوصف، واما غيره ممن لم يخبر فلا نعرفه نبيا، وهذا واضح. ثم ان الامام (ع) علم طريق هذه المناظرة بمناظرته مع جاثليق، ولكنه اعترض عليه بان طريق معرفة غيرك هو ذلك واما انت فتدعى العلم من غير الطرق العادية، بما تقدم فانت معترف بنبوة عيسى من غير هذا الطريق، وتدعى انه اخبر بمجيئ نبيكم فعليك اثبات ذلك، فاجابه الامام (ع) بقوله الآن جئت بالنصفة ثم اخذ في مقام اثبات ذلك. الثاني: ما افاده المحقق الخراساني وهو مأخوذ من كلمات الشيخ الاعظم (ره)، وحاصله: ان جواب الكتابى - اما الزامي - أو اقناعي والاول غير صحيح لانه لا يلزم به الخصم الا مع الاعتراف بالشك

والمسلم قاطع بنسخ نبوة موسى وعيسى، لا شاك فيه، فلا يمكن الزامه، والثانى باطل لوجهين: احدهما لزوم الفحص وعدم اجراء الاصل قبله، ثانيهما: انه دليل عقلي ولا نقلى على حجيته وثبوت حجيته في الشريعة اللاحقة لا يجدى للزوم العمل به المحال. وفيه: ان الكتابى يدعى الفحص ويقول انى الآن في حال الفحص فلم يثبت لى،

وثبوته في الشريعتين يكفى في التمسك به كما مر فلا اشكال عليه، وبما ذكرناه ظهر ما في بقية الاجوبة. حول استصحاب الحكم المخصص الثالث عشر: إذا ورد عام افرادي متضمن للعموم الازماني، وخصص ذلك بخروج بعض افراد العام عن الحكم في قطعة من الزمان، ثم شك في ان خروجه عنه مختص بتلك القطعة، أو انه يعم جميع الازمنة، فهل يرجع في زمان الشك الى عموم العام، أو الى استصحاب حكم المخصص. مثال ذلك قوله تعالى (اوفوا بالعقود) (١) حيث انه خرج عنه البيع الغبنى بعد ظهور الغبن، ويشك في ان خيار الغبن للفور أو التراخي، فانه بعد الزمان الاول الثابت فيه الخيار قطعا يشك في بقائه، فهل المرجع استصحاب الخيار، أو عموم الآية الكريمة، وتنقيح القول يقتضى تقديم امور. الاول: انه ليس البحث في المقام في تقديم العموم، أو الاستصحاب عند التعارض، فانه لا كلام في تقديم اضعف الامارات على اقوى الاصول كما سيأتي وجهه، بل النزاع في المقام انما هو في ان المورد مورد للتمسك بالعام فلا مورد للاستصحاب، ام يكون من موارد الرجوع الى حكم المخصص وليس من موارد الرجوع الى عموم الدليل، ام لا يكون مورد الشئ منهما، فالنزاع صغروى. الثاني: ان الاصل في الزمان كونه ظرفا للزماني، ما لم يقم دليل على كونه قيدا للتكليف أو المتعلق، وذلك لان كل موجود له اضافة الى الزمان، والى المكان، لاحتياج غير المجردات اليهما، واضافته الى الزمان يسمى، بمتى، واضافته الى المكان يسمى باين، وهاتان الاضافتان، لا تفردان الموجودات ولا تكثراها الا بحسب العوارض، والا ذات

---

١ - المائدة / ٢. (*)

الجوهر مثلا لا يختلف بهما، فزيد على السطح، عين الزيد تحت السقف، وبالجملة تفرد الشئ بهما يحتاج الى عناية زايدة، والا فبحسب الطبع لا تكونان متكثرتين. الثالث: ان الزمان في دليل العام، ربما يكون قيدا للحكم، أو المتعلق، وربما يكون ظرفا لاحدهما، وعلى الاول قد يكون مجموع الآنات ملحوظة على وجه الارتباطية، ويجعل المجموع قيدا واحدا كالعام المجموعى، بحيث لو خلا آن واحد عن وجود المتعلق، أو الحكم انتفى رأسا، ومن هذا القبيل باب الصوم، حيث ان الامساك في مجموع آنات النهار واجب واحد والمجموع قيد واحد بحيث لو افطر في آن من النهار لم يمتثل اصلا، وقد يكون كل آن مأخوذا قيدا مستقلا بنحو يتكرر المقيد بتكرر آنات الزمان، ويصير الموضوع الوحداني الخارجي باعتبار تعدد الآنات موضوعات متعددة يتبعها احكام عديدة كما في العام الاستغراقي كما لو قال اكرام العلماء في كل يوم، واستفيد منه ان لكل يوم حكم مستقل في مقابل اليوم الآخر ولو اكرم عالما في يوم، ولم يكرم في اليوم الثاني، فقد اطاع وعصى، وبالجملة كما ان العام الذى له عموم افرادي،

ينقسم الى العام المجموعى، والاستغراقي كذلك العام الذى له عموم ازمانى. الرابع: ان الشقوق الثلاثة التى ذكرناها في دليل العام تجرى في دليل المخصص، إذ فيه ايضا، ربما يكون الزمان ظرفا، وربما يكون قيدا، وعلى الثاني ربما يؤخذ الازمنة قيدا على وجه الارتباطية، وربما يؤخذ قيدا على وجه الاستقلالية وكل زمان قيدا مستقلا. الخامس: ان اعتبار العموم الزمانى بنحو القيدية أو الظرفية، لنفس الحكم، أو لمتعلقه لابد وان يكون لقيام الدليل عليه كما مر، وهذا لا كلام فيه. كما لا كلام في انه ربما يكون الدليل الدال عليه، هو الدليل الخارجي، كقوله (ع) (حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة) (١). ولا كلام ايضا في انه إذا كان مصب العموم متعلق الحكم، يمكن ان يكون نفس دليل الحكم متكفلا لبيانه اما بالنصوصية، كما لو قال: اكرم زيدا في كل يوم. أو بالاطلاق

---

١ - اصول الكافي باب البدع والرأى والمقائيس حديث ١٩. (*)

ومقدمات الحكمة، وذلك انما يكون فيما إذا لزم من عدم العموم الزمانى، لغوية الحكم وخلو تشريعه عن الفائدة كما في قوله تعالى (اوفوا بالعقود) إذ لا فائدة في وجوب الوفاء بكل عقد في الجملة. انما الكلام في انه إذا كان مصب العموم الزمانى نفس الحكم، فهل يمكن ان يكون الدليل المتكفل لبيانه هو نفس دليل الحكم ام لا ؟ ذهب المحقق النائيني (ره) الى الثاني وملخص ما افاده في وجه ذلك، ان استمرار الحكم ودوامه فرع وجوده، فنسبة الحكم إليه نسبة الموضوع الى الحكم، والمعروض الى العرض، وما كان كذلك يستحيل ان يكون الدليل المتكفل لجعل الحكم متكفلا للامر المتأخر عن جعله، وبالجملة العموم الزمانى الذى مصبه المتعلق، يكون تحت دائرة الحكم، فيمكن تكفل دليل الحكم لبيانه، ويكون مطلقا بالاضافة إليه، واما العموم الزمانى الذى يكون مصبه الحكم، فهو يكون فوق دائرة الحكم، فلا يكون الدليل المتكفل لبيان الحكم متكفلا لبيانه، فلا اطلاق له بالاضافة إليه، فاطلاقه بالنسبة إليه يحتاج الى قيام دليل آخر. ثم انه رتب على ذلك انه عند الشك في التخصيص وخروج بعض الازمنة يصح التمسك بالعموم الزمانى الذى دل عليه دليل الحكم، بخلاف ما إذا كان مصبه نفس الحكم فانه لا يجوز التمسك بدليل الحكم لفرض عدم الاطلاق له، وعدم تكفله لبيان استمراره، ولا بما دل عليه عموم ازمنة وجوده، إذ الدليل المتكفل لجعل الاستمرار، انما يكون بنحو القضية الحقيقية التى موضوعها الحكم، ومحمولها الاستمرار، ومن الواضح ترتب المحمول على الموضوع، فمع الشك في ثبوت الموضوع، لا مجال للتمسك بعموم دليل المحمول، وعليه فلا مورد حينئذ للرجوع الى العموم المزبور، وعلى ذلك حمل كلام الشيخ الاعظم (ره). اقول: يرد عليه امران، الاول: يرد على ما افاده من عدم امكان تكفل دليل الحكم لبيان العموم الزمانى الذى مصبه الحكم: ان استمرار الشئ وبقائه ليس عبارة عن عروض عارض على وجوده، بل هو عبارة عن سعة دائرة وجوده بعد حدوثه، فهما واحد، بل

التعدد مستلزم لعدم البقاء: إذ لا تعدد الا مع فرض تخلل العدم، ومعه يكون الثاني حادثا آخر لا بقاءا للحادث الاول، وعلى الجملة عنوان

لموجود واحد باعتبار عدم عروض العدم عليه، كما ان الحدوث عنوان له باعتبار سبقه بالعدم. ولا فرق في ذلك بين الموجودات الخارجية التكوينية، والاعتبارية الشرعية، والشارع الاقدس، كما يجعل الزوجية الموقتة، كذلك يجعل الزوجية الدائمية بجعل واحد، بل لا يعقل جعله بجعل آخر، فان تعدد الجعل يستدعى تعدد المجعول وقد عرفت ان التعدد ينافى البقاء، وعليه فيمكن تكفل نفس ذلك الدليل لبيانه، نعم، ما ذكره (ره) يتم في استمرار الجعل، فان الجعل بالنسبة إليه من قبيل الموضوع، ولا يمكن تكفل الدليل الدال عليه متكفلا لاستمراره، ولكن محل الكلام استمرار المجعول، وتكفل الدليل لبيان استمراره، ممكن كما عرفت. الثاني: ما افاده (ره) من عدم امكان التمسك بالدليل المتكفل لبيان الاستمرار: فانه يرد عليه ان الاستمرار وان كان فرع الثبوت الا انه فرع الثبوت في الجملة، لا فرع ثبوته في الازمنة المتأخرة: إذ ثبوته فيها عين استمراره وبقائه، لا انه مما يتفرع عليه الاستمرار والبقاء، وعليه فحيث ان المفروض وجود العموم الافرادى، فإذا شك في استمرار الحكم الثابت لفرد لا مانع من هذه الجهة من التمسك بعموم الدليل المتكفل لبيان العموم الزمانى. اللهم الا ان يقال بعد انقطاع حكم هذا الفرد وخروجه عن تحت العام، البناء على شمول العام له معناه ثبوت الحكم ثانيا وحدوثه لا استمرار ما ثبت اولا، فدليل الاستمرار لا يصلح لاثبات ذلك فتدبر فانه دقيق. إذا عرفت هذه الامور وعرفت عدم تمامية ما ذهب إليه المحقق النائيني (ره)، فاعلم ان الشيخ الاعظم (ره) اختار ان المرجع هو العام فيما إذا كان له عموم ازمانى، وكان كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل لينحل العموم الى احكام عديدة بتعدد الزمان، بل لو لم يكن هناك عموم لما كان وجه للرجوع الى الاستصحاب، والمرجع هو الاستصحاب فيما إذا كان الزمان مأخوذا لبيان الاستمرار فانه لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد

ذلك الزمان تخصيص زايد على التخصيص المعلوم، لان مورد التخصيص الافراد دون الازمان، بل لو لم يكن هناك استصحاب كان المرجع غيره من الاصول العملية دون العام. واورد عليه المحقق الخراساني، بانه في المورد الثاني، ان كان المأخوذ في المخصص، الزمان مفردا، لا ظرفا لاستمرار الحكم، لا يجرى الاستصحاب، لانه من قبيل اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر، كما انه في ذلك المورد إذا كان المخصص يخرج الفرد عن تحت العام من الاول، كما في خيار المجلس الثابت من اول العقد، الموجب لخروجه عن تحت عموم اوفوا بالعقود، يتمسك بعموم العام بعد زمان اليقين بالخروج، فلو شك في بقاء خيار المجلس، يتمسك بعموم اوفوا بالعقود، والا لزم اخراج احد افراد العام عن تحت عمومه بلا وجه، نعم يتم ما ذكره فيما إذا كان المخصص من الوسط كما في خيار الغبن الثابت بعد ظهور الغبن. فالمتحصل مما افاده المحقق الخراساني ان الزمان قد يكون قيدا للعام، وظرفا للخاص، وقد يكون قيدا لهما، وقد يكون ظرفا لهما، وقد يكون ظرفا للعام وقيدا للخاص. ففى المورد الاول: المرجع هو عموم العام، وان لم يكن فالاستصحاب، وفى المورد الثاني المرجع عموم العام، وان لم يكن فلا مورد للاستصحاب، وفى المورد الثالث، لا مجال للتمسك بالعام الا إذا كان المخصص من الاول، ويكون المرجع هو الاستصحاب، وفى المورد الرابع، لا يكون المرجع عموم العام، ولا الاستصحاب. نعم، إذا كان المخصص من الاول يتمسك بعموم العام. وهذا في بادى النظر وان كان متينا، الا ان دقيق النظر يقتضى خلافه: فان الحق عدم جريان الاستصحاب في شئ من الموارد، وكون جميعها من موارد التمسك بالعام، الا إذا كان دليل العام المتكفل لاثبات الحكم لكل فرد ناظرا الى حيث وحدة الحكم وتشخصه بنحو غير قابل للتكثر ولو تحليلا، مع كون التقطيع من الوسط، فلنا دعا وثلاث. اما الاولى: أي عدم جريان الاستصحاب

فقد مر تحقيقه في اول هذا المبحث وعرفت ان استصحاب الحكم الكلى محكوم لاستصحاب عدم الجعل.

---

[١٥٦]

واما الثانية: وهى كون المرجع عموم العام، ففيما كان الزمان قيدا واضح، واما إذا كان ظرفا، فيبتنى على بيان مقدمات، الاولى: ان الاطلاق هو رفض القيود لا الجمع بينها الثانية: ان العام الذى اخذ الزمان ظرفا لاستمرار حكمه كقوله تعالى: اوفوا بالعقود، له حيثيتان، احداهما: عمومه وشموله لكل فرد من الافراد، ثانيتهما: اطلاقه الازماني بمعنى ان مقتضى اطلاقه استمرار الحكم الثابت لكل فرد في الزمان المستمر. الثالثة: ان المطلق إذا خرج منه فرد بقى الباقي تحته بنفس الظهور الذى استقر فيه اولا. إذا عرفت هذه المقدمات تعرف انه بعد مضى زمان التخصيص يتمسك بعموم العام لا بحيثية عمومه بل بحيثية اطلاقه بلا فرق بينه وبين ساير المطلقات. وما ذكره صاحب الدرر (ره) في مقام الفرق، بان ساير المطلقات لها جهات عرضية، ككون الرقبة مؤمنة أو كافرة، والحكم انما تعلق به بلحاظها، فإذا خرج شئ بقى الباقي بنفس ذلك الظهور، وهذا بخلاف ما نحن فيه، إذ الزمان الواحد المستمر ليس له افراد متكثرة متباينة، الا ان يقطع بالملاحظة، وجعل كل من قطعاته ملحوظا في القضية، وملاحظته كذلك خلف، فلا معنى لاطلاقه من تلك الجهات حتى يكون خروج جهة، غير مناف لبقاء الجهات الاخر، بل معنى اطلاقه عدم تقييد الحكم بزمان خاص ولازمه الاستمرار من اول وجود الفرد الى آخره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد في زمان فليس لهذا العام المفروض، دلالة على دخول ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، إذ لو كان داخلا لم يكن ذلك استمرارا للحكم السابق، وليس هو فردا آخر حتى يشمله العموم بعمومه الافرادى. يندفع: بما ذكرناه في المقدمة الاولى، من ان معنى الاطلاق مطلقا، رفض القيود، لا الجمع بينها، فاطلاق الدليل بالنسبة الى الازمنة الذى معناه عدم دخل خصوصياته في الحكم، لا يكون خلفا، وعليه فيتمسك بالعام، لا بحيثية عمومه كى يقال انه ليس فردا آخر بل بحيثية اطلاقه. كما ان دعوى ان المطلق له ظهور واحد في معنى واحد مستمر فإذا انقطع لا ظهور يتمسك به.

---

[١٥٧]

مندفعة بان التقييد انما يكون بالنسبة الى المراد الجدى لقيام حجة اقوى من الحجة المزبورة، فلا ينثلم به ذلك الظهور الواحد. فان قيل ان ثبوت الحكم بعد ذلك الزمان ليس استمرارا للحكم الاول، بل هو حكم آخر فيلزم تعدد الواحد. اجبنا عنه بان معنى استمراره الثابت بالاطلاق المزبور ليس استمراره خارجا، بل جعل ظرف واحد لهذا الحكم الوحداني لا جعل حصتين من طبيعي الظرف فتدبر فانه دقيق. فالمتحصل مما ذكرناه ان الاظهر هو التمسك باطلاق العام في جميع الموارد الاربعة. واما الدعوى الثالثة: فوجهها واضح لان الشئ لا يبقى على وحدته الشخصية بعد تخلل العدم في البين، فلو تمسك بالعام لزم ثبوت حكم آخر بعد زمان التخصيص وهذا خلف الفرض. جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف الرابع عشر: الظاهر ان الشك الذى اخذ في موضوع الاستصحاب، في اخبار الباب وكلمات الاصحاب هو خلاف اليقين، فيجرى الاستصحاب مع الظن غير المعتبر بالخلاف. واستدل له بوجوه الاول: الاجماع، وفيه اولا: ان جماعة من الاصحاب لا يرون الاستصحاب حجة، وجماعة يرونه حجة من باب الظن لا الاخبار، وهم لا يرونه حجة مع الظن بالخلاف، فالاجماع لا يكون ثابتا، اللهم الا ان يقال عليه الاجماع التعليقي أي على فرض اعتباره من

الاخبار يقولون بانه حجة مع الظن بالخلاف ايضا، وهو كما ترى، وثانيا، انه يمكن ان يكون مستند المجمعين بعض الوجوه الاخر فلا يكون اجماع تعبدي كاشف عن رأى المعصوم (ع).

الثاني: ان الظن غير المعتبر ان علم بعدم اعتباره فمعناه ان وجوده كعدمه وان كلما يترتب على عدمه يترتب على وجوده، وإذا شك في اعتباره وعدمه يكون رفع اليد عن الحالة السابقة لاجله نقضا لليقين بالشك. وفيه: ان معنى عدم اعتبار الظن ان المظنون لا يثبت به لا ترتيب آثار الشك عليه، واما ما ذكر في المشكوك اعتباره، فيرد عليه ان صدق نقض اليقين بالشك يتوقف على وحدة متعلقهما، وفى صورة التعدد كما في المقام، حيث ان متعلق اليقين هو الحكم، ومتعلق الشك حجية الظن، لا يصدق. الثالث: ما افاده المحقق النائيني (ره) وهو ان المراد باليقين في نصوص الباب هو الاحراز، والشك الذى في مقابله اريد به التحير، فمفاد الروايات ان من كان محرزا لشئ يبنى عليه ما لم يحرز خلافه. وفيه: اولا ان هذا خلاف ظاهر لفظي اليقين والشك، وثانيا: ان لازم ذلك الالتزام بالورود في المسألة الآتية، وهى تعارض الامارات والاستصحاب كما هو واضح مع انه (قده) ملتزم بالحكومة. فالصحيح ان يقال ان المراد من الشك في النصوص خلاف اليقين لوجوه. ١ - ان جماعة من اللغويين كاصحاب الصحاح، والقاموس، والمجمع، وغيرها، صرحوا بان ذلك معناه لغة، والظاهر انه في لسان الشارع الاقدس استعمل في معناه اللغوى، وتخصيص الشك بالاحتمال المتساوي الطرفين اصطلاح حادث بين العلماء، وليست الاستعمالات الشرعية جارية على طبقه، والشاهد لذلك ان الوهم في اصطلاحهم هو الاحتمال المرجوح، مع انه اطلق الوهم في صحيح الحلبي الوارد فيمن شك في انه صلى ثلاثا أو اربعا في الظن، قال (ع) وان ذهب وهمك الى الثلاث، فقم فصل الرابعة (١). ٢ - قوله (ع) في الصحيح الاول لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيئ من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين

---

١ - الوسائل باب ١٠ من ابواب الخلل كتاب الصلاة حديث ٥. (*)

آخر (١) فان المستفاد منه انحصار جواز نقض اليقين في اليقين، وانه لا يجوز رفع اليد عن اليقين بغير اليقين من مراتب الاحتمال. ٣ - عدم استفصاله (ع) في الصحيح بين ما إذا افاد تحريك شئ في جنبه وهو لا يعلم، بين كون الاحتمال وعدم العلم متساوي الطرفين ام لا فقد اجاب عما سأله الراوى عما إذا حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم، بقوله لا حتى يستيقن انه قد نام (٢). ويؤيده استعماله فيه في غير واحد من الروايات في باب شكوك الصلاة، بلا قرينة. فالمتحصل مما ذكرناه جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف. حول اعتبار بقاء الموضوع ثم ان خاتمة الكلام في الاستصحاب انما هي بذكر امور. الاول: لا خلاف ولا اشكال في انه يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، وتوضيح البحث فيه وتنقيح المرام ببيان امور. منها: في الدليل على ذلك، وقد استدل له الشيخ الاعظم، بان بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر اما لاستحالة انتقال العرض، واما لان المتيقن سابقا وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن

السابق. واورد عليه المحقق الخراساني بان استحالته حقيقة غير مستلزم لاستحالته تعبدا والالتزام بآثاره شرعا. ورد هذا الايراد، بانه كما يستحيل انتقال العرض الخارجي من محل الى محل آخر كبقائه بلا محل كذلك يستحيل انتقال الوجوب وغيره من الاحكام الشرعية، وان شئت قلت ان الوجوب متقوم في النفس بموضوع خاص، وعليه فانشاء ذلك الربط

---

١ - الوسائل باب ١ من ابواب نواقض الوضوء كتاب الطهارة حديث ١. ٢ - المصدر المتقدم. (*)

الخاص لغير موضوعه، يستلزم انتقال العرض من محل الى محل آخر. ولكن يمكن توجيه ما افاده بان المحال انتقال العرض، واما بيان الحكم بلسان انتقال العرض فلا محذور فيه، والاستصحاب في اللب والواقع يكون دائما جعلا للحكم، وبيان ذلك بلسان الا بقاء لا محذور فيه. ويمكن توجيه كلام الشيخ (ره) بنحو لا يرد عليه هذا الايراد انه مع عدم بقاء الموضوع لا يجرى الاصل للشك في استعداد العرض المتقوم بالموضوع للبقاء لامتناع بقاء العرض بلا محل، وانتقاله من محل الى محل آخر، ومع الشك في الاستعداد لا يجرى الاستصحاب، وهذا على مبناه تام، ولكن قد مر ضعف المبنى. فالصحيح ان يستدل له: بانه مع عدم بقاء الموضوع لا محالة لا تكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوك فيها ومع عدم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها، لا يصدق الابقاء على العمل على طبق الحالة السابقة، والنقض على عدم العمل على طبقها - مثلا - من كان عالما بعدالة زيد وشك في عدالة ابنه، لا يصدق على ترتيب آثار العدالة على ابنه ابقاء اليقين، وعلى عدم ترتيبها النقض وهذا من الوضوح بمكان. ومنها: بيان المراد من بقاء الموضوع، لا اشكال في انه ليس المراد بقاء الموضوع خارجا: إذ لا ريب في جريان الاستصحاب لو كان الشك في ثبوت شئ وبقائه، فان الموضوع حينئذ نفس الماهية وحيث لا ثبوت لها ولا تقرر فلا يكون لها الحدوث والبقاء. بل المراد منه كون القضيتين بنحو يكون متعلق الشك بعينه متعلق اليقين، وهذا كما يصدق، في الشك في العارض والمحمول، من جهة الشك في طرو المانع مع اليقين بوجود معروضه، كذلك يصدق عند الشك فيه من جهة الشك في بقاء معروضه، ويتضح ذلك بذكر وجوه الشك في البقاء، وبيان ما هو الحق فيها. ونخبة القول في المقام: ان الشك تارة يكون في المحمولات الاولية من الوجود والعدم، واخرى، يكون في المحمولات المترتبة، كالقيام والقعود والعدالة ونحوها من

المحمولات التى لا تترتب على الشئ الا بعد وجوده. فان كان الشك في المحمول الاولى، يجرى الاستصحاب، والموضوع في القضيتين هي الماهية المجردة عن الوجود والعدم، وهى واحدة في القضيتين، وان شئت قلت: انه لتمامية اركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق، وصدق الابقاء على العمل على طبق اليقين السابق، والنقض على رفع اليد عنه يجرى الاستصحاب: إذ لا يعتبر فيه سوى ما ذكر شئ. جريان الاستصحاب في المحمولات الثانوية وان كان المحمول من المحمولات الثانوية، فقد يكون الشك في البقاء، بعد احراز ذات الموضوع كما لو علم بحياة زيد، وشك في بقاء

عدالته، وقد يكون مع الشك في بقائه ايضا، لا اشكال في جريان الاستصحاب في القسم الاول. واما القسم الثاني: فقد يكون الشك في بقاء المحمول مسببا عن الشك في بقاء الموضوع بحيث لو احرز الموضوع كان المحمول المترتب محرزا ايضا، كما إذا شك في بقاء مطهرية الماء للشك في بقاء اطلاقه، وقد لا يكون مسببا عنه، بل كان كل منهما متعلقا للشك مستقلا كما لو شك في حياة زيد لاحتمال موته، وشك في عدالته على فرض حياته لاحتمال فسقه. اما القسم الاول: فتارة يكون ذلك بعد العلم بحقيقة الموضوع وحدوده، واخرى: يكون لاجمال الموضوع وعدم تبينه. اما في الصورة الاولى: فان كان المحمول المترتب من الاحكام الشرعية يجرى الاستصحاب في الموضوع ويترتب عليه المحمول، ولا يجرى في ذلك المحمول، وان كان من غيرها، فاستصحاب بقاء الموضوع لا يكفى لعدم كون الترتب شرعيا فلا يترتب عليه ثبوت المحمول المشكوك ثبوته، فما افاده المحقق النائيني (ره) من انه لا اشكال في ان جريان الاصل في الموضوع يغنى عن جريانه في المحمول المترتب لانه رافع

لموضوعه. غير تام: لعدم كونه رافعا له في غير الاحكام الشرعية. ولكن يجرى الاستصحاب في نفس المحمول الثانوي ويحكم ببقائه: لان هذا الموجود الخاص. كعدالة زيد، متيقن سابقا، ومشكوك فيه لاحقا، فالقضية المشكوك فيها بعينها هي القضية المتيقنة فيجرى الاستصحاب فيها: إذ لا دليل على اعتبار احراز بقاء الموضوع في جريانه من غير جهة الاتحاد المحرز في المقام. نعم، بعض الآثار في نفسه يلزم في ترتبه احراز الموضوع كالانفاق، وهذا امر غير مربوط بالاستصحاب، بل يعتبر احراز الموضوع من جهة احتياج ترتب ذلك الاثر على احرازه، هذا بناءا على المختار من جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضى. واما على مختار الشيخ الاعظم (ره) والمحقق النائيني (ره) من عدم جريانه فيها، فالظاهر عدم جريان هذا الاصل للشك في استعداد العرض المتقوم بالموضوع للبقاء لامتناع بقاء العرض بلا محل وانتقاله من محل الى آخر، ومع الشك في الاستعداد لا يجرى الاستصحاب. ولعله الى هذا نظر الشيخ الاعظم (ره) في الاستدلال بالدليل العقلي لاعتبار بقاء الموضوع المتقدم كما مر وهو على مسلكه تام. والغريب ان المحقق النائيني (ره) مع اختياره هذا المسلك، اورد على الشيخ الاعظم (ره) بان الاستدلال بهذا الدليل تبعيد للمسافة، هذا كله إذا كان موضوع الاثر ثبوت المحمول الثانوي. واما ان كان هو وجود الموضوع وثبوت المحمول له، فلا يجرى الاستصحاب إذ استصحاب بقاء الموضوع، وان كان يجرى الا انه لا يترتب عليه المحمول الثانوي لكونه من لوازمه غير الشرعية، ولا يجرى في المحمول الثانوي لعدم الشك فيه على تقدير بقاء الموضوع، ولا يكون هو محرزا بالوجدان، وعليه، فلا يجرى الاستصحاب في هذا الفرض. واما في الصورة الثانية: وهى ما إذا كان الموضوع مجملا، كما لو شك في بقاء

نجاسة الكلب الذى صار ملحا، من جهة الشك في ان الموضوع للنجاسة ومعروضها، هو ذات الكلب بما له من المادة الهيولائية المحفوظة في جميع التبدلات، والانقلابات حتى في حال انقلابه ملحا، ام يكون الموضوع الكلب بصورته النوعية الزائلة عند انقلابه ملحا. فلا يجرى الاستصحاب لا حكما ولا موضوعا، اما الحكمى فلعدم احراز اتحاد القضية المتيقنة، مع المشكوك فيها، الذى يدور مدار

صدق نقض اليقين بالشك، ومع عدم الاحراز، يكون التمسك بعموم ما دل على حرمة النقض من باب التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، اما الاستصحاب الموضوعي فلعدم معلوميته وتردده بين ما هو مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، واما استصحاب بقاء موضوعية الموضوع، فهو عبارة اخرى عن استصحاب الحكم، واما استصحاب بقاء موضوع الحكم الذى هو عنوان عرضى، فلعدم ترتب الاثر عليه، لا يجرى. واما القسم الثاني: وهو ما لو كان الشك في كل منهما مسببا عن غير سبب الآخر، كما لو شك في عدالة زيد لاحتمال فسقه مع الشك في حياته ايضا. فقد ذهب الشيخ الاعظم (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره) الى جريان استصحابين، احدهما في الموضوع، والآخر في المحمول، وبضم احدهما الى الآخر، يحرز الموضوع ويترتب عليه حكمه، إذا كان الاثر مترتبا على مجموعهما، وقد التزم في الاستصحاب الجارى في المحمول كالعدالة في المثال باجرائه فيها على تقدير الحياة، نظرا الى انه لو كان المستصحب العدالة نفسها كان ذلك من الاستصحاب في الشك في المقتضى إذ بعد ما لم يكن الموضوع لها هو الشخص اعم من كونه حيا، أو ميتا، بل الحى خاصة، لو شك في الحيوة يشك في الموضوع، ومع الشك فيه، بمقتضى البرهان المتقدم يكون من الشك في المقتضى، فلا يجرى الاستصحاب، وهذا بخلاف ما لو اجرينا الاصل في العدالة على تقدير الحيوة، فانه على هذا التقدير يكون استعداد المستصحب للبقاء محرزا، ويكون الشك في الرافع، فإذا اجرينا الاصل في ذلك، وضممنا الى ذلك الاصل الجارى في الحيوة، المثبت لذلك التقدير، فقد احرزنا الموضوع للاثر، ويترتب الاثر. ولكن يرد عليهما ان استعداد المستصحب للبقاء انما يكون محرزا، فيما إذا كان

المستصحب العدالة على تقدير الحياة واقعا، لا على تقديرها ولو ظاهرا، إذ الاصل الجارى في ذلك التقدير لا يصلح لاثبات كون المحمول مما له استعداد البقاء الا على القول بالاصل المثبت ولا نقول به، وعليه فذلك التقدير لا يحرز بالاستصحاب الجارى في الموضوع، نعم بناءا على المختار من جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى يجرى الاصلان المشار اليهما، بل لا يحتاج في ترتب الاثر الى اجراء الاصل في العدالة على تقدير الحياة، بل في العدالة التى هي موجودة خاصة في نفسها وبضم احد الاصلين بالاخر يتم الموضوع ويترتب عليه الاثر. ملاك اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ومنها: بيان ملاك اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها، - وبعبارة اخرى - ملاك بقاء الموضوع وانه هل هو نظر العقل فلا يجرى مع تغير أي خصوصية فرضت، ام يكون الملاك نظر العرف، فيكفى الاتحاد العرفي في جريانه، وان لم يكن متحدا في نظر العقل الفلسفي ام يكون الملاك الاتحاد بحسب الدليل المثبت للحكم ؟ والكلام في هذا الامر في موارد ١ - في صحة هذا الترديد ٢ - في انه يختلف الحكم باختلاف الانظار، وبيان النسبة بينها ٣ - في تعيين ما هو الملاك. اما المورد الاول: فقد ذكر هذا الترديد الشيخ الاعظم، واورد عليه بايرادات. احدها: ان الرجوع الى العقل انما يصح في المستقلات العقلية، ولا معنى للرجوع إليه في الموضوعات الشرعية، لانه لا سبيل له إليها، لعدم كون مناطات الاحكام الشرعية بيده فما معنى الرجوع الى العقل. ثانيها: ان الشيخ قال ان اخذ الموضوع من العقل لزم البناء على عدم حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية الا فيما إذا كان الشك في بقاء الحكم ناشئا من احتمال وجود الرافع، أو الغاية، وهذا بخلاف ما إذا كان الملاك نظر العرف، أو الدليل المثبت للحكم فانه لا ينحصر جريانه حينئذ بما ذكر، مع ان بناء الشيخ على عدم جريان

الاستصحاب عند الشك في المقتضى مطلقا، فكيف جعل ذلك من ثمرات هذا الترديد. ثالثها: انه ما معنى المقابلة بين ما اخذ في الدليل موضوعا، وبين ما يراه العرف موضوعا، فانه ان اريد من الثاني ما يراه العرف موضوعا بحسب نظره: فيرد عليه انه ليس مشرعا، وان اريد به ما يتسامح فيه العرف ويراه من مصاديق موضوع الدليل، مع عدم كونه منها حقيقة، فيرد عليه، ان المسامحات العرفية في تشخيص المصاديق تضرب على الجدار، بل لابد من احراز صدق المفهوم على المصداق، وان اريد به الرجوع الى العرف في تعيين مفهوم اللفظ وتشخيصه فهو وان كان صحيحا، الا ان المراد من موضوع الدليل ايضا ذلك إذ لا عبرة بالظهور التصورى، ولا بالظهور التصديقي البدوى الزائل، بعد ملاحظة القرائن قطعا وفى الجميع نظر. اما الاول فلانه يمكن دفعه بان المراد من الاتحاد بنظر العقل ليس تعيين الموضوع بنظر العقل، بل المراد اتحاد الموضوع في القضيتين بالدقة العقلية، كما لو علم بوجود زيد وشك في بقائه فان معروض الوجود بعينه موضوع القضية المشكوك فيها. واما الثاني: فلا مكان ان ينتصر للشيخ (ره) بان المتيقن قد يكون بحيث لا يبقى في عمود الزمان بنفسه مع قطع النظر عن حدوث شئ أو ارتفاعه، فلو شك في ذلك يكون ذلك من الشك في المقتضى، وقد يكون بنفسه باقيا ما لم يرفعه رافع، كالنجاسة، ولو شك في الرافع يكون ذلك من الشك في الرافع الذى بنى الشيخ (ره) على جريان الاستصحاب فيه، وهو على قسمين إذ ربما يكون الرافع حدوث امر معدوم وقد يكون انعدام امر موجود، فلو قلنا بان المتبع في الاتحاد نظر العرف كان الاستصحاب جاريا في القسمين، ولو قلنا بان المتبع هو العقل لزم جريانه في خصوص القسم الاول. وبذلك يرتفع التنافى بين كلمات الشيخ (ره) كما ان به يظهر ان مراده من الرافع هو خصوص القسم الاول فتدبر. كما انه بذلك يظهر عدم تمامية ما افاده المحقق الخراساني من انه لو كان المناط نظر العقل لما كان سبيل الى جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية، وكان جاريا في الموضوعات: فانه في الاحكام إذا كان منشأ الشك حدوث امر معدوم كالشك في بقاء

الطهارة من جهة خروج المذى، كان الاستصحاب جاريا حتى على هذا المسلك، كما انه في الموضوعات إذا شك فيها لاجل نقصها مما كانت عليه كالكر المأخوذ منه مقدار من الماء، لا يجرى الاستصحاب على ذلك. واما الثالث: فلامكان الجواب عنه بان للعرف نظرين، احدهما بما هو من اهل فهم الكلام، ثانيهما بما ارتكز في ذهنه من المناسبات بين الاحكام والموضوعات، على خلاف ما هو متفاهم الكلام، ما لم يكن بحد يعد من القرائن الحافة بالكلام الموجبة لصرف الظهور - مثلا - إذا ورد ان الماء المتغير نجس فاهل العرف بالنظر البدوى يرون ان الموضوع هو الماء بوصف التغير فلو زال تغيره وشك في بقاء النجاسة للماء، تكون القضية المشكوك فيها غير القضية المتيقنة موضوعا، ولكنه بالنظر الثانوي بعد ملاحظة مناسبة الحكم والموضوع يرون ان الموضوع هو ذات الماء لما ارتكز في اذهانهم، من ان النجاسة من عوارض الماء لا هو مع التغير، وعلى هذا فمنشأ الشك في نجاسة الماء بعد زوال التغير هو احتمال ان يكون التغير واسطة في ثبوت النجاسة للماء حدوثا وبقائا. فالمتحصل ان المراد من اعتبار الاتحاد بحسب الدليل المثبت للحكم، ليس هو الظهور التصورى ولا الظهور التصديقي البدوى الزائل بعد ملاحظة المناسبة المذكورة كما اختاره المحقق النائيني (ره). كما ظهر ان المراد من اعتبارا لاتحاد بلحاظ الموضوع العرفي، ليس هو التسامح في صدق الاتحاد، والنقض والبقاء مع الموضوع الدليلى، حتى يقال ان

المسامحات العرفية تضرب على الجدار، بل المراد هو اتحاد موضوع القضية المشكوك فيها، مع موضوع القضية المتيقنة، الذى يراه العرف موضوعا بحسب المناسبات المذكورة، فالاتحاد حقيقي على كل حال. واما المورد الثاني: فالنسبة بين نظر العقل وغيره واضح، واما النسبة بين نظر العرف ولسان الدليل فعموم من وجه: لانه قد يكون الموضوع باقيا بنظرهما، كما إذا ورد الماء إذا تغير ينجس، فتغير ماء ثم زال تغيره من قبل نفسه، فانه يشك في بقاء النجاسة، والموضوع باق بالنظرين، وقد يكون الموضوع باقيا بحسب لسان الدليل دون نظر العرف

كما إذا ورد، ان الرجل إذا صار مجتهدا يجوز تقليده، فصار زيد مجتهدا ثم زال اجتهاده لمرض، فشك في بقاء جواز تقليده، فان الموضوع بنظر العرف هو المجتهد وبزوال اجتهاده، يكون الموضوع متبدلا، بخلافه بحسب لسان الدليل، وقد يكون الامر بالعكس، كما إذا ورد الماء المتغير ينجس، فتغير ماء ثم زال تغيره من قبل نفسه. واما المورد الثالث: فالظاهر ان المتبع هو نظر العرف، وتنقيح القول فيه ان المعاني ربما تكون حقيقية لا تتفاوت بالقياس الى موجود آخر، كجملة من الجواهر والاعراض، وقد تكون اضافية تختلف بالقياس الى شئ دون آخر، ومن هذا القبيل، الوحدة والاتحاد والنقض والبقاء، فان الشئ الواحد في فرض الشك ان لوحظ بالقياس الى الموضوع العقلي ربما يكون غير متحد معه، ولكن يكون متحدا مع الموضوع العرفي، أو الدليلى، كما انه ربما لا يكون متحدا مع الموضوع الدليلى ويكون متحدا مع الموضوع العرفي. والظاهر من الخطابات الشرعية منها خطاب لا تنقض كون المناط هو الموضوع العرفي لا العقلي ولا الدليلى، حتى وان امكن اطلاق الدليل بالاضافة الى جميع مراتب الموضوع من العقلي والدليلى والعرفي، وامكن الجمع بين الانظار وكان هناك جامع مفهومي. لا من جهة ان الموضوع هو النقض، فيرجع الى العرف في تحديد هذا المفهوم، لان هذا المفهوم، مبين من جميع الجهات لا اجمال فيه. ولا من جهة الرجوع الى العرف في تطبيقه على مصداقه، فانه لا عبرة بالمسامحة العرفية في تطبيق المفهوم على المصداق. بل من جهة: انه إذا كان للمفهوم مصاديق حقيقية باعتبار اخذ الموضوع الثابت له الحكم في دليل المتيقن من العرف، أو الدليل، أو العقل، يكون الظاهر من خطاب الشارع مع العرف الذى بنائه على مخاطبته معهم كاحد منهم، والمفاهمة معهم بالطريقة المألوفة بين اهل المحاورة والعرف، ارادة ما هو مصداق عرفى فان ارادة غيره منهم تحتاج الى نصب ما يدل على تعينه دون ما هو متعين عندهم.

وبالجملة كما ان حجية الظاهر تستفاد من كون الشارع في مقام افهام مراداته يخاطب العرف كانه احدهم، كذلك إذا كان للظاهر مصاديق متباينات، كلها من افراد الظاهر حقيقة، وكان بعض مصاديقه وافراده مصداقا له بنظر العرف، دون الآخر، يستفاد كون الملاك نظر العرف. وبما ذكرناه يظهر ضعف ما قيل، من ان صدور خطاب لا تنقض من الشارع، يقتضى ارادة تحريم نقض اليقين بما هو امر شرعى. كما انه يظهر اندفاع، دعوى الاطلاق، من حيث العقلية، والعرفية، والدليلية، إذ ذلك يصح مع عدم القرينة المعينة لاحد الاعتبارات، وقد عرفت وجودها. ويظهر ايضا مما ذكرناه، ان مراد صاحب الكفاية من الاطلاق، في قوله، ان قضية اطلاق خطاب لا تنقض، هو ان يكون بلحاظ الموضوع، هو الاطلاق المقامى، دون اللفظى وجه تقدم

الامارات على الاستصحاب الامر الثاني: يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب مشكوك البقاء، فلو احرز بقائه أو ارتفاعه لا يجرى الاستصحاب، ولا فرق في ذلك بين الاحراز الوجداني أو التعبدى، وعليه فلا يجرى الاستصحاب مع قيام الطريق على بقاء المستصحب أو ارتفاعه، وهذا في الجملة مما لا كلام فيه، الا ما يظهر من بعض الفقهاء من البناء على اعمال التعارض بين الامارات والاصول، وهو ظاهر البطلان مما ذكرناه. انما الكلام في وجه تقدم الامارات على الاصول، وانه الورود، أو الحكومة، وقبل التعرض له لابد من تقديم مقدمة. وهى، الاشارة الاجمالية الى بيان معنى، الورود، والحكومة وبيان الفرق بينهما وبين التخصيص، والتخصص، والتوفيق العرفي، فهنا خمسة امور. احدها: الورود وهو عبارة عن كون احد الدليلين بعد ورود التعبد به رافعا

لموضوع دليل الآخر وجدانا وحقيقة، كما في الامارات بالاضافة الى البرائة العقلية، فان موضوعها اللابيان، وهذا يرتفع حقيقة بالتعبد بامارة جارية في موردها. ثانيها: الحكومة وهى عبارة عن كون احد الدليلين ناظرا الى الآخر أو صالحا لذلك، اما بالتصرف في موضوعه سعة، كقوله (ع) الفقاع خمرة استصغرها الناس، أو ضيقا، كما في قوله لا شك لكثير الشك، أو بالتصرف في محموله بان بلونه بلون ويدل على ثبوت الحكم في بعض الحالات والموارد، أو بالتصرف في متعلقه سعة كقولنا الضيافة من الاكرام، أو ضيقا. ثالثها: التخصيص، وهو عبارة عن اخراج بعض افراد العام عن تحت الحكم من دون ان يتصرف في عقد الوضع أو عقد الحمل. رابعها: التخصص وهو ما إذا كان خروج المورد عن تحت دليل الآخر ذاتيا كخروج الجاهل عن عموم اكرم العلماء. خامسها: التوفيق العرفي، وسياتى بيانه كبيان وجه تقدم دليل الحاكم والوارد في اول مبحث التعادل والترجيح انشاء الله تعالى. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم انه قد استدل على ان تقدم الامارة على الاستصحاب يكون بالورود بوجوه. الاول: ما افاده المحقق الخراساني في الكفاية، والتعليقة، وحاصله على ما في التعليقة، ان الشك وان كان باقيا بعد قيام الامارة، لكنه ليس افراد العام هيهنا أي الاستصحاب هو افراد الشك واليقين، بل افراد نقض اليقين بالشك، وهو المتعلق للنهى، والدليل المعتبر، وان لم يكن مزيلا للشك، الا انه يكون موجبا لئلا يكون النقض بالشك، بل بالدليل، ثم اورد على نفسه بان مقتضى قوله (ع) لكن تنقضه بيقين آخر، هو النهى عن النقض بغير اليقين، والدليل المعتبر غير موجب لليقين مطلقا، واجاب عنه بان الدليل موجب لليقين، لا محالة، غاية الامر لا بالعناوين الاولية للاشياء بل بعناوينها الطارئة الثانوية مثل كونه قام على وجوبه خبر العدل أو قامت البينة على ملكيته الى غير ذلك من العناوين الانتزاعية.

وفى الكفاية اشار في صدر عبارته الى الوجه الثاني، وفى ذيل عبارته في الجواب عن وجه ورود الامارة الموافقة اشار الى الوجه الاول. ولكن يرد على الوجه الاول مضافا الى ما اورده هو (قده) على نفسه، ان المنهى عنه ليس هو نقض اليقين بداعي الشك، والا لزم جواز نقضه باستدعاء المؤمن مثلا، بل هو النقض به وفى حال الشك - وبعبارة اخرى - ان المراد بنقض اليقين بالشك ليس الا رفع اليد عن الحالة السابقة في حال الشك، وبعد قيام الامارة لا يخرج المورد عن تحت هذا العنوان غايته كونه نقضا لليقين بالشك بواسطة الدليل. ويرد على الوجه الثاني: اولا ان المجعول في باب الامارات عنده ليس

هو جعل الحكم المماثل بل المنجزية والمعذرية، فلا يقين بالحكم بعنوان قيام الامارة، وثانيا انه لا ينفع في الامارة القائمة على الموضوع الخارجي كموت زيد، فالعمل بها نقض لحياته سابقا بغير اليقين، بالخلاف، وثالثا ان الظاهر من الاخبار كون اليقين الناقض هو ما تعلق بما تعلق به السابق وهو الحكم الواقعي الاولى، دون الظاهرى الثابت له بالعنوان الثانوي. الثالث: ما افاده المحقق اليزدى في دررہ، وحاصله، ان العلم المأخوذ في الموضوع، قد يؤخذ على وجه الطريقية، والمراد به ان المعتبر هو الجامع بينه وبين ساير الطرق المعتبرة، وقد يؤخذ على نحو الصفتية، أي يلاحظ خصوصيته المختصة به دون ساير الطرق، وهو الكشف التام المانع عن النقيض، وكذلك الشك هنا قد يلاحظ بمعنى انه عدم الطريق، وقد يلاحظ بمعنى صفة التردد القائمة بالنفس، إذ الشك بمعنى عدم العلم، فان لوحظ العلم طريقا، فمعنى الشك الذى في قباله، هو عدم الطرق، وان لوحظ صفة فكذلك، وحيث ان ظاهر ادلة الاستصحاب وساير الاصول كون العلم مأخوذا فيها طريقا فمفاد قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك، انه في صورة عدم الطريق الى الواقع يجب ابقاء ما كان ثابتا بطريق، وإذا دل دليل على حجية امارة يرتفع موضوع الحكم الذى كان معلقا على عدم الطريق. وفيه: ان الظاهر من اخذ العلم في الموضوع كونه طريقا تاما لا يحتمل الخلاف، وحمله على ارادة الجامع بين الطرق المختلفة بحسب المراتب، خلاف الظاهر لا يصار إليه

الا بقرينة مفقودة في المقام، بل ظاهر قوله (ع) بل ينقضه بيقين آخر، حصر الناقض في خصوص ذلك الطريق الذى هو اقوى الطرق لا كل طريق. وبذلك يظهر اندفاع الوجه الرابع: وهو ان الظاهر من اليقين وان كان هو الاحراز التام الا انه اخذ في الموضوع، بما انه احد افراد الكلى، ويكون من قبيل اعطاء الحكم الكلى بالمثال فتمام الموضوع هو الطريق فتقدم الامارة، يكون بالورود لانه طريق. كما انه مما ذكرناه في سابقه يظهر ضعف ما قيل ان نقض اليقين بالامارة ليس نقضا له بالشك، بل نقض له بيقين مثله، وذلك لان حجية الامارة انما تثبت بدليل قطعي والا لم تكن حجة ضرورة ان حجية كل ظن لا بد وان تثبت بدليل قطعي، والا لا يكون حجة.: فانه قد عرفت ان الظاهر من الاخبار حصر الناقض في اليقين المتعلق بما تعلق به اليقين الاول. فالمتحصل مما ذكرناه ان الورود لا مورد له في المقام. والحق ان تقدمها عليه انما يكون بالحكومة فانه على ما مر في مبحث الظن يكون المجعول في باب الامارات هو الطريقية التامة، فهى بمؤنة دليل اعتبارها تكون علما تعبديا، فيوسع دليل الامارة دائرة موضوع ولكن تنقضه بيقين آخر، ويضيق دائرة الشك الذى نهى عن نقض اليقين به، وليست الحكومة الا ذلك. فان قيل انه بناءا على كون الموضوع في الامارات هو الشاك إذ العالم لا تكون الامارة حجة عليه، وبناءا على كون الاستصحاب ايضا من الامارات، كما تكون الامارة حاكمة على الاستصحاب، كذلك الاستصحاب يكون حاكما عليها، إذ كل منهما يصلح رافعا لموضوع الآخر، فلا وجه لتقدم احدهما على الآخر. قلنا انه مضافا الى انه لا يتم مبنى امارية الاستصحاب: ان الموضوع في الامارة هو المكلف من حيث هو، غاية الامر العالم وجدانا بالواقع يكون خارجا عن تحت دليل الاعتبار بحكم من العقل، لا بمقيد شرعى، فان العقل يرى قبح حجية الامارة لمن هو عالم بالواقع، ومن الواضح ان القبيح هو التعبد في فرض العلم الوجداني، دون التعبدى، واما الموضوع في الاستصحاب فهو مقيد بالشك، وعدم العلم انما يستفاد من الدليل

الشرعي، وعليه فالتعبد بكون الامارة علما رافع لموضوع الاستصحاب، واما التعبد بعلمية الاستصحاب، فلا يصلح رافعا لموضوع الامارة، فانه مقيد بعدم العلم وجدانا الثابت حتى مع الاستصحاب. فان قلت ان ذلك بناءا على كون المجعول في باب الامارات هو العلمية، ويكون دليل حجيتها متعرضا لحكم الشك، واما على القول بعدم دلالة دليل الحجية الا على جعل مدلول الخبر واقعا وايجاب معاملة الواقع معه، فلا وجه للحكومة كما افاده المحقق صاحب الدرر (ره). قلنا انه لو سلم ذلك يمكن تقرير الحكومة بانه بما ان لسان دليلها ان المؤدى هو الواقع، فوصوله بالذات، وصول للواقع بالعرض، فيكون دليل الامارة دالا على وصول الواقع بالخبر، وان شئت قلت انه بالالتزام يدل على وساطة الخبر لاثبات الواقع عنوانا، وبعبارة ثالثة ان الموضوع في دليل الاستصحاب هو الشك في الواقع، وهذا المركب كما يرتفع بجعل العلم كذلك يرتفع بجعل المؤدى واقعا فانه معه لا شك في الواقع فتدبر فانه دقيق. نعم، بناءا على مسلك المحقق الخراساني (ره) في جعل الحجية من ان المجعول هو المنجزية والمعذرية، لا وجه لحكومة الامارات على الاستصحاب، بدون التصرف في ظاهر اليقين والشك المأخوذين موضوعا في الاستصحاب، ولتمام الكلام محل آخر، ثم ان المحقق الخراساني اورد على الحكومة بايرادين. احدهما: انه لا نظر لدليل الامارة الى مدلول دليل الاستصحاب اثباتا، وان كان لازم التعبد بالامارة ثبوتا الغائة لمنافاة لزوم العمل بها مع العلم به لو كان على خلافها، كما ان قضيه دليله الغائها كذلك، فان كلا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة. وفيه: ان المراد بلزوم كون دليل الحاكم ناظرا الى دليل المحكوم ان كان لزوم كونه مفسرا له، أو انه بدون دليل المحكوم، يكون دليل الحاكم لغوا، فيرده انه لا اختصاص للحكومة بهذين الموردين، بل هي شاملة لما إذا كان دليل الحاكم متعرضا لبيان الحكم

بلسان بيان الموضوع المأخوذ في دليل المحكوم توسعة أو تضييقا كما في المقام على ما عرفت، وان كان المراد انه لا تعرض لدليل الامارة الى موضوع دليل الاستصحاب، فيرد عليه انه يتم على مسلكه في جعل الامارات دون مسلك الشيخ الاعظم وما هو الحق كما مر تفصيله آنفا. ثانيهما: ان مرجع الحكومة الى الغاء احتمال الخلاف ولا احتمال للخلاف في صورة موافقة الامارة للاصل، ولا يحتمل التزام القائل بالحكومة باختصاصها بصورة المخالفة. وفيه: ان مرجع الحكومة الى الغاء الاحتمال مطلقا دون خصوص احتمال الخلاف، فالمتحصل ان تقدم الامارات على الاستصحاب وساير الاصول الشرعية انما هو من باب الحكومة. ثم انه على فرض التنزل وتسليم عدم الحكومة يمكن تقرير تقدمها عليه وعلى ساير الاصول: بانه قل مورد يوجد من موارد الامارات يكون خاليا عن اصل من الاصول، ولا اقل من اصالة البرائة سيما على مسلك الحق من صحة جريان استصحاب عدم الجعل، فيدور الامر بين رفع اليد عن ادلة الامارات وطرحها رأسا، وبين رفع اليد عن ادلة الاصول في خصوص مادة الاجتماع، ومن الضرورى ان الثاني اولى فيقدم الامارة ويخصص بدليلها ادلة الاصول. فالمتحصل انه لا اشكال في تقديم الامارات على الاصول منها الاستصحاب. وجه تقدم الاستصحاب على ساير الاصول. الامر الثالث: المشهور بين الاصحاب، ان الاستصحاب وان كان مدرك حجيته الاخبار وكان من الاصول العملية، يكون مقدما على ساير الاصول العملية، من البرائة، والتخيير، والاحتياط، عقليها، ونقليها، وعلل ذلك بانه من الاصول المحرزة، والاصل المحرز مقدم على غير المحرز ولكن يبقى السؤال عن وجه تقدم المحرز على غير

المحرز، وان تقديمه عليها، للورود، أو الحكومة، أو التخصيص حيث ان فيه وجوها واقوالا. وتنقيح القول، بالبحث اولا، في وجه تقديمه على الاصول العقلية، ثم في وجه تقديمه على الاصول العملية الشرعية. اما تقديمه على الاصول العقلية فوجهه الورود، لان موضوعاتها اللابيان والتحير، وعدم وجود المؤمن عن احتمال العقاب، والاستصحاب بعد ورود الدلليل على حجيته بيان شرعى، ومؤمن، ورافع للتحير. واما تقدمه على الاصل الشرعي كالبرائة الشرعية الثابتة بمثل قوله (ع) كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى - فقد استدل له بوجوه. الاول: ما افاده الشيخ الاعظم (ره)، وحاصله، ان دليل الاستصحاب يوجب تعميم النهى السابق المعلوم بالاضافة الى زمان الشك، وحيث ان الرخصة تكون مغياة بورود النهى، ودليل الاستصحاب، موجب لتعميمه ودوامه، فيكون حاكما عليه، - وبعبارة اخرى - مجموع الدليلين يدلان على ان كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى، وكل نهى وارد في زمان، فهو باق في زمان احتمال بقائه، فتكون الرخصة في الشئ واطلاقه مغياة بورود النهى المحكوم عليه بالدوام، فيكون مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الاصل الآخر، في مورد الشك، لولا النهى وهذا معنى الحكومة. وفيه: ان دلالة مثل قوله (ع) كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى تتوقف على ارادة الوصول من الورود كما مر في محله، وعليه فمعنى الحديث ان ما لم يعلم حرمته فهو مرخص فيه وبواسطة الاستصحاب لا يعلم بالحرمة، لعدم كونه حاكيا عن عموم التحريم بحسب الواقع وانما مفاده كون حكم الشك من سنخ ما كان موجودا في السابق، وهو التحريم مثلا، فيعارض مع دليل البرائة الدال على ان ما لم يعلم حرمته الواقعية حكمه الترخيص. فان قيل ان مورد البرائة، ما لم يعلم حكمه الواقعي والظاهري، فلو علم حكمه الظاهرى بالاستصحاب لا يبقى له مورد.

قلت مضافا الى انه حينئذ يكون واردا عليها لا حاكما، انه يجرى هذا البيان في الاستصحاب إذ موضوعه الشك من جميع الجهات حتى من ناحية الحكم الظاهرى، فلو علم ذلك بدليل البرائة لا يبقى له مورد. الثاني: ما اشار إليه المحقق الخراساني في الكفاية واوضحه في الحاشية، وهو ان موضوع الاصول غير التنزيلية المشكوك فيه من جميع الجهات، وغايتها العلم ولو بوجه وعنوان، وعليه فإذا علم حكم المشكوك فيه بعنوان نقض اليقين بالشك المنطبق عليه، فيما كان له حالة سابقة كان معلوم الحكم بوجه فلا مورد لها. وفيه: ان المأخوذ في دليل الاستصحاب ايضا هو الشك، فاى فارق بينه، وبين ما اخذ في موضوع ساير الاصول، وعليه فيقال ان موضوع الاستصحاب المشكوك فيه من جميع الجهات، وغايته اليقين ولو بوجه، فما شك في حليته وحرمته مع كون حالته السابقة هي الحرمة مقتضى اصالة البرائة وقاعدة الحل العلم بحليته بوجه، فلا شك من جميع الجهات فلا يجرى الاستصحاب فكل منهما على هذا يصلح لرفع موضوع الآخر، فيقع التنافى بينهما. الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (ره) وهو ان المجعول في الاستصحاب هو البناء على احد طرفي الشك، على انه هو الواقع والغاء الطرف الآخر في عالم التشريع فيرتفع الشك الذى هو الموضوع لساير الاصول. وفيه: انه لانظر للاستصحاب الى الغاء احتمال الخلاف، والا لكان من الامارات فمع فرض اخذ الشك في موضوعه لا يعقل كونه معدما للشك والا لزم من وجوده عدمه. الرابع: ان المأخوذ غاية في ادلة الاصول وان كان هو العلم، الا ان المراد به مطلق الحجة، والاستصحاب من افراد الحجة فيكون واردا على ادلة الاصول. وفيه:

ان حمل العلم على ارادة الحجة خلاف الظاهر لا يصار إليه الا مع القرينة المفقودة في المقام. الخامس: ما نسب الى المحقق العراقى (ره) وهو الالتزام بالتخصيص على تقدير كون

دليل الاستصحاب ناظرا الى المتيقن باثبات كونه هو الواقع ولو بتوسط اليقين بجعله في القضية مرآتا إليه. وفيه: ان النسبة بينه وبينها عموم من وجه لجريانه في موارد كما لو علم بملكية شئ أو زوجية امرأة، أو شبه ذلك، وشك في بقائها، ولا مورد للاصول فيها، فلا وجه للالتزام بالتخصيص. فالصحيح ان يقال انه بناءا على كون المجعول في باب الاستصحاب بقاء اليقين السابق بالتقريب المتقدم يكون دليل الاستصحاب حاكما على ادلة الاصول غير التنزيلية: فان لسان الاستصحاب بما انه ابقاء اليقين وعدم الاعتناء بالشك، - وبعبارة اخرى - لزوم معاملة اليقين، مع هذا الشك، فيكون موضوع ساير الاصول مرتفعا بجريانه تعبدا وليس معنى الحكومة الا ذلك، واما بناءا على كون المجعول هو الحكم المماثل أو التنجيز والتعذير أو غيرهما فلا وجه للتقديم اصلا. تعارض الاستصحابين الامر الرابع: في تعارض الاستصحابين، وتمييز موارد تقديم احدهما على الآخر عن غيرها، وتنقيح القول فيه بالبحث في مقامين. الاول: في بيان اقسام التنافى بين الاستصحابين. الثاني: في بيان حكم كل قسم منها. اما الاول: فالتنافي بينهما، قد يكون لاجل عدم امكان العمل بهما معا من دون ان يعلم بانتفاض الحالة السابقة، كما في استصحاب وجوب امرين، لا يتمكن المكلف في زمان الشك من العمل بهما، وقد يكون من جهة العلم بانتفاض الحالة السابقة في احدهما. والثانى: على قسمين، إذ ربما يكون الشك في احدهما مسببا عن الشك في الاخر. ويكون المشكوك فيه في احدهما من آثار المشكوك فيه في الآخر، وربما يكون الشك في كل منهما مسببا عن امر ثالث وهو العلم الاجمالي الموجود في البين،

ولا ثالث لهما. وما توهم من انه يمكن ان يكون الشك في كل منهما مسببا عن الشك في الآخر كما في العامين من وجه، فان الشك في ارادة العموم من كل منهما مسبب عن الشك في ارادة الآخر. فاسد فان علة الشئ لا يعقل ان تكون معلولة له - وبعبارة اخرى - الشك في ارادة العموم من كل منهما مسبب عن العلم بعدم ارادة العموم في احدهما. وعلى الاول: قد يكون ترتب المشكوك فيه في احدهما على المشكوك فيه في الآخر عقليا - وبعبارة اخرى - تكون السببية عقلية كترتب بقاء الكلى على بقاء الفرد، وقد يكون شرعيا كترتب طهارة الثوب، على طهارة الماء المغسول به. والثانى: له اقسام، إذ تارة يلزم من العمل بهما مخالفة عملية للتكليف الالزامي المعلوم، واخرى لا يلزم. وعلى الثاني: ربما يقوم دليل من الخارج على عدم امكان الجمع بين المستصحبين كتتميم الماء النجس كرا بطاهر حيث قام الاجماع على اتحاد حكم المائين المجتمعين، وربما لا يقوم دليل على ذلك. وعلى الثاني: قد يكون لبقاء كل من المستصحبين اثر شرعى كما في الوضوء بالمايع المردد بين النجس والطاهر، وقد يكون لاحدهما الاثر دون الآخر، كما في دعوى الموكل التوكيل في شراء العبد، ودعوى الوكيل، التوكيل في شراء الجارية. اما القسم الاول: وهو ما إذا كان التنافى لعدم امكان العمل بهما، فحيث انه لا تعارض بينهما، ولا تكاذب، وانما لا يجريان معا لعدم قدرة المكلف على امتثالهما، فلا مناص عن الرجوع الى مرجحات باب التزاحم، فان علم اهمية احدهما أو احتمل ذلك، يقدم، والا فيتخير

بينهما. فان قيل ان الدليل الواحد كيف يكون احد مصاديقه اهم من الآخر، والاهمية انما تكون في المتيقن لا في المستصحب، - وبعبارة اخرى - عنوان نقض اليقين بالشك عنوان واحد له ملاك واحد فلا يحتمل الاهمية.

قلنا: ان الاستصحاب تابع للمتيقن، فكل ما كان المتيقن عليه يستصحب، ويكون باقيا بعينه، ولذا لو كان مستحبا يستصحب استحبابه، ولا يحكم بالوجوب، وكذا العكس، وان شئت قلت: ان حكم الاستصحاب حكم طريقي، لا نفسي منبعث عن مصلحة في نفس هذا العنوان. واما القسم الثاني: فان كان احدهما مسببا عن الآخر مع كون السببية غير شرعية، فلا يقدم احدهما على الآخر، ويلحقه ما سنذكره في القسم الثالث. حول الاصل السببي والمسببي وان كانت السببية شرعية، فلا كلام بينهم في تقديم الاصل السببي على الاصل المسببى. وقد ذكر المحقق النائيني (ره) للتقديم شرطا، وهو ان يكون الاصل الجارى في السبب رافعا لموضوع الاصل المسببى، فلو لم يكن رافعا له، كما إذا شك في جواز الصلاة في وبر حيوان شك في كونه محلل الاكل: فان اصالة الاباحة في ذلك الحيوان لا ترفع الشك في جواز الصلاة فانه رتب في الادلة على العناوين الخاصة كالغنم، والبقر، وما شاكل في قبال العناوين المحرمة كالارنب وما شابه، واصالة الاباحة لا تثبت العنوان المحلل، يكون خارجا عن محل الكلام. وفيه: ان جواز الصلاة لو كان مترتبا على ما يحل اكله فعلا فيترتب على اصالة الاباحة، ولا اشكال فيه، ولو كان مترتبا على العناوين الخاصة المحللة، لا الحلال الفعلى لا يكون هناك ترتب شرعى بين جواز الصلاة والحلية وعليه فهذا ليس قيدا زايدا على اعتبار كون الترتب شرعيا، وكيف كان فقد استدل لتقديم الاصل السببي بوجوه. الاول: الاجماع على ذلك في موارد لا تحصى فانه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحابات في الملزومات الشرعية، كالطهارة من الحدث والخبث، وكرية الماء، واطلاقه، وحياة المفقود، وما شابه ذلك، على استصحاب عدم لوازمها الشرعية.

وفيه: ان مدرك المجمعين معلوم، فلا يكون اجماعا تعبديا، فلا يستند إليه، اضف إليه مخالفة جماعة في ذلك كالشيخ، والمحقق، والعلامة في بعض كتبه. الثاني: انه لو لم يلتزم بتقديم الاصل السببي على الاصل المسببى كان الاستصحاب قليل الفائدة، إذ المقصود منه غالبا ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب وتلك الآثار ان كانت موجودة سابقا اغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها، فتنحصر الفائدة في الآثار التى كانت معدومة فإذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم، باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معهما معاملة المتعارضين لغى الاستصحاب في الملزوم. وفيه: اولا ان الاستصحاب لو فرضنا جريانه في تلك الآثار الموجودة سابقا كفى ذلك في فائدة الاستصحاب، وثانيا: ان اجراء الاستصحاب فيها لا يغنى عن استصحاب ملزومها لتوقفه على احراز الموضوع لها، وهو مشكوك فيه، فلابد من استصحاب الموضوع لذلك فتأمل. الثالث: ما ذكره الشيخ الاعظم (ره) وهو ان المستفاد من الاخبار ذلك حيث انه (ع) في صحيح زرارة، علل وجوب البناء على الوضوء السابق المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرد الاستصحاب، ومن المعلوم ان مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم برائة الذمة بهذه الصلاة ولو لا تقدم الاستصحاب الاول وانحصار الاستصحاب في المقام

باستصحاب الطهارة لما صح تعليل المضى على الطهارة بنفس الاستصحاب. وفيه: ان هذا المثال غير مربوط بالشك السببي والمسببي، إذ الاشتغال بالصلاة، والامر بها ليس وراء الامر بالاجزاء والشرائط شئ، فإذا ثبت احد الاجزاء والشرائط بالاستصحاب، والبقية بالوجدان فبضم الوجدان الى الاصل يحرز وجود المأمور به في الخارج، فلا مورد للاستصحاب، نعم: لو كانت الصلاة المأمور بها لها وجود حاصل من هذه الاجزاء والشرائط كان ما ذكره متينا. بل الصحيح ينافى ما بنوا عليه من تقديم الاصل السببي على المسببى مطلقا، حتى فيما إذا توافقا لان الشك في بقاء الطهارة في الفرض مسبب عن الشك في تحقق النوم، فلو كان الاصل السببي مقدما وحاكما على الاصل المسببى، كان المتعين التعليل

باستصحاب عدم النوم. الرابع: ما افاده المحقق النائيني تبعا للشيخ الاعظم وهو ان ارتفاع نجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة، من آثار طهارة الماء شرعا فالتعبد بطهارة الماء بنفسه يقتضى التعبد بطهارة الثوب إذ لا معنى لطهارة الماء الا كونه مزيلا للحدث والخبث فيرتفع الشك في المسبب وهو نجاسة الثوب ومع ارتفاع الشك في المسبب لا مجال لاجراء الاصل فيه إذ الحكم لا يعقل ان يكون متكفلا لوجود موضوعه، واما الاصل الجارى في المسبب كنجاسة الثوب فحيث انه لا يترتب عليه السبب وهو نجاسة الماء لعدم كونها من آثارها فهو لا يصلح لرفع موضوع الاصل السببي. وفيه: ان مجرد ترتب احدهما على الآخر وعدمه، لا يوجب حكومته عليه التى مناطها ارتفاع موضوع المحكوم تعبدا، نعم، لازم ذلك تعارض المدلول المطابقى للاصل المسببى، وهو استصحاب نجاسة الثوب مع المدلول الالتزامى للاصل السببي، وهو استصحاب طهارة الماء الذى لازمه طهارة الثوب، ولا يكون الاصل السببي من هذه الجهة نافيا لموضوع الاصل المسببى حتى يكون حاكما عليه، وان شئت قلت ان الاستصحاب لا يكون امارة كى يكون رافعا لموضوع الاصل المسببى، وهو الشك، بل المجعول فيه تطبيق العمل على احد طرفي الشك فلا وجه لدعوى حكومته عليه برفع موضوعه. الخامس: ما ذكره المحقق صاحب الدرر (ره) وهو ان الشك المسببى، معلول للشك السببي ففى رتبة وجود الثاني، لا يكون الاول موجودا، وانما هو في رتبة الحكم المترتب على الاول، فالاول في مرتبة وجوده، ليس له معارض اصلا، فيحرز الحكم من دون معارض، وإذا ثبت الحكم للاول لا يبقى للثاني موضوع. وفيه: ان فعلية الاحكام تتوقف على وجود موضوعاتها خارجا ولا تكون مترتبة على الرتبة، بل هي احكام للزمان كما هو واضح، مع: انه قد تقدم تعارض الاصلين في التدريجيات ايضا فراجع. والصحيح ان يقال في وجه تقدم الاصل السببي امران.

احدهما: حكومة الاصل السببي على الاصل المسببى بالحكومة الحكمية لا بالحكومة الموضوعية وكونه رافعا لموضوعه، توضيح ذلك انه سيأتي في اول مبحث التعادل والترجيح انه لا تختص الحكومة بما إذا كان احد الدليلين ناظرا الى موضوع دليل الآخر، بل لو كان ناظرا الى حكمه وموجبا لتلونه بلون خاص كما في دليل لاضرر بالنسبة الى ادلة الاحكام الاولية، حيث يكون مبينا للمراد من تلك الادلة ويكون قرينة عليها، يكون حاكما عليه، وفى المقام كذلك، حيث ان الاصل الجارى في السبب كقاعدة الطهارة الجارية في الماء المتعبد بطهارته، بضميمة ما دل على ان اثر طهارة الماء ازالة

الخبث، والنجاسة عن المغسول به، يكون ناظرا الى الحكم في الاصل المسببى ويدل على زوال نجاسته بغسله بهذا الماء، فيكون مقدما عليه بالحكومة الحكمية. الثاني: انه مع الاغماض عما ذكرناه وتسليم عدم الحكومة، انه بعد تعارضهما وعدم امكان جريانهما معا، شمول دليل الاستصحاب للشك المسببى دورى لتوقفه، على عدم جريان الاصل في السبب، المتوقف على جريانه في المسبب إذ لا مانع عنه سوى ذلك، وهذا بخلاف شموله للشك السببي، فان موضوعه غير متوقف على شئ بل يشمله على كل تقدير، وعليه، فلا يجرى في المسبب، لان ما يلزم منه المحال محال، نعم، إذا توافقا يجريان مع العدم التنافى بين شمول الدليل للسببي والمسببي معا كما لا يخفى. وبذلك يندفع الاشكال عن الصحيح الذى اوردناه في ذيل الجواب عن الوجه الثالث، من ان الحديث ينافى مع ما بنوا عليه من تقديم الاصل السببي على المسببى. جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي واما القسم الثالث: فان لزم من جريانهما معا مخالفة قطعية عملية لا يجرى شئ منهما لما مر في مبحث الاشتغال مفصلا من عدم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي ان لزم منه مخالفة قطعية. والا فان دل دليل من الخارج على عدم جريانهما، لا يجريان معا.

