مجمع الأنظار

في

مطرح الأنظار

تقويم أحوال الأبرار

[illegible]

الحاج ميرزا هاشم الأعلى [illegible]

[illegible]

تأليف

السيد محمد علي الإسماعيلي [illegible]

القمي

مع تذييلات من المصنف

الجزء الرابع

حرم الحرام ١٣٩٦



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

Pūr al-Shahriḍā'ī

مجمع الافكار

و

مطرح الانظار

تقريرات بحث الاصول

لشيخ الفقهاء و المجتهدين آية الله العظمى

الحاج ميرزا هاشم الاملى النجفى

مدظله العالى

تأليف

العبد محمد على الاسماعيل پور الشهرضائى

القمى

مع تذييلات من المقرر

الجزء الرابع

محرم الحرام ١٣٩٦

حق الطبع محفوظ للمؤلف

المطبعة العلمية ـ قم

(Arab)
BP174
.P872
juz' 4

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين وأما بعد
فإن شرف علم أصول الفقه مما لا يخفى وفضله لا يحصى وممن من الله تعالى
عليه وفقه تحصيله هو العالم الفاضل ذو الفكرة السليمة والقريحة القويمة
الفائز أعلى درجة الصلاح والسداد والحائز رتبة الاجتهاد والاستنباط
الشيخ العفي والمهذب النقي جناب الآقا الشيخ محمد علي الإسماعيلي نور الأصفهاني
أدام الله تأييده وأفضاله وكثر في العلماء أمثاله قد أتعب نفسه في كتبه
وضبطه ليلاً ونهاراً وأودع في هذه الصحائف ما تلقاه مما نقحناه في الجانبين
من مسائل الاستصحاب والتأويل والترجيح والاجتهاد والتقليد بلسان رائق وترتيب فائق
وتوضيح لائق فجزاه الله خيراً ورفع له ذكراً والسلام عليه ورحمة الله وبركاته

حرر في شهر ذي الحجة الحرام ١٣٩٦ الأحقر هاشم الآملي



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعنة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين .

لاتنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر

اقول تذكرة لنفسي ولمن اراد التذكر انه لايخفى على اهل البصيرة ان افضل ما بايدينا بعد القرآن الكريم من الكلام كلمات النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكلمات الاوصياء العظام الائمة الاثنى عشر روحي لهم الفداء وعليهم السلام ويعبر عنها بالسنة وحيث انهم كلمات الله التامات واسمائه الحسنى بوجودهم يكون كلامهم اللفظي ايضاً اتم الكلمات وامتنها وفي المثل كلام الملوك ملوك الكلام فيجب التدبر جدا فيما صدر عنهم عليهم السلام فان كلامهم نور وامرهم رشد وهو المتن وساير الكلمات في الحاشية ان أخذ من معاني كلماتهم والافلا وقع لها ولا اعتماد عليها واي باحث كان في اي امر من الامور الدينية التي فيها نظام المجتمع ويكون اهم ما بعث له الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين لابد له من النظر الى ما صدر عنهم لانهم معصومون من الزلل في القول والفعل والتقرير.

ومن هذا الوجه يكون الاخبار روح الفقه وروح الاصول وروح الاعتقادات بعد القرآن الشريف فالحكماء والفقهاء والاصوليون وساير العلماء لابدلهم من النظر في كلماتهم اولا ثم التعمق حقه ثم توضيحها كما هو دأب العلماء الشامخين على ماترى في كتبهم ومؤلفاتهم .

ولنا ان نقول كل من كان فى صدد ابداع مالم يوجد فيها لفظاً اومعنى ولم يكن مذاقه مذاقهم يفتضح فى مدة قصيرة من مؤلف اوناطق اوباحث اعاذنا الله تعالى من هذا السبيل الذى فيه هلاك من سلكه و من تبع سالكه ونسئل الله التوفيق لفهم كلماتهم والتدبر فيها بعد التدبر التام حسب الوسع فى القرآن العظيم فأن مالا يصدر عن الشهوات والميول النفسانية ولم يتصرف فيه ايدى الظلم والجاهلية ولم يتغيره جوّ عالم التزاحم والمشحون بالنكبات حقيق بأن نتدبر فيه .

ومن هذا السبيل اى سبيل التفكر والتدبر قد مضى عمر جمع كثير من العلماء رضوان الله تعالى عليهم وشكر الله مساعيهم فى تأليف الكتب فى الفقه والاصول والتفسير والاعتقادات وسائر العلوم وهذا الامر صار سبباً لان يصير ماذكرنا فى المتن من قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك وامثاله فى عدد من الروايات كتاباً قطوراً فى الاستصحاب وقوله عليه السلام رفع مالا يعلمون فى حديث كتاباً قطوراً فى البرائة وهكذا ساير كلماتهم عليهم السلام صار كل واحد منه سبباً لتأليف رسالة ورسالة فى القواعد الفقهية والاصولية وغيرها ولامحيص بعد عدم التصريح بمواردها فى كلماتهم وعدم وصولنا اليهم عليهم السلام الأأن نبحث ونلاحظ هذا الكلام وذاك ثم نستفيد من جمعهما شيئاً ليسعنا ان نقول فهمنا هذا الكلام وذاك فأن احاديثهم صعب مستصعب من هذه الجهة ومن هذا الوجه لابد من التنبيهات فى الاستصحاب وملاحظته مع ساير القواعد كقاعدة التجاوز والفراغ واليد واصالة الصحة والقرعة وغيرها ولايسع القائل ان يقول فهمت معنى لاتنقض اليقين بالشك الاان يبين مورده ويجيب عما ظاهره المناقضة اوالمضادة معه ولايكفى اجتهاد الماضين وفهمهم لمن يكون فى صدد الفهم نفسه ففى كل زمان ودورة يجب الفحص والبحث ولاينتهى امده مادام البشر يكون تحت لواء النبوة والامامة الى يوم القيمة فليس لقائل ان يقول يكفى مافهموه وما كتبوه فأن الزحمات التى توجهت اليهم فى طول حيوتهم لفهم هذه الكلمات وابرزوها بالكتابة يجب ان تتوجه الينا لامحالة على العادة حتى نصير مثلهم فكما ان الشيخ الاعظم الانصارى

قده وصاحب الجواهر قده وغيرهما من المتأخرين والشيخ المفيد والطوسى والسيد المرتضى وامثالهم قدس الله اسرارهم من المتقدمين قد اتعبوا انفسهم طول حيوتهم فى ذالك حتى بلغوا الى ما بلغوا يجب ان يكون من يريدان يكون مثلهم ايضاً فضلا عن كونه افضل منهم طول حيوته فى تعب كذلك ليفهم مافهموه فأن العلم حسب العادة تدريجى الحصول .

ثم ان الكتب فى شتى العلوم كثيرة ولامجال لمطالعة بعضها المعتنى به فضلا عن جميعها فى طول العمر والافكار متشتتة والآراء مختلفة والخطايا كثيرة فى غير ماهو صادر عن المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين فلابد لمن هوسالك طريق العلم ان يأخذ العلم اولا من الكتاب المحكم ثم السنة ثم من المؤيدين بهما من العلماء الشامخين الذين هم اهل هذا الفن ممن هو معروف بصفاء الباطن وسلامة الفكر عن الوساوس الشيطانية اعاذنا الله منها .

ثم ان العلم الذى نريد اخذه من الاخبار المنسوبة اليهم عليهم السلام فى غير قليل من الكتب مشوب بالجهل الذى حصل بدس الدساسين فى الاخبار كمالايخفى وهو امر مشكل جداً مع غيبة الامام صاحب الزمان روحى له الفداء بل لوفرض الحضور ايضاً يحتاج فهم معانى كلماته عليه السلام مثل كلمات آبائه الكرام الى حسن القريحة ولطافة الذهن الذى لايحصل الا بتزكية النفس وتحصيل الصفاء بالرياضات المشروعة ومن هذه الجهة ورد فى الاثر عنهم عليهم السلام انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا (فى الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى ج١٨ ح٢٧) .

والحاصل الوصول الى مبلغ من العلم لابدله من توجه تام الى مبدء العلم بالتضرع اليه والالتفات الى ان الفقير بالذات فقير دائما والغنى بالذات غنى دائما وعدم التكبر بما وجد من قليل من العلم اوالاصطلاح الذى هومربوط بالعالم بالذات الذى يخاطب رسوله الامين بقوله تعالى «سنقرئك فلاتنسى الا ماشاء الله انه يعلم الجهر ومايخفى» ليكون غيره صلى الله عليه وآله وسلم مع غاية ضعفه وفقره فى مقابله صلى الله عليه وآله وسلم على بصيرة

من الامر وانه تعالى متى شاء يأخذما اعطاه وان لم يكن الاستثناء فى الاية بالنسبة الى نبيه صلى الله عليه وآله وسلم الامن باب بيان ربط علمه ص مع عظم شأنه بخالقه الواجب بالذات والواجب فى الصفات فى مقابل الممكن بالذات والصفات وهذا الاستعداد هو مايحصل بمناجاة الله تعالى فى الاوقات المناسبة من الليل والنهار ومن الاتيان بالنوافل خصوصاً فى الليل لان المقام المحمود يحصل بنوافل الليل الذى يكون شواغل النهار فيه اقل كما قال الله تعالى (و من الليل فتهجد به نافلة لك عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً) .

ثم لايخفى ان فهم كلام واحد ربما يؤل الى اطالة البحث فى جوانبه لصعوبة طريق فهمه وبعض المعانى بحيث كلمااريد فيه الاختصار يبدو بوجه آخر مفصلا بحيث لولا التفصيل لم يحصل الوصول الى معني ماهو المختصر وفى ظنى ان المحقق الخراسانى قده اراد بتأليف الكفاية فى الاصول تحصيل الاختصار فى المطالب الاصولية بعد شيخه الاستاذ العلامة الانصارى قده دفعاً لبعض مايرد على التطويل ثم ترى الكتب عن الاعلام من المجتهدين العظام لتوضيح ما اختصره الذى لابدمنه فى مقام التفهيم والتفهم فشأن بعض المطالب هو التوضيح والتشريح لصعوبته .

لااقول ان ما بايدينا من الكتب الاصولية فى غاية النظام بل يمكن تنقيح المطالب وتحريره بوجه احسن وحذف بعض المطالب الذى لاثمرة له الاعلمية وصرف الفكر فى وجه علمي له ثمرة اخرى غير العلمية وان لم يختص امثال ذالك بعلم الاصول فقط بل ساير العلوم ايضا لايخلو عنه ولكن مع عدم المجال وكثرة الاشتغال لايحصل التوفيق غالبا للاحاطة بالكلمات وتأسيس تنظيم خاص الالالوحدى من العلماء .

ثم ان التأليف الذى بين ايديكم في الاستصحاب يكون التفصيل فيه في بعض المطالب بوجه لم يوجد فى كتب الاصول كالقرعة من القواعد المبحوثة عنها بالمناسبة مع الاستصحاب وهو مجمع الافكار كماسميته به واشكر الله فيما هدانى ووفقنى وما

كنت لاهتدى لولا ان هدانى الله تعالى وارجوا من المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين سيما الامام الثانى عشر روحى له الفداء وعليه السلام ان يقبلوا هذا القليل بمنهم و كرمهم فلولا رضاهم وقبولهم لكنا من الهالكين واهدى هذا الكتاب اليهم عليهم السلام واعوذ بالله تعالى من حبط العمل وسوء العاقبة والسلام على الاعاظم من العلماء سيما الاستاذ العلامة مدظله وعلى اخوانى المحصلين الطلاب العظام وارجوهم ان لاينسونى من الدعاء وطلب المغفرة والحمدلله كما هواهله . **المؤلف**

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمدلله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين واللعنة على اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين.

اما بعد فهذه تقريرات بحث شيخنا العلامة الفهّامة آية الله العظمى الحاج ميرزا هاشم الآملي اطال الله بقاء وجوده الشريف اباً للعلم والتحقيق مع ما بلغ اليه النظر بعد البحث والفحص بقدر الوسع والمجال في تذييلاتها من مؤلفه محمد على الاسماعيل پور الشهرضائي القمي ونسئل الله التوفيق فأنه خير رفيق وهو حسبي ونعم الوكيل.

فصل في الاستصحاب

والبحث فيه يستدعي تقديم امور:

الامر الاول ـ في معناه في نظر الشرع وتعريفه وأن لم يكن له فائدة لعدم الاحتياج اليه بعد ما كان المراد معلوماً ولا وجه للنقض والابرام فيه سواء كان من الامارات او من الاصول التعبدية او الاصول المحرزة ولا نحتاج الى بيان تعريف جامع ينطبق على جميع المباني في سند حجيته مثل كونه هو الاخبار او بناء العقلاء او حكم العقل ولكن لا بأس بالاشارة اليه كما فعله الشيخ قده وقال أنه ابقاء ما كان وقد تعرض لهذا التعريف شيخنا العراقي قده وقال كما قال الشيخ بأن هذا التعريف اسد واخصر اما اخصريته فواضحة وأما اسديته فلانطباقه على جميع الاسناد في الاستصحاب لانه لو كان حجة مثل حجية الخبر الواحد فيكون معناه الحكم بالبقاء لقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك فأن معناه هو ذا ولو كان السند بناء العقلا فهم ايضاً يحكمون بالبقاء على ما كان فزيد محكوم مثلا بالرجوع الى داره و عدم الحكم بخرابه اذا شك فيه وهكذا لو كان السند هو العقل فأنه يدرك ان ما كان يكون باقياً على ما كان للملازمة بين

الحدوث اوالبقاء فعليهذا لايردعليه الاشكال مطلقا لانحفاظ معنى البقاء فى الجميع ولكن (١) يرد عليه أن المراد بالاستصحاب أن كان هوفعل الآمرفيكون هوالحكم بالبقاء اوالابقاء لانفسه فأن فعله ليس الا النهى عن نقض اليقين بالشك وأن كان المراد به فعل المأمور فهوليس الاالجرى العملى على البقاء لانفسه هذا لوكان السند الاخبارولوكان السند بناء العقلاء فهو ليس الاالجرى العملى على البقاء ولايكون لهم حكم به ضرورة أنانرى عملهم فى الخارج ورجوعهم الى منازلهم ولانرى منهم الحكم بالابقاء وأفضح من ذالك اذاكان سنده العقل فأنه لاوظيفة لهالاالدرك وهوليس البقاء والابقاء .

وثانياً أن الاستصحاب يطلق عليه الحجة فأن كان هوفعل المأمور فليس هو الحجة لانه ليس الا الجرى العملى وأن كان فعل الآمر فهو مدلول الحجة لانفسه ولايصدق على مفهوم الابقاء الحجية وهكذا لوكان الحاكم هوالعقل اوالعقلاء فلاينطبق هذا التعريف على جميع الاسباب للحجية من الاخبار وبناء العقلاء والعقل ولاعلى فعل المأمور ولاعلى فعل الآمر.

---

(١) اقول يمكن رفع الاشكال بأن معنى الابقاء على اى تقدير يكون منحفظاً بيانه أن الاستصحاب لايكون فعل الآمر لان فعله ليس الاالنهى عن النقض ولايقول به العراقى قده ايضاً فهو فعل المأمور وهوالجرى العملى ويصدق عليه أنه ابقاء يعنى بلحاظ الاثر والا فالوجود التكوينى فى النفس هوالشك فهو نفس الابقاء وهكذا لوكان السند بناء العقلاء والعقل وللعقلاء الحكم كما ان للعقل ايضاً حكم عقلى مع الجرى العملى ايضاً فانكار الحكم العقلائى ايضاً فيه خفاء ثم اطلاق الحجة على الجرى العملى يكون بلحاظ سنده كما أنه اذا قيل خبر الواحد حجة معناه أن سنده الحجة والافالخبر خبر والاستصحاب استصحاب فاطلاق الحجة بهذا اللحاظ مما لااشكال فيه وبلحاظ نفس الابقاء وأن لم يطلق عليه الحجة ولكن باعتبار سنده تطلق عليه وهذا هومراده قده والاستاذ مدظله ايضاً اعترف بعد الدرس بامكان الدفع كذلك وكلامه هنا يكون جريا على البحث فى المطلب لاعلى ماهوالحق.

ولذا عرفه النائيني قده بتعريف آخر حيث رأى ورود الاشكال على هذا التعريف بأنه حكم شرعي ببقاء الاحراز السابق من حيث اثره وهو الجرى العملي على طبقه(١) فبين قده مايزه من ساير الاصول بأنه حكم ببقاء الاحراز فأن البرائة حكم تعبدى لايكون فيها جهة الاحراز ومايزه من الامارات هو أن الموضوع فيه الشك وفيها يكون المورد هو الشك وفيه أن مبناه قده على أن سند الحجية هو الاخبار فقط ويكون اليقين فى قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك مرآتاً عن المتيقن ومعناه ترتيب آثار المتيقن على المشكوك تبعاً للشيخ قده وعليهذا لاينطبق هذا التعريف لانه يكون عليه هو الحكم الشرعي بالمحرز وهو المتيقن لا الحكم الشرعى بالاحراز .

نعم ينطبق على مسلكنا فى ذالك عملا بظهور الرواية وهو أن اليقين لاينقض بالشك فكل أثر يكون على اليقين نفسه وعلى المتيقن الذى يكون اليقين مرآتا بالنسبة اليه يترتب عليه فأن بعض الآثار يكون لخصوص اليقين فأنه اذا كان جزء الموضوع يكون اليقين الذى استصحب مقامه لان المفروض أنه باق وهذا لايترتب على القول بتنزيل الاثر فى المتيقن فقط لان لازمه هو بقاء المتيقن بحكمه على ماهو عليه لا اليقين ومن مفاسد مبناه هو عدم حكومته على البرائة ايضاً لان الاحراز الذى هو الفارق لايكون ثابتاً به ومنه عدم جواز الصلوة مع استصحاب الطهارة لان شرطها هو الطهارة الواقعية وهي لاتثبت بواسطة تنزيل المشكوك منزلة المتيقن.

وثانياً أنه لو كان هو الحكم ببقاء الاحراز لاينطبق على ماهو فعل المأمور وهو

---

(١) هذه العبارات من كتاب اجود التقريرات للعلامة الخوئى مدظله ص٣٤٣ ولكن تعبيره فى فوائد الاصول (تقرير الشيخ محمد على الكاظمى قده) بنحو آخر وهو قوله فالاولى فى تعريفه أن يقال أن الاستصحاب عبارة عن عدم انتقاض اليقين السابق المتعلق بالحكم او الموضوع من حيث الاثر والجرى العملى بالشك فى بقاء متعلق اليقين وهذا المعنى ينطبق على ماهو مفاد الاخبار الخ وقد رأيت أن اشكاله مدظله يكون على التعبير فى الاجود وتعبيره فى الفوائد خال عنه .

الجرى العملي لانه ليس هوالحكم .

وثالثاً على فرض عدم اثبات الاحرازلايكون له الفرق مع سايرالاصول فهو مثل قاعدة الطهارة والحلية من الاصول الغيرالمحرزة ولكن علي ماهوالتحقيق من تنزيل اليقين ينطبق التعريف بوجه .

ثم أن بعض الاعيان قده قال بأن دليل الاستصحاب أن كان الاخبار فهو من الاصول العملية المحرزة وأن كان بناء العقلاء فهو ليس الا الجرى العملى فقط وأن كان العقل فيمكن اطلاق الحجة عليه لانهممايحتج به .

وفيه أن المستفاد من الاخبار بناء على تنزيل الشك منزلة اليقين هوحجية الاستصحاب واما بناء على تنزيل المتيقن منزلةالمشكوك فهواصل عملى لان المرادبه ترتيب الآثارللمتيقن ولايكون مثل اليقين التنزيلى حجة واماعلى فرض كون الدليل بناء العقلاء فهووأن لم يكن الا الجرى العملى ولكن كيف لايطلق عليه الحجة كما يطلق على الخبر الواحد فأن سنده ولوكان بنائهم ايضاً ولكن اطلاق الحجة عليه ممالا كلام فيه والاستصحاب على الفرض ايضاً يكون كذلك والحاصل اطلاق الحجة عليه على التقاديروعلى مذهب التحقيق من تنزيل اليقين فيه لااشكال فيه .

الامرالثانى (١) فى أن الاستصحاب يكون من المسائل الاصولية او الفقهية او من المبادى او يكون التفصيل بين الاحكام والموضوعات بالقول بكونه اصولا فى الاول فقط فيه خلاف والمرادبالمسئلةالاصولية هومايقع نتيجته كبرى للصغريات الفقهية من الاحكام كماهومفاد الامارات اويكونمنتهياً الى العمل وتعيين الوظيفة كمافى الاصول فأنها تكون فى مقام بيان وظيفةالمتحيرعند الشك، والتحقيق عندنا هوأن البحث اذاكان عن حجية شيء يكون اصولياً وان كان فى تطبيق ماهوالحجة على الموارد فيكون فقهياًولاشبهة فى أن البحث عن حجية الاستصحاب من المسائل

---

(١) اقول ولا يخفى عدم وجود الثمرة لهذا البحث فى الفقه ولا فائدة له الا تقوية الفكر.

الاصولية كما أن البحث عن حجية الخبر الواحد ايضاً يكون اصولياً انما الفرق بينهما فى أن مايستفاد من الخبر الواحد يكون حكماً من الاحكام لانه امارة ولكن مايستفاد من الاستصحاب وغيره من الاصول يكون بيان وظيفة الشاك فيقال فى الاول هذا مما اخبر بوجوبه الثقة وكل ما اخبر بوجوبه الثقة يكون واجباً فهذا واجب وفى الاستصحاب ايضاً يقال هذا مما له حالة سابقة يقينية وكل ماكان كذلك يجب عدم نقضه بالشك فهذا يجب عدم نقضه بالشك ولايخفى أن دخل الاستصحاب فى الفقه يكون قريباً ودخل الصرف والنحو والمنطق يكون بعيداً ولهذا يكون البحث فيه من الاصول والبحث فيما ذكر من المبادى وهذا هو الفارق بينه وبين سايرالعلوم.

وتوهم أن المسئلة الاصولية هى التى تكون فى الاحكام الكلية ويكون مهارها بيدالمجتهد ومايكون مهاره بيدالمقلد فليس من الاصول بدليل أن الفحص عن المعارض وعن الدليل فى الاستصحاب وغيره يكون من شأن الفقيه ولاحظ للمقلد فيه بخلاف مثل استصحاب طهارة الشخص لثوب نفسه او استصحاب حيوة زيد فانه يكون شأن المقلد ايضاً .

مندفع لان البحث عن دليلية الدليل هو الاصول والتطبيق تارة يكون بيد المجتهد مثل تطبيق الدليل على الموارد الخاصة وقوله بجريان الاستصحاب مثلا فى هذه الواقعة من جهة الحكم وتارة يكون بيدالمقلدمثل استصحاب الحيوة بعد اخذحجيته عن المجتهد وهذا هوالوجه لرد هذا التوهم .

ولايرد عليه ما يقال من أن الاستصحاب فى الاحكام بيد المجتهد كيف يصير اصولا وفى الموارد الخاصة كيف يصيرفقهاً مع أن الدليل واحد وهولاتنقض اليقين بالشك .

لانه يقول ان الحكم الكلى انحلالى ففى بعض الموارد فقه وفى بعضها اصول.

ثم أنه لايقال عليه ايضاً بأن الامر لوكان كما ذكرت فما هو مفاد الامارات ايضاً كذالك لان البحث عن معارضها وسائرماله دخل فى اثبات الحكم مثل الوجوب

اوالتحريم يكون بيد المجتهد فهى ايضاً أصول .

لانه يقول لاأبالى ويلتزم بأن كل مورد يكون البحث فى الحكم الكلى فهو اصول وفى الموارد الجزئية فهو فقه .

فتحصل أن الاشكال عليه هو ماذكرنا من أن كل مورد يكون البحث عن الحجية يكون من الاصول وكل مورد يكون البحث عن التطبيق فهو فقه ومن هنا يظهر أن البحث عن دليل قاعدة مالايضمن وقاعدة لاضرر وقاعدة الفراغ اصول ولو ذكر فى الفقه ولم يكن محررا فى الاصول والبحث عن تطبيق القواعد علي الموارد فقه ولافرق بين يجب الصلوة ويجب تصديق العادل اويجب عدم نقض اليقين بالشك بعد احراز الدليلية والحجية غاية الامر فى مثل يجب الصلوة يكون الحكم نفسياً وفى مثل يجب تصديق العادل وامثاله يكون الحكم طريقياً وهذا لايوجب الفرق .

ولا فرق بين أن يكون السند لحجية الاستصحاب هو الاخبار اوبناء العقلا اوالعقل فجزء الاخير من العلة التامة للاستنباط هو الاصول وبقية ماهو دخيل مثل الصرف والنحو والمنطق من المقدمات والمبادى من أى دليل كان مع حفظ كونه بحثاً عن دليلية الدليل .

ثم أن البحث عن حقيقة الاستصحاب وأنه هل هو الجرى العملى اوغيره يكون من المباحث الفلسفية لانها يكون البحث فيها عن حقيقة الاشياء كماهى فالقول بانه ابقاء ما كان عملا اوبناء يكون من مسائلها ولاربط له بالفقه ولا الاصول فظهر من جميع ماتقدم ماهو الحق فى معنى المسئلة الاصولية .

الامر الثالث فى فرق الاستصحاب مع قاعدة المقتضى والمانع ومع قاعدة اليقين وهذا البحث يفيد بالنسبة الى الدليل الدال على أن اليقين لاينقض بالشك من جهة التطبيق على اى معنى من المعاني والحق عدم شموله لقاعدة المقتضى والمانع وأن توهم الشيخ هادى الطهرانى قده أن الاستصحاب يرجع اليها ويكون دليله دليلها.

وحاصل الفرق هو أن المقتضى لايكون وجود مقتضاه فى الخارج فعليا فان

اليقين قد تعلق باصل المقتضى ويكون الشك فى وجود المانع فان كان المانع موجوداً لم يؤثر اثره وأن لم يكن لاثر الاثر مثل النار المقتضى للاحراق لو لا رطوبة الثوب فى التكوين فأن اليقين اذا كان بوجود النار المقتضى للاحراق لا يكون من اليقين بالاحراق وكما أن الملاقات مقتضية للنجاسة فى الشرعيات والكرية مانعة .

وهذا بخلاف قاعدة اليقين فأن المتيقن قد احرز وجوده فى الخارج مثل عدالة زيد يوم الجمعة ثم حصل الشك فى عدالته فى يوم الجمعة بعدها فقد احرزت العدالة فى زمان من الازمنة وفى المقتضى يكون الشك فى اصل الوجود .

واما الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب فهو أن الشك فى الثانى يكون فى طول اليقين ولا يكون متعلقا بالمتيقن فى ظرف اليقين بخلاف القاعدة فانا اذا شككنا فى عدالة زيد يوم الجمعة مع الشك يوم الخميس فى زوالها لا يكون الشك متعلقا بما حصل اليقين بالنسبة اليه فى يوم الجمعة .

واما اذا حصل الشك فى العدالة فى نفس يوم الجمعة يكون هو من قاعدة اليقين فالشك يكون فى اليقين السابق ولذا يسمى شكاً ساريا فلا جامع بين الثلاث ليمكن تطبيق دليل الاستصحاب عليه بل كل واحد يكون له معنى غير المعنى الاخر .

وهم ودفع

اما الوهم فهو أنه قد توهم أن الشيخ الاعظم الانصارى قده حيث يقول بعدم جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى يكون مراده هذا المعنى من قاعدة المقتضى والمانع وفى مقابله قوله بجريانه فى الشك فى الرافع .

واما الدفع فهو أن المقتضى فى لسان الاصولى يكون له ثلاث اطلاقات وفى لسان الفيلسوف له اطلاق واحد الاول أن يكون المراد منه هو ما يترشح منه المعلول تكويناً كالنار والاحراق وهو اصطلاح الفلسفى ايضاً .

والثانى أن يكون المراد منه ما يقتضى الاثر الشرعى كأقتضاء الملاقات مع

النجس للنجاسة ومانعية الكرية عن التأثير.

الثالث أن يكون المراد ما هو ملاك وجود الحكم مثل كون العلم مقتضياً في نظر الشرع للحكم بوجوب الاكرام لولا المانع وهو الفسق وكل ذالك لايكون مراد الشيخ قده لان الكل يكون الشك في وجود مقتضاه ولا يكون الشك في بقائه.

واما مراد الشيخ قده فهو صورة كون الشك في البقاء فان الدار علي ساحل البحر يكون له اقتضاء البقاء لولا طغيان البحر بمائه وخرابه الدار وهذا بخلاف البيت من الحجر وغيره مما لايؤثر فيه الماء فأن الشك يكون في الرافع لافي بقاء اقتضاء المقتضى.

والحاصل مراده هو الشك في بقاء ماثبت لافي اصل رشح المعلول عن العلة.

الامر الرابع - في اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة في الاستصحاب وهذا مما لابد منه وقد ظهر من الامر الثالث الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين والمقتضي والمانع وقلنا أن ماتعلق به الشك فيه هو الذى تعلق به اليقين لكن مع اختلاف الرتبة فاذا كان اليقين السابق متعلقاً بعدالة زيد يوم الجمعة يجب أن يكون الشك في عدالة زيد يوم السبت فان القضية هي عدالة زيد في صورة الشك واليقين وهذا في الموضوعات الخارجية واضح لاشبهة ولاريب فيه لان الاتحاد في الخارج معلوم.

ولكن الاتحاد في الذات لايكفي ففي الكلي القسم الثالث اذا كان اليقين بوجود زيد في الدار ثم علمنا بخروجه عنه ولكن لانعلم دخول عمرو اولا بعده لايمكن أن يقال هما انسان لاتحاد ذاتهما من هذه الجهة فكان اليقين بوجود الانسان في الدار والشك في زواله لعدم الاتحاد من جهة الخصوصيات.

ومن هنا قد اشكل في استصحاب الاحكام (١) لان الحكم يكون على الطبيعة

---

(١) قدتعرض لهذا البحث الشيخ الانصارى قده في الامر السادس في الرسائل عند قوله الثاني وهوفي الرسائل الحاضرعندى في ص٣٠٤.

لاعلى الشخص فاذا كان حكم الماء المتغير باحدى الاوصاف الثلاث النجاسة ثم زال التغير بنفسه لايمكن أن يقال ان الماء مشكوك الطهارة وكان في السابق معلوم النجاسة فهكذا الان لعدم اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة والحكم على الطبيعى لايثبت حكم الشخص وهوالماء الموجود فى حوض زيد .

والجواب عنه أن الطبيعى يكون عليه الحكم بلحاظ الشخص لابلحاظ الوجود الذهنى وبعبارة اخرى منشأ انتزاعه هوالخارج ولايكون اللحاظ بالنسبة الى الذهن فيمكن أن يقال الماء المتغير الذى يكون فرد منه مافى حوض زيد حكمه النجاسة فيما سبق وبعد زوال تغييره بنفسه يكون حكمه كما كان فلافرق بين استصحاب الحكم والموضوع .

وقداشكل على الاستصحاب فى الاحكام باشكال آخروهوأن من المسلم أن بقاء الموضوع شرط فى جريان الاستصحاب وهذا لايمكن تحققه فى صورة الشك فى قيد من قيود الحكم كماعن الخراسانى قده .

بيانه أن شيخنا النائيني قده ممن قوى أن كل قيد فى الحكم يرجع الى الموضوع وكل قيد للموضوع يرجع الى الحكم فاذا قلنا أن جائك زيد فأكرمه يرجع الي قولنا زيد الجائى اكرمه لان الاكرام اذا كان وجوبه مشروطاً بالمجيء لايخلوالموضوع من حالات ثلاثة فانه اماأن يكون مطلقاً عن القيد بأن يقال زيد سواءكان جائياً اولا فأكرمه وهذا محال لان اللازم منه لغوية الشرط فى الحكم و اما أن يكون مهملا ثبوتاً وهو محال لان المتكلم يكون فى صدد بيان الحكم والاهمال منه قبيح واما ان يكون مقيداً بالمجيء وهذا هو المتعين لان الاولين لم يمكن الالتزام بهما وعليه فيكون قيدالحكم قيد الموضوع .

وعليه فاذا شك فى وجود القيد لم يكن الموضوع محرزاً ليمكن استصحابه فاذا قيل الماء اذا تغيراحد اوصافه الثلاث ووجدنا ماء قد زال تغييره بنفسه يكون المتغيرغير الذى قدزال تغييره فلاوجه لجريان الاستصحاب بعد عدم صدق الموضوع

وعدم اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة .

والجواب هوأن هذا المبنى يكون روحه انكار الواجب المعلق .

والعجب عن المحقق الخراسانى قده الذى تصور الواجب المعلق خلافاً للانصارى قده ومعذالك قداجاب بأتحاد القضيتين عرفاً .

والحق عندنا أن الواجب المشروط والمعلق (١) والمطلق لكل واحدمنه مايزماهوى ثبوتاًولايمكن القول بالاتحاد بين المشروط والمعلق كما عن الشيخ وعن النائينى قده فأن المطلق لايكون له شرط اصلا واما المشروط فيكون القيد فى رتبة ملاك الحكم والمعلق يكون القيد فيه بعد تمامية الملاك فمثل الاستطاعة قيدلوجوب الحج بحيث لولم تكن لم يكن للحج ملاك الوجوب ومثل المرض بالنسبة الى شرب المسهل فانه لاملاك لشربه بدون المرض .

ولايمكن ان نفس الحكم قيداً لموضوعه فضلاعما يكون متقدماًعلى الموضوع برتبتين رتبة الحكم ورتبة ملاكه .

واما الواجب المعلق فمثاله الموسم بالنسبة الي الحج فان الحج قدتم ملاكه بواسطة وجود الاستطاعة ولكن ظرف تحققه هوالموسم ومثل شرب المنضج قبل المسهل مقدمة له بعد احراز المرض فان شرب المسهل مما تم ملاكه ويفيد فى ظرف المنضج فيكون هذا قيد الموضوع لاقيد الحكم وهذا هوالفرق الواضح بين المعلق والمشروط ولايمكن انكاره وعليه فاذا شك فى قيد من قيود الحكم يمكن استصحابه لبقاء الموضوع والشك يكون فى الحكم لاحتمال دخل شيء فيه وهذا فى القيود التى يكون للحكم واثبات ذالك يكون بحسب لسان الدليل والبحث هنا كان فى أن الشك فى قيد الحكم لايرجع الى الشك فى بقاء الموضوع .

---

(١) اقول وقدمرفى مباحث اقسام الواجب فى الجلد الاول ان المعلق يرجع الى المشروط تبعا للعلامة النائينى لان ماعلق عليه الحكم كالشرط فانه لولم يكن لم يكن الحكم وحيث قدمر الشرح فى التذييلات فى اقسام الواجب فلانطيله هنا .

واما الجواب عن مقالة شيخنا النائينى قده فهوان لنا الواسطة بين المطلق والمقيد وليس هو الاهمال بل بنحو القضية الحينية فى المنطق يعنى الموضوع لايكون مقيداً ولامطلقا عن القيد بل فى حين وجود القيد يكون الحكم عليه فان كان خفاء عندك فانظر الى قولنا زيد قائم فى حمل الصفة على الموصوف فهل زيد بشرط القيام قائم اوبشرط عدمه اوبنحو الحينية لاسبيل الى الاولين لان الموضوع بشرط المحمول يكون المحمول ضروريا بالنسبة اليه ولامعنى للحمل وبشرط عدمه يكون من المستحيل حمله عليه فلابد أن يقال زيد فى حال كونه قائماً قائم لابشرط عدمه ولابشرط وجوده ليصير قيداً .

فأذا قلنا الماء اذا تغير يكون نجساً يكون معناه أنه حين التغيير يكون كذالك لابشرطه بحيث اذا فقد يكون موجباً لفقدان الموضوع فالموضوع هـو ذات الماء بدون الاطلاق والتقييد .

والجواب الثانى عن اصل الاشكال هوماذكره الخراسانى قده وهوأن الموضوع فى الاستصحاب يكون بقائه بنظر العرف لابالدقة العقلية ولا مافى لسان الدليل كما ذكره الشيخ الاعظم قده ايضاً ولكن يجب الالتفات الى أن الموضوع يؤخذ من لسان الدليل ولكن العرف يتصرف فيما يتلقى من الخطاب ضرورة أنه ليس مشرعاً وهكذا العقل ولذا ربما يكون متصرفاً فيما فى لسان الدليل وربما لايكون متصرفاً ويتحد نظره مع مافى الدليل دقة .

ففى المقام نقول ان الموضوع في قوله الماء اذا تغير يكون هوذات الماء وخصوصية التغيير يكون خارجاً عن ذات الموضوع فاستصحاب الاحكام الكلية لااشكال فيه اذا شك فى قيد من قيود الحكم اذالم يكن القيد جزء الموضوع .

والجواب الثالث هوأن هذا الاشكال يكون على مبنى الشيخ والنائينى (قدهما) القائلان بأن استصحاب الحكم مع الشك فى الموضوع لايجرى واماعلى ماهو التحقيق من جريان الاستصحاب في بعض صور الشك فى الموضوع فربما يكون جارياً بالنسبة

الى الحكم فأن الاثر اذا كان على الاستصحاب لا على المستصحب يمكن جريان الاصل في الحكم فاذا نذر احد أنه لو كان زيد مستصحب العدالة يعطى عمرواً درهماً فاستصحاب العدالة مع الشك فيها جارية ولو لم يكن حيوة زيد محرزة فمع الشك فى الحيوة لا اشكال فى جريان الاصل بخلاف صورة كون الاثر على المستصحب فأن استصحاب عدالة زيد لجواز الاقتداء به لا يمكن مع الشك فى الموضوع وهو زيد الحي ضرورة انه لا يمكن ترتيب اثر المستصحب مع الشك فى وجوده .

فتحصل من جميع ما تقدم أن الاشكال فى جريان الاستصحاب فى الاحكام لا يكون الا على فرض كون القيد فى الحكم راجعاً الى الموضوع وعلى فرض عدم كون الموضوع فيه عرفياً وعلى فرض عدم جريان الاصل مع الشك فى الموضوع وقد عرفت أن الكل لا دليل عليه .

ومن العجب أن الاخوند قده ممن لم يرجع قيد الحكم الى الموضوع ومع ذلك تمسك فى دفع الاشكال بعرفية الموضوع فيه وله أن يدفع الاشكال بعدم رجوع قيد الحكم الى الموضوع .

ومن العجب عن شيخنا النائينى قده هو أنه التزم بالاشكال ويقول بأن البحث فى الاستصحاب بحث عن مسئلة اصولية مع ان لازم هذا القول هو عدم جريانه الا فى الموضوعات وهى بيد المقلد ومايكون كذلك يكون من المسائل الفقهية (١) .

---

(١) اقول ان النائينى قده يظهر منه من المباحث التالية لهذا البحث فى فوائد الاصول انه ممن اعترف بأن الموضوع فى الاستصحاب عرفى كما فى قوله فيه فكما الخ فى ص ١١٤ من الامر الخامس .

ولا اظنه ان لا يجرى استصحاب الحكم فقهاً على ما فى ذهنى من مباحثه الفقهية فيكون مبناه ارجاع القيد الى الموضوع والاشكال فى المقام من جهته ولكن العرفية فى الموضوع عنده تام فله ان يقول بان الاستصحاب مسئلة اصولية نعم لو كان المدار على اشكال ارجاع قيد الحكم الى الموضوع لا يكون له ذالك .

الامر الخامس

في بيان ان الشك واليقين فيه يجب أن يكونا فعليين ولااعتبار بالتقديري منهما والدليل عليه .

اولا ان كل عنوان من العناوين اذا اخذ في لسان دليل يكون ظاهراً في دخله فعلياً فاذا امر المولى بأكرام العالم يكون عنوان العالمية ممايجب ان يكون فعلياً ليترتب الحكم عليه فأنه دخيل فيه فاذا ورد لاتنقض اليقين بالشك يكون معناه عدم جواز نقض اليقين الفعلي بالشك الفعلي فمن لم يكن عالماً بشيء في زمان وشاكا في زمان آخر اوفي طول اليقين لايكون اركان استصحابه تاما .

وثانياً يمكن اقامة البرهان على ماذكر مضافاً الى ظهور لسان الدليل وهوان الفرق بين الاحكام الظاهرية والواقعية هوان الثانية يكون الحكم على الواقع فيها ولادخل لعلم المكلف وجهله بالحكم حتى انها تشمل النائم والساهي .

واما الاولى وهي الاحكام الظاهرية فلاشأن لها الاالتنجيز وبيان وظيفة الشاك وهي لاتحصل الامع الالتفات بما هوموضوع الحكم من الشك واليقين فاذا لم يكن المكلف شاكاً لا يكون الحكم في حقه فعلياً ومنجزاً والتقدير بأنه لو التفت لشك لايفيد .

ولافرق فيما ذكر بين كون مفاد الدليل هو تنزيل المتيقن منزلة المشكوك كما هو رأي شيخنا النائيني قده او تنزيل اليقين منزلة الشك كما هو رأينا لان احراز العنوان لازم على ماهوظاهر الدليل غاية الامر على المبنى الاول وأن كان لاشأن للشك واليقين من حيث ذاتهما ولكن في مقام ترتيب اثر المتيقن على المشكوك لابد من احراز عنوان الشك واليقين ليتصور المشكوك والمتيقن ومن هنا يتم البرهان ايضاً على كلا المسلكين بعدم الموضوع للحكم الظاهري قبل تعلق الشك الفعلي بالمشكوك الفعلي وقبل تعلق اليقين فعلياً بالمتيقن .

فتحصل أنه لاشبهة فى وجوب كون ركنى الاستصحاب وهما الشك و اليقين فعليين ولايكفى التقديرى .

وتظهر ثمرة البحث على ماذكره الشيخ الانصارى قده في موارد منها هو(١) أنه من كان محدثاً ولم يلتفت الى حاله ثم صلى وبعد الفراغ منها شك فى أنه هل صار متطهراً ام لا .

فعلى فرض القول بأن الشك واليقين الفعليين مناط الاستصحاب لايجرى فى المقام لعدم حصول الشك الا فى زمان يحكم بصحة الصلاة بواسطة قاعدة الفراغ ولايكون العلم بعدم الطهارة حينها ومجرى القاعدة هو الشك فى الصحة بعد الفراغ واما على فرض كفاية الشك التقديرى فلامجرى لجريان القاعدة لانه لو التفت الى حاله قبل الصلاة لكان شاكاً فيكون له استصحاب الحدث فى الواقع و هو يمنع عن جريان قاعدة الفراغ .

نعم لو التفت الى حاله قبلها ثم غفل ودخل فى الصلاة لايكون له اجراء قاعدة الفراغ لجريان الاستصحاب فى حقه قبل جريانها هذا بالنسبة الى الصلوة التى صلاها واما بالنسبة الى غيرها فيجب تحصيل الطهارة للشك فيها هذا ماقيل .

اقول فى الصورة المذكورة ثمرة للبحث وهى أنه فى صورة الشك بعد الصلاة لافرق فى جريان قاعدة الفراغ بين كون المناط فى الاستصحاب الشك التقديرى اوالفعلى لانه الاول ايضاً ولوفرض وجود استصحاب فى ما قبل الصلاة ولكن حيث لايكون فى ظرف الفراغ موثراً لمضى امده لايمكن أن يكون مانعاً من جريان قاعدة الفراغ.

نعم لو كان شرط جريان القاعدة عدم محكوميتها فى آن من الآنات بالاستصحاب لكان وجوده فى الزمن السابق مضراً ولكن دليلها مطلق وموضوعها الشك وهو حاصل فليس ماذكر من الثمرة تاماً .

---

(١) قد ذكرها قده فى ذيل الامر الخامس فى الرسائل الحاضر عندى ص ٣٠٢

نعم لو كان الشك فى الطهارة فى وسط الصلاة تظهر الثمرة لان قاعدة الفراغ لاموضوع لها لعدم الفراغ فلو كان الاستصحاب فى حقه بالشك التقديرى من اول الصلاة يكون ما بقى باطلا لبطلان ماسبق امّا لو لم يكن فلا وجه للقول ببطلان ماسبق من الاجزاء بعد التجاوز عنه .

لايقال فى هذه الصورة ايضاً يمكن أن يكون الاستصحاب محكوم قاعدة الفراغ بعد حصول الفراغ منها لانا نقول الشك فى قاعدة الفراغ يكون مجرى قاعدته اذا كان بعد الفراغ واما اذا كان قبل الفراغ لايكفى والشك فى الوسط قبل الفراغ لايكون مجرى للقاعدة ولقد اجاد الشيخ الانصارى قده فيما افاد فى المقام واشكال الهمدانى قده فى حاشيته غير وارد عليه .

الامر السادس فى تقسيمات الاستصحاب

ينقسم الاستصحاب باعتبار اختلاف المستصحب من كونه امراً وجوديا اوامراً عدمياً اوغير ذلك وباعتبار الدليل الدال عليه من كونه عقلا اوبناء العقلاء اوالنص وباعتبار الشك المأخوذ فيه من كونه الشك فى المقتضى اوفى الرافع وعلى الثانى اما ان يكون الشك فى رافعية الموجود اوفى اصل وجود الرافع والصور كثيرة قد تعرض لها الشيخ قده وعدالاقوال ولاوجه لاحصائها هنا .

والحق عندنا هو جريانه فى جميع الصور المتصورة حتى فى الشك فى المقتضى كما سيجىء فى طى الاقوال والمباحث فنقول فى المقام مما اختلف فيه من جهة كون الاختلاف فى دليله هو التفصيل عن الشيخ قده فانه فصّل بين كون الدليل الدال عليه هو الشرع اوالعقل فقال بجريانه فى الاول دون الثانى وحاصل دليله هو أن العقل لاشبهة له فى حكمه ولافى موضوع حكمه فكل ما احرز عقله وشرائطه يحكم بحكمه ومع عدم احرازه لايكون له حكم اصلا ولايشك حتى يستصحب حكمه السابق و شكه فى وجود القيد لموضوعه مساوٍ لقطعه بعدم الحكم فاذا كان الكذب الضار

موضوعاً لحكمه بالحرمة و القبح لم يكن له حكم بالنسبة الى الكذب الغير الضار لفقدان القيد وفقدان الموضوع وحاصله ان القيود فى الاحكام العقلية كلها راجعة الي الموضوع.

وحاصل الجواب عن هذا الاستدلال هوأن الكلام .

اما ان يكون في استصحاب حكم العقل اوفى استصحاب حكم الشرع المستكشف من حكم العقل امّا على الثانى فجريان الاصل مما لااشكال فيه لان الحرمة الشرعية اذا استفيدت من حكم العقل بحرمة الكذب الضار بالملازمة فمن الممكن الشك فى بقاء الحكم الشرعى وان لم يكن للعقل حكم حينئذ لاحتمال توسعة الحكم فى نظر الشرع فيمكن استصحاب الحرمة على الكذب الغير الضار ايضاً والتبعية لحكم العقل يكون فى مقام الثبوت لا الاثبات فمع عدم حكم العقل يمكن اثبات حكم الشرع مضافاً بان الموضوع فى الاستصحاب عرفى و لو كان المناط بالدقة العقلية لايجرى فى الشرعيات ايضاً .

واما مايكون المستصحب حكم العقل لاالشرع .

فنقول اولا نمنع أن كل قيدفى الحكم يرجع الى الموضوع لانه من الممكن أن يكون القيد من الجهات التعليلية للحكم لاالتقييدية فيكون موضوع الحرمة هوذات الكذب والضارية جهة تعليلية فيصير العقل شاكاً فى الحكم من جهة كونه علة فيمكن أن يكون الكذب الموجب للقتل والهرج والمرج قبيحاً وحراماً عنده من باب أنه هوالفرد المتيقن و اما فيمادون ذالك يمكن الشك فكيف يقال لايكون للعقل شك فى حكمه فركن الاستصحاب و هو الشك موجود على اى تقدير و لافرق فى ذالك اى عدم دخل قيد الحكم فى الموضوع بين استصحاب حكم العقل اوالشرع ،

ثم أنه ربمايقال ان الملازمة بين الحكمين يعنى العقلى والشرعى المستكشف منه من اللوازم العقلية لان اثبات احد المتلازمين يوجبه اثبات اللازم الاخرو من

المعلوم أن الاصل المثبت غير جار فاستصحاب حكم العقل لاثبات حكم الشرع غير مفيد ولا يكون الحكم الشرعي اثر الاستصحاب بل من لوازمه فلا يكون مثل استصحاب الموضوع لترتب اثر شرعى لانه لا اشكال فيه .

ثم ان شيخنا النائينى قده قال بأن الاحكام العقلية على قسمين قسم يكون ملاكه واضحاً عند العقل مثل الظلم والاحسان الى اليتيم وقسم لا يكون كذالك بل يحتاج الى التدبر والتفكر مثل حكمه بملازمة المقدمة مع ذيها وبمحالية تكليف غير القادر و مالا يكون للعقل فيه الشك و لا يجرى فيه الاستصحاب هو القسم الاول واما ما يكون فيه الشك ولا يجرى فيه الاستصحاب هو القسم الاول واما ما يكون فيه الشك وهو القسم الثانى فكيف يقال بأنه واضح والعقل لا يشك فى حكمه.

والحاصل اشكال عدم جريان الاستصحاب فى القسم الاول من باب كونه مثبتاً غير الاشكال من باب كونه مما لا يجيىء فيه الشك .

وفيه ان كلامه قده غير تام لان البحث يكون فيما يجىء فيه الشك لا ما لا يكون كذالك واشكال عدم جريان الاستصحاب فيه يكون من باب كونه مثبتاً فقط لا من باب عدم الشك .

فتحصل أن استصحاب الحكم الشرعى المستكشف من الحكم العقلى على فرض كون دليله العقل لا اشكال فيه و اما استصحاب الحكم العقلى لاثبات الحكم الشرعى لا يجرى لانه مثبت لا من باب أن العقل لا يشك فى حكم نفسه ابداً .

ثم ان استصحاب الموضوع الذى حكم العقل بحسنه او قبحه والشرع بحرمته او وجوبه لا يجرى على التحقيق وان نقل عن صاحب الجواهر قده جريانه لان الموضوع ان كان القيد دخيلا فيه على وجه القيدية لا يبقى بعد انتفائه قطعاً وان كان لا على هذا الوجه فهو باق قطعاً فيكون من الفرد المردد المعروف عدم جريان الاستصحاب فيه كما فى صورة الشك فى الرضاع المحرم من جهة أن المحرم هو ثلاثة عشر رضعة او خمسة عشر واما استصحاب الموضوع بوصف موضوعيته للحكم فهو من استصحاب

نفس الحكم فذات الموضوع لا يمكن جريان الاستصحاب فيها في المقام .

فالتحقيق هو جريان استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من العقلي وعدمه في الحكم العقلي والموضوع لحكمه .

واما التفصيل من ناحية المستصحب فمنه ما نقل عن استاذ استاذ الشيخ الانصاري قده (شريف العلماء) يعني صاحب الرياض .

وحاصله ان استصحاب العدم في العدميات مما لا شبهة في جريانه واما الاستصحاب في الامور الوجودية فلا يجري (١) والشاهد له هو جريان اصالة عدم القرينة واصالة عدم المعارض والمزاحم واصالة عدم النقل واصالة عدم الحائل والمانع عند الجميع واما غير ذلك من الوجوديات فيكون فيه الاشكال فلا يجري .

ولكن لا وجه لما ذكره من التفصيل لان كل ما ذكره من الاصول لا يكون جريانه من باب الاستصحاب بل الاصول العقلائية هي الحاكمة ولا مجال لجريان الاستصحاب اصلا الاعلى فرض القول بحجية اصل المثبت او عدم الاستصحاب من الامارات وكلاهما باطلان .

اما اصالة عدم القرينة لاثبات كون استعمال اللفظ في الموضوع له اولاثبات عدم التخصيص والتقييد فهي من الاصول العقلائية ولا شبهة لاحد فيها ولذا ترى أن من لا اعتقاد له بالشرع ايضاً يجريها عملا وهذه جارية سواء كانت في القرينة المتصلة او المنفصلة وسواء كان المدار على الظهور الصادر او على الظهور الواصل فاذا شك في أن

---

(١) عدم الجريان في الوجوديات كلام والقول بأن مورد النزاع مختص بالوجوديات كلام آخر وما يظهر من تقريرات الشيخ محمد تقي البروجردي لدرس استاذه العراقي قده هو التعبير الثاني وهذا اولى بالاعتبار لان النص في خصوص الوضوء وارد وهو امر وجودي فكيف يمكن القول بعدم الجريان اصلا وكما يظهر من رسائل الانصاري قده فانه بين ان العدميات ايضاً داخلة في محل النزاع وهذا هو مراده مدظله ايضاً وان كان تعبيره بهذا النحو وقد كتبناه حفظا لكلامه .

المراد بلفظ زيد فى جائنى زيد هل هوالرجل الشجاع اوالاسد تجرى اصالةعدم القرينة لاثبات الاستعمال فىمعناه الحقيقى واذا شك فى ان العلماء فىجملةاكرم العلماء هل المراد منه العدول فقط اوعام للفساق ايضاً يجري أصالة عدم القرينة .

واما الاستصحاب فلايجرى لان من اللوازم العادية بعدجريان الاصل هو كون هذا اللفظ مستعملافى معناه الحقيقى وهومن الاصل المثبت ولااثر شرعى له ولاخصيصة فى المقام حتى نقول بأن الاصل كذلك لايجرى في غير هذه الموارد وفى المورد يكون جارياً .

واماأصالة عدم المعارض والمزاحم ايضاً جارية من باب أن المدارعندالعقلاء على الظهورات ولاتعبد عندهم فيها وعلى فرض كون الاصل تعبدياً يمكن جريان الاستصحاب و هكذا اصالة عدم النقل قبل استعمال اللفظ فى لسان المتكلم او بعده على فرض كون المدارعلى الظهوروعلي فرض التعبد عندهم فالمدارعلى الاستصحاب

واماأصالة عدم الحائل مثل من يحتمل أن يكون فى بعض اعضائه فى الوضوء مانعاً وحائلا فهى ايضاً اصل عقلائى وعدم الاعتناء بأن وصول الماء الى البشرة من اللوازم العادية لهذا الاصل و كونه مثبتاً شاهد عدم كونه منه نعم لايجرى عندهم هذاالاصل بالنسبة الي من كان جصّاصاً فيحتمل وجود الجص فى اعضائه وهذا ايضاً يكون من جهة احتمال كون سنده الغلبة في الخارج بكون العدم عقلائيا فى غير الجصّاص وهوفيه عقلائى فلايكون من باب الاستصحاب .

نعم اصل سندية الغلبة محل الكلام فينحصر سنده بين كونه بناء العقلاء فيكون من الاصول العقلائية وبين الاستصحاب والحق هوالاول لانهم يفرقون بين الشك فى اصل وجودالمانع ومانعية الموجود بالقول بعدم الجريان فى الثانى مع أن الاستصحاب لايفرق فيه كذالك .

ثم فى خصوص المقام يمكن جريان استصحاب وجودى فنقول أن المتوضى او المغتسل اذا صبّ الماء على بشرته وعلم بحدوث الصب والجرى على البشرة يستصحب

بعد الشك هذا العنوان و كونه من التدريجيات لايضر كما أنه لااشكال في استصحاب بقاء الليل و بقاء النهار من التدريجيات وهذا كما ترى استصحاب و جودى لاربط له بماذكره صاحب الرياض فتحصل أن كلامه قده لايتم في هذا التفصيل .

ومن التفاصيل ما هوعكس صاحب الرياض وهو القول بجريان الاستصحاب في الامور الوجودية فقط لاالعدمية .

ووجهه هوأن التعبد لابد أن يكون بالنسبة الى الاثر الشرعي والعدم نفي محض لااثر له حتى يستصحب بخلاف الامر الوجودي فان الاثر مترتب عليه .

والجواب عنه ان العدم بحدوثه وان كان لاعلة له الاعدم العلة ولكن بقائه يكون له الاثر وامر دفعه واستمراره بيد الشرع فيمكن التعبد بالنسبة اليه بأن يقول تعبد على عدم الوجوب او تعبد بالوجوب .

في الاستدل على حجية الاستصحاب

وقد استدل على حجيته بوجوه .

الوجه الاول الاجماع المحكي في كلام جماعة كالمبادى والنهاية وهو الوجه الثالث في كلام المحقق الخراساني (قده) في الكفاية وقد اشكل (قده) عليه كما عن شيخنا الاستاذ العراقي (قده) بأن الاجماع في هذه المسئلة منقوله لايفيد ومحصّله غير حاصل لا ختلاف العلماء الذين تقدم ذكرهم فكيف يمكن أن يكون سنداً له و لوفرض يكون سنديا و سنده النص او بناء العقلاء كما سيجيء مع أنه دليل لبي والقدر المتيقن منه هو الحجية في الشك في الرافع لافي صورة الشك في المقتضي .

وفيه ان مخالفة من تقدم ممن هو معلوم الحال ومعروف الاسم من العلماء لايضرّ به لانه لايضر بكشفه عن قول المعصوم عليه السلام فالاشكال بأنه غير حاصل غير تام نعم بقية اشكالاتهم من سنديته وعدم وجود الاطلاق له في محله .

الوجه الثاني لحجيته بناء العقلاء وديدنهم في مراسلاتهم في تجاراتهم وسائر

شئونهم الاجتماعية فانهم لايعتنون بالشك في حيوة من اليه المراسلة ومن يرسل اليه البضاعة في البلاد البعيدة و هذا البناء في الحيوانات ايضاً ألاترى أن الطيور يرجعون الى عشهم ولايعتنون باحتمال الخراب وحيث لايكون ردع عن الشارع فهو حجة هذا .

ولكن فيه بحث وهو أن فطرة العقلاء و الحيوانات تكون بدون الألتفات الى الشك ولايكون لهم جرى عملى بعد الشك في البقاء بل كل انسان يرجع الى داره بدون الألتفات الى الشك ولو فرض الشك والألتفات يكون غالباً امالأطمينانهم بالبقاء وهو علم عادى متبع واما للاحتياط رجاء وبحثنا في التعبد الالزامى منهم عليذالك فبنائهم مجمل لايتعين في خصوص ما هو البحث فيه مضافاً بأن كلا منا في امور الدين واثبات حكم الشرع او الموضوع اللذى يترتب عليه الحكم وهم من حيث هم عقلاء لايكون عندهم استصحاب الحكم الشرعى ولا كلام عندهم من الدين ،و اقول يمكن أن يقال ان الرجاء والاطمينان في اكثر الموارد غير حاصل ويكون لهم بناء على البقاء عند الشك فيه وهم بما هم عقلاء ايضاً لهم اموراجتماعية نظامية وهى مثل الدين عند المتدينين وجريان الاستصحاب فيها ايضاً يكون عندهم .

ثم ان المقصود من بنائهم ان كان سيرة (١) المسلمين فهى بنفسها حجة لاتحتاج الى الامضاء وما يحتاج اليه يكون بنائهم بماهم عقلاء لابماهم متدينون .

ثم انه قدتوهم ان كلام المحقق الخراسانى قده من أن السيرة اوبنا العقلاء يكون الرادع عنها الايات الناهية عن ترتيب الاثر على غير العلم مثل قوله تعالي لاتقف ما ليس لك به علم مخالف لمامر عنه في الكفاية في باب حجية الخبر الواحد ببيان أنه كيف لايسلم الردع في ذاك الباب ويقول به هنا فلو كان بناء العقلاء مخصصاً

---

(١) اقول السيرة العملية ايضاً تحتاج الى كشف رأى المعصوم بأن يقال كان هذا العمل بمرآهم ومنظرهم (ع) ولم يرد عواعنه كما يقال في بناء العقلاء فهما مشتركان في كفاية عدم الردع وهو نحوامضاء وان كانت سيرة المسلمين اقوى من حيث الكشف.

للعموم فيكون فى المقامين وان كان الاتباع من باب الخروج بالتخصص بأن يقال ما قام عليه بنائهم علم ففى المقامين ايضاً .

وقداجاب عن التوهم شيخنا العراقى قده بالفرق بين المقامين وهو ان خروج مورد الخبر الواحد عن العموم بالتخصيص اوالتخصص يكون من جهة ان العقلاء يرون ماقام عليه الخبر مصداقاً من مصاديق الكاشف عن الواقع ويكون متابعتهم اياه من باب كونه علماً على مسلك تتميم الكشف في الامارات بخلاف المقام فان متابعتهم لايكون من هذا الباب بل من باب أنه اصل من الاصول و عدم نقض اليقين بالشك فهنا يكون بعكس الاخبار الاحاد فالايات حاكمة عليه من باب انه لايكون من اتباع العلم .

ولا اقول ان السيرة لاتكون امارة وكذالك البناء العقلائى فانهما امارتان ولكن تكون سنداً للاصل ولاريب فى امارية سنده انما الكلام فى مفاد هذه الامارة اللتى يكون هو الاصل التعبدى فالحق مع المحقق الخراسانى قده كمافى الكفاية وحاشيته على الرسائل .

لايقال ان بناء العقلاء يحتاج الى الامضاء وعدم وصول الردع عنه يكفى لحجيته فهو حجة يعارض مع الآيات فى مفادها .

لانانقول بنائهم يكون من باب اللااقتضاء في الحجية وعدمها ولكن الايات فيها اقتضاء الحجية و حيث انه اصل لايمكن ان يعارض مع الايات نعم لوفرض امارية يمكن المعارضة و لكنه ليس كذالك فتحصل أن بناء العقلاء غير حجة فى المقام لردع الايات عنه.

الوجه الثالث للاستدلال على حجية الاستصحاب وهو العمدة الروايات فمنها صحيحة زرارة و هى وان كانت مضمرة ولكن لايضر الاضمار بصحتها لان السند الى زرارة صحيح وفى رواته من كان من اصحاب الاجماع وهو لاينقل الاعن الامام عليه السلام

ومثله لاينقل عن غيره عليه السلام (١) .

(محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال عليه السلام يازرارة قد تنام العين ولاينام القلب والأذن فاذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء قلت فان حرّك على جنبه شيىء وهو لايعلم قال عليه السلام لا حتي يستيقن انه قد نام حتي يجيء من ذلك امر بين و الافانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابداً ابالشك وانما تنقضه بيقين آخر (٢) .

وتقريب الاستدلال حاصله هو أن هذه الرواية تكون بيانا للكبرى الارتكازية من عدم نقض اليقين بالشك ولاخصيصة للوضوء و يفهم أن ارتكاز زرارة ايضاً كان هذا يعني الاستصحاب على ماهو الظاهر من تقرير الامام عليه السلام و كانت الشبهة في مفهوم النوم والالف واللام في قوله عليه السلام ولاتنقض اليقين ابداً بالشك يكون للجنس لاللعهد حتى يقال يكون المعهود هو الوضوء فقط ولكن لابأس بالبحث عن فقه الحديث فانه نورو كذا لابأس بنقل مايرد عليه في مقام البحث .

فنقول قد اشكل عليه اولا بأن السائل يسئل عن الرجل اللذى ينام ولاشبهة في أن النوم مبطل للوضوء وشأن مثل الزرارة اجل من أن لايفهم المضادة بينه و بين الوضوء في الشرع الانور فقيل في مقام الجواب هو أن المراد الاشراف علي النوم لاالنوم واقعاً ولكن الحق هو أن يقال حيث أن للنوم مراتب مرتبة: ضعيفه ومرتبة قوية عبر هنا عن المرتبة الضعيفة بالنوم ويكون سئواله عن النوم اللذى هو ناقض لوجود الشبهة في المفهوم وحد النوم اللذى هو مبطل للوضوء فاجاب عليه السلام بأن النوم اللذى يكون

---

(١) وهي في باب ١ من ابواب نواقض الوضوء ص١٧٤ في الوسائل الطبع الجديد ج١

(٢) هذا المتن من الوسائل كما مرو في الكفاية وبعض التقارير يكون النقل باختلاف في العبارة لايوافق الوسائل فاحفظه .

مبطلا هو نوم القلب لا وم العين اللذى يحصل بالخفقة والخفقتين بقوله عليه السلام لاحتى يستيقن .

ثم يكون السؤال الثانى عن الشبهة الموضوعية بقوله فان حرك فى جنبه شيىء فاسقط عليه السلام امارية الحركة للنوم المبطل بل جعل المدار على اليقين اللذى هو امر قلبى لاشك فيه وقد يتوهم أن السؤال الثانى ايضاً يكون عن الشبهة المفهومية من جهة أن السائل احتمل أن لايكون نوم الاذن امارة لنوم القلب بل يكون له موضوعية ولولم يحصل نوم القلب فسئل ثانياً عن حد المفهوم فى النوم الناقض نظير سؤاله الاول ولكن الجواب عنه هو أن الامر لو كان كذالك يلزم أن يكون الجواب بيانا للحكم الواقعى بأن يقول ان هذا ليس من النوم الناقض فحيث بين حكم صورة الشك بقوله لاحتى يستيقن انه قد نام يفهم أن المراد يكون بيان حكم ظرف الشك لا بيان حد المفهوم كما تعرض له شيخنا العراقى قده توهما وجواباً فدلالتها من هذه الجهة على المطلوب مما لاشبهة فيه .

وقد اشكل عليها ثانياً بـأن اللازم هو جريان الأصل فى سبب الشك فى الوضوء وهو الشك فى تحقق النوم لأنه من المعلوم أن الأستصحاب فى السبب يكون مقدما على الأستصحاب فى المسبب فلزم أن يقال بانه يكون شاكا فى نومه فيبنى على عدم النوم حتى يستيقن النوم لاأن يقال فانه على يقين من وضوئه الخ وجعل شيخنا قده هذا الأحتمال من مبعدات كون الشبهة فى السؤال الثانى مصداقية لأنها لو كانت مصداقية للنوم يجب الجواب عن حال النوم لاحال الوضوء واما على فرض كون الشبهة مفهومية فلايرد هذا الأشكال لان عدم جريان الاستصحاب فى السبب يكون من جهة الشبهة فى الفرد المردد فانه لو كان النوم متحققاً بعدم الألتفات الى الحركة على جنبه لاشبهة فى بطلان الوضوء وعلى فرض عدم تحققه لاشبهة فى عدم البطلان فيكون مثل استصحاب الحرمة فى صورة الشك فى تحقق الرضاع باربعة عشر رضعة اوخمسة عشر ولاشبهة فى عـدم جريان الاصل فى الفرد المردد

فعليهذا يكون استصحاب الوضوء جاريا هكذا قال شيخناقده .

ولكن كنا نورد عليه بأن الشبهة في السؤال الثاني مصداقية كما مر وعدم جريان الاستصحاب في النوم يكون من جهة عدم كونه منشأأثر لان استصحابه بالنسبة الى الوضوء يكون من الاصل المثبت لأنهلايثبت أن الوضوء باق الامن باب ترتب الآثار العقلية على المستصحب وجوابه عليه السلام يكون بيانـاً للشبهة الحكمية والموضوعية كلتيهما فأن اليقين السابق معتبر سواء كان في الحكماو الموضوع لانه يبين كبرى كلية في أن المدار على اليقين السابق والشك اللاحق .

ثم ان قوله عليه السلام والافانه على يقين من وضوئه يكون جملة شرطية ومعناها أن لم يستيقن انه قدنام وجزاء الشرط محذوف وهوجملة فلا يجب عليه الوضوءوفي هذا المقام وجوه الاول عـن الشيخ قـده وتبعه المحقق الخراسانـي (قده) مـن أن المحذوف هو الجزاء ولكن اقيمت العلة للجزاء مقامه يعنيعلة عدم وجوب الوضوء هي وجود اليقين السابق و الشك اللاحق مع عدم نقضه بالشك فما هو مقام الجزاء قوله عليه السلام ولاتنقض اليقين بالشك وقد ذكر في الرسائل موارد كثيرة اقيمت العلة مقام المعلول في القرآن الشريف مثل قوله تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى الى آخر ما قال من الموارد .

الوجه الثاني أن يكون قوله فانه على يقين من وضوئه توطئة للجزاء بان يقال حيث أنه يكون على يقين من وضوئه فلاينقض اليقين بالشك مع كون الالف و اللام في اليقين للجنس لاللعهد ليمكن استفادة كبرى كلية منه والا فيكون لخصوص الوضوء ولايجرى في غيره .

وفيه ان اللام اذا كان للجنس ايضاً يحتمل أن يكون المراد باليقين الجنس اللذى يكون في الوضوء فهذا لايفيد لاستفادة الكلية لولاساير الوجوه من الارتكاز على عدم الخصيصة والتاييد بورود مثل هذه العبارة في الصوم والصلوة ايضا .

الثالث أن يكون الجزاء قوله فانه على يقين من وضوئه ولكن تكون الجملة

الخبرية فى مقام الانشاء و نفهم بقائه على الحالة السابقة ومعناه انه حيث يكون على يقين من وضوئه يكون وضوئه بحاله ولم يتغير عما هو عليه فآثار اليقين مترتب وقد اتعب المحقق الخراسانى قده نفسه الشريفة بردهذا الوجه من جهة أن لازمه العمل على طبق اليقين و جعله ابعد ولكن على مبنى التحقيق من ترتيب آثار اليقين والمتيقن لااشكال فيه و معذالك فأحسن الوجوه مختار العلمين و غيره اضعف لقضاء الفطرة بذالك و جواب السائل وان كان فيه التكرار حيث أنه عليه السلام نفى الوضوء بقوله اللفظى و بالتقدير ايضاً يكون معناه البناء على الوضوء و عدم و جوبه ولكن حيث يكون عليه السلام فى مقام جعل الكبرى و الصغرى و بيان قاعدة كلية فى جميع الموارد لايضر هذا التكرار .

وبهذا الوجه يعنى جعل الجزاء قوله فانه على يقين قداشكل على الشيخ قده بأن التقدير لايلزم وهذه الجملة الخبرية تكون مقام الجملة الانشائية فان قوله عليه السلام هذا يكون مقام قوله فليبن على و ضوئه وهى مثل قوله عليه السلام لايعيد الصلوة فى مقام الامر بالاعادة .

وفيه ان هذا وان كان المشهور ولكن لايتم عندنا فان استعمال الخبر فى مقام الانشاء غير صحيح لان الحكم هو الارادة الواصلة فكونه و اصلا متوقف على هذا الخبر وهذا الخبر يكون متوقفاً على الوصول وهو دور (١) .

---

(١) اقول هذا الكلام صدر منه مدظله فى جميع الموارد ولكن الجواب عنه هو أن الوصول لوكان شرط كون الحكم حكما يلزم ان لايكون الامر ايضا موجبا لاثبات الحكم لانه قبله لم يصل وبه يصير واصلا فالحكم هو الارادة وتصير فعلية فى مقام الابراز وهو يحتاج الى كاشف والكاشف تارة يكون بصيغة الامر وتارة بالخبر المحفوف بالقرينة وهذا النحو من الخبر كاشف عند العرف واهل المحاورة وفى بعض المقامات جعل الدور بين الارادة والوصول وقلنا فى جوابه ان الارادة غير متوقفة على الوصول والوصول متوقف عليها من جهة انه لا معنى له بدونها والدليل على صحة هذا الاستعمال وقوعه فى الشرع ايضا .

الوجه الرابع أن يكون الجزاء هو قوله عليه السلام فانه على يقين ولكن يكون معناه بدلالة الاقتضاء هو عدم وجوب الوضوء والبناء على الحالة السابقة ومعنى دلالة الاقتضاء هو أن هذا الكلام لغو بدون هذا المعنى في مقابل جواب السائل وهذا غير كونه خبراً فى مقام الانشاء بأن يكون معناه فليبن على وضوئة .

فى عدم اختصاص الاستصحاب بالوضوء

ثم ان هذه الوجوه فى مقام الاستدلال بالحديث الشريف لا يفيد القاء خصوصية الوضوء و لذا ذكروا للتعميم و جوهاً الاول انه لاشبهة ولاريب فى أن حد الوسط فى القضية الصحيحة يجب تكراره بأى معنى كان فانه اذا قلنا العالم متغير و كل متغير حادث يكون التغير هو حد الوسط فان كان المراد منه التغير فى عالم الناسوت فيجب التكرار بهذا المعنى و ان كان الاعم منه ومن ساير العوالم فايضاً كذالك و عليه فيجب أن يكون اليقين فى الصغرى و هى قوله فانه على يقين من وضوئه هو اليقين فى الكبرى وهى قوله لاتنقض اليقين بالشك ومن المعلوم أن اليقين بالوضوء هو المراد فى الصغرى فكذلك فى الكبرى ولكن فى المقام خصيصة لالقاء القيد وهو الوضوء وهى الارتكاز العرفى بأن اليقين لاستحكامه يجب البقاء عليه وهو لايختص بالوضوء ولان علماء الاسلام ما فرقوا بين الاستصحاب فى الوضوء وغيره مضافاً الى ورود هذه الصغرى و الكبرى فى الصوم وا لصلوة ايضاً فمن الجميع يستفاد عدم الخصوصية للوضوء فى جريان الاستصحاب .

الوجه الثانى ماعن شيخنا النائينى قده وهو أن اليقين لاشبهة فى أنه يحتاج الى متعلق وهو المتيقن وهو اما ان يكون الوضوء او يكون غيره من الصلوة والصوم والحج وغيره فهو لابد أن يكون مضافاً الى شيىء وذكر الوضوء هنا لايكون لخصيصة فيه بل لاحتياج اليقين الى المتعلق .

و فيه ان شخص اليقين يحتاج الى متعلق ولكن الطبيعى لايحتاج اليه فانه

يمكن النظر اليه بالنظر الاستقلالي كما يقال اليقين خير من الشك واليقين لاينقض يكون مثل قولنا انه خير من الشك .

والوجه الثالث لعدم الاختصاص ماذكره المحقق الخراساني قده في الكفاية بانه بعد غمض العين عن الفطرة والارتكاز على عدم اختصاص اليقين بالوضوء يمكن أن يكون قوله عليه السلام من وضوئه متعلقا بالظرف لا باليقين ومعناه انه من طرف يقينه على وضوء فالاصغر يكون مطلق اليقين وينطبق عليه الاكبر بالعموم .

وقد اشكل عليه شيخنا الاستاذ العراقي قده بأن هذا احتمال فقط وهو لا يوجب الظهور في هذا الوجه ولا يمكن اطلاق المعلول مع عدم اطلاق علته فان المعلول هو البناء على الوضوء و عدم وجوب اعادته وعلته ،قوله عليه السلام فانه على يقين من وضوئه مع احتمال دخل خصوصيته فاذا قيل لاتأكل الرمان لانه حامض لايمكننا القاء خصوصية الرمان والاخذ باطلاق قوله لانه حامض لاحتمال دخل كونه رمّاناً في ذلك والحاصل ان مفاد كلام الخراساني قده هو ارجاع الجهة التقييدية في الوضوء الى الجهة التعليلية يعني علة البناء عليه هو اليقين لأن الوضوء المقيد باليقين لاينقض و هذا لايتم مع عدم اطلاق العلة لو سلم الظهور واطلاقها مع وجود ما يحتمل القرينية في الكلام مشكل وهو ذكر الوضوء فما هو المتيقن في مقام التخاطب يكون هو الوضوء فقط .

ويمكن الجواب عنه قده بأن القدر المتيقن في مقام التخاطب هنا لايكون قابلا للقرينية لان الارتكاز على خلافه وهو أن اليقين بما هو يقين يكون مما لايمكن نقضه الا باليقين ولا دخل للوضوء في ذلك فاطلاق العلة مما لا كلام فيه فتحصل ان الوجه للتعميم اما الارتكاز بضميمة ماورد من الاخبار في الصوم والصلاة كما قال به الشيخ قده او الاطلاق في العلة بضميمة الارتكاز ايضاً .

فى اشكالات دلالة الرواية

ثم انه بعدتمامية دلالة الرواية بوجه قداشكل عليها بأن غاية مايستفادمنها سلب العموم لاعموم السلب بمعنى أن قوله لاتنقض اليقين يكون معناه أنمجموع الافراد من حيث المجموع منهى عن نقضه و اما نقض بعض افراد اليقين فلايكون كذلك فلا يدل على ان الاستصحاب يكون في كل ابواب الفقه وقداجيب عن هذا الاشكال كمافى حاشية المحقق الخراسانى قده علي الرسائل بانه لولم يكن لعموم السلب لاينطبق على مورده ايضاً لان الوضوء احدالافراد فلولاعدم جواز نقض اليقين بالشك فى جميع الموارد من اين يستفاد أن الوضوء من الافراد اللذى لايجوز نقض يقينه بالشك و فيه ان مورده ممالا كلام فيه و لعل فى الوضوء اوالطهارات الثلاث خصيصة فهذا الجواب غير تام .

وقد اجاب عنه شيخنا النائينى (قده) بأن مدارسلب العموم هوأن يردحرف النفى على مايكون دالا على العموم بالمعنى الاسمى مثل لاتكرم كل عالم واما اذا لم يكن كذلك فلايكون من سلب العموم فى شيء كما فى قولنالارجل فى الداراوقولنا فى المقام لاتنقض اليقين فان المفرد المحلى باللام قبل النفى لايدل علي العموم حتي يكون النفى وارداً عليه بل من النفى يستفاد العموم فكيف يكون وارداً عليه فان العموم متاخر عن السلب فكيف يكون متقدماً عليه فيكون المقام و امثاله لعموم السلب ولايرد الاشكال نعم يمكن ان يقال فى النفى الوارد على الجمع المحلى بالالف واللام بسلب العموم لوقلنابانه لسلب العموم على بعض الاقوال ولكنه خلاف ظاهره فانه لولا القرينة لايدل الاعلى عموم السلب واما على التقدير الاخر وهوالحق فحيث يكون العموم مرآة للافرادلايمكن أن يلاحظ مستقلا ليتوجه النهى اليه استقلالا فما هوقابل لسلب العموم يكون هو الالفاظ الموضوعة لهمثل لفظ كل واجمع اذا وردالنفى عليه وهذا الكلام منه قده قداخذ بعضه عن الشيخ قده.

ولكن يرد عليه اولا ان ما اختاره من عموم السلب في مثل لارجل في الدار ولا تنقض اليقين وان كان هو المشهور ولكن لايصح عند نالان النهي المتوجه الى الافراد اما ان يكون للطبيعة السارية واما يكون لصرف الوجود كالامر فربما يكون الغرض صرف وجود العدم لاعدم جميع الافراد كما يكون في الامر كذلك فالفرق بين الامر والنهى بان الصرف في الثاني لايصدق الابترك جميع الافراد وفي الاول بفرد واحد لاوجه له فاذا قال القائل لاتأكل الثوم لحصول الرائحة الكريهة لانقول بأن ساير الافراد ايضاً يجب تركها لحصول الرائحة ولاثاني لها اذا لم يكن الاكل الثاني سبباً للاشتداد .

و ثانياً فلان مرآتية العموم في الجمع المحلى باللام من جهة كونها من المعاني الحرفية لايضر باللحاظ فان المعاني الحرفية كالمعاني الاسمية قابلة للحاظ مستقلا كما في النسب والاضافات و لولاذلك لعطل الكلام لان النسبة من المعاني الحرفية ولازال تكون مورد النظر في مثل زيد قائم وعمرو قاعد و امثال الجملات .

فتحصل أن سلب العموم في جميع الموارد يكون بالقرينة كماقال به الشيخ قده وماقاله شيخنا النائيني قده غير تام والعبارة تدل على عموم السلب خصوصاً مع ملاحظة قوله ابداً في آخر الرواية .

الاشكال الثاني في الرواية بعدد لالتها على الاستصحاب أجمالا هو انه لاشبهة في أن النقض يسند الى مايكون له نحو وام واستمرار واما مالا استمرار له فلايسند النقض اليه ففي المقام الوضوء يكون من الافعال المنصرمة وهو الغسلتان والمسحتان ولايبقى من هذه الافعال شيء حتى يقال لاتنقضه ولو كان المراد اسناد النقض الى اليقين فهو يكون من باب قاعدة اليقين و هو صورة سريان الشك الى اليقين السابق ويعبر عنه بالشك الساري فلاتدل على الاستصحاب في شيء .

وقداجيب عنه بأن اسناد النقض يكون بلحاظ الاثر الباقي منه و هو الطهارة

الحاصلة وهي امر باق غاية الامر في النجاسة الخبثية يكون حصولها من الظاهر عند العرف فأن النظافة شيء يفهمه كل احد بخلاف الطهارة الباطنية و لهذه النكتة اسند النقض الى الوضوء اللذى يكون سبباً و هو الغسلتان و المسحتان الظاهرتان عند العرف .

و التحقيق عندنا هو أن الوضوء يكون مثل البيع و العقد في حصول الوجود الاعتباري له فكما أن اوفوا بالعقود واحل الله البيع يشمل العقد اللذى انقضى و كذالك البيع اللذى انقضى و يكون الخطاب بلحاظ نوع دوام عند العقلاء بالوجود الاعتباري فكذالك الوضوء يكون له نوع دوام في هذا الوعاء وهو يكفي في اسناد النقض اليه فما هو غير باق هو المعنى المصدري وما هو باق يكون هو الاسم المصدر (وبالفارسية گره زدن و گره وفروختن وفروش ووضوء گرفتن ووضوء فرق دارد) فتحصل أن دلالة هذه الرواية على الاستصحاب مما لا اشكال فيه وما قيل فيها غير تام .

و منها صحيحة اخرى لزرارة(١)

قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف اوغيره اوشيء من المني فعلّمت اثره الى أن اصيب الماء فحضرت الصلاة و نسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم اني ذكرت بعد ذالك قال عليه السلام تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت أنه اصابه فطلبته ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السلام تغسله وتعيد قلت فان ظننت أنه اصابه ولم اتيقن فنظرت ولم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه قال عليه السلام تغسله ولا تعيد قلت لم ذلك قال عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابداً قلت فاني قد علمت أنه اصابه ولم ادر اين هو فأغسله قال عليه السلام تغسل من

---

(١) اقول هذا الحديث الشريف بهذا المقدار في الوسائل تأليف العلامة البروجردي قده في باب ٢٣ من ابواب النجاسات ح ٥ نقلا عن التهذيب والاستبصار و العلل وفي الوسائل للشيخ حر العاملي قده في باب ٣٧ من ابواب النجاسات نقل قطعة منه

ثوبك الناحية التي ترى أنه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك فقلت فهل على ان شككت أنه اصابه شيء أن انظر ؟ قال لا ولكنك انما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع قلت ان رأيته في ثوبي و أنا في الصلوة قال عليه السلام تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته و ان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلوة و غسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك الخبر .

وتقريب الاستدلال بفقرتين من الروايه فانها متعرضة لاحكام نفسية و حكم طريقي وهو الاستصحاب الفقرة الاولى قوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابداً فان عدم اعادة الصلوة يكون من باب أن دخوله فيها كان على القاعدة فانه لم يكن له اليقين بالنجاسة بل كان حالته السابقة اليقين بالطهارة وهو لا ينقض بالشك واما غسل الثوب فلانه يكون على يقين من نجاسته في هذا الان وعلى هذا يكون المراد باليقين اليقين الذي كان قبل الظن بالاصابة وهذه الفقرة دليل على أن الاستصحاب اصل محرز واما على فرض حمله على اليقين بعد الظن فهو يكون من باب قاعدة اليقين والشك الساري لانه فعلا يشك في ان يقينه السابق هل كان حقاً ام لا فتدل على هذا على حجية قاعدة اليقين ولكنه خلاف الظاهر فيحمل على حجية الاستصحاب . والفقرة الثانية ايضاً كذالك فدلالة الرواية صدراً وذيلا تامة .

وقد اشكل على هذا التقريب بأن اعادة الصلاة بعد العلم بالنجاسة ليس من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين فكيف يصح أن يعلل عدم الاعادة بأنها من نقض اليقين بالشك نعم يصح أن يعلل عدم الاعادة بجواز الدخول في الصلوة لعدم احراز النجاسة وعليه تكون الرواية دليلا على اجزاء الامر الظاهري وهو خلاف القاعدة لانها تقتضي عدم الاجزاء لعدم مطابقة المأتي به مع المأمور به .

ولا يكون الظاهر من الدليل لان التعليل بعدم نقض اليقين بالشك لا يناسب

هذا الاحتمال .

ولايخفى أن مناط الاشكال فى المقام يكون على فرض كون النجاسة التى وجدها السائل هى ماا حتمله وظن به قبل ذالك واما على فرض كونه نجاسة جديدة فلايكون وجدانها من نقض اليقين باليقين بل الشك بالنسبة الي النجاسة فى حال وجدان الجديدة باقية والشيخ قده جعل هذا الاحتمال خلاف الظاهر بل الظاهر هو ان ماوجده يكون هوالذى ظن به وكيفكان فقد اجيب عن الاشكال بوجوه وهى تدورمدار كيفية شرطية الطهارة للصلوة من كونها شرطاً واقعياً اوظاهرياً اواحرازيا وغيره ويكون فى كلماتهم التعرض لها .

الوجه الاول ان يكون الشرط هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة المحرزة بالاستصحاب وعليه فعند كشف عدم الطهارة فى الواقع لايكشف خلاف الواقع بالنسبة الى ماهو الشرط ضرورة وجود الشرط الاحرازى بالاستصحاب فان الاحرازالسابق لايكون له كشف خلاف وان كان الواقع له كشف الخلاف لان الاحراز لاواقع له الانفسه وهوكان حاصلا ولم يظهر خلافه .

والجواب عنه بالنقض هوان الغافل الذى لم يتوجه الى النجاسة اصلاتكون صلوته صحيحة مع أنه لم يكن محرزاً للشرط ولاللواقع فلوكان الشرط منحصراً بهما يلزم ان يقال ببطلان هذه الصلوة لعدم الواقع واحرازه واما حلا فلان الظاهر من دليل الشرطية مثل لاصلوة الابطهور هوشرطية واقع الطهارة لااحرازها فمع كشف الخلاف يجب ان يقال ببطلان الصلاة لان الاستصحاب حكم طريقى محض ولاموضوعية له ومن هذه الرواية لايستفادشرطية الطهارة الاعم من الواقعى والاحرازى لانه خلاف ظاهرها مضافاً بأن عدم الاعادة اثر الاستصحاب عليهذا التقدير بعد كشف الخلاف لااثر المستصحب وعلى مسلك مثل شيخنا النائينى قده من ان الاستصحاب هوتنزيل المشكوك منزلة المتيقن يكون الاثر على الواقع لاعلى احرازه فمع كشف الخلاف يجب الاعادة واما على ماهوالتحقيق من انه تنزيل المشكوك منزلة اليقين

والمتيقن كليهما فيمكن ترتيب آثار الاحراز واثر اليقين ولولم يكن للمتيقن واقع في البين فان هذا الاثر اثر اليقين فلايتم هذا الوجه في رد الاشكال في الجملة .

الوجه الثاني هو أن يكون الاحراز الوجداني شرطاً واقعياً والاحراز التعبدي شرطاً ظاهريا فما هو الشرط للصلوة هو الاعم من الاحرازين وعليه فلا كشف خلاف في المقام لان الواقع وان لم يكن ولكن الاحراز بالتعبد كان حين الدخول في الصلاة والجواب عنه ان الاحراز الواقعي قد انكشف خلافه والاحراز بالاستصحاب للظاهر يكون بالوجدان لا بالتعبد فان الاحراز الوجداني بالنسبة الى الشرط الظاهري حاصل بالوجدان وعليه لوكان الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن لااثر لهذا الاحراز لان عدم الاعادة اثر الاستصحاب لا المستصحب واما لوكان الاعم منه ومن تنزيل الشك منزلة اليقين يمكن أن يكون له الاثر.

الوجه الثالث ان يكون المانع للصلوة النجاسة المعلومة وحيث لم يكن العلم بالنجاسة حاصلا حين الصلوة وقد انكشفت النجاسة بعدها فلااعادة لحصول الشرط حينها وما انكشف خلافه بالوجدان فعدم الاعادة على القاعدة وعليه لاتكون الرواية حجة على الاستصحاب ولايناسب التعليل بعدم نقض اليقين بالشك بل المانع ليس له المانعية عليهذا الفرض ففي الواقع لم يكن الشرط شرطاً ليجب احرازه بالاستصحاب .

الوجه الرابع ان يكون المانع هو مالم يقم عليه حجة على العدم واما ماقام عليه الحجة فلايكون مانعاً وهنا قام الاستصحاب على عدم النجاسة فلامانع ولا كشف خلاف له لانه لايكون الشرط الا بهذا النحو.

الوجه الخامس ان يكون الشرط هو الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية فيكون الشرط هو الطهارة لا احرازها وان كان الاحراز طريقاً الى اثباتها ظاهراً وهذا ايضاً لا كشف خلاف له لانه وان ظهر خلاف الواقع ولكن الظاهر باق على ظاهره . ويرد عليه بان لازمه انه لوكان الطهارة غير محرزة ولاتكون حاصلة واقعاً ولكن وقع

الصلوة مع الغفلة ان لاتكون صحيحة وهذا خلاف الاجماع مع كون الظاهر من الدليل مثل لاصلوة الابطهور شرطية الطهارة الواقعية ثم هنا احتمال ان يكون تلك الصحيحة دليلا على كفاية الطهارة التي كشف خلافها لوجود الاستصحاب فيكون الاجزاء من هذا الوجه فيقال حيث كان محرزاً للطهارة بواسطة وجود الاستصحاب له لااعادة عليه وهذا الوجه خلاف الظاهر لان فهم الاستصحاب من قوله لاتنقض الخ ثم فهم الاجزاء بواسطته يكون من البعيد ويحتاج الى تقدير كثير.

اذا عرفت هذه الوجوه في كيفية شرطية الطهارة عن الخبث فى الصلاة فلنرجع الى اصل الاشكال فى المقام ولايخفى انه من جهتين الاولى من جهة التطبيق للكبرى على عدم وجوب الاعادة والثانية اصل التعليل بعدم نقض اليقين بالشك فيجب بيان صدق نقض اليقين بالشك ثم التطبيق في المورد على عدم الاعادة امـا صدق النقض فى الاعادة فلان اصل الاعادة نقض عملى لليقين وعدمها عدم نقض عملى سواء كان الشرط هو الطهارة الواقعية او الظاهرية وهذا سهل انما الاشكال فى ان عدم النقض يكون مستنداً الى ماقبل الصلوة فانه كان على يقين من طهارته قبل ذالك وظاهر الرواية عدم النقض فعلا يعنى بعد الفراغ من الصلاة مع أنه بعدها يكون من نقض اليقين باليقين لامن نقض اليقين بالشك ليكون دليلا على حجية الاستصحاب .

وقد اجاب عن الاشكال المحقق الخراسانى قده بان حسن التعليل يكون من جهة ان الشرط فى باب الطهارة الخبثية هو احراز الطهارة ولو بالاصل لانفسها فالحكم بصحة الصلوة وعدم وجوب اعادتها يكون من جهة كون الراوى محرزاً للطهارة باستصحابها حال الاتيان بالصلاة وواجد لما هو شرط صحتها واقعاً وهو لم ينقلب عما هو عليه حتى بعد العلم بالنجاسة .

وفيه ان استفادة كون الشرط للاعم من الظاهرى الاحرازى والواقعى مما لا كلام فيه فانه يستفاد من الرواية وانما الكلام فى التعليل ولايناسب التعليل عليه هذا بالكون على الطهارة بل اللازم ان يقال فى هذا الفرض لانك كنت على يقين باحراز

طهارتك بالاصل لاأن يقال انك كنت على يقين من طهارتك مضافاً بأن الاستصحاب عنده يكون من تنزيل المشكوك منزلة المتيقن لاالشك منزلة اليقين والاحراز هوائر اليقين لاالمتيقن وهولايحصل بتنزيل المشكوك مثل الطهارة منزلة المتيقن هذا مع انه لوالتزم بمبناه من تنزيل المشكوك منزلة المتيقن يكون لازمه هو القول بطريقية اليقين الى الطهارة وهى قد انكشف خلافها واللازم منه هو بقاء الاشكال لان الطهارة قدانتقضت باليقين بالنجاسة لا بالشك فيها .

ويرد عليه النقض ايضاً بأنه علي فرض تسليم كون الشرط هوالاحراز يلزم بطلان صلوة من لااحرازله مع كونه طاهراً واقعاً ولم يقل به احد (١) ويرد عليه ايضاً بأن المستصحب يجب ان يكون حكماً او موضوعاً ذى حكم شرعى وعلى فرض عدم شرطية واقع الطهارة للصلاة فلااثر لاستصحابها لعدم الاثر له بل للاحراز فقط وهو قدهكان متوجهاً لهذاالاشكال ولذا اجاب عنه فى الكفاية بقوله فانه يقال ان الطهارة وان لم تكن شرطاً فعلاالاانهاغيرمنعزلة عن الشرطية رأساً بل هى شرط واقعي اقتضائى ومعنى الاقتضائى هوأنه لولا المانع يكون هذا هوالشرط ولكن معه مثل الجهل به فالاحراز يكون كافياً .

ثم ان كان مقصوده من هذا هوأن الشرط يكون هوالجامع بين الظاهر والواقع ففى صورة وجود الواقع فهوالشرط وفى صورة عدمه يكون الشرط هوالاحراز فهذا خلاف ظاهر عبارته لانفسها فان نفى نفس الطهارة عن الشرطية لايناسب القول بشرطيتها على وجه وان كان المراد هوشرطية الواقع فهوايضاً لايناسب لدفع الاشكال

---

(١) اقول هذا الاشكال غيروارد عليه لانه فرض الشرط كذالك فى صورة الالتفات لاصورة الغفلة فان عبارته فى الكفاية شاهدة فانه قال لايكاد يمكن التفصى عن الاشكال الابأن يقال ان الشرط فى الصلوة فعلا حين الالتفات الى الطهارة هواحرازها فان قوله حين الالتفات الى الطهارة يكون شاهداً على ان مراده غير صورة الغفلة وليس الاحراز شرطاً فيها ليرد النقض فنفس الطهارة ايضاً غيرشرط فى غيرهذه الصورة لافيها .

لظهور خلافه بالوجدان وهو ايضاً لايريده وان كان المراد كون الطهارة قيد الاحراز فما هو الشرط يكون احراز الطهارة لا احراز غيرها فهو ايضاً لايتم لان الطهارة الواقعية يكون المفروض عدمها بعد كشف الخلاف والطهارة الزعمية التصورية لا أثر لها لتستصحب والمفروض أن المستصب يجب أن يكون حكما او موضوعاً ذى حكم ويكون هذا الاثر قبل الاستصحاب لامن قبله وهذا اثر الاستصحاب يعني زعم الطهارة يكون اثره لااثر المستصحب ضرورة انه يحصل بعد جريانه فقوله قده هذا مع كفاية (١) كونها من قيود الشرط حيث انه كان احرازها بخصوصها لاغيرها شرطاً غير تام ايضاً امالو كان الشرط هو الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية فايضاً لايندفع الاشكال فى المقام .

اما اولا فلان لنا احتمال ثالث وهو حال الغفلة فانه لايكون الشرط الواقع ولااحرازه فان الصلوة مع النجاسة الواقعية الغير الملتفتة اليها صحيحة فلايكون الشرط دائراً بين الاثنين فقط (٢) .

واما ثانياً فلان الكلام لايكون فى عدم وجوب الاعادة فقط حتى يقال ان الشرط كان ظاهرياً بل الكلام فى تطبيق عدم نقض اليقين بالشك وهو غير منطبق

---

(١) اقول من كلامه قده هذا يظهر أن مراده باحراز الطهارة لايكون هو دخل صفة الاحراز من حيث هى فى النفس بل مراده اعتبار المحرز وان لم يكن لنا محرز بدون الاحراز فيرجع قوله قده الى أن يكون الشرط هو الاعم من الطهارة الظاهرية اوالواقعية ويتعرض له مدظله بعد هذا الاحتمال كما ترى فى كلامه وعلى اى تقدير فالاشكال من اصله لايندفع بهذا الكلام بل هو صعب العلاج واقعاً .

(٢) اقول فى صورة الغفلة يمكن أن يقال الطهارة عن النجاسة لاتكون شرطا ولااشكال فيه فان البحث فى صورة الالتفات اما صورة الغفلة اصلا لاتكون الطهارة شرطا وفى صورة النسيان تكون شرطا ولولم يكن حين العمل الالتفات اليه والحاكم به النص فى غير هذه الفقرة فان الاحراز الظاهرى فيه لايكفى بل المدار على الواقع .

لانه بالنسبة الى الواقع قدانتقض وبالنسبة الى الظاهر لايكون له كشف خلاف لان الظاهر لم ينقلب عما هو عليه من كونه حكماً ظاهرياً فكيف يقال بحجية الاستصحاب. بهذا البيان .

ثم انه قداشكل شيخنا العراقي قده في المقام باشكال دقيق وهو ان الجامع لوكان شرطاً لايكون للاستصحاب مجرى اصلا لابالنسبة الى الجامع ولابالنسبة الى الحصة المقارنة مع الواقع ولابالنسبة الي الحصة المقارنة مع الظاهر اما بالنسبة الى الجامع فلانه لااثر له شرعاً بل ماهو منشأ الاثر هو الحصة ولوفرض له الاثر لايكون في الحصتين مجرى للاستصحاب فان الخصوصية في باب الكفارة على فرض كون الجامع بين الصوم والاطعام والعتق هو الواجب لايجوز قصدها لانها بدعة ولاتكون منشأ اثر وفي المقام ايضاً كذالك مضافاً بأن الجامع بين الطوليتين لايتصور فان استصحاب الطهارة في طول واقعها فيلزم اولاجريان الاستصحاب ثم حصول الظاهرية بالتعبد فكيف يمكن ان يكون لنا جامع بينهما فان المتأخر رتبة لايمكن ان يكون في عرض المتقدم كذالك .

واما جريان الاستصحاب في الحصة المقرونة الى الواقع فلا يكاد يؤثر في المقام وان كان في نفسه ممكنا لانه بعد كشف الخلاف يكون من نقض اليقين باليقين لابالشك ضرورة العلم بالنجاسة وعلى فرض عدم الاثر للواقع فلايكون الاثر للحصة الظاهرية لان الاستصحاب يكون طريقاً الى الواقع فاذا فرضتم عدم الاثر للواقع حتى يقال بعد كشف خلافها بعدم اعادة الصلاة وفرضتم ان الاستصحاب يكون متوجهاً الى الواقع ولا موضوعية له فيكون جريانه غير موجه بعده ولا يكون الكلام في استصحاب الطهارة التعبدية بل في الطهارة الواقعية فان قلت الطهارة التعبدية تستصحب قلت يكون هذا خارجاً عن الفرض لان المستصحب نفس الطهارة لا الطهارة المستصحبة .

ثم استدرك قده بانه لو كان النجاسات احكاماً جعلية بدون الواقعية فيمكن ان يكون الاثر على الاستصحاب لا الواقع بخلاف ما لو فرض أنها واقعيات كشف عنها الشرع كما التزم به الشيخ الاعظم قده فانه لا أثر الا للواقع و هذا هو التحقيق فالقول بان ما هو المستصحب هو الحكم وان ظهر خلافه خلاف الواقع (١)

ثم أن شيخنا النائيني قده قد ذب عن الاشكال بالوجوه السابقة غاية الامر اضاف وجهاً آخر وهو أن كبرى عدم نقض اليقين بالشك كان مغروساً في ذهن السائل ويكون المورد من باب التطبيق كما يقال الخمر حرام لسكره فعلة عدم الاعادة يكون وجود هذه الكبري ويرد عليه اولا ان غاية ما يستفاد هو حمل اليقين والشك على ما قبل العلم بالنجاسة وهو خلاف الظاهر مع ان الكبرى ايضاً لم تكن مغروسة في ذهن السائل و الافلاءى جهة سئل في المقام عن التفكيك بين الاعادة و تحصيل الطهارة فان الوحشة عن التفكيك كان دليلا على عدم المغروسية .

فتحصل من جميع ما تقدم ان الحمل على ما قبل كشف الخلاف وان كان فيه دفع الاشكال عن تعليل الاعادة بعدم نقض اليقين بالشك و لكن يكون خلاف الظاهر على جميع الاقوال ولا محيص عنه .

فيمكن أن يقال أن النجاسة اللتي وجدت تكون من الحادثة بعد الصلاة فاليقين والشك بالنسبة الى قبل الصلاة يكونان باقيين حتى بعدها ويمكن الاستشهاد عليه

---

(١) اقول ان كان مراده استصحاب الحكم ولو بعد كشف الخلاف فهو غير ممكن لان الطهارة والنجاسة على فرض كونهما جعليتين ايضاً يكون الجعل على الموضوع المنحفظ ففي ظرف الملاقاة مع الدم مثلا يحدث الحكم بالاجتناب ولا حكم عند كشف الخلاف فاذا ظهر نجاسة ما كان طاهراً لا يكون للحكم بالطهارة وجه و قبل كشف الخلاف فلا فرق بين الطهارة الواقعية و الظاهرية و لو لم يكن اثر على الواقع الذى كشف خلافه وكان هذا كاشفا عن عدم الاثر في صورة التعبد ايضا يأتي فيه الاشكال السابق منه قده في الطهارة اذا كانت واقعية وكذلك النجاسه

بانه لم يذكر ضمير في قوله رأيت واما في الفرع السابق منه فيكون الضمير بقوله فوجدته فلا تكون النجاسة في هذه الفقرة هي ماظنه اولا ولكن الانصاف أن هذا الاحتمال والاستشهاد ايضاً موهونان لان وحشة الانفكاك بين المقامين تكون شاهدة على ان ماوجده كان هو ماظنه اولا فهذا ايضاً خلاف الظاهر والحمل على ما قبل الصلاة ايضاً خلافه فنقول يكون التطبيق على المورد مجملا ولكن لايضر بالكبرى في نفسها فانها قاعدة كلية وليس الاستصحاب الاعدم نقض اليقين بالشك .

تذييل تنبيهي

اقول و في هذا التذييل يكون البحث عن امر غير مربوط ببحث الاستصحاب ولكن حيث كان الكلام في شرطية الطهارة الخبثية للصلوة في الرواية السابقة و كان البحث في استصحابها لاباس بالجمع بين الاخبار في نحو الشرطية ولايكون تكراراً لماسبق من احتمالات الشرطية لان البحث في اصل الاحتمالات غير البحث في مقام الجمع بين الروايات .

اما الروايات فهي على ثلاث طوائف الطائفة الاولى مادل على شرطية الطهارة مثل قوله عليه السلام لاصلوة الا بطهور و غيره وهي بظاهرها تدل على أن واقع الطهارة هو الشرط كما أن هذا ظاهر لسان كل دليل بالنسبة الى كل عنوان اخذ في لسان الدليل فان الظاهر هو كاشفيته عن الواقع .

الثانية مادل على كفاية الطهارة الاستصحابية ايضاً كهذه الصحيحة التي تكون مورد الاستدلال في الاستصحاب .

والثالثة مادل على صحة الصلوة في حال الغفلة ولو بدون الطهارة عن الخبث كما في بعض فقرات الصحيحة ولم يذكروه في مقام الجمع و يكون اللازم التوجه اليه ايضاً .

ففي مقام الجمع يذكر وجوه الاول أن يكون ما هو الشرط في الصلوة هو العلم

بالنجاسه واما فى غيرهذه الصورة فلايكون لنا شرط ولازم هذا هو صحة الصلاة فى حال الغفلة لعدم العلم بالنجاسة وهكذا صحتها فى صورة الشك ايضاً بدون الاستصحاب وفيه ان هذا الاحتمال مخالف للاجماع لانه فى صورة الشك لابد من الاحراز بالاستصحاب ولازمه سقوطه عن الاعتبار مضافاً بمخالفته لظاهر دليل الشرطية وهو شرطية الواقع لا العلم به فقط فهذا فى الواقع يكون موجباً لسقوط الطائفة الاولي من الروايات وهكذا مادل على وجوب الاحراز بالاستصحاب .

الوجه الثانى ان يكون الشرط هوالاعم من الواقع واحرازه وفرقه مع الاول هوأن احراز الطهارة شرط لااحراز النجاسة ولازمه هو تثبيت حجية الاستصحاب فى صورة الشك وفيه أن هذا ليس جمعاً بين الروايات بل لازمه سقوط مادل بظاهره على أن الشرط هوواقع الطهارة فقط وهكذا يوجب سقوط مادل على صحة الصلاة فى حال الغفلة لعدم الاحراز وعدم الواقع و لو كان المراد ان الجامع هو الشرط يرد عليه اشكال شيخنا العراقى قده من عدم تصويره الاستصحاب بوجه من الوجوه لابالنسبة الى الجامع ولا الحصة فهذا الوجه لايكاد يفيد للجمع .

الوجه الثالث ان يكون الشرط هوواقع الطهارة(١) ولكن فى صورة اتيان الصلاة

---

(١) اقول هذا امتن الوجوه كماعن النحرير النائينى قده و لايرد عليه الاشكال بوجه حتى اشكال العلامة العراقى قده فان مرجع هذا القول لايكون الالتزام بان الشرط هوالاعم من الواقعى والظاهرى بل الشرط هوالواقع وغيره يكون بدلاعنه كما فى تقريراته (الفوائد) و هكذا لايرد عليه اشكال عدم السنخية فى المصلحة كمافى طى كلمات الاستاذ مدظله

وبيان ذالك هوأن الكلام اما يكون فى الاجزاء فى مرحلة الفراغ اوالاجزاء من جهة الجعل اماالاول فلااشكال فيه من جهة صيرورة الشرط الاعم من الظاهر والواقع بل يكون الشرط شرطا بحاله و واقعيته وتكون غفلة المكلف اواحرازه بالاستصحاب موجدة لمصلحة تفيد تمامية الصلاة فالشرط هوالواقع والاجزاء كذالك لايضره ولايرد الاشكال من ←

مع الطهارة الاحرازية بالاستصحاب يكون الاجزاء عن الواقع اما بملاك التفويت لمصلحة الواقع وعدم موقع لها بعدها او بملاك الوفاء بمرتبة من مصلحة الواقع في مقام الامتثال اومن باب الاجزاء في مقام الجعل على فرض كون صحة الصلاة من باب تمامية الصلاة لامن باب العفو عن الشرط .

و الحاصل اما ان يكون الاجزاء لمضادة مصلحة الظاهر مع الواقع واما من باب الوفاء بمرتبة منها اومن باب العفو عن الواقع ولازم هذا الاحتمال هو حفظ ظاهر مادل على أن الشرط هو الواقع على فرض عدم كون الاجزاء بملاك العفو وهكذا ظاهر ما دل على كفاية الطهارة الاحرازية ولكن لازمه هو ان يقال بان الغفلة ايضاً

← حيث السنخية بين الواقع وماوقع كذالك في صورة الاجزاء بملاك المضادة لان الغرض هو الضدية لا السنخية وفي صورة الاجزاء بملاك الوفاء ايضاً لانحرز عدم السنخية لانا لانعلم حقيقة المصلحة لنقول لايكون غير الواجد له مصلحة الواجد فربما يكون للمولى غرض يكون تحصله اما بالصلوة مع الطهارة اوهي مع احرازها ولوزعما اويكون تحصله بنفس غفلة العبد فمن اين ثبت عدم سنخية المصلحتين هذا كله في الاجزاء في مقام الفراغ والامتثال كما يكون في كلام النائيني قده في تقريراته

و امالو كان الاجزاء من باب كون الشرط في مقام الجعل كذالك فلااشكال فيه اصلا لانه قده لايقول بان الشرط هو الاعم بل يقول الشرط هو الطهارة في صورة عدم الشك وفي صورة الشك يكفي الاحراز الزعمي ايضا وفي صورة الغفلة لايكون شرطا اصلا فان الغفلة توجب عدم الشرطية فالاخيران في طول الاول ومع الطولية يندفع اشكال الجامع لعدم الجامع بين الافراد الطولية كما اعترف به العراقي قده عند بيان الاشكال ففي صورة الاستصحاب ان حصل الوصول الى الواقع فهو وان لم يحصل لايكون الطهارة شرطا ولااشكال فيه وعمدة كلامه قده في مقام الامتثال ودفع الاشكال عنه اسهل من مقام الجعل والاستاذ مدظله قنع ببيان الاشكال فقط ولم يبين وجها يكون هو موجبا للجمع الصحيح عنده في هذه الدورة وان مال في الدورة الاولى الى الاجزاء بصلحة المضادة فكلام النحرير النائيني قده امتن و انه دقيق جدا ولذا قال في آخر كلامه فتامل في اطراف ماذكرناه شكر الله سعيه

توجب حفظ مرتبة من مصلحة الواقع اوتكون موجبة للاجزاء من باب المضادة فلو التزمنا بهذا يكون الجمع بين الروايات كذالك له وجه فصحة الصلاة اماان تكون من باب الوفاء بمصلحة الواقع اومن باب المضادة مع مصلحة الواقع اومن باب العفو عن الشرط ترخيصاً اوعزماً.

فحاصل مرام شيخنا النائينى قدهوقناعة الشرع بالعمل باحد الوجوه فلو كانت الطهارة و اقعية فهى الشرط و الافالطهارة الزعمية كافية لأنها غيرشرط من اصلها حتى يكون الواجد و الفاقد متساويين بل التسلك بزعم الواقع باصل محرز ولولم يكن موافقاً للواقع يكون فيه المصلحة و كذالك الغفلة ولايقال عليه بان الطهارة تكون شرطيتها فى الواقع مشروطة بعدم الغفلة فاذا تحققت الغفلة لايكون الواقع شرطاً اصلا فلايكون البحث عن وفائه بمصلحة الواقع له وجه مضافاً بان شرطية الشرط فى حال الالتفات و عدم شرطيته فى حال الغفلة فيه اشكال تقييد الاحكام بالعلم به ويأتى فيه اشكال الدور عن العلامة قده.

لانه يقول ان التقيد هنايكون فى مرحلة الفراغ لامرحلة الجعل و بعبارة واضحة لايكون تقييد الحكم بالعلم بالموضوع فيه اشكال الدور فأنه يمكن أن يقال اذاعلمت ببولية شيىء يجب الاجتناب عنه فيمكن أن يقال بانه اذاعلمت بنجاسة شىء يجب أن لايكون فى اللباس و البدن فى الصلوة فيكون التقييد بنحو نتيجة التقييد التى تحصل بواسطة تقييد الموضوع ومن هناظهر عدم ورود الاشكال عليه قده بانه لو كان غير الواقع وافياً بمصلحته يجب ان يكون الخطاب التخييرى بين الواقع والظاهر يعنى يجب اما تحصيل الطهارة واقعاً اوزعماً لانه قده لايرى العرضية فى المصحلة بل مصلحة الظاهر فى طول الواقع فلايمكن الخطاب التخييرى فلايرد عليه هذا الاشكال.

وانما يرد عليه اشكال شيخنا العراقى قدهالذى مرفي السابق من أن الجامع بين الطهارة الواقعية و الظاهرية لااثرله و حصة الواقع ايضاً غيرمؤثر بعدظهور

الواقع ولا يجرى الاستصحاب بالنسبة الى الظاهرية ايضاً لعدم كونه الاطريقاً الى الواقع وبعد ظهور الخلاف لا يبقى له الاثر فيرجع هذا الوجه منه قده الي الوجه الثانى من الجمع وهو كون الشرط الاعم من الظاهرى والواقعى وهو لا يقبله لمخالفته لظهور روايات الاشتراط .

ومن الروايات صحيحة ثالثة لزرارة (قده) (١)

وهى قوله عليه السلام اذا لم يدر فى ثلاث هو اوفى اربع وقد احرز الثلاث قام واضاف اليها اخرى ولا شيىء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولا ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات .

ولا اشكال فى سند هذه الرواية فى الجملة فان محمد بن اسماعيل و ان كان مرددا بين التسعة او العشرة من الرجال ولكن العلامة والمامقانى قد ذكروا أنه من تلامذة فضل بن شاذان وهو موثق ولكن الاشكال فى هذه الرواية يكون من جهة الدلالة والتطبيق على المورد .

وللرواية احتمالات يجب ذكرها وذكر ما ورد من الاشكال فى كل احتمال الاول ان يكون المراد بقوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك هو اليقين بالثلاث والشك فى الرابع والاشكال عليه عن الشيخ قده هو أن المراد باتيان الركعة ان كان الاتيان

---

(١) هذه الرواية فى تهذيب الشيخ قده باب احكام السهو فى الصلوة ومايجب منه طبع القديم ص ١٨٨ ج ١ ولا يخفى أن له باب فى احكام السهو فى ص ٣٢٣ ايضا فلا تغفل هذا بذالك وصدر الرواية وعنه عن على بن ابراهيم عن ابيه ومحمد بن اسماعيل عن فضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن احدهما (ع) قال اذا لم يدر فى اربع هو اوفى ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه الخ

متصلا يفيد الاستصحاب و لكن يخالف مذهب الشيعة فى باب الشك فى الركعات لانه يجب أن يكون منفصلا وعلى هذا مع كونه خلاف الظاهر من الرواية لا يفيد الاستصحاب والقول بالتقية فى التطبيق ايضاً خلاف الظاهر .

وقد اجاب عن هذا الاشكال تلامذة الشيخ قده مثل المحقق الخراسانى والحاج آقا رضا الهمدانى (قدهما) بأن الظاهر من هذا الحديث هو حجية الاستصحاب فقط ولكن التطبيق يكون بيانه فى عهدة الادلة البيانية للاجزاء و الشرائط فى الصلوة فلا ربط لوجوب انفصال الركعة بحجيته فلو استفدنا الظهور من هذه الرواية فى الاتصال يصير مقيداً بنص ادلة وجوب الانفصال للمحكومة على ادلة وجوب الصلوة لانه حاكم وشارح لما هو الواجب ومنه هذا النحو من الامتثال .

اقول ويرد على هذا الجواب اشكال وهو أن فعل الاستصحاب هو التوسعة فى الواقع فاذا احرزنا عدالة زيد فى الواقع فهى شرط واقعى لجواز الاقتداء فاذا شك فيها واستصحبت بعد وجود الحالة السابقة لها يكون هذا توسعة فى الواقع ويحصل فرد من العدالة بهذا الاصل لطرد الشك بجريانه و هـذا لا يستقيم فى المقام لان موضوع ادلة ركعات الا حتياط هو الشك بين الاقل و الاكثر فلازم طـرد الشك بواسطة الاصل هو عدم جريان الاستصحاب فان الموضوع لا يكون واقع الركعات بل نفس الشك فجريان هذا الاصل يوجب أن يوجب الا صل عدم نفسه لان جريه يوجب فناء الاثر العملى له ولاشبهة فى أنه يحتاج الى اثر شرعى لان موضوع دليل الاحتياط فى الركعات هو نـفس الشك لا الواقع فاذا جرى الاصل فلازمه البناء على عدم الشك و تصحيح ادلة الا حتياط فى الركعات يكون على فرض بقاء الشك فكيف يمكن القول بالجريان مع عدم اثر عملى له وهو حفظ ادلة الاحتياط و البناء على الاكثر .

و من هنا ظهر ما فى كلام شيخنا النائينى قده فى هذا الوجه حيث أنه تبع تلامذة الشيخ قده فى ذالك من أن اتيان الركعات مفصولة ينافى اطلاق الاستصحاب

ولاينافي نفسه ففي المورد يقيد بمادل على الاتيان مع الفصل ووجه الظهور عدم الاثر لهذا الاصل كذالك .

و اما الشيخ قده فيقول في جواب الاشكال بأن لزوم المحذور في المقام يكون من جهة تطبيق الاستصحاب على المقام فاما أن يحمل على التقية في التطبيق وهذا لازمه حجية الاستصحاب في نفسه ويكون التطبيق تقية وهذا وان امكن في نفسه و لكنه خلاف الظاهر لان صدر الرواية من قوله عليه السلام يأتي بفاتحة الكتاب في الشك بين الاثنين والاربع شاهد عنده على عدم كون المقام مقام التقية لان الاتيان بالفاتحة شاهد الفصل بين الركعات او يحتمل وجه آخر بحمل اليقين على اليقين بالبرائة لااليقين بالاشتغال والفراغ .

الاحتمال الثاني في الرواية أن يكون المراد باليقين والشك في المقام من باب اصطلاح خاص في خصوص الركعات بأن يحمل اليقين على اليقين بالبناء على الاكثر مثل قوله عليه السلام اذا شككت فابن على اليقين يعني ان المكلف قبل اتيان الركعات منفصلة يكون له اليقين باشتغال الذمة يقيناً وبعد الشك لابد له الا ان يأتي بما يحصل منه الفراغ اليقيني عن الاشتغال بالصلوة وهو لايحصل الا باتيان الركعات منفصلة ليحصل اليقين وهو البناء على الاكثر ثم الاتيان بالمنفصلة.

وعليهذا لايكون التطبيق ايضاً تقية لان المراد لايكون اتيان الركعات منفصلة حتى يرد الاشكال مع كونها خلاف الظاهر.

وفيه ان هذا اسوء حالا من الحمل على التقية ويكون خلاف الظاهر جدا فانها لاتكون في صدد بيان هذا المعنى من مثل قوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى الظاهر في الاتصال .

الاحتمال الثالث في الرواية وهو المختار ان الاستصحاب لايكون في الركعة اصلا ليجيء الاشكال السابق من عدم الاثر للاستصحاب لكون موضوع روايات البناء

على الاكثر خصوص مورد الشك بل الاستصحاب بالنسبة الى الآمر(١) بالصلاة وهو وان كان موافقاً للاشتغال و لكن مقدم عليه لانه اصل محرز فيستصحب في المقام الامر السابق ولايحصل اليقين بالفراغ في مقام الامتثال الا باتيان الركعات منفصلة وهذا غير مربوط بمقام الجعل ولايجيء اشكال عدم الاثر للاستصحاب من باب كون موضوع ادلة الاحتياط الشك .

ثم ان هنا نزاع معروف و هو ان الاستصحاب هل يكون سقوطه في الشك في الركعات مطلقا او يكون مختصاً بالموارد المخصوصة التي ورد النص بالنسبة اليها ففي غير هذه الموارد يتمسك به ؟ قال شيخنا العراقي قده في هذا المقام ان الاستصحاب مطلقا لايجري في الشك في الركعات لاشكالين الاول كونه من الفرد المردد و الثاني كونه مثبتاً .

اما بيان الاشكال الاول فهو أنه اذا شك بين الثلاث والاربع كان له قبل هذا الشك اليقين بعدم اتيان الرابعة فهذه الركعة ان كانت رابعة في الواقع يكون يقينه منقوضا وان لم تكن الرابعة في الواقع بل تكون ثالثة فعدم اتيان الرابع يكون

---

(١) اقول وهذا الاحتمال ايضاً خلاف ظاهر قوله (ع) قام فاضاف اليها اخرى الظاهر في اتيان الركعة متصلة و يكون الكبرى بياناً لهذا فاحتمال التقية في التطبيق خصوصاً مع تكراره (ع) عدم دخل الشك في اليقين هو الاظهر لولا الاشكال في اصل جريان الاستصحاب في المقام .

واصالة الجهة ملاحظة في صورة عدم قرينة على خلافها وصدر الرواية ايضا لادلالة لها على اتيان الركعة منفصلة بصرف ذكر فاتحة الكتاب لان ذالك ايضا يمكن ان يكون بيانا لاحد فردي التخيير في الركعة الثالثة والرابعة وفرده الاخر هو التسبيحات وهذا التعبير ايضا يوافق التقية لانه يوافق مع الاتصال و الانفصال فما ذكره الشيخ قده في مقام رد هذا الاحتمال لايكون تاما فاصالة الجهة وقرينية الصدر لعدم التقية ممنوعة ،

يقينياً وعنوان الركعة لااثرله وشخصها يكون امرها مرداً بين الوجود والعدم ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد كما في الرضاع المحرم اذا لم يدر انه حصل باربعة عشر رضعة اوخمسة عشر فان عنوان الرضاع لااثرله و الخارج مرددامره بين الوجود والعدم فلايجرى الاستصحاب في الفرد المردد في المقام ايضاً

واما بيان الاشكال الثاني فهو ان التشهد و السلام لاشبهة في وجوب كونهما عقيب الركعة الرابعة لأن استصحاب عدم اتيان الرابعة قبل اتيان المشكوك لايثبت رابعية الموجود حتى يترتب عليه وجوب التشهد بعده فلايكون الأستصحاب جاريا في مطلق الركعات والمقام اى مورد الروايات ايضاً في البناء على الاكثر لايكون خلاف القاعدة لايقال البناء على الاكثر بمقتضى الروايات لايثبت الرابعية حتى يكون التشهد واقعاً بعد الرابعة بالوجدان بل من المحتمل ايضاً أن يكون رابعة اوثالثة وظهور الدليل يكون هو اثبات الرابعية بالوجدان فلافرق بين الامارة والاستصحاب في ذالك مع أنه خلاف المذهب لانانقول ان المثبت من الأمارات حجة وادلة البناء على الأكثر امارة مضافاً بأن عدم حجية الأصل المثبت ماوردفيه رواية ولاآية بل يكون استظهاراً من لسان الدليل فربما يكون الدليل قاصراً عن اثبات اللوازم العقلية وربما لايكون كذالك ففي مثل المقام حيث طبّق الامام عليه السلام الاستصحاب على الركعات مع صيرورته مثبتاً نستكشف ترتب هذا الاثر ايضاً وفي مثل اثبات اللحية باستصحاب الحيوة لانلتزم به لقصور الدليل عن اثبات الأثر العقلي لعدم مجيىء التعبد فيه فانه يكون بالنسبة الى الأثر الشرعي فقط ولاملزم لنا بأن نقول نكشف من هذه الرواية حجية هذا الاثر في الرتبة السابقة كما قال شيخنا العراقي (قده) ولازمه أن لايكون نفس الاستصحاب حجة في هذه الروايات لعدم الملزم لهذا القول وهذايكون من باب أن الجوادقد يكبواوالافهو قده اعظم شأناً من هذا .

وقد اشكل شيخنا الحائري قده في الدررعلى هذه الرواية بانها لو كانت

حجة لكانت الحجية في خصوص الركعات في الصلاة ولاتدل على حجية الاستصحاب عموماً فالدليل هو الرواية الاولى من الروايات لاهذه وفيه ان العموم يستفاد من ارتكاز العرف على أن اليقين مماله بقاء واستحكام ويكون بيانه في الصلوة لان السئوال يكون عن هذا المورد فتحصل ان الرواية تامة الدلالة على حجية الاستصحاب .

ومن الروايات لحجية الاستصحاب مافي الخصال

عن محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من كان على يقين فشك فليمض على يقينه (١) .

وتقريب الاستدلال لحجية الاستصحاب هوان من كان على يقين فليمض على يقينه اى فليجر يقينه السابق و يترتب عليه اثره حتى فى حال الشك و قد اشكل الشيخ الاعظم قده فى الرسائل على الرواية بما حاصله يرجع الى ان الظاهر من هذه الرواية هو حجية قاعدة اليقين المعروفة بالشك الساري ولاربط لها بالاستصحاب لان الظاهر من الشك هو ان يتعلق بنفس اليقين الذى يكون مقدما عليه فمن كان على يقين فشك بعده فى هذا اليقين يكون عليه الحكم السابق ولا ينقض بالشك ومن المعلوم ان اليقين والشك لايجتمعان فى زمان واحد ولابد من اختلاف الزمانين غاية الامر يكون المتعلق فى الاستصحاب و احداً مع اختلاف زمان الشك و اليقين مثل العلم بعدالة زيد يوم الجمعة ثم الشك فى العدالة يوم السبت وفى قاعدة اليقين يكون الشك فى الزمان الثانى متعلقا بنفس اليقين فى الزمن الاول وفى هذه الرواية يكون الفاء للترتيب بحسب الزمان ويكون الشك فى نفس اليقين فلادلالة لهذه

---

(١) اقول هذه فى الوسائل تأليف العلامة البروجردى المسمى بجامع الاحاديث فى باب ٢٣ من ابواب النجاسات .

الرواية للاستصحاب لان اليقين مقدم والشك مؤخر بحكم الفاء ولايكون اليقين فى ظرف الشك موجوداً ولو بالنسبة الى ظرف الحدوث .

وحاصل الجواب عن هذا الاشكال هو أن المشتق حقيقة فيمن تلبس فى زمان النسبة و الجرى فى المقام حسب تلقى الخطاب و ان كان حقيقة فى الاعم بحسب القاعدة فاذا قلنا من كان على يقين فشك لايكون المعنى انه لايكون له اليقين فى هذا الحين بالنسبة الى زمان الجرى فى هذا الحين فان الظاهر من العبارة بقاء اليقين السابق في زمان الجرى فى هذا الحين و يكون الشك متعلقا به فانه لايمكن اسناد النقض الى ما لابقاء له فى حين اسناد النقض و اللازم من ذالك هو ان يكون الاستصحاب حجة لبقاء اليقين السابق الى ظرف الشك والقول بقاعدة اليقين يكون لازمه عدم كون اليقين فى ظرفه حقيقة للشك فى فى التلبس فى ظرف الجرى على فرض تعلق الشك باليقين السابق وظاهر العبارة عدم الشك فى ذاك اليقين فى هذا الحين وان متعلق الشك هو العدالة مثلافى يوم السبت و متعلق اليقين هو العدالة يوم الجمعة وعدم كون الشك فى نفس اليقين بل هو باق باعتبار الحدوث حتى آن الشك كما اذاقيل لاتبل تحت شجرة مثمرة فان الخطاب يكون معناه أن البول حين كون الشجرة مثمرة منهى عنه لافى صورة انقضاء المبدء عنها وهو المثمرية و هذا غير مر بوط باصل وضع المشتق فى الاعم من المتلبس وما انقضى عنه المبدء .

ومن الروايات مكاتبة على بن محمد القاسانى

قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لايدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية .

وجعل الشيخ قده هذه الرواية من اظهر الروايات فى الدلالة على الاستصحاب بتقريب ان يقال ان اليوم الذى يشك فى انه من آخر الشعبان اواليوم الذى يكون

في آخر الرمضان ويشك في كونه من الشوال ام لا فاذا قيل اليقين لا يدخله الشك يكون معناه ابقاء ما كان من الشعبان او الرمضان كما كان وقد نقل المحقق الخراساني قده الاشكال عليه بان المراد باليقين هنا هو اليقين الذي يكون شرطاً في باب صوم الرمضان وهو اليقين الحاصل من الرؤية وهو لا يدخله الشك و الا يكون قوله عليه السلام في الذيل صم للرؤية وافطر للرؤية لغوا ومع وجوده لا شان للاستصحاب بعد وجود هذه الامارة فلا يكون المراد من اليقين اليقين الاستصحابي مضافاً الى ضعف السند ايضاً لقدح الغضائري فيهما كما قال به العلامة قده .

اقول يمكن دفع اشكال السند بانه ان كان قدح العلامة بواسطة الغضائري فهو غير وجيه لانه كان رجلا مشهورا بسوء الظن ولا يعتبر قدحه وان كان له سند آخر فهو في محله.

واما الدلالة فيمكن ان يقال اثبات كون اليوم من الرمضان يثبت بواسطة الرؤية واما كون اليوم السابق من الشعبان يكون بواسطة الاستصحاب فهو يثبت كون اليوم من الشعبان والرؤية امارة دخول شهر رمضان فلا ضير في دلالتها عليه(١) .

---

(١) واقول ان قوله (ع) صم للرؤية وافطر للرؤية يكون امارة ومثبتها حجة فاذا كان الشك في اليوم الاخر من الشعبان ولم يكن الرؤية فلازمه بقاء الشعبان واذا كان في اليوم الاخر من الرمضان فعدم رؤية الشوال يلحقه بالرمضان فلا اثر للاستصحاب ولكن يمكن ان يقال ان المراد باليقين لا يكون هو اليقين الحاصل من الرؤية بل اليقين السابق كما في جميع موارد الاستصحاب حسب الارتكاز من ان اليقين لا ينقض بالشك ولكن ينقض باليقين وهو اليقين الحاصل في المقام بسبب الرؤية وفي سائر المقامات بسبب آخر ولا ينحصر السبب بالرؤية فقط فان مضى ثلاثين يوما من الشهر ايضا يوجب اليقين بدخول الشهر الاخر فحمل اليقين على اليقين الحاصل من الرؤية خلاف الظاهر فدلالة الرواية على الاستصحاب لا كلام فيها .

وقد استدل لحجية الاستصحاب بروايات اخرى

في ابواب مختلفة وقد تعرض لها الشيخ الاعظم قده منها قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وقوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر .

وفي مقام التقريب لها يكون الاختلاف في كلماتهم من حيث فهم الظهور منها فربما قيل بانها في مقام بيان الواقع والظاهر وربما يقال انها في مقام بيان الحكم الظاهري فقط وهو اما القاعدة يعني قاعدة الحلية و قاعدة الطهارة فقط او هي مع الاستصحاب والحاصل اما أن يفهم منها ثلاثة اشياء الحكم الواقعي و قاعدة الطهارة والاستصحاب او اثنان القاعدة والاستصحاب او واحد وهو القاعدة فقط .

فقال المحقق الخراساني قده بان الصدر يكون في مقام بيان الحكم الواقعي والذيل يكون في مقام بيان الحكم الظاهري وتقريبه هو أن الظاهر من كل لفظ عند الاطلاق هو الكاشفية عن الواقع فاذا قيل كل شيء طاهر يكون معناه انه طاهر واقعاً لا ظاهراً فمن هذه الجملة يستفاد الحكم الواقعي بطهارة كل شيء ولكن الذيل حيث لا يناسب مع هذا الصدر لان الواقع لا يمكن ان يكون غايته العلم فلا بد ان يقال انه يكون العلم غاية في صورة الشك في الواقع فان كل شيء طاهر واقعاً الا اذا شك فيه فهو طاهر ظاهراً الى حين العلم بالخلاف وعدم مناسبة الذيل للصدر يكون من جهة ان الطاهر لا يصير نجساً الا بالملاقاة مع النجس والحلال لا يصير حراماً الا بعد العلم بسبب الحرمة لا قبله فلا بد من الحمل على الحكم الظاهري فان قلت عليه بان المراد بكل شيء هو كل شيء مشكوك الحكم ليكون المستفاد قاعدة واحدة وهي الاستصحاب فهو يقول هذا خلاف ظاهر اللفظ فان اضافة قيد المشكوكية تحتاج الى قرينة وهي مفقودة في المقام .

و يظهر من كلامه قده في حاشيته (١) على الرسائل استفادة قاعدة الطهارة

---

(١) وهي الحاشية المسماة بفوائد الاصول وهو شرح نفيس جدا لكتاب فرائد الاصول (الرسائل)

منهاايضاً لان المشكوك اماان يكون لهحالة سابقة فيكون مجرى الاستصحاب اولا فيكون مجرى القاعدة .

و الحاصل انه قده يكون لكلامه تقريبان الاول تقريب عادى وهوان يكون المراد بلفظة شيىء هوالعموم الاحوالى يعنى ان الشيىء كمايكون لهافراد يكون له حالات ايضافبعض حالاته حالة كونه مشكوكا مع العلم بحالته السابقة ومع عدمه و بعض حالاته عدم الشك فيه والغاية هنا تكون لخصوص الفرد المشكوك لانه لايناسب ان تكون غاية للواقع ومؤيد هذاهو تغيير اسلوب الكلام والافيلزم ان يقال بان كل شيىء طاهر حتى يلاقي مع النجاسة .

و لايخفى انه (قده) لايكون مراده جعل الشك قيداً ليقال انه خلاف ظاهر اللفظ بل يكون الشك ظرفاله وحالةمن حالاته .

وهذاالتقريب يردعليه ان الظاهر من كل لفظ هوالاطلاق الاحوالى كالاطلاق الافرادى فى ظرف واقعيته واما الواقع فى ظرف الشك فهو يحتاج الى عناية زائدة مضافا بان اللازم منه هوان يكون الحكم واقعيا فى جميع الافراد لاالواقعى في البعض والظاهرى في البعض الاخر مثل القاعدة و الاستصحاب .

التقريب الثانى ان يكون المراد بالشيىءهوالمهملة لاان يكون المرادهوالشيىء الواحدفى جميع حالاته ومنهاحالة الشك فيكون الشيىء منطبقا على الواقع وعلى الاعم منه و من مشكوك الحكم فيكون فرقه مع السابق هوان الفرد هناطولى لان مشكوك الحكم فى طول الواقع بخلاف الشيىء الواحد بلحاظ الحالات وفى هذاالتقريب يجب ملاحظة ان الاشكال فى ذالك هل يكون من جهة قصور النفس يعني لحاظ المعنيين من لفظ واحد وهولفظ الشيىء يعنى الواقع والمشكوك اومن جهة قصور اللفظ لان الدال الواحد لايكون كاشفاعن المدلولين و من هذه الجهة وقع الاشكال فى استفادةاكثر من قاعدة واحدةمن الرواية عن المتاخرين مثل شيخنا النائينى والعراقي (قدهما) فنقول فى مقام الثبوت لااشكال فى اللحاظ و لافى الكاشف لان للنفس

عنايات كثيرة فى آن واحد الاترى انها تتصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما عندالحكم ومن الضرورى لزوم حضور المتحاكمين فى الذهن عندالحكم ولايمكن نسيان الموضوع اوالمحمول عندالحكم ففى المقام يراد من الشيىء الواقع وهومع الشك فيه و الدال عليه ايضا يفهم من قرينة الذيل للصدر ولكن فى مقام الاثبات يكون خلاف الظاهر لان الغاية غاية للصدر وتابعة له ويكون الظاهر امتداد الصدر واقعاً والحمل على الظاهر يكون مع العناية فلابد من القول بقاعدة واحدة وهى قاعدة الطهارة فقط و اما الاستصحاب فلايستفاد من الرواية لان الظاهر من دوام الحكم هودوام نفس حكم المشكوك واعتبار الحالة السابقة المتيقنة ثم صيرورته مشكوكاً يحتاج الى عناية زائدة كماقال الشيخ قده فى الرسائل فتحصل ان الرواية لاتدل على الاستصحاب ولاعلى الواقع بل على القاعدة فقط وكذالك رواية كل شيء لك حلال حتي تعلم انه حرام يستفاد منها قاعدة الحلية فقط ولاوجه للقول بان الغاية غاية الواقع الاعلى راى صاحب الحدائق فى خصوص الطهارة و النجاسة بانها احكام جعلية فلايكون البول مثلا نجسا الا بعدالعلم بالنجاسة وهوغير تام على المشهور .

تتمة فى مقدار دلالة الروايات

والشك فى المقتضى والرافع

فنقول قدعرفت مما مر حجية الاستصحاب في الجملة فيجب البحث في ان الحجية تكون فى جميع الصور المتصورة اوفى بعض الصور فقداختلف كلمات الاعلام فربما يقال بجريانه فى الامور الوجودية دون العدمية و ربما يقال بالفرق بين الموضوعات والاحكام اوالفرق بين الوضعيات و التكليفيات او الفرق بين الشك فى الرافع و الشك فى المقتضى كمامرت الاشارة الى الاقسام فى اوائل البحث عن الاستصحاب و المهم فى المقام البحث عن التفصيل فى الشك فى الرافع والمقتضى و التفصيل بين الوضعيات و التكليفيات ولا نطيل البحث فى ساير الاقسام

المتصورة .

فنقول قداشتهر عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى عن المحقق الخونساري و تبعه الشيخ الانصاري قده في الرسائل والناظر من الى هذا الكلام قدجعلوا للشك في المقتضى اقساماً ثلاثة وتوهموا ان الشيخ قده يريد التقسيم بهذه الاقسام مع انه قده ماجرى على قلمه يكون من باب المثال وقالوا بأن المناسب للبحث هوالثالث من الاقسام وهوالشك في استعداد الشيء للبقاء .

القسم الاول من الصور هو ان يكون الشك في المقتضى معناه الشك في اقتضاء ملاك الحكم مثل ان التغير باحد الاوصاف في الماء يكون موجباً للنجاسة فبعده زوال هذا التغيير بنفسه بدون الاتصال الى العاصم يكون الشك في ان الملاك هل يكون بحيث يبقى حتى بعد زوال التغيير حتى يكون الشك في الرافع اولايكون له استعداد البقاء حتى يكون من الشك في المقتضى .

القسم الثاني ان يكون المراد بالمقتضى هوجعل الشرع سببية شيء لشيء مثل جعل النكاح سببا لحصول علقة النكاح والطلاق رافعاً لها فالشك في المقتضى هوان يكون الشك في استعداد الجعل للبقاء حتى بعد قول القائل مقام انت طالق انت خلية اوبرية فان كان له استعداد البقاء يكون الشك في الرافع وان لم يكن يكون من الشك في المقتضى .

القسم الثالث هوان يكون المراد به هواستعداد البقاء لشيء بطبعه وعدم استعداده مثل الدار في البلاد الجافة فان للبناء استعداد البقاء الا ان يحصل رافع واما الدار على ساحل البحر فلايكون له استعداد البقاء لانه يكون في معرض الزوال فالشك شك في الرافع في الاول وفي المقتضى في الثاني .

ثم قالوا بان القسمين الاولين لايمكن ان يكونا مورد البحث في الاستصحاب لان لازمه عدم جريان الاستصحاب اصلا لعدم العلم بملاكات الاحكام و كونه قابلا للدوام اولا الالمن يوحى اليه ومعه لاسبيل للاصل لحصول العلم بالوحي و كل حكم

يكون الشك فيه كذالك ولاطريق لنا لاثبات كونه من الشك في الرافع وهكذا جعل الشارع لاسبيل الى كيفيته ليحصل العلم بأنه من الشك في الرافع اوالمقتضى فالمناسب هوالبحث في القسم الثالث من الموضوعات. هكذا قيل ولكن ليس مناسباً لمقتضى الصناعة فان معنى المقتضى يكون في جميع الاقسام هومامنه المعلول وما هو المؤثر فيه ولافرق بين الاقسام من هذه الجهة ويكون هذا مراد الشيخ قده ولايكون المراد تقسيمه الى الاقسام .

ثم الدليل على عدم جريان الاصل في الشك في المقتضى على وجوه كلها غير تامة عندنا والحق جريان الاستصحاب في جميع الاقسام المتصورة فمنها هوان ظاهر الدليل هوحرمة نقض اليقين بالشك بقوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك ويجب حفظ هذا الظهور. فنقول اما ان يكون المراد من اليقين اليقين الذى يكون مرآتا الي المتيقن اويكون المراد هواليقين نفسه من حيث انه صفة من صفات النفس اويكون المراد هو عدم نقض المتيقن فعلي فرض كون المدار على عدم نقض اليقين مرآتاً عن المتيقن فلايصدق النقض لوجهين الاول ان النقض يقال بالنسبة الى شيء يكون له استعداد البقاء واما مالايكون كذالك فهو منقوض بنفسه والثاني ان المراد بالاستصحاب هوالجرى العملى ولافطرة على اتباع مالايكون له استعداد البقاء حتى ينهى عنه فان النهى يكون في صورة اتباع الشك في المقتضي ايضاً والجواب عنه هوان الظاهر من اليقين هواليقين نفسه والحمل على المتيقن خلاف الظاهر.

لايقال القرينة قائمة على خلاف هذا الظاهر لعدم الاثر على اليقين من حيث انه صفة من صفات النفس بل اليقين بلحاظ المتيقن يكون منشأ الاثر وهو بلحاظ نفسه لااثر له لانه مغفول .

لانانقول وان كان اليقين مرآتا لافراد اليقين في الخارج وهو يكون بعض افراده منشأ الاثر بلحاظ المتيقن ولكن لايكون كل افراده كذالك وللعبارة اطلاق يشمل جميع الافراد الصادقة من اليقين ولليقين اثر في بعض الموارد بنفسه مثل

اليقين الذى اخذ جزء الموضوع فان كل اثر يكون على اليقين الوجدانى يكون على اليقين التعبدى بالاستصحاب فالمراد بعدم النقض هو عدمه بالنسبة الى آثار الحاكى والمحكى فكل اثر على اليقين او المتيقن مترتب على اليقين الاستصحابى.

لا يقال اللازم مما ذكر هو الجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالى فى استعمال واحد يعنى اليقين بلحاظ المتيقن مرآة وبلحاظ نفسه مستقل فكيف ذالك مع عدم جواز استعمال اللفظ فى المعنيين لانا نقول عدم الجمع بين اللحاظين كلام عتيق وان اشتهر لان للنفس عنايات متعددة والمثال المشهور لعنايا تها فى آن واحد هو تصور الحكم والموضوع فى آن واحد مع النسبة الحكمية اذا قيل زيد قائم مثلا وهكذا لا اشكال فى الاستعمال ايضاً بدال آخر(١) بل معجزة القرآن الشريف فى استعمال اللفظ الواحد فى الاكثر من معنى واحد وكذا فصاحته وبلاغته فان له سبعة ابطن او سبعين بطن هذا اولا.

وثانياً ان التنزيل على قسمين قسم يكون فى لسان دليل الشرع مثل ان يقال الطواف فى البيت صلوة بلحاظ الاثر الذى هو شرطية الطهارة وقسم يكون التنزيل بيد المكلف مثل مقامنا هذا فان تنزيل المشكوك او الشك منزلة المتيقن او اليقين يكون بيد المكلفين لا بيد الشارع ففي الاول يكون التنزيل بالنسبة الى الاثر المتمشى من قبله وهنا يكون بالنسبة الى جميع الآثار الذى يمكن ان يكون لهذا العنوان فاذا كان المناط الجرى على طبق اليقين فى العمل فربما يكون الاثر على المتيقن وربما يكون الاثر على اليقين كما فى اليقين الذى يكون جزء الموضوع مثل ما اذا

---

(١) اقول والكلام فى المقام فى الدال الآخر ولم يبينه مدظله ولا نجد فى الكلام ويمكن ان يقال ليس هذا من باب استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى بل اطلاق اليقين بلحاظ الافراد يوجب شموله لليقين الاستقلالى واليقين الآلى مثل استعمال لفظ العالم فى اكرم العالم فى جميع من يمكن صدق هذا العنوان عليه.

قيل اذا علمت بغصبية شيء لايجوز الصلاة فيه فاذاكان استصحاب الغصبية في مورد يكون اليقين الحاصل بالتعبد مقام العلم ويحصل جزء الموضوع .

وثالثا من المسلم بين الفقهاء هو تقديم الاستصحاب على اصالة البرائة من باب الحكومة وهو لايمكن الااذا جعل الاثار على اليقين ايضاً فاذا قيل كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فلابد من وجدان غاية الاصل وهي العلم الوجداني حتى ينقطع امده فلولم يكن مفاد استصحاب النجاسة هو ترتيب اثر العلم فكيف يكون حاكما ولذا التجأ مثل المحقق الخراساني (قده) القائل بأن التنزيل يكون بلحاظ المتيقن بعد عدم امكان ارادة الحقيقة لانه من اقرب المجازات الى ان يقول ان المراد بالغاية هو الاعم من الواقع الواقعي او الواقع التعبدي و بجريان الاستصحاب وان لم يحصل الواقع الوجداني ولكن يحصل الواقع التعبدي وهو النجاسة بحكم الاصل فلامجرى للبرائة بعده ولكن لاملزم لنا بهذا القول لان الاثر على اليقين مترتب وتنزيل المتيقن منزلة المشكوك لايفيد هذا الاثر.

هذا كلامنا في الدورة السابقة تبعاً لشيخنا العراقي (قده) ولكن عدلنا عنه وندعي ان الغاية حاصلة ولوكان التنزيل في خصوص المتيقن فقط بيان ذالك هوان القطع الذي يكون الاستصحاب مقامه اما ان يكون القطع الطريقي المحض واما ان يكون القطع الجزء الموضوعي كما في مثال اذا علمت بغصبية شيء لايجوز الصلاة فيه واما ان يكون القطع الغائي مثل قوله عليه السلام كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام وكل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر .

ثم لايخفي ان لسان دليل الاستصحاب بعد النظر الى الادلة الاولية هو التوسعة في الواقع مثل ما اذا كان شرط جواز الاقتداء العدالة الواقعية فان الاستصحاب يحكم بان العدالة الاستصحابية ايضاً تكون مقام العدالة الواقعية اومثل ما اذا كان شرط صحة الصلوة عدم نجاسة البدن اواللباس ومانعية النجاسة الواقعية فيحكم الاستصحاب بوجود هذا الواقع تعبداً فالنجاسة التعبدية والغصب التعبدي يكون مثل المعلوم

وجدانا فى ترتيب اثر الواقع .

فاذا كان القطع بأى قسم من الاقسام الثلاثة فى لسان الدليل يكون ترتيب اثره على المعلوم كذالك مما لااشكال فيه فما ذكرنا من الاشكالات على كون التنزيل فى المتيقن لاوجه له .

فان قلت ان ماذكرت يكون بيانا لامكان كون التنزيل في المتيقن كالتنزيل فى اليقين و لكن هذا خلاف ظاهر الدليل فان الظاهر منه التنزيل فى اليقين قلت ان الغالب هو ترتيب اثر المتيقن لااليقين فان اثره قليل فلامرجح لاتباع ظهور اليقين والانصاف ان يقال التنزيل بلحاظ اليقين والمتيقن كليهما صحيح وفطرة الفقهاء ايضا على هذا فى الموارد التى ذكرت حكومته على البرائة فلا اشكال فى تنزيل المتيقن ايضا .

ثم ان المراد باستحكام المستصحب ليكون الشك فيه شكا فى الرافع اما ان يكون الاستحكام بالنسبة الى اليقين و اما بالنسبة الى المتيقن فعلى الاول يكون اليقين في ذاته هو المحكم و المتقن و لولم يكن للمتيقن استحكام و الظاهر ان استحكام اليقين فقط كاف فيكون كل الموارد من الشك فى الرافع فلاوجه للتفصيل بين الشك فى المقتضى والرافع والنقض ايضاً ممايتوجه الى اليقين لاالى المتيقن فان رفع الحجر عن مكانه لا يسمى نقضاً والاثار كلها على اليقين لاعلى المتيقن فان الشخص يفر مما زعمه حية ولولم يكن فى الواقع الا حبلا من القطن فلابد ان يقال بان النهى عن النقض مطلقا يدل على حجية الاستصحاب مطلقا ولو قلنا بانه يجرى فى الشك فى الرافع فقط لايبقى له الاموارد نادرة لعدم العلم بمقتضيات الاشياء حتى يظهر الاستحكام و عدمه بل بالنسبة الى الاحكام لاسبيل الا الوحى فالاستصحاب حجة في الشك فى الرافع والمقتضى كليهما .

فى التفصيل بين الاحكام

التكليفة و الوضعية فى الاستصحاب

ومن التفاصيل المهمة فى الاستصحاب هو جريانه فى الشك فى بقاء الاحكام التكليفية وعدم جريانه فى الاحكام الوضعية .

و حاصل البيان عليه هو ان الاستصحاب حيث يكون من التعبدات الشرعية لابدان يكون له اثر شرعى ليصح التعبد بالنسبة اليه والمستصحب اما حكم شرعى او موضوع ذى حكم والاحكام الوضعية لاتكون مجعولة حتى يمكن استصحابها وهذا البيان للتفصيل ساقط رأساً لان الاحكام الوضعية يمكن ان تكون مجعولة ضرورة انها فى اختيار الشارع ولو فرض عدم كونها مجعولة فصرف كونها فى اختياره كاف لصحة التعبد بالنسبة اليها ثم لاباس(١) ببسط الكلام فى الاحكام الوضعية لمناسبته للمقام ولايكون لنا مورد مستقل للبحث فيها فى الاصول فنقول اما بيان مجعوليتها فبتقريبين الاول ان المقنن وهنا هو الشارع اذا رآى مصلحة نوعية او شخصية بالنسبة الى شيء يجعل القانون مثل قانون النظام لكل من بلغ الى عشرين سنة فى الدول والتقريب الثانى هو انه بعد مارأى للمصلحة فى شيء يحبه ويشتاق اليه مثل الحج للمستطيع وحيث يكون الحب متوجها الى صدور هذا الفعل من غيره و الغير ارادة و اختيار فلابدان يجعل الداعى للاتيان بالوعد بالجنة والوعيد بالنار ثم يامر وينهى و هذا ليس الا الجعل وهذا البيان فى التكليفيات والوضعيات على نحو سواء فجعل الصلوة والحج يكون لمصلحة و امضاء البيع بقوله احل الله البيع ايضا عن مصلحة ولافرق بينهما هذا على ماهو المشهور من كون الاحكام مجعولة و اما على ماهو التحقيق من

---

(١) هذا البحث فى الرسائل فى ذيل بيان حجة القول السابع فى الاستصحاب فى ص٣٢٩ فى الرسائل الحاضر عندى وذكر هذا التسهيل الامر على الراجع لانه لم يرتب البحث لا على طبق الكفاية ولا الرسائل غالبا .

ان الاحكام ليست الا ارادات مبرزة بحيث لو تفوه فهم الحكم من الشارع بطريق آخر يكون هو الارادة وهي ليست من الامور الجعلية بل من الامور التكوينية ومع عدم كشفها بالابراز و ان لم يكن الحكم بمعنى فرمان فى الفارسية صادقا عليه ولكن موضوع وجوب الامتثال ليس الا كشف ارادة المولى (١)

ثم لتوضيح البحث عن الاحكام الوضعية يلزم التوجه الى امر وهو ان الوجود اما اصيل وهو ان يكون الخارج ظرف وجوده واما انتزاعى وهى ما يكون لفظه فى التعبير بلسان العربى مذيلا بكلمة (يت) او (وة) مثل فوقية وزوجية وجزئية و كلية ومثل ابوة وبنوة ويكون الخارج ظرف خارجيته لا وجوده وهو المعقول الثانى واما ان يكون اعتبار يا مثل البيع والشراء و الضمان والملك على المشهور وفرقه مع الانتزاعى(٢) هو ان منشأ الانتزاع فيه موجود ولو لم يكن في العالم لاحظ فان الفوق

---

(١) اقول موضوع وجوب الامتثال وان كان كشف الارادة الالزامية ولكن هذا مع تسليمه مدظله بان الحكم لا يصدق عليه لعله غير مراد للقائلين بان المجعول هو الحكم بل حيث راوا انه لا طريق فى العرف وفى القوانين المدونة فى الدول الا بالابراز بكتابة او لفظ او غير ذالك وفى الشرع ايضا غير ممكن الا للانبياء بالوحى وابرازه بواسطة مثل جبرئيل قالوا بان الحكم هو الابراز وهو امر غير الارادة وان كان ناشيا منها وما ذكره مدظله تبعا لشيخه العراقى قده وان كان متينا فى الواقع ولكن الكلام على ما هو المتفاهم من عنوان البحث هو هذا المعنى من حيث الصدق العرفى ومع عدم دخله فى وجوب الامتثال وعدمه ومع عدم الفرق بين الاحكام الوضعيته والتكليفه لا ثمرة فى النزاع .

(٢) افول ما فى كلامه مدظله من ان الانتزاعى يكون الخارج ظرف خارجيته لا نفهمه وما وجد نافى كلام اهل الفلسفة هذا التعبير فان الخارج اما ان يكون ظرف وجود الشيء اولا يكون الشيء فيه بل فى الذهن فقط ومالا يكون له ما بازاء فى الخارج يكون هو المعقول الثانى باصطلاح المنطقيين وهو فى اصطلاح اهل الفلسفة يطلق فى الاعم من ذالك كما حرر فى محله والمعقول الثانى معناه ما يعقل ثانيا وفى امثال ما ذكره من الانتزاعيات لا يكون ←

يكون فى الخارج وله الفوقية بخلاف الاعتبارى فان وجوده قائم بوجود اللاحظ و هومن له الاعتبار .

فاذا عرفت ذالك فنقول ما هوالمشهور من ان الاحكام الوضعية اعتبارية كلام عتيق لان الملكية اذا اعتبرت لشخص عندالبيع تكون من افعال النفس و كذالك الملك فان الخارج لايكون فيه الاالدار والفراش وامثال ذالك وليس لنامقولة تسمى بالملك فى الخارج ولايكون امرا اعتبارياً وان قلت انه من صفات النفس ايضا على الاختلاف فيه فلايضر فانه سواء كان فعلا اوصفة يكون امرا وجوديا وما يقال من ان الاعتبار يكون فى الوعاء المناسب له فلا محصل له لانا لا نجدله و عاء فهل كان وعائه مثل جابلسا وجابلقا غير معلوم! وفى باب الضمان كسر كأس الغير امر شخصى خارجى ويكون موضوعاً لحكم الشرع بالضمان فليس لنا امر مجعول هو الضمان اوالملكية اوالملك ليكون هو الاعتبار بل لنا واقعيات يترتب عليها الاثر و تكون مخلوقات للنفس مرد ودات اليها ثم الاحكام الوضعية على ثلاثة انحاء كما ذكره المحقق الخراسانى قده فى الكفاية و فى الحاشية على الرسائل .

← له ما بازاء فى الخارج ولاحقيقة له الافى صقع الذهن فلولم يكن عاقل ولاحظ لايكون الوجود الانتزاعى فى صقع فان منشاالانتزاع مثل الفوق والتحت يكون فى الخارج اما الفوقية و التحتية لاتكونان شيئافى الخارج فكيف يقول مدظله هذا فرقه مع الاعتبارى فان منشأ الانتزاع من الوجود الاصيل ومن القسم الاول والخارج ظرف و جوده ولافرق مع عدم وجوده فى الخارج بينه وبين الاعتبارى واما مايقول مدظله من ان الملك وامثاله من الاعتباريات فيكون فى صقع النفس من صفاته وافعاله ولايكون له الوعاء المناسب كما يذكره بعض اهل الفلسفة وان كان ليس ببعيد وان كان انكار وجود الوعاء فى الخارج بعدم الوجدان فقط استبعاد محض ولكن فرقه مع الانتزاعى هوان هذا لايكون له منشا انتزاع اصلا بل هوفى النفس والانتزاعى وان كان فى النفس ولكن يكون مستقلا بالاعتبار وان لم يكن لهما خارج .

النحو الاول

مالايكون قابلا للجعل لامستقلا و لابتبع التكليف، الثانى ما يكون قابلاله بتبع التكليف لاغير والثالث مايكون قابلاللجعل ابتداء وبتبع التكليف ايضا .

اماالنحو الاول فهومثل السببية والشرطية والمانعية و الرافعية المنتزعة من السبب و الشرط و المانع والرافع بالنسبة الى التكليف والدليل على عدم امكان الجعل بالنسبة الى ماذكر من التكليف هوان التكليف متاخر ذاتاً عماهوسبب لجعله وماهوالمتاخر ذاتا كيف يمكن ان يكون منشئاً لانتزاع ماهوالمتقدم ذاتافان السبب مقدم بتقدم العلة على المعلول وهكذا الشرط والمانع والرافع فمثل الدلوك اذا كان سببا لوجوب الصلوة و الاستطاعة سببالوجوب الحج فلابدان يكون السببية بينهما قبل ذالك ضرورة الارتباط بين العلة والمعلول والمناسبة ولايكون كل شيء سببالكل شيء حتى يكون النارعلة للبرودة والماء علة للحرارة فامااان يكون هذه السببية و والربط قبل الجعل اولاتكون فان كانت فلايكون الجعل سببا لانتزاعها و ان لم تكن فلايكاديمكن ان يجعل هذاالشيء سببا فلايمكن انتزاع السببية من الجعل تكوينا فان الله تعالى ما جعل المشمشة مشمشة بل اوجدها كما عبر بذالك اهل الفلسفة .

اقول السببية والمسببية من المتضايفين ولااشكال فى ان طرفى التضايف فى رتبة واحدة ومن المعلوم ان ماهوالمقدم هوذات السبب لاسببيته ولذالايكون مجعولا بجعل شرعى بل مجعول بجعل تكوينى و اما السببية فهى مخلوقة للنفس مردودة اليها وانتزاعية من جهة توجه التكليف بالمسبب ولذايقول الشيخ قده بانتزاعيتهافقد ظهران كلام المحقق الخراسانى قده متين من جهة التقدم في التكوين و غيرمتين من جهة انكار الانتزاع .

ثم ان شيخنا النائينى قده قال بان المحقق الخراسانى قدخلط بين سبب الجعل

وسبب المجعول لمافى نظره قده من ان الدلوك مثلاسبب لداعي جعل المولى لاسبب لوجوب الصلاة وهو المجعول والكلام يكون فى سبب الجعل لافى سبب المجعول ومن المعلوم ان سببية المجعول متاخرة عن الجعل و الحاصل انه قده يقول بان مايكون سببا تكوينا هو سبب الجعل و اما سبب المجعول فليس كذالك .

والجواب عنه قده ان الجعل والمجعول مثل الايجاد والوجود لايكون الفرق بينهما الا بالاعتبار وهما واحد فى الواقع ولاينفك سبب الجعل عن المجعول فيكون الخلط فى كلامه قده لافى كلام المحقق الخراسانى (قده) فوجوب الصلوة وان كان مجعولا فى الشرع ولكن دخل الدلوك فيه يكون من التكوين .

النحو الثانى من انحاء الوضع وهو الذى لايمكن انتزاعه الا بتبع الجعل فهو مثل جزئية شيء للمامور به فانه من الضرورى ان جزئية شيء للمركب المامور به يلزم ان يكون بعد الامر به واما قبله فلايكون الجزء متصوراً حتى ينتزع الجزئية ولايكون الجعل المستقل متوجها اليه وكذالك الشرطية والمانعية للمامور به لالامر وقد فصل شيخنا العراقى قده فى المقام ايضا بأن دخل الشرط والمانع فى المأمور به تكوينى لاينوط بالجعل بخلاف الجزء فان الجزئية منتزعة عن التكليف بالمركب وفيه ان هذا خلط عجيب فان الشرائط والموانع للمامور به ايضا لايكون الا بعد توجه التكليف بالمركب وبعد جعل الشرع هذا مانعا وذاك شرطا فان الانتزاع يكون بعد الجعل وقبله لامعنى لشرطية شيء لشيء فهذا الكلام لاوجه له .

النحو الثالث وهو ما يكون قابلا للجعل ابتداء وتبعا للتكليف مثل الحجية و القضاوة والولاية والزوجية والملكية .

اقول الاقوال فى الاعتباريات طرا ثلاثة ولنا قول رابع الاول هو ان تكون وجودات ادعائية تنزيلية فكما يكون للشخص جدة حقيقية كالتلبس و التعمم كذالك يعتبر فى مثل الملكية بالنسبة الى الاراضى وساير ماينقل ومالاينقل وكذالك ينزل التحجير منزلة سبب الجدة الحقيقية واثر هذا التنزيل القلب والانقلاب بالنقل والانتقال بالاسباب

الشرعية مثل البيع والاجارة وكذالك ساير العناوين مثل الملكية فان اثر الحجية و القضاوة كذالك يعتبر بلحاظها المناسب القول الثاني هوان تكون الاعتباريات طرا لهاوعاء اعتبار في الخارج بان يوجد في الخارج بعد اجراء الصيغة مثلا اوبعد نصب الامام عليه السلام في الولايه من قبله عليه السلام شيء في الخارج فيكون لهاواقع اعتباري لاان تكون ادعاء محضاً كالاول و القول الثالث عن الشيخ الاعظم (قده) وهوان تكون الملكية و غيرها من الاحكام الوضعية انتزاعية من التكاليف الشرعية مثل انتزاع الملكية عن تكليف الشرع بانه يجوز التصرف وأنتزاع عدمها من قوله لايجوز التصرف فان جميع الوضعيات عنده قده منتزع من التكليفيات .

وقال المحقق الخراساني (قده) ان الوضعيات طراقابلة للجعل الابتدائي و الوضع يكون منتزعاً من التكليف فماصار ملكا يجوز التصرف فيه ومن صار قاضيا يجب اتباع حكمه والقول بان الوضع منتزع من التكليف يكون عنده من تبعيد المسافة والشاهد على هذا هو وجود الضمان للصغير ايضاً مع عدم التكليف مضافا بان مايقصد في المعاملات هوحصول الملكية ويكون السبب وهو العقد سببا لها ولايكون الاحكام مثل يجوز ولايجوز باختيار العاقد ليكون هوالمقصود بالانشاء .

ولكن يمكن الجواب عنه بان الشيخ قده وان كان يقول بان الوضع منتزع من التكليف ولكن يكفي التكليف بعد البلوغ لحصول الضمان قبله فان التكليف البعدي كاف كمايقول في ضمان التالف بان البدل له يجب ان يكون بحيث يفرض التالف كانه لم يتلف ولذا يختار قيمة يوم التلف في القيميات واما القول بان الحكم لايكون في العقد باختيارنا فيكون له ان يقول ان ماهو باختيار نا ويكون منشئا للحكم هوالعقد وهو السبب والحكم يتبعه و ماهو اختياري بمنشأه يكون اختياريا فلااشكال عليه من هذه الجهة ويرد على القول بوجود الوعاء المناسب بان وجود وعاء الاعتبار في الخارج كلام عتيق فانا لانجد شيئاً الا أعتبار الشخص وهو صفة اوفعل للنفس والعقلاء يعتبرون هذا الاعتبار في الملكية وهوايضا صفة اوفعل لانفسهم والكل تكوين ولادليل

على وجود شيىء وراء ذالك فالا قوال صارت اربعة تنزيلية الاعتباريات و وجود الوعاء لهافى الخارج وانتزاعيتها والقول بانهامن التكوينيات ولاوعاء لهافى الخارج هذا فى الملكية (١).

و من الوضعيات الولاية و القضاوة

وهى على قسمين الاول الحكم الكلى على الموضوع الكلى مثل جعل الحكم لمن روى حديثهم عليهم السلام والثانى ان يكون على الموضوع الشخصى مثل جعل ابان بن تغلب قاضياً و كل من نصب من قبل الامام عليه السلام بشخصه وعلى اى تقدير اما ان يكون النصب لهذا المقام اخبارا عن رقاء النفس وقابلية الشخص لهذا المقام كما يكون لنفس النبى صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام رقاء و علو وشرافة يوجب كونهم كذالك فيكون من الامور التكوينية لامجعولة وهذا هو الحق عندنا ولو فرض الجعل بالنسبة الى هذا المقام باعتبار الفقيه قاضياً فايضا نقول بان الاعتبار كذالك ايضا تكوين من التكوينيات ولكن الشيخ الاعظم قده يقول فى المقام ايضا بالانتزاع فمن جواز تصرف الفقيه في امور المسلمين يفهم انه يكون والياعليهم ومن يقول بوجود الوعاء المناسب لذالك

---

(١) اقول مايكرره مدظله فى هذا المقام من ان الاعتبار تكوين لااظن ان ينكره القائلون بالانتزاع وبالوعاء المناسب فان الاعتبار فى مقابل التكوين بهذا المعنى هو العدم ولايقول القائل بالجعل انه عدم والقائل بالوعاء المناسب ماصرح بان الوعاء المناسب اى شيء هوفمن الممكن ان يكون هواذهان العقلاء بعد اعتبار المتبايعين اوسايرمايعتبر بنوعهم ولذا يزول الاعتبار عن نفس المعتبر بموته اوباعتبار عدمه ولكن لايزول من نفس العقلاء و كل من جعل للاعتباريات حدامن الوجود من اهل الفلسفة ايضاً لاينكر تكوينها نعم الخارج الذى لايكون فى اذهان العقلاء لانجد اليه سبيلا ولم يبين مدظله وجه تضعيف قول الشيخ الاعظم فى الانتزاع ويلزم زيادة توضيح لرده كما قديتشبث لرده بان ماورد من انه من حاز ملك يكون ظاهراً فى ان الحيازة سبب التمليك لاان التكليف سبب الوضع .

ايضاً فى الخارج فكلامه ايضاغير تام لعدم الدليل عليه فان الخارج لايكون الارقاء النفس او نفس اعتبار المعتبر .

ومن الوضعيات الحجية

و هى يختلف المشارب فيها حسب اختلاف المبانى فى الامارات فان حجية الامارة اماان تكون من باب تنزيل الظن اوالشك منزلة العلم من باب تتميم الكشف فهى و اسطة فى التنجيز واما ان تكون من باب تنزيل المؤدى منزلة الواقع فهى واسطة فى التكليف و الاقوال فيها ثلاثة قابليتها للجعل ابتداء كما عن المحقق الخراسانى قده و عدم قابليتها له رأسابل ادعاء و مجعوليتها بتبع جعل التكليف و الحق هوالقول الثاني وهو عدم المجعولية بل هى امرادعائى تكوينى واما مقالة الشيخ قده بانها تابعة للتكليف فتكون من تبعيد المسافة و كذالك القول بوجود ها مستقلا و العجب عن القائل بتنزيل المؤدى فى باب الامارات وقوله بالمجعولية الاستقلالية .

ومن الوضعيات الصحة و الفساد

و الحق فيهماايضا عدم المجعولية لان الصحة بمعنى التمامية و الفساد بمعنى عدم التمامية و هذا ن يختلف باختلاف الاغراض بالنسبة الى شيىء مافان الصلوة مثلا صحتها و تماميتها بان تكون معراجاً للمؤمن وفسادها بخلافها وهذا امر تكوينى لاجعل فيه وهكذالو كان المرادبالصحيح مطابقة المامور به مع الماتى به فان المطابقة امر تكوينى عقلى محضا ولاجعل فيه فالبحث عن المجعولية لغوالانه ربما يقال بوجه يمكن البحث عن الجعل وهوان قاعدة الفراغ اوالتجاوز فى الصلوة اذا كانت جارية و كان معناها تمامية الصلوة لاالعفو عن الجزء الفائت فعليه لايكون مطابقة المامور

به مع المأتي به و لايكون الغرض حاصلا الاان الشارع جعل الصحة بالنسبة الى هذا العمل فهذا الوجه من الصحة يمكن ان يقال انه جعلي ولكن على ماهو التحقيق ان هذا النحو من التنزيل ايضا يرجع الى التكوين وفرض الناقص تاما بوجه من وجوه المصلحة فالصحة والفساد ايضا ليسا جعليين .

ومن الوضعيات الوكالة و النيابة وهذان الامران ايضاً يكون الكلام فيهما كالكلام في غيرهما من ان التحقيق عدم الجعل فيهما واعتبار السلطنة للغير يكون من الامور التكوينية ولايكونان انتزاعيين ولاانهما في وعاء الاعتبار المناسب لهما واما الفرق بينهما فربما قيل بأن الوكالة هي التنزيل في البدن والنيابة هي التنزيل في العمل وربما يقال بالعكس فعلى فرض كون الوكالة هي التنزيل البدني لايحتاج الوكيل في المعاملة الى ذكر الموكل لانه هو هو تنزيلا ولذا لايصح الوكالة عن الميت بل في حقه يتصور النيابة لانها هي التنزيل في البدن و كيف كان فأثبات كونهما تنزيلا في العمل اوفي البدن منوط بالفقه وما نحن بصدده في المقام هو عدم المجعولية على التحقيق وان كانتا من الامور الوضعية .

في نتيجة البحث عن الاحكام الوضعية في الاستصحاب

فنقول اذا عرفت ما قد مناه من تعريف الاحكام الوضعية فاعلم ان البحث عن المجعولية وعدمها كان من جهة توهم جريان الاستصحاب على فرض كونها مجعولة وعدم جريانه على فرض عدمها فقال المحقق الخراساني (قده) بعدم جريان الاستصحاب في النحو الاول وهو مالاتناله يد الجعل من السببية والشرطية للامر مثل الدلوك والاستطاعة لان الاثر الشرعي للتعبد مفقود هنا لان الدخل تكويني فاما ان يكون اولا .

ولكن يمكن الجواب عنه بأنه اذا شككنا في كيفية دخل الدلوك اوالاستطاعة يمكن استصحابه لان اصل الدخل قد ورد من الشرع وهذا يكفي في التعبد بالبقاء

ولولاذالك يجب عدم جريان الاستصحاب في مورد من الموارد اذا شك في الموضوع لتغيير بعض الخصوصيات ومن العجب انه قده يقول في المقام بان ترتب الاثر على المستصحب يجب ان يكون شرعياً وحيث لايكون الترتب هنا الاعقليا لايجرى الاستصحاب ومع ذلك يلتزم بجريان استصحاب بقاء الاجتهاد او بقاء الاعلمية لترتيب الاثر الذى هو جواز التقليد مع ان الترتب فيهما ايضاً يكون من العقلى لا الشرعي مع ان الاشكال في ذالك اقوى من المقام لكون وجوب تقليد المجتهد والاعلم من العقليات المحضة وحل الاشكال فيه لايكون بهذا النحو .

هذا كله في جريانه بالنسبة الى السببية والشرطية واما بالنسبة الى السبب والشرط فلا اشكال في الجريان وهو قده يكون مراده عدم الجريان في الاول دون الثاني واما جريانه في النحو الثاني وهو الشك في شرطية شيء للمامور به اومانعيته او قاطعيته فلا اشكال فيه لان امر الوضع و الرفع فيه بيد الشرع و هكذا في النحو الثالث سواء قلنا بانتزاعية الاعتباريات او وجود الوعاء المناسب لها اوالتكوين فجريان الاستصحاب في جميع الوضعيات مما لااشكال فيه على التحقيق .

فصل في تنبيهات الاستصحاب

وهي مما قال بعض اهل العلم بالنسبة اليها انها مما به ماء وجه الاستصحاب فزينة الاستصحاب تنبيهاته التنبيه الاول في انه يعتبر فيه ان يكون الشك واليقين فيه فعليا فغير الملتفت لايجرى في حقه الاستصحاب لانه وظيفة قررت للشاك فانه وان كان على تقدير الالتفات في حقه الاستصحاب ولكن لايكفي اليقين و الشك التقديري ولذا يحكم بصحة صلوة من كان محدثاً ثم غفل وصلى ثم شك في صحة صلواته من باب عدم العلم بتحصيل الطهارة قبلها فانه لو كان ملتفتاً قبل الصلوة كان له استصحاب الحدث ولكن بعدها يشملها قاعدة الفراغ وقد مر البحث عن هذا التنبيه في صدر الاستصحاب فلا نعيد .

التنبيه الثاني في أنه هـل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وان لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه اثر شرعاً او عقلا وفيه خلاف ولذا وقع الاشكال في استصحاب الاحكام التي قامت الامارة المعتبرة على مجرد ثبوتها فان اللازم هو استصحاب مفاد الامارة لو كان له واقع ولاعلم وجداناً بالبقاء وهكذا يكون الخلاف في استصحاب مفادالاصول المحرزة وغير المحرزة و الحق جريانه على ماهو التحقيق من المبنى في الاستصحاب و في الامارات .

فنقول وبالله الاستعانة البحث في هنا في مقامات ثلاث .

الاول في جريانه في مفاد الامارات فنقول ان في اصل حجية الامارات ثلاثة مبان تتميم الكشف وتنزيل المؤدى وجعل الحجية والاول هو التحقيق وفي حجية الاستصحاب مبنيان تنزيل الشك منزلة اليقين وتنزيل المتيقن منزلة المشكوك فعلى القول بتتميم الكشف في الامارات يكون مـؤدى الامارة كالمعلوم لان الظن اذا القى احتمال خلافه يكون كالعلم ودليل الاستصحاب يدل على حرمة نقض اليقين بالشك فمن قامت الامارة عنده يكون له العلم التعبدى فنزل الشك في الواقع منزلة العلم بحكم الاستصحاب بعد حكومة الامارة عليه لان الظاهر من اليقين اليقين الوجداني بالواقع الواقعى كما هو الظاهر من كل عنوان اخذ في لسان دليل فاذا قيل اكرم العلماء تكون الجملة ظاهرة في الاكرام الواقعى بالنسبة الي العالم الواقعى فاذا نظرنا الى دليل الامارة نرى التوسعة بالنسبة الى اليقين فان اليقين التعبدى احد افراد اليقين عند الشرع فلا يجوز نقضه فجريان الاستصحاب لا اشكال فيه .

و اما اذا كان المبنى في الاستصحاب هو تنزيل المتيقن منزلة المشكوك و كان مفاد الامارة حصول اليقين تعبداً فلا اشكال في جريان الاستصحاب ايضاً لانه وان كان مفاد الامارة هو اليقين والنهى عن النقض يكون بالنسبة الى المتيقن ولكن حيث لا يكون اليقين في باب الامارات حجة من باب الصفتية بل من باب المرأتية ويكون المراد ترتيب اثر المتيقن فلا اشكال في جريان الاستصحاب ايضاً فيستصحب

الطهارة التى قامت الامارة عليها بعد الشك فيها والحاصل لوقلنا بتتميم الكشف و حصول العلم التعبدى فى باب الامارات فيكون العلم طريقاً فيحرم نقض المتيقن بحكم الاستصحاب .

ثم قال شيخنا النائينى قده بان اليقين الذى يحرم نقضه يمكن ان يكون مطلق المحرز مع قوله بتتميم الكشف فى باب الامارات فمن قامت الامارة عنده يكون محرزاً للواقع فيترتب عليه اثره الاعم من المتيقن او اليقين ويحرم نقض المحرز .

ولكن (١) يرد عليه ان الظاهر من اليقين هو اليقين الوجدانى بالواقع الواقعى وارادة الاحراز منه خلاف الظاهر كما هوشأن كل عنوان اخذ فى لسان دليل مضافا بان لازم هذا ورود الامارات على الاستصحاب لاحكومتها لان الاحراز التعبدى حاصل بالوجدان بعد قيام الامارة .

هذا كله على فرض تتميم الكشف فى باب الامارات اما على قول الشيخ القائل بتنزيل المؤدى فيشكل جريان الاستصحاب على المسلكين فيه يعنى تنزيل الشك منزلة اليقين كما هو التحقيق وتنزيل المشكوك منزله المتيقن على ماهو رأى الشيخ قده لان معنى تنزيل المؤدى هو ترتيب اثر الواقع على مؤدى الامارة .

---

(١) اقول ماصار موجباً لهذا القول من هذا التحرير هو ندرة اليقين الوجدانى بالواقع الواقعى فى الشرعيات و معهذا يمكن ان يقال يكون اليقين ظاهرا فى مطلق المحرز فكلامه قده ليس ببعيد عن الحق لولم نقل انه المتعين ولااشكال فى القول بالورود و والقول بحكومة الامارات على الاستصحاب يكون على حسب المشهور ثم لايخفى انه على فرض تنزيل المؤدى وعلى فرض جعل الحجية اطلاق المحرز ايضا فيه تسامح لانه ليس لنا الاترتيب اثر الواقع بدون لحاظ الاحراز فالتعبير الصحيح ان يقال مطلق قيام الدليل والحجة على الواقع يكفى اومطلق المنجز يكفى .

ولايكون هذا يقيناً ولامتيقنا ليمكن ان يصير النقض متوجهاً اليه فلايقين ولامتيقن لاوجداناً ولاتعبداً ويمكن توجيه الاستصحاب فى المقام على فرض كون المبنى فيه تنزيل المشكوك منزلة المتيقن بطريقين الاول ان يقال ان من آثار الواقع هوحرمة نقضه بالشك فكذالك اذا كان التعبد ببقائه مثلا لوكان لنا واقع الطهارة لكان نقضها بالشك منهيا عنه فاذا كان التعبد بترتيب اثر الواقع على مؤدى الامارة يحرم نقضها بواسطة الشك لانه كالواقع .

والطريق الثانى ان يكون المراد باليقين فى دليل الاستصحاب هو مطلق المحرز الاعم من اليقين والمتيقن فما قامت الامارة عليه يكون عليه المحرز ويحرم نقضه لانه محرز وهذا الطريق يرد عليه مامر عن شيخنا النائينى (قده) بانه خلاف ظاهر اليقين ولازمه ورود الامارات على الاستصحاب مع قولهم بالحكومة .

واما على مبنى المحقق الخراسانى (قده) القائل بجعل الحجية فى باب الامارات بمعنى المنجزية لو اصابت الواقع والمعذرية لولم تصب فعدم جريان الاستصحاب على حسب مبناه متين لعدم توسعة دليل الامارة فى اليقين ولافى المتيقن حتى يكون دليل الاستصحاب شاملا لموردها الا ان يقال ان المراد باليقين هو ما قام عليه الحجة فمؤدى الامارة قامت الحجة عليه فيستصحب ولكن هذا خلاف الظاهر .

ثم ان المحقق الخراسانى (قده) على حسب مبناه صارفى صدد بيان جريان الاستصحاب وله بيان فى الكفاية وبيان فى الحاشية على الرسائل اما بيانه فى الكفاية فهو ان مقتضى دليل الاستصحاب جعل الملازمة بين الحدوث و البقاء فعدم نقض اليقين بالشك يدل على ان ما علم حدوثه يكون باقيا فاذا حصل العلم بنجاسة شىء ثم شك فى زوالها تحكم الملازمة بوجودها وحيث ان وجودها واقعاً او بالامارة يكون من لوازمها العقلية نجاسة ملاقيها فلا اشكال فى القول بترتب اللازم لان مثبت الامارة حجة .

وقداشكل عليه شيخنا النائينى (قده) اولا بان جعل الحجية على حسب مبناه قده لامعنى له الا كون مفاد الامارة منجزاً عند الاصابة ومعذراً عند الخطاء والمنجزية والمعذرية مما لاتنالهما يد الجعل فانها اما واصلة الى الواقع اولا فلايمكن جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء وعلى فرض تتميم الكشف حيث تكون الامارة وسطافى اثبات الحكم يمكن جعل الملازمة .

وفيه ان هذا الاشكال يرجع الى المخالفة فى المبنى فى باب الامارات ولكن لاوجه له لان مراد المحقق الخراسانى (قده) ليس مجعولية المعذرية والمنجزية حتى تكونان غيرقابلتين للجعل بل مراده مجعولية الحجية كما ان الملكية والوكالة والنيابة ايضاً مجعولة على حسب المشهور عند العرف فمبدئهما اذا كان مجعولا وهوالحجية كفى هذا اولا وثانيا الوسطية فى الاثبات ايضاً تكون من التكوينيات ولاتنالها يد الجعل فاشكاله قده وارد عليه ايضاً .

وقد اشكل عليه ثانيا بأن الملازمة التى يريد اثباتها بدليل الاستصحاب غير مجعولة لانها ايضا من الامور التكوينية وفيه ان الملازمة بين اللازم والملزوم الواقعى غيرمجعولة واماالملازمة الظاهرية يعني الحكم بالملازمة مما تناله يدالجعل والمراد جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء بحكم الشرع فلا يرد عليه قده اشكال شيخنا النائينى (قده) بوجه بل الاشكال عليه هو ان مفاد لا تنقض اليقين بالشك يكون حرمة نقض اليقين بالشك ولايكون المفهوم منه جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء فانه خلاف الظاهر .

فان قلت الامارة القائمة على المستصحب حجة وحرمة نقض الحجة تلازم القول بالملازمة بين الحدوث و البقاء قلت ارادة الحجة من اليقين خلاف ظاهره فأنه ظاهر فى العلم والقطع بشئ .

فان قلت يكون المراد من اليقين الاعم من الوجدانى والتعبدى والحجة فلااشكال فى ارادة الحجة منه قلت لوكان الامر كذالك لانحتاج الى جعل الملازمة

بل نفس الدليل بمفاده شامل لمورد قيام الحجة ايضاً و لكن الحق ان هذا ايضاً خلاف الظاهر.

واما بيانه فى الحاشية على الكفاية فهو ان هذا اذا لم نقل بمقالة المشهور من جعل الحكم الظاهرى فى مؤدى الامارة يعنى القول بجعل الملازمة يكون فى غير هذه الصورة واما على القول بجعل الحكم الظاهرى فلااشكال فى جريان الاستصحاب لان العلم الوجدانى واليقين كذالك حاصل بالواقع التعبدى فتطبيق لاتنقض اليقين عليه مما لااشكال فيه اصلا.

اقول ومن المعلوم عدم تمامية الحكم الظاهرى لان مفاد الامارات الطريقية الى الواقع فهو معذر ان اخطأ و منجزان اصاب و هذا مقبول عنده قده ولكن نسبة ما ذكره الى المشهور ايضاً غير تامة لان المشهور هو الطريقية لا السببية فى باب الامارات.

ثم انه قد اشكل شيخنا العراقى (قده) على هذا البيان بأنه على فرض تسليم المبنى والقول بحدوث حكم ظاهرى في باب الامارات ففى الاستصحاب لايمكن القول بالجريان مطلقا بل من الجهة التى يكون الشك فيه فاذاكان قيام الامارة على طهارة الثوب من ناحية الدم مثلا يستصحب الطهارة من هذه الجهة لان الامارة احدث فى موردها حكم ظاهرى بالطهارة من ناحية الدم فاذا شك فى الطهارة من ناحية البول فلايكون له مجرى لعدم تكفل الامارة للطهارة من ناحية البول فكيف يمكن استصحاب طهارة هذا الشيء مطلقا.

وفيه ان هذا الكلام من اصله متين ولكن لايمنع من جريان الاستصحاب لان هذا الشيء اذا كان له استصحاب الطهارة في خصوص احتمال النجاسة بالدم بحكم الامارة يكون فى نفسه من غير هذه الجهة من حيث ذاته اما مجرى للاستصحاب لوجود الحالة السابقة او مجري لقاعدة الطهارة فاما يستصحب مفاد الاستصحاب او مفاد القاعدة او يتمسك بنفس القاعدة او الاستصحاب فله من غير جهة قيام الامارة ايضاً

طريق يمكن الاستصحاب فيه .

ثم لشيخنا العراقى (قده) اشكال آخر على اصل مبنى المحقق الخراسانى قده فى قوله بجريان الاستصحاب من باب الملازمة بين الحدوث والبقاء وهو ان الامارة على فرض الاصابة تكون منجزة للواقع وعلى فرض عدم الاصابة تكون معذرة على ما هو الحق من الطريقية فيها فعليهذا اذا لاحظنا دليل الاستصحاب معها نرى ان استصحابه يكون من الشبهة المصداقية لانه على فرض الاصابة الى الواقع يكون الملازمة تامة واما على فرض عدمها فلا حدوث فى الواقع حتى يكون لازمه البقاء فلايجرى الاصل لهذا الاشكال .

وفيه ان هذا الاشكال يكون فى جميع المبانى من تتميم الكشف وتنزيل المؤدى لاخصوص مبناه قده من جعل الحجية والحل يكون من شيخنا العراقى قده فى غير المقام بان الامارة على فرض الاصابة الى الواقع يكون بيانيتها تامة ويمكن احتجاج المولى على العبد بأن الذى لواصاب لكان بياناً لا يكون لك ترك العمل بمفاده والعجب منه قده فى المقام حيث اشكل ولم يجب عنه فتحصل ان الاستصحاب على جميع المبانى فى مفاد الامارات جار الاعلي مسلك المحقق الخراسانى قده وعليه ايضاً لوقلنا بأن المراد باليقين مطلق المنجز ايضاً لااشكال فى جريانه (١) هذاكله البحث عن جريانه فى مفاد الامارات فى المقام الاول .

المقام الثانى فى جريان الاستصحاب في مفاد الاصول المحرزة كنفس الاستصحاب فاذا كان لنا شيء ثبت طهارته بالاستصحاب ثم شك فى بقاء طهارته فى الزمن الثانى فهل يمكن استصحاب مفاد الاستصحاب السابق ام لا والحق جريانه فيه ايضاً لان اليقين اوالمتيقن التعبدى بحكم الاستصحاب حاصل ولكن لااحتياج الى استصحاب

---

(١) اقول ولايبعد الالتزام بذالك لان اليقين الوجدانى فى الشرع قليل جداً فالمراد بعدم نقض اليقين عدم نقض الحجة الاعم من اليقين الوجدانى اواليقين التعبدى اوالحجة كما أن ارتكاز العقلاء ايضاً على جريانه فى جميع هذه الموارد.

مفاد الاستصحاب بل هذا الشيء في عمود الزمان كلما كان الشك في طهارته و نجاسته وشك في بقاء ذالك مع وجود الحالة السابقة يكون الاستصحاب الثاني كالاستصحاب الاول فيكون القول بجريان استصحاب المستصحب من الاكل من القفاء والحاصل غاية الاستصحاب اليقين بنقض الحالة السابقة و متى لم يحصل يكون جارياً بلا اشكال .

المقام الثالث في جريانه في مفاد الاصول الغير المحرزة والحق عدم جريان الاستصحاب في مفادها لان الاصل الغير المحرز وظيفة قررت للشاك ولايكون مفاده يقيناً اومتيقنا تعبداً حتى يشمله دليل الاستصحاب كما يقال ان قاعدة الطهارة والحلية كذالك فركن الاصل وهواليقين مفقود فيه ولكن هذا لايمنع من جريان القاعدة في نفس الشيء فانه في الآن الثاني ايضاً نفس قاعدة الطهارة وقاعدة الحلية جارية فيه فالبحث في استصحابها يكون من الاكل من القفا هذا كله اذا قلنا بانها غير محرزة واماعلى فرض كونها محرزة فتكون مثل الاستصحاب في جريان الاستصحاب في مفادها فركن الاصل موجود على هذا الفرض ولكن لا احتياج الى جريان الاستصحاب كمامر نعم لوقلنا بأن مطلق المنجز كاف في الاستصحاب فعلى فرض عدم المحرزية ايضا يجرى الاستصحاب وفيه مامرمن انه خلاف ظاهر الدليل ولازمه ورود الامارات على الاصول لاحكومتها كما هوالمشهور والحق انها محرزة بدرجة من الاحراز ولذا يجب اعادة الصلوة على من صليها بقاعدة الطهارة ثم ظهر خلافها وهذا ليس الا من باب كاشفيتها عن الواقع ولو كان الشرط فيها هوالطهارة الاعم من الظاهرية والواقعية يلزم ان يقال بعدم وجوب الاعادة وهو خلاف الاجماع هذا تمام الكلام في التنبيه الثاني .

التنبيه الثالث فى استصحاب الكلى والشخصى

فنقول المستصحب اما ان يكون كليا اوشخصياوعلى الثانى اما ان يكون فرداً معيناً قد شك فى بقائه او يكون فرداً مردداً من طبيعة واحدة او طبيعتين اوطبايع وعلى الاول وهو كونه كليا فاما ان يكون الشك فى بقاء الكلى من جهة الشك فى بقاء الفرد الذى كان الكلي متحققاً فى ضمنه اويكون الشك من جهة الترددفى الخاص الذى يكون الكلى فى ضمنه بين ماهومقطوع الارتفاع وماهومقطوع البقاء كالحدث المردد بين الاصغر والاكبرمع فعل مايوجب رفع الحدث الاصغر كالوضوء مثلاواما ان يكون من جهة احتمال وجود فرد آخر للكلى غير الفرد الذى علم بحدوثه وارتفاعه وهذا الفرد اما ان يكون محتمل الوجود فى زمان الفرد الآخر واما ان يكون محتمل الحدوث مقارنالارتفاعه وذالك ايضا اما ان يكون بين الافرادالمتواطئة واماان يكون بين الافراد المشككة .

ثم الاثر الشرعى فى فرض كون المستصحب من الموضوعات اما ان يكون على نفس الكلى والجامع بين الفردين و اما ان يكون على نفس الفرد دونه واما ان يكون الاثر على كليهما هذه صور المسئلة .

فى استصحاب الموضوع الشخصى المعين والمردد

ولنقدم البحث عن استصحاب الموضوع الشخصى وهوفى صورة كونه معينا لا اشكال فى جريان الاستصحاب بالنسبة اليه مثل العلم بوجود نجاسة بولية فى هذا الثوب فشك فى بقائها لان اليقين والشك الذين يكونان من اركان الاستصحاب لاشك فى وجودهما فى هذا الفرد فان اليقين بحدوثه و الشك فى بقائه لاشبهة فيه و اما اذا كان هذا الفرد مردداً بين الفردين كما فى موارد العلم الاجمالى مثل ما اذا علمنا بوجوب احدى الصلوتين فى ظهريوم الجمعة فشك فى بقائه بعد اتيان

صلوة واحدة اوعلمنا بنجاسة احد الكأسين فخرج احدهماعن محل الابتلاء فشك فى بقاء النجاسة فى ضمن الفرد الاخر وهنا تارة يكون البحث فى صورة خروج احد الاطراف عن محل الابتلاء واخرى فى صورة بقائه .

اما صورة الخروج عن محل الابتلاء فالتحقيق عدم جريان الاستصحاب لالعدم تصور الشك واليقين بالعنوان المردد بل لان الاستصحاب يحتاج الى اثر شرعى وهو لايكون الاعلى الفرد الشخصى الخارجى .

فان الاثر يكون لخصوص صلوة الظهر اوالجمعة اولخصوص الحدث البولى اوالمنوى وهكذا ولااثر على العنوان المردد بين هذا وذاك بعنوان انه احدهمافمن صلى الظهر ثم شك فى بقاء الوجوب بالنسبة الى الجمعة وعدمه فبأستصحاب اصل الوجوب لايمكن اثبات ان الواجب هوالجمعة و كذالك فى مثال الحدث باستصحابه لا يمكن ترتيب اثر خصوص البول او المنى و الفرض هو ان الاثر على الشخص لاعلى الكلى .

ومن هنا لايجرى الاستصحاب فى الشبهات المفهومية لاولها الى الفرد المردد ويكون من دوران الامر بين ماهومقطوع البقاء وبين ماهومقطوع العدم فمن لايدرى ان وقت المغرب هل يدخل بواسطة ذهاب الحمرة المشرقية او بصرف غيبوبة الشمس لا يكون له استصحاب بقاء النهار لانه فى الواقع ان كان بذهاب الحمرة لم يدخل بغيبوبة الشمس فقط قطعاً وان كان بها فقط دخل قطعاً وهكذا في الرضاع المحرم المردد بين حصوله بعشر رضعات اوخمسة عشر لايجرى الاستصحاب لان الاثر على الشخص وهولايحرز به ومن هنا ظهر الفرق بين المقام وبين استصحاب الكلى .

فى القسم الثانى من اقسامه مثل استصحاب الحدث فى صورة الشك بين كون الحدث اصغراو اكبر فان الاثر وهوالمانعية عن الصلوة يترتب على الكلى لاعلى الشخص وهذا لايكون من جهة ماتوهم من ان الحدث عنوان ذاتى وعنوان احدهماعرضى لان الحدث ايضا عنوان عرضى للبول والمنى ولايمكن ان يكون الكلى مرأتاً للشخص

بالخصوصيات الفردية فان الانسان لايمكن ان يكون مرأتاً عن الخصوصيات فى زيد وعمرو فهو ايضا عنوان عرضى ولكن بعض العناوين العرضية يكون فوق المقولة مثل عنوان احدهما وبعض العناوين يكون له ما بازاء فى الخارج مثل الانسان والحدث فجريان الاستصحاب فى الحدث فى الكلى القسم الثانى يكون لوجود الاثر على الكلى لاعلى الشخص ؛ ثم ان السيد محمد كاظم اليزدى (قده) قد توهم جريان الاستصحاب فى الفرد المردد وبيانه ان الفرد فى الواقع معين و لكنه عندنا غير معين فنستصحب وجوده فى الواقع .

وفيه ان عنوان احدهما لاخارج له وما فى الخارج مردد لايمكن استصحابه الا ان يكون المراد الجريان بالنسبة الى اثر الكلي وهو خارج عن محل البحث و استصحابه لا يثبت الفرد ولو كان هذا صحيحاً عنده يلزم ان يقول فى جميع الموارد من الشبهات المفهومية فى الرضاع وفى حصول المغرب و غيره ولا اظن انه يلتزم به .

ثم لايخفي وجود الثمرة لهذا البحث فانه على فرض سقوط العلم الاجمالى عن الاعتبار بواسطة خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء كما هو قول بعضهم فيفيد الاستصحاب فان جرى يمنع عن القول بالبرائة بالنسبة الى الطرف الآخر باحتمال كونه من المشتبه البدوى واما على فرض عدم جريانه فتجرى البرائة فلاوجه لقول القائل بأنه مع وجود العلم الاجمالى لانحتاج الى التمسك بالاستصحاب لان لنا المنجز وهو العلم ويكون صدور هذا القول لعدم التعمق فى الكلام .

ثم ان شيخنا النائينى (قده) قال في المقام بان عدم جريان الاصل يكون من جهة عدم تمامية اركان الاستصحاب فان خروج احد الاطراف عن محل الابتلاء يلزم منه عدم بقاء المتيقن السابق لانقلاب اليقين بالنسبة اليه الى اليقين بالخلاف لان متعلق اليقين فى مورد العلم الاجمالى يكون هو الواحد المردد بين هذا وذاك مثل صلوة الجمعة والظهر وبعد اتيان الجمعة مثلا سقط هذا العنوان عن الاعتبار

قطعاً لان العلم لايكون بوجوب احدهما الملازم لوجوب الطرفين .

وهذا ينافى العلم بارتفاع احد الفردين الذين كانا متعلقا العلم بواسطة الاتيان به كما فى الكاسين الذين خرج احدهما عن الابتلاء لاهراقه وقداجاب عنه (قده) شيخنا العراقى (قده) بان متعلق اليقين والشك هوالصورة الحاصلة فى الذهن ولا يسري الشك منه الى الخارج فاليقين باحدهما بعنوانه يكون الشك فيه (١) والشاهد على ماذكرناه هوان العلم الاجمالى لاينافى الشك التفصيلى بالنسبة الى كل طرف فى الخارج ولا يكون هذا الامن باب عدم سريان اليقين الاجمالي الخارج الى ففى المقام يكون الفرد الخارجى غيرمربوط بالعنوان المردد ولذا يجرى

---

(١) اقول المراد بعدم السريان ان كان هوكون موطن الشك واليقين فى الذهن وانهما من صفات النفس فلا شبهة فيه فان العلم والشك والظن والوهم من صفات النفس واما ان كان المراد الفرق بين العلم التفصيلى والاجمالى ومن حيث الاثر الخارجى فلاشبهة فى ان للعلم والشك اثرا فى الخارج ونرى ان ما ذكره النحرير النائينى قده يكون صحيحاً بالوجدان وفى العلم الاجمالى ايضا يكون موطن الشك التفصيلى و العلم الاجمالى فى الذهن ويكون المتعلق فى الخارج ولا يكون اجتماع العلم والشك فى شيء واحد بل متعلق العلم هو العنوان الواحد المردد و متعلق الشك هو كل فرد فرد فلا يكون هذا الاشكال وارداً .

واما النقض عليه باستصحاب الكلى فى القسم الثانى منه لعدم اليقين بانقلاب الطبيعى الذى كان متيقنا فى ضمن الفرد بواسطة العلم بعدم الفرد القصير فان الشك فى وجوده يكون باقيا وهذا بخلاف المردد بما هومردد فان الاثر يكون على الشخص ولايكون لنا اثر قائم بطبيعى وجوب الصلوة الاعم من الظهر والجمعة مثلا بخلاف الكلى فى القسم الثانى فان الاثر على الكلى متصور ولذا يجرى الاستصحاب بالنسبة اليه فلوفرض عدم الاثر للكلى ففيه ايضا لايجرى ولوفرض وجوده فى المقام ايضا فيجرى .

الاستصحاب في الكلى في القسم الثاني منه لتعلق اليقين به والشك يكون فيه مع ان الفرد الذى يكون الكلى في ضمنه قد عدم بوجه فان الحدث الاصغر اذا ارتفع بالوضوء يكون الشك في بقاء الكلى في ضمن الفرد الطويل لو كان في الواقع مع ان الكلى لو كان في ضمن الفرد القصير لا يكون الآن باقيا فالاشكال لا يكون من جهة عدم اليقين والشك بل من جهة عدم امكان التعبد بالمردد بما هو مردد واستصحابه لترتيب اثر الفرد ايضاً مثبت لان استصحاب وجوب الصلوة لا يثبت ان الواجب هو الفرد الخاص لانه من آثاره العقلية لو فرض عنوان الاحد مثل عنوان الانسان ولكن ليس كذالك نعم على فرض سريان الشك و اليقين الي الخارج يكون اشكال شيخنا النائيني قده وارداً ولكن المبنى غير تام هذا كله في استصحاب الفرد .

و اما استصحاب الكلى فهو على اقسام

القسم الاول

ما اذا كان الكلى موجوداً في ضمن فرد مثل وجود الانسان في ضمن زيد فشك في بقائه من جهة الشك في بقاء الفرد ففي هذا القسم لا اشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة الي الاثر المترتب على الفرد وعلى الكلى اذا كان لهما الاثر الشرعي فلو فرض عدم الاثر للكلى او للفرد بواسطة كون الاثر من الملازمات العقلية او عدم كونه منشأ للاثر اصلا فلا شبهة في عدم جريان الاستصحاب ضرورة انه اصل تعبدى وهو يحتاج الى اثر شرعي فلو كان لكل واحد منهما اثر فلا اشكال في جريانه واما اذا كان المراد في هذا القسم استصحاب الفرد لترتيب اثر الطبيعي او استصحاب الطبيعي لترتيب اثر الفرد فهو غير جار لان هذا لازمه اثبات الطبيعي اولا ثم ترتيب اثره وهذا اثر

عقلي وهكذا اثبات الفرد بواسطة الطبيعي ايضا مثبت وقد فصل (١) المحقق الخراساني قده في الحاشية على الرسائل بين استصحاب الفرد لترتيب اثر الطبيعي فقال بجريان الاستصحاب لان الطبيعي عين الفرد ولا يكون شيئاً آخر حتى يكون مثبتا واما اذا كان استصحاب الطبيعي لاثر الفرد ففيه وجهان اما وجه عدم الجريان فلان ترتيب اثر الطبيعي على الفرد يكون بعد اثبات الطبيعي باستصحاب الفرد وهو من اللوازم العقلية ويكون الطبيعي غير الفرد عند العرف واما وجه الجريان فهو ان الطبيعي عين الفرد فاستصحابه يكون استصحابه فان استصحاب وجود زيد مثلا يكون مثل استصحاب وجود الانسان .

وفيه ان استصحاب الفرد لترتيب اثر الطبيعي يكون كاستصحاب الطبيعي في ترتيب اثر الفرد في كونه مثبتاً مضافاً بأن استصحاب الطبيعي لا يمكن ان يكون مثبت الخصوصية فان استصحاب الانسان او الحدث لا يوجب ترتيب اثر الخصوصيات الفردية في زيد و عمرو وفي البول والمني ولو قلنا بأن الطبيعي ليس الا الافراد فالحق كونهما مثبتين .

القسم الثاني من استصحاب الكلي

وهو استصحاب الكلي في ضمن احد الفردين الذين نعلم بزوال احدهما علي فرض كونه هو الموجود مثل الشك في بقاء الحدث اذا كان مردداً بين الاصغر والاكبر والشك في وجود الحيوان بعد كونه قصير العمر كالبق او طويله كالبقر فانه بعد زوال الفرد القصير بواسطة الوضوء في الحدث وبواسطة الموت في الحيوان

---

(١) اقول وجدت التفصيل في الحاشية ص١٩٣ ولا ادري من اين يكون الاحتياج الى الاستصحاب كذالك بعد امكان استصحاب نفس الفرد ونفس الطبيعي فان هذا النحو مع انه لا يجري لكونه مثبتا يكون من الاكل من القفا .

نشك في بقاء الكلي فانه لو كان الموجود في الواقع هو القصير فلاشبهة في زواله فان الحدث الاصغر مثل البول يذهب بواسطة الوضوء والبق يموت بعد ثلاثة ايام واما لو كان هو الفرد الطويل مثل المنى او وجود البقر فهو باق ففي هذا القسم يكون المشهور ايضاً جريان الاستصحاب لوجود اليقين السابق بالطبيعي والشك اللاحق لكن يكون جريانه بلحاظ الاثر المترتب على الطبيعي لا الفرد فان استصحاب الحدث يكون اثره الجامع هو عدم جواز الدخول في الصلوة فان شرطها الطهارة الاعم من كون الحدث الاصغر او الاكبر ولكن الآثار الخاصة لا تترتب مثل حرمة دخول المسجد وحرمة قرائة العزائم فان هذه اثر الحدث الذى هو المنى مثلا لا الحدث الاصغر الذى هو البول مثلا فمقتضى جريانه تام .

لا يقال اذا كان لنا العلم الاجمالى بوجود الحدث اما في ضمن الاصغر او الاكبر ثم خرج احد الاطراف عن الابتلاء مثل تحصيل الرافع للحدث الاصغر يكون المؤثر هو العلم الاجمالى بالنسبة الى وجوب الرافع للحدث الاكبر وهو الغسل فالاثر يكون له ولا نحتاج الى اثباته بالاستصحاب فالاشتغال اليقيني يلزمه العلم بالفراغ يقيناً لانا نقول الاستصحاب مقدم علي قاعدة الاشتغال سواء كان موافقاً معها ومخالفاً لكونه محرزاً .

لا يقال هذا في صورة تقدم العلم ثم خروج احد الاطراف عن الابتلاء واما اذا لم يكن العلم الاجمالي ثم خرج قبله بعض الاطراف عن الابتلاء فلا يكون اركان الاستصحاب تاما وهو اليقين والشك مثل ما اذا وجد رطوبة احتمل انه بول فتوضأ ثم شك في انه بول او منى فان الشك بالنسبة الى المنى بدوى ولا يكون لنا حالة سابقة يمكن استصحابها .

لانا نقول في هذه الصورة يكون العلم بالوجدان ولكن لا تنجيز له واستصحاب طبيعى الحدث لا اشكال فيه فنعلم بوجود حدث بواسطة الرطوبة في السابق اما في ضمن البول او المنى ونشك في رفعه بالوضوء فيستصحب فيجب الغسل ايضاً هذا كله في

تمامية المقتضى .

واما المانع فى المقام عن جريان الاستصحاب فهو على وجوه ذكر بعضها الشيخ قده فى الرسائل (١) ثم اجاب .

فمنها هو ماذكره قده وحاصله ان الطبيعى لايكون الا الحصص ولايكون لنا كلى طبيعى فى الخارج والفرد فى المقام يكون امره مردداً بين ماهو مقطوع البقاء وماهو مقطوع الارتفاع فان الحدث لو كان هو الاصغر قد ارتفع بالوضوء قطعاً وان كان هو الاكبر فهو باق قطعاً والحيوان ان كان فيلا فهو باق قطعا وان كان بقا فهو معدوم قطعاً فيكون الشك فى اصل حدوث الفرد الطويل والاصل عدمه فلايكون لنا اليقين بكلى الحدث او كلى الحيوان فى زمان حتى يجرى الاستصحاب.

و حاصل جوابه قده ببيان منا هو ان الموضوع فى الاستصحاب عرفى ولا يحتاج الى الدقة الفلسفية وهو هنا موجود وهذا يظهر منه الاذعان بالحصص فى الطبيعى وان الحصة مرددة فى الواقع بين مـا هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع ولنا (٢) ان نجيب ثانياً بان العلم كما مر يكون مركزه الصور الذهنية ولا يسرى

---

(١) اقول هذا فى ص ٣٥٠ ولا يخفى ان هذا هو التنبيه الاول حسب ترتيبه قده فارجع الى عبارته فى اشكاله الثانى كما سيجىء منه التعرض لها .

(٢) اقول قدمر مافيه فان مركز العلم الصور ولكن الخارج دخيل فى وجوده وعدمه فاذا علمنا بالنجاسة ثم حصل المطهر لها ينقلب الصورة العلمية بالعلم بالطهارة وهكذا فى المورد اذا خرج بعض الاطراف عن الابتلاء لايكون العلم باقياً كما كان فالخارج له تأثير فى الصور العلمية وهذا واضح لان طريق حصول العلم فى بعض الاشياء يكون هو الخارج ومن هذا الوجه يقول ببقاء العلم الاجمالى مورباً فى مورد خروج بعض الاطراف عن الابتلاء وسقوط العلم الاجمالى العرضى وهذا لايكون الامن جهة التأثير وان لم يتم العلم الاجمالى المورب كما حرر فى محله .

الى الخارج فالعلم بالعنوان الاجمالى لاينقلب عما هو عليه بواسطة خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء فلا يضر بالعنوان الاجمالى مثل العلم بالحدث الشك التفصيلي فى وجود المنى او البول فاذا خرج البول عن الابتلاء لمضى اثره وهو الوضوء لايضر بالعلم بالطبيعى هذا كله اذا كنا معتقداً بوجود الطبيعى وقلنا بأن الطبيعى مع الافراد كنسبة الاباء الي الاولاد يعنى يكون كل فرد من الافراد حصة من الطبيعى ولم نقل هواب واحد بالنسبة الي الاولاد وهذا الاصطلاح يكون موروثاً من الحكماء قبل الاسلام .

واما على التحقيق و فاقاً للمتأخرين من الحكماء الاسلامية بان الاصل فى العالم هو الوجود وهو الخير المحض ولاشأن للماهيات الااعتبار تحديد الوجودبه فلايكون لنا العلم الا بوجود ويكون لنا الشك فى مراتبه فلاندرى فى المقام بان هذا الوجود هل كان ممتداً اويكون ضعيفاً فاذا علمنا بمعدومية المرتبة الضعيفة فلايحصل العلم بمعدومية المرتبة القوية فيكون بقائه مشكوكاً فيمكن استصحابه فسقوط حد من الوجودلايضر بالبقية فلا اشكال فى استصحابها كما قال بهالمحقق الخراسانى (قده) فى الحاشية فهذا الاشكال على استصحاب الكلى فى القسم الثانى لاوجه له اما لكون الموضوع فيه عرفياً و هو باق فى نظر العرف واما بالدقة وهو باق كذالك .

ومنهاماعن الشيخ قده ايضاً وهوان الشك فى وجودالكلى يكون مسبباً عن الشك فى ان الحادث هل هو الفرد الطويل ام لا فاذا جرى اصالة عدم حدوث الفرد الطويل مع العلم بزوال الفرد القصير لايبقى الشك فى الطبيعى بل هو معدوم وهذا شأن كل اصل سببي مع المسببى فاصالة بقاء الكلى غير جارية لان موضوعها وهو الشك قد ذهب باصالة عدم حدوث الفرد الطويل واجاب قده عنه بعبارة فى الرسائل نذكرها بلفظها لعناية الاعلام بالاشكال فيها قال قده فان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث هو الفرد المقطوع الارتفاع لامن لوازم عدم حدوث الامر

الآخر نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم و جود ماهو فى ضمنه من القدر المشترك فى الزمان الثانى لاارتفاع القدر المشترك بين الامرين وبينهما فرق واضح ولـذا ذكرنا انه تترتب عليه احكام عدم وجود الجنابة فى المثال المتقدم انتهى وحاصل مرامه ان الفرد القصير لو كان هو الحادث مثل الحدث الاصغر بعد الوضوء فيحصل القطع بعدم الطبيعى لصيرورته معدوماً وهذا لاثبات له لعدم العلم بان الحادث ماهو و اما عدم حدوث الطويل فلا يترتب عليه عدم الطبيعى لانـه من اللوازم العقلية فهو مثبت .

وقداجيب عنه قده بان عدم الطبيعى كما انه لازم حدوث الفرد القصير يكون لازماً لعدم حدوث الفرد الطويل ايضاً فلافرق بينهما .

وفيه (١) ان مراده قده هو ان الوجود وهو الحدوث يكون له الاثر لا العدم فانه

---

(١) اقول مراده قده لايكون من جهة عدم التأثير للعدم فان استصحاب عدم الموضوع لازمه عدم الحكم وعدم الطبيعى لازمه عدم الحكم عليه ولا يكون المراد ان العدم مؤثر بل عدم العلة اوعدم مقتضى الوجود الذى هو تعبيره يكون لازمه عدم الشىء .

و هو مدظله يفر من هذه العبارة المنصوصة فى كلماتهم وهى ان عدم العلة علة للعدم من جهة قوله ان العدم لا اثر له ثم يقول عدم المعلول يكون من جهة عدم المقتضى لوجوده يعنى بالفارسية چون مقتضى نيست معلول نيست وهذا عين ما يقولون ومن المعلوم ان المعلول العدمى لايحتاج الى امر مؤثر و جودى بل يكون هذا التعبير من جهة ضيق الخناق .

والحق ان مراد الشيخ قده هو ان اثبات كون الحادث هو الفرد القصير يكون من لوازمه بالوجدان عدم الطبيعى بعد العلم وجدانا بزواله واما استصحاب عدم حدوث الطويل يكون مثبتاً من جهة ان عدم الطبيعى يكون من لوازمه العقلية فلايجرى هذا الاصل فيستصحب بقاء الطبيعى . ويرد عليه هو انه فى ذيل كلامه قائل بان استصحاب عدمه . ←

لايمكن ان يقال عدم البقاء مسبب عن عدم الحدوث لعدم تاثير العدم في شيء لانه ليس مؤثرا فالحق مع الشيخ قده .

واجيب ثانياً بانه لوسلم كون العدم مسببا يكون من اللوازم العقلية المترتبة على استصحاب عدم كون الحادث هو الفرد الطويل ومن الشروط في جريان الاصل السببي هو كون المسبب مما رتب عليه شرعا مثل اشتراط طهارة الماء في طهارة ما غسل به في لسان الدليل فانه يمكن استصحاب طهارة الماء المشكوك والقول بطهارة الثوب المغسول به واما في المقام فلايكون الترتب بين عدم الطبيعي وعدم الفرد الطويل في لسان الدليل فلايكون لهذا الاصل اثر شرعي مع لزومه في صحة التعبد فلو سلم ان الدليل دل على حدوث الحدث بالجنابة في لسان الشرع لم يكن لنا دليل كذالك بان عدمه منوط بعدم الجنابة فالحق مع المحقق الخراساني قده في المقام حيث اجاب عن الاشكال بهذا النحو وجواب الشيخ الاعظم ايضاله وجه .

ثم ان شيخنا النائيني قده قال بان استصحاب عدم الفرد الطويل معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد القصير ايضاً وبعد التعارض يتساقطان فلايجري الاصل في السبب ليكون اشكالا على استصحاب الكلي .

وفيه ان الاستصحاب في الفرد القصير لايجري حتى يكون معارضاً لانه اصل تعبدي ويحتاج الى الاثر وهو مفقود فيه اما في صورة خروج الفرد القصير عن الابتلاء

← يترتب عليه عدم وجود الحصة من الطبيعي في ضمنه ولذا لايترتب عليه اثره الخاص ونحن ناخذ بهذا الكلام و نقول اذا ثبت عدم الحصة بالتعبد يكون عدم الحصة في ضمن القصير بالوجدان فلايكون لناحصة اخرى يكون الطبيعي في ضمنها فلايجري استصحابه و يكون الاشكال بحاله الان يكون الجواب بان الموضوع فيه هو بنظر العرف لاالدقة فتدبر في كلامه (قده) فانه دقيق ولم يتعرض مدظله لذيل كلامه في الدرس ولذا لم نقرره و هذا الاشكال قوي في النظر فلذا اما ان يكتفي بالاشتغال الذي هو لازم العلم الاجمالي او يتمسك بكون الموضوع في الاستصحاب عرفياً .

بعدالعلم الاجمالي فعدم الاثر واضح لان المتوضى لايحتاج الى استصحاب الحدث الاصغر لانه لو كان كان اثره الوضوء وقدتقدم و هكذا فيصورة حصول العلم بعد الخروج عن الابتلاء كمافي مثال وجدان رطوبة علم بأنهابول فتوضا ثم حصل العلم بانها امابول اومني فانه لاثاتير للعلم ولكن الفردخرج عن الابتلاء فلاوجه لكلامه قده وان قبله بعضهم .

ومنها ان الكلي الطبيعي لايكون له وجود في الخارج حتى يمكن استصحابه بل هوامر منتزع عن الافراد الخارجية التي هي منشأ الانتزاع وهي امرها دائر بين الوجود والعدم لانه على فرض كون الحادث هو القصير يكون معدوما قطعا ولو كان هو الفرد الطويل يكون موجودا قطعا فليس لنا كلي ليستصحب بعدالترديد في الفرد وفيه ان المراد من الكلي يكون هو المنشأ لانتزاع الجهة المشتركة المحفوظة بين الحصص الموجودة في الخارج ولااشكال في وجوده في الخارج بعين وجود الافراد فعدمه في ضمن فرد لايوجب عدمه في ضمن فرد آخر .

ومنها ان استصحاب الكلي غير جار من جهة كون المقام من الشبهة المصداقية لدليله وهو قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر لانه لو كان الكلي في ضمن الفرد القصير وقداحرزنا عدمه بالوجدان يكون من احتمال نقض اليقين باليقين لانقضه بالشك وموضوعه هو الثاني يعني نقض اليقين بالشك و هو غير محرز و ليس كل مورد من موارد الاستصحاب كذالك فانه اذاشك في بقاء عدالة زيد يكون استصحابها من عدم نقض اليقين بالشك ويكون الشك واليقين متصلين بخلاف المقام.

والجواب (١) عن هذا الاشكال هو ان المسالك في الطبيعي اربعة لايرد الاشكال

---

(١) اقول الجواب الذي يمكن الاعتماد عليه هو ان سايرالموارد ايضا يكون احتمال نقض اليقين باليقين لان الشك في عدالة زيد من باب احتمال فعله ماهو مزيل العدالة فان كان في الواقع قدفعله فعدالته منقوضة يقينا والافلا اويقال موضوع الاستصحاب عرفي والشك واليقين بالنسبة اليه متحقق فعلا وسايرالوجوه يشكل الاعتماد عليه لان الطبيعي يكون عين الافراد الان يؤخذ غيرها عرفا .

على مبنيين منها ويرد على مبنيين آخرين الاول ان يكون الطبيعى هو الجامع بين الحصص ويكون له الوجود المنحفظ ويكون هو المشكوك و علي هذا لايكون الشك متوجها الى الفرد ليكون زوال الصغير بالوجدان موجبا لاحتمال نقض اليقين باليقين فماهو المتيقن هو الطبيعى وماهو المشكوك ايضا هو الطبيعى .

الثانى ان يكون القصر والطول بالنسبة الى الوجود من حيث الشدة والضعف مع كون الماهيات اعتباريات محضة كما هو التحقيق و عليه يكون لنا العلم بقطعة من الوجود و بعد زوال الفرد الضعيف نشك فى بقاء الوجود الذى و جدناه فنستصحب ايضاً ماهو المشكوك ولايوجب زوال الفرد احتمال اليقين بزواله فعليه ايضاً لايرد الاشكال .

الثالث ان يكون الحاكم ببقائه هو العرف من دون الدقة بان يكون لنا حدث اوحيوان والآن نشك فى بقائه فيكون زوال الفرد القصير بالوجدان موجبا لاحتمال نقضه باليقين لعدم الطبيعى الافى ضمن هذا الفرد اوذاك (١) .

الرابع ان يكون الطبيعى هو الجامع الانتزاعى العنوانى من دون واقعية مثل عنوان احدهما وعليه ايضاً يكون الاشكال و ارداً لعدم اليقين بالجامع الافى ضمن هذا اوذاك .

ومنها (٢) ان اللازم منه اختصاص الاستصحاب بالموضوعات لاالاحكام لعدم الجامع فيهافان الشك اذا كان فى بقاء الوجوب بعد كونه دائراً بين الظهر والجمعة وقداتى بالظهر لايكون لنا جامع بينهما وهو الوجوب المطلق حتى يستصحب والفرد

---

(١) اقول معنى كون الموضوع عرفيا هو عدم الاعتناء بالطبيعى والافراد بالدقة والا فرجع الى سايرالاقسام بل يقال لنا يقين بالحدث وشك فى البقاء فهو باق بحكم الاستصحاب

(٢) اقول على فرض عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام لايكون جريانه فى الموضوعات مشكلا فهذا الاشكال متوجه الى اطلاق الحكم بجريانه فى الكلى القسم الثانى فعلى فرض وروده لايضر باصل جريانه.

يعني الجمعة لايثبت وجوبه بالاصل وكذلك اذا تردد الوجوب بين كونه نفسيا او غير يا ثم علمنا بعدم الوجوب الغيرى بنسخ اوغيره وكان الشك فى بقاء الوجوب النفسى فان الفرد لايمكن اثباته فانه كما يستحيل جعل الوجوب الواقعى الافى ضمن احدى الخصوصيتن كذالك يستحيل جعل الحكم الظاهرى ايضاً الافى ضمن احدى الخصوصيتين كماغن شيخنا النائيني قده فانه يقول ان الجامع لاتحصل له مطلقا حتى فى الوجود التعبدى ولكن يمكن الجواب عنه بان الاثر اذا كان اثر اللاعم من الظاهر والواقع يمكن ترتبه على ماثبت بالاستصحاب كما ان استصحاب الحكم مع الشك فى الموضوع جار عند المحقق الخراسانى (قده) ومن الواضح ان تحقق العرض بدون الموضوع محال والحكم بمنزلة العرض للموضوع ولكن لااشكال فى تعبد الشارع ببقاء الحكم مع الشك فى الموضوع الاان يدعى انصراف لاتنقض اليقين بالشك بصورة كون الشيء ممكنا فى التكوين فماهو ممكن البقاء فى ظرف التكوين يمكن استصحابه فى ظرف التعبد و العرض بدون الموضوع حيث لايمكن فى التكوين لايمكن استصحابه بالتعبد .

وقدفصل شيخنا العراقى (قده)(١) فى المقام بان التنزيل ان كان بيد الشرع مثل الطواف في البيت كالصلوة لابد من ملاحظة ماذكر من وجود الجامع و عدمه وملاحظة الاثر الشرعى للتنزيل .

واما فى الاستصحاب فلايكون التنزيل الا بيد المكلف وليس عمله الا الجرى على طبق الحالة السابقة وهو لايحتاج الى احراز الخصوصية بل ما كان واجبا يبنى

---

(١) اقول كلامه قده فى تقريراته يكون على فرض جعل المماثل فى الاستصحاب وفهم كلامه مع تفصيله قده مشكل لانه معذلك استصحاب الجامع لايكون له اثر الفرد ولولم نقل بجعل المماثل والذى يسهل الخطب هوان الموضوع فى الاستصحاب عرفى وهوباق بنظر العرف فى الموضوعات والاحكام ولولم يتم بالدقة فى الطبيعى والفرد وعلى فرض عدم التسليم لكل ماذكر فالعلم الاجمالى يؤثر اثره لبقاء تنجيزه .

على وجوبه فلايرد الاشكال و اما على الاول فحيث يحتاج الى جعل الاثر لابد من التزام ماقيل .

والحق ان الاستصحاب فى الحكم يكون للاثر الذى يكون على الاعم من الوجود الواقعى و التعبدى و لازم استصحاب الوجوب هو اثبات وجوب الفرد او نقول لانحتاج الى تحصل الطبيعى فى التعبديات مثل الاحكام لان نفس الحكم هو الاثر الشرعى .

فى الشبهة العبائية

ثم من الشبهات المعروفة فى استصحاب الكلى فى القسم الثانى هى ماصدر عن السيد اسماعيل الصدر فى بعض اسفاره فى النجف الاشرف و هى المعروفة بالشبهة العبائية وحاصلها هو ان العباء اذا علمنا بانه اما صار اعلاه نجساً او اسفله ثم حصل مطهر لبعض اطرافه المعين ولانعلم انه وقع على ماهو طاهر فى الواقع فلايحصل الطهارة اووقع على ماهو النجس فتحصل ثم بعد ذلك لاقى كلا طرفى هذا العباء مع البدن بالرطوبة فمقتضى جريان استصحاب الكلى وهو اصل النجاسة هو القول بنجاسة الملاقى ومن المعلوم ان الملاقى لاحد اطراف الشبهة المحصورة لايجب الاجتناب عنه والمقام مثله فكيف يقال بجريان الاستصحاب مع انه خلاف المشهور (١)

---

(١) اقول هذا الاشكال لايكون متوجها الى اصل جريان الاستصحاب فى الكلى القسم الثانى بل لوصح يكون تخصيصا له فى المورد للشهرة هذا اولا

و ثانيا الاختلاف فى ان الاجتناب عن ملاقى الشبهة المحصورة لازم ام لا مشهور فى الاصول ولايكون الاجماع على عدم وجوبه فلقائل ان ينكره ويكون هذا اساس اشكال هذا السيد قده وثالثا هذا الاشكال على ماقرروه يكون مع فرضهم ملاقاة البدن مع كلا طرفى العباء وهو يكون مثل ملاقى كلا طرفى الشبهة المحصورة ولاشبهة لاحد فى حصول النجاسة من احد للعلم الوجدانى بملاقات النجس فى غير المقام امافى المقام . ←

وقد اجاب شيخنا النائيني قده بجواب غير مترغب منه وهو ان المقام يكون كاستصحاب الفرد المردد لان استصحاب الكلي في القسم الثاني يجب ان يكون فيما يكون معلوماً بهويته ثم شك فيه كالحيوان الذي لا نعلم انه فيل او بق وكالحدث الذي لا نعلم انه اصغر او اكبر واما في المقام فالنجاسة بهويتها مرددة لانا لا نعلم انها كانت في هذا الطرف او ذاك فانه يكون مثل الحيوان الذي لا نعلم انه كان في الطرف الشرقي او الغربي وانهدم الشرق مثلا فان كان في الشرق فقد انعدم يقيناً وان كان في الغرب فكون باقيا يقيناً فلا يمكن استصحابه بعد الترديد والمقام مثله فلا يجري الاصل.

ويرد عليه ان المكان لا يكون من المشخصات حتى نقول بأنه ان احرز كونه في مكان خاص يكون معلوماً بالهوية و على فرض عدم احرازه و ترديده بين هذا المكان او ذاك يكون مجهول الهوية وتكثير المثال لا يوجب رفع الاشكال فاذا علمنا بوجود حيوان في الدار او نجاسة في العباء في اي طرف كان ثم اردنا استصحابه لا يكون الاشكال فيه.

فان قلت لاي اثر نقول بجريان الاستصحاب في العباء فان كان بالنسبة الى

← فعلى ماقرره القوم من العلم بحصول مطهر لطرف معين ولكن لا نعلم انه هو النجس حتى يحصل الطهارة او الطاهر حتى لا يؤثر شيئا ومن المعلوم ان العلم الاجمالي يكون تنجيزه باقيا مالم يحصل مزيله الان يقال بان العلم حيث انقلب في الواقع لا يؤثر الان نلتزم بالعلم الاجمالي المورب الذي عن الاستاذ مدظله اخذاً عن استاذه العراقي قده فكما ان الملاقاة قبل طرو المطهر كانت موجبة للنجاسة كذالك بعده واما وجه ان المقام يكون مثل ملاقي احد اطراف الشبهة فهو من باب ان الطرف المعين حيث لا شك في طهارته بعد طرو المطهر يكون ملاقاة البدن معه غير مؤثرة في النجاسة للشبهة البدوية في نجاسة الطرف الاخر وكيفكان لو تم عدم وجوب الاجتناب في المقام لا يضر باستصحاب الكلي لانه كالمخصص فاللازم هو التوجه الى جميع وجوه المسئلة وماذكرناه يوجب التوضيح.

المانعية للصلوة فهى ثابتة بالعلم الاجمالى وان كان بالنسبة الى نجاسة الملاقى فهو مثبت لان الملاقاة تكون بالوجدان و استصحاب بقاء النجاسة لايثبت ان الملاقاة حصلت مع ما هو النجس فى الواقع ليترتب عليه نجاسة الملاقى فان الملاقاة مع النجس لاتثبت بالاصل لانها من الاثار العقلية .

قلت لو كان الاستصحاب جاريا يكون حاكما على الاشتغال ولو كان موافقاً له فلااشكال من هذه الجهة واما اشكال المثبتية فهو وارد فلا يفيد هذا الاستصحاب للسيد الصدر لانه يكون اشكاله على فرض القول بالاجتناب عن ملاقى النجس لان مستصحب النجاسة كالنجاسة نفسها فاذا بطل الاستصحاب هنا لايرد الاشكال على استصحاب الكلى فى القسم الثانى ولايكون الفرد هنا من الفرد المردد ايضاً فلا يرد اشكاله (قده) ولايرد عليه جواب شيخنا النائينى قده ايضاً .

تتمة

ثم لايخفي ان عدم جريان الاصل فى الفرد المردد لايختص بباب الاستصحاب بل فى كل مورد لايجرى الاصل فى الفرد المردد فاذا صلى اربع صلوات عند اشتباه القبلة الى اربع جهات ثم ظهر بطلان احديها فى طرف معين بخصوصه لاتجرى قاعدة الفراغ لانه ان كانت القبلة فى الواقع هذه الجهة تجب الاعادة قطعا وان لم تكن فى الواقع كذالك لاتجب الاعادة قطعاً فحيث يكون الفرد مرددا لاوجه لجريان القاعدة فلا بد من اتيان مايعلم ببطلانها معيناً وهذا بخلاف صورة كون الصلوة التى يعلم بطلانها فى جهة من الجهات غير معلومة مثل ان يعلم بطلان الصلاة الى جهة ولايعلم انها الشرقية او الغربية او الشمالية او الجنوبية فان القاعدة جارية لانه بعد الفراغ يشك فى بطلان صلوته بعد احراز اصلها فان كانت الباطلة الى جهة القبلة لاتصح واما على فرض عدم كونها الى جهتها فتصح فلذا تجرى القاعدة وبعد الجريان

بالنسبة الى جميع الصلوات يعلم بـأن احدى القواعد كـانت خلاف الواقع وهو لايضر (١) .

فى استصحاب الكلى فى القسم الثالث

وهو أن يعلم بوجود الطبيعى فى ضمن فرد وقد علم زوال هذا الفرد ولكن لايعلم ان الطبيعى هل هو باق فى ضمن فرد آخر امﻻ وهذا على ثلاثة اقسام .

الاول ان يكون العلم بالطبيعى فى ضمن فرد ثم علمنا بزوال الفردواحتملنا حدوث فـرد آخـر بعد زوال هـذا الفرد مثل صورة العلم بـوجود حيوان فـى الدار فى ضمن زيد ثم علمنا موته ولانعلم انه هل جاء عمروفي الدار بعد موته امﻻ

الثانى ان يكون العلم بوجود الطبيعي فى ضمن الفرد مع احتمال ان يكون معه فرد آخر حين وجوده ثم بعد زواله نشك فى أن الكلى هل بقي فى ضمن فرد آخر ام لا .

والثالث ان يكون الفرد من الافراد القابلة للتشكيك والمرتبةوعلمنا بوجود الطبيعى فى ضمن الفرد الشديد ثم علمنا بزوال هـذه المرتبة ولكن يكون الشك من باب احتمال قيام المرتبة الضعيفة مقامها كاللون الشديدوالضعيف وهذاعلى قسمين

---

(١) اقول فى هذه الصورة يمكن ان يقال ان المكلف مأمور باتيان اربع صلوات صحيحة وحيث علم ببطلان احدها فالاشتغال يحكم باتيان الاربع فيكون مثل العلم بعدم اتيان جزء من اجزاء الصلوة الواحدة لوكان ممايجب الاعادة به والقاعدة تجرى فى صورة الشك لاالعلم ومع عدم تسليم هذا من جهة الشك وعدم احرازماهوالباطل .

نقول ان قاعدة الفراغ الظاهر من دليلها هوجريانها فى صورة احراز عنوان المشكوك بخصوصها يعنى الصلوة المعينة و منصرفة عن المقام فيجب اتيان الاربع و هو مدظله فى غيرهذا المقام يلتزم بهذا الاشكال وان لم يذكره هنا والوجه الاول فى نظره غيرتام ولااصرارلنا عليه فان الثانى يكفينا .

قسم يكون الفرد الضعيف المحتمل مما يحسب عرفاً و احداً مع المرتبة السابقة مثل ان يكون لنا حمرة شديدة ووقع عليها الماء ولا نعلم انها زالت من اصلها او بقى مرتبة ضعيفة تحسب عند العرف حمرة ايضاً و الثانى ان تكون المرتبة الضعيفة مما لاتحسب واحدةمع المرتبة القوية كاحتمال بقاء شيىء من الحمرة يحسب عند العرف صفرة فهى فرد مبائن للحمرة .

اذاعرفت الاقسام ففى جريان الاستصحاب فى جميع الصوراوعدم جريانه فيه اوجريانه فى خصوص الثالث فى القسم الاول منه دون غيره او جريانه فيه وفى القسم الثانى من الاقسام وهو احتمال مقارنة فرد مع الفرد الزائل وجوه واقوال.

اما الدليل على الجريان مطلقا فلان العلم بالطبيعى فى ضمن الفرد قدحصل ويكون الشك فى زواله بزوال الفرد فى جميع الاقسام فيستصحب واجاب الشيخ الاعظم بان الجريان فى القسم الاول ممنوع لان الطبيعى يكون فى ضمن الافراد والحصة التى علمنا بوجودها فى ضمن هذا الفرد قدعلمنا بزوالها بزواله ولايكون لناعلم بوجود حصة اخرى ولكن فى القسم الثانى منه وهواحتمال مقارنة فرد آخر مع هذا الفرد فحيث يكون العلم بالطبيعى فى ضمن فردين فلايكون زوال فرد واحد موجبا للعلم بزواله لاحتمال بقائه باحتمال وجود فرد آخر فيمكن استصحابه .

و قداجاب اساتيذنا عن هذا البيان بان الطبيعي الذى يكون في ضمن حصة معينة لايكون قابلا للبقاء بعد زوال هذا الفرد المعين لزواله بزوالها قطعاوهذا بخلاف الكلى فى القسم الثانى من اقسامه فان الفرد لايكون طوله وقصره معلوما من اول الامر وزوال فرد لايوجب العلم بزوال الطبيعى بخلاف المقام .

وفيه ان الطبيعى اما ان يكون له وجوداولم يكن الا الحصص فعلى تقدير الجامع اذاعلمنا بوجوده فى الخارج يكون زوال الفرد موجبا للشك فيه سواء كان العلم به فى الكلى القسم الثانى اوفى القسم الثالث و على تقدير الحصص فزواله بزوال

الفردفي الثانى والثالث فكيف يقال بالفرق بينهما وكلامهم وان كان دقيقا ولكن لايفيد للجواب .

فالحق ان يقال ان الموضوع عند العرف باق فى القسم الثانى ويكون نقضه نقضا لليقين بالشك فيه واما فى القسم الثالث فكون نقضه نقضا باليقين فالحاكم بالفرق هوالعرف .

ومن هناظهر مافى كلام شيخنا الاستاذ النائينى (قده) حيث فرق بين المقامين بان الحصة فى المقام اذازالت زال الطبيعى لانه ليس الاالحصص ووجه الظهور مامر من عدم الفرق بين القسم الثانى والثالث على الحصص ايضا .

واماما كان من قبيل الاعراض فابلاللشدة والضعف فربما توهم انزوال مرتبة من المراتب لاتوجب العلم بزوال الكلى فلذايجرى الاستصحاب بالنسبة اليه من باب ان الطبيعى باق فى ضمن الفرد الحادث بعد الشك فى زواله ويرد عليه اولا ان الوجود يكون له مراتب ويسمى حدوده بالماهيات فلكل وجود حدفالحمرة الشديدة يكون لها حدمن الوجود و الحمرة الضعيفة لها حدآخر وكل حدغير الحدالاخر فالحصص فى الاعراض ايضا متبائنات لتبائن كل مرتبة مع المرتبة الاخرى فلو كان الجامع فى زيد وعمرو هوالانسانية يكون الجامع بين افراد الحمرة من الضعيفة و الشديدة هوالحمرة ولافرق فى ذالك بين الوجود الجوهرى والعرضى .

و ثانيا على فرض تسليم كون المراتب غيرمتبائنة فنقول الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فاذاارتفع الفردارتفع الكلى ايضاً وثالثاان هذاالكلام لايتم فى جميع اقسام ماله المراتب بل فى صورة عدم كون المرتبة الضعيفة مباينة للمرتبة القوية ففى صورة بقاء الصفرة من الحمرة لايجرى الاصل واما فى صورة بقاء الحمرة الضعيفة فيمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع عرفا .

والحاصل ان المدار فى الاستصحاب بالنسبة الى بقاء الموضوع وعدمه هوالعرف

وهو حاكم في بعض الصور غير حاكم في البعض الاخر و من ذالك الوجوب والاستحباب فان المستحب مبائن للواجب فاذا ذهبت المرتبة القوية وهي الوجوب لايمكن الالتزام ببقاء المرتبة الضعيفة وهي الاستحباب واما الدقة العقلية الفلسفية فلاتفيد في المقام و لقد اجاد شيخنا الاستاذ العراقي (قده) حيث فرق بين صورة كون المرتبة الضعيفة مبائنة عند العرف للقوية اوغير مبائنة بجريان الاستصحاب في الثانية دون الاولى .

تذييل

ان للفاضل التوني قده كلاما يناسب المقام يعني استصحاب الكلي في القسم الثالث ويكون كلامه ردا لمن تمسك باستصحاب عدم التذكية في الجلد المطروح اواللحم المطروح الذى يكون الشك فيه لاثبات النجاسة .

وحاصله ان هذا الاستصحاب يكون مثل استصحاب الكلي في القسم الثالث في صورة زوال الفرد المقطوع به و الشك في مجيىء الفرد الاخر مقامه لان الذى هو الموضوع للنجاسة هو الموت حتف الانف وهو لايثبت بواسطة الاستصحاب يعني استصحاب عدم التذكية لان ماله حالة سابقة عدمية يقيناوهي عدم التذكية حال الحيوة قدانقلب بواسطة ذهاق الروح وعدم التذكية الذى يكون لازمه هو الموت حتف الانف وهو الموضوع للاثر لايكون له حالة سابقة لانا لانعلم ان ذهاق الروح هل كان مع الشرائط المعتبرة حتى تكون التذكية حاصلة اولم يكن الشرائط حتى يكون عدم التذكية صادقا و باستصحاب العدم الذى كان حال الحيوة لايمكن ترتيب اثر هذا الفرد فلاموضوع للاستصحاب ولايمكن ترتيب اثر الكلي بعد العلم بزوال الفرد الذى كان الكلي في ضمنه وهذا مثل استصحاب وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الاول فان زوال زيد يوجب زوال لازمه الاخص وهو الضحك ايضا ولايمكن

اثبات وجود عمرو بواسطة وجود الضاحك فى الدار الذى هو العنوان الذى ينطبق عليها.

فتحصل ان مبنى الاشكال يكون على فرض كون الموضوع للنجاسة هو الموت حتف الانف.

فقال الشيخ قده (١) اقول ولقد اجاد فيما افاد من عدم جواز الاستصحاب فى المثال المذكور ونظيره الان نظر المشهور فى تمسكهم على النجاسة الى ان النجاسة انما رتبت فى الشرع على مجرد عدم التذكية كما يرشد اليه قوله تعالى الا ماذكيتم الظاهر فى ان المحرم انما هو لحم الحيوان الذى لم يقع عليه التذكية واقعا او بطريق شرعى ولو كان اصلا الخ.

وحاصل كلامه قده هو ان الموضوع للحلية والطهارة المذكى والموضوع للحرمة والنجاسة هو عدم المذكى وهو يثبت بواسطة جريان اصالة عدم التذكية ولو لم يثبت الموت حتف الانف ومخالفة الفاضل التونى قده وجملة مع المشهور فى اللحم المطروح والجلد كذالك بالقول بجريان قاعدة الطهارة بالنسبة الى الشك فيها واثبات الحرمة بواسطة اصالة عدم التذكية يكون على غير هذا الفرض:

والحاصل عدم المذكى موضوع للحرمة كما يستفاد من الآيات التى تعرض لها الشيخ قده وموضوع النجاسة وان كان هو الميتة بمقتضى ادلة نجاسة الميتة ولكن الكلام فى معنى الميتة ويدور امره بين امور ثلاثة كونه هو الموت حتف الانف او الامر الوجودى الحاصل من عدم التذكية او هو عين الامر العدمى بعنى كون الميتة عين عدم التذكية فان كان معناها الثالث فمكن جريان اصالة عدم التذكية حال الحيوة فتثبت النجاسة واصالة الحرمة حالها فتثبت الحرمة.

و على فرض الشك فى كون الميتة هى الامر الوجودى او العدمى

---

(١) فى الرسائل الحاضر عندى فى ص ٣٥٢

فلا سبيل الى جريان الاستصحاب فقاعدة الطهارة محكمة واما اصالة عدم التذكية بالنسبة الى الحرمة فلاشبهة فيها لان موضوع الحرمة هو عدم التذكية فكما ان لسان دليل الحلية والحرمة غيرلسان دليل النجاسة فى تعيين الموضوع كذالك الاصل فى كل واحد منهما غيرالاصل فى الآخرمن حيث الاثر.

فتحصل ان مخالفة التونى (قده) وغيره مع المشهور يكون على فرض اثبات كون الميتة هى التى حصلت بالموت حتف الانف وجوابه هو ان هذا لا شاهد له لافى اللغة ولافى الشرع .

ثم يمكن توجيه كلامه (قده) بوجه آخر وهوانه على فرض كون الموضوع للنجاسة هوالامرالعدمى يعنى عدم التذكية لكنه يكون العدم المقيد بكونه بعد ذهاق الروح لاالعدمالذى يكون قبل ذهاقهوهولاحالة سابقة له وأولهالى استصحاب الطبيعى مع العلم بزوال الفرد كما مربيانه .

وفيه ان الدليل الدال على النجاسة لايدل على انها مترتبة على العدم المقيد بكونه بعد ذهاق الروح بلالموضوع هوالامرالبسيط فيكون ذهاق الروح بالوجدان وعدم التذكية يثبت بالاستصحاب وعلى فرض كون الذهاق ظرف الحكم بالنجاسة فالامرواضح من جهة تحقق الظرف بالوجدان والمظروف بالاصل اما الاصل قبل وجود الحيوان وهو العدم الازلى فايضا لااشكال فى جريانه وانقلاب ليس التامة بليس الناقصة ايضا لايضر يعنى اثبات عدم التذكية بعدذهاق الروح باستصحاب العدم الازلى الذى هو مفاد ليس التامة لااشكال فيه لذهاق الروح بالوجدان وهذا ليس من الاصل المثبت .

التنبيه الرابع

فى استصحاب الزمان والزمانى

والبحث فى ذالك فى مقامات المقام الاول في جريان الاستصحاب فى نفس الزمان مثل الليل والنهار اذا شك فى بقائهما كما اذا شك فى بقاء النهار للافطار وعدمه في الصوم اوشك في بقاء الليل وعدمه لجوازالاكل وعدمه فيه ايضا اوشك فى بقاء الوقت للصلوة والحق هوجريانه لان الليل هوالسواد المحدود بين الحدين والنهار هو البياض المحدود بين الحدين عند العرف وبمجرد دخول السواد بعد المغرب و دخول البياض بعد طلوع الفجر يكون عنوان الليل والنهار صادقا .

ولايكون التدريج فى هذا العنوان فالحدوث والبقاء لاشبهة فيهما فاليقين بالحدوث والشك فى البقاء يكون مما تم به اركان الاستصحاب وهذا هومعنى ما تعرض له المحقق الخراسانى (قده) من ان الحركة التوسطية مما يجرى فيها الاستصحاب ولايكون الاجزاء فيها متدرجة بخلاف الحركة القطعية ومن المعلوم ان الزمان هومقدارالحركة ولايكون شيئاً فى نفسه .

واما الاشكال الذى يتوهم فى جريان استصحاب الزمان فهوانه لاقرار له فان الجزء الماضى منه قد انعدم والمستقبل منه لم يأت بعد وهو لازال كذالك وهذا حال الحركة دائماً .

والجواب عنه مامر من ان العنوان من الليل والنهار لا تدريج فيه وما فيه التدريج لايكون هوالمستصحب وعلى فرض عدم تسليم ماذكرناه فنقول الامر التدريجى يكون له وحدة اتصالية مساوقة للوحدة الشخصية (١) واماماقيل من ان النقض صادق

---

(١) ويمكن ان يقال بان الزمان وهومقدارالحركة يكون له دوام فى عدم القرار ودوام كل شيء بحسبه فهوفى نحووجوده ثابت كما هوالمعروف بين اهل الفن فى مقام ربط الحادث بالقديم فيقال انه من وجه ثبوته يربط بالثابت لامن وجه تزلزله .

مادام لم يحصل العلم بالعدم اذ ابنى على العدم ولو لم يكن له البقاء فلا يتم لان المدار فى الاستصحاب على اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ومع عدم اثبات البقاء باى نحو كان لا يحصل هذا المعنى هذا كله فى استصحاب الزمان بمفاد كان التامة واما استصحابه بنحو كان الناقصة يعنى استصحاب بقاء الليل لاثبات ان هذا الجزء من الليل واستصحاب النهار لاثبات ان هذا الجزء من النهار فقيل بانه لا يجرى بالنسبة اليه لانه مثبت ضرورة ان هذا من الآثار العقلية .

ولكن الحق هو جريان الاستصحاب فى الجزء كالاستصحاب فى الكل لانه بصرف دخول البياض ثبت عنوان دخول النهار وعنوان كون هذا الجزء من النهار وكذالك بدخول السواد ثبت وجود الليل وان هذا الجزء من الليل فيستصحب وجود الجزء ايضاً ويترتب عليه اثره .

ثم ان الزمان الذى يكون فى لسان الدليل مأخوذاً اما ان يكون قيدا او يكون ظرفاً اويؤخذ مقارنا وعلى التقادير اما ان يكون في الحكم او في المتعلق وبعبارة اخرى اما ان يكون قيداً للوجوب اوظرفاً اويؤخذ معه واما ان يكون قيداً للواجب اوظرفا له اواخذ مقارنا معه فعلى فرض كون الزمان قيداً للحكم فحيث ان استصحاب الحكم مثل وجوب الظهر لا يكون مثبتاً لكون الصلوة فى الظهر الاعلى نحو المثبت فلا يجرى استصحابه عند الشيخ الاعظم قده وتمسك باستصحاب بقاء الحكم فى هذه الصورة فان نحو الوجوب وطوره كان هو وجوب الصلوة فى الظهر فاذا استصحب الحكم وان كان لازمه العقلي هو الوقوع فى الوقت المخصوص ولكن هذا لا يضر لان الوجوب نفسه الحكم وهو الاثر الشرعى ويترتب عليه لازمه العقلى ايضاً .

وبعبارة اخرى وقوع الصلوة فى الوقت يكون من آثار الاستصحاب لا من آثار المستصحب وآثار الاول مترتب عليه وان كان عقلياً وآثار الثانى اذا كانت عقلية لا تترتب عليه ولكن مرمنا عدم الاحتياج الى رجوعه قده الى استصحاب الحكم بل

نفس الموضوع يمكن استصحابه لوجود الحالة السابقة له كنفس العنوان فى نظر العرف وعند الدقة اثبات اصل العنوان ايضاً بملاحظة الجزء الذى يتخذمنه العنوان الذى هومتدرج يكون محل الاشكال كما قال شيخنا العراقى قده من انه لوانفتح باب هذا الاشكال يجرى فى اصل الزمان ايضاً .

واما اذا كان الزمان ظرفا للوجوب او ظرفا للواجب او اخذ بنحو المعية فلا اشكال فى جريان الاستصحاب لان وجود جزء من الاجزاء يكون بالوجدان وهووقوع الفعل فى الزمان ووجود جزء آخر بالتعبد وهو اثبات ان هذا الزمان زمان النهاراوالليل اوالظهروغيره ولانحتاج الى اثبات وقوع العمل فى هذاالوقت المخصوص حتى يكون مثبتاً وقد استظهر الحاج آقا رضا الهمدانى (قده) بأن ادلة الموقتات طرا يستفاد منه الظرفية لاالقيدية .

وقال شيخنا النائيني قده بأن القيدية تكون فى صورة كون احدالموجودين جوهراً والآخر عرضا واما فى الجوهرين او العرضين فلا قيدية بل مطلق التقارن والصلوة والوقت يكونان من قبيل العرضين والشاهد عليذالك هوان استصحاب الوضوء يترتب عليه اتيان الصلوة ولايتوقف احد فيه لعدم اثبات كون الصلوة فى الطهارة لان هذا من اللوازم العقلية لبقاء الوضوء وليس هذا الامن جهة كون الوضوء والصلوة متقارنين ولو كان الوضوء قيداً لما امكن اثبات وقوع الصلوة فى الطهارة الاّ على نحو المثبت .

واماإذا كان الزمان قيداً للواجب فلايجرى استصحابه لكونه مثبتاً ولايمكن استصحاب الحكم ولكن هذاكله على فرض عدم امكان استصحاب الزمان نفسه فى الجزء وقدمر جريانه .

فتحصل ان استصحاب الزمان جار مطلقا فى جميع الاقسام ولا نحتاج الى عدول الشيخ قده من استصحاب الموضوع الى استصحاب الحكم .

المقام الثانى

فى استصحاب الزمانيات المتدرجة

وهى مثل التكلم والحركة وجريان الماء وسيلان الدم ونحوه والشك فى امثال ذالك يكون مناشيه اربعة .

الاول ان يكون الشك فى انتهاء حركته وسيلانه مع احراز استعداده لاحتمال طرو المانع كالشك فى بقاء تكلم الواعظ من جهة احتمال منعه عنه والثانى الشك فى اصل الاقتضاء كالشك فى انه هل يكون للمبدء اقتضاء ليبقى الى الان كما فى صورة عدم العلم باستعداد المتكلم للتكلم ساعة اوساعتين لعدم العلم لمحفوظاته اومعلوماته الثالث ان يكون الشك فى بقاء الطبيعى بعد العلم بزوال الفرد وهذا على قسمين الاول ان يكون الفرد الذى يحتمل حدوثه مباينا للفرد الذى كان العلم بحدوثه وحدث القطع بارتفاعه مثل ان يكون المتكلم تاليا للقرآن ونعلم ان محفوظاته من القرآن قدتمت ولكن لانعلم انه حدث فرد آخر للتكلم فى ضمن الدعاء ام لا الثانى ان يكون احتمال حدوث الفرد الاخر من باب احتمال فرد غير مبائن مثل احتمال حدوث الداعى له لادامة قرائة القرآن بعد القطع بان السورة التى شرع فيها قدتمت .

اذا عرفت هذه الاقسام فلاشبهة فى جريان الاستصحاب فى الفرد وفى الطبيعى اذا كان له اثر لعدم القطع بارتفاع ماحدث مثل صورة وجود حيوان فى ضمن زيد نشك فى بقائه بعد الشك فى حيوة زيد وهومن الكلى القسم الاول واما فى الصورة الثانية فايضا لاشبهة فى جريانه على ماهو التحقيق من جريانه فى صورة الشك فى المقتضى ومن اشكل يكون اشكاله من جهة عدم جريانه في هذه الصورة واما فى الصورة الثالثة ففى القسم الاول منها فلاشبهة فى عدم جريان الاستصحاب لانه يكون من القسم الثانى من القسم الثالث من اقسام الكلى لان القسم الثانى من الثالث هو

العلم بزوال الفرد المقطوع والشك فى حدوث فرد آخر بعده وهذا هو بعينه ولا فرق فى عدم جريانه بالنسبة الى الشخص وبالنسبة الى الكلى كما مر فيما سبق من بيان اقسامه .

واما القسم الثانى منها وهو احتمال حدوث الداعى له للتكلم مثل من يكون فى الحمام فانعكاس صوته يوجب عشقه بادامة الكلام فهو ايضا من القسم الثانى من القسم الثالث من اقسام الكلى ولكن حيث يكون للكلام وحدة اتصالية مساوقة للوحدة الشخصية يمكن استصحاب الشخص لبقاء الموضوع عرفاً وان لم يكن العلم ببقائه دقة واما استصحاب الكلى فلا يجرى .

وما يتوهم من عدم الفرق بين الصورتين لا وجه له لان الوحدة العرفية هنا صادقة (١) .

---

(١) اقول قدمر فيما سبق ان القسم الثانى من الثالث لا يجرى فيه الاستصحاب بوجه ولم يحتمله مدظله ولكن فى بعض صور القسم الثالث من القسم الثالث احتمل الشيخ قده وهو مدظله الجريان وهو فى صورة كون الموجود مثل اللون له مرتبة شديدة ومرتبة ضعيفة مع عدم تباين المرتبة الضعيفة مع الشديدة مثل الحمرة الضعيفة بالنسبة الى الشديدة لا الصفرة بالنسبة اليها .

وفى المقام ان كان مثل هذا القسم فهو يكون من القسم الثالث فى القسم الثالث من اقسام الكلى لا الثانى منه الان يقال المدار على العرف والصدق العرفى فى اى قسم كان ولكنه مشكل حسب ما بين من معنى القسم الثانى من الثالث لعدم صدق الوحدة عرفا ثم ان جريان استصحاب الشخص دون الكلى لا نفهم وجهه الا اذا رجع الى عدم تصوير الاثر له.

المقام الثالث

فى استصحاب الامور المقيدة بالزمان

وهذا المقام يكون نتيجة البحث فى المقامين الاولين والتطبيق فيه فى بعض الموارد والمثال المعروف له هو أن الجلوس اذا كان واجباً يوم الجمعة ثم شك فى بقاء الوجوب يوم السبت فهل يجرى استصحاب بقاء الوجوب ام لا وفى الصوم اذا شك بعد الزوال فى زوال الوجوب قبله لحدوث مرض يحتمل ان يكون الصوم مضرا عليه فهل يستصحب وجوب الصوم ام لا وساير الامثلة ذكره قده فى الرسائل مع اصل المطالب واخذ شيخنا النائينى والعراقى قده عنه ونحن ايضا تابع لهم والزمان فى ذالك اما ان يكون قيداً اوظرفاً وكل واحد منهما اما ان يكون فى الشك فى الحكم اوفى الموضوع .

فعلى فرض كون الزمان قيداً للموضوع فلااشكال فى عدم جريان الاستصحاب فى الشخص ضرورة انه من اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر مباين له فان الجلوس المقيد بكونه يوم الجمعة مباين للجلوس المقيد بكونه يوم السبت فاذا تغير الموضوع لا يجرى الاستصحاب لان بقاء الموضوع شرط لجريانه وهو غير باق على الفرض فيكون تباين الجلوسين من نوع واحد كتباين الصلوة و الصوم من نوعين .

وبعبارة اخرى الارادة المتشخصة متعلقة بالجلوس يوم الجمعة ولاتكون بعده واحتمال تعدد المطلوب لايفيد بعد احراز كون الزمان قيداً .

واما استصحاب الكلى فهو ايضا لايجرى فى هذا الفرض لانه من القسم الثانى من القسم الثالث من اقسام الكلى وهو صورة العلم بارتفاع ماحدث والشك فى حدوث الفرد الاخر فلايمكن استصحاب بقاء الكلى الذى هو الوجوب لو كان له اثر الاان يكون الزمان فى نظر العرف حالا من حالات الموضوع ولم يكن الجلوس بعد الجمعة

غير الجلوس فيها كما في اللون الشديد والضعيف ولايبعد الاتحاد عرفا (١) ولكن لاضابطة لنظر العرف فربما يحكم بالاتحاد في مورد وبالتبائن في مورد آخر وماله المراتب من الشدة والضعف هوالحكم بالنسبة الى الارادة .

وربما قيل بان الحكم الذى هوالارادة وان كان في المقام له مراتب لتصوير الارادة الشديدة والضعيفة على الجلوس يوم الجمعة ويوم السبت ومن هذا الوجه يكون كاللون ولكن استصحاب الكلى لايثبت الفرد الذى هو وجوب جلوس يوم السبت لانه من اللوازم العقلية .

ولكن يرد عليه على فرض عدم الاشكال فيه من غير هذه الجهة بانه لايكون هذا الاشكال واراداًلان الاستصحاب هنايكون في الحكم الذى يكون نفسه الاثر وترتب الاثر العقلى على الاثر الشرعى لايكون من المثبت المعروف .

ثم ان الشيخ الاعظم (قده) تعرض لكلام النراقى (قده) في المقام وهو معارضة الاستصحاب الوجودى باستصحاب العدم الازلى وتقريبه هوانا قبل يوم الجمعة لم يكن لنا الوجوب بالنسبة الي الجلوس وبعده حصل العلم بوجوبه في خصوص يوم الجمعة وما بعده يستصحب العدم فاذا كان استصحاب الوجوب ايضاً جاريا في الكلى يتعارضان ولكن مع عدم جريانه فلاتعارض وعلى هذا الفرض وان كان مقتضى الاصل البرائة عن الوجوب ولكن الاستصحاب حاكم عليها لانه اصل محرز و الحق هو جريان استصحاب العدم الازلى في المقام سواء قلنا بالتعارض اولم نقل .

وقد اشكل عليه بان العدم الازلى قد انقلب الي الوجود بعد احراز الوجوب يوم الجمعه ولاحالة سابقة للعدم بعده ليستصحب كما عن شيخنا النائينى قده وبيانه (قده) في المقام هوان جعل الحكم وان كان له عدم ازلى لان وجود الاحكام يكون في

---

(١) اقول ان العرف لورأى الوحدة يكون من جهة ان الزمان ظرف غالباً ومع احراز القيدية لايرى الوحدة بين الجلوسين لانهما متبائنان فاذا كان الاستصحاب في الفرد من اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر كذالك يكون استصحاب الكلى .

الازل وعدمه ايضا كذالك ولكن استصحابه لايفيد عدم المجعول لانه مثبت فان المجعول هو وجوب الجلوس يوم الجمعه واما وجوبه يوم السبت وعدمه كذالك فلاحالة سابقة له وان كان مؤثر الوجرى الاصل بالنسبة اليه فما هو المؤثر لاحالة سابقة له وماله الحالة السابقة غير مؤثر .

وفيه ان الاشكال غير وارد لان العدم الذى انقلب الى الوجود هو عدم وجوب جلوس يوم الجمعة واما عدم وجوب جلوس يوم السبت فلم ينقلب اليه فللعدم حصص بالنسبة الى الوجودين حصة منه منقلبة الى الوجود وحصة منه باقية بحاله فيستصحب واما اشكال المثبتية فقد مر الجواب عنه من جهة ان استصحاب الحكم لااشكال فى ترتيب آثاره العقلية عليه مضافا بأنه لاتفكيك بين الجعل والمجعول كما لاتفكيك بين الايجاد والوجود فتحصل ان الاستصحاب العدم الازلى جار فعلى فرض جريان استصحاب الوجوب لادعاء الوحدة العرفية فيتعارضان كما قال النراقى (قده) وعلى فرض عدم جريانه فلامعارضة كما هو رأى الشيخ (قده) .

هذا كله فى صورة كون الزمان قيداً للموضوع .

واما على فرض كون الزمان ظرفاً للموضوع على حسب ما استفيد من لسان الدليل فيكون الشك فى بقاء الحكم من جهة الشك فى أن امد الحكم قد انتهى فى غير هذا الظرف او يكون باقيا بعده وهذا يكون من جهة اجمال الدليل فى بيان الظرفية مع عدم امكان اخذ الاطلاق منه ويمتاز عن صورة كون الزمان قيداً بان القيد يوجب تكثر الموضوع و الظرف لايوجب تكثره وهنا تارة يكون الخطاب بنحو صرف الوجود واخرى بنحو الطبيعة السارية ولاشبهة فى جريان الاستصحاب بالنسبة الى الوجود وحيث لايكون الزمان قيداً لايكون الموضوع متكثراً فلا يكون من باب اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر بل يكون مثل الشك فى بقاء نجاسة الماء بعد زوال تغييره فان زوال التغيير من حالات الموضوع فيستصحب الحكم وانه منشأ للشك وفى المقام تغيير الزمان يكون منشأ للشك فى بقاء ما كان

فاذاشك فی وجوب الجلوس یوم السبت بعد العلم بوجوبه یوم الجمعة یکون الزمان من حالات الموضوع ومنشأ للشك واستصحاب الوجوب لااشکال فیه واما استصحاب العدم الازلی فأیضاً یکون جاریا فان الوجوب قبل الجمعة لم یکن والان نشك فیه بعد العلم بخروج فرد و احد من العدم الی الوجود فیستصحب عدمه و یتعارض الاستصحابات کما عن النراقی (قده) واما اذا کان الخطاب بنحو صرف الوجود(١) لابنحو الطبیعة السارية فاستصحاب العدم الازلی لایکون جاریا لانقلاب صفحة العدم بصفحة الوجود ولایکون التحصص فی العدم بخلاف الطبیعة السارية فانه یمکن ان یقال ان العدم بالنسبة الی هذا الفرد غیر العدم بالنسبة الی ذاك الفرد وما انقلب الی الوجود هو عدم هذا الفرد لا کل الافراد .

---

(١) اقول ان استصحاب الوجود وکذالك العدم لامعنی له اذاکان الخطاب بنحو صرف الوجود مع اتیان فرد واحد لعدم الشك بعد اتیان الصرف وهکذا استصحاب العدم لامعنی له بعد عدم اتیان الفرد لان اللازم هو اتیانه قطعا وفرض الشك یکون فی صورة عدم اتیان الصرف فی ظرفه ثم شك فی الوجوب بعد ذالك من باب کون الزمان ظرفا وح لاشبهة فی جریان الاستصحاب الوجودی کما انه لاشبهة فی جریان استصحاب العدم الازلی بالنسبة الی قبل زمان الوجود فالفرق فی المقام فی غیر محله واما اذاکان الخطاب بنحو الطبیعة السارية ومعنی السریان هو مطلوبیة الافراد فی کل زمان فلاشبهة فی شمول العموم لما بعد الزمان الذی هو ظرف لان المفروض ان نفس هذا الزمان لاشبهة فیه بل فیما بعده ولا تصل النوبة الی الاستصحاب وما ذکرنا لم یکن مشروحا فی الکلمات ولم یشرحه الاستاذ مدظله حتی بعد المراجعة الیه نعم یمکن ان یکون المراد هو الشك فی السریان وصرف الوجود فانه اذا شك فی ذالك بعد الزمان المعین یکون مجری الاستصحاب الوجودی والعدمی فاللازم التوجه الی جهات البحث لئلا یختلط المرام .

