





Princeton University Library



32101 057350843

---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

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

---



## 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 يور الشهر ضائى

القمى

مع تذييلات من المقرر

الجزء الرابع

محرم الحرام ١٣٩٦

حق الطبع محفوظ للمؤلف

المطبعة العلمية - قم



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعنة على اعدائهم اجمعين

الى يوم الدين .

لاتنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر

اقول تذكرة لنفسى ولمن اراد التذكرة انه لا يخفى على اهل البصيرة ان افضل ما بايدينا بعد القرآن الكريم من الكلام كلمات النبي ﷺ وكلمات الاوصياء العظام الائمة الاثني عشر روى لهم الفداء وعليهم السلام ويعبر عنها بالسنة وحيث انهم كلمات الله التامات واسمائه الحسنى بوجودهم يكون كلامهم اللفظى ايضاً تم الكلمات وامتنها وفي المثل كلام الملوك ملوك الكلام فيجب التدبير جدا فيما صدر عنهم عليهم السلام فان كلامهم نور وامرهم رشد وهو المتن وسائر الكلمات فى الحاشية ان أخذ من معانى كلماتهم والافلاوق لها ولا اعتماد عليها وای باحث كان فى اى امر من الامور الدينية التى فيها نظام المجتمع ويكون اهم ما بعث له الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين لا بد له من النظر الى ما صدر عنهم لانهم معصومون من الزلل فى القول والفعل والتقرير .

ومن هذا الوجه يكون الاخبار روح الفقه وروح الاصول وروح الاعتقادات بعد القرآن الشريف فالحكماء والفقهاء والاصوليون وسائر العلماء لا بد لهم من النظر فى كلماتهم اولاً ثم التعمق حقه ثم توضيحها كما هو دأب العلماء الشامخين على ما ترى فى كتبهم ومؤلفاتهم .

ولنا ان نقول كل من كان في صدد ابداع مالم يوجد فيها لفظاً او معنى ولم يكن مذاقه مذاقهم يقتضح في مدة قصيرة من مؤلف او ناطق او باحث اعاذنا الله تعالى من هذا السبيل الذي فيه هلاك من سلكه و من تبع سالكه ونسئل الله التوفيق لفهم كلماتهم والتدبر فيها بعد التدبر التام حسب الوسع في القرآن العظيم فأن مالا يصدر عن الشهوات والميول النفسانية ولم يتصرف فيه ايدى الظلم والجاهلية ولم يتغيره جو عالم التراحم والمشحون بالنكبات حقيق بأن تدبر فيه .

ومن هذا السبيل اى سبيل التفكير والتدبر قد مضى عمر جمع كثير من العلماء رضوان الله تعالى عليهم وشكر الله مساعيهم في تأليف الكتب في الفقه والاصول والتفسير والاعتقادات وسائر العلوم وهذا الامر صار سبباً لان يصير ما ذكرنا في المتن من قوله عليه السلام لانقص اليقين بالشك وامثاله في عدد من الروايات كتاباً قطوراً في الاستصحاب وقوله عليه السلام ارفع مالا يعلمون في حديث كتاباً قطوراً في البرائة وهكذا ساير كلماتهم عليهم السلام صار كل واحد منه سبباً لتأليف رسالة ورسالة في القواعد الفقهية والاصولية وغيرها ولا محيص بعد عدم التصريح بمواردها في كلماتهم وعدم وصولنا اليهم عليهم السلام الا أن نبحت ونلاحظ غذا الكلام وذاك ثم نستفيد من جمعها شيئاً ليسعنا ان نقول فهمنا هذا الكلام وذاك فأن احاديثهم صعب مستصعب من هذه الجهة ومن هذا الوجه لا بد من التنبيهات في الاستصحاب وملاحظته مع ساير القواعد كقاعدة التجاوز والفراغ واليد واصالة الصحة والقرعة وغيرها ولا يسع القائل ان يقول فهمت معنى لانقض اليقين بالشك الا ان يبين مورده ويجب عما ظاهره المناقضة او المضافة معه ولا يكفي اجتهاد الماضين وفهمهم لمن يكون في صدد الفهم نفسه ففي كل زمان ودورة يجب الفحص والبحث ولا ينتهى امده مادام البشر يكون تحت لواء النبوة والامامة الى يوم القيمة فليس لقائل ان يقول يكفي ما فهموه وما كتبوه فأن الزحمات التي توجهت اليهم في طول حيوتهم لفهم هذه الكلمات وابرزوها بالكتابة يجب ان تتوجه اليها 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 حياتهم فى ذلك حتى بلغوا الى ما بلغوا يجب ان يكون من يريدان يكون مثلهم ايضاً فضلاً عن كونه افضل منهم طول حياته فى تعب كذلك ليفهم ما فهموه فان العلم حسب العادة تدريجى الحصول .

ثم ان الكتب فى شتى العلوم كثيرة ولا مجال لمطالعة بعضها المعنى به فضلاً عن جميعها فى طول العمر والافكار متمشدة والآراء مختلفة والخطايا كثيرة فى غير ما هو صادر عن المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين فلا بد لمن هو سالك طريق العلم ان يأخذ العلم اولاً 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 الوسواس 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 الدسائين فى الاخبار كما لا يخفى وهو امر مشكل جداً مع غيبة الامام صاحب الزمان روحى له الفداء بل لو فرض الحضور ايضاً يحتاج فهم معانى كلماته عليه السلام مثل كلمات آباءه الكرام الى حسن القربحة ولطافة الذهن الذى لا يحصل 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 ج ١٨ ح ٢٧) .

والحاصل الوصول الى مبلغ من العلم لا بد له من توجه تام الى مبدء العلم بالتضرع اليه والالتفات الى ان الفقير بالذات فقير دائماً والغنى بالذات غنى دائماً وعدم التكبر بما وجد من قليل من العلم او الاصطلاح الذى هو مربوط بالعالم بالذات الذى يخاطب رسوله الامين بقوله تعالى «سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله انه يعلم الجهر وما يخفى» ليكون غيره عليه السلام مع غاية ضعفه وفقره فى مقابله عليه السلام على بصيرة

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

ثم لا يخفى ان فهم كلام واحد ربما يؤل الى اطالة البحث في جوانبه لصعوبة طريق فهمه وبعض المعاني بحيث كلما اريد فيه الاختصار يبدو بوجه آخر مفصلاً بحيث لولا التفصيل لم يحصل الوصول الى معنى ما هو المختصر وفي ظني ان المحقق الخراساني قد اراد بتأليف الكفاية في الاصول تحصيل الاختصار في المطالب الاصولية بعد شيخه الاستاذ العلامة الانصاري قد دافعاً لبعض ما يرد على التطويل ثم ترى الكتب عن الاعلام من المجتهدين العظام لتوضيح ما اختصره الذي لا بد منه في مقام التفهيم والتفهم فشان بعض المطالب هو التوضيح والتشريح لصعوبته .

لا اقول ان ما بايدينا من الكتب الاصولية في غاية النظام بل يمكن تنقيح المطالب وتحريره بوجه احسن وحذف بعض المطالب الذي لا ثمره له الاعلمية وصرف الفكر في وجه علمي له ثمره اخرى غير العلمية وان لم يختص امثال ذلك بعلم الاصول فقط بل ساير العلوم ايضاً لا يخلو عنه ولكن مع عدم المجال وكثرة الاشتغال لا يحصل التوفيق غالباً للاحاطة بالكلمات وتأسيس تنظيم خاص الاللا وحدي من العلماء .

ثم ان التأليف الذي بين ايديكم في الاستصحاب يكون التفصيل فيه في بعض المطالب بوجه لم يوجد في كتب الاصول كالقرعة من القواعد المبحوثة عنها بالمناسبة مع الاستصحاب وهو مجمع الافكار كما سميته به واشكر الله فيما هداني ووفقني وما

كنت لا هتدى لولا ان هداى الله تعالى وارجوا من المعصومين صلوات الله عليهم  
اجمعين سيما الامام الثانى عشر روى له الفداء وعليه السلام ان يقبلوا هذا القليل  
بمنهم وكرمهم فلولا رضاهم وقبولهم لكننا من الهالكين واهدى هذا الكتاب اليهم عليهم  
السلام واعدو ذب الله تعالى من حبط العمل وسوء العاقبة والسلام على الاعاظم من العلماء  
سيما الاستاذ العلامة مدظله وعلى اخوانى المحصلين الطلاب العظام وارجوهم ان  
لا ينسونى من الدعاء وطلب المغفرة والحمد لله كما هواهله .  
المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اما بعد فهذه تقريرات بحث شيخنا العلامة الفهامة 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 علي الاسماعيل بور  
الشهر ضائي القمي ونسئل الله التوفيق فإنه خير رفيق وهو حسبي ونعم الوكيل .

## فصل في الاستصحاب

والبحث فيه يستدعى تقديم امور:

الامر الاول - 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 يحتاج الى بيان تعريف جامع ينطبق على جميع المعاني  
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 اخصر بته  
فواضحة وأما اسديته فلانطباقه على جميع الاسناد في الاستصحاب لانه لو كان حجة  
مثل حجية الخبر الواحد فيكون معناه الحكم بالبقاء لقوله لَا يَلْبَسُ لانقض اليقين  
بالشك فإن معناه هوذا لو كان السند بناء العقلاء فهم ايضاً يحكمون بالبقاء على ما كان  
فزيد محكوم مثلاً بالرجوع الى داره وعدم الحكم بخراجه اذا شك فيه وهكذا  
لو كان السند هو العقل فإنه يدرك ان ما كان يكون باقياً على ما كان للملازمة بين

الحدوث او البقاء فعليها لا يرد عليه الاشكال مطلقا لانحفاظ معنى البقاء في الجميع ولكن (١) يرد عليه أن المراد بالاستصحاب أن كان هو فعل الأمر فيكون هو الحكم بالبقاء او الابقاء لانفسه فإن فعله ليس الا النهي عن نقض اليقين بالشك وأن كان المراد به فعل المأمور فهو ليس الا الجرى العملى على البقاء لانفسه هذا لو كان السند الاخبار ولو كان السند بناء العقلاء فهو ليس الا الجرى العملى على البقاء ولا يكون لهم حكم به ضرورة أننا نرى عملهم في الخارج ورجوعهم الى منازلهم ولا نرى منهم الحكم بالابقاء وأفصح من ذلك اذا كان سنده العقل فإنه لا وظيفة له الا الدرك وهو ليس البقاء والابقاء .

وثانياً أن الاستصحاب يطلق عليه الحجة فإن كان هو فعل المأمور فليس هو الحجة لانه ليس الا الجرى العملى وأن كان فعل الأمر فهو مدلول الحجة لانفسه ولا يصدق على مفهوم الابقاء الحجية وهكذا لو كان الحاكم هو العقل او العقلاء فلا ينطبق هذا التعريف على جميع الاسباب للحجية من الاخبار وبناء العقلاء والعقل والاعلى فعل المأمور والاعلى فعل الأمر .

(١) اقول يمكن رفع الاشكال بأن معنى الابقاء على اى تقدير يكون منحفضاً بيانه أن الاستصحاب لا يكون فعل الأمر لان فعله ليس الا النهي عن النقض ولا يقول به العراقي قده ايضاً فهو فعل المأمور وهو الجرى العملى ويصدق عليه أنه ابقاء يعنى بلحاظ الاثر والا فالوجود التكويني في النفس هو الشك فهو نفس الابقاء وهكذا لو كان السند بناء العقلاء والعقل وللعقلاء الحكم كما ان للعقل ايضاً حكم عقلى مع الجرى العملى ايضاً فانكار الحكم العقلاي ايضاً فيه خفاء ثم اطلاق الحجة على الجرى العملى يكون بلحاظ سنده كما أنه اذا قيل خبر الواحد حجة معناه أن سنده الحجة والا فالخبر خبر والاستصحاب استصحاب فاطلاق الحجة بهذا اللحاظ مما لا اشكال فيه وبلحاظ نفس الابقاء وأن لم يطلق عليه الحجة ولكن باعتبار سنده تطلق عليه وهذا هو مراده قده والاستاذ مدنله ايضاً اعترف بعد الدرس بإمكان الدفع كذلك وكلامه هنا يكون جريا على البحث في المطلب لاعلى ما هو الحق .

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 ما يوزه من ساير الاصول بأنه حكم ببقاء الاحراز فان البرائة حكم تعبدى لا يكون فيها جهة الاحراز وما يوزه 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 في قوله بالتالي لانقض اليقين بالشك مرآتاً عن المتيقن ومعناه ترتيب آثار المتيقن على المشكوك تبعاً للشيخ قده وعليهذا لا ينطبق هذا التعريف لانه يكون عليه هو الحكم الشرعي بالمحرز وهو المتيقن لا الحكم الشرعي بالاحراز .

نعم ينطبق على مسلكنا في ذلك عملاً بظهور الرواية وهو أن اليقين لا ينقض بالشك فكل أثر يكون على اليقين نفسه وعلى المتيقن الذي يكون اليقين مرآتاً بالنسبة اليه يترتب عليه فان بعض الآثار يكون لخصوص اليقين فانه اذا كان جزء الموضوع يكون اليقين الذي استصحاب مقامه لان المفروض أنه باق وهذا لا يترتب على القول بتنزيل الاثر في المتيقن فقط لان لازمه هو بقاء المتيقن بحكمه على ما هو عليه لا اليقين ومن مفساد مبناه هو عدم حكومته على البرائة ايضاً لان الاحراز الذي هو الفارق لا يكون ثابتاً به ومنه عدم جواز الصلوة مع استصحاب الطهارة لان شرطها هو الطهارة الواقعية وهي لا تثبت بواسطة تنزيل المشكوك منزلة المتيقن .  
وثانياً أنه لو كان هو الحكم ببقاء الاحراز لا ينطبق على ما هو فعل الأمور وهو

(١) هذه العبارات من كتاب اجود التقريرات للعلامة الخوئي مدظله ص ٣٤٣ ولكن تعبيره في فوائد الاصول (تقرير الشيخ محمد على الكاظمي قده) بنحو آخر وهو قوله فالاولى في تعريفه أن يقال أن الاستصحاب عبارة عن عدم انتقاض اليقين السابق المتعلق بالحكم او الموضوع من حيث الاثر والجرى العملي بالشك في بقاء متعلق اليقين وهذا المعنى ينطبق على ما هو مفاد الاخبار الخ وقد رأيت أن اشكاله مدظله يكون على التعبير في الاجود وتعبيره في الفوائد خال عنه .

الجرى العملي لانه ليس هو الحكم .

وثالثاً على فرض عدم اثبات الاحراز لا يكون له الفرق مع ساير الاصول فهو مثل قاعدة الطهارة والحلية من الاصول الغير المحرزة ولكن على ما هو التحقيق من تنزيل اليقين ينطبق التعريف بوجه .

ثم أن بعض الاعيان قد قال بأن دليل الاستصحاب أن كان الاخبار فهو من الاصول العملية المحرزة وأن كان بناء العقلاء فهو ليس الا الجرى العملي فقط وأن كان العقل فيمكن اطلاق الحججة عليه لانه مما يحتاج به .

وفيه أن الاستفادة من الاخبار بناء على تنزيل الشك منزلة اليقين هو حججة الاستصحاب واما بناء على تنزيل المتيقن منزلة المشكوك فهو اصل عملي لان المراد به ترتيب الآثار للمتيقن ولا يكون مثل اليقين التنزيلي حجة واما على فرض كون الدليل بناء العقلاء فهو وأن لم يكن الا الجرى العملي ولكن كيف لا يطلق عليه الحججة كما يطلق على الخبر الواحد فان سنده ولو كان بنائهم ايضاً ولكن اطلاق الحججة عليه مما لا كلام فيه والاستصحاب على الفرض ايضاً يكون كذلك والحاصل اطلاق الحججة عليه على التقادير وعلى مذهب التحقيق من تنزيل اليقين فيه لا اشكال فيه .

الامر الثاني (١) في أن الاستصحاب يكون من المسائل الاصولية او الفقهية او من المبادئ او يكون التفصيل بين الاحكام والموضوعات بالقول بكونه اصولاً في الاول فقط فيه خلاف والمراد بالمسئلة الاصولية هو ما يقع نتيجته كبرى للصغريات الفقهية من الاحكام كما هو مفاد الامارات او يكون منتهياً الى العمل وتعيين الوظيفة كما في الاصول فانها تكون في مقام بيان وظيفة المتحير عند الشك، والتحقيق عندنا هو أن البحث اذا كان عن حججة شيء يكون اصولياً وان كان في تطبيق ما هو الحججة على الموارد فيكون فقهياً ولا شبهة في أن البحث عن حججة الاستصحاب من المسائل

(١) اقول ولا يخفى عدم وجود الثمرة لهذا البحث في الفقه ولا فائدة له الا

الاصولية كما أن البحث عن حجية الخبر الواحد ايضاً يكون اصولياً انما الفرق بينهما في أن ما يستفاد من الخبر الواحد يكون حكماً من الاحكام لانه اماراة ولكن ما يستفاد من الاستصحاب وغيره من الاصول يكون بيان وظيفه الشاك فيقال في الاول هذا مما اخبر بوجوده الثقة وكل ما اخبر بوجوده الثقة يكون واجباً فهذا واجب وفي الاستصحاب ايضاً يقال هذا مما له حالة سابقة يقينية وكل ما كان كذلك يجب عدم نقضه بالشك فهذا يجب عدم نقضه بالشك ولا يخفى أن دخل الاستصحاب في الفقه يكون قريباً ودخل الصرف والنحو والمنطق يكون بعيداً ولهذا يكون البحث فيه من الاصول والبحث فيما ذكر من المبادئ وهذا هو الفارق بينه وبين ساير العلوم. وتوهم أن المسئلة الاصولية هي التي تكون في الاحكام الكلية ويكون مهارها بيد المجتهد وما يكون مهاره بيد المقلد فليس من الاصول بدليل أن الفحص عن المعارض وعن الدليل في 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 مثلاً في هذه الواقعة من جهة الحكم وتارة يكون بيد المقلد مثل استصحاب الحيوة بعد اخذ حجتيه عن المجتهد وهذا هو الوجه لرد هذا التوهم .

ولا يرد عليه ما يقال من أن الاستصحاب في الاحكام بيد المجتهد كيف يصير اصولاً وفي الموارد الخاصة كيف يصير فقهاً مع أن الدليل واحد وهو لا تنقض اليقين بالشك .

لانه يقول ان الحكم الكلي انحلالى ففى بعض الموارد فقه وفي بعضها اصول. ثم أنه لا يقال عليه ايضاً بأن الامر لو كان كما ذكرت فما هو مفاد الامارات ايضاً كذلك لان البحث عن معارضها وسائر ماله دخل في اثبات الحكم مثل الوجوب



اوالتحريم يكون بيد المجتهد فهي أيضاً أصول .  
لانه يقول لأبالي ويلتزم بأن كل مورد يكون البحث في الحكم الكلى فهو  
اصول وفي الموارد الجزئية فهو فقه .

فتحصل أن الاشكال عليه هو ما ذكرنا من أن كل مورد يكون البحث عن  
الحجية يكون من الاصول و كل مورد يكون البحث عن التطبيق فهو فقه ومن هنا  
يظهر أن البحث عن دليل قاعدة ما لا يضمن وقاعدة لا ضرر وقاعدة الفراغ اصول ولو  
ذكر في الفقه ولم يكن محرراً في الاصول والبحث عن تطبيق القواعد علي الموارد  
فقه ولا فرق بين يجب الصلوة ويجب تصديق العادل او يجب عدم نقض اليقين بالشك  
بعد احراز الدليلية والحجية غاية الامر في مثل يجب الصلوة يكون الحكم نفسياً وفي  
مثل يجب تصديق العادل وامثاله يكون الحكم طريقياً وهذا لا يوجب الفرق .

ولا فرق بين أن يكون السند لحجية الاستصحاب هو الاخبار او بناء العقلا  
او العقل فجزء الاخير من العلة التامة للاستنباط هو الاصول وبقية ما هو دخيل مثل  
الصرف والنحو والمنطق من المقدمات والمبادئ من أي دليل كان مع حفظ كونه بحثاً  
عن دليلية الدليل .

ثم أن البحث عن حقيقة الاستصحاب وأنه هل هو الجري العملي او غيره يكون  
من المباحث الفلسفية لانها يكون البحث فيها عن حقيقة الاشياء كما هي فالقول بانه  
ابقاء ما كان عملاً او بناء يكون من مسائلها ولا ربط له بالفقه ولا الاصول فظهر من  
جميع ما تقدم ما هو الحق في معنى المسئلة الاصولية .

الامر الثالث في فرق الاستصحاب مع قاعدة المقتضى والمانع ومع قاعدة اليقين  
وهذا البحث يفيد بالنسبة الى الدليل الدال على أن اليقين لا ينقض بالشك من جهة  
التطبيق على اي معنى من المعاني والحق عدم شموله لقاعدة المقتضى والمانع وأن  
توهم الشيخ هادي الطهراني قده أن الاستصحاب يرجع اليها ويكون دليله دليلها.  
وحاصل الفرق هو أن المقتضى لا يكون وجود مقتضاه في الخارج فعلياً فان

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

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

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

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

## وههم ودفع

اما الوهم فهو أنه قد توهم أن الشيخ الاعظم الانصارى قد حث يقول بعدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى يكون مراده هذا المعنى من قاعدة المقتضى والمانع وفي مقابله قوله بجريانه في الشك في الراجع .

واما الدفع فهو أن المقتضى في لسان الاصولي يكون له ثلاث اطلاقات وفي لسان الفيلسوف له اطلاق واحد الاول أن يكون المراد منه هو ما يترشح منه المعلول تكويناً كالنار والاحراق وهو اصطلاح الفيلسوف ايضاً .

والثاني أن يكون المراد منه ما يقتضى الاثر الشرعي كأقتضاء الملاقات مع

النجس للنجاسة ومانعية الكربة 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 ذلك لا يكون مراد الشيخ قده لان الكل يكون الشك في وجود مقتضاه ولا يكون الشك في بقاءه .

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 لا يؤثر فيه الماء فأن الشك يكون في الرفع لافى بقاء اقتضاء المقتضى .

والحاصل مراده هو الشك في بقاء ماثبت لافى اصل رشح المعلول عن العلة . الامر الرابع - في اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة في الاستصحاب وهذا مما لا بد منه وقد ظهر من الامر الثالث الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين والمقتضى والمانع وقلنا أن ما تعلق 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 ولا ريب فيه لان الاتحاد في الخارج معلوم . ولكن الاتحاد في الذات لا يكفي ففي الكلى القسم الثالث اذا كان اليقين بوجود زيد في الدار ثم علمنا بخروجه عنه ولكن لانعلم دخول عمر واولا بعده لا يمكن 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) قد تعرض لهذا البحث الشيخ الانصارى قده في الامر السادس في الرسائل عند

قوله الثانى وهو فى الرسائل الحاضر عندى فى ص ٣٠٤ .

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

والجواب عنه أن الطبيعى يكون عليه الحكم بلحاظ الشخص بلحاظ الوجود الذهنى وبعبارة اخرى منشأ انتزاعه هو الخارج ولا يكون لللحاظ 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 فلا فرق بين استصحاب الحكم والموضوع .

وقد اشكل على الاستصحاب فى الاحكام باشكال آخر وهو أن من المسلم أن بقاء الموضوع شرط فى جريان الاستصحاب وهذا لايمكن تحقيقه فى صورة الشك فى قيد من قيود الحكم كما عن الخراسانى قده .

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

وعليه فاذا شك فى وجود القيد لم يكن الموضوع محرراً ليمكن استصحابه فاذا قيل الماء اذا تغير احد اوصافه الثلاث ووجدنا ماء قد زال تغييره بنفسه يكون المتغير غير الذى قد زال تغييره فلاوجه لجريان الاستصحاب بعد عدم صدق الموضوع

وعدم اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة .

والجواب هو أن هذا المبنى يكون روحه انكار الواجب المعلق .

والعجب عن المحقق الخراساني قدسه الذي تصور الواجب المعلق خلافاً  
للانصاري قدسه ومع ذلك قد اجاب باتحاد القضيتين عرفاً .

والحق عندنا أن الواجب المشروط والمعلق (١) والمطلق لكل واحدمنه  
مايز ما هو يثبوتاً ولا يمكن القول بالاتحاد بين المشروط والمعلق كما عن الشيخ وعن  
النائيني قدسه فإن المطلق لا يكون له شرط اصلاً واما المشروط فيكون القيد في رتبة  
ملاك الحكم والمعلق يكون القيد فيه بعد تمامية الملاك فمثل الاستطاعة قيد لوجوب  
الحج بحيث لو لم تكن لم يكن للحج ملك الوجوب ومثل المرض بالنسبة الى شرب  
المسهل فانه لاملاك لشربه بدون المرض .

ولا يمكن ان نفس الحكم قيداً لموضوعه فضلاً عما يكون متقدماً على الموضوع  
برتبتين رتبة الحكم ورتبة ملاكه .

واما الواجب المعلق فمثاله الموسم بالنسبة الى الحج فان الحج قد تم ملاكه  
بواسطة وجود الاستطاعة ولكن ظرف تحققه هو الموسم ومثل شرب المنضج قبل  
المسهل مقدمة له بعد احراز المرض فان شرب المسهل مما تم ملاكه ويفيد في  
ظرف المنضج فيكون هذا قيد الموضوع لا قيد الحكم وهذا هو الفرق الواضح بين  
المعلق والمشروط ولا يمكن انكاره وعاليه فاذا شك في قيد من قيود الحكم يمكن  
استصحابه لبقاء الموضوع والشك يكون في الحكم لاحتمال دخل شيء فيه وهذا  
في القيود التي يكون للحكم واثبات ذلك يكون بحسب لسان الدليل والبحث هنا  
كان في أن الشك في قيد الحكم لا يرجع الى الشك في بقاء الموضوع .

(١) اقول وقد مر في مباحث اقسام الواجب في الجلد الاول ان المعلق يرجع الى

المشروط تبعاً للعلامة النائيني لان ما علق عليه الحكم كالشرط فانه لو لم يكن لم يكن الحكم  
وحيث قدم الشرح في التذييلات في اقسام الواجب فلانظيله هنا .

واما الجواب عن مقالة شيخنا النائيني قده فهوان لنا الواسطة بين المطلق والمقيد وليس هو الاهمال بل بنحو القضية الحينية في المنطق يعنى الموضوع لا يكون مقيداً ولا مطلقاً عن القيد بل في حين وجود القيد يكون الحكم عليه فان كان خفاءً عندك فانظر الى قولنا زيد قائم في حمل الصفة على الموصوف فهل زيد بشرط القيام قائم او بشرط عدمه او بنحو الحينية لاسبيل الى الاولين لان الموضوع بشرط المحمول يكون المحمول ضرورياً بالنسبة اليه ولا معنى للحمل وبشرط عدمه يكون من المستحيل حمله عليه فلا بد أن يقال زيد في حال كونه قائماً قائماً لا بشرط عدمه ولا بشرط وجوده ليصير قيداً .

فأذا قلنا الماء اذا تغير يكون نجساً يكون معناه أنه حين التغيير يكون كذلك لا بشرطه بحيث اذا فقد يكون موجباً لفقدان الموضوع فالموضوع هو ذات الماء بدون الاطلاق والتقييد .

والجواب الثاني عن اصل الاشكال هو ما ذكره الخراساني قده وهو أن الموضوع في الاستصحاب يكون بقائه بنظر العرف لا بالدقة العقلية ولا ما في 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 في لسان الدليل وربما لا يكون متصرفاً ويتمدد نظره مع ما في الدليل دقة .

ففي المقام نقول ان الموضوع في قوله الماء اذا تغير يكون هو ذات الماء وخصوصية التغيير يكون خارجاً عن ذات الموضوع فاستصحاب الاحكام الكلية لاشكال فيه اذا شك في قيد من قيود الحكم اذا لم يكن القيد جزء الموضوع .

والجواب الثالث هو أن هذا الاشكال يكون على مبنى الشيخ والنائيني (قدهما) القائلان بأن استصحاب الحكم مع الشك في الموضوع لا يجري واما على ما هو التحقيق من جريان الاستصحاب في بعض صور الشك في الموضوع فربما يكون جارياً بالنسبة

الى الحكم فإن الاثر اذا كان على الاستصحاب لاعلى المستصحب يمكن جريان الاصل في الحكم فاذا نذراحد أنه لو كان زيد مستصحب العدالة يعطى عمراً درهماً فاستصحب العدالة مع الشك فيها جارية ولولم يكن حيوة زيد محزرة فمع الشك في الحيوة لاشكال في جريان الاصل بخلاف صورة كون الاثر على المستصحب فإن استصحب عدالة زيد لجواز الاقتداء به لايمكن مع الشك في الموضوع وهو زيد الحي ضرورة انه لايمكن ترتيب اثر المستصحب مع الشك في وجوده .

فتمحصل من جميع ما تقدم أن الاشكال في جريان الاستصحاب في الاحكام لا يكون الاعلى فرض كون القيد في الحكم راجعاً الى الموضوع وعلى فرض عدم كون الموضوع فيه عرفياً وعلى فرض عدم جريان الاصل مع الشك في الموضوع وقد عرفت أن الكلل لادليل عليه .

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

ومن العجب عن شيخنا النائيني قده هو أنه التزم بالاشكال ويقول بأن البحث في الاستصحاب بحث عن مسألة اصولية مع ان لازم هذا القول هو عدم جريانه الا في الموضوعات وهي بيد المقلد وما يكون كذلك يكون من المسائل الفقهية (١) .

(١) اقول ان النائيني قده يظهر منه من المباحث التالية لهذا البحث في فوائداصول

انه ممن اعترف بأن الموضوع في الاستصحاب عرفي كما في قوله فيه فكما الخ في ص ١١٤ من الامر الخامس .

ولاظنه ان لايجري استصحاب الحكم فقهاً على ما في ذهني من مباحثه الفقهية فيكون مبناه ارجاع القيد الى الموضوع والاشكال في المقام من جهته ولكن العرفية في الموضوع عنده تام فله ان يقول بان الاستصحاب مسألة اصولية نعم لو كان المدار على اشكال ارجاع قيد الحكم الى الموضوع لا يكون له ذلك .

## الامر الخامس

في بيان ان الشك واليقين فيه يجب أن يكونا فعليين ولا اعتبار 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 مما يجب ان يكون  
فعلياً ليرتب الحكم عليه فإنه دخيل فيه فاذا ورد لانتقض اليقين بالشك يكون  
معناه عدم جواز نقض اليقين الفعلي بالشك الفعلي فمن لم يكن عالماً بشيء في زمان  
وشاكاً في زمان آخر اوفى طول اليقين لا يكون اركان استصحابه تاما .

وثانياً يمكن اقامة البرهان على ما ذكر 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 فلا شأن لها الا بالتنجيز وبيان وظيفة الشاك  
وهي لانهصل الامع الالتفات بما هو موضوع الحكم من الشك واليقين فاذا لم يكن  
المكلف شاكاً لا يكون الحكم في حقه فعلياً ومنجزاً والتقدير بأنه لو التفت  
لشك لا يفيد .

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 ما هو ظاهر الدليل غاية الامر على المبني الاول وأن كان  
لا شأن 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 في وجوب كون ركني الاستصحاب وهما الشك واليقين فعليين ولايكفي التقديرى .

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

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

نعم لو التفت الى حاله قبلها ثم غفل ودخل في الصلاة لا يكون له اجراء قاعدة الفراغ لجريان الاستصحاب في حقه قبل جريانها هذا بالنسبة الى الصلوة التي صلاحها واما بالنسبة الى غيرها فيجب تحصيل الطهارة للشك فيها هذا ما قيل .

اقول في الصورة المذكورة ثمرة للبحث وهي أنه في صورة الشك بعد الصلاة لافرق في جريان قاعدة الفراغ بين كون المنط في الاستصحاب الشك التقديرى او الفعلى لانه الاول ايضاً ولو فرض وجود استصحاب في ما قبل الصلاة ولكن حيث لا يكون في ظرف الفراغ موثراً لمضى امده لا يمكن أن يكون مانعاً من جريان قاعدة الفراغ .

نعم لو كان شرط جريان القاعدة عدم محكوميتها في آن من الأناث بالاستصحاب لكان وجوده في الزمن السابق مضرً أو لکن دليلها مطلق وموضوعها الشك وهو حاصل فليس ما ذكر من الثمرة تاماً .

نعم لو كان الشك في الطهارة في وسط الصلاة تظهر الثمرة لان قاعدة الفراغ لاموضوع لها لعدم الفراغ فلو كان الاستصحاب في حقه بالشك التقديرى من اول الصلاة يكون مابقى باطلا لبطلان ما سبق اما لولم يكن فلاوجه للقول ببطلان ما سبق من الاجزاء بعد التجاوز عنه .

لا يقال في هذه الصورة ايضاً يمكن أن يكون الاستصحاب محكوم قاعدة الفراغ بعد حصول الفراغ منها لاناقول الشك في قاعدة الفراغ يكون مجرى قاعدته اذا كان بعد الفراغ واما اذا كان قبل الفراغ لايكفى والشك في الوسط قبل الفراغ لا يكون مجرى للقاعدة ولقد اجاد الشيخ الانصارى قده فيما افاد في المقام واشكال الهمداني قده في حاشيته غير واردة عليه .

## الامر السادس في تقسيمات الاستصحاب

ينقسم الاستصحاب باعتبار اختلاف المستصحب من كونه امراً وجودياً او امراً عديماً او غير ذلك وباعتبار الدليل الدال عليه من كونه عقلاً او بناء العقلاء او النص وباعتبار الشك المأخوذ فيه من كونه الشك في المقضى او في الرفع وعلى الثانى اما ان يكون الشك في رافعية الموجود او في اصل وجود الرفع والصور كثيرة قد تعرض لها الشيخ قده وعد الاقوال ولاوجه لاحتوائها هنا .

والحق عندنا هو جريانه في جميع الصور المتصورة حتى في الشك في المقضى كما سيبنى في طى الاقوال والمباحث فنقول في المقام مما اختلف فيه من جهة كون الاختلاف في دليله هو التفصيل عن الشيخ قده فانه فصل بين كون الدليل الدال عليه هو الشرع او العقل فقال بجريانه في الاول دون الثانى وحاصل دليله هو أن العقل لاشبهة له في حكمه ولا في موضوع حكمه فكل ما احزرع لعله وشرائطه يحكمه بحكمه ومع عدم احرازه لا يكون له حكم اصلا ولا يشك حتى يستصحب حكمه السابق وشكه في وجود القيد لموضوعه مساو 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 الى  
الموضوع.

وحاصل الجواب عن هذا الاستدلال هو أن الكلام .

اما ان يكون فى استصحاب حكم العقل وفى استصحاب حكم الشرع المستكشف  
من حكم العقل اماعلى الثانى فجزيان الاصل هما الاشكال 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 ما يكون المستصحب حكم العقل لا الشرع .

فنتقول اولاً نمنع أن كل قيد فى الحكم يرجع الى الموضوع لانه من  
الممكن أن يكون القيد من الجهات التعليلية للحكم لا التقييدية فيكون موضوع  
الجرمة هو ذات الكذب والضاربة جهة تعليلية فيصير العقل شاكاً فى الحكم من جهة كونه علة  
فيمكن أن يكون الكذب الموجب للقتل والهرج والمرج قبيحاً وحرماً عنده من  
باب أنه هو الفرد المتيقن و اما فيما دون ذلك يمكن الشك فكيف يقال لا يكون  
للعقل شك فى حكمه فركن الاستصحاب و هو الشك موجود على اى تقدير  
و لافرق فى ذلك اى عدم دخل قيد الحكم فى الموضوع بين استصحاب حكم العقل  
او الشرع ،

ثم انه ربما يقال ان الملازمة بين الحكمين يعنى العقلى والشرعى المستكشف  
منه من اللوازم العقلية لان اثبات احدا المتلازمين يوجب اثبات الاخر ومن

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 شرعي لانه لا اشكال فيه .

ثم ان شيخنا النائيني قد قال بأن الاحكام العقلية على قسمين قسم يكون ملاكها واضحا عند العقل مثل الظلم والاحسان الى اليتيم وقسم لا يكون كذلك بل يحتاج الى التدبر والتفكير مثل حكمه بملازمة المقدمة معها وبمحالية تكليف غير القادر وما لا يكون للعقل فيه الشك ولا يجري فيه الاستصحاب هو القسم الاول واما ما يكون فيه الشك ولا يجري فيه الاستصحاب هو القسم الاول واما ما يكون فيه الشك وهو القسم الثاني فكيف يقال بأنه واضح والعقل لا يشك في حكمه .

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

وفيه ان كلامه قد غير تام لان البحث يكون فيما يجيء فيه الشك لاما لا يكون كذلك واشكال عدم جريان الاستصحاب فيه يكون من باب كونه مثبتاً فقط لامن باب عدم الشك .

فتحصل أن استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي علي فرض كون دليله العقل لا اشكال فيه و اما استصحاب الحكم العقلي لاثبات الحكم الشرعي لا يجري لانه مثبت لامن باب أن العقل لا يشك في حكم نفسه ابداً .

ثم ان استصحاب الموضوع الذي حكم العقل بحسنه او قبحه والشرع بحرمة او وجوبه لا يجري علي التحقيق وان نقل عن صاحب الجواهر قد جريانه لان الموضوع ان كان القيد دخيلاً فيه علي وجه القيدية لا يبقى بعد انتفائه قطعاً وان كان لاعلى هذا الوجه فهو باق قطعاً فيكون من الفرد المردد المعروف عدم جريان الاستصحاب فيه كما في صورة الشك في الرضاع المحرم من جهة أن المحرم هو ثلاثة عشر رضة 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 استاذنا الشيخ الانصاري  
 قده ( شريف العلماء ) يعنى صاحب الرياض .  
 وحاصله ان استصحاب العدم في العدميات مما لا شبهة في جريانه واما الاستصحاب  
 في الامور الوجودية فلا يجرى (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 يجرى .  
 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 اوعد الاستصحاب من  
 الامارات وكلاهما باطلان .

اما اصالة عدم القرينة لاثبات كون استعمال اللفظ في الموضوع له اوليات  
 عدم التخصيص والتقييد فهي من الاصول العقلائية ولا شبهة لاحد فيها ولذا ترى أن  
 من لاعتقاده بالشرع ايضاً يجربها عملاً 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 مما يظهر من تقريرات الشيخ محمد تقي البروجردى لدرس استاذ العراقى قده  
 هو التعبير الثانى وهذا اولى بالاعتبار لان النص في خصوص الوضوء وارد وهو امر وجودى  
 فكيف يمكن القول بعدم الجريان اصلا وكما يظهر من رسائل الانصاري قده فانه بين ان  
 العدميات ايضاً داخله في محل النزاع وهذا هو مراده مدطله ايضاً وان كان تعبيره بهذا  
 النحو وقد كتبناه حفظاً لكلامه .

المراد بلفظ زيد في جائني زيد هل هو الرجل الشجاع او الاسد تجري اصاله عدم القرينة لاثبات الاستعمال في معناه الحقيقي واذا شك في ان العلماء في جملة اكرم العلماء هل المراد منه العدول فقط او عام للفاسق ايضاً يجري اصاله عدم القرينة . واما الاستصحاب فلا يجري لان من اللوازم العادية بعد جريان الاصل هو كون هذا اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي وهو من الاصل المثبت ولا اثر شرعي له ولا خصيصة في المقام حتى نقول بأن الاصل كذلك لا يجري في غير هذه الموارد وفي المورد يكون جارياً .

واما اصاله عدم المعارض والمزاحم ايضاً جارية من باب أن المدار عند العقلاء على الظهورات ولا تعبد عندهم فيها وعلى فرض كون الاصل تعديلاً يمكن جريان الاستصحاب وهكذا اصاله عدم النقل قبل استعمال اللفظ في لسان المتكلم او بعده على فرض كون المدار على الظهور وعلى فرض التعبد عندهم فالمدار على الاستصحاب واما اصاله عدم الحائل مثل من يحتمل أن يكون في بعض اعضائه في الوضوء مانعاً وحائلاً فهي ايضاً اصل عقلائي وعدم الاعتناء بأن وصول الماء الى البشرة من اللوازم العادية لهذا الاصل وكونه مثبتاً شاهد عدم كونه منه نعم لا يجري عندهم هذا الاصل بالنسبة الي من كان جصاصاً فيحتمل وجود الجص في اعضائه وهذا ايضاً يكون من جهة احتمال كون سنده الغلبة في الخارج بكون العدم عقلائياً في غير الجصاص وهو فيه عقلائي فلا يكون من باب الاستصحاب .

نعم اصل سندية الغلبة محل الكلام فينحصر سنده بين كونه بناء العقلاء فيكون من الاصول العقلائية وبين الاستصحاب والحق هو الاول لانهم يفرقون بين الشك في اصل وجود المانع ومانعية الوجود بالقول بعدم الجريان في الثاني مع أن الاستصحاب لا يفرق فيه كذلك .

ثم في خصوص المقام يمكن جريان استصحاب وجودي فنقول أن المتوضى او المغتسل اذا صب الماء على بشرته وعلم بحدوث الصب والجري على البشرة يستصحب

بعد الشك هذا العنوان وكونه من التدريجيات لا يضر كما أنه لا إشكال في استصحاب بقاء الليل وبقاء النهار من التدريجيات وهذا كما ترى استصحاب وجودي لا يربط له بما ذكره صاحب الرياض فتحصل أن كلامه قد لا يتم في هذا التفصيل .  
ومن التفاصيل ما هو عكس صاحب الرياض وهو القول بجريان الاستصحاب في الأمور الوجودية فقط لا العدمية .

ووجهه هو أن التعبد لا بد أن يكون بالنسبة إلى الأثر الشرعي والعدم نفى محض لا أثر له حتى يستصحب بخلاف الأمر الوجودي فإن الأثر مترتب عليه .  
والجواب عنه أن العدم بحدوثه وإن كان لآلة له الأعدم العلة ولكن بقاءه يكون له الأثر وأمر دفعه واستمراره بيد الشرع فيمكن التعبد بالنسبة إليه بأن يقول تعبد على عدم الوجوب أو تعبد بالوجوب .

### في الاستدلال على حجية الاستصحاب

وقد استدلل على حجيته بوجوده .

الوجه الأول الأجماع المحكي في كلام جماعة كالمبادئ والنهاية وهو الوجه الثالث في كلام المحقق الخراساني (قده) في الكفاية وقد اشكل (قده) عليه كما عن شيخنا الأستاذ العراقي (قده) بأن الأجماع في هذه المسئلة منقوله لا يفيد ومحصله غير حاصل لا اختلاف العلماء الذين تقدم ذكرهم فكيف يمكن أن يكون سنداً له ولو فرض يكون سندياً وسنده النص أو بناء العقلاء كما سيجيء مع أنه دليل لبي والقدر المتيقن منه هو الحجية في الشك في الرفع لأفي صورة الشك في المقتضى .

وفيه إن مخالفة من تقدم ممن هو معلوم الحال ومعروف الاسم من العلماء لا يضر به لانه لا يضر بكشفه عن قول المعصوم عليه السلام فالاشكال بأنه غير حاصل غير تام نعم بقية اشكالاتهم من سنديته وعدم وجود الإطلاق له في محله .  
الوجه الثاني لحجيته بناء العقلاء وديدنهم في مراسلاتهم في تجاراتهم وسائر

شؤونهم الاجتماعية فانهم لا يعتنون بالشك في حيوة من اليه المراسلة ومن يرسل اليه البضاعة في البلاد البعيدة وهذا البناء في الحيوانات ايضاً ألا ترى أن الطيور يرجعون الى عشهم ولا يعتنون باحتمال الخراب وحيث لا يكون ردع عن الشارع فهو حجة هذا .

ولكن فيه بحث وهو أن فطرة العقلاء والحيوانات تكون بدون الألتفات الى الشك ولا يكون لهم جرى عملي بعد الشك في البقاء بل كل انسان يرجع الى داره بدون الألتفات الى الشك ولو فرض الشك والألتفات يكون غالباً أما الأطمينانهم بالبقاء وهو علم عادي متبع واما للأحتياط رجاء وبحثنا في التعبد الازامى منهم عليذلك فبنائهم مجمل لا يتعين في خصوص ما هو البحث فيه مضافاً بأن كلا منا في امور الدين واثبات حكم الشرع او الموضوع اللذي يترتب عليه الحكم وهم من حيث هم عقلاء لا يكون عندهم استصحاب الحكم الشرعي 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 امور اجتماعية نظامية وهي مثل الدين عند المتدينين وجريان الاستصحاب فيها ايضاً يكون عندهم .

ثم ان المقصود من بنائهم ان كان سيرة ( ١ ) المسلمين فهي بنفسها حجة لاحتجاج الى الامضاء وما يحتاج اليه يكون بنائهم بما هم عقلاء لابماهم متدينون . ثم انه قد توهم ان كلام المحقق الخراساني فده من أن السيرة او بنا العقلاء يكون الرادع عنها الايات الناهية عن ترتيب الاثر على غير العلم مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم مخالف لما مر عنه في الكفاية في باب حجية الخبر الواحد ببيان أنه كيف لا يسلم 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 عواضه كما يقال في بناء العقلاء فهما مشتركان في كفاية عدم الردع وهو نحو امضاء وان كانت سيرة المسلمين اقوى من حيث الكشف.



للمعموم فيكون في المقامين وان كان الاتباع من باب الخروج بالتخصص بأن يقال ما قام عليه بنائهم علم ففي المقامين ايضاً .

وقد اجاب عن التوهم شيخنا العراقي قده بالفرق بين المقامين وهوان خروج مورد الخبر الواحد عن المعموم بالتخصيص او التخصص يكون من جهة ان العقلاء يرون ما قام عليه الخبر مصداقاً من مصاديق الكاشف عن الواقع ويكون متابعتهم اياه من باب كونه علماً على مسلك تميم الكشف في الامارات بخلاف المقام فان متابعتهم لا يكون من هذا الباب بل من باب أنه اصل من الاصول و عدم نقض اليقين بالشك فهنا يكون بعكس الاخبار الاحاد فالآيات حاكمة عليه من باب انه لا يكون من اتباع العلم .

ولا اقول ان السيرة لا تكون اماره وكذلك البناء العقلاني فانها امارتان ولكن تكون سنداً للاصل ولا ريب في امارية سنده انما الكلام في مفاد هذه الامارة التي يكون هو الاصل التعبدى فالحق مع المحقق الخراساني قده كما في الكفاية وحاشيته على الرسائل .

لا يقال ان بناء العقلاء يحتاج الى الامضاء وعدم وصول الردع عنه يكفي لحجيته فهو حجة يعارض مع الآيات في مفادها .

لانا نقول بنائهم يكون من باب اللاقتضاء في الحجية وعدمها ولكن الآيات فيها اقتضاء الحجية و حيث انه اصل لا يمكن ان يعارض مع الآيات نعم لو فرض اماريته يمكن المعارضة و لكنه ليس كذلك فتحصل أن بناء العقلاء غير حجة في المقام لردع الآيات عنه.

الوجه الثالث الاستدلال على حجية الاستصحاب وهو العمد الروايات فمنها صحيحة زرارة وهي وان كانت مضمرة ولكن لا يضر الاضمار بصحتها لان السند الى زرارة صحيح وفي روايه من كان من اصحاب الاجماع وهو لا ينقل الا عن الامام عليه السلام

ومثله لا ينقل 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 أيرجب الخفقة والخفتان عليه الوضوء قال عليه السلام يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء قلت فإن حرّك على جنبه شيء وهو لا يعلم قال عليه السلام لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك امرين و إلا فإنه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابداً بالشك وإنما تنقضه يقين آخر (٢).

وتقريب الاستدلال حاصله هو أن هذه الرواية تكون بيانا للكبرى الارتكازية من عدم نقض اليقين بالشك ولا خصيصة للوضوء و يفهم أن ارتكاز زرارة أيضاً كان هذا يعنى الاستصحاب على ما هو الظاهر من تقرير الامام عليه السلام وكانت الشبهة في مفهوم النوم والالف واللام في قوله عليه السلام ولا تنقض اليقين ابداً بالشك يكون للمجنس لا للعهد حتى يقال يكون المعهود هو الوضوء فقط ولكن لا بأس بالبحث عن فقه الحديث فإنه نورو كذا لا بأس بنقل ما يرد عليه في مقام البحث.

فنقول قد اشكل عليه اولاً بأن السائل يسأل عن الرجل الذي ينام ولا شبهة في أن النوم مبطل للوضوء وشأن مثل الزرارة اجل من أن لا يفهم المضادة بينه وبين الوضوء في الشرع الا نور ف قيل في مقام الجواب هو أن المراد الاشراف على النوم لا النوم واقعاً ولكن الحق هو أن يقال حيث أن للنوم مراتب مرتبة: ضعيفه ومرتبة قوية عبر هنا عن المرتبة الضعيفة بالنوم ويكون سئواله عن النوم الذي هو ناقض لوجود الشبهة في المفهوم وحد النوم الذي هو مبطل للوضوء فاجاب عليه السلام بأن النوم الذي يكون

(١) وهي في باب ١ من ابواب نواقض الوضوء ص ١٧٤ في الوسائل الطبع الجديد ح ١

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

في العبارة لا يوافق الوسائل فاحفظه .

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

ثم يكون السؤال الثانى عن الشبهة الموضوعية بقوله فان حرك فى جنبه  
شياء فاسقط <sup>عَلَيْهَا</sup> 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 احتمال أن لا يكون نوم الاذن امارة لنوم القلب بل يكون له  
موضوعية ولولم يحصل نوم القلب فستل ثانياً عن حد المفهوم فى النوم الناقض نظير  
سؤاله الاول ولكن الجواب عنه هو أن الامر لو كان كذلك 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 فدالاتها  
من هذه الجهة على المطلوب مما لاشبهة فيه .

وقد اشكل عليها ثانياً بأن اللازم هو جريان الأصل فى سبب الشك فى  
الوضوء وهو الشك فى تحقق النوم لأنه من المعلوم أن الاستصحاب فى السبب يكون  
مقدما على الاستصحاب فى المسبب فلزم أن يقال بأنه يكون شاكا فى نومه فيبنى  
على عدم النوم حتى يستيقن النوم لأن يقال فانه على يقين من وضوءه الخ وجعل  
شيخنا قده هذا الاحتمال من مبعديات كون الشبهة فى السؤال الثانى مصداقية لأنها  
لو كانت مصداقية للنوم يجب الجواب عن حال النوم لاحال الوضوء واما على فرض  
كون الشبهة مفهومية فلا يرد هذا الأشكال لأن عدم جريان الاستصحاب فى السبب  
يكون من جهة الشبهة فى الفرد المررد 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 رضة او خمسة عشر و لاشبهة فى عدم جريان الاصل فى الفرد المررد

فعلية هذا يكون استصحاب الوضوء جارياً هكذا قال شيخنا قده .

ولكن كنا نورد عليه بأن الشبهة في السؤال الثاني مصداقية كما مر وعدم جريان الاستصحاب في النوم يكون من جهة عدم كونه منشأً لان استصحابه بالنسبة الى الوضوء يكون من الاصل المثبت لأنه لا يثبت أن الوضوء باق الامن باب ترتب الآثار العقلية على المستصحب وجوابه بالحق يكون بياناً للشبهة الحكمية والموضوعية كليهما فإن اليقين السابق معتبر سواء كان في الحكم او الموضوع لانه يبين كبرى كلية في أن المدار على اليقين السابق والشك اللاحق .

ثم ان قوله بالحق والافانه على يقين من وضوئه يكون جملة شرطية ومعناها أن لم يستيقن انه قد نام وجزاء الشرط محذوف وهو جملة فلا يجب عليه الوضوء وفي هذا المقام وجوه الاول عن الشيخ قده وتبعه المحقق الخراساني (قده) من أن المحذوف هو الجزاء ولكن اقيمت العلة للجزاء مقامه يعنى علة عدم وجوب الوضوء هي وجود اليقين السابق والشك اللاحق مع عدم نقضه بالشك فما هو مقام الجزاء قوله بالحق ولا تنقض 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 فلا ينقض اليقين بالشك مع كون الالف واللام في اليقين للجنس للالعهد ليتمكن استفادة كبرى كلية منه والا فيكون لخصوص الوضوء ولا يجري في غيره .

وفيه ان اللام اذا كان للجنس ايضاً يحتمل أن يكون المراد باليقين الجنس الذي يكون في الوضوء فهذا لا يفيد لاستفادة الكلية لولا ساير الوجوه من الارتكاز على عدم الخصيصة والتأييد بورود مثل هذه العبارة في الصوم والصلوة ايضاً .

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

الخبرية في مقام الانشاء ونفهم بقائه على الحالة السابقة ومعناه انه حيث يكون على يقين من وضوئه يكون وضوئه بحاله ولم يتغير عما هو عليه فآثار اليقين مترتب وقدا تعب المحقق الخراساني قده نفسه الشريفة بردهذا الوجه من جهة أن لازمه العمل على طبق اليقين وجعله ابعدا ولكن على مبنى التحقيق من ترتيب آثار اليقين والتمتين لاشكال فيه ومعذلك فأحسن الوجوه مختار العلمين وغيره اضعف لقضاء الفطرة بذلك و جواب السائل وان كان فيه التكرار حيث أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ نفى الموضوع بقوله اللفظي وبالتقدير ايضاً يكون معناه البناء على الموضوع و عدم وجوبه ولكن حيث يكون عَلَيْهِ السَّلَامُ في مقام جعل الكبرى والصغرى و بيان قاعدة كلية في جميع الموارد لا يضر هذا التكرار .

وبهذا الوجه يعنى جعل الجزاء قوله فانه على يقين قداشكل على الشيخ قده بأن التقدير لا يلزم وهذه الجملة الخبرية تكون مقام الجملة الانشائية فان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ هذا يكون مقام قوله فليبين على وضوئه وهي مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يعيد الصلوة في مقام الامر بالاعادة .

وفيه ان هذا وان كان المشهور ولكن لا يتم عندنا فان استعمال الخبر في 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 في جميع الموارد ولكن الجواب عنه هو ان الوصول لو كان شرط كون الحكم حكماً يلزم ان لا يكون الامر ايضاً موجبا لاثبات الحكم لانه قبله لم يصل وبه يصير واصلا فالحكم هو الارادة وتصير فعلية في مقام الابرار وهو يحتاج الى كاشف والكاشف تارة يكون بصيغة الامر وتارة بالخبر المحفوف بالقرينة وهذا النحو من الخبر كاشف عند العرف واهل المحاورة وفي بعض المقامات جعل الدور بين الارادة والوصول وقلنا في جوابه ان الارادة غير متوقفة على الوصول والوصول متوقف عليها من جهة انه لا معنى له بدونها والدليل على صحة هذا الاستعمال وقوعه في الشرع ايضاً .

الوجه الرابع أن يكون الجزاء هو قوله **يُطَهَّرُ** فإنه 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 خبر أفي مقام الانشاء بأن يكون معناه فليبين على وضوئه .

### في عدم اختصاص الاستصحاب بالوضوء

ثم إن هذه الوجوه في مقام الاستدلال بالحديث الشريف لا يفيد القاء خصوصية الوضوء ولذا ذكر والتعميم و جوهراً الأول انه لاشبهة ولا ريب في أن حد الوسط في القضية الصحيحة يجب تكراره بأي معنى كان فإنه إذا قلنا العالم متغير وكل متغير حادث يكون التغير هو حد الوسط فإن كان المراد منه التغير في عالم الناسوت فيجب التكرار بهذا المعنى و إن كان الأعم منه ومن سائر العوالم فإيضاً كذلك و عليه فيجب أن يكون اليقين في الصغرى و هي قوله فإنه على يقين من وضوئه هو اليقين في الكبرى و هي قوله لا تنقض اليقين بالشك ومن المعلوم أن اليقين بالوضوء هو المراد في الصغرى فكذلك في الكبرى ولكن في المقام خصيصة لبقاء القيد وهو الوضوء و هي الارتكاز العرفي بأن اليقين لاستحكامه يجب البقاء عليه وهو لا يختص بالوضوء ولأن علماء الاسلام ما فرقوا بين الاستصحاب في الوضوء وغيره مضافاً الى ورود هذه الصغرى و الكبرى في الصوم و الصلاة أيضاً فمن الجميع يستفاد عدم الخصوصية للوضوء في جريان الاستصحاب .

الوجه الثاني ما عن شيخنا النائيني قدوه وهو أن اليقين لاشبهة في أنه يحتاج الى متعلق وهو المتيقن وهو إما ان يكون الوضوء او يكون غيره من الصلاة والصوم والحج وغيره فهو لا بد أن يكون مضافاً الى شيء و ذكر الوضوء هنا لا يكون لخصيصة فيه بل لاحتياج اليقين الى المتعلق .

و فيه ان شخص اليقين يحتاج الى متعلق ولكن الطبيعي لا يحتاج اليه فإنه

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

والوجه الثالث لعدم الاختصاص ما ذكره المحقق الخراساني قده في الكفاية بانه بعد غمض العين عن الفطرة والارتكاز على عدم اختصاص اليقين بالوضوء يمكن أن يكون قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ من وضوئه متعلقا بالظرف لباليقين ومعناه انه من طرف يقينه على وضوءه 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 وعدم وجوب اعادته وعلته، قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فانه على يقين من وضوئه مع احتمال دخل خصوصيته فاذا قيل لانا كل الرمان لانه حامض لا يمكننا القاء خصوصية الرمان والاخذ باطلاق قوله لانه حامض لاحتمال دخل كونه رماناً 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 لا ينقض وهذا لا يتم مع عدم اطلاق العلة لوسلم الظهور واطلاقها مع وجود ما يحتمل القرينية في الكلام مشكل وهون كر الوضوء فما هو المتيقن في مقام التخاطب يكون هو الوضوء فقط .

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

## فى اشكالات دلالة الرواية

ثم انه بعد تمامية دلالة الرواية بوجه قد اشكل عليها بأن غاية ما يستفاد منها سلب العموم لاعموم السلب بمعنى أن قوله لا تنقض اليقين يكون معناه أن مجموع الافراد من حيث المجموع منهى عن نقضه واما نقض بعض افراد اليقين فلا يكون كذلك فلا يدل على ان الاستصحاب يكون فى كل ابواب الفقه وقد اجيب عن هذا الاشكال كما فى حاشية المحقق الخراسانى فده على الرسائل بانه لولم يكن لعموم السلب لا ينطبق على مورده أيضاً لان الموضوع احد الافراد فلولا عدم جواز نقض اليقين بالشك فى جميع الموارد من اين يستفاد أن الموضوع من الافراد الذى لا يجوز نقض يقينه بالشك و فيه ان مورده مما لا كلام فيه و لعل فى الموضوع او الطهارات الثلاث خصيصة فهذا الجواب غير تام .

وقد اجاب عنه شيخنا النائينى (قده) بأن مدار سلب العموم هو أن يرد حرف النفى على ما يكون دالا على العموم بالمعنى الاسمى مثل لا تكرم كل عالم واما اذا لم يكن كذلك فلا يكون من سلب العموم فى شيء كما فى قولنا لارجل فى الدار او قولنا فى المقام لا تنقض اليقين فان المفرد المحلى باللام قبل النفى لا يدل على العموم حتى يكون النفى وارداً عليه بل من النفى يستفاد العموم فكيف يكون وارداً عليه فان العموم متأخر عن السلب فكيف يكون متقدماً عليه فيكون المقام و امثاله لعموم السلب ولا يورد الاشكال نعم يمكن ان يقال فى النفى الوارد على الجمع المحلى بالالف واللام بسلب العموم لوقلنا بانه لسلب العموم على بعض الاقوال ولكنه خلاف ظاهره فانه لولا القرينة لا يدل الاعلى عموم السلب واما على التقدير الاخر وهو الحق فحيث يكون العموم مرآة الافراد لا يمكن أن يلاحظ مستقلاً ليتوجه النهى اليه استقلالاً فما هو قابل لسلب العموم يكون هو الالفاظ الموضوعات له مثل لفظ كل واجمع اذا ورد النفى عليه وهذا الكلام منه قده قد اخذ بعضه عن الشيخ قده.



ولكن يرد عليه اولاً ان ما اختاره من عموم السلب في مثل لارجل في الدار ولا تنقض اليقين وان كان هو المشهور ولكن لا يصح عند تالان النهى المتوجه الى الافراد اما ان يكون للطبيعة السارية واما يكون لصرف الوجود كالامر فر بما يكون الغرض صرف وجود العدم لاعدم جميع الافراد كما يكون في الامر كذلك فالفرق بين الامر والنهى بان الصرف في الثاني لا يصدق الابتراك جميع الافراد وفي الاول بفرد واحد لاوجه له فاذا قال القائل لاتأكل الثوم لحصول الرائحة الكريهة لانقول بأن ساير الافراد ايضاً يجب تر كها لحصول الرائحة ولاتأني لها اذا لم يكن الاكل الثاني سبباً للاشتداد .

و ثانياً فلان مر آتية العموم في الجمع المحلي باللام من جهة كونها من المعاني الحرفية لا يضر بالمحافظ فان المعاني الحرفية كالمعاني الاسمية قابلة للمحافظ مستقلاً كما في النسب والاضافات و لولذلك لعطل الكلام لان النسبة من المعاني الحرفية ولازال تكون مورد النظر في مثل زيد قائم وعمر وقاعد و امثال الجملات .

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

الاشكال الثاني في الرواية بعد دلالتها على الاستصحاب أجمالاً هو انه لاشبهة في أن النقض يسند الى ما يكون له وجود وام واستمرار واما ما لا استمرار له فلا يسند النقض اليه ففي المقام الموضوع يكون من الافعال المنصرمة وهو الغسلتان والمسححتان ولا يبقى 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 فلان تدل على الاستصحاب في شيء .

وقد اجيب 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 فإن النظافة شيء يفهمه كل احد بخلاف الطهارة الباطنية و لهذه النكتة اسناد النقص الى الموضوع اللذي يكون سبباً و هو الغسلتان و المسححتان الظاهرتان عند العرف .

و التحقيق عندنا هو أن الموضوع يكون مثل البيع و العقد في حصول الوجود الاعتباري له فكما أن اوفوا بالعقود و احل الله البيع يشمل العقد اللذي انقضى و كذلك البيع اللذي انقضى و يكون الخطاب بلحاظ نوع دوام عند العقلاء بالوجود الاعتباري فكذلك الموضوع يكون له نوع دوام في هذا الوعاء و هو يكفى في اسناد النقص اليه فما هو غير باق هو المعنى المصدري و ما هو باق يكون هو الاسم المصدر ( و بالفارسية كره زدن و كره و فر و ختن و فر و وش و وضوء كره و فر و وضوء فر قدارد ) فتحصل أن دلالة هذه الرواية على الاستصحاب مما لا اشكال فيه و ما قيل فيها غير تام .

### و منها صحيحة اخرى لزارة (١)

قال قلت اصاب ثوبي دم رعاى او غيره او شيء من المنى فعلمت اثره الى أن اصب الماء فحضرت الصلاة و نسيت ان بثوبي شيئاً و صليت ثم انى ذكرت بعد ذلك قال عليه السلام تعيد الصلوة و تغسله قلت فان لم اكن رأيت موضعه و علمت أنه اصابه فطلبتة و لم اقدر عليه فلما صليت و جدته قال عليه السلام تغسله و تعيد قلت فان ظننت أنه اصابه و لم اتيقن فنظرت و لم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه قال عليه السلام تغسله و لا تعيد قلت لم ذلك قال عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت و ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك ابداً قلت فاني قد علمت أنه اصابه و لم ادراين هو فأغسله قال عليه السلام تغسل من

(١) اقول هذا الحديث الشريف بهذا المقدار في الوسائل تأليف العلامة البروجردى

قده فى باب ٢٣ من ابواب النجاسات ح ٥ نقلا عن التهذيب والاستبصار و العلل و فى

الوسائل للشيخ حر العاملى قده فى 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 رأيت في ثوبي و أنا في الصلوة قال عَلَيْكَ تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت في ثوبك ان لم تشك ثم رأيت في ثوبك قطع الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك الخبر .

وتقريب الاستدلال بفقرتين من الرواية فانها متعرضة لاحكام نفسية و حكم طريقي وهو الاستصحاب الفقرة الاولى قوله عَلَيْكَ لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابدأ فان عدم اعادة الصلوة يكون من باب أن دخوله فيها كان على القاعدة فانه لم يكن له اليقين بالنجاسة بل كان حاله 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 السارى 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 كذلك فدلالة الرواية صدراً وزيلاً 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 دليلاً على اجزاء الامر الظاهري وهو خلاف القاعدة لانها تقتضى عدم الاجزاء لعدم مطابقة المأني به مع الأمور به .

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

هذا الاحتمال .

ولا يخفى أن مناط الاشكال في المقام يكون على فرض كون النجاسة التي وجدها السائل هي ما احتمله وظن به قبل ذلك واما على فرض كونه نجاسة جديدة فلا يكون وجدانها من نقض اليقين باليقين بل الشك بالنسبة الي النجاسة في حال وجدان الجديدة باقية والشيخ قد جعل هذا الاحتمال خلاف الظاهر بل الظاهر هو ان ما وجدته يكون هو الذي ظن به وكيف كان فقد اجيب عن الاشكال بوجوده وهي تدور مدار كيفية شرطية الطهارة للصلوة من كونها شرطاً واقعياً او ظاهرياً او احرازياً وغيره ويكون في كلماتهم التعرض لها .

الوجه الاول ان يكون الشرط هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة المحرزة بالاستصحاب وعليه فعند كشف عدم الطهارة في الواقع لا يكشف خلاف الواقع بالنسبة الي ما هو الشرط ضرورة وجود الشرط الاحرازى بالاستصحاب فان الاحراز السابق لا يكون له كشف خلاف وان كان الواقع له كشف الخلاف لان الاحراز لا واقع له الانفسه وهو كان حاصلًا ولم يظهر خلافه .

والجواب عنه بالنقض هو ان الغافل الذي لم يتوجه الي النجاسة اصلا تكون صلواته صحيحة مع أنه لم يكن محرزاً للشرط وللواقع فلو كان الشرط منحصراً بهما يلزم ان يقال ببطلان هذه الصلوة لعدم الواقع واحرازه واما حلا فلان الظاهر من دليل الشرطية مثل لاصلوة الابطهور هو شرطية واقع الطهارة لاحرازها فمع كشف الخلاف يجب ان يقال ببطلان الصلاة لان الاستصحاب حكم طريقي محض ولا موضوعية له ومن هذه الرواية لا يستفاد شرطية الطهارة الاعم من الواقعي والاحرازى لانه خلاف ظاهرها مضافاً بأن عدم الاعادة اثر الاستصحاب عليها التقدير بعد كشف الخلاف لاثر المستصحب وعلى مسلك مثل شيخنا النائيني قدس من ان الاستصحاب هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن يكون الاثر على الواقع لاعلى احرازه فمع كشف الخلاف يجب الاعادة واما على ما هو التحقيق من انه تنزيل المشكوك منزلة اليقين

والمتيقن كليهما فيمكن ترتيب آثار الاحراز واثار اليقين ولولم يكن للمتيقن واقع في البين فان هذا الاثر اثار اليقين فلا يتم هذا الوجه في رد الاشكال في الجملة .

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

الوجه الثالث ان يكون المانع للصلوة النجاسة المعلومة وحيث لم يكن العلم بالنجاسة حاصلًا حين الصلوة وقد انكشفت النجاسة بعدها فلا اعادة لحصول الشرط حينها وما انكشف خلافه بالوجدان فعدم الاعادة على القاعدة وعليه لا تكون الرواية حجة على الاستصحاب ولا يناسب التعليل بعدم نقض اليقين بالشك بل المانع ليس له المانع عليه لهذا الفرض ففي الواقع لم يكن الشرط شرطاً ليجب احرازه بالاستصحاب .

الوجه الرابع ان يكون المانع هو ما لم يقم عليه حجة على العدم واما ما قام عليه الحجة فلا يكون مانعاً وهنا قام الاستصحاب على عدم النجاسة فلا مانع ولا كشف خلاف له لانه لا يكون الشرط الابهذا النحو .

الوجه الخامس ان يكون الشرط هو الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية فيكون الشرط هو الطهارة لاحرازها وان كان الاحراز طريقاً الى اثباتها ظاهر أو هذا ايضاً لا كشف خلاف له لانه وان ظهر خلاف الواقع ولكن الظاهر باق على ظاهره . ويرد عليه بان لازمه انه لو كان الطهارة غير محرزة ولا تكون حاصلّة واقعاً ولكن وقع

الصلوة مع الغفلة ان لاتكون صحيحة وهذا خلاف الاجماع مع كون الظاهر من الدليل مثل لاصلوة الابطه وشرطية 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 لاعادةعليه 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 في الصلاة فلنرجع الى اصل الاشكال في المقام ولا يخفى 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 اما صدق النقض في الاعادة فلان اصل الاعادة نقض عملي لليقين وعدمها عدم نقض عملي سواء كان الشرط هو الطهارة الواقعية او الظاهرية وهذا سهل انما الاشكال في ان عدم النقض يكون مستنداً الى ما قبل الصلوة فانه كان على يقين من طهارته قبل ذلك 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 حجبية الاستصحاب .

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

وفيه ان استفادة كون الشرط للاعم من الظاهري الاحرازي والواقعي مما لا كلام فيه فانه يستفاد من الرواية وانما الكلام في التعليل ولا يناسب التعليل عليها هذا بالكون على الطهارة بل اللازم ان يقال في هذا الفرض لانك كنت على يقين باحراز

طهارتك بالاصل لأن يقال انك كنت على يقين من طهارتك مضافاً بأن الاستصحاب عنده يكون من تنزيل المشكوك منزلة المتيقن لالشك منزلة اليقين والاحراز هو اثر اليقين لا المتيقن وهو لا يحصل بتنزيل المشكوك مثل الطهارة منزلة المتيقن هذا مع انه لو التزم بمبناه من تنزيل المشكوك منزلة المتيقن يكون لازمه هو القول بطريفة اليقين الى الطهارة وهي قد انكشف خلافها واللازم منه هو بقاء الاشكال لان الطهارة قد انتقضت باليقين بالنجاسة لا بالشك فيها .

ويرد عليه النقض ايضاً بأنه على فرض تسليم كون الشرط هو الاحراز يلزم بطلان صلوته من لاجراز له 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 فلا اثر لاستصحابها لعدم الاثر له بل للاحرراز فقط وهو قد كان متوجهاً لهذا الاشكال ولذا اجاب عنه في الكفاية بقوله فانه يقال ان الطهارة وان لم تكن شرطاً فعلا الا انها غير منعزلة عن الشرطية رأساً بل هي شرط واقعي اقتضائي ومعنى الاقتضائي هو أنه لولا المانع يكون هذا هو الشرط ولكن معه مثل الجهل به فالاحراز يكون كافياً .

ثم ان كان مقصوده من هذا هو أن الشرط يكون هو الجامع بين الظاهر والواقع ففي صورة وجود الواقع فهو الشرط وفي صورة عدمه يكون الشرط هو الاحراز فهذا خلاف ظاهر عبارته لانفسها فان نفى نفس الطهارة عن الشرطية لا يناسب القول بشرطيتها على وجه وان كان المراد هو شرطية الواقع فهو ايضاً لا يناسب لدفع الاشكال

(١) اقول هذا الاشكال غير وارد عليه لانه فرض الشرط كذلك في صورة الالتفات

لا صورة الغفلة فان عبارته في الكفاية شاهدة فانه قال لا يكاد يمكن التفصي عن الاشكال الا بأن يقال ان الشرط في الصلوة فعلا حين الالتفات الى الطهارة هو احرازها فان قوله حين الالتفات الى الطهارة يكون شاهداً على ان مراده غير صورة الغفلة وليس الاحراز شرطاً فيها ليرد النقض فنفس الطهارة ايضاً غير شرط في غير هذه الصورة لافيها .

لظهور خلافه بالوجدان وهو أيضاً لا يريد به وان كان المراد كون الطهارة قيد الاحراز فما هو الشرط يكون احراز الطهارة لاحراز غيرها فهو أيضاً لا يتم لان الطهارة الواقعية يكون المفروض عدمها بعد كشف الخلاف والطهارة الزعمية التصورية لا أثر لها لتستصحب والمفروض أن المستصحب يجب أن يكون حكماً او موضوعاً ذى حكم ويكون هذا الاثر قبل الاستصحاب لامن قبله وهذا اثر الاستصحاب يعني زعم الطهارة يكون اثره لاثار المستصحب ضرورة انه يحصل بعد جريانه فقوله قد ههنا مع كفاية (١) كونها من قيود الشرط حيث انه كان احرازها بخصوصها لا غيرها شرطاً غير تام ايضاً اما لو كان الشرط هو الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية فايضاً لا يندفع الاشكال فى المقام .

اما اولاً فلان لنا احتمال ثالث وهو حال الغفلة فانه لا يكون الشرط الواقع ولا احرازه فان الصلوة مع النجاسة الواقعية الغير الملتقطة اليها صحيحة فلا يكون الشرط دائراً بين الاثنين فقط (٢) .

واما ثانياً فلان الكلام لا يكون 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 قد ههنا يظهر أن مراده باحراز الطهارة لا يكون هو دخل صفة الاحراز من حيث هى فى النفس بل مراده اعتبار المحرز وان لم يكن لنا محرز بدون الاحراز فيرجع قوله قد ههنا الى أن يكون الشرط هو الاعم من الطهارة الظاهرية او الواقعية ويتعرض له مدطله بعد هذا الاحتمال كما ترى فى كلامه وعلى اى تقدير فالاشكال من اصله لا يندفع بهذا الكلام بل هو صعب الملاج واقماً .

(٢) اقول فى صورة الغفلة يمكن أن يقال الطهارة عن النجاسة لا تكون شرطاً ولا اشكال فيه فان البحث فى صورة الالتفات اما صورة الغفلة اصلاً لا تكون الطهارة شرطاً وفى صورة النسبان تكون شرطاً ولولم يكن حين العمل الالتفات اليه والحاكم به النص فى غير هذه الفقرة فان الاحراز الظاهري فيه لا يكفى بل المدار على الواقع .



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

ثم انه قد اشكل شيخنا العراقي قده في المقام باشكال دقيق وهو ان الجامع لو كان شرطاً لا يكون للاستصحاب مجرى اصلاً بالنسبة الى الجامع ولا بالنسبة الى الحصة المقارنة مع الواقع ولا بالنسبة الى الحصة المقارنة مع الظاهر اما بالنسبة الى الجامع فلانه لا اثر له شرعاً بل ما هو منشأ الاثر هو الحصة ولو فرض له الاثر لا يكون في الحصتين مجرى للاستصحاب فان الخصوصية في باب الكفارة على فرض كون الجامع بين الصوم والاطعام والعتق هو الواجب لا يجوز قصدها لانها بدعة ولا تكون منشأ اثر وفي المقام ايضاً كذلك مضافاً بأن الجامع بين الطوليتين لا يتصور فان استصحاب الطهارة في طول واقعها فيلزم الالاجريان الاستصحاب ثم حصول الظاهرية بالتعبد فكيف يمكن ان يكون لنا جامع بينهما فان المتأخر رتبة لا يمكن ان يكون في عرض المتقدم كذلك .

واما جريان الاستصحاب في الحصة المقرونة الى الواقع فلا يكاد يؤثر في المقام وان كان في نفسه ممكناً لانه بعد كشف الخلاف يكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك ضرورة العلم بالنجاسة وعلى فرض عدم الاثر للواقع فلا يكون 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 المستصحية .

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

ثم أن شيخنا النائيني قده قدذب 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 الكبرى ويرد عليه اولان 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 والافلاوى جهة سئل في المقام عن التفكيك بين الاعادة و تحصيل الطهارة فان الوحشة عن التفكيك كان دليلاً على عدم المغروسة .

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

فيمكن أن يقال أن النجاسة التي وجدت تكون من الحادثة بعد الصلاة فاليقين والشك بالنسبة الى قبل الصلاة يكونان باقيين حتى بعدها ويمكر 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 الملاقة مع الدم مثلاً يحدث الحكم بالاجتناب ولا حكم عند كشف الخلاف فاذا ظهر نجاسة ما كان طاهراً لا يكون للحكم بالطهارة وجه وقبل كشف الخلاف فلا فرق بين الطهارة الواقعية و الظاهرية و لولم يكن اثر على الواقع الذي كشف خلافه وكان هذا كاشفاً عن عدم الاثر في صورة التعبد ايضاً يأتي فيه الاشكال السابق منه قده في الطهارة اذا كانت واقعية وكذلك النجاسة

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

### تذييل تسميهي

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

اما الروايات فهي على ثلاث طوائف الطائفة الاولى ما دل على شرطية الطهارة مثل قوله صلى الله عليه وآله لاصلوة الا بظهور 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 ما دل على كفاية الطهارة الاستصحابية ايضاً كهذه الصحيحة التي تكون مورد الاستدلال في الاستصحاب .

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

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

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

الوجه الثاني ان يكون الشرط هو الاعم من الواقع واحرازه وفرقه مع الاول هو ان احراز الطهارة شرط لاحراز النجاسة ولازمه هو تثبيت حجية الاستصحاب في صورة الشك وفيه ان هذا ليس جمعاً بين الروايات بل لازمه سقوط ما دل بظاهره على ان الشرط هو واقع الطهارة فقط وهكذا يوجب سقوط ما دل على صحة الصلاة في حال الغفلة لعدم الاحراز وعدم الواقع ولو كان المراد ان الجامع هو الشرط يرد عليه اشكال شيخنا العراقي قده من عدم تصويره الاستصحاب بوجه من الوجوه لبالنسبة الى الجامع ولا الحصاة فهذا الوجه لا يكاد يفيد للمجمع .

الوجه الثالث ان يكون الشرط هو واقع الطهارة (١) ولكن في صورة اتيان الصلاة

(١) اقول هذا امتن الوجوه كما عن التحرير النائيني قده و لا يرد عليه الاشكال بوجه حتى اشكال العلامة العراقي قده فان مرجع هذا القول لا يكون الالتزام بان الشرط هو الاعم من الواقعي والظاهري بل الشرط هو الواقع وغيره يكون بدلا عنه كما في تقريراته ( الفوائد ) وهكذا لا يرد عليه اشكال عدم السنخية في المصلحة كما في طي كلمات الاستاذ مد ظله

وبيان ذلك هو ان الكلام اما يكون في الاجزاء في مرحلة الفراغ او الاجزاء من جهة الجعل اما الاول فلا اشكال فيه من جهة سيرورة الشرط الاعم من الظاهر والواقع بل يكون الشرط شرطاً بحاله و واقعيته وتكون غفلة المكلف او احرازه بالاستصحاب موجدة لمصلحة تفيد تمامية الصلاة فالشرط هو الواقع والاجزاء كذلك لا يضره ولا يرد الاشكال من —

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

و الحاصل اما ان يكون الاجزاء لمضادة مصلحة الظاهر مع الواقع واما من باب الوفاء بمرتبة منها او من باب العفو عن الواقع ولازم هذا الاحتمال هو حفظ ظاهر ما دل 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 أيضاً

— حيث السنخية بين الواقع وما وقع كذلك في صورة الاجزاء بملاك المضادة لان الغرض هو الضدية لا السنخية وفي صورة الاجزاء بملاك الوفاء ايضاً لانحرز عدم السنخية لاننا نعلم حقيقة المصلحة لنقول لا يكون غير الواحد له مصلحة الواحد فربما يكون للمولى غرض يكون تحصله اما بالصلاة مع الطهارة او هي مع احرازها ولو زعمنا او يكون 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 اما لو كان الاجزاء من باب كون الشرط في مقام الجعل كذلك فلا اشكال فيه اصلا لانه قده لا يقول بان الشرط هو الاعم بل يقول الشرط هو الطهارة في صورة عدم الشك وفي صورة الشك يكفي الاحراز الزعمي ايضاً وفي صورة الغفلة لا يكون شرطاً اصلاً 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 لا يكون الطهارة شرطاً ولا اشكال فيه وعمدة كلامه قده في مقام الامتثال ودفع الاشكال عنه اسهل من مقام الجعل والاستناد مدطله قنع ببيان الاشكال فقط ولم يبين وجهها يكون هو موجبا للجمع الصحيح عنده في هذه الدورة وان مال في الدورة الاولى الى الاجزاء بمصلحة المضادة فكلام التحرير النائيني قده امتن و انه دقيق جدا ولذا قال في آخر كلامه فتأمل في اطراف ما ذكرناه شكر الله عليه

توجب حفظ مرتبة من مصلحة الواقع او تكون موجبة للاجزاء من باب المضادة فلو التزمنا بهذا يكون الجمع بين الروايات كذلك له وجه فصحة الصلاة اما ان تكون من باب الوفاء بمصلحة الواقع او من باب المضادة مع مصلحة الواقع او من باب العفو عن الشرط ترخيصاً او عزمًا.

فحاصل مرام شيخنا النائيني قده هو قناعة الشرع بالعمل باحد الوجوه فلو كانت الطهارة واقعية فهي الشرط و الا فالطهارة الزعمية كافية لأنها غير شرط من اصلها حتى يكون الواجد و الفاقد متساويين بل التسلك بزعم الواقع باصل محرز ولو لم يكن موافقاً للواقع يكون فيه المصلحة و كذلك الغفلة و لا يقال عليه بان الطهارة تكون شرطيتها في الواقع مشروطة بعدم الغفلة فاذا تحققت الغفلة لا يكون الواقع شرطاً اصلاً فلا يكون البحث عن وفائه بمصلحة الواقع له وجه مضافاً بان شرطية الشرط في حال الالتفات و عدم شرطيته في حال الغفلة فيه اشكال تقييد الاحكام بالعلم به و ياتي فيه اشكال الدور عن العلامة قده .

لانه يقول ان التقييد هنا يكون في مرحلة الفراغ لامرحلة الجعل و بعبارة واضحة لا يكون تقييد الحكم بالعلم بالموضوع فيه اشكال الدور فانه يمكن أن يقال اذا علمت ببولية شيء يجب الاجتناب عنه فيمكن أن يقال بانه اذا علمت بنجاسة شيء يجب أن لا يكون في اللباس و البدن في الصلوة فيكون التقييد بنحو نتيجة التقييد التي تحصل بواسطة تقييد الموضوع و من هنا ظهر عدم ورود الاشكال عليه قده بانه لو كان غير الواقع و احياناً بمصلحته يجب ان يكون الخطاب التخييري بين الواقع و الظاهر يعني يجب اما تحصيل الطهارة واقعاً او زعمياً لانه قده لا يرى العرضية في المصلحة بل مصلحة الظاهر في طول الواقع فلا يمكن الخطاب التخييري فلا يرد عليه هذا الاشكال .

وانما يرد عليه اشكال شيخنا العراقي قده الذي مر في السابق من أن الجامع بين الطهارة الواقعية و الظاهرية لا اثر له و حصة الواقع ايضاً غير مؤثر بعد ظهور

الواقع ولايجرى الاستصحاب بالنسبة الى الظاهرية ايضاً لعدم كونه الاطريقاً الى الواقع وبعد ظهور الخلاف لايبقى له الاثر فيرجع هذا الوجه منه قده الى الوجه الثاني من الجمع وهو كون الشرط الاعم من الظاهري والواقعي وهو لايقبله لمخالفته لظهور روايات الاشتراط .

### ومن الروايات صحيحة ثالثة لزراعة (قده) (١)

وهي قوله عنه اذالم يدرفي ثلاث هو اوفي اربع وقد احرز الثلاث قام واطرف اليها اخرى ولاشياء عليه ولاينقض اليقين بالشك ولايدخل الشك في اليقين ولايخلط احدهما بالآخر ولاينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيمنى عليه ولايعتد بالشك في حال من الحالات .

ولاشكال في سند هذه الرواية في الجملة فان محمد بن اسماعيل وان كان مرددا بين التسعة او العشرة من الرجال ولكن العلامة والمماقاني قد ذكروا أنه من تلامذة فضل بن شاذان وهو موثق ولكن الاشكال في هذه الرواية يكون من جهة الدلالة والتطبيق على المورد .

وللرواية احتمالات يجب ذكرها وذكرها ورد من الاشكال في كل احتمال الاول ان يكون المراد بقوله عنه لاينقض اليقين بالشك هو اليقين بالثلاث والشك في الرابع والاشكال عليه عن الشيخ قده هو أن المراد باتيان الركعة ان كان الاتيان

(١) هذه الرواية في تهذيب الشيخ قده باب احكام السهو في الصلوة وما يجب منه طبع القديم ص ١٨٨ ج ١ ولا يخفى أن له باب في احكام السهو في ص ٣٢٣ ايضاً فلانقل هذا بذلك وصدور الرواية وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه ومحمد بن اسماعيل عن فضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن احدهما (ع) قال اذالم يدرفي اربع هو اوفي ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويشهد ولاشياء عليه الخ

متصلا يفيد الاستصحاب و لكن يخالف مذهب الشيعة في باب الشك في الركعات لانه يجب أن يكون منفصلا دلي على هذامع كونه خلاف الظاهر من الرواية لا يفيد الاستصحاب والقول بالتقية في التطبيق ايضاً خلاف الظاهر .

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

اقول ويرد على هذا الجواب اشكال وهو أن فعل الاستصحاب هو التوسعة في الواقع فاذا احرزنا عدالة زيد في الواقع فهي شرط واقعي لجواز الاقتداء فاذا شك فيها واستصحت بعد وجود الحالة السابقة لها يكون هذا توسعة في الواقع ويحصل فرد من العدالة بهذا الاصل لطرد الشك بجريانه وهذا لا يستقيم في المقام لان موضوع ادلة ركعات الاحتياط هو الشك بين الاقل و الاكثر فلازم طرد الشك بواسطة الاصل هو عدم جريان الاستصحاب فان الموضوع لا يكون واقع الركعات بل نفس الشك فجرى ان هذا الاصل يوجب أن يوجب الاصل عدم نفسه لان جريه يوجب فناء الاثر العملي له ولا شبهة في أنه يحتاج الى اثر شرعي لان موضوع دليل الاحتياط في الركعات هو نفس الشك لا الواقع فاذا جرى الاصل فلازمه البناء على عدم الشك و تصحيح ادلة الاحتياط في الركعات يكون على فرض بقاء الشك فكيف يمكن القول بالجريان مع عدم اثر عملي له وهو حفظ ادلة الاحتياط و البناء على الاكثر .

و من هنا ظهر ما في كلام شيخنا النائيني قده في هذا الوجه حيث أنه تبع تلامذة الشيخ قده في ذلك من أن اتيان الركعات مفصولة ينافي اطلاق الاستصحاب



ولا ينافي نفسه ففي المورد يقيد بما دل على الاتيان مع الفصل ووجه الظهور عدم الاثر لهذا الاصل كذلك .

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 حجبية الاستصحاب في نفسه ويكون التطبيق تقية وهذا وان امكن في نفسه ولكنه خلاف الظاهر لان صدر الرواية من قوله بالتالي يأتي بفتحة الكتاب في الشك بين الاثنين والاربع شاهد عنده على عدم كون المقام مقام التقية لان الاتيان بالفتحة شاهد الفصل بين الركعات او يحتمل وجه آخر بحمل اليقين على اليقين بالبرائة لاليقين 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 لا بدله الا ان يأتي بما يحصل منه الفراغ اليقيني عن الاشتغال بالصلوة وهو لا يحصل الا باتيان الركعات منفصلة ليحصل اليقين وهو البناء على الاكثر ثم الاتيان بالمنفصلة . وعليهذا لا يكون التطبيق ايضاً تقية لان المراد لا يكون اتيان الركعات منفصلة حتى يرد الاشكال مع كونها خلاف الظاهر .

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

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

على الاكثر خصوص مورد الشك بل الاستصحاب بالنسبة الى الأمر (١) بالصلاة وهو وان كان موافقاً للاشتغال ولكن مقدم عليه لانه اصل محرز فيستصحب في المقام الامر السابق ولا يحصل اليقين بالفراغ في مقام الامتثال الاباتيان الر كعات منفصلة وهذا غير مربوط بمقام الجعل ولا يجيء 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 الر كعات 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 لا يجري في الشك في الر كعات لاشكاليين الاول كونه من الفرد المررد و الثاني كونه مثبتاً .

اما بيان الاشكال الاول فهو انه اذا شك بين الثلاث والاربع كان له قبل هذا الشك اليقين بعدم اتيان الرابعة فهذه الر كعة 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 ايضا خلاف ظاهر قوله (ع) قام فاضاف اليها اخرى الظاهر في اتيان الر كعة متصلة و يكون الكبرى بيانا لهذا فاحتمال التقيية في التطبيق خصوصاً مع تكراره ( ع ) عدم دخل الشك في اليقين هو الاظهر لولا الاشكال في اصل جريان الاستصحاب في المقام .

وامالة الجهة ملاحظة في صورة عدم قرينة على خلافها وصدر الرواية ايضا لدلالة لها على اتيان الر كعة منفصلة، بصرف ذكر فاتحة الكتاب لان ذلك ايضا يمكن ان يكون بيانا لاحد فردي التخيير في الر كعة الثالثة والرابعة وفرده الاخر هو التسييحات وهذا التعبير ايضا يوافق التقيية لانه يوافق مع الاتصال و الانفصال فما ذكره الشيخ قده في مقام رد هذا الاحتمال لا يكون تاما فاصالة الجهة وقرينة الصدر لعدم التقيية ممنوعة ،

يقينياً وعنوان الركعة لا اثر له وشخصها يكون امرها مردداً بين الوجود والعدم ومن  
المعلوم عدم جريان الاستصحاب فى الفرد المردد كما فى الرضاع المحرم اذا  
لم يدر انه حصل باربعة عشر رضعة او خمسة عشر فان عنوان الرضاع لا اثر له و الخارج  
مردد امره بين الوجود والعدم فلا يجرى الاستصحاب فى الفرد المردد فى المقام ايضاً  
واما بيان الاشكال الثانى فهو ان التشهدو السلام لاشبهة فى وجوب كونهما  
عقيب الركعة الرابعة لأن استصحاب عدم اتيان الرابعة قبل اتيان المشكوك لا يثبت  
رابعية الموجود حتى يترتب عليه وجوب التشهد بعده فلا يكون الاستصحاب جارياً  
فى مطلق الركعات والمقام اى مورد الروايات ايضاً فى البناء على الاكثر لا يكون  
خلاف القاعدة لا يقال البناء على الاكثر بمقتضى الروايات لا يثبت الرابعية  
حتى يكون التشهد واقعاً بعد الرابعة بالوجدان بل من المحتمل ايضاً أن يكون  
رابعة او ثالثة وظهور الدليل يكون هو اثبات الرابعية بالوجدان فلا فرق بين الامارة  
والاستصحاب فى ذلك مع أنه خلاف المذهب لاننا نقول ان المثبت من الأمارات  
حجة وادلة البناء على الأكثر امارة مضافاً بأن عدم حجية الأصل المثبت ما ورد فيه  
رواية ولا آية بل يكون استظهاراً من لسان الدليل فر بما يكون الدليل قاصراً  
عن اثبات اللوازم العقلية وربما لا يكون كذلك ففى مثل المقام حيث طبق الامام  
عليه السلام الاستصحاب على الركعات مع صيرورته مثبتاً نستكشف ترتب هذا الاثر  
ايضاً وفى مثل اثبات اللحية باستصحاب الحيوة لانتلزم به لقصور الدليل عن اثبات  
الأثر العقلى لعدم مجيئ التعبد فيه فإانه يكون بالنسبة الى الأثر الشرعى فقط  
ولاملزم لنا بأن نقول نكشف من هذه الرواية حجية هذا الاثر فى الرتبة السابقة  
كما قال شيخنا العراقى (قده) ولازمه أن لا يكون نفس الاستصحاب حجة فى هذه  
الروايات لعدم الملزم لهذا القول وهذا يكون من باب أن الجواد قد يكتبوا الافه  
قده اعظم شأناً من هذا .

وقد اشكل شيخنا الحائرى قده فى الدرر على هذه الرواية بانها لو كانت

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

## ومن الروايات لحجية الاستصحاب ما في الخصال

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

وتقريب الاستدلال لحجية الاستصحاب هو ان من كان على يقين فليمض على  
يقينه اى فليجرب يقينه السابق و يترتب عليه اثره حتى في حال الشك وقد اشكل  
الشيخ الاعظم قده في الرسائل على الرواية بما حاصله يرجع الى ان الظاهر من  
هذه الرواية هو حجية قاعدة اليقين المعروفة بالشك السارى ولا ربط لها بالاستصحاب  
لان الظاهر من الشك هو ان يتعلق بنفس اليقين الذى يكون مقدما عليه فمن كان  
على يقين فشك بعده في هذا اليقين يكون عليه الحكم السابق ولا ينقض بالشك  
ومن المعلوم ان اليقين والشك لا يجتمعان في زمان واحد ولا بد من اختلاف الزمانين  
غاية الامر يكون المتعلق في الاستصحاب و احداً مع اختلاف زمان الشك و اليقين  
مثل العلم بعدالة زيد يوم الجمعة ثم الشك في العدالة يوم السبت وفي قاعدة اليقين  
يكون الشك في الزمان الثانى متعلقا بنفس اليقين في الزمن الاول وفي هذه الرواية  
يكون الغاء للترتيب بحسب الزمان ويكون الشك في نفس اليقين فلا دلالة لهذه

(١) اقول هذه في الوسائل تأليف العلامة البروجردى المسمى بجامع الاحاديث في

الرواية للاستصحاب لان اليقين مقدم والشك مؤخر بحكم الفاء ولا يكون اليقين في ظرف الشك موجوداً ولو بالنسبة الى ظرف الحدوث .  
وحاصل الجواب عن هذا الاشكال هو أن المشتق حقيقة فيمن تلبس في زمان النسبة والجري في المقام حسب تلقى الخطاب وان كان حقيقة في الاعم بحسب القاعدة فاذا قلنا من كان على يقين فشك لا يكون المعنى انه لا يكون له اليقين في هذا الحين بالنسبة الى زمان الجري في هذا الحين فان الظاهر من العبارة بقاء اليقين السابق في زمان الجري في هذا الحين ويكون الشك متعلقاً به فانه لا يمكن اسناد النقص الى ما لبقاء له في حين اسناد النقص واللازم من ذلك هو ان يكون الاستصحاب حجة لبقاء اليقين السابق الى ظرف الشك والقول بقاعدة اليقين يكون لازمه عدم كون اليقين في ظرفه حقيقة للشك في التلبس في ظرف الجري على فرض تعلق الشك باليقين السابق وظاهر العبارة عدم الشك في ذلك اليقين في هذا الحين وان متعلق الشك هو العدالة مثلاً في يوم السبت و متعلق اليقين هو العدالة يوم الجمعة وعدم كون الشك في نفس اليقين بل هو باق باعتبار الحدوث حتى آن الشك كما اذا قيل لا تبل تحت شجرة مثمرة فان الخطاب يكون معناه أن البول حين كون الشجرة مثمرة منهى عنه لافي صورة انقضاء المبدء عنها وهو المثمرة وهذا غير مر بوط باصل وضع المشتق في الاعم من المتلبس وما انقضى عنه المبدء .

### ومن الروايات مكاتبة علي بن محمد القاساني

قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية .  
وجعل الشيخ قده هذه الرواية من اظهر الروايات في الدلالة على الاستصحاب بتقريب ان يقال ان اليوم الذي يشك في انه من آخر الشعبان او اليوم الذي يكون

في آخر رمضان ويشك في كونه من الشوال ام لافاذا قيل اليقين لا يدخله الشك يكون معناه ابقاء ما كان من الشعبان او الـرمضان كما كان وقد نقل المحقق الخراساني قده الاشكال عليه بان المراد باليقين هنا هو اليقين الذي يكون شرطاً في باب صوم الـرمضان وهو اليقين الحاصل من الرؤية وهو لا يدخله الشك والايكون قوله عنه في الذيل صم للرؤية وافطر للرؤية لغوا ومع وجوده لاشان 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 رجلاً مشهوراً بسوء الظن ولا يعتبر قدحه وان كان له سند آخر فهو في محله .

واما الدلالة فيمكن ان يقال اثبات كون اليوم من الـرمضان 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 الـرمضان 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 الازتكاز من ان اليقين لا ينتقض بالشك ولكن ينتقض باليقين وهو اليقين الحاصل في المقام بسبب الرؤية وفي ساير المقامات بسبب آخر ولا ينحصر السبب بالرؤية فقط فان مضى ثلاثين يوماً من الشهر ايضاً 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 عَلَيْهِ السَّلَامُ كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر . وفي مقام التقريب لها يكون الاختلاف في كلماتهم من حيث فهم الظهور منها فر بما 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 اوائتان 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 واقعا لا ظاهرا 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 واقعا الا اذا شك فيه فهو طاهر ظاهرا الى حين العلم بالخلاف وعدم مناسبة الذيل للصدر يكون من جهة ان الطاهر لا يصير نجسا الا بالملاقاة مع النجس والحلال لا يصير حراما 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

منها أيضاً لان المشكوك امان يكون له حالة سابقة فيكون مجرى الاستصحاب اولاً فيكون مجرى القاعدة .

و الحاصل انه قد يكون للكلامه تقريران الاول تقريب عادي وهو ان يكون المراد بلفظة شيء هو العموم الاحوالى يعنى ان الشيء كما يكون له افراد يكون له حالات ايضاً فبعض حالاته حالة كونه مشكوك كما مع العلم بحالته السابقة ومع عدمه و بعض حالاته عدم الشك فيه والغاية هنا تكون لخصوص الفرد المشكوك لانه لا يناسب ان تكون غاية للواقع ومؤيد هذا هو تغيير اسلوب الكلام والافيزم ان يقال بان كل شيء ظاهر حتى يلاقي مع النجاسة .

و لا يخفى انه (قده) لا يكون مراده جعل الشك قيداً ليقال انه خلاف ظاهر اللفظ بل يكون الشك ظرفاً له وحالته من حالاته .

وهذا التقريب يرد عليه ان الظاهر من كل لفظ هو الاطلاق الاحوالى كالاطلاق الافرادى في ظرف واقعيته واما الواقع في ظرف الشك فهو يحتاج الى عناية زائدة مضافاً بان اللازم منه هو ان يكون الحكم واقعياً في جميع الافراد لا الواقعى في البعض والظاهرى في البعض الاخر مثل القاعدة والاستصحاب .

التقريب الثانى ان يكون المراد بالشيء هو المهملة لان يكون المراد هو الشيء الواحد في جميع حالاته ومنها حالة الشك فيكون الشيء منطبقاً على الواقع وعلى الاعم منه و من مشكوك الحكم فيكون فرقه مع السابق هو ان الفرد هنا طولى لان مشكوك الحكم في طول الواقع بخلاف الشيء الواحد بل يحاط بالحالات وفي هذا التقريب يجب ملاحظة ان الاشكال في ذلك هل يكون من جهة قصور النفس يعنى لحاظ المعنيين من لفظ واحد وهو لفظ الشيء يعنى الواقع والمشكوك او من جهة قصور اللفظ لان الدال الواحد لا يكون كاشفاً عن المدلولين و من هذه الجهة وقع الاشكال في استفادة اكثر من قاعدة واحدة من الرواية عن المتأخرين مثل شيخنا النائينى والعراقى (قدهما) فنقول في مقام الثبوت لاشكال في اللحاظ و لافى الكاشف لان للنفس



عنايات كثيرة في آن واحد الا ترى انها تتصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما عند الحكم ومن الضروري لزوم حضور المتحاكمين في الذهن عند الحكم ولا يمكن نسيان الموضوع او المحمول عند الحكم ففي المقام يراد من الشيء الواقع وهو موع الشك فيه و الدال عليه ايضا يفهم من قرينة الذيل للمصدر ولكن في مقام الاثبات يكون خلاف الظاهر لان الغاية غاية للمصدر وتابعة له ويكون الظاهر امتداد الصدر واقماً والحمل على الظاهر يكون مع العناية فلا بد من القول بقاعدة واحدة وهي قاعدة الطهارة فقط و اما الاستصحاب فلا يستفاد من الرواية لان الظاهر من دوام الحكم هو دوام نفس حكم المشكوك و اعتبار الحالة السابقة المتيقنة ثم صيرورته مشكوكاً يحتاج الى عناية زائدة كما قال الشيخ قده في الرسائل فتحصل ان الرواية لا تدل على الاستصحاب ولا على الواقع بل على القاعدة فقط وكذلك رواية كل شيء لك حلال حتي تعلم انه حرام يستفاد منها قاعدة الحلية فقط ولا وجه للقول بان الغاية غاية الواقع الاعلى راي صاحب الحدائق في خصوص الطهارة والنجاسة بانها احكام جعلية فلا يكون البول مثلاً نجساً الا بعد العلم بالنجاسة وهو غير تام على المشهور .

## تتمة في مقدار دلالة الروايات

### والشك في المقتضى والرافع

فنعول قد عرفت مما مر "حجية الاستصحاب في الجملة فيجب البحث في ان الحجية تكون في جميع الصور المتصورة او في بعض الصور فقد اختلف كلمات الاعلام فر بما يقال بجريانه في الامور الوجودية دون العدمية و ربما يقال بالفرق بين الموضوعات والاحكام او الفرق بين الوضعيات و التكليفيات او الفرق بين الشك في الرافع والشك في المقتضى كما هرت الاشارة الى الاقسام في اوائل البحث عن الاستصحاب والمهم في المقام البحث عن التفصيل في الشك في الرافع والمقتضى و التفصيل بين الوضعيات و التكليفيات ولا نطيل البحث في ساير الاقسام

المتصورة .

فنقول قد اشتهر عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى عن المحقق الخونسارى و تبعه الشيخ الانصارى قده في الرسائل والناظر من الى هذا الكلام قد جعلوا 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 هو الثالث من الاقسام وهو الشك في استعداد الشيء للبقاء .

القسم الاول من الصور هو ان يكون الشك في المقتضى معناه الشك في اقتضاء ملاك الحكم مثل ان التغيير 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 اولاً لا يكون له استعداد البقاء حتى يكون من الشك في المقتضى .

القسم الثانى ان يكون المراد بالمقتضى هو جعل الشرع سببياً لشيء لشيء مثل جعل النكاح سبباً لحصول علقه النكاح والطلاق رافعاً لها فالشك في المقتضى هو ان 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 هو ان يكون المراد به هو استعداد البقاء لشيء بطبعه وعدم استعداده مثل الدار في البلاد الجافة فان للبناء استعداد البقاء الا ان يحصل رافع واما الدار على ساحل البحر فلا يكون له استعداد البقاء لانه يكون في معرض الزوال فالشك في الرافع في الاول وفي المقتضى في الثانى .

ثم قالوا بان القسمين الاولين لا يمكن ان يكونا مورد البحث في الاستصحاب لان لازمه عدم جريان الاستصحاب اصلاً لعدم العلم بملاكات الاحكام وكونه قابلاً للدوام اولاً الا لمن يوحى اليه ومع له لسبيل الاصل لحصول العلم بالوحى و كل حكم

يكون الشك فيه كذلك ولا طريق لنا لاثبات كونه من الشك فى الرافع وهكذا جعل الشارع لاسبيل الى كيفيته ليحصل العلم بأنه من الشك فى الرافع او المقتضى فالمناسب هو البحث فى القسم الثالث من الموضوعات. هكذا قيل ولكن ليس مناسباً لمقتضى الصناعة فان معنى المقتضى يكون فى جميع الاقسام هو مامنه المعلول وما هو المؤثر فيه ولا فرق بين الاقسام من هذه الجهة ويكون هذا مراد الشيخ قده ولا يكون المراد تقسيمه الى الاقسام .

ثم الدليل على عدم جريان الاصل فى الشك فى المقتضى على وجود كلها غير تامة عندنا والحق جريان الاستصحاب فى جميع الاقسام المتصورة فمنها هو ان ظاهر الدليل هو حرمة نقض اليقين بالشك بقوله لَا يَلْتَمِزُ لانقض اليقين بالشك ويجب حفظ هذا الظهور. فنقول اما ان يكون المراد من اليقين اليقين الذى يكون مرآة الى المتيقن او يكون المراد هو اليقين نفسه من حيث انه صفة من صفات النفس او يكون المراد هو عدم نقض المتيقن فعلى فرض كون المدار على عدم نقض اليقين مرآة عن المتيقن فلا يصدق النقض لوجهين الاول ان النقض يقال بالنسبة الى شىء يكون له استعداد البقاء واما ما لا يكون كذلك فهو منقوض بنفسه والثانى ان المراد بالاستصحاب هو الجرى العملى ولا فطرة على اتباع ما لا يكون له استعداد البقاء حتى ينهى عنه فان النهى يكون فى صورة اتباع الشك فى المقتضى ايضاً والجواب عنه هو ان الظاهر من اليقين هو اليقين نفسه والحمل على المتيقن خلاف الظاهر. لا يقال 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 لا اثر له لانه مفعول .

لانا نقول وان كان اليقين مرآة لافراد اليقين فى الخارج وهو يكون بعض افراده منشأ الاثر بلحاظ المتيقن ولكن لا يكون كل افراده كذلك وللعبارة اطلاق يشمل جميع الافراد الصادقة من اليقين ولليقين اثر فى بعض الموارد بنفسه مثل

اليقين الذى اخذ جزء الموضوع فان كل اثر يكون على اليقين الوجدانى يكون على اليقين التعبدى بالاستصحاب فالمراد بعدم النقص 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 ذلك مع عدم جواز استعمال اللفظ فى المعنيين لانا نقول عدم الجمع بين اللحاظين كلام عتيق وان اشهر لان للنفس عنايات متعددة والمثال المشهور لعناياتها فى آن واحد هو تصور الحكم والموضوع فى آن واحد مع النسبة الحكمية اذا قيل زيد قائم مثلاً وهكذا لاشكال فى الاستعمال ايضاً بدال آخر (١) بل معجزة القرآن الشريف فى استعمال اللفظ الواحد فى الأكثر من معنى واحد وكذا فصاحته وبلاغته فان له سبعة ابطن اوسبعين بطن هذا اولاً .

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 فر بما 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 التالى مثل استعمال لفظ العالم فى اكرم العالم فى جميع من يمكن صدق هذا العنوان عليه .

قيل اذا علمت بغصبية شيء لا يجوز الصلاة فيه فاذا كان استصحاب الغصبية في مورد يكون اليقين العاصل بالتعبد مقام العلم ويحصل جزء الموضوع .

وثالثا من المسلم بين الفقهاء هو تقديم الاستصحاب على اصالة البرائة من باب الحكومة وهو لا يمكن الا اذا جعل الاثار على اليقين ايضاً فاذا قيل كل شيء ظاهر حتى تعلم انه قدز فلا بد من وجدان غاية الاصل وهي العلم الوجداني حتى ينقطع امده فلولا لم 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 التعبدى و بجرى ان الاستصحاب وان لم يحصل الواقع الوجداني ولكن يحصل الواقع التعبدى وهو النجاسة بحكم الاصل فلما جرى للبرائة بعده ولكن لا ملازم لنا بهذا القول لان الاثر على اليقين مترتب وتنزيل المتيقن منزلة المشكوك لا يفيد هذا الاثر .

هذا كلامنا في الدورة السابقة تبعاً لشيخنا العراقي (قده) ولكن عدلنا عنه وندعى ان الغاية حاصلة ولو كان التنزيل في خصوص المتيقن فقط بيان ذلك هو ان القطع الذي يكون الاستصحاب مقامه اما ان يكون القطع الطريقي المحض واما ان يكون القطع الجزء الموضوعى كما في مثال اذا علمت بغصبية شيء لا يجوز الصلاة فيه واما ان يكون القطع الغائى مثل قوله عَلَيْكُمْ كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام وكل شيء ظاهر حتى تعلم انه قدز .

ثم لا يخفى 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 او مثل ما اذا كان شرط صحة الصلوة عدم نجاسة البدن او اللباس ومانعية النجاسة الواقعية فيحكم الاستصحاب بوجود هذا الواقع تعبداً فالنجاسة التعبدية والغصب التعبدى يكون مثل المعلوم

وجدانا في ترتيب اثر الواقع .

فاذا كان القطع بأى قسم من الاقسام الثلاثة فى لسان الدليل يكون ترتيب اثره على المعلوم كذلك مما لا اشكال فيه فما ذكرنا من الاشكالات على كون التنزيل فى المتيقن لوجه له .

فان قلت ان ما ذكرت يكون بيانا لامكان كون التنزيل فى المتيقن كالتنزيل فى اليقين و لكن هذا خلاف ظاهر الدليل فان الظاهر منه التنزيل فى اليقين قلت ان الغالب هو ترتيب اثر المتيقن لاليقين فان اثره قليل فلا مرجح لاتباع ظهور اليقين والانصاف ان يقال التنزيل بلحاظ اليقين والتميقن 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 شكافى الرافع اما ان يكون الاستحكام بالنسبة الى اليقين و اما بالنسبة الى المتيقن فعلى الاول يكون اليقين فى ذاته هو المحكم و المتقن و لو لم يكن للمتيقن استحكام و الظاهر ان استحكام اليقين فقط كافى فيكون كل الموارد من الشك فى الرافع فلا وجه للتفصيل بين الشك فى المقتضى والرافع والنقض ايضا مما يتوجه الى اليقين لالى المتيقن فان رفع الحجر عن مكانه لا يسمى نقضاً والاثار كلها على اليقين لاعلى المتيقن فان الشخص يفر مما زعمه حية ولو لم يكن فى الواقع الا حبلا من القطن فلا بد ان يقال بان النهى عن النقض مطلقا يدل على حجية الاستصحاب مطلقا ولو قلنا بانه يجرى فى الشك فى الرافع فقط لا يبقى له الاموارد نادرة لعدم العلم بمقتضيات الاشياء حتى يظهر الاستحكام و عدمه بل بالنسبة الى الاحكام لاسبيل الاالوحي فالاستصحاب حجة فى الشك فى الرافع والمقتضى كليهما .

## فى التفصیل بین الاحكام

### التكليفية 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 لا تكون مجعولة حتى يمكن استصحابها وهذا البيان للتفصيل ساقض 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 (١) ببسط الكلام فى الاحكام الوضعية لمناسبتها للمقام ولا يكون لنا مورد مستقل للبحث فيها فى الاصول فنقول اما بيان مجعوليتها فبتقريبين الاول ان المقنن وهنا هو الشارع اذا رآى مصلحة نوعية وشخصية بالنسبة الى شىء يجعل القانون مثل قانون النظام لكل من بلغ الى عشرين سنة فى الدول والتقريب الثانى هو انه بعد ما رآى للمصلحة فى شىء يحبه ويشتاق اليه مثل الحج للمستطيع وحيث يكون الحب متوجها الى صدور هذا الفعل من غيره و الغير ارادة و اختيار فلا بد ان يجعل الداعى للاتيان بالوعد بالجنة والوعيد بالنار ثم يامر وينهى و هذا ليس الا جعل وهذا البيان فى التكليفيات والوضعيات على نحو سواء فجعل الصلوة والحج يكون لمصلحة و امضاء البيع بقوله احل الله البيع ايضا عن مصلحة ولا فرق بينهما هذا على ما هو المشهور من كون الاحكام مجعولة و اما على ما هو التحقيق من

(١) هذا البحث فى الرسائل فى ذيل بيان حجة القول السابع فى الاستصحاب فى

ص ٣٢٩ فى الرسائل الحاضر عندى وذكر هذا التسهيل الامر على الراجع لانه لم يرتب البحث

لاعلى طبق الكفاية والاراسائل غالبا .

ان الاحكام ليست الارادات مبرزة بحيث لو تفوه فهم الحكم من الشارع بطريق آخر يكون هو الارادة وهى ليست من الامور الجعلية بل من الامور التكوينية ومع عدم كشفها بالابراز وان لم يكن الحكم بمعنى فرمان فى الفارسية صادق عليه ولكن موضوع وجوب الامتثال ليس الاكشف ارادة المولى (١)

ثم لتوضيح البحث عن الاحكام الوضعية يلزم التوجه الى امر وهوان الوجود اماصيل وهوان يكون الخارج ظرف وجوده واما انتزاعى وهى ما يكون لفظه فى التعبير بلسان العربى مديلا بكلمة (يت) او (وة) مثل فوقية وزوجية وجزئية و كلية ومثل ابوة وبنوة ويكون الخارج ظرف خارجيته لوجوده وهو المعقول الثانى واما ان يكون اعتبار يامثل البيع والشراء و الضمان والملك على المشهور وفرقه مع الانتزاعى (٢) هوان مشأ الانتزاع فيه موجود ولولم يكون فى 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 المجمعول هو الحكم بل حيث راوانه لاطريق فى العرف وفى القوانين المدونة فى الدول الابراز بكتابة اولفظ او غير ذلك وفى الشرع ايضا غير ممكن الالانبياء بالوحى وابرازه بواسطة مثل جبرئيل قالوا بان الحكم هو الابراز وهو امر غير الارادة وان كان ناشيا منها وما ذكره مدظله تبعاً لشبخه العراقى قده وان كان متيناً 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 الوضعية والتكليفه لاثمرة فى النزاع .

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



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

فاذا عرفت ذلك فنقول ما هو المشهور من ان الاحكام الوضعية اعتبارية كلام عتيق لان الملكية اذا اعتبرت لشخص عند البيع تكون من افعال النفس وكذلك الملك فان الخارج لا يكون فيه الا الدار والفراش وامثال ذلك وليس لنا مقولة تسمى بالملك فى الخارج ولا يكون امر الاعتبارى وان قلت انه من صفات النفس ايضا على الاختلاف فيه فلا يضر فانه سواء كان فعلا او صفة يكون امر وجوديا وما يقال من ان الاعتبارى يكون فى الوعاء المناسب له فلا محصل له لاننا نجد له واء 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 او الملكية او الملك ليكون هو الاعتبارى لنا واقعيات يترتب عليها الاثر وتكون مخلوقات للنفس مردودات 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 الا فى صقع الذهن فلوم يكن عاقل ولاحظ لا يكون الوجود الانتزاعى فى صقع فان منشا الانتزاع مثل الفوق والتحت يكون فى الخارج اما الفوقية و التحتية لا تكونان شيئاً فى الخارج فكيف يقول مدظله هذا فرقه مع الاعتبارى فان منشا الانتزاع من الوجود الاصيل ومن القسم الاول والخارج ظرف وجوده ولا فرق مع عدم وجوده فى الخارج بينه وبين الاعتبارى واما ما يقول مدظله من ان الملك وامثاله من الاعتباريات فيكون فى صقع النفس من صفاته وافعاله ولا يكون 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 هو ان هذا لا يكون له منشا انتزاع اصلاً بل هو فى النفس والانتزاعى وان كان فى النفس ولكن يكون مستقلاً بالاعتبار وان لم يكن لهما خارج .

## النحو الاول

ما لا يكون قابلاً للجعل لامستقلاً ولا يتبع التكليف، الثاني ما يكون قابلاً له يتبع التكليف لا غير والثالث ما يكون قابلاً للجعل ابتداءً ويتبع التكليف ايضاً .

اما النحو الاول فهو مثل السببية والشرطية والممانعية و الرافعية المنتزعة من السبب و الشرط و المانع و الرافع بالنسبة الى التكليف والدليل على عدم امكان الجعل بالنسبة الى ما ذكر من التكليف هو ان التكليف متأخر ذاتاً عما هو سبب لجعله وما هو المتأخر ذاتاً كيف يمكن ان يكون منشأً لانتزاع ما هو المتقدم ذاتاً فان السبب مقدم بتقديم العلة على المعلول وهكذا الشرط و المانع و الرافع فمثل الدلوك اذا كان سبباً لوجوب الصلوة و الاستطاعة سبباً لوجوب الحج فلا بد ان يكون السببية بينهما قبل ذلك ضرورة الارتباط بين العلة والمعلول والمناسبة ولا يكون كل شيء سبباً لكل شيء حتى يكون النار علة للبرودة والماء علة للحرارة فاما ان يكون هذه السببية و الربط قبل الجعل اولاً تكون فان كانت فلا يكون الجعل سبباً لانتزاعها و ان لم تكن فلا يكاد يمكن ان يجعل هذا الشيء سبباً فلا يمكن انتزاع السببية من الجعل تكويناً فان الله تعالى ما جعل المشمشة مشمشة بل اوجدها كما عبر بذلك اهل الفلسفة .

اقول السببية والمسببية من المتضايقين ولا اشكال في ان طرفي التضايق في رتبة واحدة ومن المعلوم ان ما هو المقدم هو ذات السبب لاسببيته ولذا لا يكون مجعولاً بجعل شرعي بل مجعول بجعل تكويني و اما السببية فهي مخلوقة للنفس مردودة اليها وانتزاعية من جهة توجه التكليف بالمسبب ولذا يقول الشيخ قده بانتزاعيتها فقد ظهر ان كلام المحقق الخراساني قده متين من جهة التقدم في التكوين و غير متين من جهة انكار الانتزاع .

ثم ان شيخنا النائيني قده قال بان المحقق الخراساني قد خلط بين سبب الجعل

وسبب المجمعول لما في نظره قده من ان الدلوك مثل اسبب لداعي جعل المولى لاسبب لوجوب الصلاة وهو المجمعول والكلام يكون في سبب الجعل لافي سبب المجمعول ومن المعلوم ان سببية المجمعول متأخرة عن الجعل والحاصل انه قده يقول بان ما يكون سببا تكونينا هو سبب الجعل واما سبب المجمعول فليس كذلك .

والجواب عنه قده ان الجعل والمجمعول مثل الابداد والوجود لا يكون الفرق بينهما الا بالاعتبار وهما واحد في الواقع ولا ينفك سبب الجعل عن المجمعول فيكون الخلط في كلامه قده لافي كلام المحقق الخراساني ( قده ) فوجوب الصلوة وان كان مجعولا في الشرع ولكن دخل الدلوك فيه يكون من التكوين .

النحو الثاني من انحاء الوضع وهو الذي لا يمكن انتزاعه الا بتبع الجعل فهو مثل جزئية شيء للمأمور به فانه من الضروري ان جزئية شيء للمركب المأمور به يلزم ان يكون بعد الامر به واما قبله فلا يكون الجزء متصوراً حتى ينتزع الجزئية ولا يكون الجعل المستقل متوجها اليه وكذلك الشرطية والمانعية للمأمور به لا للامر وقد فصل شيخنا العرافي قده في المقام ايضا بأن دخل الشرط والمانع في المأمور به تكويني لا ينوط بالجعل بخلاف الجزء فان الجزئية منتزعة عن التكليف بالمركب وفيه ان هذا خلط عجيب فان الشرائط والموانع للمأمور به ايضا لا يكون الا بعد توجه التكليف بالمركب وبعد جعل الشرع هذا مانعا وذاك شرطا فان الانتزاع يكون بعد الجعل وقبله لامعنى لشرطية شيء لشيء فهذا الكلام لا وجه له .

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

اقول الاقوال في الاعتباريات طر اثلاثة ولنا قول رابع الاول هو ان تكون وجودات ادعائية تنزيلية فكما يكون للشخص جودة حقيقية كالنلبس والتعمم كذلك يعتبر في مثل الملكية بالنسبة الى الاراضي وسائر ما ينقل وما لا ينقل وكذلك ينزل التحجير منزلة سبب الجودة الحقيقية واثرتنزيل القلب والانقلاب بالنقل والانتقال بالاسباب

الشرعية مثل البيع والاجارة وكذلك ساير العناوين مثل الملكية فان اثر الحجية و  
القضاة كذلك يعتبر بلحاظها المناسب القول الثاني هو ان تكون الاعترافات طرا  
لها وعاء اعتبار في الخارج بان يوجد في الخارج بعد اجراء الصيغة مثلا او بعد  
نصب الامام عليه السلام في الولاية من قبله عليه السلام شيء في الخارج فيكون لها واقع اعتباري  
لان تكون ادعاء محضاً كالاول و القول الثالث عن الشيخ الاعظم ( قد ه ) وهو ان  
تكون الملكية و غيرها من الاحكام الوضعية انتزاعية من التكليف الشرعية مثل  
انتزاع الملكية عن تكليف الشرع بانه يجوز التصرف و أنتزاع عدمها من قوله لا يجوز  
التصرف فان جميع الوضعيات عنده قد ه منتزعة من التكليفات .

وقال المحقق الخراساني ( قد ه ) ان الوضعيات طرا قابلة للجعل الابتدائي و  
الوضع يكون منتزعا من التكليف فما صار ملكا يجوز التصرف فيه ومن صار قاضيا  
يجب اتباع حكمه والقول بان الوضع منتزعة من التكليف يكون عنده من تبعيد المسافة  
والشاهد على هذا هو وجود الضمان للصغير ايضاً مع عدم التكليف مضافاً بان ما يقصد  
في المعاملات هو حصول الملكية ويكون السبب وهو العقد سبباً لها ولا يكون الاحكام  
مثل يجوز ولا يجوز باختيار العاقد ليكون هو المقصود بالانشاء .

ولكن يمكن الجواب عنه بان الشيخ قد ه وان كان يقول بان الوضع منتزعة  
من التكليف ولكن يكفي التكليف بعد البلوغ لحصول الضمان قبله فان التكليف  
البعدي كاف كما يقول في ضمان التالف بان البدله يجب ان يكون بحيث يفرض  
التالف كانه لم يتلف ولذا يختار قيمة يوم التلف في القيميات واما القول بان الحكم  
لا يكون في العقد باختيارنا فيكون له ان يقول ان ما هو باختيارنا و يكون منشئاً للحكم  
هو العقد وهو السبب والحكم يتبعه و ما هو اختياري بمنشأه يكون اختياريّاً فلا اشكال  
عليه من هذه الجهة و يرد على القول بوجود الوعاء المناسب بان وجود وعاء الاعتبار  
في الخارج كلام عتيق فاننا لا نجد شيئاً الا اعتبار الشخص وهو صفة او فعل للنفس والعقلاء  
يعتبرون هذا الاعتبار في الملكية وهو ايضاً صفة او فعل لانفسهم والكل تكوين وادليل

على وجود شيء وراء ذلك فالأقوال صارت أربعة تنزيلية الاعتباريات ووجود الوعاء لها في الخارج وانتزاعيتها والقول بانها من التكوينية ولاوعاء لها في الخارج هذا في الملكية (١).

## و من الوضعيات الولاية والقضاة

وهي على قسمين الأول الحكم الكلي على الموضوع الكلي مثل جعل الحكم لمن روى حديثهم عليه السلام والثاني ان يكون على الموضوع الشخصي مثل جعل ابان بن تغلب قاضياً وكل من نصب من قبل الامام عليه السلام بشخصه وعلى اي تقدير اما ان يكون النصب لهذا المقام اخباراً عن رقاء النفس وقابلية الشخص لهذا المقام كما يكون لنفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام رقاء وعلو وشرافة يوجب كونهم كذلك فيكون من الامور التكوينية لا مفعولة وهذا هو الحق عندنا ولو فرض الجعل بالنسبة الى هذا المقام باعتبار الفقيه قاضياً فايضا نقول بان الاعتبار كذلك ايضاً تكوين من التكوينية ولكن الشيخ الاعظم قد يقول في المقام ايضاً بالانتزاع فمن جواز تصرف الفقيه في امور المسلمين يفهم انه يكون واليا عليهم ومن يقول بوجود الوعاء المناسب لذلك

(١) اقول ما يكرره مدظله في هذا المقام من ان الاعتبار تكوين لاظن ان يفكره القائلون بالانتزاع وبالوعاء المناسب فان الاعتبار في مقابل التكوين بهذا المعنى هو العدم ولايقول القائل بالجعل انه عدم والقائل بالوعاء المناسب ما صرح بان الوعاء المناسب اي شيء هو ومن الممكن ان يكون هو اذهان العقلاء بعد اعتبار المتبايعين او ساير ما يعتبر بنوعهم ولذا يزول الاعتبار عن نفس المعتر بموته او باعتبار عدمه ولكن لا يزول من نفس العقلاء وكل من جعل للاعتباريات حد من الوجود من اهل الفلسفة ايضاً لا ينكر تكوينها نعم الخارج الذي لا يكون في اذهان العقلاء لانجد اليه سبيلاً ولم يبين مدظله وجه تضعيف قول الشيخ الاعظم في الانتزاع ويلزم زيادة توضيح لرده كما قد يتشبه لرده بان ماورد من انه من حاز ملك يكون ظاهراً في ان الحيابة سبب التمليك لان التكليف سبب الوضع .

ايضاً فى الخارج فكلامه ايضاً غير تام لعدم الدليل عليه فان الخارج لا يكون الارقاء النفس او نفس اعتبار المعبر .

## ومن الوضعيات الحجية

و هى يختلف المشارب فيها حسب اختلاف المباني فى الامارات فان حجية الامارة اما ان تكون من باب تنزيل الظن او الشك منزلة العلم من باب تميم الكشف فهى واسطة 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 لأسباب ادعاء و مجعوليتهما يتبع جعل التكليف و الحق هو القول الثانى وهو عدم المجعولية بل هى امر ادعائى تكوينى واما مقالة الشيخ قده بانها تابعة للتكليف فتكون من تبعيد المسافة و كذلك القول بوجودها مستقلا و العجب عن القائل بتنزيل المؤدى فى باب الامارات وقوله بالمجعولية الاستقلالية .

## ومن الوضعيات الصحة والفساد

و الحق فيهما ايضاً عدم المجعولية لان الصحة بمعنى التمامية و الفساد بمعنى عدم التمامية و هذا ن يختلف باختلاف الاغراض بالنسبة الى شىء ما فان الصلوة مثلا صحتها و تماميتها بان تكون معراجاً للمؤمن و فسادها بخلافها وهذا امر تكوينى لاجل فيه وهكذا لو كان المراد بالصحيح مطابقة المأمور به مع الماتى به فان المطابقة امر تكوينى عقلى محض و لاجل فيه فالبحث عن المجعولية لغو لانه ربما يقال بوجه يمكن البحث عن الجعل و هو ان قاعدة الفراغ او التجاوز فى الصلوة اذا كانت جارية و كان معناها تمامية الصلوة لا العفو عن الجزء الفائت فعليه لا يكون مطابقة المأمور

به مع المأني به ولا يكون الغرض حاصلًا إلا ان الشارع جعل الصحة بالنسبة الى هذا العمل فهذا الوجه من الصحة يمكن ان يقال انه جعلي ولكن على ما هو 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 والنيابة وهذان الامران ايضا يكون الكلام فيهما كالكلام في غيرهما من ان التحقيق عدم الجعل فيهما واعتبار السلطنة للغير يكون من الامور التكوينية ولا يكونان انتزاعيين ولا انهما 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 لا يحتاج الوكيل في المعاملة الى ذكر الموكل لانه هو هو تنزيلا ولذا لا يصح الوكالة عن الميت بل في حقه يتصور النيابة لانها هي التنزيل في البدن و كيف كان فأثبت كونهما تنزيلا في العمل اذ في 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 ( قد ه ) بعدم جريان الاستصحاب في النحو الاول وهو ما لا تناله يد الجعل من السببية والشرطية للامر مثل الدلوك والاستطاعة لان الاثر الشرعي للتعبد مفقود هنا لان الدخل تكويني فاما ان يكون اولاً .

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

ولو لاذالك يجب عدم جريان الاستصحاب فى مورد من الموارد اذا شك فى الموضوع لتغيير بعض الخصوصيات ومن العجب انه قد يقول فى المقام بان ترتب الاثر على المستصحب يجب ان يكون شرعياً وحيث لا يكون 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 لاالشرعى مع ان الاشكال فى ذلك اقوى من المقام لكون وجوب تقليدالمجتهد والاعلم من العقلية المحضة وحل الاشكال فيه لا يكون بهذا النحو .

هذا كله فى جريانه بالنسبة الى السببية والشرطية واما بالنسبة الى السبب والشرط فلا اشكال فى الجريان وهو قد يكون مراده عدم الجريان فى الاول دون الثانى واما جريانه فى النحو الثانى وهو الشك فى شرطية شىء للمامور به او مانعيته او قاطعيته فلا اشكال فيه لان امر الوضع و الرفع فيه بيد الشرع و هكذا فى النحو الثالث سواء قلنا بانترامية الاعتباريات او وجود الوعاء المناسب لها او التكوين فجرين الاستصحاب فى جميع الوضعيات مما لا اشكال فيه على التحقيق .

## فصل فى تنبيهات الاستصحاب

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



التنبيه الثاني في أنه هل يكفى في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وان لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه اثر شرعاً او عقلاً وفيه خلاف ولذا وقع الاشكال في استصحاب الاحكام التي قامت الامارة المعتمدة على مجرد ثبوتها فان اللازم هو استصحاب مفاد الامارة لو كان له واقع ولاعلم وجداناً بالبقاء وهكذا يكون الخلاف في استصحاب مفاد الاصول المحرزة وغير المحرزة و الحق جريانه على ما هو التحقيق من المبنى في الاستصحاب وفي الامارات .  
فنقول وبالله الاستعانة البحث في هنا في مقامات ثلاث .

الاول في جريانه في مفاد الامارات فنقول ان في اصل حجية الامارات ثلاثة مباني 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 مؤدى 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 التعبدي فنزل الشك في الواقع منزلة العلم بحكم الاستصحاب بعد حكومة الامارة عليه لان الظاهر من اليقين اليقين الوجداني بالواقع الواقعي كما هو الظاهر من كل عنوان اخذ في لسان دليل فاذا قيل اكرم العلماء تكون الجملة ظاهرة في الاكرام الواقعي بالنسبة الي العالم الواقعي فاذا نظرنا الى دليل الامارة نرى التوسعة بالنسبة الى اليقين فان اليقين التعبدي احد افراد اليقين عند الشرع فلا يجوز نقضه فجرى ان 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 والنهي عن النقض يكون بالنسبة الى المتيقن ولكن حيث لا يكون اليقين في باب الامارات حجة من باب الصفتية بل من باب المرآتية ويكون المراد ترتيب اثر المتيقن فلا اشكال في جريان الاستصحاب ايضاً فيستصحب

الطهارة التي قامت الامارة عليها بعد الشك فيها والحاصل لوقلنا بتميم الكشف و حصول العلم التعبدي في باب الامارات فيكون العلم طريقاً فيحرم نقض المتيقن بحكم الاستصحاب .

ثم قال شيخنا النائيني قده بان اليقين الذي يحرم نقضه يمكن ان يكون مطلق المحرز مع قوله بتميم الكشف في 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 الوجداني بالواقع الواقعي واردة الاحراز منه خلاف الظاهر كما هو شأن كل عنوان اخذ في لسان دليل مضافاً بان لازم هذا ورود الامارات على الاستصحاب لاحكومتها لان الاحراز التعبدي حاصل بالوجدان بعد قيام الامارة .

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

(١) اقول ما صار موجباً لهذا القول من هذا التحرير هو ندرة اليقين الوجداني بالواقع الواقعي في الشرعيات و مع هذا يمكن ان يقال يكون اليقين ظاهراً في مطلق المحرز فكلامه قده ليس ببعيد عن الحق لولم نقل انه المتعين ولا اشكال في القول بالورود والقول بحكومة الامارات على الاستصحاب يكون على حسب المشهور ثم لا يخفى انه على فرض تنزيل المؤدى وعلى فرض جعل الحجية اطلاقاً للمحرز ايضاً فيه تسامح لانه ليس لنا الا ترتيب اثر الواقع بدون لحاظ الاحراز فالتعبير الصحيح ان يقال مطلق قيام الدليل والحجة على الواقع يكفي او مطلق المنجز يكفي .

ولا يكون هذا يقيناً ولا متيقناً ليتمكن ان يصير النقض متوجهاً اليه فلا يقين ولا متيقن لا وجداناً ولا تعبداً ويمكن توجيه الاستصحاب في المقام على فرض كون المبنى فيه تنزيل المشكوك منزلة المتيقن بطريقتين الاول ان يقال ان من آثار الواقع هو حرمة نقضه بالشك فكذلك اذا كان التعبد ببقائه مثلاً لو كان لنا واقع الطهارة لكان نقضها بالشك منهيها عنه فاذا كان التعبد بترتيب اثر الواقع على مؤدى الامارة يحرم نقضها بواسطة الشك لانه كالواقع .

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

واما على مبنى المحقق الخراساني (قده) القائل بجعل الحجية في باب الامارات بمعنى المنجزية لو اصاب الواقع والمعدنية لولم تصب فعدم جريان الاستصحاب على حسب مبناه متين لعدم توسعة دليل الامارة في اليقين ولا في المتيقن حتى يكون دليل الاستصحاب شاملاً لموردها الا ان يقال ان المراد باليقين هو ما قام عليه الحجية فمؤدى الامارة قامت الحجية عليه فيستصحب ولكن هذا خلاف الظاهر .

ثم ان المحقق الخراساني (قده) على حسب مبناه صار في صدد بيان جريان الاستصحاب وله بيان في الكفاية وبيان في الحاشية على الرسائل اما بيانه في الكفاية فهو ان مقتضى دليل الاستصحاب جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء فعدم نقض اليقين بالشك يدل على ان ما علم حدوثة يكون باقياً فاذا حصل العلم بنجاسة شيء ثم شك في زوالها تحكّم الملازمة بوجودها وحيث ان وجودها واقعاً او بالامارة يكون من لوازمها العقلية نجاسة ملاقيها فلا اشكال في القول بترتب اللازم لان مثبت الامارة حجة .

وقد اشكل عليه شيخنا النائيني (قده) اولاً بان جعل الحجية على حسب مبناه  
قده لاعمى له الا كون مفاد الامارة منجزاً عند الاصابة ومعدراً عند الخطاء والمنجزية  
والمعدرية مما لاتنالهما يد الجعل فانها اما واصلة الى الواقع اولاً فلا يمكن جعل  
الملازمة بين الحدوث والبقاء وعلى فرض تميم الكشف حيث تكون الامارة وسطا في  
اثبات الحكم يمكن جعل الملازمة .

وفيه ان هذا الاشكال يرجع الى المخالفة في المبنى في باب الامارات ولكن  
لاوجه له لان مراد المحقق الخراساني (قده) ليس مجعولية المعدرية والمنجزية  
حتى تكونان غير قابلتين للجعل بل مراده مجعولية الحجية كما ان الملكية والوكالة  
والنيابة ايضاً مجعولة على حسب المشهور عند العرف فمبدئهما اذا كان مجعولا  
وهو الحجية كفى هذا اولاً وثانياً الوسطية في الاثبات ايضاً تكون من التكوينية  
ولاتناله يد الجعل فاشكاله قده وارد عليه ايضاً .

وقد اشكل عليه ثانياً بأن الملازمة التي يريد اثباتها بدليل الاستصحاب غير  
مجعولة لانها ايضاً من الامور التكوينية وفيه ان الملازمة بين اللازم والملزوم  
الواقعي غير مجعولة واما الملازمة الظاهرية يعنى الحكم بالملازمة مما تناله يد الجعل  
والمراد جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء بحكم الشرع فلا يرد عليه قده اشكال  
شيخنا النائيني (قده) بوجه بل الاشكال عليه هو ان مفاد لا تنقض اليقين بالشك  
يكون حرمة نقض اليقين بالشك ولا يكون المفهوم منه جعل الملازمة بين الحدوث  
والبقاء فانه خلاف الظاهر .

فان قلت الامارة القائمة على المستصحب حجة وحرمة نقض الحجية تلازم  
القول بالملازمة بين الحدوث والبقاء قلت ارادة الحجية من اليقين خلاف ظاهره  
فانه ظاهر في العلم والقطع بشيء .

فان قلت يكون المراد من اليقين الاعم من الوجداني والتعبدى والحجة  
فلا اشكال في ارادة الحجية منه قلت لو كان الامر كذلك لاحتاج الى جعل الملازمة

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

واما بيانه في الحاشية على الكفاية فهو ان هذا اذا لم نقل بمقالة المشهور من جعل الحكم الظاهري في مؤدى الامارة يعنى القول بجعل الملازمة يكون في غير هذه الصورة واما على القول بجعل الحكم الظاهري فلاشكال في جريان الاستصحاب لان العلم الوجداني واليقين كذلك حاصل بالواقع التعبدى فتطبيق لانتقضى اليقين عليه مما لااشكال فيه اصلا .

اقول ومن المعلوم عدم تمامية الحكم الظاهري لان مفاد الامارات الطريقية الي الواقع فهو معذر ان اخطأ و منجزان اصاب و هذا مقبول عنده قدّه و لكن نسبة ما ذكره الي المشهور ايضاً غير تامة لان المشهور هو الطريقية لا السببية في باب الامارات .

ثم انه قد اشكل شيخنا العراقي (قدّه) على هذا البيان بأنه على فرض تسليم المبني والقول بحدوث حكم ظاهري في باب الامارات ففي الاستصحاب لايمكن القول بالجريان مطلقا بل من الجهة التي يكون الشك فيه فاذا كان قيام الامارة على طهارة الثوب من ناحية الدم مثلاً يستصحب الطهارة من هذه الجهة لان الامارة احدث في موردها حكم ظاهري بالطهارة من ناحية الدم فاذا شك في 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 في نفسه من غير هذه الجهة من حيث ذاته اما مجرى للاستصحاب لوجود الحالة السابقة او مجرى 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 العراقي (قده) اشكال آخر على اصل مبنى المحقق الخراساني قده في قوله بجريان الاستصحاب من باب الملازمة بين الحدوث والبقاء وهوان 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 المصدقية لانه على فرض الاصابة الى الواقع يكون الملازمة تامة واما على فرض عدمها فلا حدوث في الواقع حتى يكون لازمه البقاء فلا يجري الاصل لهذا الاشكال .

وفيه ان هذا الاشكال يكون في جميع المباني من تميم الكشف وتنزيل المؤدى لا خصوص مبناه قده من جعل الحجية والحل يكون من شيخنا العراقي قده في غير المقام بان الامارة على فرض الاصابة الى الواقع يكون بيانيتها تامة ويمكن احتجاج المولى على العبد بأن الذي لواصاب لكان بياناً لا يكون لك ترك العمل بمفاده والعجب منه قده في المقام حيث اشكل ولم يجب عنه فتحصل ان الاستصحاب على جميع المباني في مفاد الامارات جار الاعلى مسلك المحقق الخراساني قده وعليه ايضاً لوقلنا بأن المراد باليقين مطلق المنجز ايضاً لاشكال في جريانه ( ١ ) هذا كله البحث عن جريانه في مفاد الامارات في المقام الاول .

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

(١) اقول ولا يبعد الالتزام بذلك لان اليقين الوجداني في الشرع قليل جداً فالمراد

بعدم نقض اليقين عدم نقض الحجية اعم من اليقين الوجداني او اليقين التعبدى والحجة كما ان ارتكاز العقلاء ايضاً على جريانه في جميع هذه الموارد.

مفاد الاستصحاب بل هذا الشيء في عمود الزمان كلما كان الشك في طهارته ونجاسته وشك في بقاء ذلك 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 للشك ولا يكون مفاده يقيناً او متيقناً تعبداً حتى يشمله دليل الاستصحاب كما يقال ان قاعدة الطهارة والحلية كذلك فر كن الاصل وهو اليقين مفقود فيه ولكن هذا لا يمنع 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 انا قلنا بانها غير محرزة واما على فرض كونها محرزة فتكون مثل الاستصحاب في جريان الاستصحاب في مفادها فر كن الاصل موجود على هذا الفرض ولكن لا احتياج الى جريان الاستصحاب كما مر نعم لوقلنا بأن مطلق المنجز كاف في الاستصحاب فعلى فرض عدم المحرزية ايضاً يجرى الاستصحاب وفيه ما مر من انه خلاف ظاهر الدليل ولازمه ورود الامارات على الاصول لاحكومتها كما هو المشهور 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 هو الطهارة الاعم من الظاهرية والواقعية يلزم ان يقال بعدم وجوب الاعادة وهو خلاف الاجماع هذا تمام الكلام في التنبيه الثاني .

## التبنيه الثالث في استصحاب الكلي والشخصي

فنعول المستصحب اما ان يكون كلياً او شخصياً وعلى الثاني اما ان يكون فرداً معيناً قد شك في بقائه او يكون فرداً مردداً من طبيعة واحدة او طبيعتين او طبيعياً وعلى الاول وهو كونه كلياً فاما ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه او يكون الشك من جهة التردد في الخاص الذي يكون الكلي في ضمنه بين ماهو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء كالحديث المردد بين الاصغر والاكبر مع فعل ما يوجب رفع الحديث الاصغر كالوضوء مثلاً واما ان يكون من جهة احتمال وجود فرد آخر للكلي غير الفرد الذي علم بحدوثه وارتفاعه وهذا الفرد اما ان يكون محتمل الوجود في زمان الفرد الآخر واما ان يكون محتمل الحدوث مقارناً لارتفاعه وذلك ايضا اما ان يكون بين الافراد المتواطئة واما ان يكون بين الافراد المشككة .

ثم الاثر الشرعي في فرض كون المستصحب من الموضوعات اما ان يكون على نفس الكلي والجامع بين الفردين واما ان يكون على نفس الفرد دونه واما ان يكون الاثر على كليهما هذه صور المسئلة .

## في استصحاب الموضوع الشخصي المعين والمردد

ولنقدم البحث عن استصحاب الموضوع الشخصي وهو في صورة كونه معيناً لا اشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة اليه مثل العلم بوجود نجاسة بولية في هذا الثوب فشك في بقائها لان اليقين والشك الذين يكونان من ار كان الاستصحاب لاشك في وجودهما في هذا الفرد فان اليقين بحدوثه و الشك في بقائه لاشبهه فيه واما اذا كان هذا الفرد مردداً بين الفردين كما في موارد العلم الاجمالي مثل ما اذا علمنا بوجود احدي الصلوتين في ظهر يوم الجمعة فشك في بقائه بعد اتيان



صلوة واحدة او علمنا بنجاسة احد الكأسين فخرج احدهما عن محل الابتلاء فشك في بقاء النجاسة في ضمن الفرد الاخر وهنا تارة يكون البحث في صورة خروج احد الاطراف عن محل الابتلاء واخرى في 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 لا يكون الاعلى الفرد الشخصى الخارجى .

فان الاثر يكون لخصوص صلوة الظهر او الجمعة او لخصوص الحدث البولى او المنوى وهكذا ولا اثر على العنوان المردد بين هذا وذاك بعنوان انه احدهما فمن صلى الظهر ثم شك في بقاء الوجوب بالنسبة الى الجمعة وعدمه فباستصحاب اصل الوجوب لا يمكن اثبات ان الواجب هو الجمعة وكذلك في مثال الحدث باستصحابه لا يمكن ترتيب اثر خصوص البول او المنى و الفرض هو ان الاثر على الشخص لاعلى الكلى .

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

في القسم الثانى من اقسامه مثل استصحاب الحدث فى صورة الشك بين كون الحدث اصغر او اكبر فان الاثر وهو المانع عن الصلوة يترتب على الكلى لاعلى الشخص وهذا لا يكون من جهة ما توهم من ان الحدث عنوان ذاتى وعنوان احدهما عرضى لان الحدث ايضا عنوان عرضى للبول والمنى ولا يمكن ان يكون الكلى مرئاً للشخص

بالخصوصيات الفردية فان الانسان لا يمكن ان يكون مرأتاً عن الخصوصيات في زيد وعمر وهو ايضا عنوان عرضي ولكن بعض العناوين العرضية يكون فوق المقولة مثل عنوان احدهما وبعض العناوين يكون له ما بازاء في الخارج مثل الانسان والحدث فجريان الاستصحاب في الحدث في الكلّي القسم الثاني يكون لوجود الاثر على الكلّي لاعلى الشخص؛ ثم ان السيد محمد كاظم اليزدي ( قدّه ) قد توهم جريان الاستصحاب في الفرد المررد وبيانه ان الفرد في الواقع معين و لكنّه عندنا غير معين فنستصحب وجوده في الواقع .

وفيه ان عنوان احدهما لا خارج له وما في الخارج مررد لا يمكن استصحابه الا ان يكون المراد الجريان بالنسبة الى اثر الكلّي وهو خارج عن محل البحث واستصحابه لا يثبت الفرد ولو كان هذا صحيحاً عنده يلزم ان يقول في جميع الموارد من الشبهات المفهومية في الرضاع وفي حصول المغرب وغيره ولا اظن انه يلتزم به .

ثم لا يخفى وجود الثمرة لهذا البحث فانه على فرض سقوط العلم الاجمالي 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 المشتبّه البدوي واما على فرض عدم جريانه فتجرى البرائة فلا وجه لقول القائل بأنه مع وجود العلم الاجمالي لاحتاج الى التمسك بالاستصحاب لان لنا المنجز وهو العلم ويكون صدور هذا القول لعدم التعمق في الكلام .

ثم ان شيخنا النائيني ( قدّه ) 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 في مورد العلم الاجمالي يكون هو الواحد المررد بين هذا وذاك مثل صلوة الجمعة والظهر وبعد اتيان الجمعة مثلا سقط هذا العنوان عن الاعتبار

قطعاً لأن العلم لا يكون بوجود احدهما الملازم لوجود الطرفين .  
وهذا ينافي العلم بارتفاع احد الفردين الذين كانا متعلقا العلم بواسطة  
الاتيان به كما في الكاسين الذين خرج احدهما عن الابتلاء لاهراقه وقد اجاب عنه  
(قده) شيخنا العراقي (قده) بان متعلق اليقين والشك هو الصورة الحاصلة في الذهن  
ولا يسري الشك منه الى الخارج فاليقين باحدهما بعنوانه يكون الشك فيه (١)  
والشاهد على ما ذكرناه هو ان العلم الاجمالي لا ينافي الشك التفصيلي بالنسبة الى  
كل طرف في الخارج ولا يكون هذا الامن باب عدم سريان اليقين الاجمالي  
الخارج الى ففي المقام يكون الفرد الخارجي غير مربوط بالعنوان المررد ولذا يجري

(١) اقول المراد بعدم السريان ان كان هو كون موطن الشك واليقين في الذهن وانهما  
من صفات النفس فلا شبهة فيه فان العلم والشك والظن والوهم من صفات النفس واما ان  
كان المراد الفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي ومن حيث الاثر الخارجي فلا شبهة في  
ان للعلم والشك اثرا في الخارج ونرى ان ما ذكره التحريير النائيني قده يكون صحيحاً  
بالوجدان وفي العلم الاجمالي ايضا يكون موطن الشك التفصيلي و العلم الاجمالي في  
الذهن ويكون المتعلق في الخارج ولا يكون اجتماع العلم والشك في شيء واحد بل  
متعلق العلم هو العنوان الواحد المررد و متعلق الشك هو كل فرد فلا يكون هذا  
الاشكال وارداً .

واما النقض عليه باستصحاب الكلي في القسم الثاني منه لعدم اليقين بانقلاب الطبيعي  
الذي كان متيقنا في ضمن الفرد بواسطة العلم بعدم الفرد الصغير فان الشك في وجوده يكون  
باقيا وهذا بخلاف المررد بما هو مررد فان الاثر يكون على الشخص ولا يكون لنا اثر قائم  
بطبيعي وجوب الصلوة الاعم من الظهر والجمعة مثلا بخلاف الكلي في القسم الثاني فان  
الاثر على الكلي متصور ولذا يجري الاستصحاب بالنسبة اليه فلو فرض عدم الاثر للكلي ففيه ايضا  
لا يجري ولو فرض وجوده في المقام ايضا فيجزي .

الاستصحاب في الكلى في القسم الثاني منه لتعلق اليقين به والشك يكون فيه مع ان الفرد الذي 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 مررد 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 كذلك نعم على فرض سريان الشك و اليقين الي الخارج يكون اشكال شيخنا النائيني قده وارداً ولكن المبني غير تام هذا كله في استصحاب الفرد .

## واما استصحاب الكلى فهو على اقسام

### القسم الاول

ما اذا كان الكلى موجوداً في ضمن فرد مثل وجود الانسان في ضمن زيد فشك في بقاءه من جهة الشك في بقاء الفرد ففي هذا القسم لا اشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة الى 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 اصلاً 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 الطبيعى او استصحاب الطبيعى لترتيب اثر الفرد فهو غير جار لان هذا لازمه اثبات الطبيعى اولاً 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 مثبتاً واما اذا  
 كان استصحاب الطبيعي لاثر الفرد فيه 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 مثلاً 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 وعمر وفي البول والمنى 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 كالبقرفانه  
 بعد زوال الفرد القصير بواسطة الضوء في الحدث وبواسطة الموت في الحيوان

(١) اقول وجدت التفصيل في الحاشية ص ١٩٣ ولادري من اين يكون الاحتياج

الى الاستصحاب كذلك بعد امكان استصحاب نفس الفرد ونفس الطبيعي فان هذا النحو مع انه  
 لا يجري لكونه مثبتاً يكون من الاكل من القفا .

نشك في بقاء الكلي فانه لو كان الموجود في الواقع هو القصر فلا شبهة 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 الطبيعى 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 ترتب مثل حرمة دخول المسجد وحرمة قراءة العزائم فان هذه اثر الحدث الذي هو المنى مثلاً لا الحدث الاصغر الذي هو البول مثلاً فمقتضى جريانه تام .

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

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 ار كان الاستصحاب تاماً 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 تنجز له واستصحاب طبيعى الحدث لا اشكال فيه فعلم 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 في المقام عن جريان الاستصحاب فهو على وجوه ذكر بعضها الشيخ قده في الرسائل (١) ثم اجاب .

فمنها هو ما ذكره قده وحاصله ان الطبيعي لا يكون الا الحصر ولا يكون لنا كلي طبيعي في الخارج والفرد في المقام يكون امره مردداً بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع فان الحدث لو كان هو الاصغر قدارتفع بالوضوء قطعاً وان كان هو الاكبر فهو باق قطعاً والحيوان ان كان فيلا فهو باق قطعاً وان كان بقا فهو معدوم قطعاً فيكون الشك في اصل حدوث الفرد الطويل والاصل عدمه فلا يكون لنا اليقين بكلي الحدث او كلي الحيوان في زمان حتى يجرى الاستصحاب.

و حاصل جوابه قده ببيان منا هو ان الموضوع في الاستصحاب عرفي ولا يحتاج الى الدقة الفلسفية وهو ناموجود وهذا يظهر منه الازعان بالحصر في الطبيعي وان الحصة مرددة في الواقع بين ما 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 في ص ٣٥٠ ولا يخفى ان هذا هو التنبيه الاول حسب ترتيبه قده فارجع الى عبارته في اشكاله الثاني كما سيجىء منه التعرض لها .

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

الى الخارج فالعلم بالعنوان الاجمالي لا ينقلب عما هو عليه بواسطة خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء فلا يضر بالعنوان الاجمالي مثل العلم بالحدث الشك التفصيلي في وجود المنى او البول فاذا خرج البول عن الابتلاء لمضى اثره وهو الموضوع لا يضر بالعلم بالطبيعي هذا كله اذا كنا معتمداً بوجود الطبيعى وقلنا بأن الطبيعى مع الافراد كنسبة الاباء الى الاولاد يعنى يكون كل فرد من الافراد حصة من الطبيعى ولم نقل هو اب واحد بالنسبة الى الاولاد وهذا الاصطلاح يكون موروثاً من الحكماء قبل الاسلام .

واما على التحقيق وفاقاً للمتأخرين من الحكماء الاسلامية بان الاصل في العالم هو الوجود وهو الخير المحض ولاشأن للماهيات الاعتبار تحديد الوجود به فلا يكون لنا العلم الا بوجود ويكون لنا الشك في مراتبه فلاندرى في المقام بان هذا الوجود هل كان ممتداً او يكون ضعيفاً فاذا علمنا بمعدومية المرتبة الضعيفة فلا يحصل العلم بمعدومية المرتبة القوية فيكون بقاءه مشكوكاً فيمكن استصحابه فسقوط حد من الوجود لا يضر بالبقية فلا اشكال في استصحابها كما قال به المحقق الخراسانى (قده) في الحاشية فهذا الاشكال على استصحاب الكلي في القسم الثاني لوجه له اما لكون الموضوع فيه عرفياً و هو باق في نظر العرف واما بالدقة وهو باق كذلك .

ومنهما عن الشيخ قده ايضاً وهو ان الشك في وجود الكلي يكون مسبباً عن الشك في ان الحادث هل هو الفرد الطويل ام لا فاذا جرى اصالة عدم حدوث الفرد الطويل مع العلم بزوال الفرد القصير لا يبقى الشك في الطبيعى بل هو معدوم وهذا شأن كل اصل سببي مع المسببى فاصالة بقاء الكلي غير جارية لان موضوعها وهو الشك قد ذهب باصالة عدم حدوث الفرد الطويل واجاب قده عنه بعبارة في 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 وجود ماهو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لارتفاع القدر المشترك بين الامرين وبينهما فرق واضح ولذا ذكرنا انه تترتب عليه احكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدم انتهى وحاصل مرامه ان الفرد القصير لو كان هو الحادث مثل الحدث الاصغر بعد الوضوء فيحصل القطع بعدم الطبيعي لصيرورته معدوماً وهذا لا يثبت له لعدم العلم بان الحادث ماهو واما عدم حدوث الطويل فلا يترتب عليه عدم الطبيعي لانه من اللوازم العقلية فهو مثبت .

وقد اجيب عنه قده بان عدم الطبيعي كما انه لازم حدوث الفرد القصير يكون لازماً لعدم حدوث الفرد الطويل ايضاً فلا فرق بينهما .  
وفيه (١) ان مراده قده هو ان الوجود هو الحادث يكون له الاثر لا لعدم فانه

(١) اقول مراده قده لا يكون من جهة عدم التأثير للعدم فان استصحاب عدم الموضوع لازمه عدم الحكم وعدم الطبيعي لازمه عدم الحكم عليه ولا يكون المراد ان عدم مؤثر بل عدم العلة او عدم مقتضى الوجود الذي هو تعبيره يكون لازمه عدم الشيء .  
و هو مدظله يفر من هذه العبارة المنصوطة في كلماتهم وهي ان عدم العلة علة للعدم من جهة قوله ان عدم 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 العدمي لا يحتاج 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 الطبيعي بعد العلم وجداناً بزاواله واما استصحاب عدم حدوث الطويل يكون مثبتاً من جهة ان عدم الطبيعي يكون من لوازمه العقلية فلا يجرى هذا الاصل فيستصحب بقاء الطبيعي . ويرد عليه هو انه في ذيل كلامه قائل بان استصحاب عدمه . ←

لا يمكن ان يقال عدم البقاء مسبب عن عدم الحدوث لعدم تاثير العدم في شىء لانه ليس مؤثر فالحق مع الشيخ قده .

واجيب ثانياً بانه لو سلم كون العدم مسبباً يكون من اللوازم العقلية المترتبة على استصحاب عدم كون الحادث هو الفرد الطويل ومن الشروط في جريان الاصل السببى هو كون المسبب معارثب عليه شرعاً 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 فلا يكون الترتب بين عدم الطبيعى وعدم الفرد الطويل في لسان الدليل فلا يكون لهذا الاصل اثر شرعى مع لزمه في صحة التعبد فلو سلم ان الدليل دل على حدوث الحدوث بالجنابة في لسان الشرع لم يكن لنا دليل كذلك بان عدمه منوط بعدم الجنابة فالحق مع المحقق الخراسانى قده في المقام حيث اجاب عن الاشكال بهذا النحو وجواب الشيخ الاعظم ايضاً وجه .

ثم ان شيخنا النائينى قده قال بان استصحاب عدم الفرد الطويل معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد القصير ايضاً وبعد التعارض يتساقطان فلا يجرى الاصل في السبب ليكون اشكالا على استصحاب الكلى .

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

---

← يترتب عليه عدم وجود الحصة من الطبيعى في ضمنه ولذا لا يترتب عليه اثره الخاص ونحن نأخذ بهذا الكلام و نقول اذا ثبت عدم الحصة بالتعبد يكون عدم الحصة في ضمن القصير بالوجود ان فلا يكون لنا حصة اخرى يكون الطبيعى في ضمنها فلا يجرى استصحابه و يكون الاشكال بحاله الا ان يكون الجواب بان الموضوع فيه هو بنظر العرف لا الدقة فتدبر في كلامه (قده) فانه دقيق ولم يتعرض مدظله لذيل كلامه في الدرس ولذا لم نقرره وهذا الاشكال قوى في النظر فلذا اما ان يكتفى بالاشتغال الذى هو لازم العلم الاجمالي او يتمسك بكون الموضوع في الاستصحاب عرفياً .

بعد العلم الاجمالي فعدم الاثر واضح لان المتوضى لا يحتاج الى استصحاب الحدث الاصغر لانه لو كان كان اثره الوضوء وقد تقدم و هكذا في صورة حصول العلم بعد الخروج عن الابتلاء كما في مثال وجدان رطوبة علم بأنها بول فتوضا ثم حصل العلم بانها اما بول او منى فانه لاثاثير للعلم ولكن الفرد يخرج عن الابتلاء فلا وجه لكلامه فده وان قبله بعضهم .

ومنها ان الكلي الطبيعي لا يكون له وجود في الخارج حتى يمكن استصحابه بل هو امر 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 بعد الترديد في الفرد وفيه ان المراد من الكلي يكون هو المنشأ لانتزاع الجهة المشتركة المحفوظة بين الحصص الموجودة في الخارج ولا اشكال في وجوده في الخارج بعين وجود الافراد فعدمه في ضمن فرد لا يوجب عدمه في ضمن فرد آخر .

ومنها ان استصحاب الكلي غير جار من جهة كون المقام من الشبهة المصدقية لدليله وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لانتقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر لانه لو كان الكلي في ضمن الفرد القصير وقد احرزنا عدمه بالوجدان يكون من احتمال نقض اليقين باليقين لانقضه بالشك وموضوعه هو الثاني يعني نقض اليقين بالشك وهو غير محرزو ليس كل مورد من موارد الاستصحاب كذلك فانه اذا شك 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 لا يرد الاشكال

(١) اقول الجواب الذي يمكن الاعتماد عليه هو ان ساير الموارد ايضا يكون احتمال نقض اليقين باليقين لان الشك في عدالة زيد من باب احتمال فعله ما هو مزيل العدالة فان كان في الواقع قد فعله فعدالته منقوضة يقينا والافلا او يقال موضوع الاستصحاب عرفي والشك واليقين بالنسبة اليه متحقق فعلا وسائر الوجوه يشكل الاعتماد عليه لان الطبيعي يكون عين الافراد الا ان 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 على هذا لا يكون الشك  
متوجها الى الفرد ليكون زوال الصغير بالوجدان موجبا لاحتمال نقض اليقين  
باليقين فما هو المتيقن هو الطبيعى وما هو 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  
فنتصحب ايضا ما هو المشكوك ولا يوجب زوال الفرد احتمال اليقين بزواله فعليه ايضا  
لا يرد الاشكال .

الثالث ان يكون الحاكم ببقائه هو العرف من دون الدقة بان يكون لنا حدث  
او حيوان والآن نشك فى بقاءه فيكون زوال الفرد القصير بالوجدان موجبا لاحتمال  
نقضه باليقين لعدم الطبيعى الا فى ضمن هذا الفرد اذ انك (١) .

الرابع ان يكون الطبيعى هو الجامع الانتزاعى العنوانى من دون واقعية مثل  
عنوان احدهما و عليه ايضا يكون الاشكال و اردا لعدم اليقين بالجامع الا فى ضمن  
هذا اذ انك .

ومنها (٢) ان اللازم منه اختصاص الاستصحاب بالموضوعات لا الاحكام لعدم  
الجامع فيها فان الشك اذا كان فى بقاء الوجوب بعد كونه دائرا بين الظهر والجمعة  
وقد اتى بالظهر لا يكون لنا جامع بينهما وهو الوجوب المطلق حتى يستصحب والفرد

(١) اقول معنى كون الموضوع عرفيا هو عدم الاعتناء بالطبيعى والافراد بالدقة والا  
فرجع الى ساير الاقسام بل يقال لنا يقين بالحدث وشك فى البقاء فهو باق بحكم الاستصحاب  
(٢) اقول على فرض عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام لا يكون جريانه فى الموضوعات  
مشكلا فهذا الاشكال متوجه الى اطلاق الحكم بجريانه فى الكلى القسم الثانى فعلى فرض  
وروده لا يضر باصل جريانه .

يعنى الجمعة لا يثبت وجوبه بالاصل و كذلك اذا تردد الوجوب بين كونه نفسيا او غير يائتم علمنا بعدم الوجوب الغيرى بنسخ او غيره و كان الشك فى بقاء الوجوب النفسى فان الفرد لا يمكن اثباته فانه كما يستحيل جعل الوجوب الواقعى الا فى ضمن احدى الخصوصيتين كذلك يستحيل جعل الحكم الظاهرى ايضا فى ضمن احدى الخصوصيتين كما غن شيخنا النائينى قده فانه يقول ان الجامع لا تحصل له مطلقا حتى فى الوجود التعبدى ولكن يمكن الجواب عنه بان الاثر اذا كان اثر اللاعم من الظاهر والواقع يمكن ترتيبه على مائت 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 لا شك فى تعبد الشارع ببقاء الحكم مع الشك فى الموضوع الا ان يدعى انصراف لانتقضى اليقين بالشك بصورة كون الشىء ممكنا فى التكوين فما هو ممكن البقاء فى ظرف التكوين يمكن استصحابه فى ظرف التعبد و العرض بدون الموضوع حيث لا يمكن فى التكوين لا يمكن استصحابه بالتعبد .

وقد فصل شيخنا العراقى (قده) (١) فى المقام بان التنزيل ان كان بيد الشارع مثل الطواف فى البيت كالصلوة لابدمن ملاحظة ما ذكر من وجود الجامع و عدمه وملاحظة الاثر الشرعى للتنزيل .

واما فى الاستصحاب فلا يكون التنزيل الا بيد المكلف وليس عمله الاجرى على طبق الحالة السابقة وهو لا يحتاج 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 مع ذلك استصحاب الجامع لا يكون له اثر الفرد ولولم نقل بجعل المماثل والذى يسهل الخطب هوان الموضوع فى الاستصحاب عرفى وهو باق بنظر العرف فى الموضوعات والاحكام ولولم يتم بالدقة فى الطبيعى والفرد وعلى فرض عدم التسليم لكل ما ذكر فالعلم الاجمالى يؤثر اثره لبقاء تنجيذه .

على وجوبه فلا يرد الاشكال و اما على الاول فحيث يحتاج الى جعل الاثر لابد من التزام ما قيل .

والحق ان الاستصحاب في الحكم يكون للاثر الذي يكون على الاعم من الوجود الواقعي و التعبدى و لازم استصحاب الوجوب هو اثبات وجوب الفرد او نقول لاحتياج الى تحصيل الطبيعي في التعدييات مثل الاحكام لان نفس الحكم هو الاثر الشرعى .

### في الشبهة العبائية

ثم من الشبهات المعروفة في استصحاب الكلّي في القسم الثاني هي ما صدر عن السيد اسماعيل الصدر في بعض اسفاره في النجف الاشرف و هي المعروفة بالشبهة العبائية وحاصلها هو ان العباء اذا علمنا بانها اما صار اعلاه نجساً او اسفله ثم حصل مطهر لبعض اطرافه المعين ولا تعلم انه وقع على ما هو ظاهر في الواقع فلا يحصل الطهارة او وقع على ما هو النجس فتحصل ثم بعد ذلك لاقى كلا طرفي هذا العباء مع البدن بالرطوبة فمقتضى جريان استصحاب الكلّي وهو اصل النجاسة هو القول بنجاسة الملاقي ومن المعلوم ان الملاقي لاحد اطراف الشبهة المحصورة لا يجب الاجتناب عنه والمقام مثله فكيف يقال بجريان الاستصحاب مع انه خلاف المشهور (١)

(١) اقول هذا الاشكال لا يكون متوجها الى اصل جريان الاستصحاب في الكلّي القسم

الثاني بل لوصح يكون تخصيصا له في المورد للشبهة هذا اولا

و ثانيا الاختلاف في ان الاجتناب عن ملاقي الشبهة المحصورة لازم ام لا مشهور في الاصول ولا يكون الاجماع على عدم وجوبه فلنقتل ان ينكره ويكون هذا اساس اشكال هذا السيد قد وثالثا هذا الاشكال على ما قرره يكون مع فرضهم ملاقة البدن مع كلا طرفي العباء وهو يكون مثل ملاقي كلا طرفي الشبهة المحصورة ولاشبهة لاحد في حصول النجاسة من احد للعلم الوجداني بملاقات النجس في غير المقام اما في المقام . ←

وقد اجاب شيخنا النائيني قده بجواب غير مترغب منه وهو ان المقام يكون كاستصحاب الفرد المردد لان استصحاب الكلّي في القسم الثاني يجب ان يكون فيما يكون معلوماً بهويته ثم شك فيه كالحيوان الذي لانعلم انه فيل اوبق وكالحدث الذي لانعلم انه اصغراواكبر واما في المقام فالنجاسة بهويتها مرده لاننا لانعلم انها كانت في هذا الطرف اوزالك فانه يكون مثل الحيوان الذي لانعلم انه كان في الطرف الشرقي اوالغربي وانهدم الشرق مثلاً فان كان في الشرق فقد انعدم يقيناً وان كان في الغرب فكون باقياً يقيناً فلا يمكن استصحابه بعد التريد 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 وعلى فرض عدم احرازه و تردده بين هذا المكان اوزاك يكون مجهول الهوية وتكثير المثال لا يوجب رفع الاشكال فاذا علمنا بوجود حيوان في الدار او نجاسة في العباء في اى 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 لانعلم انه هو النجس حتى يحصل الطهارة او الظاهر حتى لا يؤثر شيئاً ومن المعلوم ان العلم الاجمالي يكون تنجيزه باقياً مالم يحصل مزيله الا ان يقال بان العلم حيث انقلب في الواقع لا يؤثر الا ان نلتزم بالعلم الاجمالي المورب الذي عن الاستاذ مدظله اخذاً عن استاذه العراقي قده فكما ان الملاقاة قبل طروالمطهر كانت موجبة للنجاسة كذلك بعده واما وجه ان المقام يكون مثل ملاقي احد اطراف الشبهة فهو من باب ان الطرف المعين حيث لاشك في طهارته بعد طروالمطهر يكون ملاقاة البدن معه غير مؤثرة في النجاسة للشبهة البدوية في نجاسة الطرف الاخر وكيف كان لو تم عدم وجوب الاجتناب في المقام لا يضر باستصحاب الكلّي لانه كالمخصص فاللازم هو التوجه الى جميع وجوه المسئلة وما ذكرناه يوجب التوضيح .

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

قلت لو كان الاستصحاب جاريا يكون حاكما على الاشتغال ولو كان موافقاً له فلا اشكال 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 لا يرد الاشكال على استصحاب الكلى فى القسم الثانى ولا يكون الفرد هنا من الفرد المردد ايضاً فلا يرد اشكاله (قده) ولا يرد عليه جواب شيخنا النائينى قده ايضاً .

### تتمة

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



بالنسبة الى جميع الصلوات يعلم بـأن احدى القواعد كانت خلاف الواقع وهو لا يضر (١) .

### فى استصحاب الكلى فى القسم الثالث

وهو أن يعلم بوجود الطبيعى فى ضمن فرد وقد علم زوال هذا الفرد ولكن لا يعلم ان الطبيعى هل هو باق فى ضمن فرد آخر ام لا وهذا على ثلاثة اقسام .  
الاول ان يكون العلم بالطبيعى فى ضمن فرد ثم علمنا بزوال الفرد واحتملنا حدوث فرد آخر بعد زوال هذا الفرد مثل صورة العلم بوجود حيوان فى الدار فى ضمن زيد ثم علمنا موته ولا نعلم انه هل جاء عمر وفى الدار بعد موته ام لا  
الثانى ان يكون العلم بوجود الطبيعى فى ضمن الفرد مع احتمال ان يكون معه فرد آخر حين وجوده ثم بعد زواله نشك فى أن الكلى هل بقى فى ضمن فرد آخر ام لا .

والثالث ان يكون الفرد من الافراد القابلة للتشكيك والمرتبة وعلمنا بوجود الطبيعى فى ضمن الفرد الشديد ثم علمنا بزوال هذه المرتبة ولكن يكون الشك من باب احتمال قيام المرتبة الضعيفة مقامها كاللون الشديد والضعيف وهذا على قسمين

(١) اقول فى هذه الصورة يمكن ان يقال ان المكلف مأور باتيان اربع صلوات صحيحة وحيث علم ببطلان احدها فالاشتغال يحكم باتيان الاربع فيكون مثل العلم بعدم اتيان جزء من اجزاء الصلوة الواحدة لو كان مما يجب الاعادة به والقاعدة تجرى فى صورة الشك لا العلم ومع عدم تسليم هذا من جهة الشك وعدم احرازها هو الباطل .

نقول ان قاعدة الفراغ الظاهر من دليلها هو جريانها فى صورة احراز عنوان المشكوك بخصوصها يعنى الصلوة المعينة ومنسرفة عن المقام فيجب اتيان الاربع وهو مدظله فى غير هذا المقام يلتزم بهذا الاشكال وان لم يذكره هنا والوجه الاول فى نظره غير تام ولا اصرار لنا عليه فان الثانى يكفيننا .

قسم يكون الفرد الضعيف المحتمل مما يحسب عرفاً واحداً 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 لا تحسب واحدة مع المرتبة القوية كاحتمال بقاء شىء من الحمرة يحسب عند العرف صفرة فهى فرد مبائن للحمرة .

اذ اعرفت الاقسام ففي جريان الاستصحاب فى جميع الصور اعدم جريانه فيه او جريانه 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 قد حصل 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 والحصه التى علمنا بوجودها فى ضمن هذا الفرد قد علمنا بزوالها بزواله ولا يكون لنا علم بوجود حصه اخرى ولكن فى القسم الثانى منه وهو احتمال مقارنة فرد آخر مع هذا الفرد فحيث يكون العلم بالطبيعى فى ضمن فردين فلا يكون زوال فرد واحد موجبا للعلم بزواله لاحتمال بقاءه باحتمال وجود فرد آخر فيمكن استصحابه .

وقد اجاب اساتيدنا عن هذا البيان بان الطبيعى الذى يكون فى ضمن حصه معينه لا يكون قابلا للبقاء بعد زوال هذا الفرد المعين لزواله بزوالها قطعاً وهذا بخلاف الكلى فى القسم الثانى من اقسامه فان الفرد لا يكون طوله وقصره معلوماً من اول الامر وزوال فرد لا يوجب العلم بزوال الطبيعى بخلاف المقام .

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

الفرد فى الثانى والثالث فكيف يقال بالفرق بينهما وكلامهم وان كان دقيقا ولكن لا يفيد للجواب .

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

ومن هنا ظهر مافى كلام شيخنا الاستاذ النائينى (قده) حيث فرق بين المقامين بان الحصاة فى المقام اذا زالت زال الطبيعى لانه ليس الا الحصص ووجه الظهور مامر من عدم الفرق بين القسم الثانى والثالث على الحصص ايضا .

واماما كان من قبيل الاعراض فبالا للشدّة والضعف فرماتوهم ان زوال مرتبة من المراتب لا توجب العلم بزوال الكلى فلذا يجرى الاستصحاب بالنسبة اليه من باب ان الطبيعى باق فى ضمن الفرد الحادث بعد الشك فى زواله ويرد عليه اولاً ان الوجود يكون له مراتب ويسمى حدوده بالماهيات فلكل وجود حد فالحمرة الشديدة يكون لها حد من الوجود والحمرة الضعيفة لها حد آخر وكل حد غير الحد الاخر فالحصص فى الاعراض ايضا متباينات لتباين كل مرتبة مع المرتبة الاخرى فلو كان الجامع فى زيد وعمر وهو الانسانية يكون الجامع بين افراد الحمرة من الضعيفة والشديدة هو الحمرة ولا فرق فى ذلك بين الوجود الجوهرى والعرضى .

و ثانيا على فرض تسليم كون المراتب غير متباينة فنقول الوحدة الانصالية مساوقة للوحدة الشخصية فاذا ارتفع الفرد ارتفع الكلى ايضا وثالثا ان هذا الكلام لا يتم فى جميع اقسام ماله المراتب بل فى صورة عدم كون المرتبة الضعيفة مباينة للمرتبة القوية وفى صورة بقاء الصفرة من الحمرة لا يجرى الاصل واما فى صورة بقاء الحمرة الضعيفة فيمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع عرفا .

والحاصل ان المدار فى الاستصحاب بالنسبة الى بقاء الموضوع وعدمه هو العرف

وهو حاكم فى بعض الصور غير حاكم فى البعض الاخر ومن ذلك الوجوب والاستصحاب فان المستحب مبادئ للواجب فاذا ذهبت المرتبة القوية وهى الوجوب لا يمكن الالتزام ببقاء المرتبة الضعيفة وهى الاستصحاب واما الدقة العقلية الفلسفية فلا تفيد فى المقام ولقد اجاد شيخنا الاستاذ العراقى ( قدسه ) حيث فرق بين صورة كون المرتبة الضعيفة مبنية عند العرف للقوية او غير مبنية بجريان الاستصحاب فى الثانية دون الاولى .

### تذييل

ان للفاضل التونى قدسه كلاما يناسب المقام يعنى استصحاب الكلى فى القسم الثالث ويكون كلامه ردالمن تمسك باستصحاب عدم التذكية فى الجلد المطروح او اللحم المطروح الذى يكون الشك فيه لاثبات النجاسة .  
وحاصله ان هذا الاستصحاب يكون مثل استصحاب الكلى فى القسم الثالث فى صورة زوال الفرد المقطوع به و الشك فى مجيئ الفرد الاخر مقامه لان الذى هو الموضوع للنجاسة هو الموت حتف الانف وهو لا يثبت بواسطة الاستصحاب يعنى استصحاب عدم التذكية لان ماله حالة سابقة عدمية يقينا وهى عدم التذكية حال الحياة قد انقلب بواسطة زهاق الروح وعدم التذكية الذى يكون لازمه هو الموت حتف الانف وهو الموضوع للآثر لا يكون له حالة سابقة لاننا نعلم ان زهاق الروح هل كان مع الشرائط المعتبرة حتى تكون التذكية حاصلة او لم يكن الشرائط حتى يكون عدم التذكية صادقا واستصحاب عدم الذى كان حال الحياة لا يمكن ترتيب اثر هذا الفرد فلاموضوع للاستصحاب ولا يمكن ترتيب اثر الكلى بعد العلم بزوال الفرد الذى كان الكلى فى ضمنه وهذا مثل استصحاب وجود عمر و فى الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد فى الدار فى الوقت الاول فان زوال زيد يوجب زوال لازمه الاخص وهو الضحك ايضا ولا يمكن

اثبات وجود عمر و بواسطة وجود الضاحك في 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 الا ان نظر المشهور فى تمسكهم على النجاسة الى ان النجاسة انما ثبتت فى الشرع على مجرد عدم التذكية كما يرشده قوله تعالى الاماذا كيتم الظاهر فى ان المحرم انما هو لحم الحيوان الذى لم يقع عليه التذكية واقعا وبطريق 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 ولولم يثبت الموت حتف الانف ومخالفة الفاضل التونى قده وجملة مع المشهور فى اللحم المطروح والجلد كذلك 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 بمعنى كون الميتة عين عدم التذكية فان كان معناها الثالث فممكن جريان اصالة عدم التذكية حال الحيوية فتثبت النجاسة واصالة الحرمة حالها فتثبت الحرمة .

وعلى فرض الشك فى كون الميتة هي الامر الوجودى او العدمى

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 غير لسان دليل النجاسة في تعيين الموضوع كذلك الاصل في كل واحد منهما غير الاصل في الآخر من حيث الاثر.

فتمحصل ان مخالفة التوني (قده) وغيره مع المشهور يكون على فرض اثبات كون الميتة هي التي حصلت بالموت حتف الانف وجوابه هو ان هذا لا شاهد له لافي اللغة ولا في الشرع .

ثم يمكن توجيه كلامه (قده) بوجه آخر وهو انه على فرض كون الموضوع للنجاسة هو الامر العدمي يعني عدم التذكية لكنه يكون العدم المقيد بكونه بعد ذهاق الروح لا العدم الذي يكون قبل ذهاقه وهو لاحالة سابقة له وأوله الى استصحاب الطبيعي مع العلم بزوال الفرد كما مر بيانه .

وفيه ان الدليل الدال على النجاسة لا يدل على انها مترتبة على العدم المقيد بكونه بعد ذهاق الروح بل الموضوع هو الامر البسيط فيكون ذهاق الروح بالوجدان وعدم التذكية يثبت بالاستصحاب وعلى فرض كون الذهاق ظرف الحكم بالنجاسة فالامر واضح من جهة تحقق الظرف بالوجدان والمظروف بالاصل اما الاصل قبل وجود الحيوان وهو العدم الازلي فايضا لا اشكال في جريانه وانقلاب ليس التامة بليس الناقصة ايضا لا يضر يعني اثبات عدم التذكية بعد ذهاق الروح باستصحاب العدم الازلي الذي هو مفاد ليس التامة لا اشكال فيه لذهاق الروح بالوجدان وهذا ليس من الاصل المثبت .

## التنبيه الرابع

### فى استصحاب الزمان والزمانى

والبحث فى ذلك فى مقامات المقام الاول فى جريان الاستصحاب فى نفس الزمان مثل الليل والنهار اذا شك فى بقائهما كما اذا شك فى بقاء النهار للافطار وعدمه فى الصوم او شك فى بقاء الليل وعدمه لجواز الاكل وعدمه فيه ايضا او شك فى بقاء الوقت للصلاة والحق هو جريانه لان الليل هو السواد 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 . ولا يكون التدريج فى هذا العنوان فالحدوث والبقاء لاشبهه فيهما فاليقين بالحدوث والشك فى البقاء يكون مما تم به اركان الاستصحاب وهذا هو معنى ما تعرض له المحقق الخراسانى (قده) من ان الحركة التوسطية مما يجرى فيها الاستصحاب ولا يكون الاجزاء فيها متدرجة بخلاف الحركة القطعية ومن المعلوم ان الزمان هو مقدار الحركة ولا يكون 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 كذلك وهذا حال الحركة دائماً .

والجواب عنه مامر من ان العنوان من الليل والنهار لا تدريج فيه وما فيه التدريج لا يكون هو المستصحب وعلى فرض عدم تسليم ما ذكرناه فنقول الامر التدريجي يكون له وحدة اتصالية مساوقة للوحدة الشخصية (١) وامام اصيل من ان النقص صادق

(١) ويمكن ان يقال بان الزمان وهو مقدار الحركة يكون له دوام فى عدم القرار

ودوام كل شىء بحسبه فهو فى نحو وجوده ثابت كما هو المعروف بين اهل الفن فى مقام ربط الحادث بالقديم فيقال انه من وجه ثبوته يربط بالثابت لامن وجه تزلزله .

مادام لم يحصل العلم بالعدم ان ابني على العدم ولو لم يكن له البقاء فلا يتم لان المدار في الاستصحاب على اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه ومع عدم اثبات البقاء باى نحو كان لا يحصل هذا المعنى هذا كله في 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 لايجرى بالنسبة اليه لانه مثبت ضرورة ان هذا من الآثار العقلية .

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

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

وبعبارة اخرى وقوع الصلوة في الوقت يكون من آثار الاستصحاب لامن آثار المستصحب وآثار الاول مترتب عليه وان كان عقلياً وآثار الثانى اذا كانت عقلية لاترتب عليه ولكن مررنا عدم الاحتياج الى رجوعه قده الى استصحاب الحكم بل



نفس الموضوع يمكن استصحابه لوجود الحالة السابقة له كنفس العنوان في نظر العرف وعند الدقة اثبات اصل العنوان ايضاً بملاحظة الجزء الذى يتخذه منه العنوان الذى هو متدرج يكون محل الاشكال كما قال شيخنا العراقى قده من انه لو انفتح باب هذا الاشكال يجرى في اصل الزمان ايضاً .

واما اذا كان الزمان ظرفاً للوجوب او ظرفاً للواجب او اخذ بنحو المعية فلا اشكال في جريان الاستصحاب لان وجود جزء من الاجزاء يكون بالوجدان وهو وقوع الفعل في الزمان ووجود جزء آخر بالتعبد وهو اثبات ان هذا الزمان زمان النهار او الليل او الظهر وغيره ولا يحتاج الى اثبات وقوع العمل في هذا الوقت المخصوص حتى يكون مثبتاً وقد استظهر الحاج آقا رضا الهمداني (قده) بأن ادلة الموقفات طرأ استفاد منه الظرفية لا القيدية .

وقال شيخنا النائيني قده بأن القيدية تكون في صورة كون احد الموجودين جوهرأ والآخر عرضاً واما في الجوهرين او العرضين فلا قيدية بل مطلق التقارن والصلوة والوقت يكونان من قبيل العرضين والشاهد علي ذلك هو ان استصحاب الوضوء يترتب عليه اتيان الصلوة ولا يتوقف احد فيه لعدم اثبات كون الصلوة في 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 في الطهارة الأعلى نحو المثبت .

واما اذا كان الزمان قيداً للواجب فلا يجرى استصحابه لكونه مثبتاً ولا يمكن استصحاب الحكم ولكن هذا كله على فرض عدم امكان استصحاب الزمان نفسه في الجزء وقدم جريانه .

فتحصل ان استصحاب الزمان جار مطلقاً في جميع الاقسام ولا يحتاج 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 ذلك يكون مناشيه اربعة .

الاول ان يكون الشك فى انتهاء حر كته 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 او ساعتين لعدم العلم لمحفوظاته او معلوماته الثالث ان يكون الشك فى بقاء الطبيعى بعد العلم بزوال الفرد وهذا على قسمين الاول ان يكون الفرد الذى يحتمل حدوثه مبايننا للفرد الذى كان العلم بحدوثه وحدث القطع بارتفاعه مثل ان يكون المتكلم تاليا للقرآن ونعلم ان محفوظاته من القرآن قد تمت ولكن لانعلم انه حدث فرد آخر للتكلم فى ضمن الدعاء ام لا الثانى ان يكون احتمال حدوث الفرد الاخر من باب احتمال فرد غير مباين مثل احتمال حدوث الداعى له لادامة قراءة القرآن بعد القطع بان السورة التى شرع فيها قد تمت .

اذا عرفت هذه الاقسام فلاشبهة فى جريان الاستصحاب فى الفرد وفى الطبيعى اذا كان له اثر لعدم القطع بارتفاع ما حدث مثل صورة وجود حيوان فى ضمن زيد نشك فى بقاءه بعد الشك فى حيوة زيد وهو من الكلى القسم الاول واما فى الصورة الثانية فايضا لاشبهة فى جريانه على ما هو التحقيق من جريانه فى صورة الشك فى المقتضى ومن اشكل يكون اشكاله من جهة عدم جريانه فى 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 فانهكس صوته بوجع 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 فلايجرى .

وما يتوهم من عدم الفرق بين الصورتين لا وجه له لان الوحدة العرفية هنا

صادقة (١) .

(١) اقول قد مر فيما سبق ان القسم الثانى من الثالث لايجرى فيه الاستصحاب بوجه ولم يحتمله مدظله ولكن فى بعض صور القسم الثالث من القسم الثالث احتتمل الشيخ قدومه ومدظله 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 لاالصفرة بالنسبة اليها .

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

## المقام الثالث

### في استصحاب الامور المقيدة بالزمان

وهذا المقام يكون نتيجة البحث في المقامين الاولين والتطبيق فيه في بعض الموارد والمثال المعروف له هو أن الجلوس اذا كان واجباً يوم الجمعة ثم شك في بقاء الوجوب يوم السبت فهل يجرى استصحاب بقاء الوجوب ام لا وفي الصوم اذا شك بعد الزوال في زوال الوجوب قبله لحدوث مرض يحتمل ان يكون الصوم مضراً عليه فهل يستصحب وجوب الصوم ام لا وسائر الامثلة ذكره قده في الرسائل مع اصل المطالب واخذ شيخنا النائيني والعراقي قده عنه ونحن ايضا تابع لهم والزمان في ذلك اما ان يكون قيماً او ظرفاً وكل واحد منهما اما ان يكون في الشك في الحكم او في الموضوع .

فعلى فرض كون الزمان قيماً للموضوع فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب في 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 والصوم من نوعين .

وبعبارة اخرى الارادة المتمشخصة متعلقة بالجلوس يوم الجمعة ولا تكون بعده واحتمال تعدد المطلوب لا يفيد بعد احراز كون الزمان قيماً .

واما استصحاب الكلى فهو ايضا لا يجرى في هذا الفرض لانه من القسم الثاني من القسم الثالث من اقسام الكلى وهو صورة العلم بارتفاع ما حدث والشك في حدوث الفرد الاخر فلا يمكن استصحاب بقاء الكلى الذي هو الوجوب لو كان له اثر الا ان يكون الزمان في نظر العرف حالا من حالات الموضوع ولم يكن الجلوس بعد الجمعة

غير الجلوس فيها كما فى اللون الشديد والضعيف ولا يبعد الاتحاد عرفاً (١) ولكن لاضابطة لنظر العرف فربما يحكم بالاتحاد فى مورد وبالتبائن فى مورد آخر وماله المراتب من الشدة والضعف هو الحكم بالنسبة الى الارادة .

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

ولكن يرد عليه على فرض عدم الاشكال فيه من غير هذه الجهة بانه لا يكون هذا الاشكال واراداً لان الاستصحاب هنا يكون فى الحكم الذى يكون نفسه الاثر وترتب الاثر العقلى على الاثر الشرعى لا يكون من المثبت المعروف .

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

وقد اشكل عليه بان العدم الازلى قد انقلب الى الوجود بعد احراز الوجوب يوم الجمعة ولا حالة سابقة للعدم بعده ليستصحب كما عن شيخنا النائينى قده وبيانه (قده) فى المقام هو ان جعل الحكم وان كان له عدم ازالى لان وجود الاحكام يكون فى

(١) اقول ان العرف لودأى الوحدة يكون من جهة ان الزمان ظرف غالباً ومع احراز القيدية لا يرى الوحدة بين الجلوسين لانهما متبائنان فاذا كان الاستصحاب فى الفرد من اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر كذلك يكون استصحاب الكلى .

الازل وعدمه ايضا كذلك ولكن استصحابه لا يفيد عدم المجمعول لانه مثبت فان المجمعول هو وجوب الجلوس يوم الجمعة واما وجوبه يوم السبت وعدمه كذلك فلا حالة سابقة له وان كان مؤثر الوجودى 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 فللمعدم حصص بالنسبة الى الوجودين حصه منه منقلبة الى الوجود وحصه منه باقية بحاله فيستصحب واما اشكال المثبتية فقدم الجواب عنه من جهة ان استصحاب الحكم لا اشكال فى ترتيب آثاره العقلية عليه مضافاً بأنه لا تفكيك بين الجعل والمجمعول كما لا تفكيك بين الابداد والوجود فتحصل ان الاستصحاب العدم الازلى جار فعلى فرض جريان استصحاب الوجوب لادعاء الوحدة العرفية فيتعارضان كما قال النراقى ( قدّه ) وعلى فرض عدم جريانه فلا معارضة كما هو رأى الشيخ ( قدّه ) .

هذا كله فى صورة كون الزمان قيماً للموضوع .

واما على فرض كون الزمان ظراً 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 باقياً بعده وهذا يكون من جهة اجمال الدليل فى بيان الظرفية مع عدم امكان اخذ الاطلاق منه ويمتاز عن صورة كون الزمان قيماً بان القيد يوجب تكثر الموضوع والظرف لا يوجب تكثره وهنا تارة يكون الخطاب بنحو صرف الوجود واخرى بنحو الطبيعة السارية ولاشبهة فى جريان الاستصحاب بالنسبة الى الوجود وحيث لا يكون الزمان قيماً لا يكون الموضوع متكرراً 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

فاذا شك فى وجوب الجلوس يوم السبت بعد العلم بوجوبه يوم الجمعة يكون الزمان من حالات الموضوع ومنشأً للشك واستصحاب الوجوب لاشكال فيه واما استصحاب العدم الازلى فأيضاً يكون جارياً فان الوجوب قبل الجمعة لم يكن والان نشك فيه بعد العلم بخروج فرد واحد من العدم الى الوجود فيستصحب عدمه و يتعارض الاستصحابات كما عن النراقى (قده) واما اذا كان الخطاب بنحو صرف الوجود (١) لا بنحو الطبيعة السارية فاستصحاب العدم الازلى لا يكون جارياً لانقلاب صفحة العدم بصفحة الوجود ولا يكون التحصص فى العدم بخلاف الطبيعة السارية فانه يمكن ان يقال ان العدم بالنسبة الى هذا الفرد غير العدم بالنسبة الى ذلك الفرد وما انقلب الى الوجود هو عدم هذا الفرد لا كل الافراد .

(١) اقول ان استصحاب الوجود وكذلك العدم لاعمى له اذا كان الخطاب بنحو صرف الوجود مع اتيان فرد واحد لعدم الشك بعد اتيان الصرف وهكذا استصحاب العدم لاعمى له بعد عدم اتيان الفرد لان اللازم هو اتيانه قطعاً وفرض الشك يكون فى صورة عدم اتيان الصرف فى ظرفه ثم شك فى الوجوب بعد ذلك من باب كون الزمان ظرفاً واحداً لاشبهة فى جريان الاستصحاب الوجودى كما انه لاشبهة فى جريان استصحاب العدم الازلى بالنسبة الى قبل زمان الوجود فالفرق فى المقام فى غير محله واما اذا كان الخطاب بنحو الطبيعة السارية ومعنى السريان هو مطلوبة الافراد فى كل زمان فلاشبهة فى شمول العموم لما بعد الزمان الذى هو ظرف لان المفروض ان نفس هذا الزمان لاشبهة فيه بل فيما بعده ولا تصل النوبة الى الاستصحاب وما ذكرنا لم يكن مشروحاً فى الكلمات ولم يشرحه الاستاذ مدظله حتى بعد المراجعة اليه نعم يمكن ان يكون المراد هو الشك فى السريان وصرف الوجود فانه اذا شك فى ذلك بعد الزمان المعين يكون مجرى الاستصحاب الوجودى والعدمى فاللازم التوجه الى جهات البحث لئلا يختلط المرام .

## تتمة

فى ان التقسيم الى كون الزمان قيدياً او ظرفياً لا يكون جزافياً فانه قد توهم بانه لافرق بين القيد و الظرف فى صورة و جوب الجلوس يوم الجمعة اما ان يكون لهذا الوقت دخل فى الارادة والحكم او لا يكون له دخل فان كان له الدخل فلا فرق بين كونه قيدياً او ظرفياً وان لم يكن له الدخل فلا سبب اخذ فى لسان الدليل ولكن هذا الكلام لوجه له لان الفرق بينهما هو الفرق بين القضية المشروطة والحينية فان الشرط يكون له الدخل فى الارادة و الحكم و الظرف لا يكون له الدخل فيه بل يراد الجلوس فى هذا الوقت فيمكن أن يكون المصلحة للجلوس فقط للجمعة كما أن قصد اقامة العشرة عند شيخنا الحائرى (قده) يكون يكون موجبا للحكم بوجوب التمام فى الصلوة ولو لم تكن الاقامة عشرة بل ولو لم تقصد الاقامة واقعا (١) .

فان قلت القيد المأخوذ فى الحكم يكون راجعا 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 لا غير فاذا لم تكن الجمعة لم يكن الحكم من غير فرق بين كونه قيدياً او ظرفياً وهذا من جهة ان الحكم من المعانى الحرفية المغفولة عند الشيخ قده و الاحكام يكون على نحو القضايا الحقيقية يعنى على الموضوع المحرز وجوده .

قلت لوجه لهذا القول عندنا لان الهيئة لا تكون مغفولة وتكون قابلة للتقيد 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 المتأخر دخيلا في المتقدم الذي لا بد من وجوده قبله هذا برهانا واما وجدانا فالعرب يكون الفرق عنده بين قيد الموضوع مثل ان يقال اكرم زيدا الجائي او اكرم زيدا ان جائك فان الثاني قيد الحكم والاول يكون المجيء قيد الموضوع (١) فتحصل ان الفرق بين القيد والظرف مسلم لا اشكال فيه عندنا .

التنبية الخامسة في عدم الفرق بين كون دليل الاستصحاب العقل او غيره وحيث مر الكلام عنه في اوائل البحث عن الاستصحاب عند بيان الاقوال لم نذكره هنا .

### التنبية السادسة في الاستصحاب التعليقي

وقد اختلف الافعال فيه من جريانه مطلقا وعدم جريانه والتفصيل بين كون القيد قيد الحكم فيجري وكونه قيد الموضوع فلا يجري ومثاله هو المثال المعروف في العصير العنبي فان الحكم فيه معلق على الغليان اي ان العصير العنبي اذا على يحرم وينجس .

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

(١) اقول وقد مر مراراً انا لانجد الفرق بين العبارتين بحسب ما هو المتفاهم العرفي في تلقي الخطاب وامثاله وان كان من حيث الدقة العقلية لهذا الكلام وجه واما تاخر الحكم عن الموضوع فهو مسلم ولكن ليس الكلام فيه ببل الكلام في المعنى المتفاهم من الخطاب وهو بعد امكان كون القيد قيداً للموضوع لا اشكال فيه وهكذا الكلام فيما سيحىء من هذا البحث .

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

والحاصل احتمال النسخ لا يمنع عن جريان الاستصحاب التعليقي .

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

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

ولا يقال ان الحكم الفعلى حيث لم يكن لا يكون مجرى للاستصحاب فمن قولهم بعدم النزاع هنا نستكشف عدم تمامية المانع للمناعية 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 مقين 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 ايضا البعث الى البعض وتطويل الكلام في محله في الواجب المشروط .

ثم حصل الشك في النجاسة بعد زوال تغييره بنفسه وكذلك العنب اذاغلى ثم ذهب ثلثاه بغير النار فشك في نجاسته وحرمة فان استصحاب النجاسة والحرمة جار ولاشكال فيه .

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

### في استدلال المانعين لجريان الاستصحاب التقديرى

ثم استدلال المانعون ومنهم شيخنا النائيني (قده) لعدم الجريان مطلقاً 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 ولا فرق بين كون القيد قيداً للحكم في لسان الدليل او قيداً للموضوع في الاثر .

الثانية ان فعلية الحكم في الخارج بفعلية موضوعه فما لم يتحقق الموضوع في الخارج لا يتحقق الحكم فاذا كان زيد في الخارج مستطعاً يكون حكم وجوب الحج عليه فعلياً والافلاو في المقام اذا كان الغليان فعلياً في الخارج مع العنب يكون الحكم بالحرمة والنجاسة فعلياً والافلا .

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

واما استصحاب الحكم التقديرى بأن يقال ان العنب على فرض الغليان

وتقديره كان نجسا ومحراما 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 وقدم عدم النزاع فيه ولا كلام فيه .

واما استصحاب الملازمة الحاصلة بين الحرمة والغليان وكذلك النجاسة والغليان فلايجرى لانهما غير مجعولة ولا بد من كون المستصحب اماحكما او موضوعاذى حكم وماالاتاله يد الجعل حدوثاً لاتناله يد الجعل بقاءً بالتعبد وثانياً الملازمة من لوازم الحكم وهو هنا مشكوك يعنى اذا ثبت الحكم بالنجاسة والحرمة بالغليان ننتزع منه الملازمة وهو هنا مشكوك فان ثبت الاستصحاب فى الحكم فالملازمة تابعة والا فلاوجه لها هذا خلاصة بيان المانع من جريان الاستصحاب فى التعليقات .

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

### فى الاستدلال على الاستصحاب التعليقى جو اباً عن المانعين

فنقول ان ما ذكره المانع من الجريان لا يتم بوجوده .

الاول ان ماتوهم من ان قيد الحكم يرجع الى الموضوع غير صحيح كما مر 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 لا دخل له بالنسبة الى المتقدم (١) هذا برهاننا

(١) اقول مرمانى هذا الكلام آفا .

واما وجدانا فلفرق اهل الادب بين اكرم زيدا ان جائك واكرم زيدا الجائي الاول بنحو قيد الحكم والثاني بنحو قيد الموضوع هذا اولاً .

وثانياً في خصوص المقام صيرورة العنب زيبياً لا يخرج عن الموضوعية بل الموضوع من حفظ والزبيبية من حالته فلورجع القيد الى الموضوع ايضاً لا يكون الانطباق في المثال صحيحاً فاستدلناهم بأن كل قيد في الحكم يرجع الى الموضوع لا يصح .

الوجه الثاني هو ان ما توهم من ان الاحكام غير فعلية قبل وجود الموضوع في الخارج لا وجه له لان الحق عندنا هو ان الاحكام هي الارادات وهي فعلية في جميع اقسام الواجب المطلق والمشروط والمعلق ( ١ ) فان الحج اذا كان مشروطاً بالاستطاعة والصلوة اذا كانت معلقة بالدلوك لا يكون في اصل الحكم قصور وحالة منتظرة بل الانتظار يكون في المتعلق كل على نحو من الدخل وكل واجب يكون له ثلاث شعب من الوجوب المطلق بالنسبة الى بعض الشروط مثل الطهارة بالنسبة الى الصلوة والمشروط بالنسبة الى بعض الاستطاعة بالنسبة الى الحج والمعلق بالنسبة الى البعض الاخر كالدلوك بالنسبة الى الصلوة الا ترى ان القائل اذا قال ان رزقت ولداً فاختنه لا يكون ارادته على الفرض الالفعلية والابرار لا يكون له الا الكاشفية ولذا لو حصل العلم بمطلوب المولى ولو بالرمل والاسطرلاب يحكم العقل بوجوب الامتثال ولو كان الابرار بدون الارادة لا يحكم العقل بوجوبه كما في موارد التقية والوجوب والاستحباب وسائر العناوين يكون منتزعا عن لب الارادة .

وح فكل حكم قبل حصول شرطه وموضوعه في الخارج يكون فعلياً فعلياً هذا يظهر الجواب عن قول المانع من جريان الاستصحاب التعليقي بأن الحكم قبل

(١) اقول تفصيل الكلام في اقسام الواجب قدم في المجلد الاول في بحث اقسام

الواجب فارجع اليه .

حصول الموضوع في الخارج لا يكون فعليا ففي مثال الغليان نقول يكون الحكم قبل حصول الغليان فعليا ولا مانع من جريان الاستصحاب فيه .

فان قلت لا بعث ولا تحريك للحكم قبل حصول الشرط قلت البعث والتحريك متأخران عن الحكم برتبتين يعنى الحكم والعلم به موجبان للتحريك ولا يتصور تقديم ما هو 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 لا ربط له بكون الحكم حكما فتحصل ان الحكم الفعلي موجود ويستصحب ولا وجه لقول المانع من هذا الوجه .

ولو اغمض عن ذلك 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 لا يكون الحكم فعليا بل الفقيه لازال يكون شأنه استصحاب الحكم الكلى على فرض وجود الموضوع ولا شبهة فى ان استصحاب الحكم على الفرض لا يكون فيه اشكال عدم فعلية الحكم لعدم تمامية الموضوع غاية الامر فى فرض غليان العنب لاشك فى انه لو طبق فى الخارج وحصل الغليان فى العنب يكون الحكم بالحرمة والنجاسة بدون الاشكال واما فى صورة غليان الزبيب فيكون الشك فى التطبيق فيجب ( ح ) التماس دليل لاثبات حكم العنب على الزبيب ايضا .

فنقول وبالله الاستعانة لاشبهة ولا ريب فى ان العرض يتخصص وينقسم بانقسام محله ولا شبهة فى ان الحكم عرض للموضوع وعليه فلا شبهة فى ان حكم الحرمة على العنب المغلى يكون منبسطاً على الجزئين العنب والغليان فبعد صيرورة العنب زبيباً تكون الحصاة التى من الحكم على الغليان لها حالة سابقة يقينية والحصاة الاخرى على العنب تكون مشكوكة لصيرورته زبيباً فح نقول تستصحب الحصاة من الحكم على الغليان ولازمه بقاء الحكم على العنب ايضا .

فان قلت هذا لازم عقلي وهو لا يترتب لمعروفية عدم جريان الاصل المثبت ولذا يقال استصحاب الصحة التأهلية في الاجزاء الصلوتية بعد بطلان بعض الاجزاء بفقد الطهارة مثلا لا يجري لان صحة لحوق بقية الاجزاء اثر عقلي والمقام كذلك .

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

فتحصل ان الاستصحاب في الموضوع الشخصي جار واما الاستصحاب على الفرض والتقدير فهو في صورة عدم طر و حالة على الموضوع فلا اشكال فيه من باب ان الفرض يكون بحيث لو طبق على الخارج يكون له واقع مثلا اذا كان الحكم الكلي على العنبر العنبي لوغلي يكون هذا الحكم منطبقاً على ما غلي في الخارج من حيث تطبيق الكلي على المصداق واما في صورة طر و حالة جديدة للموضوع مثل صيرورة العنبر زيبيا .

فنتحتاج الى الاستصحاب للحكم الكلي بما مر من الحصاص او ما هو التحقيق من فعلية الاحكام قبل حصول الشرط وما علق عليه ولا يخفى ان ما ذكرناه من تحصاص الحكم على اجزاء الموضوع يأتي في كل جزء من اجزاء المركب اذا شك في حكمه فتحصل ان القضايا الحقيقية فرض موضوعها يوجب الفرض و واقعه يوجب الواقع فالتار الفرضية اثرها الحرارة الفرضية والتار الواقعية اثرها الحرارة الواقعية ولكن القضايا الطلبية فرضها ايضاً يوجب الواقع فواقع الحكم يكون على العنبر اذا غلي يعني اذا فرضناه مع الغليان .

واما جريان الاستصحاب بالنسبة الى الملازمة كما عن الشيخ الاعظم فايضاً لاشكال فيه وما ذكره المانع من أن الملازمة امر تكويني لا يمكن استصحابها ممنوع لان هذا التكوين يكون منشأ التشريع فمن جعل الشرع الحكم على

الموضوع يستفاد الملازمة فاذا شك في بقائها لبعض العوارض يستصحب ما وجد من الحكم وليست الملازمة اثر الملزوم وهو الحكم حتى يقال لا يكون لنا حكم فعلا لانه مشكوك وما هو المعلوم من الملازمة هو ما بين الحكم وتامم الموضوع لا بعضه بل اثر المناسبة بين الحكم والموضوع وهي امرها بيد الشرع .  
ثم ان المحقق الخراساني قد قال بما حاصله ان الاستصحاب في كل شيء يكون دائراً مدار موضوعه (١) فعلى اي نحو كان يستصحب كذلك فاذا كان الحكم على

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

ولا يرد عليه اشكاله مدظله بان المراد بالحكم ان كان هو الانشائي فلا شك فيه الا من 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 زيبياً ام لا فيستصحب ويكون الاثر عند التطبيق كما في فرض عدم تغيير حال الموضوع . ولا يكون هذا مثل احتمال النسخ لانه يكون في صورة الشك في انتهاء امد الحكم على الموضوع الذي يكون بحاله من دون تغيير ومنشأ الشك فيه لا يكون الاحتمال انتهاء امد المصلحة وامثال ذلك بخلاف المقام مضافاً بأنه لو قيل بجريان الاستصحاب في صورة احتمال النسخ فله ( قد علم ) ان يقول هذا مؤيد لان الحكم الانشائي قبل احتمال النسخ ما كان فيه الشك وبعد احتمال كيف يستصحب لو كان الاستصحاب في الحكم الفعلي فقط . والحاصل لا يحتاج هو قد علم الى فعلية الحكم ليقال انه لا يكون له حالة سابقة والحكم الانشائي في هذا الآن على هذا الموضوع مشكوك فكيف يقال لا شك فيه وما لا شك فيه ←



العنب على فرض الغليان فشك فيه يستصحب هذا النحو من الحكم ولانكون بصد  
اثبات الفعلية للحكم ليتمكن استصحابه فان الدليل لو كان مطلقاً لكان اطلاقه شاملاً  
للمقام الذي يكون الشك فيه ولو كان مهملاً فيكون الاستصحاب موسع دائرة الدليل  
وشمول الحكم للمشكوك ايضاً .

ويرد عليه ان انشاء الحكم لاشك فيه الا من جهة احتمال النسخ و هو ايضاً  
مندفع بجريان الاستصحاب على فرض الشك وما هو المشكوك وهو الحكم الفعلي لاحالة  
سابقة له ليتمكن استصحابه فلا يتم ما ذكره قده من البيان في ذلك .

ثم بقي اشكال آخر في خصوص مثال العنب اذا صار زيبياً فشك في حكمه بعد  
الغليان في جريان الاستصحاب وهو ان الزيب غير العنب عرفاً ولا بد من اتحاد الموضوع  
في باب الاستصحاب والمناط في الموضوع هو لسان الدليل الذي اخذ الشيء الفلاني  
موضوعاً للحكم فيه وهذا الاشكال غير وارد لان الموضوع في نظر العرف للنجاسة  
هو ذات الجسم والعنبية جهة تعليلية وهي باقية بعد صيرورته زيبياً 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 ما عن شيخنا النائيني قده ( ١ ) من ان المناط اتحاد القضية المشكوكه

→ فهو قبل هذا وكل الاستصحابات يكون كذلك .

فتحصل ان جريان الاستصحاب على مسلك من قال بفعلية الحكم قبل الشرط كما هو  
مسلكه مدظله لا اشكال فيه ببيانه وعلى مسلك غيره ايضاً يكون جارياً ببيان المحقق  
الخراساني مع تنقيح منا هذا كله لولم نقل بتغيير الموضوع في خصوص مثال العنب والغليان  
اذا صار زيبياً ولكن مع القول به كما هو الموافق للنظر نظراً الى العرف فلا يجري في  
خصوص المثال .

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

والمتيقنة سواء كان العنوان مقوماً أو لا، ودخل لملاحظة لسان دليل الحكم يكون من اشتباه المقرر لان البحث يكون في الموضوع وهو لا زال يكون مأخوذاً من لسان الدليل .

### تتمة في اشكال آخر على الاستصحاب التعليقي

وهو أن الاستصحاب التعليقي على فرض القول بجريانه في ذاته ودفع جميع الاشكالات الماضية يكون معارضاً باستصحاب تنجيزي في المقام وهو حال المشكوك قبل حصول ما علق عليه مثل الغليان في المقام فان الزبيب قبل الغليان كان حلالاً و طاهراً فإذا شك فيه تستصحب الطهارة والحلية والتنجيزي مقدم على التعليقي .  
وقد اجاب الشيخ الاعظم عن هذه الشبهة بأن الشك في 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 شيء طاهر وحلال الى

→ بيان مفصل وكلما نتفكر يكون كلامه كلاماً متيناً وهذا التفصيل ايضاً مما يبعدان ينسب الى المقرر واشتباهه وحاصل بيانه قد هو انه من الممكن عدم صدق الموضوع للدليل عند العرف قطعاً مع مجال البحث في الاستصحاب فان موضوع الدليل للطهارة مثلاً اذا كان الحطب لا يكون الفحم هو الحطب قطعاً عند العرف ولكن عند الشك وملاحظة القضية المتيقنة والمشكوك يرى اتحاد الموضوع للاستصحاب وهذا بخلاف صورة صيرورة الحطب رماداً فان الموضوع قد انقلب قطعاً فمرجعية العرف في موضوع الاستصحاب غير مرجعته في لسان الدليل وان كان اصل الموضوع في لسان الدليل هو الملاك للبحث وهذا كلام مطابق للموجدان والله العالم .

ثم انه في خصوص مثال الزبيب والعتب اختار تغير الموضوع لان المعنى في الزبيب هو الماء الذي كسبه من الخارج وفي العنب هو ماء نفسه ولا شبهة في ان الغليان يلاحظ بالنسبة الى الماء .

غاية وهي العلم بعد مهما وهو هنا حاصل تعبدأ وشأن الاستصحاب توسعة دليل الحكم فكما أنه لو كان للدليل الوارد في العنب اطلاق لكان شاملا للزبيب ايضاً ولم يكن استصحاب الحلية والطهارة جارياً كذلك اذا كان التوسعة في الموضوع بالاستصحاب .

والاشكال عليه هو أن الاصل السببي مقدم على المسببي اذا كان الترتب شرعياً في لسان الدليل لان اللازم العقلي غير مترتب لانه من الاصل المثبت فاذا اخذ في لسان الدليل أن طهارة الثوب مشروط بطهارة الماء فيكون استصحاب الطهارة موجبا لرفع الشك عن طهارة الثوب في المثال المعروف في الشك السببي والمسببي واما في المقام فلا يكون كذلك اى لا يكون الترتب بين حلية الزبيب و حرمة و بين حرمة العصير العنبي بالغليان من الترتب الشرعى ليكون الاصل جارياً .

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

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

اقول انا اذا لاحظنا حال الزيب قبل الغليان فلا مزاحمة بين الحرمة التعليقية والحلية التنجيزية واما بعد الغليان فكما يكون احتمال الحرمة الفعلية التنجيزية كذلك يكون احتمال الحلية التنجيزية في رتبة واحدة (١) فكيف يقدم استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلية ولا اناطة بين عدم احدهما ووجود الآخر لان عدم احد الضدين لا يثبت وجود الاخر ووجود احدهما لا يثبت عدم الاخر فلاطولية لاعقلية ولاشرعية فاستصحاب الحرمة لايجري لمعارضته باستصحاب الحلية ولا يمكن اثبات الاطلاق الا بعد طرد الشك عن الطرف الاخر وهو لا يثبت لجريان استصحابه ايضاً .

فكلام الاستاذ قده ان كان المراد منه هو جريان استصحاب الحرمة لانه حكم ولذا يترتب عليه الاثر العقلي ففيه ان استصحاب الحلية ايضاً من استصحاب الحكم فيجري ويتعارض وان كان المراد انه يلزم من عدم الجريان لغوية الاستصحاب التعليقي لانه لازال يكون مبتلى بالمعارض كما ان قاعدة التجاوز والفراغ حيث تكون معارضة باستصحاب عدم الاثبات لا يعتنى بالاستصحاب في مورد اللزوم لغوية جعل القاعدة .

ففيه ان ساير الموارد للاستصحاب يكفي مورداً لدليل لا تنقض ولم يكن لنا دليل لخصوص جريان الاستصحاب التعليقي ليلزم اللغوية وان كان المراد هو ان اللازم من جريان استصحاب الحكم هو ان يطرد ضده فيطرد استصحاب الحرمة

(١) اقول هذا لا يكون رد للسببية ببيانه قده فان الشك في الزيب يكون منشأ الشك في الاطلاق ولا عكس وهذا بخلاف ما اذا ورد دليل خاص في الزيب ايضاً وكان مجعلاً فان الشك في الخاص يوجب الشك في العام والمقام ليس كذلك والاستصحاب يفيد فائدة الاطلاق فاستصحاب الحرمة جار ولايجري استصحاب الحلية لعدم الاثر كما سيحىء منه مدظله في مختاره .

استصحاب الحلية فنقول استصحاب الحلية ايضاً كذلك فتحصل انه لاوجه لكلامه  
 قده ولذا عدل عن الفرق بين استصحاب الحكم والموضوع في الدورة الاخيرة من  
 بحثه في جريان الاستصحاب بالنسبة الى الاثار العقلية في الاول دون الثاني .  
 ثم ان المحقق الخراساني (قده) له بيان في الكفاية وفي حاشيتها على ان  
 المعارضة بين الاستصحابين منتفية لان الشك واحد ولا يكون متعدداً حتى يجيء  
 فيه البحث عن السبب والمسبب ويجيء الاشكال من ناحية عدم كون الترتب شرعياً  
 ومعنى وحدة الشك هو ان دليل حلية العنب يكون مغيباً بصورة الغليان فانه اذا  
 غلب على يحرم وينجس ومن المفروض ان العنب قد تغير بعض حالاته وصار زيبياً فكما  
 ان الحرمة والنجاسة مقيدة بالغليان كذلك لازم هذا القيد هو ان الحلية ايضاً مغيبة  
 بعدم الغليان وكذلك الطهارة فاذا شك في بقاء الحكم الذي كان على العنب واستصحاب  
 يكون غيبة الحلية والطهارة حاصلة ولا يضر وجودهما قبل الغليان مع هذا الاصل  
 بالقطع واليقين فضلاً عن صورة استصحابهما فان الحلية والطهارة كانتا الى ما قبل  
 الغليان والنجاسة والحرمة تكونان بعد الغليان ولا منافاة بينهما اصلاً هذا كلامه  
 رفع مقامه .

ولكن يرد عليه هو ان التقييد في عكس القضية وهو القول بان الحلية  
 والطهارة مقيدة بعدم الغليان اذا كان من انتزاع العقل لا يفيد بالنسبة الى جريان  
 الاستصحاب لانه لا يكون الحلية اللوائية يعنى المعلقة (ح) الا مخلوق العقل  
 ولا يكون من الاثار الشرعية وليته قال ان القيد في العكس ايضاً يكون من  
 اللوازم الشرعية لحكومة دليل الحرمة والنجاسة بالغليان على دليل الحلية  
 واستصحاب الحرمة والنجاسة على فرض الغليان اذا جرى حيث يكون من  
 استصحاب الحكم الشرعي يثبت لازمه العقلي 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 وصورته زيبياً فتمتصحب الاناطة ولازمه حصول الحرمة و النجاسة بعد الغليان للزيب .

والتقريب الثانى ان يقال العنب بعد الغليان كان حراماً ونجساً فاذا شك فى الحرمة و النجاسة يستصحب نفسها والحاصل اما ان يجرى الاصل فى منشأهما وهو الاناطة او فى نفسها واما استصحاب الحلية قبل الغليان فلا اثر له بعد حصول غايته به وكما دار الامر بين التخصيص والتخصص فالثانى اولى والحكومة تكون من التخصص.

(١) اقول انه مدظله فى استصحاب الاناطة اعنى الملازمة يكون موافقا للشيخ(قده) مع انكار السببية والمسببية وفى استصحاب الحكم يكون موافقا لشيخه النائينى قده لكن مع انكار السببية 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 الاثر غير شرعى فجوابه ما التزم به هنا فى جواب المحقق الخراسانى قده من انه لا اثر لاستصحاب المحكوم بعد تقديم الحاكم واما اشكاله على المحقق الخراسانى قده من ان الترتب يعنى اثبات كون الحلية غيبة بالغليان من انتزاع حكم العقل بعد عدم تصريحه بذلك يعنى قيد العقلية غير واردة سيما مع طرده الاشكال فى حاشيته على الكفاية فى ذيل قوله فلا تغفل حتى تقول ان الترتب ليس شرعيا وهو مدظله يقول بترتيب اثر المثبت من باب ان الاستصحاب استصحاب الحكم وهذا هو مراده قده ايضا فلو لم 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 بما مر منه مدظله بيانه عن النائينى ( قده ) لا يرد عليه ما مر منه مدظله عليه لما مر واما الشيخ قده فيكون تعبيره هو الحكومة .

فتحصل أنه لا إشكال فى جريان الاستصحاب التعليقى من حيث الكبرى واما فى الصغريات فيمكن ان يشكل الفقيه مثل المثال فانه من الممكن ان يدعى الفقيه ان الموضوع قد تغير بواسطة تغير حالته فان الزبيب لا يكون هو العنب بل مباين معه والمحكم على العنب لا ينوط بالزبيب .

ثم ان التفصيل فى المقام بين كون القيد قيد الحكم فيجرى فيه الاستصحاب التعليقى وبين كونه قيد الموضوع فلا يجرى كما عن السيد محمد كاظم اليزدى فى حاشيته على المكاسب فى منجزات المريض لوجه له لان حاصل ما مر 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 أيضاً يكون امر وضعه ورفعها بيد الشرع فيمكن التعبد فيه .

فالمختار من بين الاقوال الثلاثة هو الجريان مطلقاً ولا وجه لعدم الجريان مطلقاً ولا للتفصيل بين قيد الحكم وقيد الموضوع .

## التنبيه السابع

### فى استصحاب الاحكام فى الشرايع السابقة

والبحث فى ذلك 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 لا يناسب 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 عيسى 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 الثاني ان النسخ على قسمين قسم نشأ من جهة ندامة الجاعل للحكم و بروز المفسدة من جعله من جهة جهل المقنن بعواقب الامور كما في القوانين الموضوعية عند البشر وقسم يكون من جهة كون المصلحة في ابراز العموم ثم بعد مضي زمان تكون المصلحة في بيان انتهاء امده وهذا القسم هو الذي يتصور في الشرايع واما القسم الاول فهو محال لانه يلزم منه جهل البارئ تعالى بعاقبة الامور تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

الامر الثالث ان الدليل الدال على الحكم اما ان يكون له عموم افرادى وازماني واما ان يكون له العموم الافرادى فقط واما ان يكون من حيث العموم في الافراد و الازمان مهما .

الامر الرابع في ان الاحكام اما ان يكون على نحو القضايا الحقيقية او الخارجية والمراد بالقضية الحقيقية هو أن يكون الحكم على الافراد على تقدير الوجود و فرضه و بالخارجية هو ما يكون الحكم على الافراد الموجودة في الخارج مثل اكرم من في الصحن ولا يكون المايزما ذكره شيخنا النائيني (قده) من ان المراد بالقضية الحقيقية هو ان يكون الحكم على الافراد الاعم من الوجود والمعدوم والمراد بالخارجية هو ان يكون على خصوص الموجود فان هذا خلاف الاصطلاح ويكون الحقيقية عنده خارجية في الواقع للحاظ الافراد موجودة ايضا على فرضه اذا عرفت ما ذكرناه من الامور فقد اشكل في جريان الاستصحاب بالنسبة الى الحكم الثابت في الشرايع السابقة باشكالين .

الاول ان الموضوع في الاستصحاب لا يكون واحداً هنا لان المدرك لشرعية اذا كان مخاطباً بخطاب هذه الشرعية ثم صار مدركاً لشرعية اخرى وصارت تحت لواها لا يكون واحداً في نظر العرف فان اليهودي غير المسلم وهكذا الموجود في زمن الخطاب لا يكون كالمعدوم فمن لم يدرك الشرعية السابقة لا يكون موضوعاً لحكمها وقد اجيب عن هذا الاشكال بان الاحكام يكون على نحو القضايا الحقيقية



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

اقول ان كان لسان الدليل ظاهراً في العموم بحسب الافراد والازمان (١) لوجه لاحتمال النسخ اصلاً لان لسان الدليل متكفل لبيان شمول الحكم لجميع الازمان ولجميع الافراد ولا يحتاج الى الاستصحاب مثل ما اذا فرض ان الحج يكون واجباً على المستطيع في كل زمان فان اصابة الجهة في الصدور يحكم بالبقاء ومعناها هو انه اذا احتملنا أن تكون المصلحة في الابرار فقط من دون دخل للواقع فاحتملنا النسخ لا يكون هذا الاحتمال موافقاً لظاهر الدليل من ان الارادة الاستعمالية موافقة للارادة الجدية كما هو دأب العرف في تلقي الخطاب واما ان كان الدليل مهملاً من حيث الافراد والازمان فلامجال لجريان الاستصحاب ايضاً لعدم ثبوت الحكم من الاول على آحاد المكلفين واما ان كان الدليل مهملاً من جهة الازمان فالاستصحاب يكون من الاستصحاب التعليقي وبيانه اني لو كنت في الشريعة السابقة لكنت محكوماً بحكمها والان يكون الشك في ثبوت هذا الحكم التقديري فان الشخص الواحد يلاحظ بالنسبة الى الوجودين الوجود السابق والوجود اللاحق كما ان العنب كان له حالة بالنسبة الى نفسه وحالة بالنسبة الى صيرورته زيبياً فمن قال بجريانه

(١) اقول ان الذي يسهل الخطب عدم وجود كتاب صحيح من الشرايع السابقة بايدينا لنلاحظ الاطلاق والعموم والاهمال ولو فرض وجود حكم بنحو الاطلاق لتابعي تلك الشريعة يشكل استفادة الاطلاق حتى بالنسبة الى من هو خارج فان الاطلاق والعموم ظهورات عرفية من اللفظ ويقوقف العقلاء فيه بعد تحول شريعة الى شريعة وصرورة النصراني مسلماً .  
ثم ما وجدنا مورداً نحتاج الى اثبات حكم في هذه الشريعة من شريعة عيسى او موسى (ع) بل لنا احكام اولية وثانوية بحيث كان لنا غنى عن غيرنا بعد كون الدين عند الله الاسلام وقد شرفنا به .

مطلقاً فيقول في المقام ومن منعه كشيخنا النائيني (قده) يمنع هنا أيضاً بالكلام الكلام ومن قال بتغيير الموضوع في الصغرى يمكن ان يقول هنا أيضاً لان مدرك هذه الشريعة غير مدرك تلك الشريعة وعليهذا لافرق بين كون الاحكام على نحو القضايا الخارجية او الحقيقية لانه على فرض كونها على نحو الحقيقية ايضاً يكون الموضوع غير منحفظ وفرض وجود موضوع في الخارج مغاير لهذا الموضوع في الشريعة التي هي بعد تلك الشريعة لا يوجب اسراء الحكم اليه من باب فرض الحقيقة فان الحكم لازل يكون على موضوع منحفظ .

فتمحصل 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 لامجري له من باب اهمال الدليل في نفسه وعلى فرض الاهمال من جهة الزمان يكون الاستصحاب تعليقياً .

الاشكال الثاني في استصحاب الشريعة السابقة هو وجود العلم الاجمالي بارتفاع بعض الاحكام قطعاً فلا يمكن الاستصحاب بالنسبة الى ماشك فيه للعلم بانتقاض الحالة السابقة اجمالاً وهذا الاشكال على مسلكنا من عدم الوجه لاحتمال النسخ الا في بعض الموارد قليل الفائدة (١) .

وجوابه ان العلم الاجمالي قد انحل بواسطة وجدان كثير مما علم ارتفاعه

(١) اقول هذا التقريب لا يفيد للاشكال على الاستصحاب لان المراد من قوله (ع) لانتقاض اليقين بالشك بل انتقاضه بيقين آخر وان كان اليقين فيه مطلقاً شاملاً لليقين الاجمالي ايضاً ولكن لا أثر له عملاً فانا اذا علمنا بنجاسة الكأسين ثم علمنا بطهارة احدهما اجمالاً يكون الاجتناب عن كليهما لازماً كما كان قبل والمقام ايضاً كذلك فانا بعد فرض ثبوت احكام ونسخ بعضها غير المعين لا اشكال في ان الواجب مقابلة الجميع نعم على فرض احتمال تبديل الواجب بالحرام او بالعكس يصير هذا اشكالا آخر في خصوص الاحكام ولا ربط 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 لاشبهه عندهم في حجية مثبت الامارات يعنى ترتيب الآثار العقلية والعادية على الواقع التعبدى الذى يكون مؤدى الامارة دون الاصول فمثل استصحاب الحيوية لزيد لا يثبت طول لحيته ولذلك طرق من البيان .

الاول ما عن شيخنا النائيني قده في تقريرات بحثه ببيان مفصل ونحن نبين حاصله وهو أن الامارات تكون حجة من باب تتميم الكشف يعنى قول العادل يكون موجبا للظن الذي هو نصف العلم بالواقع فاذا امضى الشارع يكون معناه القاء احتمال الخلاف وجعل الظن كالعلم فيكون المظنون كالمعلوم ومن الواضح أن ما وجد واقعا يكون له تمام الآثار من العقلية والشرعية مثل من وجد زيدا في حال الحيوية واقعا فانه يجد طول لحيته ويعلم وجوب نفقة زوجته فكذلك 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 اراءة الواقع ووسطيته في الاثبات والثالث الجرى العملى على طبقه ومن المعلوم أن الاول تكوين ولا تناله يد الجعل وما تناله يد الجعل هو الوسطية في الاثبات والمجعول هو ذلك في الامارات لانها محرزة للواقع ويكون

امضاء الشرع لها بهذا اللحاظ واما المجموع في الاصول فهو الثالث فقط يعنى جعل الجري العملى على طبقه ولولم يكن له احراز او كان له احراز ولم يكن مورد امضاء الشارع كالاستصحاب وعليهذا فيكون اللازم العقلى 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 لا يكون معنى جعل الوسطية في الاثبات هو الوسطية تكوينياً بحيث يكون المؤدى هو المعلوم واقعا بل يكون تنزيلا من الشرع فلا بد من ترتب الآثار المتمشية من الشرع لا كل الآثار ففي المثل اذا قلنا زيد اسد يكون التشبيه في الشجاعة ولا يكون معناه وجود الذنب لزيد كما كان للاسد وماله واقع تكوينى لا يمكن ان يكون الاعتبار مقام الواقع بتمامه لو ازمه فان العلم له واقعية ولغيره المنزل منزلته اثر الواقع بمقدار التنزيل واما الملكية فحيث لا يكون واقعها الا الاعتبار فاعتبارها يكون له تمام آثار الواقع ومن المعلوم ان العلم لا يكون 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 فكذلك لو كان الفارق ما ذكره (قده) .

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

وثالثاً ان دليل الامارة من اين يستفاد منه التنزيل منزلة العلم ولا يكون المستفاد منه ايضاً هو الجرى العملى فما ذكره قده لا يتم بوجه .  
 الطريق الثانى هو ما عن المحقق الخراسانى ( قده ) وحاصله هو أن اللفظ له دلالة بالمطابقة ودلالة بالالتزام فكما ان الدلالة المطابقة حجة كذلك الدلالة الالتزامية وحجية كل واحد منهما فى عرض الاخر فعليها اذا قامت اماره على موضوع من الموضوعات يكون المدلول الالتزامى المستفاد من حكم العقل ايضاً حجة بخلاف الاصول .

وقد اشكل عليه بان دلالة اللفظ على المعنى يكون من باب كاشفيتها عن الارادة الجدية للمتكلم فان كان المتكلم ملتفتاً الى لوازم كلامه فأخذ به والا فلا وهذا حال الدلالة الفعلية واما الشائبة بمعنى انه لو التفت لأراد فلا يكون اللفظ بالنسبة اليها حجة فلا يؤخذ بالالتزام مطلقاً 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 اعتبار حجية الامارة كما ان قاعدة الفراغ على القول بامارتها تكون كذلك يعنى لا يكون جميع المداليل الالتزامية حجة فى مورد جريانها فان جريانها بالنسبة الى الصلوة مع الشك فى الطهارة لا يثبت الطهارة بحيث لا يحتاج المصلى فى صلوة اخرى الى تحصيل الطهارة والحاصل ظاهر اللفظ الشمول والقصور من جهة قصور دليل اعتبار الامارة .

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 ما ذكره من قصور الدليل مثل قاعدة الفراغ فهو خارج عن محل الكلام

بل الكلام فيما لا يكون القصور محرزاً ونريد ان نثبت اللازم بظاهر الخطاب .  
فالتحقيق في المقام ان يقال بان الاحكام التي وصلت اليها عن النبي ﷺ  
واحد الائمة عليهم السلام حيث تعلم احاطة المخبر فعلا بجميع شؤون كلامه وليس مثل بقية  
البشر غير ملتفت الى لازم كلامه تكون حجة في جميع المداليل لاحراز الالتفات  
واما الموضوعات فعدم التفات الشاهد بالنسبة الى لوازم كلامه يوجب عدم حجية  
اللفظ بالنسبة اليه الا في صورة الاقرار على النفس فان لوازمه حجة عند العقلاء  
ولو لم يلتفت المقر .

ومن هنا ظهر ما في كلام شيخنا العراقي (قده) من عدم الاحتياج الى الالتفات  
في المداليل الالتزامية وكنا نورد عليه بان هذا يكون في الدلالات التصورية  
لالتصديقية فكان يجيب بأن الالتفات الاجمالي حاصل والوجدان حاكم بعدم حصوله  
كذلك ايضا فان جميع المداليل لا يكون الالتفات اليه .

و الطريق الثالث عن بعض الاعلام و هو ان الفرق بين الاصل و الامارة بان  
الثانية حجة من باب الظن و حجية الظن بالشئ 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 هو الكاشف والحاكمي عن المدلول فاذا كان قاصرا  
عن اثبات اللوازم مع عدم احراز الالتفات فكيف يمكن الالتزام بذلك بصرف كون  
الحجية من باب الظن فالحق هو طريق المحقق الخراساني (قده) في وجه الفرق  
مع التفصيل منا بأن ماصدر عن المعصوم عليه السلام يكون الالتفات الى جميع مداليله  
حاصلا وفي الموضوعات يؤخذ بما التفت اليه البينة من اللوازم هذا كله وجه حجية  
مثبتات الامارات .

واما وجه عدم حجية مثبتات الاصول فعلى مبنى شيخنا النائيني قده من  
تتميم الكشف في باب الامارات فيكون من جهة ان دليل الاصل لا يفيد الاحجية

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

والجواب عنه كما مرهوان 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 <sup>(القول)</sup> لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر لاثبات حجبة الظن كما فى الامارات .

و اما طريق القائل بأن حجبة الامارات تكون من باب الظن ولازمه حجة دون الاصول ففيه ما مر آتفاى رد مايز شيخنا النائنى قده من حجبة الاصول المثبتة ايضاً من باب الظن مع عدم تماميته فى نفسه كما مر .

واما طريق المحقق الخراسانى قده من التمسك بالدلالة الالتزامية كالمطابقة ففيه ان الاصول المحرزة تكون مثل الامارات فى ذلك فان المدلول الالتزامى فى دليل الاستصحاب ايضاً حجة لانه ايضاً حجة من باب الظن الكاشف عن الواقع فللمحيص للقول بعدم جريان مثبتات الاصول المحرزة الا التمسك بانصراف الدليل عن اللوازم لو ثبت ذلك فان القدماء كانوا قائلين بحجبة الاصول المثبتة ايضاً وما اشتهر من عدم الحجبة يكون من المتأخرين .

والحاصل ان الدليل الدال على حجبة 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 لا بد 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 ذكره قولهم بان الاثار الشرعية المترتبة 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 لا يكون من الحكم ليتمكن ادعاء الجعل فيه فاذا نهى الشارع عن نقض اليقين بالشك يكون معناه وجوب النفقة على زيد باستصحاب حيوته ،

والجواب عنه هو أن الحكم المجعول لا يختص بموضوع واحد فقط بل يشمل كل حكم على كل موضوع في طول هذا الموضوع كشمول وجوب تصديق العادل في الاخبار مع الوساطة للموضوع الذي حصل من تطبيق احد افراد وجوب التصديق وفي المقام يكون وجوب البقاء على اليقين موجبا لموضوع آخر ذي 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 الحيوية 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 الذي هو وجوب التصديق فلا يكون الحكم المجعول هو مفاد الاستصحاب .

وفيه ان زمان ترتيب الاثر هو يوم الجمعة ويكون هذا بحكم الاستصحاب بقاء فالاستصحاب الحيوية 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 هو رأي شيخنا العراقي قده فحيث لا يكون معنى تنزيل العرف الا الجرى العملي فلا بد 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 عملاً فهو كما يترتب جميع الآثار ولو كان عقلياً في صورة وجود الواقع واقعاً كذلك عند الاستصحاب الا ان يدعى الانصراف في دليله الى اللوازم الشرعية يعني ان التنزيل وان كان بيده ولكن يكون بالنسبة الى ما هو المتمشى من قبل الشرع وغيره يكون خارجاً عن دائرة الشرعية وهذا الانصراف غير الانصراف الى الآثار بلا واسطة اللازم العقلي او العادي الذي يدعى على فرض كون التنزيل بيد الشرع .

ثم انه لا فرق بين المباني في الاستصحاب من كونه تنزيل المشكوك منزلة المتيقن او تنزيل الشك منزلة اليقين او جعل المماثل الذي هو رأى المحقق الخراساني (قده) بعد فرض كون التنزيل بيد الشرع في كون اللوازم مطلقاً حجة وفي القول بعدم الحجية بالنسبة الى اللوازم العقلية والعادية بالانصراف الا ان القول بجعل المماثل اظهر في كون الحجة هي الاثر على نفس المستصحب وجعل الحكم المماثل للواقع بالنسبة اليه فقط بطبع الدليل وعدم الاحتياج الى الانصراف لعدم كون التنزيل في غيره فليس عليه الحكم .

فتمحصل ان الطريق في عدم حجية مثبتات الاصول هو ادعاء الانصراف عنها ولو لم يتم لا يكون لنا طريق لمخالفة القدماء في قولهم بحجية مثبتات الاصول كالامارات وعبارة اخرى لو كان السند الانصراف فلقائل أن يقول به في الامارات ايضا ان التنزيل فيها ايضا يكون بلحاظ الاثر الشرعي فان كان دليل الامارة شاملاً للمثبت يكون دليل الاصل ايضا كذلك مضافاً بأنه لو لم يكن الاطلاق للدليل كيف يترتب الآثار الشرعية التي هي مع الواسطة فالانصراف ان الحق طريق المحقق الخراساني (قده) في المقام بقوله ان الامارة لها حكايات بالنسبة الى المداليل الالتزامية في عرض المدلول المطابق فلوفرص المداليل الالتزامية ما يكون للفظ ما حكاية واما الاصول فلا يكون لها دلالة بالنسبة الى المدلول الالتزامية اصلاً فضلاً عن

## الحكايات (١).

ثم انه ربما قيل بأن الفرق بينهما هو صدق النقص وعدمه في الاستصحاب ولا يكون هذا في الامارات فنقض اليقين بالشك في المداليل المطابقيه يعنى ماهو مؤدى الاصل ومجرأه صادق ولكن في المداليل الالتزامية غير صادق .

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

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

(١) اقول هذا ادعاء محضاً بعدكون دليل الاصل هو الامارة وينحل الى كل مورد من

الموارد فان كل موارد الاستصحاب يكون مصداقاً لقوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك واما ادعاء الانصراف فلا يكون باطلاً تماماً بالنسبة الى الامارات والاصول فرب دلالة التزامية للامارة يمكن ادعاء الانصراف عنها ورب دلالة التزامية للاصل لا يكون الانصراف بالنسبة اليها لخفاء الواسطة وماترى في الفقه من ادعاء انصراف اماره عن شىء يكون شاهداً على ما ذكرناه فلو كان لنا شىء قابل للتمسك اليه في الفرق بين الاصول والامارات يكون هو الانصراف وهو ايضا لا يتم لما ذكرناه .

## وينبغي التنبيه في الأصل المثبت على أمور

الأول ان البحث في المثبت المعروف يكون في صورة وجود اثر شرعى للأثر العقلى او العادى لنفس المستصحب واما اذا كان الاثر اثرأ للاعم من الواقع والتعبد به فلا يكون الكلام فى اثباته بجريان الاصل وترتيب ذلك الاثر فاذا كان اللازم اثر شرعى وهو مترتب على الاعم من احرازه فى الواقع او بالاستصحاب يكون هذا الاثر مترتباً فاذا نذر شخص صدقة درهم على فرض وجود اللحية لزيد ولو بالاستصحاب بالنسبة الى الحيوة فهذا الاثر لا اشكال فى ترتيبه .

واما ما ترى فى الكلمات (١) من المثال بوجوب الاطاعة الذى هو حكم

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

واما ما ذكره مدظله من خروج ما ذكره من المثال فهو مما خفى علينا وجهه لان الاثر وان كان على الاعم من الوجود الواقعى والتعبدى ولكن اذا كان المستصحب نفس اللحية فمن اين يثبت استصحاب الحيوة وجود اللحية مع انها اثر عادى فالخلط كانه يكون فى هذا المثال واما الخلط الثانى منهم فهو ايضا غير خلط لان الاثر اذا كان اثر الاستصحاب كما يكون هذا فى استصحاب الاحكام لا كلام فيه كما فى مثال وجوب الاطاعة واما اذا كان اثر المستصحب كما فى 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 شرعى ليقال انه من المثبت ام لا فهذا اخلط في الكلمات .

وخلط آخر ايضا في كلماتهم وهو ان 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 ذلك هو ان المستصحب نارة يكون الاثر عاى لازمه الواقعى وتارة يكون الاثر على اللازم الاعم من وجوده الواقعى والتعبدى والثانى خارج عن مورد النزاع والاول داخل فيه ولو لم يكن الاثر اثر الاستصحاب فالعدالة المشكوكه استصحابها بالنسبة الى جواز الاقتداء جارلان جوازه مترتب على العدالة سواء كانت فى الواقع او فى الظاهر واما جواز الاخبار والشهادة بها فمترتب على واقع العدالة لاعلى العدالة التعبدية ولايثبت بالاستصحاب مع كون الاثر على كلا التقديرين اثر للمستصحب لالاستصحاب فلا يختص الخروج عن محل النزاع بكون الاثر اثراً للاستصحاب فقط بل اثر المستصحب ايضاً ربما يكون خارجاً عن محل النزاع .

## الامر الثانى

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

→ ولم اجدها فى البحث الا فى تقريرات شيخه العراقى (قده) وهو يكون مثاله وجوب اطاعة ولايجىء فى النظر الخلط فيه وكما اصررنا عليه (مدظاه) بعد الدرس ام باننا بتابعه بل مال بعض الميل الى ما ذكرناه .

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

وقد اجاب عن ذلك شيخنا النائيني قده (٢) بأن العرف يكون مرجعاً في المفهوم فقط وتطبيق المفهوم على المصداق يكون بالدقة العقلية ولا اعتناء بشأن العرف في ذلك ففي المقام اما ان يكون الاثر الشرعي اثراً للمستصحب واقعاً فهو خارج عن محل البحث واما ان يكون اثراً للواسطة فما كان اثراً لها لا يترتب على استصحاب شيء هو ذال الواسطة بعد فرض عدم حجبية الاصل المثبت .

وفيه ان العرف اما ان يكون مرجعاً في المصداق ايضاً كما عن شيخنا الحائري (قده) مؤسس الحوزة العلمية فلا كلام لانه هو المرجع في صدق النقض في الموارد واما 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 والموضوع فمفهوم النقض في القضية المركبة عند تلقي الخطاب صادق اذا لم يرتب اثر الواسطة وان كان معناه بحسب الافراد غير هذا كما قال المحقق الخراساني (قده) في حاشية الرسائل .

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

(١) يعني فوائد الاصول في ص ٢٠٣ و ٢٠٤ فارجع اليه .

(٢) في تقريرات بحثه المسماة بفوائد الاصول ص ١٨١ و ١٨٢ .

(٣) اقول حيث كان ملاك جريان اصل المثبت وعدم جريانه هو انصراف الدليل وعدمه

كما نقول اذا كانت الواسطة خفية لا يكون الدليل مثل لا تنقض منصرفاً عن اثبات الحكم ←

ثم انه مع الشك في الاستصحاب عند خفاء الوساطة فحيث تكون الشبهة مصداقية للانقضاء لايجرى الاستصحاب ولا بد من التماس اصل آخر لرفع الشك .  
 ثم ان جلاء الوساطة في بعض الموارد ايضا لا يكون مانعاً عن جريان الاصل المثبت وهو اذا كان الاثر من الاثار اللازمة للمستصحب مثل العلة والمعلول كما في المتضايين فان استصحاب ابوة زيد لعمر ويلازم بنوة عمر و لزيد ولا ينفك احدهما عن الاخر لقانون التضاييف فكل اثر يكون على البنوة ايضا مترتب وهذا ايضا يكون يكون مثل مامر في خفاء الوساطة من جهة صدق مفهوم النقض في امثال ذلك اذا لم ترتب الاثر على الوساطة فان الملازمة في الواقع يلازم الملازمة في الظاهر ايضا في نظر العرف ولو كان الاثر لخصوص الوساطة ولم يكن اثر لذى الوساطة ايضا يجرى الاستصحاب لان امثال المورد من المتلازمين كالشيء الواحد الذي يكون له وجهان وهذا ايضا عن المحقق الخراساني (قده) في العاشية على الرسائل .

### الامر الثالث

(وهو التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب حسب ترتيبها في الكفاية) فيما يتوهم كونه مثبتاً مع عدم كونه كذلك وهو امور .

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

→ للازم العقلي او العادي كما في الامارات و ان كانت الامارة ايضا منصرفة عن بعض اللوازم و ما ذكره المحقق الخراساني ( قده ) مؤيد لوجه عدم الانصراف في 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 تكويني ويكون جعل الشارع من باب الارشاد الى ما حكم به العقل فانه يكفى كون الدخل في طور خاص بيد الشرع فلا اشكال .

الثاني 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 قابلاً للتعبد بالبقاء مثل ما مر في الاستطاعة فان قوله **لا يصح** لاصلوة الا بظهور فهم منه الا ناطة واما ان كان دخل الشرط مثل دخل الجزء من دون احتياج الى القول بالتقيد فيكون الاشكال مرتفعاً من اصله لعدم الوسطة العقلية بين استصحاب القيد وترتب الاثر وهي التقيد بل نفس الشرط المجعول من قبل الشرع يحصل التعبد به بالاستصحاب.

الثالث مما يتوهم المثبتية فيه هو استصحاب الجزء فان لازم ذلك هو صحة لحق سائر اجزاء المركب وهو عقلي فهو مثبت .

وفيه ان المركب اما ان يكون مركباً من جوهرين او عرضين او مركب من جوهر وعرض و يكون الجوهر متصفاً بالعرض ولا اشكال في غير الاخير فان المركب اذا كان اجزائه مترتبة من دون دخل الجزء بنحو الاتصاف بل بحيالذاته فيكون بعض الاجزاء حاصلًا بالوجدان والبعض الاخر بالاصل فاذا وجدنا جوهرًا بالوجدان وشك في الجواهر الاخر يستصحب وجوده وكذلك في العرضين ولا يحتاج الى شيء آخر واما اذا كان بنحو الاتصاف كما اذا كان زيد متصفاً بالعلم ثم شك في وجود زيد وهو وجود جوهرى او شك في وجود العلم فلا يمكن استصحاب احدهما

لحصول الاتصاف فاستصحاب ذات زيد لا يوجب حصول صفة العلم فيه وكذلك استصحاب ذات العلم فانه لا يمكن ان يقال العلم موجود في زيد بعد استصحاب العلم لان الاتصاف من الاثار العقلية .

فان قلت في الجوهرين والعرضين ايضا يكون استصحاب الجزء موجبا لترتب ساير الاجزاء عليه وحصول النظام وهو عقلي 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 الكلي مثل استصحاب زيد لترتيب اثر الطبيعي وهو الانسان (١) وقال في الكفاية بما حاصله هو ان المحمول اما ان يكون بالضميمة 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 ففي الاول لاشكال في استصحاب الفرد وترتيب اثر الكلي لان الكلي في الغالب لا يكون الامر آتيا للحصص وحصص عين الطبيعي فاذا كان زيد مستصحباً بعنوان انه انسان و حصة منه يكون المستصحب في الواقع هو الانسان .

واما اذا كان المحمول بالضميمة فلا يكون استصحاب الفرد موجبا لاثبات الوصف فاذا جرى الاستصحاب بالنسبة الى زيد لا يثبت انه الابيض لان اثبات الموضوع لا يترتب عليه اثبات الوصف الا بالمالزمة العقلية او العادية فاذا كان زيد ابيض فباستصحابه لا يثبت الانفسه لا وصفه وهو البياض انتهى .

(١) اقول قد مر فيما سبق في اقسام الكلي ان في هذه الصورة وهي القسم الاول من اقسام الكلي لولم يجز استصحاب الفرد لترتيب اثر الكلي لمانع من جريان الاستصحاب في نفس الكلي فالامر فيه 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 لا يفيد بالنسبة الى الكلى واما في صورة كون المحمول بالضميمة فالتفصيل فيه ما مر من ان التقارن بين الجوهرين والعرضين لا يمنع من استصحاب احدهما مع كون احد الجوهرين او العرضين بالوجدان لان المركب يتحصل ح من جزء تعبدى وجزء وجدانى واما في صورة الاحتياج الى اثبات الاتصاف فجريان الاصل فى احدهما لا يثبت الاتصاف الاعلى القول بالاصل المثبت .

الخامس مما يتوهم كون الاصل مثبتا فيه الفروع الفقهية التى تعرض لها الشيخ عنده 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 فى 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 الا ان 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 لا يكون دليل الاستصحاب منصرفا عن الاثار الغير الشرعية يجرى الاستصحاب لما مر من أنه لا دليل على عدم جريان الاصل المثبت الا الانصراف وبعده عدم خفاء الواسطة وان كان هو وجه الانصراف ايضاً .

من قبيل الموضوع المركب من العرضين وقدمر عدم الاشكال في ذلك واما ان كان الموضوع هو الاسلام المتصف بكونه في حال موت المورث فيشكل اثباته بجريان الاصل الا ان بدعى خفاء الواسطة و على فرض الشك في كون الموضوع بنحو النعت او الاستقلال في الاجزاء فلايجرى الاستصحاب لكون المورد من الشبهة المصدقية لدليله فالعلم الاجمالي بكون المال اما لـ اذا اذالك يحكم بالتنصيف للاحتياط في باب الاموال وحكومة قانون العدل والانصاف فيها فالفتوى بالتنصيف في محلها اما لجريان الاصل او للاحتياط .

ومنها استصحاب الرطوبة في احد الشئين لاثبات نجاسة الطاهر منهما بالملاقات مع جفاف احدهما فان الموضوع للنجاسة الملافة والسراية لا الملافة فقط واستصحاب الرطوبة يكون من لوازمه العادية السراية ومن آثار السراية النجاسة فالاصل مثبت وقال الشيخ ( قده ) ان هذا اشبه شئء باستصحاب الكرية حين الملافة في ماء كان كرائم نقص عن الكرية ولافاء النجس ولانعلم ان الملافة كانت في زمان الكرية حتى نقول بصيرورة النجس طاهراً بملاقاتها او بعدها في زمان النقص حتى نقول بنجاسة الملاقي والملاقي فان استصحاب بقاء الكرية حين الملافة لا يثبت كون الملافة مع الكر الا اذا قلنا بجريان الاصل المثبت فكيف من لا يقول بجريان استصحاب الكرية يقول به هنا فلعل السر خفاء الواسطة في نظرهم هنا لانه ان كان المستصحب هو الرطوبة المسرية لانفس الرطوبة كما قال به شيخنا العراقي ( قده ) وان كان غير تام عندنا لعدم الحالة السابقة للسراية .

ومن الفروع التي توهم كونه من الاصل المثبت ولم يذكره الشيخ قده هنا هو صورة كون اليد على مال لانعلم انها يدعدوانية يعنى بدون رضا المالك او لتكون عدوانية فان استصحاب عدم الاذن الى وضع اليد لا يثبت كون اليد عدوانية مع انه من المتسالم جريان الاصل هنا فيكون دليلاً على حجبية المثبت عندهم .

وقد اجاب شيخنا العراقي ( قده ) بان موضوع الضمان ليس اليد العدوانية بل اليد الغير الامانية فيجزء بالوجدان وهو اليد وجزء بالاصل وهو عدم الاذن فلا يكون مثبتاً .

وربما قيل كما تعرض له شيخنا النائيني (١) بأن اللزوم اما القول بالأصل المثبت في الفرع او التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية لان عموم على اليد ما اخذت حتى تؤديه قد خصص باليد الامانية وعنوان الامانية ايضاً من العناوين التي يحتاج الى الاثبات وحيث لا طريق الى اثباته فيكون اليد المشكوكة من الشبهة المصدقية لعموم على اليد فالقول بالضمان يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ولكن الحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية و الطريق هو ما ذكره قده من ان الموضوع للضمان مر كب من اليد وعدم الاذن كما قال شيخنا العراقي (قده) فلا يكون المقام من الاصل المثبت ولا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية .

و من الفروع استصحاب عدم الحاجب في صورة الشك في وصول الماء الى البشرة في الوضوء او الغسل و قد استدل لعدم وجوب الفحص عن الحاجب بأمر فان كان سنده الاستصحاب فيكون مثبتاً لان استصحاب عدم الحاجب لا يثبت وصول الماء الى البشرة لانه اثر عادي له فقولهم بجريانه دليل على حجية المثبت ولو كان سنده الاجماع ايضاً فيستكشف من وجوده في المورد حجية المثبت (٢) الا ان يقال انه سندی وسنده الاصل فيكون المدار نفيًا واثباتاً عليه .

و ربما يدعى ان السند يكون هو بناء العقلاء كما عن شيخنا العراقي (قده) و الحاج آقا رضا الهمداني (قده) نظير بنائهم على جريان اصالة عدم القرينة في صورة الشك في كون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي او المجازي ففي المقام يكون بنائهم على عدم الاعتناء باحتمال المانع في صورة كون الغالب عدم المانع مثل من كان شغله الكتابة ولا يحصل له المانع ولذا لا يكون الاصل العقلائي جارياً في صورة كون الاحتمال مما يعتنى به العقلاء مثل احتمال المانع بالنسبة الى الجصاص لغلبة

(١) في فوائد الاصول تقارير بحثه قده ص ١٨٥

(٢) اقول هذا على ما احتمل بعض في المقام والافوجود الاجماع على مورد خاص لو تم يكون بنفسه دليلاً على ذلك براسه ولا ربط له بدليل آخر مثل وجود رواية في مورد خاص فان وجودها لا يكشف عن حجية غير موردها .

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

وفيه ان اصالة عدم القرينة لا تكون سنداً لاستعمال اللفظ في معناه الحقيقي بل المدار على الظهور عند العقلاء سواء كانت اصالة عدم القرينة اولم تكن فاذا قيل جئني بالماء لا يفهم من الماء الامعناه الحقيقي على ما هو التحقيق في باب الظهورات خلافاً للقدماء فان المدار عندهم على اصالة عدم القرينة فالكلام في المقيس عليه غير تام فضلاً عن المقيس ولو تم لا يكون القياس تاماً لان بناء العقلاء في اصالة عدم القرينة لا يثبت بنائهم في المقام نعم لو كان لهم بناء مستقل في المقام لا يكون الكلام فيه ويتم المطلوب به .

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

فالحق ان يقال في المقام ان الواسطة خفية فان العرف لا يرى جريان اصالة عدم المانع الاثراً في الحكم بحصول الطهارة ولا يرى الواسطة وهي وصول الماء الى البشرة .

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

وقد ذكر شيخنا العراقي (قده) هنا وجهها آخر لان فهمه 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 وبعده 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 ذواته شرعي يكون هو الاثر حال التطبيق يعني تطبيق دليل الاستصحاب لا الاثر وقت حدوث المستصحب فوجود الاثر بقاء يكفي لجريان الاصل فلو فرض شىء غير مؤثر في ظرف الحدوث ثم كان في ظرف البقاء ذواته 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 ايضاً بل ربما يكون بلحاظ حال قبل الشرع الذي لم يكن الكلام عن الجعل فيه اصلاً فكيف يكون في حال تطبيق الدليل ووجود الاثر ابقاء لما كان كما كان لانه يقال كما امر بالالتزام 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 .

فتمحصل 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 شىء مع العباء النجس و لم يكن التوجه في ظرف الملافة الي رطوبته لعدم الاثر له في ذلك الحين ثم شك في بقاء الرطوبة للعباء حين الملافة فان كانت فتنجس الملاقى له ولا يصح الصلوة معه و الافلامع فرض خروج العباء عن الابتلاء في هذا الحين لحرقة او غرقه وغير ذلك فح يقال بجريان استصحاب بقاء الرطوبة في العباء لترتيب اثر النجاسة في 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 في بقائه بدونه في التكوين ولكن يمكن ان يقال أن دليل الاستصحاب منصرف الي التعبد بما هو ممكن في التكوين فان زيداً يمكن ان يكون في حال العدالة كما كان في السابق فاذا شك في وصف العدالة يستصحب واما اذا كان الشك فيها مع العلم بقاء زيد فلا يستصحب لان العدالة بدون الموضوع وهو زيد لا يمكن في التكوين فيكون الدليل منصرفاً عن امثال هذه الموارد فكيف يمكن تصحيح ما عن الفقهاء من استصحاب الرطوبة مع خروج الموضوع لها عن الابتلاء فانه مشكل جدا .

### التنبيه العاشر من تنبيهات الاستصحاب (١)

في انه كما يجري الاستصحاب فيما شك في اصل حدوثه وتحققه يجري في صورة الشك في تحققه في بعض اجزاء الزمان والبحث هنا في مقامين .  
المقام الاول ان يكون الاثر على نفس الوجود او العدم في الزمان الخاص او ان يكون الاثر على الوجود المتقدم او المقارن او المتأخر مع احراز هذا الوصف .

فعلى الاول لاشكال في جريان الاصل ولا يكون مثبتاً مثل ما اذا علم حيوة زيد في يوم الخميس وعلم موته في يوم السبت وشك في حيوته يوم الجمعة فان استصحاب الحيوة في يوم الجمعة يكون جارياً بالنسبة الى الاثر الذي يترتب عليها في ذلك اليوم واما لو كان الاثر على تقدم الحيوة على يوم السبت وتأخرها عن يوم الخميس فلا يترتب لان استصحاب الحيوة في يوم الجمعة يكون من آثاره العقلية تقدمها على يوم السبت وتأخرها عن يوم الخميس .

و قد اختار المحقق الخراساني قده في المقام ايضاً جريان الاستصحاب بوجوه ثلاثة .

الاول ان الواسطة خفية الثاني أن التقدم والتأخر من الموازم الذي لا ينفك عن الملزوم والمثبت كذلك يكون حجة كما ان استصحاب الابوة يكون اثره بقاء البنوة ولا ينفك احديهما عن الاخرى والثالث ان يكون المقام من المركبات التي 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 ايضاً يترتب .

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

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

التقدم يلازمه تاخر غيره والمقام ليس كذلك ولا يكون المقام (١) مما يكون جزء منه بالوجدان وجزء بالاصل لانه يكون في صورة الشك بين الجوهرين او العرضين لاما يكون مر كبا من جوهر وعرض وهو الذات ووصف التقدم في المقام فانه لا يثبت الاتصاف هذا كله في المقام الاول من ملاحظة المستصحب مع اجزاء الزمان .

واما المقام الثاني و هو مقام قياس احد الحادثين مع الاخر وهو مورد توارد الحالتين على شىء واحد مثل ملاقات الماء مع النجس وصيرورته كرامع عدم العلم بالتقدم والتاخر ومثل موت المورث واسلام الوارث مع عدم العلم بالتاخر والبحث هنا ايضا في موردين الاول في ملاحظة نفس احد الحادثين مع الآخر والثاني في حساب صور معلومية تاريخ احدهما ومجهولية تاريخ الآخر او الجهل بتاريخهما واما صورة معلومية تاريخهما فلا يكون محل البحث لاحراز التقدم والتاخر ثم قبل الورود في المطلب هنا يجب تقديم مقدمتين .

المقدمة الاولى في أن التقدم و التاخر هل يكونان من الامور الانتزاعية التي يكون لها منشا انتزاع كالفوقية والتحية المنتزعة من الفوق والتحت او يكونان من الاعتباريات التي لاوعاء لها الا الاعتبار مثل الملكية فعلى الاول لا يكون اللحاظ داخلا في حقيقته بل لولم يكن لاحظ اصلا يكون له تقرر بمنشاء انتزاعه وعلى الثاني فلا بد من اللحاظ لان الاعتبار يكون قوامه بالمعتبر .

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

ولكننا 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 يمكن استصحابهما ومع احراز التقدم والتاخر بالنسبة الى زمانين كاحراز تقدم الحيوة على الجمعة لاحتمياج الى الاستصحاب .



الابعد وجود المتأخر وقبل ذلك لا يمكن انتزاع هذا الوصف ووجه توهم كونهما اعتباراً محضاً هو ان الزمان من البعد الموهوم ولا يكون له قوام في الخارج والتقدم والتأخر يكون بلحاظه .

ثم الاعتبارية والانتزاعية هل يكون لها دخل في جريان الاستصحاب وعدمه فيه بحث وقد توهم شيخنا العراقي (قده) ان الاستصحاب يكون جارياً في صورة كون التقدم والتأخر من الانتزاعيات (١) ولكن المحقق الخراساني (قده) قال بأن الاستصحاب يجري مطلقاً ولا دخل لهذا الاختلاف فيه وهو الحق لان المدار فيه علي صدق النقض وعدمه والبقاء على الوجود الاعتباري ايضاً يكون بحسبه .

المقدمة الثانية في انه هل يكون لنا ضابطة لاستفادة التقدم او التأخر او التقارن في الوجود بالنسبة الى الشئيين من لسان الدليل ام لا فربما قيل بان الاثر اذا كان في لسان الدليل على شئ مع عرض من الاعراض يكون الظاهر منه النعتية يعنى ان الموضوع للحكم يكون كلاهما وان كان التفكيك في التعبد بين العرض والمعروض جازياً 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 ولا احتياج الى الاتصاف فان الاسلام يستصحب ولا يلزم 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 لا يكون كذلك فلا يكون شيئاً يمكن استصحابه و جوابه يكون كما قررناه

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

فاذا عرفت ذلك فاما أن يكون الحادثان اللذان يقاس احدهما بالآخر معلومي التاريخ واما مجهولي التاريخ او يكون احدهما مجهولاً والآخر معلوماً فالاول خارج عن محل الكلام لانه مع العلم بتاريخهما لا يكون الشك في التقدم والتأخر واما اذا كان احدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ او كانا مجهولي التاريخ فالبحث اما ان يكون في مفاد كان التامة وليس التامة مثل استصحاب نفس الحيوة او استصحاب عدم اسلام الوارث او يكون بنحو كان الناقصة وليس 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 وهو كون هذا الشخص لكونه مسلماً حين موت المورث سهيماً 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 و حيوة المورث الى وقت اسلام الوارث مشكوكه فتستصحب .

وبعبارة اخري يكون الحيوة عرض من الاعراض والاسلام ايضا كذلك فهما من العرضين الذين يكون احدهما بالوجدان والآخر بالاصل من دون الاتصاف بينهما كما في استصحاب الجوهرين الذين لا ربط بينهما لان الجوهر لا يوصف بالجوهر و اماموت المورث في ظرف اسلام الوارث فحيث لا يكون له حالة سابقة لا يمكن استصحابه و هكذا اذا كان تاريخ الاسلام مجهولاً وتاريخ موت المورث معلوماً يستصحب عدم اسلام

الوارث الى حين موت المورث و اثره عدم كونه شريكاً في التركة ولا يعارض الاستصحاب في المجهول الاستصحاب في معلوم التاريخ لعدم جريانه لعدم الشك فيه فان الاسلام اذا كان تاريخه يوم الجمعة لاشك فيه حتى يكون ار كان الاستصحاب موجوداً و كونه في ظرف موت المورث و ان كان مشكوكاً و لكن لا ربط له بالاستصحاب لان مفاد دليله جبر المستصحب في عمود الزمان لاجره بالنسبة الى حادث آخر .

فتمحصل ان الاستصحاب في معلوم التاريخ لايجري بمفاد كان التامة والناقصة وهكذا بمفاد ليس التامة والناقصة و اما في مجهوله يكون جاريا بمفاد كان التامة وليس التامة لالناقصة هكذا قيل كما عن شيخنا النائيني (قده) .

ولكن يمكن ان يقال عدم جريان الاستصحاب بمفاد ليس الناقصة و كان الناقصة يكون ممنوعا اذا كان بنحو النعتية و اما اذا كان بنحو العدم الازلي فلا اشكال فيه الا الاشكال في الاستصحاب العدم الازلي في جميع المقامات ففي المثال يمكن ان يقال ان اسلام الوارث حين لم يكن لم يكن مقارناً لموت المورث فحدث ولا نعلم انه كان مقرراً لافالاصل عدم كونه مقرراً به وهذا يكون معارضا باستصحاب عدم موت المورث الى حين اسلام الوارث ثم ان الذي ينبغي ان يقال هو ان دليل الاستصحاب منصرف عن صورة كون الحادث معلوم التاريخ لان مفاده هو جبر المشكوك من حيث الزمان كما في المثال بالطهارة الذي في النص فانها مشكوكة بالنسبة الى عمود الزمان فتستصحب و اذا كان الشك من جهة ملاحظة هذا الحادث مع حادث آخر فلا تعرض للاستصحاب له ففي المقام ما كان تاريخه معلوماً لاشك فيه من حيث الزمان ويكون الشك في مقارنته او تقدمه او تاخره عن حادث آخر وهذا الشك لا يطرد بالاستصحاب لانصراف الدليل .

فتمحصل ان الاستصحاب لايجري بالنسبة الى معلوم التاريخ لوجود هذا الاشكال فيه .

وربما يقال كما عن شيخنا النائيني قده ان الشك في معلوم التاريخ مسبب عن

الشك في المجهول فاذا جرى الاصل في المجهول لا يبقى الشك في المعلوم ليجرى الاصل فيه والجواب عنه ان هذا كان كذلك تكويننا ولكن الملاك في السببية و السببية هو ان تكون الطولية شرعية كما في الشك في طهارة الثوب النجس المغسول بالماء المشكوك طهارته فان الشارع جعل من شرط طهارة النجس طهارة الماء وفي المقام يكون الموضوع للارث هو اسلام الوارث وموت المورث فاذا كان جزء منه بالوجدان وهو الاسلام وجزء بالاصل وهو عدم الموت الى حين الاسلام يكون حصول المركب بحصول اجزائه تكوينياً فالحق هو الانصراف في الدليل عن صورة كون التاريخ معلوماً لكون دليل الاستصحاب مختصاً بصورة كون الشك في عمود الزمان . واما صورة كون الحادثين مجهولين التاريخ فاما ان يكون الاثر لكل الحادئين واما ان يكون لاحدهما فقط فاذا كان الاثر لكليهما فالنزاع بين العلامة الانصاري (قده) و بين المحقق الخراساني (قده) في الجريان دعدمه فان الاول قد اختار الجريان وقال بالتعارض و التساقط و الثاني يقول بعدمه و الدليل على الجريان هو اطلاق دليل الاستصحاب و هو لانتقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر الشامل للمقام ايضاً ولامنع منه الاماعن المحقق الخراساني قده من المنع وحاصله ان اليقين والشك المأخوذين في لسان الدليل لا بد من اتصالهما ليكون المتيقن هو المشكوك ويكون الاختلاف باختلاف زمان الحدوث والبقاء وفي المقام ليس كذلك .

و بيانه ان لنائلاث ازمة زمان اليقين بعدم الحادثين و زمان الشك فيهما و زمان اليقين بوجودهما ففي مثال الاسلام والموت يكون يوم الاربعاء مثلاً 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 في الواقع يوم الخميس لصار غاية للحيوة فاليقين بالحيوة يوم الاربعاء غير متصل بالشك يوم الجمعة مع ان دليل لانتقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر

يكون اليقين فيه اعم من اليقين الاجمالي والتفصيلي وهكذا اليقين بعدم الاسلام يوم الاربعاء المشكوك يوم الجمعة نعلم اجمالا بنقضه .

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

وقد اجاب شيخنا النائيني والراقي عن هذه الشبهة بان الوجدان حاكم بان يوم الجمعة يكون لنا الشك في الحيوة الى زمان الاسلام والشك في الاسلام الى زمان الموت باعتبار يوم الخميس وهذا الشك واليقين متصلان وقد اقام البرهان عليه ذلك شيخنا العراقي (قده) بان موطن العلم والشك والظن والتمنى والترجي هو النفس ولا يسرى الشك والعلم الى الخارج ولذا ترى خلاف الواقع في الخارج لكونه جهلا مركبا وترى المضادة بين الشك التفصيلي والعلم الاجمالي لو سرى الى الخارج فان العلم والشك لا يجتمع في الخارج بل يكون متعلقا بالصورة الذهنية . وعليه ففي المقام لا يسرى العلم الاجمالي بالحدوث اما يوم الخميس او يوم

الجمعة الى الخارج حتى يكون مضرا وموجبا لانفصال الشك عن اليقين .

اقول الفرق بين الشك البدوي والمقرون بالعلم الاجمالي واضح ولذا تجرى البرائة في الشبهات البدوية ولا تجري في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي ولو كان كل واحد من الاطراف مشكوكا والعلم والشك وان لم يسر الى الخارج ولكن يكونان مرآة عن الخارج ويترتب الاثر على الخارج بلحاظه .

## الكلام في الحادثين المتضادين

الى الان كان الكلام عن الحادثين اللذين لم يكونا متضادين في الوجود والان يكون الكلام في الحادثين اللذين يكون بينهما التضاد بحيث لا يجتمعان كالطهارة والحديث فانهما لا يجتمعان في شخص واحد فاذا علم المكلف بحدوث حدث منه وحدوث طهارة من الوضوء او الغسل ولكن لا يعلم ان السابق هو الطهارة والحديث ففي جريان الاستصحاب والسقوط بالتعارض او عدم جريانه اصلا خلاف بين العلمين الشيخ الاعظم الانصاري (قده) والمحقق الخراساني والفرق بينهما هو الاستصحاب الوجودي هنا يعني استصحاب الحدث او استصحاب الطهارة والاستصحاب العدمي في السابق كما في استصحاب عدم التقدم في الاسلام او عدم التقدم في الموت حيث كان الشك في التقدم والتأخر.

ودليل الشيخ قده على الجريان هو تمامية المقضى وعدم المانع في استصحاب بقاء الحدث وبقاء الطهارة ويتعارضان ويتساقطان واما الخراساني قده فيقول بأن المانع هو عدم اتصال الشك باليقين السابق لان موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء ما كان وفي الحادثين يكون لنا ثلاث ازمنة زمان اليقين بالحدث اجمالا و زمان اليقين بالطهارة كذلك و زمان الشك فيهما .

فاذا عرفت ذلك فنقول لا يجري الاستصحاب في الحادثين المتضادين لوجود ثلاثة التي ابدعها شيخنا العراقي قده واخذها من درس استاذه المحقق الخراساني قده وان لم تكن في الكفاية الوجه الاول هو لزوم اتحاد القضية المشكوكة والتميقنة ومن المعلوم عدم اتحاده في المقام لان الطهارة كانت في السابق فلو كان الحدث بعدها في الواقع لكان آن احتمال الارتفاع غير آن الشك في البقاء ضرورة ان الشك في البقاء الآن وآن احتمال الارتفاع في السابق واللازم اتحاد آن احتمال الارتفاع و

الشك في البقاء (١) حسب منصرف دليل لانتقض اليقين بالشك .  
و بعبارة اخرى لاشك في الان الثالث بل الطهارة اما باقية في هذا الحين  
قطعا لو لم يتأخر الحدث او فانية قطعا ان تأخر فلا يكون الشك فيه وكذلك استصحاب  
الطهارة .

الوجه الثاني هو ان الشك الذي يكون موضوعاً للاستصحاب يجب ان يكون  
متصلاً الى اليقين ولاشبهة في عدم اتصاله هنا من باب العلم الاجمالي 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 وفي الفرض لانصل اليه لاحتمال فصل الطهارة بالحدث وبالعكس فلا  
يجري الاستصحاب لذلك .

## نقض في المقام

وهو ان انفصال الشك عن اليقين لاحتمال وجود الفاصل لو كان مضراً في  
توارد الحالتين بجريان الاستصحاب لكان هذا الاشكال في جريانه في الشبهات

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

ومن هنا يظهر ان الحق مع الشيخ قده القائل بالجريان والتعارض والنقض في المقام  
في محله سواء في ذلك الشبهة البدوية المحضة او المقرونة بالعلم الاجمالي 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 .

ولا يخفى ان الاشكال لا يكون في الشبهة البدوية المحضة كما اذا كان متيقناً 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 لا يعلم بقاء الطهارة في الان الثاني لانه يكون طرف علمه الاجمالي بانها اما كانت في الصبح او الظهر والان الاول لا يجري الاستصحاب بالنسبة اليه لاحتمال فصل الحدث بينه وبين الان الثالث بحيث لو تفهقرونا لانصل الي اليقين بالطهارة فيكون مثل توارد الحالتين .

والجواب عنه هو ان الشك يكون متصلاً اما باليقين الوجداني في الان الاول و اما باليقين التعبدى في الان الثاني لانه لو كان له طهارة في الان الاول يلزم استصحابها في الان الثاني ايضاً فالشك لورجع الى القهقرى لوصل الى المتيقن وهذا بخلاف توارد الحالتين فانه لا يصل الى اليقين بدون الفصل بينه وبين الشك ولو كان في الواقع في الان الثاني يصل الى الواقع فالواقع الاعم من التعبدى 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 ارادتاين ما يشترط بالطهارة يجب تحصيلها و اما على فرض العلم بالحالة السابقة فر بما يظهر من كلمات العلامة (قده) الاخذ بصد الحالة السابقة فاذا فرض كونها الطهارة يؤخذ بالحدث واذا كانت الحالة السابقة الحدث يؤخذ بالطهارة لان المعلوم هو نقض تلك الحالة فاذا كان بالحدث لانعلم انه قد زال بالطهارة ثانياً ام لا واذا كان بالطهارة فكذلك فيستصحب كذلك .

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 .  
 وربما يظهر من كلامه الاخذ بمثل الحالة السابقة لانا لانعلم 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 معارضاً باستصحاب  
 ذلك الضد فتحصل انه لا طريق لنا الا القول بالاشتغال على تقدير العلم بالحالة السابقة وعدمه  
 كما هو المشهور .

### التنبيه الحادي عشر

في أن المستصحب يجب ان يكون حكماً شرعياً فعلياً او موضوعاً ذي حكم  
 شرعي فعلي بحيث ينتهي الى العمل ولو بوسائط عديدة كما في استصحاب الطهارة  
 لاتيان قضاء الصلاة فلو لم يكن له اثر عملي كالخارج عن محل الابتلاء او الحكم  
 التعليقي لايجري الاصل فيه ولا فرق في ذلك بين القول بان الاستصحاب هو الجري  
 العملي كما عن شيخنا العراقي قده او جعل المماثل كما عن المحقق الخراساني  
 قده او تنزيل المؤدى كما عن الشيخ الاعظم قده لانه على الاول هو العمل وعلى  
 غيره يكون الظاهر من دليله هو عدم النقض عملاً وبقاء مثله او مؤداه بحاله  
 كذلك .

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

ثم ان الترتب بين ذي الاثر و الاثر ايضاً يجب ان يكون شرعياً ولا يكفي  
 وجود الاثر فقط فعليها انا شك في عدالة شخص يمكن استصحابها لجواز الاقتداء  
 لان دخل العدالة شرعي في جواز الاقتداء او جواز التقليد واما انا شك في 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 ايضا كما يقولون بجواز البقاء على تقليد الميت باستصحاب وجود الرأى له ولكنه غير تام عندنا .

## التبئبه الثانى عشر

فى جريان الاستصحاب فى الاعتقادات ايضا لانها من عمل الجوانح

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

(١) اقول ان جواز التقليد ان كان حكما شرعيا يكون استصحاب الاجتهاد مثل ساير 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 ساير الاحكام الشرعية .

ومع التمسك 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 والاستحسان و الشارع امضى قبول قول من عرف حرامه وحلاله وهذا التقدير كفى لجواز الاستصحاب كما سيحىء عن المحقق الخراسانى فى التنبئبه 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 ما علم وبالفارسية دل دادن بچیزی است ولكن العلم به يمكن ان يكون بدون هذه المرتبة ولا فرق في جريان الاستصحاب بين ذلك وبين غيره ولكن يلزم ملاحظة الاثر الشرعي في ذلك كله ليصح التعبد كما مر في التنبيه السابق فان المستصحب ما لم يكن من الاحكام او من الموضوعات التي لها حكم شرعي لا يجري الاستصحاب بالنسبة اليه ففي المقام اما ان يكون الاعتقاد في السابق واجباً مثل وجوب الصلوة ثم يشك في بقاء الوجوب فهو من استصحاب الحكم واما ان يكون استصحاب اصل النبوة والامامة من الموضوعات التي لها حكم شرعي فيستصحب مثل كون حكمها وجوب الاعتقاد بها فلو فرض عدم الوجوب الشرعي لا يبقى وجه له .

ثم من ار كان الاستصحاب الشك اللاحق واليقين السابق ففي المقام يتصور الشك في بعض الصور ولا يتصور في البعض فنقول توضيحاً لذلك ان النبي و الامام عليهما السلام لهما نفس كلية و هي الواسطة في الفيض و كونها في سلسلة علل الموجودات قبل نزولها في عالم الناسوت ولهما نفس جزئية و هي المتعلقة بالبدن في هذا العالم العنصري كما ان نبينا محمد صلى الله عليه وآله يكون له نفس كلية و نفس جزئية و هي ودمكة في الامس .

ولا يخفى ان النفس الجزئية ايضا يمكن ان تكون في هذا العالم العنصري مؤثرة تكويناً كما ان الشمس احد العناصر ولها تأثير بالنسبة الى الارض وسائر الكرات فان نضج المعادن و انبات النبات يكون التأثير الشمس على ما هو محرر عند اهله فالامام والنبي عليهما السلام يمكن ان يكونا كذلك .

وهذان المقامان مما لا يكون جزافيا بل يكون مطابقا لنظم العالم ولا يكون زائلا واليها الاشارة بما ورد في الاثر بنا عرف الله و بنا عبد الله و ما ورد في الجامعة بكم فتح الله و بكم يختم النخ و لا يجيء الشك فيهما (١) فان موت النفس هذه و رفع

(١) اقول اختلاف العلل وقيام علة مقام علة اخرى غير عزيز في العالم الواسع ويمكن الشك في تغيير هذا النجوم من السببية نعم لو ثبت الانحصار لا يجيء الشك فيه وفي تقريبات بحث شيخه العراقي قده ايضا الالتزام بحصول الشك فلا يرد الاشكال من هذه الجهة .

علائقها عن عالم الناسوت لا يوجب الاشدة التصرف في العالم فلا يكون الشك الذي هو ركن الاستصحاب في ذلك ليتمكن الاستصحاب. <sup>١</sup> والاشارة في قوله تعالى *فبما آتاهنا* وللنبي و الامام (ع) منصب جعلي وهو التصرف في البلاد و هو وان كان قابلا للزوال و يجرى الشك فيه ولكن لا يجرى الاصل فيه لعدم الاثر الشرعي لان وجوب الاعتقاد ومتابعة النبي والامام عليهما السلام يكون من حكم العقل ومن لوازم وجوب شكر المنعم الذي هو واجب بحكم العقل فان الشاكر لله تعالى مقتضى شكره هو قبول سفرائه وادبيائهم فلا فرق في عدم جريان الاستصحاب بين الاقسام <sup>٢</sup> فماعن المحقق الخراساني قده من الجريان على فرض كون ذلك من المناصب المجمعولة غير وجيه عندنا (١).

ثم ان الداعي لهذا البحث هو ما وقع بين السيد محمد باقر القزويني في قرية ذي الكفل وبين كتابي يريد الزام المسلم بدينه بواسطة العلم بالنبوة لعيسى فيستصحب

(١) اقول ان السرفى كون الاثر يجب ان يكون شرعيا هو صحة التعمد فاذا فرض

كون هذا المنصب مجمولا شرعا يكفي لامكان التعبد به على فرض الشك فيه ولو كان الجمل لملاك وهو رقاء النفس فماعن المحقق الخراساني هو الحق .

وهكذا نقول في استصحاب اجتهاد المجتهد فانه ايضا من المناصب المجمعولة بما ورد عنهم عليهم السلام من عرف حلالنا وحرماننا فليرضوا به حاكما او ما ورد من ان من

كان من الفقهاء سائنا لنفسه الى قوله (ع) فللموأم ان يقلدوه ولا اشكال فيه وقد مر الاشكال عنه مدظله في التنبيه الحادى عشر من هذا الكتاب و نظير هذا القول هو ان الشارع اذا

حكم بتمامية صلاحه من نسي السورة يكون الاجزاء من الآثار العقلية مع ان الاصل والامارة لافرق فيهما من حيث وجوب كون التعبد بلحاظ الاثر فالموضوعات الشرعية مثل الاحكام

الشرعية في كفاية كون نفسها الاثر في امكان التعمد بها نعم ان قلنا بان المنصبين مما يجب احرازهما باليقين في ترتيب الاثر و هو الاعتقاد بهما وغيره فلا يكفي الاستصحاب من هذا الباب اولا يجرى للاشكالات الاخرى.

مع الشك فيه ومما ذكرنا ظهر عدم وجه التمسك بالاستصحاب لعدم تمامية اركانه لان الكتابي ان كان مراده اثبات نبوة عيسى عليه السلام للمسلم لاوجه له لان المسلم لا شك له في نبوة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ولا شك له في نفاذ امر 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 و لكن لايجري لعدم الاثر الشرعي له لان وجوب الاعتقاد من احكام العقل لاالشرع . بند بعد من حال النبوة لعمدة ايضا ثم ان ذلك 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 لايعتقد الكتابي به كيف يعتقد به بالاستصحاب الذي يكون من احكام هذا الدين فان الاعتقاد به متوقف على الاعتقاد بهذا الدين و هو خلاف مراده .

فما عن السيد العذ كور من الزام الكتابي في جوابه بان نقبل نبوة كل عيسى وموسى اخبر بنبوة نبينا وخاتمته كما هو مضمون مباحثة ناهن الحجج على بن موسى الرضا عليه السلام في مناظرته مع الكتابي يعنى الجائليق يكون من باب اقناعه ولا يريد ان لنا عيسى وموسى بالنحو الكللي اى 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 كساير الاوصاف من كونه راجب الحمار او اسمر اللون و امثال ذلك .

فحصل انه لاوجه لجريان الاستصحاب في النبوة و الامامة مطلقا اما لعدم وجود اركانه او لعدم الاثر الشرعي بند في بيان ان الاستصحاب لا يحصل الا في الاحكام الشرعية

## التنبية 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 اذ عموم العام مثاله قوله تعالى اوفوا بالعقود فانه قد خص بخيار الغبن ففى اول آن العلم بالغبن لاشبهه فى التخصيص و اما فى غير هذا الآن يكون فيه الشبهة لانا نعلم مثلاً فورىة الخيار وعدمها فهل المرجع بعد عدم اعماله فى اول آتات 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 لاقيدته ومن المعلوم ان الزمانى لابدان يقع فى الزمان فان الموجودات فى عالم الناسوت من الجواهر والاعراض لا تكون خارجة عن الزمان ولكن لا يخفى ان الزمان لو ثبت كونه ظرفاً لا يمنع عن القول بعدم جريان الاستصحاب فى بعض الصور كما سيبنى فاطلاق القول بجريان الاستصحاب فى المخصص لو كان الزمان ظرفاً و عدم جريانه لو كان قيماً 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 شخصياً على كل فرد فرد من الزمان بان يكون فى كل فرد من الزمان هذا الحكم الشخصى المستمر ولا يكون قابلاً للانحلال الى الازمان ليقال هذا فرد من الحكم و ذلك فرد آخر بل هو فرد واحد من الحكم فى طول الزمان بحيث لو انقطع هذا الشخص لم يكن الخطاب متكفلاً للحكم آخر لشخص موضوعه ولا يكون قابلاً للتكثر :

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

افراد البيع في 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 في كل زمان فان كل فرد من افراد العلماء يشمله  
هذا الحكم بالوضع .

اذا عرفت ذلك فنقول على الاول لامجال للبحث عن استصحاب حكم المخصص  
او عن التمسك بعموم العام لان الحكم الواحد لا يكون الا واحداً ولا شك في عدمه بعد  
التخصيص واما على الاخيرين فللمبحث عن ذلك مجال فلا يختص البحث عن جريان  
الاستصحاب بصورة الظرفية دون القيدية لانه على الظرفية ايضا يكون للبحث عن  
استصحاب حكم المخصص او عموم العام مجال .

ثم ان الزمان اذا كان قيدياً 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 قيدياً لوجوب الامساك بحيث اولم يكن آن من الانات صائماً بطل  
الصوم من اصله فهذه القطعة من الزمان هي القيد او يكون قيديته لكل فرد من الافراد  
بحيث يكون كل فرد من الزمان قيد كل فرد من الموضوع فيكون كل فرد في كل  
زمان غير هذا الفرد في الزمان الاخر .

مثل ان يقال اكرم زيد و اجب في كل زمان اي كل اكرم زيد يكون هذا الفرد منه  
غير ذاك الفرد فاكرم الصبح غير اكرم العصر فيتعددا لاكمرام بتعدد الزمان وما صار  
سبباً للتعدد هو قيدية كل زمان والا فعلى الظرفية لافرق بين اكرم الصبح  
والعصر .

والحاصل ان التكليف على فرض كون القيد مجموع الزمان واحد وعلى فرض  
كونه كل فرد منه يكون متعدداً والاطاعة والعصيان ايضاً واحدة او متعددة فتحصل  
من هذه المقدمة ان الزمان اما ان يكون قيدياً او ظرفاً وعلى الظرفية ايضا يجيء  
اختلاف جريان الاستصحاب وعدمه بعد تخصيص العام في برهة من الزمان فلا يتوهم





هو المستفاد من هذه العبارة واما استمرار الواجب فلا يمكن استفادته منه لانه فرع  
 ثبوته والاستعمال الواحد والملاحظ الواحد لا يمكن ان يكون في المعنيين الواجب  
 واستمراره فوصف الحكم وهو الاستمرار لا يمكن استفادته من الخطاب بخلاف  
 وصف الموضوع ومتعلقه. لفظا انه بالتمسك لا يقتضي شيئا من غير انه شتما كما  
 قلنا وفيه ان هذا الكلام لا يتم وجدانا وبرهانا اما الوجدان فانه لا يأتي عن استفادة  
 الاستمرار من قول القائل يجب الوفاء بالعقد مستمرا (١) واما برهانا فلان الوصف  
 والموصوف لا يكونان من العلة والمعلول حتى لا يمكن ثبوت المعلول الابد بعد ثبوت  
 العلة ليكون بينهما فاء الترتيب ذاتا مثل الفاء في تحركت اليد فتحرك المفتاح  
 بل من الممكن ايجادهما معا لكن بدال آخر والبدال الآخر اما ان يكون الموضوع  
 او متعلق الموضوع فان دوام الوفاء او العقد يكون دال على دوام الواجب ايضا يعني  
 من دوامهما يفهم دوام الحكم. *التمسك بالعام اذا كان عاما* انما يدقق ان كان عاما  
 ثم قال الشيخ الاعظم في المقام في الرسائل بما حاصله هو ان الزمان ان  
 اخذ بالنسبة الى العام بالعموم الافرادى لكل زمان مثل ان يقال اكرم العلماء  
 كل يوم ثم خصص بمنخص مثل ان يقال اكرم زيد العالم في يوم ممنوع بالاجماع  
 مثلا فلا شبهة في عدم جواز استصحاب حكم المخصص لان السدليل في كسل ان  
 يكون دلالة بالوضع وتخصيص بعض الازمان موجب لاجراء هذا الفرد واما سائر  
 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  
 دلالة بديقا والسارية قبلا لا يستفاد لفظه في غاية امية نية ان لمان لمان لانه

---

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

خصص بمخصص فى زمان فى فرد من افراد العام ثم شك فى بقاء الحكم له بعد هذا الزمان ام لا فيتمسك باستصحاب حكمه لانه لا يلزم منه تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لان الخارج هو الفرد الواحد فى 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 النائينى قد قال ان مراد الشيخ قد من هذا الكلام هو ان قيد الاستمرار حيث لا يمكن ان يؤخذ من نفس الخطاب اذا كان قيد الحكم بخلاف صورة كونه قيدا للموضوع او المتعلق الموضوع فلا يكون للحكم السريان والشمول بحسب الازمان فان القيد اذا كان قيدا للموضوع والمتعلق يمكن استفادة العموم الازمانى منه فلا يتمسك باستصحاب حكم المخصص واما اذا كان قيدا للحكم فحيث لا يستفاد منه الاستمرار فى الازمان فيمكن التمسك باستصحاب حكم المخصص وقال كلامه و ان كان مجملا و لكن يكون مراده هذا فمورد نفى استصحاب المخصص هو كون متعلق الحكم محل الكلام ومورد اثباته هو صورة كون الحكم محله انتهى حاصل ما افاده .

واقول كلام الشيخ قد وان كان مشكلا ولكن لا يكون فيه شاهدا لكون مراده ما ذكر وسيأتى زيادة توضيح لكلامه قد عند اخذ النتيجة من المقدمات .  
المقدمة الرابعة فى ان الكلام فى الخاص ايضا يكون مثل الكلام فى العام فان الزمان اما ان يكون قيدا فيه او ظرفا بالتفصيل السابق فى اقسام القيد واقسام الظرف فان ملاحظته ايضا لازم فى مقام اخذ النتيجة .

اذا عرفت ما ذكرناه فان كان الزمان مأخوذا على نحو الوحدة والاستمرار ولم يكن له عموم فردى بحيث يكون لكل زمان حكم مع كون الخاص مهملة

قال الشيخ الاعظم كما مر بجريان استصحاب حكم المخصص ولا يخفى ان الخاص اذا كان مهماً من حيث كون الزمان ماخوذاً فيه على نحو الوحدة والاستمرار او على نحو الفرد الاستغراقي يكون محل البحث والافلوا حرز كون التخصيص في الخاص ايضاً في كل زمان من الازمنة فلا شبهة في بقاء حكمه ولا يحتاج الى الاستصحاب وهذا الفرض هو محل الكلام في المقام واما اذا كان العام بنحو العموم الاستغراقي بالنسبة الى افراد الزمان فلا شبهة في التمسك بعموم العام وعدم المجال لجريان استصحاب حكم المخصص لان ماهو الخارج على هذا الفرض هو الزمان الواحد واما ساير الازمنة فيكون فرداً للعام واصالة العموم حاكمة بالنسبة اليه كما قال الشيخ قده وغيره واما في الفرض الاول فيجىء الاختلاف من جهة ان المرجع هو عموم العام مطلقاً او المرجع استصحاب حكم الخاص مطلقاً يفصل بين كون العام منقطع الاول والاخر فيكون هو المرجع وبين كونه منقطع الوسط فيكون المرجع استصحاب حكم المخصص وجوه واقوال .

وقد اختار الشيخ قده كما مر التمسك باستصحاب حكم المخصص لان افراد الزمان لا يكون الحكم بالنسبة اليه محرزاً بل اخذاً الزمان على نحو الاستمرار و الوحدة ولا يلزم من تخصيص الفرد بالحكم الخاص في ما بعد الزمان المتيقن زيادة تخصيص بالنسبة الى العام (١) لان الخارج هو الفرد فاذا قيل افوا بالعقود ثم دل الدليل على الخيار في اول زمان العلم بالغبن يكون خروج العقد الغبني من العام خروج فرد من افراد المتعلق فان كان خارجاً الى الابد افوا الان الاول لافرق فيه و المفروض ان افراد الزمان غير داخل في الحكم بنحو الفردية ليكون اخراج ساير

(١) اقول كيف لا يلزم زيادة التخصيص مع ان العقد الغبني بالنسبة الى الازمان يكون له افراد ولازمه تخصيص زائد بالنسبة الى افراد المتعلق ضرورة ان الخارج هو الواحد بالنوع لا بالشخص هذا ←

الازمان موجبا لزيادة التخصيص بالنسبة اليه و قد فصل المحقق الخراساني قده بين صور العام والخاص في الكفاية وتنظر في اطلاق كلام استاذ قده ولكنه حيث كان مؤسسا ما كان له مجال لتوضيح الصور موجبا لاصح من قول قده في التمسك بالعام والخاص وقداشكل على مقالة الشيخ قده اولا بان الزمان الواحد الذي فرض ظر فالافراد الذي يكون متعلق بالحكم كيف يبقى على وحدته ولا ينحل الى الافراد فان الواحد لابد ان يتعدد بالاتطابق على الكثير ففرض الصورة كذلك لا يدخل عن الغموض . وقداجيب عنه بان الاتحلال الشبعي يعني بشعب الافراد وان امكن ثبوتا ولكن الامر اذا لاحظ الوحدة وجهة الاتصال في الزمان لا وجهه . وقداشكل عليه ثانيا بان هذا الاطلاق في المقام مثل ساير الاطلاقات فكما اذا قال المولى اعتق رقبة يتمسك للاطلاق الافرادى والازمانى فيه بمقدمات الحكمة فكذلك اذا قال المولى ادفوا بالعقود يتمسك بالاطلاق الاحوالى و الافرادى فتعدد الفرد والزمان يفهم من الاطلاق .

وقداجاب الحائرى قده عن هذا الاشكال بان الاطلاق قابل للتخصص فيمكن ان يكون لنا اطلاق بالنسبة الى قيد العدالة في اعتق رقبة في الكلام ولم يكن هذا الاطلاق بالنسبة الى قيد الايمان اذا دل الدليل على التقييد فكذلك في المقام الاطلاق من جهة الافراد لا ينافى عدمه من حيث الازمان فاذا لاحظ اللاحظ الزمان متصلا واحدا لا يكون لنا القول بالاطلاق ،

← واما اصل كلامه قده فكيف يمكن الالتزام به مع ان اللاحظ لو كان لحاظه بالنسبة

الى الزمان بنحو الوحدة بحيث يكون امثال جميع الافراد امثالا واحداً فاذا خرج فرد من الافراد في الوسط يكون الامثال فيما بعده امثالا آخر نعم التخصيص في اول العام و آخره لا يضر بالامثال الواحد وعلى فرض الغمض عن هذا فزيادة التخصيص بالنسبة الى الافراد لازم بالبيان السابق فاصالة العموم في العام محكمه .



## تتممة

## في تاسيس الاصل اذا شك في نحو العموم الزماني

والكلام تارة يكون في اصل العموم وتارة في مصبه من حيث كون العموم في الحكم او في المتعلق بتعبير الاستاذ النائيني او من حيث العام المجموعى والافرادى بتعبيرنا .

اما اذا كان الشك في اصل العموم كما اذا شك في استمرار الوجوب بعد قول المولى اكرم العلماء ولا نعلم انه اراد الدوام او يكفى الاثيان بصرف الطبيعة فان الاصل يقتضى البرائة عن استمرار الحكم لانه قيد زائد على اثيان اصل الطبيعة والمتيقن من الخطاب هو ذلك لاغيره فان صرف الوجود كاف في الامتثال .  
وقال شيخنا الاستاذ النائيني قده ان الاثيان بالطبيعة في الان الاول هو الواجب واما بقية الانات فالاصل يقتضى البرائة عنه لعدم البيان للاستمرار في الخطاب ولا في غيره من الخارج .

ويرد عليه ان الانات والازمان لامرجح (١) لفرد منها على الاخر لتساويها من حيث كونها ظرفاً للفعل فيكون المكلف مخيراً في جميع الانات في اثيان ما هو 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 ثانياً واما يكون المراد هو ان الامر اذا اقتضى الفور

فيكون الان الاول لا بد منه وسائر الانات مشكوك فيه .

فتحصل انه لاختصاصه فى الان الاول اذا شك فى استمرار الحكم وكيف كان فالاصل عدم العموم فى صورة الشك فيه .

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

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

و قال شيخنا النائنى قده ان العام الفرادى اقل مؤنة من العام المجموعى فهو المتعين ويرد عليه انه ادعاء لاشاهدله ومقدمات الحكمة لاتكون فى المقام جارية فى اثبات احد التحوين ولا يمكن هنا التمسك باصالة البرائة عن احدهما وعليه فاذا خصص بمخصص ولا نعلم ان المخصص يكون فى جميع الازمان او بعضه كما هو عنوان اصل التنبيه لا يكون لنا السبيل الى استصحاب حكم المخصص لانه من الشبهة المصدقية له فانه لو كان العام مجموعيا يجرى وان كان فراديا فلا يجرى وهذا التمسك بعموم العام لا يمكن فى هذا الفرض هذا على اساسنا فى المقام .

و اما على اساس شيخنا النائنى قده من ان الاستمرار ان كان مستفاداً من الدليل للحكم فالعام عام مجموعى و ان كان للمتعلق فالعام عام فرادى 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 متلازمان ففى كل صورة امكن الاطلاق امكن التقييد وبالعكس وفى كل صورة لا يمكن الاطلاق لا يمكن التقييد وبالعكس فهما متلازمان فى ذلك .

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

من نفس الخطاب لعدم امكان اثبات الصفة والموصوف بلحاظ واحد 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 ثبت اطلاقه عن هذا القيد .

فاذا لم يكن القيد وهو العموم والاستمرار للمتعلق فلا بد 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 تجرى اصالة الاطلاق فيه لتعارض مع اصالة الاطلاق في

المتعلق هذا كلامه رفع مقامه .  
 واقول (١) ان التلازم بين الاطلاق والتقييد يكون في الاطلاق والتقييد للحاظي

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 اى موضع جرت توجب رفض القيود ولا يثبت الاطلاق في شى آخرا فاطلاق المتعلق

(١) اقول واضف اليه ان القيد اذا كان للحكم ايضاً 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 فراديا 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 بعدم اثبات شى .



لا يثبت الفيد للحكم فيحصل التعارض بين الاطلاقين (١).

## التنبيه الرابع عشر

في استصحاب بعض اجزاء المركب الارتباطى اذا تعذر بعض اجزائه .  
فقد ذكره الشيخ قده في الرسائل في 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 في الصلوة كان واجبا فيما سبق فيستصحب وجوبه .  
واشكل على هذا التقريب بأن المستصحب ان كان الوجوب النفسى 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 وفي مقام العمل لا بد ان يلاحظ مقتضى الاصل الاخر فان المقام يكون نظير  
الاقل والاكثر في 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 ساير الانات فان  
كان العام افرادى فهو باق تحت حكم العام وان كان مجموعيا يكون تحت حكم الخاص  
فحيث يدور الامر بين الوجود والعدم فلا بد 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 كذاك .

ولذا قدوجه الاستصحاب بتوجيهات ثلاثة التوجيه الاول هو ان يكون المستصحب هو القدر المشترك في البين و لو علم بزوال الفرد المشخص له فان المستصحب هو مطلق المطلوبة الدائرة بين الاجزاء فان الاجزاء الباقية مطلوبة ولو في ضمن الكل و العرف لايري مغايرة بين القبل والبعد من حيث تعذر بعض الاجزاء وعدمه فيكون نظير استصحاب الكلّي في القسم الثاني .  
وقد اشكل عليه شيخنا النائيني قده بأن وجوب الاجزاء لا يكون وجوباً مقديماً في ضمن الكل بل الوجوب منبسط علي الكل انبساط البياض علي الجسم هذا اولاً .

وثانياً ان هذا يكون من استصحاب الكلّي في القسم الثالث لان الوجوب النفسي مغاير للوجوب الغيري حقيقة و سنخا ولا يكون بينهما الشدة و الضعف بان يقال الوجوب النفسي شديد و الوجوب الغيري ضعيف و المقام يكون من القسم الثاني من اقسام ( ١ ) الكلّي القسم الثالث فان هذا القسم كما مر يكون له ثلاثة اقسام .

الاول ان يكون العلم بوجود حيوان مثلاً في الدار و حصل العلم بموته و لكن لا ندرى وجود حيوان آخر فيه في ضمن فرد آخر حتى يكون الحيوان باقياً في الدار اولم يكن حتى لا يكون باقياً .

والثاني ان نعلم بوجود حيوان في الدار في ضمن فرد مثل الفرس و نعلم زواله بالموت او غيره ايضاً و لكن لا ندرى انه حين زواله حدث فرد آخر ام لا .

(١) اقول حيث نحتمل ان يكون جعل الحكم نفساً علي هذا الجزء مع كونه مقدمة علي فرض الغمض عن ساير الاشكالات مثل انكار مقدمة الجزء للكل فيكون من الكلّي القسم الاول من القسم الثالث لا القسم الثاني منه لانه لا يكون الشك في مجيء الحكم النفسي 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 المقدمى على فرض كونه مقديما في الاجزاء الشك في حدوث فرد آخر الذى هو النفسى فيكون من القسم الثانى فى الكلى القسم الثالث الا ان يقال ان النفسية والغيرية من الحالات للوجوب لا من المقومات .

وقد اشكل عليه بان استصحاب بقاء الجزئية حتى فى حال الاضرار حاكم على استصحاب الوجوب بالنسبة الى البقية فلا تصل النوبة اليه لانه اذا حرزت الجزئية حتى فى حال الاضرار يسقط المركب عن الاعتبار لتعذره بتعذر بعض اجزائه وقد اشكل عليه بان هذا الاستصحاب مثبت بالنسبة الى اثبات عدم بقاء جزئية البقية فى حين الاضرار وليس الاصل المثبت حجة على المشهور .

وفيه ان اللازم الذى يترتب على اعم من الواقع والظاهر لا اشكال فى ترتيبه على الاستصحاب فان جواز الاقتداء هو الاثر للعدالة ولكن لا العدالة الواقعية فقط بل العدالة التى ثبتت بالاستصحاب ايضا كذلك وهكذا جواز الاخبار عنها وكذلك وجوب اطاعة اثر عقلى مترتب على الوجود اعم من الواقعى او الظاهرى المحرز بالاستصحاب او دليل آخر .

وفى المقام عدم جزئية البقية يكون من الاثار التى تترتب على جزئية الاجزاء المضطرة اليها سواء احرزت الجزئية فى هذا الحال بالوجدان او بالاستصحاب فلا اشكال فى ترتيب هذا الاثر .

فان قلت الجزئية مما لا تنالها يد الجعل حتى يمكن استصحابها والتعدي ببقائها بل هى امر تكوينى ولا يجرى الاستصحاب فى التكوينيات .

قلت الجزئية التكوينية بعد التعذر ساقطة والجزئية بمعنى الوجوب الفعلى للجزء مرفوع قطعاً لتعذره ولكن الجزئية فى ظرف التشريع والجعل تكون مشكوكه وانا لاندرى ان المركب بعد تعذر اجزائه هل هى باقية او لا فائدة الجعل عدم وجوب البقية و من هذا الوجه يجرى الاستصحاب .

التوجيه الثاني ان يكون المستصحب نفس الوجوب النفسى للجامع 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 النفسى فيكون محل الوجوب النفسى هو الباقي ووجود الجزء المتعذر و عدمه كالحالات المتبادلة فان الصلاة مثلما مع التشهد وبدونه تكون كالصلاة في حال القيام والقعود وتبدل الاحوال كذلك يكون منشأً للشك واستصحاب بقية الاجزاء لاما نبع منه بعد عدم دخل المتعذر في قوام المر كب وهذا النحو من الاستصحاب لا يكون الا في الوجوب الشخصى على بقية الاجزاء لافي القدر المشترك فلا يبرد عليه ما اورد على التوجيه الاول ومثل هذا استصحاب بقاء الكربة بعد نقص الماء .

وقد اشكل شيخنا النائنى قده ايضا عليه بان كون الجزء من الار كان او من الحالات الغير المقومة للمر كب لا يكون بيد العرف في المركات الشرعية فمن الممكن ان يكون الجزء المتعذر مما به قوام المر كب بحيث لا يكون لبقية الاجزاء مصلحة بدونه كما ان قاعدة الميسور ايضا لا تجرى في المركات 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 الار كان بواسطة دليل لاتعاد الصلوة الامن خمس وكذلك بين ما هو الركن في الحج بواسطة بيان موارد النسيان و لم يبين في الجملة ان الجزء المتعذر من الار كان ام لا فهمنا انه او كل ذلك الى نظر العرف في قاعدة الميسور وفي المقام و الحاصل انه لو كان ركناً لبينته و حيث لم يبين فلنا اجراء الاصل بالنسبة الى البقية وفرض وجود هذا الجزء و عدمه للمر كب كالحالات التي صارت منشأً 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 الى الاجزاء الباقية و ثبت به ان الجزء كان جزء في حال الاختيار فقط لافي حال الاضطرار و هذا نظير استصحاب الكرفي هذا الاناء لاثبات كون الباقي كرفيه .

اقول وقد صرح الشيخ قده و شيخنا النائيني ايضا بان جريان الاصل هكذا مثبت والاصل المثبت غير جار ولكننا لانكون بصدد (١) الاثر الذي يكون الاصل بالنسبة اليه مثبتاً وهو اثبات ان الجزء جزء في حال الاختيار فقط بل يجرى الاستصحاب بالنسبة الى نفس الوجوب الذي هو حكم من الاحكام الشرعية .

ثم ان شيخنا النائيني قده اجري الاستصحاب بتقريب آخر ليسلم عن الاشكالات التي مرت وهو انه قال ان المركب ليس الا الاجزاء بالاسر ولا يكون الجزء مقدمة للكل كما حرر في باب وجوب المقدمة فتمام المركب يكون كالخط الطويل و بعضه يكون كالخط القصير والقصر والطول لا يؤثران بالنسبة الى الوجوب فهو باق بعد تعذر البعض بالاصل وتعذره يكون مثل تبدل الحال في الموضوع فلا يكون المستصحب هو القدر المشترك و لا الوجوب النفسى بالمعنى المتقدم فلا اشكال فيه اصلا فان قلت فعليها يلزم ان يكون الوجوب باقيا وان بقيت القدرة في مثل الصلاة على السلام فقط .

قلت اتحاد القضية المشكوكه و المتيقنه ايضا شرط في جريان الاستصحاب وهو مفقود في هذا الفرض فلا بد من الرجوع الى العرف في ذلك وهو لا يحكم بالبقاء الا بعد بقاء معظم الاجزاء .

ولكن يرد على جوابه قده ان العرف كيف صار هنا كما في اتحاد القضيتين وقد مر انفا منه انه ليس له تشخيص الميسور في المركبات الشرعية فكيف صار هو

( ١ ) اقول هذا يكون من باب الخروج عن الفرض في التقريب و يكون تسليما

للتوجيه الثاني الذي هو خال عن هذا الاشكال .

المرجع هنا اما اصل هذا البيان لجريانه ليس الاتوجيه 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 في البقية والافمع احتمال زوال الوجوب لاحتمال كونه مقدمة للكامل فكيف يمكن الاستصحاب بهذا البيان .

فتحصل ان الاستصحاب جار بالتوجيه الاخير في اجزاء المركب المتعذر

بعضه .

### تتمة

ان الظاهر من كلام الشيخ قده في جريان استصحاب الاجزاء عدم الفرق بين صورة كون الشك في وجوب بقية الاجزاء بعد تعذر البعض في الوقت وبين كونه في خارجه فان الشك واليقين يكون بالنسبة الى الحكم النوعي فقبل دلوك الشمس اذا كان بعض اجزاء الصلاة متعذراً بلحاظ الوقت يمكن استصحابه بالبيان السابق كما اذا كان بعد دخول الوقت وقد فهم شيخنا الاستاذ النائيني قده من كلامه ان المراد هو الاستصحاب التعليقي يعنى هذا التكليف بالنسبة الى المكلف هل يكون بعد دخول الوقت لوبقى التعذر ام لا فاشكل عليه من جهة عدم جريان الاستصحاب التعليقي عنده في جميع المقامات .

والمحقق الخراساني قده في الحاشية على الرسائل ص ٢١٩ فرق بين استصحاب الاشتغال واستصحاب الوجوب بعد كون الاستصحاب كذلك تعليقيا عنده فقال بجريانه في 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 الثاني وهو سالم عن اشكال مثبتية الاستصحاب الذي كان

في التوجيه الثالث ،

اقول ولا يخفى عليكم ان البحث تارة يكون في ان الناقص هل يجب بعد تعذر الجزء وهو اصل البحث وتارة يكون الشك في الاستصحاب من جهة عدم دخول الوقت وفعلية التكليف ومن هذه الجهة يشبه بالتعليق وحيث ان المختار جريان الاستصحاب التعليقي ايضا فلا اشكال خلافا للنائني قده وعلى فرض عدم جريانه فان كان المقام من قبيل استصحاب المجتهد فيجوز الاستصحاب (١) فان المجتهد يكون موضوع حكمه هو الفرض فانه يفرض ان الماء اذا ازال تغييره بنفسه فهل يكون استصحاب النجاسة جاريا اولا ولولم يكن فعلا مورد ابتلائه ولا مورد ابتلاء مقلده ففي المقام يفرض مركب ويفرض تعذر بعض اجزائه ثم يبحث عن جريان الاصل وعدمه وهذا هو الثمرة في البحث. فان كان تعليقا فهو لا يجري قبل الوقت لعدم جريانه عند بعض .

واما ان كان من قبيل استصحاب المجتهد فهو يجري مطلقا واحرازه في المقام مهم جدا اي احراز كونه من قبيل استصحاب المجتهد او التعليقي والمحقق الخراساني قده وان كان قائلا بجريان الاستصحاب التعليقي .

ولكن في 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 تعذرا لاجزاء فيحكم بالاستصحاب انه واجب كذلك بعد الوقت وهذا الفعل من المقلد يكون اجتهادا في الحكم وليس شأنه بل هذا شأن المجتهد غالبا . ولا يكون مثل استصحاب الحرمة في العصير الزبيبي بعد الغليان بعد كون الدليل في العنب انه اذا غلى يحرم وينجس فان الموضوع قد تغير ويمكن القول بعدم الجريان . ولكن في المقام يكون الحكم على الفرض وفرضه بعد دخول الوقت حاصل فيكون مثل قيام امدارة على وجوب الصلاة في الوقت فنزاع الاستصحاب التعليقي لا يجيء هنا و الظاهر ان مراد الشيخ الاعظم ايضا كذلك حيث جعل الشك واليقين بالنسبة الى النوع.

ولكن فرقه لا يكون في محله لان استصحاب الوجوب ايضا يكون هو استصحاب  
الاشتغال فحيث لا وجوب فلا اشتغال ايضاً (١)

### التنبيه الخامس عشر

في ان المراد بالشك الذى اخذ في دليل الاستصحاب وهو قوله <sup>(١)</sup> لا تنقض  
اليقين بالشك ليس هو خصوص هذا الوصف يعنى الشك المتساوى الطرفين بل يشمل  
الظن الغير المعبر شرعا خصوصا بملاحظة ماورد في الرواية فان حرك في جنبه شيء  
وهو لا يعلم فان هذه الفقرة شاهدة للتعميم لان من حرك في جنبه شيء وهو لا يلتفت  
يحصل له الظن بالنوم و معذالك لا يعنى به و يقال بان اليقين هو المعبر .

وسند الشيخ قده هو الاجماع على ذلك وان المراد بالشك هو خلاف اليقين  
ولو كان ظنا غير معتبر وحكومة الظن المعبر على هذا الدليل في الاستصحاب من  
جهة انه بمنزلة اليقين فيصير غاية للدليل .

وقال قده بما حاصله ان الظن الغير المعبر يكون مشكوك الحجية وهو مثل  
الشك ويرد عليه ان عدم الدليل على الحجية لا يوجب كونه كالشك .

(١) اقول نظره المبارك الى ان الاشتغال هو مقام الفعلية للتكليف وهو لا تحقق له  
قبل الوقت و مراده من الوجوب الوجوب في عالم الجمل والانشاء قبل الفعلية فيمكن  
استصحابه بدون النظر الى الفعلية واثمه الوجوب الفعلى في الوقت ضرورة انه قائل في الاحكام  
بالمراتب من الانشاء والفعلية والتنجز نعم مبنى الاستاذ مدظله هو فعلية الاحكام قبل الوقت  
ايضاً فلا فرق عنده و عليه يكون الاستصحاب للحكم الفعلى قبل الوقت ولنا في الوجوب  
الفعلى والانشائي بحث قد مر في مباحث الواجب المشروط في الجزء الاول من كتاب مجمع  
الافكار المطبوع في سنة ١٣٩٥ ق وما ذكرنا لا يكون 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 فلا ينقض 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 لا شاهد له (١) وكيف كان فعدم صيرورة الظن الغير المعبر غاية لدليل الاستصحاب مما لا اشكال فيه والى هنا قدمت التنبيهات بحمد الله والمنة .

### تتمة في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

لابد في الاستصحاب من بقاء الموضوع وعدم اماراة معتبرة هناك ولو على وفاقه فتهيئنا مقامان :

المقام الاول في انه لاشبهة في لزوم اتحاد القضية المشكوكة والتميقنة 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 لاشيء آخر والا فلا يمكن الاستصحاب لانه عبارة عن ابقاء ما كان كما كان ومنصرف رواياته ايضا كذلك 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 لا يكون شرطا في غالب الموارد فان اردنا استصحاب العدالة بعد الشك فيها - فقال الشيخ قده يجب احراز حيوة زيد ليتمكن 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 او من 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 برهاناً ولم يقنع بما هو منصرف الروايات بما حاصله ان العرض لا بد له من موضوع يقوم به ومن المعلوم ان العدالة عرض من الاعراض النفسانية ولا بد 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 لا تتوقف على احراز الموضوع في عالم التعبد فان العدالة التكوينية لا بد لها من موضوع تكويني و هو زيد الحي مثلاً .

واما العدالة التعبدية لترتيب الاثر الذي يمكن ان يكون اثرها بدون الموضوع فلا يحتاج الى احرازه فلا يحتاج لاثبات جواز تقليد زيد بعد الشك في عدالته الا الى احراز العدالة ولولم نحرز حيوة زيد فان التقليد تعبداً ممكن واما الآثار التي لا بد في ترتيبها الى وجود الموضوع مثل استصحاب عدالة زيد للاقتداء به ولا كرامه بتقويل يده وغيره او اعطائه شيئاً فلا بد من احراز حيوته باحراز وجوده في الخارج ضرورة انه لا يمكن الاقتداء بمن هو غير محرز الوجود وهكذا غيره من الآثار التي ذكرناها 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 لا غرو فيه ولكن المراد هو ان منصرف روايات الباب هو ان ما هو ممكن في التكوين يكون التعبد بالنسبة اليه كالموارد التي تكون في الروايات من الطهارة عن الحدث والخبث فان بقائه ممكن في التكوين في شيء او شخص فيتعبد به .

واما غير الممكن في التكوين وهو وجود العرض بلا موضوع فلا يكون منصرف الروايات والحاصل المحال التكويني لا يكون التعبد بالنسبة اليه ايضاً .

ولكن التحقيق هو ان منصرف الدليل يكون جريان الاستصحاب مع احراز

الموضوع فان الممكنة في التكوين هي التي يجرى التعبد فيها في التشريع فلا بد من احراز الموضوع في استصحاب العدالة لعدم امكان وجودها لافي الموضوع و الموارد التي ذكرت في الروايات تكون كذلك وفاقا للشيخ الاعظم وخلافا للمحقق الخراساني قده من غير فرق بين كون الاستصحاب جاريا في الشك في الرافع فقط كما عليه الشيخ قده او اعم من ذلك يعنى جريانه فيه وفي الشك في المقتضى وسيجيء بعيد هذا نظر الفارق بين المسلكين في المقام .

والدليل يتم بهذا التقريب واما القول بوجود احراز الموضوع لان وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة لا يمكن احرازها بدونه ففيه ما ذكره المحقق الخراساني قده من ان الوحدة صادقة اذا كان الشك في العدالة بعدما كان اليقين فيها من غير نظر الى الموضوع الا في الموارد التي يحتاج التطبيق الى احرازه كما مر من استصحاب عدالة زيد لتقبيل يده فان التقبيل لا يمكن الا بعد احراز الموضوع .

ثم ان القائل بجريانه في صورة عدم احراز الموضوع اذا كان الشك في المقتضى مجرى للاستصحاب وبعدم جريانه اذا كان المجرى له هو الشك في الرافع فقط يكون نظره في المقام الى ان العدالة بدون الموضوع لم يحرز استعداد بقائها لا يمكن استصحابه بعد الشك في رافعها بخلاف صورة احراز الموضوع فان استعداد البقاء قد احرز ويكون الشك في الرافع واما مع عدم احرازه فيكون الشك في المقتضى لانه مع الشك لم يكن استعدادها للبقاء محرزافلا يجرى الاستصحاب فيه على القول ببعدم جريانه في الشك في المقتضى وحيث ان الشيخ قده يكون مسلكه عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى فلا بد له ان يقول ببعدم جريان الاستصحاب بدون احراز الموضوع .

فتحصل ان له قده ان يقول بأن احراز الموضوع شرط بطريقتين .

احدهما هو الانصراف الذي ذكرناه انتصاراً له من غير فرق بين الشك في

المقتضى والرافع .

وثانيهما هو مختاره في الاستصحاب من عدم جريانه في الشك في المقتضى مع كون احراز الموضوع من احراز استعداد المستصحب للبقاء والفرق بين الطريقتين واضح فان الثاني مختص بمسلكه ومسلك من تبعه واما الاول فيعم الشك في الراجع والمقتضى وحيث ان التحقيق عندنا هو الجريان في الاعم منهما يكون الطريق لنا هو الاول وهو الانصراف فافهم واغتنم .

ثم ان الميرزا محمد تقى الشيرازى قدده قال بان الاستصحاب تارة يكون بمفاد كان التامة مثل استصحاب العدالة فان استصحاب وجودها او عدمها وان كان في موضوع ولكن الموضوع هو الماهية من حيث هي ولانحتاج الى احراز وراء ذلك 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 كذلك يمكن جره اذا كان الموضوع محرزا اما بالوجدان او بالاصل .

وفيه ان وجود العدالة حيث لا يمكن في الخارج بدون الموضوع وهو الانسان الحي فلا بد من احراز الموضوع فان التعبد كما مر يكون في صورة كون المتعبد به ممكنا في التكوين فلو فرض الاثر على نفس العدالة مثل نذر تصدق درهم لو كانت العدالة ثابتة لزيد لا يمكن اجراء الاصل الا بعد احراز حيوة زيد لعدم امكان وجود العدالة بدون الموضوع فكلامه قدده غير تام .

## عويصة في كلام الشيخ الاعظم الانصارى قده

ثم ان المشكل في المقام ما ذكره الشيخ قده بقوله فان قلت اذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز احرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب قلت لامضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور الا انه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه بيان ذلك الخ .

فاقول حاصل الاشكال بتوضيح مناهو ان الموضوع الذي يكون دخيلا في وحدة القضية المتيقنة و المشكوكه اما ان يكون محرز ابا لوجدان فلا كلام واما ان يكون محرز العدم فلا كلام ايضا واما ان كان مشكوك البقاء فاي اشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة اليه مضافا الى جريانه بالنسبة الى ما يترتب عليه فاذا شك في عدالة زيد وشك في حيوته ايضا فيجربى استصحاب بالنسبة الى الحيوة واستصحاب بالنسبة الى العدالة فجريان الاستصحاب في العدالة مع الشك في الموضوع بعدا ممكان احرازه به ايضا لاشكال فيه فكيف يقال لايجربى استصحاب العدالة مع الشك في الموضوع وهو الحيوة .

واما حاصل جوابه قده بتنقيح مناهو ان الشك في بقاء الحكم يكون على ثلاثة اقسام .

الاول ان يكون الشك فيه من غير ناحية الموضوع بحيث لو كان الموضوع محرز لكان الشك فيه من جهة اخرى مثل ان يكون الشك في العدالة ناشيا عن احتمال زوالها بما هو موجب للفسق .

الثاني ان يكون الشك فيه مسببا عن الشك في الموضوع بحيث لو احرز الموضوع لما كان الشك في الحكم لكن مع معلومية الموضوع بحدوده وقيوده مثل ان يكون الشك في النجاسة ناشيا عن الشك في زوال التغيير الذي كان هو موضوع النجاسة بحيث لو كان التغيير باقيا لابقى شك في النجاسة وكذلك الشك في مطهريه

الماء من جهة الشك في كرمته او اطلاقه بحيث لو احرز الاطلاق او الكربة لا يكون الشك في المطهرية .

والثالث ان يكون الشك في الحكم ايضا مسببا عن الشك في الموضوع ولكن الموضوع امره دائر بين ما هو معلوم الارتفاع او معلوم البقاء قطعا مثل ان يكون الشك في النجاسة ناشيا عن الشك في التغيير ولكن لا يدري ان التغيير بحدوثه يكفي للحكم بالنجاسة حتى يكون نجساً حينئذ لفرض زواله او ان التغيير الفعلي شرط للحكم حتى لا يكون نجساً فعلا لفرض زواله فعلي فرض يكون الحكم باقيا قطعا وعلى فرض يكون فانيا قطعا وكذلك الشك في نجاسة الكلب من جهة عدم العلم بأن الموضوع للنجاسة هو الكلب بوصف الكلبية او الكلب بوصف الجسمية حتى يكون باقيا حتى بعد صيرورته ملحاً .

فاذا عرفت اقسام الشك فنقول كما قال قده انه على الاول لا اشكال في جواز استصحاب الموضوع ايضا كأستصحاب الحكم ولكن استصحاب الحكم كالعادلة لا يحتاج الى احراز الموضوع فانه جار على فرض بقاء الحيوة وعلى تقديرها غاية الامر يحصل الفرض باستصحاب الحيوة ايضا .

فهنا مستصحبان لكل واحد منهما موضوع عليه وهما حيوة زيد وعدالته على فرض الحيوة ولا يعتبر في الثاني اثبات الحيوة هذا كلامه قده في هذا القسم رفع مقامه .

ويرد عليه ان مآل هذا الكلام الى ان استصحاب الحكم مع الشك في الموضوع ايضا يكون جاريا وهو خلاف مسلكه (١) وقد مر ان المحقق الخراساني قده قائل

(١) اقول ان المحقق الخراساني قده لا يكون بصدد فرض الموضوع بل يكفي عنده الشك في العدالة مع كون اليقين متوجها اليها في السابق كما انه في استصحاب الحكم ايضا يقول بهذه المقالة .

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 الذي في الرسائل فراجع هذا هو البحث في الجهة الاولى من البحث في المقام وهو ان وحدة القضية المشكوكه والتميقنة لازمة على اى تقدير .

← بالحكم ضرورة ان العدالة ايضا موضوع من الموضوعات وليس حكما مثل الوجوب والحرمة غاية الامر تكون من الاعراض القائمة بالموضوع كمروض الحكم للموضوع وهو متوجه الى ما ذكرنا 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 يقدرالحيوة في استصحاب العدالة ويقول انه لا يحتاج الى احرازه في هذاالحين بل يحصل فرضه باستصحاب آخر .

وبعبارة اخرى ان الاستصحاب التعليقى لا يحتاج الى احرازالموضوع والاستصحاب التنجيزى يحتاج الى احرازه ولذا ترى في عبارته فهنا مستصحبان لكل منهما موضوع فانه رأى كل واحد من الحيوة والعدالة على فرض الحيوة موضوعا والموضوع لا يحتاج الى الموضوع وما يحتاج الى الموضوع هو الحكم كجواز تقليدالعدل او الاقتداء 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 التعليقى على فرض الموضوع يكون واضحا بما بيناه وقد عرضت هذا البيان عليه مدظله في توجيه كلام الشيخ قده بعد الدرس وتقريره فتلقاء بالقبول والله المعين .

## في مناط الموضوع في الاستصحاب

ثم الجهة الثانية من البحث هو ان الموضوع الذي يجب ان يكون واحداً في القضية المتيقنة والمشكوكه هل هو الموضوع بنظر العقل او هو الموضوع في لسان الدليل او هو الموضوع عند العرف فيه بحث .

ولا يخفى ان الاحتياج الى هذا البحث يكون من جهة ان الشك في الحكم غالباً يكون ناشياً عن الشك في الموضوع لان احتمال النسخ في الحكم لامجال له بعد النبي ﷺ ونشأها اشكال وهو ان الموضوع لو تغير فلا وحدة للقضية المشكوكه مع المتيقنة لتغييره بالدقة وحينئذ يلزم عدم جريان الاستصحاب في حكم من الاحكام فلذا آل البحث الى تنقيح الموضوع من حيث وحدته .

فان قيل ان الملاك هو حكم العقل في تشخيصه فيرد عليه بان العقل لا سبيل له الى تعيين موضوع حكم الشرع لعدم علمه بملاك الحكم .

وان قيل الملاك هو حكم العرف فيرد عليه ان العرف هو المرجع في المفهوم واما في المصداق فالملاك هو الدقة في التطبيق وليس مشرعاً ليعين الموضوع فاذا علمنا منه ان الحنطة نبت كذا او ان المن مثقال كذا نرجع الى الدقة في تعيين مصداقه .

وان قيل ان الملاك في الموضوع ما اخذ في لسان الدليل فنقول لا خصيصة للاستصحاب في ذلك بل جميع الموضوعات الشرعية يؤخذ من لسانه كالصلاة والصوم ثم اذا كان في لسان الدليل التغيير جزء للموضوع بان يقال الماء المتغير نجس لا يكون للعرف الدخل فيه بجعله الموضوع الماء والتغير من الحالات واذا كان في لسان الدليل الماء اذا تغير يكون نجساً لا يكون له دخل الوصف في الموضوع فانه في لسان هذا الدليل هو الماء و التغيير من حالاته .

وعلى اى حال فاذا كان الموضوع ما هو في لسان الدليل فتغير الموضوع



بواسطة تغيير بعض اوصافه فقال الشيخ الانصاري قده انه يحصل لنا القطع حينئذ بارتفاع الموضوع في الدقة العقلية ولا مجال لاستصحاب الحكم بعد القطع بارتفاع موضوعه وقال شيخنا النائيني قده ان اقصى ما يلزم منه هو الشك في بقاء الموضوع لاحتمال كون الخصوصية المفقودة دخيلة في الموضوع ويحتمل ايضا ان لا يكون لها الدخل بل تكون علة لحدوث الحكم فقط ولكن الشك في بقاء الموضوع كالعلم بعدمه في منعه عن جريان الاستصحاب فلا يجرى استصحاب الحكم بناء على اعتبار بقاء الموضوع عقلا ودقة -فينسد بابه وينحصر الاستصحاب بما اذا كان الشك في بقائه لاحتمال وجود الرفع 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 المناظرة في الموضوع وان كان لسان الدليل ولكن العرف في القضايا المتركيبة له نظر غير نظره في المفردات وتطبيقها على الخارج ومن القضايا المتركيبة قوله **لَيْسَ** لانقض اليقين بالشك بل انقضه يقين آخر فكلمة صدق اتحاد القضيتين بنظره وصدق النقض يكون مجرى للاستصحاب وهذا يختلف حسب اختلاف الموارد وبتناسب الحكم والموضوع يفهم ذلك ويكون العلاج في 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 طارعليهما .

اقول وفي كلام الاعلام مواقع من النظر .

الاول ان زوال قيد او وصف من الموضوع يوجب العلم بعدمه الا ان يكون القيد قيماً احتياطياً فما ذكره الشيخ قده هو الصحيح ولا يرد عليه ما عن شيخنا النائيني قده من انه يوجب الشك .

والثاني ان الموضوع لو كان مشكوكا لا ينسد باب الاستصحاب في الاحكام كما عنه قده بل يكون دائرا مدار المبني فمثل الشيخ قده الذي لا يجريه مع الشك في الموضوع له ان يقول ان هذا موجب لسد باب الاستصحاب في الاحكام واما مثل المحقق الخراساني قده فهو في غني عن هذا لانه يجري 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 وكذلك الشيخ قده ولكن ليس كذلك فان قيد الحكم له طور من الدخول وقيد الموضوع له طور آخر فانه يكون فرقا واضحا عند اهل المحاوره بين ان يقال الماء المتغير نجس بجعل التغير قيد الموضوع وبين ان يقال الماء نجس اذا تغير بجعل التغير علة للحكم .

والرابع على فرض التسليم يكون الاشكال في استصحاب الحكم في صورة كون الشك في المقتضى .

واما على مبني 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 لا يتكفى اليه بل الحق هو ان الموضوع لا بد ان يؤخذ من لسان الدليل ونحن اذا لاحظناه نرى انه يرى الموضوع في لسان الدليل ذات الماء اذا قال القائل الماء ينجس اذا تغير 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 لا بد ان يكون التطبيق بالدقة .  
 فلامحصل للقول بالمسامحة في التطبيق عند ملاحظة اتحاد القضية المشكوكة  
 مع المتيقنة واللامسامحة عند ملاحظة النقض .  
 لا يقال كما عن شيخنا العراقي قده ان التسامح في دليل الاستصحاب مما لا بد  
 منه فان قوله **لا تنقض اليقين بالشك** لاشبهة في كون المراد باليقين فيه هو  
 اليقين بالحدوث و في كون المراد بالشك هو الشك في البقاء فلا يكون لحاظ  
 اليقين والشك بنحو واحد فاذا كان كذلك ففي الموضوع ايضا يتصرف ويقال بالتسامح  
 فيه من حيث بقائه في نظر العرف .  
 لانا نقول ان الحدوث والبقاء لا يكونان الامرين انتزاعيين عن حاق الوجود ومن  
 اطواره فاليقين بالعدالة مثلا والشك فيها ايضا ولكن اليقين بلحاظ حدوثها والشك بلحاظ  
 بقائها .

### الكلام في عدم شمول دليل الاستصحاب لقاعدة اليقين

اقول هذا البحث وان مر في اوائل البحث عن الاستصحاب ولكن لزيادة التوضيح  
 نتعرض له في المقام في خاتمته .  
 فنقول قد اختلف الكلام من حيث شمول دليل الاستصحاب لقاعدة اليقين  
 المسماة بالشك السارى فربما قيل بشموله لها وربما قيل بعدم شموله لها واستدل  
 القائلون لعدم الشمول بمحالية استعمال اللفظ في الاكثر من معنى واحد وبيانه هو  
 انا اذا شككنا في عدالة زيد يوم الجمعة بعد ما كان عادلا يوم الخميس وكان  
 اليقين بها في يوم الخميس بحاله يكون مجرى للاستصحاب ويكون الشك في البقاء  
 بعد العلم بالحدوث .

واما اذا شككنا في اصل العدالة يوم الخميس من حيث احتمال كون العلم  
 بها فيه جهلا مر كبا فيكون الشك في الحدوث فاذا قلنا بشمول قوله **لا تنقض**

اليقين بالشك لهما فلا بد ان يراد من الشك الشك في الحدوث و الشك في البقاء وكذلك لا بد ان يراد من اليقين اليقين المشكوك في حدوثه و اليقين المشكوك في بقاءه .

وهذان معنيان للشك واليقين ولا يمكن استعمال اللفظ الواحد فيهما لاحتياج المعنيين الى لحاظين والى استعمالين فلا بد ان ينطبق الدليل على احدهما وهو الاستصحاب فقط لان مورد الروايات هو الشك في البقاء لافي الحدوث ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال بان للنفس عرض عريض فيكون له لحاظ امرين متضادين في آن واحد غاية الامر لا بد ان يبرز اللحاظ المتعدد بديل متعدد .

وقال الآغا رضا الاصفهاني قده ان من اعجاز القرآن استعمال اللفظ في الاكثر من معنى واحد فانه جاز و لكن الاشكال في المقام هو عدم وجود دال آخر في الروايات ليفهم منه قاعدة اليقين بل موردها الاستصحاب فقط .

وقد استدل لمنع الشمول شيخنا النائيني قده بانه لا يمكن اجتماع القاعدة والاستصحاب في اللحاظ اصلا لامن جهة اليقين و لامن جهة المتيقن و لامن جهة النقص و لامن جهة الحكم .

اما من جهة اليقين فلان لحاظ اليقين في الاستصحاب يكون من جهة مرآتيته عن الواقع فان معنى عدم نقض اليقين بالعدالة هو ترتيب اثر المتيقن وهو العدالة لاترتيب اثر اليقين واما في القاعدة فيكون ملحوظاً استقلالاً فكيف يجتمع اللحاظ الآلي والاستقلالي في استعمال واحد :

وفيه ان لحاظ اليقين فيهما يكون بنحو المرآتيه فان اليقين بالعدالة في يوم الخميس الذي يكون الشك في حدوثه يكون معنى عدم نقضه ترتيب اثر العدالة في الخميس كما ان ترتيب الاثر عليها في الاستصحاب يكون بلحاظ الاثر يوم الجمعة فلا يكون لحاظه استقلالياً ليرد الاشكال فهو كلام ضعيف يكون صادراً عن قائل عظيم الشأن .

ففي المثال اذا كان العلم بالعدالة لزيد في وقت طلاق فلانة حاصلًا 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 لانفس العدالة فلا يجتمعان من هذه الجهة .

وفيه ان الحدوث والبقاء لا يكونان امرين متأصلين فان الشك في الحدوث او في البقاء لا يكون موجبا لتعدد المتيقن واختلافه بسل العدالة مشكوكه في الموردین .

واما من جهة النقض فلان معنى عدم النقض في الاستصحاب هو الجرى العملي على طبق الحالة السابقة بلحاظ المتيقن وفي 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 في المعنيين جازر غاية الامر يحتاج الى تعدد الدال وهو مفقود في روايات الباب فيكون الاشكال من هذه الجهة لامن جهة عدم امكان للمحافظين في آن واحد فانه ممكن لان للنفس عرض عريض ففي آن واحد يكون لها لحاظات متعددة :

ومن هنا ظهر ما في كلام شيخنا العراقي قده من ان الاتحاد دقة لا يكون في الاستصحاب ايضا لان اليقين يكون في الحدوث والشك يكون في البقاء ففي المقام يكون دائرة التسامح اوسع لان اليقين يكون في ظرف الحدوث مشكوكا فيه في القاعدة وفي الاستصحاب يكون مشكوكا فيه في ظرف البقاء فلا اشكال في التسامح .

ووجه النظر هو ان الحدوث والبقاء لا يكونان الا امرين منتزعين عن الوجود ولا يكون لهما تأصل ليلاحظ التسامح بالنسبة اليهما لافي اصل الاستصحاب ولا في المقام واستعمال اللفظ في الاكثر من معنى واحد جازر الا انه لادال على التعدد . وهكذا نقول في جوابه من حيث انه يقول في الاستصحاب ان اصل الحدوث يكون مفروغا عنه فيه وفي القاعدة لا يكون كذلك لان اليقين مشكوك فيه من اول الامر فان الحدوث والبقاء لا يكونان سببا لطولية اليقين في المقام بالنسبة اليهما لانهما امر ان ائتزاعيان .

فاخذ الجامع هنا الاشكال فيه بان يقال ان اليقين في المقامين واحد بالنوع والتعدد يكون من خصوصية الفرد فيمكن لحاظهما وتصور الجامع بينهما والاشكال في الدال على التعدد .

والروايات العامة في باب الاستصحاب بدون التطبيق مثل قوله عنه اليقين لا ينقضه الشك كما في 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 في الاستصحاب من حيث التطبيق على المورد

تكون شاهدة للمراد من العمومات فلا دليل لنا على القاعدة في روايات الاستصحاب ولا بد من التماس دليل آخر لها غيرها .

### بقي في المقام امور

الاول ان الشيخ الاعظم قده (١) قال بان الروايات على فرض شمولها للقاعدة لا تفيد لانها تكون معارضة مع الاستصحاب دائما لان العلم بعدم عدالة زيد مقدم على العلم بعدالته فاذا علمنا يوم الجمعة عدالة زيد و شككنا يوم السبت فيها و يكون قبل يوم الجمعة ايضا ظرف العلم بعدم العدالة فيكون لنا حالتان سابقتان فاستصحاب عدم العدالة قبل العلم بهما جار لشمول دليل الاستصحاب له فيعارض مع القاعدة وهما ساقطان بعد التعارض فلا فائدة لشمول الروايات .

ثم اجاب قده عن الاشكال بما حاصله ان اليقين السابق قد انتقض بواسطة حصول اليقين بالعدالة يوم الجمعة .

وقد اجاب شيخنا العراقي عنه بأن عدم النقض بلحاظ ظرف الجري يكون بالنسبة الى العدالة بعد اليقين بها ولا مجرى لاستصحاب عدم العدالة قبل هذا الحين واقول لعل مراده قده هو عدم اتصال الشك واليقين لاحتمال نقض الحالة السابقة بالعدالة في ظرف العلم بها و عليه فيكون من موارد الشبهة المصدافية للانتقض اليقين فانه ان حصلت العدالة في ظرف العلم بها في الواقع فلا يكون مصداق له وان لم تحصل فيكون المورد مصداقه وحيث يكون التردد فيه فلا مجال للتمسك بعمومه

(١) ينبغي المراجعة الى كلامه قده في الرسائل لضبط خصوصياته فانه متعرض له والاستاذ مدظله تعرض في درس واحد لتمام الامور وتعرض لكلامه والكلام المحقق الخراساني قده ولكلام العراقي قده ولا يراى اذاته وشرح كل محتاج الى بيان ازيد من هذا ولذا ترى ان الامر الثاني والثالث لا يكون فيهما بيان لمختاره مدظله .

لعدم امكان التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فلما جرى له بل تكون القاعدة بالمعارض.

وقال المحقق الخراساني قدومه بما حصله هو ان التعارض في المقام ممنوع لانه متوقف على كون نقض اليقين بعدم العدالة في عرض نقض اليقين بالعدالة و ليس كذلك فان نقض اليقين بعدم العدالة بالشك متوقف على عدم جريان القاعدة بالنسبة الى العدالة المقيدة بالعلم بها فان شملها الدليل فلا يكون نقض اليقين بالعدالة نقضاً لليقين بالشك بل يكون من نقض اليقين باليقين ولا عكس لان نقض اليقين بالعدالة المقيدة بالعلم بها يكون نقضاً لليقين بالشك من غير توقف على عدم شمول النهي لنقض اليقين بعدم العدالة المطلقة فالقاعدة سالمة عن المعارض على فرض شمول الدليل لها انتهى كلامه .

فاقول ان الشك السببي والمسببي يكون في صورة كون الشكين فيهما فعليين كالشك في طهارة الثوب الناشئ عن الشك في كرية الماء او اطلاقه .  
واما في المقام فلا فعلية بينهما لان الشك في القاعدة و الاستصحاب يكون في العدالة من حيث الوجود والعدم مثلا اذا كانت هي مشكوكة بل يكون لناشكان تقديران .

الامر الثاني يمكن اثبات موضوع الاستصحاب بواسطة شمول الاخبار للقاعدة بان يثبت اصل العدالة بواسطة عدم نقض اليقين في ظرفه مثل يوم الجمعة مثلا ثم يستصحاب تلك العدالة في يوم السبت لترتيب آثارها يوم السبت ايضا ففرد من افراد لانقض يوجب ثبوت الموضوع للفرد الاخر منه كما في الاخبار مع الوسطة فان تصديق الراوى الذي ينقل عن غير الامام عليه السلام يوجب اثبات الموضوع لمن يروى عن الامام عليه السلام فان شمول تصديق العادل لكل فرد يكون في طول الاخر ولا اشكال و



البحث محرر في محله عند ذكر الاخبار الاحاد و حجيتها و انه لا بد من وجود اثر شرعي لها يشملها ادلة وجوب التعبد بها .

الامر الثالث ينبغي التوجه الى ان الاستصحاب هل يمكن ان يكون اثر التطبيق الدليل على القاعدة اولافان جريان قاعدة اليقين لوشملها الدليل بالنسبة الى اثره في المتيقن مثل العدالة لا كلام فيه و انما 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 لافان التعبد لا بد وان يكون لمحاظ 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 او مخالفة له في المقاد خلافا للمتقدمين . و انما الكلام في وجه التقديم من حيث كونها متقدمة بالحكومة او بالورود او بالجمع العرفي بين دليل الاستصحاب و دليل حجية الامارة . و التقديم على اى تقدير هو المشهور بين المتأخرين و اما في القدماء فليس بهذا الوضوح و قبل الورود في وجه التقديم ينبغي تقديم كلام في معنى الحكومة والورود و التخصيص و التخصص .

فنقول اما التخصص فهو ان يكون شيئا من الاشياء خارجا عن تحت العموم بالوجدان من باب عدم كونه مصداق له مثل ان يقال اكرم العلماء فكل عالم يكون الحكم عليه ولكن الجاهل لا يكون الحكم شامله من اول الامر لانه ليس بعالم فلم يكن مصداق للعموم فيكون خروجه بالتخصص .

و اما التخصيص فهو يكون بعد كون الشيء مصداقا للعام ولكن يكون خارجا عن حكمه مثل ان يكون زيدا لما و معذالك لم يكن عليه حكم الاكرام الشامل

للعلماء وهذا في الاصطلاح يسمى بالتخصيص .

واما الورود فهو يكون في صورة كون الخروج وجدانيا بالتعبد مثل تقديم الامارة على اصل البرائة فان الموضوع للبرائة هو الجاهل الذي لم يكن له البيان والامارة بيان عند الناس .

ولذا طبق عليها في الروايات لفظ العرفان كما ورد بالنسبة الى الحاكم انه من عرف حلالنا وحرماننا فيكون كذا وكذا فهي بيان ولا موضوع للبرائة عنده و لكن ثبت البيانية بالتعبد .

واما الحكومة فيكون معناها هو تقديم احد الدليلين على الاخر بالتعبد بالتصرف في عقد الوضع او عقد الحمل مثل ما اذا جعل الحكم للشك ثم يقال لاشك لكثير الشك فانه خروج موضوعي فمع كونه شاكا يقال لاشك لكثير الشك كما اذا قيل اكرم العلماء ثم يقال ان زيد ليس بعالم مع انه من العلماء .

او تكون الحكومة من باب التوسعة في الموضوع مثل ما يقال في المثال المتقدم ان زيدا من العلماء وان كان غير عالم بعناية كونه خادما لهم او ساير الوجوه الذي يكون موجبا لادخاله تحت حكم الاكرام .

وبالتصرف في عقد الحمل مثل ان يقال لاضرر ولا ضرر في الاسلام ولا حرج في الدين فان التصرف هنا يكون في الحكم اي لاحكم ضرر في الاسلام ولا حكم حرجي في الدين فلولزم من اطلاق حكم الضرر او الحرج فلا يكون الحكم في هذه الصورة .

وفرهما مع التخصيص هو ان الخارج من الحكم او الموضوع وان كان في الواقع مثل التخصيص لاوله الى خروج هذا الفرد الكذائي عن تحت الحكم ولكن المخصص في الحكومة يتصرف في عقد وضع الحكم فيرى ما هو الموضوع غير الموضوع او يرى ما هو الحكم غير الحكم واما في التخصيص فلا يتصرف في الموضوع بل يخصه من حيث الحكم بدون التصرف في عقد الوضع او الحمل .

و اما فرقها مع الورد فهو ان الدليل الوارد يوجب انهزام الموضوع في المورد كما مر ولكن الحاكم يكون ناظراً و شارحا لدليل المحكوم ولا يلزم ان يكون شارحا بلفظ اي واعني كما ذكره الشيخ قده بل بكل وجه كان مفاده النظر يكفي .

ثم ان شيخنا النائيني قده اصطلاح في المقام بأن الحكومة على قسمين ظاهرية وواقعية ولا نفهم مراده فانه ان كان مراده بالحكومة الظاهرية ما اذا كان الحاكم او المحكوم من الاحكام الظاهرية وبالحكومة الواقعية ما اذا كانا من الاحكام الواقعية فلا سبيل لهذا الاصطلاح لان ظاهرية طرفي الدليل لا توجب كون الحكومة ظاهرية بل هي واقعية في الحكمين الظاهريين و في الحكمين الواقعيين فلا وجه لهذا التقسيم .

ثم اعلم ان المباني في الامارة و الاستصحاب يجب تحفظها لفهم الحكومة او الورد .

فان المباني في باب الامارات ثلاثة تتميم الكشف وهو التحقيق بمعنى ان دليل الامارة يوجب تتميم الظن الذي هو نصف العلم ويجعله مقام العلم و الثاني تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع كما عن الشيخ الاعظم و الثالث جعل الحجية او الحجية كما عن المحقق الخراساني قده .

واما المباني في الاستصحاب فهي ايضاً ثلاثة تنزيل الشك منزلة اليقين كما هو التحقيق و تنزيل المشكوك منزلة المتيقن كما عن الشيخ الاعظم قده و جعل المائل كما عن المحقق الخراساني قده فاذا عرفت هذه المقدمة .

فنقول الاقوال في كون التقديم في الامارة على الاستصحاب بالحكومة او بالورد مختلفة .

فقال المحقق الخراساني قده لا اصل للحكومة بل هي واردة على الاستصحاب و قال جملة الاعلام من المتأخرين لا اصل للورد بل التقديم بالحكومة .

ونحن نقول ان التقديم مسلم ولكن لانعلم أنه بالحكومة او بالورود او بالجمع العرفي بين الدليلين .

## أما تقريب الورد فهو على وجوه

الاول ما ذكره في الكفاية من ان دليل الاستصحاب يكون غايته اليقين بالخلاف والامارة هو اليقين التعبدى فمن كان عنده الامارة يكون عالما لاشاكا وان كان الظاهر من دليل الاستصحاب ان اليقين هو اليقين الوجداني لا التعبدى . لا يقال لو كانت الامارة علما تعبديا فكيف تحصل غاية الدليل الدال على ان المراد باليقين هو الوجداني لانقول لو كان لنا العلم الوجداني لكان خارجا بالتخصص لا بالورود واما اطلاق العلم على ما قامت عليه الامارة فيكون من باب صدق العرفان عليه فانه ورد في الاثر ان من عرف حالنا وحرماننا فليرضوا به حكما ولا يكون مثل ابان بن تغلب الاعارفا بالروايات الصادرة عنهم عليه السلام هذا .

ولكن يرد عليه ان هذا الكلام لا يتم على جميع المسالك في باب الامارات اولوا ولا يصح الورد ثانيا اما عدم تماميته على مسلك المحقق الخراساني في الامارات والاستصحاب فلانه قائل في الامارات بجعل الحجية او الحجية وفي الاستصحاب قائل بجعل مماثل حكم الواقع في مورده وعليه فلا يحصل العلم التعبدى على المسلكين في البابين . بل يتم الكلام من هذه الجهة على ما هو التحقيق من تميم الكشف في الامارات وتنزيل الشك منزلة اليقين في الاستصحاب .

ثم لا يتم الورد من جهة ان الوارد لا بد ان يذهب بموضوع المورد كما مر معناه وفي المقام لا يكون كذلك فان الامارة لا توجب نفي الموضوع وهدمه في الاستصحاب ضرورة ان الموضوع هو الشك وهو باق بعد الامارة ايضا 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 خارجا

بالتخصص لكون الامارة كالعلم وكلمات ادار الامر بين التخصص والتخصص فالثاني مقدم لان اصالة العموم منحفظة في الثاني .

ثم ان هذا البيان لا يتم في المقام للحكومة ايضاً لان الامارة كما توجب هدم موضوع الاستصحاب كذلك الاستصحاب يوجب هدم مورد الامارة ضرورة انهما دليلان تعديان ولا ترجيح لاحدهما على الاخر بهذا البيان فالتخصص يكون في الطرفين بالنسبة الى المورد والموضوع فلاحكومة في البين ولا ورود بهذا البيان .

وبتقريب آخر لنفي الحكومة هو ان معناها كما مر هو كون احد الدليلين ناظر الى الدليل الاخر كما في حكومة لا ضرر على الادلة الاولية واما في المقام فلا نظر لدليل الامارة على الاصل بل هما متعارضان باطلاقهما يعني اطلاق دليل الاستصحاب يشمل حتى مورد الامارة و اطلاق دليل الامارة يشمل حتى مورد الاستصحاب ولا ترجيح لاحدهما .

فالذي هو التحقيق هو ان يقان ان التقديم مسلم من جهة ان العرف حسب ارتكازه يرى من كان عنده الامارة عالماً ومن كان له الاستصحاب شاكاً وهو يقدم العالم بهذا المعنى على الشاك ولكن لانعلم انه يكون بملاك الحكومة او الورود او الجمع بين الدليلين فان كان معنى التقديم كقول القائل أيها الشاك تعبد بانك غير متحير لوجود الامارة فيكون هو الحكومة وان كان معناه ايها المتحير لست المتحير ونزل نفسك منزلة العالم فيكون التقديم بالورود ولكن هذا خفي علينا ولا نقدر على اثبات احد الاقسام .

ثم لو كان المبنى في الامارات تتميم الكشف وفي الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن لانزيل الشك منزلة اليقين فلا سبيل الا الى القول بالحكومة على المشهور من جهة ان الامارة مفيدة للعلم التعبدى والاستصحاب لا يفيد الا ترتيب اثر المتيقن فلا يكون في وسعه المعارضة مع الامارة .

واما على فرض تنزيل المؤدى في 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 لاليقين ولكن يرد عليه ان الحكومة محتاجة الى النظر وهو مفقود في المقام فلا سبيل للتقديم الاماذا كرنا من ارتكاز العرف على انه لاشك مع وجود الامارة :

التقريب الثاني للورود هو ان الغاية في دليل الاستصحاب وان كان اليقين الوجداني ولايمكن نقض اليقين الابيه ولكن يكون اعم من جهة كون اليقين الوجداني بالتعبد كما هو مفاد الامارة او بالوجدان ولاشك ان اليقين التعبدي 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 اولان مفاد الامارة لا يكون هو الواقع التعبدي بل على ما هو التحقيق من كونها حجة من باب تميم الكشف تكون منجزة للواقع ان اصابته 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 ايضا ان مفاد الاستصحاب ايضا كذلك لان مفاده على فرض تنزيل المشكوك منزلة المتيقن الذي هو رأى الشيخ قده هو التعبد بالواقع في ظرفه فكيف يقال بتقديم الامارة عليه بالورود .

وثالثا ان الظاهر من الدليل هو ان غاية الاستصحاب هي اليقين الوجداني بالواقع الواقعي لا الواقع التعبدي فتحصل انه لاوجه لهذا التقريب ايضا للورود .  
التقريب الثالث للورود هو ان يقال ان معنى لانتقض اليقين بالشك بل انتقضه بيقين آخر هو ان المراد باليقين في الصدر والذيل هو الاحراز الاعم من الاحراز

الوجداني والتعبدى الا ترى ان مؤدى الامارة يستصحب مع انها ليست يقيناً وجدانياً .

ويرد عليه اولاً ان اليقين هو اليقين الوجداني في ظاهر الدليل لا الاحراز .  
وثانياً ان الاستصحاب ايضا يكون موجبا لاحراز الواقع فانه من الاصول  
المحرزة فيذهب بمورد الامارة فكيف تقدم عليه بالورود فتحصل من جميع ما تقدم  
ان الورود لادجه له بجميع التقاريب على جميع المباني وهكذا الحكومة لعدم  
اثبات النظر لدليل الامارة على الاصل واما اصل التقديم عند العرف فلا اشكال فيه  
اما بالجمع بين الدليلين ادبر آخر فتدبر جيداً .

## فصل

### في بيان الاصل عند الشك في الامارية

#### و الاصلية و في قاعدة اليد

فنقول ان البحث السابق قد انتج تقديم الامارة على الاصل اما بالورود او بالحكومة او بوجه آخر وفي هذا الفصل يكون البحث عن مقتضى الاصل عند الشك في امارية شيء مثل قاعدة اليد واصلية .

ويترتب عليه ثمرات في الفقه منها التقديم على اصل آخر لو كان امارة ومنها حجية مثبتة على فرض الامارية وعدم حجية مثبتة على فرض الاصلية .  
والاقوال في الامارية والاصلية في خصوص قاعدة اليد مختلفة ولتوضيح المقام ينبغي البحث في مقامين .

المقام الاول في اليد التي تكون امارة للملكية .

مثل ان مافي ايدي الناس من الدار والفرش يقال انه ملكهم لكونه تحت ايديهم والبحث في هذا المقام في جهات .

الجهة الاولى في معنى اليد من حيث كونها هو وضع الجارحة على شيء او بمعنى الاستيلاء عليه ولولم يكن تحت يده والحق هو البحث فيهما من حيث الاستيلاء بالمعنى الحديثي لا بالمعنى الجامدي وهو اليد التي تكون من جوارح الانسان كالرجل ولكن الاستيلاء تارة يكون مع كون الشيء تحت اليد بمعنى الجارحة كالقلم الذي يكون في يد الكاتب وتارة لا يكون معه مثل من يكون مسلطا على الدار يكون مفتاحها في صندوقه ولا جامع بين اليد بمعنى الجارحة و ما هو بمعنى الاستيلاء و من شواهد ما ذكرناه هو انه ربما يكون تحت اليد بمعنى الجارحة ولا استيلاء مثل من يستأجر حمارا و يركب عليه مع كونه تحت استيلاء المكارى .



فتمحصل ان المراد باليد هو الاستيلاء .

الجهة الثانية من البحث وهي العمدة البحث في كونها امانة او اصلا بعد الشك في ذلك فربما يتمسك بالاصل العملى في 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 مثبتة 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 . والثاني ان الامارة تتحقق بامرين الاول أن تكون كاشفة عن الواقع والثاني ان تكون ممضاة في نظر الشرع من جهة كشفها واما الاصل فلا يلزم ان يكون كاشفا ولا يكون الامضاء من جهة كشفه و لو فرض كونه كاشفا في الواقع كالاتصحاب وكلاهما مشترك كان في وجوب الجرى العملى على طبقهما فاذا شككنا في ان اليد هل تكون ممضاة بجهة كشفها ام لا فالاصل عدم الامضاء كذلك وما هو المتيقن هو حجيتها في نظر الشرع لاما هو الزائد عن ذلك .

وكلا التقريبين مخدوشان اما الاول فلانه لا دليل لنا على ان الاصل مثبتة ليس بحجة والامارة مثبتة حجة بل يدور مدار الموارد قرب امانة لا يمكن الاستفادة حجية لوازمها منها و رب اصل يمكن الاستفادة حجية اللوازم منه كما مر فيما سبق ولذا تراهم يتمسكون بخفاء الوساطة في بعض الموارد حيث يرون حجية اللازم في الاصل ايضاً فلا يرجع البحث الى الاقل والاكثر .

واما التقريب الثاني فهو مخدوش من جهة ان الاستصحاب ولو كان اصلا ولكن كان عند القدماء ممضى بجهة كشفه مع كونه كاشفاً في ذاته ايضاً ولذا يقال انه من الاصول المحرزة ويقع مقام القطع الجزء الموضوعى وعدم الكاشفية وعدم الامضاء من جهة الكشف لا يكون في جميع الاصول بل في مثل البرائة من الاصول فلا يتم هذا الكلام في 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 لائثرة للنزاع فى كونها اصلا او اماراة لان سندها بناء العقلاء وهم لا يكون التعبد فى امورهم بل يتبعون مقتضى اليد حسب ما راوا من كاشفيتها عن الملك فلا تكون اليد اصلا تعبديا .

ولكن لا وجه له لان العقلاء ايضا يكون بينهم و ظائف مقررة لرفع الشك وهى الاصل ويكون بينهم كاشفات عن الواقع مثل رئيسهم وهو الشرع الانورفانه رئيس العقلاء وجعل بعض الامور من باب افادته الظن وبعض الامور لحفظ النظام ورفع التحير من باب عدم قيام سوق للمسلمين لولا ذلك فللبحث عن الامارية والاصلية مجال .

اذا عرفت ما ذكرناه فيكون البحث عن كونها اماراة او اصلا بحسب الدليل تارة فى مقام الثبوت واخرى فى مقام الاثبات .

اما الثبوت فاللازم هو وجود الكاشفية لها فى الواقع والافما لا كاشفية له لا يأتى البحث فى امضائه بجهة كشفه .

والوجوه الاصطيدانية لتقريب كونها كاشفة فى الواقع ثلاثة .

الاول ان الاستيلاء على شىء تنتزع منه الملكية وتستكشف منه ذلك كشف العلة عن المعلول فلولا الملكية يلزم انفكاك العلة عن المعلول كما ان الفوقية والتحتية تنتزع من الفوق والتحت فمنشأ انتزاع الملكية هو الاستيلاء كما عن بعض الاعلام .

وفيه ان الملكية لها اسباب اخر مثل الارث والبيع والشراء وغيره ولا يكون من اسبابها الاستيلاء ولا ينتزع منه الملكية .

الثانى ما عن الشيخ الاعظم قده من ان اليد مع ملاحظة الغلبة توجب الكشف عن الملكية وذلك لان الغالب ان ما فى ايدى الناس يكون ملكا لهم والشىء يلحق

بالاعم الاغلب وفيه ان اليد كاشفة عن ملك الناس بضم الميم لا كاشفة عن ملكهم بكسر الميم ضرورة ان الايدى 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 كذلك نعم فى مقابل الايدى العادية تكون اغلب ولكن هذا لا يفيد .

فان قلت ان اليد فى السوق بحسب الفطرة كاشفة عن الملك لامن باب كون الاستيلاء منشأ لانتزاع الملكية فطبعها يقتضى ما ذكر قلت الامر كذلك من حيث الدلالة على الملك بضم الميم لامن حيث الدلالة على الملك بكسرها الا ان يقال ان اليد كذلك يضم اليها اصول اخر عقلائية مثل اصالة عدم كونها يد الوكالة ولا الوصاية ولا الولاية ولا الاجارة وغير ذلك فتفيد الملكية بكسر الميم فلعل هذا يكون مراده قد هذاهو البحث فى اصل الثبوت وكاشفية اليد عند العقلاء .

واما البحث فى مقام الاثبات فلا بد فيه من ملاحظة الدليل الدال عليها النرى 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 لولم يجز ذلك لم يقم للمسلمين سوق .

(١) اقول وهى فى الوسائل ج ١٨ باب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال له رجل اذا رأيت شيئاً فى يدى رجل يجوز لى ان أشهدانه له قال نعم قال الرجل اشهدانه فى يده ولاشهد انه له فلعله لغيره فقال ابو عبد الله (ع) افيحل الشراء منه؛ قال نعم فقال ابو عبد الله (ع) فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه و يصير ملكالك ثم تقول بعد الملك هولى وتحلف عليه ولايجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك؛ ثم قال ابو عبد الله (ع) لولم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق .

وغاية ما يستفاد منها حجية اليد والحكم بالملكية في ظرفها واما الامارية وكونها كشفاعن الواقع وعلما ناقصا فلا والتعليل بعدم قيام سوق للمسلمين لولاها يكون من جهة ان حفظ النظام يقتضى ذلك فطريقة اليد لاستفاد من هذه الرواية .

واما حكم المشهور بأنه لو اعترف ذواليد بكونه سابقا ملكا للمدعي انتزعت منه العين الا ان يقيم البينة على انتقالها اليه فليس من تقديم الاستصحاب بل لاجل ان دعويه الملكية في الحال اذا انضمت الى اقراره بكونه قبل ذلك للمدعي يرجع الى دعوى انتقالها اليه فينقلب المنكر مدعيا والمدعي منكر و لذا لولم يكن في مقابله مدع لم يقدر هذه الدعوى منه في الحكم بملكيته وحجية اليد كذلك غير مربوطة بامارتها بل يمكن ان تكون من الوظائف المقررة .

ومنها رواية مصعدة بن صدقة (١) وهي من الروايات التي استدلووا بها للبرائة وهي ايضا لاتدل الاعلى حجية اليد، السى قيام البينة لان في ذيلها والاشياء كلها عليذلك حتى يستبين ارتقوم به البينة وهي لاتدل ايضا الاعلى الحجية لها لا الامارية والطريقة .

ومنها (٢) ماورد في محاجة على مع ابي بكر في امر فدك فانه كان في

(١) في باب ٣ من ابواب ما يكتسب به ج ٤

(٢) اقول وهي في باب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم في ج ١٨ من الوسائل عن

ابن ابي عمير عن عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان جميعا عن ابي عبدالله (ع) في حديث فدك ان امير المؤمنين (ع) قال لابي بكر: اتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين قال لا قال فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من تسال البينة قال اياك كنت اسال البينة على ما تدعيه على المسلمين قال فاذا كان في يدي شيء فادع في يدى فيه المسلمون تسالني البينة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله (ص) وبعده ولم تسال المؤمنين البينة على ما ادعوا على كما سلتنى 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 عليها باليد على الملكية فيها وهي ايضا لاتدل  
الاعلى الحجية لاعلى الطريقة .

ومنها (١) موثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبدالله عليه في امرأة تموت قبل  
الرجل اورجل قبل المرءة قال ما كان من متاع النساء فهو للمرأة و ما كان من  
متاع الرجال والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء منه فهو له (٢) .  
وهذه الرواية ايضا اما تدل على ان الاستيلاء على شيء يكون حجة على الملكية  
ولا يفهم الامارية والطريقة منها .

فتمحصل انه لا طريق الى القول بامارية اليد لاثبوتها ولا اثباتا بحسب الروايات  
وهكذا لو كان سندها الاجماع فانه ايضا يدل على حجية اليد لاعلى اماريتها وادعاء  
كونها كاشفة عن الملكية عند الفقهاء ممنوع .

واما بناء العقلاء فلو كان هو السند من باب غلبة كون اليد على الاموال  
يد الملكية 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 عندي وان قال به الفقهاء واما التقديم  
من جهة صيرورة اليد بلا مورد لوجود الاستصحاب في جل موارد تطبيقها فهو  
المتعين .

(١) في الوسائل باب ٨ من ابواب ميراث الزوجين ح ٣ في ج ١٧

(٢) اقول واستدل ايضا بحديث ٥ من باب ١٥ من ابواب احياء الموات وبحديث

١ باب ٥ من ابواب بيع الحيوان فان شئت فارجع اليه .

## ثم هنا مسائل

الاولى في ان اليد هل هي حجة مطلقا او تكون حجة في خصوص مشكوك العنوان يعنى ما لا يعلم كونه يدملكية او يد امانة او غيرها 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 ولو قلنا بامارتها فما احرز كونه لغير صاحب اليد في السابق والآن نحتمل صيرورته ملكا له و كان تحت اليد لا يحكم فيه بالملكية لعدم امارية اليد هنا .

ثم ان العنوان اما ان تكون محرزا قبل اثبات اليد و نحتمل صيرورة اليد عليه بسبب ناقل كالبيع و نحوه واما ان يكون بعد اثباتها عليه يكون الشك في بقاء العنوان بعد ذلك مثل ما اذا علمنا بأن الدار كان لزيد واستأجرها عمرو و كان اليد ابتداء يداجارة ولكن نحتمل صيرورتها ملكا بعد ذلك .

ثم ان القول بسقوطها عن الاعتبار في صورة احرز العنوان اما ان يكون للقصور في المقتضى او للحكومة الاستصحاب عليها اي استصحاب العنوان فنقول يدور هذا مدار السند في حجية اليد .

فان كان هو الغلبة كما عن الشيخ الاعظم قده فحيث ان الغلبة في اليد التي احرز عنوانها ممنوعة لان هذا القسم من اليد لا يكون الغالب فيه الانتقال الى الغير فلا حجية لليد هنا ويكون الدليل قاصراً ولا يحتاج الى استصحاب العنوان وان كان السند هو الروايات او بناء العقلاء فيمكن ان يقال بتعميم الدليل في ذاته لهذا المورد ايضا لولم نقل بان بنائهم مختص بغير هذه الصورة والروايات ارشاد اليها فلا بد من استصحاب العنوان الحاكم على اليد لانه محرز للعنوان فلا يبقى الموضوع لليد فمع العلم يكون اليد عادية قبل ذلك لا يتمسك بها للملكية .

وكلام شيخنا النائيني قده فيه خلط من جهة قوله بالحكومة تارة وبقصور

الدليل اخرى ولم يحرز ان الحكومة في صورة عدم قصور الدليل ومعه لوجه له .  
 ثم ان الاستصحاب حاكم على اليد في صورة كون الشك في العنوان والجهل  
 به مأخوذاً في لسان دليل اليد والافلا يبقى وجه لحكومته .  
 فأن قلت ان الجهل بالعنوان اذا كان من ابتداء الامر وحدوثه فلا تشمل  
 القاعدة من اول الامر لان العنوان كان محرزاً فلا نحتاج الى احرازه بالاستصحاب  
 قلت ان الاستصحاب يكون من جهة احراز العنوان بقاء لحدوثاً .  
 وهذا الكلام يرد عليه بان الامارة لم يؤخذ في موضوعها الشك بل موردها  
 هو الشك فكيف يحرز عدم موضوعها بواسطة حكومة استصحاب العنوان والمدلول  
 المطابق في اليد هو الملكية لصاحبها ومدلولها الألتزامي هو عدم كونها عادية  
 ومثبتات الامارات ولوازمها حجة كمدلولها المطابق الا ان يقال بان تقدم استصحاب  
 العنوان يكون من باب كونه في رتبة الموضوع لليد ضرورة كون اليد حجة في غير  
 ما كان محرزاً العنوان .  
 ثم ان استصحاب العنوان يفيد على فرض عدم حجية اليد و الايتعارضان  
 ويتساقطان .

### المسئلة الثانية

في ان اليد هل تكون حجة فيما يكون بطبعه قابلاً للنقل والانتقال او يشمل  
 حتى ما يكون قابليته بواسطة طر وعنوان موجب لذللك مثل الوقف فان بيعه ابتداء  
 غير جائز ولكن مع احتمال الخراب او ساير المجوزات لبيعه كما حرر في محله يجوز  
 بيعه فعليها اذا كان الوقف في يد شخص و نحتمل صيرورته ملكاله فهل هذا اليد  
 ايضاً اماراة للملكية ام لا فيه بحث .

فقد ذهب السيد محمد باقر الاصفهاني قده الى ان اليد هنا ايضاً 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 فلا يكون وقيته في يده محرزة .

واما لانعلم بالوقف اصلا ولكن نحتمل باحتمال بدوي انه كان وفقاً ثم لا بحث في القسم الاول واستصحاب عنوان الوقف والثالث ايضاً لا يكون مطرحة في الكلمات وانما 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 وخالفه جملة ومنهم شيخنا النائيني قد حصل كلامه قد في الرد هو ان اليد حجة فيما يكون قابلاً للنقل والانتقال بطبعه واما مثل الوقف فلا تكون اليد فيه حجة لاستصحاب عدم طر ومجوز للبيع .

وقد اشكل عليه شيخنا العراقي قد بان 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 ولا يقول قد به لانه لو لم تكن اليد حجة في هذه الصورة لا يبقى لها مورد للتمسك بها واما لو كان الشرط عدم العلم بعدم القابلية فاستصحاب عدم طر والمجوز وان كان له مجال ولكن يفيد على فرض كون المبنى في الاستصحاب تنزيل الشك منزلة اليقين لحصول العلم بعدم القابلية تنزيل على هذا المعنى فلا يمكن التمسك باليد واما على مبناه قد من تنزيل المشكوك منزلة المتيقن فلا سبيل له الى هذا الكلام لان غاية الاستصحاب هو التعبد بآثار المتيقن وهو يعارض مع ما هو مقتضى اليد من الملكية .

اقول وفي كلام الاستاذين نظرا ما قال شيخنا النائيني من ان المأخوذ في موضوع اليد هو القابلية للنقل بالطبع فلانه لا دليل لنا على دخلها في الموضوع غاية الامر ان الدليل حيث كان بناء العقلاء والشرع امضاه يكون المتيقن منه صورة وجود القابلية كذلك ولكن معه لا يكون مما هو دخيل في موضوع اليد وعليه لا احتياج الى استصحاب عدم طر والمجوز في الصورة الثالثة وهي صورة كون الوقفية مشكوك



من اصلها لان عدم العلم بعدم اللياقة كاف في جريان القاعدة .  
 نعم العقل حاكم بان اللياقة اذا احرز عدمها بعدم جريان القاعدة فالعلم بعدم  
 اللياقة مانع عن جريانها عقلا لاشرا فعليها لا يمكن استصحاب عدم طروا لمجوز  
 لاثبات عدم اللياقة لان الاستصحاب اصل تعبدى محتاج الى اثر شرعى وهذا الاثر  
 عقلى فلا يجرى بالنسبة اليه اصف الى ذلك انه لم يرد في لسان الدليل من الشرع عدم  
 العلم بعدم اللياقة في موضوع اليد ولو كان في لسان الدليل ايضاً لما يفيد لان القيد  
 الذى يحكم به العقل لو اخذ في لسان دليل الشرع نقول بأنه ارشاد اليه كما نقول  
 في الاستطاعة التى هي شرط الحجج بالنسبة الى الاستطاعة العقلية فان حكم الشرع  
 بشرطيتها بالنسبة الى العقلية حكم ارشادى .

ففى المقام ايضاً كذلك لان العقل حاكم بأنه مع العلم بعدم القابلية لاثار  
 لليد لانها تكون في صورة الشك فلا يجرى لاستصحاب عدم طروا والمجوز .  
 ثم ان اليد امان تكون من الامارات او من الاصول فعلى الاول يعنى امارية  
 اليد يكون مدلولها الالتزامى هو طروا والمجوز يعنى اذا حكمنا بأن اليد امانة للملكية  
 يكون من لوازمها القول بطروا و مجوز للانتقال ضرورة انه بدونه لا معنى للقول  
 بالملكية .

لا يقال ان الامارة حجة بالنسبة الى مثبتاتها بخلاف الاصول ولكن لا يمكنها  
 اثبات موضوعها وعدم العلم بعدم القابلية مأخوذ في موضوعها فكيف يمكن اثبات  
 الموضوع بنفس الامارة .

لانا نقول لا يكون ذلك جزء الموضوع حتى يلزم الاشكال ويكون من الشرائط

العقلية كما مر

ولا يقال ان من المعروف في الفقه و الاصول هو ان اطلاق الدليل لا يمكنه  
 اثبات لياقة المحل فكيف يؤخذ بدليل اليد من جهة اطلاقه ويثبت به لياقة المحل  
 وقابليته في 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 سببته .  
 فتحصل ان استصحاب عدم طر والمجوز غير جار خلافا لشيخنا النائيني قدس  
 واما ما في كلام شيخنا العراقي قدس فيظهر مما ذكرناه من الاشكال لان  
 البحث في تنزيل الشك منزلة اليقين او تنزيل المتيقن منزلة المشكوك يكون  
 فرع جريان الاستصحاب وحيث لايجرى لا اثر للقول بتنزيل الشك منزلة  
 اليقين ايضاً .

فتحصل من جميع ما تقدم تمامية كلام السيد وهو قوله بالتمسك باليد في صورة  
 احتمال طر والمجوز 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 ثبت ان الانتقال كان بواسطة مجوز شرعي اذ يقال  
 بان اليد ولو كانت اصلا ولكن تكون متقدمة على الاستصحاب لعدم بقاء المورد لها لولم  
 تقدم عليه فاليد سواء كانت اصلا او امارية تكون حجة على الملكية في المقام فافهموه  
 واغتنموا .

(١) اقول اصالة صحة القبض و الاقباض لان تنفيذ وجود مجوز شرعي للنقل بعنوان  
 غير الوقف بل يمكن ان يكون لمجوز شرعي آخر لنقل الوقف بعنوان انه وقف الى الغير  
 لحفظه .

### المسئلة الثالثة

في أن اليد التي تكون امارة للملكية هل هي المتصرفه بتصرف ملكي او تشمل مطلق التصرف اعم من كونه من التصرفات الملكية او التصرفات الغير الملكية ايضاً فيه خلاف .

فر بما يقال لاختصاص في اماريتها على الملكية بالتصرفات المالكية لاطلاق الدليل وظهوره في ان نفس اليد حجة شرعية كما ترى في ظاهر رواية حفص بن غياث وما ورد من رواية يونس في التزويج من قوله من استولى على شيء فهو له فان جواز الشهادة على الملك في رواية حفص يكون من آثار نفس اليد وكذلك الاستيلاء في رواية التزويج عن يونس بن يعقوب ورواية مصعدة بن صدقة وان كان موردها التصرف الملكي كلبس الثوب ولكن لاختصاصية للمورد بل يؤخذ بنفس اليد فلا اختصاص لها باليد المتصرفه التصرف المالكي .

وفيه ان الدليل ان كان هو الحاق الشيء بالاعم الاغلب حسب ما استفاده الشيخ الاعظم من الروايات بعد كونها امضاء لما في العرف فهي لا تكون في صورة كون التصرف تصرفا غير مالكي بل هي في اليد المتصرفه التصرف المالكي 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 لا يتفحصون عن ذلك ويترتبون اثر اليد مطلقا فعلى

هذا فاليد امارة الملك مطلقا .

## المسئلة الرابعة

في ان اليد اذا كان لها المعارض مثل البينة على ان المال لغير صاحب اليد هل تكون حجة او تقدم البينة فيه خلاف .

فقد يظهر من كلام الشيخ الاعظم قده تقديم البينة واستدل على ذلك على ما في الرسائل بقوله و اما تقديم البينة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما اصلا فلا يكشف عن كونها من الاصول لان اليد انما جعلت امارا على الملك عند الجهل بسببها والبينة مبينة بسببها والسرفى ذلك ان مستند الكشف في اليد هو الغلبة و الغلبة انما توجب الحاق المشكوك بالاعم الاغلب فاذا كانت في مورد الشك امارا معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للحاق و لذا كان جميع الامارات في نفسها مقدمة على الغلبة و حال اليد مع البينة حال اصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد مع امارات المجاز بل حال مطلق الظاهر والنص فافهم انتهى .

و لكن يرد عليه ان اليد ان كان مما اخذ في موضوعها الشك فيكون من الاصول لامن الامارات لان الامارات موردها الشك لاموضوعها مع انه لم يرد في لسان دليل شرعي اخذ الشك في موضوع اليد بل يكون هذا من حكم العقل و هو في مورد الشك فاذا كان كذلك فلا وجه لتقديم امارا على اخرى الا بمرجح وليس لنا هنا مرجح لتقديم البينة على اليد الا ان يدعى اقوائية دليل البينة و اظهرتها على دليل اليد كما ادعاه المحقق الخراساني قده و لوجه لحكومتها على اليد لعدم النظر المعترف في الحكومة في المقام .

و كيف كان فتقديم البينة على اليد في صورة التنافي في مدلوليهما مسلم مثل ان يدعى صاحب اليد ان المال له في هذا الحال و قامت البينة على ان المال لغيره في هذا الحال لاظهرتها وهذا مالا كلام فيه .

و انما الكلام في صورة عدم التنافي بين مدلوليهما كما اذا قامت البينة على

كون المال لزيد في يوم الجمعة و صاحب اليد يدعى ملكيته في يوم الاثنين بحيث  
 نحتمل الانتقال اليه فهل تقدم البينة او اليد فيه خلاف من جهة تقديم البينة مطلقا و  
 عدمه مطلقا و التفصيل بين كون سند الملكية السابقة اقرار صاحب اليد فيقدم  
 المعارض لها وبين كون السند البينة او علم الحاكم بكونه سابقا ملكا لغير صاحب اليد  
 فلا يقدم الا قول صاحب اليد .

ثم هنا مطالب في 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 ملكا له قبلا مثل ما اذا كان الحاكم يعلم ان المال  
 كان لزيد يوم الجمعة و يكون في 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 و اما ان يكون  
 السند اقرار صاحب اليد بكونه ملكا له في 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 و من المعلوم ان اليد مقدمة على  
 استصحاب بقاء الملكية و لاتنافي بين الدليلين لاختلاف الزمان .

و اما اذا كان سند المدعى قيام البينة في السابق ففيه اختلاف في المشهور ف قيل  
 بتقديم اليد لتقدمها على الاستصحاب اى استصحاب بقاء الملك لان المدلول الالتزامى  
 فى اليد هو الانتقال الى صاحبها بناقل شرعى و لا يكون المدلول الالتزامى فى الاستصحاب  
 حجة لانه اصل لا يثبت لوازمه و البينة ساكتة عن حكم ما بعد الزمان الاول لان  
 لسانها ملكية ذبها فى السابق لا الان .

ثم مع كون اليد ايضا اصلا او كون المدلول الالتزامى فى الاستصحاب ايضا  
 حجة و هو 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 مدعي لان المنكر وهو صاحب اليد يدعى الانتقال اليه بناقل ومن كان مدعي ينكر ذلك ومعنى المدعى هو انه ان ترك ترك الدعوى و المقام كذلك و المنكر من كان قوله موافق الاصل وهنا كذلك لاصالة عدم انتقال المال عن ملك صاحبه فالمشهور على ان اليد ليست هنا حجة والمحقق الخراساني قال بحجيتها و الحاصل انهم فرقوا بين الاقرار و غيره من جهة انقلاب الدعوى فيه دون غيره .

ولكن التحقيق هو ان اليد حجة في المقام ايضا ولا يحتاج صاحبها الى اقامة بينة على مدعاه فان الدعوى لا تنقلب بل المدعى يكون مدعي بعد الاقرار ايضا و المنكر منكر كما كان وعلى فرض التسليم لافرق بين الاقرار و البينة في انقلاب الدعوى فلنا هنادعويان الدعوى الاولى حجة اليد و انكار الانقلاب و الثانية وجود الانقلاب في غير الاقرار ايضا على فرض تسليم اصله .

اما بيان الدعوى الاولى فهو ان اليد بعد فرض اماريتها يكون لازما حجة كلازم البينة والمدلول للترامي فيها هو الانتقال وهو يثبت بها ولا يقاوم هذا المدلول استصحاب عدم الانتقال ولا ينافيها قيام البينة على ان المال كان لزيد في الزمان الماضي ولا اقرار صاحب اليد على ان المال كان لزيد قبل ذلك .

فاليد حجة ولا يؤخذ المال منها بصرف قيام البينة على كون المال لغير صاحب اليد او اقراره بكونه له .

ولا يقال ان الحديث كانت حجة يكون مدلولها الالتزامي ايضا حجة واما على فرض عدم الحجية فلا يكون لهذا الكلام وجه ولا حجة هنا لانها متوقفة على عدم انقلاب الدعوى و المفروض على فرض الانقلاب صيرورة صاحب اليد مدعي ولا يكون يد المدعى حجة فتصل النوبة الى اصالة عدم الانتقال فيؤخذ المال من يده .

لأننا نقول ان الانقلاب ممنوع من جهة ان صاحب اليد بصرف اقراره على ان المال كان لزيد مثلاً قبل ذلك لا يصير مدعياً بل هو في مقام الدفاع عن حقه لا يكذب ويقول هذا المال كان له وقد انقلب و انتقل ولا سبيل له الا بهذا النحو من البيان لاحقاق حقه ولا يكون احداث الدعوى منه حتى يكون مدعياً بل المدعى بالمعنى الذي مر من انه لو ترك ترك الدعوى هو من يدعى هذا المال في مقابل صاحب اليد ولا وجه لسقوط اليد عن الحجية .

ثم لشيخنا الحائري قدّمه في المقام كلام لطيف وهو ان ما هو المعروف من ان المنكر هو من كان قوله موافقاً للاصل غير تام في جميع الموارد بل في اغلب الموارد يكون الامر كذلك ففي المقام تقوية منكرية المنكر بان قوله موافق لاصالة عدم الانتقال غير تامة واليد اماراة ولازمها وهو الانتقال ايضا حجة ولكن انتصر للمشهور بان الروايات حيث لم يبين فيها معنى المدعى والمنكر بعد ورود مثل قوله عليه السلام البينة على المدعي و اليمين على من انكر فنحن نرجع الى العرف في هذا المعنى بعد عدم البيان من الشرع .

ونحن اذا لاحظنا العرف نرى ان من احداث الدعوى هو المدعى وطرفه هو المنكر عندهم وبالفارسية مدعى كسى راگويند كه شالوده دعوى را بريزد و منكر كسى است كه انكار مدعى كند .

وفي المقام حيث ان المقر بواسطة اقراره بلسانه احداث الدعوى بحيث لو سكت ولم يقر لترك الدعوى يكون هو المدعى ولا كاشفية عرفاً لليد في المقام فيؤخذ المال من يده .

وفيه ان كلامه بتمامه صحيح الا ما قال بان الاقرار هو الذي صار سبباً لاحداث الدعوى لاننا بيننا ان الاقرار هنا في مقام الدفاع عن الحق و بالفارسية شالوده ريزد دفاع از حق اوست نه شالوده ريزد دعوى فيكون المدعى غيره وهو المنكر فعلى المدعى البينة الا ان يمنع عن هذا الكلام اجماع في المقام وهو ممنوع وعلى فرض وجوده

فسنده معلوم او يحتمل الاستناد الى ما ذكر .

فتحصل انه لانقلاب في صورة الاقرار

واما الدعوى الثانية وهوان قيام البينة ايضامثل الاقرار في 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 منكرأ  
فينقلب الدعوى بصيرورة المدعى منكرا و المنكر مدعيا و لازمه اسقاط المدلول  
الالتزامى فى اليد وهو الانتقال اليه بل يلزم عليه اقامة البينة لذلك كما عن المحقق  
الخراسانى قده .

واما اخذ المال منه و اعطائه لصاحب البينة فلا يثبت بصرف سقوط المدلول  
الالتزامى عن الحجية لان اليد اماراة على الملكية و لولم يثبت الانتقال كما ان البينة  
امارة للملكية لصاحبها .

وقد اشكل شيخنا العراقى قده عليهذا بان اخذ المال منه يكون لازما بحكم  
استصحاب بقاء الملكية لصاحب البينة وحيث يكون فى العنوان يكون مقدا على  
اليد لذهاب موضوعها بها .

ويمكن الاشكال عليه قده بأن اليد ساقطة من جهة و باقية من جهة فهى من  
جهة الانتقال الذى هو مدلولها الالتزامى ساقطة واما من جهة اماريتها على اصل  
الملكية فهى مقدمة على الاستصحاب لانه اصل وهذه اماراة فيفكك بين المدلول المطابقي  
والالتزامى فى الحجية .

فتحصل انه لاوجه للمقول بانقلاب الدعوى فى الاقرار و لو سلم يكون الانقلاب فى مورد  
البينة ايضا .

ثم على فرض تسليم الانقلاب مطلقا او فى خصوص الاقرار فهل هذا يختص  
بصورة كون الاقرار للمدعى او يشمل حتى صورة كون الاقرار للموصى له او للمورث  
بالنسبة الى الوارث فيه كلام .



والحق عدم الانقلاب هنالان دليله لو كان الاجماع فهو دليل لى لايشمل غير المتيقن وهو المدعى فقط ولو كان عرفة اطلاق المدعى على المقر فايشلا لايشمل المقام لعدم صدق المنكر على الموصى والمورث او على من يدعى الارث او الوصية لنفسه .

### بقى فى المقام كلام فى قضية الفدك

وهو ان مولانا ومولى الموحدين امير المؤمنين على 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 لايبها وقد انتقل اليها بالهبة او الصلح لليد عليه بعد تسليم الخبر المجعول عند العامة من قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لانورث درهما ولادينارا 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 وسلم وانتقاله بعده « صلى الله عليه وآله وسلم » الى المسلمين بمقتضى الخبر المجعول .

واما دفع هذا الاشكال فمن وجوه :

الاول انكار اصل الانقلاب كما مر منا فلاستدلال باليد عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام فى محله .

والثانى انه على فرض تسليم الانقلاب يكون الانقلاب فى صورة الاقرار للمدعى للشخص آخر ومن المعلوم انها عليها السلام اقرت بأن المال لايبها للمدعى الذى هو الاول نيابة عن المسلمين فلا يكون هذا المورد داخلا فى محل بحث الانقلاب يلزم الاشكال ،

وقد اجيب بأن الاشكال يكون على الاول من جهة اخذه المال عنها (ع) قبل المحاكمة فانه خالف موازين القضاء في الاسلام فلذا اشكل عليه مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه .

وفيه ان مخالفته لموازين القضاء في الاسلام غير مربوط ببقاء الملك لها صلوات الله عليها فان مورد البحث هو بقاء ملكها لكون يدها (ع) عليه فلا يتم هذا الدفع .

والثالث ما عن المحقق الهمداني قده من ان المشهور في باب القضاء هو ان يكون المدعى مدعياً جزماً ومن هو شك في دعواه لا يصغى اليه والاول شك في دعواه لان الزهراء سلام الله عليها تدعى ملكيتها للفدك لصلح ابيها او هبته اياها والاول يدعى الشك في ذلك فعليها فحيث كان المال في يدها يحكم لها به واخذه منها خلاف حكم الله تعالى فلهذا احتج الامير عليه السلام باليد .

والرابع ما عن شيخنا النائيني قده على مسلكه في باب المعاملات وتبادل الاموال وحاصله ان التبديل في مثل البيع يكون في المملوك مع بقاء الاضافة فاذا باع الدار بدرهم تتعلق اضافة صاحب الدار بالدرهم واطافة صاحب الدرهم بالدار فلا تبديل الا في ما يتعلق به البيع والشراء واما التبديل في باب الارث فهو يكون في المالك مع بقاء الاضافة ايضاً فتعلق اضافة المال الى زيد الوارث القائم مقام ابيه فيكون التبديل في 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 ومقامها هذا من هذا القبيل بل اسوء حالاً لان الخليفة ادعى صرف المال في مصالح المسلمين لامن باب الارث ولامن باب البيع وامثاله بل نظير الهبة .

فعليها لا يكون الاقرار بكون المال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اقراراً بكونه للمسلمين حتى ينقلب الدعوى ولا يمكن التمسك باليد بل لمن يدعى ملكه للمسلمين اثبات الاضافة لهم بدليل وحيث لا دليل له الاكون المال لرسول الله (ص) قبلاً

لا يكون له اخذ فدك منها بالتبديل هذا حاصل ما افاده قده .  
ولكن يرد على مبناه في تبادل الاموال بأن الاضافة مما هو قائم بالطرفين  
ومن المعانى الحرفية فكيف يمكن بقاء الاضافة مع التبديل في طرفها الذى هو  
المالك او المال حتى ينتج في المقام ما قال قده وكيف كان فلا تصل النوبة الى هذا  
الجواب مع ما مر من انكار اصل الانقلاب في جميع المقامات وعدم كون الاقرار  
للمدعى هنا وسائر ما ذكرناه والحاصل من الجميع عدم ورود هذا الاشكال على  
احتجاج امير المؤمنين عليه السلام

### بقي في المقام امر

وهو ان اليد هل هي حجة في صورة كون الشاك في الملكية غير صاحبها  
او تشمل حتى صورة كون الشاك نفس صاحب اليد فيه خلاف فاذا كان شكه من  
حيث كون ما في داره او صندوقه له او لغيره يتمسك بيده على الملكية على فرض  
التعميم ولا يتمسك بها على فرض كونها حجة في خصوص غير صاحب اليد .  
فنقول اما ان يكون السند لحجية اليد الاخبار او بناء العقلاء او الاجماع وعلى  
التقدير اما ان تكون حجة من باب الامارية او حجة من باب الاصلية .  
فعلى فرض كونه الاخبار فلا بد من النظر اليها وتقريب الاستدلال ليتضح  
المرام .

فمنها موثقة يونس بن يعقوب وقدمت عند ذكر الاخبار وفي ذيلها من استولى  
على شئ منه فهو له وتقريب الاستدلال باطلاق الاستيلاء فانه يشمل يد الشخص  
نفسه ويده بالنسبة الى غيره .

والجواب عنه ان الخبر يكون في حكم الزوجين وكون يد كل واحد منهما  
حجة على الآخر الذى ادعى المال لاحجة على نفسه .

وقد اجيب عن الاشكال بان الرواية وردت في خصوص الزوجين وانتم لاتعتمنون

بالمورد وتدعون بدلالاتها على حجية اليد مطلقا فاذا كان كذلك فلا اشكال في سعة الاطلاق ازيد من ذلك بان يقال لافرق في الحجية بين يده ويد غيره لان العلة في الرواية هي الاستيلاء وهو يكون في اليدين ولا يختص بيد الغير فقط وهذا الكلام مما يمكن الاعتماد عليه على ما هو التحقيق عندنا .

ومنها رواية مصعدة بن صدقه وتقرئها بأنها وردت في صورة كون الشك في يده نفسه فان احتمال كون الثوب عليه سرقة يكون من جهة شكه في ان ما في يده ماله واقعا اولافجملت اليد حجة في المورد فدلالاتها على عمومية اليد تامة والجواب عنه ان المقام يكون في صورة الشك في السبب المنقل اليه فلا يدرى انه سبب صحيح لكون البائع مثلا بايع الماله او لمال غيره (ح) يكون له اصاله الصحة في البيع والشراء ومع جريانها لا يبقى الشك فلا يكون الاستناد الى اليد حتى يستدل بعمومها بيد الشخص نفسه والحاصل ان اليد تكون حجة في مجهول السبب لافي معلومه .

و منها رواية جميل بن صالح (١) قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل وجد في منزله دينارا قال يدخل منزله غيره ؟ قلت نعم كثير قال هذا لقطه قلت فرجل وجد في صندوقه دينارا قال يدخل احديده في صندوقه غيره او يضع فيه شيئا ؟ قلت لا قال فهو له .

وتقرئها ان الشاك في كون ما في صندوقه يكون شاكا في ان ما في يده هل يكون له ام لا فحكم عليه السلام بانه لعدم دخالة غيره في صندوقه .

لا يقال ان الصدر والذيل في الرواية يكون فيه الاشكال لان كثرة دخول الجماعة في الدار لا توجب خروج ما في الدار عن تحت اليد فكيف حكم عليه السلام بانه

(١) اقول باقى الروايات مرصدها وهذه الرواية في باب ٣ من ابواب اللقطه ١

لقطة مع كثرة الجمعية فاسقط عليه السلام حكم اليد وكون مافى الصندوق له يكون من باب القطع العادى بانه لامن باب اليد فهى فى نفسها ساقطة لانا نقول ان حجية اليد تكون من باب الكشف العادى عن الملك فاذا كانت الدار محل مرادة الجمعية تسقط اليد عن الكاشفية لامن باب عدم اليد على مافى الدار بل من باب سقوط حجيتها فهى ساقطة عن الاعتبار لعدم الغلبة فى صورة كون الدار كالمسجد فى مرادة 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 او عارية او غير ذلك من الوجوه المحتملة فى حق هذا الشخص فصرف كونه فى صندوقه لا يوجب قطعه بانه ملكه .

ومنها رواية حفص بن غياث وتقرئها 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 قد اشكل 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 فلا يختل النظام .

و الجواب عنه ان مطلق الشك كاف فى حجية اليد ولو كان السبب معلوما فتحصل ان الروايات لولم يتم بعضها فى 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 ابا ابراهيم عليه السلام عن رجل نزل فى بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى

قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها اهل المنزل لعلمهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها .

وتقريب الاستدلال بها هو انها دلت على ان صاحب المنزل ان عرف ان الدارهم له فهي له وان لم يعرفها فلا تكون له مع ان يدللو كانت حجة في حق اهل المنزل لم يكن المدار على العلم و الجهل بل كان مقتضى كونها تحت ايديهم كونها لهم فلا تكون اليد حجة في ظرف الجهل .

وقد اشكل على هذا التقريب بان المدفون لا يكون تحت اليد لعدم التعرض لحكم اليد يكون من باب عدمها في المقام مضافا بان العلم هنا لا يكون في مقابل الجهل بل في مقابل الانكار بمعنى انهم لو عرفوها وقالوا بانها لهم تكون الدارهم لهم بمقتضى يدهم واما اذا انكروها فلا تكون لهم لعدم حجية ايديهم في ظرف انكارهم للملكية فعليها في صورة شكهم وجهلهم يمكن ان تكون الدارهم لهم .

والجواب عنه ان صرف المدفونية لا يوجب خروج المدفون عن تحت يد صاحب الدار فاليدها ثابتة وحمل العرفان على ما هو مقابل الانكار خلاف الظاهر مضافا بان الحكم هنا لعله خاص في مورد الكنز .

و لكن الانصاف ان يقال ان الظاهر من الرواية ان الدار كانت دارا زوارية والمدفون في امثالها لا يكون تحت يد صاحبها لعدم حجية اليد من باب عدم الموضوع لها ليس ببعيد فالحق ان اليد حجة مطلقا .

ثم ان البحث كان الى الان على طريقة اليد و اماريتها و اما على فرض الحجية فقط فشمولها ليد الشخص نفسه اوضح لعدم الاحتياج الى اثبات كشفها عن الملكية بل صرف وجودها كاف لترتب الاثر هذا على فرض كون السند للحجية الاخبار و اما على فرض كون سندها بناء العقلاء فهو عام عند الجميع ولا اختصاص بيد غير الشخص .

و لا يقال ان الرواية في الاختصاص امارادة او محتمل الرادعية و على اى

حال تمنع من التمسك بينائهم كما ان ما هو محتمل القرينية يمنع عن التمسك بظهور الكلام .

لانا نقول لا يتمسك بالظهور في صورة وجود ما يحتمل قرينته لعدم انعقاده في الكلام كذلك واما محتمل الراحعية في المقام يكون كالمخصص المنفصل المجمل فان من المحرر في محله ان اجمال المخصص لا يسرى الى العام فكذلك في المقام فان بناء العقلاء عام ولا رادع له .

و اما لو كان السند لحجية اليد الاجماع فيرد عليه انه مدر كى على فرض وجوده نعم لو فرض وجوده لكان المتيقن منه غير يد الشخص نفسه .

فتمحصل انه لاشبهة في عمومية اليد بالروايات او ببناء العقلاء هذا كله في البحث عن اليد الدالة على الملكية في المقام الاول و قد بقي فروع اخر فيه لعلنا نتعرض لها في ضمن ماسيجي .

## المقام الثاني (١)

في اليد الدالة على غير الملك مثل الدالة على تذكية ما تحتها اذا كانت يد المسلم او الطهارة والنجاسة اذا عمل ما هو لازمهما .

ولا يخفى ان البحث في اليد الدالة على الملكية كان في اليداعم من كونها يد مسلم او يد كافر وفي المقام يكون البحث عن يد المسلم لان يد الكافر لا تكون امارة على التذكية والطهارة ثم في نحو حجيتها خلاف فر بما قيل بان يد المسلم

(١) هذا البحث يوجد في المستمسك تأليف العلامة السيد محسن الحكيم الذي قارب عصرنا قده في ج ١٦ الطبع الثالث ص ٣٠٥ في شرح المسئلة السادسة من نجاسة الميتة من كتاب عروة الوثقى فارجع اليه وقد نقل الاستاذ مدظله عن كتاب القواعد الفقهية للمعلامة البجنوردى قده ولا يحضرني الان .

الاشبهة في كونها امارة التذكية و الطهارة وانما الكلام في يد الكافر و ربما قيل بان يد المسلم مطلقا امارة لها وربما 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 يد المسلمين و سوق المسلمين في ترتيب اثر التذكية على ما في ايديهم فعلى الامارية لا بد من اثبات جهة كاشفية لسوق المسلمين و ارضهم و يدهم حتى يكون الاخبار امضاء لذلك بجهة كشفه .

فنقول يمكن ان يكون الظن حاصلًا بواسطة غلبة ما يوجد في سوق المسلمين و ارضهم و يدهم من كونه مذكي لا غير و الامضاء يكون متوجها الى هذا النحو من الكاشفية .

ثم ان هنا اشكالا و هو ان اليد على الامارية يكون مثبتها حجة فعليها اذا كان شيء في يد المسلم و حكمنا بالملكية بسببها فلا بد ان نحكم بالتذكية ايضا لان المسلم لا يملك غير المذكي ( ١ ) فالحكم بالملكية يكون من لوازمه الحكم بالتذكية و لا يكون الشك في قابلية الحيوان للتذكية و عدمها حتى لا تكون اليد حجة بالنسبة اليها بل البحث بعد فرض القابلية من جهة الشبهة الموضوعية .

فنقول ان كل ما من شأن 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 بملكيتها لها بغير البيع على فرض كون بيعها حراماً فلا يأتي هذا الاشكال ثم ما ذكره مدظله في الجواب بأن هذا لا يثبت الطهارة لان فهمه لان الشك في الطهارة ان كان من جهة الطهارة من ناحية التذكية فهي تثبت بالملازمة وان كان الشك في النجاسة و الطهارة العرضية فهذه لا كلام فيها لعدم كونها من لوازم التذكية .



لا يلزم منه الحكم بترتيب جميع ما هو مشكوك مثل الشك في الطهارة و النجاسة  
للصلوة فلا تصح الصلوة مع اثبات الملكية بل لا بد من البحث في ان اليد هل هي اماره على  
الطهارة ام لا فامارية اليد في الملكية لا توجب الغناء عن هذا البحث على ان اماريتها  
غير ثابتة عندنا كما مر .

فمرجع الي البحث عن الروايات في المقام .

فمنها صحيح الحلبي قال (١) سألت ابا عبد الله عن الخفاف التي تباع في السوق  
فقال عليه السلام اشتر وصل فيها حتى تعلم انه ميمته بعينه .

فهذه الرواية تدل على ترتيب جميع الاثار حتى الصلاة فيما يؤخذ من سوق  
المسلمين ولكن لا بعنوان السوق و حده ولا اليد وحدها بل السوق مع البيع واليد  
لان المفروض انه لم يكن الشراء الامن اليد وقيد البيع يمنع عن القول بامارية  
السوق فقط او اليد لان هذا يكون من باب ظهور حال المسلم و هو حجة مع قطع  
النظر عن غيره فان المسلم لا يبيع غير المذكي فالمتيقن من دلالة الرواية على  
التذكية هو صورة كون الشيء في معرض البيع وفي السوق مع كونه في اليد ولا  
تدل على حجية اليد وحدها .

ومنها صحيح البرزطي ( ٢ ) قال سألته عن الرجل يأتي السوق فيشترى جبة  
فراء فلا يدري اذ كية هي ام غير ذكية ايصلى فيها قال عليه السلام نعم ليس عليكم المسئلة  
ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ان الدين  
اوسع من ذلك 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 لا بأس  
بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل

(٢-١) في الوسائل باب ٥٠ من ابواب النجاسات ح ٢-٣

(٣) والكل في باب ٥٠ من ابواب النجاسات في الوسائل ح ٦ وملحق ح ٣ و ٩

الاسلام قال عليه السلام اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس (١) و اضافة هذه الرواية على ما سبق هي قيد كونه مما صنع في ارض الاسلام مع غلبة المسلمين اذا كان فيها غيرهم والمجموع يدل على ان ما يكون في سوق المسلمين ومن المصنوع في ارض الاسلام فهو محكوم بالتذكية و لاشبهة في ان الاشتراء يكون عن اليد لاعتن السوق والارض فاليد حجة مع قيد كونها في ارض الاسلام و في سوق المسلمين فلو فرضت في غير السوق وفي غير ارض الاسلام لاتدل هذه الروايات على حجيتها .

و منها خبر اسماعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل يسال عن ذكاته اذا كان البايع مسلما غير عارف قال عليه السلام عليكم انتم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشر كين يبيعون ذلك و اذا رايتم يصلون فيه فلا تسالوا عنه (٢) .

وهذه الرواية تدل على ان اليد حجة اذا كانت مع ما يكون ظاهراً في ترتيب اثر التذكية و الطهارة كالصلوة في الجلد و المراد بغير العارف اما ان يكون من هو غير عارف بالحكم او يكون المراد منه العامى في مقابل الشيعة والثاني هو مصطلح الروايات في التعبير عن العامة .

و منها خبر محمد بن الحسين الاشعري كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع ما تقول في الفرو يشتري من السوق فقال عليه السلام اذا كان مضمونا فلا باس (٣) و المراد بالمضمونية هنا هو كونه في اليد بمتناسب الحكم و الموضوع و هذه الرواية ايضا تدل على صحة الشراء من السوق ومن اليد والحاصل من جميع ما تقدم هو ان المورد في الروايات هو التصرف الذي يكون اماراة على التذكية و الطهارة

(١) في الوسائل باب ٥٠ من النجاسات ح ٥

(٢) في الوسائل باب ٥٠ من النجاسات ح ٧

(٣) في الوسائل باب ٥٠ من ابواب النجاسات ح ١٠

كالبيع والصلاة وهو من ظهور حال المسلم فلا تدل على حجية السوق هذا ما قيل .  
ولكن يمكن ان يقال ان ظهور الحال ليس من الحجج وان كان السند اصالة  
الصحة فهي مستندة الى بناء العقلاء فلا يمكن اثبات حجية السوق المحض من  
هذه الروايات .

و اما اثبات امارية اليد فايضا كذلك وان قال بعض الفقهاء انه لا اشكال في  
امارية اليد على التذكية و الطهارة بالنص والفتوى مع انه لانص فيها و لاجماع الا  
اشعار في رواية اسماعيل بن عيسى من جهة ان السوق في الغالب لا يكون الا  
موجبا لحصول الظن بالتذكية بالنسبة الى ما في اليد و عليها بناء العقلاء و لاروع  
عنه فانهم يجعلون اليد امارا للتذكية وعليه يمكن ان يكون اليد حجة حتى في  
غير السوق في ساير الامكنة و على فرض عدم الخصوصية للسوق فالروايات تشمل  
حجية اليد وهذا احسن من بناء العقلاء وعدم الردع عنه في اثبات حجيتها .

و اما ما يوجد في ارض المسلمين فصرف كونه في الارض لا يدل على التذكية  
ولاسند لها الا رواية السكوني (١) و هي ضعيفة سنداً ودلالة و هي في السفارة المطروحة  
في 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 لا يدري سفرة مسلم او مجوسى فقال هم في سعة حتى يعلموا .  
وتقريب الاستدلال بان يفرض الارض ارض الاسلام مع مرور المجوسى عليها  
مع عدم امره عليه السلام بالفحص بل جعلهم في السعة حتى يعلموا فتكون ارض الاسلام  
امارة التذكية .

وفيه ان الارض لا يعلم كونها ارض الاسلام ولا اشعار للرواية في ذلك وعلى

فرض كونها ارض الاسلام يمكن ان يقال يحتمل كون الشبهة في السفارة من جهة النجاسة العرضية من ملاقات الكافر لامن جهة عدم التذكية فلا دلالة لها على امارية الارض للتذكية .

فتحصل ان الارض و السوق للمسلمين لا يكون لهما الامارية للتذكية بدون اليد هذا كله في امارية يد المسلمين على التذكية .

## البحث في امارية يد الكافر

### على عدم التذكية وعدمها

ثم ان الخلاف قد وقع بين الاعلام في امارية يد الكافر على عدم التذكية وكذا سوقه وارضه فعن صاحب الجواهر قده ( ١ ) تبعالا ستاذه كاشف الغطاء امارية يد الكافر على عدم التذكية و عن جملة عدم اماريتها لها والحكم بعدم التذكية لما في يد الكافر وان كان مسلما ولكن يكون سنده اصالة عدم التذكية لامن باب امارية يد الكافر على عدمها و استدل الاول برواية صحيحة عن اسحق بن عمار وقدمرت في البحث السابق بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس .  
و تقرّب الاستدلال بوجهين .

الاول بمفهوم الوصف وهو غالبية المسلمين فان الغلبة ان كانت للمسلمين فلا باس 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 في الحكم بها وتوهم ان الباس في صورة عدم الاسلام يكون من باب اصالة عدم التذكية

(١) هذا البحث في الجواهر في كتاب الطهارة في ج ٦ في صفحة ٣٦٤ وما بعدها

موجود بالاختصار وفي كتاب الصلاة في لباس المصلى في شرطية عدم كونه من الميتة في ج ٨ في صفحة ٥٢ وما بعدها يوجد بالتفصيل فارجع اليه .

لامن باب الامارية و اما في الحكم بالتذكية لاسبيل الا الى اليد مندفع لانه خلاف ظاهر كون الكفر علة منحصرة في مقابل الاسلام .

والثاني بتفقيح المناط وهوان الحكم بالتذكية في صورة كون الغالب المسلمين ليس الامن باب الغلبة فغلبة الكفر ايضا امارة لعدم التذكية ولا خصوصية الغلبة بالنسبة الى الاسلام فقط والشاهد على ذلك هوان الامام عليه السلام يكون في صدد بيان تمام الجهات في هذه الرواية فلو كان الغلبة في المسلمين موجبة للحكم بالتذكية ولم يكن الغلبة في الكفار موجبة للحكم بعدمها يجب ان يبين فمن ذلك نفهم عدم الفرق والايلازم الالهال بالنسبة الى هذه الجهة وهو خلاف دأبه عليه السلام هذا .

و الجواب عن التقريب الاول هوان المشهور بين الاصوليين عدم الاعتبار لمفهوم الوصف الا ان تكون قرينة على الاعتبار من جهة احر ازعلية العنوان للحكم ولكن في المقام تكون القرينة على خلاف ذلك وهو مفهوم الشرط وهو قوله (ع) اذا كان الغالب فيها المسلمين فلا باس (١) فان مقتضى مفهوم الشرط هوان المسلمين اذا لم يكونوا غالبين ففيه باس لكن لامن باب امارية يد الكافر على عدم التذكية بل لوجود المندوحة وهي اصالة عدم التذكية فاذا امكن حمل الحكم على هذا الاصل لا يبقى للوصف مفهوم فمعنى العبارة عدم امارية يد المسلم اذا لم تكن غالبية و اما امارية يد الكافر فمحتاجة الى دليل آخر .

واما الجواب عن التقريب الثاني اولاهوان الغلبة في نفسها لاحجية لها بدون ضميمة التصرف الذي هو كاشف عن التذكية والتصرف الذي هو كاشف عن التذكية هو تصرف المسلم لجريان اصالة الصحة في عمله واما الكافر فلا وقع لتصرفه وان كان التصرف تصرفا يكون لازمه التذكية لعدم جريان اصالة الصحة في عمله

(١) اقول مع وجود مفهوم الشرط في المقام لا يبقى مجال لمفهوم الوصف اصلا وما

مر من 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 في الدلالة على عدم التذكية .

واما الشاهد لذلك فايضا ممنوع لان ارتكاز المسلمين يكون على الاجتناب عما في يد الكافر و لذاترى ان السائل يسئل في الرواية بقوله فان كان فيها غير اهل الاسلام فان السؤل يكون من جهة هذا الارتكاز فلولم يبين عليه السلام مع وجود اصالة عدم التذكية بالنسبة الى الكافر لايلزم الاهمال .

واما رواية ابن عيسى فهي بخلاف مقصود من قال بامارية يد الكافر ادلان قوله عليه السلام عليكم ان تسئلوا عنه اذا رايتهم المشركين يبيعون ذالك يكون معناه و جوب الفحص ليظهر الحال لا الاعتماد على امارية يد المشرك على عدم التذكية .

الان يقال ان الفحص في المقام يكون مقدمة للعلم بحال اليد وشاهده هو عدم وجوب الفحص في الموضوعات في غير المقام فلا يكون الفحص واجبا لنفسه .  
ولكننا نقول عدم وجود الفحص مسلم وهو غير واجب بالنسبة الى يد الكافر و المسلم ولكن هذا لا يكشف عن امارية يد الكافر كما ان عدم وجوبه لا يكشف عن امارية يد المسلم ايضا ولكن القول بالامارية في يد المسلم يكون من جهة عدم سبيل لحجية يده الاذالك واما في يد الكافر فاصالة عدم التذكية موجودة فيكون المعتمد الاصل بخلاف يد المسلم فانه لا يكون اصالة التذكية بالنسبة اليه .

فتحصل انه لا سبيل لنا الى اثبات امارية يد الكافر على عدم التذكية .

ثم انه قد يدعى الامارية ليد الكافر على عدم التذكية بلازم بعض الفروع الفقهية من باب الاجماع على الحكم بعدم التذكية لما في يد الكافر من اللحم والجلد في سوق المسلمين او سوق الكفار فلا بد من امارية يده على عدم التذكية :

ولكن لا يتم لان القول بامارية يد المسلم يكون من جهة الغلبة مع الشك في التذكية واما في صورة القطع بكون اليديد الكافر فلا غلبة في عدم التذكية اذا كان في

سوق المسلمين لعدم كون الغالب كذلك فلا امارية ليد على عدم فلا اعتناء بيده لرفع الشك بل في مورد الشك يكون الاصل هو عدم التذكية .

ثم لا يخفى ان المحقق الهمداني جعل (١) ارض المسلمين وسوقهم امارا على الامارة وهي اليد فاذا كان شيء في يد المسلم وعليه آثار يده يحكم بتذكيته واما يد الكافر فليست امارا على عدم التذكية وان كان الشيء في سوقهم لعدم تحفظ الكافر على كون الحيوان غير المذكي نعم لا يعنى بالتذكية وعدمها ولكننا نقول ان الروايات تكون في خصوص السوق والأرض ولا اشعار فيها لليد الا في رواية ابن عيسى (٢) ونحن 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 لا اليد فقط وعليه فحيث لا يكون في عمل الكافر شهادة على التذكية لعدم اصالة الصحة في عمله وان رتب آثار التذكية لا يكون يده امارا التذكية وحيث لا يكون في قيد عدم التذكية ايضا لا يكون يده امارا على عدم وعليه فلا بد في مقام الشك من جريان اصالة عدم التذكية .

(١) في كتاب طهارته في اواخره في ص ٦٥٥ عند بيان احكام الاواني .

(٢) اقول الاشعار فيها ليس الاكالا شعار في ساير الروايات لان قوله (ع) اذا كان البايع مسلما وقوله (ع) اذا رأيتم يصلون فيه يكون مثل قوله (ع) في صحيح الحلبي تباع في السوق ومثل قوله (ع) في صحيح البنظلي فيشترى جبة فراء فان اليد تكون من لوازم البيع والشراء وكذلك الصلوة في الثوب تكون اليد من لوازمها .

## في ثمره امارية يد الكافر على عدم التذكية

ثم ثمرات امارية يد الكافر على عدم التذكية في مقابل كون السند لعدمها الاصل كثيرة ذكرها في جواهر الكلام في الفقه .

منها ما اذا كان في سوق الكفار مسلم وفي يده شيء من اللحم او الجلد فان قلنا بامارية سوق الكفار لعدم التذكية في يد المسلم اماره التذكية وسوق الكافر اماره عدمها فتعارضان وتتساقطان واما على فرض عدم امارية يد الكافر في يد المسلم اماره مقدمة على اصاله عدم التذكية ضرورة تقدم الامارة على الاصل .

ولكن لا يتم هذه الثمرة عندنا لان المورد ليس موردا امارية يد المسلم ولا سوق الكافر لان السند للامارية هو الغلبة ولا غلبة للتذكية في يد لا تكون في سوق المسلمين ولا في سوق الكفار اذا كان الشيء في 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 في رواية ابن عيسى و باطلاقها تشمل حتى صورة كون المسلم في سوق الكفار .

ومن الثمرات صورة كون اليد مشتركة بين المسلم والكافر كالشركة بين المسلم والكافر في بيع الجلود واللحوم كما هو الدارج اليوم وان كان لكل واحد منهما ميزان مستقل فيشترى المسلمون من المسلم والكفار من الكافر فقول هنا ايضا على ان امارية يد الكافر تتعارض مع يد المسلم وعلى فرض عدم امارية يد الكافر فالامارية ليد 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 لقلتها ادلتها .



وقد اشكل عليه بعض الاعيان بان التعارض هنا يكون في هذا المورد من اليد لافي دليل اليدين لنلاحظ الترجيح هذا اولاً وثانياً لاسند لامارية يد الكافر الارواية ابن عيسى وهي مشتركة بين دليليتها ليد المسلم ويد الكافر والدليل الواحد لامعنى للتعارض فيه وسائر 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 عيسى فهي حجة على اليد لما مر من التقريب بان سوق المسلمين وارضهم لا يخلو 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 عيسى فقط غير تام .

والحاصل ان السوق جدار والارض صحراء لامارية لهما بل ماله الامارية هو اليد اما من جهة كون الارض والسوق اماراة 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 لاشكال فيه واما امارية يد الكافر فلا تفهم منها .

فتحصل انه لامارية ليد الكافر مطلقاً وفي المقام بالخصوص لان السرفى الامارية هو الغلبة وهي مفقودة في اليد المشتركة مع المسلم واما امارية يد المسلم هنا على التذكية ايضاً غير ثابتة لعدم اطلاق الدليل الدال عليها هذه الصورة في مقام الاثبات لوسلمنا

(١) اقول النسبة بين الدليلين هي العموم من وجه ويشكل شمول ادلة الترجيح له حتى نقول بتقدم ما هو المشهور رواية على غيره لان لازمه التبعض في السند في غير مورد المعارضة ولعل هذا هو مراد القائل في المقام .

الثبوت يعنى غلبة التذكية هنا ايضا ولكن قد عرفت عدم الثبوت ايضا فالمرجع اصالة عدم التذكية في صورة اشتراك يد الكافر والمسلم في صورة الشك .

ومن الثمرات لامارية يد الكافر على عدم التذكية هو صورة كون الشيء في يد المسلم اسوقه مع العلم بسبق يد الكافر كالامتعة التي نعلم بأنها تجلب من بلاد الكفار الى سوق المسلمين او بالعكس كأن يكون الشيء مسبقا بيد المسلم في سوق الكفار مثل الجلود التي تكون في الممالك الوسيعة ونعلم أنهم يجلبونها من بلاد المسلمين فعلى امارية يد الكافر تعارض مع يد المسلم في الصورتين وعلى عدمها فالتقديم مع يد المسلم لتقدم الامارة على اصالة عدم التذكية ،

ولا يخفى ان البحث في صورة سبق يد المسلم بيد الكافر يكون من جهة احتمال التذكية في يد الكافر مثل احتمال جلبه من بلاد المسلمين واما مع القطع بعدم سبق يد المسلم على يده فهو خارج عن البحث وان احتمله الفقيه .

ففي صورة الاحتمال قال صاحب الجواهر تبعاً لاستاذه كاشف الغطاء ان يد المسلم مع القطع بسبق يد الكافر امارة على التذكية لان كلما يوجد في سوق المسلم مالم يعلم حاله يحكم بتذكيته سواء علمنا بسبق يد الكافر بيد المسلم قبل ذلك ام لا .

ولكني اقول يشكل المساعدة على ما ذكرناه ( قد هما ) في مقام الثبوت والاثبات اما الثبوت فلعدم الغلبة في التذكية في هذا المورد خصوصاً اذا كان المسلم ممن لا يتفحص مع علمه بسبق يد الكافر وامارية اليد تكون من جهة الغلبة واما الروايات في مقام الاثبات فايضا لا اطلاق لها لتشمل المقام فان قوله عليه السلام في رواية ابن عيسى عليكم ان تسئلوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه لا يدل على ان السوق حجة وان كان يد المسلم مسبقا بيد الكافر وبالعكس يعنى اذا كان يد الكافر في سوق المسلمين فتقريب الاخبار بعدم بيان الاستفصال لحجية اليد في السوق كذلك واثبات الاطلاق غير وجيه .

لا يقال ان ترك الاستفصال يفيد في صورة اثبات كون السوق في زمن صدور الروايات كذلك اى كان الكافر في سوق المسلمين وبالعكس واما مع عدم احرازه فللمعنى له ليكون شاهد الاطلاق .

لانا نقول لا يرد الاشكال من هذه الجهة لان الدليل لا يكون 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 فلا يرد الاشكال على الاطلاق من هذه الجهة بل من جهة ان الغلبة حيث لاتكون في امثال هذه الايادي لامارية للسوق لانه جدار بدونها .

نعم لو كان المالك لحجية اليد في السوق هو التسهيل وحفظ النظام كما يشهد له ماورد من عدم قيام سوق للمسلمين لولا ذلك فيمكن القول بحجية اليد ولو لم 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 فلا باس ولا يكون للسوق والارض حجية بدونها فلنا شيء واحد هو الحجية 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 رأيتهم يصلون فيه فلا تسألوا عنه .

وعليه هذا يشكل الحكم بطهارة النعال وغيرها من الجلود التى هي في سوق المسلمين مع العلم بسبق يد الكفار بالجلب من اسواق الممالك الغير الاسلامية .

(١) اقول لا يخفى عدم وجود عموم في الروايات يدل على حجية كل سوق والالمابقي له مدطله اشكال آخر ايضا من جهة عدم الغلبة في المقام وكتبنا ما ذكره 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  
ولا يجب 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 مسبوقه بيد الكافر نكون فى سعة من حيث العمل من هذه الجهة .

ثم هنامسئلة اخرى لاياس فى التعرض لها لكثرة الابتلاء ويبقى سائر الفروع  
ولكن لا نتعرض له خوفا للاطالة وهى ان المسلم الذى يكون يده حجة هل  
هو المسلم الذى لا يرى مطهريه جلد الميتة بالدبغ و لا يرى طهارة مذبوح الكتابى  
او يكون اعم منه فيشمل الدليل يد من يرى طهارة ذبائح اهل الكتاب و مطهريه  
الدبغ للميتة فيه خلاف .

وقد نسب الى المشهور الاخذ بالعمومات والاطلاقات حتى فى صورة كون  
المسلم ممن يعتقد بطهارة ما ذكره وخالف العلامة والشيخ فى النهاية والمحقق الثانى  
وجعلوا الحجية مختصة بالمسلم الخاص .

فنقول ان كان الملاك للحجية التسهيل للعباد يمكن التعميم واما ان كان الغلبة  
او ظهور حال المسلم الذى يحصل بتصريفه على الطهارة فالعدم 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 او دبغ اهل الكتاب لقلتهم وعدم الاعتناء بشأنهم عند المسلمين  
العامة والخاصة وحيث نحاسب نسبتهم مع ساير الفرق من المسلمين نراهم نادرين  
بالنسبة الى الجمع الكثير فالغلبة ايضا متحققة .

مضافا بان القول بحجية يد المسلم الخاص بوجبه عدم قيام سوق للمسلمين (١) و العمومات ايضا شاملة للمقام و مخالفة العلامة و الشيخ الطوسي ( قد هما ) غير معلوم الوجه .

و اما ما ذكر من الردع عن هذه السيرة من الروايات فهو ضعيف سندا و قاصر دلالة مع قطع النظر عن السند فمنها رواية ابي بصير (٢) قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء فقال كان علي بن الحسين رجلا صردا (٣) لا يدفؤه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ (٤) فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلاة القاه و التقى القميص الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال ان اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة و يزعمون ان دباغها ذكاته .

ومنها خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني ادخل سوق المسلمين اعنى هذا الخلق الذي يدعون الاسلام فاشترى منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها: اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي ان ابيعها علي انها ذكية فقال (ع) لا ولكن لا بأس ان تبيعها و تقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت و ما افسد ذلك قال عليه السلام استحلال اهل العراق للميتة و زعموا ان دباغ جلد الميتة

(١) لا يخفى ان القول بندرة المسلمين القائلين بمطهرية الدبغ و ذبائح اهل الكتاب فيما سبق يمنع عن القول بعدم قيام سوق للمسلمين لان الاجتناب عما في ايديهم في صورة كون اليد يدهم لا يوجب عدم قيام سوق للمسلمين نعم لو كان السوق سوقهم اجمع فيلزم ذلك لكن امره سهل لهم لجريهم على مذهبهم ولغيرهم قواعد اخر .

(٢) في باب ٦١ من ابواب لباس المصلى في الوسائل ج ٢

(٣) الصرد بفتح الصاد وراء الرجل كان قويا على احتمال البرد او كان ضعيفا عليه وهو من لغات الضد .

(٤) القرظ بالفاوسية جيدن قرظ الاديم دبغه بالقرظ .

ذكاته... (١) .

أما ضعف دلالة الرواية الأولى عن أبي بصير فهو أن الشبهة لا تكون في المصداق بل في الحكم من حيث السؤال عن الصلاة في الفراء لأن ما في السوق ظاهره لا .  
مضافاً بأن لبس جلد الميتة غير جائز فكيف يلبسه الإمام عليه السلام فيمكن أن يكون من باب عدم كون اللباس من المحكوم بالميتة بل كان يكره الصلاة فيه كما يشير إليه مصحح الحلبي تكره الصلاة في الفراء إلا ما صنع في أرض الحجاز وأعلنت منه ذكاة (٢) .

وأما رواية عبد الرحمن بن الحجاج فتكون أيضاً من البيان في الشبهة الحكمية لا الموضوعية من جهة اليد في السوق فحاصل دلالتها هو عدم جواز الأخبار بالتذكية وجواز الأخبار بأن البائع باع على أنها ذكية ومما دل على عدم المحكومية بحكم الميتة هو تضمن الروايتين للبيع والشراء مع أن الميتة لا يجوز بيعها وشراؤها فلا يفهم منهما إلا الكراهة في اللبس .

والحاصل مع وجود السيرة القطعية على جواز بيع الجلود واللحوم من أسواق المسلمين من دون الفحص عن حال البائع مما لا محيص عنه فما يؤخذ من أيديهم محكوم بالتذكية وفاقاً للمشهور وقد تم البحث عما اردنا إيراده من مباحث قاعدة اليد الحاكمة على الاستصحاب والحمد لله أولاً وآخراً .

(١) في الوسائل باب ٦١ من النجاسات ح ٤

(٢) الوسائل باب ٦١ من أبواب لباس المصلى ح ١٤

## 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 لولم تقدم عليه لان في جل موارد القاعدة يكون استصحاب عدم الاثبات جاريا فلوفرض 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 اماره من جهة ان الغريزة عند الاثبات بمركب ذي اجزاء على الاثبات 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 كذلك والامضاء يكون من جهة الكشف الذي ذكرناه بقوله لَا يَلْبَسُ هو حين العمل أذكر .

ويرد عليه اولا ان الترتيب الذي يلاحظ بالنسبة الى المركبات التكوينية غير الترتيب الذي يلاحظ بالنسبة الى المركبات الاعتبارية او المركبات ايضاً كذلك فان قاعدة التجاوز تجري بالنسبة الى صلوة الظهر اذا كان الشك في اثباته في حين الاشتغال بالعصر مع عدم العناية الى الترتيب بينهما كما في المركبات

التكوينية وهكذا قاعدة التجاوز بالنسبة الى الوضوء او مطلق الطهارات جارية في حين الشروع في الصلوة اذا شك في وجوده مع انه لا يكون الترتيب بينهما مثل الترتيب بين اجزاء المركب حتى يقال ان الارتكاز على وضع كل شيء في محله حتى نقول بان الامضاء في الشرع يكون بهذا اللحاظ .

وثانيا ان الامارة تكون حجة بالنسبة الى لوازمها العقلية وليس كذلك في الشك في تحصيل الطهارة في صلوة الظهر مثلالان المفروض عندهم وجوب تحصيل الطهارة للعصر بعد الفراغ عن الظهر مع ان الوضوء لو كان محكوماً بوجوده يلزم ان يكون كافياً للعصر ايضاً فمن هذا نفهم حجية القاعدة لامارتبتها .

وثالثا ان الروايات غير ما يكون شاهداً للامارية بقوله عليه السلام هو حين العمل اذكر لا تكون الامارية مستفادة من لسانها بل الموضوع فيها هو الشك كما في رواية اسماعيل بن جابر عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض الخ .

وهكذا غيرها والفرق بين الامارة والاصل هو ان الاولى موضوعها ليس هو الشك بل موردها كذلك والثاني 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 في صحيح زرارة فشكك ليس بشيء فيكون النظر الى الاستصحاب في مورد القاعدة فكأنه شارح لدليله وهذا هو مناط الحكومة .

واما التخصيص فيكون في الحكم وهو خلاف الظاهر هنا وعلى فرضه فيكون التقديم من جهة عدم بقاء المورد للقاعدة لولم تقدم على الاستصحاب بوجود استصحاب عدم الاثبات مطلقا او على الوجه الصحيح في جميع الموارد فتحصل عدم طريق لنا للمقول بالامارية .



## الجهة الثانية

فى البحث عن وحدة قاعدة الفراغ والتجاوز وتعددتها حسب الكبرى المجمولة فى المقام وتحريره يكون فى مقامين مقام الثبوت ومقام الاثبات .

والبحث فى المقام الاول لازم من جهة ان ما لا ثبوت له لعدم امكانه لا اثبات له ولو كان للدليل ظهور فى الاثبات فيما لا ثبوت له فيجب تأويله او طرحه فان ما لا يمكن وقوعه لا يقع فنقول لو كان للقاعدتين جامع مقولى يمكن القول بوحدهما والا فلا .

وربما ينكر الجامع فى المقام بوجوه من الأشكال .

الاول ان قاعدة التجاوز تكون جارية فى صورة الشك فى اصل الوجود كما اذا شك فى السجود فى اصل اثبات الركوع وقاعدة الفراغ تكون فى صورة الشك فى صحة الموجود كما اذا شك فى ان القراءة هل وقعت على الوجه الصحيح ام لا بعد الدخول فى الركوع أو الفراغ من الصلوة وهذان متغايران ولا يمكن لحاظهما بلحاظ واحد ولا جامع بين الشك فى اصل الوجود والشك فى صحته الا بنحو فوق المقولة مثل كونهما تحت عنوان الشئ والامر ونحوهما .

وقد اجاب الشيخ الاعظم الانصارى قده بأن الشك فى الصحة ايضاً يكون من الشك فى الوجود الصحيح وهو نحو آخر من كان التامة لان الشك فى الوجود والشك فى الوجود الصحيح كليهما شك فى الوجود وهو الجامع بينهما واقعا .  
وقد اجاب عنه شيخنا النائينى قده بجواب يرجع الى الاشكال من جهة مسألة فقهية ولا يكون اشكالا عقليا على مقاله قده وحاصله ان اثبات صحة الموجود (١)

(١) اقول بعد كون الوجود الصحيح هو الموجود بوصف الصحة لا يبقى للاشكال ←

بجريان قاعدة الفراغ في الوجود الصحيح يكون من الاصل المثبت لان ذلك من اللوازم العقلية .

فان قلت لا نحتاج الى اثبات صحة الوجود بل يكفي الحكم بالوجود الصحيح ولولم ينتزع منه صحة الوجود بحيث لو فرض محال الا اكتفاء بما لم يحرز صحته لكان هذا العمل كافيا .

قلت هذا في التكاليف الشرعية كذلك لان الوجود الصحيح كاف في اسقاط التكليف واما في الوضعيات فلان الاثر فيها مترتب على صحة الوجود فان العقد الذي احرز صحته يكون منشأ للاتار لا غير .

وفيه ان هذه الدعوى في التكاليف والوضعيات لاشاهد لها فان الاثر مترتب على الوجود الصحيح فيهما وعبارة اخري الصحيح هو الكامل والتام وله فردان فرد كامل في الجزء وفرد كامل في الكل فالجزء الكامل كامل والكل الكامل كامل ايضا فتطبيق كبرى واحدة عليهما لا اشكال فيه .

وبعبارة اخري بعد احراز الوجود الصحيح بتطبيق الكبرى يكون الصحة ايضا في الوجود من لوازمه والاصل المثبت غير حجة الا اذا كانت الواسطة خفية وفي المقام ندعي خفائها فلا اشكال .

الاشكال الثاني في وحدة القاعدة هو ان التجاوز في قاعدته يكون عن محل الشيء فاذا كان الشك في الركوع في حال السجدة فيكون التجاوز عن المحل

→ وجه من هذه الجهة واما اصل ان الاثر يكون على صحة الوجود فكلام مجمل فان الصحيح في كل شيء بحسبه ولا فرق بين التكاليف والوضعيات من هذه الجهة وما فهمنا وجهه فان كلامه في التقارير ( الفوائد ) مجمل وهكذا في تقريره مدظله ولذا اجاب مدظله بما اجاب .

ولا يخفى ان الاشكال يكون من جهة كون القاعدة من الاصول والافعلي فرض الامارية كما لا يبعد فمثبتها حجة ومبنى العلامة النائمى الامارية فاشكاله خلاف ميناه .

الذى هو ما بين القراءة والسجدة واما في قاعدة الفراغ فيكون التجاوز عن نفس الشيء فاذا فرغ من الصلوة وشك في صحة القراءة او جزء آخر منها يكون الشك بعد التجاوز عن نفس الشيء المحرز وجوده و الشك في الشيء غير الشك في محله فلا يمكن تكفل كبري واحدة لهما .

وقد اجاب شيخنا النائيني قده بأن التجاوز عن الشيء نفسه ايضا يكون باعتبار محله فالمحل مقدر فيه ايضا كما في قاعدة التجاوز .

وفيه ان التقدير خلاف الظاهر والاصل فان الشك في صحة الصلوة بعد الفراغ عنها يكون شكافي نفس الشيء وان كان الزماني لابدان يكون في الزمان والمكاني في المكان .

والحق ان يقال التجاوز في كلتا القاعدتين يكون عن الشيء نفسه غاية الامر في قاعدة الفراغ بدون العناية وفي قاعدة التجاوز مع العناية وهي أن من جاوز عن محل الشيء فقد جاوزه ايضا .

والاشكال الثالث هو ان متعلق الشك في قاعدة التجاوز يكون نفس الجزء بحيال ذاته واما في قاعدة الفراغ فكون المتعلق نفس المركب بماله من الوحدة الاعتبارية ولفظ الشيء في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ انما الشك في شيء لم تجزه لا يمكن ان يعم الجزء والكل لان الكل وان كان فيه الجزء ايضا .

ولكن لا يكون الجزء ملاحظاً بحيال ذاته واما في لحاظ الجزئية فلا بد ان ينظر اليه بنظر استقلالي فعند لحاظ الكل لابدان يكون لحاظه تبعياً لاستقلالياً فاللازم التعدد في الكبرى المبينة لحدودهما وفي هذه الرواية اما ان يراد الجزء فتختص بقاعدة التجاوز او يراد الكل فتختص بقاعدة الفراغ وقال المشكيني قده باختلافهما من هذه الجهة فهوما ومورد اودليلاى اختلاف القاعدتين في الثلاثة .

وهذا الاشكال كأنه كان عويصاً عند شيخنا النائيني قده فأجاب بوجه لطيف غير تام عندنا وهو انه قده قال بان قاعدة الفراغ تعم جميع ابواب الفقه من الصلوة

والحج والطهارة وقاعدة التجاوز تختص بباب الصلاة فقط والروايات الواردة في المقام تكون في مقام بيان حكم كلى في صورة الشك في الشيء سواء كان ذلك الشيء هو الكل أو الجزء ففي مقام التطبيق يمكن ان يقال ان الجزء بحيال ذاته كل في نفسه قبل التر كيب والجزئية تنتزع عما بعد التر كيب فالجزء ايضا كل في مقام التنزيل كما انه في باب الحكومة بالنسبة الى توسعة الموضوع يكون التعبد بدخول فر دليس 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 ففي المقام الجزء ايضا فرد للكل تعبداً وتنزيلاً بعد ما رأينا شمول الدليل له بعنوان الشيء مع اختصاص الشك فيه بباب الصلوة فهو قد من الجمع بين الاخبار استقر رأيه على هذا التنزيل .

وفيه اولاً ان التنزيل لا يوجب وحدة القاعدتين بل لكل حكمه عليحدة .

وثانياً اعتبار الجزء كالاغير ممكن مضافاً بان جمعهما في لحاظ واحد غير ممكن والشيء جامع لكن يكون فوق المقولة ونحن نحتاج في الوحدة الى جامع تحت المقولة وهو مفقود .

والتحقيق هو عدم ورود الاشكال رأسالانا لانحتاج الى لحاظ الجزء بعدلحاظ الكل بل يكون اللحاظ بالعنوان الجامع بدون لزوم استعمال لفظ واحد في معاني متعددة وهو ان الصحيح هو التام والكامل فالشك اذا كان في اصل الوجود او في الوجود الصحيح يكون الشك بعنوان جامع وهو الشك في التمامية (١) .

الاشكال الرابع ان اللازم من وحدة القاعدتين التضاد في المدلول في مثل قوله <sup>بإحدى</sup> انما الشك في شيء لم تجزه لو كان الشك يعم الشك في الجزء والكل فانه

(١) أقول الصحيح والتام ايضا مما هو فوق المقولة فلولم تكن الوحدة بجامع لفظه الشيء لايصح بهذا العنوان ولكن الحق كفاية كون الجامع هو الشيء بان يكون عنواناً عاماً صادقاً على الكل والجزء كما فعله المحقق النائيني قدّمه .

لوشك المصلى في الحمد وهو في الركوع فباختبار الشك في الحمد قد جاوز محله فلا يجب عليه العود وباختبار 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 باختيار الصلاة شيئا آخر فان التجاوز عن القراءة 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 السدى 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 لا بد من حمل الروايات في مقام الاثبات على القاعدتين لاقاعدة واحدة لان اثبات الوحدة فرع ثبوتها واما على فرض امكان الوحدة ثبوتها فللمبحث في مقام الاثبات عن الوحدة والتعدد مجال .

فلا بد لنا من ذكر الروايات واستظهار مدلولها وهي على طائفتين ما يستفاد منها قاعدة التجاوز وما يستفاد منها قاعدة الفراغ .

اما الطائفة الاولى فمنها صحيحة زرارة قال (١) قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل

(١) في الوسائل باب ١٣ من ابواب الركوع ج ٤

شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال عليه السلام يمضي عليه قلت رجل شك في التكبير وقد قرء قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي في صلواته ثم قال عليه السلام يازرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء .

وتقريب الاستدلال بها هو ان مقوم قاعدة التجاوز الفراغ عن الشيء والدخول في غيره المرتب عليه وهذه الرواية تكون في مقام بيان هذا المورد .

ومنها رواية اسماعيل بن جابر (١) قال : قال ابو عبد الله عليه السلام ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض وان شك في السجود بعدما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه .

و منها موثقة ابي يعفور (٢) اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه .

والتقريب في الجميع بنحو التقريب في رواية زرارة .

ولا يقال بان الشك في قاعدة الفراغ ايضا يكون مسببا عن الشك في الجزء فصرف كون الشك في الجزء لا يكون موجبا للتطبيق على قاعدة التجاوز بل يمكن ان تشملهما الروايات المذكورة .

لانا نقول بعد كون التطبيق في الجزء في موارد السؤال في الروايات وعدم كون المورد الشك في الكل من جهة الشك في 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) في الوسائل باب ١٣ من ابواب الركوع ج ٤ ح ٤

(٢) في الوسائل باب ٤٢ من ابواب الوضوء ج ٢

(٣) يوجد في الفرائد في هذا المقام

و منها قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (١) كلما مضى من صلواتك و طهورك فذكرته تذكراً فامضه  
ولاعادة عليك :

وتقريب الاستدلال ان الشيء الذي شك فيه وقدمضى يكون ماضياً لا يعتبر  
الشك فيه غاية الامر الرواية الثانية تكون في الصلوة والطهور والرواية الاولى عامة  
شاملة لجميع المركبات و حيث لم يكن فيها الذكر عن الدخول في شيء آخر  
يفهم منه انه يكون في مقام قاعدة الفراغ لاالتجاوز والشيء وان كان من الممكن  
على مانحن عليه في القاعدتين ان يكون اعم من المضى عنه وعن محله ولكن المضى  
عن المحل حيث يحتاج الى عناية تقدير المحل فحمل الرواية عليه خلاف الظاهر  
مضافاً بان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فامضه كما هو لاينطبق عليه لان ما يكون الشك في وجوده  
لايرجع ضمير فامضه اليه فلا داعي لنا لارادة التعميم للقاعدتين في هذه الروايات بل  
هي في قاعدة الفراغ والطائفة الاولى في قاعدة التجاوز .

ولاوجه لحمل بعضها على بعض آخر و ارجاع الشك في الشيء الى الشك في  
الوجود الصحيح ليشمل القاعدتين بادعاء وحدة السياق كما فعله الشيخ الاعظم الانصاري  
(قده) لعدم وحدة السياق في رواية و احدة ولاداعي لضم بعضها الى بعض لتحصل  
الوحدة كذلك .

فتحصل ان الجامع لوامكن اخذه في مقام الثبوت للقاعدتين لايمكن الالتزام  
به في مقام الاثبات من جهة مخالفته لظاهر الروايات ولولم يمكن اخذه كما عن  
شيخنا العراقي فلا بد من الحمل على القاعدتين .

(١) في الوسائل باب ٤٢ من ابواب الوضوء ح ٦

### الجهة الثالثة

في ان الثمرة في البحث عن و حدثهما او تعددهما ربما قيل تظهر في صورة العلم بفوت سجدة واحدة في الصلاة او التشهد كذلك مع الشك في صحة الصلاة من ناحية الترتيب او الموالات .

فانه على فرض تعدد القاعدتين تجرى قاعدة الفراغ بالنسبة الى الترتيب و الموالات فتصير صحيحة بذلك ثم ياتي بقضاء السجدة او التشهد لان القضاء يكون بعد فرض صحة الصلاة من ناحية الشروط و الاجزاء الاخر و اما على فرض وحدة القاعدتين فحيث ان الترتيب و الموالات لا يكونان من الاجزاء فلا يصدق عليهما الشيء لتنطبق عليهما القاعدة بهذا العنوان فلا سبيل (١) الى صحة الصلاة لنقول بوجود قضاء السجدة والتشهد لانهما من آثار صحة الصلاة .

(١) اقول مرجع الشك في الترتيب والموالات الى الشك في اتيان الجزء صحيحا فان الركوع الصحيح هو الذي وقع قبل السجدة و بعد القراءة ولم يكن فصل بينه وبين ما يترتب عليه بحيث يضر بالموالات فمن كان مشغولا بالسجود وشك في الترتيب او الموالات فقد جاوز محل الجزء الذي يكون الشك من جهته فتجربى قاعدة التجاوز في الصلوة و بعد ما على فرض وحدة القاعدتين ايضا هذا اولا .

وثانيا ان الموالات والترتيب ايضا ما يصدق عليهما الشيء فكيف لا يكون التجاوز عنه التجاوز عن الشيء فلا احتياج الى اتعاب النفس بجعل مرجعها الشك في الجزء مضافا الى فساد المبنى فان الظاهر من الادلة هو جعل قاعدتين لاقاعدة واحدة وان امكن الوحدة بجامع فوق المقولة مثل الشيء .



## البحث في تنبيهات قاعدة التجاوز والفراغ

ثم ينبغي التنبيه على أمور الأولان المشهور بل المجمع عليه هو عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء ويلحق به الغسل و التيمم بخلاف قاعدة الفراغ فإنها جارية فيه .

ويدل عليه قبل الاجماع صحيحة زرارة (١) اذا كنت قاعدا في وضوءك 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 غيرهما فشككت في بعض ما سمى الله تعالى مما اوجب الله عليك لاشيء 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 لاراجعاً 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 عَلَيْكَ انما الشك في شيء لم تجزه فان معناه هو ان الشيء الذي هو الوضوء اذا كان التجاوز عنه لا اعتناء بشكك وعليه العلامة الهمداني قد لاند 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 .

وقد اشكل على هذا التقريب يعني التقريب للرؤية بحيث توافق مع الصحيحة بحملها على قاعدة الفراغ شيخنا العراقي قد وه حاصله هو ان الصدر والذيل في الموثقة ظاهران في بيان حكم الشك في الشيء بمفاد كان التامة لالناقصة فان ظهور الشك في الشيء في عموم الذيل كظهور الصدر في الشك في اصل وجود الشيء وقوله <sup>عليه السلام</sup> من الوضوء يكون ظاهراً في كون لفظة من فيه تبعيضية وانه بنفسه يكون صغرى للكبرى المجعولة في الذيل فالشيء الذي يكون الشك فيه اى في اجزائه هو الوضوء ولاعتناء بالشك بعد التجاوز عنه والضمير يرجع الى الشيء لا الى الوضوء ولورجع الى الوضوء يلزم ان يكون لفظة من بيانية وهو خلاف الظاهر ايضا لان الظاهر هو التبويض .

مضافا بانه يلزم من هذا التقريب المعارضة بين منطوق هذه الموثقة مع مفهومها في صورة الشك في فعل من افعال الوضوء و ما يلحق به من الغسل والتيمم بعد الدخول في غيره كالشك في صحة غسل اليد باعتبار جزء من اجزائه فانه يتصور التجاوز عن الشيء باعتبار كونه ذا اجزاء فكأنه عمل واحد مثل اصل الوضوء فباعتبار كونه عملاً 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 اجزائه مصداقاً لقاعدة التجاوز وباعتبار جمعه مصداقاً لقاعدة الفراغ .

ويرد عليه ان قرب الضمير الى الوضوء بالذهن العرفي في فهم الظهور يوجب القول بكون الموثقة في مقام بيان قاعدة الفراغ لامن باب توطئة الصدر للذيل ولاتهافت بين الصدر والذيل ولا تضاد بين الفراغ والتجاوز في الاجزاء بعد كونها مختصة بقاعدة الفراغ فقط وكون الوضوء بتمامه امراً واحداً عرفياً فالحق مع المحقق الهمداني قد .

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 كما فى بعض الاخبار من ان الوضوء لايتبعض .  
فعليلها لا بد 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 قده ايضا بأن الاثر الواجد لو كان كذلك فللملوة وسائر 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 واما ادعائه قده من ان ما ورد من عدم التبعض يكون فى الوضوء خاصة لافى غيره فغير تام من جهة ان التبعض ليس فى اجزاء الفعل الواحد بمعنى وجوب اتصال افعاله لا بمعنى عدم وجود التبعض فيه حتى بالنسبة الى قاعدة التجاوز .

ثم لا يخفى ان المحقق الهمداني قده من القائلين بتعدد القاعدتين ومع ذلك لا يرى التهاافت بين الصحيحة والموثقة وبحكم بتخصيص العمومات فى 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 ايضا ولكن يرجع الضمير الى الوضوء من باب عدم قابليته لانطباق قاعدة التجاوز فهما ( قد هما ) يقولان بعدم التعارض وكل على مسلكه يقول بهذه المقالة .

فللشيخ قده ان يقول بان الصدر لا يكون توطئة للذيل حتى يقال انه خلاف

الظاهر بل التجاوز عنده اعم من التجاوز عن جميع العمل او جزئه فقوله عَلَيْكُمْ انما الشك في شيء لم تجزه يشمل الجزء والكل .

ولكن في المقام يكون الوضوء مما لا يكون له جزء شرعاً لعدم التبعض في اجزائه بل التجاوز فيه ليس الا التجاوز عن تمامه نظير تصديق العادل في الموضوعات فان تصديقه يكون مع ضم عادل آخر ليعتني بخبره فهنا لا يقول بعدم جريان القاعدة الواحدة في الوضوء بل يقول بجريانها في خصوص صورة التجاوز عن تمامه فالروايات العامة دالة على جريان قاعدة التجاوز والفراغ بنحو العموم وللوضوء خصوصية في تطبيق القاعدة عليه فلا يكون تخصيصاً في العمومات بل هو فرد من افراد العموم مع شرط استفاد من الشرع .

فلا يشكل عليه قده بان العمومات الكثيرة كيف تخصص بالصحيحة في خصوص الوضوء لانه يقول لا تخصيص في البين كما انه لا تخصيص في ادلة حجية خبر العادل بواسطة شرطية ضم عادل آخر في الموضوعات ليصير العادلان بينة شرعية .

ولا يشكل عليه قده ايضاً بالتهافت بين القاعدتين في الموثقة لانه يرى الموثقة في خصوص قاعدة الفراغ فهذه الموثقة في قاعدة الفراغ في الوضوء والعمومات شاملة لقاعدة التجاوز والفراغ والصحيحة مفصلة وشارحة للعمومات والموثقة بجريان القاعدة في الوضوء اذا كان الشك في تمامه و بعدم جريانها فيه اذا كان الشك في جزئه فلا تخالف الموثقة الاجماع على تخصيص الطهارات الثلاث ايضاً مع انه لو فرض استقرار التعارض فالمقدم هو الصحيحة لا الموثقة لاعراض المشهور عنها .

## الامر الثاني

قد عرفت ممامران قاعدة التجاوز تكون في صورة الشك في اصل الوجود وقاعدة الفراغ تكون في صورة الشك في 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 لا يترتب عليها فلو شك ( ١ ) بين الثلاث

( ١ ) اقول الشك في الركعات لا يكون مورد قاعدة التجاوز لعدم العلم بالتجاوز عن الركعة الثالثة مثلا بعد الدخول في الرابعة و ملاك التجاوز هو احراز التجاوز عن السابقة .

مضافا بأنه لو سلم ذلك فاثبات الرابعة يكفى لاثبات الرابعة والشك في الوصف في قاعدة الفراغ يكون من الشك في وصف الصحة لا مطلق الوصف خصوصاً في الاوصاف الانتزاعية عن ذات الشيء فان من تجاوز عن الركوع فقد تجاوز عن الركوعية ايضا ولا يكون الثابت بقاعدة التجاوز الركعة اعم من كونها ثانية او ثالثة او رابعة بل المشكوك في المثال هو وجود الركعة الرابعة فلو جرت القاعدة فثبتتها ،

هذا هو الاشكال في هذا المثال واما مع قطع النظر عنه فاذا شك في وجود شيء ثم شك في صحته على فرض وجوده فقاعدة التجاوز تثبت اصل وجوده وقاعدة الفراغ على فرض جريانها في وسط العمل تثبت صحته اذا كان في وسط العمل وعلى فرض عدم جريانها في الوسط فلا .

فهذا التنبيه مما لا يرجع الى محصل بهذا النحو من البيان واما الاستصحاب في باب الركعات فهو يكون بالنسبة الى عدم اتيان وهو ساقط بالاجماع والا فيمكن ادعاء ثبوت الوصف بواسطة جريان الاصل فاصالة عدم اتيان الرابع من الركعات تثبت ان الموجود هو الثالث على فرض القول بخفاء الواسطة كما لا يبعد .

والاربع فلا يمكن اثبات رابعة الموجود بواسطة جريان قاعدة التجاوز لان التشهد والسلام يكون بعد الركعة الرابعة بوصفها رابعة وقاعدة التجاوز تثبت اصل وجود الركعة لاربعيتها فلا يترتب عليها هذا الاثر مع قطع النظر عن وجوب البناء على الاكثر في المثال بخصوصه فلو كان الشك بين الاثنين والثلاث قبل تمام السجدةتين لا يمكن التمسك بقاعدة التجاوز فعدم جريان الاستصحاب في الشك في الركعات في غير الموارد المنصوطة ايضاً يكون على القاعدة من باب عدم اثبات الوصف به لامن باب اسقاطه رأساً .

ثم ان الدخول في الغير قد ذكر في روايات قاعدة التجاوز فالمراد به اما ان يكون هو التعبد بذلك او يكون من باب أن المقوم لصدق التجاوز هو ذلك والظاهر هو الثاني لان الدخول في الغير مالم يحصل لم يحصل التجاوز عن المحل فاذا دخل في السجود بعد الركوع يكون متجاوزاً عن محل الركوع وبدونه لا يصدق التجاوز .

فعلية هذا لا يبقى الفرق بين المطلق والمقيد من الروايات في تلك القاعدة والمقيد من الروايات ما مر من حديث اسماعيل بن جابر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ كل شيء شك فيه وقد دخل في غيره فليعض عليه وهكذا حديث زرارة وموثقة ابن ابي يعفور والمطلق مثل ماورد من ان كل شيء شك فيه مما قدمنى فامضه كما هو ولا يخفى ان من يكون رأيه تعدد القاعدتين لامجال له للبحث عن المطلق والمقيد لان المطلقات تكون في قاعدة الفراغ والمقيد ليس الا في قاعدة التجاوز فرواياتها مقيدة ولكن القيد مقوم لامن باب التعبد .

فالعجب عن شيخنا العراقي قده حيث يقول بتعدد القاعدتين ومع ذلك تكلم في المطلق والمقيد من الروايات في باب التجاوز مع عدم احتياجه اليه نعم الشيخ الاعظم قده القائل بوحدة القاعدتين يكون مبتلى بهذا البحث نعم يكون التجاوز عن المحل الذي هو يكون مقوم القاعدة بواسطة التجاوز عن الشيء وهو لا كلام فيه على اى تقدير وعليه فالامجال للقول بالاطلاق لان ما هو من المقومات العقلية

للتجاوز لا يكاد يمكن ان تكون القاعدة مطلقة بالنسبة اليه و اما لو كان القيد قيداً تعديداً فيمكن تصوير الاطلاق في كلام الشارع هذا كله في قاعدة التجاوز .  
واما قاعدة الفراغ فرواياتها على ثلاث طوائف .

الطائفة الاولى العمومات مثل قوله عليه السلام كل شيء شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو والثانية ماورد في الصلوة و الطهور بقوله عَلَيْكُمْ كلما مضى من صلواتك و طهورك فامضه كما هو و الثالثة ماورد في خصوص موثقة ابن ابي يعفور على بعض الاحتمالات وهو احتمال كون لفظه من في قوله عَلَيْكُمْ اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره بيانية لا تبعيضية وعلى فرض كونها تبعيضية ودالة على قاعدة التجاوز فالاجماع على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء وهكذا ماورد في من شك في الوضوء بعد ما فرغ هو حين يتوضأ اذ كر ولا قيد في هذه الروايات في قاعدة الفراغ الارواية ابن ابي يعفور على فرض كونها في مقام بيان قاعدة الفراغ لان الدخول في الغير يكون مذكورا فيها فتعارض مع المطلقات ولا يقولون بحمل المطلق على المقيد في المقام كما قالوا في ساير المقامات .

فربما يقال بان القيد محمول على الغالب فلا يكون احترازا فاذا لم يكن القيد احترازا فأنخذ بالمطلقات .

وربما يقال ان الاطلاق ساقط من جهة الحمل على الغالب من جهة ان الدخول في الغير بعد الفراغ عن العمل غالبا .

وقد اشكل عليه كما عن شيخنا النائيني قده على ما في التقرير من ان الغلبة لا توجب صرف اطلاق الكلام عن اطلاقه ولا صرف القيد عن ظهوره في كونه احترازا بل الان توجب انصراف الكلام عن اطلاقه او قيده فيمكن ان يقال بان القيد احترازي ما لم يقم حجة على خلافه وما ذكرنا يكون على فرض وحدة القاعدتين ايضا ولكن الجامع بين التجاوز والفراغ تارة يقيد فلا بد من تقييد الاخر اذ ايضا ضرورة ان مورد التجاوز والفراغ من اصناف

الجامع وافراده فلو كان القيد قيماً للجامع فلا بد من القول به في قاعدة التجاوز والفراغ كليهما .

نعم لو كان القيد قيد الفرد يمكن ان يقال ان الطبيعي مطلق بحاله والمقيدانما هو بعض الافراد مثل الوضوء فان الدخول في غيره شرط في جريان قاعدة الفراغ بمقتضى رواية ابن ابي يعفور واما في غيره فلا دليل على شرطية الدخول في الغير .

و لكن قد عرفت 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 لا يكون قيماً شرعياً تعدياً ولا مجال لاطلاق القاعدة بعد اعتبار هذا القيد العقلي لان ما لا بد منه لا يمكن اخذ الاطلاق بالنسبة اليه بل لا بد من التقييد .

### الامر الثالث

في ان الدخول في الغير اذا كان شرطاً هل يكون الشرط في هذا الغير كونه ممارباً شرعاً مثل الترتيب بين الركوع والسجود او يكفي مطلق الغير . قال الشيخ الاعظم قده في الفرائد في الموضع الثالث ان الظاهر من الغير في صحيحة اسماعيل بن جابر ان شك في الركوع بعدما سجد وان شك في السجود بعدما قام فليعض بملاحظة التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعد ذلك كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليعض عليه .

فالدخول في الغير الذي بينه الشارع شرط للدخول في كل ما كان مترتباً من الافعال والمؤيد هو انه لو كان الدخول في مطلق الغير كما في الاكثار الاقرب الى الركوع هو الهوى الى السجود فحيث لم يعتن الشارع به وجعل المدار على الدخول في السجود نفهم ان الترتيب هكذا هو الشرط 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 لا يكون 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 للكبرى لا كلام فيه ولكن التحديد المحض غير وجيه لان الغير الذي يكون الدخول فيه في قاعدة التجاوز لا يختص 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 لا يستقر الا بعد السجود مضافا بان الهوى الى السجود ايضا مما ذكر في رواية عبدالرحمن بن ابي عبدالله قال قلت لرجل اهوى الى السجود فلم يدر ار كع ام لم ير كع قال عنه قدر كع الا ان يقال بضعف سندها ومعارضتها بما ورد من ان قاعدة التجاوز لا تجرى 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 وهو مقام التجاوز عن محل الشيء ان اخذنا بها فلا بد من القول بها في النهوض والهوى وان لم نأخذ بها فلا بد ان يكون كذلك فيهما نعم لو قال بتخصيص الكبرى في خصوص النهوض يكون موجه ولكن الحق مع الشيخ قده لان الخبر في الهوى ضعيف ومع الشك فالمتيقن هو اعتبار الترتب الشرعي .

## الامر الرابع

في ان الغير الذي يشترط الدخول فيه فهل هو الجزء المستقل او يشمل حتى جزء الجزء مثل الشروع في السورة التي تكون جزء من القراءة في الصلوة .  
 فربما يقال بان اللازم هو التجاوز عما يكون له عنوان مستقل مثل القراءة المر كبة من الحمد والسورة والدخول في غيره لان الروايات في هذا الباب وان كان العناوين المذكورة فيها من باب المثال ولكن لا يرفع اليد عنهما من جهة ظهورها في العناوين المستقلة كالركوع والسجود فلا يكفي التجاوز عن جزء من العمل الواحد بالعنوان في جريان قاعدة التجاوز فيه فضلا عن القول بأن الدخول في كلمة بعد الخروج عن كلمة اخرى كاف فانه لا يكفي الدخول في الحمد لله رب العالمين في جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الاثيان بكلمة بسم الله الرحمن الرحيم هذا حاصل استدلالهم .

ولكن برده عليه ان الذي يقتضيه التدبير هو ان التجاوز اذا كان صادقا لا يكون دخل لكون العنوان مستقلا فان الكبرى المذكورة في الروايات شاملة لكل مورد يصدق التجاوز والعناوين المذكورة في الروايات تكون من باب المثال .

نعم لو امكن ادعاء انصراف الكبرى عن بعض الموارد فلا كلام في عدم الشمول كما يمكن ادعائه في مثل التجاوز عن حرف من كلمة واحدة والدخول في آخر فان الشك في باء بسم الله بعد الدخول في السين منه لا يكون مورد قاعدة التجاوز بالانصراف .

ثم لو شك في شمول الكبرى للمقام فالاحتياط مشكل اذا قلنا بأن القاعدة جعلت من باب العزيمة لامن باب الرخصة فان كانت من باب الرخصة يمكن الاحتياط بتكرار ما جاوز عنه .

## الامر الخامس

فى ان القاعدة لا تختص بالاجزاء الواجبة بل تشمل الاجزاء المستحبة ولولم تكن جزء من العمل مثل التعقيب عقيب الصلوة فانه وان لم يكن من الصلوة و لكن يكون ممارب عليها شرعاً وكذلك الاذان والاقامة مما هو مقدم على الصلاة بالنسبة اليها وبالنسبة الى انفسهما كما ورد فى صحيحه زرارة رجل شك فى الاذان وقد دخل فى الاقامة قال عليه السلام يمضى .

فان الحكم بالتجاوز فى ما هو خارج عن الصلاة يدل على الحكم به فيها بالاولوية فمن شك فى القراءة وهو فى الفنون يحكم له بالتجاوز .  
ومراد شيخنا العلامة النائيني قده هو اثبات الوحدة السنخية بين الاذان والاقامة والصلوة المترتبة عليهما من جهة الحكم لخصوص الحكم فى المستحبات فما هو مركب من الاجزاء الواجبة والمستحبة تجرى قاعدة التجاوز فيه اذا دخل فى واجب بعد اتيان مستحب او بالعكس وان كان التقرير عن المقرر قاصراً حيث بين حكم التجاوز فى الاجزاء المستحبة .

فتحصل ان الحق هو ان التجاوز اذا كان صادقا شمله الكبرى وان كان الجزء مستحباً .

## الامر السادس

فى ان التجاوز هل يجب ان يكون الى جزء ملاصق لما شك فيه او يشمل حتى الجزء الغير الملاصق فعلى الاول لا تجرى القاعدة فى من شك فى الركوع و هو فى التشهد لفصل الشك فى السجدة بينهما وعلى الثانى فهى جارية .  
والاقوى هو التعميم لصدق التجاوز وعدم انصراف الكبرى عن صورة الفصل .

ثم ان شيخنا العراقي قد ذكر الثمرة بين (١) القولين في المثال وهو الشك في الركوع والسجود بعد الدخول في التشهد ولا يخفى ان الشك كذلك تارة يكون بنحو التوأمية مثل ان يكون الشك في الركوع ملازما للشك في السجود بحيث انه لو لم يأت بالركوع لم يأت بالسجود ولو لم يأت بالسجود لم يأت بالركوع وتارة يكون كل واحد منهما متعلقا للشك من دون التوقف بمعنى انه ان اتى بالركوع في الواقع اولم يأت يكون شاكا في السجود وبالعكس .

فعلى الثاني ان قلنا بان ملاصقة ما نريد ان نجري فيه قاعدة التجاوز بما بعده غير شرط فيكون التشهد من الحالات التي قد تجاوزنا عن الركوع والسجود فنجري القاعدة .

واما على فرض شرطية الملاصقة فلا لعدم كون الركوع ملاصقا بالتشهد وملاصقة السجود به ايضا لا يفيد في جريان القاعدة بالنسبة الى السجود نفسه لان احراز السجود بدون الركوع لافائدة فيه لعدم صحة الصلاة بدون الركوع . فان قلت انا نجري قاعدة التجاوز بالنسبة الى السجود لان شرطه حاصل

(١) اقول لو كان الشرط ملاصقة المشكوك فيه مع الجزء الذي قد تجاوزنا اليه فيكفي في عنوان البحث ان يكون فاصلة السجود بين المشكوك وهذا الجزء وان كان محرزا فمن شك في الركوع بعد العلم باتيان السجود وهو في التشهد يلزم ان يقال لانجري قاعدة التجاوز بالنسبة اليه لفصل السجود وهذا البحث الذي ذكره قد في الثمرة يصير تطويلا في غير محله واما ان كان المراد تمام الاجزاء الذي يتوقف عليه صحة العمل يجب احرازه قبل الجزء المشكوك فيه الملاصق للجزء الذي قد جاوز اليه فينبغي ان نعتقد هذا التنبيه بهذا النحو وح فمع الشك في السجود حيث لم يحرز الركوع ياتى الكلام في وجود الاثر للقاعدة بالنسبة الى الجزء الاخير وعدمه .

والحق هو عدم اشتراط احراز الدخول في الجزء المرتب المتصل كالسجود بالنسبة الى الركوع بل التشهد ايضا كاف لجريان القاعدة في الركوع والسجود معا ومع اشتراطه يكون اشكاله مدظله على استاذة قد في الثمرة في محله .

وهو الاتصال فاذا احرزنا السجود بالتعبد يكون احرازه كذلك مثل احرازه بالوجدان فتح فتكون القاعدة جارية في الركوع لاتصاله بالسجود المحرز بالتعبد الذي يكون الدخول فيه دخولا في الغير الذي هو متصل بالركوع فلائمة بين القولين .

قلت ان القاعدة تثبت اصل السجود لاعنوان الدخول في الغير الذي هو من لوازم اثباته لان الاصل المثبت غير حجة هذا اولاً وثانياً ان التعبد بوجود السجود بواسطة تطبيق القاعدة لا بد ان يكون له اثر شرعى ومن المعلوم ان الاثر الشرعى لا يكون لاثبات السجدة لصلاة ماثبت وجود الركوع فيها لابطالها بدونه .

ويلزم الدور لو اردنا اثبات الركوع بجريانها في السجود لان جريانها في السجود متوقف على جريانها في الركوع لان الركوع مالم يحرز لا اثر للجريان في السجود وجريانها في الركوع متوقف على جريانها في السجود لان الغير الذي هو شرط لجريان القاعدة في الركوع لا يثبت الا بجريانها في السجود وبطلانه واضح هذا كلامه رفع مقامه .

ويمكن الاشكال عليه بان التعبد وان احتاج الى اثر شرعى ولكن يكفي رجوعه بالآخرة الى هذا الاثر كالاخبار مع الوساطة فان التعبد بقول الصدوق ره والوسائط بينه وبين قول زرارة الناقل عن الامام ع لا يثبت الا الموضوع لما هو اثر شرعى وهو حكمه عنه ضرورة ان الاثر الشرعى هو حكمه عنه 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 الوساطة .

فعلية هذا نقول في المقام ان جريان القاعدة في السجود وان لم يكن له اثر شرعى ولكن يوجب اثبات ماهو موضوع لاثر شرعى وهوذات السجود التي اذا احرزت يصح جريان قاعدة التجاوز في الركوع الذي تصح الصلوة بوجوده ولا يلزم الدور لان جريان القاعدة في الركوع وان توقف على جريانها في السجود ولكن جريانها

في السجود لا يتوقف على جريانها في الركوع ليلزم الدور .  
 مضافاً بأن المبنى فاسد فان الملاصقة غير شرط اصلاً 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 ذلك .

### 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 لايه  
 اقوال الجريان مطلقاً وعدمه مطلقاً 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 واما 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 شرعاً على  
 الفراغ من الصلاة وقد استفدنا من الروايات في الباب ان الغير الذي يلزم الدخول  
 فيه يجب ان يكون مترتباً شرعاً كالسجود بعد الركوع وان حملنا خصوص الامثلة  
 في الروايات على المثال وعدم تحديد جريان القاعدة بخصوص ما يكون التجاوز فيه  
 مذكوراً فيها فلا شبهة في جريان قاعدة التجاوز فيه كما ان الاذان والاقامة ممارتب  
 عليه الصلاة شرعاً ويصح جريانها فيهما اذا كان الشك في اتيانها 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 محلا  
كاشف عن ان المحل الشرعي لا يتيان المبطل يكون بعد الصلاة وهذا النحو من  
الترتب كاف في جريانها .

غير وجهه لاننا لفهم من جواز اتيان المبطل العمدي او الاعم منه ومن السهوى ان الشارع  
جعل له المحل والفرق بين الجواز وجود المحل واضح فان الجواز لا يلازم وجود المحل  
ومع الشك في وجود المحل له لا تجري القاعدة لكون المورد من موارد الشبهة المصداقية  
لهذا في الصلاة وكذلك نقول في الغسل والوضوء اذا كان الشك في الجزء الاخير  
وهكذا كل مركب يكون كذلك لعدم احراز التجاوز بالدخول فيما يكون  
مرتبا شرعا .

فان قلت ان الملاك في الخروج عن الجزء السابق هو جفاف ما تقدم من اعضاء  
الوضوء فاذا كان الشك في الجزء الاخير بعد جفاف الاعضاء فيكون من الشك في  
الشيء بعد التجاوز عن محله وهذا كاف في الترتب الشرعي .

قلت اولاً ان الجفاف لا يكون من الاجزاء المترتبة بالترتيب الشرعي حتى  
يكون الدخول فيه دخولا في الجزء المرتب فتجري القاعدة عنده بل هو من كواشف  
عدم تحقق الموالاتة المعتبرة في الوضوء .

وثانياً ان اشتراط عدمه يكون من باب الارشاد الى عدم بقاء رطوبة في  
العضو الماسح للمسح لامن باب التعبد .

فتمحصل ان قاعدة التجاوز لا تجري في الجزء الاخير .

رقد يفصل بين كون اعادة جزء الاخير موجبة لاعادة جميع العمل وبين  
عدم كونه كذلك فعلى الاول يشكل عدم جريان القاعدة وعلى الثاني فلا وهذا  
بحث فقهي وتفصيله في محله .

واما ادعاء كفاية التجاوز بواسطة الدخول في ما هو مترتب على هذا العمل  
عادة مثل ان يكون من عادة الشخص حفظ القرآن بعد وضوئه او غسله او بعد صلاته

فلا وجه له لان التجاوز عن الشيء يكون عنائياً بواسطة عدم صدقه الا بالتجاوز عن محله وبيان محل الشيء وكون هذا قبل ذلك يكون بيد الشارع وحيث ما بين محلاً للجزء الاخير من كونه قبل اي شيء لا تكفي العادة لذلك .

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 او الغسل او الوضوء من جهة اتيان الجزء الاخير وعدمه ولكن قاعدة التجاوز لا تجرى من جهة عدم التجاوز الى الجزء المرتب شرعاً .

وقد اشكل عليه شيخنا العراقي فده بما حاصله ان محقق العنوان غير محقق الفراغ فيمكن ان يكون عنوان الصلوة او الوضوء او الغسل صادقاً باتيان معظم الاجزاء ولكن لا يكون الفراغ صادقاً للشك في الجزء الاخير فان الشك كذلك يوجب احتمال كونه في وسط الصلاة وغيرها فتكون الشبهة من الشبهات المصادقية للقاعدة ومن المعلوم عدم التمسك بعمومات الباب في الشبهة المصادقية كما حرر في محله .  
فالتحقيق عدم جريان القاعدة مطلقاً يعني سواء كانت قاعدة الفراغ او التجاوز في جميع الصور مما لم يكن الدخول في ما هو 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 اجمالاً في حال القيام بانه امارك الر كوع في

(١) اقول قد تعرض العلامة السيد محسن الحكيم فده في المستمسك في شرح العروة

الوثقى في فروع الشك في الصلاة في الفرع الخامس عشر ما يفيد لفهم هذا الامر لتعرض المتن لتظير ما ذكر من الفرع هنا وقد استفدنا منه في شرح كلام الاستاذ مدظله فان شئت فارجع

اليه في المجلد السابع الطبع الثالث ص ٦٢١



الر كعة السابقة او التشهد لا يكون له اجراء القاعدة فى التشهد من جهة صدق التجاوز عنه الى القيام لان تطبيق القاعدة عليه يلازم مع العلم ببطلان الصلاة من ناحية ترك الر كوع .

وبعبارة واضحة انه فى حال القيام يكون له سكان تفصيليان مع علم اجمالى اما السكان التفصيليان فاحدهما الشك فى اتيان الر كوع و الاخر الشك فى اتيان التشهد وعلمه بترك احدهما اجمالا يكون لازمه هو انه لو بنى على الاتيان باحدهما لا يكون الاخر مأتيا به فح ان بنى على اتيان التشهد بحكم القاعدة فلازمه عدم الاتيان بالر كوع للعلم الاجمالى و الصلاة التى لا ر كوع فيها باطلة فلا فائدة فى تطبيق القاعدة فى التشهد .

و اما جريانها فى الر كوع فربما يقال انه لا اشكال فيه من جهة ان البناء على اتيان الر كن لا يضره عدم الاتيان بالتشهد فانه اما ان يكون محله باقيا فأتى به و اما ان لا يكون باقيا فيقضى بعد الصلاة هذا .

و ربما يقال ان مقتضى العلم الاجمالى هو اتيان التشهد او فوائده ثم اعادة الصلاة و اما القاعدة فى الر كوع والتشهد فتسقطان بالتعارض .  
و اما القول بجريانها فى الر كوع دون التشهد ففيه اشكالان .

الاول ان العلم الاجمالى بعدم اتيان الر كوع او التشهد كيف يوجب انحلال هذا العلم ويعدم نفسه كما هو لازم هذا القول و بيانه هو ان المدعى يدعى بان العلم التفصيلى يبطلان التشهد حاصل من جهة العلم بانه اما ان لا يكون مأتيا به اصلا و كان و لم يكن صحيحا لعدم اتيان الر كوع الذى هو شرط صحة الاتيان بالتشهد فينحل العلم الاجمالى بعلم تفصيلى و هو عدم صحة التشهد و شك بدوى فى اتيان الر كوع 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 لا يمكن

ان يجرى الاصل النافي بلامعارض في احداطرافه بل يجب الاحتياط فيه بخلاف كونه مقتضياً فان الاصل النافي بلامعارض يجرى في احداطرافه وفي المقام قد ارتكب القائل بجرىان قاعدة الفراغ في الركوع فقط جريان الاصل النافي في احداطراف العلم الاجمالي لان مفاد قاعدة التجاوز هو عدم وجوب اتيان الركوع ونفيه فكما لا يمكن اجراء اصالة عدم وجوبه فكذلك لا يمكن جريان القاعدة التي يكون مفادها النفي فلا تجرى القاعدة في الركوع ايضا .

فان قلت ان اللازم منه اثبات وجوب التشهد فهو اصل مثبت للتكليف وموافق للعلم الاجمالي فليس اصلاً نافياً بهذا اللحاظ قلت (١) هذا يلزم منه الدور المحال ضرورة ترتيب الاثبات على النفي في الواقع ضرورة انه ما لم يجر الاصل باللحاظ الاول لا يجرى باللحاظ الثاني فجرىان الاصل باللحاظ الثاني وهو الاثبات متوقف على جريانه باللحاظ

(١) اقول لاحتاج الى هذا التطويل في الجواب بل الذي يجيء في النظر هو ان وجوب التشهد ثابت بواسطة نفس العلم الاجمالي لا بواسطة نفي الركوع فنفيه نفي لاحد اطراف العلم بدون الشبهة .

ومن هنا تعرف عدم تمامية جواب الاستاذ مدظله وغيره بجرىان الاصل بالنسبة الى الوجود والنفي معا ولو كانا طوليين في الواقع لعدم كون الوجود يعنى الاثبات اثر الاصل اصلاً فالذي يمكن ان يقال هو ان قاعدة التجاوز على فرض القول بامارتها متقدمة على العلم الاجمالي لانحلاله بها .

وان قلنا بان الامارة التي يكون لسانها هو ان المعلوم بالاجمال هذا او غير هذا توجب انحلال واما الامارة في احد الاطراف بدون تعيين ما هو المعلوم اجمالاً فلا توجب الانحلال فلا يبقى وجه لتقديمها وان كانت القاعدة اصلاً فكذلك فالعمدة في الانحلال هو العلم التفصيلي ببطلان التشهد وما ذكر من جريان الاصل النافي وعدمه متوقف على عدم انحلال العلم بذلك وهو كما ترى فتدبر فيما ذكرناه فانه دقيق .

الاول وهو النفي وجريانه باللحاظ الاول متوقف على الانحلال الذي هو متوقف على جريانه باللحاظ الثاني بجريان قاعدة التجاوز وهذا دور فلان تجرى قاعدة التجاوز لهذا الاشكال .

و اما الجواب عن الاشكال الاول فهو ان انحلال العلم الاجمالي بواسطة العلم التفصيلي مما هو مطابق للوجدان ولا برهان على خلافه فاذا حصل الانحلال يترتب عليه آثاره فالقاعدة تجرى في الر كوع بعد الانحلال .

واما عن الاشكال الثاني فلان طولية النفي والاثبات بلحاظ الواقع لا توجب طولية حكم قاعدة التجاوز في مقام الظاهر فمن الممكن عرضية الحكم بلحاظ الظاهر ففي رتبة واحدة تثبت النفي والاثبات فلا يلزم الدور لعدم التوقف من الطرفين فاذا جرت القاعدة تثبت وجوب التشهد وعدم وجوب الر كوع .

فتمحصل ان وجوب التشهد اداء او قضاء يكون نتيجة العلم التفصيلي ببطلانه وجريان قاعدة التجاوز في الر كوع من جهة عدم المانع منه .

ثم لا يتوهم ان هذا مقتضى اصالة عدم اتيان التشهد او مقتضى قاعدة الاشتغال لان ذلك من الاحكام الظاهرية التي جعلت في ظرف صحة الصلاة من غير هذه الجهة ومن المعلوم ان صحتها متوقفة على جريان القاعدة في الر كوع المتوقف على البناء على عدم اتيان التشهد بالاصل او بالقاعدة والبناء عليها كذلك متوقف على صحة الصلاة وهذا دور ولا يخفى ان لهذا البحث ثمرات كثيرة خصوصا في الفروع الفقهية التي تعرض لها صاحب العروة الوثقى السيد محمد كاظم اليزدي قده في فروع الشك في الصلاة .

## الامر التاسع

في عمومية القاعدتين لجميع العبادات و المعاملات

والبحث فيه في موضعين الموضع الاول في قاعدة التجاوز والموضع الثاني في قاعدة الفراغ .

اما الموضع الاول ففيه جهات ثلاث .

الجهة الاولى في ان القاعدة هل تختص بباب الصلاة و الطهارة او تعم جميع ابواب المعاملات و العبادات حتى انه لو اجرى صيغة النكاح ودخل في غيره ثم شك فيها شمله قاعدة التجاوز ؟

الثانية في انها هل تجرى في الجزء المعنون المستقل بخصوصة او تشمل حتى جزء الجزء .

الثالثة في انها هل تجرى في المركب الذي قد تجاوز عنه الى مركب آخر مثل صلوة العصر بالنسبة الى الظهر او تختص باجزاء المركب الواحد مع عدم الاشكال في جريان قاعدة الفراغ في صورة الشك في الظهر مع الدخول في صلوة العصر المرتبة عليه .

فمنقول اما الجهة الاولى فلاشبهة في ان القاعدة عامة لجميع ابواب المعاملات خصوصا على فرض كون المبنى وحدة قاعدتي الفراغ والتجاوز كما عن الشيخ الاعظم قده لان الروايات في المقام عامة شاملة لجميع الابواب و الجامع بين القاعدتين لا يكون مقيداً بالصلوة والطهارة فقط ومن المعلوم ان الجامع اذا لم يكن مقيداً لم يكن الافراد مقيداً لان الطبيعي ان كان فيه القيد يسرى الى الافراد فالمضى عن اي شيء كان والتجاوز عنه 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 تجرى فيه القاعدة في الشك

فى وسطه كما استفدنا من خصوص الرواية الواردة فيه واما مع تعدد القاعدتين فايضاً  
يمكن ادعاء التعميم من بعض الروايات كما فى ذيل رواية اسماعيل بن جابر كل  
شئ شك فيه وقد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه فان الصدروان كان فى حكم  
الصلاة واجزائها ولكن الذيل عام لكل ما يصدق عليه الشئ .

ولا يكون دليلنا فقط صحيحة زرارة اذا خرجت من شئ ودخلت فى غيره  
فشكك ليس بشئ انما الشك فى شئ لم تجزه حتى يقال بانها لولم تكن ظاهرة فى  
خصوص اجزاء الصلاة لانكون ظاهرة فى العموم .

فان قلت ان الكبرى فى رواية اسماعيل بن جابر تكون دالة على العموم  
اذا كان المبنى فى لفظة كل توسعة ما ينطبق عليه المدخول واما اذا كان لتوسعة  
ما يراد من المدخول كما عن المحقق الخراسانى قده و شيخنا النائينى قده  
فكلمة الشئ المدخولة للفظه كل يجب جريان مقدمات الاطلاق فيها حتى  
يظهر ان المراد منها العموم وحيث يكون فى المقام ما يحتمل القرينية وهو ذكر  
اجزاء الصلاة فى الرواية فلا يمكن جريان مقدمات الاطلاق فلا يظهر عمومية الشئ  
فكيف يقال بالعموم .

قلت ان هذا المبنى فاسد جدا فان لفظة كل وضعت للدلالة على العموم فى  
ما ينطبق عليه المدخول ولا نحتاج الى مقدمات الاطلاق و خصوصية المورد لاضر  
بالعموم فلا شبهة فى شمول قاعدة التجاوز لجميع موارد الفقه من الصلاة والحج و  
البيع وغيره .

واما الجهة الثانية فلا شبهة فى جريان قاعدة التجاوز فى كل مورد سواء كان  
الشك فى جزء الجزء او فى الجزء المستقل الا فى مورد يكون الدليل منصرفاً عنه .

فما قيل من ان التجاوز عن الشئ يكون بالتجاوز عن محله و التجاوز عن  
المحل يكون فى كل شئ بين الشارع المحل له وهذا يكون بأمره على جزء مثل  
تكبيره الاحرام فى الصلاة ثم امره بجزء آخر مثل القراءة وهكذا لنعلم ان محل

القراءة بعد التكبيرة و حيث ان هذا المعنى مفقود فيما يكون تحت امر واحد فلا يصدق التجاوز عنه فمن شك فى لفظه الله بعد الدخول فى لفظه اكبر لم يكن متجاوزا عن محل التكبيرة .

غير وجهه عندنا لان الامر بشيء يكون له الاجزاء ينحل الى اجزائه فلفظة الله متقدمة على لفظه اكبر فى المحل لكون انحلال الامر عليها بالترتيب والافلام اذا لا يقدم لفظه الاكبر على لفظه الله و هذا القدر من بيان المحل كاف فى تعيين المحل الشرعى للشىء .

نعم اذا كان الجزء بحيث لم يصدق التجاوز عنه فى العرف و كان الدليل منصرفا عنه لا تجرى القاعدة فيه كما اذا شك فى السين من بسم الله بعد الدخول فى ميمه فالدليل لو كان الانصراف قبله و اما ما استدل به هذا القائل فقد ظهر جوابه بما عرفت .

واما الجهة الثالثة و هى البحث فى ان القاعدة هل تختص باجزاء المركب الواحد او تعم التجاوز عن مركب مثل صلوة الظهر والدخول فى غيره مثل صلوة العصر فالظاهر عموم الكبرى فيها ايضاً خصوصاً بملاحظة كون التجاوز فى الوضوء على بعض الاحتمالات فى موثقة ابن ابي يعفور بقوله عَلَيْكَ اذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء انما الشك فى شىء لم تجزه و هو احتمال كون التجاوز فى الوضوء هو الدخول فى غيره من المركبات بعد عدم مجيء قاعدة التجاوز فى اجزائه واما على احتمال كون الجارى فيه هو قاعدة الفراغ فقط لا التجاوز فلا دلاله لما نحن فيه و كيف كان فالعمومات كافية للمقول بجرانها فى المركب المرتب على مركب آخر (١) هذا كله البحث فى قاعدة التجاوز فى

( ١ ) اقول و اضف اليه ايضا ان ما مر من الرواية فى الاذان و الاقامة فى صورة

الشك فى الاذان بعد الدخول فى الاقامة شاهد للمعوم فان الاذان مركب و الاقامة مركب آخر .

## الموضع الاول .

واما البحث في الموضوع 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 لاشكال 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 لانحتاج الى هذه الاطالة بل نقول دليلنا العمومات الشاملة لذلك ايضاً بقوله **لَا يَجُزُّ** كلما مضى من صلواتك 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 فلاشبهة في عموميته لجميع ما ذكر .

## الامر العاشر

في ان اللازم في متعلق القاعدة هو ان يكون له اثر شرعى عملي .  
وعليه فلا تجرى في العناوين الاجمالية بل احراز العنوان شرط في جريانها وعليه فلو صلى من كان جاهلاً بجهة القبلة اربع صلوات الى اربع جهات حسب الوظيفة المقررة له ( ١ ) ثم علم ببطلان احدى الصلوات ولكن لا يدري 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 وذلك لان المراد بالاثر الشرعى العملى هو ←

جهة القبلة او غيرها فلا يجوز له جريان قاعدة الفراغ بالنسبة الى ما شك فيه فانه وان كان شاكاً في صحة ما كان وظيفته في الواقع ولكن حيث لا يكون معلوماً تفصيلاً لا تجرى قاعدة الفراغ لان الاثر لا يترتب على هذا العنوان الاجمالي .

كما ان الرضاع المحرم لا يحصل بواسطة ما حصل في الخارج ولا يدري انه ثلاثة عشر رضة او خمسة عشر لان المحرم هو الرضعات الخارجية لا العنوان الاجمالي الذي يكون مصداقاً للرضاع فكما انه يجب احراز عدد الرضعات في الخارج كما عليه القوم كذلك احراز العنوان الذي يراد جريان قاعدة الفراغ فيه وهو في المثال غير محرز .

وقال شيخنا العراقي قده ولوصح الجريان في هذا المورد لصح فيما اذا علمنا تفصيلاً ببطلان الصلوة الى الجهة المعينة من الجهات مع عدم العلم بكونها جهة القبلة لان الشك في الصلاة التي هي وظيفته وهي التي تكون الى جهة القبلة واقعا يكون في هذا الفرض ايضاً مع انه لم يقل به احد وهذا شاهد عدم جريان القاعدة في

← الذي يكون من ثمرات جريان القاعدة ولا يخفى ان القاعدة لوجرت هنا في العنوان الاجمالي ايضاً يكفي لترتب الاثر وهو عدم الاعادة كما في صورة جريانها في كل واحد من الاطراف تفصيلاً .

ولكن المشكل في المقام هو ان من يجب عليه الصلاة الى اربع جهات يكون وظيفته احراز اتيانها الى الاربع ومع العلم الاجمالي ببطلان احدى الصلوات كيف يمكن جريان قاعدة الفراغ فان العلم الاجمالي بالبطلان يوجب احراز عدم اتيان الوظيفة والقاعدة تجرى في صورة الشك في اتيان ما هو الوظيفة لافي صورة العلم بعدم اتيانها .

فلا يتم ما قيل في هذا الفرع وامثاله فتدبر فيه فان احراز بطلان احدى الصلوات المعينة الى بعض الجهات المعينة كما يوجب القول بالبطلان واعادته كذلك العلم الاجمالي بعدم اتيان البعض موجب لاعادة الجميع .



العنوان الاجمالي .

و فيه ان صورة العلم ببطلان صلوة جهة معينة خارجة عن البحث لانه يعلم عدم اتيانه بما هو وظيفته من الصلاة الى اربع جهات فان ببطلان صلوة هذه الجهة يلحقه بعدم الاتيان اصلا بخلاف ما نحن فيه فانه لا يكون العلم بالبطلان كذلك فالنكته في عدم جريان القاعدة هو عدم تطبيق الكبرى على العنوان الاجمالي في الخارج لاما ذكره قده من الشاهد .

ثم لو جرت القاعدة في كل صلوة من الصلوات بعنوانها التفصيلي للشك في صحتها فلا بأس به وبعد جريانها في جميع الجهات يحصل له العلم بمخالفة احدي القواعد الاربع للواقع لعلمه ببطلان احدي الصلوات وهذا لا يضر لاحتمال كون الباطلة هي التي وقعت الى غير جهة القبلة وهذا بخلاف صورة العلم التفصيلي ببطلان ما وقع الى جهة معينة لان القاعدة فيها لا تجرى وفي غيرها لا تنفد بعد عدم الجريان في الجهة المعنية فتحصل ان احراز منطبق كبرى القاعدة تفصيلا شرط في جريانها ليمترتب الاثر الشرعي العملي .

## الامر الحادى عشر

في انه لاشبهة ولا ريب في جريان قاعدة التجاوز والفراغ في الاجزاء واما الشرائط ففيها تفصيل.

وهي على انحاء اربع في الصلاة الاول ان يكون شرطا عقليا في تحقق عنوان المأمور به من الصلوات والظهرية والعصرية فان هذه العناوين من العناوين القصدية التي لا تحقق لها الا بالقصد فان الصلاة بدون قصد الظهرية و العصرية صلاة وليست مصداقا لصلوة الظهر والعصر فنية هذه العناوين شرطا عقلي موجب لتحقيقها .

الثاني 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 لامر كبات .

الرابع ما يكون شرطا شرعيا للجزء كالجهر والاختفات بناء على كونهما شرطا للجزء لالمصلوة .

ثم ما يكون من الشروط الشرعية اما ان يكون فى خصوص حال اتيان الاجزاء او يكون شرطا مطلقا يعنى حتى فى السكونات المتخللة كالستر والاستقبال الى القبلة و الطهارة عن الحدث فانها من الشروط المعتمدة فى جميع الحالات .

و على اى تقدير اما ان يكون هذا النحو من الشرط مما له المحل الشرعى مثل كون محل صلوة الظهر قبل العصر والمغرب قبل العشاء فان تقدم احديهما على الاخرى شرط لصحة الثانية على ما يقتضيه ادلة الترتيب واما ان لا يكون له محل شرعى كالستر والاستقبال الى القبلة .

ولا يخفى ان هذا البحث ببحث فقهي ذكره فى الاصول .

ثم ان صاحب المدارك و كاشف اللثام ( قد هما ) قالان القاعدة لاتجرى فى الشك فى الشرط و فيما يكون الشك فيه من جهة الشك فى الشرط تجاوزا كانت او فراغا .

فنقول اما النحو الاول من الشرط وهو المحقق للعنوان كنية الظهرية فلانه من الشروط العقلية فلا بد منها ولا يجرى التعبد فيها لانه يكون فى الامور الشرعية . مضافا بانه مع الشك فيها يكون الشك فى اصل العنوان الذى لا بد من احرازه ليجرى فيه القاعدة ضرورة انها تحكم بصحة صلوة الظهر او العصر مثلا فما لم يحرز الظهرية والعصرية لا يكون المجال لجرى بانها لعدم احراز المحل لها من غير فرق بين التجاوز و الفراغ سواء قلنا بجرى ان قاعدة الفراغ فى وسط العمل كقاعدة التجاوز او لم نقل .

مضافا بعدم المحل الشرعى المعتبر فى صدق التجاوز والفراغ للنية كذلك هذا كله فى النية التى هى محققة للعنوان .

اما النية التى هى شرط فى كل عمل تعبدى بمعنى اتيان ذلك العمل بداعى الامر المتوجه اليه كالصلوة والصوم والحج وغيره ففيه بحث .

فعن المحقق الهمداني قده عدم جريان القاعدة فيها ايضا و بيانه هو ان قصد الامر اما ان لا يكون مما يمكن اخذه فى الامر باتيان العمل العبادى لان قصد الامر متاخر عن الامر والمتاخر عن الشيء لا يمكن ان يكون فى رتبة موضوعه فيكون الحاكم بوجوده العقل واما ان يكون مما يمكن اخذه فيه بنحو نتيجة التقييد بان يكون للمولى ارادتان ارادة على نفس العمل و ارادة على اتيانه بداعى هذه الارادة فى طولها ثم يبرز الارادة الثانية بدال آخر .

فعلى الاول لانكون النية من الامور الشرعية التى هى 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 الشرعى هو اول الصلاة قبل تكبيره الاحرام فاذا حصل التجاوز عنه تجرى قاعدة الفراغ والتجاوز بالنسبة اليها .

فتمحصل ان النية المحققة للعنوان لا تجرى 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 فجرى ان القاعدة بالنسبة اليه منوط بوجود المحل الشرعى له فان كان الشرط هو الطهارة التى هى النور الحاصل بالوضوء والغسل فهى لا محل لها لجرانها فى جميع اجزاء الصلوة وان كان الشرط هو الوضوء وهو الغسلتان والمسحتان فالمحل الشرعى له يكون قبل الدخول فى الصلوة فجرى ان القاعدة فيه لا اشكال فيه كما ان الغسل ايضا كذلك .

واما النحو الثالث من الشرط وهو الشرط المقوم للمركب كالموالة 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 فلا شبهة في جريان القاعدة لصدق التجاوز لان الشك فيها يرجع الى الشك في وجود الكلمة لانها من مقوماتها ومع الشك فيها يكون الشك في وجودها الا اذا كان موردا لانصراف الدليل عنه كالشك في سين بسم الله بعدميمه فان قاعدة التجاوز منصرفه عنه لكونه في المحل عرفا لبعده التجاوز عنه .

واما النحو الرابع وهو ما يكون شرطاً للجزء مثل الجهر والاخفات فحيث ان احراز تر كهما سهوا بعد التجاوز او الفراغ لا يوجب الاعادة فلا ثمره في البحث عن الشك فيهما بعدهما وجرى القاعدتين وعدمه .

ثم ان الشروط التي لا محل لها شرعا وتكون شرطا لجميع اكوان الصلاة مثل الستر والاستقبال الى القبلة والطهارة على فرض عدم المحل الشرعي لها باعتبار وجوبها قبل الصلاة كما مر فقاعدة التجاوز لا تجرى فيها لعدم المحل الشرعي الذي هو مقوم صدق التجاوز واما قاعدة الفراغ فحيث ان المحل لا يكون شرطا فيها فجرى بانها بعد الفراغ من الصلاة لا اشكال فيه وهكذا في وسط

(١) اقول لافرق في الموالة التي هي مقومة للكلمة والتي هي شرط في المركب فانه كما يرجع الشك فيها في المقومة الى الشك في اصل الوجود كذلك في صورة الشك في الموالة بين الركوع والقراءة مثلا يرجع الى الشك في الوجود الصحيح فكما ان الاول مجرى قاعدة التجاوز فكذلك الثاني مجرى قاعدة الفراغ وللموالة محل بحسب اجزاء المركب .

فمن شك في ما بعد الركوع في موالاته مع القرائه فقد جاوز عن محلها ومضى فيشمه العمومات فلا فرق بين الموالة في الكلمة وغيرها في جريان القاعدة كما في الكلمات .

الصلاة على ما هو التحقيق من جريانها في وسط العمل ايضاً ولكن ثبت حصول الشرط الى وقت الشك واما تحصيله لما بعد ذلك فهو لازم فيجب احراز حصول السائر و التوجه الى القبلة لما بعد ذلك وهكذا تحصيل الطهارة من الوضوء او التيمم اذالم يكن من العمل الكثير في الصلاة بواسطة وجود وسائلها من الماء والتراب قريباً عنده فيتوضا او يتيمم في وسطها وهذا لا يضر بها لان ماورد من انه لا عمل في الصلاة لا يكون شاملاً لمطلق العمل و لولم يكن كثيراً والافيلزم بطلانها باللعب باللحية ايضاً ولم يقل به احد .

ولكن لا يخفى 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 او تلك 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 ولا اشكال 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 فلا اشكال في جريان قاعدة التجاوز وهكذا قاعدة الفراغ .

وقد اشكل على امثال هذه الشروط التي تكون من تقديم مر كب مستقل على مر كب مستقل آخر ولها وجوب مستقل وراء وجوبها من ناحية المشروط بعدم تطبيق ما هو المالك في جريان القاعدتين ضرورة ان ماورد من قوله تعالى هو حين العمل اذ كرى يكون في صورة كون العامل في صدد ترتيب مر كب واحد من حيث الشرائط والاجزاء وهذا لا يكون في المر كبات المستقلة لان المتوضى مثلاً لا يكون داعيه اتيان شرط الصلوة في جميع الموارد بل ربما يتوضى لاستجابته في نفسه

اولغاية اخرى غير الصلوة وهكذا من يصلى الظهر يكون في صدد امتثال امره  
لا في صدد تحصيل شرط العصر فحيث لا يكون في صدد تحصيل الشرط لا يقال انه حين  
العمل اذ كر .

ولعل هذا هو مراد المدارك وغيره ممن لا يجرى القاعدة في الشروط فتكون  
كبرى التجاوز والفراغ منصرفه عن هذا المورد هذا حاصل الاشكال .

واما الجواب عنه فهو ان الشرط لصلوة العصر ليس الانفس اتيان الظهر لا بقصد  
تحصيل شرط العصر وهكذا الوضوء يكون نفسه الشرط للصلوة لا بعنوان كونه شرطها  
والفرض في صورة غفلة المكلف لا في صورة عمدته بترك الشرط .

فعلية هذا نقول من دخل في الصلاة مع عدم عمدته بترك شروطها و بنائه على  
اتيان المركب تاما اذ اشك في تحصيل الشرائط فيكون هو حين العمل اذ كر من  
حين الشك .

وقال شيخنا النائيني قده ان قاعدة الفراغ لا اشكال في جريانها وتأمل في جريان  
قاعدة التجاوز وليته لم يتأمل في جريانها ايضا لعدم الاشكال فيها ايضا .

ثم انه على فرض جريان القاعدة فهل يترتب عليها جميع آثارها ولو ازمها  
بالنسبة الى غير العمل المشروط الذي يبدى المكلف او يختص الاثر بخصوص المشروط  
فعلى الثاني جريان قاعدة التجاوز والفراغ في صلوة العصر ثبت صحة صلاة العصر  
لا اتيان الظهر وهكذا جريانها بالنسبة الى الطهارة لا يثبت طهارة المصلى حتى يصح  
اتيان ما شرطه الطهارة بهذا الحال فاعادة الظهر بعد العصر لازمة وكذا تجديد الوضوء  
لسائر الصلوات وعلى الاول لا يكون كذلك اى لاعادة للظهر ولا تجديد  
في 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 في كون مشبتها  
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 الانار كذلك ما ثبت بالقاعدة يترتب عليه جميع الانار .

هذا وجه حجية لوازمها واما وجه عدمها فهوان القاعدة بمناسبة ملاكها و هو الاذ كرية حين العمل لا يكون لها لسان فوق تصحيح نفس المركب الذي بيد المكلف للملازمة العادية بين اتيان العمل و اتيان شرائطه و اما غير ما هو مربوط بالمركب فلا يكون من الاول في وسع القاعدة .

وربما يقال بان مفاد القاعدة ان كان وجود ما هو المشكوك اوصحته يترتب عليه جميع الانار وان كان المفاد البناء على تحقق المشكوك من حيث الوظيفة العملية فلا يترتب عليها اثر غير تصحيح نفس المركب الذي بيد المكلف ولكن الحق هو الثاني عندنا وعلى فرض الشك في ذلك فيكون من الشبهة المصدقية للقاعدة بالنسبة الى هذا الاثر فلا يترتب عليها ايضا لعدم جريانها بالنسبة اليه .

## الامر الثاني عشر

في ان قاعدة التجاوز والفراغ يكون جريانها مختصا بصورة كون الشك في انطباق المأني به للمامور به من جهة احتمال حصول غفلة في التطبيق بحيث لولم يكن العمل لم يكن الشك في شيء من المامور به من جهة الحكم او الموضوع .  
فمن لا يكون عالما بالاجزاء و الشرائط حسب ما هو وظيفته من الاجتهاد او التقليد ويدخل في العمل باحتمال انطباق عمله مع ما هو وظيفته في الواقع ثم يشك في الانطباق في الواقع لا يكون مورداً لجريان القاعدة فمحلها الشك الطارى بعد العمل لا الشك الذي يكون حين العمل ايضا لانصراف القاعدة عنه بمقتضى ملاكها فان الاذ كرية حين العمل يكون بالنسبة الى ما يعلمه المكلف بالنسبة الى ما لا يعلم ايضا .

ولا يقال ان العلم الاجمالي بوجود الحكم لازمه الاحتياط في العمل الا فيما

قامت الحجة على خلافه وقاعدة الفراغ و التجاوز حجة على عدم وجوب الاحتياط .  
لانا نقول لا يكون لسان القاعدتين جعل الحكم نظير الاستصحاب والبرائة فى  
الاحكام بل لسانهما بيان حكم الشك فى الامتثال فلا يكون فى وسعهما رفع جزئية  
ما يكون جزء فى الواقع او شرطية ما يكون شرطا فى الواقع ضرورة ان جرى بينهما  
مع الشك فى كون السورة جزء للصلوة او لا يرجع الى عدم كون السورة جزء  
كما اذا جرى اصل البرائة عن الجزئية فى صورة الشك فيها .

ثم لافرق فى ذلك بين انحفاظ صورة العمل وعدمه بعد كون العمل مشكوكا  
فيه من جهة الشبهة الحكمية .

فما توهم كما عن شيخنا النائنى قدم من ان الشك فى صورة عدم انحفاظ  
صورة العمل يرجع الى الشك فى الانطباق و فى غير هذه الصورة لا يرجع اليه  
غير وجهه .

فمن صلى مع الشك فى كون السورة جزء او لا بدون السورة كالجاهل المقصر  
الذى يصلى كذلك بدون اجتهاد او تقليد لا تشمله القاعدة سواء كانت صورة العمل  
منحفظه بان يعلم انه صلى الى هذه الجهة المعينة او غير منحفظه بان لا يعلم انه  
صلى الى هذه الجهة او تلك الجهة للشبهة الحكمية .

وعدم العلم بصورة العمل لا يوجب كون الشك فى مقام الامتثال .

ثم لا ريب فى عدم عموم الروايات لصورة كون الشك بعد العمل لا قبله لان  
القاعدة وظيفه قررت للشاك فى انطباق الماتى به مع المأمور به للشاك قبل العمل  
فليس لاحد الدخول فى العمل برجا ان تشمله القاعدة فمن شك فى كونه طاهرا  
من الخبث او الحدث لا يكون له الدخول فى الصلوة برجا ان يكون الشك بعد ذلك  
فى تطبيق الماتى به مع المأمور به فلا تشمله القاعدة .

ثم ان هنا صوراً من الشك فى الشك الطارى بعد العمل لا بأس بالاشارة اليها  
لكثرة الابتلاء بها .



الاولى ان يكون الشك في الانطباق من جهة احتمال سهوه شيئاً من الأمور به حين العمل وهذه الصورة هي مورد جريانها يقينا ضرورة ان ترك شيء من الأمور به سهواً وغفلة لولم تشمله القاعدة لا يبقى لها مورد آخر .

الصورة الثانية ان يكون الشك في التطبيق بعد العلم بجميع الشرائط والموانع حكماً ولكن مع احتمال ان يكون تركه للعمل من العمد لا السهو والنسيان وهذه الصورة فيها قولان .

قول بعدم جريان القاعدة كما عن شيخنا النائيني قده لانصراف الدليل وعدم انطباق الملاك الذي ذكر في الروايات وهو الاذكورية حين العمل في المقام لان هذا الملاك ينطبق على من كان في صدد اتيان المركب صحيحاً مع الترتيب الصحيح ومن يحتمل كونه متممداً في ترك الجزء او الشرط ولو كان متذكراً لاتشمله القاعدة بهذا الملاك .

وقول بالجريان كما هو التحقيق لمنع الانصراف وعدم الوجه له في المقام واما الاذكورية فهي بالنسبة الى هذا الشخص اقوى من حيث الانطباق لانه لا يعلم الترك العمدي بل يحتمل وهذا الاحتمال يطرد بأن مريد العمل على الوجه الصحيح وطبق ما جعله الشارع كيف يمكن ان يترك ما هو الجزء او الشرط للعمل عمداً فان الغالب هو اتيانه على الوجه الصحيح الا ان يكون لاعبا بالامر وقانون الاذكورية محمول على الغالب .

ومن هنا ظهر انه لا وجه للتفصيل بين كون الاذكورية علة او حكمة والقول بالجريان على فرض كونها حكمة لعدم الاذكورية في المقام والقول بعدم الجريان على فرض كونها علة لعدم العلة في المقام وجه الظهور هو تطبيقها في المقام ومع التطبيق لا فرق بينهما .

الصورة الثالثة ان يكون الشك بعد العمل مع عدم الثقات المكلف حال الشروع الى ما ينبغي وقوع العمل عليه بل عمل عملاً ويحتمل مصادفته للواقع

ويكون حاله بحيث لو التفت ايضا لكان شا كما مثل من توشاً و كان 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 وحر كهو مع ذلك يكون شا كافي وصول  
الماء تحته وتارة لاتكون صورة العمل منحفظة مثل انه لا يعلم انه حر كه ام لا او  
التفت الى الخاتم ام لا .

والاقوال في جريان القاعدة وعدمه هنا ثلاثة .

الاول عدمه ملقا و الثاني جريانه مطلقا كما هو التحقيق والثالث التفصيل بين  
صورة انحفاظ صورة العمل فتجري القاعدة وبين عدم انحفاظ صورة العمل فلان تجري  
كما عن شيخنا النائيني قده .

اما الدليل على القول الاول فهو ان ماورد في روايات الوضوء هو حين  
العمل ان كر منه حين يشك يكون في صورة التفات المكلف الى عمله ومن لا يكون  
كذلك كيف يقال انه حين العمل ان كر فمن علم عدم التفاته الى خاتمه حين الوضوء  
كيف يمكن ان يقال انه غسل ماتحته لكونه في العمل وحينه .

والدليل للقول الثاني هو ان المكلف بعد ما غفل ودخل في الصلوة كذلك  
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  
لا وقع للاشكال بعدم صدق كبري هو حين العمل ان كر الخ ولا للاشكال بوجود  
الفحص لو التفت كما ان مستصحب الحدث اذا لم يلتفت ودخل في الصلاة ثم حصل  
الفراغ عنها و احتتمل الانطباق بجوز 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 اذ كرر لالتفاته اليه بخلاف من لا يكون ملتفتا اليه وفيه ان هذا لا يصير فارقا صدق كون الشك في الانطباع في المقامين الذي 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 لا يكون 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 .

وكيف كان فالاقوال هنا ثلاثة الاول عدم جريان قاعدة الفراغ مطلقا كما عن شيخنا العراقي قده والثاني جريانها مطلقا كما هو التحقيق والثالث التفصيل بين صورة كونه محتملا لتحصيل الطهارة بعد الحدث فتجربى القاعدة وعدم كونه محتملا لذلك فلا تجربى كما عن شيخنا النائيني قده .

واستدل للقول الاول بأن المنساق والمنصرف من دليل القاعدة هو كون الشك الذي هو موردها او موضوعها غير مسبوق بشك آخر من سنخه او غير سنخه وفي المقام حيث يكون مسبوقا بالشك في الطهارة فلا تجربى القاعدة في الشك في الصحة من جهة الصلوة .

واستدل المفصل بان جريان القاعدة في صورة احتمال تحصيل الطهارة قبل الصلاة لا اشكال فيه مع وجود استصحاب الحدث لو التفت لانه على فرض العلم بالحدث فضلا عن الشك

فيه اذا احتمل تحصيل الطهارة تجرى القاعدة ولا يزيد الشك الذي يكون مجرى استصحاب الحدث عن العلم .

والاستصحاب بعد العمل محكوم لقاعدة الفراغ لانه يلزم ان يكون من باب استصحاب المستصحب يعنى استصحاب الحدث الذي كان مستصحباً قبل الصلاة ولا اثر له بعد الفراغ لان اثره قبل الصلاة هو عدم جواز الدخول فيها واما بعدها فلا موضوع له لحصول الدخول قبله غفلة .

واما في صورة عدم احتمال طرو المطهر بعد الحدث فيكون مثل من دخل في الصلاة عالماً بالحدث فكما انه لا تشمله القاعدة كذلك من كان الاستصحاب جارياً في حقه هذا .

ولكن الجواب عن القول الاول فهو ان ادعائه قد انصرف القاعدة الى صورة عدم السبق بالشك فممنوع لعدم الانصراف كذلك لعدم الوجه له .

واما عن الثاني فلان الاستصحاب يجرى في صورة كون الشك فعلياً واما في صورة كونه تقديرية فلا ضرورة 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 في حقه ولكن بعد الفراغ لا يجرى لعدم فعلية الشك مع عدم الاثر له لان اثره قبل الدخول في الصلاة كان هو منع الدخول فيه و بعد الفراغ عنها لا موضوع للدخول.

ومن هنا ظهر وجه القول بالجريان مطلقاً كما هو التحقيق وحاصله عموم الكبرى للمقام لعدم الوجه للانصراف الى غير هذه الصورة وعدم جريان استصحاب المستصحب في الحدث لعدم الاثر له .

الصورة الخامسة ان يكون الشك بعد الفراغ من جهة قيام امارة قبل الدخول في الصلاة على حصول الشرط مثل كون هذه الجهة قبلة او كون هذا الماء الذي استعمله في الطهارة عن الحدث طاهراً او من جهة قيام اصل محرز كاستصحاب

الطهارة عن الحدث ثم ظهر خلاف ذلك من باب احراز فسق البينة او الشك في عدالتها او بطلان الاصل فيكون الشك هنا ساريا الى اول الامر .

والفرق بين هذه الصورة والصورة الرابعة هو قيام الحججة على جواز الدخول ثم ظهر الخلاف هنا وعدم احراز الحججة على الدخول في الصلوة هناك ويكون المجوز للدخول صرف الغفلة .

وفي جريان القاعدة وعدمه هنا ايضا خلاف فر بما قيل هنا بعدم الجريان من باب انحفاظ صورة العمل وكشف الخلاف كما عن شيخنا النائيني قده وعن جملة من الاعلام والحق عندنا هو جريانها لان انحفاظ صورة العمل وعدم انحفاظها لا تأثير له في كون الشك من جهة تطبيق المأمور به مع الماتى به كما هو الملاك في جريان القاعدة .

و جريانها في المقام اولي 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 الذي 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 و ادعى في مجلس  
الدرس الاتفاق عليه مع ظهور قوله عَلَيْهِ بقوله بلى قدر كعت في ان المكلف لا يكون

له البناء على عدم الاثيان ثم الاثيان بما شك فيه ولورجاء لانه يرجع الى الزيادة العمدية التي  
توجب البطلان هذا .

ولكن يرد عليه وكنانورد عليه ولا يقبله ان حسن الاحتياط مما لا شبهة فيه  
في العبادات و لو قامت الامارة على عدم وجوبه و عليه سيرة العلماء و لذا كانوا  
يعيدون عبادة سنين من عمرهم و الاعادة في وسط العمل للاجزاء وان كانت  
موجبة للزيادة و لكن لاتشملها ادلة من زاد في صلوته فعليه الاعادة فيكون  
مثل اعادة كلمة من الكلمات لاحتمال وقوع خلل فيها احتياطا ولا بعد 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 .

## في أصالة الصحة في فعل الغير

### و البحث فيهما في ضمن امور

الامر الاول في الدليل الدال عليها وهو الادلة الاربعة في الجملة من الكتاب  
والسنة والاجماع والعقل (١) .

اما الكتاب فمن آياته قوله تعالى و قولوا للناس حسنا بنساء على  
تفسيره في الكافي من قوله عليه السلام اى لاتقولوا الاخيرا 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 في الكافي عن امير المؤمنين ضع امر اخيك على احسنه  
حتى ياتيك ما يقبلك عنه ولا تظن بكلمة خرجت من اخيك سوء وانت تجد لها في  
الخير سبيلا وغيرها من الروايات التي ذكروها في كتب الاصول وغيره .

(١) في الفرائد في هذا الفصل بيان اوسط في بعض جهات البحث فان شئت فارجع اليه

وحاصل تقريبها هو ان البناء على احسن ما يمكن ان يكون فعل الاخ المسلم يكون من جهة ترتيب الاثر العملي الفقهي على ما يفعله 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 الفقهي الا ترى ما ورد في رواية محمد بن الفضيل من تكذيب خمسين قسامة اعنى البينة العادلة وتصديق الاخ المؤمن فان تصديق الخمسين اولي من تصديق الواحد فكيف حكم عليه السلام بذلك فلا بد من الحمل على ان فعل المسلم ليس على ما هو ظاهر عند البينة لاعلى ترتيب الاثر لقول الواحد وعدم الترتيب لقول الخمسين كما عن الشيخ الاعظم الانصارى قده .

قلت ان الظاهر من كل كلام صدر عن الشارع هو كونه في صدد بيان الحكم الفقهي والحمل على الوظيفة الاخلاقية لبقاء نظام اخلاقي في المجتمع يحتاج الى قرينة وفي المقام حيث يكون المراد بالحمل على الصحيح هو الصحيح عند العامل لا عند العامل يمكن ان تكون رواية الفضيل وامثالها من هذا الباب .

و اما الاجماع فالقولي منه مدركي و العملي منه وهو السيرة وبناء العقلاء على حمل فعل الغير على الصحة فيمكن الاعتماد عليه و كشف رأى المعصوم منه قطعا .

و اما العقل فتقريب الاستدلال به هو انه لو احمل فعل الغير على الصحة لم يحم حرج على حرج وحصل اختلال النظام الاجتماعي ولزم العسر والحرج .

وفيه ان اختلال النظام يمكن ان يلزم في بعض الموارد واما في جميعها فلا و القائل باصالة الصحة يقول بجريانها في جميع الابواب من المعاملات و العبادات وهذا يكون دليلا في بعض الموارد فلا يتم .

واما العسر والحرج فاما ان يكونا ملاكين لجعل الحكم والمراد بهما العسر والحرج النوعيان مثل طهارة الحديد بهذا الملاك و هذا النحو في المقام يحتاج

الى دليل كما يكون الدليل الخاص في طهارة الحديد .

واما ان يكونا من باب الحرج الشخصي والعسر كذلك ومن المعلوم ان الحكم في مورده مخصص بمورده ولا يمكن الحكم العام لجميع الموارد والمفروض في المقام هو القول باصالة الصحة في جميع الموارد فالحق عدم تمامية هذا الدليل ايضا فتحصل ان بناء العقلاء مع امضاء الشرع تام في الدلالة على حجية اصالة الصحة .

## الامر الثاني

في ان هذا الاصل هل يجرى بالنسبة الى عمل الغير فقط او يجرى بالنسبة الى عمل نفس الشاك في صحة عمله .

فربما يقال بان الدليل الدال على اصالة الصحة ان كان بناء العقلاء والسيره فلا يختص بعمل الغير .

وربما يقال ان قاعدة التجاوز والفراغ ان كانت مختصة بباب الصلاة والطهارة كما ورد في النص فلا بد في غيرها من جريان هذا الاصل واما على فرض التعميم لجميع ابواب الفقه من العبادات و المعاملات فلا احتياج الى جريانه بل يلزم من جعله مع جعل قاعدة التجاوز و الفراغ تعدد الجعل مع كون المجمعول واحداً و هو البناء على صحة ماشك فيه .

والتحقيق عدم اختصاص القاعدة بين باب دون باب فلانحتاج الى اثبات حجية اصالة الصحة بالنسبة الى عمل نفس الشاك نعم لو فرض وجودها ايضا لا يلزم ما ذكر من تعدد الجعل لمجمعول واحد بل المجمعول الواحد يكون له دليلان من الشرع وهما القاعدة وهذا الاصل ولاشكال .



### الامر الثالث

في ان المراد بالصحة التي يحمل عليها فعل المسلم هل هي الصحة عند العامل او الصحة عند الحامل او الصحة الواقعية فان الصحة قابلة للتقسيم كذلك .

و الحق ان هذا يختلف حسب اختلاف الادلة لاجبية اصالة الصحة فان كان الدليل هو لزوم العسر والجرح واختلال النظام يكون المدار على الصحة في الواقع (١) واما الصحة بنظر الحامل او العامل فلا يوجب الحمل عليها اصلاح النظام ورفع العسر والجرح وان كمال الدليل الروايات والايات فالمراد بها الصحة عند العامل لان هذا هو الظاهر من قوله تعالى **لَا تَجْعَلْ لِحُكْمِكَ عَسْرًا** على احسنه ضرورة ان المسلم ياتي بالعمل بالنحو الصحيح عنده لا عند غيره .

ثم انه هل يكون الشرط في جريانها في حق العامل هو ان يكون عالما بالحكم والموضوع بمعنى احرازه لشرائط العمل الذي ياتي به او يكفي صرف اتيانه العمل ولولم يكن عالما بالاحكام والموضوعات فيه خلاف .

واما علمه بالموضوع فمثاله ما اذا علم الغاسل نجاسة الثوب في مقابل الجاهل بها فعلى فرض عدم لزوم العلم تجري اصالة الصحة في الغسل ولازمها الحكم بطهارة الثوب .

فر بما يقال ان الدليل ان كان غير العسر والجرح واختلال النظام فلا بأس بعدم علم العامل بالاحكام كما كان كذلك في صدر الاسلام فان في سوق المسلمين لم يكن الا الاعراب الذين لم يعلموا من احكام المعاملات الا قليلا وفي مسألة حجية

(١) اقول لا فرق بين الادلة فانه في صورة كون الدليل العسر والجرح واختلال النظام

ايضا يمكن ادعاء ان اصلاح النظام يكون بواسطة حمل فعل الناس على الصحة عندهم وكذا رفع العسر والجرح فاختلف 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 الأصل واما ان كان الدليل هو العسر و الحرج و اختلال النظام فلا بد من العلم بالاحكام لثلا يحصل ما ذكر (١) .

هذا كله اذا لم يكن الحامل عالما بفساد عمل العامل بنظره واما اذا كان عالما بذلك مثل ان يكون العامل ممن لا يعتقد وجوب السورة في الصلاة ويكون اما ما للجماعة و يعلم المقتدى انه لا يقرأ السورة التي هي و اجبة عنده اجتهاداً او تقليداً فالحق في هذه الصورة عدم جريان الأصل وان قال الشيخ الاعظم قده في بعض الموارد ان الحكم الظاهري للامام واقعي للمقتدى فيكون له الاقتداء وان اعتقد فساد صلوة الامام :

هذا في صورة العلم بعدم اتيانه السورة واما مع احتمال اتيانه بها احتياطاً او استحباباً فيمكن ان يقال بجريان أصالة الصحة بصرف احتمال المطابقة مع الواقع كما عن شيخنا النائيني قده و من هذا الباب كون احد المتعاقدين في عقد واحد معتقداً بصحته بالفارسية والاخر معتقداً فساده كذلك بل العربية فيه هو المتعين عنده فعلى فرض كفاية كون الحكم الظاهري للغير و افعيا للطرف المقابل يكفي هنا الفارسية ولو بالنسبة الى من يعتقد وجوب العربية فيمكن ان يكون عقد واحد مر كبا من الايجاب الفارسي والقبول العربي وبالعكس وقد قال الشيخ قده بصحته كذلك في مكاسبه .

(١) اتول مر عدم الفرق بين الادلة في ذلك لانه يمكن اصلاح النظام ورفع العسر والحرج و لوفى صورة الجهل بالحكم لالجهل الكلى بل الجهل في الجملة ببعض ما هو شرط الصحة عند الشرع .

## الامر الرابع

في ان احراز عنوان العمل الذي يراد اجراء اصالة الصحة فيه لازم ام لا فمن يريد اجراء اصالة الصحة في و ضوء الغير هل يجب عليه ان يحرز ان الغسل يكون للوضوء او تجرى و لو احتمل الغسل بعنوان التبريد فان العناوين القصدية يكون تحققها بالقصد فان الغسل والمسح يصيران و ضوء بقصد العامل و ان كان اصل الغسل والمسح مما لا يحتاج الى القصد في صدق اصل العنوان .  
و عمدة الكلام يكون في القسم الاول الذي لا بد له من القصد وان احرازه لازم ام لا .

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 فيه واخبار المخبر فيما لا يمكن الشهود فيه لانه لا يعلم الامن قبل العامل اما المقام الاول فر بما يقال في وجهه بما حاصله ان الصحة لاشبهة في كونها من الاوصاف والصفة فرع الموصوف فاحراز الموصوف لازم فمن اراد اجراء اصالة الصحة في الصلوة او الوضوء يجب عليه احراز ان الغسل يكون غسلا وضوئيا وان الحركة حركة صلوتية لان صرف الغسل لا يكون هو الوضوء و كذلك صرف الانحناء والقيام لا يكون هو الصلوة .

وفيه ان المراد بالعنوان ان كان هو العنوان الذي يكون مصب الاثر الشرعي فلازال لا يمكن اجراء اصالة الصحة فيه للشك في اجتماع الشرائط ولذا نحتاج الى اجراء الاصل فلا يحرز العنوان بهذا المعنى ابدأ واما ان كان غيره فلا نحتاج الى احرازه ازيد مما يصدق عليه العنوان عرفا فالعبادات في ذلك مثل المعاملات فكما ان الموضوع لوجوب الوفاء هو العقد العرفي والموضوع للحلية هو البيع كذلك فكذلك الصلوة والوضوء هكذا قيل .

و لكن لا يكون للعرف الدخول في الموضوعات الشرعية ولا يقاس بباب المعاملات التي تكون بيد العرف فصدق الصلوة والوضوء بنظر العرف غير مفيد لاحتراز الموضوع الشرعي ولذا قيل ان احتراز الموضوع الواقعي غير لازم و يكفي احتراز كون المكلف بصدد اتيان الوضوء والصلوة وامثالهما والذي يسهل الخطب ان احتراز العنوان غير لازم بل صرف احتراز العمل كاف في ذلك .

ويبدل عليه عمومية بناء العقلاء والسيره ولذا ترى عدم فحصهم عن حال العوام الذين في السوق يتجرون من دون العلم بحدود الموضوع الشرعي نعم ان كان السند لهذا الاصل حمل فعل المسلم على الصلاح بمقتضى الروايات فاحتراز الحدود والقيود لازم فضلا عن احتراز الموضوع وكون المكلف في صدق اتيان العمل الفلاني . فعليهذا نقول اذا غسل الغاسل الثوب ولم يعلم النجاسة و كان الثوب نجسا يمكن ترتيب اثر الطهارة بصرف احتراز عنوان الغسل .

ومن العجب هو ان شيخنا النائيني قد يقول بأن احتراز العنوان لازم وهكذا احتراز كون المكلف في صدق اتيان العمل بالعنوان الخاص مع عموم السيره وبناء العقلاء حتى في صورة عدم احتراز العنوان والصدقية فتحصل ان الملاك كون المكلف في نقش العمل لافي احتراز عنوانه .

اما المقام الثاني وهو ما يحرز به العنوان فتارة يكون في عمل الشخص نفسه لنفسه وتارة في عمل الشخص لغيره فعلى الاول صرف مشاهدة العمل كاف في احتراز كون المكلف في صدق نقش العمل (وبالفارسية در صدق نقش بردارى بودن مكلف كافى است ) او قيام البينة على اتيان العمل كذلك .

واما على الثاني فصرف اتيان العمل لا يكفي فيه لان ظاهر حال كل عامل هو ان يكون العمل لنفسه فلا بد من اثبات كون العمل عمل المنوب عنه في النيابة او عمل الموكل في الوكالة باحتراز كون المكلف بصدده وهذه الصدقية كافية في اجراء الاصل لوشك في صحة العمل من جهة الاجزاء والشرائط .

ولكن حيث ان الصدية مما لا يمكن اثباتها الامن قبل العامل فلا بد من قبول اخباره في ذلك للكبرى العامة في أن كل ما لا يعلم الامن قبل الشخص نفسه يقبل قوله فيه كما يكون احد موارد اخبار المرثة بالحمل او بالحيز لنفسه و عليه هذا لا يشترط عدالته ولا الوثوق به في ذلك فكل مخبر يكون خبره عن نفسه يقبل قوله. والظاهر ان هذه الكبرى في مقابل كبرى البينة التي لا بد فيها من الوثوق او العدالة ويمكن ان يستدل لذلك بان من ملك شيئاً ملك الاقرار به والشخص مالك لعمل نفسه فمالك للاقرار به ولكن هذا الوجه ضعيف لان الاقرار يصح في صورة كونه على النفس لالها فان اقرار العقلاء على انفسهم جائز لا لانفسهم ومن هنا ظهر ما في الامر الرابع من كتاب الفرائد من اشكال القوم في الفرق بين الصلوة عن الميت و الصلوة على الميت من جهة كفاية احراز نفس العمل في الصلوة على الميت و عدم كفايته في الصلوة عنه بل يلزم احراز العنوان في الصلوة عنه بالبينة العادلة فانهم قالوا لافرق بينهما في ذلك و جه الظهور هو ان الصلوة على الميت اذا شك في صحتها يكون من الشك في عمل الشخص من حيث كونه عمل نفسه فيكفي احراز نقش العمل واما في الصلوة عن الميت فلا بد من احراز كونه في صدمها هو نائب فيه و الا فالصلوة وغيرها من الاعمال يكون ظهورها الاولى في وقوعه عن قبل نفسه كما ان الزيارة تحصل بحضور الزائر عند المزور ولا يحتاج الى شيء آخر مثل ان ينوي الزيارة عن قبل نفسه واما اذا كان نائباً عن الغير فلا بد ان يقصد ذلك الغير ليتحقق النيابة .

و اما الشيخ الاعظم قدس في مقام الذب عن هذا الاشكال فقد تصدى لطريق صعب وهو ان لفعل النائب جهتين جهة كون الفعل الخارجى من الصلوة و الصوم عن الغير موجبا لاستحقاق النائب للاجرة و جهة كونه مبرء لذمة المنوب عنه فمن الجهة الاولى يكون مثل اتيان الشخص لعمل نفسه فصرف احراز العمل كاف واما بالنسبة الى الجهة الثانية فلا بد من احراز كونه في صدد ذلك فالصلوة على الميت

مثل الصلوة عن الميت بلحاظ الجهة الاولى لابلحاظ الجهة الثانية ولذا يجب احراز عنوانها بالبينة العادلة بلحاظ الجهة الثانية دون الجهة الاولى .

فتحصل انه قد قائل بعدم لزوم احراز العنوان في الصلوة عن الميت في الجهة التي 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 براءة الذمة على صحة العمل واستحقاق الاجرة فمن يستحق الاجرة مع صحته كيف لا يكون عمله كذلك موجبا لبرائة ذمة الميت .

ولكن مراده قد هو كون الجهتين عرضيتين وهما اثر لفاعل 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 او اجير التوضي للعاجز عن الوضوء فانه لا يحتاج الى احراز العنوان في الوضوء لانه عمله ويحتاج الى ذلك في التوضي لانه عمل تسبيبي ولا بد من احراز كون النائب في صدقاتين العمل للمنوب عنه كما عن المحقق الهمداني .

## الامر الخامس

في انه لاشبهة في تقدم اصالة الصحة على اصالة الفساد في المعاملات كما انه لاشبهة في تقدمها عليها ايضا في العبادات ولكن البحث في انه هل جريانها في المعاملات يكون في خصوص الشك من ناحية شرائط السبب وهو العقد او بعم شرائط

(١) اقول ما استفاد من كلامه قد في الفرائد هو اشتراط العدالة ايضا في المخبر وقد

انكرها مدظله آنفا .

العوضين والمتعاقدين وشرائط المسبب ايضا ؟ وهذا امر مهم له نتائج مهمة في ابواب المعاملات و توضيحه ان الشك في الصحة والفساد اما ان يكون من ناحية السبب و هو العقد كالشك في الصحة من جهة وقوع العقد بالفارسية او العربية التي هي شرطه على بعض الاقوال او كالشك في الموالاة بين الايجاب والقبول التي هي شرط عرفي و شرعي .

واما ان يكون من ناحية المتعاقدين كالشك في البلوغ الذي هو شرط العاقد واما ان يكون من ناحية العوضين مثل كونهما مما يملك واما ان يكون من ناحية المسبب كالشك في كون البيع ربوياً وغيره .

والبحث في ذلك كله يكون في الشك من جهة الشبهة الموضوعية لا الحكمية مضافاً بان الشك في الشروط يلزم ان يكون من جهة الشرائط الشرعية واما الشرائط العرفية فهي مما به قيام الموضوع والحكم لا يمكن ان يكون محققاً لموضوعه فان العمومات مثل قوله تعالى احل الله البيع و قوله تعالى اوفوا بالعقود تشمل كل ما كان بيعاً او عقداً عرفياً وما ليس كذلك يكون خارجاً عنها بالتخصيص لان المعاملات طرأ من الامور العرفية وان تصرف الشارع فيها من جهة عدم امضاء ما هو مغل بنظام الاجتماع مثل البيع الربوي .

وعليه فكل مورد يكون الشك من جهة اجتماع الشرائط والاجزاء عند العرف فلا بد من احرازها ولا يتمسك باصالة الصحة بل يتمسك باصالة الفساد فوزان اصالة الصحة وزان عمومات حل البيع والتجارة عن تراض ووجوب الوفاء بالعقد وهذا مما استقر عليه راي العلمين الاستاذين النائيني والعراقي ( قدهما ) .

فاقول ان السند اذا كان العمومات ( ١ ) فالامر كما ذكر واما اذا كان الاصل

(١) اقول العمومات ايضا شاملة لما يصدق عليه العقد ولو بالتسامح كما هو نظره مدظله

فيما سيحى من كفاية احراز الموضوع ولو بالتسامح فلا فرق بينها وبين اصالة الصحة

فهو اوسع من ذلك .

لان عمدة الدليل على جريانه السيرة وبناء العقلاء و نحن نرى بالوجدان التعميم في الاسواق ضرورة انه لايسئل عن صحة معاملة السودان وغيرهم ممن هو جاهل غالبا بالاحكام وبالشرائط العرفية او لايراعيها ولو كان الشك من جهة شرط عرفي يحتمل فقدته في المعاملة الخاصة و اما اذا كان السند العمومات فهي مختصة بصورة احرار الشرائط العرفية .

ثم القائل باختصاص الاصل بالشرعية في العقد فقط كشيخنا النائيني قد يستدل بان الدليل على صحة هذا الاصل الاجماع و المتيقن منه هذه الصورة لاصورة كون الشك في شرائط المتعاقدين كالبلوغ او في شرائط العوضين كعدم كونهما خمراً او خنزيراً او صحة العقد من ناحية السبب لاتنافي فساده من جهة ساير الاركان وهذا لا يكون من جهة كون اصالة الصحة اصلا لامارة ليقال مثبتات الاصول غير حجة و مثبتات الامارات حجة وهذه ليست اماراة بل من جهة ان صحة كل شيء بحسبه و صحة العقد من حيث الايجاب والقبول غير منوط بصحته من ناحية العوضين او المتعاقدين والنقص من هذه الناحية ليس نقصا بالنسبة الى العقد فالشك في البيع الموجب للنقل غير الشك في سببه .

وهذا القول يكون اخذاً من المحقق الثاني قد حث قال ان الاصل في العقود الصحة بعد استكمال اركانها الخ ما نقله عنه في الفرائد .

مضافا بانه فرق بين الشروط الدخيلة في المالية مثل عدم كون العوضين خمرا او خنزيراً فلا تجرى فيه و بين ما كان غير دخيل مثل العلم بالعوضين فتجربى فيه .

ولكن الحق عندنا هو التعميم لجميع صور الشك وليس دليلنا الاجماع فقط بل دليلنا السيرة و بناء العقلاء و هما شاملان لجميع الصور و لجميع اقسام الشروط سواء كان الشك في الشرائط العرفية او الشرعية نعم احرار العنوان العرفي بالنحو المسامحي لازم



لابالدقة فاذا احرز البيع يعنى صورته يكفينا لجريان اصاله الصحة .  
وقد صرح الشيخ الاعظم قده بذلك على فرض كون الدليل السيرة وبناء العقلاء  
لاختلال النظام لولا جريانها .

فتمحصل ان قولنا وقول شيخنا الاستاذ قده فى جهة الافراط والتفريط لقولنا  
بالجريان مطلقا وقوله بعدم الجريان الا فى الشرائط الشرعية للسبب ولا جدموافقا  
له ظاهرا الا المحقق الثانى والقول الوسط هو ان يقل ان الشرائط العرفية مطلقا  
احرازها لازم والشرائط الشرعية مطلقا يجرى فيها الاصل .

نعم لا يترتب على جريانه الاثره 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 .

فتمحصل من جميع ما تقدم ان الاشكال على شيخنا النائىنى قده من وجوه .  
الاول ان الدليل ليس هو الاجماع فقط حتى يقول ان المتيقن منه صورة  
كون الشك فى السبب فقط لاغير .

والثانى من جهة انه لاى دليل يجب احراز شرائط المتعاقدين والعوضين  
والمسبب ولا يجب احراز شرائط السبب حتى تجرى اصاله 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 بذلك 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 اصاله الصحة فى الشرائط العرفية بعد احراز نفس العمل وصورته

ولو بالتسامح .

والرابع انه يقول ان الشرط ان كان مما لادخل له في مالية العوضين تجرى اصالة الصحة فيه مثل علم المتبايعين بالعوضين فان العلم بهما لادخل له في المالية فلو فرض جهلها بهما ايضا تكون المالية بحالها واما ان كان لادخل في المالية مثل عدم كونها خمرا او خنزيراً فلا تجرى اصالة الصحة فيه ان شك فيه وهذا لادليل عليه بل ادعاء محض والحق انه لا فرق بينهما وتجرى اصالة الصحة في جميع الصور من انحاء الشك في المعاملات .

### الامر السادس

يظهر من الشيخ الاعظم في الفرائد في الامر الثالث على حسب ترتيبه اختصاص جريان اصالة الصحة بصورة كون الامر دائراً بين الصحة و الفساد لا صورة دوران الامر بين الصحة الفعلية والصحة التأهيلية فان اصالة الصحة لا تجرى ولا تثبت الصحة الفعلية .

فاذا شك في تحقق القبول بعد العلم بحصول الايجاب من البايع فلا تقضى اصالة الصحة في الايجاب بوجود القبول لان القبول معتبر في العقد لا في الايجاب وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة او في الصرف او السلم بعد العلم بتحقيق الايجاب والقبول لم يحكم بتحقيقه من حيث هذا الاصل وكذا لو شك في اجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح احرازها باصالة الصحة .

واولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلى وطبعه مبنياً على الفساد بحيث يكون المصحح طارياً عليه كما لو ادعى بايع الوقف وجود المصحح لبيعه لانه لو خلى وطبعه لا يجوز بيعه الا بطر ومجوز وكذا الراهن اذا باع عين المرهونة وشك في اجازة المرتهن او اذنه لذلك فان اصالة الصحة لا تثبت الاذن .

ولا يخفى ان مراده قده ليس عدم حجية هذا الاصل بالنسبة الى ما ذكر من

جهة عدم حجية الاصل المثبت المعروف عندهم بل من جهة ان مجراها لا يكون الا في صورة الشك في الصحة والفساد لا في الصحة التأهيلية والفعلية هذا .

ولكن التحقيق ان ادعاء ذلك لا دليل عليه من جهة الكبرى والصغرى اما الكبرى فلان عموم الدليل وهو بناء العقلاء والسيرة شامل لهذه الصورة ايضا يعنى الشك في الصحة التأهيلية والفعلية الا ترى انهم لا يتوقفون في ترتيب الاثر على بيع كان الشك في وجود القبول فيه بعد احراز الايجاب وهكذا غيره واما الصغرى فلان الامر في ما ذكر من الامثلة وامثالها يدور بين الصحة والفساد بالنسبة الى المعاملة وان لم يكن الشك في الايجاب كذلك فتجرى اصالة الصحة في كل ما ذكر .

نعم ان قلنا ان القبض في الصرف والسلم يكون من متممات العقد فحيث يكون الشك في موضوع اصالة الصحة وهو العقد بدونه فلا تجرى من هذا الباب واما الشك في صحة عقد الفضول للشك في لحوق الاجازة فهو ايضا غير منطبق على المقام لان صحة العقد بالنسبة الى الفضول لا اثر لها وبالنسبة الى غيره فلا احراز للاجازة ليرتب عليه اثره .

نعم على فرض كون الاجازة في الفضولى كاشفة بالكشف الحقيقي او بالكشف الانقلابي فيمكن ان يكون الشك في الصحة والفساد بالنسبة الى العقد الصادر عن الفضول ولكن الذى يسهل الخطب هو جريان الاصل بالنسبة الى المعاملة بالنسبة الى العقد الذى هو السبب لها فاذا شك في معاملة فضولية وقعت على شىء من جهة لحوق الاجازة وعدمه فنجرى الاصل في المعاملة ونصلى مثلا على فرش يكون في دار زيد مع هذا الشك ولا تنتفخص عن الصحة والفساد ودليلنا السيرة وبناء العقلاء .

و اما بيع الوقف مع الشك في المعجوز فكذلك من جهة الشك في اصل المعاملة .

والعجب عن شيخنا النائيني قده حيث قال ان احراز المعجوز في 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 في قابلية المعقود عليه لذلك والاصل عدمها .

و وجه التعجب هو انه لو لم يكن للاصل هنا مجرى لقصور دليله عن شمول  
المقام لا يكون تمسكه بالاصل الموضوعى موجها لبطلان المعاملة من جهة عدم  
جريان اصاله الصحة وان كان لها مجرى فهي متقدمة على الاستصحاب فان مثبتها حجة  
بالنسبة اليه ولو لم يكن كذلك بالنسبة الى غيره .

ثم انه (قده) قد تعرض لفرع يكون من فروع عدم جريان اصاله الصحة عنده  
لان الشك ليس في الصحة والفساد بل في الصحة الفعلية والتأهلية وهو ان الرهن  
والمرتهن لو اختلفا في وقوع البيع قبل اذن المرتهن او بعده بعد كون وقوع الاذن  
مسلماً بان يدعى المرتهن رجوعه عن اذنه قبل وقوع البيع ويدعى الرهن وقوعه  
بعده فلا يمكن ان يقال كما قيل ان اصاله صحة الاذن تقضى بوقوع البيع صحيحاً  
ولا اصاله صحة الرجوع تقضى بكون البيع فاسداً لان المفروض صحتهما بعد صدورهما  
عن اهلية لذلك لان البيع لو وقع بعد الاذن يكون صحيحاً ولو وقع بعد  
الرجوع يكون فاسداً وفساده لا يضر بصحة الاذن او الرجوع .

والحق عدم جريان الاصل هنا لا في البيع ولا في الاذن ولا في الرجوع .

اما في البيع فلان الشك انما وقع في رضاء من له الحق وهو المرتهن وقد  
تقدم ان صحة الايجاب والقبول لا تقضى بتحقيق الرضاء ممن يعتبر رضاء سواء كان  
مالكا كما في بيع الفضولي ام كان له حق في البيع كما في المرتهن فان العين  
المرهونة تكون متعلقة لحقه وليست ملكه ،

واما في الاذن فلان صحته تقضى بصحة البيع اذا فرض وقوعه عقيبها لا بوقوعه  
عقبه كما ان صحة الرجوع تقضى بفساد ما فرض وقوعه بعده لان البيع وقع بعده  
ثم تأمل (قده) في المسئلة انتهى كلامه .

والجواب عنه ما مر من ان اصاله الصحة لا اختصاص لها بالشك في 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 ولا يكون في وسع الاصل اثباته فالاثر المترتب على نفس صحة البيع لاشكال في تسرته ودليلنا عموم دليل اصاله الصحة وهو السيرة وبناء العقلاء كما مر .

فان قلت لنا في المقام استصحاب بقاء الاذن الى حين العقد فيصح العقد بعد التعبد ببقاء الاذن .

قلت لو كان المعتبر في باب العقود نشوء العقد عن الرضا المتقدم لا يثبت هذا الاستصحاب تقدمه و على قرص كفاية الرضا و لو لم يكن متقدماً فيمكن القول به لكون الموضوع مر كبا من جزئين جزء بالوجدان وهو العقد و جزء بالاصل و هو الاذن و هو قدومه حيث يرى شرطية كون العقد ناشياً عن الرضا لم يعنى بهذا الاستصحاب (١) .

(١) اقول هذا مثل ساير الاستصحابات في الشك في تقدم احد الحادثين وتأخره فنقول استصحابه هذا معارض باستصحاب عدم وقوع العقد الى حين الرجوع فان الرجوع بالوجدان والشك يكون في تقدم العقد عليه .  
ولا يقال لاثاره لانا نقول لاثاره القول بالبطلان فان العقد بدون اذن المرتهن باطل فان قلت ان هذا لا يثبت وقوع العقد بعد الرجوع قلت هذا الاشكال مشترك الورد لعدم اثبات كون العقد بعد الاذن باستصحاب الاذن ايضاً .

## الامر السابع

### في عدم حجية مثبتات أصالة الصحة

و فيه خلاف فر بما يقال بعدم الحجية مطلقا في اللازم سواء كانت اصلا او اماره وربما يقال بعدم الحجية على فرض كونها اصلا لعدم حجية مثبتات الاصول واما على فرض كونها اماره فمثبتاتها حجة كما حرر في محله .

والحق عندنا عدم الفرق بين كون الدليل اماره او اصلا بل يختلف حجية اللوازم وعدمها حسب اختلاف الموارد فليس مثبت كل اماره حجة ولا مثبت كل اصل ليس بحجة فمن الممكن ان يكون المثبت في الاصل ايضا حجة وان لا يكون مثبت الامارة حجة .

والحق في اصل الامر هنا هو عدم كون أصالة الصحة اماره لان الامارة تحتاج الى جهه كشف و نحن حيث نجريها حتى في صورة جهل العامل بالأجزاء و الشرائط باحتمال التصادف مع الواقع فلا نقول بامارتها لعدمها في صورة الجهل .

وكيف كان ان المستدل بعدم حجية مثبتها يحتج بأن الدليل على حجية أصالة الصحة نفسها هو الاجماع او بناء العقلاء وهولبي والمتيقن منه اثبات مورد الشك في الصحة لاثبات لوازمها فلو شك في صحة عقد من حيث الشك في بلوغ العاقد نجري أصالة الصحة في العقد ولا نقول بلازم جريانها وهو الحكم ببلوغ العاقد حتى يترتب عليه آثاره التي غير هذا الاثر ايضا و لافرق بين كونها اصلا او اماره اما على الاول فواضح واما على الثاني فلما مر من ان المتيقن من الامارة هنا هو اثبات ما شك فيه من الاجزاء والشرائط بالنسبة الى هذا العمل الخاص لا بالنسبة الى غيره .

ثم ان غاية ما قيل في تقريب الامارية هو ان أصالة الصحة في عمل الغير تكون مثل قاعدة الفراغ في عمل نفسه وقد مر ان السرفيها هو الاذكريه حين العمل فان كل عامل بمركب مرتب الاجزاء يأتي به على وفق ترتيبه ولا يتجاوز عنه بدونه

فيكون هذا جهة كشف في هذه القاعدة فامضاها الشارع .  
 و في المقام ايضا كذلك فاصالة الصحة اماره من جهة ان العامل لا يتخطى  
 عن الاجزاء والشرائط المعتبرة في العمل الذي يكون في صدقاتيانه .  
 و يرد عليه بان الازكورية تفيد بالنسبة الى العامل اذا شك في صحته عمله و  
 اما العامل كما في اصاله الصحة في عمل الغير فلا تفيد و لو سلم فيكون الاثبات  
 للوجود الحيثي للوجود المطلق يعني تثبت اصاله الصحة مثلا ووجود صلوة الظهر المشكوك  
 من حيث ترتب العصر عليه لامن حيث وجوده المطلق حتى لا يحتاج الى اعادته فليست  
 مثل الخبر الواحد في الاحكام والبينة في الموضوعات حتى ترتب عليها جميع آثار  
 الوجود المطلق .

كل ذلك على فرض عدم جريانها في صورة الجهل بالحكم و اما اذا كان  
 العامل جاهلا به و قلنا بالجريان فلا وجه لامارتها لعدم وجهه للكشف على  
 هذا الفرض .

هذا كله في صورة احتمال غفلة العامل عن اتيان جزء او شرط و اما في صورة  
 احتمال الترك عمدا فيكون الدليل على صحة العمل من حيث ظهور حال العاقل  
 المسلم على اتيان المركب على حسب وضعه ضرورة ان العاقل المسلم يأتي بالعمل  
 على وفق الوضع ولا ينقص منه شيئا و هذا النحو من ظهور الحال و ان كان له نحو  
 طريقية و كاشفية للواقع ولكن اثبات امضاء الشرع من هذه الجهة مشكل و المقوم  
 للامارية وجود الكشف و الامضاء بهذه الجهة فلا تكون اصاله الصحة في هذه  
 الصورة اماره .

و اما على فرض احتمال الترك جهلا بالحكم او الموضوع فقد مر عدم وجهه  
 للكاشفية حتى يقال انها اماره بل انها اصل و مثبت الاصل غير حجة .  
 فتحصل من جميع ما تقدم عدم حجية مثبتات اصاله الصحة اصلا كانت او  
 اماره خلافاً للقدماء في الجملة .

## فروع الشيخ قده في مثبتات اصاله الصحة

ثم ان هنا فروعاً قد تعرض لها الشيخ الاعظم في الفرائد في الامر الخامس عنده اثنان منها عن العلامة قده وواحد اسسه قده وتعرض لما اسسه رعاية للاختصار وهو انه لو شك في ان الشراء الصادر من الغير كان بعين من اعيان ماله مما يملك او كان بعين من الاعيان الغير المملوكة شرعاً كالخمر والخنزير فان اصاله الصحة بالنسبة الى المعاملة والحكم بصحة التصرف في المبيع بعد هذا الشك لا يلزمها القول بان البيع وقع في مقابل العين المملوكة فلومات المشتري لا تحكم بخروج العين المملوكة عن تركته وان كان هذا من لوازم الحكم بصحة المعاملة وذلك لما مر من عدم حجبية لوازم اصاله الصحة فالاصل عدم خروج العين عن ملك المورث .

وقد اشكل عليه شيخنا النائيني قده في الامر الخامس في تقريره مع تنقيح منا اولاً من حيث المبنى وهو عدم جريان اصاله الصحة عنده اذا كان الشك في ما هو دخيل في مالية العوضين و من المعلوم ان الشك في خمريه الثمن او خليته يكون من الشك في مالية احد العوضين .

وثانياً لا بد من القول بخروج شيء عن ملك المشتري في مقابل ما اخذه من الثمن فكيف يقال بصحة البيع وخروج المبيع عن كيس البايع من دون دخول شيء في كيسه .

وثالثاً ان المشتري نفسه وورثته يتبلى بعدم جواز التصرف في امواله للعلم الاجمالي بأن عيناً من الاعيان خرجت عن ملكه ولا يدرى عينها .

ولكن لا يرد اشكاله قده مبنياً لان الثمن سواء كان مما يملك او مما لا يملك يكون مالا عند العرف والملاك في مالية العوضين هو نظر العرف لانظر الشرع فاذا تحققت المالية بنظره يتحقق العقد الذي هو موضوع جريان الاصل عرفاً فحق نقول بجريان اصاله الصحة حتى مع الشك في الشرائط الراجعة الى مالية العوضين شرعاً



و اما ما ذكره من ان العلم الاجمالي مانع من التصرف في اموال المورث فهو لا يتم لعدم التأثير للعلم الاجمالي الذي لا يوجب التكاليف في جميع اطرافه فان الثمن لو كان في الواقع هو الخمر لا يوجب الاحتراز عن ساير الاموال لعدم خروجه عن ملكه فلا يجب الاحتياط .

واما العلم بخروج شيء عن كيس المشتري فلازمه المصالحة مع البايع في ما يكون حقه في الواقع ( ١ ) فلما محذور في القول بعدم ثبوت اللازم لاصالة الصحة لوجرت ولا اشكال في اصل جريانها ايضاً .

## الامر الثامن

في بيان ورود هذا الاصل او حكومته على الاستصحاب

والبحث في مقامين المقام الاول في تقديم اصالة الصحة على الاصل الحكمي كما في اصالة عدم الانتقال عند الشك في صحة المعاملة وفسادها والتقديم لا يكون بالورود كما في تعبير الشيخ الاعظم فده بل بالحكومة او التخصيص والتعبير بالورود لعله يكون من اشتباه الناسخ .

والمقام الثاني في تقديمها على الاصل الموضوعي مثل الشك في البلوغ الذي هو شرط العقد فان اصالة عدم البلوغ اصل موضوعي في مقابل اصالة الصحة فنقول .

(١) اقول وهنا علم اجمالي بان الثمن لا يكون خارجاً عما في البين فان كان الثمن هو ما يملك فيكون في الاعيان وان كان مما لا يملك ايضاً يكون من الاعيان فنعمل اجمالاً ما بطلان العقد شرعاً او صحته شرعاً .

والحكم بالصحة وجعل الثمن من غير الاعيان امر مشكل جداً فاما ان نقول بان اصالة الصحة تثبت هذا اللازم وهو كون العوض مما يملك ونحكم بخفاء الواسطة وان كانت اصلاً او نقول بعدم جريان اصالة الصحة والقول بالصحة وجعل الثمن خارجاً عما في الخارج بعيد.

اما المقام الاول فقال الشيخ الاعظم قدّه فيه بتقديم اصالة الصحة على الاصل الحكمي من جهة ان الشك في الانتقال مثلا مسبب عن الشك في تحقق الاثر فاذا حكمنا بتحقق الاثر بحكم اصالة الصحة لا يكون للشك في الانتقال مجال فان قلنا ان مفاد اصالة الصحة هو الحكم باستجماع العقد للشرائط المعتبرة فيه تعبدأ يكون التقديم بالحكومة وان قلنا ان مفادها هو الحكم بترتيب اثر الصحيح فلا محالة يحصل التعارض بينها وبين الاستصحاب لان مفاده ايضا ترتيب اثر عدم الانتقال ولكن بعد التعارض لا يحكم بالتساقط بل يقدم اصالة الصحة و يخصص دليل الاستصحاب لانا لم نجد مورداً لم يكن في مقابل اصالة الصحة استصحاب عدم الانتقال فيلزم عدم المورد لدليلها فلا بد من تقديمها على الاصل الحكمي اما بملاك الحكومة او التخصيص .

واما المقام الثاني وهو صورة المعارضة مع الاصل الموضوعي فللشيخ الاعظم قدّه كلام في المقام .

ولاجل تلامذته الميرزا محمد تقى الشيرازى كلام آخر في الحاشية وفي بعض النسخ كلامه في المتن و كلام شيخه في الحاشية وقد حصل الخلط بينهما في كلام بعض كما عن شيخنا النائيني قدّه وقد وقع الخلط في 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 قدّه 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 ولا يثبت باصالة عدم البلوغ عدم صدور العقد عن البالغ الاعلى المثبت والاصول المثبتة غير حجة فتقدم اصالة الصحة بعد عدم تأثير الاستصحاب في الفساد .

هذا إذا كان مفاد أصالة الصحة ترتيب الأثر فقط وأما إذا كان مفادها استجماع العقد للشرائط المعتبرة في العقد فهي متقدمة على الاستصحاب لأن مفاده عدم اقتضاء العقد الصادر عن غير البالغ لترتيب الأثر وهي تقتضى ترتيب أثر الصحيح ولامعارضة بين المقتضى واللاقتضاء فيكون الأصل الحكمي مقدما على الأصل الموضوعي عنده قده خلافاً لجملة من الفقهاء .

وهذا كله بناء على كون أصالة الصحة أصالاً من الأصول العملية وأما على فرض أماريتها فلا إشكال في تقديمها على الأصول الموضوعية لاجبية مثبتة الأمانة فيثبت البلوغ المشكوك فيه بجريانها .

ويرد على هذا الكلام بشقه الأول وهو عدم الأثر لأصالة عدم البلوغ لأن الأثر لعدم صدور العقد عن البالغ لا صدور عن غير البالغ بان عدم المعلول كما يكون بعدم العلة وعدم المقتضى كذلك يكون من لوازم عدم شرط العلة والمقتضى فإذا صدر عقد ولم يحرز شرطه وهو البلوغ يكفي لعدم الأثر لهذا العقد فمقتضى أصالة عدم البلوغ بطلان العقد ومقتضى أصالة الصحة صحته فيتعارضان .

ويرد عليه بشقه الثاني بان الاستصحاب بعد كونه من الأصول المحرزة يحرز الفساد كما ان مقتضى أصالة الصحة الصحة فيتعارضان ولا يكون من مقابلة المقتضى مع اللاقتضاء فتصل النوبة الى أصالة عدم الانتقال هذا حاصل كلام الشيخ قده مع ما يرد عليه .

و أما كلام السيد محمد تقي الشيرازي فيكون حاصله هو ان الاستصحاب يوجب عدم الشرط وأصالة الصحة توجب وجوده فيتعارضان وحيث ان الاستصحاب يكون من الأصول المحرزة دونها فيقدم الأصل المحرر على غيره فينتج فساد العقد إذا كان مفاد أصالة الصحة ترتيب أثر الصحيح وأما إذا 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 في المقام هو ان هذا الاختلاف يكون ناشيا عن الاختلاف بين المباني في الاستصحاب وملاحظة اصالة الصحة معها وليس الاختلاف على مبنى واحد فان المباني في الاستصحاب ثلاثة الاول جعل مماثل الحكيم الواقعي في مورده كما عن المحقق الخراساني قده و الثاني 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 امانة او اصلا فعلى الامارية اما ان نقول بحجية مثبت كل امانة اي اثر كان واما ان لا نقول بذلك مطلقا بل يختلف حجية مثبتها حسب اختلاف الموارد و على فرض كونها اصلا فاما ان تكون من الاصول المحرزة واما لا تكون كذلك .

فعلى فرض كونها امانة و كون مثبتها حجة مطلقا فلا شبهة في التقديم على الاستصحاب على جميع المباني فيه ولعل هذا هو المراد من كلام السيد قده بشقه الثاني من جهة كون اللازم من اصالة الصحة هو استجماع العقد للشروط لانه ترتيب الاثر فقط واما على فرض عدم حجية مثبتها وان كانت امانة او كانت اصلا محرزا لموردها و كان المبني في الاستصحاب تنزيل الشك منزلة اليقين فيتعارضان لاحتراز الفساد بالاستصحاب و احتراز الصحة باصالة الصحة والمرجع اصالة عدم النقل .

و اما لو كانت اصلا ومفادها ترتيب الاثر فقط لاستجماع الشروط فاستصحاب عدم البلوغ حاكم عليه .

والحاصل لافرق في المسالك اذا كان المبني حجية مثبتها والمعارضة او تقديم الاستصحاب تكون بعد فرض عدم حجية مثبت و حيث كان مبني الشيخ قده عدم حجية مثبت قال بالمعارضة في بعض كلامه .

و اما على فرض كونها امانة ومثبتها غير حجة فايضا تكون المعارضة بين مفادها ومفاد الاستصحاب .

و اما على فرض كون المبني في الاستصحاب جعل المماثل او تنزيل المشكوك

منزلة المتيقن بمعنى ترتيب اثر الواقع فيمكن ان يقال تكون اصاله الصحه من الاصول المحرزة على فرض اصليتها وتقدم على الاستصحاب .

ثم انه ربما يتمسك لتقديمها (١) على الاستصحاب بلزوم اللغوية لدليلها عدم المورد لها لوجود الاستصحاب في كل مورد من الموارد .

ولكن يرد عليه بأن موارد وجود الاصل الموضوعي واحراز الحالة السابقة للموضوع لا يكون دائماً قرب مورد لا يكون الاصل الموضوعي فتجربى فيه اصاله الصحه نعم بالنسبة الى الاصل الحكمي وهو اصاله عدم الانتقال يلزم اللغوية وعدم المورد لها لو قدم عليها .

و ربما يتوهم ان الاصل الموضوعي لتقدمه متقدم في الجريان على اصاله الصحه وفيه ان اصاله الصحه على فرض اماريتها تقدم على ساير الاصول اذا قلنا بحجية مثبتتها وعلى فرض عدم حجبية مثبتتها مع انحفاظ الامارية فتعارض مع ساير الاصول لمكان الامارية و على الاصلية بمعنى استجماع العقد للشرايط تبعداً 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 لا يكون مقدماً بل يختلف حسب اختلاف المباني في اصاله الصحه .

(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 عدم بل الكل مسبوق بعدم .

## الامر التاسع

### في جريان اصالة الصحة في الاقوال والاعتقادات

اما البحث عن جريانها في الاقوال فقد تعرض له الشيخ الاعظم قده وحاصله ان القول الذي يصدر عن قائل تارة يلاحظ بلحاظ انه فعل من افعال المتكلم وتارة يلاحظ باعتبار كاشفية هذا الكلام وهذه الجهة يكون البحث فيها من جهات ثلاثة .

الشك في الارادة الاستعمالية بعد احراز الاستعمال لاحتمال كون المتكلم لاغيا في التكلم وعدم ارادته معنى اللفظ .  
والشك في الارادة الجدية بعد احراز كون المتكلم قاصداً لمدلول اللفظ في الاستعمال .

والشك في ان هذا الكلام هل يكون مطابقاً للواقع ونفس الامر ام لا يكون كذلك وصدر عن المتكلم عن اشتباه وخيال لا واقع له .  
اما الشك فيه من حيث انه فعل من الافعال فلا شبهة عنده قده في جريان اصالة الصحة فيه فاذا صدر كلام من متكلم لانعلم انه غيبية لمؤمن حتى يكون حراماً وموجباً للفسق او مدح له حتى يكون مستحجاً او كان مباحاً لكونه في امر من الامور المباحة فتجرى اصالة الصحة ونثبت عدالة المتكلم ولا نشك في عدالته بعد جريانها حتى نحتاج الى الاستصحاب .

ويرد عليه ان البحث في اصالة الصحة يكون في صورة دوران الامر بين الصحيح والفاقد ومن المعلوم انه ليس الشك هنا في 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

كما مر (١) .

يكون في مقام بيان حكم اخلاقي ولا يترتب عليه اثر فقهي ولا جامع بين الحرام والحلال انفس القول الذي هو جامع فوق المقولة بخلاف العقد الصحيح والفاقد فان له فرد فاسد وهو الفاقد للشرط مثلاً وفرد صحيح وهو الجامع له فجر بيان اصالة الصحة في القول بما هو فعل من الافعال ممنوع .

واما الشك في وجود الارادة الاستعمالية حقيقة واحتمال اللغوي الكلام وعدمه فايضا يقول قد به بأنه لا يرب في جريان اصالة الصحة لاثبات كون المراد هو معنى اللفظ .

وفيه ان اصالة كون المراد هو معنى اللفظ والاخذ بظاهر معناه يكون من اصول العقلائية التي لا ربط لها باصالة الصحة .

واما الشك في مطابقة الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية فكذلك يقول قد به بأن اصالة الصحة جارية .

(١) اقول الصحة بمعنى التمامية وهي في كل شيء بحسبه ولاداعي الي ان يكون في مقابلها الفساد فان اللغوي في الكلام ليس كلامه فاسداً من حيث كونه لفظاً من الالفاظ ولكن في نظر العقلاء يكون فاسداً من جهة عدم ترتيب الاثر المناسب لتكلم العقلاء بعضهم مع بعض .

ولعل مراد الشيخ قد هودالك وله ان يدعى ان اصول العقلائية في الالفاظ تكون ايضاً من باب اصالة الصحة وان قلنا بامارتيتها في باب الالفاظ ولم نقل بها في غيرها .  
و روايات و ضع امراخ المؤمن على احسنه ان حملت على الاخلاق في بعض الموارد مثل خمسين قسامة لا تحمّل في جميع الموارد فلو فرض اثر شرعي لجريان الاصل لاغروفي ترتيبه بهذه الروايات مثل جواذا اقتداء بمن جرت اصالة الصحة في كلامه من حيث عدم كونه غيبة مؤمن .

والحاصل يمكن حمل كلام الشيخ قد على معنى يليق به قد مع علوشاً نه .

ولكن يرد عليه ما يرد على ما قبله لجريان الاصل اللفظي وهو مطابقة الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية وعدم قبول العقلاء عذر عاقل يقول ما اردت الجدة في كلامي وهذا غير مربوط باصالة الصحة في مقابل احتمال الفساد بل الفساد هنا غير مستقيم لان الكلام لا يكون فاسدا ولولم تكن الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية كما انه قديتفق لبعض الدواعي كالامر الامتحاني .

و اما اذا شك في مطابقة الخبر للواقع فهو قائل بعدم جريان اصالة الصحة وهو كذلك لان الواقع يكون بيد الله تعالى ولا يكون بيد من لا يكون ملازما للواقع ويقع الخطاء منه من غير شعور او مع الالتفات .

و البحث في حجية الخبر الواحد لا يكون من جهة مطابقة الخبر للواقع بل من جهة تنجيز الحكم للمكلف ان اصاب الواقع و كونه معذورا عند الخطاء ولا اثر للواقع وعدمه في هذه الجهة شرعا حتى نحتاج الى جريان اصالة الصحة .

فتمحصل ان اصالة الصحة في الاقوال غير جارية مطلقا و كلام الشيخ الاعظم قدس ومن تبعه مثل شيخنا النائيني قدس غير تام .

واما جريانها في الاعتقادات فهو الحق مثل ان الفقيه اذا اخبر بان العيص العنبي مثل احرام و نجس ولا ندرى انه هل يكون مطابقا لاعتقاده من باب الفحص التام عن الدليل بحيث صار هذا رأيا له و اقعا او لا يكون مطابقا لاعتقاده فتجرى اصالة الصحة في تحصيل مقدمات صحيحة لتحصيل هذا الرأي وبحكم بانه مطابق لاعتقاده و هكذا اذا عدل الرجالي رجلا من الرواة او جرحه ولا نعلم ان الجرح و التعديل هل يكونان عن مقدمات صحيحة او فاسدة فنحكم بالصحة من هذا الباب .



## البحث في القرعة

### وملاحظتها مع الاستصحاب وغيره (١)

في القرعة جهات من البحث الاولى في الدليل الدال عليها و هو الروايات الواردة في باب ١٢ و ١٣ من ابواب كيفية الحكم في ج ١٨ من الوسائل وفي المستدرک في باب ١١ من ابواب كيفية الحكم .

وهي على طائفتين الاخبار العامة والخاصة في الموارد الخاصة .

فاما الطائفة الاولى فمنها ح ١١ باب ١٣ عن محمد بن حكيم ( حكم ) قال سئلت ابا الحسن عن شيء فقال لي : 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 ما تنازع قوم ففوضوا امرهم الى الله عز وجل الاخرج سهم المحق وقال واي قضية اعدل من القرعة اذا فوض الامر الى الله اليس الله يقول ( فساهم فكان من المدحضين ) .

واما الطائفة الثانية فمنها ح ١٤ في باب ١٣ عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا وطار جلان او ثلاثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعا اقرع الوالى بينهم فمن قرع كان الولد ولده ويرد قيمة الولد على صاحب الجارية الحديث ومثله ح ٧٥٦٥ في الباب .

وهذه الروايات اما ان تكون فيما له واقع مجهول واما في المبهمات والمراد بها ما لا واقع لها و نريد اثباته بالقرعة مثل ان يقول احد عبيدى او ثلثهم حرفى وجه الله او يقول احدى زوجاتى طالق فان عنوان الاحد مبهم لا واقع له خارجاً و

( ١ ) لا يخفى ان المحقق الخراسانى تعرض لهذا البحث في آخر الاستصحاب في

الكفاية ولم يتعرض له هنا فالحرى حسب ترتيبها التعرض له عند كلامه قده والامر سهل .

هي ما في باب ١٣ من ابواب كيفية الحكم في الوسائل ح ٣ و ٢ و ١٥١٠ و ١٦ و ففى ح ٢ عن حريز عن محمد بن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون له المملوك فيوصى بعق ثلثهم قال كان على يسهم بينهم .

فان عنوان الثلث لا واقع له في الخارج والقرعة يكون لاثبات الواقع في ظرف الخارج ومن هذا الباب ما ورد في قضية يونس النبي على نبينا وآله و عليه السلام حيث ان الالتقاء في البحر لم يكن له واقع في حق احدهم فثبت بالقرعة ان يونس يكون من المدحضين وهذه الروايات تدل على حجية القرعة في الجملة و لكن في اى مورد من الموارد فسيجيء البحث عنه فان بعض القوم قال باختصاصها بالموارد الخاصة التي وردت فيها الرواية وليست قاعدة كلية .

الجهة الثانية في انها هل تكون من الامارات او من الاصول المحرزة او من الاصول الغير المحرزة فان الكل محتمل (١) .

اما الامارية فهي ان يجعل الشارع للقرعة اصابة نوعية ثم يمضى كشفها النوعي كما في ساير الامارات ولا يخفى عدم كون اماريتها مثل ساير الامارات لان ملاك الامارية في غيرها هو ان يكون للامارة كشف نوعي عن الواقع يكون موجبا للظن ثم امضاء الشارع اياها بجهة كشفها وليس للقرعة كشف نوعي كذلك بل لابد من ان يكون كشفها ايضا باعتبار ما جعل له من قبل الشارع .

واما كونها اصلا محرزا فهو ايضا لا بد ان يكون بهذا النحو يعنى جعل الكشف

(١) اقول لم يختر مد ظله في الدرس وجهها من الوجوه ولكن الذي يجيء في الذهن حسب ظهور الروايات وطرد احتمال الخطاء في بعض الروايات و تحكيم امر القرعة في الاصابة الى الواقع وانها مجعولة لهذه الجهة مما يرشد الى اماريتها ولكن حجية مثبتتها التي هي 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 الكذائي كما في ساير الاصول المحرزة .

واما كونها اصلاغير محرزمثل البرائة فيكون في صورة عدم وجودالكشف لهااصلااذاتا ولايجعل الشارع كما يمكن ادعاء هذا النحو من الجعل في جعل القرعة في المبهمات كما في قضية يونس النبي على نبينا وآله وعليه السلام وكما في صورة طلاق احدى الزوجات اوعتق احد العبيد فان القرعة تكون في امثال ذلك مما لا واقع مفروض لها في الخارج لرفع التحير .

فان قلت جعل البرائة يكون لرفع التحير فقط واما القرعة فيكون لها طريقية الى الواقع فبينهما فرق من هذه الجهة ولا يمكن انكار نحو اصابة الى الواقع فيها بخلاف البرائة .

قلت كون جعلها بلحاظ اصابة الواقع هو اول الكلام فمن الممكن ان تكون المصلحة العامة في اختيار القرعة لرفع التحير كمصلحة التسهيل في جعل البرائة في الشبهات الحكمية والموضوعية ولاسبيل لنا الى اثبات الكشف لها .

فتمحصل من جميع ما تقدم ان المسلم اصل الجعل واما الامارية والاصلية محرزة كانت اوغيرها فلا يكون لنا تعيينها فان الكل محتمل .

الجهة الثالثة في شرح العناوين الواردة في الروايات لجعل القرعة فان العناوين الواردة اربعة الاول القرعة لكل امر مجهول كما مر في ما نقلنا من الروايات عن الوسائل الثاني القرعة لكل امر مشتبه (١) والثالث ماورد من قوله عنه في المستدرک

(١) اقول لم اجد هذا التعبير فيما بين يدي من كتب الرواية وغيره ونسب في كتب

الاصول الى الرواية ولعل هذا التعبير يكون من نقل المعنى عن مثل عنوان الملتبس الذي ورد به الرواية ولا يكون في عنوان بحث الاصوليين حتى ان النراقي قدده في العوائد الذي الفه في القواعد الفقهية والاصولية وهو كتاب جيد مع ذكره كثيرا من الروايات لم ←

ج ٣ باب ١١ من ابواب كيفية الحكم ح ١ عن دعائم الاسلام انهم اوجبوا 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 ربما يقال بأن مرجع الجميع الى امر واحد وهو جعل الوظيفة للمتخير والمشكل والمشتبه والملتبس والمجهول يكون المراد منه كل امر لا يكون واقعه معلوما فعليهذا يكون موضوعها عدم البيان لموردها فان وجدنا البيان عن الشارع لانتاج اليها فكل مورد يكون لنا جعل و بيان من الشارع لاتجرى القرعة فيه .

و عليه فلا يبقى لها مورد فى اكثر الموارد لان الشبهات البدوية الحكمية و الموضوعية تكون مجرى البرائة اذالم تكن لنا حالة سابقة والا فمجري الاستصحاب و فى 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 او قلنا بعدم التبعض فى الاحتياط فى المتبائنين فيكون الحاكم هو القرعة .

والحاصل ان نسبة الاصول الى القرعة نسبة الاستصحاب الى البرائة فان موضوعها عدم البيان والاستصحاب بيان فانه وان كان اصلا ولكنه مقدم على البرائة والقرعة ايضا كذلك فانها يكون فيما لا بيان بالنسبة اليه ولا فرق بين كونها اصلا وبين كونها اماراة لان المعارضة تكون بين دليل الاصل ودليل القرعة وهما امارتان ودليلان على جعل الحكم الظاهرى لا الحكم الواقعى .

→ يأت برواية يكون فيها هذا العنوان وعنوان الملتبس وعند البحث والبيان تعرض قده له  
فعليك بالفحص و الامر سهل .

وعليه هذا الفرض من كون المرجع لجميع العناوين هو العنوان الواحد فلا تعارض بين دليل القرعة ردليل الاصول بل لاموضوع لها ويكون خروج الموارد بالتخصص لا بالتخصيص بخلاف ما يأتي من القول الثاني من اختلاف مواردهما فانه لا بد من ملاحظة المطلق والمقيد .

ثم انه ربما يقال بان عنوان المشكل غير عنوان المجهول و المشتبه فان المشكل يكون فيما لا واقع له مثل المبهمات و المشتبه و المجهول يكون فيما له واقع كالخمر المردد بين الكاسين فان له واقع لانعلمه بعينه ففي المشكل لا مجرى للاصول ويكون المورد مورد القرعة بلا مزاحمة واما في المجهول و المشتبه وان كان ظاهر الدليل الشمول لموارد الاصول من البرائة و الاحتياط فيما يكون بهذا العنوان ولكن يخصص بدليل الاصل دليل القرعة كما عن المحقق الخراساني قده ،

او يقولون بان المجهول في باب القرعة هو ما يكون ذاته مجهولة وهكذا المشتبه واما المجهول في باب اصالة البرائة يكون بلحاظ الوصف بحال المتعلق بعنى المجهول حكمه واما الشبهات 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 عند الله تعالى وليس مثل ما لا واقع 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 الا اذا كانت القرعة اماراة على تعيين احد الاطراف وقلنا بانحلال العلم الاجمالي او كونها جاعلة للبديل 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 لا يوجب الانحلال .

واما جعل البدل بان يكون ما قامت الامارة عليه بدلا عن الواقع ولولم يكن  
الواقع ما قامت الامارة عليه فالقرعة على فرض الامارية وان كانت معينة لما هو  
المجهول ولكن الحق عدم اماريتها وعدم حجية مثبتها فالعلم الاجمالي بحاله ويجب  
الاحتياط في اطرافه هذا في صورة الامكان واما في صورة عدم الامكان مثل صورة  
وطى ثلاثة امة واحدة وعدم العلم بان الولد لايتهم فلا بد من القرعة .

اما في الموارد الخاصة التي وردت فيها الرواية مثل القرعة في قطع غنم اشتبهت  
الموطونة فيه فيعمل بها على فرض عدم المعارضة مع قاعدة العدل والانصاف على  
فرض تسليم تلك القاعدة وعدم القول باختصاص الروايات التي يستفاد منها تلك  
القاعدة بخصوص موردها كما ورد في خصوص الدرهمين الذين يكون النزاع في  
احدهما بين المدعيين .

ثم ان الشيخ الاعظم في الفرائد بعد اختيار تقديم الاستصحاب على القرعة لعمومية  
موردها لغير مورد الاستصحاب قال نعم القرعة واردة على اصالة التخيير واصالتي  
الاحتياط والاباحة اذا كان مدر كهما العقل (١) وان كان مدر كهما تعبد الشارع  
فيهما في موارد هما فدليل القرعة حاكم عليهما كما لا يخفى لكن ذكر في محله  
ان ادلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الاصحاب او جماعة منهم .

وقال المحقق الخراساني فده في حاشيته عليه ان الاستصحاب واصالتي التخيير  
والاحتياط واصالة الاباحة سواء في المعارضة مع القرعة ولا يختص الاستصحاب بالتقديم  
دون غيره .

(١) اقول وجه الورود هو ان موضوع حكم العقل عدم البيان والقرعة بيان لان لسان  
ادلتها هو الاصابة الى الواقع ووجه الحكومة نظر دليها 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 لافي 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 لا يبقى تحت دليلها بعنوان المجهول والمشبه الاموارد نادرة وتخصيص الاكثر مستهجن .

والمحقق الخراسانى قدّمه حيث رأى ذلك قال بأن المعارضة بين الدليلين مستقرة و لا يمكن التخصيص للاستهجان و لكن يقدم ادلة الاصول للاظهارية في موردها من ادلة القرعة واما تقديم القرعة في الموارد الخاصة ايضا فلا يمكن الا اذا كان عمل الاصحاب منجبراً للضعف القرعة بعد وهنها بواسطة كثرة التخصيص .

فان قلت كثرة التخصيص ان كانت موجبة للوهن فعمل الاصحاب لا يفيد جبر وهنابل لابد من حمل المورد الخاص على وجه لا يلزم منه التخصيص مثل حمل القرعة على الموارد الذي يكون خروجه عن موارد الاصول خروجا موضوعيا فيكون الخروج بالتخصيص لا بالتخصيص وان لم يكن التخصيص موجبا للوهن فدليل القرعة بهاله ولا يحتاج الى جبره بعمل الاصحاب .

قلت ان تخصيص الاكثر في المقام وان لم يكن بعدى وجب وهن العام وسقوطه راساً ولكن حيث لانعلم المورد الباقي تحته مع العلم الاجمالي بوجود مورد له فلا بد من تعيين المورد بعمل الاصحاب ولا يكون لنا التمسك به بدون جبره كذلك 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 ح ٩ باب

١٣ من ابواب كيفية الحكم ج ١٨ من الوسائل عن حماد عن ذكره عن

احدهما عليه السلام قال القرعة لا تكون الا لامام .

وكذلك يستفاد من رواية الكافي فيما حكاها النراقي قده في العوائد ص ٢٢٦ عن يونس في رجل كان له عدة ممالك فقال ايكم علمني آية من كتاب الله فهو حر فعلمه واحدمنهم ثم مات المولى و لم يدرا بهم الذي علمه الآية هل يستخرج بالقرعة قال نعم ولا يجوز ان يستخرجه احدا الا لامام فان له كلاما وقت القرعة ودعاء لا يعلمه سواه ولا يقدر عليه غيره .

ولكن الذي يقتضيه الجمع بين الروايات هو عدم اختصاصها بالامام عليه السلام لامام من الروايات الدالة على امرهم عليهم السلام بالقرعة الظاهر في جوازه للناس ايضا وعدم جريانها بيد كل احد من آحاد الناس بل يكون هذه منصبه (ع) وللفقهاء ولمن يكون مجازاً عن قبلهم لعدم معرفة الناس بموارد القرعة فلا بد في اجرائها من نظر الحاكم الشرعي .

الجهة الخامسة في ان القرعة هل تكون من باب العزيمة او تكون من باب الرخصة لرفع النزاع فيمكن الرجوع عنها الى غيرها ؟

فنقول القرعة اما ان تكون في الموارد الخاصة مثل غنم الموطوءة في قطع من الغنم او تكون في كل الموارد بالدالة العامة الدالة بان القرعة لكل امر مجهول وهي اما في ماله الواقع المجهول او في المبهمات اما الموارد الخاصة فان كان لقيام الدليل الخاص موضوعية فلا بد من الاخذ به و عدم التخطي عنه فتكون القرعة عزيمة و مع قطع النظر عن هذا فاحتمال وجود مصلحة خاصة التي لا يجوز التعدي عنها بعيد جدا بل يكون من باب الطريق الى الواقع بعد العلم الاجمالي و ضرورة الاحتياط بالاجتناب عن مثل قطع غنم فيكون جريانها من باب عدم طريق للاحتياط الا هذا فمن تحمل الضرر واجتنب عن الجميع لا يكون تارك واجب بعد عدم كشف الواقع الواقعي بها وان كان لها نحو كشف حسب لسان بعض الروايات .

واما الروايات العامة فيما له الواقع المجهول فان انحصر طريق الامتنال ايضا



بها فقط فلاريب في كونها عزيمة لان مقدمة الواجب واجبة والعقل وان كان حاكما  
 بالتخيير ولكنه محكوم للروايات الدالة على اصابة الواقع .

واما المبهمات فحيث لا واقع لها فليس لنا واقع يحصل الوصول اليه بالقرعة  
 فالتقديم على التخيير العقلي غير مسلم .

والحق عدم كونها عزيمة في المبهمات .

الجهة السادسة في ان القرعة مثل حكم الحاكم بعد جريانها بحيث لا يمكن  
 الرجوع عنها الى غيرها اولا ؟ فنقول في صورة اجرائها فيما له الواقع يمكن ان  
 يقال لاسبيل للرجوع عنها لان لسان الروايات الوصول الى الواقع بها فكما انه اذا  
 وجد الواقع وجدانا لا يجوز الرجوع عنه كذلك اذا تحقق بالقرعة .

واما ما لا واقع له مثل المبهمات فلانكون الرفع الاختلاف والابهام ولم نجد  
 الواقع لعدم وجوده فتكون مثل الاستخارة وبيان الروايات في اصابة الواقع يكون  
 من جهة عدم حصول التردد للعامل بها لانها موصلة الى الواقع فيكون مثل نهي  
 عن التسرول قائما الذي حكمته انخراق السروال في هذا الحال فيكون حكمه القرعة  
 ايضا رفع التحير لا اصابة الى الواقع وقد تم بحمد الله ما اردنا من مباحث القرعة هنا

## البحث في ملاحظة الاستصحاب مع غير القرعة

### من الاصول غير الاستصحاب

قد اشتهر تقديم الاستصحاب على جميع الاصول العقلية بالورود وعلى الاصول  
 الشرعية بالحكومة وهكذا القواعد الغير المحرزة فهو مقدم على البرائة والاحتياط  
 والتخيير وقاعدة الطهارة وقاعدة الحلية ولم يكن في كلماتهم بيان المباني فيه من  
 جهة كونه من باب جعل المماثل كما عن المحقق الخراساني فده او من باب تنزيل المشكوك  
 منزلة المتيقن كما عن الشيخ الاعظم فده او من باب تنزيل الشك منزلة اليقين كما  
 هو الحق 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 كذلك فمن جهة ان الغاية لتلك الاصول هو العلم كما هو لسان مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام ورفع ما لا 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 لابعنى كون العلم الماخون في الغاية مشروحا بمثل كلمة اي واعنى ولا بمعنى حكومة الادلة الثانوية على الادلة الاولية بل بمعنى نظر دليل الاستصحاب الى دليل ساير الاصول وهو المنط 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 اتفقهم على جواز الدخول فيها مع القاعدة ثم حكمهم بعد كشف الخلاف بالاعادة نفهم انها محرزة والافمن اين يصح الدخول فيها ومن اين تجب الاعادة لولم يكن المدار على الواقع .

وهذا الاشكال يأتي في صورة كون المبني في الاستصحاب تنزيل اليقين لانه على هذا المبني ايضاً ليس الامحرزاً للواقع كما في القاعدتين .

قلت غاية الاستصحاب غير حاصلة بواسطة القواعد المحرزة لان غاية ما يدل عليه القواعد هي ترتيب اثر المتيقن لاثار اليقين بخلاف الاستصحاب على ما هو التحقيق

من كونه من باب تنزيل الشك منزلة اليقين لان التنزيل كذلك يوجب وجود فرد من العلم التعبدي وغاية القواعد هي العلم بالخلاف ولو تعبدا .  
ومن هنا ظهر ما في كلام شيخنا الاستاذ الحائري قده في الدرر وهو ان تقديم الاستصحاب على القواعد المحرزة بعد كون الموضوع فيهما الشك وتساويهما في جهة الاحراز لا وجه له لان هذا الاشكال منه (قده) على مبنى تنزيل الشك منزلة اليقين في 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 والآخر جريح .

ثم ان له قده هنا تفصيل وهو ان الموضوع في باب الاصول وهو الشك ان كان المراد به التردد 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 الورد لان الاستصحاب طريق الى الواقع .  
ثم قال : فان قلت ان الاستصحاب وسائر الاصول مؤمن وطريق يجعل شراً فلما ذاق قدم الاستصحاب قلت ان الاستصحاب للكشف الذي يكون في ذاته يكون غاية لسائر الاصول فغاياته حاصلة قبل غاية الاستصحاب من هذه الجهة لان البرائة مثلا حجة وهو حجة قبلها .

وهذا الكلام منه قده لان فهمه (١) لان الفرق بينهما وان كان بجهة الكشف فيه دون ساير الاصول ولكن الحجية عرضية فكيف يصير احدهما غاية قبل الاخر فالطريق ما ذكرناه .

(١) اقول يمكن ان يكون نظره قده الى ان الاستصحاب يكون بيا ناوموضوع البرائة وغيرها من امثالها عدم البيان فلذا لاموضوع لها معه ومع حجيته لاتصل الثوبة الى غيره فعبء عن هذا المعنى بتقديم حجيته عليها .

ثم ان المحقق الخراساني قدّمه قال في خاتمة الكفاية لاباس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العملية وبيان التعارض بين الاستصحابين اما الاول فالنسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الامارة وبينه فيقدم عليها ولا مورد معه لها الخ . ومراده قدّمه من هذا الكلام ورود الاستصحاب على سائر الاصول كورود الامارة على الاستصحاب فيكون المراد باليقين في غاية الاستصحاب العلم ولو ببعض الجهات وموضوع الاصول هو الجهل بالحكم من جميع الجهات فاذا لم يكن الحاصل من دليل الاصل الا بيان الوظيفة للمتحرر من دون كشف عن الواقع فلا يمكن ان يكون غاية للاستصحاب الذي يشترط ان يكون غايته اليقين ولو ببعض الجهات فان الامارات حيث أنها علم ببعض الجهات يمكن ان تكون غاية في الاستصحاب لان مفادها العلم بالواقع ولذا يمكن ان تكون الامارة مقام العلم الجزء الموضوعي .

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 في حاشية الفرائد المسماة بفوائد الاصول من جهة ان الملاك في الحكومة هو كون الحاكم بمدلوله اللفظي شارحا للمحكوم ومن المعلوم عدم كون دليل الاستصحاب شارحاً كذلك لعدم كونه متضمناً للشرح بمثل لفظة اي واعنى .

ويرد عليه ان الحكومة لا تنحصر بهذا النحو بل في كل مورد فهمنا نظر احد الدليلين الى الاخر بالتوسعة والتضييق في الموضوع تتحقق الحكومة فان كان مفاد الاستصحاب تنزيل الطهارة المشكوكة منزلة الطهارة المتيقنة يكون هذا تضييقاً لموضوع دليل الاصل وهو الجهل بالواقع فيكون الواقع المعلوم بالتعبد

خارجاً عن موضوع ساير الاصول .

ولكن هذا يكون على ما ذهبنا اليه من تنزيل الشك منزلة اليقين فانه فرد من العلم في مقابل الجهل بالواقع الذي هو موضوع ساير الاصول واما على مبناه من جعل المماثل في الاستصحاب فغايمته ترتيب اثر المستصحاب ولاحكومة له عليها لعدم الفرق بين مدلول الدليلين في ترتيب الاثر فلاوجه للحكومة وهو قد على مسلكه لقد اجاد في انكارها (١)

### اشكال ودفع في تسمية معارضة الاستصحاب مع غيره

اما الاشكال فهو في بعض اخبار البرائة مثل قوله عَلَيْكَ في الموثقة كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذاك مثل الثوب عليك و لعله سرقة والمملوك عندك ولعله حرق قد باع نفسه او قهر فيبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها عليها حتى تستبين لك غيره او تقوم به البينة . فان جمعاً من القوم كما ذكره الشيخ الاعظم قد فهموا من تلك الرواية اصالة اباحة كل شيء مشكوك الحلية مع ان ما ذكر من الامثلة يكون فيه استصحاب العدم مثل استصحاب عدم جواز التصرف في المال وفي العبد وعدم نفوذ العقد في النكاح وان اريد بالحلية المحلية المستندة الى اليد في الثوب و العبد و اصالة الصحة في فعل المسلم في النكاح فمن الواضح عدم استفادة قاعدة الحلية منها بل الحكم بذلك يكون من جهة امارية اليد و اصالة الصحة وهذا خلاف ما فهموه .

(١) اقول على مسلكه ايضا في الذهن شيء وهو ان لسان الدليل اذا كان التعبد بمثل الواقع في مقابل موضوع الاصول الذي يكون التعبد فيه بترتيب الاثر فقط فيكون احداً للدليلين ناظراً الى الاخر وهذا بخلاف تنزيل المشكوك منزلة المتيقن الذي لا يستفاد منه الا ترتيب الاثر وان كان هذا اللسان ايضا مما فيه شائبة الحكومة .

واما الدفع فهو ان يقال كما عن شيخنا العراقي قده ان ما ذكر من الامثلة اخبار عن الحلية فيما ذكر باليد او باصالة 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) في الذيل من ان الاشياء كلها عليها يعني يكون للمشكوك منها طريق مجعول في 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 فعليها تقديم اصالة الصحة واليد على الاستصحاب مما لاشبهة فيه فلا يرد اشكال على الرواية من جهة معارضة قاعدة الحلية مع الاستصحاب الذي هو مقدم على ساير الاصول

### في تعارض الاستصحابين

تعارض الاستصحابين اما ان يكون من جهة حصول التضاد بينهما في زمان الاستصحاب من دون العلم بانتقاض الحالة السابقة مثل استصحاب وجوبين لا يمكن العمل بهما في زمان واحد وهو خارج عن البحث في المقام لانه داخل في باب التراحم بين الواجبين واما ان يكون من جهة العلم بانتقاض الحالة السابقة فسي 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 في كل واحد منهما

(١) اقول هذا الوجه لا يناسب قوله (ع) وذلك مثل الخ لان الاخبارات المتعددة لا ربط لاحدها بالاخر واما التنظير بأن قاعدة الحلية ايضا مثل قاعدة اليد وغيرها فهو يناسب قوله (ع) وذلك الخ كما في الوجه الثاني من دفع الاشكال .

مسبباً عن الشك في الآخر فلا يتصور من جهة واحدة ومثال الاول هو المثال المعروف بينهم من ان الثوب النجس اذا غسل بماء مشكوك الطهارة و النجاسة فان الشك في نجاسة الثوب بعد الغسل يكون مسبباً عن الشك في طهارة الماء بحيث انه لو زال الشك عن السبب للطهارة وهو الماء لا يكون شك في طهارة الثوب .  
و المشهور بل المتفق عليه هو تقديم الاصل السببي على المسببي ولم يخالفه الا الشاذ .

و لكن بشرط ان يكون الترتب بين الشكين شرعياً كما في المثال فان الشارع رتب طهارة الثوب على طهارة الماء فان شرط المطهر ان يكون نفسه طاهراً فلا يكون التقديم في صورة كون الترتب عقلياً مثل ترتب الطبيعي على وجود الفرد فان استصحاب وجود زيد في الدار يترتب عليه وجود الانسان وهو الطبيعي في الدار ولكن من جهة حكم العقل بذلك .

وله شرط آخر وهو ان يكون الاثر ايضاً شرعياً فاستصحاب الاجتهاد لترتيب اثر هو جواز التقليد ايضاً غير جار لان الترتب وان كان شرعياً من حيث جعله جواز التقليد لمن هو مجتهد و لكن الاثر عقلي لان العقل بعد احراز الاجتهاد يكون حاكماً بجواز التقليد لا الشرع و كيف كان فاصل التقديم مما لا شبهة فيه .

ولا يخفى عدم الفرق بين كون الاصل المسببي من الاصول المحرزة كاستصحاب او غيرها كقاعدة الطهارة ولا وجه لتوهم ان الاصل السببي في غير الاستصحابيين مقدم لان الاستصحاب الواحد اذا تعارض مع القاعدة يكون دليلهما متعددأ فيمكن تصوير التقديم واما فيهما فحيث ان النقص عن النقص واحد فلا يتصور تقديم دليل واحد على نفسه .

لان الدليل الواحد ايضاً انحلالى على الموارد فيمكن تقديم بعض افراده على الآخر فالنهي عن النقص ينحل الى مورد الشك السببي والى مورد الشك المسببي

وكيف كان 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 مثلاً في مثال الثوب المغسول بمشكوك الطهارة حاصلًا فغاية الاستصحاب في المسبب حاصلة لان النهي يكون عن نقض اليقين بالشك لاعتقاده باليقين وفرضنا ان اليقين بطهارة الماء قد حصل ويكون لازمه طهارة الثوب المغسول به فلا وجه لاستصحاب نجاسته .

ولاعكس لان استصحاب نجاسة الثوب لا يكون من لوازمه اثبات نجاسة الماء لان الماء كان طاهراً فالثوب صار طاهراً به واما كان نجساً والمتنجس لا يتنجس ثانياً فنقض اليقين بطهارة الماء لا بد ان يكون على وجه التخصيص اى - تخصيص لانقض بدون وجه مخصص فيكون الاستصحاب في السبب مقداً على استصحاب المسبب بهذا الوجه .

وقد اجاب شيخنا العراقي قده عن هذا الاستدلال بان اليقين منصرف الى اليقين الوجداني بالواقع الواقعي لا بالواقع التعبدى كما ان الشك ايضاً يكون في الواقع الواقعي فكأنه قده اذعن بالورود على فرض كون اليقين هو الاعم من اليقين بالواقع الواقعي والظاهري .

ولكننا نقول (١) ان اليقين يكون معناه هو اليقين بالواقع الواقعي بالمدلول

(١) اقول بعد ان سافى الشرع باعتبار الظن في الاخبار الاحاد وسائر الظنون المعتبرة وقلة العلم الوجداني في الاحكام الشرعية لا اشكال في القول باعمية اليقين وحصول غاية الاستصحاب بالامارات وبالاستصحاب الجارى في السبب لولا سائر الاشكالات على مسلك الخراساني قده مضافاً الى ان مسلكه جعل المماثل لاتنزيل الشك منزلة اليقين ليكون غاية للاستصحاب .



المطابقى برهاننا لامن باب الانصراف واليقين الحاصل بنفس الاستصحاب لايمكن ان يكون غاية له .

ولا يتم 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 المطابقى للاستصحاب وهذا يعارض مع المدلول الالتزامى فى السبب الذى هو طهارة الثوب ولادليل لنا على تقديم استصحاب السبب لىوجب 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 ما يظهر 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 ولا تقديم 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 الذى هو الشك فموضوع المسبب فى طول موضوع السبب فاذا جرى الاصل فى السبب لا يبقى موضوع للمسبب لذهابه بالحكم فى السبب وهو الحكم بطهارة الثوب بواسطة الحكومة .

والجواب عنه ان طولية الموضوع كذلك لاتنا فى عرضة تطبيق دليل

الاستصحاب لان قوله لا تنقص اليقين بالشك له افراد بالانحلال ويكون التطبيق دفعة واحدة فيتعارضان في الاثر .

واما بيان الحكومة على فرض كون المبني في الاستصحاب تنزيل الشك منزلة اليقين فهو ان الغاية لاستصحاب المسبب وهي اليقين حاصلة بجزئانه في السبب ولاعكس لعدم حصول اليقين بنجاسة الماء من استصحاب نجاسة الثوب .

والجواب عنه ان استصحاب طهارة الماء على هذا الفرض يوجب اليقين بطهارته لا اليقين بطهارة الثوب بل طهارته يكون من آثار اليقين بطهارة الماء فلانكون غاية نجاسته وهي اليقين بالطهارة حاصلة بالمدلول المطابق هذا والا .

وثانياً يكون التعارض بين الاستصحابين في الاثر كما مر ولاوجه لتقديم استصحاب السبب في التطبيق .

### بيان العراقي قده في حكومة استصحاب السبب

ولشيخنا العراقي قده وجه ابدعه في تقريب الحكومة وهو انها لا تختص بالتوسعة والتضييق في موضوع دليل المحكوم بل تحصل بالتصرف في الحكم ايضاً كما في الادلة الثانوية الحاكمة على الادلة الاولية مثل قاعدة لاضرر بالنسبة الى الاحكام الاولية مثل الوضوء والغسل فان نفى الضرر يتوجه الى حكم الوضوء في صورة الضرر ان الحكم منفي عن الوضوء الضروري والغسل كذلك .

ففي المقام يقول ان استصحاب السبب يوجب رفع حكم المسبب بحيث اذا لاحظنا استصحاب السبب يكون له توجه الى 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 في الاصول المعحرزة وليس البحث فيها فقط بل الاصل في السبب مقدم ولو كان

من اردء الاصول الغير المحرزة كالبراءة ومن المعلوم عدم نظر للبراءة الى حكم استصحاب المسبب هذا اولاً .

وثانياً الحكومة تحتاج الى النظر ولا نظر لاحد الاستصحابين بالنسبة الى الآخر بل كل يثبت اثره ولو سلم يكون عدم نظر استصحاب المسبب الى حكم السبب في المقام لمانع وهو كونه مثبتاً بالنسبة الى نجاسة الماء والاصول المثبتة غير حجة فلو لا المانع لكان لحكم المسبب ايضاً نظر الى حكم السبب فيتعارضان ومع هذا المانع ايضاً يكون استصحاب المسبب بالنسبة الى المدلول المطابق وهو نجاسة الثوب حجة وان لم يكن له المدلول الالتزامي وهو نجاسة الماء فيعارض مع المدلول الالتزامي لطهارة الماء وهو طهارة الثوب .

وعن شيخنا الاستاذ الحائري قده مؤسس الحوزة العلمية كلام في وجه الحكومة وحاصله هو ان الشك في المسبب حيث يكون مسبباً عن الشك في السبب ومعلولاً له يكون تطبيق الدليل على ما هو المقدم في الرتبة مقدماً فينتطبق دليل الاستصحاب على الشك في السبب وبعد جريانه فيه لاتصل التوبة الى التطبيق في المسبب لذهاب موضوعه بواسطة الحكم بالطهارة بحكم الاستصحاب المتقدم في السبب .

وهذا نظير من كان له قدرة للقيام اما في الركعة الاولى من الصلوة او الثانية فكما انه بصرف القدرة في الركعة الاولى لا يبقى موضوع لوجوبه في الثانية فكذلك في المقام والجواب عنه اولاً ان الشك في المسبب لا يكون معلولاً ( ١ ) للشك في السبب بل معلولاً لعلله التكوينية سلمنا ولكن التمانع بين الشكين في الموضوعية

(١) الشك وان كان معلولاً لعلله في التكوين كما في شك السبب ولكن الشك في

المسبب يكون علته التكوينية الشك في السبب ويدور مداره ان المفروض القطع بنجاسة الثوب قبل الغسل والشك فيها بعده فعلته الشك في طهارة الماء وان كان مدظله مصراً على هذا الكلام في المقام في الرد على استاذه قده

للاستصحاب لا يكون في مقام الجعل وفي عنوان الشكين لان موضوعية احدهما لاتمنع عن موضوعية الاخر فكما يمكن ان يقال اذا شككت في طهارة الماء لتنفض اليقين بالشك فكذلك يمكن ان يقال ان شككت في نجاسة الثوب لتنفض اليقين بالشك وانما التمانع حصل من حيث الوجود الخارجي وعدم جمع اثر الاستصحابين في موضوع واحد وهو الثوب من حيث الحكم بالطهارة والنجاسة .

فعليلها لانوجب الطولية في الوجود الخارجي الطولية في العنوان من حيث العنوان ليلزم تقدم احدهما على الآخر بل هما عرضيان من حيث تطبيق الحكم وان قلنا بالطولية في العنوان ايضاً لان التقدم في العلة والمعلول بالرتبة بالزمان فتطبيق الحكم يكون في آن واحد وما يفيدنا هو التقدم في الزمان لافى الرتبة كما نقول بذلك في تطبيق الحكم في ملاقى الشبهة المحصورة .

هذا كله مضافا الى ان هذا الكلام يكون في صورة التمانع في الاثر والقوم يقولون بالتقديم ولو في صورة توافق الاثر وان توهم بعض اختصاصه بصورة التمانع فاستصحاب الطهارة في السبب مقدم على استصحابها في المسبب لو فرض كذلك في مقام من المقامات فلا تتم الحكومة بهذا الوجه ايضا .

### توجيه العلامة النائيني لحكومة الاصل السببي

وقد وجه الحكومة شيخنا النائيني قده على ما في التقرير ببيان طويل وحاصله انه لولا الحكومة للاصل السببي على الاصل المسببي يلزم اما التخصيص بلاوجه والدور او تقدم الشيء على النفس الذي هو ملاك الدور اما التخصيص بلاوجه فلما مر من ان جريان الاصل في المسبب لا يوجب اعدام موضوع الاصل السببي 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 في السبب فحيث يكون موجبا لاعدام موضوع الاصل

في المسبب فلامحذور فيه و عدم جريانه في المسبب يكون من باب الخروج عن دليله تخصصاً فيقدم ما لزمه التخصص على ما لزمه التخصيص بلاوجه و هو الاصل السببي .

واما تقريب الدور فهو ان الحكم في المسبب لاشبهة في احتياجه الى موضوعه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يكون على فرض وجود الشك الذي هو الموضوع ووجوده يتوقف على عدم جريان الاصل في السبب لانه لو جرى لايبقى للاستصحاب في المسبب موضوع لرفعه بجريانه في السبب و عدم جريانه متوقف على الجريان في المسبب لانه لو جرى فيه لايجرى في السبب فجريانه متوقف على عدم جريانه في السبب و عدم جريانه فيه متوقف على جريانه في المسبب .

و هذا دور و تقدم للشيء على نفسه ( ١ ) و حيث لا يلزم الدور في العكس

( ١ ) اقول من الواضح لمن تدبر عدم لزوم الدور لعدم التوقف بمعنى العلية والمعلولية بين وجود الاصل في المسبب وعدمه في السبب وبالعكس ومن المعلوم ان عدم الضد ليس علة لوجود الضد الاخر ووجود الضد ليس علة لعدم الضد الاخر بل كل معلول لعلته .  
ففي المقام وان كان مفاد الاصلين في الحكم بظاهرة الثوب ونجاسته متضادا ولكن لا دور والتقريب الذي ذكره يأتي في السبب ايضا لان جريان الاصل فيه متوقف على عدم جريانه في المسبب و عدم جريانه في المسبب متوقف على جريانه في السبب بمعنى المضادة بين مفاد الاصلين وتقريب الدور يكون هكذا بنظره مدظله .

واما شيخه النائيني قده فلم يصرح بالدور ولا بتقدم الشيء على نفسه على ما في تقريره بل يكون مراده من هذا الكلام هو عدم بقاء الموضوع للاصل المسببي مع جريان الاصل في السبب لتقدمه في الرتبة ولو اراد الدور لايتم بما ذكرناه مضافاً الى ان الدور يكون بين التوقف في الوجودين لابين وجود وعدم وجوابه مدظله عنه يرجع الى ما ذكرناه بوجه من التعمل من جهة انكاره التوقف وان كان مصرا على تثبيت الدور .

يعنى على فرض جريان الاصل في المسبب لعدم التوقف على استصحاب المسبب فهو مقدم .

و الجواب عنه قده اولاهو عدم العلية بين الشكين كما مر لعدم كون الشك في المسبب علة للشك في السبب بل معلول لعلله تكونيا .

وثانيا لاطولية بين العنوانين في صقع الجعل فان موضوع استصحاب النجاسة والطهارة هو الشك وانما الطولية من جهة الوجود الخارجى بعد غسل الثوب بالماء فكلا الدليلين منطبقان وطولية الموضوع لا توجب طولية الحكم كما ان الاجتناب في ملاقى الشبهة المحصورة لازم عندنا مع طولية الموضوع وشمول الحكم بالاجتناب على جميع الافراد بنحو العرضية فلاملزمة لطولية الموضوع مع طولية الحكم .

ثم وجود الاصل في السبب لا يوجب اعدام الموضوع للاصل في المسبب حتى يتوقف وجود الموضوع له على عدم جريانه في السبب لبقاء الشك مع جريانه ايضا فلا وجه لتقريب الحكومة بهذا النحو ايضا لبقاء المعارضة بين الاصلين فتحصل من جميع ما تقدم عدم صحة الحكومة وان اشتهرت .

### في وجه تقديم الاصل السببى على المسببى عندنا

والتحقيق هنا (١) هو ان نتمسك بذيل العرف في ذلك فنقول لا يذهب الذهن

(١) اقول حكم العرف ايضا لا يكون جزافا بل سره ما ذكره الاعلام من ان جريان الاصل في السبب يوجب اعدام الموضوع في المسبب بعد جعل الشارع سببية الماء لطهارة الثوب ويرى تطبيق دليل الاستصحاب في الفرد السببى مقدا على المسببى .

وكيف كان فالامر سهل بعد عدم الخلاف في التقديم للاصل السببى على المسببى .

نعم ان كان المراد بالنظرة هو سيرة المتشعبة او بناء العقلاء فهو دليل مستقل على التقديم كما تعرض له الشيخ قده في وجوه التقديم بناء على حجية الاستصحاب من باب الظن لامن باب الاخبار .

الى جريان الاستصحاب في المسبب و تكون الفطرة على احراز حكم الماء في المثال في المقام فكما انه لو كان عالما بطهارة الماء لم يكن له شك في طهارة الثوب كذلك اذا احرز طهارته بالاستصحاب .

والشاهد لما ذكرناه ماورد في رواية زرارة وقدمت في اوائل الاستصحاب عند بيان الاخبار من قوله عنه فان ظننته انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئاً فصليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة الخ :

فان زرارة قد علم بذهبه ذهنه الى استصحاب عدم صحة الصلاة ولم يتكلم عنه عنه مع انه كما كان متيقنا بالطهارة كان متيقنا بعدم الصلاة الصحيحة و كما انه كان شاكافيهما كان شاكافي الصلوة ايضاً لعدم الاعتناء بالشك واليقين في الصلاة شاهد على عدم الاعتناء بالشك في المسبب مع الشك في السبب .

ويمكن ان يقال ايضاً ان الامر حيث يدور بين التخصيص بالوجه و التخصيص مع قلة المورد على ما عليه الشيخ الاعظم قد علم لاستصحاب السبب لو قدمنا المسبب يكون تقديم الاصل السببي هو المختار .

هذا كله مضافاً الى الاجماع على تقديمه .

## في حكم الاصول في أطراف العلم الاجمالي

هذا كله في مقام التعارض بين الشك السببي والمسببي واما اذا لم يكن بينهما سببية كما اذا كان التعارض من باب العلم الاجمالي بنقض الحالة السابقة في احد الاطراف كما اذا علمنا بطهارة الكاسين ثم علمنا اجمالاً بنقض الحالة السابقة في احدهما بواسطة وقوع النجس فيه ففيه صور:

الصورة الاولى ان يكون جريان الاصل في الاطراف موجبا للمخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال فان استصحاب الطهارة في الكاسين بعد العلم الاجمالي بوجود نجاسة في احدهما يلزم منه المخالفة العملية القطعية للعلم باستعمالها في الشرب او ما يشترط بالطهارة .

ولا يخفى ان البحث عن مقتضى العلم الاجمالي قديم في الشك في المكلف به في بحث البرائة و في القطع الاجمالي مفصلا و هنا لا بد من الاشارة الى بعض المباحث اجمالا .

فنقول ان العلم الاجمالي اما ان يكون علة تامة لتنجيز التكليف بمعلومه على المكلف كما هو المختار و اما ان يكون مقتضيا بمعنى انه لو تعارض الاصول في اطرافه يكون منجزا للتكليف ولو وجد اصل بالعارض في اطرافه لا يوجب التنجيز كما عن الشيخ الاعظم و شيخنا النائيني قده .

ولكن وجود الاصل بدون المعارض في اطرافه يكون محل الكلام فر بما يقال ليس لنا مورد كذلك فلا زال يكون الاصول متعارضة فالعلم يؤثر اثره .

واما المثال للاصل بالعارض فهو في صورة كون احد الكاسين الذين يكون النجس بينهما اجمالا مما له حالة سابقة معلومة و هي الطهارة والاخر لا يكون له حالة سابقة كذلك فعارض الاستصحاب فيمالة الحالة السابقة مع قاعدة الطهارة فيمالا حالة سابقة له كذلك و تبقى قاعدة الطهارة فيمالة حالة سابقة بالعارض فلا يؤثر العلم الاجمالي بالنسبة اليه .

وقد اشكل عليه بأن جعل الاستصحاب وقاعدة الطهارة في شئ واحد ممنوع فالقاعدة والاستصحاب لا تكون في طرف والقاعدة في طرف آخر بل الاستصحاب فقط في طرف و القاعدة في طرف آخر فيتعارضان .

ولكن يرد عليه انه لا اشكال في تطبيق الجعلين على شئ واحد بحيث لو قطع اليد عن احدهما كان الاخر مؤثرا فالاستصحاب وان كان اصلا حاكما على قاعدة الطهارة ولكن بعد سقوطه عن الاعتبار بواسطة المعارضة تصل التوبة الى الاصل المحكوم وهو القاعدة ولكن الكلام في اصل المبنى .

ثم ان حاصل دليلنا على العلية التامة مطلقا بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية هو ان الشارع كما انه ليس له الترخيص في مقطوع



المعصية للتناقض فى الامر بالشيء و الترخيص فى تركه اذا كان الامر الزاميا و هكذا النهى فكذلك مااحتمل كونه معصية .

فكما انه اذا نهى عن شرب الخمر و علمنا بان المشروب الفلانى خمر لا يكون له الترخيص فى شربه لانه مناقض للنهى فكذلك اذا كان الخمر مرددا بين الكاسين فلا يمكن ترخيصه فى ارتكاب احدهما لانه ترخيص فيما يحتمل كونه معصية و العقل حاكم بالمناقضة و عدم جواز الترخيص فكما ان ارتكاب كليهما ممنوع كذلك ارتكاب كل واحد منهما ممنوع .

فعليةذا لا يمكن جريان الاصل و ان كان بلا معارض فى احد الاطراف لانه ترخيص فى محتمل المعصية و عليه فلا يتم مبنى القائل بذلك و هو من رأى العلم الاجمالى مقتضياً بالنسبة الى المخالفة الاحتمالية و علة تامة بالنسبة الى ترك المخالفة القطعية .

ثم ان هنا بحث فى ان ادلة (١) التعادل و الترجيح الذى تنطبق على الروايات هل تنطبق على الاصول ايضا ام لا .

( ١ ) اقول ان ادلة التعادل و الترجيح فى الخبرين يكون من جهة تعارضهما فى الصدور و اما اذا كان التعارض من حيث المورد كما فى المقام فلامجال للبحث عنه ضرورة عدم التعارض فى فردين من عام لا تنقض اليقين و عدم الكلام فى الصدور . كما ان العامين من وجه ايضا فى مورد التعارض لا يرجع فيه الى ادلة التعادل و الترجيح فلا بد من التوقف .

والعلامة النائينى قد و ان كان مبناه اقتضاء العلم الاجمالى فى التنجيز ولكن اثره فى صورة وجود الاصل بلا معارض لافى صورة التعارض ليقال عليه ان لازم ذلك هو التخيير و ان لم يسلك قد و فى البيان ما ذكرناه فى عدم شمول ادلة التعادل فى المقام كما يفهم من مطاوى كلام الشيخ فى الفرائد .

فان شيخنا النائيني قدّمه قال بعدم الانطباق في الاصول ولذا يحكم بأن الاصول في اطراف العلم الاجمالي متعارضة متساقطة فلا تصل النوبة الى التخيير او الترجيح بمرجح خارجي .

وحاصل كلامه قدّمه هو ان الامارات امان تكون حجة من باب الطريقة 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 في سلوكها فيكون التخيير من باب اختيار احد افراد المتزاحمين الذين لاهمية لاحدهما على الاخر وفي صورة الاهمية لا بد من تقديم الاعم على ما حرر في محله .

ومن المعلوم ان الاصول وظيفة قررت للشاك ولا يكون جعلها من باب الطريقة ولا السببية فلا بد من القول بالتساقط لا غير .

و فيه اولا انه قدّمه حيث يقول بالترخيص في احد الاطراف في صورة وجود الاصل بالمعارض يلزم ان يقول بان اطلاق دليل لا تنقض مثلاً يشمل حتى صورة وجود المعارض وحيث لا يمكن الجمع لا بد من التخيير .

والاصول وان لم تكن حجة من باب الطريقة ولا السببية و لكن يكون امرها امر ايئنها فلا يمكن الاستقاط من اصله بعد التعارض .

ثم ان الشيخ الاعظم قدّمه قال بان دليل الاستصحاب في المقام قاصر الشمول فيكون العلم علة تامة للتنجيز بعد كونه مقتضياً في ذاته .

وجه قصور دليل الاستصحاب هو اننا لو قلنا بجريان الاصل في احد الاطراف تناقض الصدر والذيل في دليله لان ظاهر الصدر بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لا تنقض اليقين بالشك هو عدم جواز النقض بالشك سواء كان الشك الناقض مقروناً بالعلم الاجمالي او لم يكن فلو حملنا الذيل بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ بل انقضه بيقين آخر على اليقين الاجمالي يلزم منه نقض اليقين بالشك المقرون بالعلم الاجمالي وهذا هو التناقض في التداول بمقتضى الصدر والذيل .

فلا ينطبق دليله على الشك المقرون بالعلم الاجمالي فالعلم الاجمالي علة تامة لوجوب الاجتناب عن الاطراف .

والجواب عنه اولاً بأن رواياته لا تختص بماله الذيل بل يكون لنا روايات لا ذيل لها فيمكن الاخذ باطلاق الشك ليكون الشك المقرون بالعلم الاجمالي ايضاً ناقضاً كما قال بذلك المحقق الخراساني قده في الكفاية .

وثانياً على فرض تقييد ما لا ذيل له بماله الذيل فنقول ان النهي عن النقض في الصدر يكون تعبد بالان اليقين قد نوقض في التكوين والنهي عن نقضه يكون تعبداً فيمكن اخذ الاطلاق منه والقول بعدم جواز النقض في مورد العلم الاجمالي ايضاً .

واما الذيل فاما ان يكون تائيداً للصدر وتحديد آله من جهة ان عدم النقض هو صورة عدم وجود يقين آخر مثله او من باب قضاء الفطرة بذلك وهو ان اليقين مما له دوام وثبات ولا وجه لنقضه بالفطرة الا يقين آخر .

وعلى التقديرين الاولين يكون نقض اليقين باليقين هو النقض في التكوين وهو صورة كون اليقين هو اليقين التفصيلي واما الاجمالي فلا يكون ناقضاً .

وعلى التقدير الاخير وهو الفطرة فالقول بشمول اليقين لليقين الاجمالي ايضاً لا بدله من اخذ الجامع بين الاجمالي والتفصيلي وهو ركيب فالاصول في الاطراف جارية و متعارضة فتصل النوبة الى العمل على طبق الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي .

و ثالثاً لو كان السرفى عدم الجريان وجود الذيل في الرواية فلا فرق بين صورة لزوم المخالفة القطعية العملية او عدم لزومها كما فيما سيأتى فلا اختصاص له بالاول فقط .

ثم انه قده تم بيانه بأن التخيير في جريان احد الاصلين ايضاً ساقط لعدم كونه فرداً للمعام فان افراد العام هو ما في الخارج ولانناث ينطبق عليه النهي وان لم يكن المناقضة بين الصدر والذيل .

فان قلت على ما ذكرت من ان الذيل يكون المراد منه النقص باليقين التفصيلي  
لا الاجمالي وهو خلاف ما عليه القوم في صورة اليقين بطهارة الكاسين اذا حصل اليقين  
بنجاسة احدهما مع انهم يقولون بالاجتناب ورفع اليد عن اليقين السابق فقد نقض  
اليقين الاجمالي اليقين التفصيلي وهذا خلاف فرضك وهكذا لو علمنا بخميرة الكاسين  
ثم علمنا بصيرورة احدهما خلا .

قلت اليقين بالواحد هو تفصيلي (١) و انما الاجمال في الخارج من حيث

(١) اقول لو كان هذا ملاك الاجمال والتفصيل فليس لنا علم اجمالي اصلا ولكن  
ليس كذلك بل في جميع الموارد يكون المراد بالاجمال الاجمال في المنطبق لافي العلم فهذا الجواب  
غير تام والاشكال وارد .

فكما ان العلم التفصيلي ينطبق عليه عنوان اليقين كذلك الاجمالي في صدر دليل  
الاستصحاب وذيله .

والشك في لسان الدليل ينطبق على الشك الساذج لا المقرون بالعلم الاجمالي ليحصل  
التنافي بين الصدر والذيل .

وما في كلام الاستاذ مدظله من ان العلم لا يسرى الى الخارج ولا يجمع الشك في  
الاطراف تفصيلا مما لانفهمه ،

فان العلم الاجمالي يكون له الاثر بلحاظ المنطبق في الخارج لافي صقع المفهوم  
فان وجود الخمر في الخارج بين الكاسين موجب للقول بالاجتناب عنهما في الخارج .  
وهذا الاجتناب من بركات العلم الاجمالي في نشأة الخارج و الافالشك التفصيلي  
في الطرفين على ما اعترف به موجب لجريان الاصل .

واما ما ذكره الشيخ الاعظم قده من عدم القول بالتخيير في الاصلين من باب عدم  
وجود ثالث في البين ليمتعلق به خطاب النهي 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

هو صورة عدم لزوم مخالفة عملية بجريان الاصلين كما فى متمم الكرفان الماء القليل اذا كان نجسائهم صب عليه الماء الطاهر حتى صار بقدر الكرى يكون محل النزاع من جهة شمول دليل الكرله فمع الشك استصحاب طهارة ما هو الطاهر و نجاسة ما هو النجس لا يلزم منه مخالفة عملية الا ان الاجماع قام على عدم الحكمين للماء الواحد فلولا امكن القول بجريان الاستصحابين .

فالمانع لا يكون الا الاجماع واللازم منه العلم بىطلان احدا الاصلين .

وللعلامة الهمداني قده هنا كلام غير تام وهو ان المقام يكون نظير استصحاب السببى والمسببى لان استصحاب نجاسة الماء يكون لازمه نجاسة ما القى عليه ايضا بالملاقاة فالشك فى الطهارة يكون ناشياً 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 .

← مضافاً بأن عدم القول بالتحخير على ما هو المختار لعدم الدليل على التحخير فى المقام

كما مر لعدم امكانه فان ادلة التعادل والترجيح لاتشمل الاصول فتدبر .

### الصورة الثالثة

ان لا يكون جريان الاستصحابيين موجبا للمخالفة العملية اصلا كما اذا نواضا بما يع مردد بين البول والماء فان استصحاب طهارة البدن واستصحاب بقاء الحدث يكونان جاريين .

ولاجماع 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 طاهرا يرفع الحدث ولكن الاستصحاب لا يثبت لازم بولية المايح او مائته .

ثم حاصل دليل الانصارى قده فى المقام على عدم لزوم المخالفة العملية هو ان الواحد المررد بين الحدث والطهارة لاثر له شرعا حتى يكون ترتيبه مانعا عن العمل بالاستصحابيين ولا يلزم من الحكم بوجود الوضوء وعدم غسل الاعضاء مخالفة عملية لحكم شرعى ايضا .

ولكن الجواب عنه قده هو ان العلم الاجمالى حيث يكون مقتضيا عنده لافرق بين هذه الصورة والصورة الاولى من جهة التريد .

فلولم يكن للواحد المررد بين الطهارة والحدث اثر مع العلم بمخالفة احدهما للواقع لم يكن للواحد المررد من الكأسين الذى هو نجس ايضا اثر وكما ان نقض اليقين باليقين الاجمالى فى ذلك المقام كان لازمه تناقض الصدر والذيل فى دليل الاستصحاب فكذلك فى المقام فلا فرق بينهما .

فالمخالفة العملية ان لم تلزم فى المقام يكون اشكال التناقض بين الصدر والذيل فى المقامين .

وقد نقل عن مجلس بحثه قده بأن المراد باليقين فى الذيل هو اليقين المنجز والمررد لا يكون 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 في الصورة  
الاولى ايضا مع انه قد لم يفرق بين كون الحالة السابقة في الكأسين الطهارة او النجاسة  
في الصورة الاولى فارجع الى عبارته في الفرائد .

ولذا لان فرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين  
هي الطهارة او النجاسة وبين عدم حالة سابقة معلومة .

فان مقتضى الاحتياط فيهما وفيما تقدم من مسألة الماء النجس المتمم كرا  
الرجوع الى قاعدة الطهارة النخ والحاصل ان كلامه قد غير تام ولا يخلو عن  
التشويش .

واما شيخنا النائيني قد القائل بان التنزيل في الاستصحاب في الطرفين  
مخالف للواقع في البين في الصورة الاولى فلا يقول بهذه المقالة في هذه الصورة .  
وحاصل كلامه قد هنا هو ان التعبد في مقام الظاهر بخلاف ما تعلمه اجمالا  
لاشكال فيه مع وجود الملازمة بين طهارة البدن وزوال الحدث و بين نجاسته  
وبقاء الحدث واقعا ولكنها لاتضر بجريان الاصلين في مقام الظاهر .

والجواب عنه هو عدم تمامية المبنى فان التعبد على خلاف الواقع لاشكال  
فيه على ما مر فان الفرق بين الواقع وكان الواقع واضح وموطن العلم هو الذهن ولا يسرى الى  
الخارج فان الشك في الطرفين موجود واما عدم تمامية البناء فقد مر آفا من  
عدم الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى في وجود الواقع المردد الذي يخالفه  
الاستصحابان .

هذا كله مضافا الى انه قد قائل بجريان الاصول الغير المحرزة مثل اصالة  
البرائة والاباحة في اطراف العلم الاجمالي مع عدم الفرق من حيث المخالفة مع  
الواقع ولا يدخل لكون الاصل محرزاً او غير محرز في دفع الاشكال .

## الصورة الرابعة

فيما اذا لم يكن لاحد الاستصحابين اثر عملي فلا اشكال في جريانها وقال الشيخ الاعظم قده وهذه الصورة في الحقيقة خارجة عن تعارض الاستصحابين لعدم التعبد بما لا اثر له شرعا كما اذا علم اجمالا بطر والجنابة عليه اوعلى غيره وامثلة هذه كثيرة .

فمنها ما اذا علم اجمالا بحصول التوكيل من الموكل الا ان الوكيل يدعى وكالته في شيء خاص والموكل ينكر تو كيله في ذلك الشيء فانه لاختلاف في تقديم قول الموكل لاصالة عدم تو كيله فيما يدعيه الوكيل ولم يعارضه احد بان الاصل عدم تو كيله فيما يدعيه الموكل مثل ان يدعى الوكيل وكالته في شراء العبد والموكل يدعى تو كيله في شراء الجارية .

ومنها ما اذا حصل النزاع بين الزوج والزوجة من جهة كون النكاح دائما او منقطعاً فان اصالة عدم كونه دائما حيث يكون لها الاثر وهو عدم وجوب النفقة وعدم الأثر والقسم جارية ولا اثر لعدم كون النكاح منقطعاً .

اقول هذا الكلام من الشيخ الاعظم قده في هذا المثال يكون في صورة كون الشك من جهة كون الصيغة الخاصة بالمتعة مثل لفظة تمتعت 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 او غير مذكورة ليصير دائما فالاصل عدم ذكر المدة ولازمه دوام النكاح .

فتحصل ان الاصل الاخر لا يجري في صورة عدم وجود الاثر له فلا تعارض بين الاصلين .

ثم انه قده قال ذلك ان نقول بتساقط الاصلين في هذه المقامات والرجوع الى الاصول الاخر الجارية في لوازم المشتبهين الا ان ذلك انما يتمشى في الامور الخارجية واما مثل اصالة الطهارة في كل من واجدى المنى فانه لا وجه للتساقط هنا انتهى .



ولعل وجهه هو ان الاستصحاب يجرى (١) مع استقرار موضوعه وهو الشك  
واما مع عدم الاستقرار فلا وجه له وفى المقام حيث يكون العلم الاجمالى فى البين  
يمنع عن استقرار الشك فى كل طرف من الاطراف وكل شك كان مع العلم  
الاجمالى لا يجرى 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 قد 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 لا يوجب رفع الشك عن النجاسة  
بل يوجب رفع الشك عن وجوب الاجتناب وهو خلاف مبنى الشيخ الاعظم قد فلاقم هذا  
التوجيه .

فلعل نظره قد هوان 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 متمارضان متساقطان فلا بد من الرجوع الى ساير الاصول بعدم عدم الاثر  
للكالة الاجمالية فى المقام وهكذا الصيغة المرددة بين النكاح الدائم والمنقطع .

واما فرقه قد بين المقام وبين واجد المنى فى الثوب المشترك فلان اللازم فى العلم  
الاجمالى هو ايجاد التكليف باى طرف وقع وليس كذلك فيه لانه لو كان المنى من غيره  
لا يوجب التكليف لهذا الشخص فمع عدم الاثر للمعلم لوجه لملاحظة جريان الاصلين بل  
كل يجرى الاصل بدون المعارض فتدبر .

الجارية واصالة عدم كون الثمن فى عهدة المشتري واصالة عدم وجوب تسليم المبيع جارية والافلاوجه لكلامه قده بعد عدم جريان الاصل فى ما لا اثر له .  
فالنكتة عدم استقرار الشك وعليهذا الفرق بين الامور الخارجية والداخلية فان واجد المنى فى الثوب المشترك كيف لا يكون له جريان اصالة عدم الجنابة لولا جهة عدم استقرار الشك كما فى صورة عدم الاثر فالقول بتساقط الاصول فى الامور الخارجية ولو فيما لاثر له لازمه القول بتساقطه فى الامور الداخلية كواجد المنى فى الثوب المشترك .  
وكيف كان 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 اولاً .  
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 ما حاصله ان تشخيص المورد من الحاكم والمحكوم من الاصول السببية والمسببية وغيرها لا بد 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 ولا ربط 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 وظيفه المجتهد وكل موضوع غير محتاج اليه وظيفه المقلد بل الفحص في الاحكام وظيفه المجتهد والتطبيق يمكن البحث فيه من جهة انه وظيفه المجتهد او بعينه 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 .  
وقدم 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 القمري .

## 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 واصطلاحاً اما في اللغة فربما قيل انه بمعنى العرض والاطهار 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 ايضاً هو الدليل الدال على الحكم من الوجوب و الحرمة وهو الكاشف عن الحكم ايضاً فمن فهم من كلام المحقق الخراساني قده التنافي في الكاشف لا يكون فهمه خلاف الحق .

وتعبيره مدظله بأن مراده التنافي في الحجيتين لا ينافي قول هذا القائل بعد كون المراد من الحججة 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 بضمن العذرة او بالعرض كما اذا قام الاجماع على عدم وجوب صلوتين في  
 ظهر يوم الجمعة على المكلف فيتعارض دليل وجوب الجمعة و دليل وجوب الظهر  
 من جهة مانع خارجي وهو الاجماع والافلامانع في الجمع بينهما .

و هذا بخلاف المثال المتقدم فان سحلية ثمن العذرة وعدمها لا يجتمعان اصلا  
 فالتنافي في ذاتهما لامن الخارج والمدلولان حيث لا يجتمعان ضرورة عدم اجتماع  
 السحلية واللاسحلية لا يجتمع الدليلان .

ثم عدل المحقق الخراساني قده عن هذا التعريف فقال بان التعارض هو تنافي  
 الدليلين او الادلة بحسب الدلالة في مقام الاثبات على وجه التناقض او التضاد وقد توهم  
 المحشين من هذا الكلام هوان مراده قده منه هو التنافي في الكاشف في مقابل شيخه  
 القائل بالتنافي في المنكشف وهو المدلول .

ولكن ليس مراده قده هذا المعنى بل مراده هو تنافي الحجتين وتكذيب

← التنافي في الملاك ايضا على ما هو الحق .

فالتعارض هو تنا في الدليلين لتنافي المدلولين الذين هما الحكمان المتنافيان ولذا  
 لا ترى التنافي بين وجوب صلوة الظهر وصلوة الجمعة يوم الجمعة ابتداءً لعدم تنافيهما ذاتا  
 فلودل اجماع على عدم وجوب الجمع يكون هذا موجبا للتنافي ومنشأ لضدية احد  
 الوجوبين مع الاخر كضدية الوجوب والحرمة و يفهم التنافي في المدلول الالتزامي  
 لكونهما ضدتين .

فما اضاف المشهور الى تعريفه من ان التعارض تنافي الدليلين على وجه التناقض  
 او التضاد في محله .

وما ذكره مدظله من عدم الاحتياج الى اضافة التضاد واكتفائه بالتنافي الالتزامية  
 يكون اعترافاً بمنشأ الالتزام وهو الضدية .

ضرورة ان الضدين امران وجوديان لا يجتمعان والوجوب والحرمة ووجوب صلوة  
 الظهر مع وجوب صلوة الجمعة على فرض عدم وجوب غير الواحدة منهما كذلك .

احديهما الاخرى بمدلولها الالتزامى وهذا لاربط له بالمدلول ابتداء .  
و التنافى بين الملاكين للبعث والزجر غير مفيد لمانحن بصدده من القول  
بالتسايق حسب الاصل الاولى و بالتخير او الترجيح بالاصل الثانوى و هو ما دل من  
الاخبار هذا فى البعث والزجر .

واما التنافى بين البعثين كما فى صلوة الجمعة والظهر فيكون من باب قيام  
الدليل من الخارج على كذب احدهما فالعلم الاجمالي هو الموجب لتنافى المحجتين  
ثم الثمرة بين مسلك العلمين ( قد هما ) هو انه على مبنى الشيخ قده يكون  
الحاكم و المحكوم والوارد والمورود والعام و الخاص والمطلق والمقيد داخلا فى  
بحث التعارض ويكون خروج الموارد عن حكمه من باب التخصيص فى الحكم من  
باب انصراف الدليل عنها .

و اما على مبنى المحقق الخراسانى قده يكون الخروج خروجا موضوعيا  
لعدم تكذيب احدى المحجتين الاخرى بعد التدبر .

ثم ان المشهور تعرضوا للتنافى على وجه التضاد فى تعريفهم ليدخل مورد العلم  
الاجمالي بكذب احد البعثين فى الضابطة و الحق عدم الاحتياج الي هذا القيد لان  
التعارض فيهما ايضا من جهة المدلول الالتزامى فى كل بعث بعد العلم الاجمالي  
بكذب احدهما كما انه كذلك فى مثل يجب الصلوة ويحرم الصلوة فى الجمعة فان  
التنافى فى المدلول الالتزامى .

ثم لا يخفى ان البحث فى التعارض يكون فى صورة احراز حجية كلا الدليلين  
لولا التعارض واما مع عدم احرازهما من جهة الاشكال فى الصدور او الجهة فى احد  
الخبرين فهو خارج عن البحث لانه من موارد اشتباه الحجية واللاحجة .

فتمحصل من جميع ما تقدم ان الضابطة فى التعريف هو تنا فى الدليلين من  
حيث الدليلية خلافا للشيخ قده ولا احتياج الى اضافة قيد التضاد خلافا للخراسانى قده

## الامر الثاني في بيان ضابطة التعارض والتزاحم

ولا يخفى ان البحث في مانحن بصدده في التعادل والترجيح يكون في التعارض ولا يكون البحث في التزاحم ولكن نحتاج في البحث عن التزاحم ايضا ليتضح موضوع التعارض للرجوع الى المرجحات في هذا الباب ولا يشتهبه احدهما بالآخر لان مرجحات باب التزاحم غير مرجحات باب التعارض فان المناط فيه اقوائية الملاك باحراز اهمية احد المتزاحمين على الاخر او احتمال اهميته و في المقام اقوائية السند .

فلا بد من احراز الموضوع ببيانه والبحث هنا في جهات .

الجهة الاولى البحث في مقام الثبوت فنقول ملاك التزاحم عندنا هو ان يكون الحكم على العنوانين المتمايزين (١) مع التمانع في مرحلة الامتثال لعدم القدرة على احدهما وهكذا التمانع في 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 في 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 في جميع المراتب في مقام الجعل مثل صل الجمعة ولاصلها او بتعبير آخر تجب صلوة الجمعة ولا تجب او تجب وتحرم .

( ١ ) اقول واضف اليه او يكون الحكم على الفردين او الافراد من عنوان واحد

فان الانقاذ عنوان واحد ويتصور التزاحم فيه بلحاظ تزاحم الافراد كما لا يخفى .

## في ضابطة التزاحم والتعارض عند النائيني قده

ثم العمدة في المقام التعرض لكلام شيخنا النائيني قده في ضابطة التزاحم والتعارض وحاصله هو ان ملاك التعارض هو عدم وجود الخطاب والملاك الاللو احد ففي مقام الامتثال اما ان يكون الملاك لوجوب الصلوة في الجمعة مع عدم الملاك للظهور او الملاك لتركها فيها مثلا ووجود الملاك لصلوة الظهر فيها فقط وفي مقام الارادة والحب والانشاء ايضاً كذلك فالمراد والمحبوب والمنشأ واحد فقط اما الفعل او الترك .

واما الملاك في باب التزاحم فهو عدم قدرة العبد على الامتثال بالنسبة الى المتزاحمين في مقام الامتثال فقط واما في مقام الجعل الانشائي والارادة والحب والملاك فلا اشكال في الحكمين ولا تزاحم .

فيمكن انشاء الخطابين على انقاذ هذا الغريق وذلك و لولم يقدر المكلف الاعلى امتثال احدا الخطابين في مقام الامتثال ففي هذا المقام يقيد اطلاق الخطاب في احدهما بعدم الايتان بالآخر وهذا هو الفارق بين التزاحم والتعارض .

والحاصل يكون التمانع في التعارض في جميع مراتب التكليف وفي التزاحم في مرتبة الامتثال فقط لعدم القدرة على الجمع عقلا او لقيام الدليل من الخارج على عدم وجوب الجمع بينهما كما في بعض فروع زكوة المواشي كما لو كان المكلف مالكا للخمس وعشرين من الابل في ستة اشهر ثم ملك واحدا آخر من 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 لا يزكى في عام و احد مرتين فيقع التزاحم بين الحكمين لانه لا بد من سقوط ستة اشهر اما من حول الخمس والعشرين واما من حول الستة والعشرين فانه لو لا السقوط وبقاء كل حول منهما على حاله يلزم تزكية المال



في ظرف ستة اشهر مرتين ولكن الغالب هو صورة عدم القدرة على الامتثال في آن واحد لكليهما .

ثم بين للتزاحم اقساماً خمسة .

الاول في صورة كون ذلك من باب اتحاد متعلقى الخطابين من باب الاتفاق كما في موارد اجتماع الامر والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة فان متعلق النهى هو الغصب ومتعلق الامر هو الصلوة ولهما مورد افتراق وقد اتفق الاجتماع هذا على فرض كون التركيب بين الصلوة و الغصب انضمامياً مثل المادة و الصورة فانهما متحدتين في الوجود متمايزتين في الذات و اما على فرض القول باتحادهما كالجنس و الفصل من حيث الذات فهو من باب التعارض لعدم امكان تعلق الامر و النهى بوجود واحد .

القسم الثاني من موارد التزاحم هو صورة اتفاق الملازمة بين متعلقى الحكمين مثل صورة لزوم استدبار القبر المطهر للإمام (ع) من اتيان الصلاة الى القبلة فان هذا من موارد الاتفاق وليس دائماً كذلك فيكون من باب التزاحم .

اما في صورة كون الملازمة دائمية فيكون من صغريات باب التعارض وهذا مثل حرمة استدبار الجدى ووجوب الصلوة الى القبلة ففي البلاد التي تكون مواجهة القبلة دائماً ملازمة مع استدبار الجدى كالعراق فلا يكون من باب التزاحم لامتناع جعل الحكمين الذين يلزم من امتثال احدهما مخالفة الآخر دائماً .

القسم الثالث هو صورة اتفاق كون متعلق احد الحكمين مقدمة لامتثال الحكم الاخر كما في صورة لزوم الدخول في الدار المغصوبة لانقاذ الغريق فان التصرف فيها حرام وانقاذ الغريق واجب مع عدم السبيل الى النجاة الا بهذا النحو فهذا من موارد المتزاحمين الذين لا بد من ملاحظة الاهمية في تقديم احد الحكمين و اذا كان هذا دائماً يكون من باب التعارض لمامر .

القسم الرابع هو ان يكون المضادة بين متعلقى الحكمين من باب الاتفاق

ايضا لادائما مثل اتفاق نجاسة المسجد وقت ضيق وقت الصلاة .

والقسم الخامس هو ان يكون احدا المتعلقين مترتباً في الوجود والامتنال على الاخر مثل وجوب القيام في ركعات الصلاة مع عدم قدرة المكلف الالقيام في ركعة واحدة اما الاولى او الثانية فان التزاحم بين الخطابين من باب عدم القدرة الاعلى امتثال احدا الخطابين فهذه الخمسة جملة اقسام التزاحم .

ثم الثمرة في جعل الخطابين في باب التزاحم في مقام الانشاء هو عدم احتياج المولى الى انشاء جديد بعد حصول القدرة على الامتنال بواسطة الجهل بالحكم الاخر هذا كلامه رفع مقامه .

و يرد عليه اولابان البحث في التزاحم و التعارض يكون من جهة الرجوع الى مرجحات كل باب في مقام الدوران فان الملاك في تقديم احدا الاطراف في باب التزاحم هو اقوائية الملاك في احدا الاطراف عند العقل وفي باب التعارض هو اقوائية السند في احدهما عند الشرع والجعل في مقام الانشاء و عدم الجعل في ذلك المقام غير مربوط بما نحن في صدده فان الحاكم في التزاحم هو العقل وهو يرى المصادمة في الملاك ولا ينظر الى امكان الجعلين وعدمه في مقام الجعل ،  
وثانيا ان المولى في مقام (١) الانشاء كيف ينشئ الحكم على غير القادر مع

(١) اقول ان كان المراد بالانشاء هو الاخبار بمطلوبية كلا المتزاحمين فهو غير مربوط بعالم الامتنال فمن الممكن ان يكتب المولى في دفتر قانونه ان المطلوب والمحبوب لي هو انقاذ الغريقين ولومن زيد ولكن في مقام الخطاب لا يبعث الابواحد وان كان ينتف لحيته في مقام الجعل من جهة عدم قدرة العبد على الامتنال بالوجدان .  
و معناه انه لو فرض انقلاب حاله من عدم القدرة الى القدرة لكان التكليف فعليا بالنسبة الى الجميع .

ولا تنحصر الثمرة بصورة الجهل باحد المتزاحمين بل في صورة العلم مع انقلاب حاله ←

ان القدرة شرط عقلى لكل تكليف فاما ان يكون الانشاء بنحو الاهمال وهو ممنوع  
واما بنحو الاطلاق وهو ايضا ممنوع لعدم القدرة .  
فلا بد ان يكون مقيداً بصورة عدم اتيان الاخر فلا يمكن الانشاء فى مقامه  
ايضا كما لا يمكن فعلية التكليف بالنسبة الى الطرفين فى مقام الامتثال فالفرد الغير  
المقدور لانشاء بالنسبة اليه .  
ولا ثمره لذلك ايضا فان التكليف بنفس انحلاله يشمل فى صورة الجهل باحد  
المتزاحمين للفرد الاخر المعلوم ولانحتاج الى الانشاء كذلك .

← الى القدرة لا يحتاج الى تكليف عليه .

مضافاً بأنه قد يكون فى مقام بيان المايثبوتات ولولم يترتب عليه الثمرة كما يقول  
مدظله ان التكليف بانحلاله على الافراد يفتى عن جعله كذلك .  
وان كان هذا فى خصوص مثل الامر بالانقاذ بلحاظ الفردين واما مثل الامر بالصلوة  
وبالازالة عن المسجد فلا ينحل امر الصلوة على الازالة كما لا يخفى .  
و من هنا ظهر ان مقاله مدظله من الاشكال الاول عليه لا يتم من جهة ان المايث  
الثبوتى اذا كان كذلك يفيد فى مقام الرجوع الى المرجحات و التزاحم و ان كان فى  
الملاك ولكن الحكم بجعل التكليفين انشاء معناه ثبوت الملاكين بل ثبوت الجعل  
فى طولهما ايضا .

واما قوله مدظله بالتزاحم على فرض كون التركيب بين الصلوة والنصب اتحادياً فى  
اشكاله الثالث فايضاً لا يتم لانه بعد عدم امكان الانفكاك فى اى وقت كيف يمكن الانشائان  
فان الملاك فى التزاحم هو عدم القدرة على الامتثال الذى يمكن انقلابه الى القدرة  
واما عدم القدرة الدائمة فهى مانعة عن الجعلين ،

ومن هنا ظهر الاشكال فى الاشكال الرابع فان دوام التناقض مانع عن الجعل .  
والمولى الحكيم لا يكون لاغياً فى جعل التكليفين فى صورة التناقض المكلف و فى  
صورة الجهل باحد العنوانين لا يكون الجعل من اول الامر الواحدا .

وثالثا ما قال من ان التزاحم في القسم الاول يكون في صورة كون التركيب بين الصلوة و الغصب انضماميا لاتحادياً لا يتم لانه على فرض الاتحاد ايضا يمكن تعلق الامر و النهى في مقام الانشاء بالجهة لانه على فرض الاتحاد ايضا لا اشكال في تعدد الجهة .

و ثمرته هو بقاء احد الانشائين في مقام الفعلية ايضا عند الجهل باحد العنوانين فان الصلوة صحيحة عند الجهل بعنوان الغصب .

ورابعاً لوجه لما كرره قده من ان الملازمة الدائمة توجب كون المورد من صغريات باب التعارض لانه اذا احرزنا الملاك لكل جهة من الجهات لا بد من تقديم اقوى الملاكين لا تقديم اقوى السنديين الذي هو ملاك الترجيح في باب التعارض .  
وذلك لما ذكرنا من ان البحث في عنوان التزاحم و التعارض يكون لفهم الرجوع الى مرجحات هذا الباب واذك و لا ادري كيف منع الملازمة الدائمة عن القول بجعل الانشائين الذي هو مسلكه قده في باب التزاحم فان قلت كيف يبقى الملاك لهما مع العلم بسقوط احد الخطابين قلت سيجيء الجواب عن هذا بما حاصله هو بقاء الملاك بعد سقوط الخطاب ايضا .

و خامسا ان ( ١ ) التكاذب في جعل مطلقا لا يكون ملاك التعارض فربما يكون التكاذب في جعل و يكون من باب التزاحم كما في العامين من

( ١ ) اقول قد مرنا في الجزء الاول من الكتاب ان مورد الاجتماع في العامين من وجه لا يرجع فيه الى مرجحات باب التزاحم ولا التعارض لانه يلزم منه التبعض في السند على فرض الرجوع الى المرجحات في باب التعارض .

و الخطاب ساكت عن مورد الاجتماع فان العالم الفاسق موضوع عليه فلا بد من بيان حكمه بدليل آخر غير خطاب اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فلا يرجع فيه الى مرجحات باب التزاحم ايضا بل يرجع الى الاصل العملي لولم يوجد دليل اجتهادي لبيان حكمه .

وجه فان التكاذب يكون من جهة فعلية التكليف وانحلاله ولا يكون التكاذب في مقام الانشاء .

فتمحصل ان كلامه قد لا يمكن التزامه بوجه .

والحق عندنا كما مرفى صدر البحث هو ان 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 ولا تغصب وفي الصلوة والغصب لافرق بين ان يكون التركيب في مورد الاجتماع انضمامياً كما هو رأى بعض واتحادياً كما عن آخر فان عنوان الصلاة غير عنوان الغصب فيكون من باب التزاحم لا التعارض .

فما عن شيخنا النائيني قدمه من الفرق بين التركيب الاتحادي والانضمامي في الصلوة في الدار المعضوبة 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

ولا بد في هذا المقام من اثبات وجود الملاكين مع عدم القدرة على الاجتماع ليحصل التزاحم بينهما فيرجع الى مرحجات هذا الباب والعمدة هنا التوجه الى ان احد الخطابين اذا سقط عن الحجية فمن ابن يثبت الملاك بعد سقوط الخطاب ضرورة ان كشفه كان بالخطاب لعدم الطريق الى المصالح والمفاسد عند الشرع الا بالكاشف الذي 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 انقاز هذا الطريق واجب فى صورة عدم وجوب انقاز ذاك مع عدم قدرة العبد على الجمع و بالعكس ولكن ماسقط يكون هو الامر .

واما اطلاق مصلحة الانقاز حتى لصورة عدم القدرة فلا مانع منه فنفس الانقاز فيه المصلحة ولو كان فى الفرد مزاحما بالفرد الاخر من جهة عدم القدرة على الامتثال وهذا عدم تقييد 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 لا بد 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 ما يحتمل القرينية فى المقام وفى المقام نحتمل ان يكون الملاك مختصا بصورة وجود الخطاب فسقوطه نحتمل سقوط الملاك وعدم بيان المولى قيد القدرة يمكن ان يكون اتكالا على سقوط الخطاب فان سقوطه يحتمل ان يكون بيا نال سقوط الملاك بعدم القدرة فهذا الطريق غير تام عندنا .

والحاصل لا بد من تقييد الخطاب فى احد المتزاحمين بعدمه على الاخر لعدم القدرة ولا يمكن 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 لا يوجب سقوط الملاك وان الملاك فى حدونه وان كان متوقفا على الخطاب واما فى بقائه يمكن ان لا يكون متوقفا عليه .

لان للخطاب مدلول مطابق ومداليل التزامية فان المدلول المطابق هو

البعث بالوجود وفي طوله المداليل الالتزامية وهي كون المكلف به تحت ارادة الامر وكونه محبوبا له وكونه عن ملاك ضرورة ان ملاحظة الملاك مما يوجب محبوبة الشيء مما يوجب الارادة والجزم والعزم على طلبه وهذه الظهورات للخطاب مما لا ينكر .

وكل في طول الاخر من جهة التكوين ولكن لاشكال في اعتبار المعبر حجية الجميع عرضا لا طولا فاذا سقط الخطاب عن الحجية لا يسقط الظهور في الملاك و المحبوبة وان سقطت الارادة الفعلية التي لازمها البعث نحو العمل فاحد الخطابين وان سقط عن الفعلية في المتزاحمين ولكن الملاك باق بحاله فيتزاحمان .

فان قلت الاشكال السابق الذي توجه الى القائلين باطلاق المادة من احتمال قرينية الخطاب لكون المادة مقيدة بصورة القدرة على الامتثال يكون متوجهاً عليكم ايضا لاحتمال دخل القدرة في 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 ما يحتمل قرينته موجبا لصف الاطلاق فان القرائن العقلية على قسمين قسم محفوظ بالكلام وقسم لا بد فيه من التدبر والتعقل في مرتبة مادون الخطاب والمقام يكون من هذا القبيل .

ولذا ترى مثل شيخنا النائيني قده يقول بإمكان التكليف في مقام الانشاء بالنسبة الي المتزاحمين دون المتعارضين فلا يكون صرف الخطاب مثل صل وازل النجاسة عن المسجد بحيث يحكم العقل بسقوط احد الخطابين واحد الملاكين ابتداء .

وهكذا ترى بعضهم يقول بجواز اجتماع الامر والنهي في الواحد ذي الجهتين

كالصلوة في الدار المغصوبة (١) .

والحاصل لا يمكن الاتكال على سقوط الخطاب في تقييد الملاك بالقدرة .  
ومن الشواهد لنا على بقاء الملاك بعد سقوط الخطاب هو قولهم بالتزاحم  
في الملاكين فلو لابقائهما كيف يمكن القول بالتزاحم .  
ومن الشواهد قولهم بالترتب فانه لو لابقاء ملاك الاقوي والاضعف كيف  
يمكن القول بالخطاب بالنسبة الى المهم بعد سقوط خطاب الهم بالعصيان فلا بد  
من القول ببقاء الملاك بعد سقوط الخطاب فتمحصل ان اثبات التزاحم يكون  
بواسطة اثبات الملاكين ولولم تكن القدرة الا لامتنال احدهما هذا ملاك اثبات  
التزاحم .

واما التعارض فهو ان وحدة العنوان بنفسها شاهدة على عدم امكان البعث والزجر  
بشيء واحد فان الصلوة في يوم الجمعة كيف يمكن ان تكون مأمورة بها ومنهية

(١) اقول القدرة شرط عقلي لكل خطاب قبل ملاحظة المزاحمة وسقوط الخطاب  
لعدمها ومن القرائن الحاففة فكما نحتمل سقوط اطلاق المادة بسقوطه كذلك نحتمل  
سقوط المداليل الالتزامية بواسطة سقوط الخطاب .

وصرف احتمال اعتبار حجية المداليل الالتزامية في عرض المطابقة لا يكفي 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 يكفي وجود الملاك لوجود  
الخطاب على المحمود .

والحاصل مع عدم استعداد زيد لتأثير مصلحة الصلوة في وجوده في هذا الوقت الخامس  
يكون القول بوجود المصلحة الفعلية له في هذا الوقت من المحال .

ولذا لا نقول بوجود الملاكات الفعلية في التزاحم كما في التعارض غاية الامر العلم  
الاجمالي بوجود خطاب واحد في البين هو الموجب للقول بوجود امتثال واحد مع كونه  
من الدوران بين المحذورين ← .



عنها وتضمن العذرة كيف يمكن ان يكون سحتمًا وغير سحت فان كل واحد من الخطابين يكذب الخطاب الاخر .  
 وبتقريب آخر ان الامر كاشف عن المصلحة في المأمور به والنهي كاشف عن المفسدة في المنهى عنه والعقل يحكم بأنه اما يلزم طرد المصلحة بالمفسدة او طرد المفسدة للمصلحة لعدم امكان الاجتماع ولا فرق في هذه الجهة بين كون المضادة والمناقضة بنحو يجب ولا يجب او يحرم وبين العام والخاص مثل صل ولا تصل في الحمام او بنحو العامين من وجه مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق فان العالم الفاسق الذي هو متعلق متعلق التكليف وهو الاكرام لا يمكن اجتماع اكرم ولا- تكرم عليه .

فتحصل ان التنافي الحكيمين الذين لا يمكن اجتماعهما بوجه في عنوان واحد هو ملاك التعارض .

← غاية الامر الحاكم في المتزاحمين هو العقل وهو حيث يرى المانع لفعليتهما قصور المكلف يحكم بأن الضرورات تنقد بقدورها فلذا يحكم بتعيين الالهم او محتمل الالهمية والتخيير مع التساوي ولا شك للعقل في حكمه .

واما في المتعارضين فحيث يكون المانع من جهة بيان الشرع فيلاحظ بيانه في المرجحات وهكذا في صورة عصيانه امر الالهم لا يرى المولى مرفوع اليد عن المهم فيثبت امره بالترتيب .

حتى ان اخبار المولى بوجود الملاكين لا بد ان يكون على فرض حصول القدرة لامطلقا فالحق في المقام مع من ينكر بقاء الملاك بسقوط الخطاب كما عن الجواهر و المحقق والبهائي (قدمهم )

## الجهة الثالثة في مرجحات باب التزام

فنقول بعد تمام الكلام في ضابطة التعارض والتزام فلا بدلنا من البحث في مرجحات باب التزام ( واما مرجحات باب التعارض فسيأتي مفصلاً لثلاثتها داخل المرجحات ) وهي امور كما ذكره شيخنا النائيني 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 في هذا الوقت تام واما الصلوة بالنسبة الى هذا الوقت تكون لاقتضاء لوسعة وقتها والمقتضى مقدم على الاقتضاء .

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 الطبيعي يكون ايضاً مقتضياً في ظرف اداء الدين (١) فيكون من باب التزام المقتضيين .

الثاني تقديم ماله البديل على ما لا يبدل له ومثاله ما اذا كان للمكلف الماء الذي لا يفي الابزالة الخبث عن الثوب والبدن او بتحصيل الطهارة عن الحدث فهنا قيدان الطهارة عن الحدث لها بدل وهو التيمم واما ازالة الخبث فحيث لا يبدل لها فهي متقدمة .

واستدل شيخنا النائيني قده للتقديم بهذا الوجه بتقريبين الاول ان الخطاب فيما له البديل لاقتضاء له بالنسبة الى ما لا يبدل له ولذا يجوز اوراق الماء قبل الوقت

(١) اقول لعل مراد القائل بالاقضاء في المضيق هو انه يحكم بان الوقت يكون لي لا لغيري واما الامر الصلواتي مثلاً فلا يحكم بان الوقت لها هو هذا لا غير بل يحكم بوجودها في هذا الوقت او غيره .

وانحلال الامر لا يصاد هذا المعنى فانه من مقومات القول بالتزام ضرورة عدمه بدونه.

اختياراً ليصير موضوعاً لحكم البدل وهو دليل التيمم كما ان 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 كذلك فى جميع الموارد فان الملاك احتمال الاهمية نعم لو كان لناديل فى خصوص تقديم ازالة الخبث بالماء وتبديل الطهارة المائية بالطهارة الترابية فلاغرو فى التقديم .

التقريب الثانى له قده هو ان الامر اذا دار بين المقيد بالقيود الشرعى وبين المقيد بالقيود العقلية فالمقدم هو المقيد بالقيود العقلية ففى باب التيمم انا اذا لاحظنا قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا يكون قيد الطهارة المائية هو الوجدان بقريئة المقابلة فيرجع الى قولنا ان وجدتم الماء فتوضؤوا وان لم تجدوا فتيمموا فعليه اذا صرف الماء فى ازالة الخبث لا يكون واجداً للماء الذى هو قيد الطهارة عن الحدث .

وفيه ان البدل فى الآلية مقيد بعدم الوجدان ولا يصير المبدل مقيداً بالوجدان شرعاً بل الوجدان فيه قيد عقلى فلا تقديم لازالة الخبث عليه ولا يكون ادب العرب مقتضياً لصرف الكلام الى هذا النحو من القيد والمقيد (١) .

الثالث تقديم المقيد بالقدرة العقلية على المقيد بالقدرة الشرعية ومثاله المعروف فى الفقه هو انه اذا نذر زيارة قبر الحسين سيد الشهداء عليه السلام وروحى له الفداء فى وقت مخصوص مثل يوم عرفة فحصلت القدرة والاستطاعة له فى السنة بحيث يمكنه الحج او الزيارة له عَلَيْهِ السَّلَامُ او يمكنه الجمع بينهما لولا وحدة

(١) اقول وعلى فرض التسليم فيكون الكلام فى تقديم المقيد بالقيود العقلية على المقيد

بالقيود الشرعية وانه لوجه لسرف القدرة فى المقيد بالقيود العقلية ليذهب موضوع الحكم

المقيد بالقيود الشرعية كما سيأتى منه فى الوجه الثالث بعد هذا الوجه .

الموسم فقيل ان وفاء النذر مقدم على الحج فيأتي به ويترك الحج في هذه السنة فاذا صرف القدرة في النذر لا يبقى موضوع للحج لعدم وجود الملاك له بواسطة عدم القدرة التي هي دخيلة فيه .

وفيه اولاً ان القدرة في النذر ايضاً شرعية لاعقلية كما ان صاحب الجواهر قده في النذر قال بهذا القول استفادة من ادلته .

وثانياً يمكن ان يقال بأن القدرة عقلية فيهما ولا ترجيح لصرهما في النذر حتى لا يبقى موضوع للحج فلا بد من ملاحظة اهمية كل واحد منهما من الادلة في الحج وزيارة مولانا الحسين عليه السلام

واما وجه تقديم ما تكون القدرة شرطاً عقلياً فيه على ما كانت القدرة شرطاً شرعياً فقال شيخنا العراقي انه هو دخل القدرة الشرعية في الملاك فحيث فقد الشرط فقد المشروط وهذا بخلاف القدرة العقلية فان الملاك في متعلق التكليف محرز من اول الامر .

وقد اجاب شيخنا الحائري قده على ما سمعنا منه في الدرس بأن كل قيد اخذ في لسان الدليل دخيل في الملاك الا القدرة فان اخذها فيه لا يحرز كونها دخيلة في الملاك لاحتمال كونه من باب الارشاد الى ما حكم به العقل ضرورة ان القدرة شرط امتثال كل التكليف ففي المقام لا ترجيح للحج على الوفاء بالنذر بصرف كون القدرة مأخوذة في الخطاب بقوله تعالى لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً .

الرابع من موارد التقديم في المتزامنين هو كون المتعلق للتكليف متدرجاً في الوجود من حيث الامتثال كما اذا كان الشخص قادراً على القيام اما في الركعة الاولى او الثانية .

فمن شيخنا النائيني قده هو تقديم القيام في الركعة الاولى وهو على حسب مبناه تام لان مبناه في الواجب هو ان فعلية الحكم تكون بفعلية الموضوع والموضوع

للقيام فى الر كعة الاولى وهو القرائة مقدم على الموضوع فى الر كعة الثانية .  
واما على ما هو التحقيق من فعلية الحكم قبل فعلية الموضوع فلا بد من القول بالتخيير  
الا اذا احتمل الاهمية فى الر كعة الاولى (١) لعدم الترجيح بعد كون الحكم بالنسبة  
اليهما متساويا .

وما قيل من ان الوجوب فى الر كعة الاولى مطلق وفى الر كعة الثانية معلق  
على مجيء وقتها فالحكم فى الاولى منجز وفى الثانية معلق فيقدم المنجز على المعلق  
فلا وجه له عندنا لان الحكم فى الواجب المعلق ايضاً فعلى قبل الوقت .  
فتحصل ان ما ذكر ملاكاً للمتقديم فى باب التزاحم لا يتم والملاك هو احراز  
الاهمية واحتمالها ففى اى صورة كان فيكون هو الملاك للمتقديم كما انه كذلك  
فى صورة الدوران بين الموسع والمضيق .

ثم القول بالتخيير فى باب التزاحم يكون من جهة حكم العقل وفى باب  
التعارض من جهة حكم الشرع بعد كون الاصل الاولى التساقط وثمره التخيير العقلى  
والشرعى (٢) قدمر فى الجزء الاول عند بيان اجتماع الامر والنهى فلا نعيد  
رعاية للاختصار .

(١) اقول وكفى فى احتمال الاهمية هو ان الارتكاز العرفى فى امثال المقام على  
لزوم صرف القدرة فى الر كعة الاولى وارجاع الامر فيما بعده الى الله تعالى فلعل الله يحدث  
بعد ذلك امراً وعليه بناء العقلاء .

(٢) اقول بل وعمدة مباحث ضابط التزاحم والتعارض ايضاً قدمرفيه كما ترى فى  
الجزء الاول من هذا الكتاب .

## الجهة الرابعة

فى ان التعارض بين الدليلين لابدان يكون فى مورد واحد بحيث لا يمكن الجمع الدلالى سواء كان التعارض هو تنا فى الدالين كما عن المحقق الخراسانى قده ارتنا فى الحجيتين كما نحن نقول به وارجعنا اليه كلامه ارتنا فى الدليلين كما عن الشيخ الاعظم قده ولذا قد خرج عن حكم المتعارضين موارد كالدليل الحاكم بالنسبة الى الدليل المحكوم و الوارد بالنسبة الى المورد العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والناظر فان الجميع مشترك فى وجود الجمع العرفى وعدم المعارضة بعد التعمق والتدبر .

ولكن لا بد من بيان خصوصية الموارد الخارجة عن حكم المتعارضين فلا يقال اى فرق بين الموارد بعد وجود الجمع العرفى بعد التدبر ووجود التنافى فى بدوالمر لانا نقول البحث فى خصوصية كل واحد منها من جهة الثمرة المترتبة عليه فان الثمرة بين كون احد الدليين مقدما على الآخر بالحكومة توسعة او تضيقا 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 فر بما يكون ظهور العام فى العموم اقوى من ظهور الخاص لبااء العام عن التخصيص وربما يكون بالعكس وهذه ثمرة مهمة بينهما .

فنقول قال الشيخ الاعظم فى ضابطة الحكومة ان الحاكم لا بد ان يكون بمدلوله اللفظى شارحاً للمحكوم و ناظراً اليه ولذا لابدان يكون المحكوم مقدما عليه ليكون الحاكم ناظراً اليه والا فلا يكون الموضوع لها متحققا ومثاله ما اذا ورد لاشك لكثير الشك بعد ما ورد من شك بين الثلاث والاربع بنى على الاربع فموضوع دليل البناء على الاربع هو الشك و الحاكم ينفى الموضوع من جهة نفيه الشك فيكون شارحاً لدليل البناء على الاربع وناظراً اليه بالتصرف فى موضوعه لامن جهة

التخصيص في الحكم فقط فمالم يكن الحكم السابق في البناء على الرابع او غيره في الشكوك لا يبقى معنى لقول القائل لاشك لكثير الشك .  
كما ان الادلة الثانوية من الاخراج والاضرر تكون ناظرة الى الادلة الاولية في الاحكام مثل الوضوء الضري والحر جي .

وقد اشكل عليه المحقق الخراساني فده في الفوائد اولا بما حاصله هو ان الحاكم لا يلزم ان يكون شارحاً للفظ ليرجع الكلام الى كون الحاكم شارحاً له باى التفسيرية او اعنى بل المهم هو نظر الحاكم الى المحكوم ورفع التنافي باى طور كان بنحو التوسعة في الموضوع مثل فرض غير العالم عالما بعد قوله اكرم العلماء او فرض الموضوع كعدم تضييقا مثل لاشك لكثير الشك .

و الجواب عنه فده ان مراد استاذه فده هو ان يكون الشارح من الادلة اللفظية سواء رجع الى التفسير باى واعنى ام لا ذكر اللفظين يكون من باب الامثال في مقابل الادلة العقلية فان قوله لَا شَكَّ لَكثير الشك دليل لفظي شارح للموضوع في ادلة الشكوك في الصلوة .

وقد اشكل ثانياً بان تقديم المحكوم غير لازم في الحكومة لان الحاكم دليل مستقل غير محتاج الى المحكوم فان الامارات متقدمة على الاصول بنفس دليلها ولاشك لكثير الشك له معنى مستقل وكذلك الاخراج والاضرر فلا نحتاج الى تقديم المحكوم شرعاً .

والجواب عنه ان الحاكم والمحكوم متضايقان فانه كيف يمكن الانفكاك بينهما فان الابوة لا تنتزع من شخص لابن له وبالعكس فكيف يكون الحاكم حاكماً مع عدم المحكوم له فالحاكم الفعلي محتاج الى محكوم فعلي فالحق مع الشيخ الاعظم في بيانه .

ثم ان هذا التعريف في الحاكم في موارد تطبيقه على المصداق لا يخلو عن مناقشة فمن الموارد تقديم الامارات على الاصول بالحكومة ولا يخفى ان المراد

تقديم دليل حجية الامارة على الاصل لا المصداق الذي يكون التنافي فيه كتقديم الاصل السببي على السببي بالحكومة او المورد الذي يكون مصداقا للامارة والاصل فان التنافي بينهما واضح .

وجه المناقشة في الحكومة هو ان الامارات على مسلكه قده حجة من باب تنزيل مؤداها منزلة الواقع لان باب تميم الكشف الذي يكون هو الحق عندنا فاذا كان موضوع الاصل هو الشك ومورد الامارة ايضاً كان الشك فيكون التنافي بينهما في المورد والاصل وان لم يكن المدلول الالتزامي له حجة ولكن يكون حجة في مدلوله المطابق فيحكم الامارة بترتيب اثر الواقع ويحكم الاصل بترتيب اثر المشكوك وغاية الشك هو العلم وهو غير حاصل بتنزيل المؤدى فقط فاذا قال بالتالي كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام يكون غايته حاصلة عندنا بعد وجدان الامارة على الحرمة لانها علم تعبدى ولا تكون الغاية حاصلة على مبناه لعدم افادة التعبد الا بترتيب الاثر .

الان نقول انتصاره ان المراد بالعلم الذي هو الغاية اعم من العلم بالواقع الواقعي او العلم بالواقع التعبدى فعليه من قامت عنده الامارة يكون له العلم بالواقع التعبدى للزوم ترتيب اثر الواقع على مادته اليه الامارة وان لم يقل به قده . ولكن مع هذا يكون الفرق بين ما نقول من تميم الكشف وبين هذا القول متحققا فان الغاية حاصلة على الثاني والموضوع ايضا باق وهو الشك واما على الاول فالموضوع ايضا منتف لرجوعه الى قولنا ايها الشاك قد انقلبت عالماً بقيام الامارة عليك ورجوع البيان الثاني الى قولنا ايها الشاك يكون الواقع عندك بقيام الامارة .

وهكذا تكون المناقشة في الحكومة على مبنى المحقق الخراساني قده لانه قائل بجعل الحجية في الامارات فغاية الاصل وهي العلم غير حاصلة على هذا المبنى ايضا لان من له الحجة لا يكون عالما ولذا يعترف قده بان الحكومة لا اصل لها وتقدم



الامارة على الاصل يكون بالجمع العرفي ولكن مبناه غير تام عندنا لانه خلاف  
 ظاهر ادلة حجية الامارات وظاهر تميم الكشف بالقاء احتمال الخلاف .  
 فتحصل ان الحاكم هو الشارح لموضوع المحكوم توسعه وتضييقا وحكومة  
 الامارات على الاصول لاشكال فيها عندنا وفرقها مع التخصيص هو ان الحاكم هو شارح  
 اللفظ والتخصيص يكون في الحكم بحكم العقل وعليه فحكومة الادلة الثانوية مثل  
 اللاضرر واللاحرج على الادلة الاولية واضحة عندنا وعلى مبنى المحقق الخراساني  
 قده ايضا لانه يقول الموضوع الضري مثلا منفي بلحاظ حكمه فالوضوء الضري  
 عنده خارج موضوعاً عن الوجوب ونحن نقول بنظر الادلة الثانوية الى الادلة  
 الاولية نظر الشارحية للموضوع فالوضوء الواجب لا يكون هو الوضوء الضري .  
 واما على مبنى الشيخ الاعظم قده من ان المنفي هو الحكم يعنى الوضوء  
 الضري لا يكون له حكم الوجوب فيكون من باب التخصيص في الحكم هذا حال  
 الحكومة .

اما الورود الذي هو خارج عن بحث التعارض فهو يكون من جهة عدم الموضوع  
 للمورود واقعاً ببركة التعبد لا بالوجدان ففي المثال موضوع دليل البرائة هو  
 عدم البيان والامارات بيان فلا موضوع للاصل واقعاً ببركة التعبد بمفاد الامارة .

### في التفصيل في مايز الحكومة والتخصيص

ثم لا بأس بذكر مايز الحكومة والتخصيص والجمع العرفي الذي عليه المحقق  
 الخراساني قده هنا بعد الاشارة اليه فيما سبق فنقول المايز امور .  
 الاول ما عرفت من ان الحكومة هي التوسعة والتضييق في الموضوع  
 والتخصيص هو الخروج عن العموم في الحكم فقط .

الثاني 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 لباثه عن التخصیص مثلا فهو المقدم وسره  
عدم المعارضة بين الحاكم والمحكوم اصلا لان وزانهما وزان القرينة وذی القرينة  
مثل قول القائل رأيت اسداً يرمى .

وليس وزان التخصیص كذلك بل العقل عند الجمع بين الخطابين يحكم  
بخرج الخاص عن حكم العام فليس وزان لانكرم زيدا 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 التخصیص المستهجن يسقط عن الظهور رسأ  
بخلاف المحكوم فان ظهوره بحاله وان كانت الحكومة موجبا لخروج اكثر  
الافراد عن تحته وسره ان الحاكم بمنزلة القرينة وان لم يكن مثلها ويكون موجبا  
لتقليل افراد الموضوع للمحكوم فكما ان العام اذا كان من اول الامر قليل الافراد  
لانصر القلة بعمومه ولا يستهجن فكذلك الحاكم بخلاف التخصیص فانه يكون  
في الحكم .

الرابع ان الاجمال المفهومى في الحاكم المنفصل يسرى الى المحكوم ولكن  
اجمال الخاص المنفصل لا يسرى الى العام وسره ان الحاكم يكون شارحا للمحكوم  
فاذا كان مجملا يصير المراد من المحكوم مجملا فاذا كان الحاكم لاشك لكثير  
الشك فشك في ان هذا الحكم يكون في الركعات فقط او يشمل الشك في الاجزاء  
ايضا فيكون موجبا 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 او يصدق عنوان الفسق ولومع اتيان الصغيرة ففي مرتكب الصغيرة  
يكون العام مجملا لا يمكن 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

مجىء الخاص ولا يكون الخاص قرينة عليه ولا فرق في الحاكم بين كونه بامثال  
 اى واعنى او بالنظر فقط وهذا مسلك شيخنا العراقى قده خلافا للمحقق الخراسانى  
 قده فانه يقول بما حاصله على ما فى الفوائد ان الحاكم فى صورة كونه ناظرا الى  
 المحكوم فقط يكون ناظرا اليه بمقدار دلالتة لا بالمقدار المشكوك فاذا دار الامر  
 بين الاقل والاكثر فالخارج عن موضوع المحكوم هو الاقل لا الاكثر فلا يسري  
 اجماله الى المحكوم واما اذا كان بلسان اى واعنى شارحاً للفظ المحكوم فيسري  
 اجماله اليه لانه كالقرينة بالنسبة الى المحكوم وقيل فى جوابه ان الحاكم بماله  
 من المعنى الواقعى ناظر الى المحكوم لا بالمقدار المتيقن منه فهو مطلقا موجب  
 لاجمال المحكوم اذا كان مجملا .

المايزالخامس بين الحكومة والتخصيص هو انه على فرض جواز التمسك بالعام  
 فى الشبهة المصدقية للمخصص كما عن القدماء لا يجوز التمسك بالمحكوم فى  
 الشبهة المصدقية فى الحاكم لانه شارح للمحكوم ويكون مثل الشبهة المصدقية  
 فى القرينة كما اذا قيل رأيت اسداً يرمى 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 المعنى الحقيقى منه .

و الحق عندنا عدم التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية مطلقا لان الحكم  
 لا يكون فى وسعه ايجاد الموضوع لنفسه فلا فرق بين التخصيص والحكومة 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 لأبأس بالبحث عن تقديم الاصول اللفظية بعضها على بعض ليتضح وجه الجمع بين العام والخاص والحاصل ان الخارج عن مورد التعارض وادلة الترجيح لا بد من بيان وجه الجمع فيه .

وقد تعرض لهذا البحث الشيخ الاعظم قده وقد فصله شيخنا النائيني قده على على ما في التقرير و قبل الورد في وجه تقديم الخاص على العام لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان اللفظ له ظهورات ثلاثة .

الاول الظهور التصوري وهو الذي يخطر بالبال من اللفظ بعد العلم بوضعه للمعنى كما ان لفظ الاسد وضع للحيوان المقترس فبمجرد سماعه اورؤيته في الكتاب يأتي هذا المعنى في الذهن .

الثاني الظهور التصديقي للفظ في الجمل بمعنى ما يحصل من التفاهم العرفي عند المحاوره وهو الذي يفهم العرف من الكلام فيقول قال زيد كذا وكذا وهذا الظهور قد يوافق الظهور التصوري لمفردات الكلام وهو 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 ما قال المتكلم لا يكون موافقا لارادته بل ربما يكون لكلامه ظهور لا يريد ويكفي في صدد بيان ارادته بدال آخر كما اذا كان في صدد بيان مراده بقرينة منفصلة او علمنا من عادة المتكلم بيان مطلبه بذكر القرائن المنفصلة كما هو 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 ان 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 يجز اصالة عدم مانعية الموجود واما على فرض القول بجريان اصالة عدم المانع مطلقا فلائمة (١) للنزاع في ان الحجية من باب الظن او من باب الاصل لعدم مورد افتراق بينهما .

(١) اقول في صورة عدم حصول الظن في مورد ان قلنا بجريان اصالة عدم مانعية الموجود او اصالة عدم قرينية الموجود تظهر الثمرة بين المسلكين ايضا فان كان المدار على الظن النوعي فحيث لا يكون لا يفيد الكلام الظهور .

وعلى فرض كون المدار على الاصل فيحصل الظهور بجريانه كما ان الخاتم في الاصبغ 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 .

فلا تختص 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 ففي مثل  
الوضوء اذا شك في وجود المانع عن وصول الماء الي البشرة تجرى اصالة عدم  
المانعية و في صورة وجود ما يحتمل كون الموجود مانعاً مثل الخاتم الذي في اليد  
فلا نعلم انه مانع ام لا ففي جريانها اختلاف فعلى فرض كفاية الظن النوعي من  
العقلاء بوصول الماء تحته فلا شك سواء قلنا باصالة عدم المانعية ام لا وعلى فرض عدم القول  
بكفايته فيكون صحة العمل متوقفاً على جريان الاصل في صورة احتمال مانعية الموجود  
والا فلا بد من احراز عدم المانع .

ففيما نحن فيه اذا كان في الكلام ما يحتمل قرينته فان كان السند هو الاصل  
فمن قال بجريانه في هذه الصورة فلا فرق بينه وبين القائل بالحجية من باب الظن  
النوعي وان كان ممن لا يقول بجريان اصالة عدم فيها فان كان مبناه الحجية من  
باب الظن النوعي فربما يكون الظن ولا يعنى بالاحتمال و ان لم يكن مبناه ذلك  
فلا بد من احراز عدم القرينة .

و حيث ان الحق عندنا الفرق بين الشك في مانعية الموجود و كذا قرينته و  
بين الشك في اصل المانع و اصل القرينة فتكون للقول بحجية الظهور من باب الظن  
النوعي او اصالة عدم القرينة ثمره فقهية ولذا ترى في كلام الشيخ الاعظم الفرق  
بين المسلكين .

ثم ان شيخنا النائيني قد عده بعد بيان ان حجية الظهورات اما ان تكون من باب  
الظن النوعي في كاشفية اللفظ عن المراد و اما ان تكون من باب اصالة عدم القرينة  
لا من باب التعبد لعدم التعبد عند العقلاء في امورهم قال بما حاصله (١) التفصيل في

(١) اقول يمكن ان يكون المدار على الكاشفية النوعية للفظ في صورة عدم الشك كما  
انه ترى دلالة لفظ الاسد على الحيوان المقترس بمجرد القاء الكلام عند العقلاء .

وعلى اصالة عدم القرينة في صورة الشك ففي الواقع يكون سندهم الظن والاصل حسب  
اختلاف الموارد .

اختياركون السند للظهور هذا اوتلك .

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 ادري كيف صار الاصل محرزاً للارادة الواقعية النفس الامرية مع انه ليس الاظاهرا من الظهورات فان الواقع النفس الامري لا يحرز بواسطة جريان اصالة عدم القرينة فالتمصيل 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 قطعي السند و الدلالة كالنص المتواتر او المحفوف بالقرائن القطعية واما ان يكون ظني السند و الدلالة كالخبر الواحد الظاهر في المؤدى واما ان يكون قطعي السند و ظني الدلالة كالتواتر الظاهر في المؤدى واما ان يكون ظني السند و قطعي الدلالة كالنص من الخبر الواحد هذه هي الصور الاربعة المتصورة .

فاما الصورة الاولى فلا اشكال ولا ريب في تقديم الخاص على العام فيها بتقديم ظهوره عليه لامن باب الورد 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 حتى يقال انه وارد عليه فان الوارد يوجب زهاب موضوع  
المورود واقعا لكن بالتعبد وهنا يكون العلم بالخاص وجدانيا لا تعبديا فليس مثل  
ورود الامارات على الاصول العقلية التي موضوعها عدم البيان .

فما يظهر عن الشيخ قده من القول بالورود غير تام ( ١ ) كما عن شيخنا  
النائيني قده .

واما الصورة الثانية والثالثة وهي كون السند والدلالة ظنيين او الدلالة فقط ظنية مع  
قطعية السند سواء كان العام كذلك اولا فالشيخ الاعظم قده قال بتقديم الخاص على العام  
فيها من باب اقوائية ظهوره فرب عام يأبى عن التخصص فهو مقدم على الخاص بالاقوائية  
فلا يكون الخاص مقدما مطلقا وعن جمع منهم شيخنا النائيني 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 في القرينة على ذبها والشاهد هو ان  
المتكلم اذا كان مشغولا بالكلام في مجلس واحد ذكر العام ثم بعد دقائق ذكر الخاص  
لا يشك احد في تقديمه على العام وعدم اخذ المتكلم الالظاهر كلامه الذي يكون  
العام فيه مخصصا ولو كان الخاص اضعف ظهورا منه .

كما انك ترى تقدم اصالة الظهور في القرينة مثل يرمى على اصالة الظهور في  
الاسد اذا قال القائل أيت اسدا يرمى واحتمل كون الرمي بما يناسب الاسد لا بما يناسب  
الانسان كالرمي بالنبل فان دلالة الاسد على الحيوان المقترس وان كان بالوضع ودلالة  
الرمي على الرمي بالنبل فان دلالة الاسد على الحيوان المقترس وان كان بالوضع ودلالة  
الرمي على الرمي بالنبل بمقدمات الاطلاق ولكن يقدم ظهوره عليه وان كانت الدلالة  
بالوضع اقوى من الدلالة لمقدمات الاطلاق فانه لا يشك احد في ان المراد بالاسد هو

(١) اقول لاتصريح في كلامه قده في الرسائل بقضية السند و الدلالة حتى يرد عليه  
مقاله مدظه فيمكن ان يكون مراده صورة قطعية الدلالة لا السند .



الرجل الشجاع لالحيوان المقترس فكذلك لا يشك في تقديم الخاص على العام ولو كان اضعف ظهوراً منه .

ولا يخفى الثمرة في هذا البحث في الفقه فان تقديم الخاص يفيد تميجه وتقديم العام يفيد نتيجته 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 شارحاً للعام كما اعترف به قده في الفرق بين الحكومة والتخصيص 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 لا غيره ولا يكون ملاكاً لتقديم القرينة ولو كان ظهورها بمقدمات الاطلاق على ذيها ولو كان ظهوره بالوضع واما عدم معاملة التعارض مع العام والخاص فهو من باب الغلبة لامن باب تقديم الخاص على العام مطلقاً .

فان قلت انه قده كيف قال بشارحية الخاص للعام مع انه قده جعل هذه فارقة بين التخصيص والحكومة قلت انه قده قداجاب عن هذا الاشكال بان الحكومة تارة تكون بين المدلولين كحكومة لاشك لكثير الشك على ادلة بيان حكم الشك وتارة تكون في الدليلين لافي 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 بذلك هو ان اصالة الظهور في العام عند العقلاء مقيدة بصورة عدم المزاحم له والخاص مزاحم فنقول الامر في الخاص ايضاً كذلك 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 لابل بالحكومة فان اصالة ظهور

العام اذا كانت مقيدة بعدم وجود الخاص او بعدم وجود الخاص الحجة فبعد وجدان الخاص بالوجدان او وجدانه بدليل حجيته لا يبقى موضوع لاصالة الظهور في العام واقعاً ولو بيركة التعبد بوجود الخاص .

فتحصل من جميع ما تقدم ان الحق مع الشيخ الاعظم قده في الصورتين ولا يرد عليه كلام الاستاذ قده .

الصورة الرابعة ان يكون الخاص قطعي الدلالة وظنى السند سواء كان العام ظنى السند او قطعي السند والمشهور بين المتأخرين تقديم الخاص وان كان القدماء قالوا بتقديم العام اذا كان قطعي السند مثل عموم الكتاب والتقديم لا كلام فيه عند المتأخرين الا ان الاختلاف هنا في انه بالورود او بالحكومة ولائمة لبعثه 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 في العام فيكون نظير ورود الامارات على الاصل العقلي الذي موضوعه عدم البيان فالظن في العام اذا كان حجة في صورة عدم الظن بالخلاف يرتفع بواسطة وجود الظن بالخاص .

واما وجه الحكومة فهو ان اصالة الظهور في العام بعد الشك في عموم حجة من جهة عدم التعبد بشيء آخر واما على فرض التعبد بظهور الخاص فلا وجه لتقديم اصالة الظهور فيه عليه فهو مانع عن حجية الخاص بالتعبد .

ثم استشهد قده لما ذكره من الورود بقوله ويكشف عما ذكرنا اننا لم نجد ولا نجد 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 المعتمد

على خلافه لوجود مورد يفرض فيه اضعفية مرتبة ظن الخاص من ظن العام حتى يقدم او مكافئته له حتى يتوقف مع انا لم نسمع مورداً يتوقف في مقابلة العام من حيث هو فضلا عن ان يرجع عليه انتهى .

وقد اجاب شيخنا الثائني قده عن احتمال الورد في صورة كون السند لجية العام والخاص اصالة الظهور بما حاصله هو ان احتمال الورد يكون في صورة كون اصالة الظهور في العام مقيدة بعدم وجود الخاص فقيام الخبر على هذا الفرض بما هو خبر خاص رافع لموضوع اصالة الظهور في العام واما اذا كان الخبر الخاص مقدما على العام بواسطة اثباته لمؤداه فليس كذلك لان المفروض في المقام هو ظنية سند الخاص وان كانت دلالاته قطعية فأثباته لمؤداه يكون بواسطة التعبد بسند الخاص والتعبد بالسند يوجب اثبات المؤدى تعبدا لا واقعاً فلو لم يكن دليل على التعبد بسنده كان وجوده كعدمه فلا يكون رافعاً لموضوع العام بالوجدان .

فقرينية الخاص تتم بمقدمتين التعبد بسنده واثباته للمؤدى وملاك الورد هو ان يكون احد الدليلين رافعاً لموضوع الاخر بنفس التعبد ولو مع عدم اثبات المؤدى .

وقال شيخنا العراقي قده في المقام بما حاصله هو ان اصالة الظهور سواء كانت من باب الظن النوعي او من باب اصالة عدم القرينة في العام ان كانت مقيدة بعدم وجود الحججة على خلافها فلا شبهة في ورود الخاص الظني من جهة السند على العام لانه حجة على اى تقدير وجدناها بالوجدان .

فان حججة الحججة بالوجدان وان كان اثباتها بالتعبد واما اذا كانت مقيدة بعدم وجود الخاص او عدم العلم به فحيث ان التعبد بوجود الخاص لا يوجب وجوده واقعا ولا يوجب العلم به وجدانا فهو حاكم على العام لان اثبات المؤدى يكون بالتعبد فلا وجه للتفصيل بين كون الدليل لاصالة الظهور في العام اصالة عدم القرينة او الظن النوعي 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 قد جعل الورود مناط تقديم الخاص على العام ولو كان اضعف ظهوراً منه مع ان التقديم بهذا الوجه مشترك بين الورود والحكومة فان الحاكم ايضاً مقدم على المحكوم ولو كان اضعف ظهوراً منه .

والثاني ان الاناطة وتقييد ظهور العام بعدم الخاص لا يكون في وجداننا اصلاً بل كل حجة من غير النظر الى الاناطة فوجداننا خلاف وجدانه قد .

والثالث ان المفروض ظنية السند في الخاص في هذه الصورة فاذا كان سند العام قطعياً كيف لا يقال التعبد بسند الخاص مقيد بعدم القطع بسند العام حتى يكون العام القطعي مقدماً على الخاص الظني فلا يتم بيانه قد للورود .

ثم ان لشيخنا الحائري قدس في المقام بيان لطيف لا بأس بالاشارة اليه وهو ان سند العام ودلالة الخاص في المقام قطعياً لا كلام فيه ودلالة العام وسند الخاص ظنيان فيتعارضان واصالة العموم في العام منوطة بعدم التعبد بسند الخاص فمسح التعبد به لا بد من تخصيص ظهور العام في العموم به كما اذا كان بالوجدان ولا عكس يعني لا يكون التعبد بسند الخاص منوطاً بعدم الظهور للعام فيكون مرجعه الى تخصيص سند العام في صورة التعبد بالخاص .

وبيان آخر للكلام اصول ثلاثة اصالة الصدور واصالة الجهة واصالة الدلالة وهذه الظهورات الثلاثة على مبناه قدس يكون كل واحد منها في طول الاخر يعني لا بحث في جهة الصدور من كونها تقيية او غيرها مالم يكن اصل الصدور محرزاً ولا

---

(١) اقول لا يخفى ان عمدة اشكاله مدظله في الرد عليهم هو انكار اناطة ظهور العام بعدم الخاص في الحجية وكلام الشيخ قدس 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 والمقلاء .

بحث في الدلالة مالم يكن الصدور عن جهة غير التقيمية محرزا فاذا سقطت دلالة العام في العموم التي في المرتبة الثالثة من المراتب الطولية بواسطة التعبد بسند الخاص في فرض المقام فلا تنصل النوبة الى ملاحظة سند العام مع سند الخاص لان التعبد بسند الخاص مقدم على التعبد بدلالة العام .

والجواب عنه (١) انه لا وجه للقول بالاناطة اصلا لافي طرف العام ولا في طرف الخاص كما مر في جواب الشيخ قده وعلى فرض الاناطة تكون الاناطة في السند ايضا فان اصالة السند في الخاص منوطة بعدم القطع بسند العام واما ما ذكر من طولية الظهورات الثلاثة فلا نسلمها بل هي عرضية والاناطة تكون بحكم العقل فقط فانه حاكم بأنه لا معنى للتعبد بالدلالة مع عدم اثبات الصدور وجهته .

واما الجواب عن شيخنا الثاني في اصل كلامه فهو ان الحكومة التي تصورها كانت متوقفة على فرض اناطة دلالة العام بعدم الخاص او بعدم الحججة على خلافه وقد عرفت انها لا وجه لها فلان اناطة بين العام والخاص ولا يكون الخاص قرينة على العام كما ان اهل الفن ايضا لا يسلمون القرينية لبيكون دلالة القرينة مقدمة على دلالة ذبها مطلقا يعنى و لو كانت القرينة اضعف فيكون الخاص مقديما على العام مطلقا .

واما فهمه لكلام الشيخ قده ايضا فغير وحيه عندنا لعدم الاناطة التي هي ملاك الحكومة او الورود فما ذكره وجهها لقول الشيخ قده بالورود من ان التعبد بظهور الخاص يوجب عدم الموضوع واقعا لاصالة الظهور في العام غير وحيه لعدم ذهاب موضوعها بالتعبد بالخاص لعدم الاناطة فهو قده لم يأت بشيء مع انه ادعى انه

(١) اقول واضف الى جوابه هوان الطولية في الصدور والجهة والدلالة لوسلمت

تكون بالنسبة الى دليل واحد وبالنسبة الى الدليلين بان يلاحظ السند في احدهما والدلالة في الاخر فانه لا طولية في سندهما ودلالة ذلك ولا وجه لها .

خفي مراد الشيخ قده على كثير من طلاب العلم .

واما ما يرد على شيخنا العراقي قده فهو ان الاناطة لا تكون على عدم الخاص فلا يكون اصالة الظهور في العام مقيدا حتى نقول بالحكومة اذا كان القيد هو وجود الخاص او العلم به فالخاص حاكم لعدم اثباته بالوجدان واذا كان عدم الحججة فهو وارد لان الخاص حجة على خلاف العام بالوجدان

ثم انه قده بين بيانا لوجه الورود وحاصله هو ان العام والخاص والظاهر والاطهر 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 القطعي السند والدلالة له كاشفية عن المهم فلا ندرى ان الخاص او الاظهر هل يكون محققا في الواقع حتى لا يكون لنا القدرة لاثبات المهم من باب التزاحم او لا يكون كذلك حتى يكون القدرة على اثبات المهم .

فيكون المقام من باب الشك في القدرة على الامتثال بالنسبة الى ما هو ظاهر العام حكم العقل هو الاقدام على ماشك في وجود القدرة عليه ولكن اذا لم يكن لنا

(١) اقول ان الفرض هو كون الباب باب التعارض لا التزاحم ودليل الخاص لا يكشف

عن اهميته وقوائية ملاكه بل لاملاك في صورة احرازه بالوجدان للعام بالنسبة الى مورد الخاص .

وفي صورة عدم احرازه بالوجدان في دور الامر بين تقديم هذا او ذاك ولا يرجع هذا الكلام الا الى قولنا بان اصالة الظهور في العام مقيدة بعدم الحججة على خلافها والخاص حجة وبيان فهو وارد كما احتملناه في كلام الشيخ الاعظم .

والحاصل لا يكون الباب باب التزاحم بل باب التعارض فلا يلاحظ اقوائية ملاك الخاص بل لا بد من ملاحظة اقوائية الظهور فيه والمزاحمة تكون في مقام جعل الامتثال فقط

حجة على خلافه فحكم العقل بالاقدم يكون من باب عدم البيان فاذا فرض حجية الخاص بالدليل الدال عليه و كذلك الاظهر فيكون واردا على حكم العقل فقد ذهب موضوع حكمه واقعا ببركة التعبد بظهور الخاص او الاظهر .

هذا دليله على الورود وفرقه مع غيره هو ان الاناطة على هذا البيان تكون في حكم العقل بوجوب الاقدم على المهم وفي 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 قد لا يقول بسقوط الظهور بل الظهور بحاله والتقديم من باب الاقوائية .

والجواب عنه هو ان الاناطة في الظهور حيث لم تكن على مذهبك لا تكون في حكم العقل ايضا .

نعم العقل يحكم بوجوب امتثال القوي اذا لم يكن دليل على الاقوى وامامع الدليل عليه فلا امتثال بالنسبة اليه من جهة عدم القدرة على الجمع من جهة المزاحمة في الامتثال فتحصل من جميع ما تقدم ان تقديم الخاص والاظهر يكون من باب اقوى الحجتين فان فرض اقوائية العام والظاهر في مورد التقديم لهما نعم الغالب هو اقوائية الخاص والاظهر وهو غير منكر .

## الجهة الخامسة في ملاك اقوائية الظهور (١)

لاضابطة غالباً لفهم اقوائية الظهور من الظهور الاخر بل يدور مدار الموارد ويظهر بواسطة الفحص التام في الادلة من المجتهد ولكن ذكر ضوابط نوعية في المقام .

منها تقديم العام الاصولي على المطلق الشمولي مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق ووجه التقديم هو ان دلالة العام على الافراد تكون بالوضع ودلالة المطلق عليه بمقدمات الاطلاق التي تسمى بمقدمات الحكمة ومن شرائط جريان المقدمات هو كون المولى في مقام البيان مع عدم بيانه للقيود والعام يحتمل ان يكون بياناً فلا يتمسك بالاطلاق في مورده .

وبيان آخر دلالة العام على شمول الحكم للافراد تكون تنجزية لعدم التعليق على شيء ودلالة المطلق معلقة على 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 المحاوره لا يتوقفون في دلالة المطلق باحتمال مجيء البيان فظهور العام والمطلق متعارضان في صورة كون العام منفصلاً قلت من الممكن ان يكون من دأب المولى اتيان بيان كلامه منفصلاً ايضاً كما هو دأب ائمتنا المعصومين

(١) اقول ان الاستاذ مدظله وان كان بنائه على البحث على ترتيب الكفاية ولكن ربما يقدم وربما يؤخر في العناوين ويكون بحثه حسب تقرير بحث التحرير النائي في كتاب فوائد الاصول او تقرير بحث العلامة العراقي في نهاية الافكار كما في المقام.

وهذا البحث حسب ترتيب الكفاية يكون بعد البحث عن المرجحات في ص ٤٠٣ وفي الفرائد للشيخ الاعظم ايضاً كذلك في ص ٤٣٩ في نسخة الخادم فان شئت فارجع.



صلوات الله عليهم اجمعين .

هذا ما قيل فاقول ان مثل المحقق الخراساني قدّمه ومن تبعه في ان اداة العموم مثل الكل موضوعة لتوسعة ما يراد من المدخول للتوسعة المدخول لا يكون 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 ما يراد من المدخول فلا بد في اثبات اطلاق الارادة على المدخول باطلاقه من اجراء مقدمات الاطلاق من جهة عدم بيان قيده

ومن المحتمل ان يكون الاطلاق مزاحماتها فكما ان العقل حاكم في صورة عدم وجود اداة العموم بتوسعة الحكم على الافراد في المطلق كذلك الكل يحكم بالتوسعة في صورة اثبات اطلاق المدخول من القيد ولا فرق بين الكل والعقل حينئذ فكيف يقدم العام على المطلق مع ان دلالتها معلقة على عدم البيان على هذا المبنى نعم على ما هو التحقيق من ان الكل لتوسعة المدخول يكون العام مقدا ما قلنا بان البيان المنفصل ايضا مانع عن تحقق الاطلاق .

ثم ان المراد بالبيان الذي هو المانع عن اخذ الاطلاق هو البيان المتصل على ما نرى في السوق وعرف اهل اللسان فان العقلاء لا يتوقعون في الاطلاق باحتمال اتيان المتكلم بالقيد ببيان منفصل في غير زمان التكلم فعليها لا يكون العام المنفصل مضرا بظهور المطلق بل لا بد من ملاحظة اقوى الظهورين واما على فرض كون المراد بالبيان هو الاعم من المنفصل والمتصل فهو مضر بالاطلاق والشيخ الاعظم وشيخنا النائيني ( قد هما ) على الاختصاص بالمتصل و اما مقرئية واقع الارادة بالقيد ولولم يبين لبعض الدواعي فلا تضر بالاطلاق لان البيان يبان اذا وصل 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 قدّمه في بعض فوائده ان الروايات لا بد من جمعها ثم ملاحظة العام والخاص والمطلق والمقيد مع انه قائل بعدم بيانية

المنفصل .

فعلية هذا يمكننا الجمع بين كلام من قال بان المنفصل ليس بيانا ومن قال بانه بيان بان الاول يكون على ما هو دأب اهل المحاوراة والثاني يكون على حسب دأب رؤساء الشرع فلان نزاع فعلية هذا العام الاصولي في كلامهم (ع) مقدم على المطلق الشمولي ولا يلاحظ النسبة من جهة اقوائية الظهور حسب الموارد .

ومنها ما اذا ادار الامر بين تقييد الاطلاق البدلي مثل اكرم عالما والعام الاصولي مثل لا تكرم الفاسق فان تقييد البدلي مقدم لما ذكر في دوران الامر بين العام الاصولي والمطلق الشمولي من ان دلالة المطلق على الاطلاق تكون بمقدمات الحكمة وهي غير تامة مع وجود العام لانه يحتمل لان يكون بيانا .

مضافاً بأن المقام محتاج الى مقدمات الاطلاق من جهة تساوي افراد المطلق فانه اذا كان اكرام عالم بنحو صرف الوجود لازماً فتطبيق هذا الفرد على العالم الفاسق لا بد ان يكون من جهة تساوي الافراد من حيث الفسق وعدمه بالنسبة الى المطلق .

ووجود العام وهو قولنا لا تكرم الفاسق يمنع عن التساوي لاحتمال كونه قرينة على عدم تساوي الافراد وفي المقام ايضا قيل بان العام المنفصل لا يضر باطلاق المطلق بل ما هو متصل في كلام واحد والكلام فيه الكلام في سابقه .  
فانه على مقتضى دأب اهل المحاوراة وان كان كذلك ولكن ليس في دأب الشرع كذلك فان دأبه بيانية المنفصل ايضا ولكن الذي يسهل الخطب هو ان التعارض لا يكون في المقام اصلاً لان اللازم هنا تطبيق المطلق على الفرد الذي لا مزاحمة له مع العام وهو في المثال العالم العادل لا الفاسق الا ان ينحصر العالم بالفاسق فقط فيحصل التعارض والحاكم هو العقل .

ومنها تقديم تقييد المطلق البدلي على المطلق الشمولي وبيانه ان الدليل وان كان اطلاق المطلق فيها الا ان جريان مقدمات الاطلاق في البدلي من جهة اثبات

تساوى الاقدام في الافراد بمنعه وجود المطلق الشمولى لاثبات عدم تساوى اقدام الافراد .

وفيه نظر لان مقدمات الاطلاق على التحقيق لا تكون الاموجبة لرفض القيود لاجمعها فمقادها ان اللفظ موضوع للطبيعى من دون قيد السريان و صرف الوجود فاذا لم يثبت قيد السريان بها في العام الشمولى بالنسبة الى الافراد لا يثبت تساوى اقدام افراد المطلق بحسب الاحوال كما في المطلق البدلى ولا يمكن منع تساويه بواسطة اثبات الشمول فشمول الافراد في الشمولى مثل شمول الاحوال في البدلى .

واما الطبيعى فحيث لا يمكن ان يكون بنحو المهملة فيحكم بالشمول والبدلية بحكم العقل فلا بد من ملاحظة اقوى الظهورين هذا مضافا الى عدم المعارضة اصلا في هذه الصورة كما مر في 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 فلا يجب 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 وهو مجيء زيد .

وهكذا اذا دار الامر بين مفهوم الشرط والوصف فان مفهوم الشرط مقدم لاظهر يته على فرض وجود المفهوم للوصف ولكن ليس ما ذكرنا بطة كلية بل يدور الامر مدار اقوائية الظهور فلو فرض اقوائية مفهوم الشرط على الغاية او اقوائية مفهوم الوصف على الشرط فالتقديم يكون للاقوى .

ومنها تقديم التخصيص على النسخ فيما اذا دار الامر بينهما لندرة النسخ وكثرة التخصيص وقبل الورد فى المطلب ينبغى تحرير محل النزاع فى المقام فانه ربما قيل بان البحث يكون فى صورة واحدة من الصور المتصورة فى ذلك ونحن نقول بان جميع الصور قابل لنزاع دوران الامر بين النسخ والتخصيص .

اما الصور فهي ان العام والخاص المتخالفين اما ان يكونا مقترنين او متعاقبين و على الثانى فاما ان يكون المقدم هو العام او يكون المقدم هو الخاص و على التقديرين فاما ان يكون ورود العام او الخاص بعد وقت العمل بالآخر او قبله والمشهور فى ثمرة الدوران بين النسخ والتخصيص هو صورة كون الخاص مقدما والعام مؤخر او جاء بعد وقت العمل بالخاص واما باقى الصور فلا ثمرة فى كون العنوان هو النسخ او التخصيص بعد العلم بخروج الخاص هذا اذا كان بعد وقت العمل اما قبل وقته فلا وجه 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 حضر وقت العمل به ثم جاء بعده العام و هكذا فى صورة تقدم العام او تقارنه اذا كان الفرض بعد وقت العمل واما قبل ذلك فلا بد من القول بالتخصيص

و بعبارة اخرى لايجب احتمال النسخ قبل وقت العمل ولا يجيء احتمال التخصيص بعده .

و لكن لا تتم المقدمتان اما الاولى فلان تأخير البيان عن وقت الحاجة اما ان يكون قبيحاً بالنسبة الى المولى لان اللازم منه نقض الغرض فنُدعى انه لا ينقض غرضه فاذا ابرز العموم ولولم يكن الحكم بالنسبة الى بعض الافراد واقعاً فتكون المصلحة فى ابراز العموم فلذا ابرزه كذلك .

و اما بالنسبة الى العبد فلا يوجب ايضا لعدم تفويت المصلحة بالنسبة اليه ايضا فاذا قال اكرم العلماء ثم بعد مدة قال لا تكرم زيدا مع كونه عالماً فيمكن ان تكون المصلحة فى ابراز العموم لافى اكرام زيد واقعاً الى 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 ساير الافراد .

ولكنه واجب لملاك آخر وهو المصلحة في ابراز العموم وهذا نظير الاحكام الظاهرية بالنسبة الى الاحكام الواقعية فان مورد اصل البرائة يمكن ان يكون الحكم في الواقع هو الحرمة ولكن مصلحة التسهيل على العباد اقتضت الحكم بالحلية كما حرر في محله في جواب شبهة ابن قبة في الاحكام الظاهرية .

واما ما قيل من ان الحكم اما ان يكون واقعا على الافراد غير الخاص واما ان يكون على الخاص ايضا فعلى الاول ينتهي امد الحكم عند وجدان الخاص وعلى الثاني فلا يمكن رفعه لان النسخ في الشرع يكون مثل البداء في التكوين فكما ان البداء بالنسبة الى العالم بجميع شؤون 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 في امد الزمان لمصلحة في ابراز العموم لامن باب وجود المصلحة في نفس الخاص كالمصلحة التي اقتضت الحكم على ساير الافراد فليس تأخير البيان عن وقت الحاجة بهذا المعنى قبيحا لعدم الحاجة الى البيان بل الحاجة في ابراز العموم فليس في تأخير البيان عن وقت ابراز العموم نقض غرض للمولى ولا تفويت مصلحة للعبد .

واما المقدمة الثانية فهي 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 في غير المطلق يكون فعلية الحكم على فرض وجود شرط وفرضه حاصل حين ابراز فان قال المولى ان رزقت ولدآفاخته يكون الحكم بختان الولد فعليا ولا حالة منتظرة له .

غاية الامر ظرف امثاله يكون ظرف رزق الولد كما حرر في الاصول في بحث تقسيمات الواجب فعليهذا نسخ الحكم بعد ابراز الارادة صادق و لولم يأت وقت العمل في العرف ايضا يصدق النسخ فاذا نذر شخص ان يعطى دراهم الى هاشمي

اوغيره ان حصل له الامر الفلاني ثم قبل حصول الامر ندم عما ذكر ورفع اليد عنه  
يقال انه نسخ ما حكم به .

والحاصل ان النسخ لا يحتاج الى فعلية الموضوع بل يصدق مع عدمها ايضاً  
فيمكن صدق التخصيص بعد وقت العمل و النسخ قبل وقته لكون المصلحة في  
الابرار مع كون الفرد خارجاً واقعاً من اول صدور العام و لكون النسخ صادقا  
بصرف رفع الحكم المبرز فتدبر.

فاذا عرفت ما ذكر ففي صورة دوران الامر بين النسخ والتخصيص قيل بتقديم  
التخصيص بوجوه .

الاول غلبة التخصيص على النسخ بحيث قيل ما من عام الاوقد خص فكان  
الغلبة من القرائن الحافة بالكلام تمنع عن القول بالنسخ .

الثاني للمايز الماهوي بينهما من جهة ان النسخ هو التخصيص في الازمان  
و هو تخصيص في الافراد و التخصيص بالافراد مقدم على التخصيص في الازمان من  
جهة استمرار شرع محمد ﷺ وندرة النسخ في الاحكام الالهية .

الثالث ان النسخ في التشريع كالبداء في التكوين فكما ان البداء في  
التكوينية محال فالنسخ في التشريعية محال عن الحكيم العالم بعواقب الامور  
هذا ما قيل في وجه تقديم النسخ على التخصيص .

والتحقيق عدم تماميته اما الاول فلان الكلام في المخصصات المنفصلة ولا  
نسلم اغلبية التخصيص عن النسخ فيها بل في عرف العقلاء لا يكون التخصيص بعد  
وقت العمل فانهم يضمنون مخصصات كلامهم اليه وقد مر ان التخصيص بالمنفصل  
يكون من دأب الشرع الانور لمصالح انتظامية ومع ذلك لانسلم كون التخصيص بعد  
وقت العمل اغلب من النسخ .

هذا مضافا الى انه لو سلم الغلبة لانسلم قربيتها على تقدمه على النسخ بل  
على الاظهرية وهي تختلف حسب اختلاف الموارد واما الوجه الثاني فلمنع تقديم

التخصيص بالافراد على التخصيص بالازمان لان تخصيص الافراد ايضاً لازمه التخصيص في الازمان بالنسبة الى الفرد الخارج عن تحت العموم ولا يكون اغلب ايضاً كما مر ولوسلم الغلبة لاقرينية لها .

مع ان ابراز العموم لمصلحة خارجة من نفس المكلف به يكون مثل صدور الحكم تقية في ساير الموارد فكما ان اصالة الجهة مثل اصالة الظهور واصالة الظهور في جريانها في عرض واحد في غير المقام في صورة الشك في كون الصدور عن تقية اولاً فكذلك في المقام .

فانه يكون من دوران الامر بين رفع اليد عن اصالة ظهور العام في العموم ليكون الخاص بعد العمل به مخصصاً ويبين ان يكون رفع اليد عن اصالة الجهة ليكون الخاص ناسخاً لان حفظ اصالة الجهة لازمه القول بالنسخ لانه اذا كانت المصلحة في العموم لافى ابرازه ثم جاء وقت العمل و عمل بالعموم ثم جرى بالمخصص يكون الخاص لامحالة ناسخاً ولا اولوية لرفع اليد عن اصالة الظهور في العموم بعد الدوران بين رفع اليد عن احدا الاصلين للعلم الاجمالي بسقوط احدهما .

واما الوجه الثالث وهو كون النسخ محالاً كالبدء في التكوين فلا يتم ايضاً ان البدء في التكوين معناها انتهاء امد المصلحة وكذلك النسخ وهذا لا يرجع الى جهل المشرع والمكون بل هو لعلمه بعاقبة الامور يعلم ان المريض يموت بالمرض الفلاني ويعلم انه لو تصدق مثلاً يدفع الموت عنه فاخباره بالتكوين كذلك لا يلزم منه الجهل واخباره بالنسخ ايضاً يكون اخباراً بانه انتهاء امد الحكم .

وبعبارة اخرى لا يكون النسخ في الواقع بل المولى الحكيم يقطع بعد الحكم في الزمان الفلاني 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 بذلك من مكان مرتفع يحيط بجميع الصف من اوله الى آخره .

فتحصل ان القول بتقديم التخصيص على النسخ بما ذكرناه له بل المدار على

الاطهرية حسب الموارد .

ثم ان شيخنا الاستاذ النائيني قد ه في مقام الدوران بين النسخ والتخصيص بين وجه التقديم للتخصيص وللنسخ وحاصله ان وجه تقديم التخصيص هو انه اكثر و اغلب من النسخ واورد عليه بما ذكرنا من عدم كون الغلبة بحيث يمكن ان تكون قرينة على التقديم .

و اما وجه تقديم النسخ فتوضيحه هو ان العام له دلالة و ضعية بالنسبة الى الافراد ودلالة مستفادة من مقدمات الاطلاق في الاستمرار فدلالة العام على الفرد الخاص بالوضع ودلالته على الاستمرار بمقدمات الاطلاق فاذا دار الامر بين تخصيص العام ليسقط الدلالة الوضعية في الفرد الخاص وبين النسخ الذي هو موجب لسقوط الدلالة الاطلاقية في الفرد الخاص على الاستمرار يقدم تقييد الاطلاق على تخصيص العام نظير ما تقدم من تقديم تقييد الاطلاق الشمولي على تخصيص العام الاصولي .

ثم اجاب قد ه عن هذا الوجه و اختار تقديم التخصيص على النسخ و حاصل الجواب هو ان النسخ يتوقف على ثبوت الحكم للعام على الخاص ايضا وهو اول الكلام لان اصالة ظهور الخاص متقدمة على اصالة الظهور في العام بالحكومة ومع تقديمها لا يبقى موضوع للنسخ اصلا حتى يقال انه مقدم على التخصيص هذا اولا .

وثانيا ان ما ذكر من ان الاستمرار في الازمان يكون مستفادا من مقدمات الاطلاق خلط في المقام لان استمرار الاحكام مستفاد مما ورد من قوله لَا يَبْقَى حَالًا محمد وَالْأَمْرُ حَالًا الى يوم القيمة و حرامه حرام الى يوم القيمة لا من جهة مقدمات الاطلاق في دور الامر بين تخصيص هذا العام و بين تخصيص العام المتكفل لبيان الحكم الواقعي فلا يكون 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 لوجه لتقديم احدهما على الاخر الا



بملاحظة الاظهرية في المورد لان العلم التفصيلي (١) بخروج الخاص عن تحت العام

(١) العلم التفصيلي يكون في صورة كون الخاص مؤخرا عن العام واما في صورة تقديمه في دور الامر بين كون العام ناسخاً للخاص او الخاص مخصصا للعام فلا يكون العلم التفصيلي بخروجه على اى تقدير .

واما الدوران بين الجهة والظهور فهو ايضا يكون في صورة تقديم الخاص على العام واما صورة تأخيرها عنه في دور الامر بين حفظ اصالة الجهة في العام ليكون الخاص ناسخا وبين عدمه ليكون مخصصا مع حفظ اصالة الظهور للعام على كلا التقديرين وحفظ جهة الخاص ونصوبته .

فلا يدور الامر بين حفظ الظهور او الجهة بل يدور الامر بين حفظ الجهة و عدمه ولا ترجيح لاحدهما على الآخر .

ثم ان مراد شيخنا مدظله من هذا الكلام هو ان النسخ ليس تخصيصا في 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 للقضاء .

فهو يقول اذا حفظنا جهة الصدور الى وقت صدور المنافي فلا بد من رفع الحكم بالنسخ .

و في هذا الكلام تأمل لان معنى اصالة الجهة هو كون الارادة الاستعمالية موافقة للارادة الجديدة ومعناها في المقام هو عدم صدور العموم مثلا للثنية او المصلحة اخرى في الابرار بل المصلحة في نفس المكلف به وهذا لا يستفاد منه ان الحكم يكون دائما ومستمر في كل زمان بل ساكت عن هذه الجهة .

فلذا في بحث المرة والتكرار في 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 الاستمرار في نفس الحكم من جهة الارادة الجديدة .

نعم مع الفراغ عن جهة الاستمرار من دليل آخر يفيد الارادة الجديدة فتحصل انه مع حفظ اصالة الجهة لا يتم النسخ فيمكن حفظها والقول بالتخصيص ايضا .

حاصل لنا وهو متولد من العلم الاجمالي بان اصالة الظهور الساقطة اما هي من جهة الصدور او من جهة الظهور الدلالي لان الخاص لو كان ناسخاً يكون من باب كون ابراز العموم من جهة التقيية او لمصالح اخرى التي ترجع الى سقوط جهة الصدور واما لو كان مخصصا فيوجب ان يكون الساقط هو اصالة ظهور العام في العموم من حيث الدلالة فاذا دار الامر بين سقوط جهة الصدور او الدلالة فلا ترجيح لاحد الظهورين على الاخر .

واما الاشكال في كلامه قده واولاهو 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 في جميع الازمنة لا يكون بالوضع فكما ان استمرار حكم العام بالنسبة الى الازمان يكون بالمقدمات للاطلاق كذلك استمرار حكم الخاص فكيف يقدم الخاص على العام من باب التخصيص لالنسخ بالاقوائية .

وثانيا ان ما ذكره قده من ان استمرار حكم العام يكون بالدلالة الوضعية وهي قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم حلال الى يوم القيمة الخ فايضا لا يتم لان هذا الدليل يكون دليلا على ان شرع محمد وَاللَّهُ سَمِعَهُ لا ينسخ بشرع آخر ويكون احكامه غير قابل للتغيير من قبل غيره وَاللَّهُ سَمِعَهُ واما التغيير من قبله فلا دلالة له عليه والحاصل لا يدل على استمرار الاحكام الواقعية في كل مورد فهو اجنبي عما نحن بصدده وهو استمرار نفس الحكم الشخصي فعلي هذا ليس الاستمرار بالوضع حتى يقاوم مع اصالة العموم في العام هذا كله مضافا الى ان كلامه قده لا ينطبق على صورة كون الخاص مؤخرا عن العام لخروجه على اي حال عن تحته سواء كان تخصيصا او نسخاً :

ثم انه ربما قيل بأن استمرار الحكم لا يمكن 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 .

فلا بد من اثبات الاستمرار في الاحكام الشخصية ايضا من قوله حلال محمد صلى الله عليه وسلم حلال الى يوم القيمة الخ فيكون الاستمرار بالوضع من هذه الجهة ولكن لا يتم هذا الكلام فانه من الممكن ان يجعل الدوام قيد الموضوع بان يقال تجب الصلوة في جميع الازمنة او تجب الصلوة ممتدة وامثال تلك العبارة فلا محذور في بيان الاستمرار بغير ماورد من الحديث ( حلال محمد الخ ) .

وقد يقال بتقديم التخصيص على النسخ من جهة ان اصالة السند في الخاص محفوظة في جميع الازمنة اذا كان الخاص مخصصا للعام مع حفظ اصالة الظهور والسند في 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 السنين او حفظ سند واحد فالجمع بينهما اولى من الطرح لاحدهما وان كان في القول بالنسخ حفظ اصالة السند والجهة في العام .

ولكن حفظ الاصل في السنين اولى من حفظ الجهة لان اصالة الظهور في طول اصالة الجهة ولا تنصل النوبة اليها بدون ملاحظة اصالة الظهور قبلها فعليها هذا يقدم التخصيص على النسخ .

والجواب عنه ان هذا الكلام لو تم يكون في صورة تقدم الخاص على العام واما في صورة تأخره عنه فلا لان الخاص ناسخا كان او مخصصا يكون خارجا عن تحت العام ويكون اصالة سندهما محفوظة ولكن لا يتم من اصله لان العام ينحل الى الافراد فاذا خصص بالخاص المقدم يكون لازمه اسقاط سند العام في خصوص الفرد المخصص فلان جميع التخصيص على النسخ .

وما ذكر من تقديم اصالة الصدور على اصالة الجهة وتقديم اصالة الجهة على اصالة الدلالة كما في الكلمات عن القوم وعن شيخنا الحائري قد غفر له من وجهه من اصله لعدم

الطولية بين الظهورات الثلاثة في الحجية بل الكل في عرض واحد والكل مر كب  
يوجب تمامية كلام المتكلم ضرورة احتياج الكلام الي 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 وللتقديم النسخ عليه .

ثم على فرض الشك في النسخ والتخصيص ففي الخاص المتقدم ربما يقال ان  
مقتضى الاصل العملي 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 فاننا هذا في الخاص المتقدم .

واما الخاص المتأخر فحيث لا ثمرة لاستصحاب حكم العام الي حين ورود الخاص  
فلانر للاستصحاب فيه كما لا ثمرة في بحث النسخ والتخصيص فيه بعد العلم بخروج  
الخاص عن تحت العموم ولو فرض في المقام ثمرة تكون هي وجوب (١) الفحص عن

( ١ ) اقول لا وجه لهذه الثمرة لان الفحص عن مخصص العام او ناسخه لازم على اي  
تقدير لعدم حجية العام بعد احتمال ذلك احتمالا عقلايا .

مضافا الي ما ذكره من كون النسخ ايضا كثيرا ولكن لا يكون البحث بدون الثمرة  
على ما حققناه وهي ان الخاص اذا كان ناسخا للعام لا بد من ترتيب الاثر على مورده الذي كان  
الي حين ورود الخاص فانه لو كان مما له قضاء يترتب عليه وهذا بخلاف كون الخاص مخصصا  
وهذا بعينه هو الثمرة التي كانت في الخاص المقدم والعام المؤخر وقد ذكره مدظله  
فيما سبق فكيف يقول القوم لا ثمرة له فان كان المراد عدم وجدان الثمرة كذلك في الفقه فهو  
يكون في جميع الصور ولا اختصاص له بصورة دون صورة والحاصل تصوير الثمرة مما لا اشكال  
فيه في الصور .

واما وقوعها فالكلام وان كان فيه ولكن لا يختص بصورة دون صورة ايضا .

المخصص لو كان الخاص مخصصا و عدم وجوبه لكونه ناسخاً والنسخ نادراً فلا يجب الفحص عنه .

ولكن هذا ايضا لا يتم لان كل خاص اذا فرض كونه ناسخا لا يكون نادرا حتى لا يجب الفحص عنه فانه حينئذ يرجع كل تخصيص الى النسخ فتحصل انه لاثمرة من بين الصور الا فى صورة كون الخاص مقديما و كون العام مؤخرأ و احتملنا التخصيص للعام به او نسخ العام لحكمه .

ثم انه قد ظهر من جميع ما تقدم حكم ماورد من الروايات النبوية و ماورد من المخصصات العسكرية فانه من الممكن ان تكون المصلحة فى ابراز العموم عنه <sup>وَالْقَوْلُ</sup> ثم صارت المصلحة فى ابراز بعد زمان و من الممكن ان يكون من باب التخصيص ايضا و يكون ماورد من الروايات العامة الصادرة فى المخصصات شاهدا على ان المخصص قد خفى بدس الدسائين .

واما اصل النسخ فقد مر انه فى زمان الائمة <sup>عَلَيْهِمُ</sup> ممكن لعلمهم بانتهاء امد الحكم ولا يكون الخاص المتأخر موجبا لتأخير البيان عن وقت الحاجة و اما فى مقام الاثبات فقد اختار الشيخ الاعظم تقديم التخصيص على النسخ ونحن لا مرجح لنا لاحدهما فانهما متساويان بحسب الدليل .

## الجهة السادسة

### فى التعارض بين الاكثر من الدليلين

مثل ان تكون الادلة المتعارضة ثلاثة او ازيد مع اختلاف النسبة بين العام والخاص والخاص والخاص من كونها عموما و خصوصا مطلقا و عموما من وجه و تكون النسبة التباين فينبغى توضيح المقام ببيان كل صورة مع حكمها .

**الصورة الاولى** ان يكون لنا عام و خاصان مثل ما اذا قام دليل على وجوب اكرام النحويين و دليل آخر على عدم وجوب اكرام الكوفيين منهم و دليل آخر

على عدم وجوب أكرام البصريين منهم فإن النسبة بين العام وكل خاص هو العموم والخصوص المطلق والنسبة بين الخاصين هو التباين من حيث الموضوع فإن الكوفيين غير البصريين وبالعكس.

ففي هذه الصورة ان لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما مثل عدم لزوم تخصيص الاكثر المستهجن يتخصص بهما واما اذا لزم محذور تخصيص الاكثر او كون العام بالامورد فيدور الامر بين تقديم العام او تقديم الخاصين لوجود التعارض بينهما و بين العام ضرورة انه لا تعارض بين العام وكل واحد من الخاصين لان تخصيصه باحدهما لا يلزم منه محذور فلا بد من الرجوع الى المرجحات السندية .

ولكن التراقي قد يحكم بتخصيص العام باحد الخاصين اولائهم يلاحظ النسبة بينه وبين الخاص الاخر و قال الشيخ الاعظم قدده ولاظن انه يلتزم به في الخاصين الذين يكون دليلهما اللفظ بل يكون التوهم في صورة كون احد الخاصين دليلا عقليا اذ جماعا ليكون ذلك مثل الدليل المتصل الذي يكون كالتقريب لتقطيع حجبية العام في العموم .

وكيف كان فقد تنقلب النسبة بعد التخصيص المذكور الى العام والخاص من وجه مثاله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم ولا تكرم النحويين فاذا خصص العام بلا تكرم الفساق منهم تكون النسبة بينه و بين لا تكرم النحويين العموم من وجه فمورد الاجتماع النحوى الفاسق ومورد افتراق اكرم العلماء العالم العادل غير النحوى و مورد افتراق لا تكرم النحويين النحوى الغير العالم وهو قدده ينكره لعدم الفرق بين كون الدليل المنفصل لفظيا او غير لفظي .

فان قيل اذا كان المحذور في تخصيص العام بالخاصين فلا بد من تقديم تخصيص ما هو المقطوع من المخصصين وبعده تنقلب النسبة كما قال التراقي قدده فاي اشكال عليه في هذا الفرض .

فلئان مراد الشيخ قدده هو تساوى الظنى والقطعى في كونهما مخصصين بعد فرض

حجية الظنى ايضا ولاوجه لانقلاب النسبة بل المدار على الاظهرية في الدلالة ومع التساوى فلا بد من التخيير بين العمل بالخاصين او العام ولاوجه لتقديم التخصيص في احد المخصصين على الاخر وهو الحق عندنا ،

الصورة الثانية ان يكون عام و خاصان مع كون النسبة بين الخاصين ايضا هو العموم و الخصوص المطلق مثل ان يقال اكرم العلماء ولا تكرم النحويين منهم ولا تكرم الكوفيين من النحويين .

فقال الشيخ النائيني قده ان تخصيص العام بالخاصين هنا ايضا مثل الصورة السابقة فان لم يلزم محذور من جهة كون العام بالامور دمه او صيرورته مستهجناً به يخص بهما والافيدور الامر بين ترجيح العام وبين ترجيح الخاصين ،

ولكن يرد عليه قده بوجوه من الفرق بين الصورتين الاول ان الترجيح في المقام يمكن تصويره بان يكون احد الخاصين و هو الاخص منحصراً دون الاخر لانه مقطوع الخروج بخلافه في الصورة السابقة فان كل واحد من الخاصين كان متساوى النسبة في تخصيص العام مع عدم امكان تخصيصه بهما من جهة لزوم تخصيص الاكثر او صيرورة العام بالامور.

وهذا واضح من جهة الاثبات ايضا فانه ان احرزنا وحدة المطلوب في الخاصين فلاشبهة في تخصيص العام بالخاص لان المطلوب به وبالخاص امر واحد وعلى فرض تعدد المطلوب ايضا يمكن الفرق من جهة شدة الملاك في الاخص وضعفه في الخاص .  
بخلاف الخاصين المتساويين فانه لاوجه لتقديم احدهما على الاخر بوجه ولا فرق بينهما في ذاتهما .

الوجه الثاني من الفرق هو امكان البحث عن انقلاب النسبة في المقام بخلاف الصورة السابقة ضرورة ان العام اذا خصص باخص الخاصين الذي هو خارج قطعاً تنقلب النسبة بين العام وبين الخاص الاخر عموماً من وجه بعد كونها قبل ذلك عموماً مطلقاً .

فإذا خصص في المثال اكرم العلماء بلا تكرم النحويين من الكوفيين يكون مورد الاجتماع بين العام والخاص الاخر هو العالم النحوي غير الكوفي لان النحوي يعم الكوفي وغيره والعالم الغير الكوفي يعم النحوي وغيره وهذا لا يكون الامن جهة امكان ترجيح تخصيص العام باخص الخاصين و الترجيح هنا ذاتي و لو فرض في السابقة لكان بدليل خارجي .

الوجه الثالث من الفرق هو امكان تخصيص العام بالاخص هنا ثم تخصيصه بمقدار من الخاص الاخر لئلا يلزم محذور تخصيص الاكثر او كون العام بالامورد و لا يمكن ذلك في السابقة من جهة عدم المرجح لاحدهما بوجه بل الدوران كان بين سقوطهما وسقوط العام .

والعجب عن الاستاد قده حيث يقول بان المخصص المنفصل ايضا هادم للظهور ومع ذلك فرق بين المخصص المنفصل والمتصل وقال بإمكان انقلاب النسبة على فرض كونه متصلا وبعدم انقلابها مع كونه منفصلا مع انه على مسلكه لافرق بين المتصل والمنفصل في هدم الظهور وتعنون العام بعنوان ضد الخاص .

٤٢٤

الصورة الثالثة ما اذا ورد عام وخاص و كانت النسبة بين الخاصين العموم من وجه مثل ما اذا قيل اكرم العلماء ولا تكرم النحويين ولا تكرم الصرفيين فلاشبهة في تخصيص العام بهما .

و مورد اجتماع العنوانين و هو العالم الصرفي النحوي ينطبق كلال الخطابين و لامحذور في ذلك ولو كان في البين محذور تخصيص الاكثر او بالاموردى للعام فالكلام هو الكلام في الصورة الاولى من حيث ملاحظة الترجيح في سند العام او الخاصين ،

الصورة الرابعة ما اذا ورد عامان من وجه وخاص فان كان مفاد الخاص اخراج مورد افتراق احد العامين تنقلب النسبة الى العام والخاص المطلق .

وحيث ان الامثلة المذكور في كتب الاصول لائثرة فقهية فيها ويكون المقام



من مقامات البحث عن انقلاب النسبة فنحن نذكر شرح الانقلاب ثم نكتفي بالمثل الشرعي الفقهي وما تعرضوا له من ادلة ضمان العارية وعدم ضمان الدرهم والدينارو عدم ضمان الذهب والفضة .

فنقول اما انقلاب النسبة فهو خلاف التحقيق عندنا تبعاً للمحقق الخراساني قده وخلافاً للشيخ الاعظم قده ومن تبعه مثل شيخنا النائيني ،

وحاصل كلامهم 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 او بعضه يسقط هذا الظهور والدليل المنفصل مثل الخاص بالنسبة الى العام يوجب ضيق دائرة كشفه .

وميزان انقلاب النسبة هو ذلك فاذا لوحظ العام مع الخاص تنقلب النسبة مع المعارض الاخر بعد كونها عموماً من وجه الى العموم والخصوص المطلق .

او يقال ان الخاص لا قوائية ظهوره يقدم على العام فتنقلب النسبة او يقال انه قرينة فيسقط ظهور العام به وهذا يكون في صورة وجود خاص واحد في مقابل عامين من وجه فانه يخص احد العامين ولا يكون مثل خاصين في مقابل عام واحد حتى يقال لامر جح لترجيح احد الخاصين في التخصيص .

فالخاص الواحد يلاحظ مع العام الذي يكون مخالفاً فيخصص به ولا يلاحظ مع العام الموافق لعدم الوجه لتخصيص احد المثبتين بالآخر الا اذا احرز وحدة المطلوب (١) .

(١) اقول لو سلم جميع ما ذكره العلامة النائيني قده لانسلم تقديم ملاحظة نسبة الخاص

مع احد العامين ثم ملاحظة النسبة مع العام الاخر بل لابد من ملاحظة جميع المتعارضات

و حاصل الجواب عن هذه المقالة هو ان تقديم الخاص على العام لا يكون من جهة كونه قرينة بل من جهة كونه اقوى ظهورا منه وليس شارحا للعام ليكون قرينة عليه ؛

و اما الظهور التصوري و التصديقي للفظ فمن المعلوم عدم توفقه على شىء لان الظهور التصوري تابع للعلم بالوضع و التصديقي بمعنى استعمال اللفظ في الدلالة

— ولكن الذى يجب التدبر فيه وما رأيت التعرض له الا فى كلام العلامة الانصارى قده فى الفرائد هو ان القول بالانقلاب ربما لا بد منه لانه يدور الامر بين طرح النص او الظاهر بدون دليل .

فعليك بعبارته قده فى هذا المقام فانه قال وان كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة فان كان فيها ما يقدم على بعض آخر منها اما لاجل الدلالة كما فى النص والظاهر والظاهر والاظهر واما لاجل مرجح آخر قدم ماحقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقى المتعارضات فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح .

كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم فساقمهم ويستحب اكرام العدول فانه اذا خص العلماء بعدولهم يصير اخص مطلقا من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم .

و السرفى ذلك واضح اذ لو لا الترتيب فى العلاج لزم الغاء النص او طرح الظاهر المنافى له رأسا وكلاهما باطل وقد لا تنقلب 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 الافتراق فى الاول العلماء الفساق و مورد الافتراق فى الثانى العدول من المؤمنين ومورد الاجتماع العلماء العدول . ←

التصديقية لا ينقلب عما هو عليه لان مقومه الاستعمال و قد وجد والظهور في الارادة الجدية كفي فيه كاشفية اللفظ نوعا عن المراد والمدار عليه لاعلى الكشف الفعلي فعليه لا ينبغي القول بانقلاب النسبة لان الكشف النوعي مع القرينة المنفصلة بحاله ، والافلو كان على الكشف الفعلي فلامعنى للتعارض لان اللفظ لا يعارضه في كشفه الفعلي شيء والكشف النوعي يكون بحاله مع المعارض لعدم توقف ذلك على الظن الشخصي بل الظن النوعي كاف ولو كان الظن الشخصي بخلافه اولم يكن على وفقه ،

ولذا ترى عدم اجمال العام بعد التخصيص بالخاص في بقية الافراد فان ظهوره بحاله وانما قدم الخاص في مورده للاقوائية ،

ثم ان العام بعد التخصيص لا يعنون بعنوان ضد الخاص فاذا قيل اكرم العلماء ثم خصص بالاتكرم الفساق لا يعنون العام بعنوان ضد الخاص وهو العدالة ليرجع العام الى قولنا اكرم العلماء العدول ليلاحظ مع هذا العنوان مع العام الاخر مثل لا تكرم النحويين مثلا .

فتمحصل انه لا وجه للقول بانقلاب النسبة والخاص المنفصل انما يوجب سقوط الحجية بالنسبة الى العام لاسقوط الظهور .

— فاذا تمارضت اساقفا فيلزم سقوط وجوب اكرام العلماء العدول بالتعارض ثم مع الملاحظة لقوله لا تكرم فساقهم يخرج الفساق عن تحت العام الذي كان مورد الافتراق فلا يبقى للعام مورد اصلا .

وان لم نخرج فساقهم يلزم طرح النص وهو النهي عن اكرام فساقهم وهذا لا يلزم في صورة تخصيص اكرام العلماء بغير الفساق لتصير النسبة العموم والخصوص المطلق بعدما كانت عموما من وجه .

فلا بد من القول بانقلاب النسبة في بعض الموارد وعليه الخراساني قداه في الفوائد

فلا حظ وتدبير .

## مثال انقلاب النسبة في العارية

اما المثال الفقهي في هذا البحث ففي العارية وفيه يظهر ثمره القول بانقلاب النسبة وعدمه فتقول علي ما في الكتب ان الروايات الواردة في العارية من حيث الضمان وعدمه على طوائف اربع بالنسبة الى البحث المناسب للمقام وان كانت في نفسها ازيد من ذلك . وهي ماورد في الوسائل ج ١٣ في باب ٣٥٦١ من ابواب العارية .

فمدلول الطائفة الاولى عدم الضمان في العارية مطلقا سواء كانت زهبا او فضة او درهما ودينارا الا في صورة اشتراط الضمان .

كرواية مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عليه السلام قال سمعته يقول لا غرم على مستعير عارية اذا هلكت او سرقت او ضاعت اذا كان المستعير مأموئا .

ومدلول الطائفة الثانية عدم الضمان الا في الدرهم كرواية عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس على صاحب العارية ضمان الا ان يشترط صاحبها الا الدرهم فانها مضمونة شرط صاحبها اولم يشترط .

ومدلول الطائفة الثالثة عدم الضمان الا في الدينار كرواية عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا تضمن العارية الا ان يكون قد اشترط فيها الضمان الا الدينار فانها مضمونة وان لم يشترط فيها ضمنا .

ومدلول الطائفة الرابعة عدم الضمان الا في الذهب والفضة كرواية اسحاق بن عمار عنه (ع) ليس على مستعيرها ضمان الا ما كان ذهب او فضة فانها مضمونة ان اشترط اولم يشترط .

ففي مقام الجمع نقول لاشبهة في تخصيص عموم عدم الضمان في العارية بأخص الخاصتين وهو عارية الدرهم والدينار لانهما خارجان سواء كان الذهب والفضة ايضا خارجين ام لا ولا شبهة في ان المدلول المطابقي في رواية الدرهم والدينار يكون اظهر من المدلول الالتزامي فيهما فيؤخذ بهما في المدلول المطابقي ويخص به العام .

فما قيل من ان المدلول الالتزامي في رواية الدرهم بقاء كل ما كان غيره تحت العموم حتى الدينار والمدلول الالتزامي في رواية الدينار يكون هو الضمان في كل شيء حتى الدرهم فيتناهيان فغير وجيه بعد الاخذ بالمدلول المطابق فيهما والقاء المدلول الالتزامي.

ثم ان المهم ملاحظة العموم بعد التخصيص بالدرهم و الدينار مع رواية الذهب و الفضة فان هذا المورد هو المورد للبحث عن انقلاب النسبة الذي يكون محل الكلام .

فان النسبة بين عموم عدم الضمان في العارية والضمان في عارية الذهب والفضة العموم والخصوص المطلق قبل تخصيص العموم بالدرهم والدينار واما بعد التخصيص فتقلب النسبة الى العموم من وجه لان مفاد العموم بعد التخصيص هو عدم الضمان في العارية الا ان يكون درهما او ديناراً .

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 ينفي الضمان والخصوص يثبتته واما مورد الافتراق في العام فهو عارية غير الذهب والفضة مثل الثوب فانه لاضمان فيه (١) ولا يعارضه الرواية فيهما ومورد الافتراق في 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 في خصوص الثوب لم يتعرض له مدظله وكان يقول ان المقام ليس من العامين وجه حسب الاصطلاح بل واقعه العموم والخصوص المطلق والمراد به العامان من وجه الموردى تبعا لاستاذه قده ذكر هذا تحفظاً لكلامه في الدرس .

ولا يعارض العام فيهما لان المفروض انه خصص قبلا بهما فمن قال بصحة انقلاب النسبة يقول في المقام بالتعارض في مورد الاجتماع ولا بدله من مرجح او مرجع ،  
 فر بما يتوهم ان المرجع هو العموم الفوق ولكنه ليس لنا عموم بعد التخصيص بالمنفصل لان العموم في روايتي الدرهم والدينار قد خصص بهما بنحو الاتصال والعام الذي لا يتصل به الاستثناء ايضا يخصص بهما ،

فما بقي شىء 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 في العارية ضمان الا الذهب و الفضة والدرهم والدينار .

و قال شيخنا النائيني قده بان الانصاف هو تخصيص العموم الدال على عدم الضمان بمطلق الذهب و الفضة وفاقا للمشهور لان تخصيصهما بالدرهم والدينار يوجب الحمل على الفرد النادر لان عارية الدرهم و الدينار نادرة جدا و ماهو الشايح من عارية الذهب و الفضة هو الحللي فتخصيص عموم عدم الضمان هنا ولي من تقييد الذهب و الفضة ولو قلنا بان تقييد الاطلاق في غير المقام مقدم على تخصيص العام في 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 حلياً مضافاً بان الحمل على الفرد النادر يكون في صورة عدم تكفل نفس الدليل للصورة النادرة فاذا كان نفس الدليل حاكمة بالضمان في 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

### في مقتضى الاصل الاولي في المتعارضين

و انه هل يكون مقتضاه التساقط او التخيير او التوقف و قبل الورد  
في البحث عنه ينبغي تقديم مقدمة في امور الامر الاول في ان المرجحات  
التي تستفاد من اخبار العلاج تكون من باب التعبد المحض اوهى مرجحات عرفية  
ايضا كالمرجحات الدالية ؟

و الحق عندنا هو الثاني لان العرف كما يجمع بين النص والظاهر والظاهر و  
الظاهر بتقديم احدهما على الاخر كذلك في مقام العلاج يري ما هو اوثق من جهة  
كون راويه اعدل وافقه اقرب الى الواقع فيكون ماصدر من الروايات في المرجحات  
ارشاد الى ما يحكم به العقل والعقلاء فيكون ملاحظتها في رتبة الجمع الدلالي واما  
على فرض كونها من باب التعبد المحض فتكون من المرجحات التي تلاحظ في طول  
الجمع الدلالي ،

الامر الثاني في ان مورد النزاع هو تكاذب الخبرين اما بالذات مثل ان  
يكون العنوان الواحد مورد الترخيص والتحريم مثل ما يقال ثمن العذرة سحت  
ولباس بثمان العذرة واما بالعرض مثل كون المدلول الالتزامي في احد الدليلين  
معارضاً للمدلول كذلك في الدليل الآخر مثل ما اذا ورد وجوب صلوة الجمعة  
ووجوب صلوة الظهر في يوم الجمعة .

فان التعارض بينهما لا يكون بالذات لامكان الجمع بينهما ولكن حيث نعلم  
من الخارج عدم وجوب احديهما يكون المدلول المطابقي هو وجوب احديهما  
ومدلوله الالتزامي عدم وجوب الاخر فيتعارضان وهذا بخلاف الامر والنهي في  
عنوان واحد فانه لا يمكن اجتماعهما بالذات

لا يقال (١) ان التعارض مع العلم بكذب احدهما غير متصور لان الامر يدور بين الحجة واللاحجة ومادار امره بينهما لا يكون حجة اصلا ولا يمكن التعبد بهما مع العلم بكذب احدهما كما عن القدماء فهذا المورد خارج عن بحث التعارض للعلم الاجمالى بالكذب المانع من التعبد بهما ليحصل التعارض .  
لانا نقول الفرض فى المتعارضين بالعرض هو عدم وحدة العنوان ليضر العلم

(١) اقول ان كان الاشكال هو العلم بكذب احدهما من باب الاجماع مثلا على عدم وجوب صلوتين فى ظهر الجمعة فيكون العلم بالكذب فى الواقع فى صورة التعارض بالذات لعدم امكان صدور البعث والزجر بالنسبة الى شىء واحد عن المولى الحكيم .  
ولافرق بين وحدة العنوان وتعددده فى ذلك فالاشكال مشترك .

واما الجواب منه مدظه بعدم سريان العلم الى الخارج فلا يتم لان العلم لاشبهة فى كونه مرآة عن الخارج وبلحاظه وهو لا يجتمع مع الشك بل الشك فى الانطباق على المعين مع العلم بأن المنطبق فى الخارج بينهما .

مضافا بالنقض فى مورد العلم الاجمالى بنجاسة احد الكاسين فكيف صار العلم الاجمالى باعثا للاجتنب 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 غير مضر بالتأثير الخارجى ،  
واما 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 واللاحجة من باب ان الفرض تامة ايزار الحجية للولائية والدوران كذلك يكون فى صورة العلم بكذب احدا للخبرين من حيث ايزار الحجية فتحصل دخول الخبرين المتعارضين بالعرض ايضا فى محل النزاع .



الاجمالي بالكذب بل مع تعدد العنوان كما مثلناه بالظهر والجمعة ومع ذلك لا يضر العلم الاجمالي بكذب احدهما لان العلم والتمنى والترجى صور ذهنية لا تنطبق على الخارج فلذا ترى اجتماع العلم الاجمالي مع الشك التفصيلي في كل واحد من الاطراف فان كان الخارج ظرف وجوده لا يمكن ان يجتمع مع الشك وهذا هو الشاهد لما نقول دقة فالعلم بكذب احدهما غير مضر بحجيتهما والتعارض بينهما .

الامر الثالث في 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 بالابدية 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 الناص فى الخصوص مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم .

الثانى الجمع بين الظاهر والنص الاضافى مثل تعارض مادى على النهى عن عمل ما ومادى على جواز فعله فان النهى نص فى الهزاة وظاهر فى التحريم والجواز نص فى الترخيص ظاهر فى عدم الهزاة فالجمع بينهما برفع اليد عن ظاهر كل واحد منهما بنص الاخر فينتج القول بالكراهة .

والثالث ان الجمع بتقديم المطلق الشمولى على تخصيص العام الاصولى وتقديم اقرب المجازات كحمل الامر على الاستصحاب على غيره وغير ذلك مما ذكر فى الضوابط النوعية وقد مرت فيما سبق وقلنا لوجه لهذه الضوابط والمدار على نظر الفقيه فى احراز الظاهر والظاهر .

والحاصل الجمع بين الدليلين بما ذكر يكون من الجمع العرفى الذى لا كلام

فيه واما الجمع بالتصرف في ظاهر كلا الدليلين والاخذ ببعض مدلول كل واحد منهما تحفظا لسندهما فلاوجه له اصلا .

فاذا عرفت هذه الامور في المقدمة فنقول البحث في مقتضى الاصل الاولي اما ان يكون على طريقية الامارات اوعلى سببيتها فعلى الطريقية فرما قيل بأن الاصل الاولي يقتضى تساقط الخبرين لان شمول دليل حجية الخبر للواحد الذي يكون مطابقا للمواقع اولاحدهما الغير المعين اولاحدهما المعين بالتخيير لائثر له .

فان التعبد بالواحد في الواقع ومعناه بالفارسية بذيرفتن آنيكه در واقع مطابق است لائثرله في 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 في اى صقع فرض وهذا بخلاف الاول فان الواحد في الواقع له المواقع الموجود ولكن لائثرله واما التخيير بان يكون احدهما حجة بالاخذ فهو لادليل عليه لعدم الترجيح فلا بد من القول بالتساقط .

مضافا بان ما يكون امره دائراً بين الفعل والترك لا مجاله لامعنى لتعبد الشارع به لان المكلف بدونه ايضا فاعل او تارك فالتعبد به لغو (١) .

نعم الالتزام بما فى الواقع وان كان نافيا للثالث لانحصار الحكم في مفادهما ولكن هذا لا يختص بمسلك التخيير فقط بل على جميع المسالك من التساقط والتخيير وغيرهما يكون اللازم هو نفى الثالث .

فان قلت ان كل واحد من المتعارضين يكون مشمولاً لاطلاق دليل تصديق العادل غاية الامر حيث لا يمكن الجمع بينهما يقيد اطلاق دليله بعدم سبق الى

(١) لا يخفى اختصاص هذا الاشكال بصورة وحدة العنوان واما مثل الظهر والجمعة

فيمكن تركهما معاً فمتعبد باحدهما .

احدهما فيكون اللازم هو الاخذ باحدهما المخير ولا يتساقطان .  
قلت الكلام كله في ان عنوان احدهما غير قابل لتعلق الحكم به لعدم تفرده  
ومافى الواقع ايضا لا يترتب على التعبد به اثر .  
ثم انه نقل شيخنا قده عن المحقق الخراساني قده تقريبا عن درسه وهو ان  
اطلاق دليل تصديق العادل يشمل كلا الخبرين لتمامية ابرار الحجية فيهما وانما المانع  
عن الجمع بينهما من حيث العمل فيؤخذ باحدهما فان قلت نعلم بالكذب احدهما  
قلت ليس (١) العلم بالكذب بل نعلم عدم مطابقة احدهما مع الواقع وهذا لا يضر  
بحجية الخبر والا فاللازم منه هو القول بعدم حجيته ولو لم يكن له معارض لاحتمال  
عدم المطابقة للواقع فان الخبر لا يلزم مع الواقع دائما .  
فان قلت لنا في المقام العلم الاجمالي بعدم مطابقة احدهما مع الواقع وهذا  
بخلاف صورة احتمال خلاف الواقع بدوا قلت العلم الاجمالي لا يسرى الى الخارج  
كما مر منا ايضا فان التمني والترجي والعلم صقعه الذهن لا الخارج ولذا يجتمع مع  
الشك التفصيلي في كل واحد من الاطراف فلاشكال في التعبد بكلا الخبرين فما  
اخذه المكلف يصير حجة عليه بالاخذ بهذا حاصل ما نسب اليه بتنقيح منا .  
وقد اجيب عنه بان اللازم من التعبد بالخبرين هو التعبد بالمتناقضين  
لان المدلول الالتزامي في كل خبر ينفي المدلول المطابقي في الخبر  
الاخر في المتعارضين بالعرض والمدلول المطابقي في كل واحد منهما ينفي  
المدلول المطابقي في الاخر في المتعارضين بالذات مثل صل ولا تصل ومحالية الامر  
بالمتناقضين ضرورة ،

(١) اقول العلم بالكذب غير احتمال عدم المطابقة مع الواقع لحصول الخطاء من  
الراوى او غيره والجواب بعدم سريان العلم الاجمالي الى الخارج مرفاهه انفاً فان اثر العلم  
في الخارج لانه في الخارج والامر بالمتناقضين الذي اجابوا به في غير ما له عنوان واحد  
يكون من ثمرات العلم الاجمالي لا غير .

فان قلت في الواجبات التخيرية كيف يحكم بالتخيير فكذلك في 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 في الواجبات التخيرية متعدد فان الصوم غير العتق فلذا يمكن توجه الامر بهما و التخيير في مقام الامتثال ولكن في مقامنا هذا كيف يمكن ان يكون العنوان الواحد مثل الصلوة متعلقا للامر و النهي (١) هذا ما قيل على ما هو المشهور .

ولكن التحقيق عندهما ان الخبرين المتعارضين يكون عند العقلاء لهما وجه علاج كما يعالجون الدلالة بحمل الظاهر على الاظهر او على النص مثل حمل العام على الخاص و غيره والروايات الواردة في الشرع من التعبد بماله المرجح و التخيير عند تساوى الخبرين ليس تعبدأ محض بل ارشاد الى ما عليه بناء العقلاء فانهم يلاحظون الخبرين فان كان احدهما مشهوراً او كان رايه اعدل فيقدمونه وان لم يجدوا وجه مزية لاحدهما يحكمون بالتخيير بعد كونهم لا يدين من العمل باحدهما . فالاصل الاولي هو الترجيح مع المرجح والتخيير مع عدمه ولذا لانفرق بين الخبرين في ذلك او فتوى المجتهدين واما القائلين بأن الاصل الاولي هو التسايط فيرد عليهم النقض بفتوى المجتهدين من جهة انهم يقولون بالتخيير مع ان لازم

---

(١) هذا الجواب تام في مثل صل ولا تصل او يجب الصلوة وتحرم لوحدة العنوان واما في مثل صل الجمعة وصل الظهر مع العلم بعدم وجوب احدهما مع تعدد العنوان فلا يتم لتعدد العنوان .

فلا بد ان يقال في دفعه في هذه الصورة ايضا بأن كل واحد من افراد التخيير في الواجبات التخيرية له مصلحة في الواقع وقابل لان يكون مجعولا بخلاف المقام فان احدهما لمصلحة فيه اصلا لعلمنا بكذبه فكيف يمكن التخيير بين ما لمصلحة فيه وما فيه المصلحة .

مذهبهم هو القول بالتساوق فللمشارع ان يسقط المدلول الالتزامي في كل واحد من المتعارضين بالعرض ويقول بأخذ المدلول المطابقي فيهما على التخيير وكذلك في المتعارضين بالذات يمكنه الحكم بالتخيير .

فان قلت التخيير بين الفعل و الترك في مثل صل ولا تصل تكويني كما مر وهو حاصل لامحالة فكيف يحكم الشرع به قلت بعد كون الحكم بالتخيير في الروايات ارشاداً لا يضر التخيير التكويني بالامر به والاشكال يكون في صورة كون الامر بالتخيير تعبداً محضاً .

فتمحصل ان الاصل الاولي ايضاً عندنا التخيير كما في الروايات العلاجية مع عدم الترجيح .

ثم انه على القول بالتساوق بمقتضى الاصل الاولي فيكون لسان كل واحد من المتعارضين نفي الثالث وانما الكلام في انه يكون بهما او باحدهما وفي انه هل يكون الفرق بين كون العنوان واحداً فيكون مقتضاه نفي الثالث او متعدداً فلا يكون نافياله .

فنقول يلزم التوجه قبل الكلام في اصل المطلب الى انه على الفرض و هو فرض التساوق لاشبهة في سقوط المدلول المطابقي في كلا المتعارضين عن الحجية ولا بد من نفي الثالث بالمدلول الالتزامي .

فقال شيخنا النائيني قده ان المدلول الالتزامي تابع للمطابقي في الوجود لافي الحجية فاذا سقطت المطابقية عن الحجية يكون حجية المدلول الالتزامي بحالها وهذا الكلام وان كان صحيحاً في نفسه (١) من جهة عدم التبعية في الحجية.

(١) اقول قد مر الاشكال في ذلك لتبعية المدلول الالتزامي مع المطابقي في الحجية ايضاً ولكن في المقام يكون الحق هو التخيير على ما اختاره مدظله فينفي الثالث بالمدلول المطابقي في احديهما .

ولكن يلزم في المقام اثبات شيء آخر وهو ان اهل المحاوراة مع عدم التفاتهم في كلماتهم الى المداليل الالتزامية كيف يصير المدلول مدلولاً 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 بذلك يعنى التفات النوع الى المداليل الالتزامية فلاشكال 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 ذلك في الخارج ونحن لانجد اهل السوق والمحاوراة كذلك فانهم لا يعملون بالمداليل الالتزامية من غير فرق بين ان يكون قريباً او بعيداً نعم في المداليل التي لاتنفك عن المطابقية يكون العمل على طبق المدلول الالتزامى كما في المقام فان الامر بالصلوة والنهي عنها اللازم منهما الوجوب والحرمة ينفي الثالث وهو الاباحة او الاستيجاب او الكراهة .  
فاذا عرفت ذلك فنقول قد اتضح منه وجه القول بأن النفي بهما بمقتضى المدلول الالتزامى فيهما على التساقط لان وجوب الصلوة لازمه عدم حكم آخر لها وحرمتها كذلك فيدور الامر بين الحرمة و الوجوب ولا ثالث واما على التخيير فيكون النفي باحدهما فاذا اخترنا الوجوب ينفي جميع ما عداه و كذلك اذا اخترنا الحرمة .

ثم ان المحقق الخراسانى قد من يظهر منه ان النفي يكون باحدهما

لابهما فانه قد ظهر من كلامه السابق ان العلم بكذب احدهما لازمه التسليم لما هو صادق في الواقع لان غيره غير حجة وضم الحجة بالاحجة لا يوجب تأثير الاحجة شيئاً فلا اثر لما ليس بحجة و هو قد لم يجعل الاشكال هو لزوم الامر بالمتناقضين بواسطة الالتزام بهما فعلى مبناه قد يكون كلامه في نفى الثالث باحدهما ايضا تاما مع قطع النظر عن الاشكال المبنائي .

وقال في الكفاية بأن نفى الثالث يكون باحدهما لابعينه فان كان المراد بالاحد هو الاحد الواقعي فله وجه وان كان المراد الاحد المفهومي فهو لا وجود له لان المردد بما هو مردد لا يكون موجودا لافي الذهن ولا في الخارج وكيف كان فكلامه على مبناه متين .

واما ما يتوهم من الفرق بين المتعارضين بالذات وبين المتعارضين بالعرض بأن اللازم نفى الثالث في الاول دون الثاني فلا وجه له .

بيانه ان القائل بهذا و هو شيخنا النائيني قد يقول اذا كان الدليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وعلى حرمة فلامجال للقول بالكره والاستحباب والاباحة واما اذا دل الدليل على عدم وجوب احدي الصلوتين من الظهر والجمعة فليس مفاده عدم وجوب صلوة اخرى بل وجوب احديهما .

ولو فرض العلم بوجود فريضة في الجمعة ويكون الشك في التطبيق على الظهر او الجمعة لا يمكن اجراء اصالة البرائة فان العلم بها ينفي الثالث وهو البرائة ولكن ليس مفروض الكلام هذا بل الكلام في الشك في وجوب خصوص كل واحد من الصلوتين

والجواب عنه ان المدلول المطابقي في الدعاء عند رؤية الهلال ايضا لا يكون الا وجوبه او حرمة وبالمدلول الالتزامي ينفي الثالث ففي المقام ايضا يكون وجوب الظهر او الجمعة نافية لحرمتها وابطاحتها واستحبابها فاما آه من الفرق غير فارق عندنا ثم لا باس بالاشارة الى كلام بعض الفضلاء فانه اورد نقضا على نفى الثالث

بانه لو وقع قطرة دم فى احد الكاسين بشهادة البينة ثم ظهر فساد البينة فعلى القول ببقاء المدلول الالتزامى 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 حال ابان الاباحة من ناحية الوجوب او من ناحية الحرمة وان لم تكن فى صورة دلالة الخبرين عليهما ولكن الاباحة من جهة اخرى فلم يثبت نفيها . والجواب عنه ان الثابت النجاسة من ناحية الدم لامن وجه آخر فلذا لا تبقى بعد سقوط المدلول المطابقى فيه واما الوجوب والحرمة فمن باب المصلحة الملزمة فى الترك او الفعل ينفى الاباحة من اى جهة كانت اى فيهما اقتضاء عدم الاباحة فلا وجه لهذا الاشكال نقضا وحلا .

هذا كله اذا كان حجية الامارات من باب الطريقة كما هو الحق عندنا .

واما على السببية فالاصل يقتضى التخيير لان الباب عليهنذا يصير باب التزام .

ولا يخفى ان السببية لهامعان ثلاثة لابد من النظر اليها ليتضح المقام من حيث ان المتزامين لابد ان يكون الملاك فيهما فعليا ويكون المانع من جهة الامتنال فقط مثل عدم امكان انقاذ الغريقين فى آن واحد فان احراز الملاك على بعض المعانى مشكل .

الاول ان يكون قيام الامارة موجبا لحدوث مصلحة واقعية فى المؤدى فان كان مؤدى الامارة الوجوب بالنسبة الى الشئ 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 كما ترى .

الثانى السببية التى نسبت الى المعتزلة وهى ان تحدث فى مؤدى الامارة مصلحة غالبية على مصلحة الواقع فالحكم فى الواقع وان كان شيئا آخر ولكن قيام



الامارة توجب ان يكون المؤدى هو الحكم فيكون الحكم في الواقع هو حكم الشارع ولكن بعد قيام الامارة تحصل المصلحة الملزمة لان يكون في طول الواقع حكم آخر .

وهذا وان لم يكن فيه اشكال عقلا ولكنه خلاف الاجماع عند الامامية ونظير ذلك هو ان المستحب في ذاته بواسطة عنوان النذر يصير واجبا وهكذا بواسطة عنوان الاجارة فصوله الليل بعنوان انها منذورة واجبة والوجوب كذلك لا ينافي استحبابه لانه في طوله لافى عرضه .

والثالث السببية بمعنى وجود مصلحة في التسلك بالامارة وهي التي لا اشكال فيها عقلا ولا اجماع علي خلافها لان حكم الواقع بحاله ويكون الادعاء هو وجود مصلحة في نفس تصديق العادل .

وهذا هو المصلحة السلوكية التي عليها الشيخ الاعظم قده ويقول بالتزام في المقام من جهة ان اطلاق كل دليل يقيد بعدم وجود الاخر لعدم امكان الجمع فكما ان وجوب انقاذ هذا الغريق يكون في ظرف عدم انقاذ الغريق الاخر فكذلك في المقام التسلك بهذه الامارة مقيد بعدم التسلك بالآخرى قبلها .

ولكن يرد عليه ان المكلف لا بد ان يكون فاعلا او تار كافي الخارج وهو كذلك ولو لم يكن الامر بالتخيير والتسلك يكون بنفس العمل لا بشيء آخر فهو حاصل به فلا اثر للتعبد (١) .

ولادليل على وجوب الالتزام في الاحكام ليكون التعبد بالنسبة اليه فان

(١) اقول لا يخفى اختصاص الاشكال بصورة كون التعارض ذاتيا واما صورة كونه بالعرض مثل المعارضة بين الظهر والجمعة فلا اشكال في صحة التعبد والمكلف قادر على تركهما لولا التعبد بالتخيير .

ذلك يكون في ما هو محتاج الى القصد والمفروض عدم وجوب القصد على العمل على طبق تلك الامارة لاغيرها في مقام التخيير فالحق في المقام هو القول بان الروايات في التخيير لاتكون الا اشارة الى الفعل او الترك الذي هو حاصل .

وقد اشكل شيخنا النائيني قده عليه بأن المصلحة السلوكية تكون في امارة لم تسقط طريقتيها عن الاعتبار واما فيما هو كذلك كما في المقام من جهة العلم يكذب احديهما فليس كذلك والحاصل سلوك ما ليس طريقاً لمصلحة نيه .

والجواب عنه ان الطريقة الفعلية تكون حاصلة بنفس قيام الامارة فذات كل خبر كاشفة عن الواقع لولا الآخر ومطابقة الواقع غير معتبرة في الطريق والايلازم مثله في صورة عدم المعارضة ايضاً لانه ربما لا طريقية له للواقع في الواقع لاحتمال خطأ العادل في الخبر .

فتمحصل ان الاشكال فقط يكون من جهة عدم امكان التعبد لان المكلف اما فاعل في الواقع اوتارك هذا في السببية الصحيحة عندنا واما الباطلة فلائمة للكلام فيها لبطانها من اصلها .

ثم ان القول بالتخيير على الطريقة لا بد من تصويره ليتمكن التعبد به فنقول ان معنى حجبية الامارات في جميع الموارد هو الوصول الى الواقع على فرض الاصابة والمعذرية على فرض عدمها فان اصابته فهي الحجة والافهى المعذر .

وفي مقامنا هذا ايضاً كذلك لكن يكون التوسعة في معنى المعذرية لانه مع العلم بعدم اصابة الواقع في احدهم لا بد من ان يكون ما اخذنا معذراً ان لم يصب الواقع ولو اتفق في الواقع كون الكاذب في البين هو ما اخذناه فالشارع خير المكلف لمصلحة التسهيل اوغيرها بين الاخذ بهذا اذناك فبالاخذ بصير حجة وهذا التخيير مثل ساير التخييرات الذي يكون مهارة بيد الشرع فله ان يخير العبدان لا يخيره كما في التخيير بين الصلوة والازالة و هو تخيير اصولي .

لا يقال ان هذا لا يتم في المتعارضين بالذات مثل صل ولا تصل لان المكلف اما

فاعل اوتارك لانقول حيث ان الشارع له ان لايجعل المحكم بالاخذ في احدهما وله ان يجعل فجعل التخيير يكون التخيير فيهما ايضا اصوليا .

والسر في ذلك هو ان المكلف من حيث العمل اما ان يكون فاعلا اوتاركا واما من حيث البناء على العمل باحدهما فيمكن ان لا يكون بانواع العمل بهذا اوزاك فيتعبده الشارع بانه يجب الاخذ باحدهما .

نعم لنا ان نقول ان جعل الاخذ حيث يكون طريقا الى الواقع والواقع لا يكون الا احدهما فيتكاذب الجعلان كالتكاذب في المدلول و يتساقطان و المكلف حيث يكون فاعلا اوتاركا يكون الروايات ارشادا الى ذلك ولا تعبد فيها كما مر .

فتمحصل ان التخيير يكون من باب التوسعة في المعذرية مع عدم الاصابة بالواقع كما ان الامارات طرا تكون عذرا عند الخطاء او من باب التخيير في الاخذ الذي به يصير العجبة حجة لماورد من انه بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك .

هذا كله مقتضى الاصل الاولي في المقام .

## الجهة الثامنة

### في الاصل الثانوي في المتعارضين

بحسب الروايات الواردة في هذا الباب وهي اما ااردة في المتساويين من حيث المرجح اى المتعادلين واما ااردة في ماله الترجيح ففي صورة التعادل يكون الاقوال في التخيير او التوقف او الاخذ باحوطهما او الفرق بين زمن الحضور والتوقف وزمن الغيبة فالتخيير مختلفة حسب اختلاف الاستفادة من الروايات فالمهم بالبحث عن دلالتها وهي على طوائف .

الطائفة الاولي مايدل على 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 بجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولانعلم ايهما الحق فاذا لم تعلم فموسع

عليك بأيهما اخذت .

ودلائها على التخيير المطلق اى سواء كان في زمن الحضورام لاواضحة و المراد التخيير فى الاخذ لافى العمل لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فموسع عليك بايهما اخذت و هكذا ح ٣٩ مكاتبة عبدالله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان وهكذا ح ٣٤ فى الباب عن على بن مهزيار (١) .

والطائفة الثانية ما دل على التخيير فى خصوص زمن الحضور وهى ما عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ ( فى الباب السابق من ابواب صفات القاضى ح ٤١ ) قال اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عَلَيْهِ السَّلَامُ فترد اليه .

فان هذا الحديث صريح فى كون الحكم بالتخيير فى زمن الحضور لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ حتى ترى القائم عَلَيْهِ السَّلَامُ 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 او تاركا فى المتعارضين بالذات فان اللازم وجوب الاخذ .

والطائفة الثالثة ما تدل على التوقف فى زمن الحضور فمنها ذيل مقبولة عمر بن حنظلة ( فى باب ٩ من ابواب صفات القاضى ح ١ ) عن ابي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ قوله قلت فان وافق حكاهم الخبرين جميعا ؟ قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك الحديث .

فان المراد بالارجاء الى ملاقة الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ هو الارجاء فى صورة امكان

(١) اقول هذه الرواية تكون فى التخيير الواقعى لان الامام (ع) هو الذى يقولان فى ذلك روايتين فمراده (ع) هو ان الحكم الواقعى كذلك لانه (ع) لا يعلم الواقع فلا تنفيذ للمقام فارجع اليها .

الوصول اليه <sup>بالتالى</sup> لا صورة عدم امكانه فمع التساوى 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 فلا تعارض بين مادل على التخيير المطلق ومادل عليه فى زمن الحضور وهكذا لاتعارض بين مادل على التوقف المطلق ومادل عليه فى 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 الذى اخذناه منه فى مجلس الدرس وبعده لا يوافق ما ادعاه مدظله وان كان المدعى حقا من وجه آخر .

و ذلك لان تخصيص مادل على التخيير مطلقا بمادل على التوقف فى زمن امكان الوصول الى الامام (ع) وان كان صحيحا يوافق المشهور والارتكاز ولكن تخصيص مادل على التوقف مطلقا بمادل على التخيير فى زمن امكان الوصول و هو زمان الحضور بتعبير القوم خلاف المشهور والارتكاز .

لانه على التوقف فى صورة امكان الوصول ومعه وامكان السؤال كيف يمكن القول بالتخيير فهذا الوجه فى الجمع غير تام .

و اما ما ذكره العلامة النائيني قده ايضا فلا يتم 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 فى الدرس وقال بعده ان ما فى تقريره غلط من الناسخ .

ولقد اجادنى قوله انه على فرض انقلاب النسبة ايضا كيف لاحظ نسبة احد الخاصين ولم يلاحظ نسبة الخاص الاخر فما ذكره لا يفيد فى الجمع .

نعم يمكن توجيه ملاحظة النائيني الخاص الدال على التوقف فى زمن الحضور مع ←

امكان الوصول الى الامام (ع) ومادل على التوقف على صورة امكانه كما هو المطابق مع الاعتبار العرفى وهذا يكون بتقييد مطلقات التخيير بمادل على التوقف فى زمن الحضور وبتقييد مطلقات التوقف بمادل على التخيير فى زمن الحضور فانه مع امكانه لاوجه للتخيير هذا :

وقد جمع شيخنا النائنى قده بين الروايات بوجه يرجع الى القول بانقلاب النسبة بين الطوائف فى الجمع واثبت مقالة المشهور من ان التوقف يكون فى زمن الحضور والتخيير فى زمن الغيبة ولكن المبنى عندنا باطل فانه لاوجه للقول بانقلاب النسبة ،

وحاصل بيانه قده هو ان التعارض لا يكون بين المطلق والمقيد لانهما مثبتان كما مر ولم نحرز وحدة المطلوب وانما التعارض بين ما يدل على التخيير مطلقا و على التوقف مطلقا والنسبة بينهما عموم من وجه و النسبة بين ما يدل على التخيير فى زمن الحضور و التوقف فيه بالتبائن ولكن لايهمنا البحث عن رفع التعارض بين المتباينين .

مضافا بأنه لم يعلم العمل بمادل على التخيير فى زمن الحضور فالحرى رفع

---

— مطلقات التخيير من جهة ان هذا هو الموافق للارتكاز ثم لاحظ المطلق فى التوقف ولكن هذا بنفسه لا يتم المطلوب به .

فنقول لا بد من اسقاط ما دل على التخيير فى زمن الحضور اى زمن امكان الوصول لاعراض المشهور وعدم كونه موافقا للارتكاز فان الارتكاز على السؤال مع امكانه فمطلقات التخيير يقيدها مادل على التوقف فى زمن الحضور ومطلقات التوقف تحمل على التوقف فى زمن الحضور لاحراز وحدة المطلوب بالارتكاز .

هذا على فرض وجود طائفة من الروايات فى التوقف المطلق ومع عدمها فلانحتاج الى ذلك اى اثبات وحدة المطلوب فقد برجيذا فانه دقيق .

التعارض من مطلقات التخيير ومطلقات التوقف فنقول نسبة مادل على التخيير مطلقا مع مادل على التوقف فى زمن الحضور بالعموم والخصوص المطلق فلا بد من تقييد الاطلاق بغير زمن الحضور فينتج ان التخيير فى زمن الغيبة لا الحضور فتنقلب النسبة بين مطلقات التخيير بعد التقييد بغير زمان الحضور و بين مطلقات التوقف الى العموم والخصوص المطلق بعد ما كان قبل ذلك من العموم من وجه فمطلقات التوقف تقييد 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 لوجه للقول بالاحتياط بعد التوقف فى الفتوى ولا لاخذ بما هو موافق للاحتياط لخبر الغوالى من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اذن فخذ بالحائطة لدينك لان الخبر ضعيف غير معمول به هذا حاصل كلامه رفع مقامه .

وحاصل الاشكال عليه اولا بفساد المبنى لانا لانقول بانقلاب النسبة فى المتعارضات مضافا بان النسبة لا تكون عموما من وجه بل النسبة بين مطلقات التوقف والتخيير هى التباين وثانيا كما انه قيد مطلقات التخيير بغير زمان الحضور فانقلبت النسبة لئان تقييد مطلقات التوقف بمادل على التخيير فى زمن الحضور فيكون مفادها بعد التقييد هو التخيير فى زمن الحضور والتوقف فى زمن الغيبة عكس النتيجة سابقة فلما ذا يقدم تقييدا احد المطلقين على الاخر لينتج موافقة المشهور .

ومن المعلوم ان التخيير فى زمن الحضور يوافق التخيير المطلق فما افاده قده من الجمع غير وجيه وان كان ادعائه وهو موافقة المشهور حقا لا محيص عنه ثم ان ما ذكره من عدم العمل فى زمن الحضور وعدم الفائدة فيه فلا يهيم البحث عنه ايضا ممنوع من جهة ان التخيير فى زمن الحضور ايضا ربما يكون مما لا بد منه لعدم وصول الناس كلهم اليه عَلَيْهِ السَّلَامُ ولا موضوعية 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 وزمعه 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 ذلك ايضا و شاهدنا انهم قالوا بان اختلاف تلامذة محمد بن يعقوب الكلينى فى نقل رواية ملحق بتعارض الرديتين وكذلك اذا اختلف نسخ التهذيب فى نقل رواية ايضا يكون من هذا الباب ولكن مقتضى الجمود على ظاهر النقل بقوله يأتى عنكم الخبر ان هو ان المدار على صدق تعارض الخبرين لاغيره ولذا انكر بعضهم الحاق مثل اختلاف النسخ بهما و هكذا غيره من الادلة المتعارضة وعليهذا 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 عَلَيْكُمْ بِأَيِّهَا اخذت من باب التسليم وسعك معناه التخيير من جهة الاخذ فبالاخذ بصير حجة ثم يجب العمل على طبقه .



وربما يقال بأن التخيير فقهي لما ورد فى رواية ابن مهزيار من (١) قوله

(١) اقول مران هذه المكاتبة تكون فى التخيير الواقعى لان الامام (ع) لم يكن جاهلا بالواقع حيث قال ان فى ذلك روايتين فانظر اليها .  
والحقيق فى المقام هو اختيار كون التخيير اصوليا اوفقهبا ولم يخترم دظله شيئاً ولا يخفى ان اصل الحكم بالتخيير فى الروايتين المتعادلتين مسألة 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 او غيره تعيينا خلاف ما يكون واصلا الى المجتهد من الحكم .  
واما ما قالوا بانه بالاخذ يصير حجة فلانفهمه لان ما هو الحجة يجب الاخذ به ولا موضوعية للاخذ ليصير ما ليس بحجة حجة به بل العلم الاجمالى بوجود الحجة مع الامر بالتخيير يقتضى تطبيق العمل على طبق احد الخبرين .

ومن هنا يظهر ان ترتيب الثمرة على كون التخيير اصوليا اوفقهبا بجواز الفتوى على التعيين وعدمه على الثانى غير وحيه 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 لا يكون دليلا على ان التخيير اصولى فان المكلف ربما لا يقدر على استنباط الحكم الفرعى فما عنه مدظله فى تحقيقه غير تام .

واما ما ذكر من ان التخيير لو كان خطابه متوجها الى المقلد فرب شىء يكون مرجحا فى نظر المقلد غير مرجح فى نظر المجتهد كما فى كلام الشيخ الاعظم فهو غير وحيه ←

عليه فموسع عليك بأية عملت فان التخيير يكون من جهة العمل .  
ولا يخفى ان الثمرة بين كون التخيير اصولياً اوفقهياً متحققة فمنها انه على  
القول بالاول لا بد للفقهاء من الاخذ باحد الخبرين والفتوى بمضمونه ليعمل المقلد  
عليه لانه بالاخذ بصير حجة له ولمقلديه ولا يكون للمقلد التخيير في الاخذ  
بايهما شاء .

واما على الثانى وهو فرض كون التخيير فقهياً فلا يجب الفتوى بالتعيين بل  
المجتهد كما انه مخير في العمل كذلك له الفتوى بالتخيير ليختار المقلد في  
مقام العمل ايهما شاء فربما يختلف نظرهما في الاخذ باحدهما من باب وجود  
مرجح في نظر المقلد مع عدم كونه مرجحاً في نظر المجتهد وربما يكون  
الامر بالعكس .

فان قلت كما انه يحتمل ان يكون اخذ احدهما من باب الطريقة للواقع  
كذلك يحتمل ان يكون الاخذ له الموضوعية فلا فرق بين الاخذ بهذا اذذاك كما  
في التخيير الواقعي .

قلت وان كان هذا معقولاً في مقام الثبوت ولكن في مقام الاثبات لانسلمه  
من جهة ان حجية الامارات من باب الطريقة لامن باب الموضوعية ولا فرق بين  
صورة كون الخبر معارضاً بغيره اولا فالتخيير في المقام لا يكون كالتخيير بين  
القصر والاتمام من باب موضوعية الاخذ فهو وسيلة لصيرورة احدهما حجة .

→ لان الفرض يكون في المقلد لامن بلغ و لوفى مسئلة درجة الاجتهاد و النظر في  
المرجحات .

فان الفتوى بالتخيير الاصولى بمعنى التخيير في كل خبرين متعادلين في مورد انطباق  
الكلى على الفرد يكون فقها ويحتاج الى الاجتها وهو شأن المجتهد ولا نصيب للمقلد فيه  
فليس ما ذكر ثمره للنزاع تاماً فتدبر .

ثم فى المقام كلام وهو ان المجتهد والمقلد اذا كانا مشتركين فى التكليف الطريقية كالتكليف النفسية فى الخطاب فلا وجه للمقول بان المجتهد يجب ان يفتى باحدهما معنا الذى صار حجة بالاخذ بل له الفتوى بالتخيير ايضا لان خطاب التخيير متوجه الى المقلد كما انه متوجه الى المجتهد فعليه لا بد للمقلد من النظر فى موضوع التخيير وهو تساوي الخبرين من حيث المرجح وربما يخالف نظره نظر مجتهد .

واما قصوره عن الفحص فهو لا يضر لانه فى الاحكام النفسية ايضا قاصر فيكون المجتهد نائباً عنه فمع اشتراكهما فى الخطاب لا فرق بين الفتوى بالتعيين او بالتخيير نعم على فرض اختصاص خطاب التكليف الطريقية بالمجتهد وعدم الحظ للمقلد فيه فلا يكون له الفتوى بالتخيير لان الخطاب متوجه اليه لالى المقلد وكان شيخنا الحائرى قد مرصرا باشتراك المقلد والمجتهد فى التخيير الاصولى .

فان قلت ليس المقلدا هلالا مثال هذه الخطابات فكيف يتوجه اليه قلت ربما لا يفهم المقلد الخطابات النفسية ايضا مع انه مكلف بها والمجتهد نائب عنه فيما هو قاصر عنه فيهما هذا .

ولكن التحقيق هو الفرق بينهما وما ذكره ان كان معقولا ثبوتا ولكن من حيث الاثبات فلا فان المكلف الذى لاشان له فى اثبات الحجج والطرق ولا يجىء فى ذهنه الخبران المتعارضان لا يصح ان يكون مكلفا بالتخيير من باب اختيار الحجة فالامر هنا متوجه الى المجتهد فله اختيار احد الخبرين والفتوى عليه ولا يكون للمقلد ذلك فالتخيير اصولى فى المقام .

ومن الثمرات هى انه على فرض كون التخيير اصولياً لا بد من ان يكون بدوياً فاذا اخذ المكلف باحد الخبرين لا يكون له الاخذ بالآخر فى زمان آخر لانه صار ذاحجة و اما على فرض كون التخيير فقهيًا فيكون التخيير استمرارياً لانه يكون مثل ساير موارد التخيير فى الفقه كما فى التخيير بين

## القصر والاتمام .

وسره ان موضوع التخيير الاصولى هو من لاجحة له وقد صار ذا حجة بالاخذ  
 واما التخيير الفقهي فالمصلحة فى جعل الحكم كذلك و هو لا يختص بزمان دون  
 آخر ففي المقام اذا كان التخيير فقها بمعنى العمل باحدى الروايتين فلا مجال  
 للبحث عن كونه بدوياً او استمرارياً بل هو استمرارى وهذا عن شيخنا العراقى  
 قده فى بيان الثمرة بين كون التخيير فى المسئلة اصوليا او فقها .  
 ويرد عليه ان ما ذكر من الدليل على كون التخيير بدوياً على فرض كونه  
 اصوليا ينطبق على فرض كونه فقها ايضا لان احدا استدلا لانهم هو ان الامر  
 بالتخيير يكون بنحو صرف الوجود لانبحو الطبيعة السارية وصرف الشىء لا يتكرر  
 فمن تخير لا يكون له التخيير ثانياً وهذا يكون فى المسئلة الفرعية ايضا فانه  
 اذا تخير احد الاطراف فقد تحقق صرف الوجود من التخيير فلا موضوع له ثانيا  
 هذا اولاً .

وثانيا ان قول المشهور فى الحكم الفرعى بالتخيير الاستمراري يكون من  
 جهة بقاء المصلحة ففي المقام يمكن ادعاء ان التخيير يكون فى الاخذ ومصالحته  
 باقية فاخذ هذا اذناك يكون له الملاك دائما ولا يكون مصلحة التخيير فى صيرورة  
 الشخص ذاحجة فقط لثلا يبقى الملاك ،

مضافا بأن الاخذ فى المسئلة الفرعية ايضا يكون متحققا فلو كان الاخذ فى  
 المسئلة الاصولية هو الملاك للقول بالتخيير البدوى ففي الفرعية ايضا كذلك .  
 وقال شيخنا النائنى بان التخيير فى المقام بدوى لانه فى المسئلة  
 الاصولية والمكلف بالاخذ صار ذاحجة ولا مجال للاخذ ثانيا وعلى فرض الشك  
 فى كونه استمراريا او بدوياً لا مجال للاخذ بحكم التخيير بالاستصحاب لانه على  
 فرض كون التخيير فى المسئلة الاصولية يكون الحكم مرتفعا قطعاً وعلى فرض  
 كونه فى المسئلة الفرعية فهو باق قطعاً ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب فى

الفرد المررد فلا يكون حكم التخيير باقيا .

وإذا كان الشك في كون المسئلة اصولية اوفقهية فيدور الامر بين التعيين والتخيير في الحجة فانا نعلم بان الاخذ بالخبر الاول الذي اختاره اولاحجة قطعا واما الاخذ بغيره فيكون الشك في حجيته ومن المعلوم ان اللازم هو الاخذ بالمعين للشك في حجية غيره والشك في الحجية يساوي القطع بعدم الحجية فلا بد من القول بعدم التخيير استمراراً على مقتضى القاعدة .

وقال الشيخ الاعظم الاتصاري قده بان المنساق من الادلة هو ان التخيير في الاخذ يكون لرفع التحير فاذا اخذ احد الخبرين لاثحيره 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 التخيير البدوي فانها مطلقة تشمل الاستمرارى ايضا وثانيا ليس التحير في لسان الدليل حتى يقال ان الموضوع قدذهب بواسطة الاخذ ورفع التحير ولا تضايق كون التحير ملاكا لتشريع الحكم .

و فيه انه قده لم يدع ان الموضوع في لسان الدليل هو التحير بل يقول ان المنساق من الروايات هو التخيير البدوي والحق معه بعد اختيار شيخنا قده ان التخيير في المقام في المسئلة الاصولية والمسئلة الفرعية خارجة عن البحث لان الروايات في مقام بيان العلاج تحكم بالتخيير فيكشف انا ان الحكم يكون لرفع التحير فاذا رفع بالاخذ فلامجال للاطلاق ثانيا ولو قلنا بالاطلاق فهو يكون مثل التخيير في الحكم الفرعى وهو يخالف كون المسئلة اصولية مع اعترافه بها .

ولذلك يقال ان العدول عن تقليد مجتهد الى غيره غير جازى لان المقلد بعد اخذه بفتواه لاثحيره وله الحجة فلاموضوع لرجوعه الى مجتهد آخر وعلى فرض انكاره لذلك و عدم كون المستفاد هو التخيير البدوي 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 ما ذكر من ان حكم العقل بلازم كل امر مستند الى الشرع ظاهر في الطبيعة السارية لانه لا ينفك عن الوجود متين ولكن اذا كان هذا مستفاد من دليل لفظي واما في المقام فلم يكن الحكم بحجية احد الخبرين الامن جهة استكشاف المكلف لامن جهة دليل لفظي فلا يمكن ان يقال ان الحجية مستمرة بل هي مهملة فنشك في ان الحجة هي ما اخذنا بتدبيره او تعم غيره ايضا فيدور الامر بين التعيين و التخيير في الحجة والتمتين فيه الاخذ بما هو المعين .

واستصحاب التخيير غير مفيد لانه من الفرد المراد فانه على فرض كون التكليف بصرف وجود التخيير في الواقع لاحجية لاخذ غير الاول قطعاً وعلى فرض كونه بنحو الطبيعة السارية فهو باق قطعاً .

فتحصل ان التخيير بدوى حسب القاعدة الثانوية وليس باستمرارى 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 موافقتها ليست من مرجحات السند او الدلالة في نفس الرواية واما ان يكون داخليا مثل ان يكون الراوى في احدهما عدل او افقه او كان متن احدهما فصيحا او افصح دون الاخر .

ثم انه يجب التوجه من باب المقدمة الى ان الاصوليين لم يتفقوا بها باشكال فيماله

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 الحجية هي ماله المرجح او غيره فربما قيل كما عن الشيخ الاعظم ان مقتضى الاصل هو الاخذ بذى المزبة لدوران الامر بين التعيين و التخيير في الحجية ولا بد من اخذ المعين حينئذ وان لم نقل بالتعيين في غير المقام لان الشك في حجية ما الامر جرح له مساو للقطع بعدم حجيته لان مشكوك الحجية كالمقطوع في عدم حجيته في الاثر سواء كان في المسئلة الفقهية او المسئلة الاصولية لانه في الثانية ايضا بعد الاخذ يكون الشك في حصول الحجية مع وجود ذى المزبة .

و قال شيخنا العراقي قده بما حاصله هو ان الباب ليس من باب التعيين و التخيير المصطلح لان ذلك الباب معناه هو ان الاخذ بالمعين يكون مبرء للذمة قطعا وغيره مشكوك فيه فلذا يؤخذ بالمعين واما في المقام فليس كذلك لان المكلف ان اخذ بالمعين ايضا فيكون الشك في حجيته لانه بالاخذ يصير حجة و لا يكون حجة واقعية لثلا يبقى الشك بعده في الواقع فاذا اخذ بذى المرجح لا يكون القطع بالحجية كما اذا اخذ بغير ذى المرجح فليس الباب باب التعيين والتخيير .

ومن زعم ذلك 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 عهده الا باخذ المعين و لعله قده اراد بكلامه هذا لانه لا ينكر ترجيح ذى المزبة 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 المرحح لاحد الخبرين فيجب ان يؤخذ به ويكون التخيير في صورة تساوي الخبرين وقد حكى ترجميح روايات التخيير على روايات الترجيح وحمل الثانية على الاستحباب لادعاء ان تقييد التخيير بماله 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 المرحح لاحد الخبرين وموضوع روايات التخيير صورة التساوي من جميع الجهات فليس من التخصيص في الحكم .

وكيف كان فلواستقر التعارض بين اخبار الترجيح والتخيير ليس لنا رواية في تقديم احدهما على الاخر لان اثبات ترجميح اخبار الترجيح بنفسه دور وهكذا اثبات التخيير باخبار التخيير فان تقدم كل واحد منهما بما هو مفاده تقدم للمشيء على نفسه مضافا بانها في خصوص الاحكام لافي احوال الرواة .

وكيف كان فينبغي هنا ذكر اخبار الباب وهي على طوائف (١) الطائفة الاولى (٢)

(١) وهي واردة في باب ٩ من ابواب صفات القاضى في ج ١٨ من الوسائل

(٢) كما في ح ٩ عن الكليني خذوا بالاحداث وفي ح ٧ عن ابي عبدالله (ع) قال

ارأيك لو حدثتكم بحديث العام ثم جئتنى من قابل فحدثتكم بخلافه بايها كنت تاخذه قال

كنت آخذ بالاخير فقال لي رحمك الله .

وهكذا يفهم من ح ٨ وح ١٧ والكل في باب ٩ من ابواب صفات القاضى في الوسائل

وهذه الروايات يمكن ان يكون الترجيح فيها من جهة ماورد من ان الحديث ينسخ كما

ينسخ القرآن .

كما في ح ٤ عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (ع) قال قلت له ما بال اقوام يروون ←



مادل على الترجيح باحدثية الرواية او كونها موخزة في النقل ولكن لم يتمسك بها القوم في مقام الترجيح لعدم تبدل رأى الامام عليه السلام وان كان هذا في المحاورات العرفية والمرجحات .

ويستفاد من بعضها ان السرفى ذلك هو الصدور بنحو التقية كما فى ح ١٧ فى الباب فاذا لم يكن التقية ثابتة فى خصوص مورد من الموارد لا يكون المقدم هو الاحداث مضافا بان اثبات ذلك فى زمان الغيبة مع تطاول الازمنة مشكل جدا فانا لاتعلم المقدم من المؤخر .  
الطائفة الثانية مادل على التقديم و الترجيح بصقات الراوي كالأعدلية و الاوثقية .

فمنها مرفوعة زرارة وهى فى فرائد الشيخ الاعظم عن كتاب غوالى اللثالى عن ابى جمهور الاحسائى قال سئلت ابا جعفر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذنا لنادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران ما ثوران عنكم فقال خذ بما يقول

— عن فلان وفلان عن رسول الله (ص) لا يتهمون بالكذب فيجى 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 ولا غيرها يمكن ان يكون الاحديثية مرجحة وعدم ذكر الاصحاب لهذا المرجح لا يكون دليلا على اعراضهم عنها فيمكن الاعتماد عليها بعد كونها منصوصة بالتعدى عن المنصوصة الى غيرها كما سيجىء البحث فيه .

ولاشبهة فى مرجحية هذه ايضا ومع الشك ايضا يكون المقدم هذه للشك فى حجبية غيرها فلا ينحصر الوجه فى الاحديثية فى تبدل رأى حتى نقول لا يتصور فى حق الائمة (ع) بل احتمال النسخ بمكان من الامكان وهكذا لا ينحصر الوجه فى التقية مع انها ربما تكون فى الحديث الاول ايضا .

اعدلها عنك وادفعهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مر ضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذبما خالف .

فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال عليه السلام اذن فخذبما فيه الاحتياط لدينك واترك الاخر فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذبه ودع الاخر وتقريب الاستدلال على التقديم بالصفات هو الاخذ بالاعدل على ما هو صريح الرواية ولكن بردها عليه واجوه من الضعف الاول الضعف من حيث السند لكونها مرفوعة ومنقولة عن كتاب غوالي الثالي وهو ضعيف وقد نسب وجودها في بعض كتب العلامة قده ولكن لم توجد في المطبوع منها فلعملها 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 لا تصور .

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 موافقاهم .

الخامس ان المراد بترجيح الصفات في الرواة لا يختص براو واحد بل لا بد من ملاحظته مع جميع طبقاتهم وهو امر متعذر لانا من اى دليل يحصل لنا الاطمينان باعدلية جميع الوسائط في خبر بالنسبة الى خبر آخر مع عدم القدرة على اثبات

ذلك بالنسبة الى من كان في عصرنا فضلا عن الماضين بنقل اهل الرجال .  
السادس ان الاعدية في مقبولة عمر بن حنظلة تكون بالنسبة الى الحكمين  
فمنحتمل كونها هنا ايضا كذلك فلا ربط له بالخبرين لاحتمال الخصيصة في الحكومة  
ثم انه لا يمكن ان يجار ضعف الخبر بعمل المشهور بالنسبة الى بعض الفقرات  
الاخر لان عملهم غير ثابت مع وجود ما ذكر في ساير الاخبار الصحيحة وكفى في  
شدة ضعف هذه الرواية ما حكى ان صاحب الحدائق الذي لا يكون دأبه الطعن في  
سند الرواية طعن في سند هذه .

ولا وجه لما ذكره الشيخ الاعظم من الجمع بين مقبولة عمر بن حنظلة وهذه  
من جهة التعارض في تقديم الشهرة في هذه وتأخيرها بقوله (ع) فان المجمع عليه  
لا ريب فيه بأن المقبولة اول المرجحات الخبرية في باب التعارض فيها هو الشهرة  
وما قبلها من الصفات يكون في شأن الحكمين فلا تعارض بينهما من هذه الجهة و  
هذا لان الرواية بعد كونها بهذا الوجه من الضعف في الدلالة والسند لا يبقى لها شأن  
لنكون في صدد جمعها مع غيرها ورفع معارضتها .

ومنه يظهر ان ما ذكره العلامة الاستاذ النائينى قده من كونها مؤيدة للمقبولة  
غير وجه لتعارضها معها في تقديم الشهرة فيهما وتقديم الصفات في المقبولة مع  
الضعف الذي ذكره هذه المقبولة ساقطة عن درجة الاعتبار .

و من الروايات الدالة على الترجيح بالصفات المقيدة لاطلاقات التخيير على  
فرض وجودها مقبولة عمر بن حنظلة ( في باب ٩ من ابواب صفات القاضى ح ١ في  
ج ١٨ من الوسائل ) قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة  
في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا  
فرضيان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم  
(حديثنا) فقال الحكم ما حكم به اعدلها وافقههما واصدقهما في 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 معنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا يرب 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 ما خالف 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 .

قلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا ؟ قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكمهم وقضائهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكمهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه 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 لا يتم مطلوبنا بها لان المطلوب اثبات الترجيح بالصفات في الخبرين المتعارضين لافي الحكمين وهي 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 راو للخبر فانه لا بد ان يكون مجتهداً ليتمكنه 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 لا يكون شأن كل راو للحديث .

فاذا كانت المقبولة في الحكمين واحتملنا دخل الحكومة في ذلك فلا يتم

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 وهوان الخبرين المتعارضين اذا كان اخذ احدهما هو الموجب لحجيته فلا فرق في ذلك 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 عَلَيْهِ السَّلَامُ 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 الراوى 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 الراوى .

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 ذلك ايضاً في صدر الاسلام لذكره فان قلت لوضوح الترجيح بها لم يذكره قلت الترجيح بالشهرة ايضاً كذلك فان الفطرة حاكمة بتقديم ما هو المشهور فعدم الذكر يكون من جهة عدم الاعتبار .

وفيه عدم ذكره لا يكون دليلاً على عدم الاعتبار عنده فلعله لم يكن في مقام بيان كل المرجحات .

ثم انه على فرض تمامية الدلالة فقيل بان العمل بالترجيح يوجب حمل مطلقات التخيير على الفرد النادر لان موارد عدم الترجيح من اى جهة في الروايات نادرة جداً الا ان يقال بأن خروج موارد الترجيح عن اطلاقات التخيير يكون

بالتخصيص لابتصاص وقلة المورد للمطلق او العام فى نفسه غير مر بوطه بالتخصيص المستهجن .

ومع فرض استقرار التعارض بين روايات التخيير و الترجيح و تساقطهما فالاصل يقتضى تقديم ماله المرجح لدوران الامر بين التعيين والتخيير فى الحجة ولا شبهة فى تقديم ماله المرجح ح .

ثم لا يقال ان روايات التخيير يكون فى مقام البيان فلو كان للمزايا دخل فى الحكم بالتخيير لزم ان يبين فيها فلا بد من الاخذ باطلاقها وحمل روايات الترجيح على الاستحباب .

لانا نقول مطلقات الترجيح ايضا تكون فى مقام البيان ولم يذكر فيها الحكم بالتخيير بل بعضها آبية عن التقييد فان التعليل فى بعضها بان الرشد فى خلافهم اى خلاف العامة يابى عن القول بالتخيير مع وجود هذا المرجح .

لا يقال ان روايات الترجيح فى نفسها متعارضة فى مقام بيان المرجحات فان ما دل على الاخذ بما وافق الكتاب او السنة يكون مطلقا من جهة كون الموافق لهما مخالفا للعامة ام لا وهكذا ما دل على الاخذ بما خالف العامة مطلق من جهة كونه موافقا للكتاب والسنة ام لا فلا يمكن الجمع بينهما ،

لانا نقول يكون الاخبار فى مقام بيان ما هو المرجح وعده ومن المعلوم ان ما دل على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة مثبت لهذا المرجح وما دل على الترجيح بمخالفة العامة مثبت لهذا وهكذا سواء كان عدد المرجحات فى رواية واحدة او روايات متعددة .

لا يقال ان الروايات الدالة على الترجيح بمخالفة العامة لا تكون فى مقام بيان الحجة عن غير هافى الواقع تكون فى مقام بيان ما هو حجة وترجيح حجة على اخرى بل فى مقام بيان تعيين ما ليس بحجة وهذا غير مر بوط بالتعارض فقط بل الخبر الذى لامعارض له ايضا يلاحظ

فيه موافقة العامة ومخالفتهم في مقام اثبات حجيتها ففي الواقع ما وافق العامة لامقتضى له في الحجية لانه حجة في مقابل ما خالفهم .  
لانا نقول هذا الكلام فيما يكون التعارض بين الموافق والمخالف بالتباين له وجه .

واما ما كان على نحو العموم والخصوص من وجه فلا وذلك لان العامين من وجه يكون التعارض فيهما في مورد الاجتماع واما في مورد الافتراق فيكون العمل بكل واحد منهما فلا يكون من دوران الامر بين الحجة واللاحجة بل من دورانه بين الحجيتين .

فتمحصل من جميع ما تقدم 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 ما دل على الترجيح و ما ذكره قده في الكفاية من الروايات المطلقة في التخيير فلا يتم .

اما خبر الحسن بن جهم فلانه قده ذكر ذيله لاصدره وهو في مقام بيان ذكر المرجح (فانه في الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى ح ٤٠) فقال ما جائك عنافس على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا هذا صدره .

واما ذيله فهو ما ذكره قده - قلت يجيئنا الرجالان و كلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايها اخذت .  
وانك ترى الصدر في مقام بيان الترجيح بالكتاب والسنة .

واما رواية حارث بن المغيرة (في الوسائل في الباب السابق ح ٤١) فلا تدل على التخيير بل على التوقف لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فموسع عليك حتى ترى القائم فتد اليه و

وقال شيخنا الحائري معناه التوسعة في الواقع لا الاخذ باحد الخبرين .

واما مكاتبة عبدالله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام فهي في الباب ح ٤٤ وتكون في خصوص المستحب و هو ر كعتي 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) .

فتمحصل عدم وجود رواية مطلقة في التخيير ليتمكن الاعتماد عليها وجعلها مرجعاً عند الشك بعد تعارض المرجحات .

نعم نحن نقول بتقديم ذي المرجح من باب ان الدوران اذا كان بين التعيين والتخيير فلا بد من القول بالتعيين .

ثم انه بعد عدم القول بالترجيح بالمرجحات كما عن المحقق الخراساني قده ذكر الاجماع على ترجيح ماله المرجح من باب الاخذ باقوى الدليلين وفيه مع كونه سنديا وسنده الاخبار انه مخدوش لذهاب مثل الكليني قده الى التخيير مع كونه في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء قال في ديباجة الكافي ولا نجد شيئاً اوسع ولا احوط من التخيير .

(١) اقول مضافا بان هذه المكاتبة كما مر تكون في مقام بيان التخيير الواقعي فان

الامام (ع) اذا قال في ذلك روايتان يكون معناه الاخبار عن الواقع لا الجهل بالحكم مع احتمال كذب احديهما .



## الجهة العاشرة

### في التعدي عن المرجحات المنصوصة الى غيرها

فان فيه الخلاف بينهم فالشيخ الاعظم الانصارى قده اختار التعدي ولا يخفى ان هذا البحث ينتج ويشتر على مسلك من يقول بوجود مطلقات التخيير بعدم المرجح واما على ما مر من عدم وجود مطلق في التخيير فان الاصل يقتضى تقديم ما يحتمل ترجيحه سواء كان المرجح منصوصاً أم لا وذلك 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 في خصوص الصفات بعنوان الاصلية و الاوثنية فمن هذا العنوان نفهم ان كل ما هو اصدق واثق و يكون له الطريقية الى الواقع بنحو اقوى يكون هو المقدم .

وفيه ان هذا العنوان كان في المقبولة عن عمر بن حنظلة وفي المرفوعة عن زرارة وقد مر عدم تماهية الاولى دلالة في خصوص الصفات وعدم تماهية الثانية سنداً ودلالة كما مر فان الترجيح بالصفات ساقط من اصله هذا اولاً .

وثانياً ما يكون له الطريقية في نظر الشرع وامضى طريقيته يكون هو الملاك لا كل ما يوجب الظن ولذا ترى ان الظن الحاصل من الخبر الواحد يكون هو الحججة لا مطلق الظن من اى طريق كان مثل الحاصل بالقياس والاستحسان والظن الانسدادى فليست الاصلية والاثنية علة للحكم بالترجيح بل تكون حكمة في جعل الحكم في خصوص المورد .

وثالثاً 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 فالتعدي من المرجح المنصوص يتم على فرض كون الملاك هو الوثوق الخبرى

لالمخبرى وظاهر روايات الترجيح هو ان الوثون المخبرى هو الملاك لالوثوق  
الخبرى لان السئوال والجواب يكون فى حال المخبر وعليه فلا يمكن الاخذ بكل  
ما يوجب الوثوق بالخبر بل لابد من اخذ ما هو المنصوص من الوثوق بالمخبر فلا  
يتم هذا الوجه من البيان فى تقديم ذى المزبة مطلقا .

الدليل الثانى للتعدى قوله عليه السلام فى تقديم ماخالف العامة فان  
الرشد فى خلافهم فالملاك هو الرشد وهو يكون فى الظن الاقوى اقدم من  
الظن القوى .

وقد اجاب عنه المحقق الخراسانى قده بأن الرشد فى نفس المخالفة لافى  
مطابقة ما خالفهم للواقع حتى يكون كل ما يوجب الظن القوى بالواقع مثل  
مخالفة العامة فى كونه مرجحا هذا اولا وثانيا ان البحث يكون فى المتعارضين  
الذين هما حجتان لولا المعارضة وقدم ان ما وافق العامة ليس بحجة والحجة  
فقط هى ما خالفهم فيكون من باب دوران الامر بين الحجة واللاحجة وبعبارة اخرى  
لا بد 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 لا ربط له بالخبر ومطابقته  
للواقع وعدمه مع ان هذه الفقرة تكون فى الاخبار فى مقام بيان المرجح لاهو  
المطابق للواقع وليس لنا رواية مستقلة بهذه العبارة وما ذكره فى ديباجة الكافى  
لعله صار سببا لزمعه قده ان الرشد فى نفس المخالفة فظن ان نقل هذه الفقرة منه  
رواية مستقلة وليس كذلك .

ولاغرو فى كون مخالفة العامة من اضرار الحجية عند عدم التعارض لوجود  
قرينة على التقية ومن اضرار الترجيح معه لعدم احراز مخالفة ما هو الموافق للعامة  
مع الواقع لان الاحكام الموافقة للعامة وللواقع كثيرة فى مذهبنا فليس كل موافق

لهم خلاف الواقع .

الدليل الثالث للتعدى هو ما فى المقبولة من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فان المجمع عليه لاريب فيه ومن المعلوم ان المراد بعدم الريب ليس هو القطع بالحكم بل المراد به الظن القوى بالنسبة الى ما ليس بمجمع عليه فعدم الريب اضافى لاحقيقى فكل ما يوجب قلة الريب فى خبر يؤخذ به هكذا قيل ولكن المراد بعدم الريب فى الرواية هو الوثوق بالصدور لا القطع و من المعلوم ان المشهور لاريب فى الوثوق الحاصل منه .

ولكن لا يفيد 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 لا يجوز ولكن حيث لا يكون لنا مطلق 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 قد بعد اختياره عدم التعدى عن المرجحات المنصوصة قال بما حاصله هو اننا لو قلنا بالتعدى لابد من القول به فى كل ما يكون مزية سواء كانت مماله الطريقة الى الواقع اولا وذلك لان الروايات متضمنة لما لطريقة له الى الواقع كالادعية والانقضية فان كون الراوى ورعا او فقيها او افقه لاربط له بالكاشفة عن الواقع .

وفيه ما لا يخفى لان من له الورع فى ساير الجهات يكون له الورع من جهة نقل الخبر ايضا فالورع يكون قوله اوثق من غيره ومن كان فقيها او افقه يكون حفظه لكلام المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ 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 .

فما ذكره من المنصوص الذى يكون بنظره من المرجحات التعبدي لاوجه

له هذا مضافا الى ان القائل بالتعدى يقول به لملاك فهمه من المنصوص كما مر  
من جهة كونه رشداً اولاً اريب فيه واقرب الى الواقع للاصدقية فلو فرض عدم الملاك  
لعدم فهمه ذلك لايبقى وجه للتعدى عنه .

## الجهة الحادية عشر

### فى تقديم الجمع على العلاج

اعلم انه لاشبهة فى تقديم الجمع العرفى على العلاج فاذا كان عام وخاص ومطلق  
ومقيد وظاهر او اظهر لايتوقف العرف فى الجمع بينهما بحمل العام و المطلق على  
الخاص بحمل الظاهر على الاظهر فاذا كان التعارض بالتباين بحيث لايمكن الجمع تصل  
النوبه الى روايات العلاج .

وقد خالف هذا الاساس (١) المحقق الخراسانى قده وحاصله ان من قال بتقديم  
الجمع العرفى قال به من جهة ان مورد روايات العلاج هو التحير وابتداء المحاوره لايتحيرون  
فى ماله الجمع العرفى بعد التعمق وهذا غير تام لان التحير الابتدائى كاف فى شمول  
روايات التخسير فى المتعارضين الذين يكون تعارضهما فى بدو النظر ايضا فلو كان  
للعرف النظر فى الجمع بعد التدقيق يمكن ان تكون هذه الروايات رادعة عن نظرهم  
الان يستند بسيره المتشعبة بالجمع بين روايات الاثمة عنه فى الموارد المذكورة  
من الصدر الاول فلا يمكن ردع هذه الروايات عنها .

اقول ان ما ذكره قده خلاف التحقيق اما على مبنى مثل شيخنا النائينى قده

(١) اقول و يظهر منه قده فى الكفاية ان نظره هو الجمع العرفى وان كان البحث  
العلمى فى كلامه ابتداء كذلك والسند هو سيرة المتشعبة على الجمع فى الروايات اذا كان  
المعارضة فى مثل العام والخاص كما ذكره مدطله عنه فليس هو قده مخالفا فى رأى فارجع  
الى الكفاية فى ج ٢ ص ٣٠٢ لتمام بيانه قده .

القائل بسقوط عموم العام عن الظهور حتى في المخصص المنفصل و هكذا المطلق والظاهر فلا تعارض اصلا لتصل النوبة الى روايات العلاج .

واما على ما هو التحقيق من سقوط الحجية لا الظهور فالعارض وان كان محققا ولكن لا يمكن ان تكون الروايات رادعة عن الجمع لان الجمع يكون في مقام الدلالة وروايات العلاج يكون نظرها الى الجهة و الصدور فكيف يمكن ان تكون رادعة في غير موردها مضافا بان التبويض في دلالة الروايات بكونها امضاء لبناء اهل المحاوراة في مورد وردعا في مورد آخر بعيد عن مساقها مستهجن فانها اما رادعة او تكون في صدد الامضاء :

وثالثا ان الجمع العرفي بين العام و الخاص لا بدان يكون في خصوص العام والخاص في الكتاب واما الروايات فعلى هذا الفرض لا بدان لا يكون الجمع بين عامها و خاصها وادخال موارد في ادلة العلاج وهو مستهجن لا يقول به فقيه فتحصل ان مورد العلاج هو التحير المستقر لا الابتدائي و هو يكون بعد عدم امكان الجمع العرفي .

لا يقال ان لنا في بعض موارد العام والخاص الامر بالتحخير في روايات التحخير فكيف يقال بحمل العام على الخاص ولو كان التكليف هو ذلك فلا بد من بيانه في المورد فعدم بيانه و بيان التحخير دليل على ان المراد بالتحير هو الابتدائي الذي يكون في العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والاطهر .

فمنها ما في الوسائل (باب ٩ من ابواب صفات القاضي في ج ١٨ - ح ٥) عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يريد به احدهما يأمر بأخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع ؟ قال : يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه .

و تقريب الاستدلال هو ان الجمع بين الامر و النهي بالكراهة ممكن بان نرفع اليد عن ظهور كل خبر بنص الخبر الاخر فان النهي نص في الهزاة ظاهر في

الحرمة والامر نص في الجواز ظاهر في الوجوب و الجمع بينهما بالكراهة فكيف يجعل عليه السلام الحكم بحمل الظاهر على النص مع وجود هذا الطريق للجمع في المورد لم وجعل المدار على التخيير بقوله (ع) فهو في سعة .

و منها مكاتبة عبدالله بن محمد ( في الباب ح ٣٤ ) الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبدالله (ع) في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل وروى بعضهم لانصلها الاعلى الارض فوقع عليه السلام موسع عليك بأية عملت . و منها مكاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري ( في الباب ح ٣٩ ) الى صاحب الزمان عليه السلام الى ان قال (ع) في الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فاذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الاخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير و كذلك تشهد الاول يجرى هذا المجرى و بأيهما اخذت من باب التسليم كان صوابا .

فان الجمع بين الامر بالصلوة في المحمل وعدم الصلاة الاعلى الارض بحمل الصلوة في المحمل على الجواز مع الكراهة في المكاتبة الاولى و الجمع بين العام والخاص بحمل العام وهو التكبير في كل انتقال على الخاص وهو عدم وجوب التكبير في القيام بعد القعود فيخصص العموم به و مع ذلك جعل المدار على التخيير فيكون هذا وامثاله شاهد عدم الاعتناء بالجمع العرفي و لزوم التخيير عند التعارض الابتدائي .

لانا نقول اما الرواية الاولى فلا تدل على التخيير لان قوله (ع) فهو في سعة حتى يلقاه معناه البرائة عن التكليف (١) باحد الاطراف لاجوب الاخذ به مضافا بان

(١) اقول لا يكون السعة معناها البرائة عن التكليف لان المتعارضين باعترافه مدظله

ينفيان الثالث والحكم بها خلاف ما يستفاد من المتعارضين .

وما قال بان الجمع بين الامر والنهي يكون في الامر والنهي بالصيغة لا بالمادة لاظن ان يلتزم به في باب الامر والنهي لان استعمال الامر والنهي بالمادة في غير الواجب —

الامر والنهي بالمادة غير الامر و النهى بصيغة افعال ولا تفعل فان قول القائل آمر ك  
بكذا وقوله انهاك عن كذا غير قابلين للمجمع بالكراهة و هو مختص بالامر والنهى  
بالصيغة .

واما المكاتبه 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 ما قيل في المكاتبه الثانية بانها تكون فيها النقل بالمعنى في كلامه (ع)  
والجمع بين العام والخاص يكون في صورة النقل باللفظ لوجه له لان الامام (ع)  
قادر على النقل باللفظ ولاداعي لنا في الحمل علي ذلك مضافا بعدم اختصاص حمل الظاهر  
على الاظهر والعام على الخاص بصورة النقل باللفظ فلا يتم القول بالتخيير الابتدائي في  
الحكم بالتخيير بما ذكر من الروايات كما زعمه هذا القائل فالمراد به هو التخيير  
المستقر الذي يكون بعد عدم امكان الجمع العرفي .

→ والحرام كثير في كلماتهم (ع) كما في نواهي النبي (ص) في الخصال وفي الفقيه  
ولا يكونان نسا في الوجوب والحرمة .

فلا بد من حمل هذه الرواية على صورة عدم امكان الجمع مثل ثمن العذرة سحت  
ولأبأس بثمان المذرة خصوصا اذا قلنا بان التعارض لا يكون الا في هذه الصورة .  
واما المكاتبان فليستا في مقام التخيير بين الروايات المتعارضة بالتخيير الظاهري  
بل المراد هو التخيير الواقعي ضرورة عدم جهل الامام (ع) بالواقع فجوابه (ع) يكون  
اخبارا عن الواقع مضافا بكونهما في المستحبات والبناء فيها على التسهيل .

وليس المراد فيهما التوسعة من جهة الحكم بالبرائة بل التخيير لقوله (ع) باية  
عملت وقوله (ع) فبايها اخذت من باب التسليم الخ فان هذه العبارة ظاهرة في التخيير

## و ينبغي التنبيه على أمور

الامر الاول في ان اخبار العلاج هل تشمل المتعارضين الذين يكون تعارضهما بالعموم من وجهام لافيه خلاف الشمول مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بين السند والجهة بشمولها له في الجهة و عدم شمولها له في السند كما عن شيخنا النائيني قد ( في التنبيه الخامس من كتاب فوائده الاصول ) .

وحاصل كلامه قد ان المعارضة في العامين من وجه تكون في مادة الاجتماع وفي مادتي الافتراق ولاوجه لاسقاط احد الخبرين في صورة عدم المعارضة وفي صورة المعارضة ايضا لاوجه لاختيار احد الخبرين من حيث المرجح في الصدور لان لازمه التبويض في السند وذلك للاخذ بهذا الخبر المرجوح في مورد عدم المعارضة و هو مورد الافتراق والطرح 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 التبويض 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 كيف كان فبعد عدم المرجح من حيث الجهة و المضمون فالقاعدة تقضى التخيير ولكن المانع هو تسالم الاصحاب على التساقط في مورد الاجتماع



من العامين من وجه وعدم القول بالتخيير هذا كلامه رفع مقامه .  
ولكن يرد عليه بان ما ذكره من عدم امكان التبعض في السنديكون بحسب  
الواقع والتكوين لان الكلام اما صدر بتمامه اولم يصدر و لكن في مقام الظاهر  
والتعبد فلا اشكال في التعبد بقول العادل في مورد الاقتراق وعدم التعبد به في مورد  
الاجتماع وهذا مثل استصحاب عدالة زيد مع الشك في حيوته فان العدالة من الاوصاف  
ولا يمكن في التكوين انفكاكها عن الحيوة و اما في مقام التعبد فلا اشكال في  
التعبد بها لترتيب اثرها (١) .

(١) اقول هذا على مبني من يجرى الاستصحاب في الحكم مع الشك في الموضوع مثل  
المحقق الخراساني قده و اما على مبني من يقول بان دليل الاستصحاب يكون التعبد فيه  
بما هو ممكن تكويناً فلا يتم .

والعدالة وان لم تكن حكماً ولكن تكون مثله في احتياجها الى الموضوع لانها وصف .  
واما عدم التبعض في الجهة فهو ايضا غير تام لان القائل اذا قال اكرم العلماء ولا  
تكرم الفساق فيمكن ان يكون عموم الحكم تقيية ولكن خصوصه غير تقيية فاكرم العلماء  
العدول لا تقيية في ابرازه بالعموم واكرم الفساق منهم يمكن ان يكون ابرازه بالعموم  
فيه التقيية ولا محذور في ذلك .

ففي مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق يمكن تقديم عموم لا تكرم الفساق واما ادعاء انصراف  
الاخبار عن المتعارضين بالعموم من وجه فله وجه لكن لا من جهة عدم صدق الخبرين  
المتعارضين للعامين من وجه بل من جهة الانصراف .

ويمكن ان يقال ان الخبرين المتعارضين بهذا النحو لالسان لهما في مورد الاجتماع  
فلا بد من ملاحظة اصول اخر في المسئلة .

واما ادعاء التعبد بالتبعض في السند فهو وان امكن واحتمله الانصاري قده في المقام  
الرابع من مقامات بحثه في الفرائد ولكن لا دليل لنا عليه وهذا غير قبول بعض فقرات —

هذا مضافا الى ان التبعض في الجهة ايضا غير ممكن في الواقع لان الكلام الواحد اما صدر بتمامه عن تقيّة او صدر عن غير تقيّة فالقول بكون بعض مدلوله صدر تقيّة وبعضه لم يصدر تقيّة ايضا غير معقول .

واما ما ذكره قده من ان القاعدة بعد التساوي من حيث الجهة والمضمون تقتضي التخيير فغير وجيه لان اخبار العلاج منصرفه عن مورد العامين من وجه لعدم صدق الخبرين المتعارضين في المقام كما عن شيخنا العراقي قده وان كان التعارض حاصل من فانهما متسايطان 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 بموردى الافتراق و مورد الاجتماع و لاشكال في التبعض كما انه يلتزم بالتبعض 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 فخذ بقولهم .

← رواية واحدة فان فقرة من الرواية يمكن ادعاء صدورها و فقرة اخرى منها يمكن ادعاء عدم صدورها .

وهذا بخلاف مثل اكرم العلماء العام للفاسق والمادل فان هذا الكلام الواحد لا يمكن ان يقال بان عمومه لم يصدر و خصوصه صدر .

## الامر الثانى (١)

فى ان المرجحات المذكورة فى الروايات هل تكون مترتبة فى مقام تعارض مرجح مع الاخر مثل كون احد الخبرين مخالفا للعامه والاخر موافقا للشهرة وفيه خلاف وذكروا ثمره لهذا البحث سيجىء .

فنقول لاشبهه ولاريب فى ان الخبر الذى يكون بايدينا لا بد ان يثبت له ظهورات ثلاثة ليثبت حجيتة ظهور الصدور والجهة والدلالة ولاشبهه ايضا فى ان الخبر الذى لامعارض له يكون ملاك جهة صدوره غير ملاك جهة جهته وغير ملاك جهة دلالتة وهذا مسلم عندهم .

ثم عند التعارض حصل الاختلاف فى ان المرجحات الجهتية والدلالية ترجع الى مرجح الصدور اولاً وترجع الى المرجحات هل تكون فى عرض واحد او يكون رتبة بعض متقدمة على الآخر كما قد يقال فى تقديم المرجح بالجهة على المرجح بالصفات فعن المحقق الخراسانى قدومه ومن تبعه هو ان الكل يرجع الى الصدور خلافاً للشيخ الاعظم قدومه ومن تبعه .

وحاصل التقريب للقول الاول بوجهين الاول ان كل تعبد من الشرع لا بد ان ينتهى الى اثر عملى والافهول لغو ففى الخبرين المتعارضين (بعد الخروج عن الاصل الاول الذى يفيد التساقط بواسطة القول بالتخيير بمقتضى اخبار العلاج) التعبد بالصدور فى الخبر يكون معناه الحكم الفعلى على الجرى العملى على طبقه ومعنى ذلك هو عدم الاعتناء بشيء آخر من جهة فعلية الحكم وعدم شأنيته فاذا كان راوى خبر اعدل من راوى خبر آخر فلا بد من التعبد به بمقتضى هذا المرجح والافلو احتيجنا الى محاسبة

(١) اقول هذا الامر فى كلام الشيخ الاعظم فى الفرائد هو الامر الخامس على حسب

ترتيبه وفى الكفاية ج ٢ ص ٤١٠ عند قوله فصل فان شئت فارجع .

هذا المرجح مع غيره كالمرجح الجهتي فلا يكون الحكم فعليا ولا ينتهي الى العمل (١) .

فان قلت ان كان الاشكال هو عدم انتهائه الى العمل فيكون علاجه بان

(١) اقول والذي ياتي في النظر هو ان التعبد وان كان في صورة وجود الاثر العملي ولكن لا يلزم ان يكون العمل الواحد في الخارج مستندا الى تعبد واحد .

الآثر ان قاعدة التجاوز في اجزاء الصلاة مثلا لها اثر عملي وهو التعبد بوجود الجزء بحيث لو انضم اليه ساير الاجزاء لاحتجاج الصلاة الى الاعادة فلا بد 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 الجرى على طبقه في الخارج معلول التعبد بصدوره وجهته و دلالاته .

فالتعبد بالصدور يكون بالنسبة الى الاثر الذي لهذا التعبد كما يكون التعبد بقاعدة التجاوز في اجزاء الصلوة وللجزء الاثر لولا فساد الصلوة من ناحية جزء آخر .

غاية الامر في المقام وجوب التعبد بجهة الخبر الاخر لا يلزم سقوط سند هـ ذا والتعبد بسند هذا لا يلزم سقوط التعبد بجهة الخبر الاخر .

والمانع من التعبد بهما هو العلم الاجمالي بفساد احد التعبدين فيتعارضان بعدم دليل للترتيب بين المرجحات .

ولا ادري كيف فرقوا على ما ادعاه مدظله بين الخبر بالمعارض بملاحظة الملاك الخاص في كل جهة من الثلاث وبين الخبر مع المعارض فانه لا فرق اصلا بينهما من هذا الوجه فتحصل انه لولم نقل بان الجهة و الدلالة ترجع الى الصدور ايضا يكون التعارض بين المرجحات ولا بد من ملاحظة اقوائية ما هو الاقوى وهذا المدعى تام لكن بهذا البيان وطولية جهات الثلاث غير تامة .

يقال ان الاخذ باخبار الترجيح في المورد ايضاً عمل فيمكن التعبد بالنسبة اليه .  
قلت ان العمل وان كان الاعم مما يكون في المسئلة الفقهية والاصولية ولكن  
في المقام لا يكون لازمه الا الحكم بالصدور فقط والحكم بالصدور لا يكون عملاً  
من المكلف على طبق الخبر بدون التعبد بالجهة والدلالة فليس صرف الاعتقاد  
بالصدور من جهة اعدلية الراوى عملاً باخبار العلاج بل العمل على طبق خبر او اقل  
ان الفتوى على وفقه هو العمل وهو مفقود في المقام .

الوجه الثاني في التقريب هو حاصل ما ذكره المحقق الخراساني قدس وهو  
ان جهة الصدور لولم ترجع الى اصله يلزم التناقض لان لازم المرجح الصدوري  
هو الاخذ بالرواية ولازم المرجح الجهتي في الخبر المعارض هو عدم الاخذ به  
والاخذ بما خالف العامة فيلزم الحكم الفعلي بوجود الاخذ وعدمه بالنسبة الى خبر  
واحد وهو تناقض محال .

وقد اجاب عنه بعض تلامذته بان التعبد بالصدور لا ينافي التعبد بجهة المخالف  
له وهي جهة الجهة ويكون الحكم فعلياً من حيث الصدور لامن جميع الجوانب كما  
انه كذلك في الخبر الذي 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 لا ينافي التعبد بالصدور والجهة فلا ملازمة بين الحكم  
الفعلي في كل واحد منهما كذلك فنتعبد بخبر من جهة الصدور ونسقطه لكونه  
موافقاً للعامة .

والجواب عنه ان هذا خلاف مبنى استاذه لانه يقول يكون الحكم فعلياً 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 النائيني قدس  
فحاصله هو ان الخبر مالم يصدر لا يكون البحث عن جهته لان الكلام بعد صدوره

عن المتمكلم 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 كذلك 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 لا يكون كذلك بل عند التعارض يكون صرف موافقة العامة سببا لترجيح غير الموافق عليه ففى الاول سقوط اصالة الجهة يناقض التعبد بصدوره وفى الثانى لا يكون منا قضا فمن الممكن تامية الجهة فى الموافق وعدم صدوره تقية .

وسره ان كل موافق للعامة لا يكون فيه التقية فكمن حكم من احكامنا يكون موافقا لهم فيكون الثانى مرجحا للصدور فى مقام المعارضة والاول مسقطا لحجية غيره .

ففى المقام يمكن التعبد بصدور الخبر والتعبد بجهة الخبر الاخر ولا يسقط جهة ما اخذنا بسنده وان كان الترجيح للخبر الذى يكون مخالفا للعامة اذا كان التساوي بينهما من حيث قوة السند واما اذا كان قوة السند فى رواية واصالة الجهة فى المعارض فلا يتساويان ولا ترجع الجهة الى الصدور بل يقدم الصدور ومعه لاتصل النوبة الى الجهة فى الخبر الاخر .

فالثمرة بين مسلك القائل بان المرجحات طرأ ترجع الى السند وبين من لا يقول بذلك 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 ولا تصل النوبة الى مرجح الجهتي فى الخبر الآخر لانه فى طول هذا المرجح ولا يخفى ان هذه

الثمررة تكون على فرض كون الملاك في المرجحات الى الاقرب الى الواقع بالتعبدي عن المرجحات المنصوصة .

واما اذا كان الملاك بما هو المنصوص فلا بد من تقديم ما قدم في النص ان ثبت التقديم فيها وقلنا بالترتيب في الواقع كما رتب في مقبولة عمر بن حنظلة من الترجيح بالصفات ثم بالشهرة وهكذا والافلاتر جريح هذا .

و الجواب عن شيخنا النائيني قده اولا بان الحكم بالصدور الذي لا بد ان ينتهي الى العمل يكون في صورة الاخذ بالرواية من جهة الجهة ايضا و الاخذ بالجهة ايضا لا بد ان يكون مع الاخذ بالصدور والافلامعنى للاخذ بجهة رواية لاصدور لها فيتعارضان وكيف يمكن التعبد بجهة رواية مع كونها موافقة للعامة وهي من مسقطات الجهة عند المعارضة و انها سبب للسقوط فلا يمكن ان يقال جهة الصدور فيما هو اقوى سنداً لا تسقط .

وثانيا ان الطولية بين الجهات الثلاث لو سلمت تكون في خبر واحد فان اصاله صدوره متقدمة على جهته و اصاله جهته متقدمة على دلالة واما في الخبرين فلما كان التقديم صدوره هذا الخبر على جهة ذلك فان هذا لا سند له الاعلى مذهب فاسد وهو ان يكون مامع المقدم مقدما فيقال سند ما تم جهته يكون مع ما هو المقدم يعنى الصدور في الخبر الاقوى سنداً فحيث ان سنده مقدم على جهته فيكون مقدما على جهة هذا الخبر وهذا باطل لعدم الترتب واقعا .

وثالثا ان الترتب بين الجهات الثلاثة ممنوع لان كل خبر لا بد ان يتم سنده و جهته و دلالة و كل له دخل في التعبد فكما ان ما لا سند له لا بحث عن جهته ولا تعبد به كذلك ما لا جهة له لا بحث عن سنده وهكذا الدلالة فلا رتبة بينها .

و رابعا لا بد ان يكون الترتيب بين المرجحات و اثبات الترتيب بين ما هو المرجح بفتح الجيم وهو الخبر بهذا البيان غير مفيد لاثبات تقديم صفات الراوى على 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 لاننا نريد اثبات ان الصدور في رتبة الجهة ولو 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 نفي هذا صدور الغير لا يبقى موضوع له حتى يلاحظ جهته لينفي جهة ما حصل التعبد بصدوره .

وبعبارة اخرى صدور هذا ينفي صدور غيره ولكن جهة غيره لا تنفي الاوصاف من اوصاف ما هو الصادر ولا ينفي 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 ولا بد من ملاحظة الاقوائية لتكاذبهما بالعلم الاجمالي بكذب احدهما فلا يكون الصدور حاكما على الجهة .

فتحصل انه لا يتم كلام الشيخ الاعظم قده مع تميم شيخنا العراقي قده لبيان انه بل الحق مع المحقق الخراساني قده في ارجاعه مرجح الجهة الى الصدور ومن هنا ظهر ما في تقديم الوحيد البهبهاني الجهة على الصدور خلافا فالشيخ مستدلا بعدم فائدة فى صدور رواية لجهة لها والجهة فى مقام بيان الواقع و الصدور يكون فى مقام الظاهر والواقع مقدم على الظاهر .

وجه الظهور هو عدم الترتيب بين المرجحات لامن جهة الصدور ولامن 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 فالتمييز .



## الامر الثالث

انه لاشبهة ولا ريب 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 عليه السلام ولم يقولوا به و ان نسب اليهم (ع) كذبا .

فازا عرفت ذلك فهنا يجيء اشكال وهو ان الرواية التي خالفت الكتاب لا تكون حجة من رأسها لانها مخالفة فلا تصل النوبة الى المعارضة ثم ملاحظة الترجيح لان ما لم يكن حجة لا يقاوم مع ما هو الحجية والبحث في الترجيح فرع حجية الروايتين والافلامعارضة بين الحجية و اللاحجة فكيف جعلت الموافقة للمكتاب امارة الراجحية والمخالفة امارة المرجوحية .

والجواب عن هذا الاشكال هو ان الروايات في باب موافقة الكتاب ومخالفته على طائفتين الاولى ما دل على ان ما خالفه (١) زخرف او باطل او لم يقوله او اضربه على الجدار و نحو ذلك 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 للمكتاب اول المرجحات كما ان الاشكال بعينه يكون بالنسبة الى موافقة العامة ومخالفتهم فان الخبر الذي لم يكن سليم الجهة و كان عن تقية لاحجية له من اصله ولا يعارض مع ما هو الحجية فقليل فيها ايضا بأنها اول المرجحات من هذا الباب .

(١) قدم مصدر الروايات عند التعرض لاخبار العلاج وهي في الوسائل ج ١٨ باب ٩

والتحقيق في الجمع بين الطائفتين هو ان نقول ان الرواية التي خالفت الكتاب تكون مخالفتها على انحاء ثلاثة الاول المخالفة بالتباين و الثاني المخالفة بالعموم من وجه والثالث المخالفة بالعموم والخصوص المطلق :

فعليهذا يحمل ما دل 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 ما دل على الترجيح بموافقة الكتاب فيحمل على المخالفة بالعموم من وجه او بالعموم والخصوص المطلق .

والشاهد لهذا الجمع هو العلم الاجمالي بتخصيص الكتاب بعدة من الروايات والقول بأن المراد بالمخالف هو الاعم منه ومن المبين و غيره لايناسب هذا العلم الاجمالي فليس كل مخالف زخرفا مضافا بان المخالفة الواقعية هي المخالفة بالتباين :

فان قلت انها تصدق في غير مورد التباين ايضا قلت لانغرو في الحمل بواسطة ما ذكرنا من الشاهد ولولا هذا الجمع لم يبق لروايات الترجيح بالكتاب محل :  
ثم ان شيخنا العراقي قدّمه في المقام قال بان المخالفة مع الكتاب بالعموم والخصوص المطلق ليس مورد روايات الترجيح لوجود الجمع العرفي بين العام و الخاص بل لمخالفة في 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 في 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 ما هو الموافق للكتاب على المخالف اذا لم يكن الترجيح

من ساير الجهات فما يقول قده من خروج العام و الخاص عن بحث اخبار الترجيح بموافقة الكتاب غير وحيه :

هذا كله الجواب عن اشكال موافقة الكتاب ومخالفته واما الجواب عن الاشكال في موافقة العامة ومخالفتهم فعن شيخنا النائيني قده في الفوائد فانه قده قال ان الخبر اذا كان فيه امارة التقية يكون ساقط الجهة ولا تصل النوبة الى ملاحظة الترجيح بالنسبة الى ساير المرجحات واما اخبار الترجيح بمخالفتهم فهي في صورة عدم وجود قرينة على صدور الرواية تقية فان صرف موافقتهم لا يكون امارة التقية لان الاحكام المشتركة بيننا و بينهم كثيرة وهذا الجواب منه قده متين جدا ولم اجد احسن منه .

ولكن لتوضيح المقام نقول الاحتمالات في تقديم ماخالف العامة اربعة كما ذكره الشيخ الاعظم الانصاري قده الاول ان يكون لمجرد التعبد كما هو ظاهر كثير من اخباره و هو بعيد جدا والثاني ان يكون لمخالفتهم موضوعية لمصلحة في نفس المخالفة لنظام خاص في الشيعة يقتضى ترتيب احكام المسلم من الطهارة و غيرها عليهم ومخالفتهم في آرائهم .

والشاهد له ما في رسالة داود بن الحصين ان من وافقنا خالف عدونا و من وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منه ومثله رواية الحسين بن خالد شيعتنا المسلمون لامرنا الاخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا فيكون حال اليهود الوارد فيهم قوله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ خالفوهم ما استطعتم وفيه ان المخالفة هنا ليست بمعنى المخالفة في الفروع بل في اصول العقائد مع قطع النظر عن السند .

الثالث ان يكون الامر بمخالفتهم للارشاد بأن الرشد في خلافهم والحق يوجد بذلك كما في رواية علي بن اسباط ائت فقيه البلد واستفتته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه وخبر ابي اسحق الارجائي وفيه قول ابي-

عبدالله ﷺ اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لادري 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 في الخلاف .

وفيه ان هذا الوجه في مقام المعارضة وترجيح بعض الروايات على البعض يفيد واما في غير موردها فلا يمكن الالتزام به لكثرة الاحكام الموافقة لهم .

الرابع ان يكون المراد الحكم بصدور ما يوافقهم تقية بصدور المخالف عن غير تقية ويدل عليه قوله ﷺ ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وفيه ان ذات الموافقة في اي خبر كانت ولو بدون المعارض لا توجب سقوط الرواية بل في مورد المعارضة فقط .

فاذا عرفت ذلك فنقول الاحتمال الاول والثاني وهو التعبد والموضوعية لاسبيل الى كونه من مرجحات الرواية والاحتمال الثالث مرانه مختص بصورة معارضة الخبر مع غيره والاحتمال الرابع هو الذي صار سببا لزعم شيخنا قده بان الامر بمخالفتهم يكون من جهة احتمال الصدور تقية ولا يثبت الصدور تقية ليسقط جهة الرواية ولا قرينية له على الصدور كذلك بل الاحتمال موجب لترجيح المخالف ومرجوحية الموافق ،

فلا اشكال على المقبولة التي فيها بيان المرجحات من صفات الراي ثم الشهرة ثم موافقة الكتاب ثم مخالفة العامة بوجه .

## الامر الرابع في البحث عن الشهرة

اعلم ان الشهرة في الجملة قد اشتهرت بانها جابرة لضعف الرواية التي لامعارض لها وكاسرة لقوتها اذا كانت الصحيحة مخالفة للمشهور وهكذا الشهرة في الجملة من المرجحات .

والتوضيح لذلك يقتضى بيان اقسام الشهرة الاول الشهرة الروائية والثاني

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 المعتمدة كالكافى و التهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه كثيرا او اكثر من غيرها ولا اعتبار بكثرة (١) النقل فى الكتب المتأخرة يعنى الوسائل والبحار والمستدرک والوافى .

فاذا كان كذلك فالمشهور هو ان 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 على كون الخبر عن العادل كما نسب الى الاردبيلي فكثرة النقل لا توجب حصول هذا الشرط، وهكذا لو كان المدار على الظن الحاصل من خبر العادل لاعلى مطلق الظن فان الظن بالصدور وان كان حاصلًا و لكن ليس هذا من خبر العادل ولكن التحقيق هو ان المدار فى الخبر هو الوثوق بالصدور من اى طريق حصل و الشهرة توجبه ،

واما الشهرة العملية الاستنادية فلاشبهة عندهم فى انها جابرة لضعف رواية واحدة و موجبة 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 و نقل رواية بطريق واحد وان كان فى الف كتاب لا يفيد شهرتها لانه تكرر فى النقل .

ولا فرق من هذه الجهة بين كون النقل فى كتب القدمات او المتأخرين فانهم ايضا لا ينقلون الا عن كتب القدمات كما لا يخفى .

الرواية لانهم مهرة الفن وعدول لاشبهة في عدم الافتاء على طبق ما لا يكون تاما عندهم وهكذا انهم اذا لم يفتوا على طبق رواية صحيحة بل افتوا بخلافها نعلم عدم تامة الرواية ووجود خلل في جهتها لانعلمه .

هذافي الشهرة الاستنادية عند القدماء واما الشهرة كذلك عند المتأخرين فقد اشكل فيها من حيث كونها كاسرة لرواية صحيحة و لكن لا يكون 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 ايضاً كانوا اهل الفحص ومن البعيد جدا ان لا يجد بعضهم الرواية ،

فما عن بعض المعاصرين من الاعلام من عدم جبر الشهرة لو هن الرواية وعدم كسر الصحيحة بها ان كان المراد به هذا النحو من الشهرة غير وجيه جدا نعم اذا كان حكم من الاحكام مشهورا عند القدماء وخالفه المتأخرون من جهة وهن الدلالة عندهم فهذا يمكن الالتزام به كما في مسألة نجاسة البئر فان القدماء الى زمن العلامة - قده كانوا يحكمون بالنجاسة لعدم تامة دلالة الرواية عندهم لاسندها والعلامة خالفهم في الدلالة من جهة استظهاره من الرواية ان ماله المادة لا ينجس والبئر منه وبحتمنا 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 وعدم 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 عليه 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 لضعف الرواية من حيث الجهة بعيدا ايضا بعد عدم

ذكرها في كلامهم مع انه اى قاعدة تقاوم الصحيحة؟!

واما جابرية هذا النحو من الشهرة لرواية ضعيفة في المقام مع عدم استنادهم بها فليست بهذا النحو من الوضوح ولكن يمكن ان يقال بعدم ذكرهم سند حكمهم مع وجود هذه الرواية الضعيفة لا يبعد كونها سند الهم و احتمال وجود صحيحة بمرآهم لم نجد لها بعيد :

لا يقال مقتضى عدالتهم عدم فتواهم بالاسند واما كون السند الرواية الضعيفة فالاننا نقول بعدم ذكرهم للسند مع كون دأبهم ذكر ادلتهم ببعده وجود رواية غيرها لم يذكرها:

والانصاف هو الفرق بين وجود قاعدة مغروسة يمكن ان تكون سند الفتواهم وعدمها فعلى الاول لا تكون الشهرة جابرة لرواية ضعيفة يحتمل ان تكون هي سندهم بعد وجود القاعدة و احتمال كونها هي السند للرواية وعلى الثاني فحيث لا يكون لهم فتوى بالاسند ولا نجد سندا غير الرواية الضعيفة فينجبر الضعف بها . فتحصل من جميع ما تقدم ان الشهرة جابرة وكاسرة روائية او استنادية او تطابقية ولكن في الثالثة تفصيل في خصوص كونها جابرة وهو عدم جبرها مع وجود قاعدة مغروسة وجبرها مع عدمها .

هذا كله في البحث عن الشهرة بالنسبة الى رواية لامعارض لها واما الرواية التي لها المعارض فلا بد من البحث في انها هل توجب الترجيح ام لا ،

وحاصل الكلام هو ان الشهرة الروائية تكون من المرجحات لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ خذ بما اشتهر بين اصحابك والظاهر منها الشهرة الروائية فقط واما الشهرة الفتوائية سواء كانت استنادية او تطابقية فصيرورتها مرجحة متوقفة على التعدى عن المرجحات المنصوصة الى غيرها وعلى التعميم من جهة كون المرجح داخليا او خارجيا لان الشهرة كذلك تكون من المرجحات الغير المنصوصة الخارجية ،

فمن قال بالتعدى والتعميم فله ان يقول بترجيح الرواية بالشهرة كذلك و

من لا يتعدى عن المنصوص كالمحقق الخراساني قده اولايقول بالتعميم فليست الشهرة كذلك من المرجحات عنده ،

و الشيخ الاعظم قده يقول بان الشهرة على طبق رواية لانوجب الضعف في المعارض لها و لكن يرد عليه ان المدار لو كان على قوة الظن فتوجب الشهرة الترجيح لقوته في الموافق معها نعم على فرض عدم كون المدار على الظن في الرواية و كون المدار على العدالة او الظن الذي يكون من خبر العادل لانفيد الشهرة شيئاً .  
و لكن حيث ان التحقيق هو كون المدار على الظن والوثوق والتعدى من المرجحات المنصوصة الى مطلق المرجح فلاشكال في تقديم ما هو المشهور .

### الامر الخامس

و هو الختام في ان الاصل مثل الاستصحاب و البرائة ليس من المرجحات و العجب عن المتوهم لذلك وان الموافقة مع ذلك ايضاً توجب قوة الظن فهو المرجح لان المدار في الروايات ليس على مطلق الظن بل على الظن المعتبر و من المعلوم عدم اعتبار للاصل بعد وجود الامارة فلا اعتبار بالموافقة معه لانه ظن غير معتبر ، في صورة وجود الامارة .

نعم هو المرجح 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 في ذاتها كالظن الحاصل من القياس لانه بعد عدم اعتباره في عرض الامارة لا اعتبار به مع الرد عنه مسلماً فلاوجه لاطالة الكلام فيه وان تعرض له الشيخ قده و اطال الكلام فيه .

فتمحصل ان الاصل والظنون الغير المعتبرة لا يوجب الترجيح لرواية على اخرى هذا تمام



الكلام فيما اردناه في 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 علي الاسماعيل پور الاصفهاني (الشهر ضائي)

القمي ابن المرحوم نصر الله بن عباس عفي الله تعالى عن جرائمهما

والحمد لله اولا و آخرا وصلى الله على النبي الخاتم محمد

وآله الابرار الاخيار روي لهم الفداء و عليهم

السلام في سنة ١٣٩٦ من الهجرة النبوية على

هاجرها آلاف التحية والثناء في

الحوزة المنورة العلمية ببلدة

قم صانها الله عن كل ما

يحذرو ويخاف

## فهرس الكتاب

الصفحة	العنوان
٣	المقدمة فى تذكرة عن المؤلف
٨	تعريف الاستصحاب
١١	الاستصحاب بحث اصولى
١٤	فرق الاستصحاب مع قاعدة المقتضى والمانع
١٥	اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة
٢٠	فعلية الشك واليقين
٢٢	تقسيمات الاستصحاب
٢٧	ادلة حجبية الاستصحاب
٣٦	اشكالات دلالة الروايات
٤١	الشك فى المقتضى والرافع
٤٧	التفصيل بين الاحكام الوضعية والتكليفية فى الاستصحاب
٧٩	فى تنبيهات الاستصحاب وجريانه فى مؤدى الامارات
٨٤	التنبيه الثالث فى استصحاب الكلى والشخصى
٨٩	القسم الثانى من الكلى
٩٨	الشبهة العبائية
١٠١	الاستصحاب الكلى فى القسم الثالث
١٠٧	التنبيه الرابع فى استصحاب الزمان والزمانى
١١٧	التنبيه السادس فى الاستصحاب التعليقى
١٣١	التبيه السابع فى استصحاب الاحكام فى الشرايع السابقة

الصفحة	العنوان
١٣٥	التنبية الثامن في عدم حجية الاصل المثبت
١٥٣	التنبية التاسع في ان ملاك الاثر الشرعى له هو وجوده حينه
١٥٤	التنبية العاشر في الشك في التقدم و التاخر في الحادئين
١٦٥	التنبية الحادى عشر في لزوم الاثر الشرعى للاستصحاب
١٦٦	التنبية الثانى عشر فى جريان الاستصحاب فى الاعتقادات
١٧٠	التنبية الثالث عشر فى التمسك بالعام بعد تخصيصه فى برهة من الزمان وعدمه
١٧٨	الاصل عند الشك فى نحو العموم من المجموعى والافرادى
١٨١	التنبية الرابع عشر فى استصحاب حكم بعض اجزاء المر كبا اذا تعذر بعض آخر
١٨٨	التنبية الخامس عشر فى شمول الشك للظن الغير المعتر ايضا
١٨٩	تمعة فى اشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب
١٩٣	عويصة فى كلام الشيخ الاعظم قده فى الموضوع
١٩٦	مناط الموضوع فى الاستصحاب
١٩٩	عدم شمول دليل الاستصحاب لقاعدة اليقين
٢٠٥	تقديم الامارات على الاستصحاب
٢١٢	فى الاصل عند الشك فى الامارية والاصلية وقاعدة اليد
٢٢٩	اليد فى قضية فدك فاطمة الزهراء روى لها الفداء <small>والتفصيل</small>
٢٣١	حجية يد الشخص لنفسه وعدمها
٢٣٥	امارية اليد على التذكية والطهارة
٢٤٠	امارية يد الكافر على عدم التذكية وعدمها
٢٤٤	ثمره امارية يد الكافر على عدم التذكية
٢٥١	فصل فى قاعدة التجاوز والفراغ وفى وجه تقديمها على الاستصحاب
٢٥٣	وحدة القاعدتين و تعددهما
٢٦٠	ثمره الوحدة والتعدد

الصفحة	العنوان
٢٦١	عدم جريان قاعدة التجاوز في الطهارات الثلاث وجريان قاعدة الفراغ فيها
٢٦٥	في ترتيب آثار القاعدتين على فرض تعددهما في الامر الثاني وشرطية الدخول في الغير لصدق التجاوز والفراغ
٢٦٨	في ان الغير هل يلزم ان يكون مرتبا على العمل بترتيب شرعى ام لا في شمول القاعدتين للاجزاء المستحبة وكون الشرط في الجزء المرتب الملاصقة ام لا
٢٧١	
٢٧٤	في جريان القاعدة في الجزء الاخير كالتسليم في الصلاة عدمه
٢٧٦	في ان شرط الجريان عدم بطلان العمل من ناحية اخرى
٢٨٠	عمومية القاعدة لجميع العبادات والمعاملات
٢٨٣	لزوم الاثر الشرعى في متعلق القاعدة
٢٨٥	تفصيل جريان القاعدة في الشرائط كالاجزاء
٢٩١	عدم جريان القاعدة مع الجهل بحكم العمل
٢٩٧	في كون جريان القاعدة على وجه العزيمة او الرخصة
٢٩٩	فصل في اصالة الصحة والدليل الدال عليها
٣٠٠	جريانها في عمل النفس وعدمه
٣٠١	في ان المراد بالصحة هل هي عند الحامل او العامل او الواقع
٣٠٣	لزوم احراز اصل العنوان في جريان اصالة الصحة
	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	

الصفحة	العنوان
٣١٤	عدم حجية مثبتات اصالة الصحة
٣١٦	فروع الشيخ قده في مثبتات اصالة الصحة
٣١٧	في ورودها او حكومتها على الاستصحاب
٣٢٢	جريانها في الاقوال والاعتقادات
٣٢٥	فصل في القرعة والدليل الدال عليها وملاحظتها مع الاستصحاب
٣٣٣	ملاحظة الاستصحاب مع ساير الاصول غير القرعة
٣٣٨	في تعارض الاستصحابيين
٣٤٢	بيان العراقي قده في حكومة استصحاب السببي
٣٤٤	توجيه النائيني قده لحكومة الاصل السببي
٣٤٦	وجه تقدم الاصل السببي عندنا
٣٤٧	الاصول في اطراف العلم الاجمالي
٣٦٠	فصل في التعادل والتراجيح وفي معنى التعارض
٣٦٣	ضابطة التعارض والتزاحم
٣٦٤	في ضابطتهما عند النائيني قده
٣٦٩	اثبات التعارض والتزاحم من الخطاب
٣٧٤	مرجحات باب التزاحم
٣٧٨	عدم التعارض مع امكان الجمع الدلالي
٣٨١	ما يز التخصيص والحكومة
٣٨٤	تقدم بعض الاصول اللفظية على البعض الاخر
٣٩٤	في ملاك اقوائية الظهور
٤٠٩	في التعارض بين الاكثر من الدليلين وانقلاب النسبة
٤١٨	مثال انقلاب النسبة في العارية

الصفحة	العنوان
٤١٩	مقتضى الاصل الاولى فى المتعارضين
٤٣١	الاصل الثانوى فى المتعارضين
٤٤٢	فى المرجحات الخارجية والداخلية
٤٥٣	التعدى عن المرجحات المنصوصة الى غيرها
٤٥٦	فى تقديم الجمع على العلاج
٤٦٠	فى علاج المتعارضين بالعموم من وجه
٤٦٣	فى الترتيب بين المرجحات وعدمه
٤٦٩	اشكال مرجحية الكتاب
٤٧٢	فى البحث عن جابرية الشهرة وكاسريتها

## اعتذار

كان بنائنا حين الشروع فى الطبع على ضم مبحث الاجتهاد و التقليد الى الاستصحاب والتعادل والترجيح ولذا ترى تفریط الاستاذ مدخله متعرضا له ولكن حيث زاد ارقام الصفحات عن المقدار المراد لم يكن الضم مناسباً فبقى لرسالة منفردة فنسئله التوفيق لطبعها باسرع الاوقات و التوفيق لما هو مرضى عنده تعالى واسئله الاعاظم من العلماء واخوانى المحصلين الدعاء والعفو .







Princeton University Library



32101 057350843