وهل يجرى الاستصحاب في احدهما، ام لا ؟ وجهان، المشهور انه لا يجرى لان جريانه في احدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، واحدهما لا بعينه ليس فردا ثالثا، فلا يجرى الاستصحاب في شئ منهما، ولكن الاظهر هو جريانه في احدهما تخييرا، ويظهر ذلك مما ذكرناه مفصلا في اول مبحث الاشتغال واجماله: ان مقتضى القاعدة في تعارض الاصول هو القول بالتخيير من جهة ان لكل دليل من الادلة، عموم افرادي، واطلاق احوالى، فإذا دل الدليل على تخصيص العموم الافرادى وانهما لا يجريان معا، ودار الامر بين تقييد الاطلاق الاحوالي لكل منهما بان لا يجرى مع جريان الآخر، وبين عدم العمل بالاطلاقين رأسا، يكون الاول مقدما لان الضرورات تتقدر بقدرها، وقد مر تفصيل القول في ذلك، وسيجئ في مبحث التعادل والترجيح من ان مقتضى القاعدة في تعارض الامارات ايضا هو القول بالتخيير، وعليه فالمتعين هو البناء على التخيير. وان لم يلزم من جريانهما معا مخالفة عملية، ولم يدل دليل على عدم جريانهما معا، فان ترتب الاثر على احدهما، دون الآخر جرى ذلك خاصة، وإذا ترتب الاثر عليهما، كما في المائين المعلوم نجاستهما سابقا إذا علم طهارة احدهما، واشتبه احدهما بالآخر، فان مقتضى الاستصحاب البناء على نجاسة كل منهما، ولا يلزم من جريانهما مخالفة عملية قطعية يجريان معا لما مر في مبحث الاشتغال من ان المانع من جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي لزوم المخالفة القطعية العملية، ومع عدمه لا مانع من جريان الاصول فيها. وقد استدل لعدم جريان الاستصحاب بالخصوص وان لم يلزم المخالفة العملية بوجهين. احدهما: ما افاده الشيخ الاعظم (ره) وهو ان جملة من اخبار الاستصحاب مذيلة بقوله (ع) ولكن انقضه بيقين آخر، وعليه، فبما ان مورد العلم الاجمالي، مشمول للصدر والذيل، ومقتضى الصدر جريانه في كل من الطرفين للشك في بقاء الحالة السابقة فيه، ومقتضى الذيل وجوب نقض اليقين باحدهما، فلا يمكن ابقاء كل منهما تحت عمومه لمحذور المناقضة، ولا ابقاء احدهما المعين للزوم الترجيح بلا مرجح، ولا احدهما

المخير لعدم كونه فردا ثالثا فلا مناص عن البناء على عدم جريانه فيهما. وفيه: اولا ان ادلة الاستصحاب لا تنحصر بما هو مذيل بما ذكر، بل هناك مطلقات غير مذيلة، فعلى فرض اجمال ما هو مذيل بما ذكر، يرجع الى اطلاق غيره. وثانيا: ان الظاهر من الاخبار هو عدم نقض اليقين بالشك المتعلق به، ونقضه بيقين آخر متعلق بما تعلق به اليقين السابق، وفى المفروض في المقام يكون اليقين السابق متعلقا بكل واحد بالخصوص واليقين الاجمالي متعلقا باحدهما غير المعين فلا يكون ذلك ناقضا. ثانيهما: ما افاده المحقق النائيني (ره) وهو ان المجعول في باب الاستصحاب هو الجرى العملي على طبق الحالة السابقة والاخذ باحد طرفي الشك على انه هو الواقع، فيمتنع جعل ذلك في مجموع الطرفين، لعدم معقولية التنزيل على خلاف العلم الوجداني. وفيه: انه لا يجرى استصحاب واحد في مجموع الطرفين، كما انه لا يثبت بالاستصحاب الجارى في كل طرف لازمه، وهو كون المعلوم بالاجمال في الطرف الآخر، بل يجرى في كل طرف اصل واحد، ولا يثبت به لازمه، وعليه فجريانه في كل طرف لا محذور فيه، فغاية ما يلزم من جريانهما مخالفة التزامية، وقد مر في مبحث الاشتغال انه لا يكون مانعا عن جريان الاصول في اطراف العلم. ثم ان الاصحاب مع تسالمهم على تقدم جملة من القواعد على الاستصحاب اختلفوا في وجه التقديم - منها - قاعدة الفراغ والتجاوز - ومنها - اصالة الصحة - ومنها قاعدة اليد، وحيث انى كتبت سابقا رسالة مستقلة في تلك القواعد الثلاث وطبعت، وقد استقصيت فيها جهات البحث في تلك القواعد فلذلك ادرجها في المقام تعميما للنفع وتتميما للبحث. وايضا من القواعد التى قدموها على الاستصحاب القرعة، وقد كتبت رسالة فيها سابقا، واذكرها بعد القواعد الثلاث.

الكلام حول قاعدة الفراغ والتجاوز من القواعد التى لابد لنا من البحث فيها، قاعدة الفراغ والتجاوز، وتنقيح القول فيها يقتضى البحث في امور. الاول: ان هذه القاعدة ليست من المسائل الاصولية، وانما هي من القواعد الفقهية، لان المسألة الاصولية هي ما تقع نتيجة البحث فيها في طريق اثبات واستنباط الاحكام الكلية الشرعية، - وبعبارة اخرى - هي ما لو جعلت نتيجة البحث كبرى للقياس، تكون النتيجة الحكم الكلى المجعول الشرعي. وهذه القاعدة ليست منها لوجوه ١ - ان المستنتج من القياس الذى جعلت القاعدة نفيا أو اثباتا كبرى له ليس حكما كليا، بل انما هي صحة عمل خاص مثلا، ولذا تكون النتيجة بنفسها قابلة للالقاء الى المقلدين. ٢ - انها متكفلة لحكم الشك في الامتثال بعد الفراغ عن ثبوت الاحكام لموضوعاتها في مرحلة الجعل والتشريع من دون تعرض لثبوت حكم أو نفيه. ٣ - ان استفادة الحكم منها من باب انطباق مضمونها على مصداقه، لامن باب اثبات شئ بها. وقد يقال انه لا تكون القاعدة من القواعد الفقهية المصطلحة، وهى ما تكون نتيجة البحث حكما كليا تكليفيا أو وضعيا: فانه لا يثبت بها حكم، وانما هي تعبد بتحقق الامتثال. فان قيل ان المجعول فيها هي الصحة، وهى من الاحكام الوضعية، توجه عليه ان الصحة ليست حكما مجعولا بل هي تنتزع من مطابقة الماتى به للمأمور به فالمتعبد به فيها هي المطابقة وهى ليست من الاحكام الشرعية. ولكن يمكن ان يقال ان القاعدة الفقهية هي ما يعين وظيفة المكلف اثباتا أو نفيا فتشمل مثل هذه القاعدة.

ما يثبت به هذه القاعدة الثاني: في بيان الدليل على هذه القاعدة وما تثبت به، ويشهد بها مضافا الى انها قاعدة عقلائية وعليها بناء

العقلاء، فانهم يرون المشكوك فيه في موارد جريان القاعدة واقعا في ظرفه، ولا يعتنون باحتمال عدم الاتيان به، والشارع الاقدس امضى هذا البناء: جملة من النصوص وهى كثيرة، الا ان ما يستفاد منها العموم وعدم الاختصاص بباب روايات. منها: صحيح زرارة قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال عليه السلام يمضى قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال عليه السلام يمضى الى ان قال في آخره بعنوان الضابط، يا زرارة إذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشئ (١). ومنها: صحيح اسماعيل بن جابر عن مولانا الصادق عليه السلام في حديث ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شئ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه (٢). ومنها: موثق محمد بن مسلم عن سيدنا الباقر عليه السلام كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو (٣). ومنها: موثق ابن ابى يعفور عن امامنا الصادق عليه السلام انما الشك إذا كنت في شئ لم تجزه (٤) فانه بمفهوم الحصر يدل على المطلوب. ومنها: موثق بكير بن اعين، قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك (٥)، فانه بعموم العلة يدل على ثبوت القاعدة بنحو الاطلاق. ومنها: صحيح محمد بن مسلم عن الامام الصادق عليه السلام ان شك الرجل بعد ما

---

١ - الوسائل - باب ٢٣ - من ابواب الخلل الواقع في الصلاة - حديث ١. ٢ - الوسائل - باب ١٣ من ابواب الركوع - حديث ٤. ٣ - الوسائل - باب ٢٣ - من ابواب الخلل الواقع في الصلاة - حديث ٣. ٤ - الوسائل - باب ٤٢ - من ابواب الوضوء - حديث ٢. ٥ - الوسائل باب ٤٢ - من ابواب الوضوء - حديث ٧. (*)

صلى فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا وكان يقينه حين انصرف انه كان قد اتم لم يعد الصلاة وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك (١) وتقريب الاستدلال به ما في سابقه. هذه هي النصوص التى يستفاد منها الكبرى الكلية غير المختصة بباب. ويؤيد المطلوب النصوص المستفيضة الواردة في موارد خاصة، فاصل ثبوت القاعدة مما لا ريب فيه. قاعدة الفراغ والتجاوز من الامارات الثالث: في بيان ان هذه القاعدة هل تكون من الامارات المثبتة لوقوع المشكوك فيه، ام من الاصول العملية، وقبل بيان ما هو الحق لا بد من بيان ما به يمتاز الامارة عن الاصل العملي. وملخص القول فيه ان الامارة تتقوم بامرين، احدهما: كون الشئ كاشفا عن الواقع كشفا ناقصا - وبعبارة اخرى - ثبوت ملاك الطريقية في مقام الثبوت، ثانيهما امضاء الشارع اياه بما هو كذلك بتتميم جهة كشفه، وان شئت قلت مساعدة الدليل على ذلك في مقام الاثبات، والاصل عبارة عن الحجة الشرعية الفاقدة لاحد هذين القيدين، أو هما معا. ولو شك في كون شئ امارة أو اصلا تكون النتيجة مع كونه اصلا، فان الاصل والامارة يشتركان في الحجية بالنسبة الى المدلول المطابقى، ويمتاز الاصل بعدم حجيته في اللوازم والملزومات والملازمات، والامارة بحجيتها فيها، فما علم كونه امارة أو اصلا يعلم بحجيته في المدلول المطابقى ويشك في حجيته بالنسبة الى غيره، وحيث ان الاصل فيما شك في حجيته البناء على عدم الحجية فيبنى عليه فيختص حجيته بالمدلول المطابقى.

---

١ - الوسائل - باب ٢٧ - من ابواب الخلل الواقع في الصلاة - حديث ٣. (*)

إذا عرفت ذلك فاعلم ان الظاهر كون القاعدة من الامارات لثبوت كلا الامرين فيها. اما الاول: فلان المريد لامتثال الامر بالمركب لا يترك الجزء أو الشرط عمدا فلو تركه لا محالة يكون عن غفلة ونسيان، وحيث ان الارادة المتعلقة بمركب ارادة كلية ينبعث منها ارادات جزئية تدريجية متعلقة بكل جزء وشرط، متدرجا ولا يتصور الغفلة بعد تلك الارادات الجزئية التى هي الاسباب لتحقق الفعل الخارجي: لانها متقومة بالالتفات والجزء الاخير للعلة التامة غير المتصور انفكاكها عن الفعل، وانما المتصور عروض الغفلة بعد تلك الارادة الكلية وقبل الارادة الجزئية، وهو انما يكون على خلاف العادة فان تلك الارادة الكلية تلازم عادة الارادات الجزئية، فلذا يظن عادة بفعل الجزء المشكوك فيه بارادته المنبعثة عن تلك الارادة، فيكون لها الطريقية، وعلى الجملة المريد لعمل مركب إذا كان بصدد الاتيان به، طبعه الاولى، وارادته المتعلقة به أو لا يقتضى اتيان كل جزء في محله، واحتمال الترك العمدي، مخالف لتعلق ارادته المتعلقة به أو لا يقتضى اتيان كل جزء في محله، واحتمال الترك العمدي، مخالف لتعلق ارادته بالامتثال، واحتمال الغفلة مناف لظهور الحال والغلبة فملاك الطريقية موجود. وان شئت قلت ان الغالب ان من اشتغل بمركب يكون التفاته الى الخصوصيات والاتيان بكل شئ في محله ولو بالالتفات والقصد الاجمالي الارتكازي اقوى من بعد ذلك والفراغ من عمله، فمن لم يتعمد الترك واراد الامتثال حيث انه على الفرض ملتفت الى جميع الاجزاء والشرائط ومقتضى الطبع والعادة بقائه على ذكره والتفاته الى آخر العمل فعروض الغفلة على خلاف الطبع والعادة. والى ما ذكرناه اشار (ع) بقوله (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) وبقوله (هو حين ينصرف اقرب الى الحق من بعد ذلك) وقد ظهر مما ذكرناه اندفاع ما قيل من عدم الطريقية لان الشك ليس له الطريقية والمرآتية، وجه الاندفاع ان المدعى انه لحال المكلف حين العمل الطريقية والامارية، فلو كانت القاعدة مجعولة بلحاظ حال العمل يكون لها الا مارية والطريقية. واما الامر الثاني: وهو مساعدة الدليل على الطريقية فالظاهر هو ذلك: إذ الظاهر ان

بناء العقلاء على تحقق المشكوك فيه انما هو من جهة الطريقية والكاشفية، لا ادعى انه لا يعقل البناء من العقلاء الا من جهة الكاشفية: فان ذلك فاسد كما سيأتي تحقيقه في قاعدة اليد: بل ادعى ان الظاهر ان هذا البناء انما هو للطريقية والكاشفية نظير البناء على العمل بخبر الثقة: إذ ليس شئ آخر يصلح ان يكون ملاكا لهذا البناء. مضافا الى دلالة بعض النصوص عليه مثل قوله (ع) في صحيح محمد بن مسلم، وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك (١) وقوله (ع) في موثق بكير هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك (٢) وقوله (ع) في صحيح الفضيل فيمن شك في الركوع بعد الانتصاب بلى قد ركعت فامض في صلاتك (٣) وقوله (ع) في مصحح عبد الرحمن في رجل اهوى الى السجود ولم يدر ركع ام لم يركع، قد ركع (٤) فان الاخبار عن تحقق الركوع ظاهر في الا مارية. وقد يقال كما عن المحقق العراقى ان المستفاد من الاخبار المأخوذ في موضوعها الشك كقوله (ع) إذ خرجت من شئ ودخلت في غيره فشكك ليس بشئ، خلاف ذلك، بل هي تدل على الغاء جهة الكشف المزبور لظهورها في عدم جعل الشك الموجود مانعا عن المضى في العمل، لا في الغاء الشك وتتميم كشفها، ثم قال فما ورد من التعليل بالاذكرية في بعض النصوص حينئذ محمول على بيان حكمة التشريع والجعل لمكان اظهرية تلك النصوص. وفيه: اولا: فرق

بين ترتيب الاثر والحكم على الشك كما في الاصل وبين الحكم بعدم الاعتناء بالشك بقوله فشكك ليس بشئ، وما يدل على الغاء جهة الكشف هو الاول والموجود في الاخبار هو الثاني، بل يمكن ان يقال ان قوله فشكك ليس بشئ، انما ينفى الشيئية والشكية عن الشك وهذا عين جعل الامارة. وثانيا: ان ظهور ما في بعض النصوص المتضمن للتعليل بالاذكرية اقوى من ظهور

---

١ - الوسائل باب ٢٧ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ٣. ٢ - الوسائل باب ٤٢ من ابواب الوضوء حديث ٧. ٣. الوسائل باب ١٣ من ابواب الركوع حديث ٣. ٤ - الوسائل باب ١٣ من ابواب الركوع حديث ٦. (*)

ما اشار إليه: لانه من قبيل القرينة وظهور القرينة مقدم على ظهور ذى القرينة. وثالثا: انه لو قدم ما ظاهره ترتب الحكم على الشك لزم منه طرح ما هو من قبيل التعليل لا حمله على حكمة الجعل فان الحكمة عبارة عما هو موجود في بعض الموارد دون جميعها، والحكم يكون ثابتا في جميع الموارد وغير دائر مدارها، واما في مثل المقام مما لا يكون ذلك ولو في مورد فلا معنى لحمله على الحكمة فتدبر فانه دقيق فالمتحصل ان قاعدة الفراغ والتجاوز من الامارات لامن الاصول العملية. عدم حجية القاعدة في المثبتات فان قلت انه بناءا على ذلك لابد من الالتزام بحجية القاعدة في مثبتاتها كما هو شأن كل امارة فلو شك في ايقاع صلاة الظهر مع الطهارة وجرت القاعدة وحكم بوقوعها معها واقترانها بها، لابد من البناء على صحة الاتيان بالعصر مع هذه الحال وعدم لزوم تجديد الطهارة مع انه لم يلتزم بذلك احد من الاصحاب فيستكشف من ذلك عدم كونها من الامارات. قلت انه لم يدل دليل عقلي أو نقلى على حجية الامارات في مثبتهاتها، وانما نلتزم بذلك مع وجود قيدين، احدهما كون ذلك الامر كاشفا عن اللوازم والملزومات والملازمات ككشفه عن ذلك الشئ نفسه، نظير الخبر الحاكى عن امر واقعى كشرب زيد ما في الكاس المعين الخارجي، فانه كاشف عن شربه بالمطابقة، وعن موته إذا كان ذلك في الواقع سما بالالتزام، ثانيهما: ثبوت الاطلاق لدليل اعتباره من جميع الجهات كما في ادلة حجية الخبر الواحد على ما حقق في محله ومع فقد احد القيدين أو كليهما لا يكون ذلك الامر حجة في مثبتاته، وفى الاصول يكون القيد الاول مفقودا مطلقا فلذا لا تكون حجة في مثبتاتها، وفى بعض الامارات يكون القيد الثاني مفقودا كما في الظن بالقبلة حيث انه حجة من باب الطريقية ومع ذلك لا يكون حجة في مثبتاته ولا يثبت به لازمه وهو دخول الوقت فان قوله (ع) فليتحر أي فليأخذ بالاحرى لا يدل على ازيد من حجيته في

القبلة خاصة كما هو واضح. وتمام الكلام في ذلك وفى عدم تمامية ما ذكره المحققان الخراساني والنائيني (ره) في وجه الفرق بين الامارات والاصول وانه لم لا تكون الاصول حجة في مثبتاتها والامارات حجة فيها موكول الى محله، وقد اشبعنا الكلام في ذلك في تنبيهات الاستصحاب. وعلى ذلك فقاعدة الفراغ والتجاوز وان كانت من الامارات الا انها ليست حجة في مثبتاتها لعدم الاطلاق لادلتها كما لا يخفى على من تدبر فيها. وجه تقدمها على الاصول الرابع: في وجه تقدمها على الاستصحاب، بناءا على ما اخترناه من كونها من

الامارات يكون وجه تقدمها عليه، هي الحكومة كما هو الوجه في تقدم ساير الامارات عليه. واما بناءا على كونها من الاصول فانما تقدم على الاستصحاب لاخصية دليلها عن دليله كما هو واضح. وعن الشيخ الاعظم (ره) حكومة القاعدة على الاستصحاب حتى بناءا على كونها من الاصول العملية. وقد قرب الحكومة بوجوه: ١ - ما وجهها المحقق النائيني (ره) وهو ان موضوع الاستصحاب انما هو الشك في بقاء الحالة السابقة وهو انما يكون مسببا عن الشك في حدوث ما يوجب رفع الحالة السابقة فتكون، وقاعدة الفراغ والتجاوز انما يكون مؤداها حدوث ما يوجب رفع الحالة السابقة فتكون رافعة لموضوع الاستصحاب - وبعبارة اخرى - القاعدة تجرى في الشك السببي، والاستصحاب يجرى في الشك المسببى فلا محالة تكون حاكمة عليه. وفيه: ان الشك قوامه بالطرفين وفى المقام شك واحد احد طرفيه رفع الحالة

السابقة والآخر بقائها، لا ان هناك شكين احدهما مسبب عن الآخر. ٢ - ما في تقريرات الاستاذ الاعظم ناسبا اياه الى المحقق النائيني، وحاصله ان دليل القاعدة ناظر الى اثبات حكم مخالف للحالة السابقة بنفسها، فهو ناظر الى سقوط الاستصحاب وعدم بقاء الحالة السابقة واما الاستصحاب فهو غير ناظر الى سقوط القاعدة الا بالملازمة، إذ الحكم ببقاء الحالة السابقة في مورد القاعدة تلازم عقلا عدم جريان القاعدة، والاستصحاب مع قطع النظر عن عدم اثباته للوازم في حد نفسه يكون محكوما للقاعدة إذ اثباته للوازم فرع اثباته لملزومها والقاعدة مانعة عنه باثبات خلافه، ففى المرتبة التى تكون القاعدة مانعة عن جريان الاستصحاب لا يكون الاستصحاب مانعا عنها، فلا محالة تكون هي حاكمة عليه. وفيه: ان المتعبد به، في القاعدة، وفى الاستصحاب من النقيضين المحفوظين في مرتبة واحدة وكل منهما بنفسه يطارد الآخر بلا تفاوت بينهما فتقدم مرتبة احدهما على الآخر لاوجه له. ٣ - ان القاعدة انما تنفى الشك وانه ليس بشئ لا حظ صحيح زرارة المتقدم (إذا حرجت من شئ ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشئ) ومن المعلوم ان الدليل النافي لموضوع الاخر يكون حاكما عليه كما حقق في محله، وهذا هو الحق. قاعدة الفراغ والتجاوز قاعدة واحدة الخامس: في بيان ان قاعدة الفراغ، هل هي غير قاعدة التجاوز، ام هما قاعدة واحدة، وان المجعول الشرعي شئ واحد. وقد اختلفت كلماتهم في ذلك، فعن الشيخ الاعظم اختيار الثاني وتبعه جمع من الاساطين، وعن المحقق الخراساني استظهار الاول وتبعه المحقق الهمداني وجماعة. والكلام يقع في موردين، الاول: في مقام الثبوت. الثاني: في مقام الاثبات. اما المورد الاول: فقد استدل لامتناع كونهما قاعدة واحدة بوجوه. منها: ان متعلق الشك في قاعدة الفراغ انما هو صحة الموجود بعد مفروغية اصل

الوجود، وهى المتعبد بها، فالتعبد فيها انما هو بمفاد كان الناقصة، ومتعلق الشك في قاعدة التجاوز اصل الوجود، وهو المتعبد به، ويكون التعبد فيها بمفاد كان التامة ولا جامع بينهما ولا يعقل اندراجهما في كبرى واحدة: إذ كيف يمكن ان يكون الوجود مفروغا عنه في دليل مع فرض تعلق التعبد به. وافاد المحقق الاصفهانى (ره) انه ليس المحذور كون التعبد في مورد قاعدة التجاوز بنحو مفاد كان الناقصة، وفى مورد قاعدة الفراغ بنحو مفاد كان التامة: فانه يمكن ان يقال انه في مورد قاعدة التجاوز المتعبد به صحة العمل

بنحو مفاد كان التامة، بل المحذوران المتعبد به في مورد قاعدة التجاوز هو صحة العمل، فاصل وجوده مفروغ عنه ومفروض الوجود، وفى مورد قاعدة الفراغ المتعبد به اصل الوجود، وهما امران متغايران لا يجمعهما شئ واحد. وفيه: ان وجود العرض في نفسه وجود في الغير وعين وجوده لموضوعه، وعليه فان اخذ وجود العرض في الموضوع بما هو شئ في نفسه ولم يلاحظ كونه في الغير و وصفا له، يلزم الالتزام بترتب الاثر وان كان العرض موجودا في غير هذا الموضوع وهو خلف الفرض، وان اخذ بما هو قائم بالذات وعرض فلا محالة يعتبر العرض نعتا، ففى ترتب الحكم لابد من احراز اتصاف الموضوع بالعرض زائدا على احراز وجود الموضوع والعرض - وعلى الجملة - الصحة التى يترتب عليها الاثر هي صحة الموجود لا مطلق الصحة، فالشك في صحة العمل بعد كونها من الاوصاف ووجودها في نفسها عين وجودها في غيرها لا محالة يكون هو الشك في كون العمل صحيحا الذى هو مفاد كان الناقصة. واجاب: عن اصل الاشكال الشيخ الاعظم (ره) بقوله، السادس ان الشك في صحة الشئ المأتى به حكمه حكم الشك في الاتيان، بل هو هو: لان مرجعه الى الشك في وجود الشئ الصحيح. واورد عليه المحققان، الخراساني، والنائيني، بان المتعبد به في قاعدة الفراغ ليس هو الوجود الصحيح بل صحة الموجود - وذلك - لان قاعدة الفراغ لا تختص بباب التكاليف حتى يقال ان هم العقل هو الخروج عن التكليف بوجود متعلقه خارجا فلا حاجة الى احراز صحة الموجود الخارجي بل تعم الوضعيات والمهم فيها اثبات صحة الموجود: إذ

الاثر مترتب على صحة العقد الصادر من المتعاقدين ولا اثر لوجود العقد الصحيح بمفاد كان التامة، واثبات صحة الموجود الخارجي بوجود الصحيح يكون من الاصل المثبت. ويرد عليهما، اولا: انا وان بنينا على عدم حجية القاعدة في مثبتاتها حتى على الا مارية، الا ان هذا المقدار من اللوازم، كصحة الموجود الملازمة لوجود الصحيح، لا ينفك في التعبد عن التعبد بملزومه عرفا، الا ترى انه لا يشك احد في ان التعبد بوجود التكبيرة لو شك فيها بعد الدخول في القرائة، مستلزم للتعبد بصحة الصلاة الخارجية التى بيده، مع ان انطباق المأمور بها عليها مشكوك فيه، وليس ذلك الا من جهة الملازمة بين التعبدين عرفا وعدم انفكاك احدهما عن الآخر، وعلى ذلك فيكفى في الحكم بصحة الموجود الخارجي التعبد بوجود الصحيح. وثانيا: ان الاثر في باب الوضعيات ايضا مترتب على الوجود الصحيح في الخارج فإذا حكم الشارع بتحقق بيع صحيح خارجا، فلا محالة يحكم بتحقق النقل والانتقال بلا حاجة الى اثبات صحة الموجود الخارجي. ولكن الذى يرد على الشيخ، ان العمل الذى يتعبد به حيث لا يعقل فيه الاهمال، فمن حيث وصف الصحة اما ان يؤخذ بنحو اللابشرطى القسمى ومطلقا، الذى هو بمعنى رفض القيود، فلا تعبد بالصحة فتختص القاعدة بموارد قاعدة التجاوز، أو يؤخذ بنحو بشرط شئ، أي العمل بوصف الصحة فتختص بمورد قاعدة الفراغ، والاعتبارات متقابلة لا يعقل الجمع بينها. وقد يجاب عنه بان الظاهر من النصوص كقوله (ع) ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو ونحوه غيره هو التعبد بصحة الموجود الخارجي، لا التعبد بوجود الصحيح فارجاع التعبد بوجود الصحيح ولو باعتبار منشأ انتزاع وصف الصحة خلاف ظاهر النصوص. وهذا الجواب وان كان تاما، الا انه يناسب المورد الثاني لا هذا المورد. والحق في الجواب عن هذا الوجه، اولا: النقض بالخبر فانه، قد يكون المخبر به وصف الصحة، وقد يكون اصلا الوجود، فلازم هذا الوجه عدم امكان الجمع بينهما في دليل واحد.

وثانيا: بالحل، وهو ان المتعبد به في الدليل ليس الا تحقق ما شك فيه وقد مضى وتجاوز المكلف عنه، وكون مصداق ذلك، تارة اصلا الوجود، واخرى وصف الصحة، لا يوجب تعدد المتعبد به بل هذا الاختلاف انما هو من جهة اختلاف متعلق الشك خارجا، وحيث ان الاطلاق عبارة عن رفض القيود لا الجمع بين القيود فلا يعتبر في المتعبد به شئ من الخصوصيتين بل هو الجامع بينهما، ولم يلاحظ فيه مفروغية الوجود ولا عدم مفروغيته ويكون ذلك باعتبار خصوصية الموارد. مع ان المراد بالصحة ليس هو ترتب الاثر، ولا هذا الوصف الانتزاعي، بل المراد بها استجماع العمل للاجزاء والشرائط وعليه فالشك في موارد الشك في الصحة بعينه الشك في وجود العمل بتمامه - وبعبارة اخرى - هو بعينه الشك في تحقق امر وجودي أو عدمي اعتبر في المأمور به، والا فلا معنى للشك في الصحة والفساد، فلو شك في صحة الصلاة التى اتى بها، من جهة احتمال ترك الركوع مثلا، أو عدم اقترانها بالطهارة فالشك في الحقيقة متعلق بوجود ذلك الركن أو الاقتران المزبور، ففى الحقيقة ترجع قاعدة الفراغ في جميع مواردها الى قاعدة التجاوز والمشكوك فيه دائما انما هو وجود الشئ. فان قلت ان لازم ذلك ان لو شك في صحة الصلاة من جهة الشك في الاقتران بالطهارة هو الحكم بتحقق الطهارة لانها المتعبد بها على هذا الوجه فلا يحتاج الى تجديد الطهارة للصلوات الآتية وقد مر عدم التزام الاصحاب بذلك. قلت: ان المشكوك فيه المتعبد بتحققه ليس هو وجود الطهارة حتى يكون التعبد به كافيا للاعمال اللاحقة ايضا، بل اقتران الصلاة بها وبديهى انه لا يترتب على الحكم بالاقتران المزبور تحقق الطهارة الا على القول بحجيتها في المثبتات، وان شئت قلت ان الطهارة المستمرة الى حصول الرافع، الشرط منها لصلاة الظهر هي الحصة التوأمة المقارنة لها، والشرط لصلاة العصر الحصة الاخرى منها لا تلك الحصة، وحيث ان الحصة الاولى تجاوز المكلف عنها دون الثانية فيحكم بتحقق الاولى دون الثانية، والحصتان وان كانتا متلازمتين وجودا الا ان التعبد باحدهما لا يكفى لاثبات الاخرى الا على القول بالمثبت. وبذلك ظهر الجواب عن وجهين آخرين لعدم الاتحاد: احدهما ان ظاهر الشك في الشئ هو تعلق الشك بالوجود وارادة الشك في الصحة من الشك في الشئ

يحتاج الى العناية: ثانيهما ان ظاهر الدليل أي دليل قاعدة التجاوز هو التجاوز عن نفس المشكوك فيه مع انه لا معنى للتجاوز عن وصف الصحة كما هو واضح. ومنها: ان متعلق الشك في قاعدة الفراغ والملحوظ في مقام الجعل انما هو المركب بما له من الوحدة الاعتبارية ويكون لحاظ الاجزاء تبعيا لاندكاك شيئية الجزء في شيئية الكل، ومتعلق الشك في قاعدة التجاوز والملحوظ انما هو اجزاء المركب بما هي اشياء مستقلة، ومن الواضح استحالة الجمع بين اللحاظين في دليل واحد ففى مرتبة لحاظ الكل شيئا كيف يمكن لحاظ الجزء شيئا آخر مستقلا - وبعبارة اخرى - لحاظ الجزء في نفسه سابق في الرتبة على لحاظ المركب منه ومن غيره من الاجزاء فكيف يمكن الجمع بين الشيئين الذين هما في مرتبتين في عرض واحد والحكم عليهما في دليل واحد. ويرد عليه امور، الاول: ان هذا الاشكال مشترك الورود ولا اختصاص له بالقائلين بوحدة القاعدتين وذلك لان قاعدة الفراغ لا تختص بالمركبات بل تجرى في الاجزاء ايضا: فانها انما تجرى في موارد الشك في الصحة كان المشكوك صحته من المركبات ام من الاجزاء، فكما تجرى لو شك في صحة الصلاة، كذلك تجرى لو شك في صحة الركوع من غير فرق بينهما اصلا. الثاني: ما تقدم آنفا من ان الملحوظ في قاعدة الفراغ

ايضا انما هو الاجزاء والشرائط وعدم الموانع المعتبرة في المأمور به دون المركبات كما تقدم تفصيله. الثالث: انه لو سلم كون قاعدة الفراغ مختصة بالمركبات وقاعدة التجاوز بالاجزاء، نقول انه لا مانع من جمع المتقدم والمتاخر في دليل واحد ولحاظهما في عرض واحد بجامع ينطبق عليهما وكون احدهما سابقا في الرتبة على الآخر وكون لحاظه مندكا في لحاظه لا ينافى الجمع بينهما في لحاظ آخر. وان شئت قلت ان اللحاظ الآخر هو لحاظ الطبيعة الجامعة بينهما المعراة عن جميع الخصوصيات واندكاك لحاظ الجزء في لحاظ الكل انما هو فيما إذا لو حظت الخصوصية كما هو واضح لمن راجع نظائر المقام - الا ترى - ان قولنا كل عمل اختياري

فهو مسبوق بالارادة يشمل المركبات واجزائها في عرض واحد، وكذلك كل ممكن يحتاج في وجوده الى العلة الى غير من الموارد. ومنها: ان التجاوز في قاعدة التجاوز انما يكون بالتجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه، وفى قاعدة الفراغ انما يكون بالتجاوز عن نفس المركب لا عن محله. وفيه: انه بعد ما عرفت من ارجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز، وان المشكوك فيه دائما هو بعض ما يعتبر في المأمور به، يظهران التجاوز في جميع الموارد لو حظ بالقياس الى المحل ولم يلاحظ في قاعدة الفراغ بالقياس الى المركب. إذ الظاهر من الادلة مضى المشكوك فيه - وبعبارة اخرى - تجاوز المكلف عما شك فيه ففى مورد قاعدة الفراغ العمل وان كان ماضيا، الا ان اجراء القاعدة انما هو لاجل مضى المشكوك فيه المتحقق بمضي محله فتدبر. ويمكن ان يجاب عنه بوجوه اخر: ١ - ان التجاوز في جميع الموارد انما يلاحظ بالاضافة الى نفس المشكوك فيه، بتنزيل التجاوز عن المحل منزلة التجاوز عن نفسه فاضيف التجاوز الى الجزء حقيقة. ٢ - ما عن المحقق اليزدى وهو ان المراد في الجميع هو التجاوز عن المحل فان من تجاوز عن الشئ فقد تجاوز عن محله ايضا. ٣ - ما عن المحقق الاصفهانى بارادة التجاوز بالمعنى الاعم مما، هو تجاوز بالحقيقة، وما هو تجاوز بالعناية: فان التجاوز عن محل ما يتعين وقوعه فيه كانه تجاوز عما يقع فيه، فما يضاف إليه التجاوز امر واحد، وهو وجود الشئ، الا ان الاسناد يتفاوت حاله بالحقيقة وبالتوسع والعناية. والايراد عليه، بانه في مورد الشك في الصحة، اسناد التجاوز الى الشئ اسناد الى ما هو له وفى مورد الشك في الوجود اسناد الى ما غير ما هو له، ولا جامع بين الاسنادين. يندفع، بان التجاوز انما استند الى وجود الشئ، وكون ذلك، في بعض الموارد بالحقيقة، وفى بعضها بالعناية من خصوصيات الفرد غير الدخيلة في موضوع الحكم فتدبر فانه دقيق.

ومنها: لزوم التدافع في مدلول الادلة بناءا على الوحدة وعدم لزومه بناءا على التعدد، وتقريب التهافت على ما يظهر من كلمات الشيخ الاعظم في الموضع الرابع، وغيره من الاساطين: انه لو شك في القرائة وهو في الركوع مثلا، فمقتضى قاعدة التجاوز عدم الاعتناء بشكه للتجاوز عن المشكوك فيه، ومقتضى مفهوم قاعدة الفراغ الاعتناء به: لعدم التجاوز عن الصلاة: لانه بعد في الاثناء - وعلى ذلك - فان كانتا قاعدتين تكون قاعدة التجاوز حاكمة على قاعدة الفراغ ومعممة لها، فلا يعتنى بهذا الشك وهذا بخلاف ما إذا كانتا قاعدة واحدة، إذ الشئ لا يعقل ان يكون حاكما على نفسه. وفيه، اولا: انه بناءا على وحدة القاعدتين يكون عكس القاعدة لزوم الاعتناء بالشك مع عدم التجاوز عن الشئ وعن ابعاضه فلا مورد له في المثال.

وثانيا: ان الشك في صحة الصلاة وفسادها - وبعبارة اخرى - الشك في انطباق المأمور به على الماتى به لو انضم إليه ساير الاجزاء، مسبب عن الشك في اتيان ذلك الجزء فإذا جرت قاعدة التجاوز وحكم بالاتيان به، يرتفع هذا الشك فلا مورد لقاعدة الفراغ. لا يقال ان قد بين سابقا عدم حجية القاعدة في مثبتاتها، فكيف يحكم بترتب صحة الصلاة على الحكم باتيان ذلك الجزء. فانه يقال هذا غير مربوط بالمثبت: إذ الصحة عبارة عن الاستجماع للاجزاء والشرائط فمع التعبد بالاتيان ببعض الاجزاء، وضمه الى اتيان غيره وجدانا لا يشك في الاستجماع، فتحصل انه لا محذور ثبوتا في الالتزام بوحدة القاعدتين. واما المورد الثاني: وهو بيان ما يستفاد من الاخبار، فقد ذهب جماعة منهم الشيخ الاعظم والمحقق النائيني الى ان المستفاد من الاخبار قاعدة واحدة، وهى عدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز أو الفراغ، وآخرون الى تعددها منهم المحقق الخراساني، والهمداني، والخوئي، والعراقي، ثم ان الاولين، ارجع بعضهم قاعدة التجاوز الى قاعدة الفراغ كالمحقق النائيني، وارجع جماعة منهم قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز كالشيخ، والقائلون بالتعدد طوائف ١ - من اختار عموم كلتا القاعدتين لجميع الابواب من العبادات

والمعاملات كالمحقق الخوئى ٢ - من ذهب الى عموم قاعدة الفراغ لجميع الابواب واختصاص قاعدة التجاوز بباب الصلاة كالمحقق الخراساني والهمداني ٣ - من قال ان قاعدة التجاوز عامة وقاعدة الفراغ تختص بباب الوضوء والصلاة. وتنقيح القول في المقام بالبحث في جهات، الاولى في استفاده الوحدة من الاخبار أو التعدد، الثانية في انه على فرض الوحدة، هل قاعدة التجاوز ترجع الى قاعدة الفراغ، أو العكس، الثالثة في عموم القاعدة أو القاعدتين لجميع الابواب وعدمه. اما الجهة الاولى: فالعناوين المأخوذة في الادلة قيدا هي، التجاوز، والمضى، والخروج، والفراغ، والانصراف، وتدل الاخبار على ان الشك مع احد هذه العناوين لا يعتنى به، وحيث عرفت ان المشكوك فيه في جميع الموارد وجود قيد في المأمور به فهذه العناوين متحد المضمون. وان شئت قلت ان العناوين الثلاثة الاول متحد المضمون، والاخيرين غايته كونهما اخص منها ولا يحمل المطلق على المقيد في المثبتين، فالمستفاد من الاخبار قاعدة واحدة بلا اشكال. وافاد المحقق الخراساني في تعليقته على الرسائل ما ملخصه، ان مقتضى التأمل في الروايات انها مفيدة لقاعدتين، احداهما: القاعدة المضروبة للشك في وجود الشئ بعد التجاوز عن محله مطلقا، أو في خصوص اجزاء الصلاة وما بحكمها كالاذان والاقامة، ثانيتهما: قاعدة مضروبة للشك في صحة الشئ لاجل الشك في الاخلال ببعض ما اعتبر بعد الفراغ عنه. ثم جعل صحيح زرارة المتقدم، إذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشئ (١) وصحيح اسماعيل، كل شئ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه (٢) ظاهرين في القاعدة الاولى وموثق محمد بن مسلم المتقدم، كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو (٣) مضافا الى مؤيدات اخر ظاهرا في القاعدة

---

١ - الوسائل باب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ١. ٢ - الوسائل باب ١٣ من ابواب الركوع حديث ٤. ٣ - الوسائل باب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ٣. (*)

الثانية، ثم قال ان ارجاع احدى الطائفتين الى الاخرى بحسب المفاد، وارجاعهما الى ما يعمهما أو ما يعم القاعدتين من كل منهما لا يخلو من تكلف وتعسف بلا وجه موجب له اصلا. وفيه: ان مضمون الموثق متحد مع مضمون الصحيحين، والكبرى المجعولة في الجميع شئ واحد - وهو - عدم الاعتناء بالشك في الشئ بعد مضيه والخروج عنه، فالمجعول قاعدة واحدة، وهى قاعدة التجاوز عن الشئ المتحقق بالتجاوز عن محله سواء أكان ذلك بعد الفراغ عن العمل أو قبله. فان قلت، ان موثق ابن ابى يعفور المتقدم (إذا شككت في شئ من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشئ (١) يدل على ان عدم الاعتناء بالشك مختص بخصوص الفراغ عن العمل: إذ الضمير في - غيره - يرجع الى الوضوء لا الى الشئ: للاجماع والنصوص الدالة على عدم جريان القاعدة في الوضوء إذا كان الشك في الاثناء. قلت، اولا: انه قد دلت النصوص على جريان القاعدة وان كان الشك في الاثناء لاحظ النصوص الواردة في باب الصلاة (٢) وثانيا: ان الظاهر من الموثق رجوع الضمير الى الشئ لا الى الوضوء، لانه متبوع، وجهة التابعية اولى بالملاحظة، ومجرد العلم الخارجي بعدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء، إذا كان الشك في الاثناء لا يصلح قرينة لصرف هذا الظهور غاية الامر صيرورته معارضا مع ما دل على عدم الجريان. وافاد الاستاذ الاعظم في وجه ما اختاره من تعدد القاعدتين: بان الروايات المطلقة غير المصدرة بالامثلة الخاصة كموثق محمد بن مسلم المتقدم كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو، وغيره لا تنطبق الا على مورد قاعدة الفراغ ضرورة ان الشئ لم يمض بعد في مورد قاعدة التجاوز وانما هو محتمل المضى واسناد المضى والتجاوز إليه باعتبار مضى محله خلاف الظاهر لا يصار إليه الا بدليل فلا دليل على كون المجعول في

---

١ - الوسائل باب ٤٢ من ابواب الوضوء حديث ٢. ٢ - الوسائل باب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، وباب ١٣ من ابواب الركوع، وغيرهما. (*)

تلك الروايات شاملا لمورد كلتا القاعدتين - ولكن صحيح زرارة - وصحيح اسماعيل المتقدمين دلانا على عدم الاعتناء بالشك في الشئ في مورد الشك في مضى محل الشئ ايضا: لان الامام (ع) بين هذا الحكم الكلى بعد حكمه في صدر الخبرين بعدم الاعتناء بالشك في وجود الاجزاء، وهو قرينة على عدم ارادة التجاوز والخروج عن نفس الشئ فيهما بل اسند إليه باعتبار مضى محله، وقيام القرينة على ارادة خلاف الظاهر في هذه الطائفة، لا يوجب رفع اليد عن ظهور الطائفة الاولى فتفرق القاعدتان، وتكون احداهما في مورد الشك في الوجود، والاخرى في مورد الشك في الصحة. وفيه: انه دام ظله اعترف في البحث عن امكان وحدة القاعدتين، بان المشكوك فيه في مورد قاعدة الفراغ ايضا وجود الشئ إذ لا معنى للشك في الصحة غير الشك في استجماع المأتى به للقيود المعتبرة وعدمه، وحيث ان المضى انما هو باعتبار المشكوك فيه واسند إليه، فلا محالة يكون المراد منه هو مضى محله، لا نفسه: لفرض الشك في وجوده فهذه قرينة قطعية على اسناد المضى إليه باعتبار مضى محله. فالمتحصل، ان قاعدة الفراغ والتجاوز قاعدة واحدة بحسب النصوص. واما الجهة الثانية: فقد ظهر مما ذكرناه، رجوع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز وافاد المحقق النائيني (ره) في وجه رجوع الثانية الى الاولى، بعد بنائه على امرين، احدهما: ان لفظ الشئ في الاخبار، كقوله (ع) انما الشك إذا كنت في شئ لم تجزه، لا يمكن ان يعم الكل والجزء في مرتبة واحدة بلحاظ واحد على ما مر في البحث عن عدم امكان كونهما قاعدة واحدة ثبوتا، ثانيهما: ان الظاهر من الاخبار كون المجعول قاعدة واحدة، وان الظاهر ان

الملحوظ هو المركب من حيث هو، انه لو لم يكن في الاخبار صحيح زرارة، وخبر اسماعيل، لقلنا بان المجعول هو عدم الاعتناء بالشك في خصوص مورد قاعدة الفراغ ولكن بملاحظة ورودهما يعلم ان الشارع الاقدس نزل الشك في الجزء في خصوص باب الصلاة، منزلة الشك في الكل فيكون للشئ المأخوذ موضوعا في الاخبار - فردان - احدهما وجدانى تكويني، والاخر تعبدي تنزيلي وعليه فلا قاعدة سوى قاعدة الفراغ وانما تجرى قاعدة التجاوز في خصوص باب الصلاة تنزيلا لها منزلة قاعدة

الفراغ. ويرد عليه ما مر من ان لفظ الشئ عام شامل للجزء والكل في عرض واحد بلا لزوم محذور من ذلك. القاعدة غير مختصة بباب الصلاة واما الجهة الثالثة: فقد يقال انه على فرض وحدة القاعدتين، تكون القاعدة مختصة بباب الصلاة. اما على فرض رجوع قاعدة التجاوز الى قاعدة الفراغ كما اختاره المحقق النائيني، فلما مر في توجيه كلامه مع نقده. واما على فرض العكس، ورجوع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز، فاستدل له: بان قوله (ع) في ذيل موثق ابن ابى يعفور (انما الشك إذا كنت في شئ لم تجزه) تعليلا لما في صدره من قوله (ع) (إذا شككت في شئ من الوضوء وقد دخلت في غيره) بعد فرض رجوع الضمير في غيره الى الوضوء، اما لكونه اقرب، أو انه من جهة الاخبار الاخر والاجماع على انه لا تجرى القاعدة في اثناء الوضوء، لا يمكن ارجاع الضمير الى الشئ، فمفاد الصدر انه ان شك في جزء من الوضوء وكان في الاثناء يعتنى بشكه، وان كان بعد الفراغ منه لا يعتنى به، يقتضى اختصاص القاعدة بما إذا كان الشك بعد تمام العمل والفراغ منه: فان الظاهر منه كونه في مقام ان الحكم في الوضوء نفيا واثباتا، لا يكون خارجا عن القاعدة الكلية نفيا واثباتا ولذا قيل ان مفهوم الذيل علة لمنطوق الصدر، ومنطوقه علة لمفهومه، ولكن صحيح زرارة وصحيح اسماعيل المتقدمين، دالان على اجراء القاعدة في خصوص اجزاء الصلاة، وبهما يقيد اطلاق منطوق القاعدة الكلية، فالمتحصل من ذلك عدم اجراء القاعدة في اثناء المركب غير باب الصلاة، وتختص القاعدة الكلية بما بعد الفراغ. وفيه، اولا: سيأتي في مبحث عدم جريان القاعدة في باب الوضوء، ان الظاهر من

الموثق رجوع الضمير الى الشئ لا الى الوضوء، والاجماع على عدم جريان القاعدة في الاثناء، والاخبار الدالة على ذلك لا يصلحان قرينة لارجاع الضمير الى الوضوء بل غاية ما هناك طرح الموثق للمعارض الاقوى وعليه فيسقط هذا الوجه. وثانيا: ان صدر الموثق لا مفهوم له، وانما المراد منطوقه، وهو عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ من الوضوء: لان الشرط سيق لبيان تحقق الموضوع، وهو احد مصاديق مفهوم ما في الذيل، فلا يلزم منه شمول المفهوم له فيلزم المحذور المذكور فتدبر فانه دقيق. قاعدة التجاوز غير مختصة بباب الصلاة على فرض التعدد واما على فرض تعدد القاعدتين، فقد وقع الخلاف في اختصاص قاعدة التجاوز بباب الصلاة وعمومها لاجزاء غير الصلاة من العبادات والمعاملات، بعد التسالم على عموم قاعدة الفراغ لجميع الابواب لعموم ادلتها، وقد اختار الاختصاص جمع من المحققين، كالمحقق الخراساني، والمحقق النائيني. مقتضى اطلاق قوله (ع) في صحيح زرارة إذا خرجت من شئ الخ (١) وعموم قوله في صحيح اسماعيل كل شئ شك الخ (٢) هو عدم الاختصاص. وقد استدل المحقق الخراساني (ره) للاختصاص بان

الصحيحين لو لم يكونا ظاهرين في خصوص اجزاء الصلاة بقرينة السؤال عن الشك فيها فلا اقل من الاجمال وعدم الظهور في العموم: فان تكرار السؤال عن خصوص افعال الصلاة يمنع من اطلاق الشئ لغيرها، ثم اورد على نفسه بانه لو تم ذلك فانما هو في صحيح زرارة الذى يكون العموم فيه بالاطلاق، دون صحيح اسماعيل الذى يكون العموم فيه بالوضع، واجاب عنه، بان لفظ الشئ الواقع عقيب الكل لو لم يكن مطلقا بمقدمات الحكمة لما دل لفظ الكل على

---

١ - الوسائل باب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ١. ٢ - الوسائل باب ١٣ من ابواب الركوع حديث ٣. (*)

استيعاب تمام افراده، وعرفت ان المتيقن من مدخوله في المقام خصوص افعال الصلاة. وفى كلامه (قده) موضعان للنظر، الاول في منعه الاطلاق، لان منشأ المنع من الاطلاق، هو وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، وهو ارادة خصوص اجزاء الصلاة من المطلق فانه يمنع من انعقاد الاطلاق بدعوى ان عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب من مقدمات الحكمة. ولكن يرد عليه ما حققناه في محله من هذا الشرح من ان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب كوجود القدر المتيقن في غير ذلك المقام لا يمنع عن الاطلاق، إذ بعد فرض عدم معقولية الاهمال في مقام الثبوت من الملتفت الى انقسام الموضوع الى قسمين أو اقسام، وانه لابد من الاطلاق أو التقييد، وتعليق الحكم في مقام الاثبات على المطلق وعدم ذكر القيد مع كونه في مقام البيان يستكشف ثبوت الحكم للمطلق، واحتمال الاختصاص بالمقيد، يندفع بالاطلاق، وضرورى ان كون حصة خاصة قدرا متيقنا لا يوجب الظهور في الاختصاص فيبقى الظهور الاطلاقى بلا مزاحم، فمقتضى اطلاق صحيح زرارة هو العموم. الثاني: ان ما ذكره من احتياج استفادة العموم من اداته الى اجراء مقدمات الحكمة في مدخولها - غير تام - في مثل كلمة - كل - واى، بل هي موضوعة لافادة استيعاب ما يصلح مدخولها ان ينطبق عليه من الافراد - لا ما اريد من مدخولها - إذ لو جرت مقدمات الحكمة لما احتجنا في استفادة العموم الى اداته فيلزم لغويتها، وتمام الكلام في ذلك موكول الى محله. فعلى فرض تسليم منع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، يكفينا في الحكم بالعموم صحيح اسماعيل. واما، دعوى ان ذكر اجزاء الصلاة في صدر الصحيحين من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية الموجب للاجمال، فمن الغرائب، إذ ليس ذكر المورد منافيا لظهور الكبرى في العموم بحسب فهم العرف، الا ترى، انه لو قال المولى، يجب اكرام كل عالم، بعد حكمه بوجوب اكرام زيد النحوي، لا يتوهم احد اختصاص هذا الحكم بالنحويين

وهذا من الوضوح بمكان. اضف الى ذلك كله ما تقدم من ان هذه القاعدة قاعدة عقلائية ولا ريب في عدم اختصاص بناء العقلاء بباب دون باب، فالاقوى هو العموم حتى بناءا على تعدد القاعدتين. حكم الشك في الطهارة قبل الفراغ منها ثم انه لا خلاف في عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء لو شك في شئ من افعاله وهو في اثناء الوضوء، وعن غير واحد دعوى الاجماع عليه. ويشهد له صحيح زرارة

عن الامام الباقر (ع) إذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك ام لا ؟ فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله أو تمسحه مما سمى الله تعالى ما دمت في حال الوضوء الحديث (١). ولا يعارضه موثق ابن ابى يعفور عن امامنا الصادق (ع) إذا شككت في شئ من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشئ انما الشك إذا كنت في شئ لم تجزه (٢). لا لما قيل من انه من جهة الاجماع على عدم جريان القاعدة في الوضوء إذا شك في اثنائه يلتزم برجوع الضمير في (غيره) الى الوضوء، فانه لا وجه لذلك اصلا: لان الظاهر منه رجوعه الى الشئ لانه متبوعه وجهة التابعية اولى بالملاحظة من جهة القرب، فإذا كان مقتضى العربية ذلك لا يصلح الخبر الآخر المنفصل عنه قرينة لارجاع الضمير الى الوضوء، فان شئت لاحظ نظائر المقام فلو قال احد رأيت اسدا كان ظاهر ذلك رؤية الحيوان المفترس فبعد ساعة قال ان ذلك الاسد كان يرمى، فهل يرى اهل العرف قوله الثاني قرينة على الاول، ام يرونهما متنافيين. بل لتعين طرح الموثق للشهرة التى هي اول المرجحات في تعارض الخبرين. وما في الجواهر من عدم تسليم ظهور الموثق في رجوع الضمير الى الشئ غير تام،

---

١ - الوسائل باب ٤٢ من ابواب الوضوء حديث ١. ٢ - الوسائل باب ٤٢ من ابواب الوضوء حديث ٢. (*)

كما ان ما افاده الشيخ الاعظم (ره) في كتاب الطهارة من انه بعد تعارض الخبرين يرجع الى الاخبار الاخر العامة لولا الترجيح بالشهرة والاجماع. غير تام: فانه في تعارض الخبرين لا يحكم بالتساقط والرجوع الى الدليل الآخر، بل لابد من ملاحظة التراجيح المذكورة في الاخبار ومع فقدها فالتخيير، وفى المقام اول المرجحات يقتضى تقديم الصحيح فلا اشكال في الحكم. انما الكلام في موردين، الاول: في انه هل يختص ذلك بالوضوء، ام يكون حكم الغسل والتيمم ايضا كذلك ؟ الثاني: في انه، هل يلحق الشك في صحة الجزء وفساده بالشك في الوجود فلا تجرى فيه قاعدة التجاوز، ام لا ؟ فتجرى. اما المورد الاول: فقد نسب الشيخ الاعظم (ره)، القول بعدم جريان القاعدة فيهما ايضا، الى المشهور وقد صرح جماعة بجريانها فيهما. وقد استدل للاول بوجوه، احدها: ما ذكره المحقق النائيني (ره) وغيره، وهو ان دليل قاعدة التجاوز مختص بباب الصلاة وغير شامل لغيرها فيكون الالحاق على القاعدة. وفيه: ما عرفت من عدم الاختصاص حتى بناءا على تعدد القاعدتين. ثانيها: ان المستفاد من موثق ابن ابى يعفور المتقدم بعد ارجاع الضمير في غيره الى الوضوء للاجماع على عدم جريان قاعدة التجاوز لو شك في اثناء الوضوء، لاجل ادخال الشك في شئ من افعال الوضوء قبل الخروج عنه، ولو كان بعد الدخول في الجزء المترتب كالشك في غسل الوجه بعد الدخول في غسل اليد اليسرى في الشك في المحل كما يشهد له ذكر الكبرى الكلية في ذيله: ان الوضوء بتمامه اعتبر شيئا واحدا، والا لم ينطبق عليه تلك الكبرى الكلية، ولا وجه لذلك سوى ترتب اثر واحد أو انطباق عنوان واحد عليه على اختلاف المسلكين وهى الطهارة، وعليه فيلحق به الغسل والتيمم، وبهذا البيان يظهر عدم صحة ما اورد على هذا الوجه بانه تخرص بالغيب من دون شاهد. واورد عليه المحقق الخراساني (ره) بان لازم ذلك عدم جريان قاعدة التجاوز في شئ من العبادات حتى الصلاة لترتب اثر واحد على كل واحدة منها. وفيه: انه فرق واضح بين المسببات التوليدية وما شابهها كالطهارة على المختار

التى تكون مأمورا بها وهى متعلقات التكاليف دون محصلاتها، أو ما تنطبق عليه، وبين غيرها مما لا يكون كذلك كساير العبادات. وحاصله ان نظر المستدل الى ان المأمور به بالاصالة هو الامر الواحد البسيط المتحصل من الغسلات والمسحات، فالامر بها امر تبعى مقدمى، فهو تابع للامر بذى المقدمة، فحيث انه واحد فكذا ما يحصله، وعليه فلا يرد عليه النقض بساير العبادات فانه فيها لا يكون المصلحة الداعية الى الامر مأمورا بها والامر متعلق بالعبادة. وبذلك يظهر اندفاع ما اجاب به الاستاذ الاعظم من ان المستفاد من الادلة كون الغسلتين والمسحتين مأمورا بها لا انها مقدمة للمأمور به، وعلى فرض تسليم كونها مقدمة فانما هي مقدمة شرعية وليست عقلية كما لو وجب قتل احد وشك في تحقق بعض مقدماته كى لا يجرى فيها القاعدة، وتكون مورد القاعدة الاحتياط، حيث ان الشك يرجع الى الشك في المحصل. إذ قد عرفت ان نظر المستدل الى كون العمل مع تعدد اجزائه واحدا، فالشك في بعض اجزائه ما لم يتم العمل شك في المحل لا بعد التجاوز. فالصحيح ان يورد على هذا الوجه انه على فرض حجية الموثق وعدم طرحه للاعراض لاجل ان الظاهر رجوع الضمير الى الشئ لا الى الوضوء، وتسليم ان الوجه في ادخال الشك في شئ من الوضوء وهو فيه في الشك في المحل ترتب اثر واحد أو انطباقه عليه، مع ان للمنع عنهما مجالا واسعا، انه لا وجه للالحاق لان ذلك ليس علة منصوصة بل هو من قبيل حكمة التشريع التى لا يتعدى عنها فلا وجه للالحاق. الثالث: وهو مختص بالتيمم، وهو دليل البدلية، فانه لا ريب في عدم جريانها في الوضوء فكذلك فيما هو بدل عنه. وفيه: مضافا الى انه اخص من المدعى، ما حققناه في الجزء الثالث من فقه الصادق من عدم عموم يدل على بدلية التيمم عن الطهارة المائية في جميع الخصوصيات والاحكام، فالاظهر جريان قاعدة التجاوز فيهما لاطلاق الادلة وعدم المقيد. واما المورد الثاني: فالاظهر ما هو المشهور على ما نسب إليهم الشيخ الاعظم (ره) من

الالحاق: لاطلاق صحيح زرارة المتقدم لاسيما بناءا على ما هو الحق من رجوع الشك في الصحة الى الشك في الوجود. واما الاستدلال له بموثق ابن ابى يعفور المتقدم بعد ارجاع الضمير في (غيره) الى الوضوء بالتقريب المتقدم، بدعوى انه يدل على لزوم الاعتناء بالشك في الوضوء سواء أ كان الشك في وجود جزء أو صحته إذا كان ذلك في الاجزاء. فغير تام، إذ مضافا الى ما تقدم من عدم حجيته للاعراض أو طرحه لمعارضته مع ما هو اشهر منه، يرد عليه ان دلالته على لزوم الاعتناء بالشك في صحة الجزء إذا كان في الاثناء وان كان بعد تجاوز محله، انما تكون بالاطلاق، فيعارض مع عموم ما دل على لزوم الغاء الشك بعد التجاوز والمضى عن المشكوك فيه، وحيث ان دلالة معارضة انما تكون بالعموم فيقدم عليه، ويحمل الموثق على الشك في المحل أو الشك في وجود الاجزاء المعلوم خروجه عن العموم فيكون الشك في الصحة مشمولا لعموم الدليل فتأمل. ولكن يمكن ان يقال ان الدليل المخرج للوضوء عن تحت القاعدة الكلية من عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل، انما هو صحيح زرارة، وهو مختص بالاجزاء التى سماها الله تعالى، وهى الغسلات، والمسحات، وكون ما يتوضأ به ماءا: فان الآية الكريمة الآمرة بالوضوء بقرينة ما في ذيلها (وان لم تجدوا ماءا) دالة على اعتبار كونه ماءا، واما ساير ما يعتبر في الوضوء كما لو شك في الغسل من الاعلى، أو الاسفل، أو الترتيب، أو الموالاة، أو المسح ببلة اليمنى دون الماء

الخارج، وما شاكل فمما لم يسم الله تعالى، فالصحيح لا يشملها، وحيث يحتمل اختصاص الحكم بما فرضه الله تعالى كما في الشك في الركعات فلا علم بعدم الخصوصية فلا وجه للتعدى فيبقى تحت عموم القاعدة، ولعله الى ذلك نظر من ذهب الى جريان القاعدة عند الشك في الصحة فتدبر فانه حقيق به فالاظهر هو الاختصاص في الموردين.

اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدة السابع: في بيان انه، هل يعتبر الدخول في الغير في اجراء القاعدة، ام لا ؟ وعلى الاول، فهل يعتبر الدخول في الغير الخاص، ام يكفى الدخول في مطلق الغير ؟ الاقوى انه في موارد الشك في الوجود كما لو شك في وجود الركوع مثلا يعتبر الدخول في الغير المترتب الشرعي، لا لاخذ ذلك في دليلها، بل لان التجاوز المعتبر في جريانها ولو بناءا على المختار من وحدة القاعدتين لا يتحقق في تلك الموارد الا بالدخول في الغير، والا فلا يصدق التجاوز عنه بعد كون الشك في اصل الوجود، ففى موارد الشك في اصل الوجود يعتبر الدخول في الغير المترتب الشرعي، ولازم ذلك هو اعتبار التجاوز عن المحل الذى جعل محلا للشئ شرعا وعدم كفاية التجاوز عما صار محلا للشئ بمقتضى العادة النوعية أو الشخصية. ولكن في رسائل الشيخ الاعظم (ره) في الموضع الثاني ان المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده هي المرتبة المقرة له بحكم العقل أو بوضع الشارع أو غيره ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده باتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل، ثم قال هذا كله مما لا اشكال فيه الا الاخير فانه ربما يتخيل انصراف اطلاق الاخبار الى غيره مع ان فتح هذا الباب بالنسبة الى العادة يوجب مخالفة اطلاقات كثيرة فمن اعتاد الصلاة في اول وقتها أو مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل، وكذا من اعتاد فعل شئ بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلاة وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به أو قبل دخول الوقت للتهيؤ فشك بعد ذلك في الوضوء الى غير ذلك من الفروع التى يبعد التزام الفقيه بها. واشكل عليه المحقق اليزدى في دره: بان الامثلة المذكورة جلها من قبيل العادة الشخصية، والمراد من محل الشئ ما صار محلا له شرعا أو بمقتضى العادة النوعية، واما ما صار محلا له بمقتضى العادة الشخصية فلا يشمله لفظ محل الشئ: إذ اضافة المحل الى الشئ بقول مطلق لا تصح بمجرد تحقق العادة لشخص خاص بخلاف ما لو كانت العادة بحسب النوع، واما ما افاده من المخالفة للاطلاقات فيرد عليه انها لا تدل الى على وجوب

اتيان الفعل واما لو شك في انه وجد ام لا فلا تدل على عدم الايجاد، نعم قاعدة الاشتغال تقتضي وجوب الاتيان ما لم يقطع بالامتثال، وكذلك استصحاب عدم الاتيان، وعلى فرض تمامية نصوص الباب تكون قاعدة التجاوز مقدمة عليهما. اقول: يرد على الشيخ الاعظم (ره) ان الاخبار لا تشمل في انفسها موارد التجاوز عن المحل العادى حتى نلتجأ في اخراجها الى ما افاده من مخالفة الاطلاقات إذ ليس الموضوع في شئ من الاخبار التجاوز عن محل الشئ حتى يقال بشموله لذلك، بل الموضوع فيها هو التجاوز عن الشئ ومضيه والخروج عنه ولكن حيث انه في مورد الشك في اصل الوجود لا معنى لذلك فنلتزم بان المراد التجاوز عن محله. - وبعبارة اخرى - يكون بحيث لو اريد الاتيان به لو قع على غير الوجه المأمور به ولا

ريب ان ذلك يتوقف على التجاوز عن المحل الشرعي فقط. وبهذا يظهر ان ما استدل به المحقق اليزدى (ره) لما اختاره من كفاية التجاوز عن المحل العادى بحسب النوع من انه ليس في الادلة ما يدل على التقييد بخصوص المحل الشرعي وان اضافة المحل الى الشئ بقول مطلق، تصح مع تحقق العادة النوعية. ينبغى ان يعد من غرائب الكلام. واما ما اورده على الشيخ الاعظم، حيث ذكر ان اجراء القاعدة في الموارد المذكورة مستلزم للمخالفة للاطلاقات الكثيرة، بان اجرائها مستلزم للمخالفة لقاعدة الاشتغال والاستصحاب لا للاطلاقات. فيرد عليه ان الظاهر ان مراد الشيخ (قده) من هذه الجملة ان الالتزام بكفاية التجاوز عن المحل العادى في جريانها يستلزم تأسيس فقه جديد، ويوجب الالتزام بمسائل خلاف الاجماع والضرورة، فلا وجه لدعوى عدم المحذور في جريانها. فتحصل ان الاظهر اعتبار التجاوز عن المحق الشرعي، في مورد الشك في اصل الوجود. واما في مورد الشك في الصحة، فقد افاد الشيخ الاعظم (ره) ان مقتضى صحيحي زرارة، وابن جابر اعتبار الدخول في الغير ومقتضى اطلاق موثق محمد بن مسلم

وما شابهه، كفاية المضى والتجاوز وان لم يدخل في الغير، فيدور الامر، بين حمل المطلق على المقيد، وبين حمل القيد على الغالب. ويقرب الاول، ان الظاهر من الغير في صحيح ابن جابر بعد قوله ان شك في الركوع بعد ما سجد وان شك في السجود بعد ما قام فليمض، بملاحظة كونه في مقام التحديد والتوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعد ذلك (كل شئ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض) كون، السجود، والقيام حدا للغير الذى يعتبر الدخول فيه، وانه لا غير اقرب من الاول بالنسبة الى الركوع، ومن الثاني بالنسبة الى السجود، إذ لو كان الهوى أو النهوض كافيا قبح في مقام التوطئة للقاعدة التحديد بالسجود والقيام. ويقرب الثاني، التعليل المستفاد من قوله (ع) في موثق بكير هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك إذ لا فرق فيه بين الدخول في الغير وعدمه، وكذلك المستفاد من قوله انما الشك إذا كنت في شئ لم تجزه، وقوله (ع) كل ما مضى من صلاتك وطهورك الخبر. واورد عليه بانه على فرض كون النسبة بين الطائفتين عموما مطلقا لا ترديد في حمل المطلق على المقيد، وما افاده من المقربات لحمل القيد على الغالب، غريب: إذ غاية ما هناك كون تلك الروايات ايضا مطلقة وتعدد المطلق لا يمنع من حمله على المقيد. وفيه: انه يمكن ان يكون نظر الشيخ (ره) ان الصحيحين انما هما في مورد الشك في الوجود والدخول في الغير المعتبر في ذلك المورد يمكن ان يكون من جهة انه لا يصدق التجاوز عن المحل المصحح لصدق عنوان التجاوز المأخوذ موضوعا للقاعدة بدونه، لا لخصوصية فيه فيكون من قبيل عطف تفسير، على الخروج والتجاوز المأخوذين فيهما، وعليه، فلا يدلان على دخل القيد كى يكونان اخص من المطلقات، ففى الحقيقة تردد الشيخ يكون من جهة الصغرى فتدبر فانه دقيق، مضافا الى ما يشير إليه في آخر كلامه من ان المضى والتجاوز حتى في مورد الشك في الصحة ملازم للدخول في مطلق الغير أي الحالة التى هي غير حالة الاشتغال بالعمل لا الغير الوجودى. وتنقيح القول في المقام انه حيث يكون التجاوز عن المشكوك فيه ملازما للدخول في مطلق الغير، فيكون مقتضى اطلاق جملة من الروايات منها موثق محمد بن

مسلم المعلق للحكم على عنوان التجاوز والمضى كفاية مطلق الغير ولو كان هو السكوت وعدم اعتبار قيد فيه عقلي أو شرعى فمن يدعى اعتبار قيد فيه لا بد وان يذكر له دليل. وقد يقال ان النصوص لا اطلاق لها والقدر المتيقن منها ذلك وذكروا في توجيه ذلك امورا. منها: ان صدق الطبيعة المأخوذة في الدليل على افرادها إذا كان بنحو التشكيك ويكون بالقياس الى بعضها بالظهور وبالقياس الى الآخر بالخفاء لا يثبت الحكم الا للافراد الظاهرة، الا ترى ان صدق الحيوان على الانسان انما يكون بحسب المتفاهم العرفي بالخفاء، ولذلك التزمنا بانصراف ما دل على عدم جواز الصلاة في شئ من اجزاء الحيوان الذى لا يؤكل لحمه عن اجزاء الانسان. وحيث ان صدق التجاوز والمضى والفراغ بعد الدخول في الغير الوجودى ظاهر بالقياس الى ما لم يدخل فيه فلا محالة ينصرف الدليل إليه، وفيه: ان ما ذكر من الضابط انما يتم بالنسبة الى الافراد التى يكون صدق المهية عليها بالخفاء بحيث لا يراها العرف من مصاديقها وضرورى ان الامر في المقام ليس كذلك غاية الامر صدق التجاوز مع الدخول في الغير الوجودى اظهر ولكن الاظهرية ليست ملاك الانصراف. ومنها: ان القدر المتيقن في مقام التخاطب في الادلة هو خصوص ما إذا تحقق هناك دخول في الغير الوجودى فلا يصح التمسك بالاطلاق فانما هو فيما إذا كان القدر المتيقن في مقام التخاطب لا مطلقه، وفى المقام ليس كذلك غاية الامر وجود القدر المتيقن من الخارج. وثانيا: ما حققناه في محله واشرنا الى وجهه في هذه الرسالة سابقا وهو ان القدر المتيقن في مقام التخاطب ايضا لا يكون مانعا عن التمسك بالاطلاق. وثالثا: ان الادلة لا تنحصر في المطلقات بل فيها العمومات وقد تقدم ان اداة العموم ما كان منها من قبيل كل واى بانفسها متكفلة لتسرية الحكم الى جميع افراد ما يصلح ان ينطبق عليه مدخولها من دون حاجة الى اجراء مقدمات الحكمة في المدخول.