تتمة

فى ان التقسيم الى كون الزمان قيداً او ظرفاً لا يكون جزافياً فانه قد توهم بانه لافرق بين القيد و الظرف ففى صورة و جوب الجلوس يوم الجمعة اماان يكون لهذا الوقت دخل فى الارادة والحكم اولايكون له دخل فان كان له الدخل فلا فرق بين كونه قيداً او ظرفاً وان لم يكن لـه الدخـل فلاى سبب اخذ فى لسان الدليل ولكن هذاالكلام لاوجه له لان الفرق بينهما هو الفرق بين القضية المشروطة والحينية فان الشرط يكون له الدخـل فى الارادة و الحكم و الظرف لايكون له الدخل فيه بل يراد الجلوس فى هذا الوقت فيمكن أن يكون المصلحة للجلوس فقط لاللجمعة كما أن قصد اقامة العشرة عند شيخنا الحائرى (قده) يكون يكون موجباً للحكم بوجوب التمام فى الصلوة ولولم تكن الاقامة عشرة بل ولو لم تقصد الاقامة واقعاً (١) .

فان قلت القيد المأخوذ في الحكم يكون راجعاً الى الموضوع كما عن شيخنا النائينى (قده) فاذا قيل لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا يكون المعنى يجب الحج على المستطيع واذا قيل يجب الجلوس اذا كان يوم الجمعة يصير معناه ان جلوس يوم الجمعة هو واجب لاغيره فاذا لم تكن الجمعة لم يكن الحكم من غير فرق بين كونه قيدا او ظرفا وهذا من جهة ان الحكم من المعانى الحرفية المغفولة عند الشيخ قده و الاحكام يكون على نحو القضايـا الحقيقية يعنى على الموضوع المحرز وجوده .

قلت لاوجه لهذا القول عندنا لان الهيئة لاتكون مغفولة وتكون قابلة للتقييد فان الوجوب والحرمة من الاحكام مستفاد من الهيئة و معذالك لم يقل احد بعدم

---

(١) وان كان الحق عندنا هو طريقية قصد اقامة العشرة للحكم بالتمام لاموضوعيته.

جواز تقييده واما قيد الحكم فلا يرجع الى الموضوع لان الحكم متأخر عن الموضوع برتبتين الموضوع والعلم به ثم الحكم عليه فكيف يمكن ان يكون المتاخر دخيلا فى المتقدم الذى لابد من وجوده قبله هذا برهانا واما وجدانا فالعرب يكون الفرق عنده بين قيد الموضوع مثل ان يقال اكرم زيدا الجائي اواكرم زيداً ان جائك فان الثانى قيد الحكم والاول يكون المجيىء قيد الموضوع (١) فتحصل ان الفرق بين القيد والظرف مسلم لااشكال فيه عندنا .

التنبيه الخامس فى عدم الفرق بين كون دليل الاستصحاب العقل او غيره وحيث مر الكلام عنه فى اوائل البحث عن الاستصحاب عند بيان الاقوال لم نذكره هنا .

التنبيه السادس فى الاستصحاب التعليقى

وقد اختلف الاقوال فيه من جريانه مطلقا وعدم جريانه والتفصيل بين كون القيد قيدالحكم فيجرى و كونه قيد الموضوع فلا يجرى و مثاله هو المثال المعروف فى العصير العنبى فان الحكم فيه معلق علي الغليان اى ان العصير العنبى اذا على يحرم وينجس .

والمهم فى المقام تنقيح محل النزاع ثم البحث عن ادلة المانعين والمجوزين

---

(١) اقول وقدمر مراراً انا لانجد الفرق بين العبارتين بحسب ماهو المتفاهم العرفى فى تلقى الخطاب وامتثاله وان كان من حيث الدقة العقلية لهذا الكلام وجه واما تاخر الحكم عن الموضوع فهو مسلم و لكن ليس الكلام فيه بل الكلام فى المعنى المتفاهم من الخطاب وهو بعد امكان كون القيد قيدا للموضوع لااشكال فيه وهكذا الكلام فيما سيجىء من هذا البحث .

والمفصلين فنقول ان محل البحث فى التعليقيات لايكون فى صورة كون احتمال عدم الحكم من جهة(١) الشك فى النسخ فانه اذا علمنا بان العنب بعد الغليان يكون حكمه النجاسة والحرمة ثم حصل الشك فى هذا الحكم من جهة احتمال النسخ فلا شبهة عندهم فى جريان الاستصحاب بالنسبة الى الحكم الموجود قبلا وهكذا ما يكون مثل احتمال النسخ مثل الجعالة فى السبق والرماية و غيرهما فمن قال بأن من رد على عبدى فله على كذا او من سبق او وقع سهمه على الهدف له على كذا ثم شك فى ان هذا العقد هل يكون لازما وغير قابل للفسخ او يكون جايزاً وقابلا له فلاشبهة عندهم فى جريان استصحاب حكم الجعل فان احتمال الفسخ يكون كاحتمال النسخ .

والحاصل احتمال النسخ لايمنع عن جريان الاستصحاب التعليقى .

وهكذا لا اشكال عندهم فى جريانه بعد حصول ما علق عليه فى الخارج ثم الشك فى زواله مثل الماء اذا تغير فى الخارج باحدى الاوصاف الثلاث فصار نجسا

---

(١) اقول لوكان الاشكال فى عدم الجريان عند المانعين عدم فعلية الحكم لعدم فعلية الموضوع لعدم حصول الغليان مثلا فى الخارج فلاى دليل لم يكن احتمال النسخ فيه النزاع قبل حصول الغليان .

ولايقال ان الحكم الفعلى حيث لم يكن لايكون مجرى للاستصحاب فمن قولهم بعدم النزاع هنا نستكشف عدم تمامية المانع للمانعية اما على مسلك القائل بأن الاحكام قبل حصول الشرائط فعلية فواضح لفعلية الحكم واما على مبنى مثل المحقق الخراسانى(قده) من عدم فعلية الحكم قبل فعلية الشرط فلان المستصحب هو الحكم الكلى الانشائى ولا اشكال فيه ومبناه ايضا متين وان لم يكن مبنى مخالفه ايضا بعيداً عن الحق فان الفعلى بمرتبة وهو البعث الى بعض المقدمات يكون كالانشائى اذا التزم القائل به بأن اثر الحكم الانشائى ايضاً البعث الى البعض وتطويل الكلام فى محله فى الواجب المشروط .

ثم حصل الشك في النجاسة بعد زوال تغييره بنفسه وكذالك العنب اذاغلى ثم ذهب ثلثاه بغير النار فشك في نجاسته وحرمته فان استصحاب النجاسة و الحرمة جار ولااشكال فيه .

وانما الكلام في صورة تغيير بعض حالات الموضوع مثل صيرورة العنب زبيباً مع عدم حصول الغليان في الخارج والاستصحاب هنا اما ان يكون في الحكم الفعلي اوالتقديري او في الملازمة الحاصلة بين الغليان والحرمة كما يكون الثالث في كلام الشيخ الاعظم قده تلويحاً .

في استدلال المانعين لجريان الاستصحاب التقديري

ثم استدل المانعون ومنهم شيخنا النائيني (قده) لعدم الجريان مطلقا بان استصحاب الشخص في الحكم الفعلي غير جار بمقدمتين .

الاولى ان كل قيد في الحكم يرجع الى الموضوع فاذا قيل العنب اذاغلى يحرم وينجس يكون معناه العنب المغلى هو الموضوع للنجاسة والحرمة ولافرق بين كون القيد قيداً للحكم في لسان الدليل اوقيداً للموضوع في الاثر.

الثانية ان فعلية الحكم في الخارج بفعلية موضوعه فما لم يتحقق الموضوع في الخارج لايتحقق الحكم فاذا كان زيد في الخارج مستطيعاً يكون حكم وجوب الحج عليه فعليا والافلاوفي المقام اذاكان الغليان فعلياً في الخارج مع العنب يكون الحكم بالحرمة والنجاسة فعلياً والافلا .

فاذا عرفت ذالك فاستصحاب الشخص لايجرى بمقتضى المقدمتين لان شرط الحكم وهو الغليان يرجع الى الموضوع وح فحيث لا يكون الموضوع متحققا في الخارج بجميع اجزائه فلايكون لنا حكم ليستصحب فان البقاء فرع الحدوث وهو هنا غير حادث ليحكم ببقائه .

واما استصحاب الحكم التقديري بأن يقال ان العنب على فرض الغليان

وتقديره كان نجسا ومحرما فهكذا عند الشك فى بقائه على هذا الحكم فهو وان كان جارياً ولكن هذا يرجع الى الاستصحاب عند الشك فى الحكم من باب احتمال النسخ وقدمر عدم النزاع فيه ولا كلام فيه .

واما استصحاب الملازمة الحاصلة بين الحرمة والغليان وكذالك النجاسة والغليان فلا يجرى لأنها غير مجعولة ولابد من كون المستصحب اما حكما او موضوعا ذى حكم ومالا تناله يد الجعل حدوثاً لا تناله يد الجعل بقاءاً بالتعبد وثانياً الملازمة من لوازم الحكم وهوهنا مشكوك يعنى اذا ثبت الحكم بالنجاسة والحرمة بالغليان ننتزع منه الملازمة وهو هنا مشكوك فان ثبت الاستصحاب فى الحكم فالملازمة تابعة و الا فلا وجه لها هذا خلاصة بيان المانع من جريان الاستصحاب فى التعليقيات .

واما بيان المفصل فهو ان القيد ان رجع الى الحكم فحيث ان الموضوع يكون باقياً بحاله يكون لجريان الاستصحاب مع انحفاظ الموضوع وجه واما اذا رجع الي الموضوع فحيث انه يعدم بعدم بعض اجزائه فلا يكون الموضوع منحفظاً ليترتب الحكم عليه بالاستصحاب .

فى الاستدلال على الاستصحاب التعليقى جواباً عن المانعين

فنقول ان ماذكره المانع من الجريان لايتم بوجوه .

الاول ان ماتوهم من ان قيد الحكم يرجع الى الموضوع غير صحيح كمامر منا مراراً فان الحكم متأخر عن الموضوع برتبتين اعنى رتبة الموضوع ورتبة العلم به ثم رتبة الحكم فكيف يمكن ان يكون قيد المتأخر قيداً للمتقدم فان الحكم بمنزلة المعلول للموضوع فالمتأخر لادخل له بالنسبة الى المتقدم (١) هذا برهانا

---

(١) اقول مرمافى هذا الكلام آنفا .

واما وجدانا فلفرق اهل الادب بين اكرم زيداً ان جائك واكرم زيداً الجائى الاول بنحوقيد الحكم والثانى بنحوقيد الموضوع هذا اولا .

وثانيا فى خصوص المقام صيرورة العنب زبيباً لايخرجه عن الموضوعية بل الموضوع منحفظ والزبيبية من حالاته فلورجع القيد الى الموضوع ايضاً لايكون الانطباق فى المثال صحيحاً فاستدلالهم بأن كل قيد فى الحكم يرجع الى الموضوع لايصح .

الوجه الثانى هوان ما توهم من ان الاحكام غيرفعلية قبل وجود الموضوع فى الخارج لاوجه له لان الحق عندنا هوان الاحكام هى الارادات وهى فعلية فى جميع اقسام الواجب المطلق والمشروط والمعلق (١) فان الحج اذا كان مشروطاً بالاستطاعة والصلوة اذا كانت معلقة بالدلوك لايكون فى اصل الحكم قصور وحالة منتظرة بل الانتظاريكون فى المتعلق كل على نحومن الدخل وكل واجب يكون له ثلاث شعب من الوجوب المطلق بالنسبة الى بعض الشروط مثل الطهارة بالنسبة الى الصلوة والمشروط بالنسبة الى بعض كالاستطاعة بالنسبة الى الحج والمعلق بالنسبة الي البعض الاخر كالدلوك بالنسبة الى الصلوة الاترى ان القائل اذا قال ان رزقت ولداً فاختنه لايكون ارادته على الفرض الافعلية والابراز لايكون له الا الكاشفية ولذا لوحصل العلم بمطلوب المولى ولو بالرمل والاسطرلاب يحكم العقل بوجوب الامتثال ولو كان الابرازبدون الارادة لايحكم العقل بوجوبه كما فى موارد التقية والوجوب والاستحباب وساير العناوين يكون منتزعاً عن لب الارادة .

وح فكل حكم قبل حصول شرطه وموضوعه فى الخارج يكون فعليا فعليهذا يظهر الجواب عن قول المانع من جريان الاستصحاب التعليقى بأن الحكم قبل

---

(١) اقول تفصيل الكلام فى اقسام الواجب قدمرفى المجلد الاول فى بحث اقسام الواجب فارجع اليه .

حصول الموضوع فى الخارج لايكون فعليا ففى مثال الغليان نقول يكون الحكم قبل حصول الغليان فعليا ولامانع من جريان الاستصحاب فيه .

فان قلت لابعث ولاتحريك للحكم قبل حصول الشرط قلت البعث والتحريك متأخران عن الحكم برتبتين يعنى الحكم والعلم به موجبان للتحريك ولايتصور تقديم ماهو المتأخر ذاتا ولذا نقول ان الاحكام مشترك بين العالم والجاهل فان الجاهل وان لم يعلم الحكم ولكن يكون عليه الحكم يعنى الارادة وعدم تحريكه لعدم علمه به لاربط له بكون الحكم حكما فتحصل ان الحكم الفعلى موجود ويستصحب ولاوجه لقول المانع من هذا الوجه .

ولواغمض عن ذالك وقلنا بأن الاحكام مجعولة فما هو محل البحث عند الفقيه ليس الحكم الشخصى الذى هو فى العنب المغلى فى الخارج فانه ليس فعله طبخ العنب وعصيره ليقال قبل الغليان لايكون الحكم فعليا بل الفقيه لازال يكون شأنه استصحاب الحكم الكلى على فرض وجود الموضوع ولاشبهة فى ان استصحاب الحكم على الفرض لايكون فيه اشكال عدم فعلية الحكم لعدم تمامية الموضوع غاية الامر في فرض غليان العنب لاشك فى انه لوطبق فى الخارج وحصل الغليان فى العنب يكون الحكم بالحرمة و النجاسة بدون الاشكال و اما فى صورة غليان الزبيب فيكون الشك فى التطبيق فيجب (ح) التماس دليل لاثبات حكم العنب على الزبيب ايضاً .

فنقول وبالله الاستعانة لاشبهة ولاريب فى ان العرض يتحصص وينقسم بانقسام محله ولاشبهة فى ان الحكم عرض للموضوع وعليه فلاشبهة فى ان حكم الحرمة على العنب المغلى يكون منبسطاً على الجزئين العنب والغليان فبعد صيرورة العنب زبيباً تكون الحصة التى من الحكم على الغليان لها حالة سابقة يقينية والحصة الاخرى على العنب تكون مشكوكة لصيرورته زبيباً فح نقول تستصحب الحصة من الحكم على الغليان ولازمه بقاء الحكم على العنب ايضا .

فان قلت هذا لازم عقلى وهو لايترتب لمعروفية عدم جريان الاصل المثبت ولذا يقال استصحاب الصحة التأهلية فى الاجزاء الصلوتية بعد بطلان بعض الاجزاء بفقد الطهارة مثلا لا يجرى لان صحة لحوق بقية الاجزاء اثر عقلى و المقام كذالك .

قلت : المقام يكون المستصحب نفسه الحكم والاثار العقلية والشرعية على الحكم المستصحب مترتب بلا اشكال و هـذا غير الموضوع الذى يلازم شيئاً بالملازمة العقلية .

فتحصل ان الاستصحاب فى الموضوع الشخصى جار واما الاستصحاب على الفرض والتقدير فهو فى صورة عدم طرو حالة على الموضوع فلا اشكال فيه من باب ان الفرض يكون بحيث لوطبق على الخارج يكون له واقع مثلا اذا كان الحكم الكلى على العصير العنبى لوغلى يكون هذا الحكم منطبقاً على ما غلى فى الخارج من حيث تطبيق الكلى على المصداق واما فى صورة طرو حالة جديدة للموضوع مثل صيرورة العنب زبيبا .

فنحتاج الى الاستصحاب للحكم الكلى بما مر من الحصص او ما هوالتحقيق من فعلية الا حكام قبل حصول الشرط وما علق عليه ولا يخفى ان ما ذكرناه من تحصص الحكم على اجزاءالموضوع يأتى فى كل جزء من اجزاء المركب اذا شك فى حكمه فتحصل ان القضايا الحقيقية فرض موضوعها يوجب الفرض و واقعه يوجب الواقع فالنار الفرضية اثرها الحرارة الفرضية والنار الواقعية اثرها الحرارة الواقعية ولكن القضايا الطلبية فرضها ايضاً يوجب الواقع فواقع الحكم يكون على العنب اذا غلى يعنى اذا فرضناه مع الغليان .

واما جريان الاستصحاب بالنسبة الى الملازمة كما عن الشيخ الاعظم فايضاً لااشكال فيه و ما ذكره المانع من أن الملازمة امر تكوينى لا يمكن استصحابها ممنوع لان هذا التكوين يكون منشأه التشريع فمن جعل الشرع الحكم على

الموضوع يستفاد الملازمة فاذا شك فى بقائها لبعض العوارض يستصحب ما وجد من الحكم وليست الملازمة اثر الملزوم وهو الحكم حتى يقال لايكون لنا حكم فعلا لانه مشكوك وماهو المعلوم من الملازمة هو مابين الحكم وتمام الموضوع لابعضه بل اثر المناسبة بين الحكم والموضوع وهى امرها بيد الشرع .

ثم ان المحقق الخراسانى قده قال بما حاصله ان الاستصحاب فى كل شىء يكون دائراً مدار موضوعه(١) فعلى اى نحو كان يستصحب كذالك فاذا كان الحكم على

---

(١) اقول كلامه قده على حسب مبناه فى الواجب المشروط من عدم فعلية الحكم قبل الشرط متين جداً والتحقيق هو مبناه فى ذالك الباب وان الواجب اما مطلق او مشروط وليس لنا المعلق ضرورة ان قضية لاتنقض اليقين بالشك هو جر الحالة السابقة فان كان الحكم فى السابق فعليا فهو المستصحب وان كان انشائياً فكذالك وهكذا يفهم من عبارة الشيخ فى الرسائل ايضاً .

ولايرد عليه اشكاله مدظله بان المراد بالحكم ان كان هو الانشائى فلاشك فيه الامن جهة احتمال النسخ لان الشك فيه يتصور من جهة تغير بعض حالات الموضوع فانا لاندرى ان الحكم المنشأ على العنب على فرض الغليان هل يكون منشأ على فرض الغليان اذا صار العنب زبيباً املا فيستصحب ويكون الاثر عند التطبيق كما فى فرض عدم تغيير حال الموضوع.

ولايكون هذا مثل احتمال النسخ لانه يكون فى صورة الشك فى انتهاء امد الحكم على الموضوع الذى يكون بحاله من دون تغيير ومنشأ الشك فيه لايكون الا احتمال انتهاء امد المصلحة وامثال ذالك بخلاف المقام مضافاً بأنه لوقيل بجريان الاستصحاب فى صورة احتمال النسخ فله (قده) ان يقول هذا مؤيد لان الحكم الانشائى قبل احتمال النسخ ماكان فيه الشك وبعد احتماله كيف يستصحب لوكان الاستصحاب فى الحكم الفعلى فقط .

والحاصل لايحتاج هوقده الى فعلية الحكم ليقال انه لايكون له حالة سابقة والحكم الانشائى فى هذا الآن على هذا الموضوع مشكوك فكيف يقال لاشك فيه ومالاشك فيه ←

العنب على فرض الغليان فشك فيه يستصحب هذا النحو من الحكم ولانكون بصدد اثبات الفعلية للحكم ليمكن استصحابه فان الدليل لو كان مطلقاً لكان اطلاقه شاملا للمقام الذى يكون الشك فيه ولو كان مهملا فيكون الاستصحاب موسع دائرة الدليل وشمول الحكم للمشكوك ايضاً .

ويرد عليه ان انشاء الحكم لاشك فيه الا من جهة احتمال النسخ و هو ايضا مندفع بجريان الاستصحاب على فرض الشك وماهو المشكوك وهو الحكم الفعلى لاحالة سابقة له ليمكن استصحابه فلايتم ماذكره قده من البيان فى ذالك .

ثم بقى اشكال آخر فى خصوص مثال العنب اذا صار زبيباً فشك فى حكمه بعد الغليان فى جريان الاستصحاب وهو ان الزبيب غير العنب عرفاً ولابد من اتحاد الموضوع فى باب الاستصحاب والمناط فى الموضوع هو لسان الدليل الذى اخذ الشىء الفلانى موضوعاً للحكم فيه وهذا الاشكال غير وارد لان الموضوع فى نظر العرف للنجاسة هو ذات الجسم والعنبية جهة تعليلية وهى باقية بعد صيرورته زبيبا وغلي.

وتقسيم الشيخ قده من ان الموضوع اما ان يكون المناط فيه العقل او العرف او لسان الدليل تسامحى بل الموضوع لازال يؤخذ من لسان الدليل .

واما ماعن شيخنا النائينى قده (١) من ان المناط اتحاد القضية المشكوكة

← فهو قبل هذا وكل الاستصحابات يكون كذالك .

فتحصل ان جريان الاستصحاب على مسلك من قال بفعلية الحكم قبل الشرط كما هو مسلكه مدظله لا اشكال فيه ببيانه وعلى مسلك غيره ايضا يكون جاريا ببيان المحقق الخراسانى مع تنقيح مناهذاكله لولم نقل بتغيير الموضوع فى خصوص مثال العنب والغليان اذا صار زبيباً ولكن مع القول به كما هو الموافق للنظر نظرا الى العرف فلايجرى فى خصوص المثال .

(١) اقول البحث فى الفوائد ص ١٧٢ و ١٧٣ والظاهر من كلامه هو ما ذكره مدظله ←

والمتيقنة سواءكان العنوان مقوما اولاولادخل لملاحظةلسان دليل الحكم يكونمن اشتباه المقرر لان البحث يكون فى الموضوع وهو لازال يكون مأخوذا من لسان الدليل .

تتمة فى اشكال آخر على الاستصحاب التعليقى

وهو أن الاستصحاب التعليقى على فرض القول بجريانه فى ذاته ودفع جميع الاشكالات الماضية يكون معارضاً باستصحاب تنجيزى فى المقام وهو حال المشكوك قبل حصول ماعلق عليه مثل الغليان فى المقام فان الزبيب قبل الغليان كان حلالا و طاهراً فاذا شك فيه تستصحب الطهارة والحلية والتنجيزى مقدم على التعليقى .

وقد اجاب الشيخ الاعظم عن هذه الشبهة بأن الشك فى الحلية والطهارة مسبب عن الشك عن انتهاء امد الحكم بواسطة الغليان فاذا استصحب حكم العنب بعد غليان الزبيب فهو حاكم على استصحاب الحلية والطهارة لان كل شيىء طاهر وحلال الى

← ببيان مفصل وكلما نتفكر يكون كلامه كلاما متيناً وهذا التفصيل ايضا مما يبعدان ينسب الى المقرر واشتباهه وحاصل بيانه قده هو انه من الممكن عدم صدق الموضوع للدليل عند العرف قطعا مع مجال البحث فى الاستصحاب فان موضوع الدليل للطهارة مثلا اذا كان الحطب لايكون الفحم هو الحطب قطعا عند العرف ولكن عند الشك وملاحظة القضية المتيقنة والمشكوكة يرى اتحاد الموضوع للاستصحاب وهذا بخلاف صورة صيرورة الحطب رمادا فان الموضوع قد انقلب قطعا فمرجعية العرف فى موضوع الاستصحاب غير مرجعيته فى لسان الدليل وان كان اصل الموضوع فى لسان الدليل هو الملاك للبحث وهذا كلام مطابق للوجدان والله العالم .

ثم انه فى خصوص مثال الزبيب والعنب اختار تغير الموضوع لان المغلى فى الزبيب هو الماء الذى كسبه من الخارج وفى العنب هو ماء نفسه ولاشبهة فى ان الغليان يلاحظ بالنسبة الى الماء .

غاية وهى العلم بعد مهما وهوهنا حاصل تعبداً وشأن الاستصحاب توسعة دليل الحكم فكما أنه لو كان للدليل الوارد فى العنب اطلاق لكان شاملا للزبيب ايضاً ولم يكن استصحاب الحلية والطهارة جاريا كذالك اذا كان التوسعة فى الموضوع بالاستصحاب .

والاشكال عليه هوأن الاصل السببى مقدم على المسببى اذا كان الترتب شرعياً في لسان الدليل لان اللازم العقلى غير مترتب لانه من الاصل المثبت فاذا اخذ فى لسان الدليل أن طهارة الثوب مشروط بطهارة الماء فيكون استصحاب الطهارة موجبا لرفع الشك عن طهارة الثوب فى المثال المعروف فى الشك السببى والمسببى واما فى المقام فلا يكون كذالك اى لا يكون الترتب بين حلية الزبيب و حرمته و بين حرمة العصير العنبى بالغليان من الترتب الشرعى ليكون الاصل جاريا .

ثم ان شيخنا الاستاذ النائينى (قده) يفهم من كلامه تسليم عدم كون الترتب شرعياً ولكن يقول بان الترتب الشرعى يكون لازما فى الموضوعات لافى الاحكام اما اصل الترتب فهو مسلم عنده .

و بيانه هو ان الشك في ان العصير الزبيبى هل يحرم بالغليان ام لا يكون ناشياً عن الشك فى لسان الدليل فان دليل حرمة العصير العنبى اذا غلى لو كان له اطلاق بحيث يشمل الزبيب ايضاً لم يكن الشك فيه فالشك فى ذالك مسبب عن الشك فى الاطلاق ولاعكس اى لايكون الشك فى الاطلاق مسبباً عن الشك فى حلية الزبيب وحرمته بعد الغليان بل من باب اهمال الدليل في نفسه و ان كان ملازما للشك فى الاطلاق واما استصحاب حكم العصير العنبى لترتب حرمة العصير الزبيبي ونجاسته بعد الغليان، فهو لا اشكال فيه لان الاثار العقلية والشرعية اذا كان المستصحب نفسه الحكم مترتبة واما فى الموضوعات فحيث ان استصحاب الموضوع يكون من جهة ترتب الحكم عليه وما هو من اللوازم العقيلة لايكون من الاحكام الشرعية فلا يترتب عليه فعدم جريان الاصل المثبت فيه على القاعدة .

اقول انا اذا لاحظنا حال الزبيب قبل الغليان فلامزاحمة بين الحرمة التعليقية والحلية التنجيزية واما بعد الغليان فكما يكون احتمال الحرمة الفعلية التنجيزية كذالك يكون احتمال الحلية التنجيزية فى رتبة واحدة (١) فكيف يقدم استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلية ولا اناطة بين عدم احدهما ووجود الآخر لان عدم احد الضدين لايثبت وجود الضد الاخر ووجود احدهما لايثبت عدم الاخر فلاطولية لاعقلية ولاشرعية فاستصحاب الحرمة لايجرى لمعارضته باستصحاب الحلية ولايمكن اثبات الاطلاق الا بعد طرد الشك عن الطرف الاخر وهو لايثبت لجريان استصحابه ايضاً .

فكلام الاستاذ قده ان كان المراد منه هو جريان استصحاب الحرمة لانه حكم ولذا يترتب عليه الاثر العقلى ففيه ان استصحاب الحلية ايضا من استصحاب الحكم فيجرى ويتعارض وان كان المراد انه يلزم من عدم الجريان لغوية الاستصحاب التعليقى لانه لازال يكون مبتلى بالمعارض كماان قاعدة التجاوز والفراغ حيث تكون معارضة باستصحاب عدم الاتيان لايعتنى بالاستصحاب فى موردها للزوم لغوية جعل القاعدة .

ففيه ان سايرالموارد للاستصحاب يكفى مورداً لدليل لاتنقض ولم يكن لنا دليل لخصوص جريان الاستصحاب التعليقى ليلزم اللغوية وان كان المراد هو ان اللازم من جريان استصحاب الحكم هو ان يطرد ضده فيطرد استصحاب الحرمة

---

(١) اقول هذا لايكون رد للسببية ببيانه قده فان الشك فى الزبيب يكون منشأه الشك فى الاطلاق ولا عكس وهذا بخلاف ما اذاورد دليل خاص فى الزبيب ايضا وكان مجملا فان الشك فى الخاص يوجب الشك فى العام والمقام ليس كذالك والاستصحاب يفيد فائدة الاطلاق فاستصحاب الحرمة جارولايجرى استصحاب الحلية لعدم الاثر كما سيجىء منه مدظله فى مختاره .

استصحاب الحلية فنقول استصحاب الحلية ايضا كذالك فتحصل انه لاوجه لكلامه قده ولذا عدل عن الفرق بين استصحاب الحكم والموضوع في الدورة الاخيرة من بحثه فى جريان الاستصحاب بالنسبة الى الاثار العقلية فى الاول دون الثانى .

ثم ان المحقق الخراسانى (قده) له بيان فى الكفاية وفى حاشيتها على ان المعارضة بين الاستصحابين منتفية لان الشك واحد ولا يكون متعدداً حتى يجيىء فيه البحث عن السبب والمسبب ويجيء الاشكال من ناحية عدم كون الترتب شرعيا ومعنى وحدة الشك هو ان دليل حلية العنب يكون مغيى بصورة الغليان فانه اذا غلى يحرم وينجس ومن المفروض ان العنب قد تغير بعض حالاته وصار زبيباً فكما ان الحرمة والنجاسة مقيدة بالغليان كذالك لازم هذا القيد هوان الحلية ايضا مغياة بعدم الغليان وكذالك الطهارة فاذا شك فى بقاء الحكم الذى كان على العنب واستصحب يكون غاية الحلية والطهارة حاصلة ولايضر وجودهما قبل الغليان مع هذا الاصل بالقطع واليقين فضلا عن صورة استصحابهما فان الحلية والطهارة كانتا الى ماقبل الغليان والنجاسة والحرمة تكونان بعد الغليان ولا منافاة بينهما اصلا هذا كلامه رفع مقامه .

ولكن يرد عليه هو ان التقييد فى عكس القضية و هو القول بان الحلية والطهارة مقيدة بعدم الغليان اذا كان من انتزاع العقل لايفيد بالنسبة الى جريان الاستصحاب لانه لايكون الحلية اللوّية يعنى المعلقة (ح) الا مخلوق العقل ولا يكون من الاثار الشرعية وليته قال ان القيد فى العكس ايضا يكون من اللوازم الشرعية لحكومة دليل الحرمة والنجاسة بالغليان على دليل الحلية و استصحاب الحرمة و النجاسة على فرض الغليان اذا جرى حيث يكون من استصحاب الحكم الشرعى يثبت لازمه العقلى شرعاً فلا اشكال من حيث كونه مثبتاً وهذا يكون بتقريبين .

الاول ان يقال (١) ان الاناطة بين الغليان وحرمة العنب ونجاسته كان قبل تغيير حالته وصيرورته زبيباً فتستصحب الاناطة ولازمه حصول الحرمة و النجاسة بعد الغليان للزبيب .

والتقريب الثانى ان يقال العنب بعد الغليان كان حراماً ونجساً فاذا شك فى الحرمة والنجاسة يستصحب نفسها والحاصل اما ان يجرى الاصل فى منشأهما وهو الاناطة اوفى نفسهماواما استصحاب الحلية قبل الغليان فلااثرله بعد حصول غايته به وكلما دارالامر بين التخصيص والتخصص فالثانى اولى والحكومة تكون من التخصص.

---

(١) اقول انه مدظله فى استصحاب الاناطة اعنى الملازمة يكون موافقا للشيخ(قده) مع انكارالسببية والمسببية وفى استصحاب الحكم يكون موافقا لشيخه النائينى قده لكن مع انكارالسببية والمسببية ايضا بخلافه قده واشكاله عليه بعد فرض كون الاستصحاب فى الحكم بان الشك فى الحلية والحرمة فى رتبة واحدة وهذا الاشكال على الشيخ قده بان بان الاثرغيرشرعى فجوابه ماالتزم به هنا فى جواب المحقق الخراسانى قده من انه لااثر لاستصحاب المحكوم بعد تقديم الحاكم واما اشكاله على المحقق الخراسانى قده من ان الترتب يعنى اثبات كون الحلية مغياة بالغليان من انتزاع حكم العقل بعد عدم تصريحه بذالك يعنى قيد العقلية غيروارد سيما مع طرده الاشكال فى حاشيته على الكفاية فى ذيل قوله فلاتغفل حتى تقول ان الترتب ليس شرعيا وهومدظله يقول بترتيب اثرالمثبت من باب ان الاستصحاب استصحاب الحكم وهذاهومراده قده ايضافلولم يكن عليه اشكال من جهة كون دليل الغليان مبيناً للغاية وكون الشك واحداً لامتعدداً يكون كلامه مدظله قريب معه .

فتحصل ان الاعلام الثلاثة والاستاذ مدظله كلهم قريب الكلام والتفاوت يكون قليلا كما عبر بعد القاء ماذكرنا عليه بان التفاوت بشعرة ونقول يكون التفاوت فى البيان ثم تصوير السببية والمسببية بمامر منه مدظله بيانه عن النائينى (قده) لايرد عليه مامر منه مدظله عليه لمامر واما الشيخ قده فيكون تعبيره هوالحكومة .

فتحصل أنه لااشكال فى جريان الاستصحاب التعليقى من حيث الكبري واما فى الصغريات فيمكن ان يشكل الفقيه مثل المثال فانه من الممكن ان يدعى الفقيه ان الموضوع قد تغير بواسطة تغيير حالته فان الزبيب لايكون هو العنب بل مباين معه والحكم على العنب لاينوط بالزبيب .

ثم ان التفصيل فى المقام بين كون القيد قيد الحكم فيجرى فيه الاستصحاب التعليقى وبين كونه قيد الموضوع فلايجرى كماعن السيد محمد كاظم اليزدى فى حاشيته على المكاسب فى منجزات المريض لاوجه له لان حاصل مامر هو أنه كلما كان امره بيد الشرع يمكن جريان الاستصحاب فيه فاذا قيل العنب اذا غلى حكمه كذا يكون مثل ان يقال العنب المغلى حكمه كذا فان قيد الموضوع ايضاً يكون امر وضعه ورفعه بيد الشرع فيمكن التعبد فيه .

فالمختار من بين الاقوال الثلاثة هو الجريان مطلقا ولاوجه لعدم الجريان مطلقا ولاللتفصيل بين قيد الحكم وقيد الموضوع .

التنبيه السابع

فى استصحاب الاحكام فى الشرايع السابقة

والبحث فى ذالك فى ضمن امور الاول ان النسخ اما ان يكون من احتمال انتهاء امد المصلحة للحكم فى هذه الشريعة كمن يزعم بخياله الفاسدان الذبح فى عيد الاضحى بمكة وافساد اللحوم فى زماننا هذا لايناسب جعل هذا الحكم مع احتياج الناس اليه ووجود الفقراء فى البلاد النائية وهذا لا كلام فيه فى المقام واما ان يكون احتمال النسخ من جهة تبديل شريعة بشريعة اخرى مثل تبديل شريعة عيسي وموسى على نبينا وآله وعليهما السلام بشريعة الاسلام من باب عدم العلم بأن المنسوخ هل هو بعض الاحكام او كله غير ما ثبت عدم نسخه وهذا يكون البحث فيه هنا .

الامر الثانى ان النسخ على قسمين قسم نشأ من جهة ندامة الجاعل للحكم وبروز المفسدة من جعله من جهة جهل المقنن بعواقب الامور كمافى القوانين الموضوعة عند البشر وقسم يكون من جهة كون المصلحة فى ابرازالعموم ثم بعد مضي زمان تكون المصلحة فى بيان انتهاء امده وهذا القسم هو الذى يتصور فى الشرايع واما القسم الاول فهومحال لانه يلزم منه جهل البارى تعالى بعاقبةالامور تعالى عن ذالك علواكبيرا .

الامر الثالث ان الدليل الدال علي الحكم اما ان يكون له عموم افرادى وازمانى واما ان يكون له العموم الافرادى فقط واماان يكون من حيث العموم فى الافراد والازمان مهملا .

الامر الرابع في ان الاحكام اماان يكون على نحو القضايا الحقيقية اوالخارجية والمراد بالقضية الحقيقية هو أن يكون الحكم على الافراد على تقدير الوجود و فرضه و بالخارجية هو ما يكون الحكم على الافراد الموجودة فى الخارج مثل اكرم من فى الصحن ولايكون المايزما ذكره شيخنا النائينى (قده) من ان المراد بالقضية الحقيقية هو ان يكون الحكم على الافراد الاعم من الموجود والمعدوم والمراد بالخارجية هوان يكون على خصوص الموجود فان هذا خلاف الاصطلاح ويكون الحقيقية عنده خارجية فى الواقع للحاظ الافراد موجودة ايضا على فرضه

اذا عرفت ماذكرناه من الامور فقد اشكل فى جريان الاستصحاب بالنسبةالى الحكم الثابت فى الشرايع السابقة باشكالين .

الاول ان الموضوع فى الاستصحاب لا يكون واحداً هنا لان المدرك لشريعة اذا كان مخاطبا بخطاب هذه الشريعة ثم صار مدركا لشريعة اخرى وصار تحت لوائها لايكون واحداً فى نظر العرف فان اليهودى غير المسلم وهكذا الموجود فى زمن الخطاب لايكون كالمعدوم فمن لم يدرك الشريعةالسابقة لايكون موضوعاً لحكمها

وقداجيب عن هذا الاشكال بان الاحكام يكون على نحو القضايا الحقيقية

لاعلى نحو القضايا الخارجية فيكون المخاطب الانسان بما هو انسان من غير دخل خصوصية الافراد ومن غير قيد الوجود والعدم .

اقول ان كان لسان الدليل ظاهراً فى العموم بحسب الافراد والازمان(١) لاوجه لاحتمال النسخ اصلا لان لسان الدليل متكفل لبيان شمول الحكم لجميع الازمان ولجميع الافراد ولا نحتاج الى الاستصحاب مثل ما اذا فرض ان الحج يكون واجباً على المستطيع فى كل زمان فان اصالة الجهة فى الصدور يحكم بالبقاء ومعناها هو انه اذا احتملنا أن تكون المصلحة فى الابراز فقط من دون دخل للواقع فاحتملنا النسخ لايكون هذا الاحتمال موافقاً لظاهر الدليل من ان الارادة الاستعمالية موافقة للارادة الجدية كما هو دأب العرف فى تلقى الخطاب واما ان كان الدليل مهملا من حيث الافراد والازمان فلامجال لجريان الاستصحاب ايضا لعدم ثبوت الحكم من الاول على آحاد المكلفين واما ان كان الدليل مهملا من جهة الازمان فالاستصحاب يكون من الاستصحاب التعليقى وبيانه انى لو كنت فى الشريعة السابقة لكنت محكوما بحكمها والان يكون الشك فى ثبوت هذا الحكم التقديري فان الشخص الواحد يلاحظ بالنسبة الي الوجودين الوجود السابق والوجود اللاحق كما ان العنب كان له حالة بالنسبة الى نفسه وحالة بالنسبة الى صيرورته زبيباً فمن قال بجريانه

---

(١) اقول ان الذى يسهل الخطب عدم وجود كتاب صحيح من الشرايع السابقة بايدينا لنلاحظ الاطلاق والعموم والاهمال ولوفرض وجود حكم بنحو الاطلاق لتابعى تلك الشريعة يشكل استفادة الاطلاق حتى بالنسبة الى من هو خارج فان الاطلاق والعموم ظهورات عرفيه من اللفظ ويتوقف العقلاء فيه بعد تحول شريعة الى شريعة وصيرورة النصرانى مسلما .

ثم ماوجدنا مورداً نحتاج الى اثبات حكم فى هذه الشريعة من شريعة عيسى اوموسى(ع) بل لنا احكام اولية وثانوية بحيث كان لنا غنى عن غيرنا بعد كون الدين عندالله الاسلام وقد شرفنا به .

مطلقا فيقول في المقام ومن منعه كشيخنا النائيني (قده) يمنع هنا ايضا فالكلام الكلام ومن قال بتغيير الموضوع في الصغرى يمكن ان يقول هنا ايضاً لان مدرك هذه الشريعة غير مدرك تلك الشريعة وعليهذا لافرق بين كون الاحكام على نحو القضايا الخارجية اوالحقيقية لانه على فرض كونها على نحو الحقيقية ايضا يكون الموضوع غير منحفظ وفرض وجود موضوع في الخارج مغاير لهذا الموضوع في الشريعة التى هى بعد تلك الشريعة لايوجب اسراء الحكم اليه من باب فرض الحقيقة فان الحكم لازال يكون على موضوع منحفظ .

فتحصل انه لا وجه لاحتمال النسخ على فرض اطلاق دليل الحكم من حيث الافراد والازمان حتى نحتاج الى الاستصحاب وعلى فرض الاهمال من جهة الافراد والازمان لامجرى له من باب اهمال الدليل في نفسه وعلى فرض الاهمال من جهة الزمان يكون الاستصحاب تعليقياً .

الاشكال الثانى في استصحاب الشريعة السابقة هووجود العلم الاجمالى بارتفاع بعض الاحكام قطعاً فلايمكن الاستصحاب بالنسبة الى ماشك فيه للعلم بانتقاض الحالة السابقة اجمالا وهذا الاشكال على مسلكنا من عدم الوجه لاحتمال النسخ الافي بعض الموارد قليل الفائدة (١) .

وجوابه ان العلم الاجمالى قدانحل بواسطة وجدان كثير مما علم ارتفاعه

---

(١) اقول هذا التقريب لايفيد للاشكال على الاستصحاب لان المراد من قوله (ع) لاتنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر وان كان اليقين فيه مطلقا شاملا لليقين الاجمالى ايضا ولكن لاأثر له عملا فانا اذا علمنا بنجاسة الكأسين ثم علمنا بطهارة احدهما اجمالا يكون الاجتناب عن كليهما لازما كما كان قبل والمقام ايضا كذالك فانا بعد فرض ثبوت احكام ونسخ بعضها غير المعين لا اشكال في ان الواجب متابعة الجميع نعم على فرض احتمال تبديل الواجب بالحرام اوبالعكس يصير هذا اشكالا آخر في خصوص الاحكام ولاربط له بحصول الغاية لليقين ،

بحيث ينحل العلم الاجمالي بعلم تفصيلي بارتفاع جملة والشك البدوي في ارتفاع جملة اخرى فهذا الاشكال غير وارد على القائل بالاستصحاب لولم يكن الاشكال الاول وارداً .

التنبيه الثامن

في عدم حجية الاستصحاب بالنسبة الى الاثر العقلي والعادي وبيان الاصل المثبت المعروف بين المتأخرين .

فانه لاشبهة عندهم في حجية مثبت الامارات يعني ترتيب الآثار العقلية والعادية على الواقع التعبدي الذي يكون مؤدى الامارة دون الاصول فمثل استصحاب الحيوة لزيد لايثبت طول لحيته ولذالك طرق من البيان .

الاول ماعن شيخنا النائيني قده في تقريرات بحثه ببيان مفصل ونحن نبين حاصله وهو أن الامارات تكون حجة من باب تتميم الكشف يعني قول العادل يكون موجباً للظن الذي هو نصف العلم بالواقع فاذا امضى الشارع يكون معناه القاء احتمال الخلاف وجعل الظن كالعلم فيكون المظنون كالمعلوم ومن الواضح أن ماوجد واقعاً يكون له تمام الآثار من العقلية والشرعية مثل من وجد زيداً في حال الحيوة واقعاً فانه يجد طول لحيته ويعلم وجوب نفقة زوجته فكذالك ما هو مثله فيكون حجية مثبت الامارة مقتضى طبعها بخلاف الاصل فانه وظيفة قررت للشاك .

وبعبارة اخرى العلم الوجداني يكون له ثلاث آثار الاول كونه نورا في نفسه ومن الامور التكوينية ومن الصفات الحاصلة للنفس . الثاني كونه مما يمكن الاحتجاج به بملاحظة ارائة الواقع ووسطيته في الاثبات والثالث الجري العملي على طبقه ومن المعلوم أن الاول تكوين ولا تناله يد الجعل وما تناله يد الجعل هو الوسطية في الاثبات والمجعول هوذالك في الامارات لانها محرزة للواقع ويكون

امضاء الشرع لها بهذا اللحاظ واما المجعول في الاصول فهو الثالث فقط يعني جعل الجري العملي على طبقه ولو لم يكن له احراز او كان له احراز ولم يكن مورد امضاء الشارع كالاستصحاب وعليهذا فيكون اللازم العقلي ولازم اللازم وهكذا مترتباً عليها بخلاف الاصول فلا تحتاج الى دليل آخر لاثبات الآثار بخلاف الاصل فانه يثبت نفس المؤدى لاغير هذا كلامه رفع مقامه .

والجواب عنه ان الحق في باب حجية الامارات وان كان تتميم الكشف ولكن لايكون معنى جعل الوسطية في الاثبات هو الوسطية تكويناً بحيث يكون المؤدى هو المعلوم واقعا بل يكون تنزيلا من الشرع فلابد من ترتب الآثار المتمشية من الشرع لا كل الاثار ففي المثل اذا قلنا زيد اسد يكون التشبيه في الشجاعة ولايكون معناه وجود الذنب لزيد كما كان للاسد وماله واقع تكويني لايمكن ان يكون الاعتبار مقام الواقع بتمام لوازمه فان العلم له واقعية ولغيره المنزل منزلته اثر الواقع بمقدار التنزيل واما الملكية فحيث لايكون واقعها الا الاعتبار فاعتبارها يكون له تمام آثار الواقع ومن المعلوم ان العلم لايكون مثل الملكية والحاصل حد آثار الاستصحاب او المستصحب يكون بيد الشرع وحد اثر الامارة ايضاً يكون بيده فان قلنا بالتنزيل في جميعها ففيها نقول وان لم نقل فكذالك لو كان الفارق ما ذكره (قده) .

وثانيا ان معني قول الامام عليه السلام العمري ثقة خذ معالم دينك منه ان كان هو استعداد العادل لتصديق قوله لانه عادل فكذالك يكون معنى لا تنقض اليقين بالشك هو أن اليقين حيث يكون له دوام يكون له استعداد عدم النقض بل الظهور في ذالك اقوى من ظهور ما دل على تصديق العادل فلا فرق بينهما من هذه الجهة .

وثالثا ان دليل الامارة من اين يستفاد منه التنزيل منزلة العلم ولايكون المستفاد منه ايضاً هوالجرى العملى فما ذكره قده لايتم بوجه .

الطريق الثانى هوماعن المحقق الخراسانى (قده) وحاصله هوأن اللفظ له دلالة بالمطابقة ودلالة بالالتزام فكما ان الدلالة المطابقية حجة كذالك الدلالة الالتزامية وحجية كل واحد منهما فى عرض الاخر فعليهذا اذا قامت امارة على موضوع من الموضوعات يكون المدلول الالتزامى المستفاد من حكم العقل ايضا حجة بخلاف الاصول .

وقد اشكل عليه بان دلالة اللفظ على المعنى يكون من باب كاشفيته عن الارادة الجدية للمتكلم فان كان المتكلم ملتفتا الى لوازم كلامه نأخذ به والا فلا و هذا حال الدلالة الفعلية و اما الشأنية بمعنى انه لوالتفت لأراد فلا يكون اللفظ بالنسبة اليها حجة فلا يؤخذ بالالتزام مطلقا بل يؤخذ بمقدار كان المتكلم فى مقام بيانه .

وقد اجيب عنه بأن اللفظ اذا كان له الشمول فى ذاته وقد صدر الخطاب يكون حجة ولولم يكن المتكلم ملتفتاً ولكن عدم حجية اللفظ بالنسبة الى جميع المداليل يكون من باب قصور دليل اعتبارحجية الامارة كما ان قاعدة الفراغ على القول بامار يتها تكون كذالك يعنى لايكون جميع المداليل الالتزامية حجة فى مورد جريانها فان جريانها بالنسبة الى الصلوة مع الشك فى الطهارة لايثبت الطهارة بحيث لايحتاج المصلى فى صلوة اخرى الى تحصيل الطهارة والحاصل ظاهر اللفظ الشمول والقصورمن جهة قصوردليل اعتبارالامارة .

وفيه ان كان المراد بالدلالة الدلالة التصورية فهو وان كانت موجودة وان صدر اللفظ عن النائم والساهى ولكن ليس الكلام فيه وان كان المراد الدلالة التصديقية فهى محتاجة الى الالتفات الفعلى .

واما ماذكره من قصورالدليل مثل قاعدة الفراغ فهو خارج عن محل الكلام

بل الكلام فيما لايكون القصور محرزاً ونريد ان نثبت اللازم بظاهر الخطاب .

فالتحقيق فى المقام ان يقال بان الاحكام التى وصلت الينا عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم اواحد الائمة عليهم السلام حيث نعلم احاطة المخبر فعلا بجميع شؤن كلامه وليس مثل بقية البشر غير ملتفت الى لازم كلامه تكون حجة فى جميع المداليل لاحراز الالتفات واما الموضوعات فعدم التفات الشاهد بالنسبة الى لوازم كلامه يوجب عدم حجية اللفظ بالنسبة اليه الافى صورة الاقرار على النفس فان لوازمه حجة عند العقلاء ولولم يلتفت المقر .

ومن هنا ظهر مافى كلام شيخنا العراقى (قده) من عدم الاحتياج الى الالتفات فى المداليل الالتزامية وكنا نورد عليه بان هذا يكون فى الدلالات التصورية لاالتصديقية فكان يجيب بأن الالتفات الاجمالى حاصل والوجدان حاكم بعدم حصوله كذالك ايضا فان جميع المداليل لايكون الالتفات اليه .

و الطريق الثالث عن بعض الاعلام و هوان الفرق بين الاصل و الامارة بان الثانية حجة من باب الظن و حجية الظن بالشىء يوجب حجية الظن بلوازمه و لو لم يكن الالتفات اليه بخلاف الاول فان حجيته ليست من باب الظن بل هو وظيفة قررت للشاك .

والجواب عنه هو ان اللفظ هوالكاشف والحاكى عن المدلول فاذا كان قاصرا عن اثبات اللوازم مع عدم احراز الالتفات فكيف يمكن الالتزام بذالك بصرف كون الحجية من باب الظن فالحق هوطريق المحقق الخراسانى (قده) فى وجه الفرق مع التفصيل منا بأن ماصدر عن المعصوم عليه السلام يكون الالتفات الى جميع مداليله حاصلا وفى الموضوعات يؤخذ بما التفت اليه البينة من اللوازم هذا كله وجه حجية مثبتات الامارات .

واما وجه عدم حجية مثبتات الاصول فعلى مبنى شيخنا النائينى قده من تتميم الكشف فى باب الامارات فيكون من جهة ان دليل الاصل لايفيد الاحجية

مؤداه ولا يكون له جهة كشف ولا دليل على حجية الزائد من المؤدى من اللوازم العقلية والعادية .

والجواب عنه كما مر هو ان الاصول الغير المحرزة وان كان كما ذكره قده ولكن المحرزة مثل الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة فتكون مثل الامارة فان حجيتها من باب الظن ولا قصور فى قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر لاثبات حجية الظن كما فى الامارات .

و اما طريق القائل بأن حجية الامارات تكون من باب الظن ولازمه حجة دون الاصول ففيه ماسر آنفافى رد مايز شيخنا النائينى قده من حجية الاصول المثبتة ايضاً من باب الظن مع عدم تماميته فى نفسه كمامر .

واما طريق المحقق الخراسانى قده من التمسك بالدلالة الالتزامية كالمطابقية ففيه ان الاصول المحرزة تكون مثل الامارات فى ذالك فان المدلول الالتزامى فى دليل الاستصحاب ايضا حجة لانه ايضا حجة من باب الظن الكاشف عن الواقع فلامحيص للقول بعدم جريان مثبتات الاصول المحرزة الا التمسك بانصراف الدليل عن اللوازم لو ثبت ذالك فان القدماء كانو قائلين بحجية الاصول المثبتة ايضا وما اشتهر من عدم الحجية يكون من المتأخرين .

والحاصل ان الدليل الدال على حجية الاصول اما ان يكون التنزيل فيه بيد الشرع كما يقال الطواف فى البيت كالصلوة واما ان يكون التنزيل فيه بيد المكلف فان كان التنزيل فيه بيد الشرع فربما يقال بأن التنزيل لابد ان يكون بالنسبة الى الاثار المتمشية من قبله مثل ما يقال بأن شرط الطواف الطهارة كما ان شرط الصلوة الطهارة وهذا هو الاثر الشرعى المتمشى من الشرع فى هذا التنزيل وفيه ان الشارع لا يكون عاجزاً عن ترتيب جميع الاثار فيؤخذ بعموم التنزيل والشاهد على ما ذكر هو قولهم بان الاثار الشرعية المترتبه على الاثار الشرعية بلا واسطة مترتبة فلو كان التنزيل فى اثر واحد كيف يمكن ان يقال بترتيب جميع الاثار

فلا يتم هذا الوجه .

وقد استدل لعدم حجية المثبت بأن روح دليل الحجية هو جعل الحكم والاثر العقلي لايكون من الحكم ليمكن ادعاء الجعل فيه فاذا نهى الشارع عن نقض اليقين بالشك يكون معناه وجوب النفقة على زيد باستصحاب حيوته ،

والجواب عنه هوأن الحكم المجعول لايختص بموضوع واحد فقط بل يشمل كل حكم على كل موضوع في طول هذا الموضوع كشمول وجوب تصديق العادل في الاخبار مع الواسطة للموضوع الذى حصل من تطبيق احد افراد وجوب التصديق و في المقام يكون وجوب البقاء على اليقين موجباً لموضوع آخر ذى اثر .

وقد اجاب المحقق الهمداني قده بان تخيل جعل الحكم مما لاوجه له لانه ربما يكون الاستصحاب ولا يكون الجعل ممكنا لخروج الموضوع عن الابتلاء مثل ما اذا كان استصحاب الحيوة للولد في صورة نذر الصوم على فرض بقائها موجبا لوجوب صوم يوم الخميس في يوم الجمعة لترتيب اثره في يوم الجمعة مثل وجوب الصدقة على من نذر أن يتصدق لو كان عليه وجوب الصوم في يوم الخميس فزمان الاستصحاب وهو يوم الجمعة حيث خرج الخميس عن الابتلاء وغفل من صومه لا يكون الحكم المجعول بالنسبة اليه مع جريانه لترتيب الاثر الذى هووجوب التصدق فلا يكون الحكم المجعول هو مفاد الاستصحاب .

وفيه ان زمان ترتيب الاثر هو يوم الجمعة ويكون هذا بحكم الاستصحاب بقاء فالاستصحاب الحيوة في يوم الجمعة يكون له الاثر وهو وجوب الصوم في الخميس بلحاظ الاثر الشرعي وهو وجوب الصدقة فيكون الاستصحاب موجبا للحكم في جميع الموارد .

واما اذا كان التنزيل في دليل الاستصحاب بيد العرف كما هورأى شيخنا العراقي قده فحيث لايكون معنى تنزيل العرف الاالجرى العملى فلابد أن يقال بأن تنزيل المشكوك منزلة المتيقن معناه ترتيب كل اثر يكون على الواقع من الاثار

العقلية والعادية والشرعية فان معنى تنزيل المكلف هو البناء على وجود الواقع عملا فهو كما يترتب جميع الآثار ولو كان عقليا فى صورة وجود الواقع واقعاً كذالك عند الاستصحاب الان يدعى الانصراف فى دليله الى اللوازم الشرعية يعنى ان التنزيل وان كان بيده ولكن يكون بالنسبة الى ماهو المتمشى من قبل الشرع وغيره يكون خارجاً عن دائرة الشرعية وهذا الا نصراف غير الانصراف الى الآثار بلاواسطة اللازم العقلى اوالعادى الذى يدعى على فرض كون التنزيل بيد الشرع .

ثم انه لافرق بين المبانى فى الاستصحاب من كونه تنزيل المشكوك منزلة المتيقن اوتنزيل الشك منزلة اليقين اوجعل المماثل الذى هو رأى المحقق الخراسانى (قده) بعد فرض كون التنزيل بيد الشرع فى كون اللوازم مطلقا حجة وفى القول بعدم الحجية بالنسبة الى اللوازم العقلية والعادية بالانصراف الا ان القول بجعل المماثل اظهر فى كون الحجة هى الاثر على نفس المستصحب وجعل الحكم المماثل للواقع بالنسبة اليه فقط بطبع الدليل وعدم الاحتياج الى الانصراف لعدم كون التنزيل فى غيره فليس عليه الحكم .

فتحصل ان الطريق فى عدم حجية مثبتات الاصول هوادعاء الانصراف عنها ولولم يتم لايكون لنا طريق لمخالفة القدماء فى قولهم بحجية مثبتات الاصول كالامارات وبعبارة اخرى لو كان السند الانصراف فلقائل أن يقول به فى الامارات ايضا لان التنزيل فيها ايضا يكون بلحاظ الاثر الشرعى فان كان دليل الامارة شاملا للمثبت يكون دليل الاصل ايضا كذالك مضافاً بأنه لولم يكن الاطلاق للدليل كيف يترتب الآثار الشرعية التى هى مع الواسطة فالانصاف ان الحق طريق المحقق الخراسانى (قده) فى المقام بقوله ان الامارة لها حكايات بالنسبة الى المداليل الالتزامية فى عرض المدلول المطابقى فلو فرض المداليل الالتزامية ماة يكون للفظ مأة حكاية واما الاصول فلا يكون لها دلالة بالنسبة الى المدلول الالتزامى اصلا فضلا عن

الحكايات (١).

ثم انه ربما قيل بأن الفرق بينهما هو صدق النقض وعدمه فى الاستصحاب ولايكون هذا فى الامارات فنقض اليقين بالشك فى المداليل المطابقية يعنى ماهو مؤدى الأصل ومجراه صادق ولكن فى المداليل الالتزامية غير صادق.

وفيه ان حجية الامارات ايضا تكون من باب التنزيل وفرض الظن منزلة العلم فكيف يلاحظ التنزيل فى احدهما كذلك بل انهما مثلان فى هذا الحكم.

ثم انه على فرض جريان استصحاب المثبت قيل بأنه معارض باستصحاب عدم الاثر العقلى او العادى فاستصحاب حيوة زيد لاثبات طول لحيته يكون معارضاً باستصحاب عدم اللحية وهو العدم الازلى اوالعدم حين صباوة زيد وقد اجاب الشيخ الاعظم الانصارى (قده) عن المعارضة بأن الاصل السببى حاكم على الاصل المسببى وهنا يكون الشك فى وجود اللحية مسبباً عن الشك فى الحيوة فنحن اذا اجرينا الاصل بالنسبة اليها وقلنا بثبوت الاثر العادى كما في المقام لايبقى شك فى وجود اللحية لنحتاج الى استصحابه وقلنا بالمعارضة وانما الكلام فى اصل ثبوت هذا الاثر العقلى او العادى.

---

(١) اقول هذا ادعاء محضا بعد كون دليل الاصل هو الامارة وينحل الى كل مورد من الموارد فان كل موارد الاستصحاب يكون مصداقا لقوله (ع) لاتنقض اليقين بالشك واما ادعاء الانصراف فلايكون باطلاقه تماما بالنسبة الى الامارات والاصول فرب دلالة التزامية للامارة يمكن ادعاء الانصراف عنها ورب دلالة التزامية للاصل لايكون الانصراف بالنسبة اليها لخفاء الواسطة وماترى فى الفقه من ادعاء انصراف امارة عن شيء يكون شاهداً على ما ذكرناه فلو كان لنا شيء قابل للتمسك اليه فى الفرق بين الاصول والامارات يكون هو الانصراف وهو ايضا لايتم لما ذكرناه.

وينبغي التنبيه في الاصل المثبت على امور

الاول ان البحث في المثبت المعروف يكون في صورة وجود اثر شرعي للاثر العقلي اوالعادي لنفس المستصحب واما اذا كان الاثر اثراً للاعم من الواقع والتعبد به فلا يكون الكلام في اثباته بجريان الاصل وترتيب ذاك الاثر فاذا كان اللازم اثر شرعي وهو مترتب على الاعم من احرازه في الواقع او بالاستصحاب يكون هذا الاثر مترتبا فاذا نذر شخص صدقة درهم على فرض وجود اللحية لزيد ولو بالاستصحاب بالنسبة الى الحيوة فهذا الاثر لا اشكال في ترتبه .

واما ما ترى في الكلمات (١) من المثال بوجوب الاطاعة الذي هو حكم

---

(١) اقول البحث في المثبت المعروف هو في وجود الاثر الشرعي للاثر العقلي اوالعادي ولكن البحث من جهة عدم اثبات الاثر العقلي اوالعادي يشمل بظاهره كل مورد فلقائل أن يقول ان وجوب الاطاعة وان كان من الاثار العقلية ولكن حيث يكون مترتباً على اثبات التنجيز اما واقعاً كما في غير مورد الاستصحاب واما بالتعبد كما في صورة الشك فوجوب الاطاعة خارج عن بحث المثبت لان المستصحب نفسه الحكم و يترتب عليه اثره فلا خلط عن القوم هنا .

واما ماذكره مدظله من خروج ما ذكره من المثال فهو مما خفي علينا وجهه لان الاثر وان كان على الاعم من الوجود الواقعي والتعبدي ولكن اذا كان المستصحب نفس اللحية فمن اين يثبت استصحاب الحيوة وجود اللحية مع انها اثر عادي فالخلط كانه يكون في هذا المثال واما الخلط الثاني منهم فهو ايضا غير خلط لان الاثر اذا كان اثر الاستصحاب كما يكون هذا في استصحاب الاحكام لا كلام فيه كما في مثال وجوب الاطاعة واما اذا كان اثرا للمستصحب كما في استصحاب الحيوة لوجود اللحية فكيف يثبت وهذا اول الكلام . ←

العقل وهو مترتب على استصحاب بقاء الامر فلاربط له بالمثبت اصلا لانه اثر عقلي ولا يكون له اثر شرعي ليقال انه من المثبت ام لا فهذ اخلط في الكلمات .

وخلط آخر ايضا في كلماتهم وهو أن المثبت المعروف يكون في صورة كون الاثر اثراً للمستصحب واما ما كان اثراً للاستصحاب فهو مترتب عقليا كان او عادياً لانه اثر للاستصحاب ولاربط له بالمستصحب و وجه الخلط في ذالك هو أن المستصحب تارة يكون الاثر على لازمه الواقعي وتارة يكون الاثر على اللازم الاعم من وجوده الواقعي والتعبدي والثاني خارج عن مورد النزاع والاول داخل فيه ولو لم يكن الاثر اثر الاستصحاب فالعدالة المشكوكة استصحابها بالنسبة الى جواز الاقتداء جار لان جوازه مترتب على العدالة سواء كانت في الواقع او في الظاهر واما جواز الاخبار والشهادة بها فمترتب على واقع العدالة لاعلى العدالة التعبدية ولايثبت بالاستصحاب مع كون الاثر على كلا التقديرين اثر اللمستصحب لا للاستصحاب فلايختص الخروج عن محل النزاع بكون الاثر اثراً للاستصحاب فقط بل اثر المستصحب ايضاً ربما يكون خارجاً عن محل النزاع .

الامر الثاني

في ان القول بعدم جريان الاصل المثبت على فرض تسليمه يكون عند الشيخ قده في صورة عدم خفاء الواسطة واما اذا كانت الواسطة خفية بحيث يحسب الحكم الشرعي من اثر نفس المستصحب عند العرف فلا كلام في جريان الاستصحاب

← ولم اجد هذا البحث الافي تقريرات شيخه العراقي (قده) وهو يكون مثاله وجوب الاطاعة ولايجيء في النظر الخلط فيه وكلما اصررنا عليه (مدظله) بعد الدرس لم يأتنا بمقنع بل مال بعض الميل الى ماذكرناه .

لترتيب ذاك الاثر بحيث لوفرض عدم ترتيب ذاك الاثر يكون من نقض اليقين بالشك وهكذا يقول المحقق الخراساني قده في الحاشية على الرسائل (١) .

وقد اجاب عن ذالك شيخنا النائيني قده (٢) بأن العرف يكون مرجعاً في المفهوم فقط وتطبيق المفهوم على المصداق يكون بالدقة العقلية ولا اعتناء بشأن العرف في ذالك ففي المقام اما ان يكون الاثر الشرعي اثرا للمستصحب واقعاً فهو خارج عن محل البحث واما ان يكون اثراً للواسطة فماكان اثرالها لايترتب على استصحاب شيء هوذوالواسطة بعد فرض عدم حجية الاصل المثبت .

وفيه ان العرف اما ان يكون مرجعاً في المصداق ايضا كما عن شيخنا الحائري (قده) مؤسس الحوزة العلمية فلا كلام لانه هو المرجع في صدق النقض في الموارد و اما ان يكون مرجعاً في المفهوم فقط كما التزم به شيخنا النائيني (قده) فعلى هذا الفرض نقول ان العرف عند تلقي الخطاب يفهم ان النقض صادق في صورة خفاء الواسطة بواسطة تناسب الحكم و الموضوع فمفهوم النقض في القضية المركبة عند تلقي الخطاب صادق اذا لم يرتب اثر الواسطة وان كان معناه بحسب الانفراد غيرهذا كما قال المحقق الخراساني (قده) في حاشية الرسائل .

فالمفردله اثروالمركب له اثر اخر ويتغاير المفهوم بالنسبة الى شيء واحد في المفرد والمركب (٣) .

---

(١) يعني فوائد الاصول في ص ٢٠٣ و٢٠٤ فارجع اليه .

(٢) في تقريرات بحثه المسماة بفوائد الاصول ص١٨١ و١٨٢ .

(٣) اقول حيث كان ملاك جريان اصل المثبت وعدم جريانه هوانصراف الدليل وعدمه كمامر نقول اذاكانت الواسطة خفية لايكون الدليل مثل لاتنقض منصرفاً عن اثبات الحكم ←

ثم انه مع الشك فى الاستصحاب عند خفاء الواسطة فحيث تكون الشبهة مصداقية للاتنقض لايجرى الاستصحاب ولابد من التماس اصل آخر لرفع الشك .

ثم ان جلاء الواسطة فى بعض الموارد ايضا لايكون مانعاً عن جريان الاصل المثبت وهواذاكان الاثرمن الاثار اللازمة للمستصحب مثل العلة والمعلول كما فى المتضايفين فان استصحاب ابوة زيد لعمرو يلازم بنوة عمرو لزيد ولا ينفك احدهما عن الاخرلقانون التضايف فكل اثريكون على البنوة ايضا مترتب وهذا ايضايكون يكون مثل مامرفى خفاء الواسطة من جهة صدق مفهوم النقض فى امثال ذالك اذا لم تترتب الاثرعلى الواسطة فان الملازمة فى الواقع يلازم الملازمة فى الظاهرايضا فى نظرالعرف ولوكان الاثرلخصوص الواسطة ولم يكن اثرلذى الواسطة ايضايجرى الاستصحاب لان امثال المورد من المتلازمين كالشيء الواحد الذى يكون له وجهان وهذا ايضا عن المحقق الخراسانى (قده) فى الحاشية على الرسائل .

الامر الثالث

(وهوالتنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب حسب ترتيبها فى الكفاية) فيما يتوهم كونه مثبتاً مع عدم كونه كذلك وهوامور.

الاول استصحاب بقاء الاستطاعة لاثبات وجوب الحج وبيانه ان الاستطاعة شرط للوجوب ويكون دخل الشرط فى المشروط من باب التكوين فترتب الوجوب عليها يكون من ترتب الاثار العقلية على المستصحب وهذا معنى المثبت فكيف اجمع الفقهاء على جريان استصحابه .

← للازم العقلى او العادى كما فى الامارات و ان كانت الامارة ايضا منصرفة عن بعض اللوازم و ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) مؤيد لوجه عدم الانصراف فى بعض الموارد .

والجواب عنه ان مهار الشرطية حيث كان بيد الشرع يكفى لجريان الاستصحاب لانه جعل الاستطاعة شرطاً للحج ولذا يلاحظ الاستطاعة العرفية ولا تكفى العقلية فلا يقال ان الدخل هنا تكوينى ويكون جعل الشارع من باب الارشاد الى ما حكم به العقل فانه يكفى كون الدخل فى طور خاص بيد الشرع فلا اشكال .

الثانى استصحاب شرط الواجب فان استصحاب الطهارة يكون من لوازمه التكوينية وجود التقيد و حصوله لمثل الصلوة والطواف و من المعلوم ان حصول التقيد باستصحاب القيد يكون من الاثار العقلية .

وجوابه ان الشرط ان كان معنى دخله هو دخل التقيد فنقول حيث ان الا ناطة تكون بيد الشرع يكفى لكونه قابلا للتعبد بالبقاء مثل مامر فى الاستطاعة فان قوله عليه السلام لاصلوة الا بطهور فهم منه الاناطة واما ان كان دخل الشرط مثل دخل الجزء من دون احتياج الى القول بالتقيد فيكون الاشكال مرتفعاً من اصله لعدم الواسطة العقلية بين استصحاب القيد وترتب الاثر وهى التقيد بل نفس الشرط المجعول من قبل الشرع يحصل التعبد به بالاستصحاب.

الثالث مما يتوهم المثبتية فيه هو استصحاب الجزء فان لازم ذالك هو صحة لحوق سايرا جزاء المركب وهو عقلى فهو مثبت .

وفيه ان المركب اما ان يكون مركبا من جوهرين اوعرضين او مركب من جوهر وعرض و يكون الجوهر متصفاً بالعرض ولا اشكال فى غير الاخير فان المركب اذا كان اجزائه مترتبة من دون دخل الجزء بنحوالاتصاف بل بحيال ذاته فيكون بعض الاجزاء حاصلا بالوجدان والبعض الاخر بالاصل فاذا وجدنا جوهراً بالوجدان وشك فى الجواهر الاخر يستصحب وجوده و كذالك فى العرضين ولا نحتاج الى شيء آخر واما اذا كان بنحوالاتصاف كما اذا كان زيد متصفاً بالعلم ثم شك فى وجود زيد وهو وجود جوهرى اوشك فى وجود العلم فلا يمكن استصحاب احدهما

لحصول الاتصاف فاستصحاب ذات زيد لا يوجب حصول صفة العلم فيه وكذالك استصحاب ذات العلم فانه لايمكن ان يقال العلم موجود فى زيد بعد استصحاب العلم لان الاتصاف من الاثار العقلية .

فان قلت في الجوهرين والعرضين ايضا يكون استصحاب الجزء موجباً لترتب ساير الاجزاء عليه وحصول النظام وهو عقلى لان النظام امر عقلي .

قلت هذا لكون كل حصة من الاثر لحصة من الاجزاء ولا يكون المركب الا الاجزاء لا ان يكون كل جزء منوطا بالجزء الاخر .

الرابع مما يتوهم كونه مثبتا هو استصحاب الفرد وترتيب اثر الكلى مثل استصحاب زيد لترتيب اثر الطبيعى وهو الانسان (١) وقال فى الكفاية بما حاصله هوان المحمول اما ان يكون بالصميمة وهو حمل ذاتيات الشيء عليه كما يقال الانسان حيوان ناطق واما ان يكون المحمول بالضميمة مثل قولنا زيد عالم فان وصف العلم خارج عن ذاتيات زيد ففى الاول لااشكال فى استصحاب الفرد وترتيب اثر الكلى لان الكلى فى الغالب لا يكون الامر آتا للحصص و الحصص عين الطبيعى فاذا كان زيد مستصحباً بعنوان انه انسان و حصة منه يكون المستصحب فى الواقع هو الانسان .

واما اذا كان المحمول بالضميمة فلايكون استصحاب الفرد موجباً لاثبات الوصف فاذا جرى الاستصحاب بالنسبة الى زيد لايثبت انه الابيض لان اثبات الموضوع لايترتب عليه اثبات الوصف الابالملازمة العقلية اوالعادية فاذا كان زيد ابيض فباستصحابه لايثبت الانفسه لاوصفه وهوالبياض انتهى .

---

(١) اقول قدمرفيما سبق فى اقسام الكلى ان فى هذه الصورة وهى القسم الاول من اقسام الكلى لولم يجراستصحاب الفرد لترتيب اثرالكلى لامانع من جريان الاستصحاب فى نفس الكلى فالامرفيه سهل .

اقول ومن المعلوم ان استصحاب الفرد يترتب عليه اثر الطبيعى اذا لم تكن الخصوصيات الفردية مثل كون زيد بطول كذا وعرض كذا ولون كذا تحت الخطاب كما هو الغالب والافاستصحابه لايفيد بالنسبة الى الكلى واما فى صورة كون المحمول بالضميمة فالتفصيل فيه ما مر من ان التقارن بين الجوهرين والعرضين لايمنع من استصحاب احدهما مع كون احد الجوهرين او العرضين بالوجدان لان المركب يتحصل ح من جزء تعبدى وجزء وجدانى واما فى صورة الاحتياج الى اثبات الاتصاف فجريان الاصل فى احدهما لايثبت الاتصاف الاعلى القول بالاصل المثبت .

الخامس مما يتوهم كون الاصل مثبتا فيه الفروع الفقهية التى تعرض لها الشيخ قده فى الرسائل (١) .

فمنها ما نقله عن المحقق فى الشرايع و جماعة ممن تقدم عليه و جماعة ممن تأخر عنه وهو ما اذا اتفق الوارثان على اسلام احدهما المعين فى اول شعبان والاخر في غرة رمضان واختلفا فادعى احدهما موت المورث فى شعبان والاخر موته فى اثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لاصالة بقاء حيوة المورث ووجه كون الاصل هكذا مثبتاً هو أن يكون اللازم اثبات كون الاسلام فى حال موت المورث واستصحاب بقاء حيوة المورث يكون من لوازمه العقلية وقوع الموت فى حال اسلام الوارث الاان يقال ان المقصود هو اثبات اسلام الوارث فى حال حيوة المورث وهو يثبت باستصحاب الحيوة فى غرة رمضان وعليه هذا فيكون لنا جزء بالوجدان وجزء بالاصل اما الجزء الذى هو بالوجدان فهو اسلام الوارث واما الجزء الذى هو بالاصل فهو حيوة المورث وهذا الوجه ذكره الشيخ (قده) ولم يجزم به .

فنقول ان احرزنا أن الموضوع هو حيوة المورث واسلام الوارث فيكون

---

(١) اقول فى جميع هذه الفروع حيث لايكون دليل الاستصحاب منصرفا عن الاثار الغير الشرعية يجرى الاستصحاب لما مر من أنه لادليل على عدم جريان الاصل المثبت الاالانصراف وبعده عدم خفاء الواسطة وان كان هو وجه الانصراف ايضاً .

من قبيل الموضوع المركب من العرضين وقدمر عدم الاشكال فى ذلك واما ان كان الموضوع هو الاسلام المتصف بكونه فى حال موت المورث فيشكل اثباته بجريان الاصل الا ان يدعى خفاء الواسطة و على فرض الشك فى كون الموضوع بنحو النعت اوالاستقلال فى الاجزاء فلايجرى الاستصحاب لكون المورد من الشبهة المصداقية لـدليله فالعلم الاجمالى بكون المال اما لـذا اوذاك يحكم بـالتنصيف للاحتياط فى باب الاموال وحكومة قانون العدل والانصاف فيها فالفتوى بالتنصيف فى محله اما لجريان الاصل او للاحتياط .

ومنها استصحاب الرطوبة فى احد الشيئين لاثبات نجاسة الطاهر منهما بالملاقات مع جفاف احدهما فان الموضوع للنجاسة الملاقاة والسراية لاالملاقة فقط واستصحاب الرطوبة يكون من لوازمه العادية السراية ومن آثار السراية النجاسة فالاصل مثبت وقال الشيخ (قده) ان هـذا اشبه شيء باستصحاب الكرية حين الملاقاة فى ماء كان كراثم نقص عن الكرية ولاقاه النجس ولانعلم ان الملاقـاة كانت فى زمان الكرية حتى نقول بصيرورة النجس طاهراً بملاقاتها او بعدها في زمان النقص حتى نقول بنجاسة الملاقى والملاقى فان استصحاب بقاء الكرية حين الملاقاة لايثبت كون الملاقاة مع الكر الا اذا قلنا بجريان الاصل المثبت فكيف من لايقول بجريان استصحاب الكرية يقول به هنا فلعل السر خفاء الواسطة فى نظرهم هنا لاهناك او كان المستصحب هو الرطوبة المسرية لانفس الرطوبة كما قال به شيخنا العراقى (قده) وان كان غير تام عندنا لعدم الحالة السابقة للسراية .

ومن الفروع التى توهم كونه من الاصل المثبت ولم يذكره الشيخ قده هنا هو صورة كون اليد على مال لانعلم انها يدعدوانية يعنى بدون رضاء المالك اولا تكون عدوانية فان استصحاب عدم الاذن الى وضع اليد لايثبت كون اليد عدوانية مع انه من المتسالم جريان الاصل هنا فيكون دليلا على حجية المثبت عندهم.

وقد اجاب شيخنا العراقى (قده) بان موضوع الضمان ليس اليد العدوانية بل اليد الغير الامانية فجزء بالوجدان وهو اليد وجزء بالاصل وهو عدم الاذن فلايكون مثبتاً.

وربما قيل كما تعرض له شيخنا النائينى(١) بأن اللازم اما القول بالأصل المثبت فى الفرع او التمسك بعموم العام فى الشبهة المصداقية لان عموم على اليد ماخذت حتي تؤديه قد خصص باليد الامانية وعنوان الامانية ايضاً من العناوين التى يحتاج الى الاثباب وحيث لاطريق الى اثباته فيكون اليد المشكوكة من الشبهة المصداقية لعموم على اليد فالقول بالضمان يكون من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية ولكن الحق عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية و الطريق هوما ذكره قده من ان الموضوع للضمان مركب من اليد وعدم الاذن كماقال شيخنا العراقى (قده) فلايكون المقام من الاصل المثبت ولامن التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية .

و من الفروع استصحاب عدم الحاجب فى صورة الشك فى وصول الماء الى البشرة فى الوضوء اوالغسل و قداستدل لعدم وجوب الفحص عن الحاجب بأمورفان كان سنده الاستصحاب فيكون مثبتاً لان استصحاب عدم الحاجب لايثبت وصول الماء الى البشرة لانه اثرعادى له فقولهم بجريانه دليل على حجية المثبت ولو كان سنده الاجماع ايضا فيستكشف من وجوده فى المورد حجية المثبت (٢) الا ان يقال انه سندى وسنده الاصل فيكون المدار نفياً واثباتاً عليه .

و ربما يدعى ان السند يكون هو بناء العقلاء كماعن شيخنا العراقى(قده)و الحاج آقا رضا الهمدانى (قده) نظير بنائهم على جريان اصالة عدم القرينة في صورة الشك فى كون اللفظ مستعملا فى معناه الحقيقى اوالمجازى ففى المقام يكون بنائهم على عدم الاعتناء باحتمال المانعية في صورة كون الغالب عدم المانع مثل من كان شغله الكتابة ولايحصل له المانع ولذا لايكون الاصل العقلائى جاريا فى صورة كون الاحتمال مما يعتنى به العقلاء مثل احتمال المانع بالنسبة الى الجصّاص لغلبة

---

(١) فى فوائد الاصول تقريرات بحثه قده ص١٨٥

(٢) اقول هذا على مااحتمل بعض فى المقام والافوجود الاجماع على موردخاص لوتم يكون بنفسه دليلا على ذالك براسه ولاربط له بدليل آخر مثل وجود رواية فى مورد خاص فان وجودها لايكشف عن حجية غير موردها .

وجود المانع وهكذا فى صورة الشك فى مانعية الموجود مثل الشك فى كون الخاتم مانعاً عن وصول الماء الى البشرة فان اصالة عدم المانع لاتجرى في هذا الفرض لعدم البناء عليه .

وفيه ان اصالة عدم القرينة لاتكون سنداً لاستعمال اللفظ فى معناه الحقيقى بل المدار على الظهور عند العقلاء سواء كانت اصالة عدم القرينة اولم تكن فاذا قيل جئنى بالماء لايفهم من الماء الامعناه الحقيقى على ما هو التحقيق فى باب الظهورات خلافاً للقدماء فان المدار عندهم على اصالة عدم القرينة فالكلام فى المقيس عليه غير تام فضلا عن المقيس ولو تم لايكون القياس تاما لان بناء العقلاء فى اصالة عدم القرينة لايثبت بنائهم فى المقام نعم لو كان لهم بناء مستقل فى المقام لايكون الكلام فيه ويتم المطلوب به .

وقد ادعى الشيخ فى الرسائل (١) وجود السيرة فى المقام وقال فيها نظر ولعل وجهه هو ان المتيقن منها صورة الشك فى اصل وجود المانع لامانعية الموجود لان مصدر التفتيش عندهم وهو وجود ما من شأنه ان يكون مانعاً موجود مع ان السيرة مثل الاجماع سندية وسندها الاصل .

فالحق ان يقال فى المقام ان الواسطة خفية فان العرف لايرى جريان اصالة عدم المانع الامؤثرا فى الحكم بحصول الطهارة ولايرى الواسطة و هى وصول الماء الى البشرة .

---

(١) اقول كلامه فى آخر التنبيه السادس على حسب ترتيبه و عبارته هكذا وربما يتمسك فى بعض موارد الاصول المثبتة بجريان السيرة اوالاجماع على اعتباره هناك مثل اجراء اصالة عدم الحاجب عند الشك فى وجوده على محل الغسل اوالمسح لاثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما فى الوضوء والغسل وفيه نظر.

(فى الرسائل الحاضر عندى ص ٣٦٦)

وقد ذكر شيخنا العراقي (قده) هنا وجها آخر لا نفهمه وهو ان المستصحب هنا يكون هو الماء مع سريانه وجريانه الذي قد حدث باول جزء من الغسل لان مباشرة الماء لهذا الموضع المشكوك فيه لا يكون لها حالة سابقة لتستصحب فهذا الطريق ايضاً غير تام فاحسن الطرق القول بخفاء الواسطة و بعده بناء العقلاء في خصوص المورد على عدم الاعتناء بالشك بالتفصيل الذي مر.

التنبيه التاسع من تنبيهات الاستصحاب

في ان الملاك في وجوب كون المستصحب هو الاثر الشرعي أو ذو أثر شرعي يكون هو الاثر حال التطبيق يعني تطبيق دليل الاستصحاب لا الاثر وقت حدوث المستصحب فوجود الاثر بقاء يكفي لجريان الاصل فلو فرض شيء غير مؤثر في ظرف الحدوث ثم كان في ظرف البقاء ذو اثر شرعي يجري فيه الاستصحاب مثل استصحاب العدم فانه في الزمان السابق لم يكن له اثر لانه عدم و لكن في الزمان اللاحق ربما يكون له الاثر مثل استصحاب عدم التكليف واستصحاب عدم التذكية ومطلق الاعدام الازلية وقولهم الاستصحاب ابقاء ما كان كما كان لم يرد في لسان الدليل بل مرادهم عدم نقض اليقين بالشك كما هو لسان الدليل فكل مورد صدق النقض و كان له الاثر الشرعي ينطبق الدليل.

فلا يقال ان العدم في السابق لم يكن مجعولا ولم يكن له اثر شرعي ايضا بل ربما يكون بلحاظ حال قبل الشرع الذي لم يكن الكلام عن الجعل فيه اصلا فكيف يكون في حال تطبيق الدليل ووجود الاثر ابقاء لما كان كما كان لانه يقال كما مر لا التزام لنا بهذا التعبير بل المدار على صدق النقض و وجود الاثر للعدم ولو بلحاظ استمراره كما في الاعدام الازلية فيما لا يزال يكفي لتطبيق الدليل كما عن المحقق الخراساني (قده) في الكفاية.

فتحصل انه لا اشكال في استصحاب العدم الازلي من باب عدم الاثر له في الازل ولكن بعد يبقى مورد قالوا بجريان الاستصحاب فيه مع خروجه عن الابتلاء وعدم

الموضوع لجريان الاصل كما اذا لاقى شيء مع العباء النجس و لم يكن التوجه فى ظرف الملاقاة الي رطوبته لعدم الاثر له فى ذاك الحين ثم شك فى بقاء الرطوبة للعباء حين الملاقاة فان كانت فتنجس الملاقى له ولا يصح الصلوة معه و الا فلا مع فرض خروج العباء عن الابتلاء فى هذا الحين لحرقه او غرقه وغير ذالك فح يقال بجريان استصحاب بقاء الرطوبة في العباء لترتيب اثر النجاسة فى هذا الحين مع ان استصحابها يكون مثل استصحاب العرض بدون الموضوع فان الرطوبة كالعرض للعباء .

ومن المعلوم أن التعبد بالعرض بدون الموضوع وان كان مما لا اشكال فيه ثبوتاً وانما الاشكال فى بقائه بدونه فى التكوين ولكن يمكن ان يقال أن دليل الاستصحاب منصرف الى التعبد بما هو ممكن فى التكوين فان زيدا يمكن ان يكون فى حال العدالة كما كان في السابق فاذا شك فى وصف العدالة يستصحب واما اذا كان الشك فيها مع العلم بفناء زيد فلا يستصحب لان العدالة بدون الموضوع وهو زيد لا يمكن فى التكوين فيكون الدليل منصرفاً عن امثال هذه الموارد فكيف يمكن تصحيح ماعن الفقهاء من استصحاب الرطوبة مع خروج الموضوع لها عن الابتلاء فانه مشكل جدا .

التنبيه العاشر من تنبيهات الاستصحاب (١)

فى انه كما يجرى الاستصحاب فيما شك في اصل حدوثه وتحققه يجرى فى صورة الشك فى تحققه فى بعض اجزاء الزمان والبحث هنا فى مقامين .

المقام الاول ان يكون الاثر على نفس الوجود او العدم فى الزمان الخاص او ان يكون الاثر على الوجود المتقدم او المقارن او المتأخر مع احراز هذا الوصف .

---

(١) وهو الحادى عشر فى الكفاية .

فعلى الاول لااشكال فى جريان الاصل ولايكون مثبتاً مثل ماذا علم حيوة زيد فى يوم الخميس وعلم موته فى يوم السبت وشك فى حيوته يوم الجمعة فان استصحاب الحيوة فى يوم الجمعة يكون جاريا بالنسبة الى الاثر الذى يترتب عليها فى ذاك اليوم واما لو كان الاثر على تقدم الحيوة على يوم السبت وتأخرها عن يوم الخميس فلايترتب لان استصحاب الحيوة فى يوم الجمعة يكون من آثاره العقلية تقدمها على يوم السبت وتأخرها عن يوم الخميس .

و قد اختار المحقق الخراسانى قده فى المقام ايضاً جريان الاستصحاب بوجوه ثلاثة .

الاول ان الواسطة خفية الثانى أن التقدم والتأخر من اللوازم الذى لاينفك عن الملزوم والمثبت كذالك يكون حجة كما ان استصحاب الابوة يكون اثره بقاء البنوة ولاينفك احديهما عن الاخرى والثالث ان يكون المقام من المركبات التى يكون جزء منها بالوجدان وجزء بالاصل فان عدم الموت يوم الخميس بالوجدان و تقدمه على الجمعة بالاصل وعدم الحيوة يوم السبت بالوجدان وتأخره عن الخميس بالاصل .

فتحصل ان الاثر لو كان على عنوان التقدم والتأخر ايضا يترتب .

والجواب عنه ان خفاء الواسطة ممنوع لجلائها هنا ولولم تكن الواسطة هنا جلية لايكون لنا جلاء الواسطة فى مقام واما التضايف فى المقام فممنوع (١) لانه يكون فى مثل تقدم موت الاب على الابن فان بينهما التضايف كما ان استصحاب ذات

---

(١) اقول الذى يفهم من هذا الكلام هو ان المستصحب لو كان هو التقدم او التاخر بالنسبة الى شيئين يمكن جريان الاستصحاب واثبات لازمه مثل استصحاب تقدم موت زيد على موت عمرو فان لازمه تاخر موت عمرو عنه .

التقدم يلازمه تاخر غيره والمقام ليس كذلك ولايكون المقام (١) مما يكون جزء منه بالوجدان وجزء بالاصل لانه يكون في صورة الشك بين الجوهرين اوالعرضين لامايكون مركبامن جوهروعرض وهو الذات ووصف التقدم في المقام فانه لايثبت الاتصاف هذا كله في المقام الاول من ملاحظة المستصحب مع اجزاء الزمان .

واما المقام الثاني و هومقام قياس احد الحادثين مع الاخروهو مورد توارد الحالتين على شيء واحد مثل ملاقاة الماء مع النجس وصيرورته كرامع عدم العلم بالتقدم و التأخر ومثل موت المورث واسلام الوارث مع عدم العلم بالتقدم والتأخر والبحث هنا ايضاً في موردين الاول في ملاحظة نفس احد الحادثين مع الآخر والثاني في حساب صورمعلومية تاريخ احدهما ومجهولية تاريخ الآخر اوالجهل بتاريخهما واماصورة معلومية تاريخهما فلايكون محل البحث لاحراز التقدم والتأخر ثم قبل الورود في المطلب هنا يجب تقديم مقدمتين .

المقدمة الاولى في أن التقدم و التأخر هل يكونان من الامور الانتزاعية التي يكون لها منشا انتزاع كالفوقية والتحتية المنتزعة من الفوق والتحت اويكونان من الأعتباريات التي لاوعاء لهاالاالاعتبار مثل الملكية فعلى الاول لايكون اللحاظ داخلا في حقيقته بل لولم يكن لاحظ اصلايكون له تقرر بمنشاء انتزاعه وعلى الثاني فلا بد من اللحاظ لان الاعتبار يكون قوامه بالمعتبر .

فقال المحقق الخراساني قده انهما من الامورات الاعتبارية و من المحمولات بالضميمة لامن المحمول بالضميمة فان المقدم مقدم بدون الاحتياج الى المؤخر .

ولكنا نقول انهما من الانتزاعيات لعدم انتزاع وصف التقدم من المتقدم

---

(١) هذا غاية التقريب لكلامه مدظله وكان بيانه في مجلس الدرس اجمل واضف اليه ان التقدم والتاخر في هذا الفرض لاحالة سابقة لهما ليمكن استصحابهما ومع احراز التقدم والتاخر بالنسبة الى زمانين كاحراز تقدم الحيوة على الجمعة لااحتياج الى الاستصحاب.

الا بعد وجود المتاخر و قبل ذالك لايمكن انتزاع هذا الوصف ووجه توهم كونهما اعتباراً محضاً هو ان الزمان من البعد الموهوم ولا يكون له قوام في الخارج والتقدم و التأخر يكون بلحاظه .

ثم الاعتبارية والانتزاعية هل يكون لها دخل في جريان الاستصحاب وعدمه فيه بحث وقد توهم شيخنا العراقي (قده) ان الاستصحاب يكون جاريا في صورة كون التقدم والتاخر من الانتزاعيات (١) ولكن المحقق الخراساني (قده) قال بأن الاستصحاب يجرى مطلقا ولادخل لهذا الاختلاف فيه وهو الحق لان المدار فيه علي صدق النقض وعدمه والبقاء على الوجود الاعتبارى ايضاً يكون بحسبه .

المقدمة الثانية في انه هل يكون لنا ضابطة لاستفادة التقدم او التاخر او التقارن في الوجود بالنسبة الى الشيئين من لسان الدليل ام لافربما قيل بان الاثر اذا كان في لسان الدليل على شيىء مع عرض من الاعراض يكون الظاهر منه النعتية يعنى ان الموضوع للحكم يكون كلاهما وان كان التفكيك في التعبد بين العرض والمعروض جايزاً فانه يمكن التعبد بعدالة زيد مع موته ولكن في صورة التصريح في الدليل بذلك والا فالظاهر من ذكر العرض مع الموضوع هو الاتصاف واما في العرضين مثل اسلام الوارث وموت المورث فلا يكون الاتصاف بل التقارن في الوجود فقط وكذا في الجوهرين ولااحتياج الى الاتصاف فان الاسلام يستصحب ولايلزم ان يثبت اتصافه بكونه بعد موت المورث وكذا حيوة المورث يستصحب من دون الاتصاف بكونها في ظرف الاسلام .

وبعبارة اخرى العرض وجوده في نفسه اما ان يكون عين وجوده في غيره او غير

---

(١) اقول و تفصيل الكلام في تقريرات بحثه و حاصله ان الانتزاع حيث يكون له منشأ الانتزاع يصح استصحابه لوجود الحالة السابقة الوجودية و الاعتبار حيث لايكون كذالك فلايكون شيئا يمكن استصحابه وجوابه يكون كماقررناه

وجوده في غيره فعلى التقديرين ففي الجوهر والعرض يستظهر الاتصاف واثبات الوجود الرابط بينهما من الدليل بخلاف الجوهرين او العرضين الاان يكون التصريح في لسان الدليل بالتعبد بوجود العرض بدون الموضوع .

فاذا عرفت ذلك فاما أن يكون الحادثان اللذان يقاس احدهما بالاخر معلومي التاريخ واما مجهولي التاريخ اويكون احدهما مجهولا والاخر معلوماً فالاول خارج عن محل الكلام لانه مع العلم بتاريخهما لايكون الشك في التقدم والتأخر واما اذا كان احدهما معلوم التاريخ و الاخر مجهول التاريخ او كانا مجهولي التاريخ فالبحث اما ان يكون في مفاد كان التامة وليس التامة مثل استصحاب نفس الحيوة اواستصحاب عدم اسلام الوارث اويكون بنحو كان الناقصة و ليس الناقصة مثل استصحاب حيوة المورث في ظرف اسلام الوارث و استصحاب عدم اسلام الوارث في ظرف موت المورث فلا بد من ملاحظة جريان الاستصحاب على كلا التقديرين .

فنقول ان المشهور في صورة مجهولية تاريخ احدهما هو جريان الاستصحاب في المجهول وعدم جريانه في المعلوم فاذا علمنا بتاريخ اسلام الوارث و كان الشك في موت المورث قبل اسلامه يستصحب حيوة المورث الى وقت اسلام الوارث ويترتب عليه الاثر و هو كون هذا الشخص لكونه مسلماً حين موت المورث سهيما في التركة و لانحتاج الى اثبات كون الاسلام في حين الموت بل يكون من الموارد التي يكون جزء منها بالاصل و جزء منها بالوجدان فان اسلام الوارث حاصل بالوجدان وحيوة المورث الى وقت اسلام الوارث مشكوكة فتستصحب .

وبعبارة اخري يكون الحيوة عرض من الاعراض والاسلام ايضا كذالك فهما من العرضين الذين يكون احدهما بالوجدان و الاخر بالاصل من دون الاتصاف بينهما كما في استصحاب الجوهرين الذين لاربط بينهما لان الجوهر لايوصف بالجوهر و اما موت المورث في ظرف اسلام الوارث فحيث لايكون له حالة سابقة لايمكن استصحابه و هكذا اذا كان تاريخ الاسلام مجهولا وتاريخ موت المورث معلوماً يستصحب عدم اسلام

الوارث الى حين موت المورث و اثره عدم كونه شريكاً فى التركة و لايعارض الاستصحاب فى المجهول الاستصحاب فى معلوم التاريخ لعدم جريانه لعدم الشك فيه فان الاسلام اذا كان تاريخه يوم الجمعة لاشك فيه حتى يكون اركان الاستصحاب موجوداً و كونه فى ظرف موت المورث و ان كان مشكوكاً و لكن لاربط له بالاستصحاب لان مفاد دليله جر المستصحب فى عمود الزمان لاجره بالنسبة الى حادث آخر .

فتحصل ان الاستصحاب فى معلوم التاريخ لايجرى بمفاد كان التامة والناقصة وهكذا بمفاد ليس التامة والناقصة و اما فى مجهوله يكون جاريا بمفاد كان التامة اوليس التامة لاالناقصة هكذاقيل كما عن شيخنا النائينى (قده) .

ولكن يمكن ان يقال عدم جريان الاستصحاب بمفاد ليس الناقصة و كان الناقصة يكون ممنوعا اذا كان بنحو النعتية واما اذا كان بنحو العدم الازلى فلااشكال فيه الا الاشكال فى الاستصحاب العدم الازلى فى جميع المقامات ففى المثال يمكن ان يقال ان اسلام الوارث حين لم يكن لم يكن مقارناً لموت المورث فحدث ولا نعلم انه كان مقروناً ام لا فالاصل عدم كونه مقروناً به وهذا يكون معارضا باستصحاب عدم موت المورث الى حين اسلام الوارث

ثم ان الذى ينبغى ان يقال هو ان دليل الاستصحاب منصرف عن صورة كون الحادث معلوم التاريخ لان مفاده هو جر المشكوك من حيث الزمان كما فى المثال بالطهارة الذى فى النص فانها مشكوكة بالنسبة الى عمود الزمان فتستصحب واذا كان الشك من جهة ملاحظة هذا الحادث مع حادث آخر فلا تعرض للاستصحاب له ففى المقام ما كان تاريخه معلوماً لاشك فيه من حيث الزمان ويكون الشك فى مقارنته او تقدمه او تاخره عن حادث آخر وهذا الشك لايطرد بالاستصحاب لانصراف الدليل .

فتحصل ان الاستصحاب لايجرى بالنسبة الى معلوم التاريخ لوجود هذا الاشكال فيه .

وربما يقال كما عن شيخنا النائينى قده ان الشك فى معلوم التاريخ مسبب عن

الشك في المجهول فاذا جري الاصل في المجهول لايبقى الشك في المعلوم ليجرى الاصل فيه والجواب عنه ان هذا كان كذالك تكوينا ولكن الملاك فى السببية و المسببية هـ وان تكون الطولية شرعية كما فى الشك فى طهارة الثوب النجس المغسول بالماء المشكوك طهارته فان الشارع جعل من شرط طهارة النجس طهارة الماء وفى المقام يكون الموضوع للارث هواسلام الوارث وموت المورث فاذا كان جزء منه بالوجدان وهو الاسلام وجزء بالاصل وهوعدم الموت الى حين الاسلام يكون حصول المركب بحصول اجزائه تكوينيا فالحق هو الانصراف فى الدليل عن صورة كون التاريخ معلوماً لكون دليل الاستصحاب مختصا بصورة كون الشك فى عمود الزمان .

واما صورة كون الحادثين مجهولى التاريخ فاما ان يكون الاثر لكلا الحادثين واما ان يكون لاحدهما فقط فاذا كان الاثر لكليهما فالنزاع بين العلامة الانصارى (قده) و بين المحقق الخراسانى (قده) فى الجريان وعدمه فان الاول قداختار الجريان وقال بالتعارض و التساقط و الثانى يقول بعدمه و الدليل على الجريان هو اطلاق دليل الاستصحاب و هو لاتنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر الشامل للمقام ايضا ولامانع منه الاماعن المحقق الخراسانى قده من المنع وحاصله ان اليقين والشك المأخوذين فى لسان الدليل لابد من اتصالهما ليكون المتيقن هو المشكوك ويكون الاختلاف باختلاف زمان الحدوث والبقاء وفى المقام ليس كذالك .

و بيانه ان لنا ثلاث ازمنة زمان اليقين بعدم الحادثين و زمان الشك فيهما و زمان اليقين بوجودهما ففي مثال الاسلام والموت يكون يوم الاربعاء مثلا زمان العلم بعدم الموت وعدم الاسلام ويوم الخميس زمان العلم بحدوث الموت والاسلام فان استصحاب الحيوة الى زمان الاسلام وهو يوم الجمعة غير جار لاحتمال ان يكون الموت يوم الخميس للعلم الاجمالي بحدوث الموت اما يوم الخميس او يوم الجمعة فلو كان الموت فى الواقع يوم الخميس لصار غاية للحيوة فاليقين بالحيوة يوم الاربعاء غير متصل بالشك يوم الجمعة مع ان دليل لاتنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر

يكون اليقين فيه اعم من اليقين الاجمالى والتفصيلى وهكذا اليقين بعدم الاسلام يوم الاربعاء المشكوك يوم الجمعة نعلم اجما لا بنقضه .

اما يوم الخميس او يوم الجمعة فلو كان يوم الخميس لكان مقدما على الموت فلا يمكن استصحاب عدمه لاحتمال نقض اليقين السابق باليقين اللاحق اجمالا يوم الخميس فيصير المقام من الشبهة المصداقية لان اليقين السابق ان لم ينقض في الواقع قبل الجمعة لكان المقام مصداقا لدليل الاستصحاب ولو نقض لم يكن مصداقا له والتمسك بالعام فى الشبهة المصداقية غير جايز فالدليل قاصر عن شمول المقام فلا يجرى الاستصحاب اصلا .

وقد اجاب شيخنا النائينى والعراقى عن هذه الشبهة بان الوجدان حاكم بان يوم الجمعة يكون لنا الشك فى الحيوة الى زمان الاسلام والشك في الاسلام الى زمان الموت باعتبار يوم الخميس و هذا الشك و اليقين متصلان وقد اقام البرهان عليذالك شيخنا العراقى (قده) بان موطن العلم والشك والظن و التمنى و الترجى هو النفس ولا يسرى الشك والعلم الى الخارج ولذا ترى خلاف الواقع فى الخارج لكونه جهلا مركبا وترى المضادة بين الشك التفصيلى و العلم الاجمالى لو سرى الى الخارج فان العلم والشك لا يجتمع فى الخارج بل يكون متعلقا بالصور الذهنية .

وعليه ففى المقام لا يسرى العلم الاجمالى بالحدوث اما يوم الخميس او يوم الجمعة الي الخارج حتى يكون مضرا وموجبا لانفصال الشك عن اليقين .

اقول الفرق بين الشك البدوى والمقرون بالعلم الاجمالى واضح ولذا تجرى البرائة فى الشبهات البدوية ولا تجرى فى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالى ولو كان كل واحد من الاطراف مشكوكا و العلم والشك و ان لم يسر الى الخارج و لكن يكونان مرآتاً عن الخارج ويترتب الاثر على الخارج بلحاظه .

الكلام فى الحادثين المتضادين

الى الان كان الكلام عن الحادثين اللذين لم يكونا متضادين فى الوجود والان يكون الكلام فى الحادثين الذين يكون بينهما التضاد بحيث لايجتمعان كالطهارة والحدث فانهما لايجتمعان فى شخص واحد فاذا علم المكلف بحدوث حدث منه وحدوث طهارة من الوضوء او الغسل ولكن لايعلم ان السابق هو الطهارة او الحدث ففي جريان الاستصحاب والسقوط بالتعارض اوعدم جريانه اصلا خلاف بين العلمين الشيخ الاعظم الانصارى (قده) والمحقق الخراسانى والفرق بينهما هو الاستصحاب الوجودى هنا يعنى استصحاب الحدث او استصحاب الطهارة والاستصحاب العدمى فى السابق كما فى استصحاب عدم التقدم فى الاسلام اوعدم التقدم فى الموت حيث كان الشك فى التقدم والتأخر.

ودليل الشيخ قده على الجريان هو تمامية المقتضى وعدم المانع فيستصحب بقاء الحدث وبقاء الطهارة ويتعارضان ويتساقطان واما الخراسانى قده فيقول بأن المانع هوعدم اتصال الشك باليقين السابق لان موضوع الاستصحاب هو الشك فى بقاء ما كان وفى الحادثين يكون لنا ثلاث ازمنة زمان اليقين بالحدث اجمالا وزمان اليقين بالطهارة كذالك وزمان الشك فيهما .

فاذاعرفت ذالك فنقول لايجرى الاستصحاب في الحادثين المتضادين لوجوه ثلاثة التى ابدعها شيخنا العراقى قده اواخذها من درس استاذه المحقق الخراسانى قده وان لم تكن فى الكفاية الوجه الاول هو لزوم اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة ومن المعلوم عدم اتحاده في المقام لان الطهارة كانت فى السابق فلو كان الحدث بعدها فى الواقع لكان آن احتمال الارتفاع غير آن الشك فى البقاء ضرورة ان الشك فى البقاء الآن وآن احتمال الارتفاع فى السابق واللازم اتحاد آن احتمال الارتفاع و

الشك فى البقاء (١) حسب منصرف دليل لاتنقض اليقين بالشك .

و بعبارة اخرى لاشك فى الان الثالث بل الطهارة اما باقية فى هذا الحين قطعا لولم يتأخر الحدث اوفانية قطعا ان تأخر فلايكون الشك فيه وكذالك استصحاب الطهارة .

الوجه الثانى هو ان الشك الذى يكون موضوعاً للاستصحاب يجب ان يكون متصلا الى اليقين ولاشبهة فى عدم اتصاله هنا من باب العلم الاجمالى بحدوث الحدث فانه لو كان متأخراً قد انقطع حبل الشك عن اليقين والظاهر من الدليل هو وجوب اتصاله اليه .

و الوجه الثالث هو ان معنى الاستصحاب هو انه لو تفهقرنا لوصلنا الى اليقين السابق وفى الفرض لانصل اليه لاحتمال فصل الطهارة بالحدث وبالعكس فلا يجرى الاستصحاب لذلك .

نقض فى المقام

وهوان انفصال الشك عن اليقين لاحتمال وجود الفاصل لو كان مضرا فى توارد الحالتين بجريان الاستصحاب لكان هذا الاشكال فى جريانه في الشبهات

---

(١) لاشبهة فى كون الشك فى البقاء واحتمال الارتفاع فى هذا الحين متحدين وقبله لم يحصل الالتفات اليه وتقدم الارتفاع فى الواقع يكون شأن كل استصحاب فان احتمال الزوال يكون قبل احتمال البقاء و العلم الاجمالى بتوارد الحالتين لا اثر له بالنسبة الى كل فرد والجامع لااثر له الاتعارض الاستصحابين .

ومن هنا يظهر ان الحق مع الشيخ قده القائل بالجريان والتعارض والنقض فى المقام فى محله سواء فى ذلك الشبهة البدوية المحضة اوالمقرونة بالعلم الاجمالى لقيام الاحتمال على جميع التقادير وعدم احراز الفصل على الجميع .

البدوية ايضاً ضرورة احتمال وجود الفاصل بين اليقين والشك بطرو احتمال النقض مع انه لم يقل احد بعدم جريانه فيه .

ولايخفى ان الاشكال لايكون في الشبهة البدوية المحضة كما اذا كان متيقنا بالطهارة السابقة ثم يشك فيها بل فيما اذا كان مقروناً بالعلم الاجمالي كما اذا علم ان الطهارة قد حصلت له اما في اول الصبح او اول الظهر ثم شك في بقائها في العصر فانه في الان الثالث لايعلم بقاء الطهارة في الان الثاني لانه يكون طرف علمه الاجمالي بانها اما كانت في الصبح او الظهر والان الاول لايجري الاستصحاب بالنسبة اليه لاحتمال فصل الحدث بينه وبين الان الثالث بحيث لو تقهقرنا لانصل الي اليقين بالطهارة فيكون مثل توارد الحالتين .

والجواب عنه هو ان الشك يكون متصلا اما باليقين الوجداني في الان الاول و اما باليقين التعبدي في الان الثاني لانه لو كان له طهارة في الان الاول يلزم استصحابها في الان الثاني ايضا فالشاك لو رجع الى القهقرى لوصل الى المتيقن وهذا بخلاف توارد الحالتين فانه لايصل الى اليقين بدون الفصل بينه وبين الشك ولو كان في الواقع في الان الثاني يصل الى الواقع فالواقع الاعم من التعبدي والوجداني لافصل بينه وبين شكه .

ثم ان الوظيفة العملية على فرض عدم الجريان او الجريان و التعارض الاشتغال اذالم نعلم الحالة السابقة على الحالتين من الحدث والطهارة فان اراداتيان مايشترط بالطهارة يجب تحصيلها و اماعلى فرض العلم بالحالة السابقة فربمايظهر من كلمات العلامة (قده) الاخذ بضد الحالة السابقة فاذافرض كونها الطهارة يؤخذ بالحدث واذا كانت الحالة السابقة الحدث يؤخذ بالطهارة لان المعلوم هو نقض تلك الحالة فاذا كان بالحدث لانعلم انه قدزال بالطهارة ثانياً ام لا واذا كان بالطهارة فكذالك فيستصحب كذالك.

و يرد عليه بان استصحاب احدهما معارض بالاستصحاب الاخر فانه بعد الحالة

السابقة حدث الحدث والطهارة ولا نعلم تقدم احدهما على الاخر او تأخره عنه.

و ربما يظهر من كلامه الاخذ بمثل الحالة السابقة لانا لا نعلم ان تلك الحالة حدث بعدها مثلها او حدث امر آخر ضدها بعد المثل او قبله فتستصحب.

وفيه انه بعد العلم بحدوث الضد ايضاً يكون استصحابه معارضا باستصحاب ذاك الضد فتحصل انه لا طريق لنا الا القول بالاشتغال على تقدير العلم بالحالة السابقة وعدمه كما هو المشهور.

التنبيه الحادى عشر

فى أن المستصحب يجب ان يكون حكما شرعيا فعليا او موضوعاً ذى حكم شرعى فعلى بحيث ينتهى الى العمل ولو بوسائط عديدة كما فى استصحاب الطهارة لاتيان قضاء الصلاة فلو لم يكن له اثر عملى كالخارج عن محل الابتلاء او الحكم التعليقى لا يجرى الاصل فيه ولا فرق فى ذلك بين القول بان الاستصحاب هو الجرى العملى كما عن شيخنا العراقى قده او جعل المماثل كما عن المحقق الخراسانى قده او تنزيل المؤدى كما عن الشيخ الاعظم قده لانه على الاول هو العمل وعلى غيره يكون الظاهر من دليله هو عدم النقض عملا وبقاء مثله او مؤداه بحاله كذلك.

والسر فى ذالك كله هو أن النهى عن النقض يكون تعبداً من الشرع ولا تعبد فى صورة عدم لزوم العمل سواء كان ذاك العمل عمل الجوارح او عمل الجوانح كعقد القلب على نبوة مستصحب النبوة او الامامة.

ثم ان الترتب بين ذى الاثر و الاثر ايضاً يجب ان يكون شرعيا ولا يكفى وجود الاثر فقط فعليهذا اذا شك فى عدالة شخص يمكن استصحابها لجواز الاقتداء لان دخل العدالة شرعى فى جواز الاقتداء او جواز التقليد واما اذا شك فى بقاء اجتهاد المجتهد من باب كبر السن لا يمكن جريان الاستصحاب بالنسبة اليه لان

جواز الرجوع الى صاحب الرأى من احكام العقلاء والعقل وهو رجوع الجاهل الى العالم والخبرة فى كل فن فجواز التقليد وان كان شرعيا (١) ولكن دخله فيه ليس بشرعى وان كان من دأب البعض جريان الاستصحاب فيه ايضاً كما يقولون بجواز البقاء على تقليد الميت باستصحاب وجود الرأى له ولكنه غير تام عندنا .

التنبيه الثانى عشر

فى جريان الاستصحاب فى الاعتقادات ايضا لانها من عمل الجوانح

والامور الاعتقاديه مثل عقد القلب على نبوة شخص وامامة آخر وراء العلم بذالك فان العلم بشىء غير الاعتقاد به لان الاعتقاد هو البناء النفسى على الالتزام

---

(١) اقول ان جواز التقليد ان كان حكما شرعيا يكون استصحاب الاجتهاد مثل سائر الاستصحابات الموضوعية لترتب الحكم .

فان موضوع حكم الشرع بالرجوع اليه هو الاجتهاد وان لم يكن حكما شرعيا بل يكون حكما عقليا فحيث امضاه الشارع .

بقوله (ع) اما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه الى قوله فللعوام ان يقلدوه يكون مثل سائر الاحكام الشرعية .

ومع الغمض فلا يكون الاشكال فى الترتب بل فى اصل شرعية الحكم على ان نفس الاجتهاد يمكن ان يقال انه من الموضوعات المجعولة المحددة الشرعية .

ولذا ترى عدم الاعتماد على اجتهاد من كان سنده القياس و الاستحسان و الشارع امضى قبول قول من عرف حرامه وحلاله وهذا القدر يكفى لجواز الاستصحاب كما سيجىء عن المحقق الخراسانى فى التنبيه الثانى عشر جريان استصحاب النبوة والامامة على فرض مجعولية هذا المنصب و ان كان الاثر بعد الجريان عقليا و هو وجوب الرجوع اليهما و الاعتقاد بهما .

بلوازم ماعلم وبالفارسية دل دادن بچيزى است ولكن العلم به يمكن ان يكون بدون هذه المرتبة ولافرق فى جريان الاستصحاب بين ذالك وبين غيره ولكن يلزم ملاحظة الاثر الشرعى في ذالك كله ليصح التعبد كمامر فى التنبيه السابق فان المستصحب مالم يكن من الاحكام اومن الموضوعات التى لها حكم شرعى لايجرى الاستصحاب بالنسبة اليه ففى المقام اما ان يكون الاعتقاد فى السابق واجباً مثل وجوب الصلوة ثم يشك في بقاء الوجوب فهومن استصحاب الحكم و اما ان يكون استصحاب اصل النبوة والامامة من الموضوعات التى لها حكم شرعى فيستصحب مثل كون حكمها وجوب الاعتقاد بهافلو فرض عدم الوجوب الشرعى لايبقى وجه له .

ثم من اركان الاستصحاب الشك اللاحق واليقين السابق ففى المقام يتصور الشك فى بعض الصور ولايتصور فى البعض فنقول توضيحاً لذالك ان النبى و الامام عليهما السلام لهما نفس كلية و هى الواسطة فى الفيض و كونها في سلسلة علل الموجودات قبل نزولها فى عالم الناسوت ولهما نفس جزئية وهى المتعلقة بالبدن فى هذا العالم العنصرى كما ان نبينا محمد صلى الله عليه وآله يكون له نفس كلية ونفس جزئية وهى ولدمكة في الامس .

ولايخفى ان النفس الجزئية ايضا يمكن ان تكون فى هذا العالم العنصرى مؤثرة تكويناً كما ان الشمس احد العناصر ولها تأثير بالنسبة الى الارض وساير الكرات فان نضج المعادن و انبات النبات يكون التأثير الشمس على ما هو محرر عند اهله فالامام والنبى عليهما السلام يمكن ان يكونا كذالك .

وهذان المقامان مما لايكون جزافيا بل يكون مطابقا لنظم العالم ولايكون زائلا واليها الاشارة بماورد فى الاثر بنا عرف الله وبنا عبدالله وماورد في الجامعة بكم فتح الله و بكم يختم الخ و لايجيىء الشك فيهما (١) فان موت النفس هذه و رفع

---

(١) اقول اختلاف العلل وقيام علة مقام علة اخرى غير عزيز فى العالم الوسيع ويمكن الشك فى تغيير هذا النحو من السببية نعم لو ثبت الانحصار لايجيىء الشك فيه وفى تقريرات بحث شيخه العراقى قده ايضا الالتزام بحصول الشك فلايرد الاشكال من هذه الجهة.

علائقها عن عالم الناسوت لا يوجب الاشدة التصرف في العالم فلا يكون الشك الذى هو ركن الاستصحاب في ذلك ليمكن الاستصحاب .

و للنبى و الامام (ع) منصب جعلى وهو التصرف في البلاد و هو و ان كان قابلا للزوال و يجيء الشك فيه ولكن لا يجرى الاصل فيه لعدم الاثر الشرعى لان وجوب الاعتقاد ومتابعة النبى والامام عليهما السلام يكون من حكم العقل ومن لوازم وجوب شكر المنعم الذى هو واجب بحكم العقل فان الشاكر لله تعالى مقتضى شكره هو قبول سفرائه واوصيائهم فلا فرق في عدم جريان الاستصحاب بين الاقسام .

فما عن المحقق الخراسانى قده من الجريان على فرض كون ذالك من المناصب المجعولة غير وجيه عندنا(١).

ثم ان الداعى لهذا البحث هو ماوقع بين السيد محمد باقر القزويني في قرية ذى الكفل وبين كتابى يريد الزام المسلم بدينه بواسطة العلم بالنبوة لعيسى فيستصحب

---

(١) اقول ان السر في كون الاثر يجب ان يكون شرعيا هو صحة التعبد فاذا فرض كون هذا المنصب مجعولا شرعا يكفى لامكان التعبد به على فرض الشك فيه ولو كان الجعل لملاك وهو رقاء النفس فما عن المحقق الخراسانى هو الحق .

وهكذا نقول في استصحاب اجتهاد المجتهد فانه ايضا من المناصب المجعولة بما ورد عنهم عليهم السلام من عرف حلالنا وحرامنا فليرضوا به حاكما اوما ورد من ان من كان من الفقهاء صائنا لنفسه الى قوله (ع) فللعوام ان يقلدوه ولا اشكال فيه وقدمر الاشكال عنه مدظله في التنبيه الحادى عشر من هذا الكتاب و نظير هذا القول هو ان الشارع اذا حكم بتمامية صلاة من نسى السورة يكون الاجزاء من الآثار العقلية مع ان الاصل والامارة لا فرق فيهما من حيث وجوب كون التعبد بلحاظ الاثر فالموضوعات الشرعية مثل الاحكام الشرعية في كفاية كون نفسها الاثر في امكان التعبد بها نعم ان قلنا بان المنصبين ما يجب احرازهما باليقين في ترتيب الاثر و هو الاعتقاد بهما و غيره فلا يكفى الاستصحاب من هذا الباب اولا يجرى للاشكالات الاخر .

مع الشك فيه ومما ذكرنا ظهر عدم وجه التمسك بالاستصحاب لعدم تمامية اركانه لان الكتابي ان كان مراده اثبات نبوة عيسى عليه السلام للمسلم لا وجه له لان المسلم لا شك له في نبوة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ولا شك له في نفاد امد عيسى عليه السلام وان كان مراده استصحابه لنفسه فهو ايضا لا شك له في نبوة نبيه فانه نصراني على الفرض فلا يحتاج الى الاستصحاب لعدم الشك اصلا نعم لو فرض له الشك في بقاء نبوة نبيه من جهة ما سمع من صيت الاسلام المقدس يمكن ذلك ولكن لا يجري لعدم الاثر الشرعي له لان وجوب الاعتقاد من احكام العقل لا الشرع.

ثم ان ذالك كله يدور مدار سند حجية الاستصحاب فان اراد الاستصحاب في دينه فيدور لان حجية الاستصحاب في دينه متوقفة على اثبات دينه واثباته متوقف على جريانه مع الشك فيه ضرورة انه من احكام الدين المشكوك فيه وان اراد استصحاب المسلم في دينه فهو ايضا غير مفيد لان الدين الذي لا يعتقد الكتابي به كيف يعتقد به بالاستصحاب الذي يكون من احكام هذا الدين فان الاعتقاد به متوقف على الاعتقاد بهذا الدين وهو خلاف مرامه.

فما عن السيد المذكور من الزام الكتابي في جوابه بأنا نقبل نبوة كل عيسى وموسى اخبر بنبوة نبينا وخاتميته كما هو مضمون مباحثة ثامن الحجج علي بن موسى الرضا عليه السلام في مناظرته مع الكتابي يعني الجاثليق يكون من باب اقناعه ولا يريد ان لنا عيسى وموسى بالنحو الكلي اي المسمى بهذا الاسم وانا نؤمن ببعض افراده بل من باب ان الشخص الذي هو بهذه الصفة هو النبي ولنا القطع بنسخ شريعته فهذا الوصف ليس من مفرداته بل من اوصافه كسائر الاوصاف من كونه راكب الحمار او اسمر اللون وامثال ذالك.

فتحصل انه لا وجه لجريان الاستصحاب في النبوة والامامة مطلقا اما لعدم وجود ركنه او لعدم الاثر الشرعي.

التنبيه الثالث عشر

فى ان العام بعد التخصيص بمخصص فى زمان اذا شك بعد هذا الزمان فى بقاء الحكم للعام او للمخصص فهل المرجع استصحاب حكم المخصص او عموم العام مثاله قوله تعالى اوفوا بالعقود فانه قد خصص بخيار الغبن ففى اول آن العلم بالغبن لاشبهة فى التخصيص و اما فى غير هذا الآن يكون فيه الشبهة لانا لا نعلم مثلا فورية الخيار وعدمها فهل المرجع بعد عدم اعماله فى اول آنات امكانه عموم العام او المخصص فيه بحث وقبل الورود فى ماهو الحق يلزم تقديم مقدمات .

المقدمة الاولى فى ان طبع الخطاب لولا القرينة يقتضى ظرفية الزمان لا قيديته ومن المعلوم ان الزمانى لابد ان يقع فى الزمان فان الموجودات فى عالم الناسوت من الجواهر والاعراض لا تكون خارجة عن الزمان ولكن لا يخفى ان الزمان لو ثبت كونه ظرفا لا يمنع عن القول بعدم جريان الاستصحاب فى بعض الصور كما سيجيء فاطلاق القول بجريان الاستصحاب فى المخصص لو كان الزمان ظرفا و عدم جريانه لو كان قيدا كما توهم ممنوع و من المعلوم ان القيدية فى الزمان يحتاج الى البيان .

المقدمة الثانية فى ان مدار جريان الاستصحاب كما مر ليس على الظرفية ومدار عدم جريانه على القيدية لان الظرفية ايضا على انحاء ،

الاول ان يكون الحكم شخصيا على كل فرد فرد من الزمان بان يكون فى كل فرد من الزمان هذا الحكم الشخصى المستمر و لا يكون قابلا للانحلال الى الازمان ليقال هذا فرد من الحكم و ذاك فرد آخر بل هو فرد واحد من الحكم فى طول الزمان بحيث لو انقطع هذا الشخص لم يكن الخطاب متكفلا لحكم آخر لشخص موضوعه ولا يكون قابلا للتكثر :

الثانى ان يكون الحكم على الموضوع على نحو القضية المهملة بحيث يكون قابلا للانحلال بحسب الازمان مثل احل الله البيع فانه قابل للتطبيق على كل فرد من

افراد البيع فى كل زمان من الازمنة وبمقدمات الحكمة يثبت السريان.

الثالث ان يكون الحكم بنحو السريان و الشمول لكل فرد من الافراد بنحو العموم مثل اكرم كل عالم فى كل زمان فان كل فرد من افراد العلماء يشمله هذا الحكم بالوضع .

اذا عرفت ذالك فنقول على الاول لامجال للبحث عن استصحاب حكم المخصص اوعن التمسك بعموم العام لان الحكم الواحد لايكون الاواحداً ولاشك فى عدمه بعد التخصيص واما على الاخيرين فللبحث عن ذالك مجال فلايختص البحث عن جريان الاستصحاب بصورة الظرفية دون القيدية لانه على الظرفية ايضا يكون للبحث عن استصحاب حكم المخصص اوعموم العام مجال .

ثم ان الزمان اذا كان قيداً للحكم اما ان يكون قيديته على نحو المجموع من حيث المجموع مثل زمان الصوم بالنسبة اليه كما قيل فان مجموع الزمان من طلوع الفجر الى الغروب يكون قيداً لوجوب الأمساك بحيث لو لم يكن آن من الانات صائما لبطل الصوم من اصله فهذه القطعة من الزمان هى القيد او يكون قيديته لكل فرد من الافراد بحيث يكون كل فرد من الزمان قيد كل فرد من الموضوع فيكون كل فرد فى كل زمان غير هذا الفرد فى الزمان الاخر .

مثل ان يقال اكرام زيد واجب فى كل زمان اى كل اكرام زيد يكون هذا الفرد منه غير ذاك الفرد فاكرام الصبح غير اكرام العصر فيتعدد الاكرام بتعدد الزمان وماصار سببا للتعدد هو قيدية كل زمان والا فعلى الظرفية لافرق بين اكرام الصبح والعصر .

والحاصل ان التكليف على فرض كون القيد مجموع الزمان واحد وعلى فرض كونه كل فرد منه يكون متعدداً والاطاعة والعصيان ايضاً واحدة اومتعددة فتحصل من هذه المقدمة ان الزمان اما ان يكون قيداً او ظرفا وعلى الظرفية ايضا يجيء اختلاف جريان الاستصحاب وعدمه بعد تخصيص العام فى برهة من الزمان فلايتوهم

انه على الظرفية لااشكال فى الجريان وعلى القيدية لااشكال فى عدم الجريان كما توهم.

المقدمة الثالثة فى ان العموم والاستمرار بحسب الزمان لابدان يكون بقيام الدليل عليه اما من نفس الخطاب او من الخارج، اما من نفس الخطاب فمثل ان يقال اكرام زيد واجب فى كل زمان اومستمرا اويجب اكرام العلماء فى كل زمان اومستمرافان هذه العبارة و امثالها صريحة فى الدلالة على استمرار الحكم واما فهم الاستمرار من الخارج فمثل ان يقال شرع محمد صلى الله عليه وآله مستمر الى يوم القيمة ثم الاستمرار المستفادمن الخطاب اما ان يكون وصفاللموضوع اوللمتعلق بالموضوع اويكون وصفا للحكم ضرورة انه اذا قيل اوفوا بالعقود ينحل الى موضوع وهو الوفاء فيقال الوفاء مستمرا واجب والى المتعلق بالموضوع وهو العقد فيقال العقد وفائه مستمرا و اجب والى الحكم وهو الوجوب فيقال وجوب الوفاء بالعقد مستمر.

ثم انحاء استفادة العموم و الاستمرار من الخطاب متفاوت ففى مثل اوفوا بالعقود واحل الله البيع حيث يلزم اللغوية من القول بوجوب الوفاء بعقد دون آخر وفي زمان دون زمان وامضاء بيع دون آخروفى زمان دون آخر فى كلام الشرع فيقال ان الوفاء بالعقد و حلية البيع يكونان فى كل زمان و فى كل فرد من الافراد.

ثم لافرق فى استفادة الاستمرار بين ان يكون صفة للحكم او للموضوع اولمتعلق الموضوع عندنا على ماهو الحق و كذا عند شيخنا الاستاذ العراقى قده

ولكن شيخنا النائينى قده قدخالف فى استفادة الاستمرار للحكم من نفس الخطاب وحاصل كلامه قده هو ان الوصف لابدله من موصوف ولااشكال فى وجوب تقدم الموصوف على الوصف فكماان العرض لايمكن تقومه الابالجوهر كذالك الوصف لاقيام له الا بالموصوف فعليهذا اذا قلنا يجب الوفاء بالعقد مثلا يكون الوجوب

هو المستفاد من هذه العبارة واما استمرار الوجوب فلا يمكن استفادته منه لانه فرع ثبوته والاستعمال الواحد واللحاظ الواحد لا يمكن ان يكون فى المعنيين الوجوب واستمراره فوصف الحكم و هو الاستمرار لا يمكن استفادته من الخطاب بخلاف وصف الموضوع ومتعلقه.

وفيه ان هذا الكلام لا يتم وجدانا وبرهانا اما الوجدان فانه لا يأبى عن استفادة الاستمرار من قول القائل يجب الوفاء بالعقد مستمرا (١) واما برهانا فلان الوصف والموصوف لا يكونان من العلة و المعلول حتى لا يمكن ثبوت المعلول الا بعد ثبوت العلة ليكون بينهما فاء الترتيب ذاتا مثل الفاء فى تحركت اليد فتحرك المفتاح بل من الممكن ايجادهما معا لكن بدال آخر والدال الآخر اما ان يكون الموضوع او متعلق الموضوع فان دوام الوفاء او العقد يكون دالا على دوام الوجوب ايضا يعنى من دوامهما يفهم دوام الحكم.

ثم قال الشيخ الاعظم فى المقام فى الرسائل بما حاصله هو ان الزمان ان اخذ بالنسبة الى العام بالعموم الافرادى لكل زمان مثل ان يقال اكرم العلماء كل يوم ثم خصص بمخصص مثل ان يقال اكرام زيد العالم فى يوم ممنوع بالاجماع مثلا فلا شبهة فى عدم جواز استصحاب حكم المخصص لان الدليل فى كل آن يكون دلالته بالوضع وتخصيص بعض الازمان موجب لاخراج هذا الفرد واما ساير الافراد فيكون تحت الحكم بنفس الدليل بل لو لم يكن لنا عموم لا يكون المرجع استصحاب حكم المخصص بل الاصول الاخر واما اذا اخذ الزمان لبيان استمرار الحكم كقوله اكرم العلماء دائما ولم يكن لكل زمان حكم بخصوصه فاذا

(١) اقول قيد الاستمرار هنا يفهم من دال آخر وهو كلمة مستمرا وان كان الكلام فى انه كيف يتعين كونه قيدا للحكم لا للمتعلق وفرضه قده فى صورة كون الحكم بدون الدال الآخر ليكون اشكاله تعدد اللحاظ والمعنى مع الاستعمال الواحد.