ومنها ان غلبة وجو الشك في الصحة في خصوص ما إذا كان داخلا في الغير الوجودى تمنع عن التمسك بالاطلاق في غيره. وفيه: اولا ان الغلبة لا توجب الانصراف، وثانيا لا ينحصر الدليل بالمطلقات. فتحصل ان المطلقات والعمومات تقتضي عدم اعتبار هذا القيد. وعن المحقق النائيني (ره) اعتبار الدخول في الغير الوجودى وانه لا يكتفى بالسكوت المجرد، واستدل له: بان مقتضى اطلاق الروايات وان كان عدم اعتبار الدخول في الغير الا ان ظاهر جملة من النصوص، كموثق ابن ابى يعفور (١) وغيره هو اعتبار الدخول في الغير لان الظاهر من قوله (ع) وقد صرت في حالة اخرى، وقوله (ع) دخلت في غيره ونحو ذلك مما ورد في الاخبار هو الاشتغال بامر وجودي مغاير لحال الاشتغال بالمركب فلا بد من حمل المطلق على المقيد. ويرد عليه ان غاية ما يستفاد من المقيدات اعتبار الدخول في مطلق الغير الذى عرفت انه ملازم لصدق عنوان التجاوز، والمضى، والفراغ وظهورها في اعتبار الدخول في امر وجودي ممنوع، فإذا لا تنافى بين المطلقات والمقيدات، ومفاد الجميع واحد، وهو كفاية الدخول في مطلق الغير. وبذلك ظهر انه لا تنافى بين صدر موثق ابن ابى يعفور الدال على اعتبار الدخول في الغير وبين ذيله والمقتصر على مجرد التجاوز: لتلازم العنوانين. ثم انه قد استدل بوجوه اخر، تارة لهذا القول واخرى للقول باعتبار الدخول في الغير الذى يكون مستقلا بالتبويب كالسجود والركوع والقيام وما شاكل. الاول: قوله (ع) في صحيح زرارة (٢) ؟، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى في الصلاة أو غيرها: فانه يدل على اعتبار الدخول في عبادة مترتبة على الوضوء مثل الصلاة وغيرها. وفيه: اولا ان الصحيح مختص بالوضوء والتعدى يحتاج الى دليل، وعدم الفصل

١ - الوسائل باب ٤٢ من ابواب الوضوء حديث ٢. ٢ - الوسائل باب ٤٢ من ابواب الوضوء حديث ١. (*)

غير ثابت لا سيما بعد ملاحظة عدم جريان القاعدة في اثنائه وجريانها في اثناء غيره. وثانيا: ان هذه الشرطية معارضة مع الشرطية الاولى المذكورة في صدره وهى قوله، إذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما الى ان قال ما دمت في حال الوضوء، والظاهر ولا اقل من المحتمل كون الثانية تصريحا بمفهوم الاولى، - وبعبارة اخرى - في صدر الصحيح علق الاعتناء بالشك على الاشتغال بالوضوء فاما يؤخذ بمفهوم الصدر إذ التصرف في الذيل اولى من التصرف في الصدر، أو يتعارضان فيحكم بالاجمال والرجوع الى العمومات والمطلقات. وثالثا: ان قوله (ع) في حال اخرى اريد به بحسب الظاهر مطلق غير حال الوضوء، ويؤيده قوله (ع) من الصلاة أو غيرها إذ لو كان المراد هو الحال المخصوصة، كان الاولى ان يقال أو نحوها بدل أو غيرها فتدبر. الوجه الثاني: وقوع التعليق على الدخول في الغير في صحيحي اسماعيل وزرارة والمنساق الى الذهن من الغير في امثال المقام ارادة فعل آخر من افعال الصلاة مما له استقلال بالملاحظة لا مطلق الغير، ويؤيد ذلك وقوع التمثيل في صدر الصحيح بالشك في الركوع بعد ما سجد وفى السجود بعد ما قام، فلو كان الهوى الى السجود والنهوض الى القيام كافيين، لكانا اولى بالتمثيل، فيستكشف من ذلك ان المراد بالغير المذكور في الذيل ليس مطلقه بل ما كان من هذا القبيل. وفيه: انه لا وجه لدعوى الانسباق المزبور الا احد امرين، احدهما: انصراف لفظ الشئ في قوله كل شئ شك فيه في بادى النظر الى ما يكون له عنوان مستقل فينسبق الى الذهن من لفظ الغير بقرينة المقابلة ما يماثله، ثانيهما: التمثيل بالسجود والقيام، وشئ منهما لا يصلح لذلك. اما الاول: فلانه انصراف بدوى يزول بعد الالتفات الى عدم قصور لفظ الشئ عن الشمول لا بعاض الاجزاء، وبالجملة مقتضى عموم لفظ الغير شموله لمطلق ما يغاير المشكوك فيه، ودعوى الانصراف لا تسمع. واما الثاني: فلان التمثيل بهما وعدم التمثيل بالهوى والنهوض، انما يكون لاجل

عدم كونهما من اجزاء الصلاة، واعتبار الدخول في الغير المترتب الشرعي في مورد الشك في اصل الوجود كما تقدم، اولا جل ان الغالب حصول الشك في هذه الحال وهذا لا يوجب تقييد اطلاق ما في ذيلهما من الضابطة الكلية. الوجه الثالث: وقوع العطف بثم الظاهرة في التراخي، في صحيح زرارة إذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره إذ لو كان الدخول في مطلق الغير كافيا لكان ذلك من لوازم الخروج فلم يكن العطف بثم مناسبا. وفيه: انه ان اريد بذلك ان العطف بثم ظاهر في ارادة قسم خاص من الغير وهو ما يكون منفصلا عن المشكوك فيه، فيرد عليه: انه لا فاصل بين التكبيرة والقرائة التين وقع التصريح بهما في صدر الصحيح، وان اريد به اعتبار المباينة الذاتية وهذا كما يشمل الغير الذى له عنوان مستقل كذلك يشمل غيره كما لا يخفى، والظاهر كونه عطف تفسير ولعله المتبادر الى الذهن بعد الالتفات الى ان الدخول في في الغير من مقومات صدق مضى المشكوك فيه. فتحصل انه ليس شئ يدل على اعتبار امر زايد على صدق عنوان التجاوز وهو في موارد الشك في الوجود

لا يصدق الا بعد الدخول في الغير المترتب الشرعي وفى موارد الشك في الصحة يصدق بالدخول في مطلق الغير وهذا الاختلاف انما نشأ من اختلاف المصاديق والا فالمفهوم المعلق عليه الحكم واحد. ومن ذلك يظهر جريان قاعدة الفراغ في مورد الشك في صحة الجزء ايضا ولا يختص بمورد الشك في صحة المركب على ما هو صريح المحقق النائيني (ره)، فلو شك في صحة التكبيرة بعد الفراغ منها وقبل الدخول في القرائة تجرى القاعدة فيها ولا يتوقف جريانها على الدخول في القرائة. هل تجرى القاعدة لو دخل في الجزء المستحبى الثامن: هل يعتبر في الغير الذى لابد من الدخول فيه في عدم الاعتناء بالشك عند

الشك في الوجود، ان يكون من الاجزاء الواجبة، ام هو اعم منها ومن الاجزاء المستحبة كالقنوت، وعلى الاول فهل يعتبر ان يكون جزءا مستقلا، ام يشمل جزء الجزء، فلو شك في الحمد وهو في السورة لا يعتنى بشكه على الثاني دون الاول) فالكلام في مقامين. الاول: في كفاية الدخول في الجزء المستحبى وعدمها، فلو شك في القرائة وهو في القنوت أو شك في التكبيرة وهو في الاستعاذة، أو في التسبيحات الاربع وهو مستغفر فهل تجرى القاعدة ولا يعتنى بشكه كما هو المنسوب الى المشهور، ام لا تجرى ويجب الاعتناء به كما عن الشهيدين والمحقق الخوئى وجهان: يشهد للاول اطلاق الادلة. واستدل الشهيد الثاني (ره) للثاني: بمفهوم قوله (ع) في صحيح زرارة المتقدم (قلت شك في القرائة وقد ركع قال (ع) يمضى) فان مفهومه انه لو لم يكن ركع يعود فيدخل فيه، لو كان قانتا. وبخبر عبد الرحمان الاتى: فان العود الى الفعل مع الشروع في واجب وهو النهوض وان لم يكن مقصودا بالذات قد يقتضى العود مع الشروع في المندوب بطريق اولى. وبان القنوت ليس من افعال الصلاة المعهودة فلا يدخل في الاخبار. وفيه: ان صحيح زرارة لا مفهوم له من جهة عدم الشرط مع انه لو كان بنحو القضية الشرطية لما كان دالا على المفهوم لكون الشرط مسوقا لبيان تحقق الموضوع، اضف إليه كونه في كلام السائل لا الامام (ع) والاولوية ممنوعة فان القنوت مما امر به الشارع والنهوض غير مأمور به، وعدم كون القنوت من افعال الصلاة المعهودة لا يوجب الانصراف فإذا لا مقيد لاطلاق الروايات. واستدل الاستاذ الاعظم لما اختاره، بعد بيان ان الجزء المستحب، هو ما يوجب زيادة فضيلة من دون ان يكون دخيلا في ماهية الواجب.: بان الدخول فيه لا يوجب مضى محل الجزء فانه انما يتحقق إذا كان ترتب المدخول فيه معتبرا في صحة الجزء، ومن الظاهر ان ترتب الجزء المستحب غير معتبر في صحة الاجزاء السابقة عليه، ضرورة ان القرائة تصح وان لم يتعقبها قنوت اصلا.

وفيه: ان مضى المحل انما يتحقق باتيان ما امر به الشارع مترتبا على المشكوك فيه، الذى لو اتى به قبل المشكوك فيه كان على غير الوجه المأمور به كان الامر به استحبابيان أو وجوبيا، ومن الضرورى ان الجزء المستحب كذلك، وان شئت فقل ان الامر به وان كان استحبابيا الا ان المكلف ليس مختارا في محله بل ملزم بالاتيان به بعد القرائة مثلا، وهذا يوجب صدق عنوان مضى محل ما شك فيه، فالاظهر جريان قاعدة التجاوز بالدخول فيه. حول جريان القاعدة في الاجزاء غير المستقلة المقام الثاني: في كفاية الدخول في جزء الجزء لاجراء القاعدة في الجزء السابق كما لو شك في الحمد وهو في السورة، وعدمها، فالمنسوب الى المشهور عدم الاكتفاء به

فيعتنى بشكه ويأتى بالحمد، وعن الشيخ المفيد، والحلى، والمحقق، والفاضل الخراساني، والمحقق الاردبيلى، وجماعة من المحققين من متأخري المتأخرين، جريان القاعدة وانه لا يعتنى بشكه. مدرك القول الثاني: اطلاق الادلة ضرورة انه يصدق الخروج عن الجزء السابق والدخول في الجزء اللاحق الذى هو غيره. وبذلك يظهر جريان القاعدة في الشك في آية بعد الدخول في الآية اللاحقة كما صرح به المحقق الاردبيلى، والفاضل الخراساني، ونفى عنه البعد المجلسي (قده) واختاره جمع من محققى متأخري المتأخرين. واستدل لما هو المشهور بوجوه ١ - ان القرائة الشاملة لكل من الفاتحة والسورة امر واحد. وقيل في توجيهه ان يستفاد ذلك من تعلق الامر الواحد بها الكاشف ذلك عن لحاظ مجموعها شيئا واحدا فلا يصدق المضى مع عدم تماميتها. وفيه: ان كون اجزاء الجزء الواحد التى هي متعددة في الوجود التكويني، وكل واحد منها مغاير مع الآخر بالذات عملا واحدا، يتوقف على اعتبار الشارع اياها كذلك

ومجرد امر ضمنى متعلق بها لا يصلح لذلك، والا كانت الصلاة مثلا عملا واحدا وحيث انه لا دليل على ذلك الاعتبار، فلا وجه لدعوى عدم صدق المضى. ٢ - مفهوم قوله (ع) في صحيح زرارة (شك في القرائة وقد ركع) فانه بمفهومه يدل على عدم المضى لو شك في القرائة الشاملة للحمد ما لم يركع، وان كان دخل في السورة. وفيه: ان صحيح زرارة لا مفهوم له لعدم كونه متضمنا لقضية شرطية، والقيد لا مفهوم له، اضف إليه انه لو كان بنحو القضية الشرطية لم يكن له مفهوم لكون الشرط على فرض وجوده مسوقا لبيان تحقق الموضوع مع انه في كلام السائل دون الامام. ٣ - ان ذكر الافعال المعدودة في صدرة الخبر توطئة لبيان الضابطة الكلية في ذيله، دال على ان الغير الذى يجب المضى بالدخول فيه ما كان من قبيل الاجزاء المستقلة بالتبويب ولا يشمل جزء الجزء وفيه: ان ما ذكر في صدر الخبر انما هو الاسئلة الخاصة ولم يذكرها الامام (ع) ابتداءا كى يجرى فيه ما ذكر، مع انه لو كان ذلك في كلامه (ع) لما كان ما افيد تاما، لان ذكر المورد لا يكون منافيا لظهور الكبرى في العموم كما مر. ٤ - ما استدل المحقق النائيني (ره) له بان قاعدة التجاوز مختصة بباب الصلاة إذ اطلاق الادلة وعمومها بعد ما لم يمكن شمولهما للاجزاء وللمركبات في عرض واحد، و الا لزم الجمع بين لحاظ المتأخر والمتقدم في لحاظ واحد وهو ممتنع كما تقدم. واختصاصهما بالمركبات، فدخول الاجزاء في عموم الشئ في عرض دخول الكل لا يمكن الا بعناية التعبد والتنزيل، وحينئذ لابد من الاقتصار على مورد التنزيل، والمقدار الذى قام الدليل عليه هي الاجزاء المستقلة بالتبويب إذ الدليل عليه ليس الا صحيحا زرارة واسماعيل، المختص صدرهما بالاجزاء المستقلة الموجب ذلك لتضييق مصب عموم الشئ واطلاق الغير المذكورين في الذيل. ويرد عليه، اولا ما تقدم من عدم المانع من شمول الادلة للمركبات واجزائها في عرض واحد، بل هذا هو الظاهر منها، وثانيا: انه لو تم ذلك لما كان وجه لدعوى

اختصاص الصحيحين بالاجزاء المستقلة. إذ الامثلة المذكورة في صدرهما وان كانت من هذا القبيل الا ان العبرة باطلاق الدليل وعمومه، وقد تقدم انه لا قصور في شمول ذيلهما لاجزاء الاجزاء ايضا، ولذا ترى انه لا يتوقف احد في اجراء القاعدة لو شك في الحمد وهو في السورة مع ان المذكور في الصحيح هو القرائة، بل مقتضى اطلاق الدليل وعمومه جريان القاعدة في الشك في صدر الآية بعد

الدخول في ذيلها المخالف له مفهوما، كما قد يتفق ذلك في الآيات الطوال، نعم شمولها لاجزاء الكلمة الواحدة أو الكلام الواحد العرفي كالمبتداء والخبر مشكل إذ لا يبعد دعوى ان اهل العرف يرون ذلك من الشك قبل التجاوز لابعده فتدبر. لا يكفى الدخول في الهوى والنهوض في جريان القاعدة التاسع: هل يكفى الدخول في الهوى الى السجود في عدم الاعتناء بالشك في الركوع، والدخول في النهوض الى القيام في جريان القاعدة في الشك في السجود، ام لا ؟ ام يفصل بين الفرعين، فيكفى الاول دون الثاني وجوه واقوال. يقع الكلام تارة فيما تقتضيه القواعد، واخرى فيما يقتضيه النص الخاص. اما من حيث القواعد فكفاية الدخول فيهما وعدمها مبنيان على، كون الهوى والنهوض من اجزاء الصلاة، وكونهما من مقدماتها، وعلى كفاية التجاوز عن المحل العادى في جريان القاعدة، وعدمها: إذ على فرض كونهما من اجزاء الصلاة تجرى القاعدة بعد الدخول فيهما، لما مر من عدم اعتبار شئ في جريانها سوى الدخول في الغير المترتب الشرعي، كما انه على القول بكفاية التجاوز عن المحل العادى تجرى القاعدة في الفرض. واما على القول بعدم كونهما من الاجزاء وعدم كفاية التجاوز عن المحل العادى فلا تجرى: لما تقدم من اعتبار الدخول في الغير المترتب الشرعي في موارد الشك في الوجود.

نعم، إذا شك في صحة الركوع، والسجود وهو في الهوى الى السجود، والنهوض الى القيام، تجرى القاعدة لما عرفت من عدم اعتبار الدخول في الغير الخاص في جريان القاعدة في الشك في الصحة، لكن ذلك خارج عن فرض المسألة، لان محل الكلام الشك في اصل الوجود. وحيث ان المختار عدم كونهما من اجزاء الصلاة لعدم الدليل عليه، بل قد يقال ان لابدية الاتيان بهما لتوقف السجود والقيام عليهما تمنع من تعلق الامر الشرعي بهما، فانه يكون من الطلب اللغو غير المحتاج إليه، وايضا المختار عدم كفاية التجاوز عن المحل العادى، فالاقوى عدم كفاية الدخول فيهما. لعدم الاعتناء بالشك في الركوع والسجود. وقد يقال كما عن المحدث الكاشانى بان القاعدة تقتضي التفصيل بين الفرعين، فان الهوى للسجود مستلزم للانتصاب الذى اهوى منه إليه، والانتصاب فعل آخر غير الركوع فيصدق الدخول في الغير، بخلاف النهوض الى القيام. فانه ما لم يستتم قائما لا يكون داخلا في فعل آخر. وفيه: ان الانتصاب المأمور به الذى هو من الاجزاء وفعل آخر، هو ما يكون بعد الركوع فهو ايضا غير محرز ومشكوك فيه، فالمتحصل ان القاعدة تقتضي عدم جريان القاعدة في الفرعين. واما من حيث النص الخاص، فعن سيد المدارك ان مصحح عبد الرحمن بن ابى عبد الله قلت لابي عبد الله (ع) رجل اهوى الى السجود فلم يدر أركع ام لم يركع قال (ع) قد ركع (١) وصحيحه الآخر عنه (ع) في حديث، قلت فرجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوى قائما فلم يدر أ سجد ام لم يسجده قال (ع) يسجد (٢). يدلان على التفصيل بين الفرعين، وانه يكفى الدخول في الهوى في عدم الاعتناء بالشك في الركوع، ولا يكفى الدخول في النهوض في عدم الاعتناء بالشك في السجود. واورد عليه امران ١ - ما افاده صاحب الحدائق، وهو ان الالتزام بالتفصيل جمع بين

---

١ - الوسائل باب ١٣ من ابواب الركوع حديث ٦. ٢ - الوسائل باب ١٥ من ابواب السجود حديث ٦. (*)

المتناقضين، لانهما ان كانا من الاجزاء تجرى القاعدة فيهما، والا فلا تجرى فيهما. وفيه: ان لم يدل دليل عقلي ولا شرعى على الملازمة بين الفرعين، كى يرفع اليد به عن النص، وما افاده وان كان بحسب القاعدة متينا لا ريب فيه، الا انه مع ورود النص بالتفصيل وعدم الدليل على الملازمة بين الفرعين، لا مناص عن الالتزام به، ومن الغريب طرحه (قده) الخبر الصحيح لمخالفته للقاعدة المستفادة من المطلقات والعمومات. ٢ - ما عن المحقق النائيني وهو ان دلالة المصحح على كفاية الدخول في الهوى غير المنتهى الى السجود انما تكون بالاطلاق وهو يقيد، بصحيح اسماعيل بن جابر عنه (ع) ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شئ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه (١) الذى هو كالصريح في عدم كفاية الدخول في الهوى غير المنتهى الى السجود إذ تحديد جريان القاعدة بما إذا تحقق الدخول في السجود مع كونه متأخرا عن الهوى، يدل على عدم الاعتبار بالدخول في الهوى. وفيه: ما عرفت من ان العبرة بعموم الجواب واطلاقه، لا بخصوص الامثلة الواردة في الخبر قبل اعطاء الضابطة، لا سيما في مثل هذه الامثلة الواقعة في سؤال الراوى لاجواب الامام (ع)، وعليه فجوابه (ع) وان كان لا يشمل الهوى كما تقدم الا انه غير مناف لثبوت عدم الاعتناء فيه ايضا بدليل آخر، وبالجملة خبر اسماعيل لا يدل على عدم كفاية الدخول في الهوى كى يوجب تقييد المصحح. والصحيح في الجواب عن المدارك، ان يقال ان الظاهر من المصحح فرض السؤال في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود: وذلك للتعبير بالفعل الماضي الظاهر في التحقق والمضى، وتعديه بالى السجود، لا بمن القيام فان ذلك يوجب ظهور الكلام في تحقق الهوى المنتهى الى السجود ومضيه الملازم ذلك للدخول في السجود. نعم، لو كان المذكور في المصحح، يهوى بصيغة المضارع أو كان، اهوى من قيامه

---

١ - الوسائل باب ١٣ من ابواب الركوع حديث ٤. (*)

بالتعدي بمن كان الخبر ظاهرا فيما ذكره (ره) لكنه ليس كذلك، ولو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من اجمال الرواية وعدم ظهورها في خلاف ما تقتضيه القاعدة الاولية من وجوب الاعتناء ما لم يدخل في السجود. فتحصل ان الاظهر عدم كفاية، الدخول في الهوى، والنهوض في عدم الاعتناء بالشك في الركوع، والسجود. الشك في الركوع بعد الانتصاب بقى في المقام فرع مناسب لهذه المسألة - وهو انه - لو شك المصلى في الركوع بعد انتصابه من الانحناء بان شك في انه وصل الى حد الركوع فقام ام لم يصل إليه، فهل تجرى القاعدة فيه، ام لا ؟ وجهان اقواهما الاول: وذلك لان الانتصاب من الاجزاء الواجبة للصلاة بعد الركوع فيكون الشك المزبور شكا في الركوع بعد الدخول في الغير المترتب الشرعي فتجرى القاعدة فيه، مضافا الى انه يدل عليه - صحيح الفضيل - قلت لابي عبد الله (ع) استتم قائما فلا ادرى أركعت ام لا قال عليه السلام بلى قد ركعت فامض في صلاتك وانما ذلك من الشيطان (١). فما عن الحدائق من وجوب الاعتناء بهذا الشك ولزوم الاتيان بالركوع في الفرض نصا وفتوى. اشتباه منه (قده) وخلط بين هذا الفرع وفرع آخر، وهو ما إذا شك في الركوع وهو قائم مع عدم احراز الانحناء اصلا فان المفتى به في هذا الفرع وجوب الركوع وهو مطابق للقاعدة والنص، لكنه اجنبي عن محل الكلام.

حكم الشك في الجزء الاخير العاشر: إذا كان المشكوك فيه هو الجزء الاخير فقد يقال بعدم جريان القاعدة في

---

١ - الوسائل باب ١٣ من ابواب الركوع حديث ٣. (*)

العمل المركب منه ومن غيره للشك في تحقق الفراغ منه. تحقيق القول في المقام ان الشك فيه، تارة يكون قبل الاتيان بالمنافى العمدي والسهوى، واخرى يكون بعد الاتيان بالمنافى العمدي والسهوى، وثالثة يكون بعد الاتيان بالمنافى العمدي، وعلى الاول: فقد يكون ذلك بعد الدخول في امر مترتب على المشكوك فيه شرعا كما لو شك في التسليم وهو مشغول بالتعقيب ونحو، وقد يكون قبله. اما في الصورة الاولى: وهي ما لو شك فيه بعد الدخول في امر مترتب شرعى فلا ينبغى التأمل في جريان قاعدة التجاوز في خصوص الجزء الاخير: إذ الشك انما يكون فيما تجاوز ومضى باعتبار مضى محله وتجاوزه هذا بناءا على وحدة القاعدتين أو تعددهما مع كون قاعدة التجاوز عامة لجميع الابواب. واما بناءا على التعدد واختصاصها بباب الصلاة فقد يتوهم عدم جريان القاعدة فيه إذا كان المشكوك فيه غير الصلاة، كما لو شك في الجزء الاخير للوضوء، اما عدم جريان قاعدة التجاوز فواضح، واما عدم جريان قاعدة الفراغ وان اعتقد الفراغ ولو آناما، فلان اثبات الفراغ باليقين الزائل غير ظاهر الوجه ونفس اليقين الزائل لا يكون حجة، وبالجملة الفراغ مشكوك فيه فلا تجرى. لكنه توهم فاسد إذ المراد من الفراغ هو الفراغ البنائى إذ ارادة الفراغ الحقيقي تستلزم عدم حجية القاعدة رأسا لانه مع عدم احرازه لا مورد لجريانها ومع احرازه لا شك فيه، هذا فيما إذا اعتقد الفراغ ولو آناما، واما إذا لم يحرز ذلك فحيث ان المأخوذ في ادلتها هو الانصراف والمضى وهما يصدقان في الفرض فتجرى القاعدة فيه. واما في الصورة الثانية: وهى ما لو شك فيه ولم يدخل في الغير المترتب ولم يأت بالمنافى حتى الكسوت الطويل فان اعتقد الفراغ ولو آناما تجرى القاعدة فيه كما اختاره صاحب الجواهر (ره) إذ المراد من الفراغ هو الفراغ البنائى لا الحقيقي كما تقدم آنفا، فانكار الشيخ الاعظم (ره) ذلك، في غير محله، وان لم يعتقد الفراغ ولو آناما لا تجرى القاعدة لعدم صدق التجاوز والمضى.

واما في الصورة الثالثة: وهى ما لو شك فيه بعد الاتيان بما يوجب مطلق وجوده البطلان كما لو شك في التسليم بعد الاستدبار. فقد يقال انه لا تجرى القاعدة حينئذ لاختصاصها بما إذا دخل في الامر المترتب الشرعي ولا يكون المنافى مترتبا على الجزء الاخير شرعا. لكنه غير تام إذ لم يرد دليل دال على اعتبار الدخول في الامر المترتب الشرعي وانما التزمنا به من جهة انه لا يصدق التجاوز بدونه، وحيث: انه مع الاتيان بالمنافى المزبور يصدق التجاوز، إذ لو اريد الاتيان به لوقع على خلاف الوجه المأمور به شرعا، فتجرى القاعدة فيه. واما في الصورة الرابعة: وهى ما لو شك فيه بعد الاتيان بالمنافى العمدي دون السهوى كما لو شك في التسليم بعد التكلم فالاظهر عدم جريان القاعدة لعدم صدق التجاوز والمضى، إذ لو اتى به لوقع على الوجه المأمور به الشرعي، ودعوى: ان محل التسليم قبل فعل المنافى العمدي ايضا فبعد الاتيان به يصدق التجاوز، مندفعة: بعدم كونه كذلك إذ لو تكلم قبله سهوا لا تبطل الصلاة. فما

عن المحقق النائيني (ره) من جريان القاعدة في هذه الصورة في غير محله. حكم الشك في الشئ مع احراز الغفلة الحادى عشر: إذا شك بعد الفراغ من العمل في صحته وفساده، فقد يكون محرزا لغفلته حال العمل عن رعاية المشكوك فيه، وقد يكون محرزا للغفلة قبل ترقب الاتيان بالمشكوك فيه مع احتمال التذكر حينه، وقد يكون غير محرز لذلك ايضا اما الفرض الاول فالاظهر خلافا لجمع بين الاساطين كالمحقق النائيني (ره) والمحقق اليزدى صاحب الدرر وغيرهما وتبعا لجمع من المحققين عدم جريان القاعدة فيه، وذلك لان القاعدة كما عرفت ليست من الاصول التعبدية، بل هي من الامارات النوعية لوقوع المشكوك فيه، كما هو المستفاد من التعليل بالاذكرية، وعليه فحيث لا امارية في الفرض ولا تحتمل

الاذكرية فلا تجرى القاعدة. فان قلت ان مقتضى عموم قوله كل شئ شك فيه وقد جاوزه الخ وغيره من النصوص جريانها في الفرض. فلت انه يخصص بالعلة المنصوصة، مع ان مقام الاثبات تابع لمقام الثبوت فإذا لم يكن هناك ملاك الطريقية لا يعقل الحكم بالمضي بعنوان تتميم الكشف وامضاء الطريق، وليت شعرى ان من التزم بكونها من الامارات كالمحقق النائيني (ره)، كيف بنى على جريانها في الفرض، وحمل التعليل بالاذكرية على الحكمة دون العلة. وقد استدل المحقق صاحب الدرر تبعا لصحاب الجواهر (ره) على ان قوله هو حين يتوضأ اذكر الخ ليس من قبيل العلة بل يكون من قبيل حكمة التشريع فلا مقيد لاطلاق الادلة، بامرين. الاول: خلو ساير الاخبار المطلقة مع كونها في مقام البيان عن ذكر تلك العلة. الثاني: ما رواه ثقة الاسلام عن العدة عن احمد بن محمد عن على بن الحكم عن الحسين بن ابى العلاء قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت قال عليه السلام حوله من مكانه وقال في الوضوء تديره. فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك ان تعيد الصلاة (١) وتبعهما في الوجه الثاني بعض المعاصرين. وفيه: مضافا الى ما تقدم آنفا من كونها من الامارات ومعه لا يعقل شمول الادلة للفرض: انه يرد على الوجه الاول ان ذكر ما يوجب تقييد اطلاق الادلة في دليل منفصل غير عزيز في الفقه بل غالب المقيدات مذكورة في دليل منفصل، مع كون المطلقات في مقام البيان، والا لما انعقد الاطلاق. ويرد على الوجه الثاني: امران، الاول، ان الظاهر كون السؤال والجواب واردين على الخاتم الوسيع الذى يصل الماء تحته قطعا ويكون الجواب دالا على استحباب التحول والادارة في الفرض كما هو المشهور بين الاصحاب بل عن المعتبر هو مذهب

---

١ - الوسائل باب ٤١ - من ابواب الوضوء - حديث ٢. (*)

فقهائنا رضوان الله عليهم ولو ابيت عن ظهور الرواية في ذلك فلا اقل من الاجمال. الثاني: انه لو سلم ورودهما في مورد الشك في وصول الماء تحت الخاتم، ان الخبر لا يدل على صحة الوضوء والغسل وانما يدل على صحة الصلاة وعدم وجوب اعادتها، فتكون الرواية دالة على ان الاخلال في الصلاة بالطهارة نسيانا كالاخلال بالقرائة ونحوها لا يوجب البطلان، فتكون معارضة لحديث لا تعاد المقدم عليها لوجوه لا تخفى، والعلم بان الصلاة تعاد من ناحية الطهارة، لا يوجب ظهور الرواية في ارادة صحة الوضوء كما لا يخفى. واما في الفرض الثاني:

فالاقوى هو الجريان إذ ملاك الطريقية موجود فيه إذ المريد لمركب يكون غالبا غافلا عن كثير من الاجزاء الشرائط تفصيلا قبل العمل، ولكن الالتفات الاجمالي الارتكازي يوجب الاتيان بكل جزء في محله، فالغالب عند تعلق الارادة باتيان المركب هو الاتيان بالاجزاء في محالها وان لم يلتفت إليها تفصيلا قبل العمل، والعمومات والمطلقات تشمله، والتعليل بالاذكرية ايضا شامل له، إذ لا وجه لتخصيصه بالذكر التفصيلي في اول العمل، بل يشمل الذكر الاجمالي الارتكازي الموجب لاتيان الجزء في محله، فملاك الطريقية موجود، والادلة في مقام الاثبات تشمله - فتجرى القاعدة فيه -. إذا كانت صورة العمل محفوظة واما الفرض الثالث: ففيه صورتان، الاولى: ما إذا لم تكن صورة العمل محفوظة، ولاجله شك في انطباق المأمور به على المأتى به، وهذه الصورة هي القدر المتيقن من موارد القاعدة، من غير فرق بين كون الشبهة موضوعية، كما لو شك بعد الصلاة في انه ركع فيها ام لا وبين كونها حكمية، كما إذا علم بانه صلى بلا سورة واحتمل ان يكون ذلك لاجل تقليده من يفتى بعدم وجوب السورة، فانه تجرى القاعدة ويحكم بصحة الصلاة لاحتمال استنادها الى حكم ظاهري الموجب ذلك لعدم وجوب الاعادة

والقضاء وان انكشف الخلاف. ومن هذا القبيل ما إذا صلى بلا تقليد اجتهاد ثم شك في صحة ما اتى به من الصلوات من جهة احتمال رعاية الاحتياط، والاتيان بكل ما يحتمل وجوبه من الاجزاء والشرائط: فان تجرى القاعدة فيها إذ لا يعتبر في جريانها معلومية الحكم الواقعي أو الظاهرى بعينه، بل الميزان هو احتمال الاتيان بما هو وظيفته، وهو متحقق في الفرض لاحتماله رعاية الاحتياط. واما الصورة الثانية: وهى ما إذا كانت صورة العمل محفوظة، كما لو علم انه صلى الى جهة معينة واحتمل كونها هي القبلة أو علم انه توضأ بمايع خاص، الا انه شك في كونه ماءا أو غيره. فالاظهر عدم جريان القاعدة إذ لا امارية في هذه الصورة - وبعبارة اخرى - انه مع معلومية الماتى به والشك في موضوع واقعى وانه يكون منطبقا على الماتى به ام لا، لا طريقية للمطابقة، ولكونه على وفق الماتى به، وعليه فالادلة لا تشمل هذه الصورة: إذ مضافا الى ان التعليل بالاذكرية موجب لتقييد اطلاقها الشامل في نفسه للمقام انه لاجل عدم الكاشفية الناقصة لا يعقل الحكم بالمضي بعنوان الكاشفية وامضاء الطريق لتبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت. ونظير ذلك في الشبهات الحكمية ما إذا توضأ بماء الورد ثم شك في صحة الوضوء به، فاللازم حينئذ اما اعادة الوضوء أو الفحص عن حكم المسألة ثم العمل بما يقتضيه تكليفه، وبالجملة الميزان في جريان القاعدة هو كون الشك في الانطباق ناشئا عن الجهل بكيفية الماتى به، واما مع انحفاظ صورة العمل وكون الشك في سراية الامر الى هذا الماتى به الخارجي، فلا تجرى القاعدة من غير فرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية. حكم الشك في الشرائط الثاني عشر: لا ريب ولا كلام في جريان القاعدة لو شك في صحة العمل وفساده لاجل احتمال الاخلال بشرط من الشروط بعد الفراغ من العمل، كما لو شك بعد الصلاة

في انه كان متطهرا ام لا. انما الكلام فيما إذا حدث الشك في الاثناء، وملخص القول فيه ان للشروط اقساما، الاول: ما يكون بوجوده المتقدم على العمل شرطا لصحته - كالاذان والاقامة - بالقياس الى الصلاة على القول باشتراط صحة الصلاة بهما، أو بخصوص الاقامة،

وفى مثل ذلك تجرى قاعدة التجاوز في نفس الشرط للتجاوز عنه بمضي محله، ويحكم بتحققه فلو كان شرطا لصحة عمل آخر له الاتيان به من دون اعادة الشرط، ودعوى ان المتعبد به وجود الشرط لما بيده لا مطلق وجوده، فيها: ان المتعبد به لو كان وجدان المشروط لشرطه لتم ما ذكر، ولكن إذا كان نفس وجود الشرط فلا يتم كما لا يخفى. فان قلت انه بناءا على ما بنيتم عليه من ان الشرط في الصلاة وغيرها من العبادات المشروطة بالطهارة هو نفس الوضوء لا الامر الحاصل منه، لازم ما ذكر في المقام، انه لو شك وهو في الصلاة في الوضوء قبلها جريان القاعدة فيه، فله اتمام الصلاة واتيان ساير ما يشترط بالطهارة من دون ان يعيد وضوئه، وحيث ان لم يفت احد بذلك فيستكشف فساد احد المبنيين. قلت انا لم نلتزم بان الشرط هي الغسلات والمسحات بوجودها الآنى الحقيقي المنصرم، بل التزمنا بان الشارع الاقدس اعتبر بقاء تلك الافعال وان كانت منعدمة حقيقة مادام لم يتحقق الناقض لمصلحة تدعو الى اعتباره، وعليه فشرط كل عبادة هي حصة خاصة من ذلك الامر الاعتباري المستمر الملازمة لها والتوأمة معها، فيخرج الشك في الطهارة في اثناء الصلاة عن الشك في وجود الشرط المتقدم، ويدخل في الصورة الثانية، وسيأتى حكمها انشاء الله تعالى. فان قلت انه من هذا القبيل ما لو شك في الاتيان بصلاة الظهر، وهو في اثناء العصر، فمقتضى قاعدة التجاوز هو البناء على تحققها وعدم لزوم شئ عليه سوى اتمام ما بيده. قلت: ان تقدم صلاة الظهر على صلاة العصر انما يكون شرطا ذكريا لا واقعيا، وعليه فلا يحرز التجاوز عنها بالدخول في العصر لبقاء محلها الشرعي، فمقتضى القاعدة لزوم الابطال واتيان الظهر ثم العصر بعدها لو لا اخبار العدول، نعم: بناءا على كفاية التجاوز

عن المحل العادى في اجراء القاعدة جرت في المقام لكن قد عرفت انها بمراحل عن الواقع. القسم الثاني: ما إذا كان الشئ بوجوده المستمر المقارن للعمل شرطا له، مع كون المشروط هو نفس المركب بما له من الاجزاء والآنات المتخللة بينها كالطهارة، والاستقبال وما شابههما، بالقياس الى الصلاة، وفى هذا القسم لا مجال لجريان القاعدة لا بالقياس الى نفس الشرط ولا بالقياس الى المشروط، اما بالقياس الى الشرط فلان ما هو شرط بالنسبة الى الآن الذى هو فيه وما بعده ليس هو وجوده المتقدم، بل وجوده المقارن فهو لم يتجاوز محله، واما بالقياس الى المشروط فلعدم تجاوزه لفرض كونه مشغولا به وفى الاثناء، ولا يتوهم في المقام انه تجرى القاعدة بالنسبة الى الاجزاء السابقة، فإذا احرز اللاحقة وضم الوجدان الى القاعدة فقد احرز تحقق المأمور به، فان المفروض شرطيته في جميع الآنات ومنها حال الشك، وفى تلك الحال لم يحرز الشرط لا وجدانا ولا تعبدا. فان قلت ان ذلك يتم بالقياس الى الاستقبال ونحوه، ولا يتم في الطهارة وشبهها مما لها اسباب شرعية كالوضوء مثلا الذى لابد وان يكون متقدما على الصلاة، فإذا شك في تحققه قبلها وهو في الاثناء تجرى القاعدة في الوضوء لفرض التجاوز عن محله، فإذا جرت واحرز تحقق السبب في ظرفه المقرر له شرعا يرتفع الشك في بقاء الطهارة. قلت ان ذلك يتم لو شك في صحة الوضوء وفساده مع احراز اصل وجوده، لما تقدم من عدم اعتبار شئ في جريان القاعدة في مورد الشك في اصل الوجود سوى الفراغ منه والدخول في حالة مغايرة للمشكوك فيه، ولا يتم في مورد الشك في اصل الوجود الذى هو المفروض في هذا الامر، لما تقدم من اعتبار التجاوز عن المحل الشرعي: إذ محل الوضوء شرعا ليس قبل الصلاة بل هو محله العقلي من جهة اعتبار مقارنة الصلاة للطهارة إذ حينئذ لا مناص عقلا الا من تقديم الوضوء، والا ففى كل مورد وقع الوضوء فقد وقع في محله، ونعم: بناءا على كفاية

التجاوز عن المحل العادى في جريانها تجرى القاعدة في الوضوء ويحكم بتحققه، لكن عرفت انها بمراحل عن الواقع. القسم الثالث: ما إذا كان الشئ شرطا مقارنا للاجزاء من دون دخله في الآنات المتخللة كاعتبار اقتران القرائة بالاستقرار، وفى مثل ذلك تجرى القاعدة في المشروط

الماتى به لفرض الشك في صحته وفساده، وقد مر انه في هذا المورد لا يعتبر في جريان القاعدة الدخول في الغير المترتب، فيحكم بصحته، فبالنسبة الى الاجزاء اللاحقة إذا احرز تحقق الشرط يتم عمله، نعم إذا كان مشغولا بجزء فشك لا تجرى القاعدة فيه، لكونه من الشك في المحل فلابد من اعادته. بقى الكلام فيما إذا شك في تحقق النية، والشك في تحقق الموالاة. اما النية، فان اريد بها قصد القربة، فلا يعتنى بهذا الشك سواء كان في الاثناء أو بعد الفراغ وتجرى القاعدة في المشروط بها لكون الشك فيه شكا في الصحة بعد احراز اصل الوجود، الذى لا يعتبر في جريان القاعدة فيه سوى كون الشاك في حالة مغايرة لحال المشكوك فيه، وان اريد بها القصد الذى يدور عليه تحقق ذات المأمور به في الخارج كما إذا شك في انه صلى بقصد الصلاة ام بقصد التعليم، فان كان الشك في حالة مغايرة لحال المشكوك فيه، وان اريد بها القصد الذى يدور عليه تحقق ذات المأمور به في الخارج كما إذا شك في انه صلى بقصد الصلاة ام بقصد التعليم، فان كان الشك بعد الفراغ لا تجرى القاعدة فيها لكون الشك في اصل المأمور به لا في صحته وفساده، وحيث انه لم يدخل في الغير المترتب فلا تجرى القاعدة، وان كان في الاثناء، فان كان رأى نفسه في حال الشك قاصدا للصلاة تجرى القاعدة في الاجزاء السابقة: لفرض كون الشك في الوجود مع الدخول في الغير المترتب الشرعي، والا فلا تجرى لانه بالنسبة الى ما بيده شك في المحل، وبالنسبة الى الاجزاء السابقة لم يحرز الدخول في الغير المترتب الشرعي، وبما ذكرناه ظهر حكم ما إذا اريد بها لا اختيار فتدبر. واما الموالاة، فهى على قسمين، الاول ما يكون معتبرا في اجزاء الصلاة المستقلة كالتكبيرة والقرائة والركوع ونحوها، وفى هذا القسم تجرى القاعدة في المشروط بها إذا كان الشك بعد الفراغ منه سواء كان ذلك تمام العمل ام بعضها، نعم إذا شك في تحققها بين ما تقدم وبين ما هو مشغول به لا تجرى القاعدة لكون الشك في المحل الا انه يمكن احراز الصحة باجراء استصحاب بقاء الموالاة وعدم تحقق الفصل الموجب للبطلان. الثاني: ما يكون معتبرا بين اجزاء الكلمة الواحدة واعتبار هذا القسم عقلي ومن جهة عدم تحقق ذات المأمور به، بخلاف القسم الاول الذى يكون اعتباره شرعيا، وفى هذا القسم لا تجرى القاعدة الا فيما إذا دخل في الغير المترتب الشرعي لرجوع الشك فيه

الى الشك في اصل الوجود، فلو كان هذا الشك في الجزء الاخير يلحقه ما تقدم فيما إذا شك في الجزء الاخير من الاحكام باختلاف الصور فراجع. حكم الشك في الاخلال العمدي الثالث عشر: إذا شك في صحة العمل السابق وفساده من جهة احتمال الاخلال العمدي، فهل تجرى فيه قاعدة الفراغ، ام لا ؟ وجهان بل قولان. مقتضى اطلاق الادلة جريانها فيه، الا ان التعليل بالاذكرية يوجب اختصاص الادلة بصورة احتمال الترك عن غفلة، ودعوى ان في قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر، كبرى كلى مطوية وهى ان الا ذكر لا يترك ويكون القياس بصغراه وكبراه تعبدا بعدم الترك العمدي

والسهوى جميعا، مندفعة: بانه يمكن ان يكون عدم الترك العمدي مفروغا عنه فاراد عليه السلام بذلك سد احتمال الترك السهوى. والغريب ان المحقق النائيني (ره) مع التزامه بكون الاذكرية المذكورة علة للحكم من قبيل حكمة التشريع لا العلة، التزم بعدم جريان القاعدة في مورد احتمال الترك العمدي مستندا الى التعليل في بعض النصوص بالاذكرية. فان قلت ان المستفاد من مجموع الادلة بعد ضم بعضها الى بعض هو التعبد بما يقتضيه طبع كل احد قصد اتيان فعل مركب وكان في مقام الامتثال، وهو كما يقتضى عدم الترك السهوى، كذلك يقتضى عدم الترك العمدي فتجرى القاعدة عند احتمال الترك العمدي كما تجرى عند احتمال الترك السهوى. قلت ان هذا، ان كان استدلالا بالنصوص، فيرد عليه ما تقدم آنفا، وان كان استدلالا ببناء العقلاء، فيرد عليه: انه لم يثبت بنائهم على ذلك فتأمل، وان كان استدلالا بظهور حال المسلم فيرد عليه انه لا دليل على حجيته في المقام، فالاظهر عدم جريان القاعدة في المقام، الا انه بناءا على ما ستعرف في المقام الثاني من جريان اصالة الصحة في عمل الشخص نفسه تجرى تلك في المقام ويحكم بالصحة هذا تمام الكلام فيما يرجع الى قاعدة الفراغ والتجاوز.

اصالة الصحة من تلكم القواعد اصالة الصحة، وتنقيح القول فيها انما يكون ببيان امور. الاول: في بيان مدركها، وقد استدل لها بالادلة الاربعة، فمن الكتاب بجملة من الآيات. منها: قوله تعالى (وقولوا للناس حسنا) (١) بناءا على تفسيره بما عن الكافي من قوله عليه السلام لا تقولوا الا خيرا حتى تعلموا ما هو (٢) وتقريب الاستدلال به ان المراد من القول الظن والاعتقاد، وحيث ان الاعتقاد من الامور غير الاختيارية فلا محالة يكون متعلق التكليف ترتيب الآثار، فيكون مفاده حينئذ انه يجب ان يعامل مع الناس في افعالهم معاملة الافعال الصحيحة، ودعوى ان الاعتقاد قد يحصل بمقدمات اختيارية، مندفعة بانه حيث يكون غالبا بغير الاختيار فلا يصح جعله متعلقا للتكليف بنحو الاطلاق. وفيه: اولا انه حيث يكون صدر الآية الشريفة اخبارا عما جعل على بنى اسرائيل فيحتمل ان يكون المراد قلنا لهم قولوا الخ وقد قيل في معناه ذلك فتدبر. وثانيا: ان حسن الظن والاعتقاد انما يكون من آثار صفاء النفس وتزكيتها، فيمكن ان يكون المراد الامر بالسبب وهو اختياري. وثالثا: انه لو سلم انه عدول من الاخبار الى الخطاب، وسلم عدم صحة تعلق التكليف بالظن والاعتقاد وبسببهما، لا يصح الاستدلال به ايضا، إذ فسرت الآية الشريفة بتفسير آخر، فعن جابر عن سيدنا ابى جعفر عليه السلام في قوله تعالى (قولوا للناس حسنا) قال

---

١ - البقرة - الآية ٨٣. ٢ - الوسائل - باب ٢١ - من ابواب فعل المعروف من كتاب الامر بالمعروف حديث ٣. (*)

قولوا للناس احسن ما تحبون ان يقال لكم (١). ورابعا: انه لو سلم هذا التفسير فغاية ما يدل عليه مطلوبية مواجهة الناس بقول حسن لين جميل وخلق كريم ولا ربط له بترتيب آثار الصحة، ويؤيد ذلك ما عن المجمع عن الامام الصادق عليه السلام ان الآية وان كانت عامة للمؤمن والكافر الا انها منسوخة بآية السيف وبقوله قاتلوهم حتى يقولوا لا اله الا الله أو يقروا بالجزية. ومنها: قوله تعالى (اجتنبوا كثيرا

من الظن ان بعض الظن اثم) (٢) وتقريب الاستدلال به ان ما امر بالاجتناب عنه انما هو ظن السوء لا مطلق الظن إذ ظن الخير ليس اثما قطعا وعليه فحيث مر عدم قابلية نفس الظن للخطاب فلا مناص عن ارادة الاجتناب عن ترتيب آثار السوء، وحيث انه لا واسطة بين السوء والحسن والصحة والفساد، فيكون المراد لزوم ترتيب آثار الحسن والصحة. وفيه، اولا: ما تقدم من قابلية الظن لتعلق الخطاب به باعتبار سببه ومنشأه، وثانيا ان سوء الظن الذى امرنا بالاجتناب عنه لعله اريد به عقد القلب وحكمه عليه بالسوء من غير يقين الذى هو فعل من افعال النفس، وثالثا ان نفى الواسطة بين الحسن والسوء، والصحة والفساد، لا يلازم نفى الواسطة بين حرمة ترتيب آثار السوء ووجوب ترتيب آثار الحسن. ومنها: قوله تعالى (اوفوا بالعقود) (٣) وتقريب الاستدلال به وجهان، الاول ان المستفاد منه اقتضاء كل عقد للصحة وترتيب الاثر، وقد جعل الشارع الاقدس بعض الامور كعدم اذن المرتهن مانعا عنه ولا يشترط العلم بانتفائه لتأثير المقتضى فمع الشك يجب ترتيب آثار الصحة، الثاني: ان مقتضى عمومه امضاء كل عقد وصحته وقد خصص هذا العموم وقيد بقيود وشرائط فإذا شك في مصداق الخاص يتمسك بالعموم. وفيهما: نظر، اما الاول: فلعدم حجية قاعدة المقتضى والمانع، واما الثاني: فلان الاظهر عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية كما حقق في محله مع ان هذا

---

١ - الوسائل - باب ٢١ - من ابواب فعل المعروف من كتاب الامر بالمعروف حديث ٣. ٢ - الحجرات - الآية ١٢. ٣ - المائدة الآية ٢. (*)

الوجه اخص من المدعى لاختصاصه بالعقود. واما السنة فقد استدل لها بجملة من النصوص، منها ما في الكافي وهو خبر الحسين بن المختار عن الامام الصادق عليه السلام عن الامام على عليه السلام ضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك ما يعنيك منه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوءا وانت تجد لها في الخير محملا (١). وفيه: اولا انه ضعيف السند لكونه مرسلا، وثانيا: ان الحسن والقبح غير الصحة والفساد: إذ ربما يكون العقد الصادر المردد بين الصحيح والفاسد صادرا لا على وجه قبيح، بل هو كذلك غالبا، وعليه فالخبر اجنبي عما هو محل الكلام، وثالثا: انه لو سلم تلازم الحسن لترتيب الاثر، الا ان الظاهر بقرينة قوله ولا تظنن الخ ولا اقل من المحتمل ان المراد البناء على الحسن بمعنى عقد القلب عليه، وحكمه عليه بذلك لا بالسوء، ولا ربط له بترتيب الاثر خارجا. ومنها: خبر محمد بن الفضل عن الامام الصادق عليه السلام يا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال وقال لم اقله فصدقه وكذبهم (٢). وفيه: ان الظاهر ورود الخبر في مقام بيان حكم اخلاقي ويكون مختصا بموارد عدم ترتب الاثر الشرعي على ما شهد به القسامة، والا لما كان وجه لتقديم قول الواحد على قول الخمسين - وبعبارة اخرى - المراد من التصديق ليس هو التصديق العملي، بل المراد التصديق في مقام المعاشرة والمعاملة بينك وبينه. وبما ذكرناه ظهر ما في الاستدلال، بالمستفيضة المتضمنة ان المؤمن لا يتهم اخاه وانه إذا اتهم اخاه انماث الايمان في قلبه كانمياث الملح في الماء وان من اتهم اخاه فلا حرمة بينهما (٣).

---

١ - الوسائل - باب ١٦٠ - من ابواب احكام العشرة - من كتاب الحج - حديث ٣. ٢ - الوسائل - باب ١٥٦ - من ابواب احكام العشرة - حديث ٤. ٣ - الوسائل باب ١٦٠ - من ابواب احكام العشرة - وغيره. (*)

واما العقل فقد قيل انه مستقل حاكم بانه لو لم يبن على هذا الاصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش. وفيه: ان لزوم اختلال النظام من عدم جريانها في غير موارد، وجود اليد، وسوق المسلمين، وغير موارد قاعدة الفراغ والتجاوز، محل نظر بل منع. وبما ذكرناه ظهر ما في استدلال الشيخ الاعظم (ره)، بفحوى قوله عليه السلام في موثق حفص بعد الحكم بان اليد حجة على الملكية وجواز الشهادة بالملكية مستندا الى اليد (انه لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق) (١) بل بدلالته بظاهر اللفظ حيث ان الظاهر ان كل مالو لاه لزم الاختلال فهو حق، لان الاختلال باطل والمستلزم للباطل باطل فنقيضه حق، وهو اعتبار اصالة الصحة: إذ قد عرفت عدم لزوم الاختلال من عدم اعتبارها. كما انه ظهر عدم صحة الاستدلال لها بما ورد من نفس الحرج وتوسعة الدين، مع انه يرد على الاستدلال به ان دليل نفى الحرج لا يصلح لاثبات حجية اصالة الصحة لا سيما في غير موارد الحرج الشخصي. واما الاجماع فقد قيل: انه مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة. ولكن يرد عليه انه ليس اجماعا تعبديا لاحتمال استناد المجمعين الى ما تقدم - مع - انه يرد عليه ما ذكره المحقق النراقى في عوائده، من انا لم نقف من غير بعضهم التصريح بكلية حمل جميع افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق، وكلام الاكثرين غير طائفة من المتأخرين خال عن ذكر هذه القاعدة. فالاولى: ان يستدل لها، ببناء العقلاء على ذلك، والسيرة المستمرة غير المختصة بالمسلمين بل من كل ذى دين، بضميمة عدم الردع، وهذا هو العمدة في المقام. اصالة الصحة ليست من الامارات الثاني: في بيان انها من الامارات، أو الاصول التعبدية وفيه وجهان.

---

١ - الوسائل باب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى حديث ٢ كتاب القضاء. (*)

وقد قيل في تقريب وجود ملاك الطريقية فيها، ان احتمال الفساد اما، ان يكون لاجل احتمال تعمد الاخلال بقيد من قيود الصحة، أو يكون لاجل احتمال الغفلة عنه، أو يكون لاحتمال الجهل به، اما احتمال الغفلة فهو مناف لظهور الحال في عدم تعلق الغفلة حال العمل، واما احتمال الترك العمدي، فهو مناف لظهور حال المسلم فان الظاهر من تصديه لفعل وتعلق ارادته باتيانه عدم الاخلال بقيد عمدا، واما احتمال الجهل بالحكم فهو ايضا مناف لظهور حال المسلم المتصدي للفعل. ولكن الانصاف انه مع احتمال الفساد من جهة احتمال جهل العامل بالحكم عن قصور لا عن تقصير من جهة اداء اجتهاده الى خلاف الواقع، لا ملاك للطريقية والمرآتية بل المعروف جريانها في موارد العلم بالجهل، وعدم ملاك الطريقية في تلك الموارد واضح. فالاظهر عدم وجود ملاك الطريقية فيها، وعليه فمع عدم وجود ملاكها لا يعقل الحكم بعنوان تتميم الكشف وامضاء الطريقية، مع انه على فرض وجود ملاكها فيها، لا دليل على الطريقية في مقام الاثبات: إذ بناء العقلاء كما يمكن ان يكون من جهة الطريقية يمكن ان يكون لمصلحة اخرى كحفظ نظام المعاشرة ونحوه، ودعوى انه لا يعقل التعبد في بناء العقلاء، سيأتي الجواب

عنها في قاعدة اليد فانتظر، فالاظهر كونها من الاصول التعبدية. ثم انه رتب الشيخ الاعظم (ره) على ذلك، انه لا يثبت باصالة الصحة الا الآثار الشرعية المترتبة عليها، اما ما يتوقف عليه الصحة أو يلازمها مطلقا، أو ما يلزمها فلا تثبت بها، وقال، فلو شك في ان الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير، أو بعين من اعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شئ من تركته الى البايع لاصالة عدمه - ومحصل ذلك - ان اصالة الصحة في العقد انما تثبت انتقال المبيع المعين المعلوم الى المشترى لانه من آثار صحة العقد، ولا تثبت انتقال ما يملك من امواله الذى هو طرف للعلم بكونه ثمنا أو مالا يملك وان كانت صحة العقد ملازمة لذلك واقعا.

اقول: ما ذكره (ره) من عدم اثبات اللوازم والملزومات والملازمات بها بناءا على كونها من الاصول حق لا ريب فيه، الا انا نقول انها لا تثبت بها حتى بناءا على الا مارية، لما حققناه في محله من هذا الكتاب واشرنا إليه في اول قاعدة الفراغ والتجاوز، من عدم الدليل على حجية الامارات في مثبتاتها، وانما تكون كذلك مع وجود قيدين فيها. احدهما: كون ذلك الشئ كاشفا عن اللوازم والملزومات والملازمات ككشفه عن ذلك المؤدى نفسه نظير الخبر الحاكى. ثانيهما: ثبوت الاطلاق لدليل اعتباره من جميع الجهات ومع فقدهما أو احدهما لا يكون ذلك حجة في المثبتات، وفى اصالة الصحة كلا الركنين مختلان كما لا يخفى فلا يثبت بها اللوازم والملزومات والملازمات، حتى بناءا على اماريتها. واما ما ذكره من المثال، فمن حيث عدم تعين المبيع باصالة الصحة لا كلام فيه، ولكن ليس للورثة التصرف في مجموع المال للعلم الاجمالي بعدم كون المجموع ملكا للمورث. ثم انه نقل الشيخ الاعظم (ره) انتصارا لما اختاره من عدم حجية اصالة الصحة في مثبتاتها ما ذكره العلامة (ره) من الفرعين. احدهما: ما لو قال آجرتك كل شهر بدرهم. وقال المستاجر بل سنة بدينار قال ففى تقديم قول المستاجر نظر فان قدمنا قول المالك فالاقوى صحة العقد في الشهر الاول: وجه دلالة ذلك على ان مبناه عدم حجيتها في مثبتاتها، ما ذكره المحقق الثاني (ره) في جامع المقاصد من ان وجه النظر: ان المستاجر لما كان يدعى صحة الاجارة لان بناء العلامة على بطلان اجارة كل شهر بدرهم فيكون قوله موافقا لاصالة الصحة، وحيث انه لا يثبت بها وقوع الاجارة على السنة لعدم كونه من اللوازم الشرعية المترتبة على صحة العقد، فصار ذلك منشئا لتوقف العلامة في تقديم قول المستاجر. ثم ان المحقق الثاني ذكر وجها لافتاء العلامة بالصحة في الشهر الاول، وحيث انه غير مربوط بهذه المسألة فلا نتعرض له هنا. ثانيهما: ما ذكره بقوله وكذا الاشكال في تقديم قول المستاجر لو ادعى اجرة مدة

معلومة أو عوضا معينا وانكر المالك التعيين فيهما، والاقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى، وجه دلالته على ذلك انه تارة يدعى المستاجر اجرة تساوى اجرة المثل، فيقدم قوله على قول المالك لموافقته لاصالة الصحة - واخرى - يدعى اجرة انقص منها، وحيث انه يدعى دعوى اخرى وهى عدم استحقاق المالك اجرة المثل وهى لا تثبت باصالة الصحة فلا تقدم دعواه فتدبر. المراد بالصحة هي الصحة الواقعية الثالث: هل المحمول عليه هي الصحة الواقعية، ام الصحة عند العامل وقبل الشروع في بيان ذلك لابد من التنبيه على امر، وهو ان في المقام نزاعين. احدهما: انه، هل يعتبر في الحمل على

الصحة علم الفاعل بها، فلا يحمل على الصحة مع العلم بجهله، أو الجهل بحاله، ام يعتبر عدم العلم بكونه جاهلا، ام لا يعتبر شئ منهما، فلو علم بانه جاهل بصحيح الفعل وفاسده، يحمل عليها كان الجهل عن قصور ام تقصير، غاية الامر في الجهل القصورى يعتبر تصادق اعتقاديهما بالصحة في فعل. الثاني: في ان المحمول عليه، هل هي الصحة الواقعية أو الفاعلية، ولا يبعد ان يكون خلاف صاحب المدارك في النزاع الاول. وكيف كان فالاظهر عدم اعتبار علم الفاعل بها إذا الغالب في موارد الحاجة الى هذا الاصل انما هي صورة الجهل بحال الفاعل: فان محل الابتلاء انما هي افعال العوام من الرجال والنساء الذين لا يعرفون احكام المعاملات والعبادات، مع قيام السيرة على حمل افعالهم على الصحة من دون ان يفتشوا على حال معاملاتهم. واما اعتبار عدم العلم بالجهل في خصوص ما هو محل الجريان فغير بعيد: إذ القدر المتيقن من الادلة غير هذا المورد، ودعوى ان ابتلاء عموم الناس انما هو بافعال اهالي الصحارى والبرارى والاسواق الذين لا يعرفون الاحكام مع استقرار السيرة على امضاء

اعمالهم مع احتمال المطابقة، يمكن دفعها بان عدم معرفة هؤلاء بعمدة الاحكام ان كان منشئا للجهل بعلمهم في خصوص ما هو محل الحاجة، فجريان القاعدة وان كان مما لا كلام فيه، الا انه اجنبي عن الفرض، واما لو علم بجهلهم في خصوصه، فالسيرة على الحمل عليها غير ثابتة ولكن ذلك يحتاج الى تأمل زايد، فان دعوى قيام السيرة على العموم مع جهل الغالب بالاحكام قريبة جدا. واما النزاع الثاني: فان كان مدرك الحمل على الصحة هو ما عن العلامة وجماعة من المتأخرين عنه، وهو ظهور حال المسلم، فيتعين الحمل على الصحة عند العامل فان الظاهر من حاله عدم فعل مالا يراه صحيحا وان آت بالعمل على وجه يراه صحيحا، واما ان كان المدرك هو حكم العقل، أو بناء العقلاء والسيرة المستمرة، أو الاجماع، فالمحمول عليه هي الصحة الواقعية اصالة الصحة تجرى في عمل نفسه الرابع: هل يكون مجرى هذا الاصل هو خصوص عمل الغير، ام يعم عمل نفسه وجهان: اقواهما الثاني: لثبوت السيرة، وبناء العقلاء على اجرائها في عمل نفس الحامل. واستدل للأول بوجهين، الاول ما عن المحقق النائيني (ره) من دعوى العلم بانه لم يجعل الشارع الاقدس للشك في عمل الشخص نفسه قاعدتين، وحيث ان قاعدة الفراغ مجعولة فيه فلا تكون اصالة الصحة مجعولة. وفيه: ان دعوى العلم بعدم جعل قاعدتين في مورد واحد بالجعل التأسيسي الاستقلالي في محلها، واما دعوى عدم جعل قاعدتين بالجعل الامضائى، احدهما ببيان لفظي وهو دليل قاعدة الفراغ، ثانيهما بعدم الردع، فممنوعة إذ لا محذور فيه، ودعوى العلم بعدم جعلهما هكذا، غير مسموعة. الثاني: ان تعدد الجعل يستلزم تعدد المجعول، وحيث ان المجعول في عمل الشخص نفسه لا يكون متعددا فلا محالة يكون الجعل ايضا واحدا.

وفيه: ان ذلك ايضا يتم في الجعل التأسيسي ولا يتم في الجعل الامضائى. المراد من الصحة الخامس: المراد من الصحة هو انطباق المأتى به الخارجي لما هو موضوع للاثر الشرعي أي الاعتبارات الشرعية في المعاملات، ولما هو متعلق التكليف في العبادات، وعلى ذلك تحمل في جميع الموارد، غاية الامر في باب العبادات لا يتصور الصحة التأهلية والصحة الفعلية، وفى باب المعاملات تتصور

ان: إذ لو كان موضوع الاعتبار الشرعي موجودا بتمامه ولم يترقب لصحته حصول شئ آخر، فالصحة فعلية أي ذلك الاعتبار الشرعي يترتب عليه، وان كان جزئه موجودا وكان الجزء الآخر دخيلا في ترتب ذلك الاعتبار ولم يكن دخيلا في تمامية ذلك الجزء كالايجاب وحده إذ القبول ليس دخيلا في صحة الايجاب وتماميته، وانما يكون دخيلا في ترتب الاعتبار الشرعي، وهو اعتبار الملكية فالصحة تأهلية بمعنى ان الايجاب لو تعقبه القبول لترتب عليهما النقل والانتقال ودليل هذا الاصل يشمل كلا الموردين. وقد تعرض الشيخ الاعظم (ره) لذلك في رسائله دفعا لتوهم، انه إذا تحقق الايجاب وشك في تعقبه بالقبول تجرى اصالة الصحة فيه ويحكم بترتب النقل والانتقال عليه وتعقبه بالقبول، ومحصل الدفع ان الصحة الفعلية اثر الايجاب والقبول جميعا غير المحرز تحققهما والايجاب وحده ليس اثره الا الصحة التأهلية والعلم بتحققه صحيحا لا يستلزم القبول فضلا عن التعبد به. وربما يتوهم التنافى بين ما ذكره الشيخ الاعظم (ره) في هذا الامر من ان التعبد بصحة الايجاب لا يستلزم التعبد بالقبول، وبين ما افاده في الامر الثاني بقوله، واما ما ذكره (أي المحقق الثاني) من ان الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا فهو انما يتم إذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ تستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل الخ.

ولكن يمكن دفعه بوجهين، الاول: ان ما ذكره في رد المحقق الثاني ليس بلحاظ اصالة الصحة بل بلحاظ ظهور حال المسلم حيث ان ظاهر حاله عدم المعاملة مع غير البالغ فاقدامه هذا امارة لبلوغه، وما افاده في المقام انما هو بلحاظ اصالة الصحة وانه لا يثبت بها تحقق القبول. الثاني: ان صحة الايجاب نفسه، ربما تتوقف على صحة القبول، وربما لا تتوقف عليها ولا على وجوده، وفى الاول مقتضى صحة الايجاب صحة القبول ايضا، وفى الثاني لا تثبت ذلك، وفى صورة الشك في بلوغ القابل صحة الايجاب بما انها متوقفة على صحة القبول فتثبت بها صحتها، وفى صورة الشك في صدور القبول ممن له شأنية ذلك بما انه لا تتوقف صحة الايجاب على تحقق القبول لا يثبت باصالة الصحة تحققه. ثم انه ذكر الشيخ الاعظم (ره) في المقام فروعا لمناسبتها مع المقام وتبعه بعض المحققين ونحن اقتفاءا لاثرهما نتعرض لها. منها: ما تقدمت الاشارة إليه وهو انه لو احرز الايجاب وشك في تحقق القبول اجراء اصالة الصحة في الايجاب لا يستلزم تحققه. ومنها: ما لو شك في صحة بيع الصرف من جهة الشك في تحقق القبض في المجلس وقال ان اصالة الصحة في العقد لا يترتب عليها النقل والانتقال ولا يثبت بها تحقق القبض. وغاية ما قيل في وجه ذلك امران. الاول: ان الصحة الفعلية أي ترتب النقل والانتقال انما تكون اثر الايجاب والقبول والقبض في المجلس فيكون القبض احد اجزاء المؤثر، وعليه فالعلم بصحة العقد لا يستلزم تحقق القبض فضلا عن الصحة الثابتة بالتعبد. الثاني: ان مفاد اصالة الصحة صحة العقد حدوثا، ولا نظر لها الى البقاء، والعقد من حيث الحدوث ليس له الا الصحة التأهلية - وهى اما لا شك فيها - أو على فرض الشك اصالة الصحة الجارية في العقد حدوثا لا تفيد في اثبات تحقق القبض وترتب النقل

والانتقال. وفيهما: نظر، اما الاول: فلان الظاهر ان المؤثر هو العقد المركب من الايجاب والقبول، والقبض انما يكون شرط التأثير وشرط الصحة بقاءا، فلو انقضى المجلس وشك في تحقق القبض فلا محالة

يشك في صحة العقد بقاءا فاصالة الصحة تثبت تحققه. واما الثاني: فلانها كما تجرى بلحاظ الحدوث تجرى بلحاظ البقاء، والعقد بعد انقضاء المجلس، صحته مشكوك فيها فمقتضى اصالة الصحة تحقق القبض. ومنها: ما لو شك في اجازة المالك لبيع الفضولي، فانه لا يمكن اجراء اصالة الصحة في العقد لاحراز تحققها، إذ العقد الصادر من غير المالك لا صحة له الا تأهلية وهى لا تتوقف على الاجازة وعقد المالك موضوعا مشكوك التحقق. ومنها: ما لو شك في صحة بيع الوقف، من جهة الشك في عروض المسوغ له، فانه لا يمكن اجراء اصالة الصحة لاثبات عروض المسوغ. واستدل له بان العقد لو خلى وطبعه مبنى على الفساد بحيث يكون المصحح طاريا عليه وليس له صحة تأهلية مع عدمه. وفيه: ان ذكر ذلك في وجه جريان اصالة الصحة اولى، بل هو المتعين فان بيع الوقف إذا كان صحيحا في بعض الصور دون اخرى لا محالة تقتضي اصالة الصحة صحته وقوعه على الوجه الصحيح. ومنها: ما لو شك في صحة بيع الراهن من جهة الشك في اذن المرتهن أو اجازته فانه لا يثبت الاذن أو الاجازة باجراء اصالة الصحة في العقد، واستدل له بوجوه. الاول: ان صحة العقد تأهلية، والاثر، أي النقل والانتقال مترتب عليه مع الاذن أو الاجازة، فلا تثبت الصحة الفعلية باجراء اصالة الصحة في العقد. الثاني: ان امر عقد الراهن يدور بين الصحة الفعلية، والصحة التأهلية فانه على تقدير الاذن أو الاجازة صحته فعلية وعلى تقدير عدمه صحته تأهلية، واصالة الصحة انما تجرى في مورد دوران الامر بين الصحة والفساد، ولا تجرى عند دوران الامر بين الصحة الفعلية، والتأهلية.

الثالث: وهو مختص بخصوص الشك في الاجازة، وهو ان عقد الراهن حدوثا صحيح بالصحة التأهلية قطعا، وغير صحيح بالصحة الفعلية جزما، والشك انما يكون بلحاظ البقاء، ولا تجرى اصالة الصحة بلحاظه. وفى الكل نظر. اما الاول: فلان اذن المرتهن أو اجازته من قبيل رفع المانع عن تأثير عقد الراهن، لا انه جزء المؤثر فان العين المرهونة متعلقة لحق الغير وكونها كذلك مانع عن تأثير عقد المالك فبالاذن أو الاجازة يرتفع المانع فيؤثر العقد اثره، فلو شك في تحققه لا محالة تجرى اصالة الصحة في العقد وتثبت بها الصحة الفعلية. واما الثاني: فلان اصالة الصحة كما تجرى عند دوران الامر بين الصحة والفساد تجرى عند دورانه بين الصحة الفعلية والتأهلية، الا ترى انه لو شك في ان البايع مالك ام غير مالك تجرى اصالة الصحة ويحكم بصحة بيعه بالصحة الفعلية وانه بيع صادر عن المالك، مع ان بيع غير المالك له صحة تأهلية. واما الثالث: فلانه قد عرفت ان اصالة الصحة كما تجرى بلحاظ الحدوث تجرى بلحاظ البقاء. ومنها: ما لو علم بوقوع البيع من الراهن وصدور اذن ورجوع من المرتهن وشك في تقدم الرجوع على البيع وتأخره عنه، فلا محالة يشك في صحة كل من الامور الثلاثة، وحيث ان صحة كل منها تاهلية بمعنى ان صحة البيع لا تستلزم وقوعه قبل الرجوع، وصحة الاذن لا تستلزم وقوع البيع عقيبه، وصحة الرجوع لا تستلزم وقوع البيع بعده، فصحة الاولين لا تقتضي صحة البيع، وصحة الاخير لا تستلزم فساده. وفيه: ان ما ذكره (ره) يتم في الاذن ولا يتم في الرجوع ولا في البيع. اما الاول: فلان الرجوع إذا وقع بعد البيع لا يترتب عليه شئ لعدم كونه قابلا للتأثير لا ان له صحة تأهلية، ولكن حيث ان من شرائط جريان اصالة الصحة قابلية التأثير عقلا كما صرح بذلك الشيخ الاعظم (ره) في كتاب البيع فلا تجرى فيه اصالة الصحة. واما الثاني: لما تقدم من انه يترتب على اصالة الصحة الجارية في البيع صحته بالصحة الفعلية فراجع.

ثم انه قد يقال في وجه عدم تماميته في البيع، ان البيع ان وقع قبل الرجوع فصحته فعلية وان وقع بعده فهو فاسد بقول مطلق فلا يتصف بالصحة التأهلية. وفيه: ان الرجوع لا يكون موجبا لحل العقد، بل غاية ما يترتب عليه ارتفاع الاذن فلو لحقه الاجازة يترتب عليه الاثر الفعلى فتدبر. لا يعتبر احراز عنوان العمل السادس: لا ريب في انه يعتبر في اجراء اصالة الصحة احراز تحقق العمل: إذ مع الشك في تحقق اصل العمل الموصوف بالصحة، وان كان يمكن الشك في الصحة وليس كما قيل لا يعقل الشك في الوصف الا مع احراز الموصوف الا ان دليل التعبد انما يتكفل التعبد بالوصف لا التعبد بالموصوف واثباته، فلا تعبد بالوصف الا مع احراز الموصوف. انما الكلام في انه، هل يعتبر احراز العنوان الذى تعلق به الامر أو ترتب عليه الاثر وضعا أو تكليفا كما عن الشيخ الاعظم (ره) والمحقق النائيني (قده) وغيرهما، فلو شوهد من يأتي بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو نسك حج ولم يعلم قصده تحقق هذه العبادات لم تحمل على تلك، ام لا يعتبر ذلك بل يكفى تحقق عناوين هذه الاعمال عرفا المحرز بصورتها كما اختاره المحققان الخراساني (ره)، والهمداني (قده) وغيرهما، ام لا يعتبر ذلك ايضا، وجوه. فقد استدل للاول: بان موضوع الاثر هو المعنون بذلك العنوان وباعتبار ترتبه عليه يوصف بالصحة وباعتبار عدمه بالفساد، فلابد من احراز الموصوف كى يتعبد بوصف الصحة. وفيه: اولا النقض بجميع موارد الشك في الصحة، إذ لا يتصور الشك فيها الا مع الشك في تحقق ما هو موضوع الاثر شرعا، وثانيا: بالحل وهو ان مقتضى دليل اصالة الصحة التعبد بصحة العمل، فيما إذا احرز العمل عرفا، وهو انما يكون فيما إذا احرز

صورته عرفا، ولذا ترى انه لا يتوقف احد في الاخبار عن ان فلانا يصلى إذا رأى صدور صورة الصلاة منه مع عدم احراز قصد الصلاتية، فلو صدر الايجاب عن شخص في مقام المعاملة وشك في انه قصد به الانشاء أو التعليم مثلا يحمل على الصحة، وبالجملة بما ان عمدة دليل هذا الاصل هي سيرة العقلاء ولا ريب في قيامها على الحمل على الصحة في هذه الموارد لا مناص عن الالتزام به. والغريب ان الشيخ الاعظم (ره) مع اختياره في المقام ذلك، التزم في كتاب الخيارات في مسألة الفسخ بالفعل انه يثبت قصد حل العقد باجراء اصالة الصحة، فالاظهر عدم اعتبار احراز ذلك واعتبار احراز عنوان العمل عرفا. نعم، يعتبر احراز كونه في مقام الاتيان بما هو موضوع الاثر فلو قال بعت ولم يعلم انه قصد به الانشاء لكونه في مقام انشاء المعاملة أو لم يقصد ذلك لكونه في مقام التعليم مثلا لا يحمل على الاول، لعدم احراز الموضوع عرفا المعتبر في جريانها كما تقدم. وعلى هذا يبتنى عدم اجراء اصالة الصحة لاحراز كون الفعل عن الغير ما لم يحرز كونه عنه، - وبعبارة اخرى - العمل الصالح لوقوعه عن نفسه، ووقوعه عن غيره ما لم يحرز كونه في مقام تفريغ ذمة ذلك الغير لا يحرز وقوعه عن غيره باجراء اصالة الصحة. والظاهر ان هذا هو منشأ تفصيل المشهور بين، اصالة على الميت، والصلاة عن الميت حيث اكتفوا في الاولى بالحمل على الصحيح بمجرد اصل الصلاة، واعتبروا في الثانية اخباره بذلك مع كونه عادلا ولم يكتفوا بمجرد الصلاة. حول جريان اصالة الصحة في عمل النائب تكملة في بيان امرين الاول ان للشيخ الاعظم (ره) في المقام كلاما في توجيه عدم احراز فراغ ذمة المنوب عنه باجراء اصالة الصحة في عمل النائب، وانه يعتبر في احراز الفراغ احراز صدوره صحيحا عنه، وحاصله: ان لفعل النائب جهتين. الاولى: انه عمل من اعماله ولذا يجب عليه مراعاة الاجزاء والشرائط، وبهذا

الاعتبار يستحق الاجرة ويجوز استيجاره ثانيا بناءا على اعتبار فراغ ذمة الاجير في صحة استيجاره ثانيا، ويترتب عليه غير ذلك من آثار صدور الفعل الصحيح منه. الثانية: انه عمل من اعمال المنوب عنه بالعرض حيث انه فعله بالتسبيب، وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والاتمام في الصلاة، والصحة من الحيثية الاولى، لا تثبت الصحة من الحيثية الثانية، بل لابد من احراز صدور الفعل الصحيح عنه، وحيث ان فراغ ذمة المنوب عنه ليس من آثار فعل النائب من حيث هو بل من آثاره بما انه فعل المنوب عنه بالتسبيب، فلا يترتب ذلك على اجراء اصالة الصحة في فعل النائب. ويرد على ما افاده امور. الاول: انه لو تم ذلك لما كان وجه للحكم باستحقاق الاجرة، إذ ذلك ايضا من آثار صدور الفعل عنه بما انه فعل المنوب عنه، إذ تعيين الاجرة انما هو على تفريغ ذمة المنوب عنه لا على فعل النائب من حيث هو. الثاني: ان جعل باب النيابة من باب التسبيب غير صحيح كما حقق في محله. الثالث: انه إذا لم يحرز كون النائب في مقام تفريغ ذمة المنوب عنه لا يحمل على الصحة بمعنى الحكم بوقوعه عنه ولو بلحاظ اثر من الآثار، واما ان احرز ذلك فحيث ان الحيثيتين ليستا في عرض واحد بل احداهما مترتبة على الاخرى، إذ النائب يأتي بالفعل الواجب على المنوب عنه فإذا احرزت صحته باصالة الصحة لزم الحكم بالصحة من الحيثيتين فتدبر. الثاني: ان المحقق الهمداني (ره) فصل بين العمل النيابي فاختار فيه ما ذكرناه وبين مثل توضئة الغير للعاجز، فاختار فيه عدم كفاية اجراء اصالة الصحة في صحة وضوء العاجز. وعلله: بان توضوء الغير للعاجز ليس من باب النيابة، بل من قبيل ان تكليفه ايجاد الفعل باعانة الغير فلا يجديه اصالة الصحة في فعل الغير لان فعل الغير هو التوضئة لا الوضوء فحمل التوضئة على الصحيح لا يثبت كون الوضوء الصادر من العاجز صحيحا إذ لا يثبت باصالة الصحة ساير العناوين الملازمة لها. وفيه: ان الواجب على العاجز لا يعقل ان يكون هو الوضوء باعانة الغير إذ فعل الغير

الصادر عن ارادته واختياره لا يمكن ان يكون واجبا على غير المريد، والا لزم التكليف بما لا يطاق فمتعلق الاثر هو نفس توطئة الغير فلو جرت اصالة الصحة في ذلك، لابد من ترتيب جميع الآثار منها جواز دخول العاجز في الصلاة ونحوها. هذا كله فيما يجب احرازه، واما ما به يحرز فالعمدة فيه هو اخبار العامل الموثق وحجيته بناءا على ما هو الحق عندنا من حجية الخبر الواحد في الموضوعات، وعدم اعتبار العدالة في المخبر، وانه يكفى كونه ثقة في النقل واضحة، واما بناءا على عدم حجيته في الموضوعات، فحيث ان الاقتصار في امثال هذه الموضوعات على العلم والبينة مع عموم الابتلاء بها موجب للعسر والحرج، بل سد باب النيابة، فيستكشف من ذلك جعل الشارع اخبار العامل حجة لانحصار الطريق به. وهل يعتبر فيه العدالة، ام يكفى الوثوق وجهان أو لهما مختار الشيخ الاعظم (ره)، والاقوى هو الثاني إذ لا خصوصية للعدالة من الجهات الاخر غير جهة الكذب في هذا الحكم قطعا، فان تلك الامور اجنبية عن خبره بل لو كان دليل لفظي متضمن لجعل الحجية لخبر العادل لكنا حملناه على ذلك لاجل مناسبة الحكم والموضوع فضلا عن المقام فتدبر. موارد جريان اصالة الصحة السابع: هل يختص جريان اصالة الصحة بما إذا احرز صحة العقد من ناحية شرائط العوضين والمتعاقدين واحرز كون العقد مستجمعا لها وشك في الصحة والفساد من جهة الشك في كون العقد واجد الشرائط نفسه كالعربية والماضوية وما شابهها فالموضوع هو العقد التام من جميع الجهات غير جهة شرائط العقد كما اختاره

المحقق النائيني (ره)، ام يعم ما إذا شك في الصحة من جهة الشك في ساير ما يعتبر في العقد مع احراز شرائطه العرفية فيكون الموضوع هو العقد العرفي كما اختاره جمع من الاساطين منهم الشيخ الاعظم (ره)، ام يعم كل شرط شرعى أو عرفى مع احراز انشاء البيع

فيكون الموضوع هو صورة العقد الصادر من المتعاملين فإذا شك في صحته من جهة الشك في تحقق شرائط الصيغة أو شرائط المتعاقدين أو شرائط العوضين اعم من الشرائط الشرعية والعرفية يحمل على الصحة كما لعله الاظهر وجوه. وقد استدل المحقق النائيني (ره) لما اختاره: بان دليل هذا الاصل هو الاجماع ومعقده العقد المشكوك صحته وفساده وظاهر ذلك هو الشك في صحة العقد وفساده من حيث انه عقد مع احراز الصحة من ناحية الشروط الاخر وتمحض الشك في الشك في تحقق ما هو من شرائط العقد بما هو عقد، وشرائط المتعاقدين والعوضين وان نسبت الى العقد ايضا، الا انه انما يكون ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات، وظاهر معقد الاجماع شروط العقد بما هو عقد واولا وبالذات، فمرجع هذا الى الاستظهار من معقد الاجماع بحيث لو كان ذلك متن النص لكان يستفاد منه ذلك، لا الى، ان الاجماع دليل لبى لا بد من الاقتصار على الموارد المتيقنة، كى ينافى ما ذكره في اول المبحث. وفيه: اولا ان عمدة دليل هذه القاعدة هو، بناء العقلاء، وسيرة المسلمين، بل سيرة كل ذى دين وملة، وعدم ردع الشارع الاقدس عن ذلك، ولا ريب في قيام ذلك على الحمل على الصحة في كل مورد شك في صحة العقد كان من جهة الشك في الاخلال بشروط العقد، ام كان من جهة الشك في الاخلال بشروط العوضين، أو المتعاقدين. وثانيا: ان معقد الاجماع ليس هو العقد كى يصح الاستظهار المذكور إذ لم ينعقد اجماعان، احدهما في باب المعاملات، والآخر في باب العبادات، بل انعقد اجماع واحد ومعقده شامل للبابين وعليه فالمعقد هو العمل الصادر من الغير عباديا كان ام معامليا، ومعلوم ان جميع الشروط دخيلة في ترتب الاثر على العمل المعاملى بما هو عمل معاملي. وثالثا: ان كون الشروط على قسمين شروط العقد اولا بالذات، وشروطه ثانيا وبالعرض غير مربوط بموضوع القاعدة وهو العقد المشكوك صحته وفساده، إذ الاخلال باى شرط كان يوجب فساد العقد، لا فساد العوضين أو المتعاقدين وهو واضح جدا، فالموصوف اولا وبالذات بالصحة والفساد انما هو العقد، وبالجملة كون منشأ الشك في الصحة والفساد الشك في الاخلال بشروط العقد، ام الاخلال بغيرها، اجنبي عن كون

الموصوف بالصحة والفساد هو العقد الذى هو الموضوع لهذه القاعدة على الفرض. ثم انه قد التزم المحقق المذكور، بجريان اصالة الصحة في جملة من موارد الشك في صحة العقد من ناحية الشك في الاخلال بشرائط العوضين أو المتعاقدين - منها - ما إذا شك في جهالة العوضين - ومنها - ما لو شك في كون المعاملة ربوية وتفاضل احد المتجانسين على الآخر - ومنها - ما لو شك في صدور العقد عن الاختيار المقابل للاكراه نظرا الى ان الجهالة في الاول، والزيادة في الثاني لا تضر ان بمالية العوضين وقابليتهما النقل والانتقال، ولذا تصح المصالحة في الموردين، والاكراه في الثالث لا يوجب خروج العاقد عن الاهلية. وفيه: ان المراد بشروط العوضين أو المتعاقدين هو ما يعتبر فيها ولو في عقد خاص في قبال ما يعتبر في العقد - وبعبارة

اخرى - الشروط التى يكون محلها وموردها غير العقد، ولا ريب في ان الشروط المذكورة كذلك وجواز المصالحة مع فقد بعض تلك الشروط لا يكون دليل كونه من شروط العقد - وبالجملة - ليس المراد بشروط العوضين ما تكون دخيلة في مالية المال أو قابليته للنقل والانتقال بقول مطلق بل هو اعم من ذلك ومما يكون دخيلا في قابليته للنقل والانتقال بمعاملة خاصة كالبيع والشروط المتقدمة كذلك. واستدل للثاني: بان موضوع هذه القاعدة هو العقد، فلابد من احرازه في الحكم بالصحة، وهو انما يكون باحراز جميع ما يعتبر فيه عرفا كما هو كذلك في العقد الذى هو الموضوع لاوفوا بالعقود وغيره، فكما انه لو شك في صحة العقد من جهة الشبهة الحكمية ما لم يحرز العقد العرفي لا يتمسك باطلاق الادلة للحكم بصحته، كذلك لو شك في صحته من جهة الشبهة الخارجية لا يصح التمسك بدليل اصالة الصحة للحكم بصحته ما لم يحرز العقد العرفي. ويرد عليه ان هذا يتم بناءا على كون المدرك هو الاجماع المدعى في خصوص العقود، ولكن حيث عرفت ان المدرك هو بناء العقلاء، ولا ريب في قيامه على الحمل على الصحة حتى في ما إذا شك في الاخلال بالشرائط العرفية وهؤلاء العقلاء ببابك

فهل يتوقف احد منهم في الحمل على الصحة في تلك الموارد كلا، فالمتعين هو القول الثالث. تقدم اصالة الصحة على الاستصحاب الثامن: في بيان تعارض اصالة الصحة مع الاستصحابات الحكمية والموضوعية في مواردها والكلام في هذا الامر يقع في موردين. الاول: في بيان وجه تقديمها على الاستصحاب الحكمى وهى اصالة الفساد. الثاني: في وجه تقديمها على الاستصحاب الموضوعي كاصالة عدم البلوغ. اما المورد الاول: فظاهر الشيخ الاعظم (ره)، بل صريحه كون تقدمها عليها انما هو بالحكومة، والظاهر انه كذلك إذ الشك في عدم النقل والانتقال مع قطع النظر عن الاصل الموضوعي مسبب عن الشك في استجماع العقد الخارجي للاجزاء والشرائط فإذا جرت اصالة الصحة وحكم باستجماعه لها فلا محالة يرتفع الشك في النقل والانتقال فاصالة الصحة حاكمة على اصالة الفساد حكومة الاصل الجارى في السبب على الاصل الجارى في المسبب، فعلى هذا لا فرق في ذلك بين كونها من الامارات أو الاصول المحرزة أو غير المحرزة. واما المورد الثاني: فعبارة الشيخ الاعظم (ره) في المقام قد اشتبهت بعبارة العلامة الشيرازي (ره)، ومحصل الكلام ان لكل منهما في المقام كلاما، ومحصل ما افاده الشيخ (ره) ان ما يمكن ان يذكر فيه بيان وجه معارضة الاصل الموضوعي مع اصالة الصحة على القول بكونها من الاصول امران. الاول: ان مقتضى اصالة عدم البلوغ فيما إذا شك في بلوغ المتعاقدين أو احدهما احراز صدور العقد من غير البالغ الذى هو الموضوع للفساد - وبعبارة اخرى - موضوع الفساد العقد الصادر من غير البالغ واحد جزئية وهو العقد محرز بالوجدان والجزء الآخر وهو الصدور من غير البالغ يحرز بالاصل فبضم الوجدان بالاصل يتم الموضوع، وهذا

الاصل يعارض اصالة الصحة المحرزة لكون العقد جامعا لجميع الشرائط منها البلوغ التى يترتب عليها النقل والانتقال. الثاني: ان اصالة الصحة المقتضية لترتب الاثر. ثم اجاب عن كليهما، اما عن الاول: فبان عدم الاثر انما يكون بعدم سببه لا بصدور ضد سببه، فالاصل الجارى في الثاني المثبت صدور العقد من غير البالغ لا يثبت به عدم صدور العقد من البالغ الا على القول بالاصل المثبت -

وبالجملة - ان موضوع الاثر ما هو مفاد ليس التامة ومجرى الاصل ما هو مفاد ليس الناقصة واثبات احدهما بالاصل الجارى في الآخر يتوقف على القول بالاصل المثبت. واما عن الثاني: فبان عدم الاثر بعدم السبب من باب اللا اقتضاء ووجود الاثر انما يكون بوجود السبب المقتضى وما ليس له الاقتضاء لا يزاحم ما له الاقتضاء، فعلى هذا تقدم اصالة الصحة على الاستصحاب الموضوعي ايضا وان كانت من الاصول لامن الامارات. وما افاده من الجوابين قابلان للرد، اما الاول: فلان عدم الاثر كما يكون بعدم السبب كذلك يكون بعدم شرط من شروط سببه وحيث ان شرط تأثير العقد صدوره من البالغ فإذا جرى الاصل وثبت به عدم الشرط يترتب عليه عدم المشروط بلا احتياج الى اثبات شئ آخر. واما الثاني: فلان استصحاب عدم صدور العقد من البالغ مقتض لعدم الاثر إذ التعبد بعدم المسبب غير واقع عدم المسبب، والثانى وان كان بعدم المقتضى له، الا ان الاول انما يكون عن الاقتضاء. ومحصل ما افاده العلامة الشيرازي (ره)، ان مفاد اصالة الصحة ان كان ترتب الاثر والتعبد بالنقل والانتقال كان الاستصحاب الموضوعي حاكما عليها: إذ الشك في الصحة ناش عن الشك في بلوغ العاقد مثلا فإذا جرى الاصل في البلوغ وثبت صدور العقد من غير البالغ ارتفع الشك في الصحة، وان كان مفادها كون العقد على نحو يترتب عليه الاثر

ومستجمعا للاجزاء والشرائط ومنها البلوغ، كان الاصلان متعارضين: إذ مفاد الاستصحاب بضميمة العقد المحرز بالوجدان صدور العقد من غير البالغ، ومفاد اصالة الصحة التعبد بكون العقد صادرا من البالغ وعلى ذلك فهناك شك واحد تقتضي اصالة الصحة التعبد بوجود المشكوك فيه ويقتضى الاستصحاب التعبد بعدمه - وبعبارة اخرى - مفاد اصالة الصحة صحة العقد الموجود وسببيته، ومفاد الاستصحاب نفى سببية العقد الموجود فكل منهما ينفى ما يثبته الآخر. وبهذا التقريب يندفع ما اورد عليه: بان مفاد اصالة الصحة حيث يكون التعبد بوجود العقد الصحيح ومفاد الاستصحاب التعبد بعدم سببية العقد الموجود فلا تعارض بينهما، وجه الاندفاع: ان مفاد اصالة الصحة ليس التعبد بوجود العقد الصحيح بل بصحة العقد الموجود. واورد على نفسه بان التعبد بنفى السببية لا يصح لكونه غير مجعولة شرعا فالاستصحاب يكون اصلا حكميا محرزا لبطلان العقد، واجاب عنه بانه على هذا تكون اصالة الصحة ايضا من هذا القبيل كما لا يخفى. ولكن: الذى يهون الخطب، ويغنينا عن اطالة الكلام في المقام في بيان وجوه المعارضة والحكومة من الطرفين، ان دليل اصالة الصحة، هو السيرة وبناء العقلاء بضميمة عدم ردع الشارع الاقدس عنه، وحيث: ان هذا المدرك يدل على ثبوت اصالة الصحة في موارد وجود الاصول الموضوعية، كما يظهر لمن اختبر ذلك من العرف والعقلاء في المعاملة مع العقود الصادرة من الغير، فلا وجه لملاحظة المعارضة مع تلك الاصول فتقدم عليها وبهذا ينقطع النزاع. اصالة الصحة في الاقوال التاسع: في اصالة الصحة في الاقوال، والصحة فيها تكون من وجهين. الاول: من حيث كونها حركة وفعلا صادرا من المكلف، والشك من هذه الجهة

يتمحض في كونها محرمة ام مباحة، لا كلام في ان مقتضى اصالة الصحة البناء على عدم الحرمة. الثاني: من حيث كون القول كاشفا عن المعنى والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه احدها: من حيث ان المتكلم، هل اراد بذلك القول معنى، ام تكلم لاغيا ومن غير

قصد. لا ريب في قيام الاصل العقلائي على البناء على انه تكلم عن قصد، وهذا لا ربط له باصالة الصحة. ثانيها: من حيث ان مراده الاستعمالى، هل يكون مطابقا لمراده الجدى، ام لا - وبعبارة اخرى - ان المتكلم صادق في ما هو ظاهر كلامه من اعتقاده بالمراد الاستعمالى ام لا، لا كلام ايضا في ان الاصل العقلائي التطابق، وهذا ايضا اجنبي عن اصالة الصحة، ثالثها: من حيث كونه صادقا في الواقع ام كاذبا - وبعبارة اخرى - في مطابقة المخبر به للواقع، والكلام من هذه الجهة محرر في مبحث حجية الخبر الواحد مفصلا، ودلالة الادلة الدالة على اصالة الصحة أو اقيمت عليها، على ذلك وعدمها محرر في ذلك المبحث ايضا. العاشر: في اصالة الصحة في الاعتقادات والشك في ذلك يتصور على وجهين: الاول: من جهة ان اعتقاده هذا هل هو ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدماته أو عن مدرك فاسد، فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل امور المسلمين على الحسن دون القبح كذا في رسائل الشيخ الاعظم (ره). الثاني: من حيث مطابقة اعتقاده للواقع، لا دليل على الحمل على ذلك، فلو دل الدليل عليه من دليل لفظي أو غيره، كما في رأى الفقيه للعوام، ورأى الرجاليين واعتقادهم وتعديلاتهم المكتوبة في كتبهم، فهو، والا فالاصل عدمه، هذه نبذة مما تتعلق باصالة الصحة والحمد لله اولا وآخرا.

قاعدة اليد ومنها: قاعدة اليد، والمراد بها الاستيلاء على الشئ خارجا، لا الجارحة الخاصة وارادته منها انما هي بالكناية حيث ان لازم الاستيلاء ذلك غالبا - والا - فليس هو احد معانيها قطعا ولا من مصاديق معناها. اما الاول: فلان الاستيلاء معنى حدثى قابل للاشتقاق ولفظ اليد ليس كذلك. واما الثاني: فلعدم الجامع بين المعنى الاشتقاقى وهو الاستيلاء والمعنى غير القابل له وهى الجارحة كى يوضع اللفظ له. ثم ان الاستيلاء ليس دائما امرا حقيقيا مقوليا. بل له افراد اعتبارية عرفية ايضا المستكشفة بالتصرف ويكون الاستيلاء الاعتباري قسمان. الاول: الاستيلاء التام. الثاني: الاستيلاء الناقص وانتظر لذلك زيادة توضيح في بعض المباحث الآتية. اليد حجة على الملكية وتنقيح البحث في هذا المقام انما يكون بالبحث في مواضع. الموضع الاول: في حجية اليد الملكية وفيه مباحث، المبحث الاول لا خلاف في اعتبار اليد وحجيتها على الملكية في الجملة. ويشهد له ان ذلك مما استقرت عليه سيرة العقلاء والمتدينين: فان بناء العقلاء وعمل المتدينين على ترتيب آثار الملكية على ما في اليد لصاحبها - واضف الى ذلك - دلالة جملة من النصوص عليه. منها: موثق حفص بن غياث الذى رواه المشايخ الثلاثة عن الامام الصادق (ع)، قال له رجل إذا رأيت شيئا في يدى رجل يجوز لى ان اشهد انه له قال (ع) نعم، قال له الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره، فقال أبو عبد الله (ع) أفيحل الشراء منه قال: نعم: فقال أبو عبد الله (ع) فلعله لغيره، فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لى وتحلف عليه ولا يجوزان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك

ثم قال أبو عبد الله (ع) لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق (١). ومورد الاستدلال به جملتان. الاولى: الجملة الدالة على جواز الشهادة بالملك استنادا الى اليد. الثانية: الجملة الدالة على جواز الشراء استنادا إليها فانها بضميمة ان ظاهر السؤال والجواب دوران

امر اليد بين كونها يدا مالكية ام عادية وعدم احتمال الولاية ونحوها تدل على المطلوب. وبذلك ظهران الايراد عليه بعدم الملازمة بين جواز الشراء وجواز الشهادة بالملك إذ جواز الشراء يكفى فيه كون البايع مالكا للتصرف وان كان بنحو الولاية أو نحوها بخلاف جواز الشهادة، في غير محله. ومنها: صحيح فدك عن امير المؤمنين (ع) قال لابي بكر أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين، قال لا، قال (ع) فان كان في يد المسلمين شئ يملكونه ادعيت انا فيه من تسئل البينة قال اياك كنت اسئل البينة على ما تدعيه قال (ع) فإذا كان في يدى شئ فادعى فيه المسلمون تسئلنى البينة على ما في يدى (٢) إذ لو لا حجية اليد على الملكية لما كان وجه لتعريضه (ع) عليه بان البينة على المسلمين لا على فكيف تسئل عنى وهو واضح. ومنها: موثق يونس بن يعقوب عن سيدنا الصادق (ع) في امرأة تموت قبل الرجل، أو رجل قبل المرأة قال (ع) ما كان من متاع النساء فهو للمرئة وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما ومن استولى على شئ منه فهو له (٣) وهو وان ورد في مورد خاص الا انه لا ريب في الغاء الخصوصية. ومنها: خبر حمزة بن حمران ادخل السوق فاريد ان اشترى جارية تقول انى حرة فقال (ع) اشترها الا ان تكون لها بينة (٤). ومنها: صحيح العيص عن مملوك ادعى انه حر ولم يأت بينه على ذلك اشتريه قال (ع) نعم (٥)، وتقريب الاستدلال بهما ان الظاهر كون المصحح للشراء هو يد البايع دون

---

١ - الوسائل - باب ٢٥ - من ابواب كيفية الحكم من كتاب القضاء - حديث ٢. ٢ - الوسائل - باب ٢٥ - من ابواب كيفية الحكم - حديث ٣. ٣ - الوسائل - باب ٨ - من ابواب ميراث الازواج - حديث ٣. ٤ - الوسائل - باب ٥ - من ابواب بيع الحيوان - حديث ٢. ٥ - الوسائل - باب ٥ من ابواب بيع الحيوان - حديث ١ - وباب ٢٩ - من ابواب كتاب (*)

غيرها كالبينة والا لم يكن وجه لسماع دعواها مع اقامة البينة كما لا يخفى. كما ان الظاهر ان المفروض في الخبرين دوران الامر بين كون المبيع ملكا للبايع ام حر أو عدم احتمال كونه ملكا لغيره، وعلى ذلك فدلالتهما على المطلوب واضحة. ولكن يمكن المناقشة في كلا الاستظهارين، اما الاول: فلانه يمكن ان يكون جواز الشراء لاجل جريان اصالة الصحة في فعل البايع، لا لاجل حجية يده على الملكية، واما الثاني: فلان كون المفروض فيهما ما ذكر غير ثابت. ومنها: جملة من الروايات الواردة في تعارض البينات (١)، وهناك روايات واردة في ابواب متفرقة يمكن الاستشهاد بها على المطلوب فاصل الحكم مما لا ريب فيه. اليد من الامارات المبحث الثاني: في ان اليد، هل هي الامارات الكاشفة عن الملكية الواقعية، أو انها من الاصول التعبدية ومقتضاها التعبد بالملك وآثاره، والكلام في هذا المبحث يقع في جهتين. الاولى: في تعيين ملاك الطريقية. الثانية: في الدليل عليها. اما الجهة الاولى: فقد ذكر في وجه ذلك، وجوه الاول: ما عن المحقق النائيني (ره) وهو ان الاستيلاء على الشئ حيث انه بالقياس الى الملكية من لوازمه الطبعية فلا محالة تكون فيها جهة كاشفية ناقصة. واورد عليه، المحقق الاصفهانى بعدم تمامية ذلك من جهة ان الاستيلاء الخارجي ليس من لوازم الملكية شرعا كى يقال ان الملك لو خلى وطبعه يلازم الاستيلاء بل هذا من شئون ملك التصرف فان ملك العين لو لم يكن عارض يقتضى ملك التصرف وانما يتخلف عنه لمانع كالجنون ونحوه فلا يكشف الاستيلاء عن الملك كشف اللازم عن ملزومه في حد ذاته.

العتق حديث ٤، ١ - الوسائل - باب ١٢ - من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى من كتاب القضاء. (*)

وفيه: ان المستدل لا يدعى اقتضاء الملك شرعا للاستيلاء كى يرد عليه ما ذكر، بل يدعى كون الاستيلاء لازما طبعيا للملك بمعنى ان المالك لو خلى وطبعه ولم يكن عارض يستولى على مملوكه، وهذا امر لا يقبل الانكار. الثاني: ما عنه (قده) تبعا للشيخ الاعظم (ره)، وهو ان الاستيلاء الخارجي ملازم غالبا مع ملك العين، فهو يوجب الظن بكون المستولي عليه مملوكا للمستولي والظن فيه جهة الكاشفية، - وبعبارة اخرى - الغالب كون المستولي مالكا لما استولى عليه، والغلبة توجب الظن باللحوق. والايراد عليه: بان المسلم غلبة الايدى غير العادية على الايدى العادية، واما غلبة الايدى المالكية للعين على الايدى غير المالكية، فغير ثابتة لكثرة ايدى الاولياء والاوصياء والوكلاء والمأذونين، في غير محله كما لا يخفى. الثالث: ما عن البلغة، وهو ان الاستيلاء الخارجي منشأ لاضافة الملكية حقيقة ما لم يعتبرها الشارع لغير المستولي، ومنشأ الانتزاع كاشف عن الامر الانتزاعي كشف العلة عن معلولها. وفيه: ما حققناه في محله من ان الملكية من الامور الاعتبارية وليست من الامور الانتزاعية ولا من الامور الواقعية. واما الجهة الثانية: فقد استدل المحقق النائيني (ره) على الطريقية: بان حجية اليد على الملكية مما قام عليها بناء العقلاء، ولا ريب ان اعتبارها عند العقلاء من جهة كاشفيتها: لعدم وجود تعبد لامن جهة الكاشفية عندهم، ولعله الى ذلك اشار في الدرر حيث قال ومعلوم ان ذلك (أي بناء العقلاء على معاملة الملكية مع ما في ايدى الناس) ليس من جهة التعبد. ولكن يرد عليهما ان بناء العقلاء على شئ ربما يكون للكاشفية كبنائهم على العمل بخبر الثقة، وربما يكون لمصلحة اخرى داعية الى ذلك، الا ترى ان بنائهم على تحسين فاعل بعض الافعال وتقبيح فاعل الآخر، وليس ذلك الا لاجل رفع اختلال النظام - وبالجملة - ان ما هو المسلم عدم كون بناء العقلاء تعبدا صرفا، واما ان منشأ البناء دائما هو الكاشفية، فغير صحيح، بل ربما يكون مصالح اخر، وفى المقام يمكن ان يكون هذا

البناء منهم منشأه رفع اختلال السوق، الذى اشار عليه السلام إليه بقوله لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق. ولكن الانصاف ان دعوى كون البناء للطريقية والكاشفية وان حفظ نظام السوق مصلحة داعية الى البناء العملي قريبة جدا. ويشهد لها مضافا الى ذلك خبران مما تقدم - احدهما - موثق يونس بن يعقوب (ومن استولى على شئ منه فهو له) (١) فان ظاهر قوله فهو له الحكم بالملكية الواقعية لا مجرد ترتيب آثارها ظاهرا كما لا يخفى، ثانيهما موثق (٢) حفض المتقدم، وتقريب الاستدلال به بطريقين. الاول: دلالته على الغاء احتمال انه لغيره وان البناء على الملكية ليس حكما للمحتمل. ودعوى ان هذا المقدار لا يكفى في الطريقية والامارية لان الاستصحاب ايضا من باب عدم الاعتناء باحتمال خلافه ومع ذلك ليس طريقا وامارة ا. مندفعة: بان الاستصحاب ليس من باب الغاء احتمال الخلاف، بل من باب ابقاء المتيقن من حيث الجرى العملي فقط، وبالجملة الغاء احتمال الخلاف ظاهر في الا مارية والطريقية. الطريق الثاني: دلالته على جواز الشهادة بالملكية استنادا على اليد فان المعتبر في الشهادة ثبوت الواقع كما هو واضح، وان شئت قلت، ان الظاهر من السؤال والجواب هو السؤال عن الشهادة بالملكية واقعا،

والا فالسائل عالم بالملكية الظاهرية ولذا اجاب بقوله نعم في جواب أفيحل الشراء منه، والشهادة على الملكية الواقعية تلازم امارية اليد والمعاملة معها معاملة العلم فتدبر، فان قلت ان قوله عليه السلام في ذيل الموثق لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق ظاهر في ان اعتبارها انما هو لحفظ نظام السوق لا للطريقية، قلت ان ذلك حكمة اعتبار اليد وهذا كما يلائم مع التعبد يلائم مع الطريقية فتدبر.

---

١ - الوسائل - باب ٨ - من ابواب ميراث الازواج - حديث ٣. ٢ - الوسائل - باب ٢٥ - من ابواب كيفية الحكم من كتاب القضاء - حديث ٢. (*)

وجه تقدم البينة على اليد المبحث الثالث: في تعارضها مع الاصول والادلة وبيان وجه تقدمها على الاصول، وتقدم البينة عليها، وملخص القول فيه: انه بناءا على المختار من كونها من الامارات والطرق المثبتة للملكية، تقدمها على الاستصحاب وساير الاصول انما هو بالحكومة كتقدم ساير الامارات على الاصول. واما تقدم البينة عليها الذى لا شبهة فيه، فانما هو للادلة الخاصة الواردة في باب القضاء. وقد ذكر له وجهان آخران، الاول ما في رسائل الشيخ الاعظم (ره)، وحاصله ان مستند الكشف في اليد هي الغلبة وهى توجب الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب فالمأخوذ في موضوعها الشك فهى حجة على الملكية عند الجهل بالسبب، والبينة تزيل الشك فلا يبقى لها موضوع فتكون البينة حاكمة على اليد حتى على فرض اماريتها. وفيه: انه، ان اريد باخذ الشك في موضوعها ان الشك موضوع لليد التى تكون حجة كما هو ظاهر العبارة، فيرد عليه ان ملاك طريقيتها الملازمة الطبعية أو الغلبة الموجبة للظن نوعا، - وبعبارة اخرى - لا يجتمع اخذ الشك موضوعا مع جعل الا مارية إذ الشك غير قابل لذلك كما صرح به (قده) في محله، وان اريد كون الشك موردا ففى البينة ايضا كذلك، إذ حجيتها انما تكون في ظرف الشك. الثاني: ما افاده المحقق العراقى (ره) - وهو - ان اليد كشفها اضعف عن كشف البينة لانها في الحقيقة من باب الالحاق بالاعم الاغلب الذى يترتب على الامور الحدسية بخلاف البينة فان حكايتها عن الواقع مستندة الى حس المخبر فقهرا تكون البينة في حكايتها عن الواقع اقوى من اليد فمع التعارض تقدم للاقوائية. وفيه: ان مجرد كون احدى الامارتين اضعف لا يكفى في تقدم غيرها عليها، ما لم ينطبق عليها احد العناوين الموجبة للتقدم، من الحاكمية والواردية، والاظهرية كما

لا يخفى، فالصحيح ما ذكرناه. واما بناءا على كون اليد من الاصول التعبدية، فوجه تقدمها على الاستصحاب انما هي اخصية دليلها من ادلة الاستصحاب، مع انه يلزم المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق من تقديم الاستصحاب عليها. يد الشخص نفسه حجة على الملكية المبحث الرابع: بعد ثبوت حجية اليد على الملكية لابد من البحث في عمومها من جهات. الجهة الاولى: في انه، هل تختص الحجية بيد الغير، ام تعم يد الشخص نفسه. فلو كان شئ في يد شخص وشك في انه له أو لغيره تكون اليد حجة على انه له. والاظهر هو الثاني. : لثبوت ملاك الطريقية في يد الشخص نفسه ايضا، لغلبة الايدى المالكية على غيرها، والادلة في مقام الاثبات تشملها.: لبناء العقلاء على المعاملة مع ما في ايديهم

معاملة الملكية وان لم تحرز تلك وجدانا. ولاطلاق بعض النصوص المتقدمة، كموثق يونس بن يعقوب ومن استولى على شئ منه فهو له (١). ولصحيح جميل قلت فرجل وجد في صندوقه دينارا قال عليه السلام يدخل احد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئا قلت لا قال عليه السلام فهو له (٢)، ودعوى انه مع القطع بعدم وضع الدينار فيه غيره يستلزم عدم الشك في الملكية، مندفعة بان ذلك لا ينافى الشك في المكية الذى هو المفروض في السؤال لاحتمال كونه امانة عنده أو انه وضعه في

---

١ - الوسائل - باب ٨ - من ابواب ميراث الازواج - حديث ٣. ٢ - الوسائل - باب ٣ - من ابواب كتاب اللقطة - حديث ١. (*)

صندوقه غفلة أو خطاءا أو غير ذلك من الاحتمالات، فان قلت: ان الحكم بانه له تفضل من الشارع الاقدس وليس من باب امارية اليد للملكية، ولذا افتى بعض الاساطين بانه له حتى مع العلم بعدم كونه له، استنادا الى هذا الصحيح، قلت: ان ذلك خلاف الظاهر وهذا القول غير ظاهر الوجه وتمام الكلام في محله. واما الاستدلال له بموثق مسعدة بن صدقة كل شئ هو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك وقد اشتريته ولعله سرقة (١) بتقريب ان هو لك صفة للشئ وحلال خبر للموصوف والمثال تطبيق للكبرى الكلية وهى ملكية الشئ لمن استولى عليه والموضوع في المثال الانسان نفسه. ففاسد: إذ مضافا الى ان الظاهر كون اللام لام الصلة لا لام الملك: ان التطبيق على الثوب فيه ليس باعتبار كون يده عليه لفرض الاشتراء فيه فالملكية له مستندة الى الاشتراء لا الى الاستيلاء فتدبر. وقد استدل للاول بوجهين الاول: صحيح جميل عن الامام الصادق عليه السلام رجل وجد في بيته دينارا قال عليه السلام يدخل منزله غيره قلت نعم قال عليه السلام هذه لقطة (٢) فان الحكم بانه لقطة مع فرض استيلاء الشخص على داره وعلى ما فيها دليل عدم امارية يد الشخص نفسه على الملكية. الثاني: موثق اسحاق بن عمار عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم يزل معه ولم يذكر حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال عليه السلام يسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال عليه السلام يتصدق بها (٣) فان الحكم بالتصدق في صورة الجهل مع فرض كون البيت وما فيه تحت يد مالكه ينافى امارية يد الشخص نفسه على الملكية إذ على ذلك كان اللازم ترتيب اثر الملك وان جهلها صاحب المنزل.

---

١ - الوسائل - باب ٤ - من ابواب ما فكتسب به من كتاب التجارة - حديث ٤. ٢ - الوسائل باب ٣ - من ابواب كتاب اللقطة حديث ١. ٣ - الوسائل باب ٥ - من ابواب كتاب اللقطة - حديث ٣. (*)

وفيهما نظر: اما الاول فلانه لم يفرض في الصحيح كون الدينار تحت يد صاحب المنزل ومجرد كونه في منزله مع كثرة الداخل فيه لا يوجب صدق كون الدينار تحت يده عرفا، وهذا بخلاف الصندوق الذى لا يدخل احد يده فيه غيره ولا يضع احد شيئا فيه كما لا يخفى. واما

الثاني: فلان المراد بالجهل يمكن ان يكون هو الانكار لا الشك مع ان صدق كون المدفون تحت يده غير معلوم، مضافا الى ان في خصوص الكنز كلاما محررا في محله وهناك روايات اخر ففيه بحث خاص لا وجه للتعدى عنه فالاظهر هو التعميم. وبذلك ظهر انه كما لا يعتبر انضمام دعوى الملكية في حجية اليد كذلك لا يعتبر عدم ادعاء عدم العلم بالملكية كما لا يخفى. فما عن المحقق النراقى من اعتبار ذلك مستندا الى عدم حجية يد الشخص نفسه على الملكية، ضعيف. عدم اعتبار انضمام التصرفات في امارية اليد الجهة الثانية: هل اليد بنفسها حجة على الملكية، ام بضميمة التصرفات المالكية فيه وجهان، اقواهما الاول: لاطلاق النصوص المتقدمة، لاحظ حكمه (ع) في موثق حفص بجواز الشهادة بالملكية بمجرد رؤية كونه في يده وكذلك ساير النصوص. مضافا الى ثبوت بناء العقلاء على التعميم، واضف الى ذلك كله انه يلزم المحذور المنصوص وهو اختلال نظام المعاش والسوق من عدم حجية اليد المجردة على الملكية إذ كل تصرف فرض من البيع وغيره يلائم مع كون المتصرف مالكا وكونه مأذونا من قبله هذا إذا اريد من التصرفات التصرفات المالكية، وان اريد بها التصرفات مطلقا، فهى في بعض الموارد وان كانت محققة لصدق الاستيلاء، الا انه لا دليل على اعتبارها مع صدق الاستيلاء بدونها.

اليد على المنافع حجة على الملكية الجهة الثالثة: في ان اليد حجة على الملكية في خصوص الاعيان، ام تكون اليد على المنافع ايضا حجة عليها وقبل تحقيق القول في ذلك ينبغى تقديم مقدمتين. الاولى: ليس المراد بالمنافع هنا الاعيان المستخرجة من الاعيان الاخر كالفواكه ونحوها فانها داخلة في الاعيان، بل المراد بهاما تقابل الاعيان القارة، التى هي تدريجية الوجود كحيثية مسكنية الدار ومركبية الدابة ونحوهما. الثانية: ان ثمرة هذا النزاع انما تظهر فيما إذا كان الاستيلاء على المنفعة خاصة دون العين كما لو كان شخص متصديا لاجارة الدار مع كون الدار تحت استيلاء غيره، فان هذا التصرف حينئذ محقق للاستيلاء وكون المنفعة تحت يده، واما إذا كان العين تحت يده تكون يده حجة على ملكية العين ويستلزم ذلك مالكيته للمنافع بالتبع فلا حاجة الى ملاحظة الاستيلاء على المنافع. ثم انه من هاتين المقدمتين ظهر امران، الاول تصوير الاستيلاء على المنافع استقلالا، الثاني عدم تمامية ما افاده السيد الفقيه في ملحقات عروته في تصويره بالتمثيل بالمزرعة الموقوفة على العلماء مع كون العين بيد المتولي وصرف منافعها وحاصلها فيهم. بدعوى ان لهم اليد على منافعها التى ترسل إليهم أو تصرف عليهم فان المنافع التى هي محل الكلام غير هذه المنافع التى هي من الاعيان. إذا عرفت ذلك فاعلم انه قد استدل المحقق النراقى في عوائده على الاختصاص بوجوه، الاول: ان اليد والاستيلاء انما هي في الاشياء الموجودة في الخارج القارة واما الامور التدريجية الوجود غير القارة كالمنافع فلو سلم صدق اليد والاستيلاء عليها فانما هو فيما تحقق ومضى لا في المنافع المستقبلة التى هي المرادة هيهنا، الثاني: ان المتبادر عرفا من لفظ مافى اليد هو ذلك الثالث: اختصاص الاخبار باليد على الاعيان حتى موثق

حفص فلان لفظ (شيئا) في اوله وان كان عاما الا ان رجوع الضمير في قوله الشراء منه وان يشتريه يوجب اما تخصيصه بالاعيان أو التوقف لعدم جواز شراء المنافع اجماعا. وفى الجميع نظر، اما الاول: فلان منفعة الشئ امر مقدر الوجود عند العقلاء قائم به وموجود

بوجوده، مثلا منفعة الدار هي حيثية المسكنية القائمة بها وهى يقدر وجودها عند العقلاء وعلى ذلك فالمنفعة ايضا من الامور القارة التى يستولى عليها عرفا وعند العقلاء، واما الثاني: فلمنع التبادر، واما الثالث: فلان بناء العقلاء عام ونصوص الباب بملاحظة ما ذكرناه لا سيما بعد الغاء خصوصية الموارد تشمل المنافع فالاظهر هو التعميم.
حدوث اليد لا في الملك الجهة الرابعة: هل تختص حجية اليد بما إذا احتمل حدوث اليد في الملك كما هو الغالب، ام تعم ما إذا علم ان حدوثها لم يكن في الملك بل كان بعنوان الاجارة أو العارية أو الغصب أو نحو ذلك وجهان بل قولان، اقواهما الاول. لا لما افاده المحقق الاصفهانى (ره) من انه وان كان مقتضى اطلاق بعض النصوص هو التعميم، الا ان مقام الاثبات تابع لمقام الثبوت فإذا لم يكن ملاك الطريقية لا يعقل الحكم بالملكية بعنوان امضاء الطريق وتتميم جهة كشفه، وحيث ان ملاك الطريقية ليس موجودا في اليد الحادثة لا في الملك إذ الغالب من غير المالكية إذا تحققت بقائها على ما كانت، فهذه اليد المشكوكة الحال وان كانت بملاحظة ان الغالب في الايدى كونها مالكية ملحقة بالايدي المالكية، الا انها بملاحظة الغلبة الثانية المشار إليها ملحقة بغير الايدى المالكية فلا محالة تتقيد الاولى بالثانية وبعد تضييق دائرة الغلبة الاولى لا مقتضى لالحاق المشكوك بالايدي المالكية فلا مناص عن النباء على عدم حجيتها على الملكية في الفرض.: فانه يرد عليه ان الغلبة الثانية، وهى غلبة بقاء اليد غير المالكية على ما كانت، ممنوعة ولذا نلتزم بعدم حجية الاستصحاب من باب الطريقية والامارية وانه ليس فيه

ملاكها فتدبر. بل لان اليد التى تكون حجة على الملكية هي اليد التى لم يثبت كونها يدا غير مالكية، واما التى ثبت فيها ذلك فلا تكون حجة عليها واستصحاب بقاء اليد على ما كانت عليه يثبت كون اليد غير مالكية وانها يد اجارية أو نحوها فيرتفع موضوع الحجية بذلك.
لا يقال: ان اليد من الامارات وهى تكون حاكمة على الاستصحاب فكيف يقدم عليها، فانه يقال: ان اليد تكون حاكمة عليه إذا كان الاستصحاب جاريا بالقياس الى مؤدى اليد، لا فيما إذا كان جاريا بالقياس الى شئ آخر لا تكون اليد متعرضة له الموجب لارتفاع موضوعها كما في المقام: فان اليد لا تثبت انتقال اليد وتبدلها عما كانت عليه إذ هي لا تكون حجة في مثبتاتها حتى على الا مارية كما تقدم، فإذا جرى الاستصحاب فيه وثبت بقاء اليد على ما كانت عليه يرتفع موضوع حجية اليد، ومعه لا يبقى مورد للتمسك بها إذ الحجية فرع صدق الموضوع. إذا ثبت كونه ملكا للمدعى سابقا الجهة الخامسة: إذا لم يكن في مقابل ذى اليد من يدعى الملكية لا كلام في حجية اليد عليها وترتيب آثارها، وان ثبت بالوجدان أو بالبينة أو بالاقرار كونه ملكا لغيره سابقا كما انه لاكلام في ذلك ان كان في مقابل ذى اليد من يدعى الملكية، الا انه ثبت باحد الطرف الثلاثة كونه ملكا لغير من يدعيها سابقا لاطلاق الادلة. انما الكلام في ما إذا ثبت كونه ملكا للمدعى سابقا أو كونه تحت يده التى هي امارة كونه ملكا له، فالاكثرون على تقديم اليد اللاحقة وان صاحبها منكر والبينة على خصمه، وعن الشرائع اختيار تقديم الاولى، وعن الارشاد الميل إليه، وعن التحرير احتمال التساوى، والاول اقوى: إذ اليد الموجودة امارة الملكية، ولا يصلح استصحاب بقاء الملكية السابقة أو حكم اليد الاولى لمعارضتها لما تقدم من انها من الامارات ومقدمة على الاستصحاب.

واستدل للقول الثاني بوجوه، الاول: انه إذا ثبتت الملكية السابقة للسابق فلابد لذى اليد اللاحقة من اثبات الانتقال إليه والاصل عدمه. وفيه: انه لا يعتبر في الحكم بملكية ذى اليد اثبات الانتقال. واما ما اجاب به السيد (ره) في ملحقات عروته من ان حال هذا الاصل حال الاستصحاب في عدم صلاحيته للمعارضة مع اليد، فهو يبتنى على القول بان الحجة على المسبب حجة على السبب فتكون اليد حجة على الانتقال كحجيتها على الملكية وفى ذلك كلام سيأتي فانتظر. الثاني: انه لادعائه الملكية الفعلية بعد كونه مملوكا للمدعى قبلا لا محالة يصير مدعيا للانتقال وصاحب اليد السابقة منكرا. وفيه: ان الانتقال ليس مصب الدعوى كى يكون ذو اليد الحالية مدعيا بالنسبة إليه ومجرد كونه لازما لدعواه الملكية لا يجعله مدعيا بعد عدم كونه مصب الدعوى. الثالث: انه إذا كانت اليد الحالية دليلا على الملكية، فالسابقة بالاولى لمشاركتها في الدلالة على الملك الحالى وانفراد السابقة بالملك السابق. وفيه: ان اليد السابقة امارة الملك السابق لا الملك الحالى ودلالتها عليه انما هي بضميمة الاستصحاب، بل هو الدليل عليه دونها وهو محكوم لليد. وللمحقق النراقى في المقام كلام - وحاصله - بعد اختياره القول المختار والمناقشة في دليله من جهة ان اليد كالاستصحاب من الاصول فتسقط بالمعارضة انهما وان سقطا، الا ان اليد الفعلية باقية والاصل عدم التسلط على انتزاع العين من يد ذيها وعدم جواز منعه من التصرفات حتى مثل البيع،، إذ غاية الامر عدم الدليل على ملكيته ولكن لا دليل على عدمها مع ان هذه التصرفات ليست موقوفة على الملكية لجوازها بالاذن والتوكيل ونحوهما فتبقى اصالة عدم التسلط واصالة جواز التصرفات انتهى ملخصا. وفيه: اولا ان التصرفات الموقوفة على الملك كالبيع لا تجوز لغير المالك الا الوكيل والولى والمأذون من قبل المالك فمع عدم ثبوت الملكية والمفروض عدم الوكالة والولاية والاذن كيف يجوز للغيران يشترى منه أو يستأجر ونحو ذلك من

التصرفات والحال ان الاصل هو العدم، وثانيا: انه إذا سقط حكم اليد فذو اليد وغيره سواء فان جازت له التصرفات جازت لخصمه ايضا وليس لذى اليد منعه، إذ الاصل عدم تسلطه على ذلك. إذا اقر ذو اليد بان المال كان للمدعى هذا كله في غير الاقرار، واما لو اقر ذو اليد الحالية بان العين كانت للمدعى أو بيده سابقا، فالمشهور بين الاصحاب انه ينقلب ذو اليد مدعيا والمدعى منكرا، واستشكل في ذلك في محكى الكفاية وتبعه جمع من الاساطين بل اختاروا عدم الانقلاب. والكلام في ذلك يقع في موضعين، الاول في ان الاقرار المزبور هل يوجب تشكيل دعوى اخرى ام لا ؟ الثاني: في انه على فرض التشكيل هل ينقلب ذو اليد مدعيا والمدعى منكرا ام لا ؟ اما الموضع الاول: فقد استدل الشيخ الاعظم (ره) للتشكيل: بان دعويه الملكية في الحال إذا انضمت الى اقراره بكونه قبل ذلك للمدعى يرجع الى دعوى انتقالها إليه، و اوضحه المحقق النائيني (ره) بانه عند اقراره بان المال كان للمدعى اما ان يضم الى اقراره دعوى الانتقال إليه واما ان لا يضم الى اقراره ذلك بل يدعى الملكية الفعلية مع اقراره بان المال كان للمدعى فان لم يضم الى اقراره، دعوى الانتقال يكون اقراره مكذبا لدعويه الملكية إذ لا يخرج المال عن ملك من كان المال له بلا سبب، فمقتضى الاخذ بالاقرار عدم حجية يده وان ضم الى اقراره ذلك تنقلب الدعوى ويصير ذو اليد مدعيا للانتقال إليه. وفيه: ان الميزان في تشخيص المدعى والمنكر هو ملاحظة مصب الدعوى والا فمجرد لزوم شئ لدعوى الملزوم لا يصلح لجعله مصب الدعوى - وبعبارة اخرى - التلازم بين الشيئين واقعا لا يلازم التلازم بين وقوعهما، في مصب الدعوى، وعليه ففى المقام إذا ادعى ذو اليد انه ملكى ساكتا عن الانتقال وعدمه ولم يقع الانتقال مصب

الدعوى لا يكون ذو اليد مدعيا وان كان لازم الملكية الواقعية الانتقال الا انه ليس لازم دعوى الملكية دعوى الانتقال، والقول بانه ان لم يضم الى اقراره دعوى الانتقال يكون اقراره مكذبا لدعواه الملكية، غير تام إذ الاقرار بالملكية السابقة للمدعى مع السكوت عن الانتقال وعدمه كيف يكون مكذبا لدعواه الملكية الفعلية فما لم يدع الانتقال صريحا لا ينقلب ذو اليد مدعيا فالاظهر هو عدم التشكيل. واما الموضع الثاني: وهو انه على فرض التشكيل أو دعوى الانتقال صريحا، هل يصير ذو اليد مدعيا ام لا ؟ ففيه قولان اختار ثانيهما المحقق الاصفهانى (ره)، واستدل، له: بان اليد امارة والامارة على المسبب امارة على السبب فالحجة على المسبب وهى الملكية في المقام لذى اليد حجة على سببه الناقل في الفرض من المقر له فهو بالنسبة الى دعوى الانتقال ايضا يكون منكرا لموافقه دعواه للحجة. وفيه: ان اليد امارة على اصل الملكية لاعلى خصوصيتها، وقد مر ان اليد ليست حجة في مثبتاتها وعليه فان لم يقع الانتقال مصب الدعوى تكون اليد حجة على الملكية، والا فيصير ذو اليد مدعيا بالقياس الى الانتقال، ولكن مع ذلك لا يخرج اليد عن الا مارية للملكية. واما ما ذكره المحقق اليزدى (ره) انتصارا للمشهور القائلين بالانقلاب مع تسليم ان اليد التى تكون حجة على الملكية تكون حجة على سببها، بان المنكر ليس مطلق من يوافق قوله الحجة المعتبرة بل المنكر من يدفع الخصومة عن نفسه التى انشأها المدعى، ومدعى الانتقال ينشأ الخصومة. فيرد عليه: انه لو تم ذلك لزم القول به في خصوص ما إذا انشأ ذو اليد الخصومة وادعى الانتقال إليه، واما لو انشأ خصمه ذلك بدعواه بقاء المال على ملكه ودفع ذو اليد عن نفسه ذلك بدعوى الانتقال فيكون هو منكرا. وهم ودفع في محاجة امير المؤمنين عليه السلام مع ابى بكر في قصة فدك اما الاول: فقد توهم التنافى بين ما اختاره المشهور من انقلاب الدعوى في صورة

اقرار ذى اليد بان المال كان للمدعى أو لمورثه، وبين الصحيح (١) المتقدم الوارد في محاجة امير المؤمنين عليه السلام مع ابى بكر في قصة فدك، لان الصديقة الطاهرة عليها السلام اعترفت بان فدك كان ملكا لرسول الله عليه السلام وادعت انه نحلة فاقرارها بملكيته لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اقرار بالانتقال الى المسلمين بمقتضى الخبر الذى وضعوه وادعوا سماعه منه (ص) نحن معاشر الانبياء لا نورث الى قولهم (ما تركناه صدقة)، فعلى مختار المشهور تنقلب الدعوى، وتصير الصديقة عليها السلام مدعية فعليها اقامة البينة، ومع عدم الاقامة يكون المال للمسلمين ولوليهم المطالبة، فكيف اعترض (ع) على مطالبة ابى بكر البينة عنها عليها السلام. واما الدفع فبوجوه، الاول: ما تقدم من عدم تمامية ما نسب الى المشهور من الانقلاب فتدبر. الثاني: انه لو سلم ذلك فانما هو بالنسبة الى الاقرار للمدعى، واما الاقرار للمورث أو للموصى إذا كان المدعى هو الوارث أو الموصى له فلا يوجب الانقلاب قطعا: إذ المقر له وهو الميت لا يكون مدعيا والمدعى لم يقر له فالاقرار للمورث أو للموصى كالاقرار للاجنبي وهى عليها السلام انما اقرت بانه كان ملكا لرسول الله (ص) لا للمسلمين. الثالث: ما افاده المحقق الهمداني (ره) وهو ان ما ذكره المشهور انما هو في الاقرار للمدعى مع كونه منكرا للانتقال واما مع اعترافه بالجهل بالانتقال لا دعوى كى ينقلب المنكر مدعيا والمدعى منكرا، وابو بكر كان جاهلا بالانتقال منه (ص) إليها عليها السلام، فلا حق له في مطالبة البينة

منها مع عدم وجود من ينكر التلقى في مقابلها، وبالجملة بها انها مدعية بلا منكر في مقابلها فيدها امارة الملكية واقرارها بكونه ملكا لرسول الله (ص) وانتقاله إليها لا يوجب صحة مطالبة البينة منها. هذا كله على تقدير صدق الخبر الا انه مجعول موضوع قطعا لاجميعه بل ما اضافوا إليه وهو قولهم (ما تركناه صدقة).

---

١ - الوسائل - باب ٢٥ - من ابواب كيفية الحكم - من كتاب القضاء - حديث ٣. (*)

واجاب: المحقق النائيني (ره) بعد تسليمه فتوى المشهور عن هذه الشبهة بوجه آخر، وهو يتوقف على بيان مقدمة، وحاصلها انه في موارد تبدل الملكية، - تارة - يتبدل المملوك فتكون العلقة الرابطة بين المالك والمال قد حل احد طرفيها وهو الطرف المربوط بالمال وجعل مكانه المال الآخر كما في عقود المعاوضة فتكون المعاوضة بين المالين مع بقاء الاضافة بحالها، - واخرى - يتبدل المالك مع انحفاظ الاضافة القائمة بالمملوك كما في باب الارث فالعلقة المزبورة قد حل احد طرفيها المربوط بالمالك وربط بالوارث - وثالثة، يتبدل نفس الاضافة باعدام اضافة وايجاد اضافة اخرى كما في الهبة والوصية. إذا عرفت ذلك، فاعلم انه فرق بين الاقرار للمورث وبين الاقرار للموصى، وفى الاول يكون الاقرار اقرارا للمدعى فيلحقه حكمه من الانقلاب وفى الثاني ليس كذلك إذ الاقرار للموصى مع فرض انعدام تلك الاضافة الخاصة التى اقربها ليس اقرارا للموصى له الذى على فرض ملكيته تكون ملكيته اضافة اخرى غير تلك الاضافة، وهذا بخلاف الاقرار للمورث، فانه اعتراف بملكية الوارث لعدم التبدل فيها كما عرفت، وعليه فحيث ان المسلمين لم يكونوا ورثة النبي (ص)، بل غاية الامر الانتقال إليهم كالانتقال بالوصية فلا يكون اعترافها بملكية النبي (ص) اعترافا بملكية المسلمين بل هو كالاعتراف للاجنبي غير الموجب لانقلاب الدعوى. وفيه اولا: ان التبدل دائما يكون في نفس الاضافة: إذ هي امر اعتباري متقوم بالطرفين فلا يعقل بقائها مع تبدل احد طرفيها فدائما تنعدم اضافة وتتحقق اضافة اخرى. وثانيا: انه لم يظهر الفرق بين الوصية والارث فعلى فرض تسليم المقدمة المتقدمة، انه كما يلتزم في باب الارث بتبدل المالك مع بقاء الاضافة كذلك لابد وان يلتزم بذلك في الهبة والوصية بل هذا فيهما اولى من الارث، إذ لو كان الموهوب أو الموصى به اضافة اخرى غير ما له من الاضافة يكون من باب تمليك ما ليس له وهذا بخلاف ما لو التزمنا ببقاء الاضافة فتدبر فانه لطيف.

إذا كان المال وقفا سابقا الجهة السادسة: إذا كان المال وقفا سابقا قبل استيلاء ذى اليد عليه واحتمل طرو بعض المسوغات فاشتراه ذو اليد. فهل تكون اليد حينئذ امارة الملكية ام لا فيه خلاف مع الفراغ عن حجية اليد على الملكية مع الشك في الوقفية فانه كالشك في انه حر أو رق الذى دل الدليل على حجيتها عليها فيه. واستدل السيد الفقيه في ملحقات عروته على الحجية، بان العلم بكونه وقفا كالعلم بكونه مال الغير لا اثر له في مقابل اليد إذ ليس في البين الا استصحاب بقاء الوقفية، وهو كاستصحاب بقاء المال على ملك الغير يكون محكوما لقاعدة اليد. واورد عليه المحقق النائيني (ره)، بانه فرق بين الموردين - وذلك - لان الاموال بحسب طبعها قابلة للسير والتبدل وللمالك ان يحبسها ويمنع عن سيرها فتسقط عن قابلية

التبدل والسير، وعليه فإذا وجد مال في يد احد ولم يعلم وقفيته فاليد امارة لفعلية الانتقال ولكن إذا وجد مال في يد شخص وعلم انه لم يكن قابلا للنقل والانتقال واحتمل عروض المسوغ فقاعدة اليد لا تصلح لاثبات قابلية الانتقال بل مقتضى استصحاب بقاء عدم القابلية عدم كونه ملكا له - وبعبارة اخرى - اليد حجة على فعلية الانتقال ما لم يحرز عدم قابلية متعلقها للانتقال، وعليه فاستصحاب عدم عروض المسوغ وبقاء المال على وقفيته يكون من قبيل الاستصحاب الموضوعي الذى تقدم انه مقدم على اليد. ثم اورد على نفسه، بان اليد امارة على الملكية وشأن الامارة اثبات اللوازم والملزومات فاليد تثبت طرو المجوز للنقل ايضا فتكون حاكمة على الاستصحاب، واجاب عنه: بان قابلية المال للنقل والانتقال تكون بمنزلة الموضوع للنقل والانتقال لا من اللوازم والملزومات واليد لا تثبت الموضوع فلا تكون حجة على طرو المسوغ فاستصحاب عدم طروه يوجب خروج الفرض عن مورد قاعدة اليد. ويرد عليه (ره) ان قابلية المال للنقل والانتقال كنفس انشاء النقل والانتقال ليست

بمنزلة الموضوع بل من قبيل اجزاء السبب للملكية، فكما انه لو علم بكون المال للغير واحتمل الانتقال تكون اليد حجة على الملكية، كذلك فيما إذا علم بعدم قابليته للنقل والانتقال واحتمل طرو المسوغ - وان شئت قلت - ان عروض المسوغ من شرائط صحة انشاء النقل والانتقال فكما انه عند الشك في انشاء النقل والانتقال تكون اليد حجة على الملكية، ولا يعتنى باستصحاب عدمه كذلك عند الشك في عروض المسوغ لا يعتنى باستصحاب بقائه على ما كان. مضافا الى ان اصالة الصحة في فعل متولى الوقف وذى اليد، تقتضي سقوط استصحاب عدم عروض المسوغ لبيع الوقف فتكون اليد بلا معارض، ودعوى عدم جريان اصالة الصحة في مثل هذا الفرض، قد تقدم تقريبها والجواب عنها في اصالة الصحة في فروع الامر الخامس فراجع. فتحصل ان الاظهر حجية اليد على الملكية حتى فيما علم عدم قابلية المال للانتقال سابقا واحتمل تبدله الى القابلية. إذا كان شئ بيد اثنين. المبحث الخامس: إذا كان شئ في يد اثنين، كالدار الواحدة يسكناها، والفرش يجلسان عليه لا كلام في كون اليدين امارة الملكية. انما الكلام في موردين، الاول في، ان يد كل منهما على النصف المشاع، أو ان يد كل منهما على تمامه، قد يقال بتعين الثاني من جهة ان الاستيلاء على النصف المشاع غير معقول الا بالاستيلاء على الكل إذ كل جزء فرض يد كل منهما عليه، وفى مقابل ذلك قيل بتعين الاول نظرا الى ان استيلائين مستقلين على شئ واحد كاجتماع الملكيتين المستقلتين على مال واحد. ولكن الحق في المقام ان يقال ان الاستيلاء الذى هو امارة الملكية ليس دائما امرا حقيقيا عينيا، بل له افراد اعتبارية عرفية ايضا كما تقدم، وعرفت ان لافراده الاعتبارية

قسمين، الاول الاستيلاء التام، الثاني الاستيلاء على تمام المال بالاستيلاء الناقص، ففى المقام يكون يد كل منهما على تمام المال ولكن لا بنحو الاستيلاء التام حتى يقال انه غير معقول بل بنحو الاستيلاء الاعتباري غير التام فتدبر. واما ما افاده السيد الفقيه في ملحقات عروته من انه، يمكن اجتماع اليدين المستقلتين على مال واحد، كما يمكن ان يكون يد كل منهما على النصف المشاع. فمما لا اتصوره: إذ لو كان المراد من اليد المستقلة الاستيلاء التام ومن اليد على النصف المشاع الاستيلاء الناقص لم يكن الاول معقول، ولو كان

المراد باليد المستقلة الاستيلاء على تمام المال ولو بالاستيلاء الناقص ومن اليد على النصف المشاع اليد على نصف المال لم يكن الثاني معقولا. المورد الثاني: في بيان مقتضى كل من اليدين من الملكية. وحق القول فيه انه بناءا على ما اخترناه من ان يد كل منهما على تمام المال ولكن بنحو الاستيلاء الناقص بضميمة ما اخترناه في تصوير الملك المشاع تبعا لجمع من الاساطين، من ان حقيقته مالكية كل من الفردين أو الافراد لجميع المال بالملكية الناقصة، على ما اوضحناه في حاشيتنا على مكاسب الشيخ الاعظم (ره) الامر سهل، إذ كل من الاستيلائين الناقصين يكون امارة على الملكية غير التامة المعبر عنها بملكية النصف المشاع، ويكون مقتضى كل استيلاء مطابقا له من دون لزوم أي محذور، وتنطبق القاعدة حينئذ على ما دلت عليه النصوص الكثيرة الدالة على تنصيف ما يدعيه اثنان ويدهما عليه بدون البينة لاحدهما أو مع البينة لهما، وكذلك لا كلام بناءا على القول باستيلاء كل منهما على النصف المشاع. انما الكلام في انه بناءا على كون استيلاء كل منهما على تمام العين بالاستيلاء التام، ان اقتضى كل من اليدين ملكية تمام العين لزم التزاحم بينهما، لامتناع اجتماع المالكين على مال واحد، وان اقتضتا ملكية النصف المشاع لكل منهما لزم عدم مطابقة مقتضى اليد لها مع ان مقتضى الا مارية المطابقة، وقد قيل في التفصى عن ذلك وجوه. الاول: ان اليدين تتعارضان ولا يمكن الحكم بملكيته لهما، ولا لاحدهما المعين

للزوم الترجيح بلا مرجح، ولا لاحدهما لا بعينه لعدم كونه شخصا ثالثا، فلا محالة تتساقطان الا ان ذلك في المدلول المطابقى لكل منهما، واما بالنسبة الى اللوازم التى لا تعارض بينهما فيها كنفى ملكية غيرهما فهما حجتان فيها، فإذا ثبت عدم مالكية غيرهما فلا محالة يكون مالا مرددا بينهما لا حجة لاحدهما على انه ملك له، فمقتضى القواعد التنصيف. وفيه: ما حققناه في محله، من ان الدلالة الالتزامية كما تكون تابعة للدلالة المطابقية ثبوتا تكون تابعة لها في الحجية فمع سقوطهما عن الحجية بالنسبة الى المدلول المطابقى لا تكونان حجة في المدلول الالتزامى. الثاني: ما افاده المحقق النراقى، وهو ان مقتضى القاعدة وان كان هو التساقط الا ان مقتضى قوله في الموثقة ومن استولى على شئ منه فهو له، انه لو استوليا معا عليه كان لهما وبمقتضى قاعدة التساوى في الشركة المبهمة انه بينهما نصفين. وفيه: انه لو كان لهما استيلاء واحد لكان ما ذكر تاما، ولكن بما ان المفروض ثبوت استيلائين تامين فيلزم التعارض المشار إليه في مدلول الموثق بين مصداقين من هذه القضية الحقيقية فلا محالة يتساقطان ايضا. الثالث: ما افاده السيد الفقيه في ملحقات عروته، وهو ان الاقوى جواز اجتماع الملكين المستقلين على مال واحد كما إذا كان ملكا للنوع كالزكاة والخمس، فان كل فرد من ذلك النوع مالك لذلك المال، بل الاقوى جواز اجتماع المالكين الشخصيين ايضا كما إذا وقف على زيد وعمرو أو اوصى لهما على نحو بيان المصرف فانه يجوز صرفه على كل واحد منهما. ثم انه (قده) قاس الملكية بالحق، وقال انه لا اشكال عندهم في جواز كون حق واحد لكل من الشخصين مستقلا، كخيار الفسخ، وكولاية الاب والجد على مال الصغير ومن المعلوم عدم الفرق بين الملك والحق. اقول: اما ما ذكره (ره) من جواز اجتماع المالكين المستقلين على مال واحد، فالظاهر انه اراد بالملكية المستقلة ما اخترناه في ملك المشاع، ويؤيده بل يشهد له ما

ذكره في آخر المسألة بقوله، ودعوى: ان مقتضى الملكية المستقلة ان يكون للمالك منع الغير وإذا لم يكن له منع الغير فلا يكون مستقلا، ممنوعة: فان هذا ايضا نحو من الملكية المستقلة ونظيره الوجوب الكفائي والتخييري في كونهما نحوا من الوجوب مع كونه جائز الترك وعليه فهو حق لا يرد عليه شئ مما اوردوه عليه ولكن في كلامه موضعين من النظر، الاول: ما ذكره من انه في باب الخمس والزكاة يكون كل فرد مالكا مستقلا، فانه يرد عليه ان تعلقهما بالمال انما هو من باب تعلق الحق بمالية العين فكل واحد من الافراد لا يكون مالكا بل قابل لان يصير مالكا باعطاء المالك اياه وتمام الكلام في الجزء السابع من فقه الصادق. الثاني: ما ذكره من قياس الملكية بالحق: إذ يرد عليه ان متعلق الحق انما هو الفسخ لا العقد فمع ثبوت حقين لشخصين يكون المتعلق ايضا متعددا إذ كل منهما له حق فسخ غير ما للآخر وهذا لا يقاس بملكية العين. جواز الشهادة بالملك بمشاهدة اليد المبحث السادس: هل تجوز الشهادة بالملك بمشاهدة اليد، ام لا ؟ المشهور بين الاصحاب ذلك في اليد المقرونة بالتصرف، و - الكلام يقع، تارة في مقتضى القواعد، واخرى فيما يقتضيه النص الوارد في خصوص اليد. اما القواعد، فالاظهر انها تقتضي الجواز وذلك لانه وان كان لا كلام ولا اشكال في ان المأخوذ في موضوع جواز الشهادة هو العلم بالمشهود به، وانه لابد وان يكون المشهود به منكشفا كانكشاف الشمس وكمعرفة الكف حتى تجوز الشهادة به الا ان الظاهر ان العلم المأخوذ في موضوعه مأخوذ على وجه الطريقية والكاشفية لا على وجه الصفتية، خلافا للشيخ الاعظم (ره) إذ الظاهر من الادلة ان النظر فيها الى ثبوت الواقع

لا تحقق هذا الوصف من حيث هو. وعليه فبناءا على ما اخترناه تبعا للشيخ الاعظم (ره) من قيام الطرق والامارات بادلة اعتبارها مقام القطع الطريقي المحض، والمأخود في الموضوع على وجه الطريقية كما اشبعنا الكلام في ذلك في مبحث القطع، وقد تقدم، تجوز الشهادة بالملك بمشاهدة اليد لانها من الامارات كما قدمناه. بل بناءا على ما حققناه من قيام الاصول المحرزة مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية من حيث انه مقتض للبناء العملي والجرى على وفق ما تعلق القطع به لامن حيث انه انكشاف للواقع تجوز الشهادة بالملك مستندة الى الاستصحاب إذا ثبت كون العلم المأخوذ في موضوع جوازها ماخوذا على هذا النحو، وعلى ذلك فالنصوص الدالة على جواز الشهادة مستندة الى الاستصحاب التى عقد لها في الوسائل في كتاب الشهادات بابا يمكن تطبيقها على القواعد وكيف كان فلا ريب في جواز الشهادة مستندة الى اليد بناءا على اماريتها كما اخترناه. وقد استدل لعدم الجواز بوجوه، الاول: ما في ملحقات العروة وهو انه لاعتبار العلم في الشهادة لا تجوز مستندة الى اليد بل الشهادة مستندة إليها تدليس حرام. وفيه: ما عرفت من قيام الطرق والامارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية ومنها اليد. الثاني: ما في الشرائع وهو ان اليد لو اوجبت الملك لم تسمع دعوى من يقول الدار التى في يد هذا لى كما لا تسمع لو قال ملك هذا لى. وفيه، اولا: ان هذا انكار لحجية اليد على الملكية، والكلام في هذه المسألة انما هو في جواز الشهادة بعد الفراغ عن حجيتها على الملكية. وثانيا: ان المدعى في الدعوى الاولى اقر بذات الكاشف وذلك لا يكون مكذبا لدعواه بملاحظة علمه بعدم المنكشف، وفى الدعوى الثانية اقر بنفس الملكية فلا محالة يكون ذلك تكذيبا لدعواه.