خصص بمخصص في زمان في فرد من افراد العام ثم شك في بقاء الحكم له بعد هذا الزمان ام لا فيتمسك باستصحاب حكمه لانه لا يلزم منه تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن الخارج هو الفرد الواحد في جميع الازمان لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنة من غير فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ صريحا كالمثال المتقدم او استفادته بمقدمات الاطلاق مثل قوله تواضع للناس بناء على استفادة الاستمرار منه ولا يكون هذا من تخصيص العام بالاستصحاب هذا حاصل كلامه رفع مقامه .

ثم ان شيخنا النائيني قده قال ان مراد الشيخ قده من هذا الكلام هو ان قيد الاستمرار حيث لا يمكن ان يؤخذ من نفس الخطاب اذا كان قيد الحكم بخلاف صورة كونه قيداً للموضوع او لمتعلق الموضوع فلا يكون للحكم السريان والشمول بحسب الازمان فان القيد اذا كان قيداً للموضوع والمتعلق يمكن استفادة العموم الازماني منه فلا يتمسك باستصحاب حكم المخصص واما اذا كان قيداً للحكم فحيث لا يستفاد منه الاستمرار في الازمان فيمكن التمسك باستصحاب حكم المخصص وقال كلامه و ان كان مجملا و لكن يكون مراده هذا فمورد نفي استصحاب المخصص هو كون متعلق الحكم محل الكلام ومورد اثباته هو صورة كون الحكم محله انتهى حاصل ما افاده .

واقول كلام الشيخ قده وان كان مشكلا ولكن لا يكون فيه شاهدا لكون مراده ماذكر وسيأتي زيادة توضيح لكلامه قده عند اخذ النتيجة من المقدمات .

المقدمة الرابعة في ان الكلام في الخاص ايضاً يكون مثل الكلام في العام فان الزمان اما ان يكون قيداً فيه او ظرفا بالتفصيل السابق في اقسام القيد واقسام الظرف فأن ملاحظته ايضا لازم في مقام اخذ النتيجة .

اذا عرفت ماذكرناه فان كان الزمان مأخوذ اعلى نحو الوحدة والاستمرار ولم يكن له عموم فردي بحيث يكون لكل زمان حكم مع كون الخاص مهملة

قال الشيخ الاعظم كما مر بجريان استصحاب حكم المخصص ولايخفى ان الخاص اذا كان مهملا من حيث كون الزمان ماخوذا فيه على نحو الوحدة والاستمرار اوعلى نحو الفرد الاستغراقى يكون محل البحث والا فلوا حرز كون التخصيص فى الخاص ايضا فى كل زمان من الازمنة فلا شبهة فى بقاء حكمه ولانحتاج الى الاستصحاب وهذا الفرض هو محل الكلام فى المقام واما اذا كان العام بنحو العموم الاستغراقى بالنسبة الى افراد الزمان فلا شبهة فى التمسك بعموم العام وعدم المجال لجريان استصحاب حكم المخصص لان ماهو الخارج على هذا الفرض هو الزمان الواحد و اما ساير الازمنة فيكون فرداً للعام واصالة العموم حاكمة بالنسبة اليه كما قال الشيخ قده وغيره واما في الفرض الاول فيجيء الاختلاف من جهة ان المرجع هو عموم العام مطلقا او المرجع استصحاب حكم الخاص مطلقا او يفصل بين كون العام منقطع الاول والاخر فيكون هوالمرجع وبين كونه منقطع الوسط فيكون المرجع استصحاب حكم المخصص وجوه واقوال .

وقداختار الشيخ قده كما مر التمسك باستصحاب حكم المخصص لان افراد الزمان لايكون الحكم بالنسبة اليه محرزاً بل اخذا الزمان على نحوالاستمرار و الوحدة ولايلزم من تخصيص الفرد بالحكم الخاص فى ما بعد الزمان المتيقن زيادة تخصيص بالنسبه الى العام (١) لان الخارج هو الفرد فاذا قيل اوفوا بالعقود ثم دل الدليل على الخيار فى اول زمان العلم بالغبن يكون خروج العقد الغبنى من العام خروج فرد من افراد المتعلق فان كان خارجاً الى الابد اوفى الان الاول لافرق فيه و المفروض ان افراد الزمان غير داخل فى الحكم بنحوالفردية ليكون اخراج ساير

---

(١) اقول كيف لايلزم زيادة التخصيص مع ان العقد الغبنى بالنسبة الى الازمان يكون له افراد ولازمه تخصيص زائد بالنسبة انى افراد المتعلق ضرورة ان الخارج هوالواحد بالنوع لابالشخص هذا ←

الازمان موجبا لزيادة التخصيص بالنسبة اليه و قدفصل المحقق الخراساني قده بين صور العام والخاص في الكفاية وتنظر في اطلاق كلام استاذه قده ولكنه حيث كان مؤسسا ما كان له مجال لتوضيح الصور.

وقداشكل على مقالة الشيخ قده اولا بان الزمان الواحد الذى فرض ظرفا للافراد الذى يكون متعلق الحكم كيف يبقى على وحدته ولاينحل الى الافراد فان الواحد لابد ان يتعدد بالانطباق على الكثير ففرض الصورة كذالك لايخلو عن الغموض.

وقداجيب عنه بان الانحلال التبعى يعنى بتبع الافراد وان امكن ثبوتا و لكن الآمر اذا لاحظ الوحدة وجهة الاتصال فى الزمان لاوجه له.

و قداشكل عليه ثانيا بان هذا الاطلاق فى المقام مثل ساير الاطلاقات فكما اذا قال المولى اعتق رقبة يتمسك للاطلاق الافرادى والازمانى فيه بمقدمات الحكمة فكذالك اذا قال المولى اوفوا بالعقود نتمسك بالاطلاق الاحوالى و الافرادى فتعدد الفرد والزمان يفهم من الاطلاق.

وقداجاب الحائرى قده عن هذا الاشكال بان الاطلاق قابل للتحصص فيمكن ان يكون لنا اطلاق بالنسبة الى قيد العدالة فى اعتق رقبة فى الكلام ولم يكن هذا الاطلاق بالنسبة الى قيد الايمان اذا دل الدليل على التقييد فكذالك فى المقام الاطلاق من جهة الافراد لاينافى عدمه من حيث الازمان فاذا لاحظ اللاحظ الزمان متصلا واحداً لايكون لنا القول بالاطلاق،

← واما اصل كلامه قده فكيف يمكن الالتزام به مع ان اللاحظ لو كان لحاظه بالنسبة الى الزمان بنحو الوحدة بحيث يكون امتثال جميع الافراد امتثالا واحداً فاذا خرج فرد من الافراد فى الوسط يكون الامتثال فيما بعده امتثالا آخر نعم التخصيص فى اول العام وآخره لايضر بالامتثال الواحد وعلى فرض الغمض عن هذا فزيادة التخصيص بالنسبة الى الافراد لازم بالبيان السابق فاصالة العموم فى العام محكمه. ←

ولايقال ان الوحدة هنا ليست شخصية بل نوعية فان الزمان الطويل زمان واحد وله اجزاء فكيف لاينحل الى الافراد .

لانه يقول ان الواحد النوعى اذا لاحظه اللاحظ واحداً شخصيا لايجىء فيه الانحلال فكلام الشيخ قده متين فى المقام وعليه فاذاسقط العام عن الحجية فى الوسط بواسطة التخصيص وقطع اتصال الزمان لايمكن التمسك اليه بل المتمسك هو استصحاب حكم المخصص .

نعم اطلاق كلامه قده لايتم على مـا هو التحقيق للفرق بين منقطع الاول والاخر وبين منقطع الوسط فان العام اذا انقطع اوله يكون ظهوره فى الشمول بعد الانقطاع شاملا لبقية الافراد ولايجىء فيه مايوجب سقوطه وهكذا اذا كان التخصيص فى آخره .

واما فى الوسط فحيث يكسر ظهوره فلا محيص بعده الاعـن استصحاب حكم المخصص ولايكون نظره قده الى الاطلاق ايضاً ليرد عليه الاشكال كمالايكون كلامه فى صورة كون العام بنحو الاستمرار فى الزمان والحكم على الخاص بنحو الشمول لجميع افراد المخصص فى كل زمان ليقال هذا لااشكال فى ان المرجع فيه هو التمسك بحكم الخاص دون العام هذا كله بيان كلامه قده فى الرسائل .

واما ما فى المكاسب فى خيار الغبن فقد فهم شيخنا النائينى قده منه ان الزمان ان كان قيداً اوظرفا للحكم فلايكون له اطلاق بالنسبة الى افراد الزمان واماان كان قيداًاوظرفا للمتعلق اوالموضوع فيكون له اطلاق وعليه بنى كلام الشيخ قده في المقام وقد مر البحث فيه والاشكال عليه بانه غير منوط بكلامه قده .

تتمة

فى تاسيس الاصل اذا شك فى نحو العموم الزمانى

والكلام تارة يكون فى اصل العموم وتارة فى مصبه من حيث كون العموم فى الحكم او فى المتعلق بتعبير الاستاذ النائينى او من حيث العام المجموعى والافرادي بتعبيرنا .

اما اذا كان الشك فى اصل العموم كما اذا شك فى استمرار الوجوب بعد قول المولى اكرم العلماء ولا نعلم انه اراد الدوام او يكفى الاتيان بصرف الطبيعة فان الاصل يقتضى البرائة عن استمرار الحكم لانه قيد زائد على اتيان اصل الطبيعة والمتيقن من الخطاب هو ذالك لاغيره فان صرف الوجود كاف فى الامتثال .

وقال شيخنا الاستاذ النائينى قده ان الاتيان بالطبيعة فى الان الاول هو الواجب واما بقية الانات فالاصل يقتضى البرائة عنه لعدم البيان للاستمرار فى الخطاب ولا فى غيره من الخارج .

ويرد عليه ان الانات والازمان لا مرجح (١) لفرد منها على الاخر لتساويها من حيث كونها ظرفاً للفعل فيكون المكلف مخيرا فى جميع الآنات فى اتيان ماهو صرف الوجود لو كان المراد هو الصرف فقط واما ان كان الحكم لفرد خاص من الزمان ولا نعلم انه الاول او الآخر او الوسط فمقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط كما في ايام الحيض الدائر بين اول الشهر او وسطه او آخره .

---

(١) اقول لعل مراده قده هو ان المكلف ابتداء عمله هو الشروع وهو الان الاول و بعد هذا الامتثال يعد الامتثال الاخر ثانيا واما يكون المراد هو ان الامر اذا اقتضى الفور فيكون الان الاول لابد منه وساير الانات مشكوك فيه ،

فتحصل انه لاخصيصة فى الان الاول اذاشك فى استمرار الحكم و كيف كان فالاصل عدم العموم فى صورة الشك فيه .

و اما اذا كان الشك فى مصب العموم يعنى فى كونه عاما مجموعيا او عاما إفراديا فربما قيل ان العموم الافرادى لكل زمان يحتاج الى مؤنة زائدة مع اشتراكهما فى اصل العموم كماعن شيخنا العراقى قده فانه يدعى ان الفطرة تقتضى القول بالعام المجموعى .

و فيه انه ايضا يحتاج الى مؤنة زائدة فان المجموعية ايضا مثل الافراد من الزمان محتاجة الى مؤنة زائدة .

و قال شيخنا النائينى قده ان العام الافرادى اقل مؤنة من العام المجموعى فهو المتعين و يرد عليه انه ادعاء لاشاهد له ومقدمات الحكمة لاتكون فى المقام جارية فى اثبات احد النحوين ولايمكن هنا التمسك باصالة البرائة عن احدهما و عليه فاذا خصص بمخصص ولانعلم ان المخصص يكون فى جميع الازمان او بعضه كماهو عنوان اصل التنبيه لايكون لنا السبيل الى استصحاب حكم المخصص لانه من الشبهة المصداقية له فانه لو كان العام مجموعيا يجري وان كان افراديا فلايجرى وهذا التمسك بعموم العام لايمكن فى هذا الفرض هذا على اساسنا فى المقام .

و اما على اساس شيخنا النائينى قده من ان الاستمرار ان كان مستفاداً من الدليل للحكم فالعام عام مجموعى و ان كان للمتعلق فالعام عام افرادى و حيث يكون الشك فيه فيكون الاصل اللفظى عنده هو اثبات العام المجموعى دون الافرادى .

وحاصل الكلام فى بيانه هو ان الاطلاق و التقييد امران متلا زمان ففى كل صورة امكن الاطلاق امكن التقييد و بالعكس وفى كل صورة لايمكن الاطلاق لايمكن التقييد و بالعكس فهما متلازمان فى ذالك .

ثم على هذا الاساس قال ان قيد الحكم وهو الاستمرار حيث لايمكن استفادته

من نفس الخطاب لعدم امكان اثبات الصفة والموصوف بلحاظ واحد و استعمال واحد فلا يمكن اثبات اطلاق الحكم عن هذا القيد لان الاطلاق و التقييد متلازمان فاذا لم يمكن اطلاق الحكم فلنا التمسك باطلاق المتعلق لانه مما يمكن تقييده فمع الشك في استمرار المتعلق نثبت اطلاقه عن هذا القيد .

فاذا لم يكن القيد وهو العموم والاستمرار للمتعلق فلابد ان يكون للحكم و حيث ان الحكم لا يكون في وسعه الاستمرار الفردي في الزمان فيكون الاستمرار بنحو العام المجموعي للحكم .

ولا يقال عليه بان اطلاق الحكم ايضاً يثبت كون القيد للمتعلق لانه فرض عدم امكان اطلاق الحكم فلا تجري اصالة الاطلاق فيه لتعارض مع اصالة الاطلاق في المتعلق هذا كلامه رفع مقامه .

واقول (١) ان التلازم بين الاطلاق والتقييد يكون في الاطلاق والتقييد اللحاظي واما الاطلاق الذاتي فهو غير منكر في الحكم فان الحكم في ذاته يمكن ان يكون له الاستمرار الفردي والاستمرار بنحو العام المجموعي مضافا بان مقدمات الاطلاق في اي موضع جرت توجب رفض القيود ولا يثبت الاطلاق في شيء آخر فاطلاق المتعلق

---

(١) اقول واضف اليه ان القيد اذا كان للحكم ايضا يرجع معناه بالفارسية الى ان يقال اين حكم هميشه هست يا تا يكسال هميشه هست وليس معناه مجموعية العام فانه مثل كون القيد للمتعلق بان يقال بالفارسية اين متعلق مثل اكرام هميشه يا يكسال حكم دارد .

والعلم الاجمالي بان العام اما ان يكون مجموعيا او افراديا لا يثبت المجموعية ولا الافرادية ولا يكون لازمه الاحتياط لعدم امكانه في المقام في الاثر الذي يترتب عليه و هو التمسك بحكم العام او المخصص بعد التخصيص بل مقتضاه التخيير بعد عدم اثبات شيء .

لا يثبت القيد للحكم فيحصل التعارض بين الاطلاقين (١) .

التنبيه الرابع عشر

فى استصحاب بعض اجزاء المركب الارتباطى اذا تعذر بعض اجزائه .

فقد ذكره الشيخ قده فى الرسائل فى التنبيه الحادى عشر من تنبيهات الاستصحاب وقد ذكر الاستصحاب ووجهه بتوجيهات ثلاثة .

اما اصل بيان الاستصحاب فهو ان المركب مثل الصلوة اذا تعذر بعض اجزائها مثل السورة فى الصلوة كان واجباً فيما سبق فيستصحب وجوبه .

واشكل على هذا التقريب بأن المستصحب ان كان الوجوب النفسي لبقية الاجزاء فهو مشكوك فيه من اصله فان المحرز هو الوجوب بتبع بقية الاجزاء وان كان هو الوجوب الغيرى فيكون مقطوع العدم لانتفائه بتعذر الجزء ومن المعلوم ان اليقين السابق والشك اللاحق يكون من اركان الاستصحاب وهو هنا

---

(١) اقول وفى مقام العمل لابد ان يلاحظ مقتضى الاصل الاخر فان المقام يكون نظير الاقل والاكثر ففى العموم الازمانى الافرادى يكون الحكم لكل فرد من الزمان ولا يكون للفرد من الزمان حكم فى العام المجموعى فاذا شك فى وجوب اكرام فرد بعد تخصيص العام بفرد فى زمان يكون المتيقن هو خروج الفرد عن تحت العام فى الان الاول واما سايرالانات فان كان العام افرادياً فهو باق تحت حكم العام وان كان مجموعيا يكون تحت حكم الخاص فحيث يدور الامر بين الوجود والعدم فلابد من التخيير لعدم امكان الاحتياط باكرام فرد وترك اكرامه هذا على ما هو الدارج من الفرق بين العام الافرادى والمجموعى فى صورة الشك فى التخصيص .

اما على فرض عدم الفرق كما لا يبعد بل هو المتعين فاللازم هو التمسك بعموم العام بعد تخصيص ما هو المتيقن .

مفقود لعدم اليقين بشيء كذالك .

ولـذا قد وجه الاستصحاب بتوجيهات ثلاثة التوجيه الاول هـو ان يكون المستصحب هو القدر المشترك فى البين و لو علم بزوال الفرد المشخص له فان المستصحب هو مطلق المطلوبية الدائرة بين الاجزاء فان الاجزاء الباقية مطلوبة ولو فى ضمن الكل و العرف لايري مغايرة بين القبل والبعد من حيث تعذر بعض الاجزاء وعدمه فيكون نظير استصحاب الكلي فى القسم الثاني .

وقد اشكل عليه شيخنا النائينى قده بأن وجوب الاجزاء لايكون وجوبا مقدميا فى ضمن الكل بل الوجوب منبسط علي الكل انبساط البياض على الجسم هذا اولا .

وثانيا ان هذا يكون من استصحاب الكلى فى القسم الثالث لان الوجوب النفسى مغاير للوجوب الغيرى حقيقة و سنخا ولا يكون بينهما الشدة و الضعف بان يقـال الوجوب النفسى شديد و الوجوب الغيرى ضعيف و المقام يكون من القسم الثانى من اقسام (١) الكلى القسم الثالث فان هذا القسم كما مر يكون له ثلاثة اقسام .

الاول ان يكون العلم بوجود حيوان مثلا فى الدار و حصل العلم بموته و لكن لاندرى وجود حيوان آخر فيه فى ضمن فرد آخر حتى يكون الحيوان باقياً فى الدار اولم يكن حتى لايكون باقيا .

والثانى ان نعلم بوجود حيوان فى الدار في ضمن فرد مثل الفرس و نعلم زواله بالموت اوغيره ايضا ولكن لاندرى انه حين زواله حدث فرد آخر ام لا .

---

(١) اقـول حيث نحتمل ان يكون جعل الحكم نفساً على هـذا الجزء مـع كـونه مقدمة على فرض الغمض عن ساير الاشكالات مثل انكار مقدمية الجزء للكل فيكون من الكلى القسم الاول من القسم الثالث لا القسم الثانى منه لانه لايكون الشك فى مجيء الحكم النفسى بالجعل المستقل بعد ذهاب المقدمى فتدبر .

والثالث هذا القسم لكن في صورة كون الفرد الاخر من المراتب الضعيفة للفرد الباقي كما اذا علمنا بزوال الحمرة الشديدة ولكن نحتمل وجود فرد آخر من الحمرة الضعيفة فيكون المقام بعد زوال الوجوب المقدمي على فرض كونه مقدميا في الاجزاء الشك في حدوث فرد آخر الذي هو النفسي فيكون من القسم الثاني في الكلي القسم الثالث الاان يقال ان النفسية والغيرية من الحالات للوجوب لامن المقومات .

وقد اشكل عليه بان استصحاب بقاء الجزئية حتى في حال الاضطرار حاكم على استصحاب الوجوب بالنسبة الى البقية فلا تصل النوبة اليه لانه اذا احرزت الجزئية حتى في حال الاضطرار يسقط المركب عن الاعتبار لتعذره بتعذر بعض اجزائه وقد اشكل عليه بان هذا الاستصحاب مثبت بالنسبة الى اثبات عدم بقاء جزئية البقية في حين الاضطرار وليس الاصل المثبت حجة على المشهور .

وفيه ان اللازم الذي يترتب على الاعم من الواقع والظاهر لااشكال في ترتبه على الاستصحاب فان جواز الاقتداء هو الاثر للعدالة ولكن لا العدالة الواقعية فقط بل العدالة التي ثبتت بالاستصحاب ايضا كذالك وهكذا جواز الاخبار عنها وكذلك وجوب الاطاعة اثر عقلي مترتب على الوجود الاعم من الواقعي او الظاهري المحرز بالاستصحاب او دليل آخر .

وفي المقام عدم جزئية البقية يكون من الاثار التي تترتب على جزئية الاجزاء المضطرة اليها سواء احرزت الجزئية في هذا الحال بالوجدان او بالاستصحاب فلا اشكال في ترتب هذا الاثر .

فان قلت الجزئية مما لا تنالها يد الجعل حتى يمكن استصحابها والتعبد ببقائها بل هي امر تكويني ولا يجري الاستصحاب في التكوينيات .

قلت الجزئية التكوينية بعد التعذر ساقطة والجزئية بمعنى الوجوب الفعلي للجزء مرفوع قطعا لتعذره ولكن الجزئية في ظرف التشريع والجعل تكون مشكوكة وانا لا ندري ان المركب بعد تعذر اجزائه هل هي باقية اولا وفائدة الجعل عدم وجوب البقية ومن هذا الوجه يجري الاستصحاب .

التوجيه الثاني ان يكون المستصحب نفس الوجوب النفسي لا الجامع بان يقال ان معروض الوجوب سابقا والمشار اليه بقولنا هذا الفعل كان واجبا وهو الباقي الا انه يشك في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي فيكون محل الوجوب النفسي هو الباقي ووجود الجزء المتعذر و عدمه كالحالات المتبادلة فان الصلاة مثلا مع التشهد و بدونه تكون كالصلاة في حال القيام والقعود وتبدل الاحوال كذالك يكون منشئاً للشك واستصحاب بقية الاجزاء لا مانع منه بعد عدم دخل المتعذر في قوام المركب وهذا النحو من الاستصحاب لا يكون الا في الوجوب الشخصي على بقية الاجزاء لا في القدر المشترك فلا يرد عليه ما اورد على التوجيه الاول ومثل هذا استصحاب بقاء الكرية بعد نقص الماء .

وقد اشكل شيخنا النائيني قده ايضا عليه بان كون الجزء من الاركان او من الحالات الغير المقومة للمركب لا يكون بيد العرف في المركبات الشرعية فمن الممكن ان يكون الجزء المتعذر مما به قوام المركب بحيث لا يكون لبقية الاجزاء مصلحة بدونه كما ان قاعدة الميسور ايضا لا تجري في المركبات الشرعية لعدم احاطة العرف بالمصالح و المفاسد الشرعية التي هي ملاك جعل الاحكام البعثية و الزجرية .

والجواب عنه هو ان الشارع اذا بين في الصلوة الاركان بواسطة دليل لا تعاد الصلوة الا من خمس وكذالك بين ما هو الركن في الحج بواسطة بيان موارد النسيان و لم يبين في الجملة ان الجزء المتعذر من الاركان ام لا فهمنا انه او كل ذالك الى نظر العرف في قاعدة الميسور وفي المقام و الحاصل انه لو كان ركنا لبيّنه وحيث لم يبين فلنا اجراء الاصل بالنسبة الى البقية وفرض وجود هذا الجزء وعدمه للمركب كالحالات التي صارت منشئاً للشك .

التوجيه الثالث عن الشيخ قده و هو استصحاب وجوب نفس الاجزاء الباقية و لكن الجزء لا ندري انه جزء مطلقا او يكون جزء في حال الاختيار فنستصحب

الوجوب بالنسبة الی الاجزاء الباقیة و نثبت به ان الجزء کان جزء فی حال الاختیار فقط لافی حال الاضطرار و هذا نظیر استصحاب الکر فی هذا الاناء لاثبات کون الباقی کراً فیه .

اقول وقد صرح الشیخ قده وشیخنا النائینی ایضاً بان جریان الاصل هکذا مثبت والاصل المثبت غیر جار ولکنا لانکون بصدد (١) الاثر الذی یکون الاصل بالنسبة الیه مثبتاً وهو اثبات ان الجزء جزء فی حال الاختیار فقط بل یجری الاستصحاب بالنسبة الی نفس الوجوب الذی هو حکم من الاحکام الشرعیة .

ثم ان شیخنا النائینی قده اجری الاستصحاب بتقریب آخر لیسلم عن الاشکالات التی مرت وهو انه قال ان المرکب لیس الا الاجزاء بالاسر ولایکون الجزء مقدمة للکل کما حرر فی باب وجوب المقدمة فتمام المرکب یکون کالخط الطویل و بعضه یکون کالخط القصیر والقصر والطول لایؤثران بالنسبة الی الوجوب فهو باق بعد تعذر البعض بالاصل وتعذره یکون مثل تبدل الحال فی الموضوع فلایکون المستصحب هو القدر المشترک و لاالوجوب النفسی بالمعنی المتقدم فلااشکال فیه اصلافان قلت فعلیهذا یلزم ان یکون الوجوب باقیا وان بقیت القدرة فی مثل الصلاة علی السلام فقط .

قلت اتحاد القضیة المشکوکة و المتیقنة ایضا شرط فی جریان الاستصحاب وهو مفقود فی هذا الفرض فلابد من الرجوع الی العرف فی ذالك وهو لایحکم بالبقاء الابعد بقاء معظم الاجزاء .

ولکن یرد علی جوابه قده ان العرف کیف صار هنا حاکما فی اتحاد القضیتین وقد مر آنفا منه انه لیس له تشخیص المیسور فی المرکبات الشرعیة فکیف صار هو

---

(١) اقول هذا یکون من باب الخروج عن الفرض فی التقریب و یکون تسلیما للتوجیه الثانی الذی هو خال عن هذا الاشکال .

المرجع هنا واما اصل هذا البيان لجريانه ليس الا التوجيه الثالث (١) عن الشيخ قده وهو ما اراد بتوجيهه الا هذا النحو من الاصل ضرورة ان المتعذر اذا كان غير دخيل يمكن استصحاب شخص الوجوب فى البقية والا فمع احتمال زوال الوجوب لاحتمال كونه مقدمة للكل فكيف يمكن الاستصحاب بهذا البيان .

فتحصل ان الاستصحاب جار بالتوجيه الاخير فى اجزاء المركب المتعذر بعضه .

تتمة

ان الظاهر من كلام الشيخ قده فى جريان استصحاب الاجزاء عدم الفرق بين صورة كون الشك فى وجوب بقية الاجزاء بعد تعذر البعض فى الوقت وبين كونه فى خارجه فان الشك واليقين يكون بالنسبة الى الحكم النوعى فقبل دلوك الشمس اذا كان بعض اجزاء الصلاة متعذراً بلحاظ الوقت يمكن استصحابه بالبيان السابق كما اذا كان بعد دخول الوقت و قد فهم شيخنا الاستاذ النائينى قده من كلامه ان المراد هو الاستصحاب التعليقى يعنى هذا التكليف بالنسبة الى المكلف هل يكون بعد دخول الوقت لو بقى التعذر ام لا فاشكل عليه من جهة عدم جريان الاستصحاب التعليقى عنده فى جميع المقامات .

والمحقق الخراسانى قده فى الحاشية على الرسائل ص ٢١٩ فرق بين استصحاب الاشتغال و استصحاب الوجوب بعد كون الاستصحاب كذالك تعليقيا عنده فقال بجريانه فى الوجوب قبل الوقت دون الاشتغال لعدمه قبله لان الاشتغال قبل دخول الوقت لا معنى له واما الوجوب فيمكن استصحابه لامكانه قبل الوقت ايضاً .

---

(١) اقول بل يشبه التوجيه الثانى وهو سالم عن اشكال مثبتية الاستصحاب الذى كان فى التوجيه الثالث ،

اقول ولا يخفى عليكم ان البحث تارة يكون فى ان الناقص هل يجب بعد تعذر الجزء وهو اصل البحث وتارة يكون الشك فى الاستصحاب من جهة عدم دخول الوقت وفعلية التكليف ومن هذه الجهة يشبه بالتعليقي وحيث ان المختار جريان الاستصحاب التعليقى ايضا فلا اشكال خلافا للنائينى قده وعلى فرض عدم جريانه فان كان المقام من قبيل استصحاب المجتهد فيجرى الاستصحاب (١) فان المجتهد يكون موضوع حكمه هو الفرض فانه يفرض ان الماء اذا ازال تغييره بنفسه فهل يكون استصحاب النجاسة جاريا اولا ولو لم يكن فعلا مورد ابتلائه ولا مورد ابتلاء مقلده ففى المقام يفرض مركب ويفرض تعذر بعض اجزائه ثم يبحث عن جريان الاصل وعدمه وهذا هو الثمرة فى البحث فان كان تعليقيا فهو لا يجرى قبل الوقت لعدم جريانه عند بعض .

واما ان كان من قبيل استصحاب المجتهد فهو يجرى مطلقا واحرازه في المقام مهم جدا اى احراز كونه من قبيل استصحاب المجتهد او التعليقي والمحقق الخراسانى قده وان كان قائلا بجريان الاستصحاب التعليقى .

ولكن فى المقام فرق بين استصحاب الوجوب فقال بجريانه كما مر وبين استصحاب الاشتغال فقال بعدم جريانه .

---

(١) اقول ان الظاهر كونه مثل استصحاب المجتهد لان المقلد يفرض المركب بعد دخول الوقت ويفرض تعذر الاجزاء فيحكم بالاستصحاب انه واجب كذالك بعد الوقت وهذا الفعل من المقلد يكون اجتهاداً فى الحكم وليس شأنه بل هذا شأن المجتهد غالباً .

ولا يكون مثل استصحاب الحرمة فى العصير الزبيبى بعد الغليان بعد كون الدليل فى العنب انه اذا غلى يحرم وينجس فان الموضوع قد تغير ويمكن القول بعدم الجريان .

ولكن فى المقام يكون الحكم على الفرض وفرضه بعد دخول الوقت حاصل فيكون مثل قيام امارة على وجوب الصلاة فى الوقت فنزاع الاستصحاب التعليقى لا يجيء هنا و الظاهر ان مراد الشيخ الاعظم ايضاً كذلك حيث جعل الشك واليقين بالنسبة الى النوع.

ولكن فرقه لايكون في محله لان استصحاب الوجوب ايضا يكون هو استصحاب الاشتغال فحيث لاوجوب فلااشتغال ايضاً (١)

التنبيه الخامس عشر

في ان المراد بالشك الذى اخذ في دليل الاستصحاب وهو قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك ليس هو خصوص هذا الوصف يعني الشك المتساوى الطرفين بل يشمل الظن الغير المعتبر شرعا خصوصا بملاحظة ماورد في الرواية فان حرك في جنبه شيء وهو لايعلم فان هذه الفقرة شاهدة للتعميم لان من حرك في جنبه شيء وهو لايلتفت يحصل له الظن بالنوم و معذالك لايعتنى به و يقال بان اليقين هو المعتبر .

وسند الشيخ قده هو الاجماع على ذالك وان المراد بالشك هو خلاف اليقين ولو كان ظنا غير معتبر وحكومة الظن المعتبر على هذا الدليل في الاستصحاب من جهة انه بمنزلة اليقين فيصير غاية للدليل .

وقال قده بماحاصله ان الظن الغير المعتبر يكون مشكوك الحجية وهو مثل الشك ويرد عليه ان عدم الدليل على الحجية لايوجب كونه كالشك .

---

(١) اقول نظره المبارك الى ان الاشتغال هو مقام الفعلية للتكليف وهولاتحقق له قبل الوقت و مراده من الوجوب الوجوب في عالم الجعل والانشاء قبل الفعلية فيمكن استصحابه بدون النظر الى الفعلية واثره الوجوب الفعلى في الوقت ضرورة انه قائل في الاحكام بالمراتب من الانشاء والفعلية والتنجيز نعم مبنى الاستاذ مدظله هو فعلية الاحكام قبل الوقت ايضاً فلافرق عنده و عليه يكون الاستصحاب للحكم الفعلى قبل الوقت ولنا في الوجوب الفعلى والانشائى بحث قد مر في مباحث الواجب المشروط في الجزء الاول من كتاب مجمع الافكار المطبوع في سنة ١٣٩٥ ق وماذكرنا لايكون في كلامه في الحاشية ولكن يكون انتصاراً له في كلامه .

ولكن مقصوده قده هو ان الشك في لسان دليل الاستصحاب هو الاعم من الشك في الحجية او الشك في الموضوع فلاينقض اليقين بالشك سواء كان الشك في بقاء الموضوع او في حجية الظن .

ولكن هذا خلاف ظاهر ادلة الاستصحاب فان ظاهرها هو الشك في المورد لا الشك في اعتبار الظن فكلامه قده لاشاهد له (١) وكيف كان فعدم صيرورة الظن الغير المعتبر غاية لدليل الاستصحاب مما لا اشكال فيه والى هنا قد تمت التنبيهات بحمد الله والمنة .

تتمة في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

لابد في الاستصحاب من بقاء الموضوع وعدم امارة معتبرة هناك ولو على وفاقه فهيهنا مقامان :

المقام الاول في انه لاشبهة في لزوم اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة في الاستصحاب ضرورة انه بدونه يكون من اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر فان شك في العدالة يلزم ان يكون اليقين السابق متعلقا بها ايضا لا بشيء آخر والا فلا يمكن الاستصحاب لانه عبارة عن ابقاء ما كان كما كان ومنصرف رواياته ايضا كذالك وهذا واضح ولكن الاختلاف وقع بين المحقق الخراساني قده واستاذه الشيخ الاعظم قده في مناط الوحدة فذهب الثاني بان الوحدة لاتصدق الا بعد احراز الموضوع فهو مقوم لها وانكر الاول بان احراز الموضوع لايكون شرطا في غالب الموارد فاذا اردنا استصحاب العدالة بعد الشك فيها ـ فقال الشيخ قده يجب احراز حيوة زيد ليمكن استصحاب عدالته .

---

(١) اقول وتفصيل الكلام في كتابه الرسائل في التنبيه الثاني عشر فان بيانه قده ابسط من جهة كون الاستصحاب حجة من باب الظن اومن الاخبار الواردة للتعبد به ومن جهة شواهد كون المراد بالشك في الدليل هو خلاف اليقين الذي يشمل الظن فارجع اليه.

واستدل قده في الرسائل عليه برهانا ولم يقنع بما هو منصرف الروايات بما حاصله ان العرض لابد له من موضوع يقوم به ومن المعلوم ان العدالة عرض من الاعراض النفسانية ولابد لها من موضوع هو الانسان الحي فوجودها و تشخصها بالموضوع ولا اثر للعدالة الكلية .

واجاب عنه المحقق الخراساني قده في الكفاية وفي حاشيته على الرسائل مع تفاوت يسير في البيان بما حاصله ان وحدة القضيتين لاتتوقف على احراز الموضوع في عالم التعبد فان العدالة التكوينية لابد لها من موضوع تكويني و هو زيد الحي مثلا .

و اما العدالة التعبدية لترتيب الاثر الذي يمكن ان يكون اثراً لها بدون الموضوع فلايحتاج الى احرازه فلانحتاج لاثبات جواز تقليد زيد بعد الشك في عدالته الا الى احراز العدالة ولولم نحرز حيوة زيد فان التقليد تعبداً ممكن واما الآثار التي لابد في ترتيبها الى وجود الموضوع مثل استصحاب عدالة زيد للاقتداء به ولاكرامه بتقبيل يده وغيره اواعطائه شيئا فلابد من احراز حيوته باحراز وجوده في الخارج ضرورة انه لايمكن الاقتداء بمن هو غير محرز الوجود وهكذا غيره من الاثار التي ذكرنا ها والحاصل ان التعبد قليل المؤنة و يمكن تصويره في كل افق في الوعاء المناسب له .

والجواب عنه هو ان مراد الشيخ قده ليس انكار امكان التعبد كما ذكره فان امكانه لاغروفيه ولكن المراد هو ان منصرف روايات الباب هو ان ماهو ممكن في التكوين يكون التعبد بالنسبة اليه كالموارد التي تكون في الروايات من الطهارة عن الحدث والخبث فان بقائه ممكن في التكوين في شيء اوشخص فيتعبد به .

واما غير الممكن في التكوين وهو وجود العرض بلاموضوع فلايكون منصرف الروايات والحاصل المحال التكويني لايكون التعبد بالنسبة اليه ايضاً .

ولكن التحقيق هو ان منصرف الدليل يكون جريان الاستصحاب مع احراز

الموضوع فان الممكنة فى التكوين هى التى يجرى التعبد فيها فى التشريع فلابد من احراز الموضوع فى استصحاب العدالة لعدم امكان وجودها لافى الموضوع و الموارد التى ذكرت فى الروايات تكون كذالك وفاقا للشيخ الاعظم وخلافا للمحقق الخراسانى قده من غير فرق بين كون الاستصحاب جاريا في الشك فى الرافع فقط كما عليه الشيخ قده او اعم من ذالك يعنى جريانه فيه وفى الشك فى المقتضى وسيجىء بعيد هذا نظر الفارق بين المسلكين فى المقام.

والدليل يتم بهذا التقريب واما القول بوجوب احراز الموضوع لان وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة لايمكن احرازها بدونه ففيه ماذكره المحقق الخراسانى قده من ان الوحدة صادقة اذا كان الشك فى العدالة بعدما كان اليقين فيها من غير نظر الى الموضوع الافى الموارد التى يحتاج الطبيق الى احرازه كما مر من استصحاب عدالة زيد لتقبيل يده فان التقبيل لايمكن الا بعدا حراز الموضوع.

ثم ان القائل بجريانه فى صورة عدم احراز الموضوع اذا كان الشك فى المقتضى مجرى للاستصحاب وبعدم جريانه اذا كان المجرى له هو الشك فى الرافع فقط يكون نظره فى المقام الى ان العدالة بدون الموضوع لم يحرز استعداد بقائها ليمكن استصحابه بعد الشك فى رافعها بخلاف صورة احراز الموضوع فان استعداد البقاء قد احرز ويكون الشك فى الرافع واما مع عدم احرازه فيكون الشك فى المقتضى لانه مع الشك لم يكن استعدادها للبقاء محرزا فلايجرى الاستصحاب فيه على القول بعدم جريانه فى الشك فى المقتضى وحيث ان الشيخ قده يكون مسلكه عدم جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى فلابد له ان يقول بعدم جريان الاستصحاب بدون احراز الموضوع.

فتحصل ان له قده ان يقول بأن احراز الموضوع شرط بطريقين.

احدهما هو الانصراف الذى ذكرناه انتصاراً له من غير فرق بين الشك فى المقتضى والرافع.

وثانيهما هو مختاره فى الاستصحاب من عدم جريانه فى الشك فى المقتضى مع كون احراز الموضوع من احراز استعداد المستصحب للبقاء والفرق بين الطريقين واضح فان الثانى مختص بمسلكه ومسلك من تبعه واما الاول فيعم الشك في الرافع والمقتضي وحيث ان التحقيق عندنا هو الجريان فى الاعم منهما يكون الطريق لنا هو الاول وهو الانصراف فافهم واغتنم .

ثم ان الميرزا محمد تقى الشيرازى قده قال بان الاستصحاب تارة يكون بمفاد كان التامة مثل استصحاب العدالة فان استصحاب وجودها اوعدمها وان كان فى موضوع ولكن الموضوع هو الماهية من حيث هى ولاتحتاج الى احراز وراء ذالك واما ان كان الاستصحاب بنحو كان الناقصة مثل اثبات العدالة لزيد فاحراز الموضوع لازم لعدم وحدة القضيتين بدونه فان اليقين بعد الة زيد مع الشك فيها كذالك يمكن جره اذا كان الموضوع محرزا اما بالوجدان او بالاصل .

وفيه ان وجودالعدالةحيث لايمكن فى الخارج بدون الموضوع وهو الأنسان الحى فلابد من احراز الموضوع فان التعبد كمامر يكون فى صورة كون المتعبد به ممكنا فى التكوين فلو فرض الاثر على نفس العدالة مثل نذر تصدق درهم لو كانت العدالة ثابتة لزيد لايمكن اجراء الاصل الابعد احراز حيوة زيد لعدم امكان وجود العدالة بدون الموضوع فكلامه قده غير تام .

عويصة فى كلام الشيخ الاعظم الانصارى قده

ثم ان المشكل فى المقام ماذكره الشيخ قده بقوله فان قلت اذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز احرازه فى الزمان اللاحق بالاستصحاب قلت لامضايقة من جواز استصحابه فى بعض الصور الا انه لاينفع فى استصحاب الحكم المحمول عليه بيان ذالك الخ .

فاقول حاصل الاشكال بتوضيح مناهو ان الموضوع الذى يكون دخيلا فى وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة اما ان يكون محرز ابالوجدان فلا كلام واما ان يكون محرز العدم فلا كلام ايضا واما ان كان مشكوك البقاء فاى اشكال فى جريان الاستصحاب بالنسبة اليه مضافا الى جريانه بالنسبة الى ما يترتب عليه فاذا شك فى عدالة زيد وشك في حيوته ايضا فيجرى استصحاب بالنسبة الى الحيوة واستصحاب بالنسبة الى العدالة فجريان الاستصحاب في العدالة مع الشك فى الموضوع بعدامكان احرازه به ايضا لااشكال فيه فكيف يقال لايجرى استصحاب العدالة مع الشك فى الموضوع وهو الحيوة .

واما حاصل جوابه قده بتنقيح مناهو ان الشك فى بقاء الحكم يكون على ثلاثة اقسام .

الاول ان يكون الشك فيه من غير ناحية الموضوع بحيث لو كان الموضوع محرزا لكان الشك فيه من جهة اخرى مثل ان يكون الشك فى العدالة ناشيا عن احتمال زوالها بما هو موجب للفسق .

الثانى ان يكون الشك فيه مسببا عن الشك فى الموضوع بحيث لو احرز الموضوع لما كان الشك فى الحكم لكن مع معلومية الموضوع بحدوده وقيوده مثل ان يكون الشك فى النجاسة ناشيا عن الشك فى زوال التغيير الذى كان هو موضوع النجاسة بحيث لو كان التغيير باقيا لايبقى شك فى النجاسة وكذالك الشك فى مطهرية

الماء من جهة الشك فى كريته اواطلاقه بحيث لواحرز الاطلاق او الكرية لايكون الشك فى المطهرية .

والثالث ان يكون الشك فى الحكم ايضا مسببا عن الشك فى الموضوع ولكن الموضوع امره دائر بين ماهو معلوم الارتفاع او معلوم البقاء قطعا مثل ان يكون الشك فى النجاسة ناشيا عن الشك فى التغيير ولكن لايدرى ان التغيير بحدوثه يكفي للحكم بالنجاسة حتى يكون نجساً حينئذ لفرض زواله او ان التغيير الفعلى شرط للحكم حتى لايكون نجساً فعلا لفرض زواله فعلي فرض يكون الحكم باقيا قطعا وعلى فرض يكون فانيا قطعا وكذالك الشك فى نجاسة الكلب من جهة عدم العلم بأن الموضوع للنجاسة هو الكلب بوصف الكلبية اوالكلب بوصف الجسمية حتى يكون باقيا حتى بعدصيرورته ملحاً .

فاذا عرفت اقسام الشك فنقول كما قال قده انه على الاول لااشكال فى جواز استصحاب الموضوع ايضاً كأستصحاب الحكم ولكن استصحاب الحكم كالعدالة لايحتاج الى احراز الموضوع فانه جار على فرض بقاء الحيوة وعلى تقديرها غاية الامر يحصل الفرض باستصحاب الحيوة ايضاً .

فهنا مستصحبان لكل واحد منهما موضوع عليحده وهما حيوة زيد وعدالته على فرض الحيوة ولايعتبر فى الثانى اثبات الحيوة هذا كلامه قده فى هذا القسم رفع مقامه.

ويرد عليه ان مآل هذا الكلام الى ان استصحاب الحكم مع الشك فى الموضوع ايضا يكون جاريا وهو خلاف مسلكه (١) وقدمران المحقق الخراسانى قده قائل

---

(١) اقول ان المحقق الخراسانى قده لايكون بصدد فرض الموضوع بل يكفى عنده الشك فى العدالة مع كون اليقين متوجها اليها فى السابق كما انه فى استصحاب الحكم ايضاً يقول بهذه المقالة .

واما الشيخ الاعظم قده فى المقام وان كان التسامح فى عبارته حيث عبر عن مثل العدالة ←

بهذه المقالة نعم لو قال بأن الاستصحاب في العدالة مع الشك في الموضوع لايجرى في المقام من باب ان استعداد بقاء الحكم بدون احراز الموضوع غير ثابت وعلى مسلكه من جريان الاستصحاب في الشك في الرافع دونه في الشك في المقتضى يكون المقام بهذا النحو من الشك في المقتضى فلا يجرى الاستصحاب فيه .

واما على القسم الثاني والثالث من الشك فلايجرى الاستصحاب عنده بالتفصيل الذى في الرسائل فراجع هذا هو البحث في الجهة الاولى من البحث في المقام وهو ان وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة لازمة على اى تقدير .

← بالحكم ضرورة ان العدالة ايضا موضوع من الموضوعات وليس حكما مثل الوجوب والحرمة غاية الامر تكون من الاعراض القائمة بالموضوع كعروض الحكم للموضوع وهو متوجه الى ماذكرنا ولذا ترى في ذيل عبارته التعبير بانها موضوع والحيوة ايضا موضوع و لكن لم يكن كلامه مخالفا لمبناه فانه لم ينس احتياج الاستصحاب الى احراز الموضوع ولذا يقدر الحيوة في استصحاب العدالة ويقول انه لايحتاج الى احرازه في هذا الحين بل يحصل فرضه باستصحاب آخر.

وبعبارة اخرى ان الاستصحاب التعليقي لا يحتاج الى احراز الموضوع والاستصحاب التنجيزى يحتاج الى احرازه ولذا ترى في عبارته فهنا مستصحبان لكل منهما موضوع فانه رآى كل واحد من الحيوة و العدالة على فرض الحيوة موضوعا و الموضوع لايحتاج الى الموضوع وما يحتاج الى الموضوع هو الحكم كجواز تقليد العادل اوالاقتداء به فان استصحاب الحكم تعليقا على فرض امكان احراز الموضوع باصل من الاصول يكون جاريا لحصول الغرض .

واما بدون احرازه فلايجرى عنده والفرق بين القول بعدم الاحتياج الى الموضوع والقول بجريان الاستصحاب التعليقي على فرض الموضوع يكون واضحا بما بيناه وقد عرضت هذا البيان عليه مدظله في توجيه كلام الشيخ قده بعد الدرس وتقريره فتلقاه بالقبول والله المعين .

فى مناط الموضوع فى الاستصحاب

ثم الجهة الثانية من البحث هو ان الموضوع الذى يجب ان يكون واحدا فى القضية المتيقنة والمشكوكة هل هو الموضوع بنظر العقل اوهو الموضوع فى لسان الدليل اوهو الموضوع عند العرف فيه بحث .

ولايخفى ان الاحتياج الى هذا البحث يكون من جهة ان الشك فى الحكم غالبا يكون ناشياً عن الشك فى الموضوع لان احتمال النسخ فى الحكم لامجال له بعد النبى صلى الله عليه وآله ونشأهنا اشكال وهو ان الموضوع لو تغير فلا وحدة للقضية المشكوكة مع المتيقنة لتغييره بالدقة وحينئذ يلزم عدم جريان الاستصحاب فى حكم من الاحكام فلذا آل البحث الى تنقيح الموضوع من حيث وحدته .

فان قيل ان الملاك هو حكم العقل فى تشخيصه فيرد عليه بان العقل لاسبيل له الى تعيين موضوع حكم الشرع لعدم علمه بملاك الحكم .

وان قيل الملاك هو حكم العرف فيرد عليه ان العرف هو المرجع فى المفهوم واما فى المصداق فالملاك هو الدقة فى التطبيق وليس مشرعاً ليعين الموضوع فاذا علمنا منه ان الحنطة نبت كذا او ان المن مثقال كذا نرجع الى الدقة فى تعيين مصداقه .

وان قيل ان الملاك فى الموضوع ما اخذ فى لسان الدليل فنقول لاخصيصة للاستصحاب فى ذالك بل جميع الموضوعات الشرعية يؤخذ من لسانه كالصلاة والصوم ثم اذا كان فى لسان الدليل التغيير جزء للموضوع بان يقال الماء المتغير نجس لايكون للعرف الدخل فيه بجعله الموضوع الماء والتغير من الحالات واذا كان فى لسان الدليل الماء اذا تغير يكون نجساً لايكون له دخل الوصف فى الموضوع فانه فى لسان هذا الدليل هو الماء و التغير من حالاته .

وعلى اى حال فاذا كان الموضوع ما هو فى لسان الدليل فتغير الموضوع

بواسطة تغيير بعض اوصافه فقال الشيخ الانصارى قده انه يحصل لنا القطع حينئذ بارتفاع الموضوع فى الدقة العقلية ولامجال لاستصحاب الحكم بعد القطع بارتفاع موضوعه وقال شيخنا النائينى قده ان اقصى مايلزم منه هو الشك فى بقاء الموضوع لاحتمال كون الخصوصية المفقودة دخيلة فى الموضوع ويحتمل ايضا ان لايكون لها الدخل بل تكون علة لحدوث الحكم فقط ولكن الشك فى بقاء الموضوع كالعلم بعدمه فى منعه عن جريان الاستصحاب فلا يجرى استصحاب الحكم بناء على اعتبار بقاء الموضوع عقلا ودقة ـ فينسد بابه وينحصر الاستصحاب بما اذا كان الشك فى بقائه لاحتمال وجود الرافع او الغاية حقيقة لبقاء الموضوع فيهما حقيقية واتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة عقلا وهو قده لدفع الاشكال يتمسك بوحدة القضية المشكوكة والمتيقنة بنظر العرف .

وحاصل كلامه هو ان المناط فى الموضوع وان كان لسان الدليل ولكن العرف فى القضايا التركيبية له نظر غير نظره فى المفردات وتطبيقها على الخارج ومن القضايا التركيبية قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر فكلما صدق اتحاد القضيتين بنظره وصدق النقض يكون مجرى للاستصحاب وهذا يختلف حسب أختلاف الموارد وبتناسب الحكم والموضوع يفهم ذالك ويكون العلاج فى نظر الشيخ الاعظم قده الى ان بقاء الموضوع يكون بنظر العرف ومثل له بان الكلب نجس و الانسان طاهر بحسب لسان الدليل ولكن بعد الموت يحكم ببقاء موضوع النجاسة وهو الكلب ويحكم بزوال موضوع الطهارة وهو الانسان مع ان الموت طار عليهما .

اقول وفى كلام الاعلام مواقع من النظر .

الاول ان زوال قيد اووصف من الموضوع يوجب العلم بعدمه الاان يكون القيد قيداً احتياطياً فما ذكره الشيخ قده هو الصحيح ولايرد عليه ما عن شيخنا النائينى قده من انه يوجب الشك .

والثاني ان الموضوع لو كان مشكوكا لاينسد باب الاستصحاب في الاحكام كما عنه قده بل يكون دائرامدار المبنى فمثل الشيخ قده الذى لايجريه مع الشك في الموضوع له ان يقول ان هذاموجب لسدباب الاستصحاب في الاحكام واما مثل المحقق الخراساني قده فهو في غني عن هذالانه يجرى الاستصحاب حتى مع الشك في الموضوع :

والثالث ان استصحاب الموضوع مع الشك فيه يكون جاريا فاذا كان مشكوكا يثبت به واستصحاب الحكم ايضا لامانع منه .

نعم على مذهب شيخنا النائيني قده من ان كل قيد في الموضوع يرجع الى الحكم يشكل جريان الاستصحاب فيه .

ولذا ينكر الواجب المشروط وكذالك الشيخ قده ولكن ليس كذالك فان قيد الحكم له طورمن الدخل وقيد الموضوع له طور آخر فانه يكون فرقا واضحا عند اهل المحاورة بين ان يقال الماء المتغير نجس بجعل التغير قيد الموضوع وبين ان يقال الماء نجس اذاتغير بجعل التغيير علة للحكم .

والرابع على فرض التسليم يكون الاشكال في استصحاب الحكم في صورة كون الشك في المقتضى .

واما على مبنى العلمين من انه مختص بالشك في الرافع فلا يبقى اشكال في البين لانحفاظ الموضوع في صورة الشك في الرافع وانما الاشكال على معمم الاستصحاب في الشك في المقتضى والرافع .

فالتحقيق ان يقال ان كلام الاعلام لايتكى اليه بل الحق هو ان الموضوع لابدان يؤخذ من لسان الدليل ونحن اذالاحظناه نرى انه يرى الموضوع في لسان الدليل ذات الماء اذا قال القائل الماء ينجس اذاتغير و يراه الذات مع الوصف اذا قيل الماء المتغير نجس فاذا فقد التغير يرى تغير الموضوع و بعد اخذه من

لسان الدليل لامسامحة له في التطبيق بل لابدان يكون التطبيق بالدقة .

فلامحصل للقول بالمسامحة فى التطبيق عندملاحظة اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة ولاللمسامحة عند ملاحظة النقض .

لايقال كما عن شيخنا العراقى قده ان التسامح فى دليل الاستصحاب ممالابد منه فان قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك لاشبهة فى كون المراد باليقين فيه هو اليقين بالحدوث و فى كون المراد بالشك هو الشك فى البقاء فلا يكون لحاظ اليقين والشك بنحو واحدفاذا كان كذالك ففى الموضوع ايضا يتصرف ويقال بالتسامح فيه من حيث بقائه فى نظر العرف .

لانانقول ان الحدوث والبقاء لايكونان الامرين انتزاعيين عن حاق الوجود ومن اطواره فاليقين بالعدالة مثلا والشك فيها ايضا ولكن اليقين بلحاظ حدوثها والشك بلحاظ بقائها .

الكلام فى عدم شمول دليل الاستصحاب لقاعدة اليقين

اقول هذا البحث وان مر فى اوائل البحث عن الاستصحاب ولكن لزيادة التوضيح نتعرض له فى المقام فى خاتمته .

فنقول قد اختلف الكلام من حيث شمول دليل الاستصحاب لقاعدة اليقين المسماة بالشك الساري فربما قيل بشموله لها وربما قيل بعدم شموله لها واستدل القائلون لعدم الشمول بمحالية استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى واحد وبيانه هو انا اذا شككنا فى عدالة زيد يوم الجمعة بعد ما كان عادلا يوم الخميس و كان اليقين بها فى يوم الخميس بحاله يكون مجرى للاستصحاب ويكون الشك فى البقاء بعد العلم بالحدوث .

واما اذا شككنا فى اصل العدالة يوم الخميس من حيث احتمال كون العلم بها فيه جهلا مركبا فيكون الشك فى الحدوث فاذا قلنا بشمول قوله عليه السلام لاتنقض

اليقين بالشك لهما فلابد ان يراد من الشك الشك فى الحدوث و الشك فى البقاء وكذالك لابد ان يراد من اليقين اليقين المشكوك فى حدوثه و اليقين المشكوك فى بقائه .

وهذان معنيان للشك واليقين ولايمكن استعمال اللفظ الواحد فيهما لاحتياج المعنيين الى لحاظين والى استعمالين فلا بدان ينطبق الدليل على احدهما وهو الاستصحاب فقط لان مورد الروايات هو الشك فى البقاء لافى الحدوث ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال بان للنفس عرض عريض فيكون له لحاظ امرين متضادين فى آن واحد غاية الامر لابد ان يبرز اللحاظ المتعدد بدال متعدد .

وقال الآغا رضا الاصفهانى قده ان من اعجاز القرآن استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى واحد فانه جايز ولكن الاشكال فى المقام هو عدم وجود دال آخر فى الروايات ليفهم منه قاعدة اليقين بل موردها الاستصحاب فقط .

وقد استدل لمنع الشمول شيخنا النائينى قده بانه لايمكن اجتماع القاعدة والاستصحاب فى اللحاظ اصلا لامن جهة اليقين ولامن جهة المتيقن ولامن جهة النقض ولامن جهة الحكم .

اما من جهة اليقين فلان لحاظ اليقين فى الاستصحاب يكون من جهة مرآتيته عن الواقع فان معنى عدم نقض اليقين بالعدالة هو ترتيب اثر المتيقن وهو العدالة لاترتيب اثر اليقين واما فى القاعدة فيكون ملحوظاً استقلالا فكيف يجتمع اللحاظ الآلى والاستقلالى فى استعمال واحد :

وفيه ان لحاظ اليقين فيهما يكون بنحو المرآتية فان اليقين بالعدالة فى يوم الخميس الذي يكون الشك فى حدوثه يكون معنى عدم نقضه ترتيب اثر العدالة فى الخميس كما ان ترتيب الاثر عليها فى الاستصحاب يكون بلحاظ الاثر يوم الجمعة فلا يكون لحاظه استقلاليا ليرد الاشكال فهو كلام ضعيف يكون صادرا عن قائل عظيم الشأن .

ففي المثال اذا كان العلم بالعدالة لزيد في وقت طلاق فلانة حاصلا ثم شك في عدالته وقت الطلاق يكون معنى عدم نقض اليقين هو صحة الطلاق اللازمة للعدالة .

واما من جهة المتيقن فقال قده فلان الزمان لا يلاحظ في المتيقن في الاستصحاب فان المشكوك العدالة مثلا والمتيقن العدالة ولكن الشك يكون في بقائها فقط واما في القاعدة فلا بد من لحاظ الزمان بأن يفرض الشك في اصل حدوث العدالة في يوم الخميس مثلا فالمتيقن هو العدالة يوم الخميس لا نفس العدالة فلا يجتمعان من هذه الجهة .

وفيه ان الحدوث والبقاء لا يكونان امرين متأصلين فان الشك في الحدوث او في البقاء لا يكون موجباً لتعدد المتيقن واختلافه بل العدالة مشكوكة في الموردين .

واما من جهة النقض فلان معنى عدم النقض في الاستصحاب هو الجرى العملي على طبق الحالة السابقة بلحاظ المتيقن و في القاعدة يكون بلحاظ نفس اليقين من جهة لحاظه استقلالا .

وفيه ان النقض في القاعدة ايضا يكون بلحاظ الجرى العملي لا بلحاظ اليقين لعدم لحاظه استقلالا فان الاثر على العدالة لا على اليقين فيها ايضا كما مر .

واما من جهة الحكم فلان الحكم المجعول في الاستصحاب هو البناء العملي على المتيقن في زمان الشك فيه وفي القاعدة يكون من جهة البناء العملي في زمان اليقين ضرورة ان الشك يكون في اليقين الذي كان يوم الخميس فيكون الحكم بعدم النقض بلحاظ الاثر الذي وقع في زمان اليقين .

وفيه ان الاثر على الجرى العملي على طبق المتيقن في زمان الحدوث في القاعدة وفي زمان متأخر في الاستصحاب والحدوث والبقاء امران انتزاعيان .

ثم ان روح جميع الاشكالات عدم جواز استعمال اللفظ الواحد في المعنيين

المتضادين وقد مر ان الاستعمال فى المعنيين جايز غاية الامر يحتاج الى تعدد الدال وهو مفقود فى روايات الباب فيكون الاشكال من هذه الجهة لا من جهة عدم امكان اللحاظين فى آن واحد فانه ممكن لان للنفس عرض عريض ففى آن واحد يكون لها لحاظات متعددة :

ومن هنا ظهر ما في كلام شيخنا العراقى قده من ان الاتحاد دقة لا يكون فى الاستصحاب ايضا لان اليقين يكون فى الحدوث والشك يكون فى البقاء ففى المقام يكون دائرة التسامح اوسع لان اليقين يكون فى ظرف الحدوث مشكوكا فيه فى القاعدة وفي الاستصحاب يكون مشكوكا فيه فى ظرف البقاء فلا اشكال فى التسامح .

ووجه النظر هو ان الحدوث والبقاء لا يكونان الامرين منتزعين عن الوجود ولا يكون لهما تأصل ليلاحظ التسامح بالنسبة اليهما لا فى اصل الاستصحاب ولا فى المقام واستعمال اللفظ فى الاكثر من معنى واحد جايز الا انه لا دال على التعدد .

وهكذا نقول فى جوابه من حيث انه يقول فى الاستصحاب ان اصل الحدوث يكون مفروغا عنه فيه وفى القاعدة لا يكون كذالك لان اليقين مشكوك فيه من اول الامر فان الحدوث والبقاء لا يكونان سببا لطولية اليقين فى المقام بالنسبة اليهما لانهما امر ان انتزاعيان .

فاخذ الجامع هنا لا اشكال فيه بان يقال ان اليقين فى المقامين واحد بالنوع والتعدد يكون من خصوصية الفرد فيمكن لحاظهما وتصور الجامع بينهما والاشكال فى الدال على التعدد .

والروايات العامة فى باب الاستصحاب بدون التطبيق مثل قوله عليه السلام اليقين لا ينقضه الشك كما فى الخصال وان كانت قابلة للتطبيق على القاعدة وعلى الاستصحاب الا انها مجملة من حيث التطبيق وضعيفة من حيث السند فعلى فرض الغمض عن السند نقول ان الروايات الواردة فى الاستصحاب من حيث التطبيق علي المورد

تکون شاهدة للمراد من العمومات فلا دلیل لنا علی القاعدة فی روایات الاستصحاب ولا بد من التماس دلیل آخر لها غیرها .

بقی فی المقام امور

الاول ان الشیخ الاعظم قده (١) قال بان الروایات علی فرض شمولها للقاعدة لاتفید لانها تکون معارضة مع الاستصحاب دائما لان العلم بعدم عدالة زید مقدم علی العلم بعدالته فاذا علمنا یوم الجمعة عدالة زید و شککنا یوم السبت فیها و یکون قبل یوم الجمعة ایضا ظرف العلم بعدم العدالة فیکون لنا حالتان سابقتان فاستصحاب عدم العدالة قبل العلم بها جار لشمول دلیل الاستصحاب له فیعارض مع القاعدة وهما ساقطان بعد التعارض فلافائدة لشمول الروایات .

ثم اجاب قده عن الاشکال بما حاصله ان الیقین السابق قد انتقض بواسطة حصول الیقین بالعدالة یوم الجمعة .

وقد اجاب شیخنا العراقی عنه بأن عدم النقض بلحاظ ظرف الجری یکون بالنسبة الی العدالة بعد الیقین بها ولامجری لاستصحاب عدم العدالة قبل هذا الحین

واقول لعل مراده قده هو عدم اتصال الشك والیقین لاحتمال نقض الحالة السابقة بالعدالة فی ظرف العلم بها و علیه فیکون من موارد الشبهة المصداقیة للاتنقض الیقین فانه ان حصلت العدالة فی ظرف العلم بها فی الواقع فلایکون مصداقا له وان لم تحصل فیکون المورد مصداقه وحیث یکون الترديد فیه فلامجال للتمسك بعمومه

---

(١) ینبغی المراجعة الی کلامه قده فی الرسائل لضبط خصوصیاته فانه متعرض له والاستاذ مدظله تعرض فی درس واحد لتمام الامور وتعرض لکلامه ولکلام المحقق الخراسانی قده ولکلام العراقی قده ولایراداته وشرح کل محتاج الی بیان ازید من هذا ولذا تری ان الامر الثانی والثالث لایکون فیهما بیان لمختاره مدظله .

لعدم امكان التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية فلامجرى له بل تكون القاعدة بلامعارض.

وقال المحقق الخراسانى قده بماحاصله هو ان التعارض فى المقام ممنوع لانه متوقف على كون نقض اليقين بعدم العدالة فى عرض نقض اليقين بالعدالة و ليس كذالك فان نقض اليقين بعدم العدالة بالشك متوقف على عدم جريان القاعدة بالنسبة الى العدالة المقيدة بالعلم بهـا فان شملها الدليل فلايكون نقـض اليقين بالعدالة نقضاً لليقين بالشك بل يكون من نقض اليقين باليقين ولاعكس لان نقض اليقين بالعدالة المقيدة بالعلم بها يكون نقضا لليقين بالشك من غير توقف على عدم شمول النهى لنقض اليقين بعدم العدالة المطلقة فالقاعدة سالمة عن المعارض على فرض شمول الدليل لها انتهى كلامه.

فاقول ان الشك السببى والمسببى يكون فى صورة كون الشكين فيهما فعليين كالشك فى طهارة الثوب الناشى عن الشك فى كرية الماء اواطلاقه.

واما في المقام فلافعلية بينهما لان الشك فى القاعدة و الاستصحاب يكون فى العدالة من حيث الوجود والعدم مثلا اذا كانت هى مشكوكة بل يكون لناشكان تقديريان.

الامر الثانى يمكن اثبات موضوع الاستصحاب بواسطة شمول الاخبار للقاعدة بان يثبت اصل العدالة بواسطة عدم نقض اليقين فى ظرفه مثل يوم الجمعة مثلا ثم يستصحب تلك العدالة فى يوم السبت لترتيب آثارها يوم السبت ايضا ففرد من افراد لاتنقض يوجب ثبوت الموضوع للفرد الاخر منه كما فى الاخبار مع الواسطة فان تصديق الراوى الذى ينقل عن غير الامام عليه السلام يوجب اثبات الموضوع لمن يروى عن الامام عليه السلام فان شمول تصديق العادل لكل فرد يكون فى طول الاخر ولااشكال و

---

(١) كلامه قده فى حاشية الرسائل المسماة بفوائد الاصول ص٢٢٦

البحث محرر في محله عند ذكر الاخبار الاحاد وحجيتها وانه لابد من وجود اثر شرعي لها يشملها ادلة وجوب التعبد بها .

الامر الثالث ينبغي التوجه الى ان الاستصحاب هل يمكن ان يكون اثر أ لتطبيق الدليل على القاعدة اولا فان جريان قاعدة اليقين لو شملها الدليل بالنسبة الى اثره في المتيقن مثل العدالة لا كلام فيه وانما الكلام في انه اذا اردنا ان نرتب الاثر فعلا بواسطة الاستصحاب فهل يمكن التعبد بالعدالة بمقتضى القاعدة حتى يمكن استصحابها ثم ترتيب اثرها عليه ام لا فان التعبد لابد وان يكون بلحاظ اثر شرعي فهل الاستصحاب اثر شرعي ام لا .

المقام الثاني في تقديم الامارة على الاستصحاب

لاشبهة ولا ريب عند المتأخرين في تقديم الامارة على الاصل مطلقا و منه الاستصحاب سواء كانت الامارة موافقة اومخالفة له في المفاد خلافا للمتقدمين .

وانما الكلام في وجه التقديم من حيث كونها متقدمة بالحكومة او بالورود او بالجمع العرفي بين دليل الاستصحاب ودليل حجية الامارة .

والتقديم على اى تقدير هو المشهور بين المتأخرين واما في القدماء فليس بهذا الوضوح وقبل الورود في وجه التقديم ينبغي تقديم كلام في معنى الحكومة والورود والتخصيص والتخصص .

فنقول اما التخصص فهو ان يكون شيئاً من الاشياء خارجا عن تحت العموم بالوجدان من باب عدم كونه مصداقاله مثل ان يقال اكرم العلماء فكل عالم يكون الحكم عليه ولكن الجاهل لايكون الحكم شاملاله من اول الامر لانه ليس بعالم فلم يكن مصداقا للعموم فيكون خروجه بالتخصص .

واما التخصيص فهو يكون بعد كون الشيء مصداقا للعام ولكن يكون خارجا عن حكمه مثل ان يكون زيد عالما و معذالك لم يكن عليه حكم الاكرام الشامل

للعلماء وهذا في الاصطلاح يسمى بالتخصيص .

واما الورود فهو يكون فى صورة كون الخروج وجدانيا بالتعبد مثل تقديم الامارة علي اصل البرائة فان الموضوع للبرائة هو الجاهل الذى لم يكن له البيان والامارة بيان عند الناس .

ولذا طبق عليها فى الروايات لفظ العرفان كما ورد بالنسبة الى الحاكم انه من عرف حلالنا وحرامنا فيكون كذا وكذا فهى بيان ولاموضوع للبرائة عنده و لكن ثبت البيانية بالتعبد .

واما الحكومة فيكون معناها هو تقديم احد الدليلين على الاخر بالتعبد بالتصرف فى عقد الوضع او عقد الحمل مثل ما اذا جعل الحكم للشك ثم يقال لاشك لكثير الشك فانه خروج موضوعى فمع كونه شاكا يقال لاشك لكثير الشك كما اذا قيل اكرم العلماء ثم يقال ان زيدا ليس بعالم مع انه من العلماء .

او تكون الحكومة من باب التوسعة فى الموضوع مثل مايقال فى المثال المتقدم ان زيدا من العلماء وان كان غير عالم بعناية كونه خادما لهم اوساير الوجوه الذى يكون موجبا لادخاله تحت حكم الاكرام .

وبالتصرف فى عقد الحمل مثل ان يقال لاضرر ولاضرار فى الاسلام ولاحرج فى الدين فان التصرف هنا يكون فى الحكم اي لاحكم ضررى في الاسلام ولاحكم حرجى فى الدين فلولزم من اطلاق حكم الضرر اوالحرج فلايكون الحكم فى هذه الصورة .

وفرقها مع التخصيص هو ان الخارج من الحكم اوالموضوع وان كان فى الواقع مثل التخصيص لاوله الى خروج هذا الفرد الكذائى عن تحت الحكم ولكن المخصص فى الحكومة يتصرف في عقد وضع الحكم فيرى ما هو الموضوع غير الموضوع او يرى ماهو الحكم غير الحكم واما فى التخصيص فلايتصرف فى الموضوع بل يخصصه من حيث الحكم بدون التصرف فى عقد الوضع اوالحمل .

و اما فرقها مع الورود فهو ان الدليل الوارد يوجب انهدام الموضوع فى المورد كما مر ولكن الحاكم يكون ناظراً و شارحا لدليل المحكوم ولا يلزم ان يكون شارحا بلفظ اى واعني كما ذكره الشيخ قده بل بكل و جه كان مفاده النظر يكفى .

ثم ان شيخنا النائينى قدهاصطلح فى المقام بأن الحكومة على قسمين ظاهرية وواقعية ولانفهم مراده فانه ان كان مراده بالحكومة الظاهرية ما اذا كان الحاكم او المحكوم من الاحكام الظاهرية وبالحكومة الواقعية ما اذا كانا من الاحكام الواقعية فلاسبيل لهذاالاصطلاح لان ظاهرية طرفى الدليل لاتوجب كون الحكومة ظاهرية بل هى و اقعية فى الحكمين الظاهريين و فى الحكمين الواقعيين فلاوجه لهذا التقسيم .

ثم اعلم ان المباني فى الامارة و الاستصحاب يجب تحفظها لفهم الحكومة اوالورود .

فان المبانى فى باب الامارات ثلاثة تتميم الكشف وهوالتحقيق بمعني ان دليل الامارة يوجب تتميم الظن الذى هو نصف العلم ويجعله مقام العلم و الثانى تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع كما عن الشيخ الاعظم والثالث جعل الحجية او الحجة كما عن المحقق الخراسانى قده .

واما المبانى فى الاستصحاب فهى ايضاً ثلاثة تنزيل الشك منزلة اليقين كما هوالتحقيق وتنزيل المشكوك منزلة المتيقن كماعن الشيخ الاعظم (قده) وجعل المماثل كما عن المحقق الخراسانى قده فاذاعرفت هذه المقدمة .

فنقول الاقوال في كون التقديم فى الامارة على الاستصحاب بالحكومة او بالورود مختلفة .

فقال المحقق الخراسانى قده لااصل للحكومة بل هى واردة على الاستصحاب وقال جملة الاعلام من المتأخرين لااصل للورود بل التقديم بالحكومة .

ونحن نقول ان التقديم مسلم ولكن لانعلم أنه بالحكومة او بالورود او بالجمع العرفي بين الدليلين .

اما تقريب الورود فهو على وجوه

الاول ما ذكره في الكفاية من ان دليل الاستصحاب يكون غايته اليقين بالخلاف والامارة هو اليقين التعبدي فمن كان عنده الامارة يكون عالما لاشاكا وان كان الظاهر من دليل الاستصحاب ان اليقين هو اليقين الوجداني لاالتعبدي .

لايقال لو كانت الامارة علما تعبديا فكيف تحصل غاية الدليل الدال على ان المراد باليقين هو الوجداني لانانقول لو كان لنا العلم الوجداني لكان خارجا بالتخصص لابالورود واما اطلاق العلم على ماقامت عليه الامارة فيكون من باب صدق العرفان عليه فانه ورد في الاثر ان من عرف حلالنا وحرامنا فليرضوا به حكما ولايكون مثل ابان بن تغلب الاعارفا بالروايات الصادرة عنهم عليهم السلام هذا .

ولكن يرد عليه ان هذا الكلام لايتم على جميع المسالك في باب الامارات اولاولايصح الورود ثانيا اما عدم تماميته على مسلك المحقق الخراساني في الامارات والاستصحاب فلانه قائل في الامارات بجعل الحجية او الحجة وفي الاستصحاب قائل بجعل مماثل حكم الواقع في مورده وعليه فلايحصل العلم التعبدي على المسلكين في البابين .

بل يتم الكلام من هذه الجهة على ما هو التحقيق من تتميم الكشف في الامارات وتنزيل الشك منزلة اليقين في الاستصحاب .

ثم لايتم الورود من جهة ان الوارد لابد ان يذهب بموضوع المورد كما مر معناه وفي المقام لايكون كذالك فان الامارة لاتوجب نفي الموضوع و هدمه في الاستصحاب ضرورة ان الموضوع هو الشك وهو باق بعد الامارة ايضاً غاية الامر يكون الموضوع في الاستصحاب هو الشك وفي الامارة يكون المورد هو الشك فيدور الامر بين تخصيص دليل الاستصحاب في مورد الامارة و بين كون مورد الامارة خارجاً

بالتخصص لكون الامارة كالعلم و كلما دار الامر بين التخصيص والتخصص فالثانى مقدم لان اصالة العموم منحفظة فى الثاني .

ثم ان هذا البيان لايتم فى المقام للحكومة ايضاً لان الامارة كما توجب هدم موضوع الاستصحاب كذالك الاستصحاب يوجب هدم مورد الامارة ضرورة انهما دليلان تعبديان ولاترجيح لاحدهما على الاخر بهذا البيان فالتخصص يكون فى الطرفين بالنسبة الى المورد والموضوع فلاحكومة فى البين ولاورود بهذا البيان .

وبتقريب آخر لنفى الحكومة هو ان معناها كما مر هو كون احد الدليلين ناظراً الى الدليل الاخر كما فى حكومة لاضرر على الادلة الاولية واما فى المقام فلا نظر لدليل الامارة على الاصل بل هما متعارضان باطلاقهما يعنى اطلاق دليل الاستصحاب يشمل حتى مورد الامارة و اطلاق دليل الامارة يشمل حتى مورد الاستصحاب ولاترجيح لاحدهما .

فالذى هو التحقيق هو ان يقال ان التقديم مسلم من جهة ان العرف حسب ارتكازه يرى من كان عنده الامارة عالما ومن كان له الاستصحاب شاكا وهو يقدم العالم بهذا المعنى على الشاك ولكن لانعلم انه يكون بملاك الحكومة اوالورود او الجمع بين الدليلين فان كان معنى التقديم كقول القائل أيها الشاك تعبداً بانك غير متحير لوجود الامارة فيكون هو الحكومة وان كان معناه ايها المتحير لست المتحير ونزّل نفسك منزلة العالم فيكون التقديم بالورود ولكن هذا خفى علينا ولانقدر على اثبات احد الاقسام .

ثم لو كان المبنى فى الامارات تتميم الكشف وفى الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن لاتنزيل الشك منزلة اليقين فلا سبيل الا الى القول بالحكومة على المشهور من جهة ان الامارة مفيدة للعلم التعبدى والاستصحاب لايفيد الاترتيب اثر المتيقن فلا يكون فى وسعه المعارضة مع الامارة .

واما على فرض تنزيل المؤدى فى باب الامارات وتنزيل المشكوك منزلة

المتيقن كما هو مسلك الشيخ قده فيمكن ايضا القول بالحكومة ولاوجه للورود لعدم افادة الامارة الا ترتيب اثر المؤدى ولايوجب العلم وهكذا الاستصحاب لانه ايضا يكون مفاده ترتيب آثار المتيقن لااليقين ولكن يرد عليه ان الحكومة محتاجة الى النظر وهو مفقود فى المقام فلا سبيل للتقديم الاماذكرنا من ارتكاز العرف على انه لاشك مع وجود الامارة .

التقريب الثانى للورود هو ان الغاية فى دليل الاستصحاب وان كان اليقين الوجداني ولايمكن نقض اليقين الابه ولكن يكون اعم من جهة كون اليقين الوجدانى بالتعبد كما هو مفاد الامارة او بالوجدان ولاشك ان اليقين التعبدى يحصل بواسطة الامارة لانها فرد من افراد العلم تعبدا والعارف بها عارف بالحكم وغير شاك عند العقلاء فغاية عدم النقض حاصلة ولاينطبق دليل الاستصحاب لانعدام موضوعه وهو الشك .

وفيه اولاان مفاد الامارة لايكون هو الواقع التعبدى بل على ما هو التحقيق من كونها حجة من باب تتميم الكشف تكون منجزة للواقع ان اصابت اليه ومعذرة ان لم تصب .

وثانيا على فرض اختيار مسلك الشيخ قده من كون مفادها هو تنزيل مؤداها منزلة الواقع وان كان التعبد بالواقع ولكن مع فساد المبنى يرد عليه ايضاً ان مفاد الاستصحاب ايضاً كذالك لان مفاده على فرض تنزيل المشكوك منزلة المتيقن الذى هو رأى الشيخ قده هو التعبد بالواقع فى ظرفه فكيف يقال بتقديم الامارة عليه بالورود .

وثالثا ان الظاهر من الدليل هو ان غاية الاستصحاب هى اليقين الوجدانى بالواقع الواقعى لاالواقع التعبدى فتحصل انه لاوجه لهذا التقريب ايضا للورود .

التقريب الثالث للورود هو ان يقال ان معنى لاتنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر هو ان المراد باليقين فى الصدر والذيل هو الاحراز الاعم من الاحراز

الوجدانی والتعبدی الاتری ان مؤدی الامارة یستصحب مع انها لیست یقیناً وجدانیا .

ویرد علیه اولا ان الیقین هو الیقین الوجدانی فی ظاهر الدلیل لا الاحراز .

وثانیا ان الاستصحاب ایضا یکون موجبا لاحراز الواقع فانه من الاصول المحرزة فیذهب بمورد الامارة فکیف تقدم علیه بالورود فتحصل من جمیع ما تقدم ان الورود لاوجه له بجمیع التقاریب علی جمیع المبانی وهکذا الحکومة لعدم اثبات النظر لدلیل الامارة علی الاصل واما اصل التقدیم عند العرف فلا اشکال فیه اما بالجمع بین الدلیلین او بسر آخر فتدبر جیدا .

فصل

فى بيان الاصل عند الشك فى الامارية

و الاصلية و فى قاعدة اليد

فنقول ان البحث السابق قد انتج تقديم الامارة على الاصل اما بالورود او بالحكومة او بوجه آخر وفى هذا الفصل يكون البحث عن مقتضي الاصل عند الشك في امارية شيء مثل قاعدة اليد واصليته .

ويترتب عليه ثمرات فى الفقه منها التقديم علي اصل آخر لو كان امارة ومنها حجية مثبته على فرض الامارية وعدم حجية مثبته على فرض الاصلية .

والاقوال فى الامارية والاصلية فى خصوص قاعدة اليد مختلفة ولتوضيح المقام ينبغى البحث فى مقامين .

المقام الاول فى اليد التى تكون امارة للملكية .

مثل ان مافى ايدى الناس من الدار والفرش يقال انه ملكهم لكونه تحت ايديهم والبحث فى هذا المقام فى جهات .

الجهة الاولى فى معنى اليد من حيث كونها هو وضع الجارحة على شيء او بمعنى الاستيلاء عليه ولو لم يكن تحت يده والحق هو البحث فيها من حيث الاستيلاء بالمعنى الحدثى لا بالمعنى الجامدى وهو اليد التى تكون من جوارح الانسان كالرجل ولكن الاستيلاء تارة يكون مع كون الشيء تحت اليد بمعنى الجارحة كالقلم الذى يكون فى يد الكاتب وتارة لا يكون معه مثل من يكون مسلطا على الدار بكون مفتاحها فى صندوقه ولا جامع بين اليد بمعنى الجارحة و ما هو بمعنى الاستيلاء و من شواهد ماذكرناه هو انه ربما يكون تحت اليد بمعنى الجارحة ولا استيلاء مثل من يستأجر حمارا و يركب عليه مع كونه تحت استيلاء المكاري .

فتحصل ان المراد باليد هو الاستيلاء .

الجهة الثانية من البحث وهي العمدة البحث فى كونها امارة اواصلا بعد الشك فى ذالك فربما يتمسك بالاصل العملى فى المقام ويقال بانه يقتضى ان تكون قاعدة اليد اصلا من الاصول .

وبيانه بوجهين من التقريب :

الاول ان المقام من الدوران بين الاقل والاكثر لان الامارة مثبتها حجة بخلاف الاصل فاذا شككنا في ان اليد هل يترتب عليها اثر نفسها او يترتب عليها لازمها ايضاً فنقول ان الاصل عدم الاكثر يعنى عدم ترتيب اللوازم فينتج انها اصل.

والثانى ان الامارة تتحقق بامرين الاول أن تكون كاشفة عن الواقع والثانى ان تكون ممضاة فى نظر الشرع من جهة كشفها واما الاصل فلا يلزم ان يكون كاشفا ولا يكون الامضاء من جهة كشفه و لو فرض كونه كاشفا فى الواقع كالاستصحاب وكلاهما مشتركان فى وجوب الجرى العملى على طبقهما فاذا شككنا فى ان اليد هل تكون ممضاة بجهة كشفها ام لا فالاصل عدم الامضاء كذالك وما هو المتيقن هو حجيتها فى نظر الشرع لا ماهو الزائد عن ذالك .

وكلا التقريبين مخدوشان اما الاول فلانه لادليل لنا على ان الاصل مثبته ليس بحجة والامارة مثبتها حجة بل يدور مدار الموارد فرب امارة لا يمكن استفادة حجية لوازمها منها و رب اصل يمكن استفادة حجية اللوازم منه كما مر فيما سبق ولذا تراهم يتمسكون بخفاء الواسطة فى بعض الموارد حيث يرون حجية اللازم فى الاصل ايضاً فلا يرجع البحث الى الاقل والاكثر .

واما التقريب الثانى فهو مخدوش من جهة ان الاستصحاب ولو كان اصلا ولكن كان عند القدماء ممضى بجهة كشفه مع كونه كاشفاً فى ذاته ايضا ولذا يقال انه من الاصول المحرزة ويقع مقام القطع الجزء الموضوعى وعدم الكاشفية وعدم الامضاء من جهة الكشف لا يكون فى جميع الاصول بل فى مثل البرائة من الاصول فلا يتم هذا الكلام فى تقريب الاصلية وعدم الامارية .

نعم يمكن ان يقال ان الاصل يقتضى عدم حجية مثبتات اليد بخصوصها ولكن لامن حيث الكبرى الكلية وهو عدم حجية مثبت الاصول مطلقا كما مر.

ثم انه ربما قيل انه لاثمرة للنزاع فى كونها اصلا او امارة لان سندها بناء العقلاء وهم لايكون التعبد فى امورهم بل يتبعون مقتضى اليد حسب مارأوامن كاشفيتها عن الملك فلا تكون اليد اصلا تعبديا .

ولكن لاوجه له لان العقلاء ايضا يكون بينهم و ظائف مقررة لرفع الشك وهى الاصل ويكون بينهم كاشفات عن الواقع مثل رئيسهم وهوالشرع الانور فانه رئيس العقلاء وجعل بعض الامور من باب افادته الظن وبعض الامور لحفظ النظام ورفع التحير من باب عدم قيام سوق للمسلمين لولا ذالك فللبحث عن الامارية والاصلية مجال .

اذا عرفت ماذكرناه فيكون البحث عن كونها امارة او اصلا بحسب الدليل تارة فى مقام الثبوت واخرى فى مقام الاثبات .

اما الثبوت فاللازم هو وجود الكاشفية لها فى الواقع والافما لاكاشفية له لايأتى البحث فى امضائه بجهة كشفه .

والوجوه الاصطيادية لتقريب كونها كاشفة فى الواقع ثلاثة .

الاول ان الاستيلاء على شيء تنتزع منه الملكية وتستكشف منه ذالك كشف العلة عن المعلول فلولا الملكية يلزم انفكاك العلة عن المعلول كماان الفوقية والتحتية تنتزع من الفوق والتحت فمنشأ انتزاع الملكية هوالاستيلاء كما عن بعض الاعلام .

و فيه ان الملكية لها اسباب اخر مثل الارث والبيع والشراء وغيره ولايكون من اسبابها الاستيلاء ولاينتزع منه الملكية .

الثانى ماعن الشيخ الاعظم قده من ان اليد مع ملاحظة الغلبة توجب الكشف عن الملكية وذالك لان الغالب ان مافي ايدى الناس يكون ملكالهم والشيء يلحق

بالاعم الاغلب وفيه ان اليد كاشفة عن ملك الناس بضم الميم لا كاشفة عن ملكهم بكسر الميم ضرورة ان الايادى الملكية مثل يد الوكيل والولى والوصى تكون كثيرة فى الناس فلا تكون اليد الكاشفة عن الملك بكسر الميم الا كثيرة فى مقابل الكثيرة ولا تكون فى الغلبة كذالك نعم فى مقابل الايادى العادية تكون اغلب ولكن هذا لا يفيد .

فان قلت ان اليد فى السوق بحسب الفطرة كاشفة عن الملك لا من باب كون الاستيلاء منشأ لانتزاع الملكية فطبعها يقتضي ماذكر قلت الامر كذالك من حيث الدلالة على الملك بضم الميم لا من حيث الدلالة على الملك بكسرها الا ان يقال ان اليد كذالك يضم اليها اصول اخر عقلائية مثل اصالة عدم كونها يد الوكالة ولا الوصاية ولا الولاية ولا الاجارة وغير ذالك فتفيد الملكية بكسر الميم فلعل هذا يكون مراده قده هذا هو البحث فى اصل الثبوت وكاشفية اليد عند العقلاء .

واما البحث فى مقام الاثبات فلابد فيه من ملاحظة الدليل الدال عليها لنرى ان امضائها هل يكون بجهة الكشف بعد فرض كاشفيتها او بساير الجهات والدليل عليها امور :

الاول الروايات فمنها صحيحة حفص بن غياث (١) الدالة على الحكم بالملكية على ما فى يد المسلمين لما فى ذيلها لو لم يجز ذالك لم يقم للمسلمين سوق.

---

(١) اقول وهى فى الوسائل ج١٨ باب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال له رجل اذا رأيت شيئاً فى يدى رجل يجوز لى ان أشهد انه له قال نعم قال الرجل اشهد انه فى يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره فقال ابوعبدالله (ع) افيحل الشراء منه؟ قال نعم فقال ابوعبدالله (ع) فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه و يصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لى وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك؟ ثم قال ابوعبدالله (ع) لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق .

وغاية مايستفاد منها حجية اليد والحكم بالملكية في ظرفها واما الامارية وكونها كشفا عن الواقع وعلما ناقصا فلا والتعليل بعدم قيام سوق للمسلمين لولاها يكون من جهة ان حفظ النظام يقتضى ذالك فطريقية اليد لاتستفاد من هذه الرواية .

واما حكم المشهور بأنه لواعترف ذواليد بكونه سابقاملكا للمدعي انتزعت منه العين الا ان يقيم البينة على انتقالهاالية فليس من تقديم الاستصحاب بل لاجل ان دعويه الملكية فى الحال اذاانضمت الى اقراره بكونه قبل ذالك للمدعى يرجع الى دعوى انتقالها اليه فينقلب المنكر مدعيا والمدعى منكرا ولذا لولم يكن فى مقابله مدع لم يقدح هذه الدعوى منه فى الحكم بملكيته وحجية اليد كذالك غير مربوطة بامارتها بل يمكن ان تكون من الوظائف المقررة .

ومنهارواية مصعدة بن صدقة (١) وهى من الروايات التى استدلوابها للبرائة وهى ايضا لاتدل الاعلى حجية اليد الى قيام البينة لان فى ذيلها والاشياء كلها عليذالك حتى يستبين اوتقوم به البينة وهى لاتدل ايضا الاعلى الحجية لها لاالامارية والطريقية .

ومنها (٢) ماورد فى محاجة على مع ابي بكر فى امر فدك فانه كان فى

---

(١) فى باب ٤ من ابواب مايكتسب به ح٤

(٢) اقول وهى فى باب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم فى ج١٨ من الوسائل عن ابن ابى عمير عن عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان جميعا عن ابى عبدالله (ع) فى حديث فدك ان امير المؤمنين (ع) قال لابى بكر: اتحكم فينا بخلاف حكم الله فى المسلمين قال لاقال فان كان فى يدالمسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من تسال البينة قال اياك كنت اسال البينة على ماتدعيه على المسلمين قال فاذا كان فى يدى شيء فادعى فيه المسلمون تسالنى البينة على ما فى يدى وقد ملكته فى حياة رسول الله (ص) وبعده ولم تسال المؤمنين البينة على ماادعوا على كما سئلتنى البينة على ما ادعيت عليهم الى ان قال وقد قال رسول الله (ص) البينة على من ادعى واليمين على من انكر .

يد فاطمة سلام الله عليها واستدل عليه السلام باليد على الملكية فيها وهى ايضا لاتدل الاعلى الحجية لاعلى الطريقية .

ومنها (١) موثقة يونس بن يعقوب عن ابى عبدالله عليه السلام فى امرأة تموت قبل الرجل اورجل قبل المرئة قال ما كان من متاع النساء فهو للمرأة و ما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء منه فهوله (٢) .

وهذه الرواية ايضا انما تدل على ان الاستيلاء على شيء يكون حجة على الملكية ولايفهم الامارية والطريقية منها .

فتحصل انه لاطريق الى القول بامارية اليد لاثبوتا ولااثباتا بحسب الروايات وهكذا لو كان سندها الاجماع فانه ايضا يدل على حجية اليد لاعلى امارتيها وادعاء كونها كاشفة عن الملكية عند الفقهاء ممنوع .

واما بناء العقلاء فلو كان هو السند من باب غلبة كون اليد على الاموال يد المالكية فان كان من باب الكشف عندهم فيمكن ان يقال ان الشارع لم يردع عنه ولكن اصل الغلبة ممنوع كما مر والكشف عندهم غير ثابت عندنا فلذا يشكل حكومتها على الاستصحاب من باب الامارية عندى وان قال به الفقهاء واما التقديم من جهة صيرورة اليد بلا مورد لوجود الاستصحاب فى جل موارد تطبيقها فهو المتعين .

---

(١) فى الوسائل باب ٨ من ابواب ميراث الزوجين ح٣ فى ج١٧

(٢) اقول واستدل ايضا بحديث٥ من باب ١٥ من ابواب احياء الموات ـ وبحديث ١ باب ٥ من ابواب بيع الحيوان فان شئت فارجع اليه .

ثم هنا مسائل

الاولى فى ان اليد هل هى حجة مطلقا اوتكون حجة فى خصوص مشكوك العنوان يعنى مالايعلم كونه يدملكية اويد امانة اوغيرها واما معلوم العنوان فلا تكون حجة فيها كما علمت حالته السابقة فيه خلاف والاكثر على اختصاصها بمشكوك العنوان واما معلوم العنوان فاستصحاب العنوان فيه حاكم على اليد ولوقلنا بامارياتها فمااحرز كونه لغيرصاحب اليد فى السابق والآن نحتمل صيرورته ملكا له وكان تحت اليد لايحكم فيه بالملكية لعدم امارية اليد هنا .

ثم ان العنوان امـا ان تكون محرزا قبل اثبات اليد و نحتمل صيرورة اليد عليه بسبب ناقل كالبيع و نحوه واما ان يكون بعد اثباتها عليه يكون الشك فى بقاء العنوان بعد ذالك مثل مااذاعلمنا بأن الدار كان لزيد واستأجرها عمرو وكان اليد ابتداء يداجارة ولكن نحتمل صيرورتها ملكا بعد ذالك .

ثم ان القول بسقوطها عن الاعتبار فى صورة احراز العنوان اما ان يكون للقصورفى المقتضى اولحكومة الاستصحاب عليهااى استصحاب العنوان فنقول يدورهذا مدار السندفى حجية اليد.

فان كان هو الغلبة كما عن الشيخ الاعظم قده فحيث ان الغلبة فى اليدالتى احرز عنوانها ممنوعة لان هذا القسممن اليد لايكون الغالب فيه الانتقال الى الغير فلا حجية لليد هنا ويكون الدليل قاصراً ولانحتاج الى استصحاب العنوان وان كان السند هو الروايات اوبناء العقلاء فيمكن ان يقال بتعميم الدليل فى ذاته لهذا المورد ايضا لولم نقل بان بنائهم مختص بغير هذه الصورة والروايات ارشاد اليها فلابد من استصحاب العنوان الحاكم على اليد لانـه محرزللعنوان فلا يبقى الموضوع لليد فمع العلم يكون اليدعادية قبل ذالك لايتمسك بها للملكية .

وكلام شيخنا النائينى قده فيه خلط من جهة قوله بالحكومة تارة وبقصور

الدليل اخرى ولم يحرز ان الحكومة في صورة عدم قصور الدليل ومعه لاوجه له .

ثم ان الاستصحاب حاكم على اليد في صورة كون الشك في العنوان والجهل به مأخوذا في لسان دليل اليد والافلا يبقى وجه لحكومته .

فأن قلت ان الجهل بالعنوان اذا كان من ابتداء الامر وحدوثه فلا تشتمل القاعدة من اول الامر لان العنوان كان محرزا فلا نحتاج الى احرازه بالاستصحاب

قلت ان الاستصحاب يكون من جهة احراز العنوان بقاء لاحدوثا .

وهذا الكلام يرد عليه بان الامارة لم يؤخذ في موضوعها الشك بل موردها هو الشك فكيف يحرز عدم موضوعها بواسطة حكومة استصحاب العنوان والمدلول المطابقي في اليد هو الملكية لصاحبها و مدلولها الالتزامي هو عدم كونها عادية ومثبتات الامارات ولوازمها حجة كمدلولها المطابقي الان يقال بان تقدم استصحاب العنوان يكون من باب كونه في رتبة الموضوع لليد ضرورة كون اليد حجة في غير ما كان محرز العنوان .

ثم ان استصحاب العنوان يفيد على فرض عدم حجية اليد و الافيتعارضان ويتساقطان.

المسئلة الثانية

في ان اليد هل تكون حجة فيما يكون بطبعه قابلا للنقل والانتقال او يشمل حتى ما يكون قابليته بواسطة طرو عنوان موجب لذالك مثل الوقف فان بيعه ابتداء غير جايز ولكن مع احتمال الخراب اوساير المجوزات لبيعه كما حرر في محله يجوز بيعه فعليهذا اذا كان الوقف في يدشخص و نحتمل صيرورته ملكاله فهل هذا اليد ايضاً امارة للملكية ام لا فيه بحث .

فقد ذهب السيد محمدباقر الاصفهاني قده الى ان اليد هنا ايضا لها الامارية و خالفه شيخنا النائيني و العراقي قدهما ولا يخفى ان اليد اما ان تكون

على الوقف ولكن نحتمل تغييرها واما ان نحتمل الانتقال اليها من ابتداء الامر بحصول مجوز للانتقال اليها فلايكون وقفيته في يده محرزة .

واما لانعلم بالوقف اصلا ولكن نحتمل باحتمال بدوي انه كان وقفاً ثم لابحث في القسم الاول واستصحاب عنوان الوقف والثالث ايضاً لايكون مطرحا في الكلمات

و انما الكلام في القسم الثاني وفي هذا القسم قد اختار السيد محمد كاظم اليزدي صاحب العروة الوثقى في ملحقات العروة في كتاب القضاء امارية اليد على الملكية و خالفه جملة ومنهم شيخنا النائيني قده وحاصل كلامه قده في الرد هو ان اليد حجة فيما يكون قابلا للنقل والانتقال بطبعه واما مثل الوقف فلاتكون اليد فيه حجة لاستصحاب عدم طرو مجوز للبيع .

وقد اشكل عليه شيخنا العراقي قده بأن المراد بالقابلية ان كانت القابلية الواقعية فلازم هذا الكلام ان يقال بعدم حجية اليد حتى في القسم الثالث الذي قلنا بان احتمال الوقفية احتمال بدوي فيه ولايقول قده به لانه لولم تكن اليد حجة في هذه الصورة لايبقى لها مورد للتمسك بها واما لو كان الشرط عدم العلم بعدم القابلية فاستصحاب عدم طرو المجوز وان كان له مجال ولكن يفيد على فرض كون المبنى في الاستصحاب تنزيل الشك منزلة اليقين لحصول العلم بعدم القابلية تنزيلا على هذا المعنى فلايمكن التمسك باليد واما على مبناه قده من تنزيل المشكوك منزلة المتيقن فلاسبيل له الى هذا الكلام لان غاية الاستصحاب هو التعبد بآثار المتيقن وهو يعارض مع ماهو مقتضي اليد من الملكية .

اقول وفي كلام الاستاذين نظر اما ماقال شيخنا النائيني من ان المأخوذ في موضوع اليد هو القابلية للنقل بالطبع فلانه لادليل لنا على دخلها في الموضوع غاية الامر ان الدليل حيث كان بناء العقلاء والشرع امضاه يكون المتيقن منه صورة وجود القابلية كذالك ولكن معه لايكون مما هو دخيل في موضوع اليد وعليه لااحتياج الى استصحاب عدم طرو المجوز في الصورة الثالثة وهي صورة كون الوقفية مشكوكة

من اصلها لان عدم العلم بعدم اللياقة كاف فى جريان القاعدة .

نعم العقل حاكم بان اللياقة اذا احرز عدمها بعدم جريان القاعدة فالعلم بعدم اللياقة مانع عن جريانها عقلا لا شرعا فعليهذا لا يمكن استصحاب عدم طروا لمجوز لاثبات عدم اللياقة لان الاستصحاب اصل تعبدى محتاج الي اثر شرعى و هذا الاثر عقلى فلا يجرى بالنسبة اليه اضف الى ذالك انه لم يرد فى لسان الدليل من الشرع عدم العلم بعدم اللياقة فى موضوع اليد ولو كان فى لسان الدليل ايضاً لما يفيد لان القيد الذى يحكم به العقل لو اخذ فى لسان دليل الشرع نقول بأنه ارشاد اليه كما نقول فى الاستطاعة التى هى شرط الحج بالنسبة الى الاستطاعة العقلية فان حكم الشرع بشرطيتها بالنسبة الى العقلية حكم ارشادى .

ففى المقام ايضاً كذالك لان العقل حاكم بأنه مع العلم بعدم القابلية لااثر لليد لانها تكون فى صورة الشك فلامجرى لاستصحاب عدم طروالمجوز .

ثم ان اليد اما ان تكون من الامارات اومن الاصول فعلى الاول يعنى امارية اليد يكون مدلولها الالتزامي هو طروالمجوز يعنى اذا حكمنا بأن اليد امارة للملكية يكون من لوازمها القول بطرّ و مجوّز للانتقال ضرورة انه بدونه لامعنى للقول بالملكية .

لايقال ان الامارة حجة بالنسبة الى مثبتاتها بخلاف الاصول ولكن لايمكنها اثبات موضوعها وعدم العلم بعدم القابلية مأخوذ فى موضوعها فكيف يمكن اثبات الموضوع بنفس الامارة .

لانانقول لايكون ذالك جزء الموضوع حتى يلزم الاشكال ويكون من الشرائط العقلية كما مر

ولايقال ان من المعروف فى الفقه و الاصول هو ان اطلاق الدليل لايمكنه اثبات لياقة المحل فكيف يؤخذ بدليل اليد من جهة اطلاقه ويثبت به لياقة المحل وقابليته فى المقام للنقل والانتقال لانا نقول ان اليد كاشفة عن الملكية ولا تكون

من الاسباب لها حتى لا يمكن اثباتها بها من باب ان السبب لا بد من احراز سببيته .

فتحصل ان استصحاب عدم طرو المجوز غير جار خلافا لشيخنا النائينى قده

واما ما في كلام شيخنا العراقى قده فيظهر مما ذكرناه من الاشكال لان البحث فى تنزيل الشك منزلة اليقين او تنزيل المتيقن منزلة المشكوك يكون فرع جريان الاستصحاب و حيث لا يجرى لا اثر للقول بتنزيل الشك منزلة اليقين ايضاً .

فتحصل من جميع ما تقدم تمامية كلام السيد وهو قوله بالتمسك باليد فى صورة احتمال طرو المجوز لبيع الوقف وانتقاله الى الغير وهو صاحب اليد هذا كله على فرض امارية اليد .

واما على فرض كونها حجة شرعية و من الاصول فاصالة صحة القبض و الاقباض (١) من متولى الوقف تثبت ان الانتقال كان بواسطة مجوز شرعى او يقال بان اليد ولو كانت اصلا ولكن تكون متقدمة على الاستصحاب لعدم بقاء المورد لها لو لم تقدم عليه فاليد سواء كانت اصلا او امارة تكون حجة على الملكية في المقام فافهموه واغتنموه .

---

(١) اقول اصالة صحة القبض و الاقباض لا تفيد وجود مجوز شرعى للنقل بعنوان غير الوقف بل يمكن ان يكون لمجوز شرعى آخر لنقل الوقف بعنوان انه وقف الى الغير لحفظه .

المسئلة الثالثة

في أن اليد التى تكون امارة للملكية هل هى المتصرفة بتصرف ملكى او تشمل مطلق التصرف اعم من كونه من التصرفات الملكية او التصرفات الغير الملكية ايضاً فيه خلاف .

فربما يقال لااختصاص فى اماريتها على الملكية بالتصرفات المالكية لاطلاق الدليل وظهوره فى ان نفس اليد حجة شرعية كما ترى فى ظاهر رواية حفص بن غياث وما ورد من رواية يونس فى التزويج من قوله من استولى على شيء فهو له فان جواز الشهادة على الملك فى رواية حفص يكون من آثار نفس اليد وكذالك الاستيلاء فى رواية التزويج عن يونس بن يعقوب و رواية مصعدة بن صدقة وان كان موردها التصرف الملكى كلبس الثوب ولكن لاخصوصية للمورد بل يؤخذ بنفس اليد فلا اختصاص لها باليد المتصرفة التصرف المالكى .

وفيه ان الدليل ان كان هو الحاق الشيء بالاعم الاغلب حسب ما استفاده الشيخ الاعظم من الروايات بعد كونها امضاء لما فى العرف فهى لاتكون فى صورة كون التصرف تصرفا غير مالكى بل هى فى اليد المتصرفة التصرف المالكى والعجب طرد مورد رواية مصعدة بن صدقة مع كونها في مورد هذا النحو من التصرف ويكون موردها هو الغالب .

واما لو كان السند الاجماع فالمتيقن منه هو هذا النحو من اليد .

واما ان كان بناء العقلاء فانهم لايتفحصون عن ذالك ويترتبون اثر اليد مطلقا فعلى هذا فاليد امارة الملك مطلقا .

المسئلة الرابعة

فى ان اليد اذا كان لها المعارض مثل البينة على ان المال لغير صاحب اليد هل تكون حجة اوتتقدم البينة فيه خلاف .

فقد يظهر من كلام الشيخ الاعظم قده تقديم البينة واستدل على ذالك على ما فى الرسائل بقوله و اما تقديم البينة علي اليدوعدم ملاحظة التعارض بينهما اصلا فلايكشف عن كونها من الاصول لان اليد انماجعلت امارة على الملك عندالجهل بسببها والبينة مبينة بسببها والسرفى ذالك ان مستند الكشف فى اليد هوالغلبة و الغلبة انما توجب الحاق المشكوك بالاعم الاغلب فاذا كانت فى مورد الشك امارة معتبرة تزيل الشك فلايبقى مورد للالحاق و لذا كان جميع الامارات فى نفسها مقدمة على الغلبة و حال اليدمع البينة حال اصالة الحقيقة فى الاستعمال على مذهب السيد مع امارات المجاز بل حال مطلق الظاهر والنص فافهم انتهى .

و لكن يردعليه ان اليد ان كان مما اخذفى موضوعها الشك فيكون من الاصول لامن الامارات لان الامارات موردها الشك لاموضوعها مع انه لم يردفى لسان دليل شرعى اخذالشك فى موضوع اليدبل يكون هذامن حكم العقل و هوفى مورد الشك فاذا كان كذالك فلاوجه لتقديم امارة على اخرى الابمرجح وليس لناهنا مرجح لتقديم البينة على اليد الا ان يدعى اقوائية دليل البينة و اظهريتها على دليل اليد كما ادعاه المحقق الخراسانى قده و لاوجه لحكومتها على اليد لعدم النظر المعتبر فى الحكومة فى المقام .

و كيفكان فتقديم البينة على اليد فى صورة التنافى فى مدلوليهما مسلم مثل ان يدعى صاحب اليدان المال له فى هذاالحال و قامت البينة على ان المال لغيره فى هذاالحال لاظهريتها وهذامما لاكلام فيه .

و انما الكلام فى صورة عدم التنافى بين مدلوليهما كمااذا قامت البينة على

كون المال لزيد فى يوم الجمعة و صاحب اليد يدعى ملكيته فى يوم الاثنين بحيث نحتمل الانتقال اليه فهل تقدم البينة اواليد فيه خلاف من جهة تقديم البينة مطلقا و عدمه مطلقا و التفصيل بين كون سند الملكية السابقة اقرار صاحب اليد فيقدم المعارض لها و بين كون السند البينة اوعلم الحاكم بكونه سابقا ملكا لغير صاحب اليد فلا يقدم الاقول صاحب اليد .

ثم هنا مطالب فى باب القضاء و يكون مسلما عند الفقهاء ولا يتم حسب القواعد فنقول تبعاً لهم ان السند لمدعى الملك في مقابل صاحب اليد اما ان يكون علم الحاكم بكونه ملكاله قبلا مثل ما اذا كان الحاكم يعلم ان المال كان لزيد يوم الجمعة و يكون فى يد زيد يوم الاثنين فيريد المدعى احقاق الحق بعلم الحاكم و اما ان يكون قيام البينة على كون المال سابقا لغير صاحب اليد و باستصحاب الحالة السابقة يكون المدعى مدعيا للملكية واما ان يكون السند اقرار صاحب اليد بكونه ملكاله فى السابق مع ادعائه انه انتقل اليه بناقل شرعى .

فعلى فرض كون السند علم الحاكم فالمشهور عدم صحة انتزاع المال عن يد صاحب اليد لان علم الحاكم ليس الا كعلم غيره ومن المعلوم ان اليد مقدمة على استصحاب بقاء الملكية ولا تنافي بين الدليلين لاختلاف الزمان .

واما اذا كان سند المدعى قيام البينة فى السابق ففيه اختلاف فى المشهور فقيل بتقديم اليد لتقدمها على الاستصحاب اى استصحاب بقاء الملك لان المدلول الالتزامى فى اليد هو الانتقال الى صاحبها بناقل شرعى ولا يكون المدلول الالتزامى فى الاستصحاب حجة لانه اصل لا يثبت لوازمه و البينة ساكتة عن حكم ما بعد الزمان الاول لان لسانها ملكية ذيها فى السابق لا الان .

نعم مع كون اليد ايضا اصلا او كون المدلول الالتزامى فى الاستصحاب ايضا حجة وهو انكار مدلول اليد فيحصل التعارض بين الدليلين .

و اما ان كان السند اقرار صاحب اليد على كونه ملكا لغيره قبل الان فيصير المدعى منكرا و المنكر مدعيا لان المنكر وهو صاحب اليد يدعى الانتقال اليه بناقل ومن كان مدعيا ينكر ذالك ومعنى المدعى هو انه ان ترك ترك الدعوى و المقام كذالك و المنكر من كان قوله موافق الاصل وهنا كذالك لاصالة عدم انتقال المال عن ملك صاحبه فالمشهور على ان اليد ليست هنا حجة والمحقق الخراسانى قال بحجيتها و الحاصل انهم فرقوا بين الاقرار و غيره من جهة انقلاب الدعوى فيه دون غيره .

ولكن التحقيق هو ان اليد حجة فى المقام ايضا ولايحتاج صاحبها الى اقامة بينة على مدعاه فان الدعوى لاتنقلب بل المدعى يكون مدعيا بعد الاقرار ايضا و المنكر منكر كما كان وعلى فرض التسليم لافرق بين الاقرار و البينة فى انقلاب الدعوى فلنا هنا دعويان الدعوى الاولى حجية اليد و انكار الانقلاب والثانية وجود الانقلاب فى غير الاقرار ايضا على فرض تسليم اصله .

اما بيان الدعوى الاولى فهو ان اليد بعد فرض امارتها يكون لازمها حجة كلازم البينة والمدلول الالتزامى فيها هو الانتقال وهو يثبت بها ولايقاوم هذا المدلول استصحاب عدم الانتقال ولاينافيها قيام البينة على ان المال كان لزيد فى الزمان الماضى ولااقرار صاحب اليد على ان المال كان لزيد قبل ذالك .

فاليد حجة ولايؤخذ المال منها بصرف قيام البينة على كون المال لغير صاحب اليد اواقراره بكونه له .

ولايقال ان اليد حيث كانت حجة يكون مدلولها الالتزامى ايضا حجة واما على فرض عدم الحجية فلايكون لهذا الكلام وجه ولاحجية هنا لانها متوقفة على عدم انقلاب الدعوى و المفروض على فرض الانقلاب صيرورة صاحب اليد مدعيا ولا يكون يد المدعى حجة فتصل النوبة الي اصالة عدم الانتقال فيؤخذ المال من يده .

لانانقول ان الانقلاب ممنوع من جهة ان صاحب الید بصرف اقراره علی ان المال کان لزید مثلاقبل ذالك لایصیر مدعیابل هوفی مقام الدفاع عن حقه لایکذب ویقول هذا المال کان له و قدانقلب و انتقل ولاسبیل له الابهذا النحو من البیان لاحقاق حقه ولا یکون احداث الدعوی منه حتی یکون مدعیابل المدعی بالمعنی الذی مرمن انه لوترك ترك الدعوی هومن یدعی هذا المال فی مقابل صاحب الیدولاوجه لسقوط الید عن الحجیة .

ثم لشیخنا الحائری قده فی المقام کلام لطیف وهوان ماهوالمعروف من ان المنکر هومن کان قوله موافقا للاصل غیرتام فی جمیع الموارد بل فی اغلب الموارد یکون الامر کذالك ففی المقام تقویة منکریة المنکر بان قوله موافق لاصالة عدم الانتقال غیرتامة والید امارة ولازمها وهوالانتقال ایضاحجة ولکن انتصر للمشهور بان الروایات حیث لم یبین فیها معنی المدعی والمنکر بعدورود مثل قوله ﷺ البینة علی المدعي و الیمین علی من انکر فنحن نرجع الی العرف فی هذا المعنی بعد عدم البیان من الشرع .

ونحن اذالاحظنا العرف نری ان من احدث الدعوي هوالمدعی وطرفه هو المنکر عندهم وبالفارسیة مدعی کسی راگویند که شالوده دعوی رابریزد ومنکر کسی است که انکار مدعی کند .

وفی المقام حیث ان المقر بواسطة اقراره بلسانه احدث الدعوی بحیث لوسکت ولم یقر لترك الدعوی یکون هوالمدعی ولاکاشفیة عرفا للید فی المقام فیؤخذ المال من یده .

وفیه ان کلامه بتمامه صحیح الاماقال بان الاقرار هوالذی صار سبباً لاحداث الدعوی لانابیّنا ان الاقرار هنا فی مقام الدفاع عن الحق و بالفارسیة شالوده ریز دفاع ازحق اوست نه شالوده ریزدعوی فیکون المدعی غیره وهوالمنکر فعلی المدعی البینة الاان یمنع عن هذا الکلام اجماع فی المقام وهو ممنوع وعلی فرض وجوده

فسنده معلوم او يحتمل الاستناد الى ماذكر .

فتحصل انه لاانقلاب فى صورة الاقرار

واما الدعوى الثانية وهوان قيام البينة ايضا مثل الاقرار فى انقلاب الدعوى لوسلم الانقلاب فلان المدلول الالتزامى فى اليد بعد قيام البينة على كون المال لغير صاحب اليد هو الانتقال اليه فيصير صاحب اليد مدعيا للانتقال وصاحب البينة منكراً فينقلب الدعوى بصيرورة المدعى منكرا و المنكر مدعيا و لازمه اسقاط المدلول الالتزامى فى اليد وهو الانتقال اليه بل يلزم عليه اقامة البينة لذالك كماعن المحقق الخراسانى قده .

واما اخذ المال منه و اعطائه لصاحب البينة فلايثبت بصرف سقوط المدلول الالتزامى عن الحجية لان اليد امارة على الملكية و لولم يثبت الانتقال كما ان البينة امارة للملكية لصاحبها .

وقداشكل شيخنا العراقى قده عليهذا بان اخذ المال منه يكون لازما بحكم استصحاب بقاء الملكية لصاحب البينة وحيث يكون فى العنوان يكون مقدما على اليد لذهاب موضوعها بها .

ويمكن الاشكال عليه قده بأن اليد ساقطة من جهة وباقية من جهة فهى من جهة الانتقال الذى هو مدلولها الالتزامى ساقطة واما من جهة امارتيتها على اصل الملكية فهى مقدمة على الاستصحاب لانه اصل وهذه امارة فيفكك بين المدلول المطابقى والالتزامى فى الحجية .

فتحصل انه لاوجه للقول بانقلاب الدعوى فى الاقرار ولوسلم يكون الانقلاب فى مورد البينة ايضا .

ثم على فرض تسليم الانقلاب مطلقا او فى خصوص الاقرار فهل هذا يختص بصورة كون الاقرار للمدعى اويشمل حتى صورة كون الاقرار للموصى له اوللمورث بالنسبة الى الوارث فيه كلام .

والحق عدم الانقلاب هنا لان دليله لو كان الاجماع فهو دليل لبي لا يشمل غير المتيقن وهو المدعى فقط ولو كان عرفية اطلاق المدعى على المقر فايضا لا يشمل المقام لعدم صدق المنكر على الموصى والمورث او على من يدعى الارث او الوصية لنفسه .

بقي في المقام كلام في قضية الفدك

وهو ان مولانا ومولى الموحدين امير المؤمنين علي بن ابيطالب ارواحنا وارواح العالمين له الفداء و عليه السلام قد احتج على الاول بعد اخذه الفدك عن بنت رسول الله فاطمة الزهراء سلام الله عليها بانها سلام الله عليها كانت صاحبة اليد فلا يجوز الاخذ منها كما مر الرواية فيما سبق مع انها عليها السلام قد اقرت انه كان لابيها وقد انتقل اليها بالهبة او الصلح لليد عليه بعد تسليم الخبر المجعول عند العامة من قوله صلى الله عليه وآله نحن معاشر الانبياء لا نورث درهما ولا دينارا الخ فعلى ما مر من انقلاب الدعوى يلزم ان تكون الزهراء سلام الله عليها مدعية وان تكون عليها اقامة البينة ويكون اخذ الاول المال خلافة عن المسلمين بمقتضى الاستصحاب اى استصحاب بقاء الملك لرسول الله صلى الله عليه وآله وانتقاله بعده « صلى الله عليه و آله وسلم » الى المسلمين بمقتضى الخبر المجعول .

واما دفع هذا الاشكال فمن وجوه :

الاول انكار اصل الانقلاب كما مر منا فالاستدلال باليد عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام في محله .

والثاني انه على فرض تسليم الانقلاب يكون الانقلاب في صورة الاقرار للمدعى لا لشخص آخر ومن المعلوم انها عليها السلام اقرت بأن المال لابيها لا للمدعى الذي هو الاول نيابة عن المسلمين فلا يكون هذا المورد داخلا في محل بحث الانقلاب ليلزم الاشكال ،

وقداجيب بأن الاشكال يكون على الاول من جهة اخذه المال عنها (ع) قبل المحاكمة فانه خالف موازين القضاء فى الاسلام فلذا اشكل عليه مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه .

وفيه ان مخالفته لموازين القضاء فى الاسلام غير مربوط ببقاء الملك لها صلوات الله عليهافان مورد البحث هو بقاء ملكها لكون يدها(ع) عليهفلايتم هذا الدفع .

والثالث ماعن المحقق الهمدانى قده من ان المشهور فى باب القضاء هو ان يكون المدعى مدعيا جزما ومن هوشاك فى دعواه لايصغى اليه والاول شاك فى دعواه لان الزهراء سلام الله عليها تدعى ملكيتها للفدك لصلح ابيها او هبته اياها والاول يدعى الشك فى ذالك فعليهذا فحيث كان المال فى يدها يحكم لها به واخذه منها خلاف حكم الله تعالى فلهذا احتج الامير عليه السلام باليد .

والرابع ماعن شيخنا النائينى قده على مسلكه فى باب المعاملات وتبادل الاموال وحاصله ان التبديل فى مثل البيع يكون فى المملوك مع بقاء الاضافة فاذا باع الدار بدرهم تتعلق اضافة صاحب الدار بالدرهم واضافة صاحب الدرهم بالدار فلا تبديل الافى ماتعلق به البيع والشراء واما التبديل فى باب الارث فهو يكون فى المالك مع بقاء الاضافة ايضا فتعلق اضافة المال الى زيد الوارث القائم مقام ابيه فيكون التبديل فى طرف الاضافة وتارة ينعدم الاضافة ويوجد اضافة اخرى مباينة لما كان وهذا مثل الوصية بشيء للموصى له فان الاضافة عن المالك تسلب وتحدث اضافة اخرى ومقامنا هذا من هذا القبيل بل اسوء حالا لان الخليفة ادعى صرف المال فى مصالح المسلمين لامن باب الارث ولامن باب البيع وامثاله بل نظير الهبة .

فعليهذا لايكون الاقرار بكون المال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اقراراً بكونه للمسلمين حتى ينقلب الدعوى ولايمكن التمسك باليد بل لمن يدعي ملكه للمسلمين اثبات الاضافة لهم بدليل و حيث لادليل له الاكون المال لرسول الله (ص) قبلا

لایکون له اخذ فدك منها عليها السلام هذا حاصل ماافاده قده .

ولکن یرد علی مبناه فی تبادل الاموال بأن الاضافة مما هو قائم بالطرفین ومن المعانی الحرفیة فکیف یمکن بقاء الاضافة مع التبدیل فی طرفها الذی هو المالك اوالمال حتی ینتج فی المقام ماقال قده و کیفکان فلا تصل النوبة الی هذا الجواب مع مامر من انکار اصل الانقلاب فی جمیع المقامات وعدم کون الاقرار للمدعی هنا وساير ما ذکرناه والحاصل من الجمیع عدم ورود هذا الاشکال علی احتجاج امیر المؤمنین عليه السلام

بقی فی المقام امر

وهو ان الید هل هی حجة فی صورة کون الشاك فی الملکیة غیر صاحبها اوتشمل حتی صورة کون الشاك نفس صاحب الید فیه خلاف فاذا کان شکه من حیث کون مافی داره اوصندوقه له اولغیره یتمسك بیده علی الملکیة علی فرض التعمیم ولایتمسك بها علی فرض کونها حجةفی خصوص غیر صاحب الید .

فنقول اما ان یکون السندلحجیة الید الاخباراوبناء العقلاء اوالاجماع وعلی التقادیر اما ان تکون حجة من باب الاماریة اوحجة من باب الاصلیة .

فعلی فرض کونه الاخبار فلا بد من النظر الیها وتقریب الاستدلال لیتضح المرام .

فمنهاموثقة یونس بن یعقوب وقدمرت عند ذکر الاخباروفی ذیلها من استولی علی شیء منه فهوله و تقریب الاستدلال باطلاق الاستیلاء فانه یشمل ید الشخص نفسه ویده بالنسبة الی غیره .

والجواب عنه ان الخبر یکون فی حکم الزوجین و کون ید کل واحدمنهما حجة علی الآخر الذی ادعی المال لاحجة علی نفسه .

وقداجیب عن الاشکال بان الروایة وردت فی خصوص الزوجین وانتم لاتعتنون

بالمورد وتدعون بدلالتها على حجية اليد مطلقا فاذا كان كذالك فلا اشكال فى سعة الاطلاق ازيد من ذالك بان يقال لافرق فى الحجية بين يده ويد غيره لان العلة فى الرواية هي الاستيلاوهو يكون فى اليدين ولايختص بيدالغير فقط وهذاالكلام ممايمكن الاعتماد عليه على ماهو التحقيق عندنا .

ومنها رواية مصعدة بن صدقه وتقريبها بأنها وردت فى صورة كون الشك فى يدنفسه فان احتمال كون الثوب عليه سرقة يكون من جهة شكه فى ان مافى يده ماله واقعاً اولافجعلت اليد حجة فى المورد فدلالتها على عمومية اليد تامة والجواب عنه ان المقام يكون فى صورة الشك فى السبب المنقل اليه فلا يدرى انه سبب صحيح لكون البايع مثلا بايعالماله اولمال غيره و(ح) يكون له اصالة الصحة فى البيع والشراء ومع جريانها لايبقى الشك فلايكون الاستناد الى اليدحتى يستدل بعمومها ليد الشخص نفسه و الحاصل ان اليد تكـون حجة فى مجهول السبب لافى معلومه .

و منها رواية جميل بن صالح (١) قال قلت لابيعبدالله عليه السلام رجل وجد فى منزله دينارا قال يدخل منزله غيره ؟ قلت نعم كثير قال هذا لقطة قلت فرجل وجد فى صندوقه دينارا قال يدخل احديده فى صندوقه غيره اويضع فيه شيئا ؟ قلت لا قال فهوله .

وتقريبها ان الشاك فى كون ما فى صندوقه يكون شاكا فى ان مافى يده هل يكون له ام لافحكم عليه السلام بانه لعدم دخالة غيره فى صندوقه .

لايقال ان الصدر و الذيل فى الرواية يكون فيه الاشكال لان كثرة دخول الجماعة فى الدار لاتوجب خروج مافى الدار عن تحت اليدفكيف حكم عليه السلام بانه

---

(١) اقول باقى الروايات مرمصدرها وهذه الرواية فى باب ٣ من ابواب اللقطة ح١ فى ج١٧ من الوسائل .

لقطة مع كثرة الجمعية فاسقط عليه السلام حكم اليد وكون مافي الصندوق له يكون من باب القطع العادى بانه له لامن باب اليد فهى فى نفسها ساقطة لانانقول ان حجية اليد تكون من باب الكشف العادى عن الملك فاذا كانت الدار محل مراودة الجمعية تسقط اليد عن الكاشفية لامن باب عدم اليد على مافى الدار بل من باب سقوط حجيتها فهي ساقطة عن الاعتبار لعدم الغلبة فى صورة كون الدار كالمسجد فى مراودة الجمعية فى كون المال ملكا لصاحبها و اما الحكم بان مافى الصندوق له فهو يكون من باب اليد لامن باب القطع لان مافى الصندوق يحتمل ان يكون امانة اوعارية اوغير ذالك من الوجوه المحتملة فى حق هذا الشخص فصرف كونه فى صندوقه لايوجب قطعه بانه ملكه .

و منها رواية حفص بن غياث وتقريبها بان الملاك فى حجية اليد هو عدم قيام سوق للمسلمين وهو موجود فى المقام ايضا لان اليد لولم تكن حجة بالنسبة الى ما فيها فى الدار وغيره اختل نظام الاجتماع .

و قداشكل عليه بان مافى يد الغير وان كان الشك فيه ولكن الغالب عدم معرفة السبب الناقل فى هذه اليد و اما السبب فى يد الشخص نفسه فمعلوم غالبا فلايختل النظام .

و الجواب عنه ان مطلق الشك كاف في حجية اليد ولو كان السبب معلوما فتحصل ان الروايات لولم يتم بعضها في شمول يد الشخص لنفسه يمكن استفادة التعميم من بعضها الاخر .

و اما الرواية الدالة على الاختصاص اى اختصاص حجية اليد بيد الغير فهى رواية اسحق بن عمار(١) قال سئلت أبا ابراهيم عليه السلام عن رجل نزل فى بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه و لم يذكرها حتى

---

(١) فى باب ٥ من ابواب اللقطة فى الوسائل ج١٧ ح٣

قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها .

وتقريب الاستدلال بها هو انها دلت على ان صاحب المنزل ان عرف ان الدارهم له فهى له وان لم يعرفها فلاتكون له مع ان اليد لو كانت حجة فى حق اهل المنزل لم يكن المدار على العلم و الجهل بل كان مقتضى كونها تحت ايديهم كونها لهم فلاتكون اليد حجة فى ظرف الجهل .

و قد اشكل على هذا التقريب بان المدفون لايكون تحت اليد فعدم التعرض لحكم اليد يكون من باب عدمها فى المقام مضافا بان العلم هنا لايكون فى مقابل الجهل بل فى مقابل الانكار بمعنى انهم لو عرفوها وقالوا بانها لهم تكون الدراهم لهم بمقتضى يدهم واما اذا انكروها فلاتكون لهم لعدم حجية ايديهم فى ظرف انكارهم للملكية فعليهذا في صورة شكهم وجهلهم يمكن ان تكون الدارهم لهم .

والجواب عنه ان صرف المدفونية لايوجب خروج المدفون عن تحت يد صاحب الدار فاليد هنا ثابتة وحمل العرفان على ماهو مقابل الانكار خلاف الظاهر مضافا بان الحكم هنا لعله خاص فى مورد الكنز .

و لكن الانصاف ان يقال ان الظاهر من الرواية ان الدار كانت دار ازوارية والمدفون فى امثالها لايكون تحت يد صاحبها فعدم حجية اليد من باب عدم الموضوع لها ليس ببعيد فالحق ان اليد حجة مطلقا .

ثم ان البحث كان الى الان على طريقية اليد و اماريتها و اما على فرض الحجية فقط فشمولها ليد الشخص نفسه اوضح لعدم الاحتياج الى اثبات كشفها عن الملكية بل صرف و جودها كاف لترتب الاثر هذا على فرض كون السند للحجية الاخبار واما على فرض كون سندها بناء العقلاء فهو عام عند الجميع ولا اختصاص بيد غير الشخص .

و لايقال ان الرواية فى الاختصاص امارادعة اومحتمل الرادعية و على اى

حال تمنع من التمسك ببنائهم كما ان ما هو محتمل القرينية يمنع عن التمسك بظهور الكلام .

لانانقول لايتمسك بالظهور فى صورة وجود مايحتمل قرينيته لعدم انعقاده فى الكلام كذالك واما محتمل الرادعية فى المقام يكون كالمخصص المنفصل المجمل فان من المحرر فى محله ان اجمال المخصص لايسرى الى العام فكذالك فى المقام فان بناء العقلاء عام ولارادع له .

و اما لو كان السند لحجية اليد الاجماع فيرد عليه انه مدركى على فرض وجوده نعم لوفرض وجوده لكان المتيقن منه غير يد الشخص نفسه .

فتحصل انه لاشبهة فى عمومية اليد بالروايات او ببناء العقلاهذا كله فى البحث عن اليد الدالة على الملكية فى المقام الاول و قدبقي فروع اخرفيه لعلنا نتعرض لهافى ضمن ماسيجيىء .

المقام الثانى (١)

فى اليد الدالة على غير الملك مثل الدالة على تذكية ما تحتها اذا كانت يدالمسلم اوالطهارة والنجاسة اذا عمل ماهولازمهما .

و لايخفى ان البحث فى اليد الدالة على الملكية كان فى اليداعم من كونها يدمسلم اويد كافر وفى المقام يكون البحث عن يدالمسلم لان يدالكافر لاتكون امارة على التذكية والطهارة ثم فى نحوحجيتها خلاف فربما قيل بان يدالمسلم

---

(١) هذا البحث يوجد فى المستمسك تأليف العلامة السيد محسن الحكيم الذى قارب عصرنا قده فى ج١ الطبع الثالث ص٣٠٥ فى شرح المسئلة السادسة من نجاسة الميتة من كتاب عروة الوثقى فارجع اليه وقد نقل الاستاذ مدظله عن كتاب القواعد الفقهية للعلامة البجنوردى قده ولايحضرنى الان .