الثالث: ان لازم جواز الشهادة مستندة الى اليد وقوع التعارض بين بينة المدعى وبينة ذى اليد إذا علم استنادها الى اليد مع انه لا كلام في تقدم الاولى. وفيه: ان وجه التقدم انه مع احراز استناد البينة الى اليد لا اثر لها لانها لا تزيد على اليد فليس في مقابل بينة المدعى الا اليد، والبينة تقدم عليها، فالاظهر ان القواعد تقتضي جواز الشهادة بالملك بمشاهدة اليد. واما النص الخاص، فقد دل موثق حفص المتقدم عن الامام الصادق (ع) قال له رجل إذا رأيت في يدى رجل يجوز لى ان اشهد انه له قال (ع) نعم، على الجواز بل المستفاد من ذيله فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لى وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك (١) هي الملازمة بين جواز ترتيب الاثر في عمل نفسه وجواز الشهادة به لغيره، والمناقشة فيه بان المراد منه جواز نسبة الملك الى ذى اليد لا الشهادة الفاصلة للنزاع، يدفعها مضافا الى منافاة ذلك للظهور: فانه سئل عن الشهادة له، ما في الخبر من جواز الحلف عليه. حجية يد المسلم على التذكية الموضع الثاني: في حجية اليد على تذكية ماهى عليه، من اللحم والجلد وغيرهما وغير ذلك من الاعراض والنسب وفيه مباحث. الاول: في حجية يد المسلم على التذكية والكلام فيه، تارة في وجود ملاك الطريقية فيها، واخرى في الدليل عليها في مقام الاثبات. اما الاول: فيمكن تقريبه بوجهين. احدهما: ان المسلم غالبا لا يستعمل الا المذكى وغالب ما في ايدى المسلمين انما هي ذبيحتهم. ثانيهما: ان اليد امارة الملكية بمعنى ان

---

١ - الوسائل - باب ٢٥ - من ابواب كيفية الحكم - من كتاب القضاء - حديث ٢. (*)

غالب ما في ايدى الناس مملوك لهم وغير المذكى لا يملك والطريق الى الملزوم طريق الى لازمه، والكلام في المقام ليس في ملازمة حجيتها عليها مع حجيتها على الملكية ثبوتا واثباتا، مطلقا، حتى يرد عليه ما اورده المحقق الاصفهانى من ان اليد حجة على الملك مطلقا من دون فرق بين كون ذى اليد مسلما أو كافرا، والكلام في دلالة يد المسلم بالخصوص على التذكية فتدبر. واما في مقام الاثبات فيشهد لحجيتها عليها، مضافا الى السيرة القطعية حيث انها قائمة على المعاملة مع ما في ايدى المسلمين معاملة المذكى، والى - عدم الخلاف فيه -. والى النصوص (١) الواردة في سوق المسلمين الدالة على كونه امارة للتذكية، بناءا على المختار من انه امارة يستكشف بها كون البايع مسلما، وهو امارة كونه مذكى على ما حققناه في الجزء الثالث من فقه الصادق. خبر اسماعيل بن عيسى سألت ابا الحسن (ع) عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل يسئل عن ذكوته إذا كان البايع مسلما غير عارف قال (ع) عليكم ان تسئلوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه (٢). ويمكن ان يستأنس لحجيتها عليها بخبرى ابى بصير (٣) وابن الحجاج (٤) الآتيين الدالين على عدم المعاملة مع ما يشترى من المستحلين للميتة معاملة المذكى معللا باستحلالهم ذلك كما لا يخفى، فحجية يد المسلم على التذكية مما لا ينبغى التوقف فيها الا ان هذه الادلة انما تفى باثبات حجيتها إذا كانت اليد مبنية على التصرف المترتب على كون الحيوان مذكى، ولا تدل على حجية اليد على تذكية ما تحت اليد المجردة لا سيما إذا كانت للالقاء والنبذ.

---

١ - الوسائل - باب ٥٠ - من ابواب النجاسات - وباب ٣٠ من ابواب الذبائح وباب ٣٨ - من ابواب لباس المصلى. ٢ - الوسائل باب ٥٠ - من ابواب النجاسات - حديث ٧. ٣ - الوسائل - باب ٦١ - من ابواب لباس المصلى - حديث ٢. ٤ - الوسائل باب ٦١ - من ابواب النجاسات حديث ٤. (*)

عدم امارية يد الكافر على عدم التذكية المبحث الثاني: هل تكون يد الكافر امارة عدم التذكية كما ان يد المسلم امارة التذكية ام لا ؟ وانما تترتب على ما في يده آثار عدم التذكية لاصالة عدمها وجهان، اختار صاحب الجواهر (ره) اولهما، وذهب جمع الى الثاني. واستدل للاول بوجوه، الاول: انه من المسلم عند الاصحاب ان الذبيحة إذا كانت في سوق المسلمين بيد الكافر فهى محكومة بعدم التذكية ولا ينطبق ذلك الا على امارية يد الكافر إذ عليها يتعارض سوق المسلمين الذى هو امارة التذكية مع يد الكافر التى هي امارة عدم التذكية فيتساقطان، فيرجع الى اصالة عدم التذكية، وهذا بخلاف القول بعدم الا مارية إذ حينئذ ليس في مقابل سوق المسلمين الا اصالة عدم التذكية، ولا ريب في ان الاصل محكوم بالدليل المعتبر والامارة الكاشفة وهى سوق المسلمين. وفيه: انه قد حققنا في محله في الجزء الثالث من فقه الصادق ان سوق المسلمين ليس امارة التذكية، بل هو امارة كون البايع مسلما ويده امارة التذكية وعليه فمع العلم بكون البايع كافرا لا يكون السوق امارة فيحكم بالعدم لاصالة عدم التذكية. الثاني: ما في الجواهر وهو خبر اسحاق بن عمار لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفى ما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال عليه السلام إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس (١) وتقريب الاستدلال به ان مفهومه انه إذا كان الغالب عليها الكفار ففيه بأس، واستفادة هذا المفهوم اما ان تكون باستفادة المناط من تعليق الحكم على الغلبة فان المناط في التذكية وجودا وعدما هي الغلبة، ففى الاول غلبة المسلمين وفى الثاني غلبة الكفار إذ الظاهر انه عليه السلام في مقام اعطاء الضابط من الطرفين لا

---

١ - الوسائل - باب ٥٥ - من ابواب لباس المصلى حديث ٣ وباب ٥٠ - من ابواب النجاسات حديث ٥. (*)

اعطائه من طرف التذكية خاصة، أو لكونه من مفهوم الوصف، وعليه فحيث ان ظاهر الاسناد الاسناد الى ما هو له وفى الخبر اسند ثبوت البأس الى غلبة الكفار فيستكشف من ذلك ان غلبة الكفار امارة عدم التذكية والا كان ثبوت البأس للاصل لا لغلبة الكفار. وفيه: ان مفهوم قوله إذا كان الغالب الخ إذا لم يكن الغالب المسلمون ففيه بأس لا إذا كان الغالب عليها الكفار، وكونه في مقام اعطاء الضابط من الطرفين، كما يلائم مع كون الحكم بعدم التذكية لامارية غلبة الكفار، يلائم مع كونه لعدم غلبة المسلمين، والوصف لا مفهوم له كما حقق في محله، واستناد ثبوت البأس الى عدم غلبة المسلمين مع عدم امارية يد الكافر من قبيل اسناد الشئ الى ما هو له، فانه من استناد الشئ الى عدم مانعه كما لا يخفى فتدبر فانه دقيق. الثالث: خبر اسماعيل بن عيسى المتقدم عن جلود الفراء يسئل عن ذكوته إذا كان البايع مسلما غير عارف قال عليه السلام عليكم ان تسئلوا إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه (١). وقد استدل به بوجوه، منها انه يدل على لزوم

السؤال إذا كان البايع مشركا ولو لا امارية يده على عدم التذكية لم يكن له وجه. وفيه: انه ذكر هذا الوجه وجها لدلالة الخبر على عدم امارية يد الكافر، بدعوى انه لو كان يد الكافر امارة لعدم التذكية لما كان وجه للسؤال، إذ مع وجود الامارة يجب الاجتناب من دون الفحص. ولكن الانصاف انه لا يصلح وجها لشئ منهما: إذ السؤال انما هو لترتيب آثار التذكية، فالمعنى والله العالم، انه مع كون البايع مشركا محكوم بعدم التذكية، فلو اريد ترتيب آثار التذكية لابد من السؤال والفحص، وليس المراد هو لزوم الفحص لترتيب آثار عدم التذكية فانه على القولين لا يجب الفحص لترتيب تلك الآثار اما على الاول فلامارية يد الكافر، واما على الثاني فلاصالة عدم التذكية التى لا يجب في اجرائها

---

١ - الوسائل - باب ٥٠ - من ابواب النجاسات - حديث ٧. (*)

الفحص، والحكم بعدم التذكية يلائم مع الا مارية وعدمها. ومنها: ان الخبر متكفل لامارية يد المسلم في قبال يد المشرك ومقتضى المقابلة امارية يد المشرك. وفيه: ان مقتضى المقابلة عدم ثبوت ما ثبت ليد المسلم، ليد المشرك لا ثبوت شئ آخر لها. ومنها: انه في الخبر رتب وجوب الاجتناب المستفاد من الامر بالسؤال على كون الشئ بيد المشرك، وظاهر الاسناد كون الموجب هو يد المشرك لا عدم يد المسلم، والا لزم الاسناد الى غير ما هو له وهى لا تكون موجبة الا مع الا مارية، والا يكون الموجب هي اصالة عدم التذكية لايد المشرك. وفيه: ان المسند إذا كان هي الكاشفية والمرآتية كان لهذا الاستظهار مجال، ولكن بما انه هو الحكم بعدم تذكية ما في يد المشرك، وعلى القولين لا تكون اليد موجبة له، بل على الا مارية كاشفة عن عدم التذكية، وعلى عدمها يكون الاصل مقتضيا لذلك إذا كان في يده فلا يتم ذلك وان شئت قلت، انه على القولين يكون الاسناد اسنادا عليه الى غير ما هو له، فلا يمكن الاستدلال به، فتدبر فانه دقيق، فالاظهر عدم امارية يد الكافر لعدم التذكية، وانما يحكم به، لاصالة عدم التذكية. حكم ما في يد المسلم المستحل للميتة المبحث الثالث: هل يختص الحكم بتذكية ما في يد المسلم بما في يد غير المستحل للميتة كما عن التذكرة والمنتهى والنهاية، ام يعم ما في يد المستحل لها إذا اخبر بالتذكية كما عن الذكرى والبيان، ام يعمه مطلقا كما لعله المشهور بين الاصحاب وجوه، والاقوى هو الاخير وذلك: لان ملاك الطريقية وهى غلبة كون ما في ايدى المسلمين مذكى بالذبح موجود فيه والادلة في مقام الاثبات مطلقة لا مقيد لها. واستدل للاول بوجوه الاول: عدم حصول الظن بتذكية ما في يد المستحل للميتة

وفيه: انه لا يعتبر الظن الفعلى في حجية الامارات فمع فرض شمول المطلقات لا احتياج الى حصوله ومع عدمه لا يفيد حصول الظن. الثاني: خبر ابى بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء فقال عليه السلام كان على بن الحسين عليه السلام رجلا صرد الايد فئه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة القاه والقى القميص الذى تحته وكان يسئل عن ذلك فيقول ان اهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته (١) إذ

نزعه للصلاة دليل عدم المعاملة معه معاملة المذكى، وقد استند في ذلك الى استحلال اهل العراق للميتة. واورد عليه: بان لبسه في غير حال الصلاة دليل المعاملة معه معاملة المذكى إذ المعروف عدم جواز الانتفاع مطلقا بالميتة فلابد من الالتزام باحد امرين، اما جواز الانتفاع بالميتة في غير الصلاة، أو حمل نزعه على التنزه، ولو لم يكن الثاني متعينا لا محالة يكون محتملا فلا يصح الاستدلال به على هذا القول - وبالجملة - بما ان المسئول عنه حكم الصلاة في الفراء فجوابه عليه السلام بحكاية فعل المعصوم عليه السلام كما يمكن ان يكون المراد منه المنع يمكن ان يكون هو الاحتياط الاستحبابى اللائق منه عليه السلام بمثل الصلاة. الثالث: خبر ابن الحجاج قلت لابي عبد الله عليه السلام انى ادخل السوق اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشترى منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لى ان ابيعها على انها ذكية فقال عليه السلام لا ولكن لا بأس ان تبيعها وتقول قد شرط لى الذى اشتريتها منه انها ذكية قلت ما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة (٢) فان تعليل المنع عن بيعها على انها ذكية باستحلال الميتة دليل عدم امارية يد المستحل لها. وفيه: ان الظاهر منه المنع عن الشهادة لاعن المعاملة معه معاملة المذكى. واستدل للقول الثاني بخبر محمد بن الحسين الاشعري كتب بعض اصحابنا الى ابى

---

١ - الوسائل - باب ٦١ - من ابواب لباس المصلى - حديث ٢. ٢ - الوسائل - باب ٦١ - من ابواب النجاسات - حديث ٤. (*)

جعفر الثاني ما تقول في الفرو يشترى من السوق فقال عليه السلام إذا كان مضمونا فلا بأس (١) بدعوى ان المراد من ضمانه اخبار البايع بتذكيته. وفيه: انه لابد من حمله على الاستحباب أو على عدم كون البايع مسلما لوجهين. الاول: عدم اختصاصه بالمستحل. الثاني: دلالة قوله عليه السلام في صحيح البزنطى (ليس عليكم المسألة) (٢) على عدم الوجوب. فتحصل ان الاظهر هو القول الاخير لاطلاق الادلة. ويمكن ان يستدل للتعميم بنصوص سوق المسلمين من جهة ان مورد اغلبها سوق المستحلين للميتة كما لا يخفى فتدبر. اخبار ذى اليد الموضع الثالث: في انه هل يقبل قول ذى اليد واخباره بطهارة ما في يده أو نجاسته ونحوهما ام لا ؟ المشهور بين الاصحاب انه يقبل، وعن الحدائق ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه. ويشهد له السيرة القطعية المستمرة، والنصوص الواردة في الموارد المتفرقة المستفاد منها هذه الكلية، بل يستفاد منها ان حجيته كانت امرا مفروغا عنه عند المسلمين ومسلما عندهم. منها: صحيح معاوية بن عمار قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه انه يشرب على الثلث ولا يستحله على النصف يخبر ان عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقى ثلثه يشرب منه قال (ع) نعم (٣) وصريحه عدم اعتبار الايمان وحيث ان التفكيك بينه وبين الاسلام بعيد فهو ايضا لا يعتبر.

---

١ - الوسائل - باب ٥٠ - من ابواب النجاسات - حديث ١٠. ٢ - المصدر المتقدم. ٣ - الوسائل - باب ٧ - من ابواب الاشربة المحرمة - حديث ٢. (*)

ومنها: النصوص (١) الواردة في اخبار البايع بالكيل والوزن الدالة على جواز الاعتماد عليه المعمول بها بين الاصحاب. ومنها: الروايات (٢) الواردة في، القصارين، والجزازين، والجارية المأمورة بتطهير ثوب سيدها، وان الحجام مؤتمن في تطهير موضع الحجامة. ومنها: المتفيضة (٣) الواردة في ان من اقر بعين في يده لغيره فهى له، وليس ذلك الا لحجية قوله، لامن باب حجية الاقرار لانها تختص بما إذا كان على نفسه فلا يثبت به ملكية غيره. ومنها: ما في بعض (٤) اخبار الجبن من نهيه (ع) خادمه عند شرائه جبنا عن السؤال إذ لولا قبول اخباره لما كان وجه للنهى. ومنها: غير ذلك مما ورد في الابواب المتفرقة، والانصاف ان التتبع في ابواب الفقه يوجب القطع بحجية قول ذى اليد مطلقا فما عن بعض التشكيك فيه في غير محله. تمت الرسالة في اليوم السادس والعشرين من شهر صفر سنة ١٣٧٧ هجرية على مهاجرها افضل الصلاة والسلام بقلم مؤلفها العبد الفاني محمد صادق الحسين الروحانى عفى عنه والحمد لله اولا وآخرا والصلاة على نبيه محمد (ص) وآله باطنا وظاهرا

---

١ - الوسائل - باب ٥ - من ابواب عقد البيع وشروطه. ٢ - الوسائل - باب ٢٩ - من ابواب كتاب الاجارة - وباب ٥٦ - من ابواب النجاسات. ٣ - الوسائل - باب ١ و ٢ و ٥ - من ابواب كتاب الاقرار. ٤ - الوسائل - باب ٦١ - من ابواب الاطعمة المباحة - حديث ٤. (*)

[...] الكلام حول دليل مشروعية القرعة من القواعد التى ينبغى البحث فيها في المقام، قاعدة القرعة، وقد استند الاصحاب إليها في كثير من المسائل الفقهية. وقد دلت عليها الآيات والنصوص الكثيرة البالغة حد التواتر. ومع ذلك اشتهر في ألسنة متأخري المتأخرين، انه قد وردت عليها تخصيصات كثيرة قد بلغت حدا لا يصح التمسك باطلاق وعموم تلك الادلة، ولذلك التزموا بانها كانت محفوفة بقرائن لم تصل الينا، وهذا موجب لسقوط تلك العمومات والاطلاقات عن الحجية، وانه في كل مسألة ورد النص الخاص لاعمال القرعة فيها فهو المتبع، وفى غيرها لا يرجع إليها. فلا بد من ذكر ادلتها، وبيان ما يستفاد منها، ومن يشرع له القرعة، ومحل اجرائها والنسبة بينها وبين دليل الاستصحاب. فاقول مستعينا بالله تعالى انه لا اشكال في بناء العقلاء على العمل بالقرعة عند تزاحم الحقوق مع عدم الترجيح، فتكون من طرق فصل الخصومة، كما يشهد به ملاحظة الاخبار المتضمنة لقضايا سوهم فيها، لا حظ. ما دل على ان احبار بيت المقدس ساهموا لتكفل مريم (١) وقد اخبر الله تعالى عن

---

١ - الوسائل - باب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم كتاب القضاء - حديث ١٢. (*)

ذلك إذ قال تعالى (وما كنت لديهم إذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون) (١). وما دل على مساهمة اصحاب السفينة التى فيها يونس على نبينا وآله وعليه السلام، وطرحه بعد ما ساهموا فاصابته القرعة في البحر (٢). وما دل على مقارعة بنى يعقوب ليخرج واحد ويحسبه يوسف عنده. وما دل على مساهمته (ص) بين نسائه (٣). وما دل على مقارعة عبد المطلب بين عبد الله والابل، فانه نذران يذبح اول ما يولد له فولد له عبد الله وكان يحبه

كثيرا فاقرع بينه وبين مائه ابل فاصابتها القرعة (٤). وما دل على مساهمة رسول الله (ص) قريشا في بناء البيت (٥) وغير ذلك من القضايا الظاهرة في ان المساهمة كانت امرا عقلائيا عليه بناء العقلاء، والظاهر ان المقارعات المتداولة في هذا العصر من هذا القبيل. ويشهد لمشروعيتها وامضاء ما عليه بناء العقلاء الآيتان الكريمتان قال تعالى في احوال يونس (فساهم فكان من المدحضين) (٦) أي فقارع فصار من المعلومين بالقرعة وقال عز وجل (وما كنت لديهم إذ يلقون اقلامهم، ايهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون) (٧). وهاتان الآيتان تدلان على ان القرعة كانت مشروعة في الشرايع السابقة، وقد ثبت ان ما ثبت في الشرايع السابقة ثابت في هذه الشريعة ما لم ينسخ سيما ما ينقله القرآن. وقد استفاد الاصحاب في كثير من الفروع مشروعية ما ثبت في الشرايع السابقة في

---

١ - آل عمران آية ٤٤. ٢ - الوسائل - باب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم حديث ١٢. ٣ - المستدرك - باب ١١ - من ابواب كيفية الحكم حديث ١٣. ٤ - المستدرك - باب ١١ - من ابواب كيفية الحكم حديث ٢. ٥ - المستدرك - باب ١١ - من ابواب كيفية الحكم - حديث ١٠. ٦ - الصافات آية ١٤١. ٧ - آل عمران آية ٤٤. (*)

هذه الشريعة، لا حظ، استفادة وجوب الاخلاص في الجواب من قوله تعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) (١)، واستفادة جواز الجهالة في الجعالة، وجواز ضمان ما لم يجب من قوله تعالى حكاية عن مؤذن يوسف (ولمن جاء به حمل بعير) (٢)، واستفادة جواز بر اليمين على ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث من قوله تعالى (وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث) (٣) واستفادة جواز اجراء الحد على المريض الزانى بضغث فيه مائة سوط دفعة بل رسول الله (ص) استدل بهذه الآية الشريفة لهذا الحكم، واستفادة حكم من جعل عمله صداق المرئة من قوله تعالى حكاية عن شعيب (انى اريد ان انكحك احدى ابنتى هاتين على ان تاجرنى ثمانى حجج) (٤) الى غير ذلك من الروايات وقد احتج الامام (ع) بالآية الاولى على شرعية القرعة كما ياتي. وهم ودفع قد يتوهم منافاة ذلك لقوله تعالى (وان تستقسموا بالازلام) (٥) وانه يدل على ان القرعة غير مشروعة، فيكون رادعا عن بناء العقلاء وناسخا لمشروعيتها الثابتة في الشرايع السابقة. كما انه ربما يتوهم ان الآية الكريمة تدل على عدم مشروعية الاستخارة، توضيح ذلك انه قد حكى الطبري في تفسيره، والزمخشري في الكشاف، وجماعة من المفسرين ان العرب في الجاهلية كانوا يستقسمون بالازلام، أي يطلبون معرفة ما قسم لهم دون ما لم يقسم بالازلام، وانهم إذا ارادوا سفرا أو امرا آخر، يهتمون به ضربوا ثلاثة اقداح مكتوب على احدها امرني ربى وعلى الآخر نهانى ربى والثالث غفل لا كتابة عليه، فان خرج الامر

---

١ - البينة آية ٥. ٢ - يوسف آية ٧٢. ٣ - ص آية ٤٤. ٤ - القصص آية ٢٧. ٥ - المائدة آية ٣. (*)

مضوا على ذلك، وان خرج النهى تجنبوا عنه، وان خرج الغفل احالوها ثانيا، وقد نهاهم الله تعالى عن هذا العمل لان الازلام جمع الزلم وهو السهم لا ريش عليه، وبعده هذه الجملة قال الله تعالى ذلكم فسق، وهو اما مخصوص بهذه الجملة أو يشملها في ضمن الجميع، وهذا العمل ينطبق على الاستخارة، وعلى القرعة. ولكن هذا الاحتمال في تفسير الآية الكريمة باطل لوجهين، احدهما: انه من معاني الاستقسام بالازلام قسمة اللحم بالمقامرة. قال في مجمع البيان وروى على بن ابراهيم عن الصادقين عليهما السلام ان الازلام عشرة الى قوله وكانوا يعمدون الى الجزور فيجزونه اجزاء ثم يجتمعون عليه فيخرجون السهام ويدفعونها الى الرجل وثمن الجزور على من يخرج له التى لا انصباء لها وهو القمار فحرمه الله عز وجل، وقيل هي كعاب فارس والروم التى كانوا يتقامرون بها، وقيل هو الشطرنج، وحيث ان الآية الشريفة في مقام بيان كيفية اكل اللحوم في الجاهلية وتمييز ما هو حلال منها، وما هو حرام أي المذكى وغير المذكى لانه تعالى قال (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة، والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق) فلا شك حينئذ بعد هذا السياق الواضح والقرائن المتوالية في ان المراد استقسام اللحم قمارا. ولنعم ما افاد بعض المفسرين قال نظير ذلك ان العمرة مصدر بمعنى العمارة، ولها معنى آخر وهو زيارة البيت الحرام فإذا اضيف الى البيت صح كل من المعنيين، لكن لا يحتمل في قوله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) (١) الا المعنى الاول والامثلة في ذلك كثير انتهى. ثانيهما: انه على تقدير كون معنى الجملة استعلام الخير والشر في الامور، فالمراد به ما حكاه الطبري في تفسيره في الجزء السادس عن ابن اسحاق قال كانت هبل اعظم اصنام قريش بمكة وكانت على بئر في جوف الكعبة وكانت تلك البئر هي التى يجمع فيها ما

---

١ - البقرة آية ١١٩. (*)

يهدى للكعبة وكانت عند هبل سبعة اقداح كل قدح فيه كتاب قدح فيه (الغفل) إذا اختلفوا في الغفل من يحمله منهم ضربوا بالقداح السبعة قدح فيه (نعم) للامر إذا ارادوه يضرب به فان خرج قدح نعم عملوا به وقدح فيه (لا) فإذا ارادوا امرا ضربوا به في القداح فإذا خرج ذلك القدح لم يفعلوا ذلك الامر وقدح فيه (منكم) وقدح فيه (ملصق) وقدح فيه (من غيركم) وقدح فيه (المياه) إذا ارادوا ان يحفروا للماء ضربوا بالقداح، وفيها ذلك القدح فحيثما خرج عملوا به، وكانوا إذا ارادوا، ان يجتنبوا غلاما، أو ان ينكحوا منكحا أو ان يدفنوا ميتا، أو يشكوا في نسب واحد منهم ذهبوا الى هبل بمأة درهم ويجزرون فاعطوها صاحب القداح الذى يضربها ثم قربوا صاحبهم الذى يريدون به ما يريدون، ثم قالوا يا الهنا هذا فلان بن فلان اردنا به كذا وكذا فاخرج الحق فيه ثم يقولون لصاحب القداح اضرب، فيضرب فان خرج عليه (من غيركم) كان حليفا وان خرج (ملصق) كان على منزلته منهم لا نسب له ولا حلف وان خرج شئ سوى هذا مما يعملون به (نعم) عملوا به وان خرج (لا) اخروه عامهم ذلك حتى يأتوا به مرة اخرى يلتهون في امورهم الى ذلك مما خرجت به القداح انتهى. وعلى هذا فلو كان المنهى عنه ذلك كان نهيا عن ايكال الامر الى هبل، وطلب الخير منه الذى هو شرك محض، واين هذا من القرعة والاستخارة التين هما: ايكال الامر وتفويضه الى الله تعالى، وهل هذا الا قياس التوحيد، وعبادة الله تعالى، وتفويض الامور إليه، بعبادة الاوثان. ولعله الى هذا يشير ما في جملة من الروايات الآتية بعد

الحكم بالقرعة أليس هي التفويض الى الله تعالى، أو ما من قوم فوضوا امرهم الى الله تعالى والقوا سهامهم الا خرج السهم الاصوب وما قاب هذه المضامين. ومن الغريب ما نسبه بعض المعاصرين الى المقدس الاردبيلى من قوله في تفسير الآية وعلى هذا يفهم منه تحريم الاستخارة المشهورة التى قال الاكثر بجوازها، بل باستحبابها، ويدل عليه الروايات الى آخر ما قال ثم يعلق عليه، وهذا الكلام من مثله عجيب فسبحان من لا يخطئ، ولكنه ياليت كان ينقل ما ذكره المقدس الاردبيلى (ره) بعد

هذا الكلام، قال فهو دليل بطلان الاول: (أي كون النهى عن استعلام الخير والشر)، اولا يكون سبب التحريم ما ذكره، بل مجرد النص المخصوص بذلك الفعل الخاص والوجه الخاص، أو يكون الاستخارة خارجة عنه بالنص. واما الاجماع فعن الشيخ في مسألة تعارض البينتين، اجماع الفرقة على ان القرعة تستعمل في كل امر مجهول مشتبه، وفى مسألة تداعى الرجلين في ولد، ان القرعة مذهبنا في كل امر مجهول، وفى الوسائل دعوى الاجماع عليه. و في قواعد الشهيد ثبت عندنا قولهم عليهم السلام كل امر مجهول فيه القرعة. وعن السرائر في باب تعارض البينات واجماعهم على ان كل امر مشكل فيه القرعة، وقال ايضا في ذلك الباب واجمعت عليه الشيعة الامامية. ولا اظن على من تتبع كلمات الفقهاء في المسائل المختلفة ان يشك في كون العمل بالقرعة في الجملة اجماعي، وقد عمل الاصحاب باتفاق أو خلاف في موارد كثيرة، واليك طرف منها، تشاح ائمة الجماعة مع عدم المرجح، قصور المال عن الحجتين الاسلامية، والنذرية، واختلاط الموتى في الجهاد، وفى التزاحم، على مباح أو مشترك كمعدن، أو رباط مع عدم قبوله القسمة، وفى صورة تساوى بينتي الخارجتين، وفى تنازع صاحب العلو والسفل في السقف المتوسط، وفى الخزانة التى تحت الدرج، وفى بينتي المتزارعين إذا تعارضتا في المدة والحصة، وفى الوصية بالمشترك اللفظى، وفى الوصية بما لا يسعه الثلث مع العلم بالترتيب والشك في السابق أو مع الشك في السبق والاقتران، وفى ابتداء قسمة الزوجات، وفى حق الحضانة وفى اخراج المطلقة مطلقا، أو إذا مات ولم يعين، وفى اخراج مقدار الثلث مع تعدد المدبر، وفى ميراث الخنثى على قول ومن ليس له فرج على الاشهر، وفيما لو اشتبه الولد في كونه لعبد أو حر أو مشرك، وفى اشتباه الغنم الموطوئة، وفى من اوصى بعتق ثلث مماليكه، وفى تعدد السيف والمصحف في الحبوة، وفى ميراث الخامسة مع المشتبهة بالمطلقة، وفى تساوى البنيتين في اللقطة الى غير ذلك من الموارد الكثيرة مما لا يبقى لاحد الشك في ان مشروعية القرعة في الجملة متفق عليها حتى في الموارد التى لم يرد فيها نص خاص.

وعلى هذا فلا وجه لما عن جمع من محققى متأخري المتأخرين تبعا للشيخ الاعظم (ره) من ترك التعرض لما يستفاد من الادلة نظرا الى عدم عمل الاصحاب بها. الاخبار الدالة على مشروعية القرعة واما السنة فهى كثيرة، وهى على طائفتين، الاولى: النصوص المطلقة. الثانية: ما ورد في الموارد الخاصة، فمن الاولى. ما رواه الشيخ في التهذيب بسند معتبر والصدوق بطريقين صحيحين عن محمد بن حكيم (حكم) قال سألت ابا الحسن (ع) عن شئ فقال (ع) لى كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطئ وتصيب قال (ع) كل ما حكم الله به فليس بمخطئ (١) وقال الشيخ في النهاية روى عن

ابى الحسن موسى بن جعفر (ع) وعن غيره من آبائه وابنائه (ع) من قولهم كل مجهول ففيه القرعة فقلت له ان القرعة تخطئ وتصيب فقال (ع) كل ما حكم الله به فليس بمخطئ (٢) وقد مر كلام الشهيد (ره) ثبت عندنا قولهم كل مجهول فيه القرعة وعلى هذا فلا شبهة في ان الخبر معتبر سندا. قال في العوائد هذا الحديث يحتمل معنيين، احدهما، ان حكم الله لا يخطئ في القرعة ابدا، والثانى. ان ما خرج بالقرعة فهو حكم الله وان اخطأ القرعة فان الحكم ليس بخطاء انتهى، وكيف كان فسياتى الكلام في دلالة الخبر مفصلا. ومنها: ما ارسله المقداد قال نقل عن اهل البيت عليهم السلام كل امر مشكل فيه القرعة (٣) وتلقاه الاصحاب بالقبول ويذكرونه مستندا إليه في الكتب الاستدلالية وضعفه سندا منجبر بالعمل، والاستناد. وعن السرائر، واجماعهم على ان كل امر مشكل فيه القرعة، وقال ايضا في باب

---

١ - الوسائل - باب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم حديث ١١ - كتاب القضاء. ٢ - الوسائل - باب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم - حديث ١٨. ٣ - كنز العرفان ج ٢ ص ٢٧. (*)

سماع البينات، وكل امر مشكل مشتبه الحكم، فينبغي ان يستعمل فيه القرعة، لما روى عن الائمة عليهم السلام، وتواترت به الآثار، واجمعت عليه الشيعة الامامية. ويؤيده ما عن دعائم الاسلام، عن امير المؤمنين، وابي جعفر، وابى عبد الله عليهم السلام، انه اوجبوا الحكم بالقرعة فيما اشكل (١) وما عن عناوين الاصول ص ١٢١ انه المنقول عن العامة، فلا ينبغى التوقف في صدور هذه الجملة عن المعصوم (ع). ومنها: صحيح ابى بصير عن الامام الباقر (ع) بعث رسول الله (ص) عليا (ع) الى اليمن فقال له حين قدم حدثنى باعجب ما ورد عليك فقال يا رسول الله اتانى قوم قد تبايعوا جارية فوطأها جميعهم في طهر واحد فولدت غلاما فاحتجوا فيه كلهم يدعيه فاسهمت بينهم فجعلته للذي خرج سهمه وضمنته نصيبهم فقال رسول الله (ص) ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق (٢) ونحوه صحيح عاصم بن حميد عن بعض اصحابنا عن الامام الباقر (ع) الا انه قال ليس من قوم تنازعوا (٣). ومنها: ما عن دعائم الاسلام قال أبو عبد الله (ع) واى حكم في الملتبس اثبت من القرعة اليس هو التفويض الى الله جل ذكره ثم قال في الدعائم وذكر أبو عبد الله (ع) قصة يونس... وقصة ذكريا... وذكر قصة عبد المطلب... الى ان قال وحكى أبو عبد الله هذه القصص في كلام طويل (٤). ومنها: ما عن الفقيه قال الصادق (ع) ما تنازع قوم ففوضوا امرهم الى الله عز وجل الا خرج سهم المحق وقال أي قضية اعدل من القرعة إذا فوض الامر الى الله اليس الله يقول (فساهم فكان من المدحضين (٥)) وهذا الخبر وان كان مرسلا لكنه من جهة ان الصدوق ينسبه الى الامام جزما فمن قسم المرسل الحجة، ونحوه ما عن فقه الرضا (٦).

---

١ - مستدرك الوسائل ج ٣ ص ٢٠٠ حديث ١. ٢ - وسائل الشيعة باب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم - حديث ٦ - كتاب القضاء. ٣ - نفس المصدر حديث ٥. ٤ - المستدرك ج ٣ ص ٢٠٠ حديث ٢. ٥ - الوسائل - باب ١٣ - من ابواب كيفية الحكم - حديث ١٣ - كتاب القضاء. ٦ - مستدرك الوسائل ج ٣ ص ٢٠٠ حديث ٤. (*)

ومنها: صحيح منصور بن حازم سأل بعض اصحابنا ابا عبد الله (ع) عن مسألة فقال هذه تخرج في القرعة ثم قال فاى قضية اعدل من القرعة إذا فوضوا امرهم الى الله عز وجل اليس الله تعالى يقول (فساهم فكان من المدحضين) (١) ولا يتوهم كونه مرسلا فان منصور ينقل بنفسه جواب الامام (ع). ومنها: ما رواه المفيد (ره) باسناده عن عبد الرحيم قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول ان عليا (ع) كان إذا ورد عليه امر لم يجئ فيه كتاب ولم تجر فيه سنة رجم فيه يعنى ساهم فاصاب ثم قال يا عبد الرحيم وتلك من المعضلات (٢). ومنها: صحيح جميل قال الطيار لزرارة ما تقول في المساهمة اليس حقا فقال زرارة بلى هي حق فقال الطيار اليس قد ورد انه يخرج سهم المحق قال بلى فقال فتعال حتى ادعى انا وانت شيئا ثم نساهم عليه وننظر هكذا هو فقال له زرارة انما جاء الحديث بانه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب فقال الطيار أرأيت ان كانا جميعا مدعيين ادعيا ما ليس لهما من اين يخرج سهم احدهما فقال زرارة إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح فان كانا ادعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح (٣) وهذا الصحيح مضافا الى انه يظهر منه تسالمهم على مشروعية القرعة متضمن لتصريح زرارة بورود الحديث بذلك الى غير ذلك من النصوص المطلقة، واما الروايات الواردة في الموارد الخاصة فكثيرة. منها: ما ورد في تعارض البينتين كصحيح دواد بن سرجان عن الامام الصادق (ع) في شاهدين شهدا على امر واحد وجاء آخران فشهدا على غير الذى شهدا عليه (شهد الاولان) واختلفوا قال (ع) يقرع بينهم فايهم قرع عليه اليمين وهو اولى بالقضاء (٤) ورواه البصري بسند صحيح، ونحوه صحيح الحلبي (٥).

---

١ - الوسائل باب ١٣ من ابواب كيفية الحكم حديث ١٧. ٢ - المستدرك ج ٣ ص ٢٠٠ حديث ١٤. ٣ - الوسائل باب ١٣ من ابواب كيفية الحكم - حديث ٤. ٤ - الوسائل - باب ١٢ من ابواب كيفية الحكم - حديث ٦ كتاب القضاء. ٥ - الوسائل - باب ١٢ من ابواب كيفية الحكم حديث ١١. (*)

ومنها: ما ورد فيما لو اشتبه الولد في كونه لعبد أو حر أو مشرك ففى صحيح الحلبي عن الامام الصادق (ع) إذا وقع الحر والعبد والمشرك على امرأة في طهر واحد وادعوا الولد اقرع بينهم وكان الولد للذى يقرع (١). ومنها: ما ورد في اشتباه الدابة ففى موثق سماعة عن الامام الصادق (ع) ان رجلين اختصما الى على (ع) في دابة فزعم كل واحد منهما انها نتجت على مذوده (معتلف الدواب) واقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد فاقرع بينهما سهمين فعلم السهمين كل واحد منهما بعلامة الى ان قال فاسألك ان يقرع ويخرج سهمه فخرج سهم احدهما فقضى له بها (٢) ونحوه غيره. ومنها: ما ورد في البينة على الزوجية ففى خبر داود بن ابى زياد العطار عن بعض رجاله عن ابى عبد الله (ع) في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود ان هذه المرئة امرأة فلان وجاء آخران فشهدا انها امرأة فلان فاعتدل الشهود وعدلوا فقال يقرع بينهم فمن خرج سهمه فهو المحق وهو اولى بها (٣). ومنها: ما ورد في الوديعة ففى خبر زرارة عن الامام الباقر (ع) قال قلت له رجل شهد له رجلان بان له عند رجل خمسين درهما وجاء آخران فشهدا بان له عنده مائة درهم كلهم شهدوا في موقف قال اقرع بينهم ثم استحلف الذين اصابهم القرع بالله انهم يحلفون بالحق (٤). ومنها: ما ورد في قضية الشاب الذى ذهب ابوه مع جمع الى سفر ولم يرجع ففى خبر ابى بصير عن الامام الباقر (ع) في حديث ان شابا قال لامير المؤمنين (ع) ان هؤلاء النفر خرجوا بابى معهم في السفر فرجعوا ولم يرجع ابى فسألتهم

عنه فقالوا مات فسألتهم عن ماله فقالوا ما ترك مالا فقدمتهم الى شريح فاستحلفهم وقد علمت ان ابى خرج ومعه مال

---

١ - الوسائل - باب ١٣ من ابواب كيفية الحكم حديث ١. ٢ - الوسائل - باب ١٢ كيفية الحكم حديث ١٢. ٣ - الوسائل - باب ١٢ من ابواب كيفية الحكم حديث ٨. ٤ - الوسائل - باب ١٢ من ابواب كيفية الحكم حديث ٧. (*)

كثير فقال امير المؤمنين (ع) والله لاحكمن بينهم بحكم ما حكم به خلق قبلى الا داود النبي (ع) الى ان قال ثم ان الفتى والقوم اختلفوا في مال ابى الفتى كم كان فاخذ على (ع) خاتمه وجمع خواتيم من عنده قال اجيلوا هذه السهام فايكم اخرج خاتمي فهو صادق في دعواه لانه سهم الله عزوجل وهو لا يخيب (١) ونحوه في ذلك خبر الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين (ع) (٢). ومنها: ما ورد في من اوصى بعتق ثلث مماليكه ففى خبر محمد بن مروان عن الامام موسى ابن جعفر (ع) عن ابيه (ع) ان ابا جعفر مات وترك ستين مملوكا فاعتق ثلثهم فاقرعت بينهم واعتقت الثلث (٣) ورواه ابان. ومنها: ما ورد في الوصية بعتق ثلث العبيد، لا حظ صحيح محمد بن مسلم عن الامام الباقر (ع) عن الرجل يكون له المملوكون فيوصى بعتق ثلثهم فقال (ع) كان على (ع) يسهم بينهم (٤). ومنها: ما ورد في الخنثى المشكل، لا حظ خبر الفضيل بن يسار عن الامام الصادق (ع) عن مولود ليس له ما للرجال ولا له ما للنساء قال (ع) يقرع عليه الامام أو المقرع يكتب على سهم عبد الله وعلى سهم امة الله الى ان قال ثم تطرح السهام في سهام مبهمة ثم تجال السهام على ما خرج ورث عليه (٥) ونحوه غيره. ومنها: ما ورد في المملوك يعتق ويشتبه بغيره، لا حظ خبر يونس في رجل كان له عدة مماليك فقال ايكم علمني آية من كتاب الله فهو حر فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدر ايهم الذى علمه انه قال يستخرج بالقرعة (٦). ومنها: ما ورد في اشتباه الغنم الموطوئه ففى صحيح العبيدي عن الرجل (ع) انه سئل

---

١ - الوسائل - باب ٢٠ من ابواب كيفية الحكم حديث ١. ٢ - الوسائل - باب ٢٠ من ابواب كيفية الحكم حديث ٢. ٣ - الوسائل باب ٧٥ من كتاب الوصايا حديث ١. ٤ - الوسائل - باب ٦٥ من كتاب العتق حديث ١. ٥ - الوسائل باب ٤ من ابواب ميراث الخنثى حديث ٢. ٦ - الوسائل باب ٣٤ من كتاب العتق حديث ١. (*)

عن رجل نظر الى راع نزى على شاة قال (ع) ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين ابدا حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سايرها (١) ونحوه غيره. ومنها: ما ورد في الوصية بعتق العبيد ففى الخبر ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد في مرض موته ولا مال له غيرهم فلما رفعت القضية الى رسول الله (ص) قسمهم بالتعديل و اقرع بينهم واعتق اثنين بالقرعة (٢). ومنها: ما ورد في صبيين احدهما حر والآخر مملوك واشتبه احدهما بالاخر، مثل ما رواه الشيخ بسنده عن حماد عن المختار قال دخل أبو حنيفة على ابى عبد الله (ع) فقال له أبو عبد الله (ع) ما تقول في بيت سقط على قوم فبقى منهم صبيان احدهما حر والآخر مملوك لصاحبه فلم يعرف الحر من العبد فقال أبو حنيفة يعتق نصف

هذا ونصف هذا فقال أبو عبد الله (ع) ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو الحر ويعتق هذا فيجعل مولى لهذا (٣). ومنها: غير ذلك في الموارد الكثيرة التى ورد فيها النص على القرعة وعمل به الاصحاب. الكلام حول مقدار دلالة الادلة واما مقدار دلالة الادلة وبيان ما يستفاد منها، فملخص القول فيه ان الشبهة، قد تكون حكمية، وقد تكون موضوعية، وعلى كل تقدير، قد تكون بدوية، وقد تكون مقرونة بالعلم الاجمالي، وعلى جميع التقادير، قد يكون المشتبه من حقوق الله، وقد يكون من حقوق الناس، وعلى كل تقدير، قد يكون له واقع معين في عالم الثبوت كالولد المردد بين الحر والمملوك، وقد لا واقع معين له في عالم الثبوت كما لو قال احدى

---

١ - الوسائل باب ٣٠ من ابواب الاطعمة المحرمة حديث ١. ٢ - عوائد النراقى عائدة ٦٢. ٣ - الوسائل - باب ١٣ من ابواب كيفية الحكم حديث ٧. (*)

زوجاتي طالق. والمتيقن من بناء العقلاء هو اعمال القرعة في مورد تزاحم الحقوق والموارد التى لا تكون الوظيفة الظاهرية والواقعية محرزة، كما ان القدر المتيقن من معقد الاجماع ذلك، وكذلك موارد اكثر النصوص. واما المطلقات: فقد يقال ان جملة منها ضعيفة السند، وطائفة منها قاصرة الدلالة، والعمدة رواية محمد بن حكيم وما بمضمونها - وبعبارة اخرى - ما تضمن قولهم عليهم السلام كل امر مجهول ففيه القرعة، وهى لا اطلاق لها والمتيقن منها مورد تزاحم الحقوق، وذكر في وجه ذلك امرين. الاول: ان صدرها غير مذكور، إذ السؤال لم يكن بهذا العنوان، بل كان عن شئ خاص لم يذكر، ولعله كان على نحو كان قرينة على صرف الجواب الى مجهول خاص. الثاني: ان كون القرعة عقلائية مرتكزة في ذهن العرف موجب لصرف كل مجهول الى المجهول في باب القضاء وتزاحم الحقوق، لا مطلقا خصوصا مع ورود تلك الروايات الكثيرة في ذلك بخصوصه. ثم انه قال هيهنا احتمال آخر قريب بعد الدقة في الادلة وكلمات الاصحاب، وهو ان المراد من، المجهول، والمشكل، والمشتبه المأخوذة في الادلة كل امر مشكل في مقام القضاء ومشتبه على القاضى، ومجهول فيه ميزان القضاء، فيرجع محصل المراد الى ان المرفوعة الى القاضى إذا علم فيها ميزان القضاء أي كان لديه ما يشخص المدعى والمنكر ككون احدهما ذا اليد مثلا فليس الامر مجهولا عنده ولا القضاء مشتبها ومشكلا، واما إذا كان الامر الوارد عليه مجهولا بحسب ميزان القضاء لابد من التشبث بالقرعة لتشخيص من عليه اليمين تمييز ميزان القضاء لا لتشخيص الواقع. وفى كلامه مواقع للنظر الاول: ما افاده من انه يمكن ان يكون السؤال على نحو كان قرينة على صرف الجواب الى مجهول خاص، فانه يرد عليه ان الجواب لو كان مصدرا بالالف واللام، كان ما افاده تاما من جهة احتمال كونهما للعهد، فيكون الجواب مختصا بمورد السؤال غير المعلوم، كما في قوله ارواحنا فداه، اما الخمس فقد ابيح

لشيعتنا، فانه وقع جوابا عن سؤال غير معلوم، فالجواب مختص به، واما الجواب الذى لا يكون مصدرا بهما بل ذكر بعنوان كل خصوصا مع اداة العموم فالسؤال كان عن أي شئ لا يصلح قرينة لصرف الجواب، إذ المورد لا يكون مخصصا - وبعبارة اخرى - ان الصغرى والكبرى بينهما كمال الملائمة، فكيف يمكن ان تكون الصغرى قرينة على

صرف الكبرى عن ظاهرها. الثاني: ما افاده من ان بناء العقلاء على اختصاصه بمورد خاص يصلح قرينة لصرف العام عن عمومه، فانه يرد عليه مضافا الى انه على فرض التنافى، دليل القرعة يكون رادعا عنه، انه لا تنافى بينهما فان بناء العقلاء على اعمال القرعة في مورد خاص، ودليل القرعة دال على اعمالها في موارد اكثر من ذلك المورد فلا تنافى بينهما كى يكون بناء العقلاء قرينة لصرف العام عن عمومه. الثالث: ما ذكره من الاحتمال اخيرا فانه يرد عليه انه احتماله ينافيه ظهور عموم قوله كل مجهول ففيه القرعة، وورود روايات اخر في اعمال القرعة في هذا المورد لا يصلح قرينة لحمل العام عليه. اضف الى ذلك كله ما مر من روايات معتبرة اخر. وللمحقق العراقى في المقام كلام، وحاصله، ان المأخوذ موضوعا لادلة القرعة امور، المشكل، المجهول، المشتبه. اما الاول: فظاهره الاختصاص بالمبهمات المحضة التى لا تعين لها في الواقع ويستخرج بالقرعة ما هو الحق كما في باب القسمة وباب العتق لو اعتق احد عبيده لا على التعيين فلا يشمل كل مجهول، ثم قال ان ابيت عن ذلك فهو عبارة عما يصعب حاله وما يتحير المكلف في مقام العمل فلا يشمل ايضا موارد الاصول الجارية في الشبهات لانه بجريانها لا صعوبة على المكلف ولا تحير له في مقام الوظيفة الفعلية. واما العنوانان الاخران الراجعان الى مفاد واحد، فهو لا يشمل الشبهات البدوية الموضوعية والشبهات الحكمية مطلقا، بل يختص بالشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي: وذلك لظهور عنوان المشتبه في قوله (ع) القرعة لك امر مشتبه، في كونه وصفا

للشئ المعنون من جهة تردده بين الشيئين أو الاشياء، لا وصفا لحكمه، ولا لعنوانه ليكون من قبيل الوصف بحال المتعلق، فالشبهات الحكمية حيث تكون الشبهة فيها في حكم الشئ لا في ذات الشئ خارجة عن مورد جريانها، كما ان الشبهات الموضوعية البدوية من جهة ان الشبهة فيها في انطباق عنوان ما هو موضوع الحكم كالخمر ونحوها على الموجود الخارجي لا فيما انطبق عليه عنوان الموضوع فارغا عن الانطباق في الخارج بكونه هذا أو ذاك تكون خارجة عن موردها، فتختص موردها بالشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي. ثم ان الموضوع المشتبه في تلك الموارد، تارة يكون متعلقا لحق الله سبحانه، واخرى يكون متعلقا لحق الناس، اما الاول فمن جهة العلم الاجمالي بالتكليف الملزم واقتضائه بحكم العقل الجزمى بلزوم الفراغ إذ الوظيفة، هو الاحتياط في جميع المحتملات، مع الامكان لا تصل النوبة الى القرعة، لانها لا توجب انحلال العلم الاجمالي لتاخرها عنه ولا تثبت بدلية ما اصابته القرعة عن المعلوم بالاجمال، وان كان متعلقا لحق الناس فان امكن فيه الاحتياط فلا مجرى للقرعة ايضا لما مر، والا فهو مورد القرعة، والظاهر ان الاصحاب عاملين بالقرعة فيما كان من هذا القبيل مما يتعلق بالحقوق والاموال. وفى كلامه (قده) ايضا مواقع للنظر، الاول: في ما افاده من ان المشتبه والمجهول ظاهران، في كونهما وصفين بحال ذات الشئ، فانه يرد عليه ان الموصوف لم يذكر في الحديث والمأخوذ في المشتق هو ما يساوق الشئ من المفاهيم العامة الصادقة على كل شئ كان هو الموضوع، أو الحكم، ولذلك بنينا على شمول رفع مالا يعلمون للشبهات الحكمية والموضوعية - وعليه - فكل شبهة مشمولة لعموم الحديث كل مجهول ففيه القرعة. الثاني: ما ذكره من عدم شموله للشبهة الموضوعية: فانه يرد عليه انه لو سلم كون الموضوع للمجهول ذات الموضوع فبما ان موضوعات الاحكام هي العناوين المنطبقة على الذوات كعنوان الخمرية، وما شاكل، فلو كان العنوان مجهولا يكون مشمولا له، وفى

الشبهات الموضوعية البدوية يكون العنوان مجهولا. الثالث: ما ذكره من انه في الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي يكون العلم الاجمالي موجبا للاحتياط إذا كان المشتبه من حقوق الله تعالى. فانه يرد عليه: ان العلم الاجمالي بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية يكون مقتضيا، لاعلة تامة، فمع دليل القرعة المرخص في المخالفة الاحتمالية لا يصلح العلم الاجمالي للمنع عنه. مع، ان دليل القرعة مثبت لجعل البدل أي بدلية بعض الاطراف عن المعلوم بالاجمال وفى مثل ذلك، لا توقف في انحلال العلم الاجمالي. وقد افاد المحقق النائيني (ره) في مفاد دليل القرعة ان المستفاد من قوله (ع) القرعة لكل مشتبه أو مجهول، هو مورد اشتباه الموضوع بين الشيئين أو الاشياء فيقرع بينهما لاخراج موضوع التكليف، ولا معنى للقرعة في الشبهات البدوية فانه ليس فيها الا الاحتمالين، والقرعة بين الاحتمالين خارج عن مورد التعبد بالقرعة: والوجه في استفادة ذلك ان المتفاهم من عنوان القرعة هو ان يكون بين الموضوعات المتعددة لا بين الاحتمالين في موضوع واحد. ولا اشكال في انه انما تجرى القرعة فيما إذا كان الاشتباه في الموضوع الخارجي فالشبهات الحكمية ولو المقرونة بالعلم الاجمالي خارجة عن مجريها: والوجه في ذلك ورود اخبار القرعة فيما إذا كان الاشتباه في الموضوع، ومن الموارد يستكشف، ان مصب العموم هو خصوص الموضوعات ولا يعم الاحكام. وبعد ذلك كله اشكل عليه الامر من جهة ان لازم ذلك هو جريان القرعة في الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي، والاصحاب غير ملتزمين بذلك، ولذا قال اخيرا ان تشخيص موارد القرعة عن موارد الاحتياط والتخيير، في حقوق الله تعالى وعن مورد قاعدة العدل والانصاف في حق الناس في غاية الاشكال. ويرد على ما افاده في وجه اختصاص مورد القرعة بالتردد بين الشيئين أو الاشياء: انه بعد تسليم عموم المشتبه والمجهول لا وجه لاستفادة ذلك من عنوان القرعة، فانها

عبارة عن القاء السهام واستخراج السهم الاصوب، مع انه لو سلم ذلك لاوجه للاختصاص بالشبهات الموضوعية، فان كون موارد النصوص خصوص الموضوعات لا يصلح مقيدا للعموم سيما مع عدم كونه في تلك الموارد، وعليه فبما انه في الشبهة الحكمية المقرونة بالعلم الاجمالي ايضا يكون التردد بين الشيئين أو الاشياء فلابد من الالتزام بجريانها فيها. بيان ما هو الحق في المقام ونخبة القول في المقام انه بعد ما لاشبهة في عدم جريان القرعة في الشبهة البدوية الحكمية مطلقا ولم ار من احتمل ذلك بل تكرر في كلماتهم دعوى الاجماع عليه، حتى قيل ان القول بشمولها لها ينبغى ان يعد من المضحكات، وانما وقع الكلام في ان خروجها هل يكون من باب التخصيص أو التخصص. قد يقال ان العناوين العامة الواردة في ادلة القرعة خمسة، عنوان المجهول، وعنوان المشتبه، وعنوان المشكل، وعنوان الملتبس، وعنوان المعضلات. والعناوين الثلاثة الاول وان كان لها عموم بحسب المفهوم، وتشمل جميع انواع الشبهة. ولكن التتبع في الروايات وضم بعضها الى بعض والتامل في العلة المذكورة في جملة من الروايات وهو قولهم عليهم السلام (فاى قضية اعدل من القرعة إذا فوضوا امرهم الى الله تعالى) وملاحظة العنوانين الآخرين وهما، المشكل، والمعضل، يوجب الاطمينان بان المراد من العناوين الخمسة هو المجهول والمشتبه الذى في الشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي إذا لم يكن طريق الى اثباتها، وكان الاحتياط غير ممكن، أو موجبا للعسر والحرج، أو نعلم ان الشارع الاقدس لم يوجب الاحتياط فيه ففى هذا المورد شرع

القرعة. و لا فرق فيه بين كون المشتبه من حقوق الله أو حقوق الناس، ولا بين ان يكون له

واقع معين، وتكون القرعة واسطة، ودليلا في عالم الاثبات، أو لم يكن له واقع معين في عالم الثبوت والقرعة واسطة في الثبوت كما في قوله (احد عبيدى حر). وفى مثل الغنم الموطوئة المشتبهة في قطيع الغنم وان كان مقتضى القاعدة الاولية هو الاجتناب عن الجميع، ولكن الشارع الاقدس لم يوجب الاحتياط تحفظا على ان لا يضيع المال الكثير الذى لا يتحمل عادة، والمفروض انه لا يمكن تعيين الموطوئة، فيصير معضلا ومشكلا وحله بالقرعة ويدخل بذلك في الموضوع. وايضا لا فرق في ذلك بين ان يكون في مورد وقوع المنازعة والمخاصمة، وما إذا لم يكن هناك نزاع وخصومة في البين وان كان ادعى جماعة الاجماع على اعمال القرعة في المورد الاول، ولعله يكون ذلك من جهة ان الفقهاء تعرضوا لذكر القرعة في كتاب القضاء في مسألة تعارض البينات. ولذلك ترى ان الاصحاب التزموا فيما لو كان واطء الغنم المشتبهة هو صاحب الغنم، وعلى الجملة المستفاد من ادلة القرعة بعد ضم بعضها الى بعض ان مورد القرعة الشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي الذى لا يمكن فيه الاحتياط، أو لا يجوز، أو لا يجب، ولم يكن هناك اصل أو امارة موافق للعلم الاجمالي كى يوجب انحلاله ويصير المورد بذلك في المعضلات. واليه اشار الامام أبو جعفر (ع) في خبر عبد الرحيم القصير المتقدم بعد ما قال كان على عليه السلام إذ ورد امر ما نزل به كتاب ولاسنة قال رجم فاصاب (وهى المعضلات) أو (و تلك المعضلات (١)) إذ الموضوعات الكلية حكمها في الكتاب والسنة موجود، وكذك الشبهة البدوية قد بين حكمها في الكتاب والسنة إذ القواعد المجعولة للشك مستوعب لجميع الشكوك البدوية، وكذلك العلم الاجمالي الواجب فيه الاحتياط بحكم النصوص، فلا محالة يكون المراد ما ذكرناه من الضابط لمورد القرعة. ولو اغمضنا النظر عما ذكرناه وسلمنا ان مقتضى اطلاق الادلة جريان القرعة في

---

١ - المستدرك ج ٣ ص ٢٠٠ حديث ١٤. (*)

جميع موارد الشبهة كانت مقرونة بالعلم الاجمالي ام كانت الشبهة بدوية، وعلى الجملة سلمنا ان الدليل عام شامل لكل مشتبه ومجهول. فلا اشكال في انه خرج عن تحت عموم الادلة الشبهات البدوية المجعول فيها الاصول من الاستصحاب، وقاعدة الحل، والطهارة وما شاكل. والمقرونة بالعلم الاجمالي إذا كان المشتبه متعلقا لحق الله تعالى لما تقدم في وجه تنجيز العلم الاجمالي واقتضائه لوجوب الموافقة القطعية، إذ قد عرفت ان وجهه النصوص الخاصة، والنسبة بين هذه الادلة، ودليل القرعة عموم مطلق فتقدم عليه. واما في العلم الاجمالي في مورد حق الناس فان كان من قبيل دوران الامر بين ان يكون مال لشخص، أو لآخر كان مورد القاعدة العدل والانصاف، المقتضية للتنضيف أو التثليث أو... على اختلاف الموارد، والا فان امكن الاحتياط التام يلحق بما إذا كان من حقوق الله تعالى، والا فهو مورد للقرعة. وان قلت ان لازم ذلك تخصيص الاكثر المستهجن فيستكشف من ذلك ان العام كان محفوفا بقرائن وقيود لم تصل الينا فلا يجوز التمسك به الا في مورد عمل الاصحاب على

طبقها. قلت: انه لو سلم ذلك فانما هو في الخبر كل مجهول ففيه القرعة، واما بناء العقلاء، واجماع الاصحاب، والنصوص العامة الاخر المتضمنة انها في كل مشكل أو ملتبس، والنصوص الخاصة الواردة في الموارد الخاصة المستفاد منها الكبرى الكلية، فهى تدل على اعمال القرعة في كل مورد التبس الامر ولم تكن الوظيفة الظاهرية ولا الواقعية معلومة، اما دلالة الاولين فواضحة، واما الثالثة فلان المشكل والملتبس انما هما ظاهران في ذلك، واما الرابعة، فلا لغاء الخصوصية مضافا الى ما فيها من القرائن المستنبطة منها هذه الكلية. فالمتحصل اختصاص جريان القرعة بمورد الشبهة التى لا تجرى فيها الاصول من الاستصحاب وغيره، ولا يكون موردا لقاعدة العدل والانصاف، ولا الاحتياط، والالتزام بهذه الكلية لا يترتب عليه محذور.

لا يقال انه من جملة موارد القرعة اشتباه الغنم الموطوئة، وهناك يمكن الاحتياط. فانه يقال اولا قد تقدم وجه ادخاله في مورد تزاحم الحقوق، وثانيا: انه تعبد في مورد خاص لا باس بالالتزام به. ثم انه بعد ما عرفت من مشروعية القرعة، لبناء العقلاء، واتفاق الاصحاب، والروايات العامة، والخاصة، ومقدار دلالتها، ومورد جريانها، فتنقيح القول في المقام يستدعى بيان امور: هل القرعة من الامارات أو الاصول الاول: هل القرعة من الامارات المثبتة للواقع، ام هي من الاصول بمعنى انها وظيفة مجعولة ظاهرية عند الالتباس والاشكال وجهان. لا اشكال في انها لدى العقلاء ليست امارة مثبتة والبناء عليها عندهم انما هو لرفع الخصومة والنزاع والتحير. كما لا اشكال في انه ليس فيها ملاك الطريقية فان مطابقتها للواقع انما تكون اتفاقية، فلا طريقية ناقصة لها ولا كاشفية، وقد ثبت في محله ان ما حاله كذلك يستحيل تتميم كشفه وجعله طريقا كالشك. الا ان ظاهر جملة من نصوصها، ان طريقيتها واقعية بتسبيب الشارع الاقدس الناظر الى الواقع الى وقوع السهم على الحق لا حظ قوله (ع) في خبر محمد بن حكيم المتقدم جوابا لقول السائل ان القرعة تخطئ وتصيب كل ماحكم الله به لا تخطئ، وقوله (ع) في مرسل الصدوق المتقدم عن الامام الصادق (ع) ما تنازع قوم ففوضوا امرهم الى الله عزوجل الا خرج سهم المحق، وقوله (ع) في خبر داود بن يزيد المتقدم، يقرع بينهم فمن خرج سهمه فهو المحق. وما رواه عثمان بن عيسى عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله (ع) قال ان الله تبارك وتعالى اوحى الى موسى عليه السلام ان بعض اصحابك ينم عليك فاحذره فقال يا رب لا

اعرفه اخبرني حتى اعرفه فقال يا موسى عبت عليك النميمة وتكلفني ان اكون نماما فقال يا رب وكيف اصنع قال الله تعالى فرق اصحابك عشرة عشرة ثم تقرع بينهم فان السهم يقع على العشرة التى هو فيهم ثم تفرقهم وتقرع بينهم فان السهم يقع عليه قال فلما راى الرجل ان السهام تقرع قام فقال يا رسول الله انا صاحبك لا والله لا اعود (١). وصحيح جميل قال قال الطيار لزرارة ما تقول في المساهمة اليس حقا فقال زرارة بلى هي حق فقال الطيار اليس قد ورد انه يخرج سهم المحق قال بلى قال فتعال حتى ادعى انا وانت شيئا ثم تساهم عليه وتنظر هكذا هو فقال زرارة انما جاء الحديث بانه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب فقال الطيار أرأيت ان كانا جميعا مدعيين ادعيا ما ليس لهما من اين يخرج سهم

احدهما فقال زرارة إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح الحديث (٢) ومورد الاستدلال به نقلهما الحديث عن المعصوم (ع) لا فهمهما كى يقال انه ليس حجة - وبالجملة المتتبع في النصوص والمتدبر فيها يراها متفقة على ان القرعة من الامارات بالمعنى الذى ذكرناه. القرعة ليست وظيفة شخص خاص الثاني: في بيان ان القرعة هل يجوز لكل احد اعمالها، ام هي وظيفة شخص خاص ؟ المشهور بين الاصحاب هو الاول، بل في عوائد النراقى (قده) دعوى الاجماع عليه، وهو مقتضى بناء العقلاء. واما العمومات فظاهرها ورودها في مقام بيان موردها ولا اطلاق لها من جهات اخر لا حظ قوله (ع) في خبر محمد بن حكيم كل مجهول ففيه القرعة.

---

١ - المستدرك - كتاب القضاء - باب ١١ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى. ٢ - الوسائل - كتاب القضاء - باب ١٣ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى. (*)

الا ان مقتضى جملة من النصوص عدم اعتبار مقرع خاص، ففى مرسل الصدوق المتقدم ما يقارع قوم فوضوا امرهم الى الله الا ما خرج سهم المحق وقريب منه، ما في صحيح الجميل المتضمن لمباحثة الطيار وزرارة، وما في خبر عباس بن الهلال عن الامام الرضا (ع) فان ظاهرها العموم لكل قوم. وفى صحيح الفضيل عن ابى عبد الله (ع) عن مولود ليس له ما للرجال ولا ما للنساء قال (ع) يقرع الامام، أو المقرع الحديث (١) فان عطف المقرع على الامام ظاهر أو صريح في ذلك، وفى خبر ابى بصير المتقدم المتضمن لقصة الشاب الذى خرج ابوه مع قوم ثم جائوا يشهدون بموته اجعلوا بهذه السهام فايكم اخرج خاتمي فهو صادق، حيث امر القوم باجالة السهام والاخراج. ويؤيده قول الطيار في صحيح جميل المتقدم - ثم تساهم عليه - وجواب زرارة بما اجاب ولم يقل بان المساهمة وظيفة الامام. وبازاء ما ذكر روايتان، احداهما: مرسلة حماد المتقدمة عن احدهما (ع) القرعة لا تكون الا للامام، ثانيتهما: رواية يونس في رجل كان له عدة مماليك فقال ايكم علمني آية في كتاب الله فهو حر فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدرايهم الذى علمه الآية هل يستخرج بالقرعة قال (ع) نعم ولا يجوزان يستخرجه احد الا الامام فان له كلاما وقت القرعة ودعاءا لا يعلمه سواه ولا يقتدر عليه غيره (٢). ولكن يرد عليهما مضافا، الى ان الاول مرسل، والثانى: غير مستند الى المعصوم ولعله من قول يونس، ومضافا الى اعراض الاصحاب عنهما: انهما لمعارضتهما مع النصوص المتقدمة لابد من طرحهما لان جملة من المرجحات فيها كما لا يخفى. وقد جمع المحدث الكاشانى (ره) بين الطائفتين، بحمل ما دل على الاختصاص بالامام، على ما إذا كان الامر فيما يقرع عليه متعينا في الواقع كما في قضية تعليم الآية،

---

١ - الوسائل - كتاب الميراث - الباب ٤ من ابواب ميراث الخنثى. ٢ - الوسائل - كتاب القضاء - باب ١٣ من ابواب كيفية الحكم حديث ٩ - وكتاب العتق باب ٣٤. (*)

وحمل ما دل على العموم على ما إذا لم يكن متعينا واريد التعيين بالقرعة. وفيه: انه جمع تبرعي لا شاهد له، اضف إليه ان الوقايع في كثير من العمومات، بل ما صرح فيه بمباشرة غير الامام، من القسم

الاول راجع الاخبار. وللمحقق النراقى في المقام كلام - وحاصله - انه من المحتمل ان يكون المراد من روايات الاختصاص ان اختيار القرعة بيد الامام، فتصدى اعمالها من اذن له عاما أو خاصا، وان للقرعة نوع اختصاص به كمنصب القضاء، وبه تخرج الروايتان عن الشذوذ، لان اكثر الفقهاء قائلون باختصاص القرعة بالامام أو نائبه الخاص أو العام، ولا ينافيهما ايضا النصوص الاخر لظهور اختصاص الوالى والمقرع بمن عينه الامام، لتولية الامر ونصبه للقرعة وكذا ما امر فيه الامام بالقرعة واجالة السهام، ثم قال (قده) انه لو قطع النظر عن ذلك وحملنا الروايتين على ارادة مباشرة امام الاصل بنفسه فيكونان اعمين مما ذكر مطلقا، لان مقتضاهما عدم كون القرعة، وعدم جوازها لاحد الا الامام، ومقتضى ما ذكر جوازها لمن ولاه مطلقا أو على القرعة، أو اذن له بخصوصه ايضا فيجب تخصيصهما بذلك، ولا ينافيه قوله في رواية يونس ان له كلاما ودعاءا لا يعلمه غيره ولا يقتدر عليه غيره ليختص به أو بمن علمه، ولذا ذكر الدعاء للمقرع ايضا في روايته وذكر الدعاء في روايات اخر ايضا، ثم بعد تخصيص الروايتين بالامام أو المأذون منه وخروجهما عن حيز الشذوذ يجب تخصيص العمومات أو المطلقات بذلك ايضا، ولذلك كله يبنى على ان القرعة انما هي وظيفة الامام أو نايبه الخاص أو العام الا ما خرج بالدليل. وفيه: ان الاحتمال المذكور خلاف ظاهر الروايتين بل صريحهما لا حظ قوله في خبر يونس، ولا يجوز ان يستخرجه احد الا الامام، سيما مع قوله في ذيله، ولا يقتدر عليه، أي على الدعاء لا على انشائه، غيره. واما ما افاده ثانيا من انه على فرض تسليم ظهور الروايتين في ارادة مباشرة امام الاصل يكونان اعمين من ما ذكر مطلقا، فيرد عليه انهما على ذلك التقدير يدلان على الاختصاص به (ع) فهما يعارضان مع ما دل على عدم الاختصاص، والتوجيه بما افاده

لتدخل في العام والخاص ليس جمعا عرفيا، مع انه قد عرفت ان جملة من النصوص ظاهرة في جواز تصدى اعمالها لكل احد لا خصوص المأذون من قبله (ع) فالاظهر عدم الاختصاص به (ع)، ولا به وبنوا به. حول لزوم القرعة وجوازها الثالث: قد عرفت من مطاوى ما ذكرناه ان للقرعة موردين ١ - ماله واقع معين ٢ - ما ليس له ذلك، فهل اعمالها في الموردين لازمة، ويتعين بناء الامر عليها، ام يجوز العدول عنها الى غيرها وتكون جائزة، ام فرق بين الموردين، ام هناك تفصيل آخر وجوه. ملخص القول فيه انه في المورد الاول: قد يكون التعيين واجبا، كما إذا وجب رفع التنازع أو دفع الضرر أو ما شابه ولم يكن طريق آخر إليه وجب الاقراع لتوقف الواجب عليه، والا فلا يجب لعدم الدليل عليه والاصل عدمه. وفى المورد الثاني: قد يجب التعيين كما في مالو اعتق عبيده في مرض موته ولا مال سواهم، وبنينا على ان منجزات المريض من الثلث، فانه ينعتق حينئذ مع عدم اذن الورثة ثلثهم فلابد من تعيين الثلث بالقرعة ولا طريق غيرها، فان ترجيح عبد على غيره بلا مرجح، وايكاله الى اختيار الوصي مثلا بلا وجه. وان لم يجب التعيين، كتقدم احد المتعلمين في العلم، أو تقديم احدى المتمتعتين في الليلة فلا تجب القرعة ايضا. ثم انه بعد اعمالها، هل هي لازمة لا يجوز التخلف عنها أو جائزة. لا اشكال في ان ما كان من القسم الاول تكون لازمة لا يجوز التخلف عن مقتضاها، لما في النصوص المتقدمة من ان الحق يستخرج بالقرعة، وانها سهم الله، وسهم الله لا يخطئ، وما شاكل من التعبيرات، فانه لا يجوز التخطي عما هو الحق. واما ما كان من القسم الثاني، فقد يتوهم عدم لزومه نظرا الى استصحاب عدم

التعيين. ولكن بعد تعيين الحق فيما عينه القرعة مقتضى استصحاب بقاء حق المحكوم له لزومه ايضا ولا يخفى وجهه. بيان النسبة بين القرعة والاستصحاب الرابع: في بيان النسبة بين القرعة والاستصحاب، ونخبة القول فيه، انه ان قلنا بعموم دليل القرعة لكل مجهول، تكون النسبة بينهما عموما مطلقا، فانه عام لكل مجهول ودليل الاستصحاب مختص بما كان له حالة سابقة فيخصص دليلها بدليله. فان قيل انها على فرض اماريتها تكون حاكمة على الاستصحاب. اجبنا عنه بان اماريتها غير امارية ساير الامارات فانه في ساير الموارد تكون الامارة ثابتة مع عدم فعل من احد، وفى القرعة ما لم يقرع لا تكون الامارة متحققة، وعليه فإذا قدم دليل الاستصحاب وتكون للاخصية لا يبقى لاعمالها مورد، ومعه لا تجرى حتى تعارض الاستصحاب وتكون حاكمة عليه. وعلى القول الآخر الذى اخترناه على فرض سقوط العام عن حجيته في العموم، فلا تماس بينهما، كى يتعارضان، لان مورد القرعة هو ما لم تكن الوظيفة معلومة ولم يكن طريق الى حل العقدة، كان في باب القضاء أو غيره، وعليه فمع جريان الاستصحاب لا مورد لها، فيكون تقدمه على القرعة بالتخصص كما افاده الشيخ الاعظم. ولكن المحقق الخراساني افاد في وجه تقديم الاستصحاب ما يظهر منه اختياره ورود الاستصحاب عليها، من جهة ان موضوع القرعة هو المجهول بقول مطلق لافى الجملة، ومع جريان الاستصحاب يكون المورد بعنوان كونه على يقين منه سابقا معلوم الحكم. وفيه: ان موضوع الاستصحاب ايضا الشك بقول مطلق، ومع اعمال القرعة يصير معلوم الحكم بذلك العنوان، فكل منهما يصلح لان يكون رافعا لموضوع الآخر وهذا هو

معنى التعارض. وقد يقال كما عن المحقق النائيني (ره) انه لا مورد لنا يجرى فيه الاستصحاب، والقرعة حتى يلاحظ النسبة بينهما، لان القرعة مختصة بموارد اشتباه موضوع التكليف، وترددده بين امور متباينة، وفى تلك الموارد لا يجرى الاستصحاب: للعلم الاجمالي، ولا مورد لها في الشبهات البدوية التى هي مجرى الاستصحاب، لانه ليس فيها الا احتمالان في موضوع واحد. وفيه: مع الاغماض عما افاده في مفاد ادلة القرعة، انه لا يختص ادلة الاستصحاب بموارد الشبهات البدوية، بل انما يجرى في المقرونة بالعلم الاجمالي ما لم يسقط بالتعارض - مثلا - في الحادثين المعلوم تاريخ احدهما المجهول تاريخ الآخر كما في عقد الوكيلين المرئة، لرجلين، وجهل تاريخ احدهما: فانه على مبناه يجرى الاستصحاب في خصوص مجهول التاريخ فيقع التعارض بينه وبين القرعة وكم له نظير في الفقه. بل موارد العلم الاجمالي بين الشخصين في باب الحقوق والاموال كلها يجرى فيها الاستصحاب، ولا يسقط بالتعارض بالاستصحاب في الآخر، فيقع التعارض بينه وبين القرعة. فالصحيح ما ذكرناه، هذا تمام الكلام في المهم من مباحث القرعة والحمد لله اولا وآخرا.