لاشبهة في كونها امارة التذكية و الطهارة وانما الكلام في يدالكافر و ربماقيل بان يد المسلم مطلقا امارة لهاوربما قيل بان اليد مع الاستعمال فيما يشترط فيه التذكية و الطهارة كالاكل و الصلاة في الجلد دالة عليها لامطلق كون الشيء تحت اليد .

فنقول ان العناوين في الروايات مختلفة من حيث التعبير بارض المسلمين و ارض الاسلام و يدالمسلمين و سوق المسلمين في ترتيب اثر التذكية على مافي ايديهم فعلى الامارية لابد من اثبات جهة كاشفية لسوق المسلمين و ارضهم و يدهم حتى يكون الاخبار امضاء لذالك بجهة كشفه .

فنقول يمكن ان يكون الظن حاصلا بواسطة غلبة مايوجد في سوق المسلمين وارضهم ويدهم من كونه مذكى لاغيره والامضاء يكون متوجها الى هذاالنحومن الكاشفية .

ثم ان هنااشكالا و هوان اليد على الامارية يكون مثبتها حجة فعليهذا اذا كان شيء في يدالمسلم وحكمنا بالملكية بسببها فلابدان نحكم بالتذكية ايضالان المسلم لايملك غيرالمذكى (١) فالحكم بالملكية يكون من لوازمه الحكم بالتذكية و لايكون الشك في قابلية الحيوان للتذكية وعدمها حتى لاتكون اليد حجة بالنسبة اليها بل البحث بعدفرض القابلية من جهة الشبهة الموضوعية .

فنقول ان كل مامن شان الملكية يثبت باليد و منه الذبح الشرعي ولكن هذا

---

(١) هذا على فرض مسلمية عدم ملك المسلم للميتة وما في حكمها واما على فرض القول بملكيته لها بغير البيع على فرض كون بيعها حراماً فلايأتي هذا الاشكال ثم ماذكره مدظله في الجواب بأن هذا لايثبت الطهارة لانفهمه لان الشك في الطهارة ان كان من جهة الطهارة من ناحية التذكية فهي تثبت بالملازمة وان كان الشك في النجاسة والطهارة العرضية فهذه لاكلام فيها لعدم كونها من لوازم التذكية .

لايلزم منه الحكم بترتيب جميع ما هومشكوك مثل الشك في الطهارة و النجاسة للصلوة فلاتصح الصلوة مع اثبات الملكية بل لابد من البحث في ان اليد هل هي امارة على الطهارة ام لافامارية اليد في الملكية لاتوجب الغناء عن هذا البحث على ان امارتها غير ثابتة عندنا كمامر .

فنرجع الي البحث عن الروايات في المقام .

فمنها صحيح الحلبي قال (١) سألت اباعبدالله عن الخفاف التي تباع في السوق فقال عليه السلام اشتر وصل فيها حتى تعلم انه ميتة بعينه .

فهذه الرواية تدل على ترتيب جميع الاثار حتى الصلاة فيما يؤخذ من سوق المسلمين ولكن لابعنوان السوق و حده ولااليد وحدها بل السوق مع البيع واليد لان المفروض انه لم يكن الشراء الامن اليد وقيد البيع يمنع عن القول بامارية السوق فقط اواليد لان هذا يكون من باب ظهور حال المسلم و هوحجة مع قطع النظر عن غيره فان المسلم لايبيع غير المذكى فالمتيقن من دلالة الرواية على التذكية هوصورة كون الشيء في معرض البيع وفي السوق مع كونه في اليد ولا تدل على حجية اليد وحدها .

ومنها صحيح البزنطي (٢) قال سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء فلايدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها قال عليه السلام نعم ليس عليكم المسئلة ان اباجعفر عليه السلام كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ان الدين اوسع من ذالك و نحوه صحيحه الاخر وصحيح سليمان بن جعفر الجعفري و خبر الحسن بن الجهم (٣) و في مصحح اسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام لابأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غيرهل

(١ـ٢) في الوسائل باب ٥٠ من ابواب النجاسات ح٢ـ٣

(٣) والكل في باب ٥٠ من ابواب النجاسات في الوسائل ح٦ وملحق ح٣ وح٩

الاسلام قال عليه السلام اذا كان الغالب عليها المسلمين فلاباس (١) و اضافة هذه الرواية على ماسبق هى قيد كونه مما صنع فى ارض الاسلام مع غلبة المسلمين اذا كان فيها غيرهم والمجموع يدل على ان مايكون في سوق المسلمين ومن المصنوع فى ارض الاسلام فهو محكوم بالتذكية و لاشبهة فى ان الاشتراء يكون عن اليد لاعن السوق والارض فاليد حجة مع قيد كونها فى ارض الاسلام و فى سوق المسلمين فلوفرضت فى غير السوق وفى غير ارض الاسلام لاتدل هذه الروايات على حجيتها .

و منها خبر اسماعيل بن عيسى قال سئلت اباالحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من اسواق الجبل ايسال عن ذكاته اذا كان البايع مسلما غير عارف قال عليه السلام عليكم انتم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك و اذا رايتم يصلون فيه فلاتسالوا عنه (٢) .

وهذه الرواية تدل على ان اليد حجة اذا كانت مع مايكون ظاهراً فى ترتيب اثر التذكيه و الطهارة كالصلوة فى الجلد و المراد بغير العارف اما ان يكون من هو غير عارف بالحكم او يكون المراد منه العامى فى مقابل الشيعة والثانى هو مصطلح الروايات فى التعبير عن العامة .

و منها خبر محمدبن الحسين الاشعرى كتب بعض اصحابنا الى ابى جعفر الثانى ع ماتقول فى الفرو يشترى من السوق فقال عليه السلام اذا كان مضمونا فلاباس (٣) و المراد بالمضمونية هنا هو كونه فى اليد بتناسب الحكم و الموضوع و هذه الرواية ايضا تدل على صحة الشراء من السوق ومن اليد والحاصل من جميع ماتقدم هو ان المورد فى الروايات هو التصرف الذى يكون امارة على التذكية و الطهارة

---

(١) فى الوسائل باب ٥٠ من النجاسات ح٥

(٢) فى الوسائل باب ٥٠ من النجاسات ح٧

(٣) فى الوسائل باب ٥٠ من ابواب النجاسات ح١٠

كالبيع والصلاة وهومن ظهور حال المسلم فلاتدل على حجية السوق هذاماقيل .

ولكن يمكن ان يقال ان ظهور الحال ليس من الحجج وان كان السند اصالة الصحة فهى مستندة الى بناء العقلاء فلايمكن اثبات حجية السوق المحض من هذه الروايات .

و اما اثبات امارية اليد فايضا كذالك وان قال بعض الفقهاء انه لااشكال فى امارية اليدعلى التذكية و الطهارة بالنص والفتوى مع انه لانص فيها و لااجماع الا اشعار فى رواية اسماعيل بن عيسى من جهة ان السوق فى الغالب لايكون الا موجبا لحصول الظن بالتذكية بالنسبة الى ما فى اليد و عليها بناء العقلاء و لاردع عنه فانهم يجعلون اليد امارة للتذكية وعليه يمكن ان يكون اليد حجة حتى فى غير السوق فى ساير الامكنة و على فرض عدم الخصوصية للسوق فالروايات تشمل حجية اليد وهذا احسن من بناء العقلا وعدم الردع عنه فى اثبات حجيتها .

و اماما يوجد فى ارض المسلمين فصرف كونه فى الارض لايدل على التذكية ولاسند لها الارواية السكونى (١) و هى ضعيفة سندا ودلالة وهى في السفرة المطروحة فى الطريق كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين فقال امير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فاذا جاء صاحبها غرموا له الثمن قيل لـه يا امير المؤمنين لايدرى سفرة مسلم اومجوسى فقال هم فى سعة حتى يعلموا .

وتقريب الاستدلال بان يفرض الارض ارض الاسلام مع مرور المجوسى عليها مع عدم امره عليه السلام بالفحص بل جعلهم فى السعة حتى يعلموا فتكون ارض الاسلام امارة التذكية .

وفيه ان الارض لايعلم كونها ارض الاسلام و لااشعار للرواية فى ذالك وعلى

---

(١) فى باب ٥٠ من ابواب النجاسات فى الوسائل ح١١

فرض كونها ارض الاسلام يمكن ان يقال يحتمل كون الشبهة فى السفرة من جهة النجاسة العرضية من ملاقات الكافر لامن جهة عدم التذكية فلادلالة لهاعلى امارية الارض للتذكية .

فتحصل ان الارض و السوق للمسلمين لايكون لهما الامارية للتذكية بدون اليد هذا كله فى امارية يدالمسلمين على التذكية .

البحث فى امارية يدالكافر

على عدم التذكية وعدمها

ثم ان الخلاف قدوقع بين الاعلام فى امارية يدالكافر على عدم التذكية و كذا سوقه وارضه فعن صاحب الجواهر قده (١) تبعالا ستاذه كاشف الغطاء امارية يد الكافر على عدم التذكية و عن جملة عدم اماريتها لهاوالحكم بعدم التذكية لمافى يد الكافر وان كان مسلما ولكن يكون سنده اصالة عدم التذكية لامن باب امارية يدالكافر على عدمها و استدل الاول برواية صحيحة عن اسحق بن عمار وقدمرت فى البحث السابق بقوله عليه السلام اذا كان الغالب عليها المسلمون فلاباس .

و تقريب الاستدلال بوجهين .

الاول بمفهوم الوصف وهوغالبية المسلمين فان الغلبة ان كانت للمسلمين فلاباس ومفهومها ان الغلبة ان كانت من غير المسلمين ففيه باس فعدم الباس يكون للاسلام والبأس يكون للكفر فالكفر علة منحصرة للحكم بعدم التذكية كما ان الاسلام علة منحصرة فى الحكم بها وتوهم ان الباس فى صورة عدم الاسلام يكون من باب اصالة عدم التذكية

---

(١) هذا البحث فى الجواهر فى كتاب الطهارة فى ج٦ فى صفحة ٣٦٤ وما بعدها موجود بالاختصار وفى كتاب الصلاة فى لباس المصلى فى شرطية عدم كونه من الميتة فى ج٨ فى صفحة ٥٢ وما بعدها يوجد بالتفصيل فارجع اليه .

لامن باب الامارية و امافى الحكم بالتذكية لاسبيل الاالى اليد مندفع لانه خلاف ظاهر كون الكفر علة منحصرة فى مقابل الاسلام .

والثانى بتنقيح المناط وهوان الحكم بالتذكية فى صورة كون الغالب المسلمين ليس الامن باب الغلبة فغلبة الكفر ايضا امارة لعدم التذكية ولاخصوصية للغلبة بالنسبة الى الاسلام فقط والشاهد عليذالك هوان الامام عليه السلام يكون فى صدد بيان تمام الجهات فى هذه الرواية فلو كان الغلبة فى المسلمين موجبة للحكم بالتذكية ولم يكن الغلبة فى الكفار موجبة للحكم بعد مهايجب ان يبين فمن ذالك نفهم عدم الفرق والايلزم الاهمال بالنسبة الى هذه الجهة وهوخلاف دأبه عليه السلام هذا .

و الجواب عن التقريب الاول هوان المشهور بين الاصوليين عدم الاعتبار لمفهوم الوصف الاان تكون قرينة على الاعتبار من جهة احرازعلية العنوان للحكم ولكن فى المقام تكون القرينة على خلاف ذالك وهو مفهوم الشرط وهو قوله (ع) اذا كان الغالب فيها المسلمين فلاباس(١) فان مقتضى مفهوم الشرط هوان المسلمين اذالم يكونوا غالبين ففيه باس لكن لامن باب امارية يد الكافر على عدم التذكية بل لوجود المندوحة وهى اصالة عدم التذكية فاذا امكن حمل الحكم على هذا الاصل لايبقى للوصف مفهوم فمعنى العبارة عدم امارية يد المسلم اذالم تكن غالبة و اما امارية يدالكفر فمحتاجة الى دليل آخر .

واما الجواب عن التقريب الثانى اولافهوان الغلبة فى نفسها لاحجية لهابدون ضميمة التصرف الذى هو كاشف عن التذكية والتصرف الذى هو كاشف عن التذكية هوتصرف المسلم لجريان اصالة الصحة فى عمله واما الكافر فلاوقع لتصرفه وان كان التصرف تصرفا يكون لازمه التذكية لعدم جريان اصالة الصحة فى عمله

---

(١) اقول مع وجود مفهوم الشرط فى المقام لايبقى مجال لمفهوم الوصف اصلاوما مرمن تقريب مفهوم الوصف منه مدظله ايضا يكون روحه الاستفادة من مفهوم شرط.

مضافا بانه قياس محض و لاعلم لنا بالملاك لنقول غلبة الكفار مثل غلبة المسلمين فى الدلالة على عدم التذكية .

واما الشاهد لذالك فايضا ممنوع لان ارتكاز المسلمين يكون على الاجتناب عما فى يدالكافر و لذا ترى ان السائل يسئل فى الرواية بقوله فان كان فيها غير اهل الاسلام فان السئوال يكون من جهة هذا الارتكاز فلولم يبين عليه السلام مع وجود اصالة عدم التذكية بالنسبة الى الكافر لايلزم الاهمال .

واما رواية ابن عيسى فهى بخلاف مقصود من قال بامارية يدالكافر ادلان قوله عليه السلام عليكم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذالك يكون معناه و جوب الفحص ليظهر الحال لا الاعتماد على امارية يدالمشرك على عدم التذكية .

الاان يقال ان الفحص فى المقام يكون مقدمة للعلم بحال اليد وشاهده هو عدم وجوب الفحص فى الموضوعات فى غير المقام فلايكون الفحص واجبا لنفسه .

ولكنا نقول عدم وجود الفحص مسلم وهو غير واجب بالنسبة الى يدالكافر و المسلم ولكن هذا لايكشف عن امارية يدالكافر كما ان عدم وجوبه لايكشف عن امارية يدالمسلم ايضا ولكن القول بالامارية فى يدالمسلم يكون من جهة عدم سبيل لحجية يده الاذالك واما فى يدالكافر فاصالة عدم التذكية موجودة فيكون المعتمد الاصل بخلاف يدالمسلم فانه لايكون اصالة التذكية بالنسبة اليه .

فتحصل انه لاسبيل لنا الى اثبات امارية يدالكافر على عدم التذكية .

ثم انه قد يدعى الامارية ليدالكافر على عدم التذكية بلازم بعض الفروع الفقهية من باب الاجماع على الحكم بعدم التذكية لما فى يدالكافر من اللحم والجلد فى سوق المسلمين او سوق الكفار فلابد من امارية يده على عدم التذكية :

ولكن لايتم لان القول بامارية يدالمسلم يكون من جهة الغلبة مع الشك فى التذكية واما فى صورة القطع بكون اليد يد الكافر فلا غلبة فى عدم التذكية اذا كان فى

سوق المسلمين لعدم كون الغالب كذالك فلا امارية ليده على العدم فلااعتناء بيده لرفع الشك بل في مورد الشك يكون الاصل هوعدم التذكية .

ثم لايخفى ان المحقق الهمدانى جعل (١) ارض المسلين وسوقهم امارة على الامارة وهي اليد فاذا كان شيء في يدالمسلم وعليه آثار يده يحكم بتذكيته واما يدالكافر فليست امارة على عدم التذكية وان كان الشيء في سوقهم لعدم تحفظ الكافر على كون الحيوان غير المذكى نعم لايعتنى بالتذكية وعدمها ولكنا نقول ان الروايات تكون في خصوص السوق والأرض ولا اشعار فيها لليد الا في رواية ابن عيسى (٢) و نحن بتناسب الحكم و الموضوع قلنا بان اليد ايضا . لازمة في حجية السوق من جهة تعرض الامام عليه السلام لما يكون لازمه اليد كالبيع وكونه مصنوعا للمسلم فالحصة التوأمة من السوق والارض حجة لااليد فقط وعليه فحيث لايكون في عمل الكافر شهادة على التذكية لعدم اصالة الصحة في عمله وان رتب آثار التذكية لايكون يده امارة التذكية وحيث لايكون في قيد عدم التذكية ايضا لايكون يده امارةعلى العدم وعليه فلا بد في مقام الشك من جريان اصالة عدم التذكية .

---

(١) في كتاب طهارته في اواخره في ص٦٥٥ عندبيان احكام الاوانى .

(٢) اقول الاشعارفيهاليس الاكالاشعارفي سايرالروايات لان قوله (ع) اذاكان البايع مسلما وقوله (ع) اذارأيتم يصلون فيه يكون مثل قوله (ع) في صحيح الحلبى تباع في السوق ومثل قوله (ع) في صحيح البزنطى فيشترى جبة فراء فان اليدتكون من لوازم البيع والشراء وكذالك الصلوة في الثوب تكون اليدمن لوازمها .

فى ثمرة امارية يد الكافر على عدم التذكية

ثم ثمرات امارية يد الكافر على عدم التذكية فى مقابل كون السند لعدمها الاصل كثيرة ذكرها فى جواهر الكلام فى الفقه .

منها ما اذا كان فى سوق الكفار مسلم وفى يده شيء من اللحم او الجلد فان قلنا بامارية سوق الكفار لعدم التذكية فيد المسلم امارة التذكية وسوق الكافر امارة عدمها فتتعارضان وتتساقطان واما على فرض عدم امارية يد الكافر فيد المسلم امارة مقدمة على اصالة عدم التذكية ضرورة تقدم الامارة على الاصل .

ولكن لا يتم هذه الثمرة عندنا لان المورد ليس مورد امارية يد المسلم ولا سوق الكافر لان السند للامارية هو الغلبة ولا غلبة للتذكية فى يد لا تكون في سوق المسلمين ولا فى سوق الكفار اذا كان الشيء فى يد المسلم على فرض تسليم امارية سوق الكفار فالاصل هنا حاكم بعدم التذكية .

هذا اذا كان المسلم عارفا واما اذا كان المسلم غير عارف فلا بد من الفحص كما فى رواية ابن عيسى و باطلاقها تشمل حتى صورة كون المسلم فى سوق الكفار .

ومن الثمرات صورة كون اليد مشتركة بين المسلم والكافر كالشركة بين المسلم والكافر فى بيع الجلود واللحوم كما هو الدارج اليوم وان كان لكل واحد منهما ميزان مستقل فيشترى المسلمون من المسلم والكفار من الكافر فقيل هنا ايضا على ان امارية يد الكافر تتعارض مع يد المسلم وعلى فرض عدم امارية يد الكافر فالامارية لليد المسلم واصالة عدم التذكية محكومة للامارة فيصح البيع والشراء وترتيب آثار التذكية .

وقال صاحب الجواهر قده ان يد المسلم مقدمة على يد الكافر ولو على الامارية لان كثرة ادلة يد المسلم توجب ترجيحها على يد الكافر لقلة ادلتها .

وقد اشكل عليه بعض الاعيان بان التعارض هنا يكون في هذا المورد من اليد لافي دليل اليدين لنلاحظ الترجيح هذا اولاوثانيا لاسند لامارية يدالكافر الارواية ابن عيسى وهي مشتركة بين دليليتها ليد المسلم ويد الكافر والدليل الواحد لامعنى للتعارض فيه وساير الروايات يكون في سوق المسلمين وارضهم لافي اليد لنحاسب الترجيح .

والجواب عنه ان التعارض في المورد يسرى الى التعارض في الادلة فكيف (١) يقول هذا العين بان التعارض في المورد لافي الدليل واما بقية الروايات غير رواية ابن عيسي فهي حجة على اليد لما مر من التقريب بان سوق المسلمين وارضهم لايخلو من اليد في الاغلب وقلما مورد يكون السوق بدون اليد مثل اخذ المتاع من دكة في السوق ووضع الثمن في ذاك المكان بدون حضور البايع فالقول بان دليل اليد هو رواية ابن عيسي فقط غير تام .

والحاصل ان السوق جدار والارض صحراء لاامارية لهما بل ماله الامارية هواليد اما من جهة كون الارض والسوق امارة على الامارة وهي اليد او من جهة ان الحصة من اليد التي تكون في سوق المسلمين او ارضهم هي الحجة لاغيرها كما هو المختار في فهم الروايات فأصل دلالة الروايات على امارية يد المسلم لااشكال فيه واما امارية يدالكافر فلا تفهم منها .

فتحصل انه لاامارية ليدالكافر مطلقاوفي المقام بالخصوص لان السر في الامارية هو الغلبة وهي مفقودة في اليدالمشتركة مع المسلم واما امارية يدالمسلم هنا على التذكية ايضاغير ثابتة لعدم اطلاق للدليل الدال عليها لهذه الصورة في مقام الاثبات لوسلمنا

---

(١) اقول النسبة بين الدليلين هي العموم من وجه ويشكل شمول ادلة الترجيح له حتى نقول بتقدم ما هوالمشهور رواية على غيره لان لازمه التبعيض في السند في غير مورد المعارضة ولعل هذا هومراد القائل في المقام .

الثبوت يعنى غلبة التذكية هنا ايضا ولكن قد عرفت عدم الثبوت ايضا فالمرجع اصالة عدم التذكية فى صورة اشتراك يد الكافر والمسلم فى صورة الشك .

ومن الثمرات لامارية يد الكافر على عدم التذكية هو صورة كون الشيء فى يد المسلم او سوقه مع العلم بسبق يد الكافر كالامتعة التى نعلم بأنها تجلب من بلاد الكفار الى سوق المسلمين او بالعكس كأن يكون الشيء مسبوقا بيد المسلم فى سوق الكفار مثل الجلود التى تكون فى الممالك الوسيعة ونعلم أنهم يجلبونها من بلاد المسلمين فعلى امارية يد الكافر تتعارض مع يد المسلم فى الصورتين وعلى عدمها فالتقديم مع يد المسلم لتقدم الامارة على اصالة عدم التذكية ،

ولايخفي ان البحث فى صورة سبق يد المسلم بيد الكافر يكون من جهة احتمال التذكية فى يد الكافر مثل احتمال جلبه من بلاد المسلمين واما مع القطع بعدم سبق يد المسلم على يده فهو خارج عن البحث وان احتمله الفقيه .

ففى صورة الاحتمال قال صاحب الجواهر تبعاً لاستاذه كاشف الغطاء ان يد المسلم مع القطع بسبق يد الكافر امارة على التذكية لان كلما يوجد فى سوق المسلم ممالم يعلم حاله يحكم بتذكيته سواء علمنا بسبق يد الكافر بيد المسلم قبل ذالك امﻻ .

ولكنى اقول يشكل المساعدة على ماذكراه (قدهما) فى مقام الثبوت والاثبات اما الثبوت فلعدم الغلبة فى التذكية فى هذا المورد خصوصاً اذا كان المسلم ممن لايتفحص مع علمه بسبق يد الكافر وامارية اليد تكون من جهة الغلبة واما الروايات فى مقام الاثبات فايضا لااطلاق لها لتشمل المقام فان قوله عليه السلام في رواية ابن عيسى عليكم ان تسئلوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذالك واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه لايدل على ان السوق حجة وان كان يد المسلم مسبوقا بيد الكافر وبالعكس يعنى اذا كان يد الكافر فى سوق المسلمين فتقريب الاخبار بعدم بيان الاستفصال لحجية اليد فى السوق كذالك واثبات الاطلاق غير وجيه .

لايقال ان ترك الاستفصال يفيد في صورة اثبات كون السوق في زمن صدور الروايات كذالك اى كان الكافر في سوق المسلمين وبالعكس واما مع عدم احرازه فلامعنى له ليكون شاهد الاطلاق .

لانانقول لايرد الاشكال من هذه الجهة لان الدليل لايكون منحصراً بالمطلقات بل العمومات (١) دلالتها عليه بالوضع لامن جهة ترك الاستفصال .

مضافا بانه يمكن ادعاء ان صدر الاسلام ايضا كان سوق المسلمين فيه الكفار وبالعكس فلايرد الاشكال على الاطلاق من هذه الجهة بل من جهة ان الغلبة حيث لاتكون في امثال هذه الايادي لاامارية للسوق لانه جدار بدونها .

نعم لو كان الملاك لحجية اليد في السوق هو التسهيل وحفظ النظام كما يشهد له ماورد من عدم قيام سوق للمسلمين لولاذالك فيمكن القول بحجية اليد ولولم تكن الغلبة ولكن قد عرفت ان المستفاد من الروايات هو حجية اليد من باب الغلبة كما في قوله عليه السلام في صحيح اسحق بن عمار اذا كان الغالب عليها (اى على الارض) المسلمين فلاباس ولايكون للسوق والارض حجية بدونها فلنا شيء واحد هو الحجة وهو اليد التى تكون في سوق المسلمين من المسلمين بل مع استعمال المسلم ايضا للجلود فيما يشترط فيه الطهارة كما في رواية ابن عيسى اذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه .

و عليهذا يشكل الحكم بطهارة النعال و غيرها من الجلود التى هى في سوق المسلمين مع العلم بسبق يد الكفار بالجلب من اسواق الممالك الغير الاسلامية .

---

(١) اقول لايخفى عدم وجود عموم في الروايات يدل على حجية كل سوق والالما بقى له مدظله اشكال آخر ايضا من جهة عدم الغلبة في المقام وكتبنا ماذكره حفظا لكلامه في الدرس .

ولكن الذى يسهل الخطب عندنا هو ان احتمال سبق يد الكفار بيد المسلم كاف للامارية خصوصا مع كثرة التبادل فى الاسواق بالنسبة الى الاشياء فى هذا الزمان ولايجب الفحص عن الموضوعات فما وجدناه فى سوق المسلمين مع هذا الاحتمال نحكم بتذكيته ونرتب آثارها عليه .

فنحن مع عدم القول بمقالة صاحب الجواهر قده وغيره من حجية اليد وان كانت مسبوقة بيد الكافر نكون فى سعة من حيث العمل من هذه الجهة .

ثم هنا مسئلة اخرى لاباس فى التعرض لها لكثرة الابتلاء ويبقى سائر الفروع ولكن لانتعرض له خوفا للاطالة وهى ان المسلم الذى يكون يده حجة هل هو المسلم الذى لايرى مطهرية جلد الميتة بالدبغ و لايرى طهارة مذبوح الكتابى اويكون اعم منه فيشمل الدليل يد من يرى طهارة ذبائح اهل الكتاب و مطهرية الدبغ للميتة فيه خلاف .

وقد نسب الى المشهور الاخذ بالعمومات والاطلاقات حتى فى صورة كون المسلم ممن يعتقد بطهارة ماذكر و خالف العلامة والشيخ فى النهاية والمحقق الثانى وجعلوا الحجية مختصة بالمسلم الخاص .

فنقول ان كان الملاك للحجية التسهيل للعباد يمكن التعميم واما ان كان الغلبة اوظهور حال المسلم الذى يتحصل بتصرف دال على الطهارة فلالعدم الغلبة وعدم ظهور الحال فى يد غير المسلم الخاص .

لكن الانصاف ان الذى يمنع عن مخالفة المشهور هو وجود السيرة القطعية على ترتيب آثار التذكية على اليد مطلقا وعدم الاعتناء بوجود القائل بحصول الطهارة بالدبغ اوبذبح اهل الكتاب لقلتهم وعدم الاعتناء بشأنهم عند المسلمين العامة و الخاصة وحيث نحاسب نسبتهم مع ساير الفرق من المسلمين نراهم نادرين بالنسبة الى الجمع الكثير فالغلبة ايضا متحققة .

مضافا بان القول بحجیة ید المسلم الخاص یوجب عدم قیام سوق للمسلمین(١) و العمومات ایضا شاملة للمقام و مخالفة العلامة و الشیخ الطوسی (قدهما) غیر معلوم الوجه .

و اما ما ذکر من الردع عن هذه السیرة من الروایات فهو ضعیف سندا و قاصر دلالة مع قطع النظر عن السند فمنها روایة ابی بصیر(٢) قال سئلت اباعبدالله علیه السلام عن الصلاة فی الفراء فقال کان علی بن الحسین رجلا صردا (٣) لایدفؤه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ (٤) فکان یبعث الی العراق فیؤتی مما قبلکم بالفرو فیلبسه فاذا حضرت الصلاة القاه و القی القمیص الذی یلیه فکان یسال عن ذالك فقال ان اهل العراق یستحلون لباس جلود المیتة و یزعمون ان دباغه ذکاته .

ومنها خبر عبدالرحمن بن الحجاج قال قلت لابیعبدالله علیه السلام انی ادخل سوق المسلمین اعنی هذا الخلق الذی یدعون الاسلام فاشتری منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها: الیس هی ذکیة فیقول بلی فهل یصلح لی ان ابیعها علی انها ذکیة فقال (ع) لاولکن لاباس ان تبیعها و تقول قد شرط لي الذی اشتریتها منه انها ذکیة قلت و ما افسد ذالك قال علیه السلام استحلال اهل العراق للمیتة و زعموا ان دباغ جلد المیتة

---

(١) لایخفی ان القول بندرة المسلمین القائلین بمطهریة الدبغ وذبائح اهل الکتاب فیما سبق یمنع عن القول بعدم قیام سوق للمسلمین لان الاجتناب عما فی ایدیهم فی صورة کون الید یدهم لایوجب عدم قیام سوق للمسلمین نعم لو کان السوق سوقهم اجمع فیلزم ذالك لکن امره سهل لهم لجریهم علی مذهبهم ولغیرهم قواعد اخر .

(٢) فی باب ٦١ من ابواب لباس المصلی فی الوسائل ح٢

(٣) الصرد بفتح الصاد وراء الرجل کان قویا علی احتمال البرد او کان ضعیفا علیه وهو من لغات الضد .

(٤) القرظ بالفارسیة چیدن قرظ الادیم دبغه بالقرظ .

ذكاته . . . (١) .

اما ضعف دلالة الرواية الاولى عن ابي بصير فهو ان الشبهة لا تكون في المصداق بل في الحكم من حيث السؤال عن الصلاة في الفراء لان ما في السوق طاهر امّا لا .

مضافا بأن لبس جلد الميتة غير جايز فكيف يلبسه الامام عليه السلام فيمكن ان يكون من باب عدم كون اللباس من المحكوم بالميتة بل كان يكره الصلاة فيه كما يشير اليه مصحح الحلبي تكره الصلاة في الفراء الا ما صنع في ارض الحجاز او علمت منه ذكاة (٢) .

واما رواية عبد الرحمن بن الحجاج فتكون ايضا من البيان في الشبهة الحكمية لا الموضوعية من جهة اليد في السوق فحاصل دلالتها هو عدم جواز الاخبار بالتذكية وجواز الاخبار بان البايع باع على انها ذكية ومما دل على عدم المحكومية بحكم الميتة هو تضمن الروايتين للبيع والشراء مع ان الميتة لا يجوز بيعها وشرائها فلا يفهم منهما الا الكراهة في اللبس .

والحاصل مع وجود السيرة القطعية على جواز بيع الجلود واللحوم من اسواق المسلمين من دون الفحص عن حال البايع مما لا محيص عنه فما يؤخذ من ايديهم محكوم بالتذكية و فاقا للمشهور وقد تم البحث عما اردنا ايراده من مباحث قاعدة اليد الحاكمة على الاستصحاب والحمد لله اولا وآخراً .

---

(١) في الوسائل باب ٦١ من النجاسات ح٤

(٢) الوسائل باب ٦١ من ابواب لباس المصلي ح١

فصل في قاعدة التجاوز والفراغ

ثم من الامارات التي هي متقدمة على الاستصحاب ما يسمى بقاعدة الفراغ والتجاوز والمعروف بين النجفيين هو تعدد القاعدتين و المعروف بين اهل السامراء من القوم من اتباع الميرزا الشيرازي قده هو وحدة القاعدتين .

والبحث هنا في جهات .

الجهة الاولى في انه لاشبهة في تقديم القاعدة على الاستصحاب وانما الكلام في وجه التقديم من جهة انه بالحكومة او من باب تخصيص دليل الاستصحاب في موردها او من باب عدم وجود المورد لها لو لم تقدم عليه لان في جل موارد القاعدة يكون استصحاب عدم الاتيان جاريا فلو فرض تقديمه عليها يلزم عدم وجود المورد لها وسقوط الروايات الدالة عليها فيكون التقديم من باب تقديم اصل محرز على اصل محرز آخر بملاك عدم المورد للقاعدة .

فقال شيخنا العراقي قده بأن القاعدة امارة من جهة ان الغريزة عند الاتيان بمركب ذي اجزاء على الاتيان حسب الترتيب المقرر بوضع كل جزء في محله وعلى حسب ترتيبه وعدم المضي عنه باسقاط بعض الاجزاء كما اني رأيت حجارا في الطهران يحفر جملة بسم الله الرحمن الرحيم وغيرها على الحجر في حال النوم واليقظة حسب ما هو المرتكز في ذهنه من هذا النقش فان العين وان كانت غير رائية لكن النفس مجبولة على الترتيب المرتكز في الذهن وفي المقام ايضاً كذالك والامضاء يكون من جهة الكشف الذي ذكرناه بقوله عليه السلام هو حين العمل أذكر.

ويرد عليه اولا ان الترتيب الذي يلاحظ بالنسبة الى المركبات التكوينية غير الترتيب الذي يلاحظ بالنسبة الى المركبات الاعتبارية او المرتبات ايضا كذالك فان قاعدة التجاوز تجري بالنسبة الى صلوة الظهر اذا كان الشك في اتيانه في حين الاشتغال بالعصر مع عدم العناية الى الترتيب بينهما كما في المركبات

التكوينية وهكذا قاعدة التجاوز بالنسبة الى الوضوء اومطلق الطهارات جارية فى حين الشروع فى الصلوة اذا شك فى وجوده مع انه لايكون الترتيب بينهما مثل الترتيب بين اجزاء المركب حتى يقال ان الارتكاز على وضع كل شيء فى محله حتى نقول بان الامضاء فى الشرع يكون بهذا اللحاظ .

وثانيا ان الامارة تكون حجة بالنسبة الى لوازمها العقلية وليس كذالك فى الشك فى تحصيل الطهارة فى صلوة الظهر مثلا لان المفروض عندهم وجوب تحصيل الطهارة للعصر بعد الفراغ عن الظهر مع ان الوضوء لو كان محكوماً بوجوده يلزم ان يكون كافيا للعصر ايضاً فمن هذا نفهم حجية القاعدة لا امارتيتها .

وثالثا ان الروايات غيرما يكون شاهداً للامارية بقوله عليه السلام هو حين العمل اذكر لاتكون الامارية مستفادة من لسانها بل الموضوع فيها هو الشك كما فى رواية اسماعيل بن جابر عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان شك فى الركوع بعدما سجد فليمض الخ .

وهكذا غيرها والفرق بين الامارة والاصل هو ان الاولى موضوعها ليس هو الشك بل موردها كذالك والثانى يكون موضوعه الشك ففي المقام لامجال للقول بالامارية حسب هذه الروايات فيمكن ان يكون التقديم على الاستصحاب من باب تقديم اصل محرز على اصل آخر من باب الحكومة او التخصيص و الظاهر انه على وجه الحكومة لان الاستصحاب يكون على فرض الشك وبقائه ولسان هذه الروايات طرد نفس الشك كما فى صحيح زرارة فشكك ليس بشيء فيكون النظر الى الاستصحاب فى مورد القاعدة فكأنه شارح لدليله وهذا هو مناط الحكومة .

واما التخصيص فيكون فى الحكم وهو خلاف الظاهر هنا وعلى فرضه فيكون التقديم من جهة عدم بقاء المورد للقاعدة لو لم تقدم علي الاستصحاب بوجود استصحاب عدم الاتيان مطلقا اوعلى الوجه الصحيح فى جميع الموارد فتحصل عدم طريق لنا للقول بالامارية .

الجهة الثانية

في البحث عن وحدة قاعدة الفراغ والتجاوز وتعددها حسب الكبرى المجعولة في المقام وتحريره يكون في مقامين مقام الثبوت ومقام الاثبات .

والبحث في المقام الاول لازم من جهة ان مالا ثبوت له لعدم امكانه لااثبات له ولو كان للدليل ظهور في الاثبات فيما لاثبوت له فيجب تأويله او طرحه فان ما لايمكن وقوعه لايقع فنقول لو كان للقاعدتين جامع مقولي يمكن القول بوحدتهما والا فلا .

وربما ينكر الجامع في المقام بوجوه من الأشكال .

الاول ان قاعدة التجاوز تكون جارية في صورة الشك في اصل الوجود كما اذا شك في السجود في اصل اتيان الركوع وقاعدة الفراغ تكون في صورة الشك في صحة الموجود كما اذا شك في ان القرائة هل وقعت على الوجه الصحيح أم لا بعد الدخول في الركوع أو الفراغ من الصلوة وهذان متغايران ولايمكن لحاظهما بلحاظ واحد ولا جامع بين الشك في اصل الوجود والشك في صحته الا بنحو فوق المقولة مثل كونهما تحت عنوان الشيء والامر ونحوهما .

وقد اجاب الشيخ الاعظم الانصاري قده بأن الشك في الصحة ايضاً يكون من الشك في الوجود الصحيح وهو نحو آخر من كان التامة لان الشك في الوجود و الشك في الوجود الصحيح كليهما شك في الوجود وهو الجامع بينهما واقعا.

وقد اجاب عنه شيخنا النائيني قده بجواب يرجع الى الاشكال من جهة مسئلة فقهية ولايكون اشكالا عقليا على مقالته قده وحاصله ان اثبات صحة الموجود (١)

---

(١) اقول بعد كون الوجود الصحيح هو الموجود بوصف الصحة لايبقى للاشكال ←

بجريان قاعدة الفراغ في الوجود الصحيح يكون من الاصل المثبت لان ذالك من اللوازم العقلية .

فان قلت لانحتاج الى اثبات صحة الموجود بل يكفى الحكم بالوجود الصحيح ولولم ينتزع منه صحة الموجود بحيث لوفرض محالا الاكتفاء بمالم يحرز صحته لكان هذا العمل كافيا .

قلت هذا فى التكاليف الشرعية كذالك لان الوجود الصحيح كاف فى اسقاط التكليف واما فى الوضعيات فلالان الاثر فيها مترتب على صحة الموجود فان العقد الذى احرز صحته يكون منشأ للاثار لاغيره .

وفيه ان هذه الدعوى فى التكليفيات والوضعيات لاشاهد لها فان الاثر مترتب على الوجود الصحيح فيهما و بعبارة اخري الصحيح هو الكامل والتام وله فردان فرد كامل فى الجزء وفرد كامل فى الكل فالجزء الكامل كامل والكل الكامل كامل ايضا فتطبيق كبرى واحدة عليهما لااشكال فيه .

وبعبارة اخرى بعد احراز الوجود الصحيح بتطبيق الكبرى يكون الصحة ايضا فى الموجود من لوازمه والاصل المثبت غير حجة الا اذا كانت الواسطة خفية وفى المقام ندعي خفائها فلااشكال .

الاشكال الثانى فى وحدة القاعدة هو ان التجاوز فى قاعدته يكون عن محل الشيء فاذا كان الشك فى الركوع فى حال السجدة فيكون التجاوز عن المحل

← وجه من هذه الجهة و اما اصل ان الاثر يكون على صحة الموجود فكلام مجمل فان الصحيح فى كل شيء بحسبه ولافرق بين التكليفيات والوضعيات من هذه الجهة وما فهمنا وجهه فان كلامه فى التقريرات (الفوائد) مجمل وهكذا فى تقريره مدظله ولذا اجاب مدظله بمااجاب .

ولايخفى ان الاشكال يكون من جهة كون القاعدة من الاصول والافعلى فرض الامارية كما لايبعد فمثبتها حجة ومبنى العلامه النائينى الامارية فاشكاله خلاف مبناه .

الذى هو مابين القرائة والسجدة واما فى قاعدة الفراغ فيكون التجاوز عن نفس الشيء فاذا فرغ من الصلوة وشك فى صحة القرائة اوجزء آخر منها يكون الشك بعد التجاوز عن نفس الشيء المحرز وجوده و الشك فى الشيء غير الشك فى محله فلا يمكن تكفل كبري واحدة لهما .

وقد اجاب شيخنا النائينى قده بأن التجاوز عن الشيء نفسه ايضا يكون باعتبار محله فالمحل مقدر فيه ايضا كما فى قاعدة التجاوز .

وفيه ان التقدير خلاف الظاهر والاصل فان الشك فى صحة الصلوة بعد الفراغ عنها يكون شكا فى نفس الشيء وان كان الزمانى لابدان يكون فى الزمان والمكانى فى المكان .

والحق ان يقال التجاوز فى كلتا القاعدتين يكون عن الشيء نفسه غاية الامر فى قاعدة الفراغ بدون العناية وفى قاعدة التجاوز مع العناية وهي أن من جاوز عن محل الشيء فقد جاوزه ايضا .

والاشكال الثالث هو ان متعلق الشك فى قاعدة التجاوز يكون نفس الجزء بحيال ذاته واما فى قاعدة الفراغ فكون المتعلق نفس المركب بماله من الوحدة الاعتبارية ولفظ الشيء فى قوله عليه السلام انما الشك فى شيء لم تجزه لايمكن ان يعم الجزء والكل لان الكل وان كان فيه الجزء ايضا .

ولكن لايكون الجزء ملاحظاً بحيال ذاته واما فى لحاظ الجزئية فلابدان ينظر اليه بنظر استقلالى فعند لحاظ الكل لابدان يكون لحاظه تبعيا لااستقلاليا فاللازم التعدد فى الكبرى المبينة لحدودهما وفى هذه الرواية اما ان يراد الجزء فتختص بقاعة التجاوز اويراد الكل فتختص بقاعدة الفراغ وقال المشكينى قده باختلافهما من هذه الجهة مفهوما ومورد اودليلا اى اختلاف القاعدتين فى الثلاثة .

وهذا الاشكال كأنه كان عويصاً عند شيخنا النائينى قده فأجاب بوجه لطيف غير تام عندنا وهو انه قده قال بان قاعدة الفراغ تعم جميع ابواب الفقه من الصلوة

والحج و الطهارة وقاعدة التجاوز تختص بباب الصلاة فقط والروايات الواردة فى المقام تكون فى مقام بيان حكم كلى فى صورة الشك فى الشيء سواء كان ذالك الشيء هو الكل او الجزء ففى مقام التطبيق يمكن ان يقال ان الجزء بحيال ذاته كل فى نفسه قبل التركيب والجزئية تنتزع عما بعد التركيب فالجزء ايضا كل فى مقام التنزيل كما انه فى باب الحكومة بالنسبة الى توسعة الموضوع يكون التعبد بدخول فرد ليس من افراد العام واقعا مثل ما اذا قيل اكرم العلماء ثم قيل زيد من العلماء بعد عدم كونه منهم واقعا وسر التنزيل شمول الحكم له ففى المقام الجزء ايضا فرد للكل تعبداً وتنزيلا بعد ما رأينا شمول الدليل له بعنوان الشيء مع اختصاص الشك فيه بباب الصلوة فهو قده من الجمع بين الاخبار استقر رأيه على هذا التنزيل .

وفيه اولا ان التنزيل لا يوجب وحدة القاعدتين بل لكل حكمه عليحدة .

وثانيا اعتبار الجزء كلا غير ممكن مضافا بان جمعهما فى لحاظ واحد غير ممكن والشيء جامع لكن يكون فوق المقولة ونحن نحتاج فى الوحدة الى جامع تحت المقولة وهو مفقود .

والتحقيق هو عدم ورود الاشكال رأسا لانا لا نحتاج الى لحاظ الجزء بعد لحاظ الكل بل يكون اللحاظ بالعنوان الجامع بدون لزوم استعمال لفظ واحد فى معانى متعددة وهو ان الصحيح هو التام والكامل فالشك اذا كان فى اصل الوجود او فى الوجود الصحيح يكون الشك بعنوان جامع وهو الشك فى التمامية (١) .

الاشكال الرابع ان اللازم من وحدة القاعدتين التضاد فى المدلول في مثل قوله عليه السلام انما الشك فى شيء لم تجزه لو كان الشك يعم الشك فى الجزء والكل فانه

---

(١) أقول الصحيح والتام ايضا مما هو فوق المقولة فلو لم تكن الوحدة بجامع لفظة الشيء لا يصح بهذا العنوان ولكن الحق كفاية كون الجامع هو الشيء بان يكون عنوانا عاما صادقا على الكل والجزء كما فعله المحقق النائينى قده .

لوشك المصلى في الحمد وهو في الركوع فباعتبار الشك في الحمد قد جاوز محله فلا يجب عليه العود وباعتبار الشك في صحة الصلوة لم يتجاوز عنها لانه بعد في الاثناء فيجب عليه العود .

وهذا الاشكال على ما اخترناه من ان المراد بالتجاوز هو التجاوز عن نفس الشيء بدون اعتبار المحل في القاعدتين لا يرد لان التجاوز هنا صادق ولا يكون باعتبار الصلاة شيئا آخر فان التجاوز عن القرائة صادق سواء تجاوز عن الصلوة اولم يتجاوز والشاهد عدم ذكر المحل في الروايات والتجاوز عنه الا انه في الكل يكون التجاوز بلا عناية وفي الجزء مع العناية الى المحل .

والاشكال الخامس هو ان متعلق الشك في قاعدة التجاوز هو نفس الجزء وفي قاعده الفراغ ليس المتعلق هو الكل بل هو ظرف للشك فلا يمكن ان يجمعهما كبرى واحدة ومما ذكرنا ظهر الجواب عنه ايضا لان المدار يكون على الجزء الذى جاوزه في الكل والجزء .

والشك في الكل دائما يكون مسببا عن الشك في اتيان جزء او شرط وليس الكل ظرفا للشك .

فتحصل انه على فرض عدم امكان تصوير وحدة القاعدتين كما عن شيخنا العراقي قده لابد من حمل الروايات في مقام الاثبات على القاعدتين لا قاعدة واحدة لان اثبات الوحدة فرع ثبوتها و اما على فرض امكان الوحدة ثبوتا فللبحث في مقام الاثبات عن الوحدة والتعدد مجال .

فلابد لنا من ذكر الروايات واستظهار مدلولها وهي على طائفتين مايستفاد منها قاعدة التجاوز وما يستفاد منها قاعدة الفراغ .

اما الطائفة الاولى فمنها صحيحة زرارة قال (١) قلت لابيعبدالله عليه السلام رجل

---

(١) في الوسائل باب ١٣ من ابواب الركوع ح٣

شك فى الاذان وقد دخل فى الاقامة قال عليه السلام يمضى عليه قلت رجل شك فى التكبير وقد قرء قال يمضى قلت شك فى الركوع وقد سجد قال يمضى فى صلوته ثم قال عليه السلام يازرارة اذا خرجت من شيىء ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء .

وتقريب الاستدلال بها هو ان مقوم قاعدة التجاوز الفراغ عن الشيىء والدخول فى غيره المرتب عليه وهذه الرواية تكون فى مقام بيان هذا المورد .

ومنها رواية اسماعيل بن جابر (١) قال : قال ابوعبدالله عليه السلام ان شك فى الركوع بعدما سجد فليمض وان شك فى السجود بعدما قام فليمض كل شيىء شك فيه مما قد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه .

و منها موثقة ابى يعفور (٢) اذا شككت فى شىء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فشكك ليس بشيىء انما الشك اذا كنت فى شيىء لم تجزه .

والتقريب فى الجميع بنحو التقريب فى رواية زرارة .

ولا يقال بان الشك فى قاعدة الفراغ ايضا يكون مسببا عن الشك في الجزء فصرف كون الشك فى الجزء لا يكون موجباً للتطبيق على قاعدة التجاوز بل يمكن ان تشملهما الروايات المذكورة .

لانا نقول بعد كون التطبيق فى الجزء فى موارد السئوال فى الروايات وعدم كون المورد الشك فى الكل من جهة الشك فى الجزء نفهم ان المورد يكون مورد قاعدة التجاوز لا الفراغ .

واما الطائفة الثانية فمنها موثقة ابن مسلم قوله عليه السلام كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو(٣) .

---

(١) فى الوسائل باب ١٣ من ابواب الركوع ج٤ ح٤

(٢) فى الوسائل باب ٤٢ من ابواب الوضوء ح٢

(٣) يوجد فى الفرائد فى هذا المقام

و منها قوله عليه السلام(١) كلما مضى من صلوتك و طهورك فذكرته تذكراً فامضه ولااعادة عليك :

وتقريب الاستدلال ان الشيىء الذى شك فيه وقدمضى يكون ماضيا لايعتبر الشك فيه غاية الامر الرواية الثانية تكون فى الصلوة والطهور والرواية الاولى عامة شاملة لجميع المركبات و حيث لم يكن فيها الذكر عن الدخول فى شيىء آخر يفهم منه انه يكون فى مقام قاعدة الفراغ لاالتجاوز والشيىء وان كان من الممكن على مانحن عليه فى القاعدتين ان يكون اعم من المضى عنه اوعن محله ولكن المضى عن المحل حيث يحتاج الى عناية تقدير المحل فحمل الرواية عليه خلاف الظاهر مضافا بان قوله عليه السلام فامضه كما هو لاينطبق عليه لان ما يكون الشك فى وجوده لايرجع ضمير فامضه اليه فلاداعى لنا لارادة التعميم للقاعدتين فى هذه الروايات بل هى فى قاعدة الفراغ والطائفة الاولى فى قاعدة التجاوز .

ولاوجه لحمل بعضها على بعض آخر و ارجاع الشك فى الشيىء الى الشك فى الوجود الصحيح ليشمل القاعدتين بادعاء وحدة السياق كما فعله الشيخ الاعظم الانصاري (قده) لعدم وحدة السياق فى رواية و احدة ولاداعى لضم بعضها الى بعض لتحصل الوحدة كذالك .

فتحصل ان الجامع لوامكن اخذه فى مقام الثبوت للقاعدتين لايمكن الالتزام به فى مقام الاثبات من جهة مخالفته لظاهر الروايات ولولم يمكن اخذه كما عن شيخنا العراقى فلابد من الحمل على القاعدتين .

---

(١) فى الوسائل باب ٤٢ من ابواب الوضوء ح٦

الجهة الثالثة

فى ان الثمرة فى البحث عن وحدتهما اوتعددهما ربما قيل تظهر فى صورة العلم بفوت سجدة واحدة فى الصلاة اوالتشهد كذالك مع الشك فى صحة الصلاة من ناحية الترتيب اوالموالات .

فانه على فرض تعدد القاعدتين تجرى قاعدة الفراغ بالنسبة الى الترتيب و الموالات فتصير صحيحة بذالك ثم ياتى بقضاء السجدة اوالتشهد لان القضاء يكون بعد فرض صحة الصلاة من ناحية الشروط و الاجزاء الا خر واماعلى فرض وحدة القاعدتين فحيث ان الترتيب و الموالاة لايكونان من الاجزاء فلايصدق عليهما الشيء لتنطبق عليهما القاعدة بهذا العنوان فلاسبيل(١) الى صحة الصلاة لنقول بوجوب قضاء السجدة والتشهد لانهما من آثار صحة الصلاة .

---

(١) اقول مرجع الشك فى الترتيب والموالاة الى الشك فى اتيان الجزء صحيحا فان الركوع الصحيح هوالذى وقع قبل السجدة وبعد القرائة ولم يكن فصل بينه وبين مايترتب عليه بحيث يضر بالموالاة فمن كان مشغولا بالسجود و شك فى الترتيب او الموالاة فقد جاوز محل الجزء الذى يكون الشك من جهته فتجرى قاعدة التجاوز فى الصلوة وبعد ها على فرض وحدة القاعدتين ايضا هذا اولا .

وثانيا ان الموالات والترتيب ايضا مما يصدق عليهما الشيء فكيف لايكون التجاوز عنه التجاوز عن الشيء فلا احتياج الى اتعاب النفس بجعل مرجعهما الشك فى الجزء مضافا الى فساد المبنى فان الظاهر من الادلة هوجعل قاعدتين لاقاعدة واحدة وان امكن الوحدة بجامع فوق المقولة مثل الشيء .

البحث في تنبيهات قاعدة التجاوز والفراغ

ثم ينبغي التنبيه على امور الاول ان المشهور بل المجمع عليه هو عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء ويلحق به الغسل و التيمم بخلاف قاعدة الفراغ فانها جارية فيه .

ويدل عليه قبل الاجماع صحيحة زرارة (١) اذا كنت قاعدا في وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما و على جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله تعالى مادمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت في حالة اخرى في الصلوة او في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله تعالى مما اوجب الله عليك لا شيء عليك الحديث .

وتقريب هذه الرواية و اضحة لكونها ناصة في عدم جريان قاعدة التجاوز في اجزاء الوضوء وجريان قاعدة الفراغ فيه .

ولكن يعارضها موثقة ابن ابي يعفور اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك في شيء لم تجزه .

و تقريب المعارضة بان يكون الضمير في لفظة غيره راجعا الى الشيء لا راجعاً الى الوضوء لانه ان رجع اليه يكون المعنى ان الدخول في عمل آخر غير الوضوء موجب لعدم الاعتناء بالشك و هذا مصداق قاعدة الفراغ لا التجاوز و الصدر فيها يكون توطئة للذيل و هو قوله عليه السلام انما الشك في شيء لم تجزه فان معناه هو ان الشيء الذي هو الوضوء اذا كان التجاوز عنه لا اعتناء بشكه وعليه العلامة الهمداني قده لان قرب الضمير الى الوضوء يوجب ارجاعه اليه فلا دلالة لهذه الرواية بهذا التقريب على جريان قاعدة التجاوز في الوضوء لتعارض مع الصحيحة بل هي موافقة معها .

---

(١) في الوسائل باب ٤٢ من ابواب الوضوء ح١

وقد اشكل على هذا التقريب يعني التقريب للرواية بحيث توافق مع الصحيحة بحملها على قاعدة الفراغ شيخنا العراقي قده وحاصله هو ان الصدر والذيل فى الموثقة ظاهران فى بيان حكم الشك فى الشيء بمفاد كان التامة لا الناقصة فان ظهور الشك فى الشيء فى عموم الذيل كظهور الصدر فى الشك فى اصل وجود الشيء وقوله عليه السلام من الوضوء يكون ظاهراً فى كون لفظة من فيه تبعيضية وانه بنفسه يكون صغرى للكبرى المجعولة فى الذيل فالشيء الذى يكون الشك فيه اى فى اجزائه هو الوضوء ولا اعتناء بالشك بعد التجاوز عنه والضمير يرجع الى الشيء لا الى الوضوء ولو رجع الى الوضوء يلزم ان يكون لفظة من بيانية وهو خلاف الظاهر ايضا لان الظاهر هو التبعيض .

مضافا بانه يلزم من هذا التقريب المعارضة بين منطوق هذه الموثقة مع مفهومها فى صورة الشك فى فعل من افعال الوضوء و ما يلحق به من الغسل و التيمم بعد الدخول فى غيره كالشك فى صحة غسل اليد باعتبار جزء من اجزائه فانه يتصور التجاوز عن الشيء باعتبار كونه ذا اجزاء فكأنه عمل واحد مثل اصل الوضوء فبأعتبار كونه عملا واحداً له اجزاء يلزم جريان قاعدة الفراغ فيه وباعتبار كونه من اجزاء الوضوء يلزم عدم جريان القاعدة الا ان يقال ان قاعدة الفراغ تكون مختصة بصورة كون العمل له وحدة عرفية ايضاً فان الوضوء عمل واحد فلا يكون الجزء الواحد باعتبار أجزائه مصداقا لقاعدة التجاوز وباعتبار جمعه مصداقا لقاعدة الفراغ .

ويرد عليه ان قرب الضمير الى الوضوء بالذهن العرفى فى فهم الظهور يوجب القول بكون الموثقة فى مقام بيان قاعدة الفراغ لا من باب توطئة الصدر للذيل ولا تنافت بين الصدر والذيل ولا تضاد بين الفراغ و التجاوز فى الاجزاء بعد كونها مختصة بقاعدة الفراغ فقط وكون الوضوء بتمامه امرا واحدا عرفا فالحق مع المحقق الهمدانى قده .

وقد اجاب الشيخ الاعظم قده عن اصل الاشكال بالتعارض بأن الوضوء مما لايجرى قاعدة التجاوز فيه لعدم مجالها فيه لانه امر واحد لايتبعض شرعاً بلحاظ اثره البسيط الذى هو الطهارة كمافى بعض الاخبار من ان الوضوء لايتبعض.

فعليهذا لابد من ارجاع الضمير فى لفظة غيره الى الوضوء فالموثقة تكون فى مقام بيان جريان قاعدة الفراغ فى الوضوء لاالتجاوز فلا تعارض مع الصحيحة الدالة على جريان قاعدة الفراغ فيه.

وقدا جاب المحقق الخراسانى قده (١) وتبعه شيخنا العراقى قدهايضا بأن الاثر الواجد لو كان كذالك فللصلوة وساير العبادات ايضا اثر واحد ككونها معراج المؤمن او كون الصوم جنة من النار وهكذا فيلزم عدم جريان قاعدة التجاوز فيها وهو كما ترى لعدم الاشكال فى جريانها فيها عن احد من العلماء واماادعائه قده من ان ما ورد من عدم التبعيض يكون فى الوضوء خاصة لافى غيره فغير تام من جهة ان التبعيض ليس فى اجزاء الفعل الواحد بمعنى وجوب اتصال افعاله لابمعنى عدم وجود التبعيض فيه حتى بالنسبة الى قاعدة التجاوز.

ثم لايخفى ان المحقق الهمدانى قده من القائلين بتعدد القاعدتين ومع ذالك لايرى التهافت بين الصحيحة والموثقة ويحكم بتخصيص العمومات في قاعدة التجاوز فى الوضوء واما الشيخ الاعظم القائل بوحدة القاعدتين من جهة كون الشك فى الوجود الصحيح هو موضوعهما فيرى ان الموثقة يكون الشك فيها فى الوجود الصحيح ايضاًولكن يرجع الضمير الى الوضوء من باب عدم قابليته لانطباق قاعدة التجاوز فهما (قدهما) يقولان بعدم التعارض وكل على مسلكه يقول بهذه المقالة.

فللشيخ قده ان يقول بان الصدر لايكون توطئة للذيل حتى يقال انه خلاف

---

(١) فى حاشية الرسائل المسماة بالفوائد ص٢٣٢

الظاهر بل التجاوز عنده اعم من التجاوز عن جميع العمل اوجزئه فقوله عليه السلام انما الشك فى شيء لم تجزه يشمل الجزء والكل .

ولكن فى المقام يكون الوضوء مما لايكون له جزء شرعاً لعدم التبعيض فى اجزائه بل التجاوز فيه ليس الاالتجاوز عن تمامه نظير تصديق العادل فى الموضوعات فان تصديقه يكون مع ضم عادل آخر ليعتنى بخبره فهنا لايقول بعدم جريان القاعدة الواحدة فى الوضوء بل يقول بجريانها فى خصوص صورة التجاوز عن تمامه فالروايات العامة دالة على جريان قاعدة التجاوز والفراغ بنحو العموم وللوضوء خصوصية فى تطبيق القاعدة عليه فلا يكون تخصيصا فى العمومات بل هو فرد من افراد العموم مع شرط مستفاد من الشرع .

فلا يشكل عليه قده بان العمومات الكثيرة كيف تخصص بالصحيحة فى خصوص الوضوء لانه يقول لاتخصيص فى البين كما انه لا تخصيص فى ادلة حجية خبر العادل بواسطة شرطية ضم عادل آخر في الموضوعات ليصير العادلان بينة شرعية .

ولايشكل عليه قده ايضا بالتهافت بين القاعدتين فى الموثقة لانه يرى الموثقة فى خصوص قاعدة الفراغ فهذه الموثقة فى قاعدة الفراغ فى الوضوء والعمومات شاملة لقاعدة التجاوز و الفراغ و الصحيحة مفصلة و شارحة للعمومات و الموثقة بجريان القاعدة فى الوضوء اذا كان الشك فى تمامه و بعدم جريانها فيه اذا كان الشك فى جزئه فلاتخالف الموثقة الاجماع على تخصيص الطهارات الثلاث ايضاً مع انه لوفرض استقرار التعارض فالمقدم هو الصحيحة لا الموثقة لاعراض المشهور عنها .

الامر الثانى

قد عرفت مما مران قاعدة التجاوز تكون فى صورة الشك فى اصل الوجود وقاعدة الفراغ تكون فى صورة الشك فى صحة الموجود على فرض تعدد القاعدتين كما هو المختار لاختلاف موردهما واختلاف لسان الروايات الدالة على القاعدتين.

فعليهذا نقول كل اثر يكون على اصل وجود الشيء يترتب على قاعدة التجاوز وكل اثر يكون على الشيء بوصف الصحة لايترتب عليها فلوشك (١) بين الثلاث

---

(١) اقول الشك فى الركعات لايكون مورد قاعدة التجاوز لعدم العلم بالتجاوز عن الركعة الثالثة مثلا بعد الدخول فى الرابعة و ملاك التجاوز هو احراز التجاوز عن السابقة .

مضافا بأنه لوسلم ذلك فاثبات الرابعة يكفى لاثبات الرابعية والشك فى الوصف فى قاعدة الفراغ يكون من الشك فى وصف الصحة لامطلق الوصف خصوصاً فى الاوصاف الانتزاعية عن ذات الشيىء فان من تجاوز عن الركوع فقد تجاوز عن الركوعية ايضا ولا يكون الثابت بقاعدة التجاوز الركعة اعم من كونها ثانية اوثالثة اورابعة بل المشكوك فى المثال هو وجود الركعة الرابعة فلو جرت القاعدة فتثبتها ،

هذا هو الاشكال فى هذا المثال واما مع قطع النظر عنه فاذا شك فى وجود شيء ثم شك فى صحته على فرض وجوده فقاعدة التجاوز تثبت اصل وجوده وقاعدة الفراغ على فرض جريانها فى وسط العمل تثبت صحته اذا كان فى وسط العمل وعلى فرض عدم جريانها فى الوسط فلا .

فهذا التنبيه مما لايرجع الى محصل بهذا النحو من البيان و اما الاستصحاب فى باب الركعات فهو يكون بالنسبة الى عدم الاتيان وهو ساقط بالاجماع والافيمكن ادعاء ثبوت الوصف بواسطة جريان الاصل فاصالة عدم اتيان الرابع من الركعات تثبت ان الموجود هو الثالث على فرض القول بخفاء الواسطة كما لايبعد .

والاربع فلايمكن اثبات رابعية الموجود بواسطة جريان قاعدة التجاوز لان التشهد والسلام يكون بعد الركعة الرابعة بوصف انها رابعة وقاعدة التجاوز تثبت اصل وجود الركعة لارابعيتها فلايترتب عليها هذا الاثر مع قطع النظر عن وجوب البناء على الاكثر فى المثال بخصوصه فلو كان الشك بين الاثنين والثلاث قبل تمام السجدتين لا يمكن التمسك بقاعدة التجاوز فعدم جريان الاستصحاب فى الشك فى الركعات فى غير الموارد المنصوصة ايضاً يكون على القاعدة من باب عدم اثبات الوصف به لامن باب اسقاطه رأسا .

ثم ان الدخول فى الغير قد ذكر فى روايات قاعدة التجاوز فالمراد به اما ان يكون هو التعبد بذالك او يكون من باب أن المقوم لصدق التجاوز هو ذلك والظاهر هو الثانى لان الدخول فى الغير مالم يحصل لم يحصل التجاوز عن المحل فاذا دخل فى السجود بعد الركوع يكون متجاوزاً عن محل الركوع وبدونه لايصدق التجاوز .

فعليهذا لايبقى الفرق بين المطلق والمقيد من الروايات فى تلك القاعدة والمقيد من الروايات مامر من حديث اسماعيل بن جابر قوله عليه السلام كل شيىء شك فيه وقد دخل فى غيره فليمض عليه وهكذا حديث زرارة و موثقة ابن ابى يعفور والمطلق مثل ماورد من ان كل شيىء شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو ولايخفى ان من يكون رأيه تعدد القاعدتين لامجال له للبحث عن المطلق و المقيد لان المطلقات تكون فى قاعدة الفراغ والمقيد ليس الافى قاعدة التجاوز فرواياتها مقيدة ولكن القيد مقوم لامن باب التعبد .

فالعجب عن شيخنا العراقى قده حيث يقول بتعدد القاعدتين ومعذالك تكلم فى المطلق والمقيد من الروايات فى باب التجاوز مع عدم احتياجه اليه نعم الشيخ الاعظم قده القائل بوحدة القاعدتين يكون مبتلى بهذا البحث نعم يكون التجاوز عن المحل الذى هو يكون مقوم القاعدة بواسطة التجاوز عن الشيىء و هو لا كلام فيه على اى تقدير وعليه فلامجال للقول بالاطلاق لان ماهو من المقومات العقلية

للتجاوز لایکاد یمکن ان تکون القاعدة مطلقة بالنسبة الیه و اما لو کان القید قیداً تعبدیا فیمکن تصویر الاطلاق فی کلام الشارع هذا کله فی قاعدة التجاوز .

واما قاعدة الفراغ فرواياتها علی ثلاث طوائف .

الطائفة الاولی العمومات مثل قوله علیه السلام کل شیء شك فیه مما قد مضی فامضه کما هو والثانیة ماورد فی الصلوة و الطهور بقوله علیه السلام کلما مضي من صلوتك و طهورك فامضه کماهو و الثالثة ماورد فی خصوص موثقة ابن ابی یعفور علی بعض الاحتمالات وهو احتمال کون لفظة من فی قوله علیه السلام اذا شککت فی شیء من الوضوء ودخلت فی غیره بیانیة لا تبعیضیة وعلی فرض کونها تبعیضیة ودالة علی قاعدة التجاوز فالاجماع علی عدم جریان قاعدة التجاوز فی الوضوء وهکذا ماورد فی من شك فی الوضوء بعد مافرغ هو حین یتوضأ اذ کر ولا قید فی هذه الروایات فی قاعدة الفراغ الا روایة ابن ابی یعفور علی فرض کونها فی مقام بیان قاعدة الفراغ لان الدخول فی الغیر یکون مذکورا فیها فتعارض مع المطلقات ولایقولون بحمل المطلق علی المقید فی المقام کما قالوا في سایر المقامات .

فربما یقال بان القید محمول علی الغالب فلایکون احترازیا فاذا لم یکن القید احترازیا فنأخذ بالمطلقات .

وربما یقال ان الاطلاق ساقط من جهة الحمل علی الغالب من جهة ان الدخول فی الغیر بعد الفراغ عن العمل غالبا .

وقد اشکل علیه کما عن شیخنا النائینی قده علی مافی التقریر من ان الغلبة لاتوجب صرف اطلاق الکلام عن اطلاقه ولاصرف القید عن ظهوره فی کونه احترازیا الا ان توجب انصراف الکلام عن اطلاقه او قیده فیمکن ان یقال بان القید احترازی مالم یقم حجة علی خلافه وماذکرنا یکون علی فرض وحدة القاعدتین ایضا ولکن الجامع بین التجاوز والفراغ تارة یقید فلابد من تقیید الافراد ایضا ضرورة ان مورد التجاوز والفراغ من اصناف

الجامع وافراده فلو كان القيد قيداً للجامع فلابدمن القول به في قاعدة التجاوز والفراغ كلتيهما .

نعم لو كان القيدقيد الفرديمكن ان يقال ان الطبيعي مطلق بحاله والمقيدانما هو بعض الافراد مثل الوضوء فان الدخول في غيره شرط فيجريان قاعدة الفراغ بمقتضى رواية ابن ابى بعفور واما في غيره فلادليل على شرطية الدخول في الغير .

و لكن قدعرفت ان وحدة القاعدتين خلاف التحقيق ولادليل على شرطية الدخول في الغير في غير الوضوء في قاعدة الفراغ وفي قاعدة التجاوز يكون الدخول في الغير من مقوماته و لايكون قيداً شرعيا تعبديا ولامجال لاطلاق القاعدة بعد اعتبار هذا القيد العقلي لان مالابد منه لايمكن اخذالاطلاق بالنسبة اليه بل لابد من التقييد .

الامر الثالث

في ان الدخول في الغير اذا كان شرطا هل يكون الشرط في هذا الغير كونه ممارتب شرعاً مثل الترتيب بين الركوع والسجود اويكفي مطلق الغير .

قال الشيخ الاعظم قده في الفرائد في الموضع الثالث ان الظاهر من الغير في صحيحة اسماعيل بن جابر انشك في الركوع بعدما سجدوان شك في السجود بعدماقام فليمض بملاحظة التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعدذالك كل شيىء شك فيه وقدجاوزه ودخل في غيره فليمض عليه .

فالدخول في الغير الذى بينه الشارع شرط لاالدخول في كل ما كان مترتبا من الافعال والمؤيد هوانه لو كان الدخول في مطلق الغير كما فيالكان الاقرب الى الركوع هوالهوى الى السجود فحيث لم يعتن الشارع به وجعل المدار على الدخول في السجود نفهم ان الترتب هكذا هوالشرط في الدخول في الغير وهكذا النهوض

للقيام كان كافيا في الشك في السجود مع ان المشهور هو الاعتناء بالشك فيه اذا كان في حال النهوض قبل الاستواء قائما فيكشف من هذا ان مقدمات افعال الصلوة مثل النهوض للقيام لايكون داخلا في عموم الغير وهكذا الهوى للسجود مع كونه من الافعال الغير الاصلية في الصلوة فضلا عن الفراغ المجرد عن كونه فعلا من الافعال .

وفيه ان قوله قده من كون الامثلة توطئة للكبري لا كلام فيه ولكن التحديد المحض غير وجيه لان الغير الذي يكون الدخول فيه في قاعدة التجاوز لايختص بما ذكر فهو امثلة من جهة و تحديد من جهة اخرى وهي جهة كون الغير مما هو مرتب شرعاً .

و اما ذكر السجود بعد الركوع لا الهوى اليه فيكون من باب ان الشك في الركوع عادة لايستقر الا بعد السجود مضافا بان الهوى الى السجود ايضا مما ذكر في رواية عبدالرحمن بن ابى عبدالله قال قلت رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال عليه السلام قد ركع الان يقال بضعف سندها ومعارضتها بما ورد من ان قاعدة التجاوز لاتجرى في صورة الشك في السجود بعد النهوض الى القيام فان الشك اذا كان في حال القيام تجري القاعدة لاقبله .

فان قلت ان النهوض غير الهوى فاذا ورد رواية فيه لاتعارض مع الرواية في الهوى ولذا افتى صاحب المدارك بمقتضى مفاد الروايتين وقال بالاعتناء الى الشك في صورة النهوض وعدم الاعتناء به في صورة الهوى .

قلت ان الكبرى المجعولة في المقام و هو مقام التجاوز عن محل الشيء ان اخذنا بها فلابد من القول بها في النهوض و الهوى وان لم ناخذ بها فلابد ان يكون كذالك فيهما نعم لو قال بتخصيص الكبرى في خصوص النهوض يكون موجها ولكن الحق مع الشيخ قده لان الخبر في الهوى ضعيف و مع الشك فالمتيقن هو اعتبار الترتب الشرعي .

الامر الرابع

فى ان الغير الذى يشترط الدخول فيه فهل هو الجزء المستقل او يشمل حتى جزء الجزء مثل الشروع فى السورة التى تكون جزء من القرائة في الصلوة.

فربما يقال بان اللازم هو التجاوز عما يكون له عنوان مستقل مثل القرائة المركبة من الحمد والسورة والدخول فى غيره لان الروايات في هذا الباب وان كان العناوين المذكورة فيها من باب المثال ولكن لا يرفع اليد عنها من جهة ظهورها فى العناوين المستقلة كالركوع والسجود فلا يكفى التجاوز عن جزء من العمل الواحد بالعنوان فى جريان قاعدة التجاوز فيه فضلا عن القول بأن الدخول فى كلمة بعد الخروج عن كلمة اخرى كاف فانه لا يكفى الدخول فى الحمد لله رب العالمين فى جريان قاعدة التجاوز عند الشك فى الاتيان بكلمة بسم الله الرحمن الرحيم هذا حاصل استدلالهم .

ولكن يرد عليه ان الذى يقتضيه التدبر هو ان التجاوز اذا كان صادقا لا يكون دخل لكون العنوان مستقلا فان الكبريات المذكورة فى الروايات شاملة لكل مورد يصدق التجاوز والعناوين المذكورة فى الروايات تكون من باب المثال .

نعم لو امكن ادعاء انصراف الكبرى عن بعض الموارد فلا كلام فى عدم الشمول كما يمكن ادعائه فى مثل التجاوز عن حرف من كلمة واحدة والدخول فى آخر فان الشك فى باء بسم الله بعد الدخول فى السين منه لا يكون مورد قاعدة التجاوز بالانصراف .

ثم لو شك فى شمول الكبرى للمقام فالاحتياط مشكل اذا قلنا بأن القاعدة جعلت من باب العزيمة لا من باب الرخصة فان كانت من باب الرخصة يمكن الاحتياط بتكرار ما جاوز عنه .

الامر الخامس

في ان القاعدة لاتختص بالاجزاء الواجبة بل تشمل الاجزاء المستحبة ولولم تكن جزء من العمل مثل التعقيب عقيب الصلوة فانه وان لم يكن من الصلوة و لكن يكون مما رتب عليها شرعاً و كذالك الاذان والاقامة مماهومقدم على الصلاة بالنسبة اليهاو بالنسبة الى انفسهما كما ورد في صحيحة زرارة رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال عليه السلام يمضي .

فان الحكم بالتجاوز في ما هو خارج عن الصلاة يدل على الحكم به فيها بالاولوية فمن شك في القرائة وهو في القنوت يحكم له بالتجاوز .

ومراد شيخنا العلامة النائيني قده هو اثبات الوحدة السنخية بين الاذان والاقامة والصلوة المترتبة عليهما من جهة الحكم لاخصوص الحكم في المستحبات فما هو مركب من الاجزاء الواجبة والمستحبة تجرى قاعدة التجاوز فيه اذادخل في واجب بعد اتيان مستحب او بالعكس وان كان التقرير عن المقرر قاصراً حيث بين حكم التجاوز في الاجزاء المستحبة .

فتحصل ان الحق هو ان التجاوز اذا كان صادقا تشمله الكبرى وان كان الجزء مستحبا .

الامر السادس

في ان التجاوز هل يجب ان يكون الى جزء ملاصق لما شك فيه او يشمل حتى الجزء الغير الملاصق فعلى الاول لاتجرى القاعدة في من شك في الركوع و هو في التشهد لفصل الشك في السجدة بينهما وعلى الثاني فهي جارية .

والاقوى هو التعميم لصدق التجاوز وعدم انصراف الكبرى عن صورة الفصل.

ثم ان شيخنا العراقي قده ذكر الثمرة بين (١) القولين في المثال وهو الشك في الركوع و السجود بعد الدخول في التشهد ولا يخفى ان الشك كذالك تارة يكون بنحو التوأمية مثل ان يكون الشك في الركوع ملازما للشك في السجود بحيث انه لولم يأت بالركوع لم يأت بالسجود ولولم يات بالسجود لم يات بالركوع وتارة يكون كل واحد منهما متعلقا للشك من دون التوقف بمعنى انه ان اتي بالركوع في الواقع اولم يأت يكون شاكا في السجود وبالعكس.

فعلى الثاني ان قلنا بان ملاصقة ما نريد ان نجرى فيه قاعدة التجاوز بما بعده غير شرط فيكون التشهد من الحالات التي قدجاوزنا عن الركوع والسجود فنجرى القاعدة.

واما على فرض شرطية الملاصقة فلالعدم كون الركوع ملاصقا بالتشهد وملاصقة السجود به ايضا لايفيد في جريان القاعدة بالنسبة الي السجود نفسه لان احراز السجود بدون الركوع لافائدة فيه لعدم صحة الصلاة بدون الركوع.

فان قلت انا نجرى قاعدة التجاوز بالنسبه الى السجود لان شرطه حاصل

---

(١) اقول لوكان الشرط ملاصقة المشكوك فيه مع الجزء الذى قدجاوزاليه فيكفى فى عنوان البحث ان يكون فاصلة السجود بين المشكوك و هذا الجزء وان كان محرزا فمن شك فى الركوع بعد العلم باتيان السجود وهوفى التشهد يلزم ان يقال لاتجرى قاعدة التجاوز بالنسبة اليه لفصل السجود وهذا البحث الذى ذكره قده فى الثمرة يصير تطويلا فى غير محله واما ان كان المراد تمام الاجزاء الذى يتوقف عليه صحة العمل يجب احرازه قبل الجزء المشكوك فيه الملاصق للجزء الذى قد جاوز اليه فينبغى ان ينعقد هذا التنبيه بهذا النحو وح فمع الشك فى السجود حيث لم يحرز الركوع ياتى الكلام فى وجود الاثر للقاعدة بالنسبة الى الجزء الاخير وعدمه.

والحق هو عدم اشتراط احراز الدخول فى الجزء المرتب المتصل كالسجود بالنسبة الى الركوع بل التشهد ايضا كاف لجريان القاعدة فى الركوع والسجود معاومع اشتراطه يكون اشكاله مدظله على استاذه قده فى الثمرة فى محله.

وهو الاتصال فاذا احرزنا السجود بالتعبد يكون احرازه كذالك مثل احرازه بالوجدان فح فتكون القاعدة جارية فى الركوع لاتصاله بالسجود المحرز بالتعبد الذى يكون الدخول فيه دخولا فى الغير الذى هو متصل بالركوع فلاثمرة بين القولين .

قلت ان القاعدة تثبت اصل السجود لاعنوان الدخول فى الغير الذى هو من لوازم اثباته لان الاصل المثبت غير حجة هذا اولا وثانيا ان التعبد بوجود السجود بواسطة تطبيق القاعدة لابد ان يكون له اثر شرعى ومن المعلوم ان الاثر الشرعى لايكون لاثبات السجدة لصلاة ماثبت وجود الركوع فيها لبطلانها بدونه .

ويلزم الدور لو اردنا اثبات الركوع بجريانها فى السجود لان جريانها فى السجود متوقف على جريانها فى الركوع لان الركوع مالم يحرز لا اثر للجريان فى السجود وجريانها فى الركوع متوقف على جريانها فى السجود لان الغير الذي هو شرط لجريان القاعدة فى الركوع لايثبت الا بجريانها فى السجود و بطلانه واضح هذا كلامه رفع مقامه .

و يمكن الاشكال عليه بان التعبد وان احتاج الى اثر شرعى و لكن يكفى رجوعه بالاخرة الى هذا الاثر كالاخبار مع الواسطة فان التعبد بقول الصدوق ره والوسائط بينه وبين قول زرارة الناقل عن الامام ع لايثبت الا الموضوع لما هو اثر شرعى وهو حكمه عليه السلام ضرورة ان الاثر الشرعى هو حكمه عليه السلام فتصديق الصدوق وغيره يثبت قول زرارة وهو ليس بحكم شرعى وتصديق قول زرارة تصديق لقوله ع وهو اثر شرعى فالتعبد بتصديق العادل يصح بالنسبة الى هذا الاثر مع الواسطة .

فعليهذا نقول فى المقام ان جريان القاعدة فى السجود وان لم يكن له اثر شرعى ولكن يوجب اثبات ماهو موضوع لاثر شرعى وهو ذات السجود التى اذا احرزت يصح جريان قاعدة التجاوز فى الركوع الذى تصح الصلوة بوجوده ولا يلزم الدور لان جريان القاعدة فى الركوع وان توقف على جريانها فى السجود ولكن جريانها

في السجود لا يتوقف على جريانها في الركوع ليلزم الدور .

مضافا بأن المبنى فاسد فان الملاصقة غير شرط اصلا ومنه يظهر حكم صورة كون الشك في الركوع والسجود بنحو التوأمية فان القائل باشتراط الملاصقة يقول بعدم جريان القاعدة لعدم امكان الجريان في السجود وعدم الاثر ولكن الحق هو الجريان لعدم اشتراط ذالك .

الامر السابع

في ان القاعدة هل تجرى في صورة الشك في الجزء الاخير من العمل كالتسليم في الصلاة ومسح الرجل اليسرى في الوضوء وغسل الطرف الايسر في الغسل ام لا فيه اقوال الجريان مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بين الفراغ والتجاوز بجريانها في الاول دون الثاني .

ثم ان الشك في التسليم اما ان يكون حين التعقيب المستحب بعد الصلاة و اما ان يكون حين السكوت الطويل الماحي لصورة الصلاة او القصير الغير الماحي لصورتها و اما ان يكون في حال اتيان المبطل العمدي كالتكلم او المبطل الاعم من العمد والسهو كاستدبار القبلة .

فاذا كان في التعقيب تجرى قاعدة التجاوز والفراغ لانه مما رتب شرعا على الفراغ من الصلاة وقد استفدنا من الروايات في الباب ان الغير الذي يلزم الدخول فيه يجب ان يكون مترتبا شرعا كالسجود بعد الركوع وان حملنا خصوص الامثلة في الروايات على المثال وعدم تحديد جريان القاعدة بخصوص ما يكون التجاوز فيه مذكورا فيها فلا شبهة في جريان قاعدة التجاوز فيه كما ان الاذان والاقامة مما رتب عليه الصلاة شرعاً ويصح جريانها فيهما اذا كان الشك في اتيانهما في الصلاة ولا يضر كونهما من المستحبات واما غير التعقيب مما ذكر فحيث لا يكون له المحل الشرعي بعد الصلاة فلا تجرى فيه القاعدة لعدم صدق التجاوز .

وما قيل من ان جواز اتيان المبطل بعد التسليم المستكشف من كونه محللا كاشف عن ان المحل الشرعي لاتيان المبطل يكون بعد الصلاة وهذا النحو من الترتب كاف فى جريانها .

غير وجيه لانا لانفهم من جواز اتيان المبطل العمدى او الاعم منه ومن السهوى ان الشارع جعل له المحل والفرق بين الجواز ووجود المحل واضح فان الجواز لايلازم وجود المحل ومع الشك فى وجود المحل له لاتجرى القاعدة لكون المورد من موارد الشبهة المصداقية لها هذا فى الصلاة وكذالك نقول فى الغسل والوضوء اذا كان الشك فى الجزء الاخير وهكذا كل مركب يكون كذالك لعدم احراز التجاوز بالدخول فيما يكون مرتبا شرعا .

فان قلت ان الملاك فى الخروج عن الجزء السابق هو جفاف ماتقدم من اعضاء الوضوء فاذا كان الشك فى الجزء الاخير بعد جفاف الاعضاء فيكون من الشك فى الشيء بعد التجاوز عن محله وهذا كاف فى الترتب الشرعى .

قلت اولا ان الجفاف لايكون من الاجزاء المترتبة بالترتيب الشرعى حتى يكون الدخول فيه دخولا فى الجزء المرتب فتجرى القاعدة عنده بل هو من كواشف عدم تحقق الموالاة المعتبرة فى الوضوء .

وثانيا ان اشتراط عدمه يكون من باب الارشاد الى عدم بقاء رطوبة فى العضو الماسح للمسح لامن باب التعبد .

فتحصل ان قاعدة التجاوز لاتجرى فى الجزء الاخير .

وقد يفصل بين كون اعادة جزء الاخير موجبة لاعادة جميع العمل وبين عدم كونه كذالك فعلى الاول يشكل عدم جريان القاعدة وعلى الثانى فلا وهذا بحث فقهي وتفصيله فى محله .

واما ادعاء كفاية التجاوز بواسطة الدخول فى ما هو مترتب على هذا العمل عادة مثل ان يكون من عادة الشخص حفظ القرآن بعد وضوئه اوغسله او بعد صلاته

فلاوجه له لان التجاوز عن الشيء يكون عنائيا بواسطة عدم صدقه الا بالتجاوز عن محله وبيان محل الشيء وكون هذا قبل ذاك يكون بيد الشارع و حيث ما بين محلا للجزء الاخير من كونه قبل اي شيء لاتكفي العادة لذالك .

هذا كله في قاعدة التجاوز واما قاعدة الفراغ فربما يقال بجريانها اذا كان الشك في الجزء الاخير لصدق المضي بواسطة الاتيان بمعظم الاجزاء فيكون مرجعه الى الشك في صحة الصلاة اوالغسل اوالوضوء من جهة اتيان الجزء الاخير و عدمه ولكن قاعدة التجاوز لاتجري من جهة عدم التجاوز الى الجزء المرتب شرعا .

وقداشكل عليه شيخنا العراقي قده بما حاصله ان محقق العنوان غير محقق الفراغ فيمكن ان يكون عنوان الصلوة اوالوضوء اوالغسل صادقاً باتيان معظم الاجزاء و لكن لايكون الفراغ صادقا للشك في الجزء الاخير فان الشك كذالك يوجب احتمال كونه في وسط الصلاة وغيرها فتكون الشبهة من الشبهات المصداقية للقاعدة ومن المعلوم عدم التمسك بعمومات الباب في الشبهة المصداقية كما حرر في محله .

فالتحقيق عدم جريان القاعدة مطلقا يعني سواء كانت قاعدة الفراغ او التجاوز في جميع الصور ممالم يكن الدخول في ماهو مرتب شرعاً على العمل .

الامر الثامن (١)

في ان من شرط جريان قاعدة التجاوز في الجزء المشكوك فيه هو عدم بطلان العمل من ناحية اخرى فمن علم اجمالا في حال القيام بانه اما ترك الركوع في

---

(١) اقول قد تعرض العلامة السيد محسن الحكيم قده في المستمسك في شرح العروة الوثقى في فروع الشك في الصلاة في الفرع الخامس عشر مايفيد لفهم هذا الامر لتعرض المتن لنظير ماذكر من الفرع هنا وقداستفدنا منه في شرح كلام الاستاذ مدظله فان شئت فارجع اليه في المجلد السابع الطبع الثالث ص٦٢١

الركعة السابقة اوالتشهدلايكون له اجراءالقاعدة فى التشهد من جهة صدق التجاوز عنه الى القيام لان تطبيق القاعدة عليه يلازم مع العلم ببطلان الصلاة من ناحية ترك الركوع .

وبعبارة واضحة انه فى حال القيام يكون له شكان تفصيليان مع علم اجمالى اما الشكان التفصيليان فاحدهما الشك فى اتيان الركوع و الاخر الشك فى اتيان التشهدوعلمه بترك احدهما اجمالايكون لازمه هوانه لوبنى على الاتيان باحدهما لايكون الاخر مأتيابه فح ان بنى على اتيان التشهد بحكم القاعدة فلازمه عدم الاتيان بالركوع للعلم الاجمالى و الصلاة التى لاركوع فيها باطلة فلافائدة فى تطبيق القاعدة فى التشهد .

و اما جريانها فى الركوع فربما يقال انه لااشكال فيه من جهة ان البناء على اتيان الركن لايضره عدم الاتيان بالتشهد فانه امااان يكون محله باقيافيأتى به و امااان لايكون باقيافيقضى بعدالصلاة هذا .

و ربما يقال ان مقتضي العلم الاجمالى هواتيان التشهد اوقضائه ثم اعادة الصلاة واما القاعدتان فى الركوع والتشهد فتسقطان بالتعارض .

واما القول بجريانها فى الركوع دون التشهد ففيه اشكالان .

الاول ان العلم الاجمالى بعدم اتيان الركوع او التشهد كيف يوجب انحلال هذا العلم ويعدم نفسه كما هولازم هذا القول وبيانه هوان المدعي يدعى بان العلم التفصيلى ببطلان التشهد حاصل من جهة العلم بانه اما ان لايكون مأتيابه اصلااو كان و لم يكن صحيحا لعدم اتيان الركوع الذى هوشرط صحة الاتيان بالتشهد فينحل العلم الاجمالى بعلم تفصيلى و هوعدم صحة التشهد و شك بدوى فى اتيان الركوع فتجرى قاعدة التجاوز فيه فقط فصار هذا العمل موجبا لانحلاله مع ان هذا العلم التفصيلى متولد من هذا العلم الاجمالى .

والثانى ان العلم الاجمالى على فرض كونه علة تامة لتنجيز التكليف لايمكن

ان يجرى الاصل النافي بلامعارض فى احداطرافه بل يجب الاحتياط فيه بخلاف كونه مقتضياً فان الاصل النافى بلامعارض يجرى فى احداطرافه وفى المقام قد ارتكب القائل بجريان قاعدة الفراغ فى الركوع فقط جريان الاصل النافى فى احداطراف العلم الاجمالى لان مفاد قاعدة التجاوز هوعدم وجوب اتيان الركوع ونفيه فكما لايمكن اجراء اصالة عدم وجوبه فكذالك لايمكن جريان القاعدة التى يكون مفادها النفى فلاتجرى القاعدة فى الركوع ايضا .

فان قلت ان اللازم منه اثبات وجوب التشهد فهو اصل مثبت للتكليف وموافق للعلم الاجمالى فليس اصلانافيا بهذا اللحاظ قلت (١) هذا يلزم منه الدور المحال ضرورة ترتب الاثبات على النفى فى الواقع ضرووة انه مالم يجر الاصل باللحاظ الاول لايجرى باللحاظ الثانى فجريان الاصل باللحاظ الثاني وهو الاثبات متوقف على جريانه باللحاظ

---

(١) اقول لانحتاج الى هذا التطويل فى الجواب بل الذى يجىء فى النظر هوان وجوب التشهد ثابت بواسطة نفس العلم الاجمالى لابواسطة نفى الركوع فنفيه نفى لاحد اطراف العلم بدون الشبهة .

ومن هنا تعرف عدم تمامية جواب الاستاذ مدظله وغيره بجريان الاصل بالنسبة الى الوجود والنفى معاولوكانا طوليين فى الواقع لعدم كون الوجود يعنى الاثبات اثر الاصل اصلا فالذى يمكن ان يقال هوان قاعدة التجاوز على فرض القول باماريتها متقدمة على العلم الاجمالى لانحلاله بها .

وان قلنا بان الامارة التى يكون لسانها هوان المعلوم بالاجمال هذا اوغيرهذا توجب انحلال واما الامارة فى احد الاطراف بدون تعيين ماهوالمعلوم اجمالا فلاتوجب الانحلال فلايبقى وجه لتقديمها وان كانت القاعدة اصلا فكذالك فالعمدة فى الانحلال هو العلم التفصيلى ببطلان التشهد وما ذكرمن جريان الاصل النافى وعدمه متوقف على عدم انحلال العلم بذالك وهوكما ترى فتدبرفيما ذكرناه فانه دقيق .

الاول وهو النفى وجريانه باللحاظ الاول متوقف علي الانحلال الذى هومتوقف على جريانه باللحاظ الثانى بجريان قاعدة التجاوز وهذا دورفلاتجرى قاعدة التجاوز لهذا الاشكال .

و اما الجواب عن الاشكال الاول فهوان انحلال العلم الاجمالى بواسطة العلم التفصيلى مما هومطابق للوجدان و لابرهان على خلافه فاذا حصل الانحلال يترتب عليه آثاره فالقاعدة تجرى فى الركوع بعدالانحلال .

واما عن الاشكال الثانى فلان طولية النفى والاثبات بلحاظ الواقع لاتوجب طولية حكم قاعدة التجاوز فى مقام الظاهر فمن الممكن عرضية الحكم بلحاظ الظاهر ففى رتبة واحدة تثبت النفى والاثبات فلايلزم الدور لعدم التوقف من الطرفين فاذا جرت القاعدة تثبت وجوب التشهدوعدم وجوب الركوع .

فتحصل ان وجوب التشهد اداء اوقضاء يكون نتيجة العلم التفصيلى ببطلانه وجريان قاعدة التجاوز فى الركوع من جهة عدم المانع منه .

ثم لايتوهم ان هذامقتضى اصالة عدم اتيان التشهد اومقتضى قاعدة الاشتغال لان ذالك من الاحكام الظاهرية التى جعلت فى ظرف صحة الصلاة من غير هذه الجهةومن المعلوم ان صحتهامتوقفة على جريان القاعدةفى الركوع المتوقف على البناء على عدم اتيان التشهد بالاصل اوبالقاعدة والبناء عليذالك متوقف على صحة الصلاة وهذا دور ولايخفى ان لهذا البحث ثمرات كثيرة خصوصا فى الفروع الفقهية التى تعرض لهاصاحب العروة الوثقى السيد محمد كاظم اليزدى قده فى فروع الشك فى الصلاة .

الامر التاسع

فى عمومية القاعدتين لجميع العبادات و المعاملات

والبحث فيه فى موضعين الموضع الاول فى قاعدة التجاوز والموضع الثانى فى قاعدة الفراغ .

اما الموضع الاول ففيه جهات ثلاث .

الجهة الاولى فى ان القاعدة هل تختص بباب الصلاة و الطهارة اوتعم جميع ابواب المعاملات والعبادات حتى انه لواجرى صيغة النكاح ودخل فى غيره ثم شك فيها تشمله قاعدة التجاوز ؟

الثانية فى انها هل تجرى فى الجزء المعنون المستقل بخصوصة اوتشمل حتى جزء الجزء .

الثالثة فى انهاهل تجرى فى المركب الذى قدجاوز عنه الى مركب آخر مثل صلوة العصر بالنسبة الى الظهر اوتختص باجزاء المركب الواحد مع عدم الاشكال فى جريان قاعدة الفراغ فى صورة الشك فى الظهرمع الدخول فى صلوة العصر المرتبة عليه .

فنقول اماالجهة الاولى فلاشبهة فى ان القاعدة عامة لجميع ابواب المعاملات خصوصا على فرض كون المبنى وحدة قاعدتى الفراغ والتجاوز كماعن الشيخ الاعظم قده لان الروايات فى المقام عامة شاملة لجميع الابواب و الجامع بين القاعدتين لايكون مقيداً بالصلوة والطهارة فقط ومن المعلوم ان الجامع اذا لم يكن مقيداً لم يكن الافراد مقيداً لان الطبيعى ان كان فيه القيد يسرى الى الافراد فالمضى عن اى شيء كان والتجاوزعنه يوجب عدم الاعتناء بالشك .

نعم يمكن ان يكون بعض الافراد له خصوصية فردية مثل الوضوء فان القاعدة جارية فيه اذا كان الشك بعد الفراغ منه ولا تجري فيه القاعدة فى الشك

في وسطه كما استفدنا من خصوص الرواية الواردة فيه واما مع تعدد القاعدتين فايضاً يمكن ادعاء التعميم من بعض الروايات كما في ذيل رواية اسماعيل بن جابر كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه فان الصدر وان كان في حكم الصلاة واجزائها ولكن الذيل عام لكل مايصدق عليه الشيء .

ولايكون دليلنا فقط صحيحة زرارة اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك في شيء لم تجزه حتى يقال بأنها لولم تكن ظاهرة في خصوص اجزاء الصلاة لاتكون ظاهرة في العموم .

فان قلت ان الكبرى في رواية اسماعيل بن جابر تكون دالة على العموم اذا كان المبنى في لفظة كل توسعة ماينطبق عليه المدخول واما اذا كان لتوسعة ما يراد من المدخول كما عن المحقق الخراساني قده و شيخنا النائيني قده فكلمة الشيء المدخولة للفظة كل يجب جريان مقدمات الاطلاق فيها حتي يظهر أن المراد منها العموم وحيث يكون في المقام مايحتمل القرينية وهو ذكر اجزاء الصلاة في الرواية فلا يمكن جريان مقدمات الاطلاق فلا يظهر عمومية الشيء فكيف يقال بالعموم .

قلت ان هذا المبنى فاسد جدا فان لفظة كل وضعت للدلالة على العموم في ماينطبق عليه المدخول ولا نحتاج الى مقدمات الاطلاق و خصوصية المورد لاتضر بالعموم فلا شبهة في شمول قاعدة التجاوز لجميع موارد الفقه من الصلاة والحج و البيع وغيره .

واما الجهة الثانية فلاشبهة في جريان قاعدة التجاوز في كل مورد سواء كان الشك في جزء الجزء او في الجزء المستقل الافي مورد يكون الدليل منصرفا عنه .

فماقيل من ان التجاوز عن الشيء يكون بالتجاوز عن محله و التجاوز عن المحل يكون في كل شيء بين الشارع المحل له وهذا يكون بأمره على جزء مثل تكبيرة الاحرام في الصلاة ثم امره بجزء آخر مثل القرائة وهكذا لنعلم ان محل

القرائة بعد التكبيرة و حيث ان هذا المعني مفقود فيما يكون تحت امر واحد فلا يصدق التجاوز عنه فمن شك في لفظة الله بعد الدخول في لفظة اكبر لم يكن متجاوزا عن محل التكبيرة .

غير وجيه عندنا لان الامر بشيء يكون له الاجزاء ينحل الى اجزائه فلفظة الله متقدمة على لفظة اكبر في المحل لكون انحلال الامر عليها بالترتيب والا فلماذا لا يقدم لفظة الاكبر على لفظة الله و هذا القدر من بيان المحل كاف في تعيين المحل الشرعي للشيء .

نعم اذا كان الجزء بحيث لم يصدق التجاوز عنه في العرف و كان الدليل منصرفا عنه لا تجري القاعدة فيه كما اذا شك في السين من بسم الله بعد الدخول في ميمه فالدليل لو كان الانصراف نقبله و اما ما استدل به هذا القائل فقد ظهر جوابه بما عرفت .

واما الجهة الثالثة و هي البحث في ان القاعدة هل تختص باجزاء المركب الواحد او تعم التجاوز عن مركب مثل صلوة الظهر والدخول في غيره مثل صلوة العصر فالظاهر عموم الكبرى فيها ايضاً خصوصا بملاحظة كون التجاوز في الوضوء على بعض الاحتمالات في موثقة ابن ابي يعفور بقوله عليه السلام اذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك في شيء لم تجزه و هو احتمال كون التجاوز في الوضوء هو الدخول في غيره من المركبات بعد عدم مجيء قاعدة التجاوز في اجزائه واما على احتمال كون الجاري فيه هو قاعدة الفراغ فقط لا التجاوز فلا دلا له لما نحن فيه و كيف كان فالعمومات كافية للقول بجريانها في المركب المرتب على مركب آخر (١) هذا كله البحث في قاعدة التجاوز في

---

(١) اقول و اضف اليه ايضا ان ما مر من الرواية في الاذان و الاقامة في صورة الشك في الاذان بعد الدخول في الاقامة شاهد للعموم فان الاذان مركب والاقامة مركب آخر.

الموضع الاول .

واما البحث في الموضع الثاني.

وهو البحث في قاعدة الفراغ فأيضاً فيه الجهات الثلاث الماضية والحق هو عموميتها لجميع المركبات من الصلوة والصوم والحج والمعاملات وجريانها في الاجزاء ايضاً كما انه يجري في المركب فاذا شك في صحة الحمد بعد الدخول في السورة لا اشكال في جريان قاعدة الفراغ كما تجري قاعدة التجاوز .

و ربما قيل جريان التجاوز مع كونه في الشك في الوجود يدل بالاولوية على جريان الفراغ لانه يكون في الشك في الصحة بعد احراز اصل الوجود ولكن لا نحتاج الى هذه الاطالة بل نقول دليلنا العمومات الشاملة لذالك ايضاً بقوله عليه السلام كلما مضى من صلوتك و طهورك فامضه كما هو فان المضى في الجزء ايضاً صادق واما جريانها في المركب بعد الدخول في مركب آخر فهو غني عن البيان لان المورد المتيقن منها هو هذه الصورة فتحصل ان العمومات في القاعدتين شاملة لجميع الجهات الثلاث التي ذكرناها و لو فرض ان الدليل عليهما بناء العقلاء ايضاً فلا شبهة في عموميته لجميع ما ذكر .

الامر العاشر

في ان اللازم في متعلق القاعدة هو ان يكون له اثر شرعي عملي .

وعليه فلا تجري في العناوين الاجمالية بل احراز العنوان شرط في جريانها وعليه فلو صلى من كان جاهلا بجهة القبلة اربع صلوات الى اربع جهات حسب الوظيفة المقررة له (١) ثم علم ببطلان احدى الصلوات ولكن لا يدرى انها هي التي الى

---

(١) اقول انه لا يخفى ان هذا الفرع غير مترتب على هذه الكبرى ولو وجد فرع آخر في ذكر الثمرة يجب التدبر فيه حسب مورده وذالك لان المراد بالاثر الشرعي العملي هو ←

جهة القبلة او غيرها فلايجوزله جريان قاعدة الفراغ بالنسبة الى ما شك فيه فانه وان كان شاكا فى صحة ما كان وظيفته فى الواقع ولكن حيث لايكون معلوماً تفصيلا لاتجرى قاعدة الفراغ لان الاثر لايترتب على هذا العنوان الاجمالى .

كما ان الرضاع المحرم لايحصل بواسطة ما حصل فى الخارج ولا يدرى انه ثلاثة عشر رضعة او خمسة عشر لان المحرم هو الرضعات الخارجية لاالعنوان الاجمالى الذى يكون مصداقا للرضاع فكما انه يجب احراز عدد الرضعات فى الخارج كما عليه القوم كذالك احرازالعنوان الذى يرادجريان قاعدة الفراغ فيه وهوفى المثال غيرمحرز .

وقال شيخناالعراقى قده ولوصح الجريان فى هذا المورد لصح فيما اذاعلمنا تفصيلا ببطلان الصلوة الى الجهة المعينة من الجهات مع عدم العلم بكونها جهة القبلةلان الشك فى الصلاة التى هى وظيفته وهى التى تكون الى جهةالقبلة واقعايكون فى هذا الفرض ايضـاً مع انه لم يقل به احد وهذا شاهد عدم جريان القاعدة فى

←الذى يكون من ثمرات جريان القاعدة ولايخفى ان القاعدة لوجرت هنا فى العنوان الاجمالى ايضا يكفى لترتب الاثر وهوعدم الاعادة كما فى صورة جريانها فى كل واحد من الاطراف تفصيلا .

ولكن المشكل فى المقام هوان من يجب عليه الصلاة الى اربع جهات يكون وظيفته احرازاتيانها الى الاربع ومع العلم الاجمالى ببطلان احدى الصلوات كيف يمكن جريان قاعدة الفراغ فان العلم الاجمالى بالبطلان يوجب احراز عدم اتيان الوظيفة و القاعدة تجرى فى صورة الشك فى اتيان ماهوالوظيفة لافى صورة العلم بعدم اتيانها .

فلايتم ماقيل فى هذا الفرع وامثاله فتدبر فيه فان احراز بطلان احدى الصلوات المعينة الى بعض الجهات المعينة كما يوجب القول بالبطلان واعادته كذالك العلم الاجمالى بعدم اتيان البعض موجب لاعادة الجميع .

العنوان الاجمالى .

و فيه ان صورة العلم ببطلان صلوة جهة معينة خارجة عن البحث لانه يعلم عدم اتيانه بما هووظيفته من الصلاة الى اربع جهات فان بطلان صلوة هذه الجهة يلحقه بعدم الاتيان اصلا بخلاف ما نحن فيه فانه لايكون العلم بالبطلان كذالك فالنكتة فى عدم جريان القاعدة هو عدم تطبيق الكبرى على العنوان الاجمالى فى الخارج لاماذكره قده من الشاهد .

ثم لوجرت القاعدة فى كل صلوة من الصلوات بعنوانها التفصيلى للشك فى صحتها فلابأس به وبعد جريانها فى جميع الجهات يحصل له العلم بمخالفة احدى القواعد الاربع للواقع لعلمه ببطلان احدى الصلوات وهذا لايضر لاحتمال كون الباطلة هى التى وقعت الى غير جهة القبلة وهذا بخلاف صورة العلم التفصيلى ببطلان ماوقع الى جهة معينة لان القاعدة فيها لاتجرى وفى غيرها لاتفيد بعدعدم الجريان فى الجهة المعينة فتحصل ان احراز منطبق كبرى القاعدة تفصيلا شرط في جريانها ليترتب الاثر الشرعى العملى .

الامر الحادى عشر

فى انه لاشبهة ولا ريب فى جريان قاعدة التجاوز والفراغ فى الاجزاء واما الشرائط ففيها تفصيل.

وهى على انحاء اربع فى الصلاة الاول ان يكون شرطا عقليا فى تحقق عنوان المأمور به من الصلاتية والظهرية والعصرية فان هذه العناوين من العنوانات القصدية التى لاتحقق لها الابالقصد فان الصلاة بدون قصد الظهرية و العصرية صلاة وليست مصداقا لصلوة الظهر والعصر فنيّة هذه العنا وين شرط عقلى موجب لتحققها .

الثانى ما يكون شرطا شرعياً لصحة المأمور به مع الفراغ عن اصل تحقق العنوان كالطهور .

الثالث ما يكون شرطا عقليا لنفس الجزء بمعنى كونه مما يتوقف عليه وجود الجزء بعنوان الجزئية للمركب كالموالات ضرورة ان الاجزاء بدونها متشتتات لامركبات .

الرابع ما يكون شرطا شرعيا للجزء كالجهر والاخفات بناء على كونهما شرطا للجزء لا للصلوة .

ثم مايكون من الشروط الشرعية اما ان يكون في خصوص حال اتيان الاجزاء اويكون شرطا مطلقا يعنى حتى في السكونات المتخللة كالستر والاستقبال الى القبلة و الطهارة عن الحدث فانها من الشروط المعتبرة في جميع الحالات .

و على اى تقدير اما ان يكون هذا النحو من الشرط مماله المحل الشرعى مثل كون محل صلوة الظهر قبل العصر والمغرب قبل العشاء فان تقدم احديهما على الاخرى شرط لصحة الثانية على مايقتضيه ادلة الترتيب واما ان لايكون له محل شرعى كالستر و الأستقبال الى القبلة .

ولايخفى ان هذا البحث بحث فقهى ذكروه في الاصول .

ثم ان صاحب المدارك و كاشف اللثام (قدهما) قالا بان القاعدة لاتجرى في الشك في الشرط و فيما يكون الشك فيه من جهة الشك في الشرط تجاوزا كانت اوفراغا .

فنقول اما النحو الاول من الشرط وهو المحقق للعنوان كنية الظهرية فلانه من الشروط العقلية فلابد منها ولايجرى التعبد فيها لانه يكون في الامور الشرعية .

مضافا بانه مع الشك فيها يكون الشك في اصل العنوان الذى لابد من احرازه ليجرى فيه القاعدة ضرورة انها تحكم بصحة صلوة الظهر اوالعصر مثلا فما لم يحرز الظهرية والعصرية لايكون المجال لجريانها لعدم احراز المحل لها من غير فرق بين التجاوز و الفراغ سواء قلنا بجريان قاعدة الفراغ في وسط العمل كقاعدة التجاوز اولم نقل .

مضافا بعدم المحل الشرعى المعتبر فى صدق التجاوز والفراغ للنية كذالك هذا كله فى النية التى هى محققة للعنوان .

اما النية التى هى شرط فى كل عمل تعبدى بمعنى اتيان ذالك العمل بداعى الامر المتوجه اليه كالصلوة والصوم والحج وغيره ففيه بحث .

فعن المحقق الهمدانى قده عدم جريان القاعدة فيها ايضا و بيانه هو ان قصد الامر اما ان لايكون مما يمكن اخذه فى الامر باتيان العمل العبادى لان قصد الامر متاخر عن الامر والمتاخر عن الشيىء لايمكن ان يكون فى رتبة موضوعه فيكون الحاكم بوجوبه العقل واما ان يكون مما يمكن اخذه فيه بنحو نتيجة التقييد بان يكون للمولى ارادتان ارادة على نفس العمل وارادة على اتيانه بداعى هذه الارادة فى طولها ثم يبرز الارادة الثانية بدال آخر .

فعلى الاول لاتكون النية من الامور الشرعية التى هي قابلة للتعبد و على الثانى فليس لها محل شرعى لتجرى القاعدة بالعناية الى التجاوز عن ذاك العمل لكون النية شرطا فى جميع اجزاء الصلوة نعم يمكن ان يقال بان وجوب كونها فى اول افعال الصلاة يوجب القول بان محله الشرعي هو اول الصلاة قبل تكبيرة الاحرام فاذا حصل التجاوز عنه تجرى قاعدة الفراغ والتجاوز بالنسبة اليها .

فتحصل ان النية المحققة للعنوان لاتجرى فيها القاعدة والنية التى هى شرط شرعى للعبادة يمكن جريانها فيها على بعض الوجوه .

واما النحو الثانى من الشرط وهو الشرط الشرعى للما موربه وهو الذى تعرض له الشيخ الاعظم فى فرائده فى الموضع السادس فجريان القاعدة بالنسبة اليه منوط بوجود المحل الشرعى له فان كان الشرط هو الطهارة التى هى النور الحاصل بالوضوء والغسل فهى لامحل لها لجريانها فى جميع اجزاء الصلوة وان كان الشرط هو الوضوء وهو الغسلتان والمسحتان فالمحل الشرعى له يكون قبل الدخول فى الصلوة فجريان القاعدة فيه لااشكال فيه كما ان الغسل ايضا كذالك .

واما النحو الثالث من الشرط وهو الشرط المقوم للمركب كالموالاة بين اجزاء كلمة واحدة (١) فالشك ان كان في نفسها فلا تجرى القاعدة فيها لعدم المحل الشرعي لها واما ان كان الشك في اتيان الجزء السابق قبل هذا الجزء فلاشبهة في جريان القاعدة لصدق التجاوز لان الشك فيها يرجع الى الشك في وجود الكلمة لانها من مقوماتها و مع الشك فيها يكون الشك في وجودها الا اذا كان موردا لانصراف الدليل عنه كالشك في سين بسم الله بعد ميمه فان قاعدة التجاوز منصرفة عنه لكونه في المحل عرفا لابعد التجاوز عنه .

واما النحو الرابع وهو ما يكون شرطاً للجزء مثل الجهر والاخفات فحيث ان احراز تركهما سهوا بعد التجاوز او الفراغ لايوجب الاعادة فلا ثمرة في البحث عن الشك فيهما بعد هما و جريان القاعدتين وعدمه .

ثم ان الشروط التي لامحل لها شرعا و تكون شرطا لجميع اكوان الصلاة مثل الستر و الاستقبال الى القبلة و الطهارة على فرض عدم المحل الشرعي لها باعتبار وجوبها قبل الصلاة كما مر فقاعدة التجاوز لاتجرى فيها لعدم المحل الشرعي الذي هو مقوم صدق التجاوز و اما قاعدة الفراغ فحيث ان المحل لايكون شرطا فيها فجريانها بعد الفراغ من الصلاة لااشكال فيه وهكذا في وسط

---

(١) اقول لافرق في الموالاة التي هي مقومة للكلمة و التي هي شرط في المركب فانه كما يرجع الشك فيها في المقومة الى الشك في اصل الوجود كذالك في صورة الشك في الموالاة بين الركوع والقرائة مثلا يرجع الى الشك في الوجود الصحيح فكما ان الاول مجرى قاعدة التجاوز فكذالك الثاني مجرى قاعدة الفراغ وللموالاة محل بحسب اجزاء المركب .

فمن شك في مابعد الركوع في موالاته مع القرائه فقد جاوز عن محلها ومضى فيشمله العمومات فلافرق بين الموالاة في الكلمة وغيرها في جريان القاعدة كما في الكلمات.

الصلاة على ماهو التحقيق من جريانها في وسط العمل ايضا ولكن تثبت حصول الشرط الى وقت الشك واما تحصيله لما بعد ذالك فهو لازم فيجب احراز حصول الساتر و التوجه الى القبلة لما بعد ذالك و هكذا تحصيل الطهارة من الوضوء اوالتيمم اذالم يكن من العمل الكثير في الصلاة بواسطة و جود و سائلها من الماءوالتراب قريبا عنده فيتوضا اويتيمم في وسطها و هذا لايضر بها لان ماورد من انه لاعمل في الصلاة لايكون شاملا لمطلق العمل و لولم يكن كثيراً والافيلزم بطلانها باللعب باللحية ايضاولم يقل به احد .

ولكن لايخفى ان القاعدة في القبلة تجرى في صورة عدم انحفاظ صورة العمل مثل ما اذا شك فيها من جهة الظلمة وعدم علمه بانه هل صلى الى هذه الجهة اوتلك الجهة واما مع علمه بانه صلى الى الجهة الفلانية ولا يعلم انها القبلة ام لا فلا تجرى قاعدة الفراغ لوجوب احراز الجهة حينئذ .

و اما ماله المحل الشرعي من الشرط فكشرطية كون العصر بعد الظهر و شرطية كون العشاء بعد المغرب وشرطية كون الوضوء والغسل قبل الصلاة فان محل كل واحد مما ذكر معلوم ولااشكال في وجود المحل الشرعي فمن يكون في العصر و شك في اتيان الظهر فقد جاوز عن محل الظهر ودخل في العصر وهكذا من دخل في الصلاة فقد جاوز عن المحل الشرعي للوضوء فلو شك فيه عندها فقد جاوز عن محله فلااشكال في جريان قاعدة التجاوز وهكذا قاعدة الفراغ .

وقداشكل على امثال هذه الشروط التي تكون من تقديم مركب مستقل على مركب مستقل آخر ولها وجوب مستقل وراء وجوبها من ناحية المشروط بعدم تطبيق ماهو الملاك في جريان القاعدتين ضرورة ان ماورد من قوله عليه السلام هو حين العمل اذ كر يكون في صورة كون العامل في صدد ترتيب مركب واحد من حيث الشرائط والاجزاء وهذا لايكون في المركبات المستقلة لان المتوضى مثلا لايكون داعيه اتيان شرط الصلوة في جميع الموارد بل ربما يتوضى لاستحبابه في نفسه

اولغاية اخرى غير الصلوة و هكذا من يصلى الظهر يكون فى صدد امتثال امره لافى صدد تحصيل شرط العصر فحيث لايكون فى صدد تحصيل الشرط لايقال انه حين العمل اذكر .

ولعل هذا هو مراد المدارك وغيره ممن لايجرى القاعدة فى الشروط فتكون كبري التجاوز والفراغ منصرفة عن هذا المورد هذا حاصل الاشكال .

واما الجواب عنه فهو ان الشرط لصلوة العصر ليس الا نفس اتيان الظهر لا بقصد تحصيل شرط العصر وهكذا الوضوء يكون نفسه الشرط للصلوة لا بعنوان كونه شرطا لها والفرض فى صورة غفلة المكلف لافى صورة عمده بترك الشرط .

فعليهذا نقول من دخل فى الصلاة مع عدم تعمده بترك شروطها و بنائه على اتيان المركب تاما اذا شك فى تحصيل الشرائط فيكون هو حين العمل اذكر من حين الشك .

وقال شيخنا النائينى قده ان قاعدة الفراغ لااشكال فى جريانها وتأمل فى جريان قاعدة التجاوز وليته لم يتامل في جريانها ايضا لعدم الاشكال فيها ايضا .

ثم انه على فرض جريان القاعدة فهل يترتب عليها جميع آثارها ولوازمها بالنسبة الى غير العمل المشروط الذى بيد المكلف او يختص الاثر بخصوص المشروط فعلى الثانى جريان قاعدة التجاوز او الفراغ فى صلوة العصر يثبت صحة صلاة العصر لااتيان الظهر وهكذا جريانها بالنسبة الى الطهارة لايثبت طهارة المصلى حتى يصح اتيان ماشرطه الطهارة بهذا الحال فاعادة الظهر بعد العصر لازمة و كذا تجديد الوضوء لساير الصلوات و على الاول لا يكون كذالك اى لااعادة للظهر ولا تجديد فى الوضوء ؟

فيه وجهان بل قولان اما وجه ترتيب جميع الاثار فلان القاعدة اما ان تكون من الامارات او من الاصول فعلى فرض كونها من الامارات لاشبهة فى كون مثبتها حجة كما اذا قامت البينة على ذلك واما على فرض كونها من الاصول فيكون من

الاصول المحرزة كالاستصحاب فكما ان استصحاب بقاء الوضوء يترتب عليه جميع الآثار كذالك ماثبت بالقاعدة يترتب عليه جميع الآثار .

هذا وجه حجية لوازمها واما وجه عدمها فهوان القاعدة بمناسبة ملاكها و هوالاذكرية حين العمل لايكون لها لسان فوق تصحيح نفس المركب الذى بيد المكلف للملازمة العادية بين اتيان العمل واتيان شرائطه واماغير ماهومربوط بالمركب فلا يكون من الاول فى وسع القاعدة .

وربما يقال بان مفاد القاعدة ان كان وجود ما هوالمشكوك اوصحته يترتب عليه جميع الآثار وان كان المفاد البناء على تحقق المشكوك من حيث الوظيفة العملية فلايترتب عليها اثرغير تصحيح نفس المركب الذى بيد المكلف ولكن الحق هوالثانى عندنا وعلى فرض الشك فى ذالك فيكون من الشبهة المصداقية للقاعدة بالنسبة الى هذا الاثر فلايترتب عليها ايضا لعدم جريانها بالنسبة اليه .

الامر الثانى عشر

في ان قاعدة التجاوز والفراغ يكون جريانهما مختصا بصورة كون الشك فى انطباق المأتى به للمامور به من جهة احتمال حصول غفلة فى التطبيق بحيث لولم يكن العمل لم يكن الشك فى شيىء من المامور به من جهة الحكم اوالموضوع .

فمن لايكون عالما بالاجزاء و الشرائط حسب ماهو وظيفته من الاجتهاد او التقليد ويدخل فى العمل باحتمال انطباق عمله مع ماهووظيفته فى الواقع ثم يشك فى الانطباق فى الواقع لايكون مورداً لجريان القاعدة فمحلها الشك الطارى بعد العمل لاالشك الذى يكون حين العمل ايضا لانصراف القاعدة عنه بمقتضى ملاكها فان الاذكرية حين العمل يكون بالنسبة الى مايعلمه المكلف لابالنسبة الى مالايعلم ايضا .

ولايقال ان العلم الاجمالي بوجود الحكم لازمه الاحتياط فى العمل الافيما

قامت الحجة على خلافه وقاعدة الفراغ و التجاوز حجة على عدم وجوب الاحتياط .

لانا نقول لايكون لسان القاعدتين جعل الحكم نظير الاستصحاب والبرائة فى الاحكام بل لسانهما بيان حكم الشك فى الامتثال فلايكون فى وسعهما رفع جزئية مايكون جزء في الواقع اوشرطية مايكون شرطا فى الواقع ضرورة ان جريانهما مع الشك فى كون السورة جزء للصلوة اولايرجع الى عدم كون السورة جزء كمااذا جرى اصل البرائة عن الجزئية فى صورة الشك فيها .

ثم لافرق فى ذالك بين انحفاظ صورة العمل وعدمه بعد كون العمل مشكوكا فيه من جهة الشبهة الحكمية .

فما توهم كما عن شيخنا النائينى قدمن ان الشك في صورة عدم انحفاظ صورة العمل يرجع الى الشك فى الانطباق و فى غير هذه الصورة لايرجع اليه غير وجيه .

فمن صلى مع الشك فى كون السورة جزء اولابدون السورة كالجاهل المقصر الذى يصلى كذالك بدون اجتهاد اوتقليد لاتشمله القاعدة سواء كانت صورة العمل منحفظة بان يعلم انه صلى الى هذه الجهة المعينة اوغير منحفظة بان لايعلم انه صلى الى هذه الجهة اوتلك الجهة للشبهة الحكمية .

وعدم العلم بصورة العمل لايوجب كون الشك فى مقام الامتثال .

ثم لاريب فى عدم عموم الروايات لصورة كون الشك بعد العمل لاقبله لان القاعدة وظيفة قررت للشاك فى انطباق الماتى به مع المأمور به لاللشاك قبل العمل فليس لاحد الدخول فى العمل برجاء ان تشمله القاعدة فمن شك فى كونه طاهرا من الخبث او الحدث لايكون له الدخول فى الصلوة برجاء ان يكون الشك بعد ذالك فى تطبيق الماتي به مع المامور به فلاتشمله القاعدة .

ثم ان هناصورا من الشك فى الشك الطارى بعد العمل لابأس بالاشارة اليها لكثرة الابتلاء بها .

الاولى ان يكون الشك فى الانطباق من جهة احتمال سهوه شيئا من المأمور به حين العمل وهذه الصورة هى مورد جريانها يقينا ضرورة ان ترك شيء من المأمور به سهوا وغفلة لولم تشمله القاعدة لايبقى لها مورد آخر .

الصورة الثانية ان يكون الشك فى التطبيق بعد العلم بجميع الشرائط والموانع حكما ولكن مع احتمال ان يكون تركه للعمل من العمد لا السهو والنسيان وهذه الصورة فيها قولان .

قول بعدم جريان القاعدة كما عن شيخنا النائينى قده لانصراف الدليل وعدم انطباق الملاك الذى ذكر فى الروايات وهو الاذكرية حين العمل فى المقام لان هذا الملاك ينطبق على من كان فى صدد اتيان المركب صحيحا مع الترتيب الصحيح ومن يحتمل كونه متعمدا فى ترك الجزء او الشرط ولو كان متذكراً لاتشمله القاعدة بهذا الملاك .

وقول بالجريان كما هو التحقيق لمنع الانصراف وعدم الوجه له فى المقام واما الاذكرية فهى بالنسبة الى هذا الشخص اقوى من حيث الانطباق لانه لايعلم الترك العمدى بل يحتمل وهذا الاحتمال يطرد بأن مريد العمل على الوجه الصحيح وطبق ماجعله الشارع كيف يمكن ان يترك ماهو الجزء او الشرط للعمل عمداً فان الغالب هو اتيانه على الوجه الصحيح الا ان يكون لاعبا بالامر وقانون الاذكرية محمول على الغالب .

ومن هنا ظهر انه لاوجه للتفصيل بين كون الاذكرية علة او حكمة والقول بالجريان على فرض كونها حكمة لعدم الاذكرية فى المقام والقول بعدم الجريان على فرض كونها علة لعدم العلة فى المقام وجه الظهور هو تطبيقها فى المقام ومع التطبيق لافرق بينهما .

الصورة الثالثة ان يكون الشك بعد العمل مع عدم التفات المكلف حال الشروع الى ماينبغى وقوع العمل عليه بل عمل عملا ويحتمل مصادفته للواقع

ويكون حاله بحيث لو التفت ايضا لكان شاكا مثل من توضأ وكان في يده خاتم يحتمل كونه مانعا عن وصول الماء الى ماتحته وهذا تارة يكون مع انحفاظ صورة العمل مثل انه يعلم ان الخاتم كان في يده وحركه و معذالك يكون شاكا في وصول الماء تحته وتارة لاتكون صورة العمل منحفظة مثل انه لايعلم انه حركه ام لا او التفت الى الخاتم ام لا .

والاقوال في جريان القاعدة وعدمه هنا ثلاثة .

الاول عدمه ملقا و الثاني جريانه مطلقا كماهو التحقيق والثالث التفصيل بين صورة انحفاظ صورة العمل فتجرى القاعدة وبين عدم انحفاظ صورة العمل فلاتجري كما عن شيخنا النائيني قده .

اما الدليل على القول الاول فهو ان ماورد في روايات الوضوء هو حين العمل اذكر منه حين يشك يكون في صورة التفات المكلف الى عمله ومن لايكون كذالك كيف يقال انه حين العمل اذكر فمن علم عدم التفاته الى خاتمه حين الوضوء كيف يمكن ان يقال انه غسل ماتحته لكونه في العمل وحينه .

والدليل للقول الثاني هوان المكلف بعد ماغفل ودخل في الصلوة كذالك بعد الوضوء بهذا النحو يحتمل مصادفة هذا العمل مع الواقع وهذا هو الملاك في جريان القاعدة و المفروض انه لم يدخل عمداً مع هذا النقص نعم لو كان ملتفتا اليه يجب عليه الفحص وايصال الماء الى ماتحت الخاتم يقينا ولكنه لم يلتفت .

وقال المحقق الهمداني ان السيرة من الفقهاء الجريان في هذه الصورة ومعها لاوقع للاشكال بعدم صدق كبري هو حين العمل اذكر الخ ولا للاشكال بوجوب الفحص لو التفت كما ان مستصحب الحدث اذا لم يلتفت ودخل في الصلاة ثم حصل الفراغ عنها و احتمل الانطباق يجوز له اجراء قاعدة الفراغ كما سيأتي في الفرع الآتي وان لم يجز له الدخول في الصلاة لو التفت الى استصحاب الحدث ويجب عليه الوضوء قبلها .

واما دليل المفصل فهو انه مع انحفاظ صورة العمل يمكن القول بأنه حين العمل اذكر لالتفاته اليه بخلاف من لايكون ملتفتا اليه وفيه ان هذا لايصير فارقا مع صدق كون الشك في الانطباق في المقامين الذى هو ملاك تطبيق القاعدة وليس هذا مثل صورة الشك في الحكم مع عدم انحفاظ صورة العمل كما احتمله شيخنا النائيني لعدم جريان القاعدة كما مر في الشبهة التي تكون من جهة الحكم لعدم كون الشك (ح) من الشك في التطبيق بخلاف المقام .

الصورة الرابعة ان يكون الشك بعد الفراغ ولكن يكون له استصحاب الحدث قبل الدخول في الصلوة لو التفت ولكن لم يلتفت الى حاله ودخل في الصلوة غافلا ثم التفت بعد الفراغ .

وهذا على وجهين الاول ان يكون محتملا لتحصيل الطهارة بعد الحدث والثاني ان لايكون محتملا لذلك فيكون احتمال تطبيق عمله مع الواقع من جهة صرف احتمال الطهارة حين الدخول في الصلوة وان كان حكمه الشرعي لو التفت اليه هو الحدث بحكم الاستصحاب .

وكيفكان فالاقوال هنا ثلاثة الاول عدم جريان قاعدة الفراغ مطلقا كما عن شيخنا العراقي قده والثاني جريانها مطلقا كما هو التحقيق و الثالث التفصيل بين صورة كونه محتملا لتحصيل الطهارة بعد الحدث فتجرى القاعدة وعدم كونه محتملا لذالك فلا تجرى كما عن شيخنا النائيني قده .

واستدل للقول الاول بأن المنساق والمنصرف من دليل القاعدة هو كون الشك الذى هو موردها او موضوعها غير مسبوق بشك آخر من سنخه اوغير سنخه وفي المقام حيث يكون مسبوقا بالشك في الطهارة فلاتجرى القاعدة في الشك في الصحة من جهة الصلوة .

واستدل المفصل بان جريان القاعدة في صورة احتمال تحصيل الطهارة قبل الصلاة لااشكال فيه مع وجود استصحاب الحدث لو التفت لانه على فرض العلم بالحدث فضلا عن الشك

فيه اذا احتمل تحصيل الطهارة تجرى القاعدة ولايزيد الشك الذى يكون مجرى استصحاب الحدث عن العلم .

والاستصحاب بعد العمل محكوم لقاعدة الفراغ لانه يلزم ان يكون من باب استصحاب المستصحب يعنى استصحاب الحدث الذى كان مستصحباً قبل الصلاة ولااثر له بعد الفراغ لان اثره قبل الصلاة هوعدم جواز الدخول فيها واما بعدها فلا موضوع له لحصول الدخول قبله غفلة .

واما فى صورة عدم احتمال طرو المطهر بعد الحدث فيكون مثل من دخل فى الصلاة عالما بالحدث فكماانه لاتشمله القاعدة كذالك من كان الاستصحاب جاريا فى حقه هذا .

ولكن الجواب عن القول الاول فهوان ادعائه قده انصراف القاعدة الى صورة عدم السبق بالشك فممنوع لعدم الانصراف كذالك لعدم الوجه له .

واما عن الثانى فلان الاستصحاب يجرى فى صورة كون الشك فعليا واما في صورة كونه تقديريا فلاضرورة ان كل عنوان يكون عليه الحكم يكون الظاهر منه ارادة فعليته و الاستصحاب حكم للشك و المكلف و ان كان حاله بحيث لو التفت يجرى فى حقه ولكن بعد الفراغ لا يجري لعدم فعلية الشك مع عدم الاثر له لان اثره قبل الدخول فى الصلوة كان هومنع الدخول فيه و بعد الفراغ عنها لاموضوع للدخول.

ومن هناظهر وجه القول بالجريان مطلقا كماهو التحقيق وحاصله عموم الكبري للمقام لعدم الوجه للانصراف الى غير هذه الصورة وعدم جريان استصحاب المستصحب فى الحدث لعدم الاثر له .

الصورة الخامسة ان يكون الشك بعد الفراغ من جهة قيام امارة قبل الدخول فى الصلوة على حصول الشرط مثل كون هذه الجهة قبلة او كون هذا الماء الذى استعمله في الطهارة عن الحدث طاهراً اومن جهة قيام اصل محرز كاستصحاب

الطهارة عن الحدث ثم ظهر خلاف ذالك من باب احراز فسق البينة او الشك في عدالتها او بطلان الاصل فيكون الشك هنا ساريا الي اول الامر .

والفرق بين هذه الصورة والصورة الرابعة هو قيام الحجة علي جواز الدخول ثم ظهر الخلاف هنا وعدم احراز الحجة على الدخول في الصلوة هناك ويكون المجوز للدخول صرف الغفلة .

وفي جريان القاعدة وعدمه هنا ايضا خلاف فربما قيل هنا بعدم الجريان من باب انحفاظ صورة العمل و كشف الخلاف كما عن شيخنا النائيني قده و عن جملة من الاعلام والحق عندنا هو جريانها لان انحفاظ صورة العمل وعدم انحفاظها لا تأثير له في كون الشك من جهة تطبيق المامور به مع الماتى به كما هو الملاك في جريان القاعدة .

و جريانها في المقام اولى من جريانها في الصورة السابقة لاحراز جواز الدخول بواسطة الامارة او الاصل المحرز كاستصحاب الطهارة و ان ظهر الخلاف بخلاف الصورة السابقة و حصول العلم بالخلاف له تأثير في احتمال التطبيق الذى هو موضوع القاعدة ولا يكون ما ذكرناه مخالفا للاجماع فلا اشكال في جريان القاعدة في هذه الصورة ايضا .

الامر الثالث عشر

في ان اجراء القاعدة في كل مورد تنطبق هل يكون على وجه العزيمة او الرخصة فان المكلف لا يكون له الاعادة لما شك فيه بعدما فرغ منه او تجاوز عنه لو كان على وجه العزيمة و يكون له الاعادة لو كان على وجه الرخصة و فيه ايضا خلاف .

فقال شيخنا العراقي قده انه يكون على وجه العزيمة وادعى في مجلس الدرس الاتفاق عليه مع ظهور قوله عليه السلام بقوله بلى قد ركعت في ان المكلف لا يكون

له البناء على عدم الاتيان ثم الاتيان بما شك فيه ولو رجاء لانه يرجع الى الزيادة العمدية التى توجب البطلان هذا .

ولكن يرد عليه و كنا نورد عليه ولا يقبله ان حسن الاحتياط مما لا شبهة فيه فى العبادات و لو قامت الامارة على عدم و جوبه و عليه سيرة العلماء و لذا كانوا يعيدون عبادة سنين من عمرهم و الاعادة فى و سط العمل للاجزاء وان كانت موجبة للزيادة و لكن لا تشملها ادلة من زاد فى صلوته فعليه الاعادة فيكون مثل اعادة كلمة من الكلمات لاحتمال وقوع خلل فيها احتياطا ولا يعد هذا زيادة عندهم وليس لسان روايات الباب ايضا العزيمة بل يكون مثل ساير الامارات والاصول المجعولة عند الشرع فتحصل ان الحق عندنا كون مفاد الادلة الرخصة لا العزيمة .

فى اصالة الصحة فى فعل الغير

و البحث فيها فى ضمن امور

الامر الاول فى الدليل الدال عليها وهو الادلة الاربعة فى الجملة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل (١) .

اما الكتاب فمن آياته قوله تعالى و قولوا للناس حسنا بناء على تفسيره فى الكافى من قوله عليه السلام اى لا تقولوا الا خيرا حتى تعلموا ما هو ومنه قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم و من المعلوم ان الظن السوء اثم .

و اما السنة فمنها ما فى الكافى عن امير المؤمنين ضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوء وانت تجد لها فى الخير سبيلا وغيرها من الروايات التى ذكروها فى كتب الاصول و غيره .

---

(١) فى الفرائد فى هذا الفصل بيان ابسط فى بعض جهات البحث فان شئت فارجع اليه

وحاصل تقريبها هوان البناء على احسن مايمكن ان يكون فعل الاخ المسلم يكون من جهة ترتيب الاثر العملى الفقهى على مايفعله من العبادات والمعاملات وترك ذلك قبيح ليحصل به نظام الاجتماع .

فان قلت يمكن ان يكون الاخبار من باب بيان الوظيفة الاخلاقية لامن باب ترتيب الاثر الفقهى الاترى ما ورد فى رواية محمد بن الفضيل من تكذيب خمسين قسامة اعنى البينة العادلة وتصديق الاخ المؤمن فان تصديق الخمسين اولى من تصديق الواحد فكيف حكم عليه السلام بذالك فلابد من الحمل على ان فعل المسلم ليس على ماهوظاهر عندالبينة لاعلى ترتيب الاثر لقول الواحد وعدم الترتيب لقول الخمسين كماعن الشيخ الاعظم الانصارى قده .

قلت ان الظاهر من كل كلام صدر عن الشارع هو كونه فى صدد بيان الحكم الفقهى والحمل على الوظيفة الاخلاقية لبقاء نظام اخلاقى في المجتمع يحتاج الى قرينة وفى المقام حيث يكون المراد بالحمل على الصحيح هوالصحيح عندالعامل لاعندالحامل يمكن ان تكون رواية الفضيل وامثالها من هذا الباب .

و اما الاجماع فالقولى منه مدركى و العملى منه وهوالسيرة وبناء العقلاء على حمل فعل الغير على الصحة فيمكن الاعتماد عليه و كشف رأى المعصوم منه قطعا .

و اما العقل فتقريب الاستدلال به هوانه لولاحمل فعل الغير على الصحة لم يقم حجر على حجر وحصل اختلال النظام الاجتماعي ولزم العسر والحرج .

وفيه ان اختلال النظام يمكن ان يلزم فى بعض الموارد واما في جميعها فلا و القائل باصالة الصحة يقول بجريانها فى جميع الابواب من المعاملات و العبادات وهذا يكون دليلا فى بعض الموارد فلايتم .

واما العسر و الحرج فاما ان يكونا ملاكين لجعل الحكم والمراد بهما العسر و الحرج النوعيان مثل طهارة الحديد بهذا الملاك و هذا النحو فى المقام يحتاج

الى دليل كمايكون الدليل الخاص فى طهارة الحديد .

واما ان يكونا من باب الحرج الشخصى والعسر كذالك ومن المعلوم ان الحكم فى مورده مخصوص بمورده و لايمكن الحكم العام لجميع الموارد والمفروض فى المقام هو القول باصالة الصحة فى جميع الموارد فالحق عدم تمامية هذا الدليل ايضا فتحصل ان بناء العقلاء مع امضاء الشرع تام في الدلالة على حجية اصالة الصحة.

الامر الثانى

فى ان هذا الاصل هل يجرى بالنسبة الى عمل الغير فقط او يجرى بالنسبة الى عمل نفس الشاك فى صحة عمله .

فربما يقال بان الدليل الدال على اصالة الصحة ان كان بناء العقلاء والسيرة فلايختص بعمل الغير .

وربما يقال ان قاعدة التجاوز والفراغ ان كانت مختصة بباب الصلاة والطهارة كماورد فى النص فلابد فى غيرها من جريان هذا الاصل واما على فرض التعميم لجميع ابواب الفقه من العبادات و المعاملات فلااحتياج الي جريانه بل يلزم من جعله مع جعل قاعدة التجاوز و الفراغ تعدد الجعل مع كون المجعول واحداً و هو البناء على صحة ماشك فيه .

والتحقيق عدم اختصاص القاعدتين بباب دون باب فلانحتاج الى اثبات حجية اصالة الصحة بالنسبة الى عمل نفس الشاك نعم لوفرض وجودها ايضا لايلزم ماذكر من تعدد الجعل لمجعول واحد بل المجعول الواحد يكون له دليلان من الشرع وهما القاعدة وهذا الاصل و لااشكال .

الامر الثالث

فى ان المراد بالصحة التى يحمل عليها فعل المسلم هل هى الصحة عند العامل او الصحة عند الحامل او الصحة الواقعية فان الصحة قابلة للتقسيم كذالك .

و الحق ان هذا يختلف حسب اختلاف الادلة لحجية اصالة الصحة فان كان الدليل هو لزوم العسر و الحرج واختلال النظام يكون المدار على الصحة فى الواقع(١) واما الصحة بنظر الحامل او العامل فلا يوجب الحمل عليها اصلاح النظام ورفع العسر و الحرج وان كان الدليل الروايات والايات فالمراد بها الصحة عند العامل لان هذا هو الظاهر من قوله عليه السلام ضع امر اخيك على احسنه ضرورة ان المسلم ياتى بالعمل بالنحو الصحيح عنده لا عند غيره .

ثم انه هل يكون الشرط فى جريانها فى حق العامل هو ان يكون عالما بالحكم والموضوع بمعنى احرازه لشرائط العمل الذى يأتى به او يكفى صرف اتيانه العمل ولو لم يكن عالما بالاحكام والموضوعات فيه خلاف .

واما علمه بالموضوع فمثاله ما اذا علم الغاسل نجاسة الثوب فى مقابل الجاهل بها فعلى فرض عدم لزوم العلم تجري اصالة الصحة فى الغسل ولازمها الحكم بطهارة الثوب .

فربما يقال ان الدليل ان كان غير العسر والحرج واختلال النظام فلا بأس بعدم علم العامل بالاحكام كما كان كذالك فى صدر الاسلام فان فى سوق المسلمين لم يكن الا الاعراب الذين لم يعلموا من احكام المعاملات الا قليلا وفى مسئلة حجية

---

(١) اقول لا فرق بين الادلة فانه فى صورة كون الدليل العسر والحرج واختلال النظام ايضا يمكن ادعاء ان اصلاح النظام يكون بواسطة حمل فعل الناس على الصحة عندهم وكذا رفع العسر والحرج فاختلاف الادلة غير فارق هنا .

اليد علل حجيتها بعدم قيام سوق للمسلمين لولا حجيتها فصرف احتمال مطابقة العمل اتفاقاً على ما هو الواقع يكفي في جريان هذا الاصل واما ان كان الدليل هو العسر و الحرج و اختلال النظام فلابد من العلم بالاحكام لئلا يحصل ما ذكر (١) .

هذا كله اذا لم يكن الحامل عالما بفساد عمل العامل بنظره واما اذا كان عالما بذالك مثل ان يكون العامل ممن لايعتقد وجوب السورة فى الصلاة ويكون اما ما للجماعة ويعلم المقتدي انه لايقرء السورة التي هى و اجبة عنده اجتهاداً او تقليداً فالحق فى هذه الصورة عدم جريان الاصل وان قال الشيخ الاعظم قده فى بعض الموارد ان الحكم الظاهرى للامام واقعى للمقتدى فيكون له الاقتداء وان اعتقد فساد صلوة الامام :

هذا فى صورة العلم بعدم اتيانه السورة واما مع احتمال اتيانه بها احتياطا اواستحباباً فيمكن ان يقال بجريان اصالة الصحة بصرف احتمال المطابقة مع الواقع كما عن شيخنا النائيني قده و من هذا الباب كون احد المتعاقدين فى عقد واحد معتقداً بصحته بالفارسية والاخر معتقدا فساده كذالك بل العربية فيه هو المتعين عنده فعلى فرض كفاية كون الحكم الظاهرى للغير و اقعيا للطرف المقابل يكفى هنا الفارسية ولو بالنسبة الى من يعتقد وجوب العربية فيمكن ان يكون عقد واحد مركبا من الايجاب الفارسى والقبول العربى و بالعكس وقد قال الشيخ قده بصحته كذالك فى مكاسبه .

---

(١) اقول مر عدم الفرق بين الادلة فى ذالك لانه يمكن اصلاح النظام ورفع العسر والحرج و لوفى صورة الجهل بالحكم لاالجهل الكلى بل الجهل فى الجملة ببعض ما هو شرط الصحة عند الشرع .

الامر الرابع

في إن احراز عنوان العمل الذى يراد اجراء اصالة الصحة فيه لازم امﻻ فمن يريد اجراء اصالة الصحة في و ضوء الغيرهل يجب عليه ان يحرزان الغسل يكون للوضوء او تجرى و لواحتمل الغسل بعنوان التبريد فان العناوين القصدية يكون تحققها بالقصد فان الغسل والمسح يصيران و ضوء بقصد العامل و ان كان اصل الغسل والمسح ممالايحتاج الى القصدفي صدق اصل العنوان .

و عمدة الكلام يكون في القسم الاول الذي لابد له من القصد وان احرازه لازم امﻻ .

فنقول البحث يكون في مقامين المقام الاول في وجه الاحتياج الى احراز العنوان و المقام الثاني فيما يحرز به العنوان من مشاهدة العمل فيما يمكن المشاهدة فيهواخبار المخبر فيمالايمكن الشهود فيه لانه لايعلم الامن قبل العامل

اما المقام الاول فربما يقال فيوجهه بما حاصله ان الصحة لاشبهةفي كونها من الاوصاف والصفة فرع الموصوف فاحراز الموصوف لازم فمن اراد اجراءاصالة الصحة في الصلوة او الوضوء يجب عليه احراز ان الغسل يكون غسلا وضوئيا وان الحركة حركة صلوتية لان صرف الغسل لايكون هو الوضوء و كذالك صرف الانحناء والقيام لايكون هوالصلوة .

وفيه ان المرادبالعنوان ان كان هوالعنوان الذى يكون مصب الاثرالشرعى فلازال لايمكن اجراء اصالة الصحة فيه للشك في اجتماع الشرائط ولذا نحتاج الى اجراء الاصل فلايحرزالعنوان بهذا المعنى ابداً واما ان كان غيره فلانحتاج الى احرازه ازيد مما يصدق عليه العنوان عرفا فالعبادات فيذالك مثل المعاملات فكما ان الموضوع لوجوب الوفاء هو العقد العرفى والموضوع للحلية هو البيع كذالك فكذالك الصلوة والوضوء هكذا قيل .

و لكن لا يكون للعرف الدخل فى الموضوعات الشرعية ولا يقاس بباب المعاملات التى تكون بيد العرف فصدق الصلوة والوضوء بنظر العرف غير مفيد لاحراز الموضوع الشرعى ولذا قيل ان احراز الموضوع الواقعى غير لازم و يكفى احراز كون المكلف بصدد اتيان الوضوء والصلوة وامثالهما والذى يسهل الخطب ان احراز العنوان غير لازم بل صرف احراز العمل كاف فى ذلك .

ويدل عليه عمومية بناء العقلاء والسيرة ولذا ترى عدم فحصهم عن حال العوام الذين فى السوق يتجرون من دون العلم بحدود الموضوع الشرعى نعم ان كان السند لهذا الاصل حمل فعل المسلم على الصلاح بمقتضى الروايات فاحراز الحدود والقيود لازم فضلا عن احراز الموضوع و كون المكلف فى صدد اتيان العمل الفلانى.

فعليهذا نقول اذا غسل الغاسل الثوب ولم يعلم النجاسة و كان الثوب نجسا يمكن ترتيب اثر الطهارة بصرف احراز عنوان الغسل .

ومن العجب هو ان شيخنا النائينى قده يقول بأن احراز العنوان لازم وهكذا احراز كون المكلف فى صدد اتيان العمل بالعنوان الخاص مع عموم السيرة وبناء العقلاء حتى فى صورة عدم احراز العنوان والصددية فتحصل ان الملاك كون المكلف فى نقش العمل لا فى احراز عنوانه .

اما المقام الثانى وهو ما يحرز به العنوان فتارة يكون فى عمل الشخص نفسه لنفسه وتارة فى عمل الشخص لغيره فعلى الاول صرف مشاهدة العمل كاف فى احراز كون المكلف فى صدد نقش العمل (وبالفارسية درصدد نقش برداری بودن مكلف كافى است) اوقيام البينة على اتيان العمل كذالك .

واما على الثانى فصرف اتيان العمل لا يكفى فيه لان ظاهر حال كل عامل هو ان يكون العمل لنفسه فلا بد من اثبات كون العمل عمل المنوب عنه فى النيابة او عمل الموكل فى الوكالة باحراز كون المكلف بصدده و هذه الصددية كافية فى اجراء الاصل لو شك فى صحة العمل من جهة الاجزاء والشرائط .

ولكن حيث ان الصددية ممالايمكن اثباتها الامن قبل العامل فلابد من قبول اخباره فی ذالك للكبرى العامة فی أن كل مالايعلم الامن قبل الشخص نفسه يقبل قوله فيه كما يكون احد موارده اخبار المرئة بالحمل او بالحيض لنفسه و عليهذا لايشترط عدالته ولا الوثوق به فی ذالك فكل مخبر يكون خبره عن نفسها يقبل قوله.

والظاهر ان هذه الكبرى فی مقابل كبرى البينة التي لابد فيها من الوثوق او العدالة ويمكن ان يستدل لذالك بان من ملك شيئاً ملك الاقرار به والشخص مالك لعمل نفسه فمالك للاقرار به ولكن هذا الوجه ضعيف لان الاقرار يصح فی صورة كونه على النفس لالها فان اقرار العقلاء على انفسهم جايز لا لانفسهم

ومن هنا ظهر ما فی الامر الرابع من كتاب الفرائد من اشكال القوم فی الفرق بين الصلوة عن الميت و الصلوة على الميت من جهة كفاية احراز نفس العمل فی الصلوة على الميت و عدم كفايته فی الصلوة عنه بل يلزم احراز العنوان فی الصلوة عنه بالبينة العادلة فانهم قالوا لافرق بينهما فی ذالك و جه الظهور هو ان الصلوة على الميت اذا شك فی صحتها يكون من الشك فی عمل الشخص من حيث كونه عمل نفسه فيكفی احراز نفس العمل واما فی الصلوة عن الميت فلابد من احراز كونه فی صددما هو نائب فيه والافالصلوة و غيرها من الاعمال يكون ظهورها الاولی فی وقوعه عن قبل نفسه كما ان الزيارة تحصل بحضور الزائر عند المزور ولايحتاج الی شیء آخر مثل ان ينوی الزيارة عن قبل نفسه واما اذا كان نائبا عن الغير فلابد ان يقصد ذالك الغير ليتحقق النيابة .

و اما الشيخ الاعظم قده فی مقام الذب عن هذا الاشكال فقد تصدی لطريق صعب وهو ان لفعل النائب جهتين جهة كون الفعل الخارجی من الصلوة و الصوم عن الغير موجبا لاستحقاق النائب للاجرة و جهة كونه مبرء لذمة المنوب عنه فمن الجهة الاولی يكون مثل اتيان الشخص لعمل نفسه فصرف احراز العمل كاف واما بالنسبة الی الجهة الثانية فلابد من احراز كونه فی صدد ذالك فالصلوة على الميت

مثل الصلوة عن الميت بلحاظ الجهة الاولى لا بلحاظ الجهة الثانية ولذا يجب احراز عنوانها بالبينة العادلة بلحاظ الجهة الثانية دون الجهة الاولى .

فتحصل انه قده قائل بعدم لزوم احراز العنوان فى الصلوة عن الميت فى الجهة التى تكون منوطة بفعل المكلف من حيث اثره لنفسه وقائل بلزومه من جهة كونه سببا لبرائة ذمة المنوب عنه .

وقد اشكل عليه تلامذته جملتهم بان الجهتين طوليتان ضرورة توقف برائة الذمة على صحة العمل واستحقاق الاجرة فمن يستحق الاجرة مع صحته كيف لا يكون عمله كذلك موجبا لبرائة ذمة الميت .

ولكن مراده قده هو كون الجهتين عرضيتين وهما اثر لفعل واحد و يترتب احدهما لعدم الاحتياج الى از يد من نقش العمل ولا يترتب الاخر للاحتياج الى احراز عنوان العمل (١)

ومن هنا ظهر صحة التفصيل بين كون الشخص اجير اللوضوء اواجير التوضى للعاجز عن الوضوء فانه لا يحتاج الى احراز العنوان فى الوضوء لانه عمله ويحتاج الى ذالك فى التوضى لانه عمل تسبيبى ولا بدمن احراز كون النائب فى صدداتيان العمل للمنوب عنه كما عن المحقق الهمدانى .

الامر الخامس

فى انه لاشبهة فى تقدم اصالة الصحة على اصالة الفساد في المعاملات كما انه لاشبهة فى تقدمها عليها ايضا فى العبادات ولكن البحث فى انه هل جريانها فى المعاملات يكون فى خصوص الشك من ناحية شرائط السبب وهو العقد اويعم شرائط

---

(١) اقول ما يستفاد من كلامه قده فى الفرائد هو اشتراط العدالة ايضا فى المخبر وقد انكرها مدظله آنفا .

العوضين والمتعاقدين وشرائط المسبب ايضا ؟ وهذا امرمهم له نتائج مهمة فى ابواب المعاملات و توضيحه ان الشك فى الصحة والفساد اما ان يكون من ناحية السبب و هوالعقد كالشك فى الصحة من جهة وقوع العقد بالفارسية اوالعربية التي هى شرطه على بعض الاقوال او كالشك فى الموالاة بين الايجاب والقبول التى هى شرط عرفى و شرعى .

واما ان يكون من ناحية المتعاقدين كالشك فى البلوغ الذي هوشرط العاقد واما ان يكون من ناحية العوضين مثل كونهما مما يملك واماان يكون من ناحية المسبب كالشك فى كون البيع ربويااوغيره .

والبحث فى ذالك كله يكون فى الشك من جهة الشبهة الموضوعية لاالحكمية مضافا بان الشك فى الشروط يلزم ان يكون من جهة الشرائط الشرعية واماالشرائط العرفية فهى مما به قيام الموضوع والحكم لايمكن ان يكون محققالموضوعه فان العمومات مثل قوله تعالى احل الله البيع و قوله تعالى اوفوا بالعقود تشمل كل ما كان بيعاً اوعقداعرفا ومالیس كذالك يكون خارجاً عنها بالتخصص لان المعاملات طرامن الامور العرفية وان تصرف الشارع فيها من جهة عدم امضاء ماهومخل بنظام الاجتماع مثل البيع الربوى .

وعليه فكل موردیكون الشك من جهة اجتماع الشرائط والاجزاء عندالعرف فلابد من احرازها ولايتمسك باصالة الصحة بل يتمسك باصالة الفساد فوزان اصالة الصحة وزان عمومات حل البيع والتجارة عن تراض ووجوب الوفاء بالعقد وهذامما استقر عليه راى العلمين الاستاذين النائينى والعراقى (قدهما) .

فاقول ان السند اذا كان العمومات (١) فالامر كماذكر واماااذا كان الاصل

---

(١) اقول العمومات ايضاشاملة لمايصدق عليه العقد ولوبالتسامح كما هونظره مدظله فيما سيجيء من كفاية احراز الموضوع ولوبالتسامح فلافرق بينها وبين اصالة الصحة

فهواوسع من ذالك .

لان عمدة الدليل علي جريانه السيرة وبناء العقلاء و نحن نرى بالوجدان التعميم فى الاسواق ضرورة انه لايسئل عن صحة معاملة السودان وغيرهم ممن هو جاهل غالبا بالاحكام وبالشرائط العرفية اولايراعيها ولو كان الشك من جهة شرط عرفى يحتمل فقده فى المعاملة الخاصة و اما اذا كان السند العمومات فهى مختصة بصورة احراز الشرائط العرفية .

ثم القائل باختصاص الاصل بالشرعية فى العقد فقط كشيخنا النائينى قده يستدل بان الدليل على صحة هذا الاصل الاجماع و المتيقن منه هذه الصورة لاصورة كون الشك فى شرائط المتعاقدين كالبلوغ اوفى شرائط العوضين كعدم كونهما خمراً اوخنزيراوصحة العقدمن ناحية السبب لاتنافى فساده من جهة سايرالاركان وهذا لايكون من جهة كون اصالةالصحة اصلا لاامارة ليقال مثبتات الاصول غيرحجة ومثبتات الامارات حجةوهذه ليست امارة بل من جهة ان صحة كل شيىء بحسبه وصحة العقد من حيث الايجاب والقبول غيرمنوط بصحته من ناحية العوضين اوالمتعاقدين والنقص من هذه الناحية ليس نقصا بالنسبة الى العقد فالشك فى البيع الموجب للنقل غيرالشك فى سببه .

وهذاالقول يكون اخذاًمن المحقق الثانى قده حيث قال ان الاصل فى العقود الصحة بعد استكمال اركانها الخمانقله عنه فى الفرائد .

مضافا بانه فرق بين الشروط الدخيلة فى المالية مثل عدم كون العوضين خمرا اوخنزيراً فلاتجرى فيه و بين مـا كان غير دخيل مثل العلم بالعوضين فتجرى فيه .

ولكن الحق عندنا هوالتعميم لجميع صورالشك وليس دليلنا الاجماع فقط بل دليلناالسيرة وبناء العقلاءوهماشاملان لجميع الصور ولجميع اقسام الشروط سواء كانالشك فى الشرائط العرفيةاوالشرعية نعم احرازالعنوان العرفى بالنحوالمسامحى لازم

لا بالدقة فاذا احرز البيع يعنى صورته يكفينا لجريان اصالة الصحة .

وقد صرح الشيخ الاعظم قده بذلك على فرض كون الدليل السيرة وبناء العقلاء لاختلال النظام لولا جريانها .

فتحصل ان قولنا وقول شيخنا الاستاذ قده فى جهة الافراط والتفريط لقولنا بالجريان مطلقا وقوله بعدم الجريان الا فى الشرائط الشرعية للسبب ولا اجد موافقا له ظاهرا الا المحقق الثانى والقول الوسط هو ان يقال ان الشرائط العرفية مطلقا احرازها لازم والشرائط الشرعية مطلقا يجرى فيها الاصل .

نعم لا يترتب على جريانه الا اثره فقط وهو صحة العقد ولا يثبت لوازمه فلو كان الشك فى البلوغ وجرى الاصل لا يثبت البلوغ بحيث لو كان له اثر غير صحة العقد يترتب عليه كما انه اذا كان الشك من جهة احتمال اكراه المتعاقدين وقد جرى الاصل لا يثبت عدم الاكراه فلو فرض وجود اثر على عدمه كالنذر وشبهه لا يثبت العدم به .

فتحصل من جميع ما تقدم ان الاشكال على شيخنا النائينى قده من وجوه .

الاول ان الدليل ليس هو الاجماع فقط حتى يقول ان المتيقن منه صورة كون الشك فى السبب فقط لا غير .

والثانى من جهة انه لاى دليل يجب احراز شرائط المتعاقدين والعوضين والمسبب ولا يجب احراز شرائط السبب حتى تجرى اصالة الصحة فيه دون غيره نعم لو كان المراد هو ان الشك فى غير السبب يرجع الى الشك فى الشروط العرفية بخلاف غيره والشروط العرفية فى المعاملة يجب احرازها يكون له وجه على مبنى من يقول بالاختصاص بالشرائط الشرعية ولكن لا يقول بذالك لان ظاهر كلامه هو التعميم من جهة الرجوع الى العرفية وعدمه .

والثالث انه على فرض رجوع شرائط غير السبب الى الشرائط العرفية فلاى دليل يقول لا تجرى اصالة الصحة فى الشرائط العرفية بعد احراز نفس العمل وصورته

ولو بالتسامح .

والرابع انه يقول ان الشرط ان كان مما لادخل له فى مالية العوضين تجرى اصالة الصحة فيه مثل علم المتبايعين بالعوضين فان العلم بهما لادخل له فى المالية فلو فرض جهلهما بهما ايضا تكون المالية بحالها واما ان كان له دخل فى المالية مثل عدم كونهما خمرا اوخنزيراً فلاتجرى اصالة الصحة فيه ان شك فيه وهذا الدليل عليه بل ادعاء محض والحق انه لافرق بينهما وتجرى اصالة الصحة فى جميع الصور من انحاء الشك فى المعاملات .

الامر السادس

يظهر من الشيخ الاعظم فى الفرائد فى الامر الثالث على حسب ترتيبه اختصاص جريان اصالة الصحة بصورة كون الامر دائراً بين الصحة و الفساد لاصورة دوران الامر بين الصحة الفعلية والصحة التأهلية فان اصالة الصحة لاتجرى ولاتثبت الصحة الفعلية .

فاذا شك فى تحقق القبول بعد العلم بحصول الايجاب من البايع فلا تقضى اصالة الصحة فى الايجاب بوجود القبول لان القبول معتبر فى العقد لافى الايجاب وكذا لو شك فى تحقق القبض فى الهبة اوفى الصرف اوالسلم بعد العلم بتحقق الايجاب والقبول لم يحكم بتحققه من حيث هذا الاصل و كذا لوشك فى اجازة المالك لبيع الفضولى لم يصح احرازها باصالة الصحة .

واولى بعدم الجريان مالو كان العقد فى نفسه لوخلى وطبعه مبنيا على الفساد بحيث يكون المصحح طاريا عليه كما لوادعى بايع الوقف وجود المصحح لبيعه لانه لوخلى وطبعه لايجوز بيعه الابطرو مجوز و كذا الراهن اذا باع عين المرهونة وشك فى اجازة المرتهن او اذنه لذالك فان اصالة الصحة لاتثبت الاذن .

ولايخفى ان مراده قده ليس عدم حجية هذا الاصل بالنسبة الى ماذكر من

جهة عدم حجية الاصل المثبت المعروف عندهم بل من جهة ان مجراها لايكون الافى صورة الشك فى الصحة والفساد لافى الصحة التأهلية والفعلية هذا .

ولكن التحقيق ان ادعاء ذلك لادليل عليه من جهة الكبرى والصغرى اما الكبرى فلان عموم الدليل وهو بناء العقلاء والسيرة شامل لهذه الصورة ايضا يعنى الشك فى الصحة التأهلية والفعلية الاترى انهم لايتوقفون فى ترتيب الاثر على بيع كان الشك فى وجود القبول فيه بعد احراز الايجاب وهكذا غيره واما الصغرى فلان الامر فى ماذكر من الامثلة وامثالها يدور بين الصحة والفساد بالنسبة الى المعاملة وان لم يكن الشك فى الايجاب كذلك فتجرى اصالة الصحه فى كل ماذكر .

نعم ان قلنا ان القبض فى الصرف والسلم يكون من متممات العقد فحيث يكون الشك فى موضوع اصالة الصحة و هو العقد بدونه فلاتجرى من هذا الباب واما الشك فى صحة عقد الفضول للشك فى لحوق الاجازة فهوايضا غير منطبق على المقام لان صحة العقد بالنسبة الى الفضول لااثر لها وبالنسبة الى غيره فلااحراز للاجازة ليترتب عليه اثره .

نعم على فرض كون الاجازة فى الفضولى كاشفة بالكشف الحقيقى اوبالكشف الانقلابى فيمكن ان يكون الشك فى الصحة والفساد بالنسبة الى العقد الصادر عن الفضول ولكن الذى يسهل الخطب هوجريان الاصل بالنسبة الى المعاملة لابالنسبة الى العقد الذى هو السبب لها فاذا شك فى معاملة فضولية وقعت على شىء من جهة لحوق الاجازة وعدمه فنجرى الاصل فى المعاملة ونصلى مثلاعلى فرش يكون فى دار زيد مع هذا الشك ولانتفحص عن الصحة والفساد ودليلنا السيرة وبناء العقلاء .

و اما بيع الوقف مع الشك فى المجوز فكذالك من جهة الشك فى اصل المعاملة .

والعجب عن شيخنا النائينى قده حيث قال ان احراز المجوز فى بيع الوقف لازم من جهة ان طبع الوقف عدم جواز النقل والانتقال فيه ولا يكفى اصالة الصحة

لترتيب الاثر مضافاً بان الاصل الموضوعى هو عدم حصول المجوز للنقل و الانتقال فيكون الشك فى قابلية المعقود عليه لذالك والاصل عدمها .

و وجه التعجب هو انه لولم يكن للاصل هنا مجرى لقصور دليله عن شمول المقام لايكون تمسكه بالاصل الموضوعى موجها لبطلان المعاملة من جهة عدم جريان اصالة الصحة وان كان لها مجرى فهى متقدمة على الاستصحاب فان مثبتها حجة بالنسبة اليه ولولم يكن كذالك بالنسبة الى غيره .

ثم انه (قده) قد تعرض لفرع يكون من فروع عدم جريان اصالة الصحة عنده لان الشك ليس فى الصحة والفساد بل فى الصحة الفعلية والتأهلية وهو ان الراهن والمرتهن لو اختلفا فى وقوع البيع قبل اذن المرتهن او بعده بعد كون وقوع الاذن مسلما بان يدعى المرتهن رجوعه عن اذنه قبل وقوع البيع ويدعى الراهن وقوعه بعده فلايمكن ان يقال كما قيل ان اصالة صحة الاذن تقضى بوقوع البيع صحيحا ولااصالة صحة الرجوع تقضى بكون البيع فاسدا لان المفروض صحتهما بعد صدورهما عمن له اهلية لذلك لان البيع لو وقع بعد الاذن يكون صحيحا ولو وقع بعد الرجوع يكون فاسداً وفساده لايضر بصحة الاذن اوالرجوع .

والحق عدم جريان الاصل هنا لافى البيع ولافى الاذن ولافى الرجوع .

اما فى البيع فلان الشك انما وقع فى رضاء من له الحق وهو المرتهن وقد تقدم ان صحة الايجاب والقبول لاتقضى بتحقق الرضاء ممن يعتبر رضاه سواء كان مالكا كما فى بيع الفضولى ام كان له حق فى البيع كما فى المرتهن فان العين المرهونة تكون متعلقة لحقه وليست ملكه ،

واما فى الاذن فلان صحته تقضى بصحة البيع اذا فرض وقوعه عقيبه لابوقوعه عقيبه كما ان صحة الرجوع تقضى بفساد مافرض وقوعه بعده لان البيع وقع بعده ثم تأمل (قده) فى المسئلة انتهى كلامه .

والجواب عنه ما مرّ من ان اصالة الصحة لااختصاص لها بالشك فى الصحة

والفساد فقط ومع التسليم للكبرى فالمقام ايضاً يكون من الشك في الصحة والفساد بالنسبة الى اصل المعاملة واما تعيين كون الحق مع ايهما فهو مربوط بقوانين باب القضاء ولايكون في وسع الاصل اثباته فالاثر المترتب على نفس صحة البيع لااشكال في ترتبه ودليلنا عموم دليل اصالة الصحة وهو السيرة وبناء العقلاء كما مر .

فان قلت لنافي المقام استصحاب بقاء الاذن الى حين العقدفيصح العقد بعد التعبد ببقاء الاذن .

قلت لو كان المعتبر في باب العقود نشوالعقد عن الرضا المتقدم لايثبت هذا الاستصحاب تقدمه و على فرض كفاية الرضا و لولم يكن متقدما فيمكن القول به لكون الموضوع مركبا من جزئين جزء بالوجدان وهوالعقد وجزء بالاصلو هو الاذن و هو قده حيث يرى شرطية كون العقد ناشياً عن الرضا لم يعتن بهذا الاستصحاب (١) .

---

(١) اقول هذا مثل سايرالاستصحابات في الشك في تقدم احد الحادثين وتأخره فنقول استصحابه هذا معارض باستصحاب عدم وقوع العقد الى حين الرجوع فان الرجوع بالوجدان والشك يكون فيتقدم العقد عليه .

ولا يقال لااثرله لانانقول اثره القول بالبطلان فان العقد بدون اذن المرتهن باطل فان قلت ان هذا لايثبت وقوع العقد بعد الرجوع قلت هذا الاشكال مشترك الورود لعدم اثبات كون العقد بعدالاذن باستصحاب الاذن ايضا .

الامر السابع

فى عدم حجية مثبتات اصالة الصحة

و فيه خلاف فربمايقال بعدم الحجية مطلقا فى اللازم سواء كانت اصلااو امارة و ربما يقال بعدم الحجية على فرض كونها اصلالعدم حجية مثبتات الاصول واماعلى فرض كونها امارة فمثبتاتها حجة كماحرر فى محله .

و الحق عندنا عدم الفرق بين كون الدليل امارة اواصلابل يختلف حجية اللوازم وعدمها حسب اختلاف الموارد فليس مثبت كل امارة حجة ولامثبت كل اصل ليس بحجة فمن الممكن ان يكون المثبت فى الاصل ايضاً حجة وان لايكون مثبت الامارة حجة .

والحق فى اصل الامرهنا هوعدم كون اصالةالصحة امارة لان الامارة تحتاج الى جهه كشف و نحن حيث نجريها حتى فى صورة جهل العامل بالاجزاء و الشرائط باحتمال التصادف مع الواقع فلانقول بامار يتها لعدمهافى صورةالجهل .

و كيفكان ان المستدل بعدم حجية مثبتها يحتج بأنالدليل على حجيةاصالة الصحة نفسها هوالاجماع اوبناء العقلاء وهولبى والمتيقن منه اثبات مورد الشك فى الصحة لااثبات لوازمهافلوشك فى صحة عقد من حيث الشك فى بلوغ العاقدنجرى اصالة الصحة فى العقد ولانقول بلازم جريانها وهوالحكم ببلوغ العاقد حتى يترتب عليه آثاره التى غيرهذا الاثرايضا و لافرق بين كونها اصلا اوامارة اما على الاول فواضح واما على الثانى فلما مرمن ان المتيقن من الامارة هنا هو اثبات ما شك فيه من الاجزاء والشرائط بالنسبة الى هذا العمل الخاص لابالنسبة الى غيره .

ثم ان غاية ماقيل فى تقريب الامارية هوان اصالة الصحة فى عمل الغير تكون مثل قاعدة الفراغ فى عمل نفسه وقدمران السرفيها هوالاذكرية حين العمل فان كل عامل بمركب مرتب الاجزاء يأتى به على وفق ترتيبه ولايتجاوز عنه بدونه

فیکون هذا جهة کشف فی هذه القاعدة فامضاها الشارع .

و فی المقام ایضا کذالك فاصالة الصحة امارة من جهة ان العامل لایتخطی عن الاجزاء والشرائط المعتبرة فی العمل الذی یکون فی صدد اتیانه .

و یرد علیه بان الاذکریة تفید بالنسبة الی العامل اذاشك فی صحة عمله و اما الحامل کمافی اصالة الصحة فی عمل الغیر فلاتفیده و لوسلم فیکون الاثبات للوجود الحیثی لاللوجود المطلق یعنی تثبت اصالة الصحة مثلا وجود صلوة الظهر المشکوك من حیث ترتب العصر علیه لامن حیث وجوده المطلق حتی لانحتاج الی اعادته فلیست مثل الخبر الواحد فی الاحکام والبینة فی الموضوعات حتی نرتب علیها جمیع آثار الوجود المطلق .

کل ذالك علی فرض عدم جریانها فی صورة الجهل بالحکم و اما اذا کان العامل جـاهلا به و قلنا بالجریان فلاوجه لاماریتها لعدم و جـه للکشف علی هذا الفرض .

هذا کله فی صورة احتمال غفلة العامل عن اتیان جزء اوشرط واما فی صورة احتمال الترك عمدا فیکون الدلیل علی صحة العمل من حیث ظهور حال العاقل المسلم علی اتیان المرکب علی حسب وضعه ضرورة ان العاقل المسلم یأتی بالعمل علی وفق الوضع ولاینقص منه شیئاً و هذا النحو من ظهور الحال و ان کان له نحو طریقیة و کاشفیة للواقع ولکن اثبات امضاء الشرع من هذه الجهة مشکل والمقوم للاماریة وجود الکشف و الامضاء بهذه الجهة فلاتکون اصالة الصحة فی هذه الصورة امارة .

واما علی فرض احتمال الترك جهلا بالحکم اوالموضوع فقد مر عدم و جه للکاشفیة حتی یقال انها امارة بل انها اصل ومثبت الاصل غیر حجة .

فتحصل من جمیع ما تقدم عدم حجیة مثبتات اصالة الصحة اصلا کانت او امارة خلافاً للقدماء فی الجملة .

فروع الشيخ قده فى مثبتات اصالة الصحة

ثم ان هنا فروعا قد تعرض لها الشيخ الاعظم فى الفرائد فى الامر الخامس عنده اثنان منها عن العلامة قده وواحد اسسه قده ونتعرض لما اسسه رعاية للاختصار وهو انه لو شك فى ان الشراء الصادر من الغير كان بعين من اعيان ماله مما يملك او كان بعين من الاعيان الغير المملوكة شرعا كالخمر والخنزير فان اصالة الصحة بالنسبة الى المعاملة والحكم بصحة التصرف فى المبيع بعد هذا الشك لا يلزمها القول بان البيع وقع فى مقابل العين المملوكة فلومات المشترى لانحكم بخروج العين المملوكة عن تركته وان كان هذا من لوازم الحكم بصحة المعاملة وذلك لما مر من عدم حجية لوازم اصالة الصحة فالاصل عدم خروج العين عن ملك المورث .

وقد اشكل عليه شيخنا النائينى قده فى الامر الخامس فى تقريره مع تنقيح منا اولا من حيث المبنى وهو عدم جريان اصالة الصحة عنده اذا كان الشك فى ما هو دخيل فى مالية العوضين و من المعلوم ان الشك في خمرية الثمن او خليته يكون من الشك فى مالية احد العوضين .

وثانياً لابد من القول بخروج شيء عن ملك المشترى فى مقابل ما اخذه من المثمن فكيف يقال بصحة البيع وخروج المبيع عن كيس البايع من دون دخول شيء فى كيسه .

وثالثا ان المشترى نفسه و ورثته يبتلى بعدم جواز التصرف فى امواله للعلم الاجمالي بأن عيناً من الاعيان خرجت عن ملكه ولايدرى عينها .

ولكن لايرد اشكاله قده مبناء لان الثمن سواء كان مما يملك اومما لايملك يكون مالا عند العرف والملاك في مالية العوضين هو نظر العرف لانظر الشرع فاذا تحققت المالية بنظره يتحقق العقد الذى هو موضوع جريان الاصل عرفا فح نقول بجريان اصالة الصحة حتى مع الشك فى الشرائط الراجعة الى مالية العوضين شرعا

و اما ما ذكره من ان العلم الاجمالى مانع من التصرف فى اموال المورث فهو لايتم لعدم التأثير للعلم الاجمالي الذى لايوجب التكليف فى جميع اطرافه فان الثمن لو كان فى الواقع هو الخمر لايوجب الاحتراز عن ساير الاموال لعدم خروجه عن ملكه فلايجب الاحتياط .

واما العلم بخروج شيء عن كيس المشتري فلازمه المصالحة مع البايع فى ما يكون حقه فى الواقع (١) فلامحذور فى القول بعدم ثبوت اللازم لاصالة الصحة لوجرت ولا اشكال فى اصل جريانها ايضاً .

الامر الثامن

فى بيان ورود هذا الاصل اوحكومته على الاستصحاب

والبحث فى مقامين المقام الاول فى تقديم اصالة الصحة على الاصل الحكمى كما فى اصالة عدم الانتقال عند الشك فى صحة المعاملة وفسادها والتقديم لايكون بالورود كما فى تعبير الشيخ الاعظم قده بل بالحكومة او التخصيص والتعبير بالورود لعله يكون من اشتباه الناسخ .

والمقام الثانى فى تقديمها على الاصل الموضوعى مثل الشك فى البلوغ الذى هو شرط العقد فان اصالة عدم البلوغ اصل موضوعي فى مقابل اصالة الصحة فنقول .

---

(١) اقول وهنا علم اجمالى بان الثمن لايكون خارجاً عما فى البين فان كان الثمن هوما يملك فيكون فى الاعيان وان كان ممالايملك ايضا يكون من الاعيان فنعلم اجمالا اما بطلان العقد شرعا اوصحته شرعا .

والحكم بالصحة وجعل الثمن من غير الاعيان امرمشكل جدا فاما ان نقول بان اصالة الصحة تثبت هذا اللازم وهو كون العوض ممايملك و نحكم بخفاء الواسطة وان كانت اصلا او نقول بعدم جريان اصالة الصحة والقول بالصحة وجعل الثمن خارجا عما فى الخارج بعيد.

اما المقام الاول فقال الشيخ الاعظم قده فيه بتقديم اصالة الصحة على الاصل الحكمى من جهة ان الشك فى الانتقال مثلا مسبب عن الشك فى تحقق الاثر فاذا حكمنا بتحقق الاثر بحكم اصالة الصحة لايكون للشك فى الانتقال مجال فان قلنا ان مفاد اصالة الصحة هو الحكم باستجماع العقد للشرائط المعتبرة فيه تعبداً يكون التقديم بالحكومة و ان قلنا ان مفادها هو الحكم بترتيب اثر الصحيح فلا محالة يحصل التعارض بينها و بين الاستصحاب لان مفاده ايضا ترتيب اثر عدم الانتقال ولكن بعد التعارض لايحكم بالتساقط بل يقدم اصالة الصحة و يخصص دليل الاستصحاب لانا لم نجد مورداً لم يكن فى مقابل اصالة الصحة استصحاب عدم الانتقال فيلزم عدم المورد لدليلها فلابد من تقديمها على الاصل الحكمى اما بملاك الحكومة اوالتخصيص .

واما المقام الثانى وهو صورة المعارضة مع الاصل الموضوعى فللشيخ الاعظم قده كلام فى المقام .

ولاجل تلامذته الميرزا محمد تقى الشيرازى كلام آخر فى الحاشية وفي بعض النسخ كلامه فى المتن و كلام شيخه فى الحاشية وقد حصل الخلط بينهما فى كلام بعض كما عن شيخنا النائينى قده وقد وقع الخلط فى نسخ الفرائد ونحن وجدنا كلام كل واحد منهما من النسخة المصححة من الفرائد مستقلا ولذا ننقل كلام كل واحد منهما مستقلا ثم نحكم بين الكلامين.

اما حاصل كلام الشيخ قده ان العقد حاصل بالوجدان والبلوغ مشكوك فيه فيستصحب عدمه فيكون هنا عقد وعدم الصدور عن البالغ فيكون فاقداً للشرط ويعارضه اصالة الصحة الحاكمة بان العقد صحيح من ناحية الشرط ثم اجاب عنه بان الاثر مترتب على عدم صدور العقد عن البالغ لاعلى الصدور عن غير البالغ ولايثبت باصالة عدم البلوغ عدم صدور العقد عن البالغ الاعلى المثبت والاصول المثبتة غير حجة فتقدم اصالة الصحة بعد عدم تأثير الاستصحاب فى الفساد .

هذا اذا كان مفاد اصالة الصحة ترتيب الاثر فقط واما اذا كان مفادها استجماع العقد للشرائط المعتبرة في العقد فهي متقدمة على الاستصحاب لان مفاده عدم اقتضاء العقد الصادر عن غير البالغ لترتيب الاثر وهي تقتضي ترتيب اثر الصحيح ولا معارضة بين المقتضي واللااقتضاء فيكون الاصل الحكمي مقدما علي الاصل الموضوعي عنده قده خلافاً لجملة من الفقهاء .

وهذا كله بناء على كون اصالة الصحة اصلا من الاصول العملية واما على فرض اماريتها فلا اشكال في تقديمها على الاصول الموضوعية لحجية مثبت الامارة فيثبت البلوغ المشكوك فيه بجريانها .

ويرد على هذا الكلام بشقه الاول وهو عدم الاثر لاصالة عدم البلوغ لان الاثر لعدم صدور العقد عن البالغ لا لصدوره عن غير البالغ بان عدم المعلول كما يكون بعدم العلة وعدم المقتضي كذلك يكون من لوازم عدم شرط العلة والمقتضي فاذا صدر عقد ولم نحرز شرطه وهو البلوغ يكفي لعدم الاثر لهذا العقد فمقتضى اصالة عدم البلوغ بطلان العقد ومقتضى اصالة الصحة صحته فيتعارضان .

ويرد عليه بشقه الثاني بان الاستصحاب بعد كونه من الاصول المحرزة يحرز الفساد كما ان مقتضى اصالة الصحة الصحة فيتعارضان ولا يكون من مقابلة المقتضي مع اللااقتضاء فتصل النوبة الى اصالة عدم الانتقال هذا حاصل كلام الشيخ قده مع ما يرد عليه .

و اما كلام السيد محمد تقي الشيرازي فيكون حاصله هو ان الاستصحاب يوجب عدم الشرط واصالة الصحة توجب وجوده فيتعارضان وحيث ان الاستصحاب يكون من الاصول المحرزة دونها فيقدم الاصل المحرز على غيره فينتج فساد العقد اذا كان مفاد اصالة الصحة ترتيب اثر الصحيح واما اذا كان مفادها استجماع العقد للشرائط المعتبرة فيتعارضان لكونهما في رتبة واحدة واستجود شيخنا النائيني قده كلامه قده ثم اشكل عليه بما حاصله عدم تمامية القول بالتعارض على جميع التقادير

و التحقيق فـي المقام هو ان هذا الاختلاف يكون ناشيا عن الاختلاف بين المبانى فى الاستصحاب وملاحظة اصالة الصحة معها وليس الاختلاف على مبنى واحد فان المبانى فى الاستصحاب ثلاثة الاول جعل مماثل الحكم الواقعى فى مورده كما عن المحقق الخراسانى قده و الثانى تنزيل الشك منزلة اليقين كما عن شيخنا العراقي قده والثالث تنزيل المشكوك منزلة المتيقن كما عن الشيخ الاعظم قده.

ثم ان اصالة الصحة اما ان تكون امارة او اصلا فعلى الامارية اما ان نقول بحجية مثبت كل امارة اى اثر كان واما ان لانقول بذالك مطلقا بل يختلف حجية مثبتها حسب اختلاف الموارد و على فرض كونها اصلا فاما ان تكون من الاصول المحرزة واما لاتكون كذالك .

فعلى فرض كونها امارة و كون مثبتها حجة مطلقا فلاشبهة فى التقديم على الاستصحاب على جميع المبانى فيه ولعل هذا هو المراد من كلام السيد قده بشقه الثانى من جهة كون اللازم من اصالة الصحة هو استجماع العقد للشرائط لاترتيب الاثر فقط واما على فرض عدم حجية مثبتها وان كانت امارة او كانت اصلا محرزاً لموردها و كان المبنى فى الاستصحاب تنزيل الشك منزلة اليقين فيتعارضان لاحراز الفساد بالاستصحاب واحراز الصحة باصالة الصحة والمرجع اصالة عدم النقل .

واما لو كانت اصلا ومفادها ترتيب الاثر فقط لااستجماع الشرائط فاستصحاب عدم البلوغ حاكم عليه .

والحاصل لافرق فى المسالك اذا كان المبنى حجية مثبتها والمعارضة او تقديم الاستصحاب تكون بعد فرض عدم حجية المثبت و حيث كان مبنى الشيخ قده عدم حجية المثبت قال بالمعارضة في بعض كلامه .

واما على فرض كونها امارة ومثبتها غير حجة فايضا تكون المعارضة بين مفادها ومفاد الاستصحاب .

واما على فرض كون المبنى فى الاستصحاب جعل المماثل او تنزيل المشكوك

منزلة المتيقن بمعنى ترتيب اثر الواقع فيمكن ان يقال تكون اصالة الصحة من الاصول المحرزة على فرض اصليتها وتقدم على الاستصحاب .

ثم انه ربما يتمسك لتقديمها (١) على الاستصحاب بلزوم اللغوية لدليلها لعدم المورد لها لوجود الاستصحاب في كل مورد من الموارد .

ولكن يرد عليه بأن موارد وجود الاصل الموضوعي واحراز الحالة السابقة للموضوع لايكون دائميا فرب مورد لايكون الاصل الموضوعي فتجرى فيه اصالة الصحة نعم بالنسبة الى الاصل الحكمي وهو اصالة عدم الانتقال يلزم اللغوية وعدم المورد لها لو قدم عليها .

و ربما يتوهم ان الاصل الموضوعي لتقدمه متقدم في الجريان على اصالة الصحة وفيه ان اصالة الصحة على فرض امارتيتها تقدم على ساير الاصول اذا قلنا بحجية مثبتها وعلي فرض عدم حجية مثبتها مع انحفاظ الامارية فتتعارض مع ساير الاصول لمكان الامارية و على الاصلية بمعنى استجماع العقد للشرائط تعبداً فايضا تحصل المعارضة وعلى فرض ترتيب الاثر فقط فالاستصحاب مقدم لان كل اصل في السبب ولو كان ضعيفاً مثل البرائة مقدم على الاصل في المسبب .

والحاصل ان كل اصل موضوعي لايكون مقدماً بل يختلف حسب اختلاف المباني في اصالة الصحة .

---

(١) اقول وهذا الوجه غير بعيد بعد ان الشك في البلوغ وغيره يكون من الشك في الموضوع ولانجد مورداً لم يرجع الشك الى الموضوع ولم يكن لماشك في وجوده حالة سابقة على العدم بل الكل مسبوق بالعدم .

الامر التاسع

فى جريان اصالة الصحة فى الاقوال والاعتقادات

اما البحث عن جريانها فى الاقوال فقد تعرض له الشيخ الاعظم قده وحاصله ان القول الذى يصدر عن قائل تارة يلاحظ بلحاظ انه فعل من افعال المتكلم و تارة يلاحظ باعتبار كاشفية هذا الكلام وهذه الجهة يكون البحث فيها من جهات ثلاثة .

الشك فى الارادة الاستعمالية بعد احراز الاستعمال لاحتمال كون المتكلم لاغيا فى التكلم وعدم ارادته معنى اللفظ .

والشك فى الارادة الجدية بعد احراز كون المتكلم قاصداً لمدلول اللفظ فى الاستعمال .

والشك فى ان هذا الكلام هل يكون مطابقاً للواقع ونفس الامر ام لايكون كذالك وصدر عن المتكلم عن اشتباه وخيال لاواقع له .

اماالشك فيه من حيث انه فعل من الافعال فلا شبهة عنده قده فى جريان اصالة الصحة فيه فاذا صدر كلام من متكلم لانعلم انه غيبة لمؤمن حتى يكون حراما وموجبا للفسق اومدح له حتى يكون مستحبا او كان مباحاً لكونه فى امر من الامور المباحة فتجرى اصالة الصحة ونثبت عدالة المتكلم ولانشك فى عدالته بعد جريانها حتى نحتاج الى الاستصحاب .

ويرد عليه ان البحث فى اصالة الصحة يكون فى صورة دوران الامر بين الصحيح و الفاسد ومن المعلوم انه ليس الشك هنا فى الصحة والفساد وبناء العقلاء ليس على ان ما صدر من الكلام ليس من الحرام وحمل فعل المسلم على الصحيح بمقتضى ماورد من الروايات مثل قوله عليه السلام ضع امر اخيك على احسنه

كمامر (١) .

يكون فى مقام بيان حكم اخلاقى ولايترتب عليه اثر فقهي ولاجامع بين الحرام والحلال الانفس القول الذى هو جامع فوق المقولة بخلاف العقد الصحيح والفاسد فان له فرد فاسد وهوالفاقد للشرط مثلاوفرد صحيح وهوالجامع لهفجريان اصالة الصحة فى القول بما هو فعل من الافعال ممنوع .

واما الشك فى وجود الارادة الاستعمالية حقيقة واحتمال اللغوفى الكلام وعدمه فايضا يقول قدهبأنه لاريب فى جريان اصالة الصحة لاثبات كون المرادهو معنى اللفظ .

وفيه ان اصالة كون المراد هو معنى اللفظ والاخذ بظاهر معناه يكون من الاصول العقلائية التى لاربط لها باصالة الصحة .

و اما الشك فى مطابقة الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية فكذلك يقول قده بأن اصالة الصحة جارية .

---

(١) اقول الصحة بمعنى التمامية وهىفى كل شىء بحسبه ولاداعى الى ان يكون فى مقابلها الفساد فان اللاغى فى الكلام ليس كلامه فاسداً من حيث كونه لفظاً من الالفاظ ولكن فى نظرالعقلاء يكون فاسداً من جهة عدم ترتيب الاثرالمناسب لتكلم العقلاء بعضهم مع بعض .

ولعل مراد الشيخ قده هوذالك وله ان يدعى ان الاصول العقلائية فى الالفاظتكون ايضا من باب اصالة الصحة وان قلنا بامارياتها فى باب الالفاظ ولم نقل بها فىغيرها.

و روايات وضع امراخ المؤمن على احسنه ان حملت على الاخلاق فى بعض الموارد مثل خمسين قسامة لاتحمل فى جميع الموارد فلو فرض اثرشرعى لجريان الاصل لاغروفى ترتبه بهذه الروايات مثل جوازالاقتداء بمنجرت اصالةالصحةفى كلامه من حيث عدم كونه غيبة مؤمن .

والحاصل يمكن حمل كلام الشيخ قده على معنى يليق به قده مععلوشأنه.

ولكن يرد عليه مايرد على ماقبله لجريان الاصل اللفظى وهو مطابقة الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية وعدم قبول العقلاء عذر عاقل يقول ما اردت الجد فى كلامى وهذا غير مربوط باصالة الصحة فى مقابل احتمال الفساد بل الفساد هنا غير مستقيم لان الكلام لايكون فاسدا ولولم تكن الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية كما انه قد يتفق لبعض الدواعى كالامر الامتحانى .

و اما اذا شك فى مطابقة الخبر للواقع فهو قده ايضا قائل بعدم جريان اصالة الصحة وهو كذالك لان الواقع يكون بيد الله تعالى ولايكون بيد من لايكون ملازما للواقع ويقع الخطاء منه من غير شعور اومع الالتفات .

و البحث فى حجية الخبر الواحد لايكون من جهة مطابقة الخبر للواقع بل من جهة تنجيز الحكم للمكلف ان اصاب الواقع و كونه معذوراً عند الخطاء ولااثر للواقع وعدمه فى هذه الجهة شرعا حتى نحتاج الى جريان اصالة الصحة .

فتحصل ان اصالة الصحة فى الاقوال غير جارية مطلقا و كلام الشيخ الاعظم قده ومن تبعه مثل شيخنا النائينى قده غير تام .

واما جريانها فى الاعتقادات فهو الحق مثل ان الفقية اذا اخبر بأن العصير العنبى مثلا حرام و نجس ولاندرى انه هل يكون مطابقا لاعتقاده من باب الفحص التام عن الدليل بحيث صار هذا رأيا له و اقعا اولايكون مطابقا لاعتقاده فتجرى اصالة الصحة فى تحصيل مقدمات صحيحة لتحصيل هذا الرأى ويحكم بانه مطابق لاعتقاده

و هكذا اذا عدّل الرجالى رجلا من الرواة اوجرحه ولانعلم ان الجرح و التعديل هل يكونان عن مقدمات صحيحة اوفاسدة فنحكم بالصحة من هذا الباب .

البحث في القرعة

وملاحظتها مع الاستصحاب وغيره (١)

في القرعة جهات من البحث الاولى فى الدليل الدال عليها و هوالروايات الواردة فى باب ١٢ و ١٣ من ابواب كيفية الحكم فى ج ١٨ من الوسائل وفى المستدرك فى باب ١١ من ابواب كيفية الحكم .

وهى على طائفتين الاخبار العامة والخاصة فى الموارد الخاصة .

فاما الطائفة الاولى فمنها ح ١١ باب ١٣ عن محمد بن حكيم (حكم) قال سئلت اباالحسن عن شيىء فقال لى : كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطى وتصيب قال كلما حكم الله به فليس بمخطىء.

و منها ح ١٣ باب ١٣ قال الصادق عليه السلام ماتنازع قوم ففوضوا امرهم الى الله عزوجل الاخرج سهم المحق وقال واي قضية اعدل من القرعة اذافوض الامر الى الله اليس الله يقول (فساهم فكان من المدحضين) .

واما الطائفة الثانية فمنها ح ١٤ فى باب ١٣ عن معاوية بن عمار عن ابيعبدالله عليه السلام قال اذا وطارجلان اوثلاثة جارية في طهر واحد فولدت فادّعوه جميعا اقرع الوالى بينهم فمن قرع كان الولد ولده ويرد قيمة الولد على صاحب الجارية الحديث ومثله ح ٥و٦و٧ فى الباب .

وهذه الروايات اما ان تكون فيما له واقع مجهول واما فى المبهمات والمراد بها مالاواقع لها و نريد اثباته بالقرعة مثل ان يقول احد عبيدى او ثلثهم حرفى وجه الله اويقول احدى زوجاتى طالق فان عنوان الاحد مبهم لاواقع له خارجاً و

---

(١) لايخفى ان المحقق الخراسانى تعرض لهذا البحث فى آخر الاستصحاب فى الكفاية ولم يتعرض له هنا فالحرى حسب ترتيبها التعرض له عند كلامه قده والامر سهل.

هى مافى باب ١٣ من ابواب كيفية الحكم فى الوسائل ح٢و٣ و ١٠و١٥ و١٦ ففى ح٢ عن حريز عن محمدعن ابى عبدالله عليه السلام فى الرجل يكون له المملوكون فيوصى بعتق ثلثهم قال كان على يسهم بينهم .

فان عنوان الثلث لاواقع له فى الخارج والقرعة يكون لاثبات الواقع فى ظرف الخارج ومن هذا الباب ماورد فى قضية يونس النبى على نبينا وآله و عليه السلام حيث ان الالقاء فى البحر لم يكن له واقع فى حق احدهم فثبت بالقرعة ان يونس يكون من المدحضين وهذه الروايات تدل على حجية القرعة في الجملة و لكن فى اى مورد من الموارد فسيجيء البحث عنه فان بعض القوم قال باختصاصها بالموارد الخاصة التى وردت فيها الرواية وليست قاعدة كلية .

الجهة الثانية فى انها هل تكون من الامارات اومن الاصول المحرزة اومن الاصول الغير المحرزة فان الكل محتمل (١) .

اما الامارية فهى ان يجعل الشارع للقرعة اصابة نوعية ثم يمضى كشفها النوعى كمافى ساير الامارات ولايخفى عدم كون اماريتها مثل ساير الامارات لان ملاك الامارية فى غيرها هوان يكون للامارة كشف نوعى عن الواقع يكون موجبا للظن ثم امضاء الشارع اياها بجهة كشفها وليس للقرعة كشف نوعى كذالك بل لابد من ان يكون كشفها ايضا باعتبار ماجعل له من قبل الشارع .

واما كونها اصلا محرزا فهوايضا لابد ان يكون بهذا النحو يعنى جعل الكشف

---

(١) اقول لم يخترمدظله فى الدرس وجها من الوجوه ولكن الذى يجيء فى الذهن حسب ظهور الروايات وطرد احتمال الخطاء فى بعض الروايات و تحكيم امر القرعة فى الاصابة الى الواقع وانها مجعولة لهذه الجهة مما يرشد الى اماريتها ولكن حجية مثبتها التى هى ثمرة الامارية غير معلومة وعليه فمن المسلم كونها من الاصول المحرزة وان فهمنا احرازها من العالم بالغيب .

لها من قبله غاية الامر لم يكن امضائه بجهة الكشف الكذائى كما فى ساير الاصول المحرزة .

واما كونها اصلاغير محرزمثل البرائة فيكون فى صورة عدم وجودالكشف لهااصلالاذاتا و لابجعل الشارع كما يمكن ادعاء هذا النحومن الجعل فى جعل القرعة فى المبهمات كما فى قضية يونس النبى على نبينا وآله وعليه السلام وكما فى صورة طلاق احدى الزوجات اوعتق احد العبيد فان القرعة تكون فى امثال ذالك ممالاواقع مفروض لهافى الخارج لرفع التحير .

فان قلت جعل البرائة يكون لرفع التحير فقط و اما القرعة فيكون لها طريقية الى الواقع فبينهما فرق من هذه الجهة ولايمكن انكار نحو اصابة الى الواقع فيها بخلاف البرائة .

قلت كون جعلها بلحاظ اصابة الواقع هواول الكلام فمن الممكن ان تكون المصلحة العامة فى اختيار القرعة لرفع التحير كمصلحة التسهيل فى جعل البرائة فى الشبهات الحكمية والموضوعية ولاسبيل لنا الى اثبات الكشف لها .

فتحصل من جميع ماتقدم ان المسلم اصل الجعل واما الامارية والاصلية محرزة كانت اوغيرها فلايكون لنا تعيينها فان الكل محتمل .

الجهة الثالثة فى شرح العناوين الواردة فى الروايات لجعل القرعة فان العناوين الواردة اربعة الاول القرعة لكل امر مجهول كما مرفى ما نقلنا من الروايات عن الوسائل الثاني القرعة لكل امر مشتبه (١) والثالث ماورد من قوله عليه السلام فى المستدرك

---

(١) اقول لم اجد هذا التعبير فيما بين يدى من كتب الرواية وغيره ونسب فى كتب الاصول الى الرواية ولعل هذا التعبير يكون من نقل المعنى عن مثل عنوان الملتبس الذى ورد به الرواية ولايكون فى عنوان بحث الاصوليين حتى ان ان النراقى قده فى العوائد الذى الفه فى القواعد الفقهية والاصولية وهو كتاب جيد مع ذكره كثيرا من الروايات لم ←

ج٣ باب ١١ من ابواب كيفية الحكم ح ١ عن دعائم الاسلام انهم او جبوا الحكم بالقرعة فيما اشكل و الرابع ماورد في ح ٢ من الباب اى حكم فى الملتبس اثبت من القرعة .

فالقرعة مجعولة فى المجهول والمشتبه والمشكل والملتبس .

ثم انه بعدما عرفت من العناوين ربمايقال بأن مرجع الجميع الى امرواحد وهوجعل الوظيفة للمتحير و المشكل والمشتبه والملتبس والمجهول يكون المراد منه كل امرلايكون واقعه معلوما فعليهذا يكون موضوعها عدم البيان لموردهافان وجدنا البيان عن الشارع لانحتاج اليها فكل موردیكون لنا جعل وبيان من الشارع لاتجرى القرعةفيه .

و عليه فلايبقى لها مورد فى اكثر الموارد لان الشبهات البدوية الحكمية و الموضوعية تكون مجرى البرائة اذالم تكن لنا حالة سابقةوالا فمجري الاستصحاب و في موارد العلم الاجمالى فالمجعول هو الاحتياط فى صورة امكانه و مع دوران الامر بين المحذورين فان قلنا ايضا بالتبعيض فى الاحتياط فهو ايضا لاتأتى فيه القرعة واما على فرض كون الاحتياط عسريا اوقلنا بعدم التبعيض فى الاحتياط فى المتبائنين فيكون الحاكم هوالقرعة .

والحاصل ان نسبة الاصول الى القرعة نسبة الاستصحاب الى البرائة فان موضوعها عدم البيان والاستصحاب بيان فانه وان كان اصلا ولكنه مقدم على البرائةوالقرعة ايضا كذلك فانها يكون فيما لابيان بالنسبة اليه ولافرق بين كونها اصلا وبين كونها امارة لان المعارضة تكون بين دليل الاصل ودليل القرعة وهما امارتان ودليلان على جعل الحكم الظاهرى لاالحكم الواقعى .

← يأت برواية يكون فيهاهذاالعنوان وعنوان الملتبس وعند البحث والبيان تعرض قده له فعليك بالفحص و الامرسهل .

وعليهذا الفرض من كون المرجع لجميع العناوين هو العنوان الواحد فلا تعارض بين دليل القرعة ودليل الاصول بل لاموضوع لها ويكون خروج الموارد بالتخصص لابالتخصيص بخلاف مايأتي من القول الثاني من اختلاف مواردهما فانه لابدمن ملاحظة المطلق والمقيد .

ثم انه ربما يقال بان عنوان المشكل غير عنوان المجهول و المشتبه فان المشكل يكون فيما لاواقع له مثل المبهمات و المشتبه و المجهول يكون فيماله الواقع كالخمر المردد بين الكأسين فان له واقع لانعلمه بعينه ففي المشكل لامجرى للاصول ويكون المورد مورد القرعة بلامزاحمة واما في المجهول والمشتبه وان كان ظاهر الدليل الشمول لموارد الاصول من البرائة والاحتياط فيما يكون بهذا العنوان ولكن يخصص بدليل الاصل دليل القرعة كما عن المحقق الخراساني قده ،

اويقولون بان المجهول في باب القرعة هو ما يكون ذاته مجهولة وهكذا المشتبة واما المجهول في باب اصالة البرائة يكون بلحاظ الوصف بحال المتعلق يعني المجهول حكمه واماالشبهات الحكمية وان كان المجهول فيها نفس الحكم ولكن دليل القرعة منصرف عنها وليس لنا انس في الدين بالقرعة في صورة الاشتباه في الحكم او من باب ان واقع التكاليف معين عندالله تعالى وليس مثل مالاواقع له من المبهمات .

فمورد القرعة هو صورة وجود العلم الاجمالي مع كون الشبهة موضوعية وعدم جريان اصالة الاحتياط كدوران الامر بين المحذورين وفي غير المورد من موارد العلم الاجمالي فيجب الاحتياط الااذا كانت القرعة امارة على تعيين احد الاطراف وقلنا بانحلال العلم الاجمالي او كونها جاعلة للبدل للواقع فتقدم ولكن مع عدم القول بالانحلال اذا كان العلم التفصيلي بعد العلم الاجمالي فلا نقول في المقام على فرض قيام الامارة .

فلو علمنا بنجاسة احد الكأسين ثم علمنا بان الابيض نجس فلا ينحل العلم فصرف قيام الامارة لايوجب الانحلال .

واما جعل البدل بان يكون ما قامت الامارة عليه بدلاعن الواقع ولولم يكن الواقع ماقامت الامارة عليه فالقرعة على فرض الامارية وان كانت معينة لماهو المجهول ولكن الحق عدم امار يتها وعدم حجية مثبتها فالعلم الاجمالى بحاله ويجب الاحتياط فى اطرافه هذا فى صورة الامكان واما فى صورة عدم الامكان مثل صورة وطى ثلاثة امة و احدة وعدم العلم بان الولد لايّهم فلابد من القرعة .

امافى الموارد الخاصة التى وردت فيها الرواية مثل القرعة فى قطيع غنم اشتبهت الموطوئة فيه فيعمل بها على فرض عدم المعارضة مع قاعدة العدل والانصاف على فرض تسليم تلك القاعدة و عدم القول باختصاص الروايات التى يستفاد منها تلك القاعدة بخصوص موردها كما ورد فى خصوص الدرهمين الذين يكون النزاع فى احد هما بين المدعيين .

ثم ان الشيخ الاعظم فى الفرائد بعد اختيار تقديم الاستصحاب على القرعة لعمومية موردها لغير مورد الاستصحاب قال نعم القرعة واردة على اصالة التخيير واصالتى الاحتياط والاباحة اذا كان مدركهما العقل (١) وان كان مدركهما تعبد الشارع فيهما فى موارد هما فدليل القرعة حاكم عليهما كما لايخفى لكن ذكر فى محله ان ادلة القرعة لايعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الاصحاب اوجماعة منهم .

وقال المحقق الخراسانى قده فى حاشيته عليه ان الاستصحاب واصالتى التخيير والاحتياط واصالة الاباحة سواء فى المعارضة مع القرعة ولايختص الاستصحاب بالتقديم دون غيره .

---

(١) اقول وجه الورود هوان موضوع حكم العقل عدم البيان والقرعة بيان لان لسان ادلتها هوالاصابة الى الواقع ووجه الحكومة نظر دليلها الى ادلة الاصول .

و نحن نرى في بعض نسخ الفرائد في صدر كلامه انه لم يفرق بين الاصول المذكورة في تقديمها على القرعة وهذا وان كان مرجعه الى التهافت في الكلام ولكن نفهم ان مراده في تقديم القرعة على اصالة الاحتياط يكون في مقابل الاخبارى القائل بالاحتياط في الشبهات البدوية لا في مقابل الاصولى القائل باصالة البرائة .

وكيف كان فبعد التعارض لابد من تخصيص دليل القرعة بدليل الاصول واللازم من هذا تخصيص اكثر موارد القرعة فانه اذا خرج موارد الاصول عن موردها لايبقى تحت دليلها بعنوان المجهول والمشتبه الا موارد نادرة وتخصيص الاكثر مستهجن .

والمحقق الخراسانى قده حيث رأى ذالك قال بأن المعارضة بين الدليلين مستقرة و لايمكن التخصيص للاستهجان و لكن يقدم ادلة الاصول للاظهرية في موردها من ادلة القرعة واما تقديم القرعة في الموارد الخاصة ايضا فلايمكن الا اذا كان عمل الاصحاب منجبراً لضعف القرعة بعدوهنها بواسطة كثرة التخصيص .

فان قلت كثرة التخصيص ان كانت موجبة للوهن فعمل الاصحاب لايفيد جبر وهنها بل لابد من حمل المورد الخاص علي وجه لايلزم منه التخصيص مثل حمل القرعة على الموارد الذى يكون خروجه عن موارد الاصول خروجا موضوعيا فيكون الخروج بالتخصص لا بالتخصيص وان لم يكن التخصيص موجبا للوهن فدليل القرعة بحاله ولايحتاج الى جبره بعمل الاصحاب .

قلت ان تخصيص الاكثر في المقام وان لم يكن بعديوجب وهن العام وسقوطه راساً ولكن حيث لانعلم المورد الباقي تحته مع العلم الاجمالى بوجود مورد له فلابد من تعيين المورد بعمل الاصحاب ولايكون لنا التمسك به بدون جبره كذالك

الجهة الرابعة في ان القرعة حق عام لجميع المكلفين او تكون من مناصب الامام عليه السلام وبعده من مناصب الفقهاء فيه خلاف .

فربما يظهر من بعض الروايات الاختصاص بالامام عليه السلام كما في ح٩ باب ١٣ من ابواب كيفية الحكم ج ١٨ من الوسائل عن حماد عمن ذكره عن

احدهما عليهما السلام قال القرعة لاتكون الا للامام .

وكذالك يستفاد من رواية الكافى فيما حكاه النراقى قده فى العوائد ص٢٢٦ عن يونس فى رجل كان له عدة مماليك فقال ايكم علمنى آية من كتاب الله فهو حر فعلمه واحد منهم ثم مات المولى و لم يدر ايّهم الذى علمه الاية هل يستخرج بالقرعة قال نعم ولايجوز ان يستخرجه احد الا الامام فان له كلاما وقت القرعة ودعاء لايعلمه سواه ولايقدر عليه غيره .

ولكن الذى يقتضيه الجمع بين الروايات هو عدم اختصاصها بالامام عليه السلام لمامر من الروايات الدالة على امرهم عليهم السلام بالقرعة الظاهر فى جوازه للناس ايضا وعدم جريانها بيد كل احد من آحاد الناس بل يكون هذه منصباله (ع) وللفقهاء ولمن يكون مجازاً عن قبلهم لعدم معرفة الناس بموارد القرعة فلابد فى اجرائها من نظر الحاكم الشرعى .

الجهة الخامسة فى ان القرعة هل تكون من باب العزيمة او تكون من باب الرخصة لرفع النزاع فيمكن الرجوع عنها الى غيرها ؟

فنقول القرعة اما ان تكون فى الموارد الخاصة مثل غنم الموطوئة فى قطيع من الغنم او تكون فى كل الموارد بالادلة العامة الدالة بان القرعة لكل امر مجهول وهى اما فى ماله الواقع المجهول او فى المبهمات اما الموارد الخاصة فان كان لقيام الدليل الخاص موضوعية فلابد من الاخذ به و عدم التخطى عنه فتكون القرعة عزيمة و مع قطع النظر عن هذا فاحتمال وجود مصلحة خاصة التى لايجوز التعدي عنها بعيد جدا بل يكون من باب الطريق الى الواقع بعد العلم الاجمالى و ضررية الاحتياط بالاجتناب عن مثل قطيع غنم فيكون جريانها من باب عدم طريق للاحتياط الا هذا فمن تحمل الضرر واجتنب عن الجميع لايكون تارك واجب بعد عدم كشف الواقع الواقعى بها وان كان لها نحو كشف حسب لسان بعض الروايات .

واما الروايات العامة فيما له الواقع المجهول فان انحصر طريق الامتثال ايضا

بهافقط فلاريب في كونها عزيمة لان مقدمة الواجب واجبة والعقل وان كان حاكما بالتخيير ولكنه محكوم للروايات الدالة على اصابة الواقع .

واما المبهمات فحيث لاواقع لهافليس لناواقع يحصل الوصول اليه بالقرعة فالتقديم علي التخيير العقلى غير مسلم .

والحق عدم كونها عزيمة في المبهمات .

الجهة السادسة فى ان القرعة مثل حكم الحاكم بعد جريانها بحيث لايمكن الرجوع عنها الى غيرها اولا ؟ فنقول فى صورة اجرائها فيما له الواقع يمكن ان يقال لاسبيل للرجوع عنها لان لسان الروايات الوصول الى الواقع بها فكمااانه اذا وجدالواقع وجدانا لايجوز الرجوع عنه كذالك اذا تحقق بالقرعة .

واما مالاواقع لهمثل المبهمات فلاتكون الالرفع الاختلاف والابهام ولم نجد الواقع لعدم وجوده فتكون مثل الاستخارة وبيان الروايات فى اصابة الواقع يكون من جهة عدم حصول الترديد للعامل بهالانها موصلة الى الواقع فيكون مثل نهيه عن التسرول قائما الذى حكمته انخراق السروال فى هذاالحال فيكون حكمة القرعة ايضارفع التحير لاالاصابة الى الواقع وقدتم بحمدالله ماارد نا من مباحث القرعة هنا

البحث فى ملاحظة الاستصحاب مع غير القرعة

من الاصول غير الاستصحاب

قداشتهر تقديم الاستصحاب على جميع الاصول العقلية بالورود وعلى الاصول الشرعية بالحكومة وهكذا القواعد الغير المحرزة فهومقدم على البرائة والاحتياط والتخيير وقاعدة الطهارة وقاعدة الحلية ولم يكن فى كلماتهم بيان المبانى فيه من جهة كونه من باب جعل المماثل كماعن المحقق الخراساني قده اومن باب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن كما عن الشيخ الاعظم قده اومن باب تنزيل الشك منزلة اليقين كما هوالحق عندنا .

اما وجه التقديم على الاصول العقلية فواضح من جهة ان موضوع حكم العقل عدم البيان من الشرع كما في البرائة العقلية و الاستصحاب بيان من الشرع بعدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق .

واما وجه التقديم على الاصول الشرعية والقواعد كذالك فمن جهة ان الغاية لتلك الاصول هو العلم كما هو لسان مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام ورفع مالا يعلمون والظاهر من العلم وان كان العلم الوجداني بالواقع الواقعي ولكن الاستصحاب يكون فردا من العلم بالتعبد من الشرع فكانه يحكم بحصول الغاية بلسان عدم نقض اليقين .

وهذا اللسان حاكم لا بمعنى كون العلم الماخوذ في الغاية مشروحاً بمثل كلمة اي واعني ولا بمعنى حكومة الادلة الثانوية على الادلة الاولية بل بمعنى نظر دليل الاستصحاب الى دليل ساير الاصول وهو المناط في الحكومة كما حققناه في محله عند بيان الحكومة والورود .

فان قلت ان قاعدة الحلية وقاعدة الطهارة ايضا من الاصول المحرزة فكيف يقدم الاستصحاب عليهما ودليل كونها محرزة هو ان من صلي في ثوب جرت فيه قاعدة الطهارة او قاعدة الحلية ثم ظهر الخلاف تجب الاعادة مع ان الشرط الواقعي يجب احرازها ثم الدخول في الصلاة .

فمن اتفاقهم على جواز الدخول فيها مع القاعدة ثم حكمهم بعد كشف الخلاف بالاعادة نفهم انها محرزة والا فمن اين يصح الدخول فيها ومن اين تجب الاعادة لو لم يكن المدار على الواقع .

وهذا الاشكال يأتي في صورة كون المبنى في الاستصحاب تنزيل اليقين لانه على هذا المبني ايضاً ليس الا محرزاً للواقع كما في القاعدتين .

قلت غاية الاستصحاب غير حاصلة بواسطة القواعد المحرزة لان غاية ما يدل عليه القواعد هي ترتيب اثر المتيقن لا اثر اليقين بخلاف الاستصحاب على ما هو التحقيق

من كونه من باب تنزيل الشك منزلة اليقين لان التنزيل كذالك يوجب وجود فرد من العلم التعبدي وغاية القواعد هي العلم بالخلاف ولو تعبدا .

ومن هنا ظهر مافى كلام شيخنا الاستاذ الحائرى قده فى الدرر وهو ان تقديم الاستصحاب على القواعد المحرزة بعد كون الموضوع فيهما الشك وتساويهما في جهة الاحراز لاوجه له لان هذا الاشكال منه (قده) على مبنى تنزيل الشك منزلة اليقين فى باب الاستصحاب غير وارد لما مر من حصول العلم تعبداً واما على مبنى جعل المماثل وتنزيل المشكوك منزلة المتيقن فله وجه لان كل واحد من الدليلين يحكم بترتيب الاثر على المشكوك ولا ترجيح .

ثم ان له قده هنا تفصيل وهو ان الموضوع فى باب الاصول وهو الشك ان كان المراد به الترديد فيكون الاستصحاب حاكما عليها لان الشك وان كان معه بحاله ولكن يكون التقديم من باب الحكومة واما ان كان المراد به عدم وجود الطريق الى الواقع فيكون التقديم من باب الورود لان الاستصحاب طريق الي الواقع .

ثم قال : فان قلت ان الاستصحاب وساير الاصول مؤمن وطريق مجعول شرعاً فلما ذا يقدم الاستصحاب قلت ان الاستصحاب للكشف الذى يكون فى ذاته يكون غاية لساير الاصول فغايته حاصلة قبل غاية الاستصحاب من هذه الجهة لان البرائة مثلا حجة وهو حجة قبلها .

وهذا الكلام منه قده لانفهمه (١) لان الفرق بينهما وان كان بجهة الكشف فيه دون ساير الاصول ولكن الحجية عرضية فكيف يصير احدهما غاية قبل الاخر فالطريق ماذكرناه .

---

(١) اقول يمكن ان يكون نظره قده الى ان الاستصحاب يكون بيانا وموضوع البرائة وغيرها من امثالها عدم البيان فلذا لاموضوع لها معه ومع حجيته لاتصل النوبة الى غيره فعبر عن هذا المعنى بتقدم حجيته عليها .

ثم ان المحقق الخراسانى قده قال فى خاتمة الكفاية لا باس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العملية وبيان التعارض بين الاستصحابين اما الاول فالنسبة بينه وبينها هى بعينها النسبة بين الامارة وبينه فيقدم عليها ولامورد معه لها الخ. ومراده قده من هذا الكلام ورود الاستصحاب على ساير الاصول كورود الامارة على الاستصحاب فيكون المراد باليقين فى غاية الاستصحاب العلم ولو ببعض الجهات وموضوع الاصول هو الجهل بالحكم من جميع الجهات فاذا لم يكن الحاصل من دليل الاصل الا بيان الوظيفة للمتحير من دون كشف عن الواقع فلا يمكن ان يكون غاية للاستصحاب الذى يشترط ان يكون غايته اليقين ولو ببعض الجهات فان الامارات حيث أنها علم ببعض الجهات يمكن ان تكون غاية فى الاستصحاب لان مفادها العلم بالواقع ولذا يمكن ان تكون الامارة مقام العلم الجزء الموضوعى.

واما الاصول فحيث انها لا يكون لها وجه كشف عن الواقع فلا تصير غاية له وهذا بخلافه فان الاستصحاب يكون له وجه كشف عن الواقع وموضوع الاصول الجهل به من جميع الجهات فلو كان لنا الكشف ببعض الجهات فلا موضوع لها فيكون تقديم الاستصحاب على الاصول بالورود.

واما التقديم بالحكومة فلا يتم وهذا على ما بينه فى حاشية الفرائد المسماة بفوائد الاصول من جهة ان الملاك فى الحكومة هو كون الحاكم بمدلوله اللفظى شارحا للمحكوم ومن المعلوم عدم كون دليل الاستصحاب شارحاً كذالك لعدم كونه متضمنا للشرح بمثل لفظة اي واعنى.

ويرد عليه ان الحكومة لا تنحصر بهذا النحو بل فى كل مورد فهمنا نظر احد الدليلين الى الاخر بالتوسعة والتضييق فى الموضوع تتحقق الحكومة فان كان مفاد الاستصحاب تنزيل الطهارة المشكوكة منزلة الطهارة المتيقنة يكون هذا تضييقاً لموضوع دليل الاصل و هو الجهل بالواقع فيكون الواقع المعلوم بالتعبد

خارجاً عن موضوع سايرالاصول .

ولكن هذا يكون على ما ذهبنا اليه من تنزيل الشك منزلة اليقين فانه فرد من العلم فى مقابل الجهل بالواقع الذى هو موضوع سايرالاصول واما على مبناه من جعل المماثل فى الاستصحاب فغايته ترتيب اثرالمستصحب ولاحكومة له عليها لعدم الفرق بين مدلول الدليلين فى ترتيب الاثر فلاوجه للحكومة وهوقده على مسلكه لقد اجادفى انكارها (١)

اشكال ودفع فى تتمة معارضة الاستصحاب مع غيره

اماالاشكال فهوفى بعض اخبار البرائة مثل قوله عليه السلام فى الموثقة كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذالك مثل الثوب عليك و لعله سرقة والمملوك عندك ولعله حرقد باع نفسه اوقهر فبيع اوامرأة تحتك وهى اختك اورضيعتك والاشياء كلها عليهذا حتى تستبين لك غيره اوتقوم به البينة .

فان جمعاً من القوم كماذكره الشيخ الاعظم قده فهموا من تلك الرواية اصالة اباحة كل شيء مشكوك الحلية مع انماذكرمن الامثلة يكون فيه استصحاب العدم مثل استصحاب عدم جواز التصرف فى المال وفي العبد وعدم نفوذ العقد فى النكاح وان اريد بالحلية الحلية المستندة الى اليد فى الثوب و العبد و اصالة الصحة فى فعل المسلم فى النكاح فمن الواضح عدم استفادة قاعدة الحلية منها بل الحكم بذلك يكون من جهة امارية اليد واصالة الصحة وهذا خلاف مافهموه .

---

(١) اقول على مسلكه ايضا فى الذهن شيء وهوان لسان الدليل اذاكان التعبد بمثل الواقع فى مقابل موضوع الاصول الذى يكون التعبد فيه بترتيب الاثرفقط فيكون احدالدليلين ناظراً الى الاخروهذا بخلاف تنزيل المشكوك منزلة المتيقن الذى لايستفادمنه الاترتيب الاثروان كان هذا اللسان ايضا مما فيه شائبة الحكومة .

واما الدفع فهو ان يقال كما عن شيخنا العراقى قده ان ماذكر من الامثلة اخبار عن الحلية فيماذكر باليد اوباصالة الصحة وليس من باب تطبيق الكبرى على المصداق فالصدر يستفاد منه الحلية بقوله (ع) كل شيء حلال وما ذكر اخبار بموارد فيها الحلية بالدليل المخصوص به (١) ويشهد له ما ذكره (ع) فى الذيل من ان الاشياء كلها عليهذا يعنى يكون للمشكوك منها طريق مجعول فى مقام الظاهر اى طريق كان فيكون هذا بيان للطريق ولكن قاعدة الحلية لكل شيء تستفاد من الصدر او يقال ان ما ذكر من الموارد تنظير بأن الحلية بغير القاعدة ايضا مجعولة فعليهذا تقديم اصالة الصحة واليد على الاستصحاب مما لاشبهة فيه فلا يرد اشكال على الرواية من جهة معارضة قاعدة الحلية مع الاستصحاب الذى هو مقدم على ساير الاصول

فى تعارض الاستصحابين

تعارض الاستصحابين اما ان يكون من جهة حصول التضاد بينهما فى زمان الاستصحاب من دون العلم بانتقاض الحالة السابقة مثل استصحاب وجوبين لايمكن العمل بهما فى زمان واحد وهو خارج عن البحث فى المقام لانه داخل فى باب التزاحم بين الواجبين واما ان يكون من جهة العلم بانتقاض الحالة السابقة فى احدهما وهذا يكون محل البحث و عبر الشيخ الاعظم قده عن هذا البحث بأنه من المباحث المهمة .

ثم انه تارة يكون احد الشكين الذين هما موضوعان للاستصحابين مسبباً عن الاخر وتارة يكون الشك فيهما مسبباً عن ثالث واما كون الشك فى كل واحد منهما

---

(١) اقول هذا الوجه لايناسب قوله (ع) وذالك مثل الخ لان الاخبارات المتعددة لاربط لاحدها بالاخر واما التنظير بأن قاعدة الحلية ايضا مثل قاعدة اليد وغيرها فهو يناسب قوله (ع) وذلك الخ كما فى الوجه الثانى من دفع الاشكال .

مسبباً عن الشك فی الاخر فلایتصورمن جهة واحدةومثال الاول هو المثال المعروف بینهم من ان الثوب النجس اذا غسل بماء مشكوك الطهارة و النجاسة فان الشك فی نجاسةالثوب بعدالغسل یكون مسبباً عن الشك فی طهارة الماء بحیث انه لوزال الشك عن السبب للطهارة وهوالماء لایكون شك فی طهارة الثوب .

و المشهور بل المتفق علیه هو تقدیم الاصل السببی علی المسببی ولم یخالفه الا الشاذ .

و لكن بشرط ان یكون الترتب بین الشكین شرعیا كما فی المثال فان الشارع رتب طهارة الثوب علی طهارة الماء فان شرط المطهر ان یكون نفسه طاهراً

فلایكون التقدیم فی صورة كون الترتب عقلیا مثل ترتب الطبیعی علی وجود الفرد فان استصحاب وجود زید فی الداریترتب علیه وجود الانسان وهو الطبیعی فی الدارولكن من جهة حكم العقل بذلك .

وله شرط آخروهو ان یكون الاثرایضا شرعیا فاستصحاب الاجتهاد لترتیب اثر هو جواز التقلید ایضا غیر جار لان الترتب وان كان شرعیا من حیث جعله جواز التقلید لمـن هو مجتهد و لكـن الاثـر عقلی لان العقل بعد احراز الاجتهاد یكون حاكما بجواز التقلید لا الشرع و كیف كان فاصل التقدیم مما لا شبهة فیه .

ولا یخفی عدم الفرق بین كون الاصل المسببی من الاصول المحرزة كالاستصحاب اوغیرها كقاعدةالطهارةولاوجه لتوهم ان الاصل السببی فی غیر الاستصحابین مقدم لان الاستصحاب الواحد اذاتعارض مع القاعدة یكون دلیلهما متعدداً فیمكن تصویر التقدیم واما فیهما فحیث ان النهی عن النقض واحد فلا یتصور تقدیم دلیل واحد علی نفسه .

لان الدلیل الواحد ایضاً انحلالی علی الموارد فیمكن تقدیم بعض افراده علی الاخر فالنهی عن النقض ینحل الی مورد الشك السببی والی مورد الشك المسببی

وكيفكان فالبحث في ان التقديم هل هو بالحكومة كما عن الشيخ الاعظم او بالورود كما عن المحقق الخراساني قده ؟ بيان الثاني هو ان اليقين في الاستصحاب يكون اعم من اليقين بالحكم الواقعي الوجداني او بالحكم الظاهري فاذا جرى الاستصحاب في السبب يكون اليقين بطهارة الماء مثلا في مثال الثوب المغسول بمشكوك الطهارة حاصلا فغاية الاستصحاب في المسبب حاصلة لان النهي يكون عن نقض اليقين بالشك لا عن نقضه باليقين وفرضنا ان اليقين بطهارة الماء قد حصل ويكون لازمه طهارة الثوب المغسول به فلا وجه لاستصحاب نجاسته .

ولا عكس لان استصحاب نجاسة الثوب لا يكون من لوازمه اثبات نجاسة الماء لان الماء اما كان طاهراً فالثوب صار طاهراً به واما كان نجساً والمتنجس لا يتنجس ثانيا فنقض اليقين بطهارة الماء لابد ان يكون على وجه التخصيص اى - تخصيص لا تنقض بدون وجه مخصص فيكون الاستصحاب في السبب مقدما على استصحاب المسبب بهذا الوجه .

وقد اجاب شيخنا العراقي قده عن هذا الاستدلال بان اليقين منصرف الى اليقين الوجداني بالواقع الواقعي لا بالواقع التعبدي كما ان الشك ايضاً يكون في الواقع الواقعي فكأنه قده اذعن بالورود على فرض كون اليقين هو الاعم من اليقين بالواقع الواقعي والظاهري .

ولكنا نقول (١) ان اليقين يكون معناه هو اليقين بالواقع الواقعي بالمدلول

---

(١) اقول بعد انسنافي الشرع باعتبار الظن في الاخبار الاحاد وساير الظنون المعتبرة وقلة العلم الوجداني في الاحكام الشرعية لا اشكال في القول باعمية اليقين وحصول غاية الاستصحاب بالامارات وبالاستصحاب الجاري في السبب لولا ساير الاشكالات على مسلك الخراساني قده مضافا الى ان مسلكه جعل المماثل لا تنزيل الشك منزلة اليقين ليكون غاية للاستصحاب .

المطابقى برهانا لامن باب الانصراف واليقين الحاصل بنفس الاستصحاب لايمكن ان يكون غاية له .

ولايتم الورود على فرض تسليم اعمية اليقين ايضا لان استصحاب نجاسة الثوب وان لم يكن من آثاره نجاسة الماء كما اذعن به قده ولكن نجاسة نفس الثوب تكون من المدلول المطابقي للاستصحاب وهذا يعارض مع المدلول الالتزامى فى السبب الذى هو طهارة الثوب ولادليل لنا على تقديم استصحاب السبب ليوجب الحكم بطهارة الثوب الذى هو من آثاره لرفع الموضوع وهو الشك فى نجاسته فى المسبب فلا اساس للورود بهذا البيان .

واما وجه الحكومة عن الشيخ الاعظم قده فحاصله بوجهين على مايظهر من كلامه فى الفرائد فى الوجه الثانى من وجوه الدليل على تقديم الاصل السببى على المسببى .

الاول هو ان اثر استصحاب السبب طهارة الثوب وليس اثر استصحاب المسبب نجاسة الماء بالبيان السابق عن الخراسانى قده مع كون احد الدليلين ناظراً الى الدليل الاخر وكون المبنى فى الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن لاتنزيل الشك منزلة اليقين ليحصل الورود بالبيان المتقدم عن قائله قده وان لم يتم .

والجواب عنه هو الجواب عن القائل بالورود فان التعبد بترتيب اثر الطهارة فى الماء يعارض مع استصحاب نجاسة الثوب وان لم يكن من آثاره نجاسة الماء ولاتقديم لاستصحاب السبب ولاوجه لجريانه قبل جريانه فى المسبب .

والوجه الثانى لتقريب الحكومة هو ان الحكم بطهارة الثوب الذى هو مستفاد من استصحاب طهارة الماء فى رتبة الموضوع لاستصحاب نجاسة الثوب الذي هو الشك فموضوع المسبب فى طول موضوع السبب فاذا جرى الاصل فى السبب لايبقى موضوع للمسبب لذهابه بالحكم فى السبب وهو الحكم بطهارة الثوب بواسطة الحكومة .

والجواب عنه ان طولية الموضوع كذالك لاتنا فى عرضية تطبيق دليل

الاستصحاب لان قوله لاتنقض اليقين بالشك له افراد بالانحلال ويكون التطبيق دفعة واحدة فيتعارضان فى الاثر .

واما بيان الحكومة على فرض كون المبنى فى الاستصحاب تنزيل الشك منزلة اليقين فهو ان الغاية لاستصحاب المسبب وهى اليقين حاصلة بجريانه فى السبب ولاعكس لعدم حصول اليقين بنجاسة الماء من استصحاب نجاسة الثوب .

والجواب عنه ان استصحاب طهارة الماء على هذا الفرض يوجب اليقين بطهارته لااليقين بطهارة الثوب بل طهارته يكون من آثار اليقين بطهارة الماء فلاتكون غاية نجاسته وهى اليقين بالطهارة حاصلة بالمدلول المطابقى هذااولا .

وثانياً يكون التعارض بين الاستصحابين فى الاثر كما مرولاوجه لتقديم استصحاب السبب فى التطبيق .

بيان العراقى قده فى حكومة استصحاب السبب

ولشيخنا العراقى قده وجه ابدعه فى تقريب الحكومة وهو انها لاتختص بالتوسعة والتضييق فى موضوع دليل المحكوم بل تحصل بالتصرف فى الحكم ايضاً كما فى الادلة الثانوية الحاكمة على الادلة الاولية مثل قاعدة لاضرر بالنسبة الى الاحكام الاولية مثل الوضوء والغسل فان نفى الضرر يتوجه الى حكم الوضوء فى صورة الضرراى ان الحكم منفى عن الوضوء الضررى و الغسل كذلك .

ففى المقام يقول ان استصحاب السبب يوجب رفع حكم المسبب بحيث اذا لاحظنا استصحاب السبب يكون له توجه الي نفى حكم استصحاب المسبب وهو نجاسة الثوب فالحكم بالنجاسة مرفوع بواسطة الحكم بالطهارة من ناحية السبب ولاعكس .

ولكن كنا نورد عليه وان لم يقبل بان هذا الكلام على فرض التسليم يكون فى الاصول المحرزة وليس البحث فيها فقط بل الاصل فى السبب مقدم ولو كان

من اردء الاصول الغیر المحرزة کالبرائة ومن المعلوم عدم نظر للبرائة الی حکم استصحاب المسبب هذا اولا .

وثانیا الحکومة تحتاج الی النظر ولانظر لاحد الاستصحابین بالنسبة الی الآخر بل کل یثبت اثره ولو سلم یکون عدم نظر استصحاب المسبب الی حکم السبب فی المقام لمانع وهو کونه مثبتاً بالنسبة الی نجاسة الماء والاصول المثبتة غیر حجة فلو لا المانع لکان لحکم المسبب ایضاً نظر الی حکم السبب فیتعارضان ومع هذا المانع ایضاً یکون استصحاب المسبب بالنسبة الی المدلول المطابقی وهو نجاسة الثوب حجة وان لم یکن له المدلول الالتزامی وهو نجاسة الماء فیعارض مع المدلول الالتزامی لطهارة الماء وهو طهارة الثوب .

وعن شیخنا الاستاذ الحائری قده مؤسس الحوزة العلمیة کلام فی وجه الحکومة وحاصله هو ان الشك فی المسبب حیث یکون مسببا عن الشك فی السبب ومعلولا له یکون تطبیق الدلیل علی ماهو المقدم فی الرتبة مقدما فینطبق دلیل الاستصحاب علی الشك فی السبب وبعد جریانه فیه لاتصل النوبة الی التطبیق فی المسبب لذهاب موضوعه بواسطة الحکم بالطهارة بحکم الاستصحاب المتقدم فی السبب .

وهذا نظیر من کان له قدرة للقیام امافی الرکعة الاولی من الصلوة اوالثانیة فکما انه بصرف القدرة فی الرکعة الاولی لایبقی موضوع لوجوبه فی الثانیة فکذلك فی المقام والجواب عنه اولا ان الشك فی المسبب لایکون معلولا (١) للشك فی السبب بل معلولا لعلله التکوینیة سلمنا ولکن التمانع بین الشکین فی الموضوعیة

---

(١) الشك وان کان معلولا لعلله فی التکوین کما فی شك السبب و لکن الشك فی المسبب یکون علته التکوینیة الشك فی السبب ویدور مداره دان المفروض القطع بنجاسة الثوب قبل الغسل والشك فیها بعده فعلته الشك فی طهارة الماء وان کان مدظله مصرا علی هذا الکلام فی المقام فی الرد علی استاذه قده

للاستصحاب لايكون فى مقام الجعل وفى عنوان الشكين لان موضوعية احدهما لاتمنع عن موضوعية الاخر فكما يمكن ان يقال اذاشككت فى طهارة الماءلاتنقض اليقين بالشك فكذالك يمكن ان يقال انشككت فى نجاسة الثوب لاتنقض اليقين بالشكوانما التمانع حصل من حيث الوجود الخارجى وعدم جمع اثر الاستصحابين فى موضوع واحد وهو الثوب من حيث الحكم بالطهارة والنجاسة .

فعيلهذا لاتوجب الطولية فى الوجودالخارجى الطولية فى العنوان من حيث العنوان ليلزم تقدم احدهما على الآخر بل هما عرضيان من حيث تطبيق الحكم وانقلنا بالطولية فى العنوان ايضاً لان التقدم فى العلة والمعلول بالرتبة لابالزمان فتطبيق الحكم يكون فى آن واحد ومايفيدنا هو التقدم فى الزمان لافى الرتبة كما نقول بذلك في تطبيق الحكم فى ملاقى الشبهة المحصورة .

هذا كله مضافا الى ان هذا الكلام يكونفى صورة التمانع فى الاثرو القوم يقولون بالتقديم ولوفي صورة توافق الاثروان توهم بعض اختصاصه بصورة التمانع فاستصحاب الطهارة فى السبب مقدم على استصحا بها فى المسبب لو فرض كذالك فى مقام من المقامات فلا تتم الحكومة بهذا الوجه ايضا .

توجيه العلامة النائينى لحكومة الاصل السببى

وقدوجه الحكومة شيخنا النائيني قده على مافى التقرير ببيان طويل وحاصله انه لولا الحكومة للاصل السببى على الاصل المسببى يلزم اما التخصيص بلاوجه اوالدور اوتقدم الشيىء على النفس الذى هوملاك الدور اماالتخصيص بلاوجه فلمامر من ان جريان الاصل فى المسبب لايوجب اعدام موضوع الاصل السببى واخراجه عن شمول دليل الاستصحاب فالقول بعدم جريانه فيه مع بقاء الموضوع لابدان يكون من باب تخصيص دليله مع عدم وجود المخصص .

واما جريان الاصل فى السبب فحيث يكون موجباً لاعدام موضوع الاصل

فى المسبب فلامحذور فيه و عدم جريانه فى المسبب يكون من باب الخروج عن دليله تخصصاً فيقدم مالازمه التخصص على ما لازمه التخصيص بلاوجه و هو الاصل السببى .

واماتقريب الدورفهوان الحكم فى المسبب لاشبهة فى احتياجه الى موضوعه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يكون على فرض وجود الشك الذى هوالموضوع ووجوده يتوقف على عدم جريان الاصل فى السبب لانه لوجرى لايبقي للاستصحاب فى المسبب موضوع لرفعه بجريانه فى السبب وعدم جريانه متوقف على الجريان فى المسبب لانه لوجرى فيه لايجرى فى السبب فجريانه متوقف علي عدم جريانه فى السبب وعدم جريانه فيه متوقف على جريانه في المسبب .

و هذا دور و تقدم للشيىء على نفسه (١) و حيث لايلزم الدورفى العكس

---

(١) اقول من الواضح لمن تدبرعدم لزوم الدور لعدم التوقف بمعنى العلية والمعلولية بين وجود الاصل فى المسبب وعدمه فى السبب وبالعكس ومن المعلوم ان عدم الضد ليس علة لوجود الضد الاخر ووجود الضد ليس علة لعدم الضد الاخر بل كل معلول لعلته .

ففى المقام وان كان مفاد الاصلين فى الحكم بطهارة الثوب ونجاسته متضادا ولكن لادور والتقريب الذى ذكره يأتى فى السبب ايضا لان جريان الاصل فيه متوقف على عدم جريانه فى المسبب وعدم جريانه فى المسبب متوقف على جريانه فى السبب بمعنى المضادة بين مفاد الاصلين وتقريب الدوريكون هكذا بنظره مدظله .

واما شيخه النائينى قده فلم يصرح بالدور ولابتقدم الشيء على نفسه على مافى تقريره بل يكون مراده من هذا الكلام هوعدم بقاء الموضوع للاصل المسببى مع جريان الاصل فى السبب لتقدمه فى الرتبة ولواراد الدور لايتم بما ذكرناه مضافاً الى ان الدور يكون بين التوقف فى الوجودين لابين وجود وعدم وجوابه مدظله عنه يرجع الى ماذكرناه بوجه من التعمل من جهة انكاره التوقف وان كان مصرا على تثبيت الدور .

يعنى على فرض جريان الاصل فى المسبب لعدم التوقف على استصحاب المسبب فهومقدم .

و الجواب عنه قده اولاهو عدم العلية بين الشكين كما مرلعدم كون الشك فى المسبب علة للشك فى السبب بل معلول لعلله تكونيا .

وثانيا لاطولية بين العنوانين فى صقع الجعل فان موضوع استصحاب النجاسة والطهارة هوالشك وانما الطولية من جهة الوجود الخارجى بعد غسل الثوب بالماء فكلاالدليلين منطبقان وطولية الموضوع لاتوجب طولية الحكم كما ان الاجتناب فى ملاقى الشبهةالمحصورةلازمعندنا مع طولية الموضوع وشمول الحكم بالاجتناب على جميع الافراد بنحوالعرضية فلاملازمة لطوليةالموضوع مع طوليةالحكم .

ثم وجود الاصل فى السبب لايوجب اعدام الموضوع للاصل فى المسبب حتى يتوقف وجود الموضوع لهعلى عدم جريانه فى السبب لبقاء الشك معجريانه ايضا فلاوجه لتقريب الحكومة بهذا النحوايضا لبقاء المعارضة بين الاصلين فتحصل من جميع ماتقدم عدم صحة الحكومة وان اشتهرت.

فى وجه تقديم الاصل السببى على المسببى عندنا

والتحقيق هنا (١) هوان نتمسك بذيل العرف فى ذالك فنقول لايذهب الذهن

---

(١) اقول حكم العرف ايضاً لايكون جزافابل سره ماذكره الاعلام من ان جريان الاصل فى السبب يوجب اعدام الموضوع فى المسبب بعد جعل الشارع سببية الماء لطهارة الثوب ويرى تطبيق دليل الاستصحاب فى الفرد السببى مقدما على المسببى .

وكيف كان فالامرسهل بعد عدم الخلاف فى التقديم للاصل السببى على المسببى.

نعم ان كان المراد بالفطرة هو سيرة المتشرعة اوبناء العقلاء فهو دليل مستقل على التقديم كما تعرض له الشيخ قده فى وجوه التقديم بناء على حجية الاستصحاب من باب الظن لامن باب الاخبار،

الى جريان الاستصحاب فى المسبب و تكون الفطرة على احراز حكم الماء فى المثال فى المقام فكما انه لو كان عالما بطهارة الماء لم يكن له شك فى طهارة الثوب كذالك اذا احرز طهارته بالاستصحاب .

والشاهد لما ذكرناه ماورد فى رواية زرارة وقدمرت فى اوائل الاستصحاب عند بيان الاخبار من قوله عليه السلام فان ظننته انه قد اصابه ولم اتيقن ذالك فنظرت فلم ار شيئا فصليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة الخ :

فان زرارة قده لم يذهب ذهنه الى استصحاب عدم صحة الصلاة ولم يتكلم عليه السلام عنه مع انه كما كان متيقنا بالطهارة كان متيقنا بعدم الصلاة الصحيحة و كما انه كان شاكا فيها كان شاكا فى الصلوة ايضا فعدم الاعتناء بالشك واليقين فى الصلاة شاهد على عدم الاعتناء بالشك فى المسبب مع الشك فى السبب .

ويمكن ان يقال ايضا ان الامر حيث يدور بين التخصيص بلا وجه و التخصص مع قلة المورد على ما عليه الشيخ الاعظم قده لاستصحاب السبب لو قدمنا المسبب يكون تقديم الاصل السببى هو المختار .

هذا كله مضافا الى الاجماع على تقديمه .

فى حكم الاصول فى اطراف العلم الاجمالى

هذا كله فى مقام التعارض بين الشك السببى والمسببى واما اذا لم يكن بينهما سببية كما اذا كان التعارض من باب العلم الاجمالى بنقض الحالة السابقة فى احد الاطراف كما اذا علمنا بطهارة الكاسين ثم علمنا اجمالا بنقض الحالة السابقة فى احدهما بواسطة وقوع النجس فيه ففيه صور:

الصورة الاولى ان يكون جريان الاصل فى الاطراف موجبا للمخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال فان استصحاب الطهارة فى الكاسين بعد العلم الاجمالى بوجود نجاسة فى احدهما يلزم منه المخالفة العملية القطعية للعلم باستعمالها فى الشرب او ما يشترط بالطهارة .

ولايخفى ان البحث عن مقتضى العلم الاجمالى قدمر فى الشك فى المكلف به فى بحث البرائة و فى القطع الاجمالى مفصلا و هنا لابدمن الاشارة الى بعض المباحث اجمالا .

فنقول ان العلم الاجمالى اما ان يكون علة تامة لتنجيز التكليف بمعلومه على المكلف كما هو المختار و اما ان يكون مقتضيا بمعنى انه لو تعارض الاصول فى اطرافه يكون منجزا للتكليف ولو وجد اصل بلامعارض فى اطرافه لايوجب التنجيز كماعن الشيخ الاعظم وشيخنا النائينى قده .

ولكن وجود الاصل بدون المعارض فى اطرافه يكون محل الكلام فربمايقال ليس لنامورد كذالك فلازال يكون الاصول متعارضة فالعلم يؤثر اثره .

واما المثال للاصل بلامعارض فهو فى صورة كون احد الكاسين الذين يكون النجس بينهما اجمالا مماله حالة سابقة معلومة و هى الطهارة والاخر لايكون له حالة سابقة كذالك فح يعارض الاستصحاب فيماله الحالة السابقة مع قاعدة الطهارة فيمالا حالة سابقة له كذالك و تبقى قاعدة الطهارة فيماله حالة سابقة بلامعارض فلايؤثر العلم الاجمالى بالنسبة اليه .

وقداشكل عليه بأن جعل الاستصحاب وقاعدة الطهارة فى شيىء واحد ممنوع فالقاعدة والاستصحاب لاتكون فى طرف والقاعدة فى طرف آخر بل الاستصحاب فقط فى طرف و القاعدة فى طرف آخر فيتعارضان .

ولكن يرد عليه انه لااشكال فى تطبيق الجعلين على شيىء واحد بحيث لوقطع اليد عن احدهما كان الاخر مؤثرا فالاستصحاب وان كان اصلا حاكما على قاعدة الطهارة ولكن بعدسقوطه عن الاعتبار بواسطة المعارضة تصل النوبة الى الاصل المحكوم وهو القاعدة ولكن الكلام فى اصل المبنى .

ثم ان حاصل دليلنا على العلية التامة مطلقا بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية هوان الشارع كمانه ليس له الترخيص فى مقطوع

المعصية للتناقض في الامر بالشيء و الترخيص في تركه اذا كان الامر الزاميا و هكذا النهي فكذالك ما احتمل كونه معصية .

فكما انه اذا نهي عن شرب الخمر وعلمنا بان المشروب الفلاني خمر لا يكون له الترخيص في شربه لانه مناقض للنهي فكذالك اذا كان الخمر مرددا بين الكاسين فلا يمكن ترخيصه في ارتكاب احدهما لانه ترخيص فيما يحتمل كونه معصية و العقل حاكم بالمناقضة و عدم جواز الترخيص فكما ان ارتكاب كليهما ممنوع كذالك ارتكاب كل واحد منهما ممنوع .

فعليهذا لا يمكن جريان الاصل و ان كان بلامعارض في احد الاطراف لانه ترخيص في محتمل المعصية و عليه فلا يتم مبنى القائل بذالك و هو من رأى العلم الاجمالي مقتضياً بالنسبة الى المخالفة الاحتمالية و علة تامة بالنسبه الى ترك المخالفة القطعية .

ثم ان هنا بحث في ان ادلة(١) التعادل والترجيح الذى تنطبق على الروايات هل تنطبق على الاصول ايضا ام لا .

---

(١) اقول ان ادلة التعادل و الترجيح في الخبرين يكون من جهة تعارضهما في الصدور و اما اذا كان التعارض من حيث المورد كما في المقام فلا مجال للبحث عنه ضرورة عدم التعارض في فردين من عام لا تنقض اليقين وعدم الكلام في الصدور .

كما ان العامين من وجه ايضا في مورد التعارض لا يرجع فيه الى ادلة التعادل والترجيح فلا بد من التوقف .

والعلامة النائيني قده وان كان مبناه اقتضاء العلم الاجمالي في التنجيز ولكن اثره في صورة وجود الاصل بلامعارض لا في صورة التعارض ليقال عليه ان لازم ذالك هو التخيير وان لم يسلك قده في البيان ماذكرناه في عدم شمول ادلة التعادل في المقام كما يفهم من مطاوى كلام الشيخ في الفرائد.

فان شيخنا النائينى قده قال بعدم الانطباق فى الاصول ولذا يحكم بأن الاصول فى اطراف العلم الاجمالى متعارضة متساقطة فلا تصل النوبة الى التخيير او الترجيح بمرجح خارجى .

وحاصل كلامه قده هو ان الامارات اما ان تكون حجة من باب الطريقية الى الواقع فيكون التخيير بعد عدم الترجيح او تعيين احد الاطراف بعد ترجيحه لدرك الواقع واما ان تكون حجة من باب السببية بمعنى كون المصلحة فى سلوكها فيكون التخيير من باب اختيار احد افراد المتزاحمين الذين لا اهمية لاحدهما على الاخر وفى صورة الاهمية لابد من تقديم الاهم على ما حرر فى محله .

ومن المعلوم ان الاصول وظيفة قررت للشاك ولا يكون جعلها من باب الطريقية ولا السببية فلابد من القول بالتساقط لاغير .

و فيه اولا انه قده حيث يقول بالترخيص فى احد الاطراف فى صورة وجود الاصل بلا معارض يلزم ان يقول بان اطلاق دليل لا تنقض مثلا يشمل حتى صورة وجود المعارض وحيث لا يمكن الجمع لابد من التخيير .

والاصول وان لم تكن حجة من باب الطريقية ولا السببية و لكن يكون امرها امرا بينهما فلا يمكن الاسقاط من اصله بعد التعارض .

ثم ان الشيخ الاعظم قده قال بان دليل الاستصحاب فى المقام قاصر الشمول فيكون العلم علة تامة للتنجيز بعد كونه مقتضيا فى ذاته .

وجه قصور دليل الاستصحاب هو انا لو قلنا بجريان الاصل فى احد الاطراف تناقض الصدر والذيل فى دليله لان ظاهر الصدر بقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو عدم جواز النقض بالشك سواء كان الشك الناقض مقرونا بالعلم الاجمالى اولم يكن فلو حملنا الذيل بقوله عليه السلام بل انقضه بيقين آخر على اليقين الاجمالى يلزم منه نقض اليقين بالشك المقرون بالعلم الاجمالى و هذا هو التناقض فى المدلول بمقتضى الصدر والذيل .

فلاينطبق دليله على الشك المقرون بالعلم الاجمالي فالعلم الاجمالي علة تامة لوجوب الاجتناب عن الاطراف .

والجواب عنه اولا بأن رواياته لاتختص بماله الذيل بل يكون لنا روايات لاذيل لها فيمكن الاخذ باطلاق الشك ليكون الشك المقرون بالعلم الاجمالي ايضا ناقضا كما قال بذالك المحقق الخراساني قده في الكفاية .

وثانياً على فرض تقييد ما لاذيل له بماله الذيل فنقول ان النهي عن النقض في الصدر يكون تعبديا لان اليقين قد نوقض في التكوين والنهي عن نقضه يكون تعبداً فيمكن اخذ الاطلاق منه والقول بعدم جواز النقض في مورد العلم الاجمالي ايضا .

واما الذيل فاما ان يكون تأكيداً للصدر او تحديداً له من جهة ان حد عدم النقض هو صورة عدم وجود يقين آخر مثله او من باب قضاء الفطرة بذالك و هو ان اليقين ماله دوام وثبات ولاوجه لنقضه بالفطرة الا بيقين آخر .

وعلى التقديرين الاولين يكون نقض اليقين باليقين هو النقض في التكوين وهو صورة كون اليقين هو اليقين التفصيلي واما الاجمالي فلايكون ناقضاً .

و على التقدير الاخير و هو الفطرة فالقول بشمول اليقين لليقين الاجمالي ايضا لابد له من اخذ الجامع بين الاجمالي و التفصيلي و هو ركيك فالاصول في الاطراف جارية و متعارضة فتصل النوبة الى العمل علي طبق الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي .

و ثالثا لو كان السر في عدم الجريان وجود الذيل في الرواية فلافرق بين صورة لزوم المخالفة القطعية العملية اوعدم لزومها كما فيما سيأتي فلااختصاص له بالاول فقط .

ثم انه قده تمم بيانه بأن التخيير في جريان احد الاصلين ايضا ساقط لعدم كونه فرداً للعام فان افراد العام هو مافي الخارج ولاثالث ينطبق عليه النهي وان لم يكن المناقضة بين الصدر والذيل .

فان قلت على ماذكرت من ان الذيل يكون المراد منه النقض باليقين التفصيلى لاالاجمالى وهو خلاف ماعليه القوم فى صورة اليقين بطهارة الكاسين اذا حصل اليقين بنجاسة احدهما مع انهم يقولون بالاجتناب ورفع اليد عن اليقين السابق فقد نقض اليقين الاجمالى اليقين التفصيلى وهذا خلاف فرضك وهكذا لو علمنا بخمرية الكاسين ثم علمنا بصيرورة احدهما خلا .

قلت اليقين بالواحد هو تفصيلى (١) و انما الاجمال فى الخارج من حيث

---

(١) اقول لو كان هذا ملاك الاجمال والتفصيل فليس لنا علم اجمالى اصلا ولكن ليس كذالك بل فى جميع الموارد يكون المراد بالاجمال الاجمال فى المنطبق لافى العلم فهذا الجواب غير تام والاشكال وارد .

فكما ان العلم التفصيلى ينطبق عليه عنوان اليقين كذالك الاجمالى فى صدر دليل الاستصحاب وذيله .

والشك فى لسان الدليل ينطبق على الشك الساذج لاالمقرون بالعلم الاجمالى ليحصل التنافى بين الصدر والذيل .

وما فى كلام الاستاذ مدظله من ان العلم لايسرى الى الخارج ولايجامع الشك فى الاطراف تفصيلا ممالا نفهمه ،

فان العلم الاجمالى يكون له الاثر بلحاظ المنطبق فى الخارج لافى صقع المفهوم فان وجود الخمر فى الخارج بين االكاسين موجب للقول بالاجتناب عنهما فى الخارج.

وهذا الاجتناب من بركات العلم الاجمالى فى نشأة الخارج و الافالشك التفصيلى فى الطرفين على ما اعترف به موجب لجريان الاصل .

واما ما ذكره الشيخ الاعظم قده من عدم القول بالتخيير فى الاصلين من باب عدم وجود ثالث فى البين ليتعلق به خطاب النهى لعله يكون منشأ لكلامه مدظله و الجواب الجواب ←

المنطبق عليه فنعلم نقض الحالة السابقة يقيناً لانقلاب العلم بطهارتهما الى العلم بعدم طهارتهما وان كان الواحد فى الواقع بحاله .

الصورة الثانية فى الاصل فى اطراف العلم الاجمالى

هوصورة عدم لزوم مخالفة عملية بجريان الاصلين كما فى متمم الكر فان الماء القليل اذا كان نجسا ثم صب عليه الماء الطاهر حتى صار بقدر الكر يكون محل النزاع من جهة شمول دليل الكر له فمع الشك استصحاب طهارة ما هو الطاهر و نجاسة ماهو النجس لايلزم منه مخالفة عملية الاان الاجماع قام على عدم الحكمين للماء الواحد فلولاه امكن القول بجريان الاستصحابين .

فالمانع لايكون الا الاجماع واللازم منه العلم ببطلان احد الاصلين .

وللعلامة الهمدانى قده هنا كلام غير تام وهوان المقام يكون نظير استصحاب السببى والمسببى لان استصحاب نجاسة الماء يكون لازمه نجاسة ما القى عليه ايضا بالملاقاة فالشك فى الطهارة يكون ناشيا عن الشك فى النجاسة فاذا احرزت النجاسة لاشك فى نجاسة المتمم والاصل السببى مقدم على الاصل المسببى .

ولكن يرد عليه ان المتمم ان لم يصر نجساً بواسطة الملاقاة و حصول الكرية لاشك فى نجاسة غيره فان استصحاب طهارته ايضا رافع للشك عن النجاسة ولذا تأمل قده فى قوله .

← مضافا بأن عدم القول بالتخيير على ماهو المختار لعدم الدليل على التخيير فى المقام كما مر لالعدم امكانه فان ادلة التعادل والترجيح لاتشمل الاصول فتدبر .

الصورة الثالثة

ان لايكون جريان الاستصحابين موجباً للمخالفة العملية اصلا كما اذا توضا بمايع مردد بين البول والماء فان استصحاب طهارة البدن واستصحاب بقاء الحدث يكونان جاريين .

ولااجماع على وحدة الحكمين وان كانت الملازمة العقلية بين الحكمين ثابتة لان بقاء الحدث لازمه نجاسة البدن لانه لو كان ماء يلزم ان يكون مطهرا عن الحدث وطهارة البدن لازمها الطهارة عن الحدث لان الماء اذا كان طاهراً يرفع الحدث ولكن الاستصحاب لايثبت لازم بولية المايع اومائيته .

ثم حاصل دليل الانصاري قده في المقام على عدم لزوم المخالفة العملية هو ان الواحد المردد بين الحدث والطهارة لااثر له شرعا حتى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحابين ولايلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الاعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي ايضا .

ولكن الجواب عنه قده هو ان العلم الاجمالي حيث يكون مقتضيا عنده لافرق بين هذه الصورة والصورة الاولى من جهة الترديد .

فلولم يكن للواحد المردد بين الطهارة والحدث اثر مع العلم بمخالفة احدهما للواقع لم يكن للواحد المردد من الكأسين الذى هو نجس ايضا اثر وكما ان نقض اليقين باليقين الاجمالي في ذاك المقام كان لازمه تناقض الصدر والذيل في دليل الاستصحاب فكذالك في المقام فلافرق بينهما .

فالمخالفة العملية ان لم تلزم في المقام يكون اشكال التناقض بين الصدر والذيل في المقامين .

وقد نقل عن مجلس بحثه قده بأن المراد باليقين في الذيل هو اليقين المنجز والمردد لايكون منجزا فيما لامخالفة عملية فيه .

ولكن يرد عليه ايضا بان اليقين بنجاسة احد الكأسين بعد العلم بطهارتهما ايضا غير منجز فان لم يكن لغير المنجز اثر فلا بد من جريان الاستصحابين فى الصورة الاولى ايضا مع انه قده لم يفرق بين كون الحالة السابقة فى الكأسين الطهارة او النجاسة فى الصورة الاولى فارجع الى عبارته فى الفرائد .

ولذا لا نفرق فى حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة فى المشتبهين هى الطهارة او النجاسة وبين عدم حالة سابقة معلومة .

فان مقتضى الاحتياط فيهما وفيما تقدم من مسئلة الماء النجس المتمم كرا الرجوع الى قاعدة الطهارة الخ والحاصل ان كلامه قده غير تام ولا يخلو عن التشويش .

واما شيخنا النائينى قده القائل بان التنزيل فى الاستصحاب فى الطرفين مخالف للواقع فى البين فى الصورة الاولى فلا يقول بهذه المقالة فى هذه الصورة .

وحاصل كلامه قده هنا هو ان التعبد فى مقام الظاهر بخلاف ما نعلمه اجمالا لا اشكال فيه مع وجود الملازمة بين طهارة البدن وزوال الحدث و بين نجاسته وبقاء الحدث واقعا ولكنها لا تضر بجريان الاصلين فى مقام الظاهر .

والجواب عنه هو عدم تمامية المبنى فان التعبد على خلاف الواقع لا اشكال فيه على ما مر فان الفرق بين الواقع و كان الواقع واضح وموطن العلم هو الذهن ولا يسرى الى الخارج فان الشك في الطرفين موجود واما عدم تمامية البناء فقد مر آنفا من عدم الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى فى وجود الواقع المردد الذى يخالفه الاستصحابان .

هذا كله مضافا الى انه قده قائل بجريان الاصول الغير المحرزة مثل اصالة البرائة والاباحة فى اطراف العلم الاجمالى مع عدم الفرق من حيث المخالفة مع الواقع ولا دخل لكون الاصل محرزاً اوغير محرز فى دفع الاشكال .

الصورة الرابعة

فيما اذا لم يكن لاحد الاستصحابين اثر عملي فلا اشكال في جريانهما وقال الشيخ الاعظم قده وهذه الصورة في الحقيقة خارجة عن تعارض الاستصحابين لعدم التعبد بمالا اثر له شرعا كما اذا علم اجمالا بطرو الجنابة عليه اوعلى غيره وامثلة هذه كثيرة .

فمنها ما اذا علم اجمالا بحصول التوكيل من الموكل الان الوكيل يدعي وكالته في شيء خاص والموكل ينكر توكيله في ذالك الشيء فانه لاخلاف في تقديم قول الموكل لاصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل ولم يعارضه احد بان الاصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل مثل ان يدعي الوكيل وكالته في شراء العبد والموكل يدعي توكيله في شراء الجارية .

ومنها ما اذا حصل النزاع بين الزوج والزوجة من جهة كون النكاح دائما اومنقطعا فان اصالة عدم كونه دائما حيث يكون لها الاثر وهو عدم وجوب النفقة وعدم الأرث والقسم جارية ولااثر لعدم كون النكاح منقطعا .

اقول هذا الكلام من الشيخ الاعظم قده في هذاالمثال يكون في صورة كون الشك من جهة كون الصيغة الخاصة بالمتعة مثل لفظة متعت او المشترك بين الدائم والمنقطع مثل زوجت وانكحت واما اذا علمنا ان اللفظ الصادر كان مشتركا ولكن لانعلم ان المدة ذكرت في الصيغة ليصير منقطعاً اوغير مذكورة ليصير دائما فالاصل عدم ذكر المدة ولازمه دوام النكاح .

فتحصل ان الاصل الاخر لايجري في صورة عدم وجود الاثر له فلا تعارض بين الاصلين .

ثم انه قده قال ولك ان تقول بتساقط الاصلين في هذه المقامات والرجوع الى الاصول الاخر الجارية في لوازم المشتبهين الاان ذالك انما يتمشى في الامور الخارجية واما مثل اصالة الطهارة في كل من واجدي المنى فانه لاوجه للتساقط هنا انتهى .

ولعل وجهه هو ان الاستصحاب يجرى(١) مع استقرار موضوعه وهو الشك واما مع عدم الاستقرار فلاوجه له وفى المقام حيث يكون العلم الاجمالى فى البين يمنع عن استقرار الشك فى كل طرف من الاطراف وكل شك كان مع العلم الاجمالى لايجرى الاصل فيه فلا بد من المراجعة الى الاصول الاخر فى خصوص المسئلة .

ففى مثال الوكالة اذا ادعى الوكيل وكالته على شىء خاص مثل بيع الجارية وانكره الموكل وادعى وكالته فى شىء آخر مثل بيع العبد فاصالة عدم انتقال

---

(١) اقول تعبيره قده بتساقط الاصلين كاشف عن التعارض بواسطة الجريان ومن المعلوم ان الجريان يكون فى صورة عدم الاشكال فى الموضوع فلو عبر بسقوط الاصلين لكان لما ذكره مدظله وجه .

ولكنه بعيد للشك المستقر فى كل طرف من الاطراف بالوجدان وليس المقام مثل صورة احتياج رفع الشك بواسطة رفع اللحاف عن الرأس لرؤية الصبح .

والعلم الاجمالى لو كان علة تامة ايضا على مبناه مدظله لايوجب رفع الشك عن النجاسة بل يوجب رفع الشك عن وجوب الاجتناب وهو خلاف مبنى الشيخ الاعظم قده فلايتم هذا التوجيه .

فلعل نظره قده هو ان ادعاء عدم الاثر فى طرف آخر كلام غير تام لان اصالة عدم التوكيل على بيع العبد اثرها الوكالة على بيع الجارية بمقتضى العلم الاجمالى .

فالاصلان متعارضان متساقطان فلا بد من الرجوع الى ساير الاصول بعدم عدم الاثر للوكالة الاجمالية فى المقام وهكذا الصيغة المرددة بين النكاح الدائم والمنقطع .

واما فرقه قده بين المقام وبين واجد المنى فى الثوب المشترك فلان اللازم فى العلم الاجمالى هو ايجاد التكليف باى طرف وقع وليس كذالك فيه لانه لو كان المنى من غيره لايوجب التكليف لهذا الشخص فمع عدم الاثر للعلم لاوجه لملاحظة جريان الاصلين بل كل يجرى الاصل بدون المعارض فتدبر .

الجارية واصالة عدم كون الثمن فى عهدة المشترى و اصالة عدم وجوب تسليم المبيع جارية والافلاوجه لكلامه قده بعد عدم جريان الاصل فى مالا اثر له .

فالنكتة عدم استقرار الشك وعليهذا الافرق بين الامور الخارجية والداخلية فان واجد المنى فى الثوب المشترك كيف لايكون له جريان اصالة عدم الجنابة لولا جهة عدم استقرار الشك كما فى صورة عدم الاثر فالقول بتساقط الاصول فى الامور الخارجية ولوفيما لااثر له لازمه القول بتساقطه فى الامور الداخلية كواجد المنى فى الثوب المشترك .

و كيفكان فقوله قده بالرجوع الى الاصل فى كل مورد من الفروع هو الصحيح وان لم يكن فرقه قده بين الامور تاما عندنا .

تذييل

وهو انه لاشبهة فى عدم وجوب الفحص عن الشبهات الموضوعية البدوية فهل يجب هنا الفحص عن أن مورد العلم من اى صورة من الصور التى تصورناها فى العلم الاجمالى فى المقام ليتضح مورد جريان الاصول وعدمه اولا .