الخاتمة التعادل والترجيح

[...]

خاتمة في التعادل والترجيح والاولى: كما افاده المحقق النائيني (ره) تبديل العنوان، بالتعارض، فان التعادل والترجيح من الاوصاف والحالات اللاحقة للدليلين المتعارضين، فجعل العنوان المقسم انسب. وكيف كان فلا اشكال في ان مسألة التعادل والترجيح من اهم المسائل الاصولية، وليست من المسائل الفقهية، ولا من المبادى، لوقوعها في طريق استنباط الاحكام الشرعية، بل عليها يدور رحى الاستنباط، فلا وجه لتطويل الكلام في ذلك، بل الاولى صرف عنان الكلام الى ما هو اهم من ذلك في مباحث، الاول في تعريف التعارض، وبيان الفرق بينه وبين التزاحم، وبيان ما يعتبر في التعارض، وفى تعارض العامين من وجه، فالكلام في موارد. تعريف التعارض ١ - المشهور بين الاصحاب في تعريف التعارض، انه عبارة عن تنافى مدلولي الدليلين على وجه التناقض، أو التضاد. وبذلك عرفه الشيخ الاعظم، والمحققون المتأخرون عنه منهم المحقق النائيني. وخالفهم المحقق الخراساني قال في الكفاية التعارض هو تنافى الدليلين أو الادلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضا انتهى.

وملخص القول في المقام، انه لا اشكال ولا كلام في ان الدالين بما هما دالان لا تنافى بينهما، وانما التنافى بينهما عرضى باعتبار التنافى بين المدلولين. واما المدلولان، فالتنافي بينهما ايضا، ليس ذاتيا، فان المدلول المنشأ أي الحكم امر اعتباري، والاعتبار خفيف المؤنة، لا تنافى بين فردين منه. بل التنافى بينهما انما يكون من ناحية مبدأهما من المصلحة والمفسدة - والارادة والكراهة - أو منتها هما من اقتضائهما، الفعل أو الترك كما مر تحقيق ذلك في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، ولكن تنافى المبدأين أو المنتهيين واسطة لثبوت التنافى بين الحكمين المدلولين بالنسبة الى المولى الحكيم، وهو واسطة في عروض التنافى على الدالين، وعلى ذلك فدعوى ان التنافى بين المدلولين حقيقي، دون التنافى بين الدالين، في محلها. ثم ان التعارض ان كان بمعنى التنافى، تعين تعريفه بما عن المشهور، ولكن الظاهر انه اخص منه فانه من باب العرض بمعنى الاظهار، ومنه عرض المتاع للبيع، فيكون التعارض بمعنى اظهار كل من المتعارضين نفسه في مقابل الآخر، ولذا لو قام خبر عدل على وجوب شئ، وخبر فاسق على عدم وجوبه، لا يكون من باب التعارض فان خبر الفاسق غير الحجة لا يظهر نفسه، في مقابل خبر العادل، وعليه: فالتعارض هو تنافى الدليلين في مقام الدلالة فالحق مع المحقق الخراساني. ٢ - التعارض بين الدليلين قد يكون لعدم امكان اجتماع مدلوليهما، كما إذا دل احدهما على وجوب شئ والآخر على عدم وجوبه، وقد يكون لاجل العلم الخارجي بعدم ثبوت مدلوليها، كما لو دل خبر على وجوب صلاة الجمعة والآخر على وجوب الظهر، فانه لا تنافى بين المدلولين الا بواسطة العلم بعدم وجوبهما معا في يوم الجمعة وبواسطة هذا العلم يقع التعارض بين الدليلين وكل منهما بمدلوله الالتزامى ينفى الآخر، ويظهر نفسه في مقابل الآخر. ٣ - قد ذكر المحقق النائيني (ره) شرطين آخرين لصدق عنوان التعارض. احدهما: كون كل من الدليلين حجة في نفسه فلو كان احدهما حجة دون الآخر

واشتبه الحجة باللا حجة لم يكن ذلك من باب التعارض. وهذا متين فان التعارض كما مر اظهار كل منهما نفسه في مقابل الآخر، فإذا كان في الواقع احدهما حجة دون الآخر لم يكن الا شيئا واحدا، لا اثنان كى يظهر كل منهما نفسه وهذا واضح. ثانيهما: ان يمتنع اجتماع مدلوليهما ثبوتا في عالم التشريع والجعل، سواء أكان التكاذب بينهما ابتداءا كما إذا تنافى مدلوليهما ذاتا، أو كان التكاذب لامر خارج، كما في الخبرين الدال احدهما على وجوب الجمعة، والآخر على وجوب الظهر، فانه من جهة العلم بعدم وجوب احداهما يقع التكاذب بينهما، فكل منهما بمدلوله الالتزامى ينفى ما يثبته الآخر، واما لو علم بعدم تشريع مؤدى احد الدليلين، مع امكان جعلهما ثبوتا ولم يكن احدهما مربوطا بالآخر، كما إذا كان مؤدى احدهما وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ومؤدى الآخر وجوب دية الحر في قتل العبد المدبر، وعلم بعدم ثبوت احدهما، فهو ليس من باب التعارض لعدم امتناع اجتماع مدلوليهما ثبوتا في عالم الجعل والتشريع، بل هو من باب اشتباه الحجة باللاحجة. وفيه: ان محل البحث ما لو كان كل منهما واجدا لشرائط الحجية في نفسه، والعلم بمخالفة مضمون احدهما للواقع بعد فرض احتمال اصابة كل منهما في نفسه لا يوجب عدم حجية احدهما: فلا محالة يقع التعارض بينهما، بمعنى ان كلا منهما بضميمة العلم المزبور ينفى بدلالته الالتزامية ما يثبته الآخر. وبالجملة لم يظهر لى الفرق بين هذا المورد والمورد الذى يكونان مربوطين والتنافى بينهما كان لامر خارج، كما في مثال الجمعة والظهر: فانه في ذلك المورد ان كان مفاد كل من الدليلين ان الصلاة الواحدة الواجبة في يوم الجمعة، ما تضمنه من الظهر أو الجمعة كان التنافى بينهما ذاتيا، واما ان كان مفاد كل منهما وجوب ما تضمنه بلا نظر له الى الآخر كان ذلك مثل هذا المورد بلا تفاوت بينهما.

الفرق بين التعارض والتزاحم ٤ - في الفرق بين التعارض والتزاحم، فقد اختار المحقق الخراساني ان الفرق بينهما ان التزاحم انما يكون فيما إذا ثبت الملاكان للحكمين المتنافيين، ولو في مورد واحد ومحل فارد كالصلاة في الدار المغصوبة بناءا على انطباق العنوانين على مورد واحد، واما التعارض فهو انما يكون فيما احرز ان المناط في احدهما دون الآخر، وطريق احراز ذلك موكول الى محله. وفيه: ان ثبوت الملاكين في محل واحد غير معقول، إذ لا محالة يقع الكسر والانكسار بينهما، فاما ان يغلب احدهما فهو الملاك دون المغلوب، والا فلا يصلح شئ منهما لان يكن منشأ الحكم وملاكه. والمحقق النائيني (ره) افاد في مقام الفرق بينهما - بما حاصله - ان التعارض انما يكون في مرحلة الجعل والتشريع بحيث يمتنع تشريع الحكمين ثبوتا، واما التزاحم فعدم امكان اجتماع الحكمين في مورده، ليس في مقام الجعل والتشريع، بل في ذلك المقام بينهما كمال الملائمة، وانما يكون المزاحمة في مقام الفعلية بعد تحقق الموضوع خارجا من جهة عدم القدرة على الجمع بينهما في مقام الامتثال، فيقع التزاحم بينهما لتحقق القدرة على امتثال احدهما، فيصلح كل منهما لان يكون تعجيزا مولويا عن الآخر، ورافعا لموضوعه. وفيه: انه كما يكون عدم ثبوت الملاكين موجبا لامتناع جعل الحكمين للمولى الحكيم فيقع التنافى بين الحكمين في مقام الجعل، كذلك يكون عدم القدرة على امتثال الحكمين موجبا لعدم امكان جعلهما معا بناءا على شرطية القدرة للتكليف، لاقتضاء جعلهما المحال، وما يقتضى المحال محال فالتنافي بين المتزاحمين ايضا يكون في مقام الجعل والتشريع لا في مقام الفعلية - وبعبارة اخرى - ان كانت القدرة شرطا للتكليف فالتنافي بينهما يكون في مقام الجعل، والا، فلا

تنافى بينهما حتى في مقام الفعلية، لان عدم فعلية الحكم مع تحقق موضوعه خارجا يشبه بعدم وجود المعلول، مع وجود علته. فالصحيح ان يقال ان التزاحم وان كان يشترك مع التعارض، في عدم امكان جعل

الحكمين، وان التمانع بينهما يكون في الجعل والتشريع، الا ان عدم الامكان في باب التعارض انما يكون من جهة المبدأ وعدم امكان اجتماع المصلحة والمفسدة الغالبتين، أو عدم ثبوتهما، وفى باب التزاحم يكون من جهة المنتهى وعدم امكان امتثالهما ثم ان تفصيل القول في بيان حقيقة التزاحم وما يرجع إليه من المباحث ومرجحات بابه وما شاكل موكول الى محله في مبحث الضد وقد استوفينا البحث في ذلك، وانما المقصود هنا الاشارة الاجمالية الى حقيقته، وما به يمتاز عن التعارض الذى هو محل البحث. ضابط الحكومة، ووجه تقديم الحاكم ٥ - يعتبر في التعارض ان لا يكون احد الدليلين حاكما على الآخر، ولا يكون احدهما قرينة على التصرف في الآخر، واضاف المحقق الخراساني اليهما، ان لا يكون بينهما التوفيق العرفي، فالكلام في موارد: ١ - ما إذا كان بين الدليلين حكومة بان كان احدهما حاكما على الآخر. ٢ - ما إذا كان بينهما التوفيق العرفي ذكره المحقق الخراساني (ره). ٣ - ما إذا كان احدهما قرينة على التصرف في الآخر يقدم ظهور القرينة على ظهور ذى القرينة ولا يلاحظ النسبة بينهما. اما الاول: ففى الكفاية بعد التعريف التعارض بانه تنافى الدليلين أو الادلة بحسب مقام الاثبات والدلالة وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلوليهما إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة انتهى. ويرد على ما افاده انه بناءا على المختار في تعريف التعارض من انه عبارة عن تنافى مدلولي الدليلين ايضا لا تعارض بين الحاكم والمحكوم: إذ المحكى والواقع غير مدلول الدليل بهذا العنوان، فالتنافي بين المحكيين والواقعين وان كان ثابتا في الحاكم والمحكوم، الا انه بين المدلولين العنوانيين لا تنافى مثلا إذا لو حظ قوله (ع) لا شك لكثير

الشك، مع ادلة الشكوك، فتارة يلاحظ اللب والواقع، واخرى يلاحظ المدلول العنوانى بما هو كذلك، فعلى الاول يكون التنافى ثابتا إذ ليس مفاد الاول بحسب الواقع الا رفع الحكم الثابت بعموم ادلة الشكوك، وعلى الثاني بما ان لسانه نفى الموضوع فلا تنافى بينه وبين ما تضمن اثبات حكم على تقدير وجود الموضوع، فعلى التعريفين لا تعارض بين الحاكم والمحكوم، واما ضابط الحكومة فحيث انها ليست مدلول دليل لفظي، فلا وجه للنزاع في مفهومها سعة وضيقا، بحسب المتفاهم العرفي، بل لابد من الرجوع الى دليل تقديم الحاكم وملاحظة مقدار ما يقتضيه ذلك الدليل، سعة وضيقا وانتزاع جامع لتلكم الموارد، وجعله ضابطا لها. وعلى ذلك، فتنقيح القول في المقام انما هو بالبحث اولا في بيان الضابط المذكور ثم في وجه التقديم. اما الاول: فضابطها، ان يكون احد الدليلين ناظرا الى الدليل الآخر، أو صالحا لذلك. اما بالتصرف في موضوعه سعة كقوله (ع) الفقاع خمرة بالنسبة الى دليل حرمة الخمر، أو ضيقا، كقوله (ع) لا شك لكثير الشك، بالنسبة الى ادلة الشكوك. أو بالتصرف في متعلقه نفيا، كقول، الضيافة ليست من الاكرام، بالنسبة الى مادل على مطلوبية اكرام العالم، أو اثباتا مثل الطواف في البيت صلاة بالنسبة الى ادلة وجوب الصلاة وما يعتبر فيها. أو بالتصرف في محموله، بان يتلونه بلون، ويدل على عدم ثبوت ذلك

الحكم في بعض الحالات والموارد كدليل نفى الضرر فانه ناظر الى ادلة الاحكام ويدل على انها مختصة بغير موارد الضرر. واما الثاني: أي وجه التقديم ففيما إذا كان دليل الحاكم ناظرا الى دليل المحكوم أو صالحا له بالتصرف في موضوعه أو متعلقه فواضح: إذ كل من الدليلين حينئذ متكفل لبيان شئ غير ما يكون الآخر متكفلا له، فان دليل المحكوم لا يكون ناظرا الى موضوعه ولا الى متعلقه بل يثبت الحكم على تقدير وجود الموضوع، ودليل الحاكم ينفى الموضوع،

أو المتعلق، أو يثبته. واما إذا كان ناظرا الى المحمول فوجهه ان التمسك باصالة الظهور من الاطلاق أو العموم، في دليل المحكوم، فرع تحقق الشك في المراد، فإذا ثبت تعبدا بالدليل ان الحكم الضررى مثلا غير مجعول في الشريعة يرتفع الشك تعبدا، فلا يبقى مورد للتمسك بالاطلاق أو العموم. وبما ذكرناه ظهر امور ١ - ان ما قيل في ضابط الحكومة من كون احد الدليلين بمدلوله اللفظى مفسرا لمدلول الآخر، وشارحا له بحيث يكون مصدرا باحدى اداة التفسير أو ما يلحق به كقرينة تفسير قرينة المجاز لذى القرينة. في غير محله لعدم اختصاص دليل تقديم الحاكم بهذا المورد، اضف إليه انه يلزم منه خروج غالب الموارد عنها. ٢ - عدم تمامية ما افاده الشيخ الاعظم في مقام بيان الضابط، ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال الدليل الآخر، ورافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض افراد موضوعه، فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله متفرعا عليه. إذ لا وجه لاختصاص الحكومة بذلك، بل إذا كان احد الدليلين مفيدا فائدة مستقلة ولكنه يصلح لان يكون بيانا لكمية موضوع الدليل الآخر كان من الحكومة. ٣ - عدم تمامية ما افاده المحقق الخراساني (ره) من اختصاصها بموارد التعرض لعقد الوضع كما لا يخفى. ثم انه صرح صاحب الكفاية بانه لا يعتبر في الحاكم ان يكون مؤخرا عن المحكوم. وما افاده بناءا على ما اخترناه تبعا له من عدم اعتبار كون الحاكم مسوقا لبيان كمية موضوع المحكوم بل لو كان مفيدا فائدة مستقلة، ولكنه كان بنحو يصلح لذلك تكون الحكومة ثابتة، تام: إذ مع فرض عدم مجيئ المحكوم الى الابد يصح جعل مثل هذا الحكم. واما بناءا على ما افاده الشيخ الاعظم من ان الحاكم هو ما سيق لبيان كمية ما اريد من المحكوم، فلا بد وان يكون مؤخرا عنه ومتفرعا عليه والا يلزم اللغوية كما لا يخفى.

التوفيق العرفي واما الثاني: ففى الكفاية أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في احدهما الى آخر ما افاده، محصل ما ذكره في التوفيق العرفي وكونه جمعا عرفيا، انه إذا عرض الدليلين على العرف يحملون ما تضمن للاحكام بعناوينها الاولية، على بيان الاحكام الاقتضائية، وما تضمن للحكم بالعنوان الثانوي على بيان المانع، فمع انطباق العنوان الثانوي لا يصير الحكم فعليا لوجود المانع، ومع عدمه لوجود المقتضى وعدم المانع يصير فعليا. وفيه: انه ان اريد من الحكم الاقتضائى مقتضى الحكم، فمضافا الى انه خلاف الظاهر: إذ الظاهر من الدليل كونه في مقام بيان الحكم لا كونه جملة خبرية، ان لازمه عدم لزوم امتثال الحكم في غير مورد الضرر مثلا ايضا: لان وجود الملاك بنفسه لا يوجب لزوم الامتثال إذ حينئذ يحتمل عدم التكليف لوجود المانع. وان اريد به حمله على الفعلية الناقصة: فيرد عليه ان فعلية الحكم وعدمها اجنبيتان عن المولى بالمرة بل تدوران مدار تحقق الموضوع بجميع قيوده، وعدمه، فمع التحقق لا يعقل عدم فعلية الحكم ومع عدمه لا يعقل الفعلية

وعليه، فان لم يؤخذ العنوان الثانوي مانعا في مقام الجعل، لا يعقل دخل عدمه في الفعلية. وقد مر ان تقدم الادلة النافية للعسر والحرج، والضرر، والاكراه، والاضطرار مما يتكفل لاحكام الموضوعات بعناوينها، الثانوية على الادلة المتكفلة لبيان احكام الموضوعات بعناوينها الاولية ليس من باب التوفيق، بل انه انما يكون للحكومة. ثم انه رتب على ذلك تقدم الامارات على الاصول الشرعية. وقد عرفت في آخر مبحث الاستصحاب ان تقدمها عليها انما يكون للحكومة.

بيان وجه عدم التعارض بين العام والخاص واما الثالث: فلا اشكال فيه انه لا تعارض بين الدليلين إذا كان احدهما قرينة على التصرف في الآخر، انما الكلام في المقام في خصوص ما مثلوا لذلك، بالعام والخاص، وملخص القول فيه يستدعى قبل بيان وجه عدم التعارض بينهما وتقديم الخاص على العام تقديم مقدمات. الاولى: ان الظهور والدلالة على اقسام. منها: الدلالة التصورية وهى الانتقال من سماع اللفظ الى المعنى ولو كان اللافظ تلفظ به من غير شعور واختيار، وهذه الدلالة لا تستند الى الوضع بل منشأها الانس الحاصل من كثرة الاستعمال. ومنها: الدلالة التصديقية فيما قال: وهى دلالة اللفظ على ان المتكلم اراد به تفهيم المعنى، وهذه الدلالة مستندة الى الوضع، لما مر في مبحث الوضع من ان حقيقته تعهد الواضع بانه متى اراد تفهيم معنى خاص تكلم بلفظ مخصوص. ومنها: الدلالة التصديقية فيما اراد، وهى دلالة اللفظ على ان المراد الجدى للمتكلم مطابق مع المراد الاستعمالى، - وبعبارة اخرى -: ان الداعي للارادة الاستعمالية هو الجد لا غيره، وهذه الدلالة ايضا اجنبية عن الوضع، بل هي مستندة الى بناء العقلاء على ان ما يصدر من الفاعل المختار من قول أو فعل يصدر بداع الجد لا بغيره من الدواعى، وهذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينة المتصلة والمنفصلة، بخلاف الثانية فانها تتوقف على عدم وجود القرينة المتصلة خاصة. الثانية: انه لا ريب في تقديم ظهور القرينة على ظهور ذى القرينة، والضابط لتشخيص القرينة وتمييزها عن غيرها انما هو بفرض الكلامين متصلين صادرين عن متكلم واحد في مجلس واحد، فإذا رأى العرف احدهما، شارحا للآخر من حيث تعيين المراد، بحسب المتفاهم العرفي كان ذلك قرينة، والا فلا. الثالثة: ان محل الكلام هو ما إذا لم يكن العام نصا في العموم، والا فيقع التعارض بينه وبين الخاص ولم يقل احد بتقديم الخاص في هذا المورد.

إذا عرفت ذلك فنقول انه قد يكون الخاص قطعي السند والدلالة، وقد يكون ظنى السند والدلالة، وقد يكون ظنى السند قطعي الدلالة، وقد يكون بالعكس، فهذه اربعة اقسام لابد من البحث في كل قسم منها. اما القسم الاول: فبعد الاتفاق على تقديم الخاص، اختلفوا في وجهه فقد ذهب الشيخ الاعظم (ره) الى ان تقدم الخاص، انما يكون للورود. والمحقق النائيني، والاستاذ، اختارا ان تقدمه يكون بالتخصص، لان موضوع اصالة العموم هو الشك في المراد وهو يرتفع وجدانا بالعلم بصدور الخاص وكونه مرادا. اقول: ان حقيقة الورود عبارة عن خروج الشئ عن موضوع احد الدليلين بمؤنة التعبد، أي ورود الدليل من الشارع، ولو كان قطعي الصدور والدلالة، في مقابل التخصص الذى عبارة عن خروجه عن موضوعه بالوجدان، مع قطع النظر عن الشارع، كخروج زيد الجاهل عن العلماء المأخوذ موضوعا لوجوب الاكرام، وعلى ذلك فبما ان ما يدل عليه الخاص القطعي السند والدلالة خروجه عن تحت العام، انما يكون بواسطة ما ورد من

الشارع وليس تكوينيا، فما اختاره الشيخ (ره) هو الاظهر. اما إذا كان الخاص ظنى السند وقطعي الدلالة فقد افاد الشيخ الاعظم (ره) ان تقدمه على العام على تقدير ان تكون حجية اصالة الظهور، لاجل اصالة عدم القرينة، انما يكون بالحكومة، واحتمل الورود وتأمل فيه. واستدل للحكومة بان الرافع لموضوع اصالة العموم والظهور، هو ثبوت القرينة، فان كان الخاص ظنيا فكونه مثبتا للقرينة انما يكون بالتعبد، لا بالوجدان، فلا محالة يكون ارتفاعه تعبديا، وعلى تقدير ان يكون حجة لاجل افادته للظن النوعى، فالخاص وارد عليه: لان بناء العقلاء على حجية الظهور وكاشفيته عن المراد انما يكون مقيدا بعدم وجود ظن معتبر وحجة على خلافه، فإذا ورد الخاص الذى هو حجة وظن معتبر يرتفع موضوع اصالة الظهور وجدانا. واورد عليه بايرادين، احدهما: ما عن المحقق الخراساني والمحقق صاحب الدرر من انه لا يعقل الحكومة في اللبيات.

وفيه: انه ان كان ذلك لاجل ان الموضوع في اللبيات محرز كمية وكيفية بالجزم واليقين، فلا يمكن ان ينالها يد التصرف باى نحو كان كما صرح به المحقق الخراساني، فيرد عليه: ان ما ذكر يتم في الاحكام العقلية، واما في البنائات العقلائية فيما انها انما تكون موضوعاتها الكليات، فيمكن ان يتصرف الشارع، أو العقلاء ببناء آخر على شئ يكون ذلك موجبا لخروج ذلك الشئ عن ذلك الموضوع فتدبر. وان كان لاجل ان الحكومة انما تكون عبارة عن كون احد الدليلين بمدلوله اللفظى شارحا ومفسرا للدليل الآخر ولذلك لا تجرى في اللبيات. فيرد عليه ما تقدم في ضابط الحكومة ومر انها اعم من ذلك. الثاني: ما افاده المحقق النائيني (ره)، من انه بناءا على ان حجية الظهور من جهة افادة الظن النوعى ايضا يكون التقدم بالحكومة لا بالورود، لان موضوع اصالة العموم ظهور اللفظ في المعنى العام مع الشك في المراد، ولا ريب ان ورود الخاص بنفسه لا يوجب ارتفاع الموضوع، بل انما يكون رافعا لموضوع اصالة العموم بتوسط اثباته للمؤدى المخالف، وحيث ان ثبوته تعبدي فلا محالة يكون حاكما عليها لا واردا. وفيه: ان بناء العقلاء على حجية الظهور من جهة الكاشفية والمرآتية، انما هو بمعنى ان المقتضى لهذا البناء هو الكاشفية والمرآتية، وليس ذلك بناءا كليا غير مقيد بشئ سوى الشك في المراد، بل انما يكون مقيدا بعدم وجود دليل معتبرا قوى على الخلاف، وعلى ذلك فمع ورود الخاص يرتفع موضوع اصالة الظهور وجدانا، فيكون تقدم النص بالورود لا بالحكومة. نعم يرد على الشيخ (قده) ان لازم ذلك الورود حتى بناءا على كون حجية اصالة الظهور لاجل اصالة عدم القرينة إذ المراد منها ليس استصحاب عدمها، بل بناء العقلاء على عدمها عند احتمالها، وعليه فهذا البناء كالبناء على حجية اصالة الظهور ابتداءا انما يكون مع عدم دليل معتبر على وجود القرينة فمع ورود النص يرتفع موضوعها وجدانا لا تعبدا. فالمتحصل ان الاقوى كون تقدم النص مطلقا انما يكون بالورود لا بالحكومة.

واما إذا كان الخاص ظنى الدلالة سواء أكان قطعي السند أو ظنيه، فقد اختار الشيخ الاعظم انه يعمل باقوى الظهورين، ظهور العام في العموم، وظهور الخاص في التخصيص. واورد عليه المحقق النائيني (ره) من انه يخصص العام به ولو كان ظهوره اضعف من ظهور العام، لحكومة اصالة الظهور، في طرف الخاص على اصالة الظهور، في طرف العام، لكون الخاص بمنزلة القرينة على التصرف في العام، كما

يتضح ذلك بفرض وقوعهما في مجلس واحد من متكلم واحد، إذ لا يشك العرف في كون الخاص قرينة على العام، وهو (قده) لم يلتزم بذلك في شئ من المسائل الفقهية. وفيه: انه ان ثبت قرينيته يكون ما ذكر تاما، ولكن ذلك اول الكلام، وما ذكر من فرض وقوعهما في مجلس واحد من متكلم واحد، متين، الا انه لا يكون الخاص مطلقا قرينة على التصرف في العام، وعدم التزامه بذلك في المسائل الفقهية لعله يكون من جهة كون جميع الموارد في الفقه، الخاص نصا في عدم العموم، ولذا ترى انه (قده)، صرح قبل ذلك باسطر، بانا لانجد من انفسنا موردا يقدم العام من حيث هو على الخاص. فالاقوى ما ذكره الشيخ ما لم يكن الخاص نصا في عدم ثبوت حكم العام لما يكون متكفلا لبيان حكمه فتدبر فانه دقيق. لا يقال انه على هذا لم يبق فرق بين التخصيص واخويه (الحكومة والورود). فانه يقال: ان الحكومة أو الورود في هذا المقام انما هو بالاضافة الى اصالة الظهور لا في مدلول العام، وما يقابل التخصيص انما هو فيما إذا كان ذلك بالنسبة الى مدلول الدليل فتدبر حتى لا تشتبه، وما ذكرناه من ان الحكومة نافية للتخصيص، انما هو في الحكومة في المدلول، واما الحكومة في اصالة العموم فهى ملائمة معه. حكم التعارض بين العامين من وجه ٦ - إذا تعارض عامان من وجه كما في قولنا: اكرم العلماء، ولا تكرم الفساق، فان

كان بينهما جمع عرفى كالحكومة وما شاكل، فلا كلام ولا تصل النوبة الى اعمال قواعد التعارض، فهل كون دلالة احدهما بالعموم، والآخر بالاطلاق من هذا القبيل ام لا ؟ وجهان، سيأتي تفصيل القول فيه بعد ذكر اخبار الترجيح فانتظر. وان لم يكن بينهما جمع عرفى، فقد يقال: انه ان كانت دلالة كل منهما على حكم المجمع، بالاطلاق ومقدمات الحكمة، يسقط الاطلاقان، إذ الاطلاق انما يكون متوقفا على اجراء مقدمات الحكمة، وحيث ان جريانها فيهما لا يمكن، وفى احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فلا تجرى في شئ منهما، ففى المجمع لا يرجع الى شئ منهما بل انما يرجع الى الاصول. ولكن يرد عليه ان مقدمات الحكمة تجرى في كل منهما في صورة الانفصال، فان من مقدمات الحكمة عدم البيان متصلا، لا عدمه ولو منفصلا، فمقدمات الحكمة جارية فيهما، غاية الامر يعلم بعدم مطابقة المراد الجدى لكلا الاطلاقين، وهذا لا يمنع عن اجراء مقدمات الحكمة، فعلى هذا حكم هذه الصورة حكم ما إذا كانت دلالة كل منهما بالوضع. وستعرف ان حكم ما إذا كانت دلالة احدهما بالوضع ودلالة الآخر بالاطلاق ايضا حكم هذه الصورة. ثم ان المشهور بين الاصحاب بل المتسالم عليه بينهم، انه في العامين من وجه يحكم بالتساقط في مورد الاجتماع، والرجوع الى العام الفوق لو كان، والا فالى الاصل. اقول: بناءا على المختار من ان الاصل في المتعارضين هو التخيير لا التساقط كما سيمر عليك، يكون مقتضى القاعدة هو التخيير. وانما الكلام في المقام في الشمول الاخبار العلاجية لهما وعدمه، وفيه مسالك. احدها: انها لا تشمل العامين من وجه ولعله المشهور. الثاني: انها تشملهما الا انه لا يجوز الرجوع الى المرجحات الصدورية، بل يجب الرجوع الى المرجحات الجهتية والمضمونية اختاره المحقق النائيني (ره). الثالث: انها تشملهما وتجرى فيهما جميع المرجحات وهو المختار.

يشهد للاخير ما سنذكره. واستدل للاول: بان الاخبار العلاجية سئوالا وجوابا ظاهرة في اخذ احد الخبرين رأسا وترك الآخر كذلك

لاحظ، قوله ياتي عنكم خبران متعارضان أو مختلفان بايهما آخذ، وقوله (ع) خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر، وعلى الجملة الناظر في الاخبار العلاجية يرى ان مورد السؤال والجواب ومحطهما الخبران المختلفان بجميع المضمون فلا تشمل العامين من وجه. والجواب عنه يظهر مما سنذكره في بيان المختار. واستدل المحقق النائيني (ره) لما ذهب إليه: بانه ان اريد من الرجوع الى المرجح السندي طرح الفاقد مطلقا فهو بلا وجه لعدم المعارض له في مادة الافتراق، والمفروض حجيته مع قطع النظر عن المعارض، فطرحه في غير مادة الاجتماع طرح للحجة بلا وجه، وان اريد منه طرحه في خصوص مادة الاجتماع، فهو غير جائز، لان الخبر الواحد لا يتبعض في مدلوله من حيث السند، إذ لا يمكن ان يكون الخبر صادرا في بعض مدلوله وغير صادر في بعضه الآخر. وفيه: ان المستبعد هو التعبد بصدور خبر، وعدم صدوره، واما التعبد بان الخبر صدر بنحو لا يشمل مورد الاجتماع - مثلا - إذا ورد - اكرم العلماء - ولا تكرم الفساق، يتعبد الشارع بان الخبر الاول، لم يكن حين ما صدر هكذا بل كان مع قيد (غير الفاسق) أو (العدول) ولم ينقله بعض المحدثين أو اسقطه المخالفون، وما شاكل فلا نستبعده، ومفاده الاخبار العلاجية لو شملت العامين من وجه يكون من هذا القبيل وسيجيئ توضيحه. وحق القول في المقام ان يقال في جميع تلك الصور الثلاث، انه تارة يكون العامان قطعيين، واخرى يكونان ظنيين، وثالثة يكون احدهما قطعيا والآخر ظنيا. اما الصورة الاولى: فحيث ان الاخبار العلاجية ظاهرة في ان موردها ما إذا كان التعارض في السند بحيث يكذب كل من المتعارضين الآخر، فلا محالة لا تشمل هذه الصورة، واما ظهور كل منهما فيعارض ظهور الآخر فيجرى فيه ما سنذكره فيما تقتضيه القاعدة عند تعارض الدليلين، وستعرف انها تقتضي التخيير، فيحكم بالتخيير لاجل ذلك.

واما الصورة الثانية: فبعد التحفظ على امرين ١ - انه يمكن ثبوتا ان يكذب المخبر في بعض ما يخبر عنه، أو يشتبه فيه، أو يتصرف فيه بالغاء قيد أو زيادته مثلا إذا جاء بعض الحجاج، يخبر بمجئ جميعهم ٢ - ان من يخبر عن كلى ذى افراد ينحل خبره الى اخبار عديدة حسب ما له من الافراد - مثلا - إذا قال جاء الحجاج يصح لنا ان نقول انه اخبر بمجئ زيد إذا كان منهم، لا يقال لازم ذلك انه لو اخبر كذبا بمجيئ الحجاج وهم الف حاج يكون ذلك الف كذب والف محرم مع انه ليس الا واحدا. فانه يجاب عنه بان الحكم الشرعي ربما يترتب على الدال، كالكذب، وربما يترتب على لمدلول كالغيبة ما افيد يتم في الثاني دون الاول. نقول: ان العامين من وجه بالنسبة الى مورد افتراق كل منهما لا معارض له، فيشمله ادلة حجية الخبر، وبالنسبة الى مورد الاجتماع يقع التعارض بينهما ولا مانع من الرجوع الى الاخبار العلاجية وطرح احدهما في خصوص المجمع أو اعمال القاعدة فيه على ما سيأتي. وان ابيت عن صدق الخبر على البعض، لا ينبغى التأمل في ان المأخوذ في لسان الاخبار العلاجية، وان كان هو الخبر الا انه بمناسبة الحكم والموضوع يكون المراد منه مفاده ومؤداه، ولا ريب في ان البعض مفاد الخبر ومؤداه. واما الصورة الثالثة: فان كان القطعي، قطعي السند والدلالة، فلا اشكال في تقدمه على الظنى، للعلم بعدم مطابقته بما له من الظهور للواقع، واما ان كان قطعي السند وظني الدلالة، فلا يمكن الرجوع الى الاخبار العلاجية لفرض مقطوعية سند احدهما: كما لا يصح الرجوع الى اخبار العرض على الكتاب والسنة على ما سيأتي في آخر هذا المبحث، فلا بد من اعمال قواعد، التعارض بين دلالة القطعي، ودلالة الظنى أو سنده وستعرف انها تقتضي التخيير، فيما امكن والتساقط فيما لا يمكن. ما تقتضيه القاعدة عند تعارض الادلة والامارات المبحث الثاني: فيما تقتضيه القاعدة في الخبرين المتعارضين، وانه التساقط كما

هو المشهور، أو التخيير كما هو المختار أو غيرهما ويقع الكلام في مقامين، الاول: في تعارضهما على القول بالطريقية، الثاني في تعارضهما على القول بالسببية. اما الاول: فالكلام فيه في موردين، احدهما: بالنسبة الى مؤداهما ثانيهما: في نفى الثالث. اما المورد الاول: فالاقوال فيه خمسة احدها حجيتهما معا. واستدل له بوجود المقتضى وعدم المانع، اما الاول: فلان موضوع الحجية هو الخبر الموثق الذى يحتمل اصابته شخصا ويغلب اصابته نوعا وهو موجود متحقق بقيوده في الفرض، إذ الموضوع كل واحد مستقلا لا منضما الى غيره، واما الثاني: فلان العلم الاجمالي الذى توهم مانعيته يجامع مع احتمال اصابة كل واحد منهما الذى هو موضوع الحجية، لاكل منهما منضما الى الآخر كى، يعلم بعدم الاصابة، فلا يعقل ان يكون مانعا عنه، وهذا بخلاف العلم التفصيلي كما هو واضح. واورد عليه بايرادين، الاول: ما عن المحقق اليزدى والاصفهاني: بان المقتضى لاصل جعل الحجية، هو المصلحة الواقعية، وهى واحدة على الفرض، واحتمال الاصابة شخصا وغلبة الاصابة نوعا بمنزلة الشرط لتاثير ذلك المقتضى الوحداني، وتعدد الشرط لا يجدى في تعدد المقتضى بالفتح، مع وحدة مقتضيه. وفيه: ان الحجية لا تكون دائرة مدار وجود المصلحة الواقعية، بل لا يعقل ذلك إذ عليه مع عدم احراز وجودها لا تكون الحجية واصلة ومعلومة، ومع الاحراز لا يكون حجة لوصول الواقع، بل تدور مدار احتمال وجودها، وان شئت قلت: ان المقتضى والملاك لجعل الحجية، التحفظ على المصلحة الواقعية المتوقف على احتمال وجودها، وحيث انه في كل خبر يحتمل ذلك فالمقتضى للجعل في كل منهما موجود. الثاني: ما افاده الاستاذ: وهو ان لازم حجيتهما معا جعل العلمين بشيئين متنافيين أو متناقضين، وهو محال، إذ لازم جعل العلم بالوجوب مثلا، العلم بعدم الحرمة، ومع جعل العلم بها، يلزم جعل العلم بها وعدم العلم بها وهو محال.

وفيه: ان جعل ما ليس بعلم علما جعل اعتباري فلا تمانع ولا تدافع بين العلمين المجعولين: لان الاعتبار خفيف المؤنة، نعم تقع المضادة بينهما بواسطة المنتهى أي لزوم حركة العبد على طبق ما ادت إليه الحجة وستعرف توضيحه. فالصحيح في الايراد عليه ان يقال ان التعبد بهما مع حجية ظهور كل منهما مستلزم لتنجيز الواقع مع العذر عنه، فيما إذا كان احدهما متضمنا للوجوب والآخر لعدمه، ولتنجيز الحكمين المتنافيين، فيما إذا تضمن احدهما وجوب شئ والآخر حرمته، ولازمه العقاب على كلا التقديرين، سواء أفعل ام لم يفعل، وهو كما ترى. ومع الغاء ظهورهما والحكم بالاجمال، مستلزم للالتزام بجعل الحجية مع عدم ترتب اثر عليها، وهو لغو وصدوره من الحكيم محال ومع الجمع والتاويل، كما في مقطوعي الصدور على مسلك الشيخ الاعظم، لا وجه له، سوى ما اشتهر قاعدة الجمع مهما امكن اولى من الطرح من ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح - وهو غير تام - مثل ما افاده الشيخ في مقطوعي الصدور كما سيمر عليك. وتنقيح القول في هذه القاعدة يقتضى تقديم امرين. الاول: ان الجمع بين الدليلين، تارة يكون عرفيا متداولا بحيث لا يكون الخبران متعارضين بحسب المتفاهم العرفي، كما في العام والخاص، والحاكم والمحكوم، وما شاكل، والضابط كون مفاد احدهما قرينة عند العرف على مفاد الآخر، وهذا الجمع قد مر الكلام فيه، وعرفت انه متين. واخرى يكون جمعا تبرعيا محضا بحيث لا يكون مرضيا عند العرف لا بلحاظ مفاد الخبرين ولا بلحاظ الخارج، وكان حمل الخبرين

على ما حمل عليه كل منهما بلا مرجح، ولا مزية اصلا، والظاهر خروج هذا المورد عن مورد القاعدة، ولا يظن باحد ممن نسب إليه هذه القاعدة الالتزام به، بل صريح كلام الاحسائي المدعى للاجماع عليها خلاف

ذلك لاحظ ما نقل عنه الشيخ في الرسائل. وثالثة: يكون الجمع بنحو لا يابى عنه المتفاهم العرفي بالكلية، كما لو كان لكل من الخبرين نص وظاهر، فيحمل ظاهر كل منهما على نص الآخر، مثلا، إذا ورد، لا تجهر بالقرائة في ظهر يوم الجمعة، وورد يجوز الجهر بالقرائة في ظهر يوم الجمعة: فان الاول نص في طلب الترك وظاهر في الحرمة، والثانى نص في الجواز المطلق وظاهر في الاباحة الخاصة، فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر فتكون النتيجة هي الكراهة، وكما لو كان لكل من المتعارضين قدر متيقن في الارادة من الخارج، كما إذا دل خبر على ولاية الفقيه على اموال الايتام، وورد ايضا لا ولاية للفقيه عليها، فان المتيقن من الاول الفقيه العادل ومن الثاني العالم الفاسق الخائن، فيجمع بينهما بحمل الاول على العادل، والثانى على الفاسق والظاهر ان من يدعى اولوية الجمع من الطرح اراد هذا القسم. وعليه فلا مورد لاستدلال الشيخ (ره) لبطلان القاعدة من الوجوه الاربعة ١ - سؤال الرواة عن حكم المتعارضين من الاخبار فيما ورد في باب العلاج، مع ما هو المركوز في اذانهم من وجوب العمل بالدليل الشرعي مهما امكن فلو لم يفهموا عدم الامكان لم يكن معنى لعجزهم. ٢ - الاجوبة التى في الاخبار فانه لم يقع فيها الجواب الا بالطرح ترجيحا أو تخييرا، وحملها على ما لو لم يمكن الجمع التبرعي حمل على فرد نادر جدا بل معدوم ٣ - الاجماع العملي حتى من القائلين بالقاعدة، وهذا هو الفقه فراجع هل ترى موردا من الموارد الجمع التبرعي التزم واحد منهم بالجمع، دون الترجيح أو التخيير ٤ - لزوم الهرج والمرج في الفقه واحداث فقه جديد لا حظ كثرة المتعارضات وفتاوى الاصحاب في مواردها. فان هذه الوجوه الاربعة تتم إذا كان مورد كلام الاصحاب القائلين بالقاعدة هو الجمع التبرعي المحض لا الجمع الذى اشرنا إليه. الثاني: ان المتعارضين قد يكونان قطعي الصدور، وقد يكونان ظنى السند، وثالثة يكون احدهما قطعيا والآخر ظنيا. اما الاخير فقد وردت روايات دالة على ان ما خالف الكتاب والسنة لابد من

طرحه وليس بحجة فالظني غير حجة. واما الاول: فقد التزم الشيخ الاعظم (ره) فيه بلزوم التأويل والحكم بارادة المعنى المؤول، بدعوى ان القطع بالصدور قرينة على ارادة خلاف الظاهر. ويرده ان ذلك قرينة صارفة عن ارادة المعنى الظاهر، ولكن تعين ارادة المعنى المؤول يحتاج الى قرينة معينة، ومع عدمها يحكم بالاجمال، اللهم الا في الموردين الذين قلنا ان مورد كلام من التزم بالقاعدة هو ذينك الموردين - وهما - كون كل من المتعارضين له نص وظاهر، وما إذا كان لكل منهما مورد متيقن، فيقال ان تيقن مورد ونصوصيته قرينة معينة للمراد ومحل الكلام في المقام هو الفرض الثاني، وهو ما لو كانا ظنى السند. إذا عرفت هذين الامرين، فاعلم انه قد استدل لقاعدة الجمع مهما امكن اولى من الطرح بوجوه. الاول: الاجماع وقد ادعاه ابن ابى جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللئالى ويظهر من غيره. وفيه: اولا: انه غير ثابت، بل عن الفريد البهبهانى دعوى الاجماع على فساد هذه القاعدة. وثانيا: ان مدرك المجمعين معلوم أو محتمل ومثل هذا الاجماع ليس بحجة. الثاني: ما ذكره الشهيد

الثاني (ره) وغيره، وهو ان الاصل في الدليلين الاعمال فيجب الجمع بينهما مهما امكن لاستحالة الترجيح بلا مرجح، بيانه: ان الامر يدور بين امور ثلاثة، امر طرحهما، أو الاخذ باحدهما وطرح الآخر، أو العمل بهما، والاول مخالف للاصل الثابت بالدليل، والثانى مخالف للعقل، فيتعين الثالث. وفيه: ان الطرح ليس مخالفا للاصل كما مر في تقريب القول بالتساقط فانه ان بنى عليه فانما يلتزم بتخصيص دليل الحجية فلا يلزم مخالفة الاصل، مع ان الالتزام بالتخيير بالنحو الذى نبينه شق رابع لا محذور فيه، اضف إليه ان العمل بهما في تمام مدلولهما غير ممكن، وبكل منهما في بعض مدلوله يحتاج الى دليل آخر مفقود.

الثالث: ما عن العلامة (ره) في النهاية: وهو ان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية، واهمال الثاني على تقدير الجمع، اولى من اهمال الاول اللازم على تقدير الطرح. وفيه: اولا انه مجرد استحسان لا يصلح مدركا للحكم الشرعي: وثانيا، انه من الجمع بين المتعارضين يلزم الغاء اصالة الظهور في كل منهما ورفع اليد عن حجتين. ومن الالتزام بالتخيير أو الترجيح يلزم طرح حجة واحدة وهى سند الآخر، ولا ريب ان الثاني اولى، وتمام الكلام في رسائل الشيخ (ره) فالمتحصل عدم تمامية القاعدة. وجه حجية احد الخبرين لا بعينه ونقده ثانيها: ما افاده المحقق الخراساني قال التعارض وان كان لا يوجب الا سقوط احد المتعارضين عن الحجية رأسا حيث لا يوجب الا العلم بكذب احدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر الا انه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعا الى ان قال لعدم التعين في الحجة اصلا انتهى فهو يختار حجية احد الخبرين بلا عنوان. ومحصل ما يستفاد من كلامه في وجه ذلك، ان المقتضى للحجية في كل منهما وهو احتمال الاصابة موجود في كلا الخبرين، والمانع وهو العلم بكذب احدهما لا يكون مانعا عن حجيتهما بل عن حجية احدهما، وحيث انه لا يكون مانعا عن حجية احدهما معينا لتساوي النسبة الى المقتضيين، فلا محالة يؤثر احد المقتضيين بلا عنوان في مقتضاه واحدهما بلا عنوان يسقط عن التأثير. ويرد عليه اولا ما مر من عدم مانعية العلم الاجمالي حتى عن احدهما، وثانيا: ان المردد بالحمل الشايع واحدهما بلا عنوان في الواقع لا تحقق له ولا وجود ولا ماهية فلا شئ حتى يكون معروض الحجية، وثالثا: ان الحركة على طبق ما ادت إليه الحجة التى هي الاثر المترقب منها نحو المبهم والمردد وغير المتعين غير معقول. ثالثها: حجية الموافق منهما للواقع، وقيل في توجيهها، ان كلا من الخبرين وان كان

في مقام الاثبات حجة، الا ان الحجية الفعلية الموجبة لتنجز الواقع شان الخبر الموافق المعلوم ثبوته اجمالا فتندرج المسألة في اشتباه الحجة باللاحجة. ويندفع: بان حجية احدهما الموافق للواقع، ان اريد ما علم بموافقة احدهما للواقع، فمضافا الى انه غير مورد البحث فان محل البحث ما لو علم بعدم حجية احدهما من دون ان يعلم بالحكم الواقعي لاحتمال كذبهما معا، انه لو علم بالحكم الواقعي لا مورد للتعبد وجعل الحجية، وان اريد به ما احتمل فيه ذلك فهو في كل منهما كذلك. رابعها: ما هو المشهور وهو التساقط، وقد استدل له بوجهين، الاول: ما قيل من امتناع التخيير وسيمر عليك ما فيه. الثاني: ما افاده المحقق اليزدى (ره)، وهو ان بناء العرف والعقلاء على ذلك فانا نريهم متوقفين عند تعارض طرقهم المعمول بها عندهم فان من اراد الذهاب الى بغداد مثلا واختلف قول الثقات في

تعيين الطريق إليه يتوقف عند ذلك حتى يتبين له الامر. وفيه: انه لا شبهة في ان بناء العرف والعقلاء في صورة انسداد باب العلم ووجود المصلحة الملزمة في المقصد على العمل باحد الطريقين، ولا يتوقف احد منهم في العمل. القاعدة تقتضي الحكم بالتخيير خامسها: القول بالتخيير، وتقريبه، ان التخيير على اقسام ثلاثة، الاول: التخيير المجعول ابتداءا كما في موارد جملة من الكفارات. الثاني: التخيير الثابت في مورد التزاحم، الذى يحكم به العقل، اما من باب سقوط الخطابين واستكشاف خطاب تخييري من الملاكين، أو سقوط اطلاقهما، وثبوت التكليف في كل منهما مشروطا بعدم الاتيان بالآخر على اختلاف المسلكين. الثالث: التخيير الثابت من جهة الاقتصار على المتيقن في رفع اليد عن ظواهر خطابات المولى، كما لو ورد عام له اطلاق احوالى، كما في اكرام كل عالم فان له مع قطع النظر عن عمومه الافرادى، اطلاقا احواليا، ويدل على لزوم اكرام كل فرد في كل حال حتى حال اكرام الآخر، ثم علمنا من الخارج عدم اكرام زيد وعمرو مثلا

معا، ودار الامر بين ان يكونا خارجين عنه رأسا فلا يجب اكرامهما اصلا، وبين ان يقيد اطلاقه الاحوالي بالنسبة الى كل منهما فيجب اكرام كل منهما عند ترك اكرام الآخر، ومن المعلوم ان المتعين هو الثاني: لان الضرورات تتقدر بقدرها فالمقدار المعلوم خروجه عن تحت العام، هو عدم وجوب اكرامهما معا، واما الزايد عن ذلك، فمقتضى عموم العام هو لزوم اكرام كل منهما منفردا. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان المدعى جريان القسم الثالث في المقام دون الاولين، بتقريب: ان مقتضى اطلاق ادلة حجية الخبر حجية كل منهما مطلقا، ووجوب العمل به سواء عمل بالآخر، ام لم يعمل به، وقد علمنا من جهة ما تقدم من امتناع حجيتهما معا، انه لم يجعل الشارع الحجية لهما مطلقا، فيدور الامر بين ان يسقطا عن الحجية رأسا، وبين ان يقيد حجية كل منهما بعدم العمل بالاخر فتثبت الحجية تخييرا، وقد عرفت ان المتعين هو الثاني: ولعل مراد المحقق الخراساني من حجية احدهما بلا عنوان ذلك. وقد اورد عليه بايرادات، الاول: انه حيث يستحيل الاطلاق في المقام فيستحيل التقييد: إذ التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فإذا لم يمكن الاطلاق ثبوتا كيف يمكن التقييد في مقام الاثبات. وفيه: انه في موارد العدم والملكة امتناع احدهما لا يستلزم امتناع الآخر، بل ربما يكون الآخر ضروريا، مثلا: الجهل في المبدأ الاعلى محال والعلم ضروري، والغنى، في الممكن ممتنع، والفقر ضروري وهكذا، واما في الاطلاق والتقييد فإذا امتنع احدهما لمحذور فيه، وكان ذلك المحذور في الآخر ايضا، كان ممتنعا، مثلا تقييد وجوب الصلاة بالعاجز ممتنع لقبح التكليف بما لا يطاق، وهذا المحذور موجود في الاطلاق فهو ممتنع، ولو لم يكن ذلك المحذور في الآخر، كما في تخصيص الولاية بالفاسق، المستلزم لترجيح المرجوح على الراجح، كان الآخر ضروريا لامتناع الاهمال النفس الامرى، وفى المقام بما ان المحذور المتقدم انما يكون في الاطلاق وهو ليس في التقييد فلا يكون محالا.

الثاني: ان المقيد في المقام بما انه ضروري واجمال المقيد الضرورى كالمتصل يسرى الى العام، فلا وجه للتمسك باطلاق ادلة الحجية. وفيه: اولا انه ليس ضروريا كيف وقد التزم جمع كما مر بحجيتهما معا، وثانيا: ان ذلك المحذور المتقدم لا يكون مجملا بل هو واضح ومختص بصورة الاطلاق. الثالث: ان لازم الحجية بالنحو المذكور أي المقيدة

بعدم العمل بالآخر، حجيتهما معا عند عدم العمل بهما لتحقق كلا الشرطين، وقد اقمتم البرهان على امتناع ذلك. وفيه: ان حجية كل منهما مشروطة ومقيدة حتى بعد وجود الشرط غير الحجية المطلقة، إذ المانع عن حجيتهما بنحو الاطلاق كان من ناحية عدم امكان العمل بهما، واستحالة العقاب على كل من الفعل والترك، وهذا لا يترتب على حجيتهما بنحو التقييد، إذ لو عمل باحداهما فقد امتثل ووافقها فلا عقاب من ناحيتها، وتسقط الاخرى عن الحجية لانعدام شرطها، فلا عقاب لعدم كون ما ادت إليه حينئذ منجزا فلا محذور، فتحصل ان الاقوى هو التخيير. نفى الثالث بالمتعارضين واما المورد الثاني: فقد وقع الكلام في انه إذا تعارض امارتان، هل يحكم بنفى الثالث، ام لا ؟ وبماذا ينفى الثالث، فقد ذهب الشيخ الاعظم (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره) انه ينفى الثالث بهما. واستدل له المحقق النائيني (ره)، بان المتعارضين يشتركان في نفى الثالث بالدلالة الالتزامية، وهى وان كانت فرع الدلالة المطابقية وجودا، ولكنها ليست فرعها في الحجية، - وبعبارة اخرى - الدلالة الالتزامية للكلام تتوقف على دلالته التصديقية أي دلالته على المؤدى، واما كون المؤدى مرادا فهو مما لا يتوقف عليه الدلالة الالتزامية، فسقوط المتعارضين عن الحجية في المؤدى، لا يلازم سقوطهما عن الحجية في نفى الثالث، لان سقوطهما في المؤدى انما كان لاجل التعارض غير المتحقق في نفى الثالث.

ثم ان المحقق النائيني (ره)، استثنى من ذلك ما لو كان التعارض بينهما ناشئا عن العلم الخارجي بكذب احدهما، ولم يكن التعارض ذاتيا، كما في الخبرين الدال احدهما على وجوب الجمعة والآخر على وجوب الظهر، من جهة ان كلا من الخبرين ليس له دلالة التزامية على عدم وجوب غير المؤدى. اقول: يرد عليه ان الدلالة الالتزامية كما تكون تابعة للدلالة المطابقية وجودا تابعة لها حجية، مثلا لو اخبر زيد بفرى اوداج عمرو، فيدل خبره بالدلالة الالتزامية على موته، أو اخبر باصابة البول ببدنه، فيدل على نجاسة بدنه بالدلالة الالتزامية فلو علمنا من الخارج خطاء المخبر في المؤدى، ولكن احتمل موته في المثال الاول، ونجاسة بدنه في المثال الثاني لسبب آخر، فهل يتوهم احد ان يكون الخبران ساقطين في مؤداهما عن الحجية واما في مدلولهما الالتزامى فيؤخذ بهما ويحكم بالموت والنجاسة. والسر في ذلك ان المدلول الالتزامى ليس هو الموت والنجاسة بقول مطلق، بل الحصة الخاصة من كل منهما الملازمة للمؤدى، ففى المثال الاول المخبر عنه بالدلالة الالتزامية الموت المستند الى فرى الاوداج لا مطلقه. وعليه، ففى المقام لو كان مفاد احد المتعارضين وجوب شئ ومفاد الآخر حرمته يكون المدلول الالتزامى للاول، عدم الاباحة الملازم للوجوب، والمدلول الالتزامى للآخر عدم الاباحة الملازم للحرمة، فكما انه لا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة كذلك لا يمكن اجتماع عدمي الاباحة الملازمين لهما. وتوهم انه لا تنافى بين العدمين الا باعتبار ملزومهما، وعليه فان اريد التعبد بالملزومين، أو التعبد باللازمين المقيدين بهما لم يكن ممكنا لفرض التنافى بينهما، واما لو اريد التعبد بذات اللازمين بحيث يكون التقيد داخلا والقيد خارجا فلا محذور فيه. مخدوش فان المخبر عنه هو المقيد لا المطلق والتعبد به غير ممكن. ثم انه قد يتوهم نفى الثالث بالبينتين المتعارضتين في بعض موارد التداعي، ولكن تنقيح القول في تلك المسائل وبيان انه لا ينفى الثالث بهما موكول الى محل آخر. واما المحقق الخراساني فحيث انه يرى حجية احدهما لا بعينه فهو يرى انه ينفى

الثالث بما هو حجة ولكن قد عرفت ضعف المبنى. واما على المختار من حجيتهما تخييرا فنفى الثالث انما يكون بهما من دون ان يتوجه محذور. القاعدة الاولية في المتعارضين على الموضوعية في الامارات واما المقام الثاني: وهو بيان مقتضى القاعدة الاولية عند تعارض الامارتين على القول بالسببية، فالمشهور بين الاصحاب، انه التخيير، وملخص القول فيه، انه بناءا على ما اخترناه من انها تقتضي التخيير حتى بناءا على القول بالطريقية، فالحكم بالتخيير على هذا المسلك في غاية الوضوح. واما على ما هو المشهور من الحكم بالتساقط، فيقع الكلام فيما يقتضيه الاصل على القول بالسببية في الامارات وملخص القول فيه، ان السببية في الامارات تطلق على معان. احدهما: انه مع قطع النظر عن قيام الامارة، لا مصلحة، ولا مفسدة، ولا حكم، في الواقع، وانما الملاك والحكم تابعان لقيام الامارة ومع قطع النظر عنها لاحكم في الواقع وهو منسوب الى الاشاعرة. ثانيهما: ما نسب الى المعتزلة وهو ان قيام الامارة على وجوب شئ أو حرمته سبب لحدوث مصلحة، أو مفسدة في المؤدى غالبة على المصلحة أو المفسدة الواقعية (على فرض وجودها) المقتضية لجعل الوجوب أو الحرمة، وجامع القسمين كون مؤديات الامارات احكام واقعية وليست ورائها احكام، وهذان القسمان من التصويب الباطل عندنا بالاجماع. ثالثها: اقتضاء الامارة بقيامها على وجوب فعل أو حرمته لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى يقتضى وجوبه أو حرمته ظاهر في المرتبة المتأخرة عن الشك في الواقع مع بقاء الحكم الواقعي الناشئ عن المصلحة أو المفسدة الواقعية القائمة بذات

الفعل في المرتبة السابقة على الشك على حاله من الفعلية بلا مضادة بينهما وهذه هي السببية التى يقول بها جمع من المخطئة. رابعها: ان قيام الامارة لا يكون سببا لحدوث المصلحة أو المفسدة في المؤدى تقتضي وجوبه أو حرمته ولو ظاهرا ولكن في سلوك الامارة والتطرق بها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من الواقع. ومحل الكلام في المقام انما هو السببية بالمعنيين الاخيرين، وظاهر كلام شيخ الاعظم ان محل كلامه هو السببية بالمعنى الثالث قال. هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية بان يكون قيام الخبر على وجوب شئ واقعا سببا شرعيا لوجوبه ظاهرا على المكلف انتهى. وقد اختار الشيخ ان الاصل على هذا المبنى هو التخيير نظير التخيير في المتزاحمين، واجاب عما استدل به على التساقط، بان العمل بالخبرين معا ممتنع لفرض التعارض، وباحدهما تعيينا ترجيح بلا مرجح، وباحدهما لا بعينه لا واقع له، وباحدهما التخييري لا يدل الكلام عليه إذ لا يجوز ارادة الوجوب التعييني بالنسبة الى غير المتعارضين، والتخييري بالنسبة الى المتعارضين من لفظ واحد.: بما حاصله ان الدليل انما يدل على وجوب العمل بكل منهما مشروطا بالقدرة، وحيث ان العمل بكل منهما مع العمل بالآخر غير مقدور فيخرج عن تحت الدليل، والعمل به بدون العمل بالآخر مقدور فيكون واجبا، ونتيجة ذلك وجوب العمل بكل منهما في فرض عدم العمل بالآخر، وهذا هو التخيير، وهو ليس من استعمال اللفظ، في معنيين في شئ. واورد عليه المحقق الخراساني بما حاصله: ان دليل حجية الخبر مثلا الموجب لحدوث الملاك وجعل الحكم ظاهرا على المؤدى انما يدل في مورد ثبوت الطريق والحجة، والحجية انما تكون مجعولة للخبر الذى يحتمل الصدق والكذب، وحيث يعلم بعدم مطابقة احد الخبرين للواقع، فيعلم انه لا يكون هناك حجتان وطريقان فلا يحدث ملاكان ولا حكمان، بل احدهما طريق والمجعول ظاهرا حكم واحد فليس من باب

التزاحم في شئ - وبعبارة اخرى - ان دليل حجية الخبر، اما بناء العقلاء، أو الآيات، والروايات، والمتيقن من بناء العقلاء غير المتعارضين، وظاهر الآيات والروايات لو لم نقل حجية الخبر الذى يظن بموافقته للواقع، هو الخبر الذى لم يعلم اجمالا أو تفصيلا بعدم مطابقته للواقع، وعلى هذا فلا مقتضى للسببية فيهما، فالتمانع بين الحكمين في مقام الجعل لا في مقام الامتثال فلا يكون من باب التزاحم. ثم قال لو سلمنا وجود المقتضى للسببية فيهما وكونهما سببين لجعل حكمين ظاهريين، فانما هو فيما إذا قاما على حكمين الزاميين، كوجوب ضدين، ووجوب فعل وحرمته، واما إذا قام احدهما على حكم الزامي والآخر على حكم غير الزامي لا يكون من باب التزاحم، إذ ما لا اقتضاء فيه لا يصلح ان يزاحم ما فيه الاقتضاء. وان قيل ان الحكم غير الالزامي الثابت بالامارة ظاهرا انما هو حكم غير الزامي ناش عن الاقتضاء له لا عن اللا اقتضائية فيزاحم حينئذ الحكم الالزامي. اجبنا عنه بانه حينئذ يحكم فعلا بغير الالزامي لكفاية عدم تمامية الالزامي للحكم بغير الالزامي، نعم لو قلنا بوجوب الالتزام بما يؤدى إليه من الاحكام كان الخبران الدالان على حكم الزامي وحكم غير الزامي من قبيل المتزاحمين بالنسبة الى وجوب الالتزام لكنه لا دليل عليه. ولكن يرد على المحقق الخراساني، ما تقدم من ان العلم الاجمالي، لا يصلح مانعا، فانه لا يوجب معلومية كذب احدهما المعين، فكل منهما محتمل للصدق والكذب، فيشمله دليل الحجية، وليساهما معا موضوعا واحدا للحجية كى يقال نعلم بعدم مطابقة ما يجعل له الحجية، للواقع، فراجع ما ذكرناه. فالصحيح ان يقال، انه بناءا على القول بالسببية بالمعنى الثالث، فتارة تكون الامارتان، مؤديتين الى وجوب الضدين، بان تكون احداهما دالة على وجوب احد الضدين، والاخرى مؤدية الى وجوب الضد الآخر، واخرى تكون احداهما مؤدية الى حكم الزامي كالوجوب والاخرى مؤدية الى حكم الزامي آخر ضده كالحرمة، وثالثة، تكون احداهما مؤدية الى وجوب شئ والاخرى مؤدية الى وجوب شئ آخر، وعلمنا

من الخارج عدم وجوبهما معا، ورابعة، تكون احداهما مؤدية الى حكم الزامي، والاخرى مؤدية الى عدمه ونقيضه. اما في الصورة الاولى: فحيث ان المكلف لا يتمكن من امتثالهما فيحصل له علم اجمالي، بعدم ثبوت احدهما، ولكن هذا العلم لا يوجب ازيد من احتمال مخالفة كل من الخبرين في نفسه للواقع، فكل منهما واجد للمصلحة فيجرى فيهما ما يجرى في ساير موارد التزاحم من التخيير. ودعوى انه مع العلم الاجمالي بكذب احدهما يكون احدهما بلا مصلحة، لان ما فيه المصلحة هو الخبر المحتمل للصدق والكذب. مندفعة: بان العلم الاجمالي لا يوجب معلومية الكذب في احدهما المعين فكل منهما محتمل للصدق والكذب فيشمله دليل الحجية. ودعوى انه مع العلم الاجمالي المشار إليه يعلم بان الثابت في الواقع احد الحكمين فمن اين يستكشف المصلحة في كل منهما. مندفعة بان طريق استكشافها طريق استكشاف الملاك في ساير المتزاحمين، وهو اطلاق المادة. واما في الصورة الثانية: فالاظهر سقوط الحكمين والحكم بالاباحة فان مقتضى الاطلاقات ثبوت المصلحة أو المفسدة في مؤدى كل منهما فيقع التزاحم بين الملاكين في التأثير، فلا محالة يتساقطان: لان المنشأ للوجوب هي المصلحة غير المزاحمة بالمفسدة، كما ان منشأ الحرمة هي المفسدة غير المزاحمة بالمصلحة فمع وجودهما معا يسقطان ولا يؤثر شئ منهما في الالزام فيحكم بالاباحة. واما في الصورة الثالثة:

فيستكشف من العلم بعدم ثبوت المؤديين حتى بهذا العنوان، ان المصلحتين الحادثتين بسبب قيام الامارتين بنحو لا يمكن استيفائهما معا، فلا محالة يقع التزاحم بين الحكمين فيحكم بالتخيير. واما في الصورة الرابعة: فان قلنا بان الحكم غير الالزامي حتى الاباحة ناش عن مصلحة مقتضية لجعله فلا محالة يقع التزاحم بين المقتضيين والنتيجة هو عدم الالزام،

وان قلنا بان الاباحة مثلا ناشئة عن عدم الاقتضاء فيكون مقتضى القاعدة الحكم بالالزام إذ لا يزاحم عدم المقتضى مع المقتضى. ولكن الاظهر هو الاول إذ لو كان الحكم الواقعي هو الوجوب، وقامت الامارة على الاستحباب يتبدل الوجوب إليه، فيعلم من ذلك ان مقتضى الاستحباب الموجود بسبب قيام الامارة انما يكون مقتضيا لعدم الوجوب، ولذا يمنع عن تأثير مقتضى الوجوب فيه، والا لا يعقل مانعيته عن تأثيره كما لا يخفى، وعليه فلو قامت الامارة على وجوب شئ، وامارة اخرى على استحبابه بما ان مقتضى الاستحباب له اثران. احدهما: الحد الضعيف الوجودى. ثانيهما: عدم مرتبة الفوق فبالنسبة الى ذلك الحد والمرتبة الفوقانية يتعارضان ويتمانعان، وحيث لا مانع عن تأثير مقتضى الاستحباب في اثره الاول فيؤثر فيه، ويحكم بالاستحباب، إذ يكفى في الحكم به عدم الاقتضاء للمرتبة الفوقانية فتدبر فانه دقيق. وبه يظهر ما في الاشكال الثاني الذى ذكره المحقق الخراساني (ره). واما على القول بالسببية بالمعنى الرابع، فان قلنا بان المصلحة انما هي في الاستناد الى الحجة بما هي حجة فعلا، فيكون حكمهما حكم الامارتين المتعارضتين على الطريقية، إذ بعد فرض المعارضة وعدم امكان فعلية الحجية فيهما لا يمكن الاستناد اليهما حتى تكون المصلحة فيهما، وامالو قلنا بان المصلحة في الاستناد الى ذات الحجة فيكون حالهما حال التعارض على فرض السببية بالمعنى الاول، لان كل واحدة منهما على الفرض ذات مصلحة. حول مقتضى الاصل الثانوي في تعارض الخبرين المبحث الثالث: لا يخفى ان ما ذكرناه من مقتضى القاعدة في الامارتين المتعارضتين، انما هو في غير الخبرين المتعارضين. واما فيهما فقد اتفقت كلمات القوم واستفاضت الاخبار على عدم سقوطهما

بالتعارض، وانه يجب الاخذ باحدهما تخييرا أو تعيينا. وتنقيح القول في المقام يقتضى البحث هنا في انه إذا لم ينهض حجة على التعيين ولا على التخيير ودار الامر بينهما، فهل الاصل هو التعيين أو التخيير، ثم يبحث في المبحث الآتى فيما يستفاد من الاخبار. والكلام هنا في موردين الاول: بناءا على ان الاصل الاولى في تعارض الامارتين هو التساقط، الثاني بناءا على ما هو المختار من ان الاصل هو التخيير. اما الاول: فقد يقال ان الاصل الثانوي هو التخيير، واستدل له بوجهين. احدهما: ان الشك في حجية الراجح تعيينا أو حجية المرجوح تخييرا، مسبب عن الشك في اعتبار المزية شرعا، فتجرى اصالة العدم في السبب ويترتب عليه عدم حجية الراجح تعيينا، وحجية المرجوح تخييرا فلا يجرى في المسبب. وفيه: ان معنى اعتبار المزية شرعا، دخلها في جعل الشارع الحجية للخبر الراجح تعيينا، وقد مر في مبحث الاستصحاب في الاحكام الوضعية عدم جريان الاستصحاب في امثال هذه الامور، لعدم كونها مجعولة شرعا، وعدم ترتب اثر شرعى عليها لان ترتب الجعل عليها ترتب عقلي نحو ترتب المقتضى على المقتضى، لا ترتب شرعى. الثاني:

ان المفروض حجية كل منهما شانا، وانما الشك في الحجية الفعلية، وعدم حجية المرجوح بهذا معنى مسبب عن الشك، في مانعية المزية فتجرى اصالة عدمها ويترتب عليها الحجية الفعلية. وفيه: ان معنى مانعية الزيادة مانعيتها عن الجعل إذ لا يعقل المنع عن الفعلية من دون ان يؤخذ في مقام الجعل عدمها دخيلا، لما تقدم من عدم معقولية دخل شئ في مقام الفعلية من دون ان يؤخذ في مقام الجعل فيرد عليه ما اوردناه على سابقه. فالاظهر ان الاصل هو التعيين لما مر في آخر مباحث الاشتغال من انه الاصل عند دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجية: للقطع بحجية ما يحتمل تعيينه اما تعينيا أو تخييرا، والشك في حجية الآخر، وقد مر في اول مباحث الظن ان الشك في الحجية ملازم للقطع بعدم الحجية.

واما المورد الثاني: فالاصل يقتضى التخيير لما تقدم من ان التخيير الذى التزمنا به، انما هو بمعنى حجية كل منهما مقيدا بعدم العمل بالآخر - وعليه - فمقتضى اصالة العموم لدليل الحجية، حجية المرجوح عند عدم العمل بالراجح، ولا يعتنى بالاحتمال في مقابل اصالة العموم، بل هي تتبع ما لم يدل دليل اقول على خلافها، واصالة عدم الحجية، عند الشك لا يرجع إليها، مع اصالة العموم المقتضية للحجية. الترجيح بالاحدثية المبحث الرابع: في بيان ما يستفاد من الاخبار في تعارض الخبرين، وملخص القول في المقام، ان نصوص الباب على طوائف، الاولى: ما توهم دلالته على لزوم لاخذ بالاحدث، الثانية: ما دل على الاخذ بما يكون من الخبرين موافقا للاحتياط، الثالثة: ما دل على التوقف، الرابعة: ما دل على التخيير، الخامسة: ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة، اما الاولى: فالروايات التى استدل بها للترجيح بالاحدثية ولزوم الاخذ بالاحدث ثلاث. احداها: رواية المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله (ع) إذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما نأخذ فقال (ع) خذوا به حتى يبلغكم عن الحى وان بلغكم عن الحى فخذوا بقوله ثم قال أبو عبد الله (ع) انا والله لاندخلكم الا فيما يسعكم (١). الثانية: رواية الكنانى عنه (ع) قال لى أبو عبد الله أرأيت لو حدثتك بحديث أو افتيتك بفتياء ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك أو افتيتك بايهما كنت تأخذ قلت باحدثهما وادع الآخر فقال (ع) قد اصبت يا ابا عمرو، ابى الله الا ان يعبد سرا والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى ولكم ابى الله عز وجل لنا في دينه الا التقية (٢) ونحوهما فيما في ذيلهما غيرهما. الثالثة: رواية الحسين بن مختار عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله (ع) ارأيتك

---

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٨. ٢ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ١٧. (*)

لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ قال قلت كنت آخذ بالاخير فقال لى رحمك الله (١). والخبر الاخير ضعيف السند للارسال، والثانى ضعيف بابى عمرو الكنانى لانه لم يوثقه احد، وصاحب الوسائل في كتاب الامر بالمعروف في باب التقية ينقل الرواية عن البرقى في المجالس عن ابيه عن ابن ابى عمير عن هشام بن سالم عن ابى عبد الله (ع) وهذا السند صحيح، وان كان يحتمل قويا سقوط ابى عمرو في هذا السند

فهشام ينقل الخبر عن ابى عمرو، والقرينة عليه تكرار لفظ ابى عمرو في تلك الرواية ايضا مرتين في كلام الامام (ع)، وخبر المعلى لا باس به سندا. ويمكن ان يقال ان الترجيح بالاحدثية ان ثبت لا ريب في كونه تعبديا محضا ولا يوافقه القواعد العقلائية المرتكزة في باب الطريقية لان كلمات الائمة عليهم السلام ناظرة باجمعها الى الحكم الكلى الواحد النازل على رسول الله (ص) فلا اثر لتقديم بعضها على بعض، وعليه فلابد من الاقتصار على مورد الروايات وهو ما علم بصدور الحديثين - لا حظ - قوله (ع) لو حدثتك بحديث أو افتيتك بفتوى الخ، ونحوه غيره. وعلى ذلك فالتعدي الى الظنيين بعد احتمال دخل القطع بالصدور في هذا الحكم بلا وجه، مع ان مورد الاحاديث هو حضور السامع للحديث الا حدث مجلس الصدور لاحظ خبر المعلى، ومع احتمال الخصوصية لا وجه للتعدى. وكيف كان فالظاهر عدم ارتباطها بترجيح احدى الروايتين على الاخرى مطلقا، بل انما هي في مقام بيان انه بعد وصول الثاني عن المعصوم (ع) تكون الوظيفة الفعلية اعم من الحكم الواقعي الاولى أو الثانوي من باب التقية هو ما وصل اخيرا، ولذا في مكاتبة ابن يقطين بعد سوء ظن الخليفة به امره (ع) بالوضوء على النحو الذى يتوضأ المخالفون، وهو مع علمه بعدم كونه موافقا للمذهب عمل به ثم بعد صلاح حاله عند الخليفة ورفع التهمة عنه امره (ع) بالوضوء الصحيح فهى اجنبية عن ترجيح احدى الروايتين على الاخرى.