ويستنتج الشيخ قده من هذا البحث جواز اجراء الاصل ان فرض عدم وجوب الفحص وعدم جوازه الا للمجتهد على فرض وجوبه لانه العارف بموارد الحاكم والمحكوم .

ثم اختار قده ماحاصله ان تشخيص المورد من الحاكم والمحكوم من الاصول السببية والمسببية وغيرها لابد ان يكون المقلد خبيراً فيه وليس شأن كل مقلد والا فيجب اخذ المورد من المجتهد .

اقول ان البحث فى المقام يكون من البحث عن دليلية الدليل فان البحث عن الحاكم والمحكوم يكون من متممات اصل الدليل مثل الاستصحاب ولاربط له بالمقلد لنقول اذا لم يكن الفحص واجبا يكون للمقلد اجراء الاصول وليس البحث عن

الموضوعات ليقال ان المقام هل يجب الفحص فيه بخصوصه مع عدم وجوبه في الشبهات الموضوعية في غير المقام فليس هذا شأن المقلد لعدم كونه من الموضوعات .

واما ما فرض كونه من الموضوعات الخارجية مثل الخمر والخل فعلى فرض وجوب الفحص فيها فلا نقول ان المجتهد اقدم من المقلد فان العوام ربما يكونون ابصر بمعرفة الخمر والخل كما لا يخفى .

فليس كل موضوع محتاج الى الفحص وظيفة المجتهد وكل موضوع غير محتاج اليه وظيفة المقلد بل الفحص في الاحكام وظيفة المجتهد والتطبيق يمكن البحث فيه من جهة انه وظيفة المجتهد او يعمه والمقلد .

والفحص في الموضوعات على فرض الوجوب ينوط بنظر من هو اخبر فيهما وهذا الكلام منه قده خلاف شأنه في المقام اعلى الله درجته في الجنان .

وقد تم الفراغ عن بحث الاستصحاب بعون الله الملك الوهاب والحمد لله اولا وآخرا وصلى الله على محمد وآله الابرار الاطهار .

في تاريخ الخامس من شهر ربيع الثاني سنة ١٣٩٦ من الهجرى القمرى .

في التعادل والتراجيح

و هذا البحث في الاصول بحث شريف جداً وله فوائد كثيرة في الفقه حتى عبر عنه بعضهم بانه الفقه الاكبر .

والبحث ابتداء في امور :

الامر الاول في معنى التعارض لغة واصطلاحا اما في اللغة فربما قيل انه بمعنى العرض والاظهار لان كل واحد من المتعارضين يظهر في مقابل غيره .

وقيل من العرض في مقابل الطول ومعناه ان الامارة في طول الاصول فلا زالت متقدمة على الاصول وليست في عرضها واما الامارة مع الامارة فهما دليلان في عرض واحد فاذا كان الدليلان في مورد واحد متنافيين يقال انهما متعارضان .

واما بحسب الاصطلاح فقد اختلف فيه فيظهر عن الشيخ الاعظم قده ان التعارض هو تنافي الدليلين لتنافي المدلولين (١) سواء كان التنافي بالذات مثل ثمن العذرة سحت

---

(١) اقول تعريفه قده امتن من تعريف المحقق الخراساني قده لان المراد بالمدلول هو الحكم وتنافي الحكمين هو الذي يوجب تنافي الدليلين و تكذيب احدهما الاخر والا فالدليلان من اين حصل التنافي بينهما .

و المراد بالحجة ايضا هو الدليل الدال على الحكم من الوجوب و الحرمة وهو الكاشف عن الحكم ايضا فمن فهم من كلام المحقق الخراساني قده التنافي في الكاشف لايكون فهمه خلاف الحق .

وتعبيره مدظله بأن مراده التنافي في الحجتين لاينافي قول هذا القائل بعد كون المراد من الحجة هو الدليل الكاشف عن الحكم .

ويظهر من كلامه مدظله ان المراد من المدلول هو الملاك الذي دل عليه الحكم ولذا يقول لاربط للتنافي بين الملاكين بتنافي الدليلين وان كان التنافي في الحكم يرجع الى ←

ولابأس بثمن العذرة اوبالعرض كمااذا قام الاجماع على عدم وجوب صلوتين فی ظهريوم الجمعة على المكلف فيتعارض دليل وجوب الجمعة و دليل وجوب الظهر من جهة مانع خارجی وهوالاجماع والافلامانع فی الجمع بينهما .

و هذا بخلاف المثال المتقدم فان سحتية ثمن العذرة وعدمها لاتجتمعان اصلا فالتنافی فی ذاتهما لامن الخارج والمدلولان حيث لايجتمعان ضرورة عدم اجتماع السحتية واللاسحتية لايجتمع الدليلان .

ثم عدل المحقق الخراسانی قده عن هذا التعريف فقال بان التعارض هوتنافی الدليلين اوالادلة بحسب الدلالة فی مقام الاثبات على وجه التناقض اوالتضاد وقدتوهم المحشين من هذا الكلام هوان مراده قده منه هوالتنافی فی الكاشف فی مقابل شيخه القائل بالتنافی فی المنكشف وهوالمدلول .

ولكن ليس مراده قده هذا المعنى بل مراده هوتنافی الحجتين وتكذيب

←التنافی فی الملاك ايضا على ماهوالحق.

فالتعارض هوتنا فی الدليلين لتنافی المدلولين الذين هما الحكمان المتنافيان ولذا لاترى التنافی بين وجوب صلوة الظهروصلوة الجمعة يوم الجمعة ابتداءاً لعدم تنافيهماذاتا فلودل اجماع على عدم وجوب الجمع يكون هذا موجباً للتنافی ومنشأ لضدية احد الوجوبين مع الاخر كضدية الوجوب و الحرمة و يفهم التنافی فی المدلول الالتزامی لكونهما ضدين .

فما اضاف المشهور الى تعريفه من ان التعارض تنافی الدليلين على وجه التناقض اوالتضادفی محله .

وما ذكره مدظله من عدم الاحتياج الى اضافة التضاد واكتفائه بالتنافی الالتزامية يكون اعترافاً بمنشأ الالتزام وهو الضدية .

ضرورة ان الضدين امران وجوديان لايجتمعان والوجوب والحرمة ووجوب صلوة الظهرمع وجوب صلوة الجمعة على فرض عدم و جوب غيرالواحدة منهما كذالك .

احديهما الاخرى بمدلولها الالتزامي وهذا لاربط له بالمدلول ابتداء .

و التنافي بين الملاكين للبعث والزجر غير مفيد لما نحن بصدده من القول بالتساقط حسب الاصل الاولي و بالتخيير او الترجيح بالاصل الثانوي و هو مادل من الاخبار هذا في البعث والزجر .

واما التنافي بين البعثين كما في صلوة الجمعة والظهر فيكون من باب قيام الدليل من الخارج على كذب احدهما فالعلم الاجمالي هو الموجب لتنافي الحجتين

ثم الثمرة بين مسلك العلمين (قدهما) هو انه على مبني الشيخ قده يكون الحاكم و المحكوم والوارد والمورود والعام و الخاص والمطلق والمقيد داخلا في بحث التعارض ويكون خروج الموارد عن حكمه من باب التخصيص في الحكم من باب انصراف الدليل عنها .

و اما على مبنى المحقق الخراساني قده يكون الخروج خروجا موضوعيا لعدم تكذيب احدى الحجتين الاخرى بعد التدبر .

ثم ان المشهور تعرضوا للتنافي على وجه التضاد في تعريفهم ليدخل مورد العلم الاجمالي بكذب احد البعثين في الضابطة و الحق عدم الاحتياج الي هذا القيد لان التعارض فيهما ايضا من جهة المدلول الالتزامي في كل بعث بعد العلم الاجمالي بكذب احدهما كما انه كذالك في مثل يجب الصلوة ويحرم الصلوة في الجمعة فان التنافي في المدلول الالتزامي .

ثم لايخفى ان البحث في التعارض يكون في صورة احراز حجية كلا الدليلين لولا التعارض واما مع عدم احرازهما من جهة الاشكال في الصدور او الجهة في احد الخبرين فهو خارج عن البحث لانه من موارد اشتباه الحجة واللاحجة .

فتحصل من جميع ما تقدم ان الضابطة في التعريف هو تنا في الدليلين من حيث الدليلية خلافا للشيخ قده ولا احتياج الى اضافة قيد التضاد خلافا للخراساني قده

الامر الثانى فى بيان ضابطة التعارض و التزاحم

ولا يخفى ان البحث فى مانحن بصدده فى التعادل والترجيح يكون فى التعارض ولا يكون البحث فى التزاحم و لكن نحتاج فى البحث عن التزاحم ايضا ليتضح موضوع التعارض للرجوع الى المرجحات فى هذا الباب ولا يشتبه احدهما بالاخر لان مرجحات باب التزاحم غير مرجحات باب التعارض فان المناط فيه اقوائية الملاك باحراز اهمية احد المتزاحمين على الاخر او احتمال اهميته و فى المقام اقوائية السند .

فلابد من احراز الموضوع ببيانه والبحث هنا فى جهات .

الجهة الاولى البحث فى مقام الثبوت فنقول ملاك التزاحم عندنا هو ان يكون الحكم على العنوانين المتمايزين (١) مع التمانع فى مرحلة الامتثال لعدم القدرة على احدهما وهكذا التمانع فى مرحلة الانشاء و الارادة و المصلحة مثل و جوب انقاذ احد الغريقين لعدم القدرة على انقاذهما .

و اما التعارض فهو ان يكون الحكم على العنوان الواحد فى مقام الجعل و الامتثال مع العلم بكذب احد الحكمين على العنوان الواحد .

فملاك التزاحم هو عدم قدرة العبد على الجمع بين التكليفين وملاك التعارض هو وحدة العنوان المأمور به والمنهى عنه والتكاذب بين الخطابين يكون فى جميع المراتب فى مقام الجعل مثل صل الجمعة ولا تصلها او بتعبير آخر تجب صلوة الجمعة ولا تجب او تجب و تحرم .

---

(١) اقول واضف اليه او يكون الحكم على الفردين او الافراد من عنوان واحد فأن الانقاذ عنوان واحد ويتصور التزاحم فيه بلحاظ تزاحم الافراد كما لا يخفى .

فى ضابطة التزاحم والتعارض عند النائينى قده

ثم العمدة فى المقام التعرض لكلام شيخنا النائيني قده فى ضابطة التزاحم والتعارض وحاصله هو ان ملاك التعارض هو عدم وجود الخطاب والملاك الاللواحد ففى مقام الامتثال اما ان يكون الملاك لوجوب الصلوة فى الجمعة مع عدم الملاك للظهر او الملاك لتركها فيها مثلا ووجود الملاك لصلوة الظهر فيها فقط وفى مقام الارادة والحب والانشاء ايضاً كذالك فالمراد والمحبوب والمنشأ واحد فقط اما الفعل اوالترك .

واما الملاك فى باب التزاحم فهوعدم قدرة العبد على الامتثال بالنسبة الى المتزاحمين فى مقام الامتثال فقط واما فى مقام الجعل الانشائى والارادة والحب والملاك فلااشكال فى الحكمين ولاتزاحم .

فيمكن انشاء الخطابين على انقاذ هذا الغريق وذالك و لولم يقدر المكلف الاعلى امتثال احدالخطابين فى مقام الامتثال ففى هذاالمقام يقيد اطلاق الخطاب فى احدهما بعدم الاتيان بالاخر وهذا هوالفارق بين التزاحم والتعارض .

والحاصل يكون التمانع فى التعارض فى جميع مراتب التكليف وفى التزاحم فى مرتبة الامتثال فقط لعدم القدرة على الجمع عقلا او لقيام الدليل من الخارج على عدم وجوب الجمع بينهما كمافى بعض فروع زكوة المواشى كما لو كان المكلف مالكالخمس وعشرين من الابل فى ستة اشهر ثم ملك واحدا آخرمن الابل وصارت ستة وعشرين فمقتضى ادلة الزكوة هو وجوب خمس شياة عند انقضاء حول الخمس والعشرين ووجوب بنت مخاض عند انقضاء حول الستة والعشرين .

ولكن قام الدليل على ان المال لايزكى فى عام و احدمرتين فيقع التزاحم بين الحكمين لانه لابدمن سقوط ستةاشهر امامن حول الخمس والعشرين واما من حول الستة والعشرين فانه لولاالسقوط وبقاء كل حول منهما على حاله يلزم تزكية المال

فى ظرف ستة اشهر مرتين ولكن الغالب هو صورة عدم القدرة على الامتثال فى آن واحد لكليهما .

ثم بين للتزاحم اقساماً خمسة .

الاول فى صورة كون ذالك من باب اتحاد متعلقى الخطابين من باب الاتفاق كمافى موارد اجتماع الامر والنهي فى الصلوة فى الدار المغصوبة فان متعلق النهى هو الغصب ومتعلق الامر هو الصلوة ولهما مورد افتراق وقداتفق الاجتماع هذا على فرض كون التركيب بين الصلوة و الغصب انضماميا مثل المادة و الصورة فانهما متحدتين في الوجود متمايزتين فى الذات واما على فرض القول باتحادهما كالجنس و الفصل من حيث الذات فهو من باب التعارض لعدم امكان تعلق الامر و النهى بوجود واحد .

القسم الثانى من موارد التزاحم هو صورة اتفاق الملازمة بين متعلقى الحكمين مثل صورة لزوم استدبار القبر المطهر للامام (ع) من اتيان الصلاة الى القبلة فان هذا من موارد الاتفاق وليس دائماً كذالك فيكون من باب التزاحم .

اما فى صورة كون الملازمة دائمية فيكون من صغريات باب التعارض وهذا مثل حرمة استدبار الجدى ووجوب الصلوة الى القبلة ففى البلاد التى تكون مواجهة القبلة دائما ملازمة مع استدبار الجدى كالعراق فلا يكون من باب التزاحم لامتناع جعل الحكمين الذين يلزم من امتثال احدهما مخالفة الآخر دائما .

القسم الثالث هو صورة اتفاق كون متعلق احد الحكمين مقدمة لامتثال الحكم الاخر كما فى صورة لزوم الدخول فى الدار المغصوبة لانقاذ الغريق فان التصرف فيها حرام وانقاذ الغريق واجب مع عدم السبيل الى النجاة الا بهذا النحو فهذا من موارد المتزاحمين الذين لابد من ملاحظة الاهمية فى تقديم احد الحكمين واذا كان هذا دائميا يكون من باب التعارض لما مر .

القسم الرابع هو ان يكون المضادة بين متعلقى الحكمين من باب الاتفاق

ايضا لادائما مثل انقاذ نجاسة المسجد وقت ضيق وقت الصلاة .

والقسم الخامس هوان يكون احدالمتعلقين مترتباً في الوجود والامتثال على الاخرمثل وجوب القيام في ركعات الصلاة مع عدم قدرة المكلف الاللقيام فى ركعة واحدة اماالاولى اوالثانية فان التزاحم بين الخطابين من باب عدم القدرة الاعلى امتثال احدالخطابين فهذه الخمسة جملة اقسام التزاحم .

ثم الثمرة فى جعل الخطابين فى باب التزاحم فى مقام الانشاء هوعدم احتياج المولى الى انشاء جديد بعدحصول القدرة على الامتثال بواسطة الجهل بالحكم الاخرهذا كلامه رفع مقامه .

و يرد عليه اولابان البحث فى التزاحم و التعارض يكون من جهةالرجوع الى مرجحات كل باب فى مقام الدوران فان الملاك فى تقديم احدالاطراف فى باب التزاحم هواقوائية الملاك فى احدالاطراف عندالعقل وفى باب التعارض هواقوائية السندفى احدهما عندالشرع والجعل فى مقام الانشاءو عدم الجعل في ذاك المقام غير مربوط بمانحن فى صدده فان الحاكم فى التزاحم هوالعقل وهويرى المصادمةفى الملاك ولاينظرالى امكان الجعلين وعدمه في مقام الجعل ،

وثانيا ان المولى فى مقام (١) الانشاء كيف ينشيء الحكم على غير القادرمع

---

(١) اقول ان كان المراد بالانشاء هوالاخبار بمطلوبية كلا المتزاحمين فهوغيرمربوط بعالم الامتثال فمن الممكن ان يكتب المولى فى دفترقانونه ان المطلوب والمحبوب لى هو انقاذ الغريقين ولومن زيد ولكن فى مقام الخطاب لايبعث الابواحد وان كان ينتف لحيته فى مقام الجعل من جهة عدم قدرة العبد على الامتثال بالوجدان .

و معناه انه لوفرض انقلاب حاله من عدم القدرة الى القدرة لكان التكليف فعليا بالنسبة الى الجميع .

ولا تنحصر الثمرة بصورة الجهل باحد المتزاحمين بل فى صورة العلم مع انقلاب حاله ←

ان القدرة شرط عقلي لكل تكليف فامالان يكون الانشاء بنحو الاهمال وهو ممنوع واما بنحو الاطلاق وهو ايضا ممنوع لعدم القدرة .

فلابد ان يكون مقيداً بصورة عدم اتيان الاخر فلايمكن الانشاء في مقامه ايضا كما لايمكن فعلية التكليف بالنسبة الى الطرفين في مقام الامتثال فالفرد الغير المقدور لانشاء بالنسبة اليه .

و لاثمرة لذالك ايضافان التكليف بنفس انحلاله يشمل في صورة الجهل باحد المتزاحمين للفرد الاخر المعلوم ولانحتاج الى الانشاء كذالك .

← الى القدرة لايحتاج الى تكليف عليحده .

مضافا بأنه قده يكون في مقام بيان المايز ثبوتا ولولم يترتب عليه الثمرة كمايقول مدظله ان التكليف بانحلاله على الافراد يغني عن جعله كذالك .

وان كان هذا في خصوص مثل الامر بالانقاذ بلحاظ الفردين واما مثل الامر بالصلوة و بالازالة عن المسجد فلاينحل امر الصلوة على الازالة كما لايخفى .

و من هنا ظهر ان ماقاله مدظله من الاشكال الاول عليه لايتم من جهة ان المايز الثبوتي اذا كان كذالك يفيد في مقام الرجوع الى المرجحات و التزاحم و ان كان في الملاك ولكن الحكم بجعل التكليفين انشاء معناه ثبوت الملاكين بل ثبوت الجعل في طولهما ايضا .

واما قوله مدظله بالتزاحم على فرض كون التركيب بين الصلوة والغصب اتحاديا في اشكاله الثالث فايضا لايتم لانه بعد عدم امكان الانفكاك في اى و قت كيف يمكن الانشائان

فان الملاك في التزاحم هو عدم القدرة على الامتثال الذى يمكن انقلابه الى القدرة واما عدم القدرة الدائمية فهى مانعة عن الجعلين ،

ومن هنا ظهر الاشكال في الاشكال الرابع فان دوام التنافي مانع عن الجعل .

والمولى الحكيم لايكون لاغيا في جعل التكليفين في صورة التفات المكلف و في صورة الجهل باحد العنوانين لايكون الجعل من اول الامر الا واحدا .

وثالثا ماقال من ان التزاحم فى القسم الاول يكون فى صورة كون التركيب بين الصلوة و الغصب انضماميا لااتحادياً لايتم لانه على فرض الاتحاد ايضا يمكن تعلق الامر و النهى فى مقام الانشاء بالجهة لانه على فرض الاتحاد ايضا لااشكال فى تعدد الجهة .

وثمرته هو بقاء احدالانشائين فى مقام الفعلية ايضا عندالجهل باحدالعنوانين فان الصلوة صحيحة عندالجهل بعنوان الغصب .

ورابعاً لاوجه لما كرره قده من ان الملازمة الدائمية توجب كون المورد من صغريات باب التعارض لانه اذا احرزنا الملاك لكل جهة من الجهات لابد من تقديم اقوى الملاكين لاتقديم اقوى السندين الذى هو ملاك الترجيح فى باب التعارض .

وذلك لما ذكرنا من ان البحث فى عنوان التزاحم والتعارض يكون لفهم الرجوع الى مرجحات هذا الباب اوذاك ولاادرى كيف منع الملازمة الدائمية عن القول بجعل الانشائين الذى هو مسلكه قده فى باب التزاحم فان قلت كيف يبقى الملاك لهما مع العلم بسقوط احدالخطابين قلت سيجىء الجواب عن هذا بما حاصله هو بقاء الملاك بعدسقوط الخطاب ايضا .

و خامسا ان (١) التكاذب فى الجعل مطلقا لايكون ملاك التعارض فربما يكون التكاذب فى الجعل و يكون من باب التزاحم كما فى العامين من

---

(١) اقول قدمرمنافى الجزء الاول من الكتاب ان مورد الاجتماع فى العامين من وجه لايرجع فيه الى مرجحات باب التزاحم ولا التعارض لانه يلزم منه التبعيض فى السند على فرض الرجوع الى المرجحات فى باب التعارض .

و الخطاب ساكت عن مورد الاجتماع فان العالم الفاسق موضوع عليحده فلابد من بيان حكمه بدليل آخرغير خطاب اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فلايرجع فيه الى مرجحات باب التزاحم ايضا بل يرجع الى الاصل العملى لولم يوجددليل اجتهادى لبيان حكمه .

وجه فان التكاذب يكون من جهة فعلية التكليف و انحلاله ولايكون التكاذب في مقام الانشاء .

فتحصل ان كلامه قده لايمكن التزامه بوجه .

و الحق عندنا كما مر في صدر البحث هوان الملاك في باب التزاحم هو تعدد العنوان مع عدم القدرة على الامتثال بالنسبة الى كليهما و ملاك التعارض وحدة العنوان .

ومع تعدد العنوان لافرق بين الحكمين اذا كانا من سنخ واحد كالوجوب في مثل صل وازل النجاسة عن المسجد او كانا من سنخين كالواجب والحرام في مثل صل ولاتغصب وفي الصلوة والغصب لافرق بين ان يكون التركيب في مورد الاجتماع انضمامياً كما هو رأى بعض او اتحاديا كما عن آخر فان عنوان الصلاة غير عنوان الغصب فيكون من باب التزاحم لا التعارض.

فما عن شيخنا النائيني قده من الفرق بين التركيب الاتحادي والانضمامي في الصلوة في الدار المغصوبة من قوله بالتعارض على الاتحادي وبالتزاحم على الانضمامي غير وجيه بعد تعدد العنوان هذا كله في البحث في مقام الثبوت .

الجهة الثانية

في اثبات التزاحم و التعارض من الخطاب

ولابد في هذا المقام من اثبات وجود الملاكين مع عدم القدرة على الاجتماع ليحصل التزاحم بينهما فيرجع الى مرجحات هذا الباب والعمدة هنا التوجه الى ان احد الخطابين اذا سقط عن الحجية فمن اين يثبت الملاك بعد سقوط الخطاب ضرورة ان كشفه كان بالخطاب لعدم الطريق الى المصالح والمفاسد عند الشرع الا بالكاشف الذى هو الخطاب .

و لهم في اثبات الملاك بعد سقوط الخطاب طريقان الاول و هو المشهور من

من التمسك باطلاق المادة بعد سقوط اطلاق الهيئة عن مورد الابتلاء بالمزاحم فان انقاذ هذا الغريق واجب فى صورة عدم وجوب انقاذ ذاك مع عدم قدرة العبد على الجمع و بالعكس ولكن ماسقط يكون هو الامر .

واما اطلاق مصلحة الانقاذ حتى لصورة عدم القدرة فلا مانع منه فنفس الانقاذ فيه المصلحة ولو كان فى الفرد مزاحما بالفرد الاخر من جهة عدم القدرة على الامتثال وهذا العدم تقيد المصلحة والملاك بالقدرة فى لسان الشرع وانما هى شرط عقلى فى مقام الامتثال .

فاطلاق المادة يثبت الملاك حتى فى صورة عدم القدرة على الامتثال ولذا فى فى صورة الشك فى القدرة لابد من الاقدام على العمل حتى يظهر عدمها فلو كانت شرطا شرعيا للتكليف لم يكن وجه لوجوب الاقدام بدون احرازه فهذا الوجه دليل على ثبوت الملاك بعد سقوط الخطاب .

ويرد عليه ان التمسك باطلاق المادة يكون صحيحا فى صورة عدم وجود مايحتمل القرينية فى المقام وفى المقام نحتمل ان يكون الملاك مختصا بصورة وجود الخطاب فبسقوطه نحتمل سقوط الملاك وعدم بيان المولى قيد القدرة يمكن ان يكون اتكالا على سقوط الخطاب فان سقوطه يحتمل ان يكون بيانا لسقوط الملاك بعدم القدرة فهذا الطريق غير تام عندنا .

والحاصل لابد من تقييد الخطاب فى احد المتزاحمين بعدمه على الاخر لعدم القدرة ولايمكن القول باطلاق كون المادة ذات مصلحة ولو بدون الخطاب بصرف عدم ذكر القيد لاحتمال سقوطها بسقوطه .

الطريق الثانى وهو المختار هو ان سقوط الخطاب عن الحجية لايوجب سقوط الملاك وان الملاك فى حدوثه وان كان متوقفا على الخطاب واما فى بقائه يمكن ان لايكون متوقفا عليه .

لان للخطاب مدلول مطابقى ومداليل التزامية فان المدلول المطابقى هو

البعث بالوجود وفى طوله المداليل الالتزامية وهى كون المكلف به تحت ارادة الآمر وكونه محبوباله وكونه عن ملاك ضرورة ان ملاحظة الملاك مما يوجب محبوبية الشيء مما يوجب الارادة والجزم والعزم على طلبه وهذه الظهورات للخطاب مما لاينكر .

وكل فى طول الاخر من جهة التكوين ولكن لااشكال فى اعتبار المعتبر حجية الجميع عرضا لاطولا فاذا سقط الخطاب عن الحجية لايسقط الظهور فى الملاك و المحبوبية وان سقطت الارادة الفعلية التى لازمها البعث نحو العمل فاحد الخطابين وان سقط عن الفعلية فى المتزاحمين ولكن الملاك باق بحاله فيتزاحمان .

فان قلت الاشكال السابق الذى توجه الى القائلين باطلاق المادة من احتمال قرينية الخطاب لكون المادة مقيدة بصورة القدرة على الامتثال يكون متوجهاً عليكم ايضا لاحتمال دخل القدرة فى الملاك وعدم ذكر الدخل لعله من جهة اتكال المولى على ان المكلف يلتفت اليه بواسطة سقوط الخطاب فكيف يمكن احراز الملاك بعد سقوطه .

قلت ليس كل مايحتمل قرينيته موجبا لصرف الاطلاق فان القرائن العقلية على قسمين قسم محفوف بالكلام وقسم لابد فيه من التدبر و التعقل فى مرتبة مادون الخطاب والمقام يكون من هذا القبيل .

ولذاترى مثل شيخنا النائينى قده يقول بامكان التكليف فى مقام الانشاء بالنسبة الى المتزاحمين دون المتعارضين فلايكون صرف الخطاب مثل صل وازل النجاسة عن المسجد بحيث يحكم العقل بسقوط احد الخطابين واحد الملاكين ابتداء .

وهكذا ترى بعضهم يقول بجواز اجتماع الامر والنهى فى الواحد ذى الجهتين

كالصلوة فى الدار المغصوبة (١) .

والحاصل لايمكن الاتكال على سقوط الخطاب فى تقييد الملاك بالقدرة .

ومن الشواهد لنا على بقاء الملاك بعد سقوط الخطاب هو قولهم بالتزاحم فى الملاكين فلولا بقائهما كيف يمكن القول بالتزاحم .

ومن الشواهد قولهم بالترتب فانه لو لا بقاء ملاك الاقوي و الاضعف كيف يمكن القول بالخطاب بالنسبة الى المهم بعد سقوط خطاب الاهم بالعصيان فلابد من القول ببقاء الملاك بعد سقوط الخطاب فتحصل ان اثبات التزاحم يكون بواسطة اثبات الملاكين ولولم تكن القدرة الا لامتثال احدهما هذا ملاك اثبات التزاحم .

واما التعارض فهوان وحدة العنوان بنفسها شاهدة على عدم امكان البعث والزجر بشيء واحد فان الصلوة فى يوم الجمعة كيف يمكن ان تكون مأمورة بها ومنهية

---

(١) اقول القدرة شرط عقلى لكل خطاب قبل ملاحظة المزاحمة وسقوط الخطاب لعدمها ومن القرائن الحافة فكما نحتمل سقوط اطلاق المادة بسقوطه كذالك نحتمل سقوط المداليل الالتزامية بواسطة سقوط الخطاب .

وصرف احتمال اعتبار حجية المداليل الالتزامية فى عرض المطابقية لايكفى لاثباته بعد عدم الدليل من الشرع عليه مع ان العلة للحدوث هو الخطاب وهو الكاشف فقط فاذا كان انحلال الخطاب على الاحمد مثلا محالا لعدم القدرة فلا يكفى وجود الملاك لوجود الخطاب على المحمود .

والحاصل مع عدم استعداد زيد لتأثير مصلحة الصلوة فى وجوده فى هذا الوقت الخاص يكون القول بوجود المصلحة الفعلية له فى هذا الوقت من المحال .

ولذا لانقول بوجود الملاكات الفعلية فى التزاحم كما فى التعارض غاية الامر العلم الاجمالى بوجود خطاب واحد فى البين هو الموجب للقول بوجوب امتثال واحد مع كونه من الدوران بين المحذورين ← .

عنها وثمن العذرة كيف يمكن ان يكون سحتا وغير سحت فان كل واحد من الخطابين يكذب الخطاب الاخر .

وبتقريب آخر ان الامر كاشف عن المصلحة فى المأمور به والنهي كاشف عن المفسدة فى المنهى عنه والعقل يحكم بأنه اما يلزم طرد المصلحة بالمفسدة او طرد المفسدة للمصلحة لعدم امكان الاجتماع ولافرق فى هذه الجهة بين كون المضادة والمناقضة بنحو يجب ولا يجب او يجب ويحرم وبين العام والخاص مثل صل ولا تصل فى الحمام او بنحو العامين من وجه مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فان العالم الفاسق الذى هو متعلق متعلق التكليف وهو الاكرام لا يمكن اجتماع اكرم ولا تكرم عليه .

فتحصل ان التنافى الحكمين الذين لا يمكن اجتماعهما بوجه فى عنوان واحد هو ملاك التعارض .

← غاية الامر الحاكم فى المتزاحمين هو العقل وهو حيث يرى المانع لفعليتهما قصور المكلف يحكم بأن الضرورات تتقدر بقدرها فلذا يحكم بتعيين الاهم او محتمل الاهمية و بالتخيير مع التساوى ولاشك للعقل فى حكمه .

واما فى المتعارضين فحيث يكون المانع من جهة بيان الشرع فيلاحظ بيانه فى المرجحات وهكذا فى صورة عصيانه امر الاهم لا يرى المولى مرفوع اليد عن المهم فيثبت امره بالترتب .

حتى ان اخبار المولى بوجود الملاكين لابد ان يكون على فرض حصول القدرة لامطلقا فالحق فى المقام مع من ينكر بقاء الملاك بسقوط الخطاب كما عن الجواهر و المحقق والبهائى (قدهم)

الجهة الثالثة فى مرجحات باب التزاحم

فنقول بعد تمام الكلام فى ضابطة التعارض والتزاحم فلا بدلنا من البحث فى مرجحات باب التزاحم (واما مرجحات باب التعارض فسيأتى مفصلا لئلا تتداخل المرجحات) وهى امور كما ذكره شيخنا النائينى قده .

الاول تقديم المضيق على الموسع مثل وجوب اداء الدين بالنسبة الى الصلوة اذا كانت موسعة الوقت فان اداء الدين مقدم واتيان الصلاة مؤخر .

واستدل له بأن المقتضى للاداء فى هذا الوقت تام واما الصلوة بالنسبة الى هذا الوقت تكون لااقتضاء لوسعة وقتها والمقتضى مقدم على اللااقتضا .

وفيه ان اصل المدعى صحيح من جهة تقدم اداء الدين على اداء الصلوة لكونه اهم واما الاستدلال فغير تام لان وجوب الصلوة بانحلال الامر على الطبيعى يكون ايضاً مقتضيا فى ظرف اداء الدين (١) فيكون من باب تزاحم المقتضيين .

الثاني تقديم ماله البدل على مالا بدل له ومثاله ما اذا كان للمكلف الماء الذى لايفى الا بازالة الخبث عن الثوب والبدن او بتحصيل الطهارة عن الحدث فهنا قيل ان الطهارة عن الحدث لها بدل وهو التيمم واما ازالة الخبث فحيث لابدل لها فهى متقدمة .

واستدل شيخنا النائينى قده للتقديم بهذا الوجه بتقريبين الاول ان الخطاب فيما له البدل لااقتضاء له بالنسبة الى مالا بدل له ولذا يجوز اهراق الماء قبل الوقت

---

(١) اقول لعل مراد القائل بالاقتضاء فى المضيق هو انه يحكم بان الوقت يكون لى لالغيرى واما الامر الصلوتى مثلا فلايحكم بأن الوقت لها هو هذا لاغير بل يحكم بوجوبها فى هذا الوقت اوغيره .

وانحلال الامر لايضاد هذا المعنى فانه من مقومات القول بالتزاحم ضرورة عدمه بدونه.

اختياراً ليصير موضوعاً لحكم البدل وهودليل التيمم كماان المسافر له ان يجعل نفسه حاضراً ليشمله تكليف الصلوة تماماً وبعكسه الحاضر .

وفيه ان البدل لواحرزنا وفائه بتمام مصلحة المبدل يكون لما ذكره وجه ولكن ليس كذالك فی جميع الموارد فان الملاك احتمال الاهمية نعم لو كان لنادليل فی خصوص تقديم ازالة الخبث بالماء وتبديل الطهارة المائية بالطهارة الترابية فلاغرو فی التقديم .

التقريب الثانی له قده هو ان الامر اذا دار بين المقيد بالقيد الشرعی وبين المقيد بالقيد العقلی فالمقدم هو المقيد بالقيد العقلی ففی باب التيمم انا اذا لاحظنا قوله تعالی فان لم تجدو اماء فتيمموا صعيداطيبا يكون قيد الطهارة المائية هو الوجدان بقرينة المقابلة فيرجع الی قولنا ان وجدتم الماء فتوضؤا وان لم تجدوا فتيمموا فعليه اذا صرف الماء فی ازالة الخبث لايكون واجداً للماء الذی هوقيد الطهارة عن الحدث .

وفيه ان البدل فی الآية مقيد بعدم الوجدان ولايصير المبدل مقيداً بالوجدان شرعاً بل الوجدان فيه قيد عقلی فلا تقديم لازالة الخبث عليه ولايكون ادب العرب مقتضيا لصرف الكلام الی هذا النحو من القيد والمقيد (١) .

الثالث تقديم المقيد بالقدرة العقلية علی المقيد بالقدرة الشرعية ومثاله المعروف فی الفقه هو انه اذا نذر زيارة قبر الحسين سيد الشهداء عليه السلام وروحی له الفداء فی وقت مخصوص مثل يوم عرفة فحصلت القدرة والاستطاعة له فی السنة بحيث يمكنه الحج اوالزيارة له عليه السلام اويمكنه الجمع بينهما لولاوحدة

---

(١) اقول وعلی فرض التسليم فيكون الكلام فی تقديم المقيد بالقيد العقلی علی المقيد بالقيد الشرعی وانه لاوجه لصرف القدرة فی المقيد بالقيد العقلی ليذهب موضوع الحكم المقيد بالقيد الشرعی كما سيأتی منه فی الوجه الثالث بعد هذا الوجه .

الموسم فقيل ان وفاء النذر مقدم على الحج فيأتى به ويترك الحج فى هذه السنة فاذا صرف القدرة فى النذر لايبقى موضوع للحج لعدم وجود الملاك له بواسطة عدم القدرة التى هى دخيلة فيه .

وفيه اولا ان القدرة فى النذر ايضا شرعية لاعقلية كما ان صاحب الجواهر قده فى النذر قال بهذا القول استفادة من ادلته .

وثانيا يمكن ان يقال بأن القدرة عقلية فيهما ولا ترجيح لصرفها فى النذر حتى لايبقى موضوع للحج فلابد من ملاحظة اهمية كل واحد منهما من الادلة فى الحج وزيارة مولانا الحسين عليه السلام

واما وجه تقديم ماتكون القدرة شرطا عقليا فيه على ما كانت القدرة شرطا شرعيا فقال شيخنا العراقى انه هو دخل القدرة الشرعية فى الملاك فحيث فقد الشرط فقد المشروط وهذا بخلاف القدرة العقلية فان الملاك فى متعلق التكليف محرز من اول الامر .

وقد اجاب شيخنا الحائرى قده على ما سمعنا منه فى الدرس بأن كل قيد اخذ فى لسان الدليل دخيل فى الملاك الاالقدرة فان اخذها فيه لايحرز كونها دخيلة فى الملاك لاحتمال كونه من باب الارشاد الى ما حكم به العقل ضرورة ان القدرة شرط امتثال كل التكاليف ففي المقام لاترجيح للحج على الوفاء بالنذر بصرف كون القدرة مأخوذة فى الخطاب بقوله تعالى لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا .

الرابع من موارد التقديم فى المتزاحمين هو كون المتعلق للتكليف متدرجاً فى الوجود من حيث الامتثال كما اذا كان الشخص قادراً على القيام امافى الركعة الاولى او الثانية .

فعن شيخنا النائينى قده هو تقديم القيام فى الركعة الاولى وهو على حسب مبناه تام لان مبناه فى الواجب هو ان فعلية الحكم تكون بفعلية الموضوع والموضوع

للقيام في الركعة الاولي وهو القرائة مقدم على الموضوع في الركعة الثانية .

واما على ماهو التحقيق من فعلية الحكم قبل فعلية الموضوع فلا بد من القول بالتخيير الا اذا احتمل الاهمية في الركعة الاولي (١) لعدم الترجيح بعد كون الحكم بالنسبة اليهما متساويا .

وما قيل من ان الوجوب في الركعة الاولى مطلق وفي الركعة الثانية معلق على مجيء وقتها فالحكم في الاولى منجز وفي الثانية معلق فيقدم المنجز على المعلق فلا وجه له عندنا لان الحكم في الواجب المعلق ايضاً فعلي قبل الوقت .

فتحصل ان ما ذكر ملاكاً للتقديم في باب التزاحم لايتم والملاك هو احراز الاهمية او احتمالها ففي اى صورة كان فيكون هو الملاك للتقديم كما انه كذالك في صورة الدوران بين الموسع والمضيق .

ثم القول بالتخيير في باب التزاحم يكون من جهة حكم العقل وفي باب التعارض من جهة حكم الشرع بعد كون الاصل الاولى التساقط وثمرة التخيير العقلى والشرعى (٢) قدمر في الجزء الاول عند بيان اجتماع الامر والنهى فلا نعيد رعاية للاختصار .

---

(١) اقول وكفى في احتمال الاهمية هو ان الارتكاز العرفي في امثال المقام على لزوم صرف القدرة في الركعة الاولى وارجاع الامر فيما بعده الى الله تعالى فلعل الله يحدث بعد ذالك امرا وعليه بناء العقلاء .

(٢) اقول بل وعمدة مباحث ضابط التزاحم و التعارض ايضا قدمر فيه كما ترى في الجزء الاول من هذا الكتاب .

الجهة الرابعة

فى ان التعارض بين الدليلين لابدان يكون فى مورد واحد بحيث لايمكن الجمع الدلالى سواء كان التعارض هو تنا فى الدالين كماعن المحقق الخراسانى قده اوتنافى الحجتين كما نحن نقول به وارجعنا اليه كلامه اوتنا فى الدليلين كما عن الشيخ الاعظم قده ولذا قدخرج عن حكم المتعارضين موارد كالدليل الحاكم بالنسبة الى الدليل المحكوم و الوارد بالنسبة الى المورود والعام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والاظهر فان الجميع مشترك فى وجود الجمع العرفى وعدم المعارضة بعد التعمق والتدبر .

ولكن لابد من بيان خصوصية الموارد الخارجة عن حكم المتعارضين فلايقال اى فرق بين الموارد بعد وجود الجمع العر فى بعد التدبر ووجود التنافى فى بدوالامر لانانقول البحث فى خصوصية كل واحد منها من جهة الثمرة المترتبة عليه فان الثمرة بين كون احدالدليلين مقدما على الآخر بالحكومة توسعة اوتضييقا فى الموضوع وبين كونه مقدما بالتخصيص هى ان الحاكم مقدم على المحكوم وان كان اضعف ظهوراً منه بخلاف العام والخاص فان تقديم الخاص على العام يكون من باب تقديم اقوى الظهورين على الاخر فربما يكون ظهور العام فى العموم اقوى من ظهور الخاص لاباء العام عن التخصيص وربما يكون بالعكس وهذه ثمرة مهمة بينهما .

فنقول قال الشيخ الاعظم فى ضابطة الحكومة ان الحاكم لابد ان يكون بمدلوله اللفظى شارحاً للمحكوم و ناظراً اليه ولذا لابدان يكون المحكوم مقدما عليه ليكون الحاكم ناظرا اليه والافلايكون الموضوع لها متحققا ومثاله ماذاورد لاشك لكثير الشك بعد ماوردمن شك بين الثلاث والاربع بنى على الاربع فموضوع دليل البناء على الاربع هو الشك و الحاكم ينفى الموضوع من جهة نفيه الشك فيكون شارحا لدليل البناء على الاربع وناظراً اليه بالتصرف فى موضوعه لامن جهة

التخصيص فى الحكم فقط فمالم يكن الحكم السابق فى البناء على الاربع اوغيره فى الشكوك لايبقى معنى لقول القائل لاشك لكثير الشك .

كما ان الادلة الثانوية من اللاحرج واللاضرر تكون ناظرة الى الادلة الاولية فى الاحكام مثل الوضوء الضررى والحرجى .

وقد اشكل عليه المحقق الخراسانى قده فى الفوائد اولا بما حاصله هو ان الحاكم لايلزم ان يكون شارحاً للفظ ليرجع الكلام الى كون الحاكم شارحاً له باى التفسيرية او اعنى بل المهم هو نظر الحاكم الى المحكوم ورفع التنافى باى طور كان بنحو التوسعة فى الموضوع مثل فرض غير العالم عالما بعد قوله اكرم العلماء او فرض الموضوع كالعدم تضييقا مثل لاشك لكثير الشك .

و الجواب عنه قده ان مراد استاذه قده هو ان يكون الشارح من الادلة اللفظية سواء رجع الى التفسير باى واعنى ام لا وذكر اللفظين يكون من باب المثال فى مقابل الادلة العقلية فان قوله عليه السلام لاشك لكثير الشك دليل لفظى شارح للموضوع فى ادلة الشكوك فى الصلوة .

وقد اشكل ثانيا بأن تقديم المحكوم غير لازم فى الحكومة لان الحاكم دليل مستقل غير محتاج الى المحكوم فأن الامارات متقدمة على الاصول بنفس دليلها ولاشك لكثير الشك له معنى مستقل و كذالك اللاحرج واللاضرر فلا نحتاج الى تقديم المحكوم شرعاً .

والجواب عنه ان الحاكم والمحكوم متضايفان فانه كيف يمكن الانفكاك بينهما فان الابوة لاتنتزع من شخص لاابن له و بالعكس فكيف يكون الحاكم حاكما مع عدم المحكوم له فالحاكم الفعلى محتاج الى محكوم فعلى فالحق مع الشيخ الاعظم فى بيانه .

ثم ان هذا التعريف فى الحاكم فى موارد تطبيقه على المصداق لايخلوعن مناقشة فمن الموارد تقديم الامارات على الاصول بالحكومة ولايخفى ان المراد

تقديم دليل حجية الامارة على الاصل لاالمصداق الذى يكون التنافى فيه كتقديم الاصل السببى على المسببى بالحكومة اوالمورد الذى يكون مصداقا للامارة والاصل فان التنافى بينهما واضح .

ووجه المناقشة فى الحكومة هو ان الامارات على مسلكه قده حجة من باب تنزيل مؤداها منزلة الواقع لامن باب تتميم الكشف الذى يكون هوالحق عندنا فاذا كان موضوع الاصل هو الشك ومورد الامارة ايضاً كان الشك فيكون التنافى بينهما فى المورد والاصل وان لم يكن المدلول الالتزامى له حجة ولكن يكون حجة فى مدلوله المطابقي فيحكم الامارة بترتيب اثر الواقع ويحكم الاصل بترتيب اثر المشكوك وغاية الشك هو العلم وهو غير حاصل بتنزيل المؤدى فقط فاذا قال عليه السلام كل شيىء لك حلال حتى تعلم انه حرام يكون غايته حاصلة عندنا بعد وجدان الامارة على الحرمة لانها علم تعبدى ولاتكون الغاية حاصلة على مبناه لعدم افادة التعبد الاترتيب الاثر .

الاان نقول انتصارله ان المراد بالعلم الذى هو الغاية اعم من العلم بالواقع الواقعى اوالعلم بالواقع التعبدى فعليه من قامت عنده الامارة يكون له العلم الواقع التعبدى للزوم ترتيب اثر الواقع على مادلت اليه الامارة وان لم يقل به قده .

ولكن معهذا يكون الفرق بين مانقول من تتميم الكشف وبين هذا القول متحققا فان الغاية حاصلة علي الثانى والموضوع ايضا باق وهو الشك واما على الاول فالموضوع ايضا منتف لرجوعه الى قولنا ايها الشاك قد انقلبت عالماً بقيام الامارة عليك ورجوع البيان الثانى الى قولنا ايها الشاك يكون الواقع عندك بقيام الامـارة .

وهكذا تكون المناقشة فى الحكومة على مبنى المحقق الخراسانى قده لانه قائل بجعل الحجية فى الامارات فغاية الاصل وهى العلم غير حاصلة على هذا المبنى ايضا لان من له الحجة لايكون عالما ولذا يعترف قده بان الحكومة لااصل لها وتقديم

الامارة على الاصل يكون بالجمع العرفى ولكن مبناه غير تام عندنا لانه خلاف ظاهر ادلة حجية الامارات وظاهر تتميم الكشف بالقاء احتمال الخلاف .

فتحصل ان الحاكم هوالشارح لموضوع المحكوم توسعة وتضييقا وحكومة الامارات على الاصول لااشكال فيها عندنا وفرقهامع التخصيص هو ان الحاكم هوشارح اللفظ والتخصيص يكون فى الحكم بحكم العقل وعليه فحكومة الادلة الثانوية مثل اللاضرر واللاحرج على الادلة الاولية واضحة عندنا وعلى مبنى المحقق الخراسانى قده ايضا لانه يقول الموضوع الضررى مثلا منفى بلحاظ حكمه فالوضوء الضررى عنده خارج موضوعاً عن الوجوب ونحن نقول بنظر الادلة الثانوية الى الادلة الاولية نظر الشارحية للموضوع فالوضوء الواجب لايكون هو الوضوء الضررى .

و اما على مبني الشيخ الاعظم قده من ان المنفى هو الحكم يعنى الوضوء الضررى لايكون له حكم الوجوب فيكون من باب التخصيص فى الحكم هذاحال الحكومة .

اما الورود الذى هو خارج عن بحث التعارض فهو يكون من جهة عدم الموضوع للمورود واقعاً ببركة التعبد لابالوجدان ففى المثال موضوع دليل البرائة هو عدم البيان والامارات بيان فلا موضوع للاصل واقعاً ببركة التعبد بمفاد الامارة .

فى التفصيل فى مايز الحكومة والتخصيص

ثم لابأس بذكر مايز الحكومة والتخصيص والجمع العرفى الذى عليه المحقق الخراسانى قده هنا بعد الاشارة اليه فيما سبق فنقول المايز امور .

الاول مـاعرفت من ان الحكومة هى التوسعة والتضييق فى الموضوع والتخصيص هو الخروج عن العموم فى الحكم فقط .

الثانى تقديم الحاكم على المحكوم ولو كان اضعف ظهوراً من المحكوم بخلاف التخصيص فان تقديم الخاص على العام يكون بملاك اقوائية الظهور للخاص

لانه نص فلو فرض العام اقوى في الظهور لابائه عن التخصيص مثلا فهو المقدم وسره عدم المعارضة بين الحاكم والمحكوم اصلا لان وزانهما وزان القرينة وذى القرينة مثل قول القائل رأيت اسداً يرمى .

وليس وزان التخصيص كذالك بل العقل عند الجمع بين الخطابين يحكم بخروج الخاص عن حكم العام فليس وزان لاتكرم زيداً من العلماء بالنسبة الى اكرم العلماء وزان القرينة للمراد من العام بخلاف مثل لاشك لكثير الشك في طول بيان حكم الشاك بين الثلاث والاربع .

الثالث ان العام بواسطة كثرة التخصيص المستهجن يسقط عن الظهور رساً بخلاف المحكوم فان ظهوره بحاله وان كانت الحكومة موجباً لخروج اكثر الافراد عن تحته وسره ان الحاكم بمنزلة القرينة وان لم يكن مثلها ويكون موجباً لتقليل افراد الموضوع للمحكوم فكما ان العام اذا كان من اول الامر قليل الافراد لاتضر القلة بعمومه ولايستهجن فكذالك الحاكم بخلاف التخصيص فانه يكون في الحكم .

الرابع ان الاجمال المفهومي في الحاكم المنفصل يسري الى المحكوم ولكن اجمال الخاص المنفصل لايسرى الى العام وسره ان الحاكم يكون شارحاً للمحكوم فاذا كان مجملا يصير المراد من المحكوم مجملا فاذا كان الحاكم لاشك لكثير الشك فشك في ان هذا الحكم يكون في الركعات فقط اويشمل الشك في الاجزاء ايضا فيكون موجباً للاجمال في ادلة بيان حكم الشكوك كما ان الاجمال في الخاص المتصل يسرى الى العام مثل اكرم العلماء الا الفساق منهم فانه اذا شك في ان مرتكب الكبيرة فقط فاسق اويصدق عنوان الفسق ولو مع اتيان الصغيرة ففي مرتكب الصغيرة يكون العام مجملا لايمكن التمسك بعمومه ومثله الحاكم والمحكوم فانه اذا كانت الشبهة في مصداق الحاكم تكون في مصداق المحكوم ايضاً .

واما الخاص المنفصل فلا يسرى اجماله الى العام لان ظهور العام ينعقد قبل

مجيء الخاص ولايكون الخاص قرينة عليه ولافرق فى الحاكم بين كونه بامثال اى واعنى اوبالنظر فقط وهذا مسلك شيخنا العراقى قده خلافا للمحقق الخراسانى قده فانه يقول بما حاصله على مافى الفوائد ان الحاكم فى صورة كونه ناظرا الى المحكوم فقط يكون ناظرا اليه بمقدار دلالته لابالمقدار المشكوك فاذا دار الامر بين الاقل والاكثر فالخارج عن موضوع المحكوم هوالاقل لاالاكثر فلا يسري اجماله الى المحكوم واما اذا كان بلسان اى واعني شارحاً للفظ المحكوم فيسري اجماله اليه لانه كالقرينة بالنسبة الى المحكوم وقيل فى جوابه ان الحاكم بماله من المعني الواقعى ناظر الى المحكوم لابالمقدار المتيقن منه فهو مطلقا موجب لاجمال المحكوم اذا كان مجملا .

المايز الخامس بين الحكومة والتخصيص هوانه على فرض جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية للمخصص كما عن القدماء لايجوز التمسك بالمحكوم فى الشبهة المصداقية فى الحاكم لانه شارح للمحكوم ويكون مثل الشبهة المصداقية فى القرينة كما اذا قيل رأيت اسداً يرمي ويكون الشك فى ان الرمى كان بما يناسب الانسان حتى يكون المراد بالاسد الرجل الشجاع او بما يناسب الاسد كالرمى بالحجر حتى يكون المراد به المعني الحقيقى منه .

و الحق عندنا عدم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقا لان الحكم لايكون فى و سعه ايجاد الموضوع لنفسه فلافرق بين التخصيص و الحكومة من هذه الجهة .

تذييل في تقديم بعض الاصول اللفظية على بعض

ثم ان البحث حيث كان في تقديم الامارات على الاصول العملية في هذه الجهة لابأس بالبحث عن تقديم الاصول اللفظية بعضها على بعض ليتضح وجه الجمع بين العام والخاص والحاصل ان الخارج عن مورد التعارض وادلة الترجيح لابد من بيان وجه الجمع فيه .

وقد تعرض لهذا البحث الشيخ الاعظم قده وقد فصله شيخنا النائيني قده على على مافي التقرير و قبل الورود في وجه تقديم الخاص على العام لابد من تمهيد مقدمة وهي ان اللفظ له ظهورات ثلاثة .

الاول الظهور التصوري وهو الذي يخطر بالبال من اللفظ بعد العلم بوضعه للمعني كما ان لفظ الاسد وضع للحيوان المفترس فبمجرد سماعه اورؤيته في الكتاب يأتي هذا المعنى في الذهن .

الثاني الظهور التصديقي للفظ في الجمل بمعنى ما يحصل من التفاهم العرفي عند المحاورة وهو الذي يفهم العرف من الكلام فيقول قال زيد كذا و كذا وهذا الظهور قد يوافق الظهور التصوري لمفردات الكلام و هو في صورة عدم احتفاف الكلام بقرينة المجاز وقد يخالفه وهو صورة احتفافه بما هو قرينة المجاز فالقرينة المتصلة في الكلام توجب صرف اللفظ عن معناه الوضعي الى المعنى المجازي.

والثالث الظهور التصديقي بمعنى تطابق اللفظ المستعمل الظاهر في المعنى مع الارادة الجدية بأن يقال ان المتكلم اراد بهذه الجملة هذا المعنى الذي هو ظاهره فان كل ماقال المتكلم لايكون موافقا لارادته بل ربما يكون لكلامه ظهور لايريده ويكون في صدد بيان ارادته بدال آخر كما اذا كان في صدد بيان مراده بقرينة منفصلة اوعلمنا من عادة المتكلم بيان مطلبه بذكر القرائن المنفصلة كماهو كذلك على ما عرفنا من دأب الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين فان بيانهم

يكون بالدليل المنفصل لمصالح لانعرفها .

بل يأتي العام في كلام معصوم عليه السلام ويأتي الخاص في كلام معصوم آخر(ع) فعليهذا لا يمكن الاخذ بالظهورات التصديقية بهذا المعنى الا بعد الفحص عن القرينة فلولم توجد يؤخذ بالظهور ويحكم بأن الارادة الاستعمالية مطابقة للارادة الجدية

ثم ان حجية ظهور العام اما ان تكون من باب اصالة عدم القرينة بعدما كان العام ظاهرا في العموم ونشك في وجود القرينة الصارفة عن ظاهره واما من باب الظن النوعي عند العقلاء فان اللفظ العام بدون ذكر القرينة يفيد الظن عندهم بان المراد منه ماهو ظاهره .

وتظهر الثمرة في صورة الشك في وجود المانع او الشك في مانعية الموجود فعلي فرض عدم جريان الاصل في صورة الشك في مانعية الموجود يفيد الظن النوعي للتمسك بالظهور ولولم يجر اصالة عدم مانعية الموجود واما على فرض القول بجريان اصالة عدم المانع مطلقا فلاثمرة (١) للنزاع في ان الحجية من باب الظن اومن باب الاصل لعدم مورد افتراق بينهما .

---

(١) اقول في صورة عدم حصول الظن في مورد و ان قلنا بجريان اصالة عدم مانعية الموجود او اصالة عدم قرينية الموجود تظهر الثمرة بين المسلكين ايضا فان كان المدار على الظن النوعي فحيث لايكون لايفيد الكلام الظهور .

وعلى فرض كون المدار على الاصل فيحصل الظهور بجريانه كما ان الخاتم في الاصبع اذا كان له وسعة فيحصل الظن بوصول الماء الى البشرة في الوضوء واما اذا كان بمكان من الضيق فربما يشك العقلاء ولا يحصل لهم الظن بالوصول فان جرى الاصل فهو والا فلا ظهور .

فلاتختص الثمرة بالتفصيل بل مع القول بجريان الاصل مطلقا ايضا يفيد البحث عن وجه حجية الظهورات .

و الحاصل ان اصالة عدم القرينة تكون مثل اصالة عدم المانعية ففى مثل الوضوء اذا شك فى وجود المانع عن وصول الماء الي البشرة تجرى اصالة عدم المانعية و فى صورة وجود ما يحتمل كون الموجود مانعاً مثل الخاتم الذى فى اليد فلا نعلم انه مانع ام لا ففى جريانها اختلاف فعلى فرض كفاية الظن النوعى من العقلاء بوصول الماء تحته فلا اشكال سواء قلنا باصالة عدم المانعية ام لا وعلى فرض عدم القول بكفايته فيكون صحة العمل متوقفاً على جريان الاصل فى صورة احتمال مانعية الموجود والا فلا بد من احراز عدم المانع .

ففيما نحن فيه اذا كان في الكلام ما يحتمل قرينيته فان كان السند هو الاصل فمن قال بجريانه فى هذه الصورة فلا فرق بينه وبين القائل بالحجية من باب الظن النوعى وان كان ممن لا يقول بجريان اصالة العدم فيها فان كان مبناه الحجية من باب الظن النوعى فربما يكون الظن ولا يعتنى بالاحتمال و ان لم يكن مبناه ذلك فلا بد من احراز عدم القرينة .

و حيث ان الحق عندنا الفرق بين الشك فى مانعية الموجود و كذا قرينيته و بين الشك فى اصل المانع واصل القرينة فتكون للقول بحجية الظهور من باب الظن النوعى او اصالة عدم القرينة ثمرة فقهية ولذا ترى فى كلام الشيخ الاعظم الفرق بين المسلكين .

ثم ان شيخنا النائينى قده بعد بيان ان حجية الظهورات اما ان تكون من باب الظن النوعى في كاشفية اللفظ عن المراد واما ان تكون من باب اصالة عدم القرينة لا من باب التعبد لعدم التعبد عند العقلاء فى امورهم قال بما حاصله (١) التفصيل فى

---

(١) اقول يمكن ان يكون المدار على الكاشفية النوعية للفظ فى صورة عدم الشك كما انه ترى دلالة لفظ الاسد على الحيوان المفترس بمجرد القاء الكلام عند العقلاء .

وعلى اصالة عدم القرينة فى صورة الشك ففى الواقع يكون سندهم الظن والاصل حسب اختلاف الموارد .

اختيار كون السند للظهور هذا او تلك .

وبيانه هو ان التمسك بالظهور اما ان يكون لاثبات الارادة النفس الامرية للمتكلم واما ان يكون للاحتجاج عليه بظاهر كلامه في البعث والزجر فان كان المراد الاول فلا بد من احراز عدم القرينة الصارفة عن ظاهر الكلام ولو ببركة جريان اصالة العدم ولا يكتفى بحصول الظن من نوع هذا اللفظ بالمراد وان كان المراد الثاني فيكفى الظن النوعي الحاصل من ظاهر الكلام والعبد ملزم به وليس له الاعتذار بانى احتملت قرينة منفصلة على خلاف الظاهر هذا كلامه رفع مقامه .

فاقول لا ادرى كيف صار الاصل محرزاً للارادة الواقعية النفس الامرية مع انه ليس الا ظاهرا من الظهورات فان الواقع النفس الامرى لا يحرز بواسطة جريان اصالة عدم القرينة فالتفصيل بهذا الوجه غير وجيه .

هذا مضافا الى انه قد مر ان الحجية من باب الظن النوعي تكون لها الثمرة على فرض عدم جريان اصالة عدم القرينة في صورة احتمال قرينية الموجود والا فلا فرق بين الحجية من هذا الباب او ذاك فتدبر .

اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ان الخاص الذي يلاحظ ظهوره بالنسبة الى العام يكون له صور اربعة لانه اما ان يكون قطعى السند و الدلالة كالنص المتواتر او المحفوف بالقرائن القطعية واما ان يكون ظني السند و الدلالة كالخبر الواحد الظاهر في المؤدى واما ان يكون قطعى السند وظنى الدلالة كالمتواتر الظاهر في المؤدى واما ان يكون ظنى السند وقطعى الدلالة كالنص من الخبر الواحد هذه هى الصور الاربعة المتصورة .

فاما الصورة الاولى فلا اشكال ولا ريب في تقديم الخاص على العام فيها بتقديم ظهوره عليه لا من باب الورود او الحكومة بل يكون خارجا عن مورد العام بالتخصص لحصول العلم الوجداني من جهة قطعية الدلالة والسند بخلاف ظاهر العام وليس

حجيته من باب التعبد حتي يقال انه وارد عليه فان الوارد يوجب ذهاب موضوع المورود واقعا لكن بالتعبد وهنا يكون العلم بالخاص وجدانيا لا تعبديا فليس مثل ورود الامارات على الاصول العقلية التى موضوعها عدم البيان .

فما يظهر عن الشيخ قده من القول بالورود غير تـام (١) كما عن شيخنا النائينى قده .

واما الصورة الثانية والثالثة وهى كون السند والدلالة ظنيين او الدلالة فقط ظنية مع قطعية السند سواء كان العام كذالك اولا فالشيخ الاعظم قده قال بتقديم الخاص على العام فيها من باب اقوائية ظهوره فرب عام يأبى عن التخصيص فهو مقدم على الخاص بالاقوائية فلا يكون الخاص مقدما مطلقا وعن جمع منهم شيخنا النائينى قده تقديم الخاص مطلقا ولو كان اضعف ظهورا من العام .

وحاصل استدلاله قده هو ان الخاص يكون بمنزلة القرينة للعام واصالة ظهوره متقدمة على اصالة ظهور العام كتقديم اصالة الظهور فى القرينة على ذيها والشاهد هو ان المتكلم اذا كان مشغولا بالكلام فى مجلس واحد وذكر العام ثم بعد دقائق ذكر الخاص لايشك احد فى تقديمه على العام وعدم اخذ المتكلم الا لظاهر كلامه الذي يكون العام فيه مخصّصا ولو كان الخاص اضعف ظهوراً منه .

كما انك ترى تقدم اصالة الظهور في القرينة مثل يرمى على اصالة الظهور فى الاسد اذا قال القائل أيت اسداً يرمى واحتمل كون الرمى بما يناسب الاسد لا بما يناسب الانسان كالرمى بالنبل فان دلالة الاسد على الحيوان المفترس وان كان بالوضع ودلالة الرمى على الرمى بالنبل بمقدمات الاطلاق ولكن يقدم ظهوره عليه وان كانت الدلالة بالوضع اقوى من الدلالة لمقدمات الاطلاق فانه لايشك احد فى ان المراد بالاسد هو

---

(١) اقول لاتصريح فى كلامه قده فى الرسائل بقطعية السند و الدلالة حتى يرد عليه ماقاله مدظله فيمكن ان يكون مراده صورة قطعية الدلالة لا السند .

الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس فكذالك لا يشك في تقديم الخاص على العام ولو كان اضعف ظهوراً منه .

ولا يخفى الثمرة في هذا البحث في الفقه فان تقديم الخاص يفيد نتيجة وتقديم العام يفيد نتيجة اخرى وهكذا دأب الفقهاء والشيخ الاعظم قده على التقديم في المسائل الفقهية ولم يتفق مورد يعامل معهما معاملة التعارض .

والجواب عنه ان القرينة شارحة لذيها كالحاكم بالنسبة الى المحكوم ولكن الخاص ليس شارحا للعام كما اعترف به قده في الفرق بين الحكومة و التخصيص وسر تقديم القرينة على ذيها ليس الا لشرحها له نعم يلحق الخاص بالقرينة لان الغالب تقديمه على العام بعد كونهما متعارضين .

واما تقديم ظهور الاسد في الرجل الشجاع فهو يكون من باب انصراف هذا المعنى في الذهن لاغيره ولا يكون ملاكا لتقديم القرينة ولو كان ظهورها بمقدمات الاطلاق على ذيها ولو كان ظهوره بالوضع واما عدم معاملة التعارض مع العام والخاص فهو من باب الغلبة لا من باب تقديم الخاص على العام مطلقا .

فان قلت انه قده كيف قال بشارحية الخاص للعام مع انه قده جعل هذه فارقة بين التخصيص والحكومة قلت انه قده قد اجاب عن هذا الاشكال بان الحكومة تارة تكون بين المدلولين كحكومة لاشك لكثير الشك على ادلة بيان حكم الشك وتارة تكون في الدليلين لا في المدلولين كما في المقام فان اصالة ظهور الخاص متقدمة على اصالة ظهور العام بالحكومة ولكن لا يتم هذا الجواب لان المدلولين اذا لم يكن بينهما الحكومة كيف يمكن تصويرها في الدليلين .

فان قال ان المراد بذالك هو ان اصالة الظهور في العام عند العقلاء مقيدة بصورة عدم المزاحم له والخاص مزاحم فنقول الامر في الخاص ايضاً كذالك وبناء العقلاء على تقييد اصالة الظهور بظهور اقوى سواء كان الاقوى هو الخاص او العام هذا مضافاً الى ان الامر لو كان كذلك فلا بد من التقديم بالورود لا بالحكومة فان اصالة ظهور

العام اذا كانت مقيدة بعدم وجود الخاص او بعدم وجود الخاص الحجة فبعد وجدان الخاص بالوجدان اووجدانه بدليل حجيته لايبقى موضوع لاصالة الظهور فى العام واقعاً ولو ببركة التعبد بوجود الخاص .

فتحصل من جميع ماتقدم ان الحق مع الشيخ الاعظم قده فى الصورتين ولايرد عليه كلام الاستاذ قده .

الصورة الرابعة ان يكون الخاص قطعى الدلالة وظنى السند سواء كان العام ظنى السند اوقطعى السند والمشهور بين المتأخرين تقديم الخاص وان كان القدماء قالوا بتقديم العام اذا كان قطعى السند مثل عموم الكتاب والتقديم لا كلام فيه عند المتأخرين الان الاختلاف هنا فى انه بالورود او بالحكومة ولاثمرة لبحثه الا الثمرة العلمية .

فربما يفصل بين كون دليل الاعتبار للظهورات الظن الحاصل من العقلاء من اللفظ بالنسبة الى المعنى فيكون التقديم بالورود وبين كون الدليل اصالة عدم القرينة فيكون التقديم بالحكومة كما عن الشيخ قده ووجه الورود هو ان دليل حجية ظهور العام يكون مقيداً بعدم وجود ظن معتبر على خلافه ودليل حجية الخاص يكون موجباً لذهاب موضوع اصالة الظهور فى العام فيكون نظير ورود الامارات على الاصل العقلى الذى موضوعه عدم البيان فالظن فى العام اذا كان حجة فى صورة عدم الظن بالخلاف يرتفع بواسطة وجود الظن بالخاص .

واما وجه الحكومة فهو ان اصالة الظهور فى العام بعد الشك فى عمومه حجة من جهة عدم التعبد بشىء آخر واما على فرض التعبد بظهور الخاص فلاوجه لتقديم اصالة الظهور فيه عليه فهو مانع عن حجية الخاص بالتعبد .

ثم استشهد قده لماذكره من الورود بقوله ويكشف عما ذكرنا انا لم نجد ولانجد من انفسنا مورداً يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وان فرض كونه اضعف الظنون المعتبرة فلو كان حجية ظهور العام غير معلقة على عدم الظن المعتبر

على خلافه لوجد مورد نفرض فيه اضعفية مرتبة ظن الخاص من ظن العام حتى يقدم اومكافئته له حتى يتوقف مع انا لم نسمع مورداً يتوقف فى مقابلة العام من حيث هو فضلاعن ان يرجح عليه انتهى .

وقد اجاب شيخنا النائينى قده عن احتمال الورود فى صورة كون السند لجية العام والخاص اصالة الظهور بما حاصله هو ان احتمال الورود يكون فى صورة كون اصالة الظهور فى العام مقيدة بعدم وجود الخاص فقيام الخبر علي هذا الفرض بما هو خبر خاص رافع لموضوع اصالة الظهور فى العام واما اذا كان الخبر الخاص مقدما على العام بواسطة اثباته لمؤداه فليس كذالك لان المفروض فى المقام هو ظنية سند الخاص وان كانت دلالته قطعية فأثباته لمؤداه يكون بواسطة التعبد بسند الخاص والتعبد بالسند يوجب اثبات المؤدى تعبدا لاواقعاً فلو لم يكن دليل علي التعبد بسنده كان وجوده كعدمه فلايكون رافعاً لموضوع العام بالوجدان .

فقرينية الخاص تتم بمقدمتين التعبد بسنده و اثباته للمؤدى وملاك الورود هـو ان يكون احد الدليلين رافعا لموضوع الاخر بنفس التعبد ولو مع عدم اثبات المؤدى .

وقال شيخنا العراقى قده فى المقام بما حاصله هو ان اصالة الظهور سواء كانت من باب الظن النوعى اومن باب اصالة عدم القرينة فى العام ان كانت مقيدة بعدم وجود الحجة علي خلافها فلا شبهة فى ورود الخاص الظنى من جهة السند على العام لانه حجة على اى تقدير وجدناها بالوجدان .

فان حجية الحجة بالوجدان وان كان اثباتها بالتعبد واما اذا كانت مقيدة بعدم وجود الخاص اوعدم العلم به فحيث ان التعبد بوجود الخاص لايوجب وجوده واقعا ولايوجب العلم بهوجدانا فهو حاكم على العام لان اثبات المؤدى يكون بالتعبد فلاوجه للتفصيل بين كون الدليل لاصالة الظهور فى العام اصالة عدم القرينة اوالظن النوعى هذا .

اقول و التحقيق في المقام عدم تمامية (١) كلام الاعلام الثلاث قدس الله اسرارهم اما النظر في كلام الشيخ الاعظم فمن وجوه الاول انه قده جعل الورود مناط تقديم الخاص على العام ولو كان اضعف ظهوراً منه مع ان التقديم بهذا الوجه مشترك بين الورود والحكومة فان الحاكم ايضا مقدم على المحكوم ولو كان اضعف ظهوراً منه .

والثاني ان الاناطة وتقييد ظهور العام بعدم الخاص لايكون في وجداننا اصلا بل كل حجة من غير النظر الى الاناطة فوجداننا خلاف وجدانه قده .

والثالث ان المفروض ظنية السند في الخاص في هذه الصورة فاذا كان سند العام قطعيا كيف لايقال التعبد بسند الخاص مقيد بعدم القطع بسند العام حتى يكون العام القطعي مقدما على الخاص الظني فلايتم بيانه قده للورود .

ثم ان لشيخنا الحائري قده في المقام بيان لطيف لابأس بالاشارة اليه وهو ان سند العام ودلالة الخاص في المقام قطعي لا كلام فيه ودلالة العام وسند الخاص ظنيان فيتعارضان واصالة العموم في العام منوطة بعدم التعبد بسند الخاص فمع التعبد به لابد من تخصيص ظهور العام في العموم به كما اذا كان بالوجدان ولاعكس يعني لايكون التعبد بسند الخاص منوطاً بعدم الظهور للعام فيكون مرجعه الى تخصيص سند العام في صورة التعبد بالخاص .

وببيان آخر للكلام اصول ثلاثة اصالة الصدور واصالة الجهة واصالة الدلالة وهذه الظهورات الثلاثة على مبناه قده يكون كل واحد منها في طول الاخر يعني لابحث في جهة الصدور من كونها تقية اوغيرها مالم يكن اصل الصدور محرزاً ولا

---

(١) اقول لايخفى ان عمدة اشكاله مدظله في الرد عليهم هو انكار اناطة ظهور العام بعدم الخاص في الحجية وكلام الشيخ قده بظاهره يرد عليه الاشكال .

نعم لو كان حجية الظهور من باب اصالة الظهور وقلنا بأنها مثل البرائة العقلية من باب كون موضوعها عدم البيان على الخلاف يمكن ان يكون الخاص وارداً بدليل حجيته لانه بيان واصل الاناطة يكون في نظر العقل والعقلاء .

بحث فى الدلالة مالم يكن الصدور عن جهة غير التقية محرزا فاذا سقطت دلالة العام فى العموم التى فى المرتبة الثالثة من المراتب الطولية بواسطة التعبد بسند الخاص فى فرض المقام فلاتصل النوبة الى ملاحظة سند العام مع سند الخاص لان التعبد بسند الخاص مقدم على التعبد بدلالة العام .

والجواب عنه (١) انه لاوجه للقول بالاناطة اصلا لافى طرف العام ولا فى طرف الخاص كما مر فى جواب الشيخ قده وعلى فرض الاناطة تكون الاناطة فى السند ايضا فان اصالة السند فى الخاص منوطة بعدم القطع بسند العام واما ما ذكر من طولية الظهورات الثلاثة فلانسلمها بل هى عرضية والاناطة تكون بحكم العقل فقط فانه حاكم بأنه لامعنى للتعبد بالدلالة مع عدم اثبات الصدور وجهته .

واما الجواب عن شيخنا النائينى فى اصل كلامه فهو ان الحكومة التى تصورها كانت متوقفة على فرض اناطة دلالة العام بعدم الخاص او بعدم الحجة على خلافه وقد عرفت انها لاوجه لها فلااناطة بين العام والخاص ولايكون الخاص قرينة على العام كما ان اهل الفن ايضا لايسلمون القرينية ليكون دلالة القرينة مقدمة على دلالة ذيها مطلقا يعنى و لو كانت القرينة اضعف فيكون الخاص مقدما على العام مطلقا .

و اما فهمه لكلام الشيخ قده ايضاً فغير وجيه عندنا لعدم الاناطة التى هى ملاك الحكومة او الورود فما ذكره وجها لقول الشيخ قده بالورود من ان التعبد بظهور الخاص يوجب عدم الموضوع واقعاً لاصالة الظهور فى العام غير وجيه لعدم ذهاب موضوعها بالتعبد بالخاص لعدم الاناطة فهو قده لم يأت بشىء مع انه ادعى انه

---

(١) اقول واضف الى جوابه هوان الطولية فى الصدور والجهة والدلالة لوسلمت تكون بالنسبة الى دليل واحد لابالنسبة الى الدليلين بان يلاحظ السند فى احدهما والدلالة فى الاخر فانه لاطولية فى سند هذا ودلالة ذاك ولاوجه لها .

خفى مراد الشيخ قده على كثير من طلاب العلم .

واما مايرد على شيخنا العراقى قده فهو ان الاناطة لاتكون على عدم الخاص فلايكون اصالة الظهور فى العام مقيدا حتى نقول بالحكومة اذا كان القيد هو وجود الخاص او العلم به فالخاص حاكم لعدم اثباته بالوجدان واذا كان عدم الحجة فهو وارد لان الخاص حجة على خلاف العام بالوجدان

ثم انه قده بين بيانا لوجه الورود وحاصله هو ان العام والخاص والظاهر والاظهر من جهة الكاشفية عن الملاك يرجع امرهما الى دوران الامر بين المهم والاهم فيكون تقديم الاهم من باب التزاحم (١) وعدم القدرة على الجمع بينهما ولكن هذا اذا كان سند الاظهر او الخاص ظنيا فحيث لم نحرز الاهم وجدانا يكون لنا الشك فيه فالعام القطعى السند والدلالة له كاشفية عن المهم فلا ندرى ان الخاص او الاظهر هل يكون محققا فى الواقع حتى لايكون لنا القدرة لاتيان المهم من باب التزاحم او لايكون كذالك حتى يكون القدرة على اتيان المهم .

فيكون المقام من باب الشك فى القدرة على الامتثال بالنسبة الى ماهو ظاهر العام حكم العقل هو الاقدام على ماشك فى وجود القدرة عليه ولكن اذا لم يكن لنا

---

(١) اقول ان الفرض هو كون الباب باب التعارض لاالتزاحم ودليل الخاص لايكشف عن اهميته واقوائية ملاكه بل لاملاك فى صورة احرازه بالوجدان للعام بالنسبة الى مورد الخاص .

وفى صورة عدم احرازه بالوجدان فيدور الامر بين تقديم هذا او ذاك ولا يرجع هذا الكلام الاالى قولنا بان اصالة الظهور فى العام مقيدة بعدم الحجة على خلافها والخاص حجة وبيان فهو وارد كما احتملناه فى كلام الشيخ الاعظم .

والحاصل لايكون الباب باب التزاحم بل باب التعارض فلايلاحظ اقوائية ملاك الخاص بل لابد من ملاحظة اقوائية الظهور فيه والمزاحمة تكون فى مقام الجعل لامقام الامتثال فقط

حجة على خلافه فحكم العقل بالاقدام يكون من باب عدم البيان فاذا فرض حجية الخاص بالدليل الدال عليه و كذالك الاظهر فيكون واردا على حكم العقل فقد ذهب موضوع حكمه واقعا ببركة التعبد بظهور الخاص اوالاظهر .

هذا دليله على الورود وفرقه مع غيره هو ان الاناطة على هذا البيان تكون فى حكم العقل بوجوب الاقدام على المهم وفى كلام القوم تكون الاناطة بين دليل العام ودليل الخاص لابين حكم العقل ودليل الخاص فتقديم الخاص يكون عنده من باب اقوى الحجتين واما عندهم فيكون التقديم من باب سقوط ظهور العام رأسا وهو قده لايقول بسقوط الظهور بل الظهور بحاله والتقديم من باب الاقوائية .

والجواب عنه هو ان الأناطة فى الظهور حيث لم تكن على مذهبك لاتكون فى حكم العقل ايضا .

نعم العقل يحكم بوجوب امتثال القوى اذالم يكن دليل على الاقوى واما مع الدليل عليه فلا امتثال بالنسبة اليه من جهة عدم القدرة على الجمع من جهة المزاحمة فى الامتثال فتحصل من جميع ما تقدم ان تقديم الخاص والاظهر يكون من باب اقوى الحجتين فان فرض اقوائية العام اوالظاهر فى مورد فالتقديم لهما نعم الغالب هو اقوائية الخاص والاظهر وهو غير منكر .

الجهة الخامسة فى ملاك اقوائية الظهور(١)

لاضابطة غالبا لفهم اقوائية الظهور من الظهور الاخر بل يدور مدار الموارد ويظهر بواسطة الفحص التام فى الأدلة من المجتهد ولكن ذكر ضوابط نوعية فى المقام.

منها تقديم العام الاصولى على المطلق الشمولى مثل اكرم العلماء ولاتكرم الفاسق ووجه التقديم هو ان دلالة العام على الافراد تكون بالوضع ودلالة المطلق عليه بمقدمات الاطلاق التى تسمى بمقدمات الحكمة ومن شرائط جريان المقدمات هو كون المولى فى مقام البيان مع عدم بيانه للقيدوالعام يحتمل ان يكون بيانا فلايتمسك بالاطلاق فى مورده.

وببيان آخر دلالة العام على شمول الحكم للافراد تكون تنجيزية لعدم التعليق على شيء ودلالة المطلق معلقة علي جريان مقدمات الاطلاق والعام بوجوده يمنع عن جريانها فتقديم العام يكون لعدم تمامية مقتضى الاطلاق.

فان قلت دلالة المطلق معلقة على عدم البيان المتصل الى الكلام لاعلى البيان المنفصل فان ابناء المحاورة لايتوقفون فى دلالة المطلق باحتمال مجيء البيان فظهور العام والمطلق متعارضان فى صورة كون العام منفصلا قلت من الممكن ان يكون من دأب المولى اتيان بيان كلامه منفصلا ايضا كما هو دأب ائمتنا المعصومين

---

(١) اقول ان الاستاذ مدظله وان كان بنائه على البحث على ترتيب الكفاية ولكن ربما يقدم وربما يؤخر فى العناوين ويكون بحثه حسب تقرير بحث النحرير النائينى فى كتاب فوائد الاصول اوتقرير بحث العلامة العراقى فى نهاية الافكار كما فى المقام.

وهذا البحث حسب ترتيب الكفاية يكون بعد البحث عن المرجحات فى ص ٤٠٣ وفى الفرائد للشيخ الاعظم ايضا كذالك فى ص ٤٣٩ فى نسخة الخادم فان شئت فارجع.

صلوات الله عليهم اجمعين .

هذا ما قيل فاقول ان مثل المحقق الخراساني قده ومن تبعه في ان اداة العموم مثل الكل موضوعة لتوسعة مايراد من المدخول لالتوسعة المدخول لايكون له القول بتقديم العام على المطلق من هذه الجهة وان لم يقل به من جهة ان البيان المنفصل غير كاف في سقوط الاطلاق كما في الكفاية لان الكل اذا كان لتوسعة مايراد من المدخول فلابد في اثبات أطلاق الارادة على المدخول باطلاقه من اجراء مقدمات الاطلاق من جهة عدم بيان قيده له

ومن المحتمل ان يكون الاطلاق مزاحما لها فكما ان العقل حاكم في صورة عدم وجود اداة العموم بتوسعة الحكم على الافراد في المطلق كذالك الكل يحكم بالتوسعة في صورة اثبات اطلاق المدخول من القيد ولافارق بين الكل والعقل حينئذ فكيف يقدم العام على المطلق مع ان دلالتهما معلقة على عدم البيان على هذا المبنى نعم على ماهو التحقيق من ان الكل لتوسعة المدخول يكون العام مقدما لو قلنا بان البيان المنفصل ايضا مانع عن تحقق الاطلاق .

ثم ان المراد بالبيان الذى هو المانع عن اخذ الاطلاق هو البيان المتصل على مانرى في السوق وعرف اهل اللسان فان العقلاء لايتوقفون في الاطلاق باحتمال اتيان المتكلم بالقيد ببيان منفصل في غير زمان التكلم فعليه هذا لايكون العام المنفصل مضرا بظهور المطلق بل لابد من ملاحظة اقوى الظهورين واما على فرض كون المراد بالبيان هو الاعم من المنفصل والمتصل فهو مضر بالاطلاق والشيخ الاعظم وشيخنا النائيني (قدهما) على الاختصاص بالمتصل و اما مقرونية واقع الارادة بالقيد ولولم يبين لبعض الدواعي فلاتضر بالاطلاق لان البيان بيان اذا و صل الى العبد فالحجة تامة عند اهل المحاورة .

نعم دأب الائمة عليهم السلام على اتيان البيان منفصلا فهذا القانون منقوض في حقهم و لذا قال المحقق الخراساني قده في بعض فوائده ان الروايات لابد من جمعها ثم ملاحظة العام و الخاص و المطلق و المقيد مع انه قائل بعدم بيانية

المنفصل .

فعليهذا يمكننا الجمع بين كلام من قال بان المنفصل ليس بيانا ومن قال بانه بيان بان الاول يكون على ماهوداب اهل المحاورة والثانى يكون على حسب دأب رؤساء الشرع فلانزاع فعليهذا العام الاصولى فى كلامهم (ع) مقدم على المطلق الشمولى ولايلاحظ النسبة من جهة اقوائية الظهور حسب الموارد .

ومنها ماافادار الامر بين تقييد الاطلاق البدلى مثل اكرم عالما والعام الاصولى مثل لاتكرم الفساق فان تقييد البدلى مقدم لماذكر فى دوران الامر بين العام الاصولى والمطلق الشمولى من ان دلالة المطلق على الاطلاق تكون بمقدمات الحكمة وهى غير تامة مع وجود العام لانه يحتمل لان يكون بيانا .

مضافا بأن المقام محتاج الى مقدمات الاطلاق من جهة تساوي افراد المطلق فانه اذا كان اكرام عالم بنحو صرف الوجود لازما فتطبيق هذا الفرد على العالم الفاسق لابد ان يكون من جهة تساوى الافراد من حيث الفسق وعدمه بالنسبة الى المطلق .

ووجود العام وهو قولنا لاتكرم الفساق يمنع عن التساوي لاحتمال كونه قرينة على عدم تساوى الافراد وفى المقام ايضا قيل بان العام المنفصل لايضر باطلاق المطلق بل ماهو متصل فى كلام واحد والكلام فيه الكلام فى سابقه .

فانه على مقتضى دأب اهل المحاورة وان كان كذالك ولكن ليس فى دأب الشرع كذالك فان دأبه بيانية المنفصل ايضا ولكن الذى يسهل الخطب هو ان التعارض لايكون فى المقام اصلاً لان اللازم هنا تطبيق المطلق علي الفرد الذى لامزاحمة له مع العام وهو في المثال العالم العادل لاالفاسق الاان ينحصر العالم بالفاسق فقط فيحصل التعارض والحاكم هو العقل .

ومنها تقديم تقييد المطلق البدلى على المطلق الشمولى وبيانه ان الدليل وان كان اطلاق المطلق فيها الاان جريان مقدمات الاطلاق فى البدلى من جهة اثبات

تساوى الاقدام في الافراد يمنعه وجود المطلق الشمولي لاثبات عدم تساوى اقدام الافراد .

وفيه نظر لان مقدمات الاطلاق على التحقيق لاتكون الاموجبة لرفض القيود لالجمعها فمفادها ان اللفظ موضوع للطبيعى من دون قيد السريان وصرف الوجود فاذا لم يثبت قيد السريان بها في العام الشمولي بالنسبة الى الافراد لايثبت تساوي اقدام افراد المطلق بحسب الاحوال كما فى المطلق البدلي ولايمكن منع تساويه بواسطة اثبات الشمول فشمول الافراد في الشمولى مثل شمول الاحوال فى البدلى .

واما الطبيعى فحيث لايمكن ان يكون بنحو المهملة فيحكم بالشمول او البدلية بحكم العقل فلابد من ملاحظة اقوى الظهورين هذا مضافا الى عدم المعارضة اصلا فى هذه الصورة كمامر فى المطلق البدلى والعام الاصولى .

ومنها تقديم الغاية على الشرط اذا دار الامر بين الغاية ومفهوم الشرط كقول القائل يجب الامساك الى الليل وان جائك زيد فلايجب الامساك فى الليل بادعاء ان دلالة الغاية على تحديد الحكم بالوضع ودلالة مفهوم الشرط عليه بمقدمات الاطلاق فعدم وجوب الصوم فى الليل مقدم على وجوبه من جهة عدم حصول الشرط وهومجيء زيد .

وهكذا اذا دار الامر بين مفهوم الشرط والوصف فان مفهوم الشرط مقدم لاظهريته على فرض وجود المفهوم للوصف ولكن ليس ماذكر ضابطة كلية بل يدور الامر مدار اقوائية الظهور فلوفرض اقوائية مفهوم الشرط على الغاية اواقوائية مفهوم الوصف على الشرط فالتقديم يكون للاقوى .

ومنها تقديم التخصيص على النسخ فيما اذا دار الامر بينهما لندرة النسخ وكثرة التخصيص وقبل الورود فى المطلب ينبغي تحرير محل النزاع فى المقام فانه ربما قيل بان البحث يكون فى صورة واحدة من الصور المتصورة فى ذالك ونحن نقول بان جميع الصور قابل لنزاع دوران الامر بين النسخ والتخصيص .

اما الصور فهى ان العام والخاص المتخالفين اما ان يكونا مقترنين اومتعاقبين و على الثانى فاما ان يكون المقدم هو العام او يكون المقدم هو الخاص و على التقديرين فاما ان يكون ورود العام اوالخاص بعد وقت العمل بالاخر اوقبله

والمشهور فى ثمرة الدوران بين النسخ والتخصيص هو صورة كون الخاص مقدما والعام مؤخراوجاء بعد وقت العمل بالخاص واما باقي الصور فلاثمرة فى كون العنوان هوالنسخ اوالتخصيص بعد العلم بخروج الخاص هذا اذا كان بعدوقت العمل اما قبل وقته فلاوجه لاحتمال النسخ اصلا .

ولكلامهم هذا مقدمتان الاولى قبح تأخير البيان عن وقت العمل والثانية ان فعلية الحكم تكون بفعلية موضوعه و هاتان المقدمتان تنطبقتان فى صورة كون الخاص المقدم قد حضروقت العمل به ثم جاء بعده العام و هكذا فى صورة تقدم العام اوتقارنه اذا كان الفرض بعد وقت العمل واما قبل ذالك فلا بدّمن القول بالتخصيص

و بعبارة اخرى لايجيء احتمال النسخ قبل وقت العمل ولا يجيء احتمال التخصيص بعده .

و لكن لاتتم المقدمتان اما الاولى فلان تأخير البيان عن وقت الحاجة اما ان يكون قبيحاً بالنسبة الى المولى لان اللازم منه نقض الغرض فندعى انه لاينقض غرضه فاذا ابرزالعموم ولولم يكن الحكم بالنسبة الى بعض الافراد واقعاً فتكون المصلحة فى ابراز العموم فلذا ابرزه كذلك .

و اما بالنسبة الى العبد فلاقبح ايضا لعدم تفويت المصلحة بالنسبة اليه ايضا فاذا قال اكرم العلماء ثم بعد مدة قال لاتكرم زيداً مع كونه عالماً فيمكن ان تكون المصلحة فى ابراز العموم لافى اكرام زيد واقعاً الي وقت مجيء الخاص و مصلحة النهى عن اكرام زيد تعالج بمصلحة ابراز العموم فاكرام زيد غير واجب واقعاً من جهة عدم وجود الملاك الذى كان فى سايرالافراد .

ولكنه واجب لملاك آخر وهو المصلحة فی ابراز العموم وهذا نظير الاحكام الظاهرية بالنسبة الى الاحكام الواقعية فان مورد اصل البرائة يمكن ان يكون الحكم فی الواقع هو الحرمة ولكن مصلحة التسهيل على العباد اقتضت الحكم بالحلية كما حرر فی محله فی جواب شبهة ابن قبة فی الاحكام الظاهرية .

واما ما قيل من ان الحكم اما ان يكون واقعاً على الافراد غير الخاص واما ان يكون على الخاص ايضاً فعلى الاول ينتهی امد الحكم عند وجدان الخاص وعلى الثانی فلايمكن رفعه لان النسخ فی الشرع يكون مثل البداء فی التكوين فكما ان البداء بالنسبة الى العالم بجميع شؤن التكوين محال كذلك النسخ بالنسبة الى الاحكام بالنسبة الى العالم بعواقب الامور محال .

نعم من كان جاهلا بالمصالح كعموم الناس فيمكن ان يضع الحكم ثم يرفعه بواسطة علمه بالمصالح بعد جهله بها فلا وجه له لان الحكم يمكن ان يكون على الفرد الخاص فی امد الزمان لمصحلة في ابراز العموم لامن باب وجود المصلحة فی نفس الخاص كالمصلحة التی اقتضت الحكم على سايرالافراد فليس تأخير البيان عن وقت الحاجة بهذا المعنى قبيحاً لعدم الحاجة الى البيان بل الحاجة في ابراز العموم فليس فی تأخير البيان عن وقت ابراز العموم نقض غرض للمولی ولا تفويت مصلحة للعبد .

واما المقدمة الثانية فهی ايضا ممنوعة من جهة ان الحق عندنا هو ان فعلية الحكم ليست بفعلية موضوعه بل الاحكام كلها فعلية بصرف ابراز الارادة فالواجب المطلق والمشروط والمعلق فعلى غاية الامر فی غير المطلق يكون فعلية الحكم على فرض وجود شرط وفرضه حاصل حين الابراز فان قال المولی ان رزقت ولداً فاختنه يكون الحكم بختان الولد فعليا ولاحالة منتظرة له .

غاية الامر ظرف امتثاله يكون ظرف رزق الولد كما حرر فی الاصول فی بحث تقسيمات الواجب فعليهذا نسخ الحكم بعد ابراز الارادة صادق و لولم يأت وقت العمل وفی العرف ايضا يصدق النسخ فاذا نذر شخص ان يعطی دراهم الى هاشمی

اوغيره ان حصل له الامر الفلانى ثم قبل حصول الامر ندم عما ذكر ورفع اليد عنه يقال انه نسخ ما حكم به .

والحاصل ان النسخ لايحتاج الى فعلية الموضوع بل يصدق مع عدمها ايضاً فيمكن صدق التخصيص بعد وقت العمل و النسخ قبل وقته لكون المصلحة فى الابراز مع كون الفرد خارجاً واقعاً من اول صدور العام و لكون النسخ صادقا بصرف رفع الحكم المبرز فتدبر.

فاذا عرفت ماذكر ففى صورة دوران الامر بين النسخ والتخصيص قيل بتقديم التخصيص بوجوه .

الاول غلبة التخصيص على النسخ بحيث قيل ما من عام الاوقد خص فكأن الغلبة من القرائن الحافة بالكلام تمنع عن القول بالنسخ .

الثانى للمايز الماهوى بينهما من جهة ان النسخ هو التخصيص فى الازمان و هو تخصيص فى الافراد و التخصيص بالافراد مقدم على التخصيص فى الازمان من جهة استمرار شرع محمد صلى الله عليه وآله وسلم وندرة النسخ فى الاحكام الالهية .

الثالث ان النسخ في التشريع كالبداء فى التكوين فكما ان البداء فى التكوينيات محال فالنسخ فى التشريعيات محال عن الحكيم العالم بعواقب الامور هذا ماقيل فى وجه تقديم النسخ على التخصيص .

والتحقيق عدم تماميته اما الاول فلان الكلام فى المخصصات المنفصلة ولا نسلم اغلبية التخصيص عن النسخ فيها بل فى عرف العقلاء لايكون التخصيص بعد وقت العمل فانهم يضمون مخصصات كلامهم اليه وقد مران التخصيص بالمنفصل يكون من دأب الشرع الانور لمصالح انتظامية ومعذلك لانسلم كون التخصيص بعد وقت العمل اغلب من النسخ .

هذا مضافا الى انه لوسلم الغلبة لانسلم قرينيتها على تقدمه على النسخ بل على الاظهرية وهى تختلف حسب اختلاف الموارد واما الوجه الثانى فلمنع تقديم

التخصيص بالافراد على التخصيص بالازمان لان تخصيص الافراد ايضاً لازمه التخصيص فى الازمان بالنسبة الى الفرد الخارج عن تحت العموم ولا يكون اغلب ايضاً كما مر ولو سلم الغلبة لاقرينية لها .

مع ان ابراز العموم لمصلحة خارجة من نفس المكلف به يكون مثل صدور الحكم تقية فى ساير الموارد فكما ان اصالة الجهة مثل اصالة الظهور واصالة الظهور فى جريانها فى عرض واحد فى غير المقام فى صورة الشك فى كون الصدور عن تقية اولا فكذالك في المقام .

فانه يكون من دوران الامر بين رفع اليد عن اصالة ظهور العام فى العموم ليكون الخاص بعد العمل به مخصصا وبين ان يكون رفع اليد عن اصالة الجهة ليكون الخاص ناسخا لان حفظ اصالة الجهة لازمه القول بالنسخ لانه اذا كانت المصلحة في العموم لافى ابرازه ثم جاء وقت العمل و عمل بالعموم ثم جيء بالمخصص يكون الخاص لامحالة ناسخاً ولااولوية لرفع اليد عن اصالة الظهور فى العموم بعد الدوران بين رفع اليد عن احد الاصلين للعلم الاجمالي بسقوط احدهما .

واما الوجه الثالث وهو كون النسخ محالا كالبداء فى التكوين فلا يتم ايضا لان البداء فى التكوين معناه انتهاء امد المصلحة و كذالك النسخ وهذا لا يرجع الى جهل المشرع والمكون بل هو لعلمه بعاقبة الامور يعلم ان المريض يموت بالمرض الفلانى ويعلم انه لو تصدق مثلا يدفع الموت عنه فاخباره بالتكوين كذالك لا يلزم منه الجهل واخباره بالنسخ ايضا يكون اخباراً بانتهاء امد الحكم .

وبعبارة اخرى لا يكون النسخ فى الواقع بل المولى الحكيم يقطع بعد الحكم فى الزمان الفلانى فيظن من لا يعلم الاشياء الامن سم الخياط انه ندم ونسخ فهو مثل من يري قطار الابل من سم الخياط واحداً بعد واحد والمولى الحكيم مثل من يعلم بذالك من مكان مرتفع يحيط بجميع الصف من اوله الى آخره .

فتحصل ان القول بتقديم التخصيص على النسخ بماذكر لا وجه له بل المدار على

الاظهرية حسب الموارد .

ثم ان شيخنا الاستاذ النائينى قده في مقام الدوران بين النسخ والتخصيص بين وجه التقديم للتخصيص وللنسخ وحاصله ان وجه تقديم التخصيص هوانه اكثر و اغلب من النسخ واورد عليه بماذكرنا من عدم كون الغلبة بحيث يمكن ان تكون قرينة على التقديم .

و اما وجه تقديم النسخ فتوضيحه هوان العام له دلالة و ضعية بالنسبة الى الافراد ودلالة مستفادة من مقدمات الاطلاق فى الاستمرار فدلالة العام على الفرد الخاص بالوضع ودلالته على الاستمرار بمقدمات الاطلاق فاذادار الامر بين تخصيص العام ليسقط الدلالة الوضعية فى الفرد الخاص وبين النسخ الذى هوموجب لسقوط الدلالة الاطلاقية فى الفرد الخاص على الاستمرار يقدم تقييد الاطلاق على تخصيص العام نظيرما تقدم من تقديم تقييد الاطلاق الشمولى على تخصيص العام الاصولى .

ثم اجاب قده عن هذا الوجه و اختار تقديم التخصيص على النسخ و حاصل الجواب هوان النسخ يتوقف علي ثبوت الحكم للعام على الخاص ايضا وهو اول الكلام لان اصالة ظهور الخاص متقدمة علي اصالة الظهور فى العام بالحكومة ومع تقديمها لايبقى موضوع للنسخ اصلا حتى يقال انه مقدم على التخصيص هذا اولا .

وثانيا ان ماذكر من ان الاستمرار فى الازمان يكون مستفادا من مقدمات الاطلاق خلط فى المقام لان استمرار الاحكام مستفاد مماورد من قوله عليه السلام حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم حلال الى يوم القيمة و حرامه حرام الى يوم القيمة لا من جهة مقدمات الاطلاق فيدور الامر بين تخصيص هـذا العام و بين تخصيص العام المتكفل لبيان الحكم الواقعى فلايكون النسخ من تقييد الاطلاق حتى يقدم على تخصيص العام فالاقوى هو تقديم التخصيص على النسخ لان الخاص اقوى هذا كلامه رفع مقامه .

فاقول ان النسخ و التخصيص كما مر لاوجه لتقديم احدهما على الاخر الا

بملاحظة الاظهرية فى المورد لان العلم التفصيلى (١) بخروج الخاص عن تحت العام

---

(١) العلم التفصيلى يكون فى صورة كون الخاص مؤخرا عن العام وامافى صورة تقديمه فيدور الامر بين كون العام ناسخاً للخاص اوالخاص مخصصا للعام فلايكون العلم التفصيلى بخروجه على اى تقدير .

واما الدوران بين الجهة والظهور فهوايضا يكون فى صورة تقديم الخاص على العام واما صورة تأخيره عنه فيدور الامر بين حفظ اصالة الجهة فى العام ليكون الخاص ناسخا وبين عدمه ليكون مخصصامع حفظ اصالة الظهور للعام على كلا التقديرين وحفظ جهة الخاص ونصوصيته .

فلايدور الامر بين حفظ الظهور او الجهة بل يدور الامر بين حفظ الجهة و عدمه ولا ترجيح لاحدهما على الاخر .

ثم ان مراد شيخنا مدظله من هذا الكلام هوان النسخ ليس تخصيصا فى الازمان بل صرف اصالة الجهة يحكم بدوام الحكم الى حين صدور الخاص اذا كان العام مقدما والى حين صدور العام اذا كان الخاص مقدما خلافا للقدماء .

فهو يقول اذا حفظنا جهة الصدور الى و قت صدور المنافى فلابد من رفع الحكم بالنسخ .

و فى هذا الكلام تأمل لان معنى اصالة الجهة هو كون الارادة الاستعمالية موافقة للارادة الجدية ومعناهافى المقام هوعدم صدور العموم مثلا للتقية اولمصلحة اخرى فى الابراز بل المصلحة فى نفس المكلف به وهذا لايستفاد منه ان الحكم يكون دائما ومستمرا فى كل زمان بل ساكت عن هذه الجهة ،

فلذا فى بحث المرة والتكرارفى الاوامر يقول ان الامر يكون للبعث الى صرف الطبيعة من دون اثبات احدهما ومن هذه الجهة تمسك بعضهم بقوله (ع) حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيمة وهذا وان لم يتم ولكنه شاهد عدم كون الاستمرارفى نفس الحكم من جهة الارادة الجدية .

نعم مع الفراغ عن جهة الاستمرار من دليل آخر يفيد الارادة الجدية فتحصل انه مع حفظ اصالة الجهة لايتم النسخ فيمكن حفظها والقول بالتخصيص ايضا .

حاصل لنا وهو متولد من العلم الاجمالى بان اصالة الظهور الساقطة اما هى من جهة الصدور او من جهة الظهور الدلالى لان الخاص لو كان ناسخاً يكون من باب كون ابراز العموم من جهة التقية اولمصالح اخرى التى ترجع الى سقوط جهة الصدور واما لو كان مخصصا فيوجب ان يكون الساقط هو اصالة ظهور العام فى العموم من حيث الدلالة فاذا دار الامر بين سقوط جهة الصدور اوالدلالة فلاترجيح لاحد الظهورين على الاخر .

واما الاشكال فى كلامه قده اولاهو ان تقديم الخاص على العام وتخصيص العام به ليس بالدلالة الوضعية هنا حتى يقال الوضع مقدم على الاطلاق بالحكومة بل يكون بالدلالة الاطلاقية المستفادة من مقدمات الاطلاق فان استمرار حكم الخاص فى جميع الازمنة لايكون بالوضع فكما ان استمرار حكم العام بالنسبة الى الازمان يكون بالمقدمات للاطلاق كذالك استمرار حكم الخاص فكيف يقدم الخاص على العام من باب التخصيص لاالنسخ بالاقوائية .

وثانيا ان ماذكره قده من ان استمرار حكم العام يكون بالدلالة الوضعية وهى قوله عليه السلام حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم حلال الى يوم القيمة الخ فايضا لايتم لان هذا الدليل يكون دليلا على ان شرع محمد صلى الله عليه وآله وسلم لاينسخ بشرع آخر ويكون احكامه غير قابل للتغيير من قبل غيره صلى الله عليه وآله وسلم و اما التغيير من قبله فلا دلالة له عليه والحاصل لايدل على استمرار الاحكام الواقعية فى كل موردفهو اجنبى عما نحن بصدده وهو استمرار نفس الحكم الشخصى فعليهذاليس الاستمرار بالوضع حتى يقاوم مع اصالة العموم فى العام هذا كله مضافا الى ان كلامه قده لاينطبق على صورة كون الخاص مؤخرا عن العام لخروجه علي اى حال عن تحته سواء كان تخصيصا اونسخاً :

ثم انه ربما قيل بأن استمرار الحكم لايمكن ان يستفاد من نفس الخطاب لان استمرار الحكم فرع ثبوته فما يتفرع على الخطاب كيف يمكن ان يستفاد

من قبله فاذا قال قائل تجب الصلوة لايمكن استمرار حكم الوجوب بنفس هذا الخطاب.

فلابد من اثبات الاستمرار فى الاحكام الشخصية ايضا من قوله حلال محمد ﷺ حلال الى يوم القيمة الخ فيكون الاستمرار بالوضع من هذه الجهة ولكن لايتم هذاالكلام فانه من الممكن ان يجعل الدوام قيد الموضوع بان يقال تجب الصلوة فى جميع الازمنة اوتجب الصلوة ممتدة وامثال تلك العبارة فلا محذور فى بيان الاستمرار بغير ماورد من الحديث (حلال محمد الخ) .

وقد يقال بتقديم التخصيص على النسخ من جهة ان اصالة السند فى الخاص محفوظة فى جميع الازمنة اذا كان الخاص مخصصا للعام مع حفظ اصالة الظهور والسند فى العام ايضا واما اذا كان العام ناسخا له فاصالة سنده غير محفوظة من حين صدور العام لان المفروض نسخه بالعام فاذا دار الامر بين حفظ السندين اوحفظ سندواحد فالجمع بينهما اولى من الطرح لاحدهما وان كان في القول بالنسخ حفظ اصالة السند والجهة فى العام .

ولكن حفظ الاصل فى السندين اولى من حفظ الجهة لان اصالة الظهور فى طول اصالة الجهة ولاتصل النوبة اليها بدون ملاحظة اصالة الظهور قبلها فعليهذا يقدم التخصيص على النسخ .

والجواب عنه ان هذا الكلام لوتم يكون فى صورة تقدم الخاص على العام واما فى صورة تأخره عنه فلا لان الخاص ناسخا كان اومخصصا يكون خارجا عن تحت العام ويكون اصالة سندهما محفوظة ولكن لايتم من اصله لان العام ينحل الى الافراد فاذا خصص بالخاص المقدم يكون لازمه اسقاط سند العام فى خصوص الفرد المخصص فلاترجيح للتخصيص على النسخ .

وما ذكر من تقديم اصالة الصدور على اصالة الجهة وتقديم اصالة الجهة على اصالة الدلالة كما فى الكلمات عن القوم وعن شيخنا الحائرى قده فغير وجيه من اصله لعدم

الطولية بين الظهورات الثلاثة فى الحجية بل الكل فى عرض واحد والكل مركب يوجب تمامية كلام المتكلم ضرورة احتياج الكلام الى حفظ الجهات الثلاثة ليصح الاعتماد عليه .

مضافا بان الطولية لو تمت تكون في الدليل الواحد لا الدليلين فان صدور كلام لا تقدم له على جهة كلام آخر ولا وجه له فتحصل انه لا وجه لتقديم التخصيص على النسخ ولا لتقديم النسخ عليه .

ثم على فرض الشك فى النسخ والتخصيص ففي الخاص المتقدم ربما يقال ان مقتضى الاصل العملى هو استصحاب حكمه حتى بعد ورود العام .

وفيه انه مع احتمال ناسخية العام له لا علم لنا بالحالة السابقة على اي تقدير بل على تقدير عدم النسخ يكون باقيا وعلى تقديره فيكون فانيا هذا فى الخاص المتقدم .

واما الخاص المتأخر فحيث لا ثمرة لاستصحاب حكم العام الى حين ورود الخاص فلا اثر للاستصحاب فيه كما لا ثمرة فى بحث النسخ والتخصيص فيه بعد العلم بخروج الخاص عن تحت العموم ولو فرض فى المقام ثمرة تكون هى وجوب (١) الفحص عن

---

(١) اقول لا وجه لهذه الثمرة لان الفحص عن مخصص العام او ناسخه لازم على اى تقدير لعدم حجية العام بعد احتمال ذلك احتمالا عقلائيا .

مضافا الى ما ذكره من كون النسخ ايضا كثيرا ولكن لا يكون البحث بدون الثمرة على ما حققناه وهى ان الخاص اذا كان ناسخا للعام لابد من ترتيب الاثر على مورده الذى كان الى حين ورود الخاص فانه لو كان مما له قضاء يترتب عليه وهذا بخلاف كون الخاص مخصصا وهذا بعينه هو الثمرة التى كانت فى الخاص المقدم والعام المؤخر وقد ذكره مد ظله فيما سبق فكيف يقول القوم لا ثمرة له فان كان المراد عدم وجدان الثمرة كذالك فى الفقه فهو يكون فى جميع الصور ولا اختصاص له بصورة دون صورة والحاصل تصوير الثمرة مما لا اشكال فيه فى الصور .

واما وقوعها فالكلام وان كان فيه ولكن لا يختص بصورة دون صورة ايضاً .

المخصص لو كان الخاص مخصصا و عدم وجوبه لكونه ناسخاً والنسخ نادرفلايجب الفحص عنه .

ولكن هذا ايضا لايتم لان كل خاص اذافرض كونه ناسخا لايكون نادرا حتى لايجب الفحص عنه فانه حينئذ يرجع كل تخصيص الى النسخ فتحصل انه لاثمرة من بين الصور الافي صورة كون الخاص مقدما و كون العام مؤخراً واحتملنا التخصيص للعام به اونسخ العام لحكمه .

ثم انه قدظهرمن جميع ماتقدم حكم ماورد من الروايات النبوية و ماوردمن المخصصات العسكرية فانه من الممكن ان تكون المصلحة فى ابراز العموم عنه صلى الله عليه وآله وسلم ثم صارت المصلحة في الابراز بعدزمان و من الممكن ان يكون من باب التخصيص ايضا ويكون ماورد من الروايات العامية الصادرةفى المخصصات شاهداعلى ان المخصص قدخفى بدس الدساسين .

واما اصل النسخ فقدمرانه فى زمان الائمة عليهم السلام ممكن لعلمهم بانتهاء امد الحكم ولا يكون الخاص المتأخرموجباً لتأخير البيان عن وقت الحاجة وامافى مقام الاثبات فقد اختار الشيخ الاعظم تقديم التخصيص على النسخ ونحن لامرجح لنالاحدهما فانهما متساويان بحسب الدليل .

الجهة السادسة

فى التعارض بين الاكثر من الدليلين

مثل ان تكون الادلة المتعارضة ثلاثة اوازيد مع اختلاف النسبة بين العام والخاص والخاص والخاص من كونها عموما وخصوصا مطلقا اوعموما من وجه وتكون النسبة التباين فينبغى توضيح المقام ببيان كل صورة مع حكمها .

الصورة الاولى ان يكون لناعام و خاصان مثل مااذا قام دليل على وجوب اكرام النحويين ودليل آخرعلى عدم وجوب اكرام الكوفيين منهم ودليل آخر

على عدم وجوب أكرام البصريين منهم فان النسبة بين العام و كل خاص هو العموم والخصوص المطلق والنسبة بين الخاصين هو التباين من حيث الموضوع فان الكوفيين غير البصريين و بالعكس.

ففى هذه الصورة ان لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما مثل عدم لزوم تخصيص الاكثر المستهجن يخصص بهما واما اذا لزم محذور تخصيص الاكثر او كون العام بلامورد فيدور الامر بين تقديم العام او تقديم الخاصين لوجود التعارض بينهما و بين العام ضرورة انه لاتعارض بين العام و كل واحد من الخاصين لان تخصيصه باحدهما لايلزم منه محذور فلابدمن الرجوع الى المرجحات السندية .

ولكن النراقى قده يحكم بتخصيص العام باحد الخاصين اولائم يلاحظ النسبة بينه وبين الخاص الاخر و قال الشيخ الاعظم قده ولااظن انه يلتزم به فى الخاصين الذين يكون دليلهما اللفظ بل يكون التوهم فى صورة كون احد الخاصين دليلا عقليا اواجماعا ليكون ذالك مثل الدليل المتصل الذى يكون كالقرينة لتقطيع حجية العام فى العموم .

و كيفكان فقد تنقلب النسبة بعد التخصيص المذكور الى العام والخاص من وجه مثاله اكرم العلماء ولاتكرم الفساق منهم ولاتكرم النحويين فاذا خصص العام بلاتكرم الفساق منهم تكون النسبة بينه و بين لاتكرم النحويين العموم من وجه فمورد الاجتماع النحوى الفاسق ومورد افتراق اكرم العلماء العالم العادل غير النحوى و مورد افتراق لاتكرم النحويين النحوى الغير العالم وهو قده ينكره لعدم الفرق بين كون الدليل المنفصل لفظيا اوغير لفظى .

فان قيل اذا كان المحذور فى تخصيص العام بالخاصين فلابدمن تقديم تخصيص ماهو المقطوع من المخصصين و بعده تنقلب النسبة كماقال النراقى قده فاى اشكال عليه فى هذا الفرض .

قلنا ان مراد الشيخ قده هو تساوى الظنى والقطعى فى كونهما مخصصين بعد فرض

حجية الظنى ايضا ولاوجه لانقلاب النسبة بل المدار على الاظهرية فى الدلالة ومع التساوى فلابد من التخيير بين العمل بالخاصين اوالعام ولاوجه لتقديم التخصيص فى احدالمخصصين على الاخر وهوالحق عندنا ،

الصورة الثانية ان يكون عام و خاصان مع كون النسبة بين الخاصين ايضا هوالعموم و الخصوص المطلق مثل ان يقال اكرم العلماء ولاتكرم النحويين منهم ولاتكرم الكوفيين من النحويين ه

فقال الشيخ النائينى قده ان تخصيص العام بالخاصين هنا ايضا مثل الصورة السابقة فان لم يلزم محذور من جهة كون العام بلامورد معه اوصيرورته مستهجناً به يخصص بهما والافيدور الامر بين ترجيح العام وبين ترجيح الخاصين ،

ولكن يرد عليه قده بوجوه من الفرق بين الصورتين الاول ان الترجيح فى المقام يمكن تصويره بان يكون احد الخاصين و هو الاخص مخصصا دون الاخر لانه مقطوع الخروج بخلافه فى الصورة السابقة فان كل واحد من الخاصين كان متساوى النسبة فى تخصيص العام مع عدم امكان تخصيصه بهما من جهة لزوم تخصيص الاكثر اوصيرورة العام بلامورد.

وهذا واضح من جهة الاثبات ايضا فانه ان احرزنا وحدة المطلوب فى الخاصين فلاشبهة فى تخصيص العام بالاخص لان المطلوب به وبالخاص امر واحد وعلى فرض تعدد المطلوب ايضا يمكن الفرق من جهة شدة الملاك فى الاخص وضعفه فى الخاص .

بخلاف الخاصين المتساويين فانه لاوجه لتقديم احدهما على الاخر بوجه ولافرق بينهما فى ذاتهما .

الوجه الثانى من الفرق هوامكان البحث عن انقلاب النسبة فى المقام بخلاف الصورة السابقة ضرورة ان العام اذا خصص باخص الخاصين الذى هوخارج قطعاً تنقلب النسبة بين العام وبين الخاص الاخر عموما من وجه بعد كونها قبل ذالك عموما مطلقا .

فاذا خصص فى المثال اكرم العلماء بلاتكرم النحويين من الكوفيين يكون مورد الاجتماع بين العام والخاص الاخر هوالعالم النحوى غير الكوفى لان النحوي يعم الكوفى وغيره والعالم الغير الكوفى يعم النحوى وغيره و هذا لايكون الامن جهة امكان ترجيح تخصيص العام باخص الخاصين و الترجيح هنا ذاتى و لوفرض فى السابقة لكان بدليل خارجي .

الوجه الثالث من الفرق هوامكان تخصيص العام بالاخص هنا ثم تخصيصه بمقدار من الخاص الاخر لئلايلزم محذور تخصيص الاكثر او كون العام بلامورد و لايمكن ذالك فى السابقة من جهة عدم المرجح لاحدهما بوجه بل الدوران كان بين سقوطهما اوسقوط العام .

والعجب عن الاستاد قده حيث يقول بان المخصص المنفصل ايضا هادم للظهور ومعذالك فرق بين المخصص المنفصل والمتصل وقال بامكان انقلاب النسبة على فرض كونه متصلا وبعدم انقلابها مع كونه منفصلا مع انه على مسلكه لافرق بين المتصل والمنفصل فى هدم الظهور وتعنون العام بعنوان ضد الخاص .

الصورة الثالثة ما اذا وردعام وخاصان و كانت النسبة بين الخاصين العموم من وجه مثل ماذا قيل اكرم العلماء ولاتكرم النحويين ولاتكرم الصرفيين فلاشبهة في تخصيص العام بهما .

و مورد اجتماع العنوانين و هوالعالم الصرفى النحوى ينطبق كلا الخطابين و لامحذور في ذالك ولو كان فى البين محذور تخصيص الاكثر اوبلامورد للعام فالكلام هوالكلام فى الصورة الاولى من حيث ملاحظة الترجيح فى سند العام او الخاصين ،

الصورة الرابعة ماذاورد عامان من وجه وخاص فان كان مفاد الخاص اخراج مورد افتراق احد العامين تنقلب النسبة الى العام والخاص المطلق .

وحيث ان الامثلة المذكور فى كتب الاصول لاثمرة فقهية فيها ويكون المقام

من مقامات البحث عن انقلاب النسبة فنحن نذكر شرح الانقلاب ثم نكتفي بالمثال الشرعي الفقهي وما تعرضواله من ادلة ضمان العارية وعدم ضمان الدرهم والدينارو عدم ضمان الذهب والفضة .

فنقول اما انقلاب النسبة فهو خلاف التحقيق عندنا تبعاً للمحقق الخراساني قده وخلافا للشيخ الاعظم قده ومن تبعه مثل شيخنا النائيني ،

وحاصل كلا مهم في تصويره هو ان للفظ ظهور تصوري وظهور تصديقي وظهور في مطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية والثالث هو الذي يتوقف على عدم وجود قرينة صارفة عنه فاذا وجدت قرينة على عدم كشف اللفظ عن الارادة الجدية في تمام المراد اوبعضه يسقط هذا الظهور والدليل المنفصل مثل الخاص بالنسبة الى العام يوجب ضيق دائرة كشفه .

وميزان انقلاب النسبة هو ذالك فاذا لوحظ العام مع الخاص تنقلب النسبة مع المعارض الاخر بعد كونها عموما من وجه الى العموم و الخصوص المطلق .

اويقال ان الخاص لاقوائية ظهوره يقدم على العام فتنقلب النسبة اويقال انه قرينة فيسقط ظهور العام به وهذا يكون في صورة وجود خاص واحد في مقابل عامين من وجه فانه يخصص احد العامين ولايكون مثل خاصين في مقابل عام واحد حتى يقال لامرجح لترجيح احد الخاصين في التخصيص .

فالخاص الواحد يلاحظ مع العام الذي يكون مخالفاله فيخصص به ولايلاحظ مع العام الموافق لعدم الوجه لتخصيص احد المثبتين بالاخر الا اذا احرز وحدة المطلوب (١) .

---

(١) اقول لوسلم جميع ماذكره العلامة النائيني قده لانسلم تقديم ملاحظة نسبة الخاص مع احد العامين ثم ملاحظة النسبة مع العام الاخر بل لابدمن ملاحظة جميع المتعارضات دفعة واحدة . ←

و حاصل الجواب عن هذه المقالة هوان تقديم الخاص على العام لايكون من جهة كونه قرينة بل من جهة كونه اقوى ظهورامنه وليس شارحاً للعام ليكون قرينة عليه ؛

و اما الظهور التصورى و التصديقى للفظ فمن المعلوم عدم توقفه على شيىء لان الظهور التصورى تابع للعلم بالوضع والتصديقي بمعنى استعمال اللفظ فى الدلالة

← ولكن الذى يجب التدبر فيه وما رأيت التعرض له الافى كلام العلامة الانصارى قده فى الفرائد هوان القول بالانقلاب ربمالابد منه لانه يدور الامر بين طرح النص اوالظاهر بدون دليل .

فعليك بعبارته قده فى هذا المقام فانه قال وان كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة فان كان فيها مايقدم على بعض آخرمنها اما لاجل الدلالة كما فى النص والظاهر اوالظاهر والاظهر واما لاجل مرجح آخرقدم ماحقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقى المتعارضات فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح .

كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ويستحب اكرام العدول فانه اذا خص العلماء بعدولهم يصيراخص مطلقا من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم .

و السرفى ذلك واضح اذلو لاالترتيب فى العلاج لزم الغاء النص او طرح الظاهر المنافى له رأسا وكلاهما باطل وقدلاتنقلب النسبة فيحدث الترجيح الخ انتهى موضع الحاجة من عبارته .

فنقول فى توضيح قوله والسرفى ذلك واضح لانا اذا لم نقل بانقلاب النسبة ولم نخصص استحباب اكرام العدول بغير العلماء تكون النسبة بين اكرم العلماء ويستحب اكرام العدول العموم من وجه .

فمورد الافترق فى الاول العلماء الفساق و مورد الافتراق فى الثانى العدول من المؤمنين ومورد الاجتماع العلماء العدول . →

التصديقية لاينقلب عماهوعليه لان مقومه الاستعمال و قدوجد و الظهور في الارادة الجدية كفي فيه كاشفية اللفظ نوعاعن المراد والمدارعليه لاعلى الكشف الفعلي فعليه لاينبغي القول بانقلاب النسبة لان الكشف النوعي مع القرينة المنفصلة بحاله ،

والافلو كان على الكشف الفعلي فلامعنى للتعارض لان اللفظ لايعارضه في كشفه الفعلي شيىء والكشف النوعي يكون بحاله مع المعارض لعدم توقف ذالك على الظن الشخصي بل الظن النوعي كاف ولو كان الظن الشخصي بخلافه اولم يكن على وفقه ،

ولذا ترى عدم اجمال العام بعدالتخصيص بالخاص في بقية الافراد فان ظهوره بحاله وانما قدم الخاص في مورده للاقوائية ،

ثم ان العام بعدالتخصيص لايعنون بعنوان ضدالخاص فاذا قيل اكرم العلماء ثم خصص بلاتكرم الفساق لايعنون العام بعنوان ضدالخاص وهوالعدالة ليرجع العام الى قولنا اكرم العلماء العدول ليلاحظ مع هذا العنوان مع العام الاخر مثل لاتكرم النحويين مثلا .

فتحصل انه لاوجه للقول بانقلاب النسبة والخاص المنفصل انمايوجب سقوط الحجية بالنسبة الى العام لاسقوط الظهور .

← فاذا تعارضا تساقطا فيلزم سقوط وجوب اكرام العلماء العدول بالتعارض ثم مع الملاحظة لقوله لاتكرم فساقهم يخرج الفساق عن تحت العام الذى كان مورد الافتراق فلايبقى للعام مورد اصلا .

وان لم نخرج فساقهم يلزم طرح النص وهو النهى عن اكرام فساقهم وهذا لايلزم في صورة تخصيص اكرام العلماء بغير الفساق لتصير النسبة العموم والخصوص المطلق بعدما كانت عموما من وجه .

فلابد من القول بانقلاب النسبة في بعض الموارد وعليه الخراساني قده في الفوائد فلاحظ وتدبر .

مثال انقلاب النسبة فى العارية

اما المثال الفقهى فى هذا البحث ففى العارية وفيه يظهر ثمرة القول بانقلاب النسبة وعدمه فنقول على ما فى الكتب ان الروايات الواردة فى العارية من حيث الضمان وعدمه على طوائف اربع بالنسبة الى البحث المناسب للمقام وان كانت فى نفسها ازيد من ذالك . وهى ماورد فى الوسائل ج ١٣ فى باب ١و٢و٣ من ابواب العارية .

فمدلول الطائفة الاولى عدم الضمان فى العارية مطلقا سواء كانت ذهبا او فضة اودرهما و دينارا الا فى صورة اشتراط الضمان .

كرواية مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال سمعته يقول لاغرم على مستعير عارية اذا هلكت اوسرقت اوضاعت اذا كان المستعير مأمونا .

ومدلول الطائفة الثانية عدم الضمان الا فى الدرهم كرواية عبدالملك عن ابيعبدالله عليه السلام قال ليس على صاحب العارية ضمان الا ان يشترط صاحبها الا الدراهم فانها مضمونة شرط صاحبها اولم يشترط .

ومدلول الطائفة الثالثة عدم الضمان الا فى الدينار كرواية عبدالله بن سنان قال قال ابوعبدالله عليه السلام لاتضمن العارية الا ان يكون قد اشترط فيها الضمان الا الدنانير فانها مضمونة وان لم يشترط فيها ضمانا .

ومدلول الطائفة الرابعة عدم الضمان الا فى الذهب والفضة كرواية اسحاق بن عمار عنه (ع) ليس على مستعيرها ضمان الا ما كان ذهب اوفضة فانهما مضمونان اشترطا اولم يشترطا .

فقى مقام الجمع نقول لاشبهة فى تخصيص عموم عدم الضمان فى العارية بأخص الخاصتين وهو عارية الدرهم والدينار لانهما خارجان سواء كان الذهب والفضة ايضا خارجين ام لا ولاشبهة فى ان المدلول المطابقى فى رواية الدرهم والدينار يكون اظهر من المدلول الالتزامي فيهما فيؤخذ بهما فى المدلول المطابقى ويخصص به العام .

فما قيل من ان المدلول الالتزامى فى رواية الدرهم بقاء كل ما كان غيره تحت العموم حتى الدينار والمدلول الالتزامى فى رواية الدينار يكون هو الضمان فى كل شيء حتى الدرهم فيتنافيان فغير وجيه بعد الاخذ بالمدلول المطابقى فيهما والقاء المدلول الالتزامى.

ثم ان المهم ملاحظة العموم بعد التخصيص بالدرهم و الدينار مع رواية الذهب و الفضة فان هذا المورد هو المورد للبحث عن انقلاب النسبة الذى يكون محل الكلام .

فان النسبة بين عموم عدم الضمان فى العارية والضمان فى عارية الذهب والفضة العموم والخصوص المطلق قبل تخصيص العموم بالدرهم والدينار واما بعد التخصيص فتنقلب النسبة الى العموم من وجه لان مفاد العموم بعد التخصيص هو عدم الضمان فى العارية الاان يكون درهما اودينارا .

ومفاد رواية الذهب و الفضة هو الضمان فيهما سواء كانا مسكوكين كالدرهم والدينار او غير مسكوكين كالذهب والفضة الغير المسكوكين ،

فمورد الاجتماع هو الذهب و الفضة المسكوكين فان العموم ينفى الضمان والخصوص يثبته واما مورد الافتراق فى العام فهو عارية غير الذهب والفضة مثل الثوب فانه لاضمان فيه (١) ولايعارضه الرواية فيهما ومورد الافتراق فى الرواية فيهما هو الذهب والفضة المسكوكين كالدرهم والدينار فان الضمان يكون فيهما .

---

(١) اقول ماتراه من بيان مورد الافتراق والاجتماع لكلامه مدظله بحيث يصح العموم من وجه حقيقة يكون مما ادى اليه فكرى وقد اشار اليه العلامة الانصارى قده

ومورد الافتراق فى خصوص الثوب لم يتعرض له مدظله وكان يقول ان المقام ليس من العامين وجه حسب الاصطلاح بل واقعه العموم والخصوص المطلق والمراد بهالعامان من وجه الموردى تبعا لاستاذه قده ذكر هذا تحفظا لكلامه فى الدرس .

ولا يعارض العام فيهما لان المفروض انه خصص قبلا بهما فمن قال بصحة انقلاب النسبة يقول في المقام بالتعارض فى مورد الاجتماع ولا بد له من مرجح او مرجع ،

فربما يتوهم ان المرجع هو العموم الفوق ولكنه ليس لنا عموم بعد التخصيص بالمنفصل لان العموم فى روايتى الدرهم والدينار قد خصص بهما بنحو الاتصال والعام الذى لا يتصل به الاستثناء ايضا يخصص بهما ،

فما بقى شيىء يكون مرجعاً و لا مرجح ايضا فلا بد من القول باصالة البرائة عن الضمان و اما من لم يقل بانقلاب النسبة مثل صاحب المسالك فيخصص العام بكلا المخصصين فليس فى العارية ضمان الا الذهب و الفضة والدرهم والدينار .

و قال شيخنا النائينى قده بان الانصاف هو تخصيص العموم الدال على عدم الضمان بمطلق الذهب والفضة وفاقا للمشهور لان تخصيصهما بالدرهم والدينار يوجب الحمل على الفرد النادر لان عارية الدرهم و الدينار نادرة جدا وماهو الشايع من عارية الذهب والفضة هو الحلى فتخصيص عموم عدم الضمان هنا اولى من تقييد الذهب والفضة ولو قلنا بان تقييد الاطلاق فى غير المقام مقدم على تخصيص العام فى صورة الدوران بينهما ،

وهذا الكلام منه قده يكون بعد تصويره العامين من وجه بنحو لا يخلو من تأمل ويرد عليه ان عارية الدرهم و الدينار ليست نادرة لانهما ربما يجعلان حليا مضافا بان الحمل على الفرد النادر يكون في صورة عدم تكفل نفس الدليل للصورة النادرة فاذا كان نفس الدليل حاكمة بالضمان فى خصوص الدرهم والدينار فلا يضر قلة افراد هذا الدليل فلا اشكال من جهة الحمل على الفرد النادر بل لعدم تمامية انقلاب النسبة ولعدم دليل على حمل الخاص على الاخص فيخصص العام بهما ،

الجهة السابعة

فی مقتضی الاصل الاولی فی المتعارضین

و انه هل یکون مقتضاه التساقط او التخییر او التوقف و قبل الورود فی البحث عنه ینبغی تقدیم مقدمة فی امور الامر الاول فی ان المرجحات التی تستفاد من اخبار العلاج تکون من باب التعبد المحض اوهی مرجحات عرفیة ایضا کالمرجحات الدلالیة ؟

و الحق عندنا هوالثانی لان العرف کمایجمع بین النص والظاهر والاظهر و الظاهر بتقدیم احدهما علی الاخر کذالك فی مقام العلاج یري ماهواوثق من جهة کون راویه اعدل اوافقه اقرب الی الواقع فیکون ماصدر من الروایات فی المرجحات ارشاد الی مایحکم به العقل والعقلاء فیکون ملاحظتها فی رتبة الجمع الدلالی واما علی فرض کونها من باب التعبد المحض فتکون من المرجحات التی تلاحظ فی طول الجمع الدلالی ،

الامر الثاني فی ان مورد النزاع هو تکاذب الخبرین اما بالذات مثل ان یکون العنوان الواحد مورد الترخیص والتحریم مثل مایقال ثمن العذرة سحت ولاباس بثمن العذرة واما بالعرض مثل کون المدلول الالتزامی فی احدالدلیلین معارضا للمدلول کذالك فی الدلیل الآخر مثل ما اذا ورد وجوب صلوة الجمعة ووجوب صلوة الظهر فی یوم الجمعة .

فان التعارض بینهمالایکون بالذات لامکان الجمع بینهما ولکن حیث نعلم من الخارج عدم وجوب احدیهما یکون المدلول المطابقی هو وجوب احدیهما ومدلوله الالتزامی عدم وجوب الاخري فیتعارضان وهذا بخلاف الامر و النهی فی عنوان واحد فانه لایمکن اجتماعهما بالذات

لايقال (١) ان التعارض مع العلم بكذب احدهما غير متصورلان الامر يدور بين الحجة واللاحجة ومادار امره بينهما لايكون حجة اصلا ولايمكن التعبد بهما مع العلم بكذب احدهما كما عن القدماء فهذا المورد خارج عن بحث التعارض للعلم الاجمالى بالكذب المانع من التعبد بهما ليحصل التعارض .

لانانقول الفرض في المتعارضين بالعرض هوعدم وحدة العنوان ليضر العلم

---

(١) اقول ان كان الاشكال هو العلم بكذب احدهما من باب الاجماع مثلاعلى عدم وجوب صلوتين فى ظهر الجمعة فيكون العلم بالكذب فى الواقع فى صورة التعارض بالذات لعدم امكان صدور البعث والزجر بالنسبة الى شيء واحد عن المولى الحكيم .

ولافرق بين وحدة العنوان وتعدده فى ذلك فالاشكال مشترك .

واما الجواب منه مدظله بعدم سريان العلم الى الخارج فلايتم لان العلم لاشبهة فى كونه مرآة عن الخارج وبلحاظه وهولايجتمع مع الشك بل الشك فى الانطباق على المعين مع العلم بأن المنطبق فى الخارج بينهما .

مضافـا بالنقض فى مورد العلم الاجمالى بنجاسة احـد الكاسين فكيف صار العلم الاجمالى باعثاللاجتناب عما فى الخارج ،

والحاصل لولم يكن للعلم الاجمالى شأن فى الخارج فلم يقول انه علة تامة للتنجيز وكون العلم والتمنى والترجى من الصور القائمة بالنفس غيرمضر بالتأثير الخارجى ،

و اما الجواب عن اصل الاشكال فهو ان يقال ان التعارض فى المتعارضين بالذات وبالعرض يكون معناه حجية كل واحد من المتعارضين لولا الاخر لاحجيته مطلقا ليضر العلم الاجمالى .

ولا يصير من الدوران بين الحجة و اللاحجة من باب ان الفرض تمامية ابزار الحجية اللولائية والدوران كذالك يكون فى صورة العلم بكذب احد الخبرين من حيث ابزار الحجية فتحصل دخول الخبرين المتعارضين بالعرض ايضا فى محل النزاع .

الاجمالى بالكذب بل مع تعدد العنوان كما مثلناه بالظهر والجمعة ومعذلك لايضر العلم الاجمالى بكذب احدهما لان العلم والتمنى والترجى صور ذهنية لاتنطبق على الخارج فلذاترى اجتماع العلم الاجمالى مع الشك التفصيلى فى كل واحد من الاطراف فان كان الخارج ظرف وجوده لايمكن ان يجتمع مع الشك وهذاهو الشاهد لما نقول دقة فالعلم بكذب احدهماغير مضر بحجيتهما والتعارض بينهما .

الامر الثالث فى بيان ماهو المعروف بينهم من ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح وقد انكره بعضهم وفرق الشيخ الاعظم قده بين كون الدليلين مقطوعى الصدور او غيره فقال بلابدية الجمع فى المقطوعين دون المظنونين لان مقطوعية الصدور عنده قده شاهد ارتكاب خلاف الظاهر فيهما واما عند اساتيدنا فهو ساقط مطلقا .

فنقول موارد تطبيق هذه الكبرى ثلاثة الاول الجمع بين النص والظاهر كحمل العام الظاهر فى العموم على الخاص النص في الخصوص مثل اكرم العلماء ولاتكرم زيداً العالم .

الثانى الجمع بين الظاهر والنص الاضافى مثل تعارض مادل على النهى عن عمل مّا ومادل على جواز فعله فان النهى نص فى الهزازة وظاهر فى التحريم والجواز نص فى الترخيص ظاهر في عدم الهزازة فالجمع بينهما برفع اليد عن ظاهر كل واحد منهما بنص الاخر فينتج القول بالكراهة .

والثالث ان الجمع بتقدم تقييد المطلق الشمولى على تخصيص العام الاصولى وتقديم اقرب المجازات كحمل الامر على الاستصحاب على غيره وغير ذالك مماذكر فى الضوابط النوعية وقد مرت فيما سبق وقلنا لاوجه لهذه الضوابط والمدار على نظر الفقيه فى احراز الظاهر والاظهر .

والحاصل الجمع بين الدليلين بما ذكر يكون من الجمع العرفى الذى لاكلام

فيه واما الجمع بالتصرف فى ظاهر كلا الدليلين والاخذ ببعض مدلول كل واحد منهما تحفظا لسندهما فلاوجه له اصلا .

فاذا عرفت هذه الامور فى المقدمة فنقول البحث فى مقتضى الاصل الاولى اما ان يكون على طريقية الامارات اوعلى سببيتها فعلى الطريقية فربما قيل بأن الاصل الاولي يقتضى تساقط الخبرين لان شمول دليل حجية الخبر للواحد الذى يكون مطابقا للواقع اولاحدهما الغير المعين اولاحدهما المعين بالتخيير لااثر له .

فان التعبد بالواحد فى الواقع ومعناه بالفارسية پذيرفتن آنيكه در واقع مطابق است لااثرله فى الخارج لان معنى التعبد هو الجرى العملى على طبق المتعبد به وهو غير ممكن مع عدم التعيين واسوءحالا منه كون احدهما المبهم هو المتعبد به لان الاحد بهذا العنوان غير موجود فى اى صقع فرض

وهذا بخلاف الاول فان الواحد فى الواقع له الواقع الموجود ولكن لااثرله واما التخيير بان يكون احدهما حجة بالاخذ فهو لادليل عليه لعدم الترجيح فلابد من القول بالتساقط .

مضافا بان مايكون امره دائراً بين الفعل والترك لامحالة لامعنى لتعبد الشارع به لان المكلف بدونه ايضا فاعل اوتارك فالتعبد به لغو (١) .

نعم الالتزام بمافى الواقع وان كان نافيا للثالث لانحصار الحكم فى مفادهما ولكن هذا لايختص بمسلك التخيير فقط بل علي جميع المسالك من التساقط والتخيير وغيرهما يكون اللازم هو نفى الثالث .

فان قلت ان كل واحد من المتعارضين يكون مشمولا لاطلاق دليل تصديق العادل غاية الامر حيث لايمكن الجمع بينهما يقيد اطلاق دليله بعدم السبق الى

---

(١) لايخفى اختصاص هذا الاشكال بصورة وحدة العنوان واما مثل الظهر والجمعة فيمكن تركهما معافيتعبد باحدهما .

احدهما فيكون اللازم هوالاخذبا حدهما المخير ولايتساقطان .

قلت الكلام كله فى ان عنوان احدهما غير قابل لتعلق الحكم به لعدم تقرره ومافى الواقع ايضا لايترتب على التعبدبه اثر .

ثم انه نقل شيخنا قده عن المحقق الخراسانى قده تقريبا عن درسه وهوان اطلاق دليل تصديق العادل يشمل كلاالخبرين لتمامية ابزار الحجية فيهما وانما المانع عن الجمع بينهما من حيث العمل فيؤخذ باحدهما فان قلت نعلم بكذب احدهما قلت ليس (١) العلم بالكذب بل نعلم عدم مطابقة احدهما مع الواقع وهذا لايضر بحجية الخبر والافاللازم منه هوالقول بعدم حجيته ولولم يكن له معارض لاحتمال عدم المطابقة للواقع فان الخبر لايلازم مع الواقع دائماً .

فان قلت لنافى المقام العلم الاجمالى بعدم مطابقة احدهمامع الواقع وهذا بخلاف صورة احتمال خلاف الواقع بدوا قلت العلم الاجمالى لايسرى الى الخارج كمامر منا ايضا فان التمنى والترجى والعلم صقعه الذهن لاالخارج و لذايجتمع مع الشك التفصيلى فى كل و احدمن الاطراف فلااشكال فى التعبد بكلاالخبرين فما اخذه المكلف يصير حجةعليه بالاخذهذاحاصل مانسب اليه بتنقيح منا .

وقد اجيب عنه بان اللازم من التعبد بالخبرين هو التعبد بالمتناقضين لان المدلول الالتزامى فى كل خبر ينفى المدلول المطابقى فى الخبر الاخرفى المتعارضين بالعرض و المدلول المطابقى فى كل واحد منهما ينفى المدلول المطابقى فى الاخرفى المتعارضين بالذات مثل صل ولاتصل ومحالية الامر بالمتناقضين ضرورية ،

---

(١) اقول العلم بالكذب غير احتمال عدم المطابقة مع الواقع لحصول الخطاء من الراوى اوغيره والجواب بعدم سريان العلم الاجمالى الى الخارج مرمافيه انفاًفان اثر العلم فى الخارج لانه فى الخارج والامر بالمتناقضين الذى اجابوا به فى غيرماله عنوان واحد يكون من ثمرات العلم الاجمالى لاغير .

فان قلت فى الواجبات التخييرية كيف يحكم بالتخيير فكذالك فى المقام فان اطلاق دليل كل واحد منهما يقيد بعدم امتثال الاخر مثل خصال الكفارات من الصوم والاطعام والعتق .

قلت الفرق بين المقامين واضح فان العنوان فى الواجبات التخييرية متعدد فان الصوم غير العتق فلذا يمكن توجه الامر بهما و التخيير فى مقام الامتثال ولكن فى مقامنا هذا كيف يمكن ان يكون العنوان الواحد مثل الصلوة متعلقا للامر و النهى (١) هذا ماقيل على ما هو المشهور .

ولكن التحقيق عندناهو ان الخبرين المتعارضين يكون عند العقلاء لهما وجه علاج كما يعالجون الدلالة بحمل الظاهر على الاظهر اوعلى النص مثل حمل العام على الخاص و غيره والروايات الواردة فى الشرع من التعبد بماله المرجح و التخيير عند تساوى الخبرين ليس تعبداً محضا بل ارشاد الى ماعليه بناء العقلاء فانهم يلاحظون الخبرين فان كان احدهما مشهوراً او كان راويه اعدل فيقدمونه وان لم يجدوا وجه مزية لاحدهما يحكمون بالتخيير بعد كونهم لابدين من العمل باحدهما .

فالاصل الاولى هو الترجيح مع المرجح والتخيير مع عدمه ولذا لانفرق بين الخبرين فى ذالك اوفتوى المجتهدين واما القائلين بأن الاصل الاولي هو التساقط فيرد عليهم النقض بفتوى المجتهدين من جهة انهم يقولون بالتخيير مع ان لازم

---

(١) هذا الجواب تام فى مثل صل ولا تصل او يجب الصلوة وتحرم لوحدة العنوان واما فى مثل صل الجمعة وصل الظهر مع العلم بعدم وجوب احدهما مع تعدد العنوان فلايتم لتعدد العنوان .

فلابد ان يقال فى دفعه فى هذه الصورة ايضا بأن كل واحد من افراد التخيير فى الواجبات التخييرله مصلحة فى الواقع وقابل لان يكون مجعولا بخلاف المقام فان احدهما لامصلحة فيه اصلا لعلمنا بكذبه فكيف يمكن التخيير بين مالامصلحة فيه وما فيه المصلحة .

مذهبهم هو القول بالتساقط فللشارع ان يسقط المدلول الالتزامى فى كل واحد من المتعارضين بالعرض ويقول بأخذ المدلول المطابقى فيهما على التخيير وكذالك فى المتعارضين بالذات يمكنه الحكم بالتخيير .

فان قلت التخيير بين الفعل و الترك في مثل صل ولا تصل تكوينى كما مر وهو حاصل لامحالة فكيف يحكم الشرع به قلت بعد كون الحكم بالتخيير فى الروايات ارشاداً لايضر التخيير التكوينى بالامر به والاشكال يكون فى صورة كون الامر بالتخيير تعبداً محضا .

فتحصل ان الاصل الاولى ايضا عندنا التخيير كما فى الروايات العلاجية مع عدم الترجيح .

ثم انه على القول بالتساقط بمقتضى الاصل الاولى فيكون لسان كل واحد من المتعارضين نفى الثالث وانما الكلام فى انه يكون بهما اوباحدهما وفى انه هل يكون الفرق بين كون العنوان واحداً فيكون مقتضاه نفى الثالث اومتعدداً فلا يكون نافياله .

فنقول يلزم التوجه قبل الكلام فى اصل المطلب الى انه على الفرض و هو فرض التساقط لاشبهة فى سقوط المدلول المطابقى فى كلا المتعارضين عن الحجية ولابد من نفى الثالث بالمدلول الالتزامى .

فقال شيخنا النائينى قده ان المدلول الالتزامى تابع للمطابقى في الوجود لافي الحجية فاذا سقطت المطابقية عن الحجية يكون حجية المدلول الالتزامى بحالها وهذاالكلام وان كان صحيحا فى نفسه (١) من جهة عدم التبعية فى الحجية.

---

(١) اقول قد مر الاشكال فى ذلك لتبعية المدلول الالتزامى مع المطابقى فى الحجية ايضاً ولكن فى المقام يكون الحق هو التخيير على ما اختاره مدظله فينفى الثالث بالمدلول المطابقى فى احديهما .

ولكن يلزم في المقام اثبات شيء آخر وهو ان اهل المحاورة مع عدم التفاتهم في كلماتهم الى المداليل الالتزامية كيف يصير المدلول مدلولا لكلامهم مع عدم ارادتهم له .

ففي مقام دفع هذا الاشكال يمكن ان يقال ان عمدة البحث في رواياتنا الصادرة عن المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين وهم عين الالتفات الى جميع المداليل واما بالنسبة الى غيرهم ايضا فيمكن ان يقال ان التفات النوع اليه كاف ولا يلزم التفات الشخص اليه فان الظهورات محمولة على النوع في السوق .

ان قلنا ان المعصومين عليهم السلام في محاوراتهم يكونون على طبق محاورات العقلاء ولا يكونون في صدد اعمالهم علمهم بالموجودات فنقول بذالك يعني التفات النوع الى المداليل الالتزامية فلا اشكال في طرد الثالث بهما على ما ذكر من بقاء الدلالة الالتزامية فيهما بعد سقوط المطابقية ولا يخفى ان طرد الثالث على القول بالتخيير يكون بمقتضى المدلول المطابقي في احدهما المخير .

ثم ان معنى الحجية لطرد الثالث هو عمل العرف على ذالك في الخارج ونحن لانجد اهل السوق والمحاورة كذالك فانهم لا يعملون بالمداليل الالتزامية من غير فرق بين ان يكون قريباً او بعيداً نعم في المداليل التي لا تنفك عن المطابقية يكون العمل على طبق المدلول الالتزامي كما في المقام فان الامر بالصلوة والنهي عنها اللازم منهما الوجوب والحرمة ينفي الثالث وهو الاباحة او الاستحباب او الكراهة.

فاذا عرفت ذالك فنقول قد اتضح منه وجه القول بأن النفي بهما بمقتضى المدلول الالتزامي فيهما على التساقط لان وجوب الصلوة لازمه عدم حكم آخر لها و حرمتها كذالك فيدور الامر بين الحرمة و الوجوب ولا ثالث واما على التخيير فيكون النفي باحدهما فاذا اخترنا الوجوب ينفي جميع ماعداه و كذالك اذا اخترنا الحرمة .

ثم ان المحقق الخراساني قده ممن يظهر منه ان النفي يكون باحدهما

لابهما فانه قدظهرمن كلامه السابق ان العلم بكذب احدهما لازمه التسليم لما هوصادقفى الواقع لان غيره غيرحجة وضم الحجة باللاحجة لايوجب تأثيراللاحجة شيئاً فلا اثرلما ليس بحجة و هو قده لم يجعل الاشكال هولزوم الامر بالمتناقضين بواسطة الالتزام بهما فعلى مبناه قده يكون كلامه فى نفى الثالث باحدهما ايضا تاما مع قطع النظرعن الاشكال المبنائى .

وقال فى الكفاية بأن نفى الثالث يكون باحدهما لابعينه فان كان المراد بالاحد هو الاحد الواقعى فله وجه وان كان المراد الاحد المفهومى فهولاوجود له لان المردد بما هومردد لايكون موجودا لافي الذهن ولافي الخارج و كيفكان فكلامه على مبناه متين .

واما ما يتوهم من الفرق بين المتعارضين بالذات وبين المتعارضين بالعرض بأن اللازم نفى الثالث فى الاول دون الثاني فلاوجه له .

بيانه ان القائل بهذا و هو شيخنا النائيني قده يقول اذا كان الدليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وعلي حرمته فلامجال للقول بالكراهة والاستحباب والاباحة واما اذا دل الدليل على عدم و جوب احدى الصلوتين من الظهر و الجمعة فليس مفاده عدم وجوب صلوة اخرى بل وجوب احديهما .

ولوفرض العلم بوجود فريضة فى الجمعة ويكون الشك فى التطبيق على الظهر اوالجمعة لايمكن اجراء اصالة البرائة فان العلم بها ينفى الثالث وهو البرائةولكن ليس مفروض الكلام هذا بل الكلام فى الشك فى وجوب خصوص كل واحد من الصلوتين

والجواب عنه ان المدلول المطابقى فى الدعاء عند رؤية الهلال ايضالايكون الا وجوبه او حرمته وبالمدلول الالتزامى ينفى الثالث ففى المقام ايضا يكون وجوب الظهراوالجمعة نافيا لحرمتهما واباحتهماواستحبابهمافمارآه من الفرق غيرفارق عندنا

ثم لاباس بالاشارة الى كلام بعض الفضلاء فانه اورد نقصا على نفى الثالث

بانه لووقع قطرة دم فى احد الكأسين بشهادة البينة ثم ظهر فساد البينة فعلى القول ببقاء المدلول الالتزامي لابد من القول ببقاء النجاسة لانها لازمة للدم وان سقط المدلول المطابقى ولم يقل به احد فكيف يقال بنفى الثالث فى المقام .

ثم بعده اشكل عليه حلا بان الاباحة من ناحية الوجوب اومن ناحية الحرمة وان لم تكن في صورة دلالة الخبرين عليهما ولكن الاباحة من جهة اخرى فلم يثبت نفيها .

والجواب عنه ان الثابت النجاسة من ناحية الدم لامن وجه آخر فلذا لاتبقى بعد سقوط المدلول المطابقى فيه واما الوجوب والحرمة فمن باب المصلحة الملزمة فى الترك اوالفعل ينفى الاباحة من اى جهة كانت اي فيهما اقتضاء عدم الاباحة فلاوجه لهذا الاشكال نقضا وحلا .

هذا كله اذا كان حجية الامارات من باب الطريقية كما هو الحق عندنا .

واما على السببية فالاصل يقتضى التخيير لان الباب عليهذا يصير باب التزاحم .

ولايخفى ان السببية لهامعان ثلاثة لابد من النظر اليها ليتضح المقام من حيث ان المتزاحمين لابد ان يكون الملاك فيهما فعليا ويكون المانع من جهة الامتثال فقط مثل عدم امكان انقاذ الغريقين فى آن واحد فان احراز الملاك على بعض المعانى مشكل .

الاول ان يكون قيام الامارة موجباً لحدوث مصلحة واقعية فى المؤدى فان كان مؤدى الامارة الوجوب بالنسبة الى الشيء الفلانى فهو واجب وان كان مؤداها الحرمة فهو حرام وهذا تصويب محال عقلا لانه يلزم منه ان يكون الشارع تابعا فى الارادة لارادة الناقلين والكاذبين وهو كماترى .

الثانى السببية التى نسبت الى المعتزلة وهى ان تحدث فى مؤدى الامارة مصلحة غالبة على مصلحة الواقع فالحكم فى الواقع وان كان شيئا آخر ولكن قيام

الامارة توجب ان يكون المؤدى هو الحكم فيكون الحكم فى الواقع هو حكم الشارع ولكن بعد قيام الامارة تحصل المصلحة الملزمة لان يكون فى طول الواقع حكم آخر .

وهذاوان لم يكن فيه اشكال عقلا ولكنه خلاف الاجماع عند الامامية ونظير ذالك هو ان المستحب فى ذاته بواسطة عنوان النذر يصير واجبا وهكذا بواسطة عنوان الاجارة فصلوة الليل بعنوان انها منذورة واجبة والوجوب كذالك لاينافى استحبابه لانه فى طوله لافى عرضه .

والثالث السببية بمعنى وجود مصلحة فى التسلك بالامارة وهى التى لااشكال فيها عقلا ولا اجماع علي خلافها لان حكم الواقع بحاله ويكون الادعاء هو وجود مصلحة فى نفس تصديق العادل .

وهذا هو المصلحة السلوكية التى عليها الشيخ الاعظم قده و يقول بالتزاحم فى المقام من جهة ان اطلاق كل دليل يقيد بعدم و جود الاخر لعدم امكان الجمع فكما ان وجوب انقاذ هذا الغريق يكون فى ظرف عدم انقاذ الغريق الاخر فكذالك في المقام التسلك بهذه الامارة مقيد بعدم التسلك بالاخرى قبلها .

ولكن يرد عليه ان المكلف لابدان يكون فاعلا اوتاركافى الخارج وهو كذالك ولولم يكن الامر بالتخيير والتسلك يكون بنفس العمل لابشيء آخرفهو حاصل به فلا اثر للتعبد (١) .

ولادليل على وجوب الالتزام فى الاحكام ليكون التعبد بالنسبة اليه فان

---

(١) اقول لايخفى اختصاص الاشكال بصورة كون التعارض ذاتيا واما صورة كونه بالعرض مثل المعارضة بين الظهر والجمعة فلااشكال فى صحة التعبد و المكلف قادر على تركهما لولا التعبد بالتخيير .

ذالك يكون فى ماهو محتاج الى القصد والمفروض عدم وجوب القصد على العمل على طبق تلك الامارة لاغيرها فى مقام التخيير فالحق فى المقام هو القول بان الروايات فى التخيير لاتكون الاارشاداً الى الفعل او الترك الذى هوحاصل .

وقد اشكل شيخنا النائينى قده عليه بأن المصلحة السلوكية تكون فى امارة لم تسقط طريقيتها عن الاعتبار واما فيما هو كذالك كما فى المقام من جهة العلم يكذب احديهما فليس كذالك والحاصل سلوك ماليس طريقاً لامصلحة فيه .

والجواب عنه ان الطريقية الفعلية تكون حاصلة بنفس قيام الامارة فذات كل خبر كاشفة عن الواقع لولا الآخر ومطابقة الواقع غير معتبرة فى الطريق والايلزم مثله فى صورة عدم المعارضة ايضا لانه ربما لاطريقية له للواقع فى الواقع لاحتمال خطاء العادل فى الخبر .

فتحصل ان الاشكال فقط يكون من جهة عدم امكان التعبد لان المكلف اما فاعل فى الواقع اوتارك هذا فى السببية الصحيحة عندناواما الباطلة فلاثمرة للكلام فيها لبطلانها من اصلها .

ثم ان القول بالتخيير على الطريقية لابدمن تصويره ليمكن التعبدبه فنقول ان معنى حجية الامارات فى جميع الموارد هوالوصول الى الواقع على فرض الاصابة والمعذرية على فرض عدمها فان اصابت فهى الحجة والافهى المعذر .

وفى مقامنا هذا ايضا كذالك لكن يكون التوسعة فى معنى المعذرية لانه مع العلم بعدم اصابة الواقع فى احدهم لابدمن ان يكون مااخذنا معذراً ان لم يصب الواقع ولواتفق فى الواقع كون الكاذب فى البين هو ما اخذناه فالشارع خير المكلف لمصلحة التسهيل اوغيرها بين الاخذ بهذااوذاك فبالاخذيصير حجة وهذا التخيير مثل سايرالتخييرات الذى يكون مهاره بيدالشرع فله ان يخير العبدوان لايخيره كمافى التخيير بين الصلوة والازالة و هوتخيير اصولى .

لايقال ان هذا لايتم فى المتعارضين بالذات مثل صل ولاتصل لان المكلف اما

فاعل اوتارك لانانقول حيث ان الشارع له ان لايجعل الحكم بالاخذ في احدهما وله ان يجعل فجعل التخيير يكون التخيير فيهما ايضا اصوليا .

والسر في ذالك هوان المكلف من حيث العمل اماان يكون فاعلااوتاركاواما من حيث البناء على العمل باحدهما فيمكن ان لايكون بانياعلى العمل بهذا اوذاك فيتعبده الشارع بانه يجب الاخذباحدهما .

نعم لنا ان نقول ان جعل الاخذ حيث يكون طريقا الى الواقع والواقع لايكون الا احدهما فيتكاذب الجعلان كالتكاذب في المدلول و يتساقطان و المكلف حيث يكون فاعلا اوتاركا يكون الروايات ارشاداً الى ذالك ولاتعبد فيها كمامر .

فتحصل ان التخيير يكون من باب التوسعة في المعذرية مع عدم الاصابة بالواقع كماان الامارات طرا تكون عذرا عند الخطاء اومن باب التخيير في الاخذالذي به يصير الحجة حجة لماورد من انه بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك .

هذا كله مقتضى الاصل الاولى في المقام .

الجهة الثامنة

في الاصل الثانوي في المتعارضين

بحسب الروايات الواردة في هذا الباب وهي اماواردة في المتساويين من حيث المرجح اي المتعادلين واماواردة في ماله الترجيح ففي صورة التعادل يكون الاقوال في التخيير اوالتوقف اوالاخذ باحوطهما اوالفرق بين زمن الحضور فالتوقف وزمن الغيبة فالتخيير مختلفة حسب اختلاف الاستفادة من الروايات فالمهم البحث عن دلالتها وهي علي طوائف .

الطائفة الاولى مايدل علي التخيير مطلقا كرواية حسن بن جهم عن الرضا(ع) (في باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٤٠ في ج ١٨ من الوسائل) ففي ذيلها قلت يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولانعلم ايهما الحق فاذالم تعلم فموسع

عليك بأيهما اخذت .

ودلالتها على التخيير المطلق اى سواء كان فى زمن الحضور ام لا واضحة و المراد التخيير فى الاخذ لا فى العمل لقوله عليه السلام فموسع عليك بايهما اخذت و هكذا ح ٣٩ مكاتبة عبدالله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان وهكذا ح ٤٤ فى الباب عن على بن مهزيار (١) .

والطائفة الثانية مادل على التخيير فى خصوص زمن الحضور وهى ماعن الحارث بن المغيرة عن ابى عبدالله عليه السلام (فى الباب السابق من ابواب صفات القاضى ح ٤١) قال اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد اليه .

فان هذا الحديث صريح فى كون الحكم بالتخيير فى زمن الحضور لقوله عليه السلام حتى ترى القائم عليه السلام والمراد بالحديث هو الاعم من الواحد بدون المعارض او الحديث الذى له المعارض مع الاشتراك فى احتمال عدم الموافقة مع الواقع فى الواحد و المتعارض فيكون معناه التوسعة فى الجعل من حيث المعذرية ولو كان المكلف فاعلا اوتاركا فى المتعارضين بالذات فان اللازم وجوب الاخذ .

والطائفة الثالثة ماتدل على التوقف فى زمن الحضور فمنها ذيل مقبولة عمر بن حنظلة (فى باب ٩ من ابواب صفات القاضى ح ١) عن ابى عبدالله عليه السلام قوله قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا ؟ قال اذا كان ذالك فارجئه حتى تلقى امامك الحديث .

فان المراد بالارجاء الى ملاقاة الامام عليه السلام هو الارجاء فى صورة امكان

---

(١) اقول هذه الرواية تكون فى التخيير الواقعى لان الامام (ع) هو الذى يقول ان فى ذالك روايتين فمراده (ع) هو ان الحكم الواقعى كذالك لانه (ع) لايعلم الواقع فلاتفيد للمقام فارجع اليها .

الوصول اليه عليه السلام لاصورة عدم امكانه فمع التساوي يلزم التوقف ثم قد ادعى طائفة اخرى دالة على التوقف مطلقا ولم نجدها .

وحاصل الجمع بين الطوائف هو ان المطلق والمقيد حيث يكونان مثبتين ولم نحرز وحدة المطلوب فيهما لاتعارض بينهما فلاتعارض بين مادل على التخيير المطلق ومادل عليه في زمن الحضور و هكذا لاتعارض بين مادل على التوقف المطلق ومادل عليه في زمن الحضور وانما التعارض بين مادل على التخيير المطلق وبين مادل على التوقف المطلق فيحمل (١) مادل على التخيير على صورة عدم

---

(١) اقول وبالله الاستعانة هذا النحو من الجمع الذي اخذناه منه في مجلس الدرس وبعده لايوافق ما ادعاه مدظله وان كان المدعى حقا من وجه آخر.

و ذالك لان تخصيص مادل على التخيير مطلقا بمادل على التوقف في زمن امكان الوصول الى الامام (ع) وان كان صحيحا يوافق المشهور والارتكاز ولكن تخصيص مادل على التوقف مطلقا بمادل على التخيير في زمن امكان الوصول و هو زمان الحضور بتعبير القوم خلاف المشهور والارتكاز.

لانه على التوقف في صورة امكان الوصول ومعه وامكان السؤال كيف يمكن القول بالتخيير فهذا الوجه في الجمع غير تام .

و اما ما ذكره العلامة النائيني قده ايضاً فلايتم اولا من جهة عدم كون النسبة بين المطلقين العموم من وجه بل النسبة التباين على ما بلغ اليه النظر و فهمنا ان الاستاذ مدظله ايضا كان اشكاله عليه بهذا ايضا وان لم يذكره في الدرس و قال بعده ان مافي تقريره غلط من الناسخ .

ولقد اجاد في قوله انه على فرض انقلاب النسبة ايضاً كيف لاحظ نسبة احد الخاصين ولم يلاحظ نسبة الخاص الاخر فما ذكراه لايفيد في الجمع .

نعم يمكن توجيه ملاحظة النائيني الخاص الدال على التوقف في زمن الحضور مع ←

امكان الوصول الى الامام(ع) ومادل على التوقف على صورة امكانه كماهو المطابق مع الاعتبار العرفي وهذا يكون بتقييد مطلقات التخيير بمادل على التوقف في زمن الحضور وبتقييد مطلقات التوقف بمادل على التخيير في زمن الحضور فانه مع امكانه لاوجه للتخيير هذا :

وقدجمع شيخنا النائيني قده بين الروايات بوجه يرجع الى القول بانقلاب النسبة بين الطوائف في الجمع واثبت مقالة المشهور من ان التوقف يكون في زمن الحضور والتخيير في زمن الغيبة ولكن المبنى عندنا باطل فانه لاوجه للقول بانقلاب النسبة ،

وحاصل بيانه قده هوان التعارض لايكون بين المطلق والمقيد لانهمامثبتان كما مر ولم نحرز وحدة المطلوب وانما التعارض بين مايدل على التخيير مطلقا و على التوقف مطلقا والنسبة بينهما عموم من وجه و النسبة بين مايدل على التخيير في زمن الحضور و التوقف فيه بالتبائن ولكن لايهمنا البحث عن رفع التعارض بين المتبائنين .

مضافا بأنه لم يعلم العمل بمادل على التخيير في زمن الحضور فالحرى رفع

← مطلقات التخيير من جهةان هذا هوالموافق للارتكاز ثم لاحظ المطلق في التوقف ولكن هذا بنفسه لايتم المطلوب به .

فنقول لابدمن اسقاط ما دل على التخيير في زمن الحضور اى زمن امكان الوصول لاعراض المشهور وعدم كونه موافقا للارتكاز فان الارتكاز على السؤال مع امكانه فمطلقات التخيير يقيدها مادل على التوقف في زمن الحضور ومطلقات التوقف تحمل على التوقف في زمن الحضور لاحراز وحدة المطلوب بالارتكاز .

هذا على فرض وجود طائفة من الروايات في التوقف المطلق ومع عدمها فلانحتاج الى ذلك اى اثبات وحدة المطلوب فتدبر جيدا فانه دقيق .

التعارض من مطلقات التخيير ومطلقات التوقف فنقول نسبة مادل على التخيير مطلقا مع مادل على التوقف فى زمن الحضور بالعموم والخصوص المطلق فلابد من تقيد الاطلاق بغير زمن الحضور فينتج ان التخيير فى زمن الغيبة لاالحضور فتنقلب النسبة بين مطلقات التخيير بعد التقييد بغير زمان الحضور و بين مطلقات التوقف الى العموم و الخصوص المطلق بعد ما كان قبل ذالك من العموم من وجه فمطلقات التوقف تقيد بصورة عدم كون التعارض فى زمان الغيبة فينتج التخيير فى زمن الغيبة وعدم امكان الوصول الى الامام والتوقف عند امكان الوصول اليه وهو فى زمن الحضور وهو المشهور وهذا مقتضى الجمع بحسب صناعة الاطلاق والتقييد ففى زمان الغيبة لاوجه للقول بالاحتياط بعد التوقف فى الفتوى ولااللاخذ بماهو موافق للاحتياط لخبر الغوالى من قوله عليه السلام اذن فخذ بالحائطة لدينك لان الخبر ضعيف غير معمول بهذا حاصل كلامه رفع مقامه.

وحاصل الاشكال عليه اولا بفساد المبنى لانالانقول بانقلاب النسبة في المتعارضات مضافا بان النسبة لاتكون عموما من وجه بل النسبة بين مطلقات التوقف والتخيير هى التباين وثانيا كما انه قيد مطلقات التخيير بغير زمان الحضور فانقلبت النسبة لنان نقيد مطلقات التوقف بمادل على التخيير فى زمن الحضور فيكون مفادها بعد التقيد هو التخيير فى زمن الحضور والتوقف فى زمن الغيبة عكس النتيجة سابقة فلما ذا يقدم تقييد احد المطلقين على الاخر لينتج موافقة المشهور.

ومن المعلوم ان التخير فى زمن الحضور يوافق التخير المطلق فما افاده قده من الجمع غير وجيه وان كان ادعائه وهو موافقة المشهور حقا لامحيص عنه ثم ان ماذكره من عدم العمل فى زمن الحضور وعدم الفائدة فيه فلايهم البحث عنه ايضا ممنوع من جهة ان التخيير فى زمن الحضور ايضاً ربما يكون مما لابد منه لعدم وصول الناس كلهم اليه عليه السلام ولاموضوعية للحضور والغيبة بل المدار على امكان

الوصول اليه وعدمه ونظير جمعه جمع شيخنا العراقى قده ويرد عليه ما قلنا من انكار انقلاب النسبة وعدم تمامية البناء عليه ايضا .

و ينبغى التنبيه على امور

الاول فى ان القول بالتخيير هل يختص بالخبرين المتعارضين او يشمل كل ما كان دليلا مثل ما اذا تعارض اقوال اهل الرجال فى مدح رجل وذمه او تعارض اقوال اهل اللغة فى معنى كلمة فى الرواية فان هذا وامثاله مما ينتهى الى الاثر الشرعى العملى يمكن البحث عنه .

و الحق عندنا هو شمول امثال ذالك ايضا و شاهدنا انهم قالوا بان اختلاف تلامذة محمد بن يعقوب الكلينى فى نقل رواية ملحق بتعارض الروايتين و كذالك اذا اختلف نسخ التهذيب فى نقل رواية ايضا يكون من هذا الباب ولكن مقتضى الجمود على ظاهر النقل بقوله يأتى عنكم الخبران هو ان المدار على صدق تعارض الخبرين لاغيره ولذا انكر بعضهم الحاق مثل اختلاف النسخ بهما و هكذا غيره من الادلة المتعارضة وعليه هذا يشكل عليهم قوله بالتخيير فى العمل بفتوى المجتهدين اذا تعارضتا ولا اشكال على من يعمم الحكم بتمام صور التعارض .

الثانى فى ان التخيير فى المقام تخيير اصولى او فقهى والمراد بالتخيير الاصولى هو ما يكون الحجية لاحد الخبرين بواسطة الاخذ والمراد بالتخيير الفقهى هو التخيير فى العمل مثل مواطن التخيير بين القصر والاتمام فان المكلف من حيث العمل يكون مخيرا بينهما ففى المقام ربما قيل بان التخيير اصولى لان ماورد من قوله عليه السلام بايهما اخذت من باب التسليم وسعك معناه التحيير من جهة الاخذ فبالاخذ يصير حجة ثم يجب العمل على طبقه .

وربما يقال بأن التخيير فقهى لما ورد فى رواية ابن مهزيارمن (١) قوله

---

(١) اقول مران هذه المكاتبة تكون فى التخيير الواقعى لان الامام (ع) لم يكن جاهلا بالواقع حيث قال ان فى ذالك روايتين فانظر اليها .

والحقيق فى المقام هو اختيار كون التخيير اصوليا اوفقهيا ولم يخترمدظله شيئاً ولايخفى ان اصل الحكم بالتخيير فى الروايتين المتعادلتين مسئلة اصولية يجب تنقيحها فى الاصول لتكون كبرى للصغريات فى الفقه .

واما الموارد فهومن المسئلة الفقهية فلمجتهد الفتوى بالتخيير و الفتوى بالتعيين مشكلة فاذا كان خبران هذا يدل على الوجوب و الاخر يدل على الاستحباب او الحرمة فالفتوى بالاستحباب اوغيره تعيينا خلاف ما يكون واصلا الى المجتهدمن الحكم .

واما ما قالوا بانه بالاخذ يصير حجة فلانفهمه لان ما هوالحجة يجب الاخذبه ولا موضوعية للاخذ ليصير مالبس بحجة حجة به بل العلم الاجمالى بوجود الحجة مع الامر بالتخيير يقتضى تطبيق العمل على طبق احد الخبرين .

ومن هنا يظهران ترتيب الثمرة على كون التخيير اصوليا اوفقهيا بجواز الفتوى على التعيين وعدمه على الثانى غيروجيه لان المجتهد كما انه نائب عن المقلد فى الاحكام الفرعية نائب عنه فى الاحكام الاصولية فما استفاد من الادلة يلزم ان يجعله فى اختيار المقلد واخذه باحد الخبرين يكون من حيث العمل لامن حيث الاعتقاد .

واصل استنباط التخيير فى المسئلة الاصولية فى المتعادلين يكون مثل استنباط الحكم الفرعى من الروايات وعدم قدرة المكلف على استنباط الاصولية لايكون دليلا على ان التخيير اصولى فان المكلف ربما لايقدر على استنباط الحكم الفرعى فما عنه مدظله فى تحقيقه غير تام .

واما ماذكرمن ان التخيير لوكان خطابه متوجها الى المقلد فرب شىء يكون مرجحا فى نظر المقلد غيرمرجح فى نظر المجتهد كما فى كلام الشيخ الاعظم فهوغيروجيه ←

عليك السلام فموسع عليك بأية عملت فان التخيير يكون من جهة العمل .

ولا يخفى ان الثمرة بين كون التخيير اصولياً اوفقهيا متحققة فمنها انه على القول بالاول لابد للفقيه من الاخذ باحد الخبرين والفتوى بمضمونه ليعمل المقلد عليه لانه بالاخذ يصير حجة له ولمقلديه ولا يكون للمقلّد التخيير فى الاخذ بايهما شاء .

واما على الثانى وهو فرض كون التخيير فقهيا فلا يجب الفتوى بالتعيين بل المجتهد كما انه مخير فى العمل كذالك له الفتوى بالتخيير ليختار المقلد فى مقام العمل ايهما شاء فربما يختلف نظرهما فى الاخذ باحدهما من باب وجود مرجح فى نظر المقلد مع عدم كونه مرجحاً فى نظر المجتهد وربما يكون الامر بالعكس .

فان قلت كما انه يحتمل ان يكون اخذ احدهما من باب الطريقية للواقع كذالك يحتمل ان يكون الاخذ له الموضوعية فلا فرق بين الاخذ بهذا اوذاك كما فى التخيير الواقعى .

قلت وان كان هذا معقولا فى مقام الثبوت ولكن فى مقام الاثبات لانسلمه من جهة ان حجية الامارات من باب الطريقية لامن باب الموضوعية ولا فرق بين صورة كون الخبر معارضا بغيره اولا فالتخيير فى المقام لايكون كالتخيير بين القصر و الاتمام من باب موضوعية الاخذ فهو وسيلة لصيرورة احدهما حجة .

← لان الفرض يكون فى المقلد لامن بلغ و لوفى مسئلة درجة الاجتهاد و النظر فى المرجحات .

فان الفتوى بالتخيير الاصولى بمعنى التخيير فى كل خبرين متعادلين فى مورد انطباق الكلى على الفرد يكون فقها ويحتاج الى الاجتهاد وهو شأن المجتهد ولا نصيب للمقلد فيه فليس ماذكر ثمرة للنزاع تاما فتدبر .

ثم فى المقام كلام وهو ان المجتهد والمقلد اذا كانا مشتركين فى التكاليف الطريقية كالتكاليف النفسية فى الخطاب فلاوجه للقول بان المجتهد يجب ان يفتى باحدهما معينا الذى صار حجة بالاخذ بل له الفتوى بالتخيير ايضا لان خطاب التخيير متوجه الى المقلد كما انه متوجه الى المجتهد فعليه لابد للمقلد من النظر فى موضوع التخيير وهو تساوي الخبرين من حيث المرجح فربما يخالف نظره نظر مجتهده .

واما قصوره عن الفحص فهو لايضر لانه فى الاحكام النفسية ايضا قاصر فيكون المجتهد نائباً عنه فمع اشتراكهما فى الخطاب لافرق بين الفتوى بالتعيين او بالتخيير نعم على فرض اختصاص خطاب التكاليف الطريقية بالمجتهد وعدم الحظ للمقلد فيه فلايكون له الفتوى بالتخيير لان الخطاب متوجه اليه لاالى المقلد وكان شيخنا الحائرى قده مصرا باشتراك المقلد والمجتهد فى التخيير الاصولى .

فان قلت ليس المقلد اهلا لا مثال هذه الخطابات فكيف يتوجه اليه قلت ربما لايفهم المقلد الخطابات النفسية ايضا مع انه مكلف بها والمجتهد نائب عنه فيما هو قاصر عنه فيهما هذا .

ولكن التحقيق هو الفرق بينهما وما ذكرو ان كان معقولا ثبوتا ولكن من حيث الاثبات فلافان المكلف الذى لاشان له فى اثبات الحجج والطرق ولايجىء فى ذهنه الخبران المتعارضان لايصح ان يكون مكلفا بالتخيير من باب اختيار الحجة فالامر هنا متوجه الى المجتهد فله اختيار احدالخبرين والفتوى عليه ولايكون للمقلد ذالك فالتخيير اصولى فى المقام .

ومن الثمرات هى انه على فرض كون التخيير اصولياً لابد من ان يكون بدويا فاذا اخذ المكلف باحد الخبرين لايكون له الاخذ بالآخر فى زمان آخر لانه صار ذاحجة و اما على فرض كون التخيير فقهيا فيكون التخيير استمراريّا لانه يكون مثل ساير موارد التخيير فى الفقه كما فى التخيير بين

القصر والاتمام .

وسره ان موضوع التخيير الاصولى هو من لاحجة له وقد صار ذا حجة بالاخذ واما التخيير الفقهى فالمصلحة فى جعل الحكم كذالك و هو لايختص بزمان دون آخر ففى المقام اذا كان التخيير فقهيا بمعنى العمل باحدى الروايتين فلا مجال للبحث عن كونه بدوياً اواستمرارياً بل هواستمرارى وهذا عن شيخنا العراقى قده فى بيان الثمرة بين كون التخيير فى المسئلة اصوليا اوفقهياً .

ويرد عليه ان ماذكر من الدليل على كون التخيير بدوياً على فرض كونه اصوليا ينطبق على فرض كونه فقهيا ايضا لان احداستدلا لاتهم هو ان الامر بالتخيير يكون بنحو صرف الوجود لابنحوالطبيعة السارية وصرف الشيءلايتكرر فمن تخير لايكون له التخيير ثانياً وهذا يكون فى المسئلة الفرعية ايضا فانه اذا تخير احد الاطراف فقد تحقق صرف الوجود من التخيير فلا موضوع لـه ثانيا هـذا اولا .

وثانيا ان قول المشهور فى الحكم الفرعى بالتخيير الاستمراري يكون من جهة بقاء المصلحة ففى المقام يمكن ادعاء ان التخيير يكون فى الاخذ ومصلحته باقية فاخذ هذا اوذاك يكون له الملاك دائما ولايكون مصلحةالتخيير فى صيرورة الشخص ذاحجة فقط لئلا يبقى الملاك ،

مضافا بأن الاخذ فى المسئلة الفرعية ايضا يكون متحققا فلو كان الاخذفى المسئلة الاصوليةهو الملاك للقول بالتخيير البدوى ففى الفرعية ايضا كذالك .

و قال شيخنا النائينى بان التخيير فى المقام بدوى لانه فى المسئلة الاصولية والمكلف بالاخذ صار ذاحجة ولامجال للاخذ ثانيا وعلى فرض الشك فى كونه استمراريا او بدويا لامجال للاخذ بحكم التخيير بالاستصحاب لانه على فرض كون التخيير فى المسئلة الاصولية يكون الحكم مرتفعا قطعا وعلى فرض كونه فى المسئلة الفرعية فهو باق قطعا ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب فى

الفرد المردد فلايكون حكم التخيير باقيا .

واذا كان الشك في كون المسئلة اصولية اوفقهية فيدور الامر بين التعيين والتخيير في الحجة فانا نعلم بان الاخذ بالخبر الاول الذي اختاره اولاحجة قطعا واماالاخذ بغيره فيكون الشك في حجيته ومن المعلوم ان اللازم هو الاخذ بالمعين للشك في حجية غيره والشك في الحجية يساوى القطع بعدم الحجية فلا بد من القول بعدم التخيير استمراراً على مقتضى القاعدة .

وقال الشيخ الاعظم الانصارى قده بان المنساق من الادلة هوان التخيير في الاخذ يكون لرفع التحير فاذا اخذ احدالخبرين لاتحيرله ثانيا ليشمله الحكم ومع الشك فلامجال للاستصحاب لعدم بقاء موضوعه وهو المتحير .

وقد اشكل عليه شيخنا العراقي قده اولا بأن المنساق من الروايات ليس هو التخير البدوى فانها مطلقة تشمل الاستمرارى ايضا وثانيا ليس التحير في لسان الدليل حتى يقال ان الموضوع قدذهب بواسطة الاخذورفع التحيرولانضايق كون التحير ملاكا لتشريع الحكم .

و فيه انه قده لم يبدع ان الموضوع في لسان الدليل هوالتحير بل يقول ان المنساق من الروايات هوالتخيير البدوى والحق معه بعداختيار شيخنا قده ان التخيير في المقام في المسئلة الاصولية والمسئلة الفرعية خارجة عن البحث لان الروايات في مقام بيان العلاج تحكم بالتخيير فيكشف اناان الحكم يكون لرفع التحير فاذا رفع بالاخذفلامجال للاطلاق ثانيا ولوقلنا بالاطلاق فهو يكون مثل التخيير في الحكم الفرعي وهو يخالف كون المسئلة اصولية مع اعترافه بها .

ولذلك يقال ان العدول عن تقليد مجتهد الى غيره غير جايز لان المقلد بعد اخذه بفتواه لاتحيرله وله الحجة فلاموضوع لرجوعه الى مجتهد آخر وعلى فرض انكاره لذالك و عدم كون المستفاد هوالتخيير البدوى فالقول باطلاق الروايات ايضا يحتاج الى دليل .

وبعبارة اخري ان شيخنا قده يقول ان الامر بالاخذ في الروايات ارشادي و ليس بمولوي فان معناه الاخذ ليصير ذا حجة ومن هذا يستكشف حجية احدى الروايتين فيكون هذا حكم العقل وحكم العقل بحجية احديهما باق بعد الاخذ ايضا وما يدل على صرف الوجود هو الخطاب المولوي وحكم العقل يكون على نحو الطبيعة السارية.

ونحن نقول ان ماذكر من ان حكم العقل بلازم كل امر مستند الى الشرع ظاهر في الطبيعة السارية لا بنحو صرف الوجود متين ولكن اذا كان هذا مستفادا من دليل لفظي واما في المقام فلم يكن الحكم بحجية احد الخبرين الا من جهة استكشاف المكلف لا من جهة دليل لفظي فلا يمكن ان يقال ان الحجية مستمرة بل هي مهملة فنشك في ان الحجة هي ما اخذ ابتداء او تعم غيره ايضا فيدور الامر بين التعيين و التخيير في الحجة والمتعين فيه الاخذ بما هو المعين.

واستصحاب التخيير غير مفيد لانه من الفرد المردد فانه على فرض كون التكليف بصرف وجود التخيير في الواقع لا حجية لاخذ غير الاول قطعا وعلى فرض كونه بنحو الطبيعة السارية فهو باق قطعاً.

فتحصل ان التخيير بدوي حسب القاعدة الثانوية وليس باستمراري هذا كله في حكم الخبرين المتعارضين المتعادلين.

الجهة التاسعة

في المرجحات الخارجية والداخلية

اعلم ان ماله الترجيح فاما ان يكون مرجحه خارجيا كالكتاب والسنة فان موافقتهما ليست من مرجحات السند او الدلالة في نفس الرواية واما ان يكون داخليا مثل ان يكون الراوي في احدهما اعدل او افقه او كان متن احدهما فصيحا او افصح دون الاخر.

ثم انه يجب التوجه من باب المقدمة الى ان الاصوليين لم يتفوهوا باشكال فيما له

المرجح الداخلي مع الاشكال في الترجيح فيماله المرجح الخارجي وهذا يكون من جهة عدم التحير فيما له المرجح الداخلي كما انه لا تحير فيماله الجمع الدلالي كالنص والظاهر او الاظهر والظاهر بخلاف المرجح الخارجي .

ثم قبل ذكر المرجحات ينبغي البحث عن حكم الاصل عند الشك في كون الحجة هي ماله المرجح اوغيره فربما قيل كما عن الشيخ الاعظم ان مقتضى الاصل هو الاخذ بذي المزية لدوران الامر بين التعيين و التخيير في الحجة ولابد من اخذ المعين حينئذ وان لم نقل بالتعيين في غير المقام لان الشك في حجية مالامرجح له مساو للقطع بعدم حجيته لان مشكوك الحجية كالمقطوع في عدم حجيته في الاثر سواء كان في المسئلة الفقهية اوالمسئلة الاصولية لانه في الثانية ايضا بعد الاخذ يكون الشك في حصول الحجية مع وجود ذي المزية .

و قال شيخنا العراقي قده بماحاصله هوان الباب ليس من باب التعيين و التخيير المصطلح لان ذالك الباب معناه هوان الاخذ بالمعين يكون مبرء للذمة قطعا وغيره مشكوك فيه فلذا يؤخذ بالمعين واما في المقام فليس كذالك لان المكلف ان اخذ بالمعين ايضا فيكون الشك في حجيته لانه بالاخذ يصير حجة و لايكون حجة واقعية لئلا يبقى الشك بعده في الواقع فاذا اخذ بذي المرجح لايكون القطع بالحجية كما اذا اخذ بغير ذي المرجح فليس الباب باب التعيين والتخيير .

ومن زعم ذالك يكون من جهة زعمه ان روايات الترجيح ايضا يكون الاخذ بالمعين من مقومات حجيته كروايات التخيير مع انها مطلقة من قيد الاخذ حتى يقال الاخذ بالمعين معين والاخذ بغيره مشكوك .

فاقول ان كلامه قده متين الا ان التعيين هنا بملاك آخر وهو العلم الاجمالي بالتكليف مع الشك في الخروج عن عهدته الا باخذ المعين و لعله قده اراد بكلامه هذا لانه لاينكر ترجيح ذي المزية من وجه آخر بل انكره من باب التعيين والتخيير المصطلح .

ثم لا بد من ملاحظة روايات الترجيح مع ما ورد في التخيير لتوضيح المرام فان المشهور تقديم روايات الترجيح على التخيير فاذا كان المرجح لاحد الخبرين فيجب ان يؤخذ به ويكون التخيير في صورة تساوي الخبرين وقد حكي ترجيح روايات التخيير على روايات الترجيح وحمل الثانية على الاستحباب لادعاء ان تقييد التخيير بما له الترجيح يوجب الحمل على الفرد النادر في اخبار التخيير لندرة تساوي الخبرين من جميع الجهات المذكورة في الروايات فيكون من التخصيص المستهجن .

الاعلى فرض القول بأن الخروج يكون بالتخصص لا بالتخصيص لان موضوع روايات الترجيح صورة وجود المرجح لاحد الخبرين وموضوع روايات التخيير صورة التساوي من جميع الجهات فليس من التخصيص في الحكم .

وكيفكان فلو استقر التعارض بين اخبار الترجيح والتخيير ليس لنا رواية في تقديم احدهما على الاخر لان اثبات ترجيح اخبار الترجيح بنفسه دور وهكذا اثبات التخيير باخبار التخيير فان تقدم كل واحد منهما بما هو مفاده تقدم الشيء على نفسه مضافا بانها في خصوص الاحكام لا في احوال الرواة .

وكيفكان فينبغي هنا ذكر اخبار الباب وهي على طوائف (١) الطائفة الاولى (٢)

---

(١) وهي واوردة في باب ٩ من ابواب صفات القاضي في ج١٨ من الوسائل

(٢) كما في ح٩ عن الكليني خذوا بالاحدث وفي ح٧ عن ابي عبدالله (ع) قال ارأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذه قال كنت آخذ بالاخير فقال لي رحمك الله .

وهكذا يفهم من ح٨ و ح١٧ والكل في باب ٩ من ابواب صفات القاضي في الوسائل وهذه الروايات يمكن ان يكون الترجيح فيها من جهة ما ورد من ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن .

كما في ح٣ عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (ع) قال قلت له ما بال اقوام يروون ←

مادل على الترجيح باحدثية الرواية او كونهاموخرة فى النقل ولكن لم يتمسك بها القوم فى مقام الترجيح لعدم تبدل رأى الامام عليه السلام وان كان هذا فى المحاورات العرفية والمرجحات .

ويستفاد من بعضها ان السر فى ذالك هو الصدور بنحو التقية كما فى ح ١٧ فى الباب فاذا لم يكن التقية ثابتة فى خصوص مورد من الموارد لايكون المقدم هو الاحدث مضافا بان اثبات ذالك فى زمان الغيبة مع تطاول الازمنة مشكل جدا فانا لانعلم المقدم من المؤخر .

الطائفة الثانية مادل على التقديم و الترجيح بصفات الراوي كالاعدلية و الاوثقية .

فمنها مرفوعة زرارة وهى فى فرائد الشيخ الاعظم عن كتاب غوالى اللئالى عن ابى جمهور الاحسائى قال سئلت اباجعفر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يازرارة خذبما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذا لنادر فقلت ياسيدى انهمامعا مشهوران ماثوران عنكم فقال خذبما يقول

← عن فلان وفلان عن رسول الله (ص) لايتهمون بالكذب فيجى ء منكم خلافه ؟ قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن .

ومعنى النسخ فى احاديثهم هو اخبارهم (ع) عن انتهاء امد الحكم فان لم يكن احتمال التقية ولاغيرها يمكن ان يكون الاحدثية مرجحة وعدم ذكر الاصحاب لهذا المرجح لايكون دليلا على اعراضهم عنها فيمكن الاعتماد عليها بعد كونها منصوصة بالتعدى عن المنصوصة الى غيرها كما سيجى ء البحث فيه .

ولاشبهة فى مرجحية هذه ايضا ومع الشك ايضا يكون المقدم هذه للشك فى حجية غيرها فلاينحصر الوجه فى الاحدثية فى تبدل الرأى حتى نقول لايتصور فى حق الائمة (ع) بل احتمال النسخ بمكان من الامكان وهكذا لاينحصر الوجه فى التقية مع انها ربما تكون فى الحديث الاول ايضا .

اعدلهما عنك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف .

فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال عليه السلام اذن فخذ بما فيه الاحتياط لدينك واترك الاخر فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الاخر

وتقريب الاستدلال على التقديم بالصفات هو الاخذ بالاعدل على ما هو صريح الرواية ولكن يرد عليها وجوه من الضعف الاول الضعف من حيث السند لكونها مرفوعة ومنقولة عن كتاب غوالي الئالي وهو ضعيف وقد نسب وجودها في بعض كتب العلامة قده ولكن لم توجد في المطبوع منها فلعلها فيما لم يطبع من كتبه فانه قده صاحب مؤلفات كثيرة لم تطبع بعد .

الثاني الضعف من حيث الدلالة وهو على وجوه ايضا الاول من حيث المعارضة مع مقبولة عمر بن حنظلة في ترتيب المرجح فانه في هذه الرواية يكون ملاحظة الصفات بعد ملاحظة الشهرة وفي المقبولة تكون قبلها :

الثاني من جهة ان الراوي يفرض موافقة كلا الخبرين للاحتياط و موافقة المتعارضين كليهما للاحتياط لاتتصور .

الثالث ان الاخذ بالاحتياط في ما هو موافق له الذي في هذا الخبر لا يقول به احد في مقام الترجيح .

الرابع ان التقديم بمخالفة العامة لاحد الخبرين يكون في طول الترجيح بالصفة مع ان الخبر الموافق لهم كلما ازداد صحة ازداد ضعفاً لاشدية احتمال التقية فكيف يقدم خبر الاعدل ولو كان موافقا لهم .

الخامس ان المراد بترجيح الصفات في الرواة لايختص براو واحد بل لابد من ملاحظته مع جميع طبقاتهم وهو امر متعذر لانا من اي دليل يحصل لنا الاطمينان باعدلية جميع الوسائط في خبر بالنسبة الى خبر آخر مع عدم القدرة على اثبات

ذالك بالنسبة الى من كان فى عصرنا فضلا عن الماضين بنقل اهل الرجال .

السادس ان الاعدلية فى مقبولة عمر بن حنظلة تكون بالنسبة الى الحكمين فنحتمل كونها هنا ايضا كذالك فلا ربط له بالخبرين لاحتمال الخصيصة فى الحكومة

ثم انه لايمكن انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور بالنسبة الى بعض الفقرات الاخر لان عملهم غير ثابت مع وجود ما ذكر فى ساير الاخبار الصحيحة وكفى فى شدة ضعف هذه الرواية ماحكى ان صاحب الحدائق الذى لايكون دأبه الطعن فى سند الرواية طعن فى سند هذه .

ولاوجه لما ذكره الشيخ الاعظم من الجمع بين مقبولة عمر بن حنظلة وهذه من جهة التعارض فى تقديم الشهرة فى هذه وتأخيرها بقوله (ع) فان المجمع عليه لاريب فيه بأن المقبولة اول المرجحات الخبرية فى باب التعارض فيها هو الشهرة وما قبلها من الصفات يكون فى شأن الحكمين فلاتعارض بينهما من هذه الجهة و هذا لان الرواية بعد كونها بهذا الوجه من الضعف فى الدلالة والسند لايبقى لها شأن لنكون فى صدد جمعها مع غيرها ورفع معارضتها .

ومنه يظهر ان ما ذكره العلامة الاستاذ النائينى قده من كونها مؤيدة للمقبولة غير وجيه لتعارضها معها فى تقديم الشهرة فيها و تقديم الصفات فى المقبولة مع الضعف الذى ذكر فهذه المقبولة ساقطة عن درجة الاعتبار .

و من الروايات الدالة على الترجيح بالصفات المقيدة لاطلاقات التخيير على فرض وجودها مقبولة عمر بن حنظلة (فى باب ٩ من ابواب صفات القاضى ح١ فى ج١٨ من الوسائل) قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين اوميراث فتحاكما الي ان قال فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما واختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم (حديثنا) فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فى الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال فقلت فانهما عدلان مرضيان عند

اصحابنا لايفضل (ليس يتفاضل) واحد منهما على صاحبه ؟ قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذالك الذى حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه .

الى ان قال فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم ؟ قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ماخالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة .

قلت جعلت فداك ان رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باى الخبرين يؤخذ فقال ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا ؟ قال ينظر الى ماهم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذالك فارجئه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات .

وتقريب الاستدلال في هذه الرواية من جهة الصفات وان كان واضحا مع كونها مقبولة من حيث السند ولكن لايتم مطلوبنا بها لان المطلوب اثبات الترجيح بالصفات في الخبرين المتعارضين لافي الحكمين وهى كما ترى تكون في الحكومة في منازعة الرجلين .

فان قلت الراوى والحاكم في صدر الاسلام كان واحداً قلت هذا ادعاء محض فان الحاكم في صدر الاسلام ايضا لم يكن كل را و للخبر فانه لابد ان يكون مجتهداً ليمكنه حمل العام على الخاص وحمل المطلق على المقيد وعلاج الروايات المتعارضة التي تصل اليه مع عدم حضور الامام عليه السلام عنده ولو كان حاضراً في بلد آخر وهذا لايكون شأن كل راو للحديث .

فاذا كانت المقبولة في الحكمين واحتملنا دخل الحكومة في ذالك فلايتم

الاستدلال لكل خبرين متعارضين مع الفرق بين الخبر والحكم فان الحكم له الموضوعية فله اثره حتى بعد كشف الخلاف والخبر يكون له طريقية محضة .

ثم هنا خلط عن شيخنا الاستاذ النائيني قده ولعله من اشتباه المقرر وهو ان الخبرين المتعارضين اذا كان اخذ احدهما هو الموجب لحجيته فلا فرق في ذالك بين كون الحاكم هو الآخذ او يكون الآخذ غيره ووجه الخلط هو انه ليس الكلام في سند حكم الحاكم من الخبرين بل في الرجوع اليه ابتداء ليحكم في المنازعة وهو غير مربوط بالتخيير الاصولي الذي يكون مداره الاخذ باحد الخبرين .

فان قلت صدر الرواية يكون في مقام بيان حكم الحاكم واما ذيلها وهو قوله عليه السلام ينظر الى ما كان من روايتهما عنا الخ في مقام بيان حكم الخبر .

قلت ان هذا مشكل في نفسه لان المتنازعين ربما لا يكونان ممن هو قابل لان يلاحظ صفات الراوي ويفهم سند الخبر ومع الغمض عنه فلا يعمل بهذه الرواية من جهة الترجيح بالصفات ولا قائل بتقديم الاعدل على العادل فهي ساقطة من حيث الترجيح بصفات الراوي .

ثم ان بعض الاعيان تبعاً للشيخ الاعظم قال بان الكليني قده في ديباجة الكافي لم يذكر الترجيح بالصفات مع انه ذكر الترجيح بالشهرة فلو كان ذالك ايضاً في صدر الاسلام لذكره فان قلت لوضوح الترجيح بها لم يذكره قلت الترجيح بالشهرة ايضا كذالك فان الفطرة حاكمة بتقديم ما هو المشهور فعدم الذكر يكون من جهة عدم الاعتبار .

وفيه عدم ذكره لا يكون دليلا على عدم الاعتبار عنده فلعلّه لم يكن في مقام بيان كل المرجحات .

ثم انه على فرض تمامية الدلالة فقيل بان العمل بالترجيع يوجب حمل مطلقات التخيير على الفرد النادر لان موارد عدم الترجيح من اى جهة في الروايات نادرة جدا الا ان يقال بأن خروج موارد الترجيح عن اطلاقات التخيير يكون

بالتخصص لابالتخصيص وقلة المورد للمطلق اوالعام فى نفسه غيرمربوطة بالتخصيص المستهجن .

ومع فرض استقرارالتعارض بين روايات التخيير و الترجيح و تساقطهما فالاصل يقتضى تقديم ماله المرجح لدوران الامر بين التعيين والتخييرفى الحجة ولا شبهة فى تقديم ماله المرجح ح.

ثم لايقال ان روايات التخيير يكون فى مقام البيان فلو كان للمزايا دخل فى الحكم بالتخييرلزم ان يبين فيها فلابدمن الاخذ باطلاقها وحمل روايات الترجيح على الاستحباب .

لانانقول مطلقات الترجيح ايضاتكون فى مقام البيان ولم يذكر فيهاالحكم بالتخييربل بعضها آبية عن التقييد فان التعليل فى بعضها بان الرشد فى خلافهم اى خلاف العامة يابى عن القول بالتخييرمع وجود هذاالمرجح .

لايقال ان روايات الترجيح فى نفسها متعارضة فى مقام بيان المرجحات فان مادل على الاخذ بماوافق الكتاب اوالسنة يكون مطلقا من جهة كون الموافق لهما مخالفاللعامة امْلا وهكذا مادل على الاخذ بما خالف العامة مطلق من جهة كونه موافقاللكتاب والسنة امْلافلايمكن الجمع بينهما ،

لانانقول يكون الاخبارفى مقام بيان ما هو المرجح وعدّه ومن المعلوم ان مادل على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة مثبت لهذاالمرجح ومادل على الترجيح بمخالفة العامة مثبت لهذا و هكذا سواء كان عدّ المرجحات فى رواية واحدة او روايات متعددة .

لايقال ان الروايات الدالة على الترجيح بمخالفة العامة لاتكون فى مقام بيان الحجة عن غيرهاففى الواقع تكون فى مقام بيان ماهو حجة وترجيح حجة على اخرى بل فى مقام بيان تعيين ماليس بحجة وهذا غيرمربوط بالتعارض فقط بل الخبر الذى لامعارض له ايضا يلاحظ

فيه موافقة العامة ومخالفتهم في مقام اثبات حجيتها ففي الواقع ما وافق العامة لا مقتضى له في الحجية لانه حجة في مقابل ماخالفهم .

لانا نقول هذا الكلام فيما يكون التعارض بين الموافق والمخالف بالتباين له وجه .

واما ما كان على نحو العموم والخصوص من وجه فلاوذلك لان العامين من وجه يكون التعارض فيهما في مورد الاجتماع واما في مورد الافتراق فيكون العمل بكل واحد منهما فلايكون من دوران الامر بين الحجة واللاحجة بل من دورانه بين الحجتين .

فتحصل من جميع ماتقدم ان المرجح ان كان صفات الراوى فالمقدم اطلاقات التخيير وان كان غيرها يوخذ بماله المرجح هذا كله على فرض وجود اطلاق في التخيير كما زعمه القائل بمرجعية روايات التخيير مثل المحقق الخراساني قده :

و لكن التحقيق عند ناعدم وجود رواية مطلقة في التخيير بل بيانه يكون في ذيل مادل على الترجيح و ماذكره قده في الكفاية من الروايات المطلقة في التخيير فلايتم .

اما خبر الحسن بن جهم فلانه قده ذكر ذيله لاصدره وهوفي مقام بيان ذكر المرجح (فانه في الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٤٠) فقال ماجائك عنا فقس على كتاب الله عزوجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهومنا وان لم يكن يشبههما فليس منا هذا صدره .

واما ذيله فهوما ذكره قده - قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق قال فاذالم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت .

وانك ترى الصدر في مقام بيان الترجيح بالكتاب والسنة .

واما رواية حارث بن المغيرة (في الوسائل في الباب السابق ح ٤١) فلاتدل على التخيير بل على التوقف لقوله عليه السلام فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه و

وقال شيخنا الحائري معناه التوسعة في الواقع لا الاخذ باحد الخبرين .

واما مكاتبة عبدالله بن محمد الى ابى الحسن عليه السلام فهى في الباب ح ٤٤ وتكون في خصوص المستحب و هو ركعتى الفجر في المحل اوعلى الارض ولا يستفاد منها حكم الواجبات وهكذا مكاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري الى الحجة (ع) في الباب ح ٣٩ فانها ايضا في خصوص التكبيرات المستحبة (١) .

فتحصل عدم وجود رواية مطلقة في التخيير ليمكن الاعتماد عليها وجعلها مرجعاً عند الشك بعد تعارض المرجحات .

نعم نحن نقول بتقديم ذى المرجح من باب ان الدوران اذا كان بين التعيين والتخيير فلابد من القول بالتعيين .

ثم انه بعد عدم القول بالترجيح بالمرجحات كما عن المحقق الخراسانى قده ذكر الاجماع على ترجيح ماله المرجح من باب الاخذ باقوى الدليلين وفيه مع كونه سنديا وسنده الاخبار انه مخدوش لذهاب مثل الكلينى قده الى التخيير مع كونه فى عهد الغيبة الصغرى ويخالط النوّاب والسفراء قال فى ديباجة الكافى ولانجد شيئا اوسع ولااحوط من التخيير .

---

(١) اقول مضافا بان هذه المكاتبة كمامر تكون فى مقام بيان التخيير الواقعى فان الامام (ع) اذا قال فى ذالك روايتان يكون معناه الاخبار عن الواقع لا الجهل بالحكم مع احتمال كذب احديهما .

الجهة العاشرة

فى التعدى عن المرجحات المنصوصة الى غيرها

فان فيه الخلاف بينهم فالشيخ الاعظم الانصارى قده أختار التعدى ولايخفى ان هذا البحث ينتج ويثمر على مسلك من يقول بوجود مطلقات التخيير بعدعدم المرجح واما على مامر من عدم وجود مطلق في التخيير فان الاصل يقتضى تقديم مايحتمل ترجيحه سواء كان المرجح منصوصاً ام لا وذالك لدوران الامر بين التعيين والتخيير والمعين مقدم كما مر .

ثم استدل الشيخ قده على التعدي بادلة ثلاثة وتبعه غيره فيها .

الاول ان روايات الترجيح تكون فى خصوص الصفات بعنوان الاصدقية و الاوثقية فمن هذا العنوان نفهم ان كل ما هو اصدق واوثق و يكون له الطريقية الى الواقع بنحواقوى يكون هو المقدم .

وفيه ان هذا العنوان كان فى المقبولة عن عمر بن حنظلة وفى المرفوعة عن زرارة وقدمر عدم تمامية الاولي دلالة فى خصوص الصفات وعدم تمامية الثانية سنداً ودلالة كما مر فان الترجيح بالصفات ساقط من اصله هذا اولا .

وثانياً مايكون له الطريقية فى نظر الشرع وامضى طريقيته يكون هو الملاك لا كل مايوجب الظن ولذا ترى ان الظن الحاصل من الخبر الواحد يكون هو الحجة لامطلق الظن من اى طريق كان مثل الحاصل بالقياس والاستحسان والظن الانسدادى فليست الاصدقية والاوثقية علة للحكم بالترجيح بل تكون حكمة فى جعل الحكم فى خصوص المورد .

وثالثا ان الوثوق المعتبر اما ان يكون هو الوثوق الخبرى ولولم يكن الوثوق بالمخبر واما ان يكون المراد به هو الوثوق المخبرى وان كان الغالب التلازم بينهما فالتعدى من المرجح المنصوص يتم على فرض كون الملاك هو الوثوق الخبرى

لاالمخبرى وظاهر روايات الترجيح هو ان الوثون المخبرى هو الملاك لاالوثوق الخبرى لان السئوال والجواب يكون فى حال المخبر وعليه فلايمكن الاخذ بكل ما يوجب الوثوق بالخبر بل لابد من اخذ ماهو المنصوص من الوثوق بالمخبر فلا يتم هذا الوجه من البيان في تقديم ذى المزية مطلقا .

الدليل الثانى للتعدى قولـه عليه السلام فى تقديم ماخالف العامة فان الرشد فى خلافهم فالملاك هو الرشد وهو يكون فى الظن الاقوى اقـدم من الظن القوى .

وقد اجاب عنه المحقق الخراسانى قده بأن الرشد فى نفس المخالفة لافي مطابقة ما خالفهم للواقع حتى يكون كل مايوجب الظن القوى بالواقع مثل مخالفة العامة فى كونه مرجحا هذا اولا وثانيا ان البحث يكون فى المتعارضين الذين هما حجتان لولا المعارضة وقدمر انما وافق العامة ليس بحجة والحجة فقط هى ما خالفهم فيكون من باب دوران الامر بين الحجة واللاحجة وبعبارة اخرى لابد من كون اصالة الصدور واصالة الجهة واصالة الظهور فى رواية تامة حتى يعمل بها وموافقة العامة توجب سقوط جهة صدورها فليست بحجة وان تم سائر الظهورات ومخالفتهم توجب سلامة جهة صدورها وهى عدم صدورها عن تقية .

والجواب عنه قده هو ان الرشد فى نفس المخالفة لاربط له بالخبر و مطابقته للواقع وعدمه مع ان هذه الفقرة تكون فى الاخبار فى مقام بيان المرجح لماهو المطابق للواقع وليس لنا رواية مستقلة بهذه العبارة وما ذكره فى ديباجة الكافى لعله صار سببا لزعمه قده ان الرشد فى نفس المخالفة فظن ان نقل هذه الفقرة منه رواية مستقلة وليس كذالك .

ولاغرو فى كون مخالفة العامة من ابزار الحجية عند عدم التعارض لوجود قرينة على التقية ومن ابزار الترجيح معه لعدم احراز مخالفة ماهو الموافق للعامة مع الواقع لان الاحكام الموافقة للعامة وللواقع كثيرة فى مذهبنا فليس كل موافق

لهم خلاف الواقع .

الدليل الثالث للتعدى هو مافى المقبولة من قوله عليه السلام فان المجمع عليه لاريب فيه ومن المعلوم ان المراد بعدم الريب ليس هو القطع بالحكم بل المراد به الظن القوى بالنسبة الى ماليس بمجمع عليه فعدم الريب اضافى لاحقيقى فكل ما يوجب قلة الريب فى خبر يؤخذ بـه هكذا قيل ولكن المراد بعدم الريب فى الرواية هوالوثوق بالصدور لاالقطع و من المعلوم ان المشهور لاريب فى الوثوق الحاصل منه .

ولكن لايفيد التعدى لان المحتمل هو اعتبار الوثوق الحاصل من صفات الراوى وما نص به فى الروايات لاكل وثوق وظن جاء من اى وجه كان .

فتحصل ان التعدى عن المرجحات المنصوصة لايجوز ولكن حيث لايكون لنامطلق فى التخيير يكون مقتضى الاصل تقديم كل ما فيه المزية ولولم تكن منصوصة من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير فى الحجة .

ثم ان المحقق الخراسانى قده بعد اختياره عدم التعدى عن المرجحات المنصوصة قال بما حاصله هوانا لوقلنا بالتعدي لابد من القول به فى كل مايكون مزية سواء كانت مماله الطريقية الى الواقع اولا وذالك لان الروايات متضمنة لما لاطريقية له الى الواقع كالاورعية والافقهية فان كون الراوى ورعا اوفقيها او افقه لاربط له بالكاشفية عن الواقع .

وفيه مالايخفى لان من لهالورع فى ساير الجهات يكون له الورع من جهة نقل الخبر ايضا فالاورع يكون قوله اوثق من غيره ومن كان فقيها او افقه يكون حفظه لكلام المعصوم عليه السلام اضبط من غيره خصوصا فى صورة نقل المعنى الذى هو دأب الرواة فان الفقيه اذا نقل معنى الرواية يكون الوثوق بفهمه ازيد من الوثوق بنقل الراوى الذى ليس بفقيه .

فماذكرقده من المنصوص الذى يكون بنظره من المرجحات التعبدية لاوجه

له هذا مضافا الی ان القائل بالتعدی یقول به لملاك فهمه من المنصوص کما مر من جهة کونه رشداً اولاریب فیه اواقرب الی الواقع للاصدقیة فلو فرض عدم الملاك لعدم فهمه ذلك لایبقی وجه للتعدی عنه .

الجهة الحادیة عشر

فی تقدیم الجمع علی العلاج

اعلم انه لاشبهة فی تقدیم الجمع العرفی علی العلاج فاذا کان عام وخاص ومطلق ومقید وظاهر اواظهر لایتوقف العرف فی الجمع بینهما بحمل العام و المطلق علی الخاص بحمل الظاهر علی الاظهر فاذا کان التعارض بالتباین بحیث لایمکن الجمع تصل النوبه الی روایات العلاج .

و قدخالف هذا الاساس(١) المحقق الخراسانی قده وحاصله ان من قال بتقدیم الجمع العرفی قال به من جهة ان مورد روایات العلاج هو التحیر وابناء المحاورة لایتحیرون فی ماله الجمع العرفی بعد التعمق وهذا غیر تام لان التحیر الابتدائی کاف فی شمول روایات التخییر فی المتعارضین الذین یکون تعارضهما فی بدو النظر ایضا فلو کان للعرف النظر فی الجمع بعد التدقیق یمکن ان تکون هذه الروایات رادعة عن نظرهم الاان یستند بسیره المتشرعة بالجمع بین روایات الائمة علیهم السلام فی الموارد المذکورة من الصدر الاول فلایمکن ردع هذه الروایات عنها .

اقول ان ماذکره قده خلاف التحقیق اماعلی مبنی مثل شیخنا النائینی قده

---

(١) اقول و یظهر منه قده فی الکفایة ان نظره هو الجمع العرفی وان کان البحث العلمی فی کلامه ابتداء کذالك والسند هو سیرة المتشرعة علی الجمع فی الروایات اذا کان المعارضة فی مثل العام والخاص کما ذکره مدظله عنه فلیس هو قده مخالفا فی الرأی فارجع الی الکفایة فی ج٢ ص٤٠٢ لتمام بیانه قده .

القائل بسقوط عموم العام عن الظهور حتى فى المخصص المنفصل و هكذا المطلق والظاهر فلاتعارض اصلالتصل النوبة الى روايات العلاج .

واماعلى ماهوالتحقيق من سقوط الحجية لاالظهور فالتعارض وان كان محققا ولكن لايمكن ان تكون الروايات رادعة عن الجمع لان الجمع يكون فى مقام الدلالة وروايات العلاج يكون نظرها الى الجهة و الصدور فكيف يمكن ان تكون رادعة فى غير موردها مضافا بان التبعيض فى دلالة الروايات بكونها امضاء لبناء اهل المحاورة في مورد وردعا فى مورد آخر بعيدعن مساقها مستهجن فانها اما رادعة اوتكون فى صدد الامضاء :

وثالثا ان الجمع العرفى بين العام و الخاص لابدان يكون فى خصوص العام والخاص فى الكتاب واما الروايات فعلى هذا الفرض لابدان لايكون الجمع بين عامها وخاصها وادخال مواردها فى ادلة العلاج وهو مستهجن لايقول بهفقيهفتحصل ان مورد العلاج هـوالتحير المستقر لا الابتدائي و هـو يكون بعد عدم امكان الجمع العرفى .

لايقال ان لنافى بعض موارد العام والخاص الامر بالتخيير فى روايات التخيير فكيف يقال بحمل العام على الخاص ولو كان التكليف هوذالك فلابد من بيانه فى المورد فعدم بيانه وبيان التخيير دليل على ان المراد بالتحير هوالابتدائى الذى يكون فى العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والاظهر .

فمنهاما فى الوسائل (باب٩ من ابواب صفات القاضى فى ج ١٨- ح ٥) عن سماعة بن مهران عن ابيعبدالله عليه السلام قال سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه فى امر كلاهمايرويه احدهما يأمر بأخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع ؟ قال : يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه .

و تقريب الاستدلال هوان الجمع بين الامرو النهى بالكراهة ممكن بأن نرفع اليدعن ظهور كل خبر بنص الخبر الاخرفان النهى نص فى الهزازة ظاهر فى

الحرمة والامر نص فى الجواز ظاهر فى الوجوب و الجمع بينهما بالكراهة فكيف يجعل عليه السلام الحكم بحمل الظاهر على النص مع وجود هذا الطريق للجمع فى المورد لم وجعل المدار على التخيير بقوله (ع) فهو فى سعة .

و منها مكاتبة عبدالله بن محمد (فى الباب ح ٣٤) الى ابى الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا فى رواياتهم عن ابيعبدالله (ع) فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم صلها فى المحمل وروى بعضهم لا تصلها الا على الارض فوقع عليه السلام موسع عليك بأية عملت .

و منها مكاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى (فى الباب ح ٣٩) الى صاحب الزمان عليه السلام الى ان قال (ع) فى الجواب عن ذالك حديثان اما احدهما فاذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الاخر فانه روى انه ازا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و كذالك التشهد الاول يجرى هذا المجرى و بأيهما اخذت من باب التسليم كان صوابا .

فان الجمع بين الامر بالصلوة فى المحمل وعدم الصلاة الا على الارض بحمل الصلوة فى المحمل على الجواز مع الكراهة فى المكاتبة الاولى و الجمع بين العام والخاص بحمل العام وهو التكبير فى كل انتقال على الخاص وهو عدم وجوب التكبير فى القيام بعد القعود فيخصص العموم به و معذالك جعل المدار على التخيير فيكون هذا وامثاله شاهد عدم الاعتناء بالجمع العرفى ولزوم التخيير عند التعارض الابتدائى.

لانا نقول اما الرواية الاولى فلا تدل على التخيير لان قوله (ع) فهو فى سعة حتى يلقاه معناه البرائة عن التكليف (١) باحد الاطراف لا وجوب الاخذ به مضافا بان

---

(١) اقول لا يكون السعة معناها البرائة عن التكليف لان المتعارضين باعترافه مدظله ينفيان الثالث والحكم بهما خلاف ما يستفاد من المتعارضين .

وما قال بان الجمع بين الامر والنهى يكون فى الامر والنهى بالصيغة لا بالمادة لا اظن ان يلتزم به فى باب الامر والنهى لان استعمال الامر والنهى بالمادة فى غير الواجب ←

الامر والنهى بالمادة غير الامر و النهى بصيغة افعل ولا تفعل فان قول القائل آمرك بكذا وقوله انهاك عن كذا غير قابلين للجمع بالكراهة و هو مختص بالامر والنهى بالصيغة .

واما المكاتبة الاولى والثانية فهما لا يستفاد منهما التخيير فان التوسعة في العمل غير الحكم بالتخيير فانها تناسب البرائة فلا يكون الحكم بالتخيير مع امكان الجمع .

و ماقيل في المكاتبة الثانية بانها تكون فيها النقل بالمعنى في كلامه (ع) والجمع بين العام والخاص يكون في صورة النقل باللفظ لاوجه له لان الامام (ع) قادر على النقل باللفظ ولاداعي لنافي الحمل عليذالك مضافا بعدم اختصاص حمل الظاهر على الاظهر والعام على الخاص بصورة النقل باللفظ فلا يتم القول بالتحير الابتدائي في الحكم بالتخيير بماذكر من الروايات كما زعمه هذا القائل فالمراد به هو التحير المستقر الذى يكون بعد عدم امكان الجمع العرفى .

← والحرام كثير في كلماتهم (ع) كما في نواهى النبى (ص) في الخصال وفى الفقيه ولا يكونان نصا فى الوجوب والحرمة .

فلابد من حمل هذه الرواية على صورة عدم امكان الجمع مثل ثمن العذرة سحت ولابأس بثمن العذرة خصوصا اذا قلنا بان التعارض لايكون الافى هذه الصورة .

واما المكاتبتان فليستا فى مقام التخيير بين الروايات المتعارضة بالتخيير الظاهرى بل المراد هو التخيير الواقعى ضرورة عدم جهل الامام (ع) بالواقع فجوابه (ع) يكون اخباراعن الواقع مضافا بكونهما فى المستحبات والبناء فيها على التسهيل .

وليس المراد فيهما التوسعة من جهة الحكم بالبرائة بل التخيير لقوله (ع) باية عملت وقوله (ع) فبايهما اخذت من باب التسليم الخ فان هذه العبارة ظاهرة فى التخيير فتدبر .

و ينبغي التنبيه على امور

الامر الاول في ان اخبار العلاج هل تشمل المتعارضين الذين يكون تعارضهما بالعموم من وجه ام لا فيه خلاف الشمول مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بين السند والجهة بشمولها له في الجهة و عدم شمولها له في السند كما عن شيخنا النائيني قده (في التنبية الخامس من كتاب فوائه الاصول) .

وحاصل كلامه قده ان المعارضة في العامين من وجه تكون في مادة الاجتماع وفي مادتي الافتراق ولا وجه لاسقاط احد الخبرين في صورة عدم المعارضة وفي صورة المعارضة ايضا لا وجه لاختيار احد الخبرين من حيث المرجح في الصدور لان لازمه التبعيض في السند وذالك للاخذ بهذا الخبر المرجوح في مورد عدم المعارضة و هو مورد الافتراق و الطرح لسنده في مورد الاجتماع لتقديم الراجح عليه وهو غير ممكن .

فان قلت ان الاحكام تكون بنحو القضايا الحقيقية فالخبر الواحد بواسطة موارد مضمونه ينحل الى خبرين او ازيد فلا اشكال في تصديق المخبر في مورد لا مزاحم له وعدم تصديقه في المورد الذي يكون له المزاحم .

قلت كون الاحكام بهذا النحو من القضايا لا يوجب ان يكون الخبر الواحد اخبارا متعددة بل المراد هو انحلال الحكم الذي استفدنا من الدليل على الموضوع الذي ينحل الى الافراد الموجود فعلا والمقدر وجوده فاذا قيل اكرم العلماء يكون الموضوع الموجودين من العلماء ومن قدر وجوده فلا اشكال في عدم جواز التبعيض في السند .

واما الرجوع الى المرجحات الجهتية و مع عدمها الرجوع الى المرجحات المضمونية فلا يكون فيه هذا الاشكال لانحفاظ السند في الرواية مع فرض كون مورد الاجتماع عن تقية و كيفكان فبعد عدم المرجح من حيث الجهة و المضمون فالقاعدة تقتضي التخيير ولكن المانع هو تسالم الاصحاب على التساقط في مورد الاجتماع

من العامین من وجه وعدم القول بالتخییر هذا کلامه رفع مقامه .

ولکن یرد علیه بان ماذکره من عدم امکان التبعیض فی السند یکون بحسب الواقع و التکوین لان الکلام اما صدر بتمامه اولم یصدر و لکن فی مقام الظاهر والتعبد فلااشکال فی التعبد بقول العادل فی مورد الافتراق وعدم التعبد به فی مورد الاجتماع وهذا مثل استصحاب عدالة زید مع الشك فی حیوته فان العدالة من الاوصاف و لایمکن فی التکوین انفکاکها عن الحیوة و اما فی مقام التعبد فلااشکال فی التعبد بها لترتیب اثرها (١) .

---

(١) اقول هذا علی مبنی من یجری الاستصحاب فی الحکم مع الشك فی الموضوع مثل المحقق الخراسانی قده و اما علی مبنی من یقول بان دلیل الاستصحاب یکون التعبد فیه بما هو ممکن تکوینا فلایتم .

والعدالة وان لم تکن حکما ولکن تکون مثله فی احتیاجها الی الموضوع لانها وصف.

واما عدم التبعیض فی الجهة فهو ایضا غیر تام لان القائل اذا قال اکرم العلماء ولا تکرم الفساق فیمکن ان یکون عموم الحکم تقیة ولکن خصوصه غیر تقیة فاکرام العلماء العدول لاتقیة فی ابرازه بالعموم واکرام الفساق منهم یمکن ان یکون ابرازه بالعموم فیه التقیة ولامحذور فی ذالك .

ففی مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق یمکن تقدیم عموم لاتکرم الفساق واما ادعاء انصراف الاخبار عن المتعارضین بالعموم من وجه فله وجه لکن لامن جهة عدم صدق الخبرین المتعارضین للعامین من وجه بل من جهة الانصراف .

ویمکن ان یقال ان الخبرین المتعارضین بهذا النحو لالسان لهما فی مورد الاجتماع فلابد من ملاحظة اصول اخر فی المسئلة .

واما ادعاء التعبد بالتبعیض فی السند فهو وان امکن واحتمله الانصاری قده فی المقام الرابع من مقامات بحثه فی الفرائد ولکن لادلیل لنا علیه وهذا غیر قبول بعض فقرات ←

هذا مضافا الى ان التبعيض في الجهة ايضا غير ممكن في الواقع لان الكلام الواحد اما صدر بتمامه عن تقية او صدر عن غير تقية فالقول بكون بعض مدلوله صدر تقية وبعضه لم يصدر تقية ايضا غير معقول .

واما ما ذكره قده من ان القاعدة بعد التساوي من حيث الجهة والمضمون تقتضي التخيير فغير وجيه لان اخبار العلاج منصرفة عن مورد العامين من وجه لعدم صدق الخبرين المتعارضين في المقام كما عن شيخنا العراقي قده وان كان التعارض حاصلا من فانهما متساقطان في مورد الاجتماع .

والفرق بين القول بشمول اخبار العلاج والقول بالتساقط بعد التساوي و بين هذا القول هو ان التعارض والتساقط على هذا يكون بحكم العقل و اما على الاول فيكون بواسطة التعبد بعد شمول اخبار العلاج للمورد الا ان يقال بمنع الانصراف و امكان الاخذ بموردي الافتراق و مورد الاجتماع و لا اشكال في التبعيض كما انه يلتزم بالتبعيض في بعض فقرات رواية واحدة دون بعضها لوجود ضعف فيه خلافا للعلمين.

والذي يسهل الخطب هو عدم وجود مطلق في التخيير كما مر حتى ينطبق في المقام بحسب القاعدة الاولية والتعدي عن قول المشهور القائلين بالتساقط مشكل جدا فنأخذ بقولهم .

← رواية واحدة فان فقرة من الرواية يمكن ادعاء صدورها وفقرة اخرى منها يمكن ادعاء عدم صدورها .

وهذا بخلاف مثل اكرم العلماء العام للفاسق والعادل فان هذا الكلام الواحد لا يمكن ان يقال بان عمومه لم يصدر وخصوصه صدر .

الامر الثانى(١)

فى ان المرجحات المذكورة فى الروايات هل تكون مترتبة فى مقام تعارض مرجح مع الاخر مثل كون احد الخبرين مخالفا للعامة والاخر موافقا للشهرة وفيه خلاف وذكر واثمرة لهذا البحث سيجىء .

فنقول لاشبهة ولاريب فى ان الخبر الذى يكون بايدينا لابد ان يثبت له ظهورات ثلاثة ليثبت حجيته ظهور الصدور والجهة والدلالة ولاشبهة ايضا فى ان الخبر الذى لامعارض له يكون ملاك جهة صدوره غير ملاك جهة جهته وغير ملاك جهة دلالته وهذا مسلم عندهم .

ثم عند التعارض حصل الاختلاف فى ان المرجحات الجهتية والدلالية ترجع الى مرجح الصدور اولا ترجع اى المرجحات هل تكون فى عرض واحد اويكون رتبة بعض متقدمة على الآخر كما قد يقال فى تقديم المرجح بالجهة على المرجح بالصفات فعن المحقق الخراسانى قده ومن تبعه هو ان الكل يرجع الى الصدور خلافاً للشيخ الاعظم قده ومن تبعه .

وحاصل التقريب للقول الاول بوجهين الاول ان كل تعبد من الشرع لابد ان ينتهى الى اثر عملى والافهو لغو ففى الخبرين المتعارضين (بعد الخروج عن الاصل الاولى الذى يفيد التساقط بواسطة القول بالتخيير بمقتضى اخبار العلاج) التعبد بالصدور فى الخبر يكون معناه الحكم الفعلى على الجرى العملى على طبقه ومعنى ذالك هو عدم الاعتناء بشىء آخر من جهة فعلية الحكم وعدم شأنيته فاذا كان راوى خبر اعدل من راوى خبر آخر فلابد من التعبد به بمقتضى هذا المرجح والافلو احتجنا الى محاسبة

---

(١) اقول هذا الامر فى كلام الشيخ الاعظم فى الفرائد هو الامر الخامس على حسب ترتيبه وفى الكفاية ج٢ ص٤١٠ عند قوله فصل فان شئت فارجع .

هذا المرجح مع غيره كالمرجح الجهتي فلا يكون الحكم فعليا ولاينتهي الى العمل (١) .

فان قلت ان كان الاشكال هو عدم انتهائه الى العمل فيكون علاجه بان

---

(١) اقول والذي يأتي في النظر هو ان التعبد وان كان في صورة وجود الاثر العملي ولكن لايلزم ان يكون العمل الواحد في الخارج مستنداً الى تعبد واحد .

الاترى ان قاعدة التجاوز في اجزاء الصلاة مثلا لها اثر عملي وهو التعبد بوجود الجزء بحيث لو انضم اليه ساير الاجزاء لاتحتاج الصلاة الى الاعادة فلابد ان يكون الحكم فعليا بالنسبة الى الاثر المناسب له .

ولعل هذا هو مراد بعض تلامذة المحقق الخراساني قده حيث رد عليه وذكره مدظله واشكل عليه و المركب الواحد يمكن ان يكون التعبد باجزائه غاية الامر مراعاة الاثر العملي في كل جزء بحسبه فان الخبر يكون الاثر العملي فيه وهو الجري على طبقه في الخارج معلول التعبد بصدوره وجهته و دلالته .

فالتعبد بالصدور يكون بالنسبة الى الاثر الذي لهذا التعبد كما يكون التعبد بقاعدة التجاوز في اجزاء الصلوة وللجزء الاثر لو لافساد الصلوة من ناحية جزء آخر .

غاية الامر في المقام وجوب التعبد بجهة الخبر الاخر لا يلازم سقوط سند هذا والتعبد بسند هذا لايلازم سقوط التعبد بجهة الخبر الاخر .

والمانع من التعبد بهما هو العلم الاجمالي بفساد احد التعبدين فيتعارضان بعد عدم دليل للترتيب بين المرجحات .

ولاادري كيف فرقوا على ما ادعاه مدظله بين الخبر بلامعارض بملاحظة الملاك الخاص في كل جهة من الثلاث وبين الخبر مع المعارض فانه لافرق اصلا بينهما من هذا الوجه

فتحصل انه لو لم نقل بان الجهة و الدلالة ترجع الى الصدور ايضا يكون التعارض بين المرجحات ولابد من ملاحظة اقوائية ماهو الاقوى وهذا المدعى تام لكن بهذا البيان وطولية جهات الثلاث غير تامة .

يقال ان الاخذ باخبار الترجيح فى المورد ايضاً عمل فيمكن التعبد بالنسبة اليه .

قلت ان العمل وان كان الاعم مما يكون فى المسئلة الفقهية والاصولية ولكن فى المقام لايكون لازمه الاالحكم بالصدور فقط والحكم بالصدور لايكون عملا من المكلف على طبق الخبر بدون التعبد بالجهة والدلالة فليس صرف الاعتقاد بالصدور من جهة اعدلية الراوى عملا باخبار العلاج بل العمل على طبق خبر اولااقل ان الفتوى على وفقه هو العمل وهو مفقود فى المقام .

الوجه الثانى فى التقريب هو حاصل ماذكره المحقق الخراسانى قده وهو ان جهة الصدور لولم ترجع الى اصله يلزم التناقض لان لازم المرجح الصدورى هو الاخذ بالرواية ولازم المرجح الجهتى فى الخبر المعارض هو عدم الاخذبه والاخذ بما خالف العامة فيلزم الحكم الفعلى بوجوب الاخذ وعدمه بالنسبة الى خبر واحد وهو تناقض محال .

وقداجاب عنه بعض تلامذته بان التعبد بالصدور لاينافى التعبد بجهة المخالف له وهى جهة الجهة ويكون الحكم فعليا من حيث الصدور لامن جميع الجوانب كما انه كذالك فى الخبر الذى لامعارض له فان التعبد بالصدور يكون من جهة الصدور وان لم يتم جهة الجهة اللازم منه عدم التعبد به من هذه الجهة وهكذا من جهة الدلالة اذا كان فيها الضعف لاينافى التعبد بالصدور والجهة فلا ملازمة بين الحكم الفعلى فى كل واحد منهما كذالك فنتعبد بخبر من جهة الصدور ونسقطه لكونه موافقا للعامة .

والجواب عنه ان هذا خلاف مبنى استاذه لانه يقول يكون الحكم فعليا من جميع الجهات وهذا يكون معناه فعليته من جهة الصدور لامن جميع الجهات حتى الجهة فتحصل ان القول بان جميع المرجحات يرجع الى الصدور قول تام عندنا .

واما سند من قال بالترتيب بين المرجحات كالعلامة شيخنا النائينى قده فحاصله هو ان الخبر مالم يصدر لايكون البحث عن جهته لان الكلام بعد صدوره

عن المتكلم يبحث عن انه هل يكون الارادة الاستعمالية فيه مطابقة للواقع ام لا ولا وجه للبحث عن المطابقة قبل الصدور .

وهكذا الدلالة تكون فى طول الصدور والجهة كما ان الامر كذالك فى الخبر الذى لامعارض له فما له المعارض لافرق له مع غيره .

واجاب قده عن اشكال التناقض فى كلام المحقق الخراسانى قده وغيره بأن هذا غير لازم وحاصله ان سقوط اصالة الجهة تارة يكون لوجود قرينة على التقية وتارة لايكون كذالك بل عند التعارض يكون صرف موافقة العامة سببا لترجيح غير الموافق عليه ففى الاول سقوط اصالة الجهة يناقض التعبد بصدوره وفى الثانى لايكون منا قضا فمن الممكن تمامية الجهة فى الموافق وعدم صدوره تقية .

وسره ان كل موافق للعامة لايكون فيه التقية فكم من حكم من احكامنا يكون موافقالهم فيكون الثانى مرجحا للصدور فى مقام المعارضة والاول مسقطا لحجية غيره .

ففى المقام يمكن التعبد بصدور الخبر والتعبد بجهة الخبر الاخر ولايسقط جهة ما اخذنا بسنده وان كان الترجيح للخبر الذى يكون مخالفاً للعامة اذا كان التساوي بينهما من حيث قوة السند واما اذا كان قوة السند فى رواية واصالة الجهة فى المعارض فلا يتساويان ولاترجع الجهة الى الصدور بل يقدم الصدور ومعه لاتصل النوبة الى الجهة فى الخبر الاخر .

فالثمرة بين مسلك القائل بان المرجحات طراترجع الى السند وبين من لايقول بذالك تظهر فى صورة تعارض المرجحات فعلى الاول يرجع قوة الجهة فيما خالف العامة الى سنده فيصير سنده قويا فى مقابل ماله المرجح السندى ويتعارضان فيؤخذ باقوى المرجحين .

وعلى الثانى فيقدم سند ماله المرجح السندى ويؤخذ به ولاتصل النوبة الي مرجح الجهتي في الخبر الآخر لانه في طول هذا المرجح ولايخفى ان هذه

الثمرة تكون على فرض كون الملاك فى المرجحات الى الاقربية الى الواقع بالتعبدى عن المرجحات المنصوصة .

واما اذا كان الملاك بما هو المنصوص فلابد من تقديم ما قدم فى النص ان ثبت التقديم فيها وقلنا بالترتيب فى الواقع كما رتبت فى مقبولة عمر بن حنظلة من الترجيح بالصفات ثم بالشهرة وهكذا والافلا ترجيح هذا .

و الجواب عن شيخنا النائينى قده اولا بان الحكم بالصدور الذى لابد ان ينتهى الى العمل يكون فى صورة الاخذ بالرواية من جهة الجهة ايضا و الاخذ بالجهة ايضا لابد ان يكون مع الاخذ بالصدور والافلا معنى للاخذ بجهة رواية لاصدور لها فيتعارضان و كيف يمكن التعبد بجهة رواية مع كونها موافقة للعامة وهى من مسقطات الجهة عند المعارضة و انها سبب للسقوط فلايمكن ان يقال جهة الصدور فيما هو اقوى سنداً لاتسقط .

وثانيا ان الطولية بين الجهات الثلاث لو سلمت تكون فى خبر واحد فان اصالة صدوره متقدمة على جهته واصالة جهته متقدمة على دلالته واما فى الخبرين فلاملاك لتقديم صدور هذا الخبر على جهة ذاك فان هذا لاسنده الاعلي مذهب فاسد وهو ان يكون ما مع المقدم مقدما فيقال سنده ما تم جهته يكون مع ماهو المقدم يعنى الصدور فى الخبر الاقوى سنداً فحيث ان سنده مقدم علي جهته فيكون مقدما علي جهة هذا الخبر وهذا باطل لعدم الترتب واقعا .

وثالثا ان الترتب بين الجهات الثلاثة ممنوع لان كل خبر لابد ان يتم سنده و جهته و دلالته و كل له دخل فى التعبد فكما ان ما لاسنده لابحث عن جهته ولاتعبد به كذالك مالاجهة له لابحث عن سنده وهكذا الدلالة فلارتبة بينها .

و رابعا لابد ان يكون الترتيب بين المرجحات و اثبات الترتيب بين ماهو المرجح بفتح الجيم وهو الخبر بهذا البيان غير مفيد لاثبات تقديم صفات الراوى علي جهة رواية اخرى .

فان قلت نفهم تقديم الصفات على الشهرة وهكذا التقديم على الجهة فالصدور مقدم على الجهة من روايات العلاج قلت هذا لا يفيد ما نحن بصدده لانا نريد اثبات ان الصدور في رتبة الجهة فلو كانت الجهة في رتبة متقدمة على الصدور لكان لهذا البحث يعنى بحث كون الجهة ايضا في رتبة الصدور ام لا في محله .

لا يقال ان الصدور في رواية اذا حصل التعبد به يكون معناه ان غيرى المعارض غير صادر وهذا بخلاف الجهة فان التعبد بها لا ينفي صدور الغير بل ينفي جهته فاذا نفى هذا صدور الغير لا يبقى موضوع له حتى يلاحظ جهته لينفى جهة ما حصل التعبد بصدوره .

وبعبارة اخرى صدور هذا ينفي صدور غيره ولكن جهة غيره لا تنفى الا وصفا من اوصاف ما هو الصادر ولا ينفى موضوعه وهذا سر ترجيح الشيخ الاعظم قده الصدور على الجهة .

لانا نقول ان التعبد بصدور هذا لا يكون معناه عدم صدور غيره بل صدور نفسه و التعبد بجهة غيره يقوى صدوره فيتعارضان فى الصدور و لابد من ملاحظة الاقوائية لتكاذبهما بالعلم الاجمالى بكذب احدهما فلا يكون الصدور حاكما على الجهة .

فتحصل انه لا يتم كلام الشيخ الاعظم قده مع تتميم شيخنا العراقى قده لبيانه بل الحق مع المحقق الخراسانى قده فى ارجاعه مرجح الجهة الى الصدور ومن هنا ظهر ما فى تقديم الوحيد البهبهانى الجهة على الصدور خلافا فالشيخ مستدلا بعدم فائدة فى صدور رواية لا جهة لها والجهة فى مقام بيان الواقع و الصدور يكون فى مقام الظاهر والواقع مقدم على الظاهر .

وجه الظهور هو عدم الترتيب بين المرجحات لا من جهة الصدور ولا من جهة الجهة و الدلالة بل احراز كل الظهورات الثلاثة لازم للتعبد بالخبر والعمل على وفقه فلا بد من ملاحظة اقوائية المرجح فى التقديم ومع التساوى لا بد من ملاحظة المرجحات الخارجية والا فالتخيير .

الامر الثالث

انه لاشبهة ولاريب في ان موافقة الكتاب من المرجحات كما مر في الروايات ومخالفته موجبة لسقوط المخالف عن الحجية والمخالفة والموافقة تارة تكون في مقام ترجيح بعض الروايات على البعض في مقام التعارض وتارة في مقام اصل اثبات الحجية من جهة ان المخالف مما هو زخرف عندهم عليهم السلام ولم يقولوا به و ان نسب اليهم (ع) كذبا .

فاذا عرفت ذالك فهنا يجيء اشكال وهو ان الرواية التي خالفت الكتاب لاتكون حجة من رأسها لانها مخالفة فلا تصل النوبة الى المعارضة ثم ملاحظة الترجيح لان مالم يكن حجة لايقاوم مع ماهو الحجة والبحث في الترجيح فرع حجية الروايتين والا فلا معارضة بين الحجة و اللاحجة فكيف جعلت الموافقة للكتاب امارة الراجحية والمخالفة امارة المرجوحية .

والجواب عن هذا الاشكال هو ان الروايات في باب موافقة الكتاب ومخالفته على طائفتين الاولى مادل على ان ماخالفه (١) زخرف او باطل اولم يقولوه او اضربه على الجدار و نحو ذالك مما ورد في مقام طرح الخبر المخالف و الثانية الاخبار الواردة في خصوص مقام التعارض بين الروايات كما مر و العمل بما وافق الكتاب و عدم العمل بما خالفه و قد اضطربت الكلمات في الجمع بين الطائفتين و لذا جعلت الموافقة للكتاب اول المرجحات كما ان الاشكال بعينه يكون بالنسبة الى موافقة العامة ومخالفتهم فان الخبر الذى لم يكن سليم الجهة و كان عن تقية لاحجية له من اصله ولايعارض مع ماهو الحجة فقيل فيها ايضا بأنها اول المرجحات من هذا الباب .

---

(١) قدمر مصدر الروايات عند التعرض لاخبار العلاج وهى في الوسائل ج١٨ باب٩ من ابواب صفات القاضى وغيره .

والتحقيق فى الجمع بين الطائفتين هو ان نقول ان الرواية التى خالفت الكتاب تكون مخالفتها على انحاء ثلاثة الاول المخالفة بالتباين و الثانى المخالفة بالعموم من وجه والثالث المخالفة بالعموم والخصوص المطلق :

فعليهذا يحمل مادل على ان المخالف زخرف و باطل على صورة كون المخالفة معه بالتباين و هو المناسب لامثال هذه التعابير فان الخاص بالنسبة الى العام وما يكون نسبته العموم من وجه لايناسب ان يقال انه زخرف واما مادل على الترجيح بموافقة الكتاب فيحمل على المخالفة بالعموم من وجه او بالعموم والخصوص المطلق .

والشاهد لهذا الجمع هو العلم الاجمالى بتخصيص الكتاب بعدة من الروايات والقول بأن المراد بالمخالف هو الاعم منه ومن المباين و غيره لايناسب هذا العلم الاجمالى فليس كل مخالف زخرفا مضافا بان المخالفة الواقعية هى المخالفة بالتباين :

فان قلت انها تصدق فى غير مورد التباين ايضا قلت لاغرو فى الحمل بواسطة ماذكرنا من الشاهد ولولا هذا الجمع لم يبق لروايات الترجيح بالكتاب محل :

ثم ان شيخنا العراقى قده فى المقام قال بان المخالفة مع الكتاب بالعموم و الخصوص المطلق ليس مورد روايات الترجيح لوجود الجمع العرفى بين العام و الخاص بل لامخالفة فى الواقع بل موردها صورة كون النسبة بين الرواية و الكتاب العموم من وجه و يرد عليه ان المخالفة بالعموم من وجه حيث تكون نادرة يكون الحمل من الحمل على الفرد النادر و الحق دخول العموم و الخصوص المطلق ايضا فى مورد روايات الترجيح بالكتاب وهذا كما اذا ورد روايتان متعارضتان احديهما مخالفة للكتاب بالعموم والخصوص والاخرى موافقة للكتاب مع كونها خاصة بالنسبة اليه ايضا فهنا يقدم ماهو الموافق للكتاب على المخالف اذا لم يكن الترجيح

من سایر الجهات فمایقول قده من خروج العام و الخاص عن بحث اخبارالترجیح بموافقة الکتاب غیروجیه :

هذا کله الجواب عن اشکال موافقة الکتاب ومخالفته واما الجواب عن الاشکال فی موافقة العامة ومخالفتهم فعن شیخنا النائینی قده فی الفوائد فانه قده قال ان الخبر اذا کان فیه امارة التقیة یکون ساقط الجهة ولاتصل النوبة الی ملاحظة الترجیح بالنسبة الی سایر المرجحات واما اخبار الترجیح بمخالفتم فهی فی صورة عدم وجود قرینة علی صدور الروایة تقیة فان صرف موافقتهم لایکون امارة التقیة لان الاحکام المشترکة بیننا و بینهم کثیرة وهذا الجواب منه قده متین جدا ولم اجد احسن منه .

ولکن لتوضیح المقام نقول الاحتمالات فی تقدیم ماخالف العامة اربعة کما ذکره الشیخ الاعظم الانصاری قده الاول ان یکون لمجرد التعبد کما هو ظاهر کثیر من اخباره و هو بعید جدا والثانی ان یکون لمخالفتهم موضوعیة لمصلحة فی نفس المخالفة لنظام خاص فی الشیعة یقتضی ترتیب احکام المسلم من الطهارة و غیرها علیهم ومخالفتهم فی آرائهم .

والشاهد له مافی مرسلة داود بن الحصین ان من وافقنا خالف عدونا و من وافق عدونا فی قول اوعمل فلیس منا ولا نحن منه و مثله روایة الحسین بن خالد شیعتنا المسلمون لامرنا الاخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم یکن کذالك فلیس منا فیکون حالهم حال الیهود الوارد فیهم قوله صلی الله علیه وآله وسلم خالفوهم ما استطعتم

وفیه ان المخالفة هنا لیست بمعنی المخالفة فی الفروع بل فی اصول العقاید مع قطع النظر عن السند .

الثالث ان یکون الامر بمخالفتهم للارشاد بأن الرشد فی خلافهم والحق یوجد بذالك کما فی روایة علي بن اسباط ائت فقیه البلد واستفته فی امرك فاذا افتاك بشیء فخذ بخلافه فان الحق فیه وخبر ابي اسحق الارجائی وفیه قول ابی-

عبدالله عليه السلام اتدرى لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لادرى فقال ان عليا صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء الاخالف عليه العامة ارادة لابطال امره الخ فان الظاهر منه هوان المخالفة تكون من جهة وجود الحق فى الخلاف .

وفيه ان هذا الوجه فى مقام المعارضة وترجيح بعض الروايات على البعض يفيد واما فى غير موردها فلايمكن الالتزام به لكثرة الاحكام الموافقة لهم .

الرابع ان يكون المراد الحكم بصدور مايوافقهم تقية وصدور المخالف عن غير تقية ويدل عليه قوله عليه السلام ما سمعته منى يشبه قول الناس ففيه التقية وماسمعته منى لايشبه قول الناس فلا تقية فيه وفيه ان ذات الموافقة فى اى خبر كانت ولو بدون المعارض لاتوجب سقوط الرواية بل فى مورد المعارضة فقط .

فاذاعرفت ذالك فنقول الاحتمال الاول والثاني وهوالتعبد والموضوعية لاسبيل الى كونه من مرجحات الرواية والاحتمال الثالث مرانه مختص بصورة معارضة الخبر مع غيره والاحتمال الرابع هوالذى صار سببا لزعم شيخنا قده بان الامر بمخالفتهم يكون من جهة احتمال الصدور تقية ولايثبت الصدور تقية ليسقط جهة الرواية ولاقرينية له على الصدور كذالك بل الاحتمال موجب لترجيح المخالف ومرجوحية الموافق ،

فلااشكال على المقبولة التى فيها بيان المرجحات من صفات الراوي ثم الشهرة ثم موافقة الكتاب ثم مخالفة العامة بوجه .

الامر الرابع فى البحث عن الشهرة

اعلم ان الشهرة فى الجملة قد اشتهرت بانها جابرة لضعف الرواية التى لامعارض لهاو كاسرة لقوتها اذا كانت الصحيحة مخالفة للمشهور وهكذا الشهرة فى الجملة من المرجحات .

و التوضيح لذالك يقتضى بيان اقسام الشهرة الاول الشهرة الروائية و الثانى

الشهرة العملية الاستنادية و الثالث الشهرة الفتوائية التوافقية يعنى الفتوى توافق مع مضمون رواية ضعيفة من دون احراز الاستناد .

فاما الروائية و المراد منها هو ان يكون نقل الرواية فى الكتب المتقدمة المعتبرة كالكافي والتهذيب والاستبصار ومن لايحضره الفقيه كثيرا اواكثر من غيرها ولا اعتبار بكثرة (١) النقل فى الكتب المتأخرة يعني الوسائل والبحار والمستدرك والوافى .

فاذا كان كذالك فالمشهور هوان هذا النحو من الاشتهار الروائى يوجب جبر ضعف رواية واحدة و يوجب ترجيح الخبر المتعارض مع غيره ولكن فيه بحث وهو ان اعتبار الرواية اذا كان من جهة حصول الوثوق و الاطمينان او مطلق الظن بالصدور فلاشبهة فى حصوله بهذا النحو من الشهرة واما ان كان المدار علي كون الخبر عن العادل كما نسب الى الاردبيلي فكثرة النقل لاتوجب حصول هذا الشرط،

وهكذا لو كان المدار على الظن الحاصل من خبر العادل لاعلى مطلق الظن فان الظن بالصدور وان كان حاصلا و لكن ليس هذا من خبر العادل ولكن التحقيق هوان المدار فى الخبر هو الوثوق بالصدور من اى طريق حصل والشهرة توجبه ،

واما الشهرة العملية الاستنادية فلاشبهة عندهم فى انها جابرة لضعف رواية واحدة وموجبة للترجيح فى التعارض لان جمعاً كثيراً من العلماء فى صدر الاسلام اذا استندوا الى رواية يكون فى سندها الضعف نفهم وجود قرينة عندهم على صحة

---

(١) اقول المراد بالشهرة الروائية هو ان يكون نقل الرواية عن المعصوم عليه السلام بطرق متعددة ونقل رواية بطريق واحد وان كان فى الف كتاب لايفيد شهرتها لانه تكرار فى النقل .

ولا فرق من هذه الجهة بين كون النقل فى كتب القدماء اوالمتأخرين فانهم ايضا لاينقلون الاعن كتب القدماء كما لايخفى .

الرواية لانهم مهرة الفن وعدول لاشبهة في عدم الافتاء على طبق ما لايكون تاما عندهم وهكذا انهم اذا لم يفتوا على طبق رواية صحيحة بل افتوا بخلافها نعلم عدم تمامية الرواية ووجود خلل في جهتها لانعلمه .

هذا في الشهرة الاستنادية عند القدماء واما الشهرة كذالك عند المتأخرين فقد اشكل فيها من حيث كونها كاسرة لرواية صحيحة و لكن لايكون فيها الاشكال ايضاً من جهة ان الرواية الصحيحة اذا كانت ولم يفتوا على طبقها نعلم وجود خلل فيها والاشكال بأنه من الممكن عدم رؤيتهم لتلك الرواية غير وجيه لانهم ايضا كانوا اهل الفحص ومن البعيد جدا ان لايجد بعضهم الرواية ،

فما عن بعض المعاصرين من الاعلام من عدم جبر الشهرة لوهن الرواية وعدم كسر الصحيحة بها ان كان المراد به هذا النحو من الشهرة غير وجيه جدا نعم اذا كان حكم من الاحكام مشهوراً عند القدماء وخالفه المتأخرون من جهة وهن الدلالة عندهم فهذا يمكن الالتزام به كما في مسئلة نجاسة البئر فان القدماء الى زمن العلامة قده كانوا يحكمون بالنجاسة لعدم تمامية دلالة الرواية عندهم لاسندها والعلامة خالفهم في الدلالة من جهة استظهاره من الرواية ان ماله المادة لاينجس والبئر منه وبحثنا ليس في هذا بل في الرواية من جهة السند .

ثم ان النسبة بين الشهرة الفتوائية والروائية العموم من وجه لانه من الممكن شهرة الرواية من جهة النقل و عدم شهرتها من جهة الفتوى و من الممكن ايضا شهرة الرواية من جهة الفتوى دون النقل وربما يكون المشهور رواية مشهورا من حيث الفتوى .

و اما الشهرة الفتوائية المحضة فان كانت عن القدماء فالمشهور انها كاسرة لرواية صحيحة مخالفة لانهم لقرب عهدهم بالائمة عليهم السلام كانوا اعلم بجهة الروايات و من البعيد عدم رؤيتهم لصحيحة مخالفة لهم مع مهارتهم في الفن و احتمال كون سندهم قاعدة مغروسة في اذهانهم لاضعف الرواية من حيث الجهة بعيدا ايضا بعد عدم

ذكرها فى كلامهم مع انه اى قاعدة تقاوم الصحيحة ؟!

واما جابرية هذا النحو من الشهرة لرواية ضعيفة فى المقام مع عدم استنادهم بها فليست بهذا النحو من الوضوح ولكن يمكن ان يقال بعد عدم ذكرهم سند حكمهم مع وجود هذه الرواية الضعيفة لايبعد كونها سند الهم و احتمال وجود صحيحة بمرآهم لم نجدها بعيد :

لايقال مقتضى عدالتهم عدم فتواهم بلاسند واما كون السند الرواية الضعيفة فلالانا نقول بعد عدم ذكرهم للسند مع كون دأبهم ذكر ادلتهم يبعد وجود رواية غيرها لم يذكروها:

والانصاف هو الفرق بين وجود قاعدة مغروسة يمكن ان تكون سند الفتواهم و عدمها فعلى الاول لاتكون الشهرة جابرة لرواية ضعيفة يحتمل ان تكون هى سندهم بعد وجود القاعدة و احتمال كونها هى السند لا الرواية وعلى الثانى فحيث لايكون لهم فتوى بلاسند ولانجد سندا غير الرواية الضعيفة فينجبر الضعف بها .

فتحصل من جميع ماتقدم ان الشهرة جابرة و كاسرة روائية اواستنادية اوتطابقية ولكن فى الثالثة تفصيل فى خصوص كونها جابرة وهو عدم جبرها مع وجود قاعدة مغروسة وجبرها مع عدمها .

هذا كله فى البحث عن الشهرة بالنسبة الى رواية لامعارض لها واما الرواية التى لها المعارض فلابد من البحث فى انها هل توجب الترجيح ام لا ،

وحاصل الكلام هو ان الشهرة الروائية تكون من المرجحات لقوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك والظاهر منها الشهرة الروائية فقط واما الشهرة الفتوائية سواء كانت استنادية اوتطابقية فصيرورتها مرجحة متوقفة على التعدى عن المرجحات المنصوصة الى غيرها وعلى التعميم من جهة كون المرجح داخليا اوخارجيا لان الشهرة كذالك تكون من المرجحات الغير المنصوصة الخارجية ،

فمن قال بالتعدى والتعميم فله ان يقول بترجيح الرواية بالشهرة كذالك و

من لايتعدى عن المنصوص كالمحقق الخراسانى قده اولايقول بالتعميم فليست الشهرة كذالك من المرجحات عنده ،

و الشيخ الاعظم قده يقول بان الشهرة على طبق رواية لاتوجب الضعف فى المعارض لها و لكن يرد عليه ان المدار لو كان على قوة الظن فتوجب الشهرة الترجيح لقوته فى الموافق معها نعم على فرض عدم كون المدار على الظن فى الرواية و كون المدار على العدالة اوالظن الذى يكون من خبر العادل لاتفيد الشهرة شيئا .

و لكن حيث ان التحقيق هو كون المدار على الظن والوثوق والتعدى من المرجحات المنصوصة الى مطلق المرجح فلااشكال فى تقديم ما هو المشهور .

الامر الخامس

و هوالختام في ان الاصل مثل الاستصحاب و البرائة ليس من المرجحات و العجب عن المتوهم لذالك وان الموافقة مع ذالك ايضاً توجب قوة الظن فهو المرجح لان المدار فى الروايات ليس على مطلق الظن بل على الظن المعتبر و من المعلوم عدم اعتبار للاصل بعد وجود الامارة فلااعتبار بالموا فقة معه لانه ظن غير معتبر ، فى صورة وجود الامارة .

نعم هو المرجع بعد سقوط الخبرين بالتعارض و المرجعية غير المرجحية ومن هنا ظهر انه لاوجه للكلام عن الظنون الغير المعتبرة عند الشرع من جهة كونها مرجحة ولولم تكن حجة فى ذاتها كالظن الحاصل من القياس لانه بعد عدم اعتباره فى عرض الامارة لااعتبار به مع الردع عنه مسلما فلاوجه لاطالة الكلام فيه وان تعرض له الشيخ قده واطال الكلام فيه .

فتحصل ان الاصل والظنون الغير المعتبرة لايوجب الترجيح لرواية على اخرى هذا تمام

الكلام فيما اردناه فى البحث عن الاستصحاب و التعادل و الترجيح وقد وقع الفراغ عن تقرير بحث الاستاذ مدظله وعن تذييلاته وتعليقاته بيد مؤلفه العبد اقل خدمة العلم محمد على الاسماعيل پور الاصفهانى (الشهرضائى) القمى ابن المرحوم نصرالله بن عباس عفى الله تعالى عن جرائمهما والحمدلله اولا وآخرا وصلى الله على النبى الخاتم محمد وآله الابرار الاخيار روحي لهم الفداء و عليهم السلام فى سنة ١٣٩٦ من الهجرة النبوية على هاجرها آلاف التحية والثناء فى الحوزة المنورة العلمية ببلدة قم صانها الله عن كل ما يحذر ويخاف

فهرس الكتاب

العنوان	الصفحة
المقدمة فى تذكرة عن المؤلف	٣
تعريف الاستصحاب	٨
الاستصحاب بحث اصولى	١١
فرق الاستصحاب مع قاعدة المقتضى والمانع	١٤
اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة	١٥
فعلية الشك واليقين	٢٠
تقسيمات الاستصحاب	٢٢
ادلة حجية الاستصحاب	٢٧
اشكالات دلالة الروايات	٣٦
الشك فى المقتضى والرافع	٦١
التفصيل بين الاحكام الوضعية والتكليفية فى الاستصحاب	٦٧
فى تنبيهات الاستصحاب وجريانه فى مؤدى الامارات	٧٩
التنبيه الثالث فى استصحاب الكلى والشخصي	٨٤
القسم الثانى من الكلى	٨٩
الشبهة العبائية	٩٨
الاستصحاب الكلى فى القسم الثالث	١٠١
التنبيه الرابع فى استصحاب الزمان والزمانى	١٠٧
التنبيه السادس فى الاستصحاب التعليقى	١١٧
التبيه السابع فى استصحاب الاحكام فى الشرايع السابقة	١٣١

العنوان	الصفحة
التنبيه الثامن فى عدم حجية الاصل المثبت	١٣٥
التنبيه التاسع فى ان ملاك الاثر الشرعى له هو وجوده حينه	١٥٣
التنبيه العاشر فى الشك فى التقدم و التاخر فى الحادثين	١٥٤
التنبيه الحادى عشر فى لزوم الاثر الشرعى للاستصحاب	١٦٥
التنبه الثانى عشر فى جريان الاستصحاب فى الاعتقادات	١٦٦
التنبيه الثالث عشر فى التمسك بالعام بعد تخصيصه فى برهة من الزمان وعدمه	١٧٠
الاصل عند الشك فى نحو العموم من المجموعى والافرادى	١٧٨
التنبيه الرابع عشر فى استصحاب حكم بعض اجزاء المركب اذا تعذر بعض آخر	١٨١
التنبيه الخامس عشر فى شمول الشك للظن الغير المعتبر ايضا	١٨٨
تتمة فى اشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب	١٨٩
عويصة فى كلام الشيخ الاعظم قده فى الموضوع	١٩٣
مناط الموضوع فى الاستصحاب	١٩٦
عدم شمول دليل الاستصحاب لقاعدة اليقين	١٩٩
تقديم الامارات على الاستصحاب	٢٠٥
فى الاصل عند الشك فى الامارية والاصلية وقاعدة اليد	٢١٢
اليد فى قضية فدك فاطمة الزهراء روحى لها الفداء و عليها السلام	٢٢٩
حجية يد الشخص لنفسه وعدمها	٢٣١
امارية اليد على التذكية والطهارة	٢٣٥
امارية يد الكافر على عدم التذكية وعدمها	٢٤٠
ثمرة امارية يد الكافر على عدم التذكية	٢٤٤
فصل فى قاعدة التجاوز والفراغ وفى وجه تقديمها على الاستصحاب	٢٥١
وحدة القاعدتين و تعددهما	٢٥٣
ثمرة الوحدة والتعدد	٢٦٠

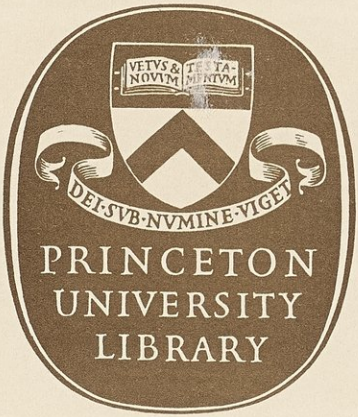
العنوان	الصفحة
عدم جريان قاعدة التجاوز في الطهارات الثلاث وجريان قاعدة الفراغ فيها	٢٦١
في ترتيب آثار القاعدتين على فرض تعددهما في الامر الثاني وشرطية الدخول في الغير لصدق التجاوز والفراغ	٢٦٥
في ان الغير هل يلزم ان يكون مرتبا على العمل بترتيب شرعي املا	٢٦٨
في شمول القاعدتين للاجزاء المستحبة وكون الشرط في الجزء المرتب الملاصقة املا	٢٧١
في جريان القاعدة في الجزء الاخير كالتسليم في الصلاة وعدمه	٢٧٤
في ان شرط الجريان عدم بطلان العمل من ناحية اخرى	٢٧٦
عمومية القاعدة لجميع العبادات والمعاملات	٢٨٠
لزوم الاثر الشرعي في متعلق القاعدة	٢٨٣
تفصيل جريان القاعدة في الشرائط كالاجزاء	٢٨٥
عدم جريان القاعدة مع الجهل بحكم العمل	٢٩١
في كون جريان القاعدة علي وجه العزيمة او الرخصة	٢٩٧
فصل في اصالة الصحة والدليل الدال عليها	٢٩٩
جريانها في عمل النفس وعدمه	٣٠٠
في ان المراد بالصحة هل هي عند الحامل او العامل او الواقع	٣٠١
لزوم احراز اصل العنوان في جريان اصالة الصحة	٣٠٣
في جريانها في شرائط السبب فقط في المعاملات او عموميتها لشرائط المسبب والعوضين والمتعاملين ،	٣٠٦
جريانها في الشك في الصحة الفعلية والفساد وعدمه في الشك في الصحة التأهلية والفعلية	٣١٠

العنوان	الصفحة
عدم حجية مثبتات اصالة الصحة	٣١٤
فروع الشيخ قده في مثبتات اصالة الصحة	٣١٦
في ورودها او حكومتها على الاستصحاب	٣١٧
جريانها في الاقوال والاعتقادات	٣٢٢
فصل في القرعة والدليل الدال عليها وملاحظتها مع الاستصحاب	٣٢٥
ملاحظة الاستصحاب مع ساير الاصول غير القرعة	٣٣٣
في تعارض الاستصحابين	٣٣٨
بيان العراقي قده في حكومة استصحاب السببي	٣٤٢
توجيه النائيني قده لحكومة الاصل السببي	٣٤٤
وجه تقدم الاصل السببي عندنا	٣٤٦
الاصول في اطراف العلم الاجمالي	٣٤٧
فصل في التعادل والتراجيح وفي معنى التعارض	٣٦٠
ضابطة التعارض والتزاحم	٣٦٣
في ضابطتهما عند النائيني قده	٣٦٤
اثبات التعارض والتزاحم من الخطاب	٣٦٩
مرجحات باب التزاحم	٣٧٤
عدم التعارض مع امكان الجمع الدلالي	٣٧٨
ما يز التخصيص و الحكومة	٣٨١
تقدم بعض الاصول اللفظية على البعض الاخر	٣٨٤
في ملاك اقوائية الظهور	٣٩٦
في التعارض بين الاكثر من الدليلين وانقلاب النسبة	٤٠٩
مثال انقلاب النسبة في العارية	٤١٨

العنوان	الصفحة
مقتضى الاصل الاولى فى المتعارضين	٤١٩
الاصل الثانوى فى المتعارضين	٤٣١
فى المرجحات الخارجية والداخلية	٤٤٢
التعدى عن المرجحات المنصوصة الى غيرها	٤٥٣
فى تقديم الجمع على العلاج	٤٥٦
فى علاج المتعارضين بالعموم من وجه	٤٦٠
فى الترتيب بين المرجحات وعدمه	٤٦٣
اشكال مرجحية الكتاب	٤٦٩
فى البحث عن جابرية الشهرة وكاسريتها	٤٧٢

اعتذار

كان بنائنا حين الشروع فى الطبع علي ضم مبحث الاجتهاد و التقليد الى الاستصحاب والتعادل والترجيح ولذا ترى تقريظ الاستاذ مدظله متعرضاله ولكن حيث زادارقام الصفات عن المقدار المراد لم يكن الضم مناسباً فبقى لرسالة منفردة فنسئل الله التوفيق لطبعها باسرع الاوقات و التوفيق لما هو مرضى عنده تعالى واسئل الاعاظم من العلماء واخوانى المحصلين الدعاء والعفو .


VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 057350843