---

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٧. (*)

وان شئت قلت ان المقصود بالاخذ بالاحدث في هذه الروايات ملاحظة ظهور كلام الامام (ع) في كون ما يقوله وظيفة السامع الفعلية التى قد تكون واقعية وقد تكون ظاهرية على وفق التقية، لاظهور الكلام في مقام بيان الحكم الواقعي. ومما يؤيد ذلك مضافا الى ما مر من عدم مناسبة عقلائية للترجيح بالاحدثية، توجه السائل لهذا الترجيح بنفسه حيث اجاب بانه ياخذ بالاحدث فانه يكشف عن كون هذا المعنى امر واضحا مركوزا لدى العرف وذلك لا يكون الا لما ذكرناه، وايضا يؤيده ما في ذيل خبر الكنانى من قوله (ع) ابى الله الا ان يعبد سرا. فيكون مفاد هذه الروايات مفاد خبر ابى عبيدة عن ابى جعفر (ع) قال لى يا زياد ما تقول لو افتينا رجلا ممن يتولانا بشئ من التقية قلت له انت اعلم جعلت فداك، قال (ع) ان اخذ به فهو خير له واعظم اجرا قال وفى رواية اخرى ان اخذ به أجر وان تركه والله اثم ١ وخبر الخثعمي عن الامام الصادق (ع) من عرف انا لا نقول الا حقا فليكتف بما يعلم منا فان سمع منا خلاف ما يعلم فليعلم ان ذلك دفاعا منا عنه (٢). ويضاف الى جميع ما تقدم انه لو سلم كون الروايات في مقام بيان الترجيح بالاحدثية حتى في الظنيين، يمكن ان يقال: انه يقع التعارض بينها وبين اخبار التخيير والترجيح بمرجحات اخر، ومع قطع النظر عن وجود الترجيح لتلك الاخبار انه لا بد من تقديمها بحكم هذه النصوص: لان فيها ما هو صادر عن الامام اللاحق فهو يكون احدث فلابد من تقديمه. واما الثانية: فهى رواية واحدة وهى ما رواه الاحسائي في عوالي اللئالى عن العلامة مرفوعا الى زرارة عن الامام الباقر (ع) في الخبرين المتعارضين بعد ذكر جملة من المرجحات قال (ع) اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر (٣) ولكن الرواية ضعيفة سندا لضعف مؤلف الكتاب ورفعها، وعمل الاصحاب بها لو كان فانما هو بالنسبة الى

---

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٢. ٢ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٣. ٣ - مستدرك الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٢. (*)

صدرها المتضمن للترجيح بالشهرة وصفات الراوى لا بالنسبة الى ذيلها، وقد مر مرارا انه لا مانع من حجية الخبر في بعض جملاته دون آخر، مع: انه لو سلم حجيتها في جميع جملها فتعارض مع اخبار التخيير، فان حمل تلك الاخبار على صورة دوران الامر بين المحذورين الذى لا يمكن فيه الاحتياط بعيد غايته، ولا اشكال في تقديم اخبار التخيير. اخبار التوقف واما الثالثة: فهى ايضا على الطوائف، منها ما دل على التوقف عند الشبهة مطلقا، كموثق مسعد بن زياد عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام عن النبي (ص) لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة الى ان قال فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة (١) ونحوه غيره. وهذه النصوص ظاهرة في غير الخبرين المتعارضين، مع انه لو سلم شمولها لهما، تكون اعم من اخبار التخيير والترجيح، فتخصص بها، لورودها في خصوص الخبرين المتعارضين. اضف الى ذلك انها تدل على لزوم التوقف عند فقد الحجة وعدم الطريق الى الواقع، ومفاد اخبار التخيير، والترجيح، انما هو اثبات حجية احد الخبرين فهى حاكمة عليها. اضف إليه ما تقدم في مسألة البرائة من تعين حملها على الاستحباب. ومنها ما دل على التوقف في خصوص الخبرين المتعارضين وهى اربع روايات. احداها: مقبولة عمر بن حنظلة الآتية وفى ذيلها قوله (ع) إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات (٢). ثانيتها: ما رواه الميثمى عن الامام الرضا (ع) في حديث طويل، وعليكم بالكف

---

١ - الوسائل باب ١٢ من ابواب صفات القاضى حديث ١٥. ٢ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ١. (*)

والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا (١). ثالثتها: ما رواه سماعة عن الامام الصادق (ع) قال قلت له يرد علينا حديثان واحد يامرنا والآخر ينهانا عنه قال (ع) لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتساله قلت لابد ان نعمل بواحد منهما قال (ع) خذ بما فيه خلاف العامة (٢). رابعتها: ما رواه سماعة ايضا عنه (ع) في رجل جائه خبران احدهما يامره والآخر ينهاه قال (ع) يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حق يلقاه (٣). وقد يقال كما في رسائل الشيخ الاعظم: بانه يحمل نصوص التوقف على زمان الحضور، قال فهى محمولة على صورة التمكن من الوصول الى الامام (ع) كما يظهر من بعضها. واورد عليه المحقق صاحب الدرر بان مجرد دلالة بعض اخبار التوقف على التمكن من الوصول الى الامام (ع) لا يوجب تقييد ساير الاخبار المطلقة لعدم التنافى بين وجوب التوقف مطلقا وبين كون غاية التوقف الوصول إليه فلا وجه للحمل. ولكن: الظاهر ان نظر الشيخ الى ان النسبة بين ما دل على التخيير بقول مطلق وبين ما دل على التوقف مطلقا وان كانت هي التباين، الا ان النسبة بين، ما دل على التخيير بقول مطلق وما دل التوقف في زمان الحضور هو العموم المطلق، فيقيد اطلاق الاول بالثاني فيختص اخبار التخيير بزمان الغيبة فتكون اخص مطلق من اخبار التوقف بقول مطلق وتنقلب النسبة فيقيد اطلاق ما دل على التوقف، بما دل

على التخيير، فتكون النتيجة هو التوقف في زمان الحضور والتخيير في زمان الغيبة. لا يقال انه من اخبار التخيير ما يكون مختصا بزمان الحضور فيجرى في تلك الاخبار مع اخبار التوقف المطلق ما ذكر فيعود التعارض. فانه يقال: انه ليس في اخبار التخيير ما يختص بزمان الحضور ويكون معتبرا سندا

---

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٢١. ٢ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٤٢. ٣ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٥. (*)

- مع - انه لو كان لابد من طرحه لعدم العمل. والجواب عن ما افاده الشيخ ما سيأتي من عدم القول بانقلاب النسبة. وقد يقال في الجمع بين اخبار التوقف، وبين اخبار التخيير: بانه يحمل اخبار التوقف على النهى عن تعيين مدلول الخبرين بالمناسبات الظنية فيكون المعنى انه ليس له استكشاف الواقع والحكم بان الواقع كذا كما كان له ذلك لو كان هناك مرجح، ويحمل اخبار التخيير على الوظيفة في مقام العمل كما افاده المحدث صاحب الحدائق والمحقق صاحب الدرر. ولكن يرد عليه انه لا يجرى ذلك في جميع اخبار التوقف، لا حظ قوله (ع) في خبر سماعة لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك بل لا يجرى في مقبولة ابن حنظلة فلاحظ وتدبر. وقد قيل في مقام الجمع بين الطائفتين وجوه اخر، كحمل اخبار التوقف على الماليات، أو المتناقضين وحمل اخبار التخيير على غير ذلك، أو حمل اخبار التخيير على العبادات، واخبار التوقف على المعاملات أو غير ذلك من الوجوه التى ليس شئ منها من الجمع العرفي المقبول. والحق ان يقال انه ليس في شئ من اخبار التوقف ما يدل على التوقف في زمان الغيبة، بل كلها مختصة بزمان الحضور والتمكن من السؤال عنه (ع) فلا تنفع لزمان الغيبة ولا تعارض اخبار التخيير. مع انه لو سلم التعارض لا ريب في ان الترجيح مع اخبار التخيير سيما مع اعراض المشهور عن اخبار التوقف حينئذ. ومنها: ما دل على الرد الى الائمة عليهم السلام، وهو ما رواه ابن ادريس عن كتاب مسائل الرجال لعلى بن محمد بن على بن عيسى كتب إليه يسأله عن العلم المنقول عن آبائك واجدادك قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه أو الرد عليك فيما

اختلف فيه، فكتب (ع) ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا (١). والجواب عنه اولا انه ضعيف السند لعدم ثبوت وثاقة صاحب الكتاب. وثانيا: ان الظاهر ولا اقل من المحتمل اختصاصه بزمان الحضور فان قوله (ع) فردوه الينا نظير قوله (ع) في المقبولة فارجه حتى تلقى امامك، لا انه من قبيل الرد الى الله ورسوله. وثالثا: ان ما دل على التخيير في زمان عدم التمكن من الوصول الى المعصوم (ع) يكون اخص منه فيقيد اطلاقه به، ففى حال الغيبة ينحصر المرجع عند التعارض باخبار التخيير، والترجيح. اخبار التخيير واما الرابعة: وهى اخبار التخيير فهى ثمانية. ١ - خبر حسن بن جهم عن الامام الرضا (ع) قال قلت له يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال (ع) ما جائك عنا فقس على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم ايهما الحق قال (ع) فإذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت (٢). وهذا الخبر يدل

على التخيير بعد فقد الموافقة للكتاب التى هي من المرجحات، لكنه ضعيف السند للارسال. ٢ - خبر الحارث بن المغيرة عن ابى عبد الله (ع) إذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه (٣). وايراد المحقق الاصفهانى عليه بانه مختص بصورة التمكن من لقاء الامام (ع) فلا يعم زمان الغيبة. يرده ان التوقف يحتمل اختصاصه بزمان الحضور، واما التخيير فلا يتوهم فيه

---

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٣٦. ٢ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٤٠. ٣ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٤١. (*)

ذلك بل لو ثبت التخيير في زمان الحضور والتمكن من لقائه (ع) ثبت في زمان الغيبة بالاولوية. لكنه ايضا كاللاول ضعيف للارسال. ٣ - مكاتبة عبد الله بن محمد الى ابى الحسن (ع) اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابى عبد الله (ع) في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل، وروى بعضهم لاتصلهما الى على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدى بك في ذلك، فوقع (ع) موسع عليك باية عملت (١) وتقريب الاستدلال بها واضح. ولكن يرد عليها ان الظاهر منها بيان الحكم الواقعي وانه هو التخيير، لا التخيير بين الحجتين إذ السائل انما سئل عن الحكم الواقعي وظاهر الجواب، مضافا الى لزوم تطابقه مع السؤال هو بيان الحكم الواقعي لانه المناسب لحال الامام وعليه فلا ربط لها بمحل الكلام. اضف إليه ان موردها مما فيه الجمع العرفي فان موردها التعارض بين ما يامر بالصلاة على الارض الظاهر في وجوبه، وبين ما يرخص في الصلاة على المحمل لورود الامر به مقام توهم الحظر، فيكون ظاهرا في الجواز، والجمع العرفي بينهما يقتضى البناء على جواز الصلاة على المحمل واولوية الصلاة على الارض، فمن الحكم بالتخيير فيها، لا يمكن استفادة التخيير في موارد التعارض المستقر. مع ان موردها المستحبات المبنى امرها على التخفيف والسهولة فلا يستلزم التخيير في الالزاميات. ٤ - مكاتبة الحميرى بتوسط الحسين بن روح الى الحجة ارواحنا فداه سألني بعض الفقهاء عن المصلى إذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه التكبير ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد فكتب (ع) في الجواب ان فيه حديثين اما احدهما فانه إذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه

---

١ - الوسائل باب ١٥ من ابواب القبلة كتاب الصلاة.

التكبير واما الآخر فانه روى إذا رفع رأسه من السجدة الثانية ذكر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا (١) وتقريب الاستدلال بها واضح، خصوصا بقرينة قوله اخذت من باب التسليم، فانه ظاهر، في التخيير في الاخذ، والتعبد باحدى الحجتين. ولكن يرد عليها اولا انها غير نقى السند لانه يحتمل ان المكاتبة كانت باملاء الحسين بن روح وبخط احمد بن ابراهيم النوبختى واحمد مجهول فان كان واسطة في النقل عن الحسين

فالخبر ساقط عن الحجية. نعم، لو كان احمد مجرد مستنسخ للرواية وان الراوى هو الحميرى وهو يشهد باملاء الحسين بن روح يكون الخبر معتبرا، والتردد يكفى في السقوط عن الحجية. وثانيا: ان السائل سئل عن الحكم الواقعي، واما الجواب، فبقرينة التطابق مع السؤال، وبقرينة ظهور كلام الامام (ع) في بيان الحكم الواقعي في نفسه، يكون في مقام بيان ذلك لا التخيير في العمل باحد الخبرين وطرح الآخر. وثالثا: ان مورده الخبرين المقطوعى الصدور لان الامام - (ع) يقول ان فيه حديثين المناسب مع كونهما ثابتين عن آبائه عليهم السلام فلا يمكن التعدي الى مظنوني الصدور. ورابعا: ان بين الحديثين يمكن الجمع العرفي، اما لكونهما من قبيل العام والخاص المطلق، واما من جهة كونهما من قبيل الظاهر والنص: إذا الحديث الاول عام، والثانى مختص بحالة خاصة، وايضا، الاول ظاهر في اللزوم، والثانى صريح في جواز الترك، فلا يمكن التعدي الى التعارض المستقر، بل يتعين حمله على ارادة الترخيص الواقعي ولو كان خلاف الظاهر. وخامسا: ان موردها ايضا المستحبات، فلا وجه للتعدى الى الالزاميات. ٥ - مرفوع زرارة المتقدم، وفى آخره إذا فتخير (٢) ولكن عرفت انه ضعيف السند. ٦ - ما في ديباجة الكافي حيث قال لقوله (ع) بايهما اخذتم من باب التسليم

---

١ - الوسائل باب ١٣ من ابواب السجود. ٢ - المستدرك باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٢. (*)

وسعكم (١) ولكنه مرسل. ٧ - وكذا السابع وهو ما في الكافي ايضا وفى رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك (٢). ٨ - خبر الميثمى عن الامام الرضا (في حديث طويل وفيه ذيله بعد فقد بعض المرجحات، وبايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع (٣) ولكن مورده الحكم غير الالزامي فلا وجه للتعدى كما مر فإذا ليس في الاخبار ما يمكن الاستدلال به للتخيير بقول مطلق. اخبار الترجيح واما الخامسة: وهى النصوص الدالة على الترجيح بمزايا مخصوصة، فالمرجحات المنصوص عليها في الاخبار عبارة، عن موافقة الكتاب، ومخالفة العامة، والشهرة، وصفات الراوى. اما الاولان: فالنصوص الواردة فيهما كثيرة، وهى طوائف. الاولى: ما تضمن الترجيح بهما مرتبا. منها: ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته التى الفها في احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها عن محمد وعلى ابني على بن عبد الصمد عن ابيهما عن ابى البركات على بن الحسين عن ابى جعفر ابن بابويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابى عمير عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله قال الصادق (ع) إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم

---

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى الحديث ١٩. ٢ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى الحديث ٦. ٣ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى الحديث ٢١. (*)

فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه (١) والكلام فيه في جهتين. الاولى: في سنده، واورد عليه بايرادات ١ - من المستبعد وجود كتاب للراوندي في احوال الرجال لان، ابن شهر اشوب، ومنتجب الدين تلميذاه، قد ترجماه في كتاب، معالم العلماء، والفهرست ولم يذكرا هذه الرسالة في عداد مؤلفاته، ولذلك قيل انه يمكن ان يكون هذه الرسالة للسيد الراوندي المعاصر للقطب. وفيه: اولا انهما لم يذكرا في عداد مؤلفاته، كتاب قصص الانبياء الذى ينقله صاحب الوسائل مع كتاب الخرائج والجرايح عن الراوندي، وصرح ابن طاووس في مهج الدعوات بانه له، فليكن هذه الرسالة نظير تلك الكتب ولم يطلعا عليها - مع - ان كلا منهما يذكر بعض ما لم يذكره الآخر، مثلا يذكر ابن شهر اشوب ان للراوندي كتابا في اولاد العسكريين، ولم ينقله منتجب الدين كما ان منتجب الدين، يذكر ان له شرح النهج لم ينقله ابن شهر اشوب. ٢ - التشكيك في وجود طريق لصاحب الوسائل الى هذه الرسالة، لانه لم يذكر طريقه إليها في الوسائل. وفيه: انه ينقل في خاتمة الوسائل طريقه الى كتاب الخرائج والجرائح، وكتاب قصص الانبياء ثم يقول ونروى باقى الكتب بالطرق السابقة. ٣ - ان طريق صاحب الوسائل انما هو عن العلامة فكيف لا نجد من هذا الخبر عين ولا اثر في كلمات العلامة ومشايخه، كما يظهر لمن راجع كتبهم الاصولية. وفيه: ان العلامة ومشايخه لم يذكروا اكثر روايات الباب. ٤ - ان محمدا وعليا الواقعان في السند ليسا ابنا على، وانما هما ابنا عبد الصمد، إذ من البعيد جدا ان ينقل القطب الراوندي المتقدم على ابن شهر اشوب طبقة، عن اولاد على الذى هو من مشايخ ابن شهر اشوب، وعليه فابوهما الذى ينقلان عنه هو عبد الصمد، وهو لم يوثق.

---

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٢٩. (*)

وفيه: ان الذى من مشايخ ابن شهر اشوب، هو على بن عبد الصمد، وهو ابن محمد، أو على، أو حسين ابناء على بن عبد الصمد الاول، الجد الاعلى للاسرة، ومن ينقل عنه القطب هو محمد، وعلى ابنا عبد الصمد الاول فتدبر. ٥ - ان ابا البركات لم يوثقه احد غير صاحب الوسائل، وتوثيقه مع هذا البعد الزمانى الممتد بينهما، وهو قرب سبعمائة عام لا محالة لا يكون عن حس فلا يفيد. وفيه: اولا ان صاحب رياض العلماء قال في حقه الامام الزاهد، وهذا التعبير فوق حد التوثيق، وثانيا: ان توثيق صاحب الوسائل يكفى: لان التوثيق دائما يكون عن غير حس، فالرواية صحيحة سندا. الثانية: في دلالتها، ومحصل القول ان الخبر مشتمل على مرجحين طوليين، الاول الموافقة والمخالفة للكتاب، ومع فقده فالمخالفة للعامة، والجمود على نفس الخبر يقتضى البناء على ان المرجح هو موافقة احد الخبرين للكتاب، ومخالفة الآخر معه، فلا يكفى مجرد المخالفة للكتاب في ترجيح الآخر عليه ولكن الظاهر كفاية ذلك بالتعدي، والفهم العرفي بعد عدم مجيئ جميع التفاصيل وجزئيات الاحكام الشرعية في الكتاب. فيكون المراد من الموافقة عدم المخالفة. واما المخالفة للعامة، فالجمود على نص الخبر يقتضى البناء على ان الميزان الموافقة والمخالفة لاخبارهم، ولكن الحق التعدي الى الموافقة والمخالفة مع فتاويهم وان كانت على اساس غير الاخبار لعدم الخصوصية للاخبار وللنصوص الاخر. ومنها: مقبولة ابن حنظلة عن الامام الصادق (ع) في رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة، فانه (ع) بعد ما ينهاهم عن التحاكم الى السلطان وامرهم بالتحاكم الى المجتهدين وانه لا يجوز رد ما حكموا به، قال قلت فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما

فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال (ع) الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال (ع) ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين

اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه - الى ان قال - قلت فان كان الخبر ان عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال (ع) ينظر ما كان حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرف حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا باى الخبرين يؤخذ قال (ع) ما خالف العامة ففيه الرشاد الحديث (١). والظاهر اعتبار سندها لتنصيص الشهيد الثاني في الدراية بوثاقة ابن حنظلة، قال انا قد حققنا توثيقه من محل آخر، وليس منشأه ما افاده صاحبا المعالم والمدارك، من ارادته من محل آخر، خبر يزيد بن خليفة المتضمن لقول الامام (ع) إذا لا يكذب علينا (٢) لما صرح به صاحب المعالم بانى قد وجدت بخطه في حاشية الروضة انه كتب اولا من خبر آخر، ثم ضرب عليه، وكتب من محل آخر، وللخبر. ولتلقى الاصحاب اياها بالقبول حتى اشتهر بالمقبولة، وهى ايضا تدل على الترجيح، بموافقة الكتاب ومخالفة العامة. فان قيل، انه في المقبولة جعل موافقة الكتاب ومخالفة العامة مرجحا واحدا، وفى عرض واحد فكيف يلتزم بالترتيب بينهما. قلنا انه حيث جعل مخالفة العامة مرجحا مستقلا بعد ما فرض الراوى موافقتهما معا للكتاب يعلم من ذلك ان مجموع الامرين ليسا مرجحا واحدا، فيدور الامر، بين ان يكون كل واحد منهما مرجحا مستقلا في عرض واحد، وبين ان يكون موافقة الكتاب حشوا بلا اثر، وبين ان يكون عطف مخالفة العامة على موافقة الكتاب حشوا جيئ، به لبيان الترجيح بمخالفة العامة بعد ذلك واشعارا بان آراء العامة كثيرا ما تكون مخالفة للكتاب ويؤيد الاحتمال الاخير ان السائل سكت عن السؤال عن حكم ما إذا كان احدهما موافقا للكتاب غير مخالف للعامة، وعما يكون بالعكس، مع انه كان بصدد

---

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ١. ٢ - الوسائل باب ١٠ من ابواب مواقيت الصلاة. (*)

استيعاب الشقوق فيعلم انه فهم الطولية من كلام الامام (ع). ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا الاجمال يبين بصحيح القطب الصريح في الترتيب. الثانية: ما اقتصر فيها على الترجيح بمخالفة العامة - منها - خبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح (ع) في حديث فقلت فيروى عن ابى عبد الله (ع) شئ ويروى عنه خلافه فبايهما نأخذ فقال (ع) خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه (١) ومنها خبر الحسين بن السرى قال أبو عبد الله (ع) إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم (٢). ومنها: خبر محمد بن عبد الله قلت للرضا (ع) كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال (ع) إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه، وانظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه (٣). ومنها: خبر سماعة عن الامام الصادق

(ع) في حديث خذ بما فيه خلاف العامة (٤). ومنها: خبر عبيد بن زرارة عنه (ع) ما سمعته منى يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت منى لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه (٥). وهذه باجمعها متفقة على الترجيح بمخالفة العامة بالسنة مختلفة - من مخالفة العامة - وما لا يشبه قول الناس - ومخالفة القوم - والمراد واحد. والنسبة بينها وبين الطائفة الاولى عموم مطلق فان هذه تدل على الترجيح بمخالفة العامة وان كان الآخر موافقا للكتاب والطائفة الاولى تدل على انه في خصوص ذلك المورد لا تكون المخالفة مع العامة مرجحة فيقيد اطلاقها بها. الثالثة: ما اقتصر فيه على الترجيح بموافقة الكتاب، كخبر سدير قال أبو جعفر وابو عبد الله عليهما السلام لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه (ص) (٦). ومنها: خبر ابن الجهم عن العبد الصالح (ع) إذا جائك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله

---

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٣١. ٢ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٣٠. ٣ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٣٤. ٤ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٤٢. ٥ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٤٦. ٦ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٤٧. (*)

واحاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل (١). وهما متضمنان للترجيح بموافقة الكتاب وساكتان عن الترجيح بمخالفة العامة، والجمع بينهما وبين ما تقدم ظاهر مما ذكرناه. واما الشهرة، فقد جعلت مرجحة، في المقبولة المتقدمة وفى مرفوع زرارة عن الامام الباقر (ع) في الخبرين المتعارضين، خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدى انهما مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقا، فقال (ع) انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق في خلافهم، قلت ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف اصنع قال (ع) إذا فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط الحديث (٢)، وفى مرسل الاحتجاج قال وروى عنهم (ع) انهم قالوا إذا اختلف احاديثنا عليكم فخذوا به بما اجتمعت عليه شيعتنا فانه لا ريب فيه (٣). ولكن المرفوعة ضعيفة السند جدا، لضعف صاحب الكتاب، ولرفعها، وقيل انه ليس منها عين ولا اثر في كلمات الاصحاب قبل الشيخ الاحسائي وقد ناقش فيها وفى الكتاب المتضمن لها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كصاحب الحدائق (ره). والمرسل ضعيف للارسال، مضافا الى ان الظاهر كونه اشارة الى المقبولة، فالعمدة في الترجيح بها هي المقبولة. وهى تدل على انها اول المرجحات لاحدى الروايتين: لانه بعد ما فرض الراوى تساوى الحكمين في الصفات، قال (ع) (ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك) فانتقل الامام (من ملاحظة الحاكمين الى ملاحظة الروايتين اللتين هما مدركا الحكمين وتمام الكلام فيها بالبحث في جهات.

---

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٤٨. ٢ - المستدرك باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٢. ٣ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٤٣. (*)

الاولى: هل المراد بالشهرة فيها الشهرة الروائية، أو الفتوائية، أو العملية، والظاهر هو الاولى، فان الشهرة لوحظت بالنسبة الى الرواية وظاهر ذلك اضافتها إليها بما هي حكاية عن حديث المعصوم لا بما هي رأى نقل عن المعصوم (ع). ودعوى ان قوله (ع) فان المجمع عليه لا ريب فيه قرينة على ان المراد الشهرة الفتوائية فان الذى لا ريب فيه هو الذى عليه الشهرة الفتوائية، بحيث كان مقابله الشاذ النادر، واما نفس الشهرة في الرواية مجردة عن الفتوى، فهى مورثة للريب، بل للاطمينان أو اليقين بخلل فيها. مندفعة: بان الرواية المشهورة من حيث الرواية إذا كانت وحدها وكان فتوى الاصحاب على خلافها يطمئن الانسان بخلل فيها اما إذا كانت معارضة مع رواية صحيحة سندا وغير مشهورة، وكان كل منهما مستند جمع من الفقهاء لم يوجب ذلك الريب فيها فضلا عن الاطمينان واليقين بخلل فيها. الجهة الثانية: قد يقال ان الشهرة الروائية مساوقة مع الاستفاضة والقطع بالصدور، فهى من مميزات الحجة عن اللاحجة لامن مرجحات احدى الحجتين، ولكنه يندفع بان الشهرة عبارة عن الظهور والوضوح وهى ذات مراتب مشككة، اول مرتبة منها جعلت مرجحة، لا المرتبة الاخيرة المورثة للقطع بالصدور والشاهد بذلك، فرض الخبرين مشهورين في المقبولة، وتقديم حكم الحاكم الواجد للصفات على الآخر وان كان مستندة مشهورا بين الاصحاب، وغير ذلك من القرائن فإذا لا اشكال في ان الشهرة من المرجحات. الجهة الثالثة: في النسبة بين المقبولة وساير الروايات فالظاهر كما مر من انه إذا تكفل خبر لمرجحين والآخر لمرجح واحد منهما يكون الجمع بينهما بتقييد اطلاق الثاني بالاول، والبناء على ثبوت المرجحين، فالجمع بين النصوص يقتضى البناء على الترجيح اولا، بالشهرة، ثم بموافقة الكتاب، ثم بمخالفة العامة. واما صفات الراوى، فقد تضمنت المقبولة أي مقبولة ابن حنظلة المتقدمة، ومرفوعة زرارة المتقدمة ايضا للترجيح بها.

ولكن المرفوعة قد عرفت انها ضعيفة سندا، ولا مثبت لاستناد الاصحاب إليها في الالتزام بهذا المرجح بعد ما تقدم من انه لم ينقلها احد قبل الشيخ الاحسائي حتى مثل العلامة (ره). واما المقبولة فهى وان اعتبر سندها كما مر، الا ان الترجيح بها فيها انما هو لتقديم حكم احد الحاكمين على الآخر لا الترجيح بها لتقديم احدى الروايتين، لانه في صدر المقبولة بعد فرض السائل اختلاف الحكمين قال (ع) الحكم ما حكم به اعدلهما الخ وهذا صريح في ان ذلك بصدد بيان المرجح لتقديم حكم احد الحاكمين ويشهد به ايضا قوله بعد ذلك فقلت فانهما عدلان مرضيان فقال (ع) ينظر الى ما كان من روايتهم فانه صريح في كونه بعد الترجيح بالصفات بصدد بيان ما هو المرجح لاحدى الروايتين على الاخرى، ولذلك قلنا انها دالة على ان اول المرجحات الشهرة فيكون مفاد المقبولة بالنسبة الى الترجيح بالصفات مفاد خبر موسى بن اكيل (١) وخبر داود بن الحصين (٢) المتضمنين لترجيح حكم احد القاضيين بها الذين لم يحتمل احد دلالتهما على الترجيح بها لتقديم احدى الروايتين على الاخرى. وقد نسب الى المحقق النائيني (ره) انه وان جعلت الصفات فيها مرجحة للاخذ بحكم احد الحاكمين، الا انه يمكن ان يستفاد منها من باب تنقيح المناط كونها مرجحة لاحدى الروايتين على الاخرى لانه لما كان منشأ اختلاف الحكمين هو اختلاف الروايتين، فيستفاد من ذلك ان المناط في ترجيح احد الحكمين على الآخر بالصفات، لكون مثل هذه الصفات مرجحة لمنشأ الحكم، وهو الرواية. ويرد عليه انه مع عدم احراز المناط كيف يحكم بالتعدي، مع ان الافقهية التى جعلت مرجحة، لا دخل لها في نقل الحديث اصلا، وانما تناسب ترجيح

الحاكم من حيث هو، ومن الغريب انه (قده) بعد اسطر يصرح بان اول المرجحات الشهرة لا الصفات لانها جعلت في المقبولة اول المرجحات

---

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٤٥. ٢ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٢٠. (*)

فالمتحصل انحصار المرجح بالشهرة - وموافقة الكتاب - ومخالفة العامة، مرتبة فان قيل انه في المقبولة بعد فرض السائل موافقتهما معا للعامة قال (ع) ينظر الى ما هم إليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر، فهذا مرجح آخر لم يتعرض له الاصحاب قلنا، الظاهر انه توسعة في المخالفة المجعولة مرجحة كما هو واضح. ايرادات نصوص الترجيح ونقدها ثم ان توضيح ما اخترناه وبيناه، انما يكون بذكر ما اورد على اخبار الترجيح من الايردات، والجواب عنها، وهى ثمانية. الاول: ما يختص بمرجحية مخالفة العامة، وحاصله ان اكثر رواياتها مروية عن رسالة القطب، وقال الفاضل النراقى انها غير ثابتة من القطب ثبوتا شايعا فلا حجية فيما ينقل عنها، فيبقى من رواياتها المقبولة، وخبر سماعة، والثانى ضعيف بالارسال، فينحصر المدرك في المقبولة، وحكى عن المحقق في رد الترجيح بها انه لا يثبت مسألة علمية برواية رويت عن الصادق (ع). وفيه: اولا ما تقدم من حجية رواية تلك الرسالة، وان الوجوه المذكورة لعدم حجيتها فاسدة، وثانيا ان الخبر إذا كان حجة خصوصا مع عمل الاصحاب به وتلقيهم اياه بالقبول يثبت به مسألة اصولية، كما يثبت به حكم فرعى خاص، وانما لا يعتمد على مثله في العقائد المطلوب فيها العلم. الثاني: ما افاده المحقق العراقى (ره) في المقالات، وهو ان مرفوعة ضعيفة السند والمقبولة مخالفة للاجماع، إذ ظاهرها، انه عند تساوى الحكمين في الصفات يرجعان الى المستند ويجتهدان في استفادة الحكم من المستند، وهو خلاف الاجماع المدعى في المستند، على انه عند تساويهما يكون الاختيار بيد المدعى. واجيب عنه بان المقبولة محمولة على قاضى التحكيم. ويرده: ان قاضى التحكيم عبارة عن القاضى الواجد لجميع الشرائط حتى الاجتهاد

غير انه لا يكون منصوبا، ولذلك قال الشهيد الثاني في المسالك انه مختص بزمان الحضور ولا معنى له في زمان الغيبة فانه ان لم يكن مجتهدا لا يكون قاضيا ولو للتحكيم، وان كان مجتهدا فهو منصوب وحيث ان صدر المقبولة في مقام نصب المجتهد قاضيا وحاكما فلا يمكن حمل ذيلها على قاضى التحكيم. والحق ان يجاب عنه بان كون الاختيار بيد المدعى انما يكون مدركه الاجماع، والمتيقن منه الشبهة الموضوعية، واما في مورد الشبهة الحكمية كما في مورد المقبولة فلا دليل عليه. مع، ان المقبولة قابلة للحمل على صورة التداعي، اضف الى ذلك، ان المفروض في المقبولة كون تعيين الحاكمين مع رضايتهما معا، لا بان يختار كل منهما غير ما يختاره الآخر فلاحظها. ويمكن ان يقال انه لما كان منشأ النزاع في موردها الشبهة في حكم المسألة كما لا يخفى، وهى لا ترتفع بالحكومة، امرهما (ع) بالنظر في ادلة الواقعة، واستفادة حكمها منها كى يرتفع النزاع. الثالث: ما افاده المحقق اليزدى (ره) وهو ان الترجيحات المذكورة في المقبولة والمرفوعة غير موافقة الكتاب، ومخالفة

العامة، كالشهرة، وصفات الراوى، فيمكن ان يقال بعدم دلالتهما على الترجيح بما ذكر في صورة التعارض: إذ صفات الراوى المذكورة في المقبولة، فهى في مقام تقديم حكم احد الحكمين في مقام رفع الخصومة، واما في المرفوعة، فان الظاهر بقرينة سؤال السائل بعد ذلك هما عدلان مرضيان، انه ليس المراد من الاعدل من كان هذا الوصف فيه اكثر واشد بعد اشتراكهما في اصل الصفة، بل المراد منها من كان عادلا، فهو من قبيل اولوا الارحام، وحاصله يرجع الى وجوب الاخذ بخبر العادل لكونه حجة وطرح الآخر لكونه غير حجة، واما الشهرة فالظاهر بقرينة التعليل في المقبولة، بان المجمع عليه لا ريب فيه: ان الترجيح بها ليس من الترجيحات الظنية التى تعبدنا الشارع بها، بل تقديم المشهور، انما يكون من جهة انه مقطوع به وان غيره مقطوع الخلاف.

اقول: ما افاده في الترجيح بالصفات بالنسبة الى المقبولة، تام كما بيناه، واما بالنسبة الى المرفوعة، فغير تام: إذ استعمال هذه الجملة وارادة تساويهما من حيث العدالة شايع، ولذا ترى في المقبولة انه قال انهما عدلان مرضيان لا يفضل احدهما على صاحبه، فهى لا تصلح ان تكون قرينة لصرف ظهور الاعدل والاوثق وارادة الوثاقة والعدالة منهما. واما الشهرة فليس المراد منها في المقبولة المشتهر بين الشيعة رواية وفتوى وعملا، الذى يطمئن، بل يقطع بكون مضمونه هو الحكم الواقعي، والا لم يصح، قوله فان كان الخبران عنكم مشهورين، ولا الرجوع الى صفات الحاكم قبل ملاحظة الشهرة، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر، بل المراد منها لهذه القرائن، ولظهور الخبر في نفسه، ولما ستعرف، هي الشهرة رواية وهى لو اوجبت شيئا، فهى الاطمينان بالصدور، لا الاطمينان من جميع الجهات كى يكون الخبر مما لا ريب فيه بقول مطلق من جميع الجهات، بل هو حينئذ لا ريب فيه بقول مطلق من جهة، وهذا لا يلازم الاطمينان، ولا الظن بعدم صدور المعارض، ولذا ترى فرض الشهرة في المتعارضين، فتكون من المرجحات الظنية. وبذلك ظهر ان مراد الشيخ الاعظم (ره) من ان المراد من نفى الريب فيه عدم الريب فيه بالاضافة الى الآخر، عدم الريب فيه بقول مطلق من جهة الصدور خاصة لامن جميع الجهات، فلا يرد عليه الركاكة. الرابع: ان النصوص المتضمنة للترجيح جملة منها ضعيفة السند، وجملة منها وان كانت معتبرة الا ان الظاهر اختصاصها بزمان الحضور والتمكن من لقائه (ع) ولا تشمل زمان الغيبة. وفيه: اولا ان التوقف يحتمل اختصاصه بزمان الحضور، لامكان السؤال، ولكن الترجيح لا يحتمل فيه ذلك، ولا فرق فيه بين الزمانين، بل العلل المذكورة فيها - مثل - فان المجمع عليه لا ريب، وان الرشد في خلافهم تشهد بعدم الاختصاص كما لا يخفى. وثانيا: ان جملة من النصوص مطلقة ليس فيها ما يتوهم الاختصاص، وبعضها وان كان مذيلا بقوله فارجه حتى تلقى امامك، ولكن هذا القيد ذكر لخصوص التوقف، واما

ما قبله من المرجحات فلم يذكر فيها هذا القيد، ومعلوم انه لو ذكر مطلقات وذكر في الاخير منها قيد يرجع ذلك الى الاخير دون الجميع، وقد مر في مباحث العام والخاص ان الجمل المتعقبة بالاستثناء يكون ذلك استثناءا عن الجملة الاخيرة فراجع. الخامس: ما هو مختص بالمقبولة: وهو ان المقبولة واردة في القاضيين الذين حكم كل منهما بخلاف الآخر، ومن المعلوم انه لا معنى للتخيير في ذلك الباب، لعدم قطع الخصومة والنزاع به، فلا محيص عن الترجيح، ولذا في آخره

حكم (ع) بالتوقف، فلا يصح التعدي عن موردها الى الخبرين المتعارضين الذين لا مانع فيهما من الالتزام بالتخيير. وفيه: ان صدر الرواية في مقام بيان ما يرجح به احد القاضيين ويعمل بحكمه ويترك الآخر، وبعد ما فرضهما الراوى متساويين في الصفات المرجحة، امر (ع) بالرجوع الى مستندهما أي الرواية فاخذ في بيان ما يرجح به احدى الروايتين على الاخرى، وذكر الشهرة اول تلك المرجحات. لا يقال ان الشهرة المذكورة فيها من مرجحات احد الحكمين الذى حكم بهما القاضيان، لا من مرجحات الرواية، لانه (ع) فرع على ما إذا كان احدهما مشهورا بقوله فيؤخذ به من حكمهما. فانه يقال ان عبارة الرسائل وان كانت كما ذكر، ولكن ما في كتب الحديث هكذا، فيؤخذ به من حكمنا. وبما ذكرناه تنحل العويصة التى اشكلت على الشيخ الاعظم (ره)، وهى ان ظاهر الرواية تقديم الترجيح بصفات الراوى على الشهرة، مع ان بناء الاصحاب على تقديم الترجيح بالشهرة، على الترجيح بالصفات: لما عرفت من ان اول مرجحات الرواية فيها هي الشهرة، والصفات مرجحات حكم الحكمين. فان قيل فما منشأ الترجيح بالصفات بعد الشهرة الذى عليه بناء الاصحاب، قلنا ان وجهه مرفوعة زرارة المنجبرة بعمل الاصحاب على ما توهم. فان قيل فلم يذكر الصفات في المقبولة، قلنا لعل وجهه ان الروايتين

المفروضتين في المقبولة راويهما القاضيان وقد فرض تساويهما في الصفات السادس: انه لو قيدنا اخبار التخيير باخبار الترجيح لا يبقى لاخبار التخيير الا موارد نادرة، وحملها عليها مستهجن فان في اكثر الموارد، اما ان يكون احدهما مشهورا، أو مخالفا للعامة، أو موافقا للكتاب، أو في رواية صفة من الصفات المرجحة، وفرض التساوى في غاية الندرة، سيما إذا تعدينا عن المرجحات المنصوصة الى كل ما يوجب اقربية احدهما الى الواقع. وفيه: اولا: ان هذا لو تم فانما هو على مسلك من يرى الترتيب بين المرجحات، واما من كان مثل المحقق الخراساني ويرى انه لا ترتيب، بينها، ففرض التساوى كثير، كما لو فرضنا ان احدهما مشهور والآخر مخالف للعامة، أو موافق للكتاب، وهكذا فمثل المحقق الخراساني لا حق له ان يعترض بذلك. وثانيا: ان استكشاف كون احد الخبرين مشهورا، أو مخالفا للعامة، أو كون راويه واجدا للصفات في هذا الزمان سهل، ولم يكن كذلك في اول الامر لتشتت الرواة والفقهاء، وعدم الوسائل التى يظهر بواسطتها فتاويهم واقوال العامة كانت مختلفة، وتشخيص صفات الرواة كان صعبا. لا يقال ان المرجح واقع الشهرة ومخالفة العامة، لا ما استكشفه المكلف، فانه يقال المكلف موظف بالترجيح بما ظهر له ومع عدمه أي عدم تشخيص وجود المرجح وظيفته التخيير فتدبر. السابع: ما في الكفاية ان، مخالفة الكتاب، وموافقة العامة ليستا من المرجحات، بل من مميزات الحجة عن اللاحجة: لان ما خالف الكتاب بنفسه ليس بحجة، لما دل من النصوص على انه باطل، زخرف، لم نقله، وكذا الخبر الموافق للقوم، لان اصالة عدم صدوره تقية بملاحظة الخبر المخالف لهم، مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جارية للوثوق حينئذ بصدوره كذلك. وفيه: ما سيجيئ من ان مورد اخبار العرض على الكتاب وسقوط ما خالفه عن الحجية هو صورة المخالفة بنحو التباين، وفى ذلك المورد ذكر هذه التعبيرات، واما

المخالفة في اخبار الترجيح، فموردها العموم المطلق، والعموم من وجه، على كلام، وليس فيها هذه التعبيرات، وعلى الجملة المخالفة المرجحة، غير المخالفة المميزة، كما ستعرف، والتعبيرات المشار

إليها واردة في الثانية دون الاولى، والظاهر ان ذلك سهو من قلمه الشريف. الثامن: ما ذكره المحقق الخراساني بقوله، انه لو لا التوفيق بذلك لزم التقييد ايضا في اخبار المرجحات وهى آبية عنه كيف يمكن تقييد مثل ما خالف قول ربنا لم نقله، أو زخرف، أو باطل الخ. وفيه: ان نصوص الترجيح ليس فيها ما يأبى عن التقييد، وما ذكره من الجملات الثلاث غير مربوطة بنصوص الترجيح، وانما هي في نصوص العرض على الكتاب وموردها المخالفة بنحو التباين كما سيمر عليك، مع ان المذكور في نصوص الترجيح الموافقة للكتاب ولم يذكر فيها المخالفة. فالمتحصل ان شيئا من ما اورد على نصوص الترجيح لايرد عليها، وهى اخص من اخبار التخيير لو كان لدليله المعتبر اطلاق، فيقيد اطلاقها بهذه النصوص. وان اول المرجحات، الشهرة، ثم موافقة الكتاب، ثم مخالفة العامة بمالها من المعنى الوسيع الشامل لما وافق ميل حكامهم، ومع عدم شئ من المرجحات يحكم بالتخيير للاصل الاولى ولنصوصه التى عرفت ان المتيقن منها فقد المرجحات. بيان المراد من موافقة الكتاب ثم انه لا بد من بيان امور. الاول: ان موافقة الكتاب، هي مقابلة للمخالفة، فهل المراد بالمخالفة، هي المخالفة ثبوتا، أو اثباتا ؟ ثم هل المراد بها، المخالفة بنحو التباين أو بنحو العموم من وجه، أو العموم المطلق ؟ ثم انه في اخبار العرض على الكتاب جعلت المخالفة للكتاب من مميزات الحجة

عن اللاحجة، فهل المراد بالمخالفة في نصوص الترجيح هو ما اريد منها في نصوص العرض، كما عن المحقق الخراساني حيث قال ان نصوص الترجيح ونصوص العرض على الكتاب تفرغان عن لسان واحد، ام اريد منها غيره ؟ وقد يقال ان اخبار العرض على الكتاب، وعدم صدور المخالف للكتاب عنهم عليهم السلام محمولة على المخالفة ثبوتا، بمعنى ان ما يصدر منهم لا يخالف الكتاب واقعا، بل يوافقه اما، لارادة المؤول من الكتاب، أو من الخبر، نسبه المحقق الاصفهانى الى المحقق الخراساني في مباحث الالفاظ. وفيه: انه لو تم فيما تضمن قولهم (ع)، لا نقول ما خالف قول ربنا، وما شاكل، لا يتم فيما امر فيه بالعرض على الكتاب، وطرح ما خالفه كما هو واضح، فان المراد منها مخالفة ما يدل عليه الخبر لمدلول الكتاب على ما يفهمه العارض منهما إذ هو القابل للعرض. وقد يقال كما عن المحقق الخراساني في الكفاية ان المراد بالمخالفة في نصوص الباب واخبار العرض شئ واحد، فتدلان جميعا على عدم صدور المخالف عنهم ولو كان وحده، فتكون المخالفة من مميزات الحجة عن اللاحجة، لامن مرجحات احدى الحجتين على الاخرى. وفيه: بعد فرض انه في المقبولة، ورد الامر بطرح المخالف بعد فرض كونهما مشهورين والا فلو كان المخالف مشهورا لم يكن مطروحا، بل كان يجب العمل به، يظهر ان المخالف للكتاب لا يكون ساقطا عن الحجية مطلقا. وايضا نعلم صدور ما خالف ظاهر الكتاب عنهم عليهم السلام، بل اغلب التفاسير الواردة عنهم التى لا يساعدها ظاهر الكتاب كذلك. وايضا نعلم ان ما خالف الكتاب بالعموم، صادر قطعا عنهم (ع) فيظهر من جميع ذلك انهما لا تفرغان من لسان واحد. وحق القول في المقام ان المخالفة للكتاب تتصور على وجوه ثلاثة، المخالفة بالتباين، والمخالفة بالعموم من وجه. اما الاول: فله صورتان، احداهما: ما إذا كان الخبر مخالفا لنص الكتاب فهى التى

وردت الاخبار على ان الخبر المتصف بها ليس بحجة أو زخرف، أو باطل، أو لم نقله أو ما شاكل، فهذه الصورة هي مورد اخبار العرض ولا تشملها نصوص الترجيح. ثانيتهما: ما إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب، مثلا ظاهر الكتاب وجوب قضاء الصوم للمريض والمسافر، فإذا ورد خبر صريح في عدم الوجوب غير معارض بخبر آخر، ففى هذه الصورة لا اشكال في العمل به وحمل الكتاب على الاستحباب، فلو عارضه خبر آخر صريح في الوجوب، يدخلان في الاخبار العلاجية ويقدم الخبر الثاني لموافقة الكتاب. والظاهر ان نظر الاصحاب حيث قالوا انه في صورة كون النسبة هو التباين يسقط المخالف عن الحجية وهو المتيقن من اخبار العرض الى الصورة الاولى. واما الثاني: فحيث ان المأخوذ في اخبار العرض على الكتاب هي المخالفة، وهى لا تصدق على المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، لان الخاص يكون قرينة على العام، فاخبار العرض لا تشمله، مضافا، الى القطع بصدور الخبر المتصف بها عن المعصوم فان اكثر المخصصات لعمومات الكتاب انما هي صادرة عن المعصومين (ع) فلا توقف في عدم شمولها لها، واما في نصوص الترجيح فالمأخوذ هو الموافقة للكتاب وانما ذكرت المخالفة في بعض تلك النصوص عقيب الموافقة وهى شاملة للفرض، فالمخالف للكتاب بهذا النحو مشمول للاخبار العلاجية. وبذلك ظهر ما في كلام المحقق النائيني (ره) حيث قال، ان نصوص الترجيح والتخيير ايضا لا تشمله لعدم صدق المخالفة. كما انه ظهر ما في كلام المحقق الخراساني المدعى ان نصوص الترجيح ونصوص العرض على الكتاب تفرغان عن لسان واحد. واما الثالث: وهى المخالفة بالعموم من وجه فلا ريب في صدق المخالفة عليها - الا ان - الظاهر عدم شمول اخبار العرض لها: فان مخالفته حينئذ انما تكون لظاهر الكتاب عموما، وصدور مثل هذا المخالف عنهم (ع) غير عزيز، بل اغلب التفاسير الواردة عنهم (ع) التى لا يساعدها ظاهر الكتاب من هذا القبيل، فلا يعمها ما دل على ان المخالف زخرف

أو باطل أو لم نقله، فتكون مشمولة للاخبار العلاجية. فتحصل ان الاقوى كون موارد المخالفة بالعموم المطلق، والمخالفة بالعموم من وجه وصورة واحدة من المخالفة بالتباين مشمولة للاخبار العلاجية، وصورة واحدة من المخالفة بالتباين مشمولة لاخبار العرض بيان المراد من الشهرة، ومخالفة العامة الثاني: في الشهرة، وهى على اقسام ١ - الشهرة الروائية ٢ - الشهرة العملية ٣ - الشهرة الفتوائية. اما الشهرة الروائية وهى اشتهار الرواية بين الرواة، وارباب الكتب الحديثية بان ينقلها كثير منهم، فلا اشكال في الترجيح بها، لما عرفت من انه الظاهر من المقبولة وغيرها. واما الشهرة العملية وهى عبارة عن استناد المشهور الى رواية في الفتوى وعملهم بها، فهى من مميزات الحجة عن اللاحجة، لما مر في مبحث حجية الخبر الواحد، ان عمل المشهور برواية واستنادهم إليها في مقام يوجب جبر ضعفها لو كانت ضعيفة، كما ان اعراض الاصحاب عن رواية، هي بمرئى منهم ومنظر يوجب وهنها وان كانت صحيحة، وعليه فالرواية المشهورة بهذا المعنى حجة، والرواية المعارضة لها ساقطة عن الحجية، فهى من مميزات الحجة عن اللاحجة. واما الشهرة الفتوائية، وهى عبارة عن اشتهار الفتوى على طبق مضمون الرواية مع عدم احراز استنادهم في الفتوى الى تلك الرواية، بان كانت الفتوى مطابقة للقاعدة أو الاصل العملي واحتمل استنادهم إليها لا الى الرواية. فالظاهر عدم كونها مرجحة، ولا جابرة لضعف السند، اما عدم كونها جابرة فواضح، واما عدم كونها مرجحة فلما مر من ان العمدة في مرجحيتها المقبولة وهى من جهة انه لوحظ الشهرة فيها بالاضافة الى الرواية الظاهر في نقل رأى المعصوم عن

حس، لا عن حدس ورأى، وغير ذلك من القرائن، ظاهرة في ارادة الشهرة الروائية.

نعم إذا كانت الفتوى على خلاف القاعدة والاصل، فحيث ان عدالة الاصحاب تمنع عن الفتوى من غير مستند، والفرض انه لا مستند غير تلك الرواية، فلا محالة يستكشف من ذلك استنادهم إليها، ولعله من هذا الباب حديث على اليد ما اخذت (١)، فانه خبر ضعيف، وفتوى قدماء الاصحاب على طبقه وان لم يستدلوا به، ولكنها ترجع الى الشهرة العملية، وليست مجرد الشهرة الفتوائية. الثالث: لا اشكال في ان مخالفة العامة من المرجحات ولا كلام في ذلك انما الكلام في ان مرجحيتها، هل تكون من جهة مطلوبية المخالفة لهم في نفسها، كما هو الظاهر من خبر داود بن الحصين عمن ذكره عن ابى عبد الله (ع) في حديث، وان من وافقنا خالف عدونا، ومن وافق عدونا في قول أو عمل فليس منا ولا نحن منهم (٢)، أو من جهة التعبد المحض كما هو الظاهر من ما تضمن الامر بالاخذ بالمخالف، كخبر المفضل بن عمر قال الصادق (ع) كذب من زعم انه من شعيتنا، وهو مستمسك بعروة غيرنا (٣)، أو من جهة صدور الموافق تقية، كما هو المستفاد من جملة من الاخبار كخبر عبيد بن زرارة عن الامام الصادق (ع) ما سمعته منى يشبه قول الناس فيه التقية، الحديث (٤) أو من جهة ان الرشد في خلافهم كما هو ظاهر كثير من النصوص، لاحظ قوله (ع) دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم (٥) وخبر على بن اسباط عن الامام الرضا (ع) في حديث ائت فقيه البلد فاستفته من امرك فإذا افتاك بشئ فخذ بخلافه فان الحق فيه (٦) ونحوهما غيرهما، وجوه. اظهرها الاخير، فان ما هو مدرك الوجه الاول، ظاهر في الموافقة معهم في العقائد الفاسدة كما يشهد به خبر حسين بن خالد عن الامام الرضا (ع) شيعتنا المسلمون لامرنا الاخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا (٧).

---

١ - المستدرك، ج ٢: ٥٠٤ حديث ١٢، عوالي اللئالى، ج ١: ٢٢٤. ٢ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٣٣. ٣ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٣٦. ٤ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٤٦. ٥ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ١٩. ٦ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٢٣. ٧ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٢٥. (*)

وما يكون مدركا للثاني مع تعدده وكثرته قابل للحمل على الوجه الرابع. وما يكون مدركا للثالث ظاهر في صورة العلم بالصدور لاحظ خبر عبيد المتقدم. فإذا المتعين هو الاحتمال الرابع، ويؤيده جعله مقرونا بالترجيح بموافقة الكتاب في المقبولة، الظاهر، في انهما من سنخ واحد، لا سنخين احدهما المرجح المضمونى والآخر المرجح الجتهى. ساير ما استدل به على لزوم الترجيح وقد استدل لوجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه اخر. منها: دعوى الاجماع على الاخذ باقوى الدليلين. واورد عليه صاحب الكفاية بانه مع مصير مثل الكليني الى التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء، قال في ديباجة الكافي ولا نجد شيئا اوسع ولا احوط من التخيير، دعوى الاجماع مجازفة. وفيه: اولا ان الكليني في ديباجة الكتاب يصرح بلزوم الترجيح بالشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامة، ثم بعد ذلك يبنى على التخيير. اللهم الا ان يكون نظره (قده) الى رد الترجيح بكل مزية ولو لم تكن منصوصة كما هو ظاهر الدليل، وثانيا:

ان مخالفة الكليني وحده مع جلالة قدره لا تضر. فالحق ان يورد عليه بعدم كون هذا الاجماع تعبديا كاشفا عن رأى المعصوم (ع) - مع - انه ليس اجماعيا قوليا، بل هو عملي، ووجه العمل غير معلوم، ولعله يكون من جهة الاحتياط الاستحبابى، أو اختيار احد فردي التخيير. ثم انه ربما يورد على الكليني (قده)، بان ما افاده من انا لا نجد شيئا اوسع ولا احوط من التخيير لا يتم، فان التخيير وان كان اوسع، الا انه ليس احوط قطعا، لان الترجيح وتقديم ذى المزية لو لم يكن متعينا، لا اقل من احتمال تعينه، للنصوص المتقدمة وافتاء المحققين به، فالاحوط هو الترجيح لا التخيير.

ولكن يمكن ان ينتصر للكليني بان مراده، ان الاحوط التوقف، والاوسع التخيير لاحظ قوله، ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم (ع) وقبول ما وسع من الامر فيه الخ، فان الظاهر كونه بنحو اللف والنشر المرتب، وليست العبارة بالنحو المذكور في الكفاية. ومن الوجوه التى ذكروها لوجوب ترجيح ذى المزية: انه لو لم يجب الترجيح بذى المزية، لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلا، بل ممتنع قطعا. واورد عليه المحقق الخراساني بقوله، وفيه انه انما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتاكد ملاك الحجية في نظر الشارع ضرورة امكان ان تكون تلك المزية بالاضافة الى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الانسان وكان الترجيح بها بلا مرجح وهو قبيح انتهى. ويرد عليه ان المستفاد من الادلة ان ملاك حجية الخبر هو ارائته للواقع، ورجحان صدقه، فإذا كان المزية موجبة لاقوائية هذا الملاك كيف يمكن دعوى احتمال ان تكون المزية بالاضافة الى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الانسان فيكون الترجيح، بها بلا مرجح. فالاولى: ان يجاب عنه، بانه لا يعتنى بهذه الاحتمالات والاستدلالات في مقابل اطلاقات التخيير الدالة على ثبوت التخيير حتى مع وجود المزية، ولكن قد عرفت انها تقيد بادلة الترجيح، ولو لا تلك الادلة كان المتعين البناء على التخيير مطلقا، ومنها غير ذلك مما هو بين الفساد. هل التخيير في المسألة الاصولية أو في المسألة الفرعية ؟ ثم انه مع عدم المرجح لا اشكال في التخيير كما مر وانما الكلام يقع في موارد. الاول: في ان التخيير، هل هو في المسألة الاصولية، ام في المسألة الفرعية ؟ الثاني: في انه هل للمجتهد ان يفتى بالتخيير في المسألة الاصولية بناءا على كون التخيير فيها

فيختار المقلد غير ما اختاره المجتهد ام لا ؟ الثالث: في ان التخيير بدوى أو استمراري. اما الاول فالظاهر ان التخيير في المسألة الاصولية لوجوه. احدها: ان ظاهر بعض نصوصها كقوله (ع) بايهما، أي باى الخبرين، اخذت من باب التسليم وسعك، ذلك كما لا يخفى. ثانيها: ان التخيير في الحكم الفرعي لا يخلو عن وجوه ثلاثة، كونه واقعيا، اوليا، أو واقعيا ثانويا، أو ظاهريا، وشئ منها لا يكون معقولا. اما الاول: فلاستلزامه التصويب، لان مذهب المخطئة بقاء الواقع على ما هو عليه، ولو بعد قيام الامارة، والواقع على الفرض، ليس لا احدهما المعين، وهو لا يتغير بقيام الامارة. واما الثاني: فلاستلزامه الجمع بين الحكمين، التعييني والتخييري، مع انه لو قام احد الخبرين على وجوب الظهر في زمان الغيبة، والآخر على وجوب الجمعة فيه، فبمقتضى اخبار التخيير على هذا المسلك يكون الحكم الثانوي هو التخيير بينهما، وحيث ان الواقعي الاولى باق بحاله، وهو وجوب احدهما تعيينا، والمفروض تعلق العلم بثبوته فيجب بمقتضى هذا

العلم الاحتياط بالجمع بينهما، واخبار التخيير على هذا لا يصلح لرفع وجوب الاحتياط. واما الثالث: فلان الحكم الظاهرى انما هو في ظرف الشك في الواقع، فيعتبر في صحة جملة احتمال مصادفته للواقع، ومع القطع بالعدم لا يعقل جعل الحكم الظاهرى، وفى المقام حيث يعلم بان المجعول الواقعي احدهما المعين فجعل الحكم التخييري غير معقول، ويكون نظير جعل الاباحة في صورة العلم بان الواقع اما هو الوجوب أو الاستحباب. ثالثها: انه لو كان مؤدى احدهما وجوب شئ، ومؤدى الآخر وجوب شئ آخر يمكن التخيير بينهما، واما لو كان مؤدى احدهما وجوب شئ ومؤدى الآخر اباحته لا معنى للتخيير بينهما، بان يكون مخيرا بين الوجوب والاباحة: إذ التخيير بين الفعل والترك، أو الفعلين معقول، واما التخيير بين الحكمين فغير معقول.

فالمتحصل ان التخيير يكون في المسألة الاصولية. واما المورد الثاني: فجواز اختيار المقلد غير ما يختاره المجتهد يبتنى على القول بان التقليد في المسألة الاصولية مشمول لادلة التقليد، فلو كان رأى المجتهد حجية الخبر الموثوق به له ان يفتى بذلك، فإذا رأى المقلد وثاقة خبر لا يراه المجتهد موثقا له ان يعمل به. وعليه ففى المقام له ان يختار غير ما يختاره المجتهد، وقد اشبعنا الكلام في المبنى، في اول مباحث القطع، وفى رسالة الاجتهاد والتقليد هل التخيير بدوى أو استمراري ؟ واما المورد الثالث: فالكلام فيه يقع في جهات، الاولى: فيما يقتضيه الاصل الاولى على المختار من انه التخيير، الثانية: فيما يقتضيه الاجماع المدعى على التخيير مع عدم المرجح. الثالثة: فيما يقتضيه اطلاقات ادلة التخيير على تقدير تسليم دلالتها عليه، الرابعة: فيما يقتضيه الاستصحاب مع عدم الدليل على احد الطرفين. اما الجهة الاولى: فحيث عرفت ان الاصل في الامارتين هو التخيير بتقييد حجية كل منهما بعدم الاخذ بالآخر، لا بتعلق الحجية والدليلية بالجامع بينهما، فيكون دليل التخيير دليلا على استمراره، فالتخيير استمراري الا ان يمنع عنه مانع خارجي، وهو العلم الاجمالي. توضيحه: انه إذا فرضنا قيام خبرين على وجوب فعلين، كالظهر، والجمعة، أو القصر، والتمام وامثالهما فعلى القول باستمرارية التخيير له ان يختار في الواقعة الثانية، خلاف ما يختاره في الواقعة الاولى، فإذا فعل كذلك يحصل له العلم الاجمالي بالمخالفة القطعية العملية وهذا العلم الاجمالي يمنع عن الحكم باستمرارية التخيير. والى ذلك نظر صاحب المفاتيح حيث استدل لابتدائية التخيير: بان العدول موجب لترك الواجب لا الى بدل، وهذا بخلاف التخيير الواقعي في موارده فان جواز العدول

فيها لا يلزم المحذور المذكور. اللهم الا ان يقال ان المخالفة القطعية في الواقعتين التدريجتين لاقبح فيها اصلا، أو انه إذا التزم في كل واقعة بحكم ظاهري من الشارع كما في المقام لا قبح فيها. ولعله الى احد هذين نظر العلامة (ره) في النهاية حيث قال، ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده. ولكن حيث ان، المبنيين المشار اليهما في الجواب، غير تامين، كما يظهر عدم تمامية الاول مما ذكرناه في منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات، وعدم تمامية الثاني في اول مبحث الظن من عدم مجعولية الحكم في مقام جعل الحجية والدليلية، فلا يمكن الالتزام بالتخيير الاستمراري في هذا المورد خاصة لمانع، والمسألة محتاجة الى تأمل زايد. واما الجهة الثانية: فحيث ان تسالم الاصحاب على التخيير ليس من قبيل الاجماع على القاعدة، والاجماع الذى

حاله ذلك لا اطلاق له، بل هو دليل لبى، فلا بد من الاخذ بالمتيقن، وهو ثبوت التخيير ابتداءا وعدم استمراريته. واما الجهة الثالثة: أي بناءا على تسليم دلالة الاخبار على التخيير وثبوت الاطلاق لها فقد استدل لكون التخيير ابتدائيا بوجوه. منها: ما افاده الشيخ الاعظم وهو: ان اطلاقات التخيير لا تشمل ما بعد الاخذ باحدهما: لانها مسوقة لبيان حكم المتحير في بادى الامر، فبعد الاخذ والعمل باحدهما يتبدل الموضوع، ولا يكون باقيا. واورد عليه تارة: بان الموضوع ليس هو المتحير فان الموضوع المأخوذ في الادلة هو تعارض الخبرين بلا تقييده بقيد التحير. واخرى: بانه لو سلم التقييد بالمتحير، لكن تقييد المتحير بكونه في بادى الامر لم يدل عليه دليل. والى هذين الايرادين نظر المحقق الخراساني في الكفاية حيث قال، ان التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعا للتخيير

اصلا انتهى. ولكن يمكن تقريب ما افاده الشيخ: بان الموضوع ومن وجه إليه الخطاب في الاخبار ليس كل مكلف، بل هو المكلف الذى اتاه الحديثان المتعارضان، فتحير، ولم يأخذ بواحد منهما، فلا اطلاق لها بالنسبة الى الاخذ. وان شئت قلت ان المسئول عنه في الاخبار حكم من اتفق له ذلك وتحير فيما هو وظيفته، فالجواب بانه مخير في العمل بايهما شاء، لا يشمل صورة الاخذ باحدهما وعدم تحيره في وظيفته. وبعبارة ثالثة: انه على القول بان الاصل في تعارض الخبرين هو التساقط، فمن تعارض الخبران عنده، لا دليل له على الحكم الواقعي، والاخبار واردة لبيان حكمه، ويعين له الدليل فبعد الاخذ وثبوت الدليل عنده، لا نظر للاخبار الى تعيين الدليل له، ويمكن ارجاع الوجهين الآخرين الآتيين الى ذلك، والا فاشكالهما ظاهر. احدهما: ان ظاهر التكاليف الوجودية المتعلقة بالطبايع كون المتعلق هو صرف وجود الطبيعة لا جميع الوجودات، وعليه فالامر بالاخذ باحد الخبرين انما يكون المطلوب به هو الاخذ مرة واحدة، لا الاخذ في كل يوم - وبعبارة اخرى - التكليف متوجه الى غير الآخذ، وبعد الاخذ يسقط التكليف. ثانيهما: ان موضوع التخيير هو الخبرين المتعارضين الجائى أي الواصل وهو انما يصل مرة واحدة، وبعد الآن الاول لا يصدق انه وصل، بل هو الذى وصل اولا، فإذا اختار احدهما فقد ارتفع موضوع التخيير فلا يشملهما اخبار التخيير. وللمحقق النائيني (ره) في المقام كلام، قال ومنها كون التخيير استمراريا إذا كان التخيير في المسألة الفقهية، لانه يكون كالتخيير بين القصر والاتمام في المواطن الاربعة الى ان قال، وبدويا إذا كان التخيير في المسألة الاصولية فان معنى كون التخيير في المسألة الاصولية هو التخيير في جعل احد المتعارضين حجة شرعية واخذ احدهما طريقا محرزا للواقع، ولازم ذلك وجوب الفتوى بما اختاره اولا وجعل مؤداه هو الحكم الكلى الواقعي المتعلق بافعال المكلفين، فلا معنى لاختيار الآخر بعد ذلك الى ان قال، وادلة

التخيير انما تدل على اختيار احدهما حجة، وبعد اختيار احدهما حجة يكون المجتهد محرزا للواقع ولا يبقى مجال لاختيار الآخر بعد ذلك حجة شرعية انتهى. ويرد عليه ان التخيير كان في المسألة الاصولية، أو الفقهية، ان كان موضوعه تعارض الخبرين بلا دخل شئ آخر فيه يتعين الالتزام بكونه استمراريا، والا لزم تخلف الحكم عن موضوعه، وهو كحد تخلف المعلول عن علته كما صرح به، وان كان موضوعه ذلك مقيدا بوصولهما، أو كون المخاطب به غير الآخذ تعين

الالتزام بكونه بدويا، والا لزم ثبوت الحكم مع انعدام موضوعه، بلا فرق بين المسلكين. اما الجهة الرابعة: فعلى المختار من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية الكلية الامر واضح. واما على القول الآخر، فقد ذكر الشيخ الاعظم (ره) انه لا يجرى استصحاب التخيير من جهة تبدل الموضوع، فان الحكم انما ثبت لمن لم يختر فاثباته لمن اختار والتزم، اثبات للحكم في غير موضوعه الاول. واورد عليه بانه بناءا على ان المعيار في وحدة الموضوع هو نظر العرف كما بنى هو وساير المحققين عليه لا وجه لما ذكر، لعدم تبدل الموضوع بنظرهم بتغير هذا القيد وتبدله. ولكن بناءا على ما ذكرناه في توجيه ما افاده من عدم شمول اطلاق الادلة لما بعد الاخذ لا مورد لهذا الايراد: فان التخيير عبارة عن كون الاختيار بيد المكلف في جعل احد المتعارضين حجة بينه وبين ربه حيث لا حجة له لفرض تساقط الحجتين، وهذا المعنى بعد الاخذ باحد الخبرين يرتفع قطعا، لانه بعد الاخذ يكون ذا حجة بينه وبين ربه فيتبدل الموضوع لا محالة. وقد يقال انه يجرى استصحاب التخيير، ولكن يعارضه استصحاب الحجية الفعلية، فانه قبل الاخذ باحدهما كان مخيرا في الاخذ بايهما شاء، وكان لكل منهما حجية شانية، فبعد الاخذ باحدهما، صار ذلك حجة فعلية فاستصحاب التخيير يثبت الحجية الشانية للمأخوذ، فهو يعارض الحجية الفعلية فيه.

واجاب الشيخ عن هذه المعارضة، في مبحث دوران الامر بين المحذورين، بان استصحاب التخيير، حاكم على الاستصحاب الجارى في الحجية الفعلية، إذ الشك في الحجية الفعلية بقاءا مسبب عن الشك في بقاء التخيير، فلو جرى الاصل في السبب، لا يجرى في المسبب. ولكن يرد عليه ان السببية في المقام لا تكون شرعية، بل هما متلازمان كما هو واضح، وقد مر انه يعتبر في تقدم الاصل السببي على الاصل المسببى على القول به، ان تكون السببية شرعية، وعلى ذلك لو فرض جريان استصحاب التخيير، يعارضه استصحاب الحجية الفعلية في المأخوذ فيتساقطان. فالمتحصل مما ذكرناه، انه بناءا على مسلك المشهور، من ان الاصل الاولى في تعارض الامارتين هو التساقط، يكون التخيير الثابت في الخبرين المتعارضين بمقتضى الاصل الثانوي بدويا لا استمراريا، واما على المختار من ان الاصل الاولى في المتعارضين مطلقا هو التخيير، يكون التخيير الثابت في الخبرين استمراريا لا بدويا. التعدي عن المرجحات المنصوصة وعدمه المبحث الخامس: هل يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة على القول بوجوب الترجيح كما قويناه، ام يجوز التعدي عنها الى كل ما احتمل كونه مرجحا واقعا وان لم ينص عليه في الروايات، كما اختاره الشيخ الاعظم حيث ذهب الى الترجيح بكل ما يوجب اقربية احد المتعارضين الى الواقع من الآخر وجهان. مقتضى القاعدة في موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجية وان كان هو التعيين: للعلم بحجية ذى المزية والشك في حجية ما قابله، والشك في الحجية ملازم للقطع بعدم الحجية.: الا انه في خصوص الخبرين المتعارضين الاصل الثانوي يقتضى التخيير كما مر تفصيله في اول المبحث الرابع، فالتعدي خلاف الاصل يحتاج الى دليل.

وقد استدل له بوجوه. الاول: الترجيح بالاصدقية في المقبولة، والاوثقيه في المرفوعة بتقريب: ان اعتبار هاتين الصفتين ليس الا لترجيح الاقرب الى المطابقة للواقع في نظر الناظر في المتعارضين،

من حيث انه اقرب من غير مدخلية خصوصية سبب، فكل مزية موجبة لاقربية ذيها الى الواقع تكون موجبة للترجيح. وفيه: اولا انا لا نتصور معنى صحيحا معقولا للاصدقية: لان بعض الصفات والملكات قابل للشدة والضعف، وفى امثال ذلك يتصور كون تلك الصفة والعرض والملكة في مورد اكثر واشد من ثبوتها في محل آخر، وفى الصدق الذى هو بمعنى مطابقة الخبر للواقع، لا يتصور ذلك فان من اخبر عن شئ، اما ان يكون صادقا، أو كاذبا ولا ثالث، وعليه فلا بد وان يحمل الاصدقية على ارادة ان المتصف به يتكلم بالصدق اكثر من مقابله، وان كان هو ايضا صادقا لو تكلم، لكنه لعدم وجوب كل صدق لا يكون مقيدا بالاخبار بما هو صادق، بخلاف هذا الشخص مثلا ورد ان اباذر اصدق الناس، وهو انما يكون لاجل انه كان مقيدا بان يخبر بالاخبار الصادقة وحين ما سئله المشركون عن حمله، قال النبي (ص)، مع انه لم يكن يجب عليه ذلك، وعلى هذا، فالترجيح بهذه الصفة تعبد محض وليس ذلك لاجل الاقربية الى الواقع كما هو واضح. وثانيا: انه لم يعلل الترجيح بهما بالاقربية الى الواقع، ولعله في اقربية الاصدقية والاوثقية خصوصية في الترجيح، كما في الظن الحاصل من خبر الواحد: فانه لا يتعدى منه الى كل ما يوجب الظن. وثالثا: ان الاصدقية انما ذكرت في المقبولة ولم تذكر في خبر معتبر، وقد مر ان الصفات المرجحة المذكورة في المقبولة انما هي من مرجحات احد الحكمين لا من مرحجات الرواية فتدبر. الوجه الثاني: التعليل للترجيح بالشهرة: بان المجمع عليه لا ريب فيه، بتقريب ان الظاهر ان العلة هو عدم الريب فيه بالاضافة الى الآخر ولو كان فيه الف ريب، فانه لو كان المراد عدم الريب فيه بقول مطلق، لم يكن وجه لفرض كليهما مشهورين ولكان معارضه

مما لا ريب في غيه لا داخلا في الشبهات وقد ادخله الامام (ع) فيها، فمقتضى عموم العلة ان كل معارض كان لا ريب فيه بالاضافة الى معارضه يكون هو الحجة - وبعبارة اخرى - يكون مقدما عند التعارض ذكره الشيخ الاعظم. واورد عليه جمع من الاساطين منهم المحقق الخراساني: بان الشهرة في الصدر الاول بين الرواة واصحاب الائمة (ع) موجبة لكون الرواية مما يطمئن بصدوره بحيث يصح ان يقال انه مما لا ريب فيه، ولا باس بالتعدي منه الى مثله مما يوجب الاطمينان والوثوق بصدوره لا الى كل مزية ولو لم توجب الا اقربية ذى المزية الى الواقع من المعارض الفاقد لها. وايده بعضهم بان المراد بالمشهور هو معناه اللغوى وهو الظاهر والواضح، والمشهورية بهذا المعنى لا تلازم الاطمينان بعدم صدور الآخر بعد ما يوجد التعارض في مقطوعي الصدور - نعم - لو اطمئن بان الحكم الواقعي هو ما ادى إليه هذا الخبر يطمئن بعدم كون ما ادى إليه الآخر هو حكم الله تعالى، وبه يظهر انه يمكن فرضهما مشهورين. اقول: ان الشيخ الاعظم في استدلاله بعموم العلة لا يدعى ان المراد من لا ريب فيه، لا ريب فيه بالاضافة كى يرد عليه ما ذكر، بل يدعى انه وان كان ظاهر التعليل هو نفى الريب فيه بقول مطلق من جميع الجهات، ولكن بقرينة فرض السائل الخبرين مشهورين، وارجاعه (ع) الى صفات القاضى قبل ملاحظة الشهرة والحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر، يتعين ارادة نفى الريب فيه من جهة من الجهات، فيكون مفاد التعليل ان في الشاذ احتمالا لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدي عن مورد النص في العلة، وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين اقل احتمالا من الآخر. ولكن يرد على الشيخ (ره) انه بعد فرض عدم ارادة لا ريب فيه من جميع الجهات، يدور الامر بين ارادة لا ريب فيه بقول مطلق من حيث الصدور، فلا يتعدى الا الى ما يوجب الاطمينان بالصدور، وبين ارادة لا ريب فيه بقول مطلق من جهة من الجهات بلا دخل لجهة الصدور في ذلك،

ولازمه التعدي الى كل ما كان الاحتمال فيه اقل من الآخر، ولو لم ندع ظهوره في الاول من جهة خصوصية المورد ومناسبة الحكم

والموضوع، فلا اقل من الاجمال وعدم ظهوره في الثاني فلا وجه للتعدى فتدبر فانه دقيق. الثالث: تعليله (ع) لتقديم الخبر المخالف للعامة، بان الرشد في خلافهم، فانه يدل على لزوم تقديم كل خبر اقرب الى الواقع، وذلك لانه لا ريب في ان كل ما خالف العامة لا يكون موافقا للواقع، وكل ما وافقهم لا يكون باطلا ضرورة ان الاحكام المتفق عليها بين الفريقين كثيرة وهى موافقة للواقع، بل المراد ان ما خالفهم اقرب الى الواقع من الموافق واحتمال الرشد فيه اقوى، فيتعدى الى كل ما فيه امارة الرشد ويكون اقرب الى الواقع. واجاب عنه المحقق الخراساني بجوابين، احدهما: انه يحتمل ان يكون الرشد في نفس المخالفة لحسنها. وفيه: ما تقدم في ذيل نصوص الترجيح من ان الظاهر من الروايات ان الترجيح بمخالفة العامة، انما هو من جهة غلبة مخالفة احكامهم للواقع لا لحسن المخالفة نفسها. مع انه ليس في الاخبار ما يتوهم دلالته على حسن المخالفة نفسها، الا هذه الجملة (فان الرشد في خلافهم) وهذه لم ترد في النصوص وانما ذكره الكليني في ديباجة الكافي في مقام نقل مضمون النصوص، والموجود فيها (ما خالف العامة فيه الرشاد) (١) وظهوره فيما ذكرناه ظاهر. ثانيهما: انه لو سلم انه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف لا شبهة في حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا أو جهة ولا باس بالتعدي منه الى مثله. وفيه: انه كيف يكون الخبر الموافق لهم موثوقا عدم صدوره أو عدم صدوره لبيان حكم الله الواقعي، مع انه لو كان وحده وبلا معارض كان يعمل به بلا ريب. والحق في الجواب ان يقال ان العلة المنصوصة هي ما يمكن القائه الى المكلف وفى المقام لا يمكن ذلك: لان المراد بالرشد ليس هو الرشد الجزمى، إذ لا ريب في ان كثيرا من الاخبار الموافقة لهم موافقة للواقع، ولذا عند عدم التعارض يكون الخبر الموافق

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ١. (*)

الذى يكون مشهورا مقدما على المخالف لهم بل المخالفة من المرجحات بعد فقد جملة منها، فيدور الامر بين حمله على ارادة الرشد الغالبى، أو الاضافي، أو الظنى، ولو لم يكن الاول اظهر لا ريب في انه محتمل، ومعه لا يمكن القاء ذلك الى المكلف ليكون ضابطا ويتعدى عنه، لعدم الطريق له الى احراز كون صنف خاص غالب الاصابة كما هو واضح. الوجه الرابع: مما ذكره الشيخ للتعدى، قوله (ع) دع ما يريبك الى ما لا يريبك: بدعوى انه يدل على انه إذا دار الامر بين الامرين في احدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الاخذ به، وعليه فإذا فرض احد المتعارضين منقولا بلفظه والآخر منقولا بالمعنى، وجب الاخذ بالاول لان احتمال الخطاء في النقل بالمعنى منفى فيه. وفيه اولا: انه ضعيف السند لانه رواه الشهيد في الذكرى مرسلا ورواه الكراچكى كذلك في كنز الفوائد صفحه ١٦٤ مذيلا بقوله، فانك لن تجد فقد شئ تركته لله عز وجل، وقد اعترف الشيخ بذلك في مسألة وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية، وانما استفاد قوة السند من اقتصار المحقق في المعارج

على الجواب عنه، بانه لا يعتمد على خبر الواحد في المسألة الاصولية، وان الزام المكلف بالاثقل فيه مظنة الريبة، وهو كما ترى. وثانيا: انه (قده) في تلك المسألة استظهر منه ومن ساير الروايات كون الامر فيه غير الزامي وكونه دالا على مطلوبية الاحتياط نفسا، ويؤيده ما في ذيله من التعليل، مع انه لو لم يكن ظاهرا فيه لابد من حمله عليه بقرينة ساير الاخبار. وثالثا: انه يدل على لزوم ترك ما فيه ريب والاخذ بما لا ريب فيه بقول مطلق لا ما لا ريب فيه بالاضافة، مع ان كلا من الخبرين لفرض شمول ادلة حجية الخبر الواحد له في نفسه يكون مما لا ريب فيه. ثم ان المحقق الخراساني ذكر في الكفاية وجهين لعدم التعدي. الاول: عدم بيان الامام (ع) للكلية كى لا يحتاج السائل الى اعادة السؤال مرارا. الثاني: امره (ع) بالارجاء بعد فرض التساوى فيما ذكر من المزايا المنصوصة فان عدم بيان، والامر بالارجاء يوجبان الظهور للروايات في ان المدار في الترجيح على

المزايا المخصوصة. ثم قال انه بناءا على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذى المزية ولا اقر بيته كبعض صفات الراوى مثل الاورعية أو الافقهية، إذا كان موجبهما مما لا يوجب الظن أو الاقربية كالتورع من الشبهات والجهد في العبادات،، وكثرة التتبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الاصولية فلا وجه للاقتصار على التعدي الى خصوص ما يوجب الظن أو الاقربية بل الى كل مزية ولو لم تكن بموجبة لاحدهما انتهى. اقول: يرد على الوجه الاول ان الشيخ (قده) يدعى انه (ع) بين الكلية غاية الامر بلسان العلة لا بلسان بيان المجعول، وكم له نظير في الفقه. ويرد على الوجه الثاني ان الامر بالارجاء انما يكون بعد فرض عدم وجود ما ذكره مرجحا، ومنه ما بينه بنحو العلة وهو كل ما اوجب الاقربية لا بعد فقد خصوص المرجحات المنصوصة. واما ما افاده اخيرا، فيرده ان الافقهية والاورعية ليستا من مرجحات احدى الروايتين على الاخرى لعدم ذكرهما الى في المقبولة التى عرفت ان صدرها المتضمن للترجيح بصفات الراوى وارد لبيان ما يكون مرجحا لاحد الحكمين على الآخر، ولا ربط له بترجيح احد الخبرين على الآخر. مع ان التورع في غير النقل بما انه يلازم التورع فيه، فلا محالة يكون خبر الاورع اقرب من غيره، كما ان الافقهية بما انها دخيلة في بيان ما صدر من الامام (ع) فيما ينقل من الاخبار بالمعنى، فلا يكون مرجحا تعبديا، فالصحيح ما ذكرناه. فالمتحصل انه لا يتعدى من المرجحات المنصوصة. اختصاص الاخبار العلاجية بغير موارد الجمع العرفي المبحث السادس: قد عرفت سابقا انه لا تعارض بين الخبرين في موارد الجمع العرفي، ولا يعمها ما يقتضيه الاصل في المتعارضين، فهل الترجيح أو التخيير الثابت

بالاخبار العلاجية يختص ايضا بغير مواردها، أو يعمها، المشهور بين الاصحاب الاختصاص، وعن ظاهر الاستبصار والمحقق القمى وبعض المحدثين التعميم. واستدل للاول: بان المستفاد من الاخبار العلاجية ان الترجيح أو التخيير انما هو في موارد تحير العرف في الوظيفة وعدم فهمهم اياها، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق العرفي، فانه من انحاء طرق الاستفادة. واشكل عليه المحقق الخراساني بان منشأ الاستظهار المذكور ان كان اختصاص السئوالات بغير مواردها من جهة عدم صحة السؤال بعد فهم المراد بالطريقة العقلائية، فيرده: انه يصح السؤال، اما بملاحظة التحير البدوى، وان كان زائلا بالتأمل،

أو من جهة التحير في الحكم الواقعي، لان الجمع العرفي لا يوجب رفع التحير في الحكم الواقعي، أو من جهة احتمال الردع عن الطريقة المألوفة. وان كان منشأه اختصاص العناوين المأخوذة في الاسئلة والاجوبة بغير مواردها، فيرده: ان جلها لولا كلها تشملها، ودعوى ان المتيقن غيرها، مندفعة: بان المتيقن في غير مقام التخاطب لا يوجب تقييد الاطلاقات. ثم هو (قده) تصدى لبيان وجه الاختصاص وذكر له وجهين. احدهما: ان السيرة العقلائية مخصصة لعمومات الاخبار العلاجية. ثانيهما: ان السيرة تكون قرينة على التخصيص وان موردها ما عدا مورد الجمع العرفي، ثم قال، انه لو سلم الاجمال فحيث لم يثبت الردع عن السيرة تكون هي المتبعة. اقول: في كلامه (قده) مواقع للنظر ١ - ان ما افاده في وجه صحة السؤال لا يتم: فان السؤال ليس بملاحظة التحير في الحكم الواقعي، فانه يكون باقيا بعد بيان الوظيفة أي التخيير، ولا بملاحظة التحير البدوى فانه بعيد غايته ان يسئل انه لو تحيرنا في الحكم ثم علمنا الوظيفة الفعلية بالتأمل ماذا نصنع، ولا بملاحظة احتمال الردع إذ احتماله قبل هذا السؤال والجواب ليس وبعده بعيد. ٢ - ما ذكره من ان جل العناوين لولا كلها تشملها: فانه يرد عليه ان العناوين المأخوذة ثلاثة، المتعارضان، المختلفان، ويجئ امر ونهى على خلافه، وشئ منها

لا يشمل مورد الجمع العرفي، اما الاول: فلما تقدم في اول مبحث التعادل والترجيح، واما الثاني: فلان الاختلاف مساوق للتعارض، واما الثالث: فلان الظاهر منه وحدة متعلق الامر والنهى في موضوع واحد ولا يشمل، ما لو كان متعلق احدهما اخص من متعلق الآخر، أو كان موضوعه كذلك. ٣ - ما ذكره من تخصيص عموم الاخبار بالسيرة: فانه دورى إذ تخصيصه بها يتوقف على حجيتها، وحجيتها تتوقف على عدم الردع وهو يتوقف على التخصيص ٤ - ما ذكره (قده) من التخصيص فانه يرده ما افاده (قده) في اول كلامه، فالصحيح البناء على عدم الشمول من جهة عدم شمول العناوين لمواردها. وقد استدل للزوم الرجوع إليها في موارد الجمع العرفي بروايات. الاولى: التوقيع الشريف كتب إليه الحميرى يسئلنى بعض الفقهاء عن المصلى إذا قام من التشهد الاولى الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد فكتب (ع) في الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فإذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير، واما الآخر فانه روى انه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى، وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا (١) حيث انه (ع) حكم بالتخيير مع ان الثاني اخص من الاول. واجاب الشيخ الاعظم (ره) في مبحث البرائة عنه بان جوابه (ع) يدل على ان الحديث الاول نقله الامام (ع) بالمعنى واراد شموله لحالة الانتقال من القعود الى القيام بحيث لا يمكن ارادة ما عدا هذا الفرد منه، فأجاب (ع) بالتخيير. وفيه: ان لازم ذلك الالتزام بما لا يصح لنا الالتزام به بالنسبة الى فقيه من فقهائنا فضلا عن المعصوم (ع) وهو الخطاء في النقل واجاب عنه المحقق الهمداني (ره) بان حكمه (ع) بالتخيير لعله يكون من جهة علمه

---

١ - الوسائل باب ١ ٣ من ابواب السجود كتاب الصلاة، وباب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٣٩. (*)

بارادة العموم حقيقة لا استعمالا كى يحمل العام على الخاص. وفيه: انه مع علمه بذلك يتعين البناء على استحباب التكبيرة على أي حال كما لا يخفى، مع انه هذا ايضا كسابقه لا يليق بمقامه السامى إذ لو كان (ع) بصدد بيان تعليم حكم المتعارضين وينقل ما ظاهره عدم التعارض بينهما كان ذلك خلاف مقامه. واجاب المحقق الخراساني عنه في حاشيته على الرسائل بان الغرض من بيان الخبرين بيان المقتضى لاستحباب كل منهما ولاجل تزاحم المقتضيين، وعدم امكان استيفائهما معا المستفاد من نفى التكبير في الخبر الثاني لوجود المقتضى للحوقلة، يكون التخيير عقليا. وفيه: ان المراد من ذكر الخبرين لو كان ذلك، كان المتعين ان ينقلهما بغير هذا النحو الذى يكون مقتضى الجمع العرفي، عدم وجود المقتضى للتكبير، فما ذكره (قده) مستلزم لعدم صحة الجمع العرفي، وبالجملة ما ذكره يكون تقريبا لثبوت التعارض بين العام والخاص فانه لولا ذلك كان المتعين بحسب ما يستفاد من الاخبار استحبابهما معا فتدبر فانه دقيق. والحق في الجواب ان يقال، اولا: ان الخبر لم يعمل به احد سوى المفيد إذ لم يفت احد بمشروعية التكبيرة في القيام بعد القعود سواه على ما في الجواهر، واعترض عليه في الذكرى بانه لم نجد له مأخذا كما في الجواهر، وثانيا: انه لكون مورده من المستحبات التى يتسامح في ادلتها لا يتعدى عنه، فانه يمكن ان يكون منشأ محبوبية التكبير مع ان الخاص يستدعى عدمها صرف ظهور العام فيها، وان كان زايلا لاقوائية الخاص، ولا يمكن الالتزام بذلك في غير المستحبات كما لا يخفى. الثانية: ما عن سماعة عن الامام الصادق (ع) عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في خبرين كلاهما يرويه احدهما يامره - والآخر ينهاه - كيف نصنع قال (ع) يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه (١) بتقريب ان الامر ظاهر في طلب الفعل ونص

---

١ - الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٥، كتاب القضاء. (*)

في الجواز، والنهى ظاهر في التحريم ونص في طلب الترك ومقتضى حمل الظاهر على النص الحكم بالكراهة والرخصة في الفعل مع انه (ع) حكم بالتخيير. وفيه: اولا، ان مثل هذا الجمع ليس جمعا عرفيا: إذ الضابط في كون الجمع عرفيا فرض صدور الجملتين من شخص واحد في مجلس واحد، فان لم ير العرف التنافى بينهما ورأوا احداهما قرينة على الاخرى كان الجمع عرفيا والا فلا، وفى المقام إذا جمعنا الامر بشئ والنهى عنه صادرين من شخص واحد لاريب في ان العرف يرونهما متنافيين ولا يرون احدهما قرينة على الآخر كما لا يخفى. وثانيا: انه لا شاهد فيه يشهد بان في المورد كان صيغة الامر وصيغة النهى، بل ظاهره انه كان هناك حقيقة الامر والنهى وهما متباينان. وثالثا: انه ليس جوابه دالا على الحكم بالتخيير بين الاخذ بالخبرين بل يدل على بيان الحكم الواقعي الذى يحكم به العقل مع عدم الحجة على شئ من الطرفين فيعارض مع اخبار التخيير والترجيح. الثالثة: رواية على بن مهزيار قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابى الحسن (ع) اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابى عبد الله (ع) في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلهما في المحمل وروى بعضهم لاتصلهما الا على وجه الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدى بك في ذلك فوقع (ع) موسع عليك باية عملت (١) بتقريب انه (ع) حكم بالتخيير، مع ان الاول نص في الجواز والثانى ظاهر في الحرمة، فالجمع بينهما يقتضى البناء على

الكراهة. وفيه: اولا ما تقدم في الجواب الاول عن الخبر الثاني، وثانيا انها في المستحبات، فيرد عليها ما اوردناه ثانيا على الخبر الاول، وثالثا: انه يمكن ان يقال فيها انه لم يسئل عنه (ع) عن حكم الخبرين وانما سئل عن الحكم الواقعي وكان هو افضلية الصلاة على وجه الارض وجوازها في المحمل واجاب (ع) بالتوسعة.

---

١ - الوسائل باب ١٥ من ابواب القبلة كتاب الصلاة وباب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ٤٤. (*)

فتحصل ان الاقوى خروج الموارد الجمع العرفي عن موارد الترجيح والتخيير، وانه لم يرد من الشارع ما يكون رادعا عن الطريقة المألوفة التى استمرت عليها السيرة من لدن زمان الائمة (ع) الى اليوم، بحيث يلزم من عدم العمل على طبقها تأسيس فقه جديد. وظاهر كلام الشيخ في العدة والاستبصار وان كان هو عمله بالمرجحات في تعارض النص والظاهر، الا انه يتعين صرفه عن ظاهره، لما صرح به في محكى العدة في باب بناء العام على الخاص، بان الرجوع الى التخيير والترجيح انما هو في تعارض العامين، دون العام والخاص، بل لم يجعلهما من المتعارضين اصلا، واستدل له بان العمل بالخاص ليس طرحا للعام، وان العمل بالتخيير والترجيح فرع التعارض الذى لا يجرى فيه الجمع العرفي. تعارض العموم والاطلاق المبحث السابع: قد عرفت انه إذا كان احد الخبرين قرينة على الآخر لا يعامل معهما معاملة المتعارضين، وقد يشتبه الامر صغرويا، وقد ذكر الشيخ الاعظم لتمييز القرينة وذى القرينة عن المتعارضين في موارد الاشتباه ضوابط، ذكر المحقق الخراساني منها اثنين. احدها: ما إذ تعارض الاطلاق والعموم كما لو قال، اكرم العالم، ولا تكرم الفساق حيث انه يدور الامر، بين تقييد اطلاق الاول بغير الفاسق، وبين تخصيص عموم الثاني، بغير العالم، حيث قيل ان شمول العام لمورد الاجتماع اظهر من شمول المطلق له، وقد ذكر في وجه الاظهرية والتقديم امران، كل منهما على مسلك. الاول: ان التقييد كثير والتخصيص قليل، وقد ذكر الشيخ (ره) ذلك بناءا على القول بان التقييد مجاز، وقد ذكره المحقق الخراساني بنحو الاطلاق. وفيه: ان الصغرى والكبرى ممنوعتان، اما الاولى: فلعدم الدليل على اكثرية التقييد عن التخصيص، لو لم يكن الثاني اكثر حتى قيل ما من عام الا وقد خص، واما الثانية: فلان

الاكثرية لا تكون منشئا لذلك بعد كون العام قابلا للتخصيص ايضا. الثاني: انه على فرض عدم كون التقييد مجازا، حيث ان ظهور العام في العموم يكون بالوضع وظهور المطلق في الشمول بمقدمات الحكمة يقدم الاول. وذلك: لان سراية الحكم الى جميع الافراد في موارد العموم الوضعي لا يحتاج الى جريان مقدمات الحكمة، بل اداة العموم بنفسها كاشفة عن ذلك، وان المدخول غير مقيد بقيد، وهذا بخلاف سراية الحكم الى جميع الافراد، في موارد الاطلاق، فانها بمقدمات الحكمة، وهذا هو المراد من كون دلالة العام تنجيزية، ودلالة المطلق تعليقية. وعليه فدلالة العام على حكم المجمع لا تتوقف على شئ، وهذا بخلاف دلالة المطلق، فانها متوقفة على جريان مقدمات الحكمة، ومنها عدم البيان، والعام يصلح للبيانية، فمع وجوده لا تتم المقدمات، فلا يثبت الاطلاق للمطلق ولا ينعقد له

ظهور فيه. ولا يمكن ان يقال، ان العام انما يكون حجة في العموم لو لا المخصص، والمطلق يصلح لذلك.: فان تخصيصه به دورى فانه متوقف على حجية المطلق في اطلاقه وانعقاده المتوقفة على عدم حجية العام في عمومه المتوقف على مخصصية المطلق وهذا دور واضح. والحق في الجواب عن ذلك ان عدم البيان الذى هو من مقدمات الحكمة انما هو عدم البيان ببيان القيد متصلا بكلامه لا عدم بيان القيد ولو منفصلا، فانه مانع عن دلالة الكلام على المراد الجدى، لا المراد الاستعمالى. توضيح ذلك: ان لكل جملة دلالتين، احدهما: دلالتها على ان المتكلم اراد بها تفهيم معناها ويعبر عنها بالدلالة التصديقية فيما قال، ثانيتهما: دلالتها على ان المراد الجدى مطابق للمراد الاستعمالى بل هذه ليست في الحقيقة من دلالة اللفظ في شئ، بل بناء العقلاء جار على ذلك، وبيان القيد المتصل يمنع عن انعقاد الظهور في الاطلاق، واما بيان القيد المنفصل فهو لا يمنع عن ذلك، بل يوجب تقييد المراد الجدى، وعليه فالعام لا يصلح بيانا لما هو مانع عن انعقاد الاطلاق

لا يقال ان المطلق وان انعقد له الظهور في الاطلاق مع عدم بيان القيد متصلا الا انه يكون مراعى بعدم البيان ولو منفصلا. فانه يقال ان الشيخ الاعظم (ره) وان التزم بذلك في مبحث المطلق والمقيد، وعليه يتم ما ذكره (ره) في المقام، الا انا قد حققنا في ذلك المبحث خلافه وان القيد المنفصل لا يوجب انثلام ظهور المطلق في الاطلاق. لا يقال ان ما ذكر يتم فيما إذا ورد العام بعد المطلق، واما إذا ورد قبله فلا يتم فانه في حكم البيان المتصل، فانه يقال: مجرد ذكره قبله لا يجدى فانه عند العرف لا يعد قرينة متصلة ما لم يكن ذلك القيد من المرتكزات الذهنية. لا يقال انه بناءا على ما اعترف به من توقف دلالته على المراد الجدى على عدم بيان القيد ولو منفصلا لا يكون للمطلق دلالة عليه في الفرض إذ العام يصلح لذلك، ومع عدمها لا يكون حجة. فانه يقال من هذه الجهة، لا فرق بين العام والمطلق، فان مدرك هذه الدلالة هو بناء العقلاء وليست دلالة لفظية، وعليه فلا مزية لاحدهما على الآخر، فالاظهر عدم تمامية هذا الضابط، ومما ذكرناه يظهر الخدشة في كثير مما قيل في المقام. دوران الامر بين النسخ والتخصيص الثاني: ما إذا دار الامر بين التخصيص والنسخ، كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور الامر بين كون الخاص مخصصا للعام، أو كون العام ناسخا للخاص، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حيث يدور الامر بين كون الخاص ناسخا للعام، أو مخصصا له، قد يقال بتعين النسخ، واستدل له بوجهين. احدهما: ان الالتزام بالتخصيص مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح. واجاب عنه صاحب الكفاية في مبحث العام والخاص، بما هو، وايراد المحقق النائيني (ره)، وايرادنا عليهما، مذكورة في ذلك المبحث مفصلا فراجع.

والحق في الجواب انه ربما تكون المصلحة في تأخير البيان مع القاء الحجة على خلاف الواقع أو المفسدة في تقديمه، وفى مثل ذلك لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة: إذ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة انما يكون من جهة قبح تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة، ومع وجود المصلحة في التاخير أو المفسدة في التقديم لا يكون ذلك قبيحا. الوجه الثاني: ما افاده المحقق الخراساني (ره) في المقام وحاصله ان دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام، انما هو بالاطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد

على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص ايضا. وملخص القول في المقام بالبحث في موردين ١ - في ان بقاء الحكم في عمود الزمان وعدم نسخه لاى شئ يكون، هل هو الاطلاق، أو العموم، أو الاستصحاب، أو الادلة الخارجية غير دليل الحكم من قبيل ما دل (١) على ان حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامة ٢ - في تقديم التخصيص على النسخ، أو تقديم النسخ عليه، أو عدم تقديم احدهما على الآخر. اما الاول: فلا ينبغى التوقف في ان عدم النسخ ليس من جهة اطلاق دليل الحكم: لان الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المجعول ممكن نظير انشاء الزوجية فانه يمكن انشاء الزوجية الدائمة كما يمكن انشاء الزوجية المقيدة الانقطاعية، واما بالنسبة الى الجعل، فهو بمعنى الانشاء وابراز المعنى باللفظ، ينعدم بعد وجوده بلا فصل، وبالمعنى الاعتباري الذى يعبر عنه ببقاء القانون في العرفيات، يكون الانشاء والجعل بالنسبة إليه بمنزلة الموضوع للحكم فلا يعقل تضمن ما دل على ثبوت الحكم لبقائه بهذا المعنى، وبالجملة، دوام الحكم واستمراره انما يكون من احكامه المتفرعة عليه، فكيف يمكن اثبات الدوام بنفس ما يتكفل لاثبات الحكم بل لابد له من دليل آخر.

---

١ - اصول الكافي: كتاب فضل العلم باب البدع والرأى والمقائيس حديث ١٩. (*)

فان قلت، ان الاطلاق في الموضوع يلازم الاطلاق في الجعل، وذلك: لانه إذا وجب الحج مثلا لمن ياتي بعد الف سنة فبعد تلك المدة يجب عليه الحج، وهذا يلازم لبقاء الجعل الى ذلك الوقت والا لما كان واجبا عليه. قلت: ان جعل الحكم عليه انما يكون من اول زمان الجعل، واما فعليته له فهى تتوقف على بقاء الجعل، واثباته بها دورى. وليس وجهه استصحاب عدم النسخ لما تقدم في التنبيه السادس مفصلا. بل البناء على عدم النسخ انما هو لاجل الادلة الخارجية من قبيل حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامة، وما شاكل، وعليه فلو كان تعارض فانما هو بين عموم هذه الادلة واصالة العموم. واما الثاني: فالحق انه يقدم التخصيص ويبنى عليه، وان كان مدرك بقاء الحكم في عمود الزمان هو الاستصحاب، وذلك: فان النصوص الصادرة عن المعصومين (ع) بما انما متضمنة للاحكام الثابتة في الاسلام من اول ظهوره الى الابد وهى كاشفات عنها، فالروايات الصادرة عنهم بمنزلة الصادرة عن شخص واحد، فالمتقدم والمتاخر منها بمنزلة المقارن - وبعبارة اخرى - ان التقدم والتاخر انما هو في الكاشف، واما المنكشف فلا تقدم ولا تأخر فيه وهو المعيار، وقد تقدم ان تقدم الخاص على العام انما هو بالورود ولا يصلح العام لان يكون ناسخا عن الخاص، فلو صدر من النبي (ص) خاص، ومن الامام الصادق (ع) عام يفرض انهما صدرا من شخص واحد في مجلس واحد، ويبنى على تخصيص العام بالخاص، لا ناسخية العام للخاص، نعم لو كان مفاد العام ثبوت الحكم من حين صدوره، لا من الاول، كان لما افاده المحقق الخراساني وجه، ولكنه عرفت انه بمراحل عن الواقع. ثم ان الاقوال في الخصوصيات الصادرة عن الائمة عليهم السلام بالنسبة الى الكتاب المجيد، ثلاثة، ١ - الالتزام بالنسخ ٢ - الالتزام بالتخصيص، وان النبي صلى الله عليه وآله بينها من الاول، ولكنها خفيت على الناس الى ان بينها الائمة (ع) ٣ - الالتزام بالتخصيص من حين صدورها.

لا سبيل الى الاول، لا لما قيل من انقطاع الوحى بعد النبي (ص)، لانه يمكن ان يكون من العلوم المستودعة عندهم، بل لانه من المستبعد جدا الالتزام بالنسخ في اكثر الاحكام الشرعية، اضف إليه ما تقدم في المسألة المتقدمة، وبه يظهر ان المتعين هو القول الثالث. حول انقلاب النسبة في التعارض بين اكثر من دليلين المبحث الثامن: قد عرفت انه إذا كان احد الدليلين قرينة عرفية على الآخر، يقدم عليه، من دون ان تلاحظ المرجحات، وان لم يكن كذلك يرجع الى اخبار الترجيح والتخيير على تفصيل تقدم. لكن تعيين ذلك فيما إذا كان التعارض بين الاكثر من دليلين في جملة من موارده لا يخلو من صعوبة ولذلك اصبحت المسألة معركة للآراء. وحيث ان موارد ذلك في الفقه كثيرة، فلا بد من بيان ضابط به يتضح الحال في كل مورد. وتنقيح القول بالبحث في كل صورة من صور المسألة وهى خمس. الاولى: ما لو ورد عام وخاصان متباينان كما لو، دل دليل على استحباب اكرام العلماء، ودل دليل آخر على عدم استحباب اكرام الكوفيين منهم، ودل دليل ثالث على عدم استحباب اكرام الحليين منهم، فان النسبة بين العام، وكل من الخاصين عموم مطلق، والنسبة بين الخاصين التباين، فان لم يلزم من تخصيص العام بهما محذور كما في المثال فيخصص العام بهما، من دون لزوم انقلاب النسبة. وان لزم منه ذلك كما لو لزم عدم بقاء المورد للعام من تخصيصه بهما، أو لزم التخصيص المستهجن، كما لورود يجب اكرام العلماء، ودل دليل ثان على استحباب اكرام العدول منهم، ودل دليل ثالث على حرمة اكرام الفساق منهم، فله موردان ١ - ما إذا كان كل من الخاصين منفصلا ٢ - ما إذا كان احدهما متصلا والآخر منفصلا. فالكلام في موردين.

اما الاول: فعن المحقق النراقى (ره) انه يخصص العام اولا باحدهما، إذا كان ذلك هو الاجماع ونحوه، ثم يلاحظ النسبة بين العام المخصص والخاص الآخر، وليست النسبة حينئذ هو العموم المطلق كما هو واضح. واورد عليه المحقق الخراساني بان النسبة انما تلاحظ بملاحظة الظهورات وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعيا لا ينثلم به ظهوره وان انثلم به حجيته. وفيه: ان التعارض انما يكون بين الحجج، واما ما ليس بحجة فلا معنى لتعارضه مع الحجة: إذ ما ليس بحجة كيف يمكن ان يعارض مع الحجة، فالمعارض لا بد وان يكون حجة لولا المعارضة. ولكن يرد على المحقق النراقى (ره) ان الاجماع أو نحوه ليس من قبيل القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور العام في العموم فلا فرق بينه وبين المخصص اللفظى، ولا وجه لملاحظة النسبة بينه وبين العام اولا لقبح الترجيح بلا مرجح. وعليه فهل تلاحظ النسبة بين العام وبين مجموع الخاصين ثم بين الخاصين كما اختاره المحقق الخراساني وغيره من الاساطين، ام تلاحظ النسبة بين جميع الادلة ؟ وجهان. قد استدل للاول، بان نسبة العام الى الخاصين على حد سواء فتخصيصه باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وبهما معا يلزم المحذور المتقدم، فيعامل مع الخاصين والعام معاملة المتعارضين، فان قدم الخاصان، فهو ومعه لا مجال للعمل بالعام اصلا، وان قدم العام فلا يطرح من الخاصين الا خصوص ما لم يلزم مع طرحه المحذور فان التباين انما كان بينه وبين مجموعها لا جيمعها، فحينئذ ربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحا أو تخييرا. اقول: لا اشكال في ان دلالة العام على بعض الافراد في الجملة انما تكون بالنصوصية، وبوضع المادة لذلك، وتقدم الخاص عليه انما يكون فيما لم يصادم مع هذه الدلالة، ودلالته على جميع الافراد انما تكون بالظهور، وباصالة العموم، وقد مر ان الخاص وارد أو حاكم عليه في دلالته هذه.

وعلى هذا فالعام لا يعارض مع مجموع الخاصين لعدم كونهما معا طرف المعارضة، وليس دليلهما واحدا بل هو امر انتزاعي منهما. وكذا لا يعارض مع كلا الخاصين لان احدهما يكون قرينة على العام وهو في دلالته على العموم لا يصلح ان يعارض مع الخاص، فطرف المعارضة احد الخاصين - وبعبارة اخرى - العام بعد كونه ذا دلالتين، الدلالة على فرد ما، والدلالة على الجميع، فبعد ورود الخاصين حيث انه يكون احدهما قرينة عليه فيسقط دلالته على العموم، وتبقى الدلالة الاولى ومعارضته في هذه الدلالة انما تكون مع احدهما لا كليهما، وان شئت قلت، ان العام انما يكذب احد الخاصين لا كليهما، غاية الامر احدهما غير المعين، وكل من الخاصين ايضا يكذب الآخر والعام، فتكون حال هذه الادلة حال البينات الثلاث، القائمة كل واحدة منها على طهارة احد الانائات الثلاثة المعلوم نجاسة احدها، في ان التعارض انما يكون بين الجميع فلا بد من ملاحظة النسبة بين الجميع. فحينئذ ان لم يكن لاحدها مرجح يتخير بينها وايها شاء يطرح. واما ان كان هناك ترجيح فان كان الترجيح لكل من الخاصين يقدمان ويطرح العام. وان كان الترجيح للعام وكان الخاصان متساويين يؤخذ بالعام ويتخير بين الخاصين، فيطرح ايهما شاء، ويخصص العام بالآخر. وان كان للعام مرجح عليهما ولاحدهما مرجح على الآخر يقدم العام وذاك الخاص ويطرح المرجوح. ثم ان الفرق بين ما اخترناه وما ذهب إليه الاساطين، انه إذا كان للعام مرجح على احد الخاصين، وكان للخاص الآخر مرجح على العام، يكون الحكم على القول الاول التخيير، لان مجموع الخاصين الذى هو طرف المعارضة يكون مركبا من الاضعف والاقوى، فلا يكون اضعف ولا اقوى. واما على المختار يقدم العام على الخاص المرجوح والخاص الراجح يقدم على العام.

ولو كان العام ارجح من احد الخاصين ومساويا مع الآخر، فعلى المسلك الاول يقدم العام عليهما لان المشتمل على المساوى والاضعف يكون اضعف فيقدم العام. ولكن على ما اخترناه يقدم العام على الخاص الخاص المرجوح ويتخير بين الاخذ بالخاص الآخر والعام. ولو كان العام مساويا مع احد الخاصين ومرجوحا بالنسبة الى الآخر، فعلى المسلك الاول يقدم الخاصان لان المشتمل على المساوى والاقوى يكون اقوى. ولكن على مسلكنا يقدم الخاص الراجح ويتخير بين العام والخاص المساوى، وعلى التقديرين لا يكون هذا المورد من موارد انقلاب النسبة. واما المورد الثاني: وهو ما إذا كان احد الخاصين متصلا والآخر منفصلا، كما إذا ورد اكرم العلماء الا النحويين منهم، ثم ورد منفصلا، لا تكرم الاصوليين وفرضنا ان العلماء صنفان نحوى، واصولى، لا اشكال في انه يخصص العام اولا بالمتصل ثم يلاحظ النسبة مع المنفصل، والسر في ذلك: ان المخصص المتصل لا يبقى للعام ظهورا في العموم، لما مر من ان الظهور التصديقي فيما قال ايضا يتوقف على عدم وجود القرينة المتصلة، والعام مع القرينة المتصلة انما يكونان بحكم ما لو عبر عن الموضوع بلفظ بسيط، فالمثال الاول، بحكم اكرم الاصوليين، وهذا هو الفارق بين المتصل والمنفصل حيث انه في الثاني ينعقد للعام ظهور في العموم والخاص، يصادم مع حجيته، والمتصل يصادمه في الظهور. وبما ذكرناه يندفع ما قد يتوهم من ان التعارض انما يكون في الكاشفية عن المراد وفى الكاشفية عن المراد لا فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة. وجه الاندفاع: ان التعارض انما يكون بين الشيئين الذين يكون كل منهما حجة في نفسه لولا التزاحم، لا بين ما لا يكون حجة في حد نفسه ولو لم يكن مزاحم وغيره وعليه فإذا كان الخاصان منفصلين فحيث ان العام انعقد ظهوره في العموم وهو حجة فيه،

والخاصان كل منهما يصلح للقرينية ونسبتهما إليه على حد سواء، فيقع التعارض بين الجميع واما إذا كان احدهما متصلا فلا ينعقد للعام ظهور في العموم كى يعارض،

ويصلح الخاص الآخر للقرينية، فلا مقتضى فيه للكاشفية عن المراد بل اقتضائه انما يكون بالنسبة الى غير ما خصص، فلابد من ملاحظة النسبة بين العام المخصص والخاص الآخر. الصورة الثانية: ما إذا ورد عام وخاصان بينهما عموم من وجه، والكلام فيها ايضا في موردين، الاول ما إذا كان الخاصان متوافقين، كما إذا ورد اكرم العلماء، ثم ورد لا تكرم الفساق من العلماء، ثم ورد لا تكرم النحويين، الثاني، ما إذا كان الخاصان مختلفين - مثل - ما إذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ودليل آخر على حرمة اكرام النحويين، ودليل ثالث على استحباب اكرام الصرفيين. اما المورد الاول: فمورد الاجتماع، وهو النحوي الفاسق لا يجب اكرامه بمقتضى الخاصين فيخصص به العام ويكون النسبة بين الخاصين في موردى الافتراق هو التباين فيعامل حينئذ معاملة التباين الذى مر آنفا. واما المورد الثاني: فيخصص العام في مجمع التصادق، وهو النحوي الصرفى ويحكم بعدم وجوب اكرامه، واما انه هل يستحب أو يحرم فيرجع فيه الى ما يقتضيه القواعد بين العامين من وجه، وحينئذ فعلى المختار في العامين من وجه من الرجوع الى الاخبار العلاجية فهو، وعلى القول بالتساقط يسقطان، معا، ويرجع فيه الى العام، ولا وجه لدعوى انهما يسقطان عن الحجية بالنسبة الى مدلولهما المطابقى لا الالتزامى: لما تقدم من تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية حجية ايضا فراجع. واما في موردى الافتراق فيجرى فيهما ما ذكرناه في الصورة الاولى. الصورة الثالثة: ما إذا ورد عام وخاصان بينهما عموم مطلق كما إذا ورد اكرم كل شائب ودل دليل آخر على اباحة اكرام الفساق منهم، وورد دليل ثالث انه يحرم اكرام شارب الخمر منهم، لا اشكال في تخصيص العام بالخاص الاخص لعدم حجية العام فيه على كل تقدير، والنسبة بينه وبين الخاص الاعم ايضا عموم مطلق فيخصص به وفيختص الخاص الاعم بغير مورد الاخص، وتكون النسبة بينه وبين العام عموم مطلق كما لا يخفى. الصورة الرابعة: ما إذا ورد عامان من وجه وخاص مطلق، فان كان الخاص اخص منهما وكان يخرج مادة الاجتماع منهما، كما إذا ورد يجب اكرام العلماء، ثم ورد، يحرم

اكرام الفساق، وورد دليل ثالث، انه يستحب اكرام العالم الفاسق، يخصص العامان به، ويختص كل من العامين بموردي الافتراق ولا تعارض بينهما. وان كان الخاص مخصصا لاحدهما بان اخرج مورد افتراق احدهما، كما إذا دل - دليل - على استحباب اكرام العلماء، ودليل آخر على حرمة اكرام الفساق، ودليل ثالث على انه يجب اكرام العدول من العلماء. فقد التزم الشيخ الاعظم (ره) بانقلاب النسبة في هذه الصورة، بمعنى انه يخصص ما دل على استحباب اكرام العلماء، بما دل على وجوب اكرام العدول منهم فيختص بالفساق منهم حينئذ والنسبة بينه، وبين العام الثاني عموم مطلق، فيخصص به فيختص حرمة اكرام الفساق بغير العلماء. والوجه فيه: انه يدور الامر بين امور، منها ان يخصص العام الذى له مخصص به، وبالعام الآخر، فلا يبقى له مورد، ومنها ان يخصص العام الذى مخصص بالعام الآخر، ويعارض حينئذ مع الخاص، ويقدم عليه، فيطرح الخاص، ومنها ان يخصص العام الذى له مخصص بالخاص ثم يخصص العام الآخر به، فلا يلزم طرح دليل اصلا. وبعبارة اخرى - الامر يدور

بين طرح احد النصين، وبين طرح ظهورين وابقاء الادلة الثلاثة فيما تكون نصا فيه، ولا ريب في ان الثاني اولى. وفيه: ان طرح النص أو الظاهر بتمامه انما لا يجوز في مقام الجمع الدلالى، واما طرحه بواسطة الاخبار العلاجية فلا محذور فيه. عليه فيمكن ان يقال في المقام انه يلاحظ اولا عامان من وجه ويعمل قاعدة التعارض كى يظهر وجود عام كى يخصص وعدمه، فان قدم العام المنافى للخاص على معارضه، لوجود مرجح فيه فيخصص ذلك العام بالخاص، وان قدم غير المنافى لرجحانه فان كان للعام المنافى بعد هذا الترجيح افراد غير ما ينطبق عليه الخاص فيخصص بالخاص، والا فيكون العام المنافى مع الخاص كالمبائن وحيث ان الخاص اظهر منه لان دلالته على المورد بالنصوصية، ودلالة العام بالظهور فيقدم الخاص عليه ويطرح العام ولا محذور فيه.

وان شئت قلت ان العام المنافى يعارضه الخاص والعام الآخر في مرتبة واحدة، والخاص يقدم عليه لكونه نصا، ويعمل قواعد التعارض في العام مع العام الذى يكون معارضا له، فان كان ذلك العام ارجح يقدم عليه، ويطرح ذلك ولا محذور في مثل هذا الطرح واستدل المحقق النائيني لانقلاب النسبة في هذه الصورة: بان ملاحظة النسبة بين الادلة انما هي لاجل تشخيص كونها متعارضة أو غير متعارضة وقد تقدم ان تعارض الادلة انما هو لاجل حكايتها وكشفها عما لا يمكن جعله وتشريعه لتضاد مؤدياتها، فالتعارض بين الادلة انما يكون بمقدار كشفها وحكايتها عن المراد النفس الامرى، ومن الواضح ان تخصيص العام يقتضى تضييق دائرة كشفه وحكايته: لان التخصيص يكشف لا محالة عن عدم كون عنوان العام تمام المراد، بل المراد هو ما وراء الخاص، لان دليل الخاص لو لم يكشف عن ذلك يلزم لغوية التعبد به وسقوطه عن الحجية فلازم حجية دليل المخصص هو سقوط دليل العام عن الحجية في تمام المدلول وقصر دائرة حجيته بما عدا المخصص، وحينئذ لا معنى لجعل العام بعمومه طرف النسبة لان النسبة انما تلاحظ بين الحجتين، فالذي يكون طرف النسبة هو الباقي تحت العام الذى يكون العام حجة فيه، فلو خصص احد العامين من وجه بمخصص متصل أو منفصل يسقط عن الحجية في تمام المدلول ويكون حجة فيما عدا عنوان الخاص فيلاحظ النسبة بينه بمقدار حجيته وبين العام الآخر ولا محالة تنقلب النسبة من العموم من وجه الى العموم المطلق. وفيه: ان العام الذى له مخصص، في نفسه كاشف عن المراد النفس الامرى، وانه العموم، ولو قدم الخاص عليه تتضيق دائرة كشفه ولكن لا وجه لتخصيصه به اولا ثم ملاحظة النسبة مع العام بعد كونه والخاص في رتبة واحدة، فلقائل ان يقول انه يلاحظ النسبة اولا بين العامين، فلو قدم ذلك العام يصير هذا العام دائرة كشفه منحصرة بمورد الخاص، فيعارض مع الخاص بالتباين، فالاظهر انه لا وجه لانقلاب النسبة في هذه الصورة ايضا. والمحقق الخراساني مع التزامه بعدم انقلاب النسبة التزم بتقديم العام الذى له

مخصص، لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه، الا ما لا يجوز ان يجوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا، من جهة كون كالنص فيه، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه. وفيه: انه لو خصصنا العام اولا بالخاص، ثم لاحظنا النسبة بينه وبين العام الآخر كان ما افاده تاما، ولكن لم يخصص به اولا، بل لابد على هذا المسلك من ملاحظة النسبة قبل التخصيص، ولو لو حظت النسبة قبل التخصيص يكون

التعارض بين الظهورين، وبالجملة كما يمكن تخصيص العام اولا بالخاص، فيكون معارضا مع العام حينئذ معارضة النص والظاهر، كذلك يمكن ان تلاحظ النسبة بين العامين اولا ثم ملاحظتها بين العام والخاص فربما تكون المعارضة حينئذ بين النصين. فالمتحصل ان العام الآخر وحده لا ينافى مع ما يكون العام الذى له مخصص نصا فيه، بل هو وحده ينافى ظهوره، كما ان الخاص وحده كذلك، وهما معا ينافيان العام فيما يكون العام نصا فيه، فلا وجه للتخصيص بالخاص اولا، بل تقع المعارضة بين الادلة. الصورة الخامسة: ما لو ورد دليلان متباينان - كما ورد - ان الزوجة لا ترث من العقار، وفى خبر آخر، الزوجة ترث من العقار ثم ورد خاص بالنسبة الى احدهما، واوجب ذلك انقلاب النسبة الى العموم المطلق، كما ورد، انها ترث من العقار إذا كانت ذات ولد فانه يكون اخص من الاول فيخصص به فيختص بغير ذات الولد والنسبة بينه حينئذ وبين الآخر عموم مطلق، وقد تنقلب النسبة الى العموم من وجه ولكن بما ذكرناه في الصور السابقة يظهر عدم انقلاب النسبة في هذه الصورة ايضا. فالمتحصل عدم انقلاب النسبة في شئ من الصور. كون المرجحات باجمعها للسند المبحث التاسع: ذهب جماعة من المحققين، منهم الشيخ الاعظم والمحقق النائيني الى تقسيم المرجحات الى اقسام. الاول: ما يكون مرجحا لسند الخبر ككونه مشهورا بين الاصحاب، وكون رواته

اوثق واصدق، واعدل. الثاني: ما يكون مرجحا لجهة صدوره وانه صدر لبيان الحكم الواقعي، ككونه مخالفا للعامة. الثالث: ما يكون مرجحا للمدلول ومضمون الخبر، ككونه موافقا للكتاب والسنة. وخالفهم المحقق الخراساني وذهب الى رجوع جميع المرجحات الى الترجيح الصدورى، وانها باجمعها موجبة لترجيح احد السندين على الآخر، وقبل الدخول في البحث لابد من تقديم مقدمتين. احداهما: ان استفادة الحكم من الخبر تتوقف على امور اربعة. الاول: صدور الخبر عن المعصوم (ع) والمتكفل لاثبات ذلك هو ادلة حجية الخبر الواحد. الثاني: كونه ظاهرا في معنى والمتكفل لاثبات ذلك هو العرف واللغة الثالث: صدوره لبيان الحكم الواقعي لا لجهة اخرى من تقية ونحوها والمتكفل لاثبات ذلك بناء العقلاء على حمل الكلام على كونه صادرا لبيان افادة المراد النفس الامرى. الرابع: كون مضمونه تمام المراد لا جزئه والمتكفل لاثبات ذلك اصالة عدم التقييد والتخصيص والقرينة وما شاكل من الاصول اللفظية العقلائية، التى عليها بناء العقلاء عند الشك في التقييد، والتخصيص، وارادة المجاز. الثانية: ان موارد المرجحات مختلفة مورد بعضها نفس الخبر، وهو الشهرة، ومورد بعضها الراوى، وهو الاعدلية والاوثقية، ومورد بعضها جهة الصدور، وهو مخالفة العامة ومورد بعضها مضمون احد المتعارضين، وهو موافقة الكتاب. إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم انه استدل المحقق الخراساني لما اختاره من رجوع جميع المرجحات الى المرجح الصدورى وانها باجمعها موجبة لترجيح احد السندين على الآخر بوجهين. ١ - ان المتضمن لهذه المرجحات هو الاخبار العلاجية، وهى ظاهرة في تقديم

رواية ذات مزية في احد، اطرافها ونواحيها، فجميع هذه من مرجحات السند. ٢ - انه لا معنى للتعبد بصدور الخبر مع وجوب حمله على التقية: إذ الحمل عليها يساوق الطرح ولا يعقل ان تكون نتيجة التعبد بالصدور هي الطرح، ولا يقاس ذلك بمقطوعى الصدور الذين لا تعبد فيهما للقطع. واورد عليه المحقق النائيني بان الخبر، قد يكون

بنفسه ظاهرا في الصدور تقية، بحيث يكون فيه قرائن التقية ولو لم يكن له معارض، وقد لا يكون فيه قرائن الصدور تقية بل مجرد كون مؤداه موافقا لمذهب العامة، وفى هذا المورد لا يحمل الخبر على التقية الا في صورة التعارض بادلة العلاج والذى لا يمكن فيه التعبد مع الحمل على التقية انما هو القسم الاول، واما القسم الثاني غير المحمول عليها لو كان وحده فانما يحمل عليها في صورة التعارض المتفرع صدق هذا العنوان على شمول ادلة التعبد بالصدور لكل من الموافق والمخالف فالحمل عليها انما هو بعد شمول ادلة الحجية لكل منهما في نفسه. وفيه: ان ادلة اعتبار الخبر وحجيته لا تشمل شيئا من المتعارضين عنده (قده)، لان بنائه على ان الاصل في المتعارضين التساقط وانما ثبت الاعتبار بادلة العلاج وبالنسبة إليها ايضا لا يمكن الالتزام بشمولها للموافق مع حمله على التقية فلا محالة تكون مخالفة العامة من مرجحات الصدور وانها توجب التعبد بصدور المخالف وعدم صدور الموافق لا صدوره تقية، فالاقوى ما عليه المحقق الخراساني من ارجاع جميع المرجحات الى المرجح من حيث الصدور نفسه. الترتيب بين المرجحات المبحث العاشر: هل المرجحات كلها في رتبة واحدة، فلو كان احد الخبرين، واجد المرجح والآخر كان واجدا لمرجح آخر كانا متساويين فيرجع الى اخبار التخيير، ام يجب مراعاة الترتيب بينها ؟ وعلى الثاني أي لزوم مراعاة الترتيب فهل يقدم المرجح الصدورى، على المرجح

الجهتى والمضموني كما عن الشيخ الاعظم (ره) والمحقق النائيني، ام يقدم المرجح الجهتى على المرجح السندي كما عن الوحيد البهبهانى والمحقق الرشتى، ام يتابع النص في ذلك ؟ وجوه فالكلام يقع في موردين. اما المورد الاول: فقد استدل المحقق الخراساني (ره) لعدم لزوم مراعاة الترتيب بوجهين. احدهما: ظهور الاخبار في بيان اصل المرجحية، دون الترتيب. ثانيهما: انه لو لزم مراعاته لزم البناء على تقييد اكثر نصوص الترجيح بل جميعها عدا المقبولة، وهو بعيد. وفيهما نظر، اما الاول: فلان الاخبار ظاهرة في بيان الترتيب زايدا على اصل المرجحية، فان المقبولة تامر بالاخذ بالمشهور، وبعد فرضهما مشهورين تامر بالاخذ بما وافق الكتاب وهكذا. واما الثاني: فلان الكتاب والخبر المتواتر، يقيدان بالخبر الواحد، فلا محذور في تقييد النصوص الكثيرة، به، فالاظهر لزوم الترتيب. واما المورد الثاني: فالاظهر في كيفيته متابعة النص وقد مر ما يستفاد منه، وهناك اقوال اخر عمدتها اثنان المتقدمان. احدهما: ما عن الشيخ الاعظم (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره)، وهو، تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى والمضموني، والمحقق النائيني اختار تقديم المرجح الجهتى على المرجح المضمونى. ثانيهما: ما عن الوحيد البهبهانى والمحقق الرشتى، وهو تقديم المرجح الجهتى على المرجح السندي. اما القول الاول: فقد استدل له الشيخ بما فصله المحقق النائيني، وحاصله ان استفادة الحكم من الخبر تتوقف على امور اربعة - صدور الخبر - وظهوره في المعنى - كونه صادرا لبيان حكم الله - كون مضمونه تمام المراد وقد اشبعنا الكلام في ذلك في المقدمة الثانية المذكورة في المبحث السابق، وعليه فالتعبد بجهة الصدور فرع التعبد

بالصدور وبالظهور، كما ان التعبد بكون المضمون تمام المراد فرع التعبد بجهة الصدور، بداهة انه لابد من فرض صدور الخبر لبيان حكم الله حتى يتعبد بكون مضمونه تمام المراد لا جزئه، نعم ليس بين

التعبد بالصدور وبالظهور، ترتب وطولية، ولازم ما ذكر هو تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى عند التعارض بينهما، كما هو ظاهر ادلة الترجيح كالمقبولة. ثم انه (قده) اشكل على نفسه بانه في خبر القطب المتقدم، قدم الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفة العامة مع ان الاول مرجع مضمونى، والثانى مرجح جهتى، واجاب عنه بانه يمكن ان يقال بكون موافقة الكتاب من المرجحات الصدورية. ويرد عليهما، ان ادلة حجية الخبر الواحد لا تشمل شيئا من المتعارضين عندهما: لان بنائهما على ان مقتضى القاعدة هو التساقط، فيتعين الرجوع الى الاخبار العلاجية ولا وجه معه لهذه الامور الاعتبارية، وان شئت قلت: ان المراد من الحجية التى قال الشيخ (ره) ان المرجح الجهتى انما يكون بعد فرض حجيتهما، ان كان هي الحجية الفعلية فليست فيهما قطعا، وان كان المراد هي الحجية الشأنية، فهى فيهما على حد سواء، وبالجملة لا بد في مقام الاخذ بالحجة من ملاحظة ما ورد عنهم عليهم السلام ولا ينبغى الاعتناء بهذه الامور الاعتبارية، والامام (ع) قدم المرجح المضمونى وهو موافقة الكتاب، على المرجح الجهتى وهو مخالفة العامة. واستدل للقول الثاني بوجهين الاول: ان الخبر الموافق للعامة يدور امره بين امرين ١ - عدم الصدور ٢ - الصدور تقية، ولا يعقل التعبد به على التقديرين، فحينئذ لا يحتمل تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة. وفيه: ان الخبر الموافق لابد وان يفرض بنحو يكون حجة لو كان وحده، والا لما صدق التعارض وما فرض في الدليل لا يكون حجة لو كان وحده، - وبعبارة اخرى - ان الامر إذا دار بين امرين، عدم الصدور، أو الصدور تقية فهو خارج عن ما نحن فيه، ويقطع بعدم حجيته، فلا يعارض مع المخالف للعامة، واما ما هو محل الكلام فأمره يدور بين ثلاثة: عدم الصدور، أو الصدور تقية، أو الصدور لبيان حكم الله الواقعي.

الثاني: ان قطعية الصدور لا تمنع عن حمل الموافق على التقية، فالتعبد بالصدور اولى بعدم المنع عن حمل الموافق على التقية. وفيه: ان قطعية الصدور لا تقتضي سوى صدور الكلام عن المعصوم (ع)، ولا تقتضي التعبد بالحكم، وهذا بخلاف التعبد بالصدور، فانه انما يكون بلحاظ التعبد بالحكم والاثر فلا اولوية. فالمتحصل مما ذكرناه انه ان قلنا بالتعدي من المرجحات المنصوصة الى كل مزية موجبة لا قريبة ذى المزية الى الواقع، فلا وجه لملاحظة الترتيب كما لا يخفى. اللهم الا ان يقال ان ذلك يتم في الترتيب بين الافراد والمصاديق، واما على مسلك الشيخ الاعظم (ره) من تقسيم المرجحات الى اقسام ثلاثة، صدورى، جهتى، مضمونى، كما مر فلا يتم في الانواع. وعلى القول بعدم التعدي كما اخترناه، فان بنينا على عدم الترتيب بين المرجحات فالحكم ظاهر، وان قلنا بالترتيب كما هو الحق فلابد من متابعة النصوص، وقد عرفت ما تقتضيه، وانه لا بد من تقديم الشهرة، ثم موافقة الكتاب، ثم مخالفة العامة، فتكون النتيجة، تقديم المرجح السندي، على المرجح المضمونى، وتقديم المضمونى، على المرجح الجهتى، لو صح التقسيم وقد مر عدم صحته. موافقة الخبر للمزية الخارجية. المبحث الحادى عشر: في ان موافقة احد الخبرين المتعارضين لامر خارجي يوجب الظن ولو نوعا، هل هي من المرجحات، ام لا ؟ وتنقيح القول فيه، ان الامر الخارجي الذى يوافقه، قد يكون هو الاصل العملي، وقد يكون امارة لا دليل على اعتبارها، وقد يكون امارة دل الدليل على عدم اعتبارها كالقياس، وقد يكون امارة معتبرة. اما القسم الاول: فقد وقع في كلمات الاصحاب مورد البحث تحت عناوين ثلاثة. احدها: ما إذا تعارض خبران وكان احدهما موافقا لاصل البرائة، أو الاستصحاب،

فالمنسوب الى المشهور الترجيح بذلك وانه يقدم ما وافقه اصل البرائة أو الاستصحاب. ثانيها: ما إذا تعارض المقرر، وهو الخبر الموافق للاصل، والناقل، وهو المخالف له، وعن الاكثر بل جمهور الاصوليين تقديم الناقل. ثالثها: ما إذا تعارض الخبر المبيح، والخبر الحاظر، فقد ادعى الاجماع على تقديم الحاظر. وحيث ان الظاهر في بادى النظر اختلاف الاراء في هذه الموارد، فقد اورد عليهم بايرادين ١ - انهم في المورد الاول قالوا ان الاصل مرجح، وفى الاخيرين استشكلوا في ذلك بل ذهبوا الى تقديم المخالف ٢ - انهم اختلفوا في تقديم الناقل (وهو المخالف للاصل) على المقرر (وهو الموافق له) وقد ذهب جمع منهم الى عدم التقديم، مع انهم اتفقوا على تقديم الحاظر وهو الناقل. وملخص القول في المقام يقتضى البحث في موردين، الاول: في الجمع بين كلمات الاصحاب الثاني: فيما هو الحق في كل مسألة. اما الاول: فالظاهر عدم التنافى بين كلماتهم. فان موضوع بحثهم، في المسألة الاولى الاصل الشرعي، وفى الثانية بل والثالثة، الاصل العقلي فيندفع الايراد الاول. واما الايراد الثاني: فيندفع بانهم لم يتفقوا في المسألة الثالثة، بل صرح بعضهم بتقديم الاباحة لرجوعه الى تقديم المقرر على الناقل الذى اختاره في تلك المسألة مع، ان موضوع الثالثة اخص من الثانية، فيمكن ان يقال بتخصيص الثانية بدوران الامر بين الوجوب وعدمه. واما المورد الثاني: فقد استدل للترجيح بالاصل الشرعي بوجوه. ١ - ان الخبرين يتعارضان ويتساقطان فيبقى الاصل سليما عن المعارض. وفيه: ان الاصل الثانوي في الخبرين المتعارضين بعد فقد المرجحات هو التخيير لا التساقط بل عرفت ان المختار عندنا ان مقتضى الاصل الاولى ايضا ذلك. ٢ - ان العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف، والعمل بالمخالف، مستلزم للتخصيص، فيما دل على حجية الموافق وتخصيص آخر فيما دل

على حجية الاصول، فيقدم الاول تقليلا للتخصيص. وفيه: ان الخبر المخالف يكون حاكما على دليل الاصل، وموجبا لانعدام موضوعه لا التخصيص في دليله. ٣ - ان ما دل على التخيير مع تكافؤ الخبرين، معارض بما دل على الاصلين. وفيه: ما تقدم من حكومة دليل حجية الخبر على دليل الاصل: إذ لا فرق بين حجيته تعيينا أو تخييرا، مع ان بعض اخبار التخيير في مورد جريان الاصل، مع ان التخصيص في اخبار التخيير يوجب اخراج كثير من مواردها، بل اكثرها، بخلاف العكس. ٤ - ان الخبر الموافق يفيد ظنا بالحكم الواقعي، والعمل بالاصل يفيد الظن بالحكم الظاهرى فيقوى به الخبر الموافق. وفيه: ان الاصل وظيفة مجعولة للشاك عند فقد الدليل فمع وجوده يرتفع موضوعه، فلا تحقق له كى يوجب الاقوائية، مع ان الظن بالوظيفة الظاهرية كيف يوجب اقوائية ما يكون كاشفا عن الواقع وحاكيا عنه فتدبر، فالاظهر عدم الترجيح بالاصل. واستدل لتقديم الناقل، بان الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج الى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل. وفيه: ان الغلبة ممنوعة كيف وقد كثر في الادلة بيان الشارع، ما عليه بناء العقلاء، وما يستقل به العقل فراجع، مع انها لا تكون دليلا على التقديم. واستدل لتقديم الحاظر، تارة بكونه متيقنا في العمل استنادا الى ما دل على لزوم الاحتياط، واخرى بما دل على وجوب الاخذ بالاحتياط من الخبرين. ولكن يرد على الاول ما تقدم في محله من عدم كون المستند اصالة الاحتياط، ويرد على الثاني ما مر في الاخبار العلاجية من ان ما تضمن الاخذ بما فيه الحائطة من الخبرين المتعارضين لا يعمل به فراجع. موافقة الخبر للامارة غير المعتبرة واما القسم الثاني: وهو ما إذا كانت المزية الخارجية هي الامارة غير المعتبرة لعدم

الدليل على اعتبارها فقد استدل الشيخ الاعظم (ره) للترجيح بها بوجهين. الاول: ان المستفاد من الاخبار العلاجية من جهة ما فيها من التعليلات، ان كل مزية موجبة لاقربية احد المتعارضين الى الواقع، وان كانت خارجة عن الخبرين توجب الترجيح، ومعلوم ان الامارة الظنية وان كانت غير معتبرة توجب اقربية ما وافقته الى الواقع. الثاني: انه قد تكرر في كلماتهم، دعوى الاجماع على وجوب العمل باقوى الدليلين، وهذه القاعدة لو سلم اختصاصها بما إذا كان احدهما اقوى في نفسه، ومن حيث هو، لا مجرد كون مضمونه اقرب الى الواقع، لموافقة امارة خارجية تشمل، المقام من جهة ان الامارة موجبة لظن الخلل في المرجوح، اما من حيث الصدور، أو من حيث جهة الصدور، فيكون الراجح اقوى من حيث نفسه، وان لم يعلم تفصيلا انه من أي جهة يكون اقوى. ولكن يرد على الوجه الاول ما تقدم من عدم التعدي عن المرجحات المنصوصة الى غيرها، ويرد على الثاني عدم ثبوت القاعدة بنحو يعتمد عليها في غير موارد الجمع العرفي. واورد المحقق الخراساني على الوجه الثاني، بان الظاهر من القاعدة ما إذا كانت الاقوائية من حيث الدليلية والكشفية، وكون مضمون احدهما مظنونا لاجل مساعدة امارة ظنية عليه، لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية، بل هو على ما هو عليه من القوة لو لا مساعدتها ومطابقة احد الخبرين لها، لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر، اما من حيث الصدور أو من حيث جهته كيف وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لو لا معارضة الموافق والصدق واقعا لا يكاد يعتبر في الحجية كما لا يكاد يضربها الكذب كذلك. وفيه: ان ما ذكره اولا مذكور في كلمات الشيخ (ره) واجاب عنه بان المراد بالقاعدة بعد ملاحظة كلمات المجمعين، واستدلالهم بها في الموارد المختلفة، اقوائية احد الخبرين باى وجه كانت ولو كانت من ناحية اقربية مضمونه الى الواقع، ولعله بلحاظ فناء

الدال في المدلول، حيث انه إذا كان المدلول اقرب الى الواقع يتصف الدال بالاقوائية بالعناية بهذه الملاحظة، فراجع ما افاده الشيخ (ره) في المقام. واما ما افاده اخيرا، فيرد عليه: انه بعد فرض التعارض والظن بمطابقة الموافق للواقع لا محالة يظن بعدم مطابقة المخالف، وهذا الظن وان لم يكن حجة في نفسه، ولذا لا يعتنى به مع عدم المعارض، ويقطع بحجية المخالف، ولكن يوجب الترجيح للقاعدة التى اشار إليها الشيخ الاعظم (ره) فتدبر. موافقة الخبر لامارة دل الدليل على عدم اعتبارها واما القسم الثالث: وهو ما إذا كانت المزية الخارجية هي الامارة التى دل الدليل على عدم اعتبارها كالقياس، فعلى القول بان الامارة غير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها، لا توجب تقديم ما وافقها كما اخترناه، فالامر واضح لا وجه لتطويل الكلام فيه. واما على القول الآخر: فالمشهور بين الاصحاب ان الامارة التى دل الدليل على عدم اعتبارها كالقياس لا تكون مرجحة، وعن المفاتيح القول بكون القياس مرجحا. واستدل المحقق في المعارج للمرجحية: بان الممنوع عنه هو العمل بالقياس والترجيح به انما يكون بالعمل بالخبر الموافق للقياس دون القياس، ثم اورد عليه: بان القياس مطروح في الشريعة، واجاب عنه بان فائدة الترجيح كون القياس رافعا للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالسليم عن المعارض، فيكون العمل به لا بذلك القياس، ثم تنظر فيه. واورد عليه الشيخ الاعظم: بان رفع العمل بالخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة اضف إليه ان المنهى عنه الاعتناء بالقياس مطلقا، وقد

استقرت طريقة اصحابنا على هجره في باب الترجيح ولم نجد منهم موضعا يرجحونه به، ولولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الاصول، ليرجح به في الفروع. وفيه: ان الذى دل الدليل المعتبر على النهى عنه هو اعمال القياس في الدين، واما

ما يدل على لزوم هجر القياس بقول مطلق فليس بدليل معتبر. ويضاف إليه ان استقرار السيرة على ما ذكر، لعله من جهة انه إذا كان احد الخبرين موافقا للقياس لا محالة يكون الآخر مخالفا للعامة، وقد جعل ذلك من المرجحات في الاخبار. وبما ذكرناه ظهر ما في كلمات المحقق الخراساني في الكفاية قال، الا ان الاخبار الناهية عن القياس وان السنة إذا قيست محق الدين مانعة عن الترجيح به ضرورة ان استعماله في ترجيح احد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية الاصولية وخطره ليس باقل من استعماله في المسألة الفرعية. ثم انه (قده) تنبه لاشكال، وهو انه كيف يعمل القياس في الموضوعات، وينقح به الموضوع الشرعي مثلا لو حصل الظن بالقبلة من القياس لا كلام بينهم في العمل به، وان الظن الحاصل منه حجة فليكن المقام من هذا القبيل، أي يرجح احد الخبرين به. واجاب عنه بالفرق بينهما: فان القياس في الموضوعات ليس في الدين، واما المعمول في المقام فنحو اعمال له في الدين، ضرورة انه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عنها بمقتضى ادلة الاعتبار، والتخيير بينه، وبين معارضه بمقتضى ادلة العلاج. والاقوى ان المراد من اعمال القياس في الدين، ان كان ترتب الحكم الشرعي عليه واستنتاجه منه ولو بوسائط بمعنى انه لولا القياس لما كان يستنتج ذلك، فهو وان كان يصدق في المقام، الا انه يصدق في القياس المعمول في الموضوعات، ايضا إذ لولاه لما كان يكتفى بالصلاة الى الطرف المظنون، أو لم تكن متعينة، بل كان يصلى الى الجوانب الاربع أو كان مخيرا في الصلاة الى أي طرف شاء على اختلاف المسلكين، وان كان المراد ترتب الحكم عليه بلا واسطة فكما انه في القياس في الموضوع لا يترتب الحكم عليه، كذلك في المقام فان الترجيح انما يكون باثره التكويني وهو الظن فلا يحكم بالترجيح لاجل القياس. وبذلك يظهر انه لا وجه لعدم الترجيح به على القول بالترجيح بالامارة غير

المعتبرة لعدم الدليل: لان المنهى عنه اثبات الحكم الشرعي به، ولذا لو حصل له القطع من القياس لا اشكال في حجيته ومنجزيته للواقع، فكذا لو حصل له الظن باقربية احد الخبرين الى الواقع، كيف فكل امارة غير معتبرة، دل الدليل على عدم اعتبارها كما مر في اول مبحث الظن، ولا فرق بين القياس وغيره، الا في كون الدليل في الاول خاصا، وفى الثاني عاما، وهو لا يكون فارقا. واما القسم الرابع: وهو ما إذا كان الامر الخارجي لاحد الخبرين امارة معتبرة، كالكتاب والسنة المتواترة، فمحصل، القول فيه، ان مخالفة الخبر للكتاب والسنة القطعية، تتصور على وجوه ١ - المخالفة بالتباين ٢ - المخالفة بالعموم المطلق ٣ - المخالفة

المعتبرة لعدم الدليل: لان المنهى عنه اثبات الحكم الشرعي به، ولذا لو حصل له القطع من القياس لا اشكال في حجيته ومنجزيته للواقع، فكذا لو حصل له الظن باقربية احد الخبرين الى الواقع، كيف فكل امارة غير معتبرة، دل الدليل على عدم اعتبارها كما مر في اول مبحث الظن، ولا فرق بين القياس وغيره، الا في كون الدليل في الاول خاصا، وفى الثاني عاما، وهو لا يكون فارقا. واما القسم الرابع: وهو ما إذا كان الامر الخارجي لاحد الخبرين امارة معتبرة، كالكتاب والسنة المتواترة، فمحصل، القول فيه، ان مخالفة الخبر للكتاب والسنة القطعية، تتصور على وجوه ١ - المخالفة بالتباين ٢ - المخالفة بالعموم المطلق ٣ - المخالفة بالعموم من وجه. اما الاولى: فلها صورتان، احداهما: ما يباين نص الكتاب. ثانيهما: ما يباين ظاهره. وقد عرفت في ذيل مبحث نصوص الترجيح، ان موارد المخالفة بالعموم المطلق، والمخالفة بالعموم من وجه، والصورة الثانية من المخالفة بالتباين مشمولة للاخبار العلاجية وان الخبر المخالف باحد هذه الانحاء يطرح وما يوافقه بالمعنى المقابل لاحد هذه يعمل به. وصورة واحدة من المخالفة بنحو التباين، وهى الصورة الاولى مشمولة لاخبار العرض الدالة على عدم حجيته وان لم يكن له معارض. هذا تمام الكلام في المسائل المتعلقة بالتعادل والترجيح، وقد كنت كتبت في الاصول مرات، وفرغت منه في المرة الاولى سنة ١٣٦٤ ولكن جمعت جميع ما كنت كاتبا اياها في تلك المرات وفرغت من اخراجها من المسودات الى المبيضة في اليوم الاحد من شعبان سنة ١٣٨٦. والحمد لله اولا وآخرا.

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية