

# الذخرفي علم الاصول

لمؤلفه

العلامة الاجل الحاج السيد احمد

العلامة الحاج السيد بن السيد حمزه

الموسوي النخعي الاردبي  
(القمي)



Princeton University Library



32101 061977185

---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

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

---



# الذخرفي علم الاصول

لمؤلفه

العلامة الاجل الحاج السيد احمد

العلامة الحاج السيد محمد بن السيد حمزه

الموسوي النخعي اليربلي  
(انظر)

(Arabia)  
KBL  
M87345  
1990z

## هذا كتاب الذخر في الاستصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام  
على سيدنا محمد وآله الطاهرين وهو حسبي ونعم الوكيل .

(( القول في الاستصحاب ))

و ينبغي قبل الشروع في المقصود من تقديم أمور :

الاول : في تحديده ، وقد عرف بتعاريف لا تخلو عن الاشكال واسد ها  
ما قيل : ان الاستصحاب ابقاء ما كان فانه عبارة اخرى عن الحكم بأن ما  
ثبت يدوم ويبقى وهذا ليس باستصحاب قطعاً لعدم الاشكال في دخول  
اليقين والاحراز السابق في الاستصحاب غايته لم يؤخذ على وجه الصفتية  
بل على جهه الطريقية والكاشفية فمجرد كون الشيء سابقاً ما لم يتعلق به  
الاحراز ليس من الاستصحاب بل لو كان مفاد الاستصحاب ذلك لكان ذلك حكماً  
واقعياً لا ظاهرياً فان مجرد الحكم ببقاء الشيء حكماً كان موضوعاً ليس من الحكم  
الظاهري . وعلى فرض ان يكون حكماً ظاهرياً من اخذ الشك في موضوعه فلا  
اشكال انه ليس مفاد الاخبار ذلك فتعريف الاستصحاب بابقاء ما كان ليس  
على ما ينبغي .

فالاولى في تعريفه ان يقال : بانه عبارة عن عدم انتقاض اليقين السابق

من حيث الاثر و الجرى بالشك فى البقاء .

وهذا التعريف ينطبق على الاستصحاب على  
معناه يخرج عنه الشك فى المقتضى الذى لانقول باعتباره و  
قاعده اليقين .

وسياتى توضيح ذلك كما سياتى انطباق هذا التعريف على ما  
يستفاد من الاخبار .

ولا يخفى ان الاستصحاب لو كان عبارة عن حكم الشارع لعدم انتقاض  
الحالة السابقة من اليقين لكان حمل الحجية عليه من باب حملها على الجزء  
الواحد فمعنى قولنا الاستصحاب حجة هو ان الحكم بعدم الانتقاض ثابت  
اذ لا معنى للبحث عن حجية الحكم الشرعى بعد ثبوته هنا كما لا يخفى .

### الامر الثانى :

فى بيان كون البحث عن مسألة الاستصحاب من المسائل الاصولية و من  
القواعد الفقهية و بيان المائز بين المسائل الاصولية و بين سائر العلوم و  
القواعد الفقهية خلاصة القول فى ذلك هو : انه وان قيل : ان موضوع علم  
الاصول هو الادلة الاربعه بما هى هى ، او بوصف كونها ادلة الا انه قد  
ذكرنا فى محله عدم الاحتياج الى هذا الالتزام حتى يقع الاشكال فى لزوم  
خروج بعض المسائل الاصولية عن مثل مسئلة حجيمه لخبر الواحد لعدم كونها بحثا  
عن احوال الادلة لكى يتكلف فى ادراجها بما لا يخلو عن التعسف . بل  
الحرى ان يجعل الموضوع حكما يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى او  
ما ينتهى العمل عند خبره بحيث يكون المبحوث عنه فى علم الاصول هو الجزء  
الاخير من علة الاستنباط بان يكون كبرى القياس المستنتج عنه الحكم الفرعى

وبهذه الحيثية يمتاز علم الاصول عن بقية العلوم التى لها مدخلية فى الاستنباط كالنحو واللغة، والصرف، والرجال لكنها ليست الجزء الاخير من علة الاستنباط ولا تقع مباحثها كبرى للقياس المستنتج للاستصحاب بل انما تقع صغرى لذلك القياس حتى علم الرجال الذى هو ادخل بعد علم الاصول فى الاستنباط فانه ايضا متكفل لتشخيص خبر الثقة عن غيره فان الواقع صغرى لقياس الاستنباط هو خصوص خبر الثقة لا مطلق الخبر فان نتيجة المسائل الاصولية حجية خبر الثقة . وكذا اللغة والصرف ونحوهما فانها متكلفة لتشخيص اللفظ الظاهر وهو يكون صغرى القياس وكبراه حجية الظهور المتكفل لها علم الاصول كما يقال : هذا اللفظ ظاهر، وكل ظاهر حجة يجب اتباعه، فهذا الظاهر حجة يجب اتباعه يستنتج منه ما كان اللفظ فيه من الوجوب او غيره من الاحكام الفرعية العملية التكليفية، او الموضوعية .

وبما ذكرنا يظهر ان ما يبحث فيه فى باب الاوامر والنواهي من ان الامر ظاهر فى الوجوب والنهى ظاهر فى الحرمة ليس داخلا فى علم الاصول وانما هو كالبحت عن ان لفظ الصعيد ظاهر فى مطلق وجه الارض او خصوص التراب فكل ذلك داخل فى المبادئ ولا يقع الا فى صغرى القياس بخلاف مسائل علم الاصول فانها تكون جزء الاخير من العلة وتقع كبرى قياس الاستنباط .

واما المائز بين المسئلة الاصولية والقاعدة الفقهية فمجملة ان القاعدة الفقهية ما كانت متعلقة بالعمل بلا واسطة ومعنى تعلقها بالعمل بلا واسطه هو، انه لا يحتاج استخراج الحكم الجزئى العملى الى ازيد من ضم الصغرى لها كما يقال : هذا الوضوء ضررى وكل وضوء ضررى غير صحيح فهذا الوضوء غير صحيح . او هذا العقد



ضررى و كل عقد ضررى لا يجب الوفاء به بقاعده الضرر فهذا العقد لا يجب الوفاء به بقاعده الضرر فيما تعلق بالعمل بلا واسطه بعد ضم صغراها اليها و هذا بخلاف المسائل الاصوليه فانها بنفسها لا يتعلق بالعمل فان مسئله حجيه الخبر الواحد لا يستنتج بهذا منها الحكم الجزئى العملى بل المستنتج منها هو الحكم الفقهي الذي لا يقع كبرى للقياس المستنتج منه الحكم الجزئى نعم لو قلنا بحجيه الخبر الواحد فى الموضوعات كان البحث عن حجيته فيها من المسائل الفقيهيه و لا ضرر فيه كما سيأتى .

و بالجملة : المائزين المسئلة الاصوليه و القاعده الفقيهيه هـ و ان نتيجة المسئلة الاصوليه انما تكون كبرى كلييه فى القياس بحيث لو انضم اليها الصغرى كانت النتيجة الحاصله منهما حكما كليا كما يقال : ان خبر الواحد قام على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال و كل خبر قام على وجوب شئ يجب الاخذ به بمقتضى حجيه الخبر المستنتج من مسئلة اصوليه فيستنتج وجوب الدعاء عن رؤيه الهلال و هو حكم كلى .

و اما القاعده الفقيهيه فهى بمثابة التى لو انضمت اليها صغراها كانت النتيجة حكما جزئيا عمليا كما عرفت فى مثال الوضوء و العقد الضررى .  
ثم انه فرق بين القاعده الفقيهيه فان فى كل منها يكون المحمول حكما عمليا فقهييا و التعبير فى المسئلة تارة بالقاعده و اخرى بالمسائله الفقيهيه انما هو لاجل الجرى على اصطلاح الفقهاء و على تسميه الحكم الاولى المحمول لموضوعه او متعلقه الخاص المقدر وجوده فالمسائله كمسئله وجوب الزكاه ، و حرمة الخمر و الغنا و ذلك لتسميه الحكم الحاصل لموضوع خاص بل المشتمل على عدّه من الموضوعات المتفرقة التى يجمعها عنوان الحكم الحاوى لها كقاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده ، الشامله لجميع انواع المعارضات

المتفرقة التى كان كل منها معروضا لحكم اولى يخصه كالبيع و الصلح والاجاره و نحوها حيث ان لكل منها حكما يخصه بعنوان الاولى كالحلية فى البيع و الجواز فى الصلح و نحو ذلك و قاعدة ما يضمن ليست مختصة بشئ منها بل حاوية بجميعها و منها كانت حلية البيع مسألة فقهية و ما يضمن قاعدة فقهية و كذا الكلام فى قاعدة لا ضرر ، و لا حرج ، و التجاوز ، و الفراغ من دون فرق بينها غير ان القاعدة تارة تكون حكما اوليا كقاعدة ما يضمن و اخرى حكما ثانويا حاكما على العناوين الاولية كقاعدة لا ضرر و ثالثه تكون حكما ظاهريا كقاعدة الفراغ و التجاوز .

اذا عرفت هذا فنقول الحق ان يقال فى باب الاستصحاب و ساير الاصول من البرائة و الحلية و الطهارة ان ما كان منها جاريا فى الشبهات الحكمية تكون من الاصول . و ما كان منها جاريا فى الشبهات الموضوعية يكون من القواعد الفقهية . توضيح ذلك ان المستنتج من الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية حيث كان حكما عمليا جزئيا و كان اليقين و الشك من كل مكلف مقلدا كان او مجتهدا موضوعا للاستصحاب و حرمة النقص المستخرج منه حكم الموضوع المبتلى به الذى لا يكون الا جزئيا كان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية من القواعد الفقهية على ما عرفت من الضابط لها من ان المستخرج منها يكون حكما جزئيا عمليا . و اما الاستصحاب فى الشبهات الحكمية بحيث كان المستنتج منه حكما كليا و كبرى فقهيا و كان اليقين و الشك موجبا لاستنباط حكم كلى كان الاستصحاب داخل فى المسائل الاصولية على ما اخترناه من الضابط فيها من كون المستخرج منها لا يكون الا حكما كليا . و حاصل الكلام ان الاستصحاب فى الموضوعات دليل على الحكم الجزئى و ان كان تحقق اليقين و الشك فى كل موضوع شرطا لجريان الاستصحاب

و من هنا كان للمقلد اجراء الاستصحاب والبقاء على يقينه السابق فى الموضوعات غايته انه فى اجراء الاستصحاب والبناء على يقينه السابق لا بد وان يرجع الى فتوى المجتهد باعتبار الاستصحاب فى الموضوعات، وليس للمفتى الا الفتوى بذلك بان يقول : كل من كان على يقين من طهارته و شك مثلا فليبق على يقينه السابق فلا بد من اخذ اليقين و الشك العارض للمقلد موضوعا لفتواه لوجوب البناء على اليقين السابق من دون ان يكون ليقين المفتى و شكه دخل فى الوجوب فاعتبار الاستصحاب فى الموضوعات كاعتبار قاعده الفراغ و التجاوز فكما ان شك المقلد بعد الفراغ و التجاوز موضوع لفتوى المفتى بعدم الاعتناء بالشك و ليس له الا الفتوى بان كل من شك فى الركوع مثلا او بعد الصلوه بعد تجاوز محله فلا يعتنى بشكه فكذلك الحال فى الاستصحاب فى الموضوعات و كما ان قاعدة التجاوز قاعدة فقهية فكذلك الاستصحاب فى الموضوعات و هذا بخلاف الاستصحاب فى الشبهات الحكمية فان متعلق الشك فيها انما هو الحكم المجعول على الموضوعات المقدرة وجودها كالشك فى نجاسة الماء المتغير اذا زال تغيره من قبل نفسه ولا يتوقف تحقق الشك فيه على تحقق موضوعه كما كان الامر فى الاستصحاب الموضوعى كذلك بل الشك فيه ثابت و ان لم يكن هناك فى الدنيا و لا عرض له تغيير و مع ذلك يشك فى بقاء نجاسة الماء المتغير الزائل بتغييره من قبل نفسه على تقدير وجوده فمتعلق الشك فى الشبهات الحكمية انما هو الحكم الكلى ، و المستنتج من الاستصحاب فيها هو هذا الحكم الكلى و من هنا لم يكن ليقين المقلد و شكه دخل فى جريان الاستصحاب فيها و كان يقين المفتى و شكه هو الموضوع و له الصغرى باصل النتيجة و هى نجاسة الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه و المقلد يقلده على اخذ هذه

النتيجة وليس للمفتي ان يفتى بانه اذا شككت في نجاسة الماء المتغير الزائل تغييره من قبل نفسه فابن على النجاسة ولا معنى لفتواه بذلك ان ربما لا يكون المقلد شاكا في ذلك ومع ذلك حكم مثل هذا الماء هو النجاسة بحكم المفتي وحيث كانت نتيجة الاستصحاب في الشبهات الحكمية هو الحكم الكلي كان الاستصحاب فيها من المسائل الاصولية لا من القواعد الفقهية على ما عرفت من المايز بينها ولا تسبعت انه كيف يكون الاستصحاب في الموضوعات قاعدة فقهية وفي الشبهات الحكمية مسألة اصولية مع ان الدليل الدال على اعتباره واحد وهو قوله عليه السلام، " لا تنقض اليقين بالشك " وذلك لانه بعد ما كان عموم قوله " لا تنقض اليقين بالشك " منحلا الى قضايا متعددة حيث تعدد افراد اليقين فلا بعد في اختلاف النتيجة حسب اختلاف المقدمات وتكون نتيجة اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية امرا ونتيجة اعتباره في الشبهات الموضوعية امرا آخرا ولا يلزم منه استعمال اللفظ في المعنيين كما لا يخفى . ومما ذكرنا ظهر الحال في سائر الاصول اما الشبهات الموضوعية والحكمية كاصاله البرانه واصالة الحل والطهارة بناء على شمولها للشبهات الحكمية وان كل اصل جاء في الشبهات الحكمية يكون من المسائل الاصولية وكل اصل جاء في الشبهات الموضوعية يكون من القواعد الفقهية . بل وكذلك الحال في الطرق والامارات ايضا فان الظواهر في الموضوعات الخارجية كالوصايا والاقاف والاقارير تكون من القواعد الفقهية وفي الاحكام تكون من المسائل الاصولية وكذلك في الخبر الواحد بناء على اعتباره في الموضوعات ومما ذكرنا ظهر موقع النظر في كلام الشيخ ( قدس ) ، من الاستصحاب في الاحكام عبارة عن نفس الحكم والدليل عليه قوله " لا تنقض اليقين بالشك " فيكون الاستصحاب حينئذ قاعدة فقهية وجه النظر ان

الاستصحاب انما يكون مدركا للحكم لا انه بنفسه حكم شرعى و اى ربط بين عدم نقض اليقين بالشك الذى هو مفاد الاستصحاب و بين نجاسة الماء المتغير الزايل تغييره من قبل نفسه بل قد عرفت ان الاستصحاب فى الاحكام انما هو مدرك للحكم الكلى من نجاسة الماء لا انه هو هو فتأمل جيدا .

ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من الاستصحاب فى الاحكام بكونه من المسائل الاصولية و فى الموضوعات من القواعد الفقهية بين ان نقول باعتباره من باب التعبد و الاخبار او نقول باعتباره من باب الظن النوعى و بناء العقلاء على ما سيأتى . توضيح ذلك ان اليقين السابق و الشك اللاحق المقيد بالظن النوعى ان تعلق بالاحكام يكون من المسائل الاصولية ، و ان تعلق بالموضوعات يكون من القواعد الفقهية نظير قاعدة اليقين و سيأتى توضيحه فى اواخر الاستصحاب .

### الامر الثالث :

لا اشكال فى تقابل كل من قاعدة المقتضى ، و المانع ، و قاعدة اليقين ، و قاعدة الاستصحاب من الاخر تقابل التباين و ليس ما يكون بمفهومه جامعا بين كل واحد منهم من الاخر و ذلك لان متعلق الشك و اليقين فى قاعدة المقتضى و المانع يختلف فان اليقين فيها انما تعلق بوجود المقتضى و الشك بوجود المانع فلا يمكن ان يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين كما هو كذلك فى قاعدة اليقين و الاستصحاب على ما سيأتى بيانه و الحاصل ان المراد من الشك و اليقين فى قاعدة المقتضى ، و المانع انما هو اليقين بوجود مقتضى الشئ و بماله من الشرائط و الاجزاء التى لها دخل فى تأثيره كالعلم بوجود النار المماسه بينها و بين الشئ التى هى من

الشرائط فى تأثير النار ثم يشك فى وجود ما يكون مانعا عن تأثير المقتضى بحيث يزاحم اثره كالشك فى وجود الرطوبة الغالبة فى الجسم الذى مسته النار فاختلف متعلق اليقين والشك وكان ما تعلق به اليقين امرا مغايرا بما تعلق به الشك ولا يعقل ان يرد الشك بيقين ما ورد عليه يقين لانه فى زمان يكون اليقين بوجود المقتضى ثابتا و يجمع فى قاعدة المقتضى والمانع زمان اليقين والشك والمتيقن والمشكوك كما لا يخفى . وهذا بخلاف قاعدة اليقين وقاعدة الاستصحاب فانه يعتبر فى كل منها اتحاد متعلق الشك واليقين بان يتعلق الشك بعين ما يتعلق به اليقين .

نعم بين قاعدة اليقين والاستصحاب فرق من جهة اخرى به يقع التباين بينهما وهو انه يعتبر فى قاعدة اليقين ان يختلف زمان الشك و اليقين مع وحدة زمان المتيقن والمشكوك كما اذا حصل اليقين فى يوم الجمعة بعدالة زيد فيها ثم شك فى يوم السبت بعدالثلاثاء يوم الجمعة الذى كان متعلقا لليقين بحيث يكون شكه موجبا لارتفاع يقينه الذى كان حاصله فى يوم الجمعة و هادما له . ومن هنا سميت القاعدة بالشك السارى فان شكه يوم السبت يسرى الى يقينه فى يوم الجمعة و موجبا لهدمه و زواله و هذا بخلاف الاستصحاب فانه يعتبر فيه اختلاف زمان المتيقن و المشكوك وان اتحد زمان والشك كما اذا تيقن فى يوم السبت بعدالة زيد فى يوم الجمعة و شك ايضا فى يوم السبت بعدالته فى يوم السبت فالاختلاف الزمانى فى قاعدة اليقين انما يكون بالنسبة الى نفس اليقين والشك مع اتحاد الزمانى بالنسبة الى المتيقن و المشكوك من دون اعتباره زمان الشك و اليقين . بعبارة اخرى الزمان فى قاعدة اليقين يلاحظ على وجه القيدية ، و يكون متعلق الشك فيها هو الشك بوصف تقيد ه بزمان كالشك فى عدالة زيد يوم الجمعة بقيد كونها

يوم الجمعة التي تعلق بها اليقين و لاجل ذلك يهدم الشك اللاحق اليقين السابق من جهة ان اليقين تعلق بالشئ فى زمان و الشك قد تعلق به بوصف ذلك الزمان و هذا بخلاف الاستصحاب ، فان الزمان فيه انما يكون ظرفا للمتيقن و الشك انما يتعلق باعتبار بقاءه .

و بعبارة ثالثة : اليقين فى قاعدة اليقين انما يؤخذ موضوعا و فى الاستصحاب يؤخذ مرآتا للمتيقن هذا لكن سيأتى فى المباحث الآتية انه لا يعتبر اخذ الزمان فى القاعدة على وجه القيدية بل القاعدة اعم من ذلك نعم يعتبر فى الاستصحاب اخذ الزمان ظرفا لا غير . فالمتحصل ان التقابل بين هذه الثلاث تقابل التباين و لا يجمعها عنوان واحد و سيأتى من الشيخ ( قد ه ) عدم اعتبار الاستصحاب عند الشك فى المقتضى لا يراد به المقتضى فى باب المقتضى و المانع بل بينهما بون بعيد ، فان المقتضى فى باب المقتضى و المانع يكون على احد الوجوه الثلاثة :

المقتضى و المانع فى التكوينيات كإقتضاء النار الحرارة و مانعية الرطوبة و المقتضى و المانع المستفاد من الاطلاقات و العمومات الواردة لبيان الاحكام الشرعية ، كاستفادة كون الملاقات مقتضية للنجاسة و الكرية ثابتة . و استفادة كون العلم فى قوله اكرم العلماء مقتضيا للاكرام و الفسق مانعا فى قوله لا تكرم الفساق . و المقتضى و المانع فى باب المصالح و المفاسد و ملاكات الاحكام و لم تحرز هذه الوجوه فى كلام من قال باعتبار قاعدة المقتضى و المانع و ان نظره من اى واحد من هذه الوجوه فيحتمل ان يكون مراده الاول بمعنى انه لو احرز المقتضى التكويني و شك فى ثبوت المانع من تأثيره فلا يعتنى باحتمال المانع بل يبتنى على تأثير المقتضى ما لم يقطع بالمانع . و يحتمل ان يكون مراده الثانى بمعنى انه لو احرز المقتضى المستفاد من

ولا يعتنى باحتمال الكريه ويحتمل ان يكون مراده بالثالث ولو احرز  
و بمعنى انه لو احرز ما يكون ملاكاً للحكم والمصلحة المقتضية له  
وشك فى وجود المانع كما اذا شك عن تشريع الحكم على طبق  
المقتضى .

فلا يعتنى على تشريع الحكم على طبق الملاك ما لم يقطع  
بتحقق المانع فهذه هى الوجوه المحتملة فى باب المقتضى و  
المانع ولم يعلم من القائل باعتماره ، انه فى جميع هذه  
الوجوه الثلاثة او يقول فى خصوص التكوينيات او فيها وما يستفاد  
من الصومات ثم يقع الكلام معه فى طريق استفادة المقتضى والمانع فى باب  
الملاكات وعلى كل حال المراد من المقتضى فى قاعدة المقتضى والمانع هو  
هذه الوجوه الثلاثة او احدها والمراد من المقتضى فى كلام الشيخ (قده)  
الذى قال بعدم اعتبار الاستصحاب عند الشك فى المقتضى معنى آخر  
اجنبى عن هذه الوجوه الثلاثة وليس جامع فيما بينهم وحينئذ لا بد من  
اختصاص الاخبار الواردة فى الباب باحدى هذه القواعد ولا يمكن ان يعم  
الجميع وسيأتى ان الاخبار لا ينطبق الا على الاستصحاب .

### الامر الرابع :

يتبر فى موضوع الاستصحاب امور ثلاثة : الاول اجتماع اليقين والشك  
فى الزمان سواء كان مبدئ حدث اليقين قبل زمان الشك او كان مبدئ حدثه  
فى زمان الشك بل ولو حدث اليقين بعد الشك ولكن على وجه كان متعلق  
اليقين سابقاً كما اذا شك فى يوم الجمعة بعد الة زيد فيها وفى يوم السبت  
تيقن بعد الة يوم الخميس واستمر شكه فى يوم الجمعة الى يوم السبت الذى



هو ظرف حدوث يقينه بحيث اجتمع الشك واليقين في يوم السبت وبالجملة  
المعتبر هو اجتماعهما في الزمان سواء كان مبدء حدوثها واحدا ام متعددا .  
الثاني : ان يكون زمان المتيقن سابقا على زمان الشك بان يتعلق  
الشك ببقاء ما كان متيقن التحقق فيما قبل فلو انعكس الامر بان كان زمان  
المتيقن لاحقا على زمان الشك بان يتعلق الشك في مبدء حدوث ما هو  
متيقن التحقق الان كان ذلك من الاستصحاب القهقري . لانقول باعتباره  
على ما يأتي بيانه .

الثالث :- فعليه الشك واليقين ولا يكفي الشك واليقين التقديري .  
اما وجه اجتماع اليقين والشك في زمان فقد عرفته فيما تقدم من الفرق بين  
الاستصحاب وقاعده اليقين ، وان الشك واليقين اذا لم يجتمعا في زملا  
يكون ذلك من قاعده اليقين ويخرج عن موضوع الاستصحاب واما اعتبار وجه  
زمان المتيقن على زمان الشك فلان هذا هو الذي يدل عليه اخبار الباب ،  
ان معنى عدم نقض اليقين بالشك بعدم انتقال اليقين بنقض الشك تكويننا  
وجدانا هو عدم رفع اليد عن المتيقن السابق بمجرد الشك والبناء عليه و  
هذا معنى لا يمكن الا مع سبق المتيقن اذ مع سبق الشك لا معنى لان  
يقال : " لا تنقض اليقين بالشك " فان الشك في مبدء الحدوث لا ربط له  
بالنقض الحاصل الان به عدم البناء على حدوث المتيقن من قبل ليس نقضا له  
بالشك بل الامر في الاستصحاب القهقري كذلك بالعكس اي نقض الشك  
باليقين على تقدير ان يكون نقض الشك باليقين معنى محصل . وبالجملة  
مفاد الاخبار اجنبى عن الاستصحاب القهقري . اما اعتبار فعليه الشك  
فلانه مضافا الى ظهور لفظ الشك في ذلك بداهه ظهور كل لفظ في معناه  
الحقيقي فان الانسان ظاهر فيما كان انسانا بالفعل كذلك لفظ الشجر و

الحجر بالفعل ونحوها ولا وقع للاتفاق بان الجوامد حقيقة فى خصوص الذات المتصفة بالمبدء المعبر عنه بمعنى المصدر كإنسانية الانسان، وحجرية الحجر وشجرية الشجر ونحوها فيما يكون به الشئ شيئا، وإن اطلاق الحجر فيما انقضى عنه الحجرية او لم يتلبس مجازا وان وقع الخلاف فى المشتقات بالنسبة الى خصوص ما انقضى عنه اما بالنسبة الى ما لم يتلبس فحكمها حكم الجوامد فى الاتفاق على مجازيتها و لفظ الشك وان كان مصدر الشاك الا انه من الجوامد، ويعتبر فى صدقه من ثبوت وصف الشكية له بالفعل . وبالجملة ظهور لفظ الشك فى الفعل مما لا ينبغى انكاره وان حقيقة الحكم المَجْعُول فى باب الطرق والامارات والاصول المحرزة وغيرها لا يكاد يتحقق الا بفعلية الشك والعلم بالحكم او الحجية المَجْعُولَة فى باب الطرق لا يمكن تحقق حقيقتها واثرها ونتيجتها من مجرد قاطعية العدم الا بالعلم بها حكما او موضوعا وان كان اصل انشاء الحجية لا يتوقف على العلم للزوم الدور الا ان الذى لا يتوقف العلم عليه مجرد الانشاء . واما تحقق المنشأ حقيقة انما هو بالعلم وبالالتفات الى موضوعه وبذلك تمتاز الاحكام الواقعية عن الاحكام الظاهرية، فان تحقق حقيقة المَجْعُول فى الاحكام الواقعية لا يتوقف على العلم بها ولا بموضوعه بل يتوقف على تحقق الموضوع خارجا ولو مع جهل المكلف به وهذا بخلاف الاحكام الظاهرية فان حقيقتها وواقع المَجْعُول فيها لا يكاد يتحقق الا بالعلم بهـا و بموضوعاتها بداهة ان معنى جعل الشئ طريقا هو جعله محرزا او اعطائه صفة الاخراج بعد ما كان فاقدا لها تكوينا وليس كالقطع الذى يكون محرزا بداهة من المعلوم ان كون الشئ محرزا يتوقف على العلم بالطريق موضوعا و حكما . وحاصل الكلام : ان كون الشئ حكما ظاهريا مراتبه عن الطريق

والاصول المحرزه ، وغير المحرزه يتوقف على العلم بالحكم من حجه الخبر والاستصحاب ، واصله الحل مثلا والعلم بالموضوع وعدمه لا يكون هناك حكم ظاهري حقيقه بل الثابت حينئذ مجرد الانشاء الذى لا اثر له نظير تحقق الوجوب كما فى طلب العالى من السافل وبالجملة الطريقيه المفعوله فى الامارات والبناء العملى المحرز المفعول فى الاستصحاب وغير المحرز المفعول فى غيره لا يتحقق الا بالعلم بالحكم والموضوع . ثم ان الثمره فى اعتبار الشك الفعلى فيما اذا تيقن بالحدث وصلى غافلا وبعد الفراغ منها شك فى وضوئه قبل الصلاه فبناء على اعتبار الشك الفعلى صحت صلاته بقاعده الفراغ ولا اثر للاستصحاب الجارى بعد الصلاه الا بالنسبه الى الصلاه المقبله واما بناء على الشك التقديرى فمقتضى القاعده بطلان صلاته لانه صلى محدثا بحكم الاستصحاب كما اذا دخل فى الصلاه من اول الامر شاكا .

### الامر الخامس :

فى الانقسامات اللاحقه للاستصحاب باعتبار المستصحب والدليل الدال على ترتيبه والمشكوك فيه اما اقسامه باعتبار المستصحب فهى ان المستصحب تاره يكون امرا وجوديا واخرى عدميا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون المستصحب حكما ، او موضوعا ذا حكم ، وعلى تقدير كونه حكما فاما ان يكون حكما كليا واما ان يكون حكما جزئيا . وعلى التقادير فاما ان يكون تكليفيا او وضعيا واقسامه باعتبار الدليل فهى ان الدال على المتيقن اما ان يكون اجماعا او عقلا ، واما ان يكون من الكتاب او من السنه . واما اقسامه باعتبار المشكوك فيه فالشك اما يكون فى المقتضى بالمعنى الذى سيأتى بيانه واما ان يكون فى الراجع وعلى الثانى اما ان يكون الشك فى وجود الراجع ،

او يكون فى رافعيه الموجود من جهه الشبهه الموضوعيه فهذه مجمل الاقسام وقد وقع الخلاف فى اعتبار الاستصحاب فى جميع هذه الصور ويظهر من الشيخ ( قده ) ، عدم اعتبار الاستصحاب اذا كان دليل المستصحب العقل . وقبل التعرض لما افاده ( قده ) ، ينبغى ان يعلم انه لا بد فى الاستصحاب من اتحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه بداهه ان اليقين لشيء والشك فى شيء آخر لا يكون من الاستصحاب وعليه يبقى سؤال منشأ الشك انه مع هذا الاتحاد كيف يحصل الشك والجواب ان منشأ الشك انما هو انتفاء بعض الخصوصيات التى يكون ركنا وقواما فى الموضوع عرفا ولكن مع ذلك يحتمل ثبوتها دخلها فى مناط الحكم ويحتمل عدم دخلها فيه بل كان لها دخل فى العلم بالحكم بمعنى انه من باب الاتفاق حصل العلم بالحكم فى مورد ثبوت تلك الخصوصيه من دون ان يكون فى الخصوصيه دخل فى مناطه ثم على تقدير احتمال دخلها فيه يحتمل ايضا ان يكون لها دخل فى حدوثه وبقائه . ويحتمل ان يكون دخل فى حدوث المناط فقط فلاجل هذه الاحتمالات حصل الشك فى الحكم .

اذا عرفت ذلك فنقول : يظهر من الشيخ فى المقام وغيره عدم جريان الاستصحاب فيما اذا كان الدليل العقل وحاصل ما افاده فى تقريبه هو ان الاحكام العقلية كلها مبينه مفصله بداهه ان العقل لا يحكم يقبح شيء وحسنه الا بعد الالتفات الى موضوعه بماله من القيود والخصوصيات فكل قيد اخذته العقل فى موضوع حكمه فلا بد ان يكون لذلك القيد والخصوصيه دخل فى موضوع حكمه وعليه لا يمكن الشك فى بقاء الحكم للعقل وما يتبعه من الحكم الشرعى بقاعده الملازمه الا من جهه الشك فى بقاء الموضوع وقد عرفت انه يعتبر فى جريان الاستصحاب من اتحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه بحسب

الموضوع و المحمول ويكون الشك راجعا الى غير ناحيه الشك فى الموضوع و بالجملة المستصحب اذا كان حكما شرعيا مستفاداً، من حكم العقل بقاعده الملازمه يجرى فيه الاستصحاب من جهه الشك فى بقاءه و انما يستند الى الشك فى بقاء الموضوع مع انه يعتبر فى الاستصحابات الحكيمه العلم ببقاء الموضوع . و يمكن تقريبه بوجه آخر و هو ان يقال بعد امتناع الاهمال فى موضوع حكم العقل ببداهه انه لا يحكم بشئ الا بعد العلم به تفصيلا فلا بد من ان يكون لكل خصوصيه اخذت فى موضوع حكم العقل دخلا فيما هو مناط حكمه ، و من المعلوم ان ما هو موضوع للحكم الشرعى المستفاد بقاعده الملازمه هو موضوع حكم العقل و لا يمكن ان يكون دائره موضوع حكم الشرعى او شئ من دائره موضوع حكم العقل بعد ما كان مستفادا من حكمه و لا يكون كل خصوصيه اخذت فى موضوع حكم العقل مأخوذه لا محاله فى موضوع حكم الشرع هذا غايه ما يمكن فى تقريب عدم جريان الاستصحاب و لا يخفى ما فيه : اما اولاً فلان دعوى ان كل خصوصيه اخذت فى موضوع حكم العقل لا بد ان يكون لها دخلا فى مناط حكمه ممنوعه بداهه انه ربما لا يدرك العقل مدخله كل خصوصيه اخذها فى موضوع حكمه بل يكون اخذها فى الموضوع من باب ان الموضوع المستعمل على تلك الخصوصيات هو المتيقن فى اشتماله على المناط مع امكان ان لا يكون لها ، دخل فى المناط واقعا مثلا : العقل يحكم بقبح الكذب الضار الذى له نفع للكاذب وغيره و لكن حكمه بذلك يمكن ان يكون لاجل ادراكه دخل فى جميع الخصوصيات من المضرة و عدم النفع له و للغير فى قبح الكذب فيؤخذ هذه الخصوصيات قيدها فى الموضوع و يمكن ان يكون حكمه بذلك من اجل ان الكذب المشتمل على هذه الخصوصيات هو المتيقن فى قبحه مع احتمال ان لا يكون لعدم النفع دخلا فى المناط فيكون

العقل هو الشاك في ذلك او ليس من شأن العقل ادراك الواقعيات على ما هي عليها اذ كثير اما يكون العقل شاكاً فيما له الدخل في القبح ولكن مع ذلك يحكم على الشيء الواحد الجميع ما يحتمل دخله في القبح بقبحه من باب القدر المتيقن فيكون وزان حكم الشرع المستفاد من حكم العقل و زان حكم الشرعي المستفاد من الكتاب والسنة كما ان انتفاع بعض الخصوصيات من المتيقن لا يضر بجريان الاستصحاب فكذا انتفاء بعض الخصوصيات المتيقن المستفاد من حكم العقل .

و ثانياً : سلمنا ان كل خصوصيه اخذها العقل في موضوع حكمه تكون قيدياً في موضوعه ولها دخل في مناط حكمه الا ان اخذ العقل الخصوصيه قيدياً لموضوع حكمه لا يلزم ثبوته تقييد الموضوع بتلك الخصوصيه فان غايه ما يدرك العقل هو ان خصوصيه الضرر او عدم النفع لها دخل في قبح الكذب لكن من الممكن ثبوتها ان يكون القبح دائماً بما لا يكون من الكذب الضار واخذ الشيء قيدياً في موضوع العقل لا يلزم المفهوم بحيث ينحل قضيه حكم العقل بقبح الكذب الضار الى قضيتين ثبوتيه وهي حكمه بقبح الكذب الضار وسلبيه وهي حكمه بعدم قبح الكذب الضار ان الممكن ان يكون لخصوصيه الضرر دخلاً في نظر العقل بقبح الكذب ولكن لم يكن لها في الواقع دخل غايته عند انتفاء .

### فى بيان تفسير المقتضى و المانع

الضرر ينتغى موضوع حكم العقل و لكن انتفاء موضوعه لا يلزم انتفاء موضوع حكم الشرع بحرمه الكذب الضار بعد ما كان بنظر العرف مناسبه الحكم هو الموضوع، فان الحرمة قائمه مدار الكذب لا بوصف العنوانى بين عنوان المضر كقيام النجاسه بنظر العرف بذات المتغير او بذات الخمر من دون دخول لوصف التغير و الاسكار فيها بحيث لو زال عنهما الوصفان يحتاج بقاء النجاسه ببقاء الموضوع منها و معروضا كما انه ربما يكون للوصف بنظر العرف بمناسبه الحكم و الموضوع دخل فى موضوع الحكم كالحيوه و الاجتهاد فى المقلد ، و الفقر للفقير ، و لا يرى الفقير اذ اصار غنيا ، او مات المقلد او زال عنه الاجتهاد ، و انعدام الموضوع و ارتفاعه . بحيث لو حكم الشارع بجواز اعطاء الزكوه بمن زال عنه الفقر كان ذلك بنظر العرف من تسريه الحكم من الموضوع الى موضوع آخر .

و ما يقال من ان موضوع حكم الشرع هو حكم العقل ارتفاعه بارتفاع موضوعه ينبغى القطع بارتفاع حكم الشرع فاسد ، فان طريق انكشاف حكم الشرعى و ان كان هو حكم العقل الا انه بعد ما احتملنا ان يكون الموضوع الواقعى للقبح هو الاعم من الواجد للخصوصيه و الفاقد لها و ان لم يدرك العقل سوى قبح الواجد، و هذا يوجب الشك فى بقاء الحكم الشرعى فيستصحب ، فتأمل .

و اما الانقسامات اللاحقه باعتبار الشك فقد عرفت ان الشك فى بقاء الحكم اما ان يكون من جهه الشك فى المقتضى و اما ان يكون فى الراجع، و

اما ان يكون فى الغايه .

اما الشك فى المقتضى فقد نقل الشيخ (قده) عن المحقق الخوانسارى عدم اعتبار الاستصحاب عند الشك فيه ومنعه (قده) عن ذلك . وينبغى  
اولا ، بيان معنى الشك فى المقتضى وما يقابله من الشك فى الراجع حتى  
يتضح حقيقه الحال .

فنقول : انما يفسر المقتضى بالمناط والمصلحة التى اقتضت تشريع  
الحكم وحينئذ يكون الشك فى الحكم من جهه الشك فى المقتضى ، اى الشك  
من جهه ثبوت المصلحة ويكون الشك فى الراجع حصول الشك فيما يمنع عن  
تأثير تلك المصلحة مع العلم بثبوتها عند انتفاء الخصوصيه . وانما يفسر  
المقتضى بالمقتضيات الشرعيه فى باب الاسباب والمسببات كما يقال : الوضوء  
مقتضى لرفع الحدث ، و لكن الظاهر انه ليس مراد المحقق من عدم اعتبار  
الاستصحاب عند الشك المقتضى هو هذا المعنى من المقتضى ، فان القول  
بعدم اعتبار الاستصحاب عند الشك فى المقتضى بهذين التفسيرين يساوق  
القول بعدم اعتبار الاستصحاب مطلقا . اذ احراز وجود مناط الحكم و  
المصلحة عند انتفاء الخصوصيه ، او احراز بقاء المقتضيات الشرعيه فى باب  
الاسباب والمسببات مما لا سبيل لها . ولا يمكننا اقامه البرهان عليه ، و  
العلم بذلك مستحيل عادة ، و باى طريق يمكن اثبات ان الوضوء مقتضى للصلاه  
حتى مع وجود المذى ، او ان النكاح مقتضى للعلقه حتى مع قول الزوج  
فانت خليه او بريه . فلو فسرنا الشك فى المقتضى باحد التفسيرين لكان  
اللازم دخول المثالين فى الشك فى المقتضى ، وعدم اعتبار الاستصحاب فيه  
مع انها من اوضح مصاديق الشك فى الراجع .

و التحقيق ان يقال : ان مرادهم من المقتضى معنى آخر وهو انه قد  
يكون الشك فى مقدار استعداد بقاء الحكم والموضوع فى عمود الزمان



بحيث يكون مقدار زمان عمره مردداً بين القصير والطويل ، وذلك لانه لا اشكال فى ان مثل الموجود ، والحادث له مقدار من الاستعداد والبقاء فى الزمان بحسب ذاته بحيث لو خلى وطبعه ولم يحصل له عارض لكان باقياً فى الزمان بمقدار استعداده الا ان يحصل هناك عائق من بقاءه موجب لزواله وحينئذ تاره يعلم مقدار استعداد بقاء الشئ فى عمود الزمان ولكن يحتمل ان يكون قد حدث زمان واجب رفع ذلك الشئ هذا يكون الشك فى الرافع ، واخرى يشك فى مقدار استعداده فى عمود الزمان وتردده بين الاقل والاكثر ، كتردد عمر البق مثلاً بين ثلاثه او اربعة ايام ، فهذا يكون من الشك فى المقتضى .

والظاهر ان مراد المنكر لاعتبار الاستصحاب عند الشك فى المقتضى هو هذا المعنى كما يشهد به تمثيله بالشك فى بقاء البلد المبنى على ساحل البحر ، اذ منشأ الشك فى بقاء البلد انما هو من جهة الشك فى مقدار استعداده للبقاء فى عمود الزمان .

وبالجملة : ضابط الشك فى المقتضى هو ان يرجح الشك فى بقاء الشئ حكماً او موضوعاً الى الشك فى مقدار بقاءه ، كما ان ظابط الشك فى الرافع انما هو بعد احراز مقدار استعداده فى الزمان والشك فى حدوث امر زمانى يوجب رفعه .

واما الفرق بين الرافع والغايه فهو ان الغايه عباره عن الحد المضروب للشئ بحسب الزمان بان يؤخذ زمان خاص قيده فى بقاء الحكم ، كقوله : صم الى الليل ، وصل الى الزوال .

والحاصل ان الغايه عباره عن حد الشئ بحسب الزمان والرافع عباره عن الامر الزمانى الذى يوجب رفع الشئ وحينئذ بين مفهوم الغايه

و الرافع تباينا كلياً ، بحيث لا يمكن ان يكون شئ واحد رافعا و غايه لان الغايه ينحصر فى الزمان و الرافع فى الزمانى و لو عمنا الغايه للزمانى ، و الظاهر يصير بينهما عموما من وجه فيما اذا قيد الحكم باهر زمانى بحيث اخذ غايه آله فان ذلك كما يكون غايه للحكم يكون رافعا ايضا .

تفصيل ذلك ان الاقسام المتصوره فى الشك فى الرافع بعينها يتصور فى الغايه ، فان الشك فى الرافع كما يكون من جهه الشك فى وجود الرافع المعلوم رافعيته كالشك فى وجود بول و قد يكون الشك فى رافعيه الموجود من جهه الشبهه الحكيمه كالشك فى رافعيه المذى ، او الموضوعيه كالشك فى بوليهِ الامر الموجود كذلك الشك فى الغايه قد يكون فى تحقق ما جعل غايه كالشك فى تحقق الزمان او الغروب وقد يكون فى تحقق اصل الغايه ، بمعنى انه هل جعل لهذا الشئ غايه ام لا ؟ و قد يكون فى مفهوم ما جعل غايه كالشك فى ان الغروب هل هو استتار القرص ، او ذهاب الحمرة المشرقيه ، فان كان الشك فى الغايه من جهه الشك فى اصل تحقق الغايه فهو ملحق بالشك فى الرافع ، و اما لو كان الشك فى الغايه من جهه الشك فى انه هل جعل للحكم غايه ام لا فهذا يرجع الى الشك فى المقتضى بل هو بنفسه لان مرجع الشك فى جعل الغايه للشئ هو الشك فى مقدار استعداد بقاء الشئ بحسب الزمان الذى يكون بهذا الاعتبار من الشك فى المقتضى و كذا الكلام فى القسم الثالث فى مقدار استعداد بقاء الحكم فى زمان الغروب ان كان هو استتار القرص فقد انقضى مقدار استعداد بقاء الحكم ، و ان كان هو ذهاب الحمرة فاستعداده بعد بقاء ، فالشك فى مفهوم الغروب يوجب الشك فى مقدار استعداد الحكم .

وبما ذكرنا يندفع ما يقال : من ان الشك فى المقتضى و الرافع فى الموضوعات الخارجية مما لنا طريق على اثباته ، او مقدار استعداد الحكم فى عمود الزمان مما يمكن العلم به غالبا و اما فى الاحكام فمن اين يمكن معرفه مقدار بقاء استعداده حتى يقال : ان هذا من الشك فى المقتضى او الرافع .

وجه الدفع هو ان الاحكام الشرعية مما يمكن معرفة استعداده فى عمود الزمان اذ الحكم اما ان يكون مغيا بغاية ، واما لا يكون ، و ما لم يكن مغيا بغاية فاما يعلم انه اخذ مرسلا بحسب عموم الزمان و لو بمعونه مقدمات الحكمة ، واما ان لا يكون كذلك ، فان كان مرسلا بحسب عموم الزمان فالشك فيه دائما يكون من الشك فى الرافع ، و ان لم يكن مرسلا فالشك فيه يكون من الشك فى المقتضى ، و ان كان مغيا بغايه ففيه التفصيل المتقدم .

اذا عرفت ما تلوناه من الانقسامات للاستصحاب باعتبار الثلاث فاعلم : ان الاقوى اعتبار الاستصحاب بالنسبة الى الأنقسامات اللاحقة له باعتبار المستصحب ، و باعتبار الدليل المثبت له مطلقا فى جميع الأقسام . واما الأنقسامات اللاحقة باعتبار الشك فالاقوى اعتباره ايضا بالنسبة الى ما كان منه من الشك فى الرافع و ما يلحقه من الشك فى الغاية و عدم اعتباره فيما اذا كان الشك فى المقتضى ، و ما يلحقه من الشك فى الغاية .

و يتضح ذلك بذكر الادلة التى اقاموها على الاستصحاب :

فمنها دعوى بناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة . و هذه الدعوى فى الجملة مما لا سبيل الى انكاره ، بداهة انه قد استقرت الطريقة العقلية على الاخذ بالحالة السابقة ، و عدم الاعتناء بالشك اللاحق ، و اخذهم بالحالة السابقة من جهه حصول الاطمينان ببقائها ، لا من جهة الاحتمال

والرجاء ، اذ كثيرا ما لا يحصل لهم الاطمينان و مع ذلك يعمرون على وفق  
الحاله السابقه .

نعم لابد فى جميع بناء العقلاء من نيه عقلائى بماهيه ان عمـل  
العقلائى على الشئ لا يكون بلا موجب وعلى كل حال لا ينبغى انكار قيام  
سيره العقلاء وطريقتهم البناء على المتيقن فى الجملة ، و المتيقن فيها هو  
ما كان الشك فى وجود المقتضى .

ومنها : الاجماع و هو و ان نقله من نقله الا انه لا يمكن الركون اليه  
مع كثره الاقوال .

نعم يمكن ان يقال بتحقق الشهره او ما يقرب من اجماع على اعتبار  
خصوص الشك فى الرفع ، فان السيد و ان نسب اليه الانكار " لقوله مطلقا "  
الا ان ظاهر تمثيله بالنكاح و الالفاظ التى يشك فى وقوع الطلاق بها هو  
اعتبار الاستصحاب عند الشك فى الرفع ، و ان كان يظهر منه اعتبار ذلك  
لاجل اطلاق ما دل على حليه النكاح للوطى ، لا من اجل الاستصحاب .

ومنها : الاخبار التى هى العمده . منها مضمرة زواره التى هى  
كالمصرحه بعد ما كان مضمرها مثل زواره الذى لا يروى الا من الامام عليه  
السلام قال : قلت له الرجل نيام و هو على وضوء اوجب الخفقه و الخففتان  
عليه الوضوء قال : يا زواره قد تنام العين و لا ينأم القلب و الاذن ، فان  
نامت العين و الاذن فقد وجب الوضوء و قلت و ان حرك فى جنبه شئ و هو  
لا يعلم . قال (ع) لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيئ من ذلك امر بين  
و الا فانه على يقين من وضوءه و لا ينقض اليقين بالشك و لكن ينقضه بيقين  
آخر .

و الاستدلال بهذه الروايه على اعتبار الاستصحاب فى جميع الابواب

بتوقف على ابقاء خصوصيه تعلق اليقين بالوضوء و يكون المحمول فى الصغرى و هى قوله " فانه على يقين من وضوئه " نفس اليقين حتى يكون الموضوع فى الكبرى و هى قوله " لا تنقض اليقين بالشك ابدا " هو نفس المتيقن المطلق كما هو شأن جميع الصغريات و الكبريات من الشكل الاول ، من جعل موضوع الكبرى محمول الصغرى من دون زياده و نقيصه .

و حاصل الكلام ان الذى لا بد من تنقيحه هو ان قوله (ع) "من وضوئه" فى قوله فانه على يقين من وضوئه هل هو متعلق باليقين على جهه القيديه حتى يكون اللام فى قوله و لا ينقض اليقين بالشك للعهد ، و يستفاد منه حرمه نقض اليقين بالشك فى خصوص باب الوضوء بعد القطع بالبقاء خصوصيه المورد من الشك فى خصوص النوم ، و ان تعلقه باليقين لا على جهه القيديه بل انما جئ به من انه طرف اضافه اليقين حيث ان اليقين لا بد له من متعلق يتعلق به كما انه لا بد بشخص قائما به . و قد ذكر الشيخ (قده) ثلاثه احتمالات .

احدها : ان يكون جزاء قوله " و الا فانه " امر مقدر و هو فلا يجب عليه الوضوء مثلا ، و يكون قوله (ع) فانه على يقين من وضوئه علمه لهذا الجزاء اقيم مقامه .

ثانيها : ان يكون الجزاء وهو قوله " و لا تنقض اليقين بالشك " و يكون قوله على يقين من وضوئه فيجب البناء على يقين من وضوئه .

ثالثها : ان يكون الجزاء و هو قوله و لا تنقض اليقين بالشك و يكون قوله على يقين من وضوئه قد ذكر توطئه للجواب . ثم زيف الاحتمالين الاخيرين و اختار الوجه الاول ، و لكن قد عرفت انه لا يهمننا البحث عن ذلك و تعين الجزاء و انه هل هو المقدر او لا ؟ مع ان ما اختاره عن تقدير

الجزء لا يخلو عن ركائه فان حكم المورد من عدم وجوب الوضوء بينه الامام عليه السلام قبل ذلك عند قول السائل فان حرك عند جنبه شئ وهو لا يعلم فقال لا : حتى يستيقن ، فان قوله لا معناه لا يجب الوضوء وعليه فلو قدر جزءا بمثل قوله : فلا يجب عليها الوضوء يلزم التكرار فى بيان حكم المورد مرتين ولا يخفى ركائته فاحتمال ان يكون الجزء امرا مقدرا ساقط من اصله كسقوط احتمال الثالث ١٠ و احتمال قوله : ولا تنقض اليقين بالشك هو الجزء بعيد غايته ، ولا يحتمل من اللفظ الا بعد التنبيه عليه فلا يكون اللفظ ظاهرا فيه مع انه على هذا يخرج قوله : " و تنقض اليقين بالشك عن كونه كبرى كليا يستفاد منها حجيه الاستصحاب مطلقا ، بل غايه ما يستفاد منه حرمة نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه ما لا يخفى وعلى هذا يتعين ان يكون قوله فانه على يقين من وضوئه هو الجزء .

و التحقيق ان يقال : ان ذكر من وضوئه لمحض المورد به وما كان اليقين مضافا اليه فى الخارج حينئذ من باب عدم معقوليه تحقق اليقين فى الخارج ، من دون ان يكون مضافا الى شئ ، اذ العلم من الصفات الحقيقيه ذات اضافه لا يعقل تحققه من دون ان يكون مضافا الى شخص خاص وقائما به من دون متعلق الى شئ فتأخير قوله من وضوئه على يقين كتقدمه عليه لا يستفاد منه ازيد من كونه طرف الاضافه من دون ان يكون له دخل اصلا بل ولا يحتمل المدخلية حتى يقال : ان الاحتمالات يوجب سقوط الاستدلال ايضا وعدم امكان استفاده الكبرى الكليه لأجل احتفاف الكلام للقريه . لما عرفت من انه لا ينبغى ان يحتمل ان ذكره من وضوئه لبيان افاده ان له دخل فى المحمول حتى يكون قيده له ، فانه لو كان لصدور بيان افاده دخله فيه لكان يحتاج الى بيان ازيد من ذلك مضافا الى ان مناسبه الحكم والموضوع

و ذكر لفظ النقض يقتضى ان يكون لخصوصيه تعلق اليقين بالوضوء دخل فى الحكم مضافا الى ان الظاهر من قوله (ع) فانه على يقين من وضوءه ، ولا ينقض اليقين بالشك ابدا هو تقرير لما هو المرتكز عند العقلاء على الاخذ بحاله السابقه .

و بالجمله لا ينبغى الشك فى استفاده الكبرى الكليه من هذه الصحيحه و حجيه الاستصحاب مطلقا .

ثم انه ربما اشكل على الروايه بأن غايه ما يستفاد منها هو سلب العموم لا عموم السلب فلا يدل على ان كل فرد من افراد اليقين لا ينقض بالشك ، بل مجموع افراد اليقين لا ينقض بالشك .

و هذا لا ينافى نقض بعض الافراد ، فلا دلالة فيها على اعتبار الاستصحاب مطلقا .

وفيه : ان سلب العموم انما يصح اذا كان السلب واردا على نفس العموم لان ملاحظه العموم لأن يلاحظ العموم معنا اسميا مثل (لفظه كل) ويرد عليه النفى ، و هذا انما يكون فيما اذا كان ادات العموم مثل لفظه كل و ما يناسبها ، و اما مثل الجمع المحلى باللام ، وكذا المفرد المحلى باللام ، و النكره الواقعه فى سياق النفى والنهى فلا يمكن ان يكون السلب فيها واردا على العموم حتى يكون مفاده سلب العموم ، اما فى النكره فواضح حيث ان العموم انما يستفاد فيها من النفى حيث ان نفى الطبيعه لا يتحقق الا بنفى جميع افرادها فلا عموم هناك حتى يرد النفى عليه ، بل مرتبه العموم متأخره عن مرتبه ورود النفى فلا يعقل ان يرد النفى على ما هو متأخر عنه . و كذلك الكلام فى المفرد المحلى باللام فان العموم فيه ربما يستفاد منه بعد ورود الحكم عليه ايجابا او سلبا بمعونه مقدمات الحكمه ، حيث ان

الحكم على الكلى الطبيعى يقتضى السريان و الشياخ فيما يمكن انطباق الكلى عليه ، اذ المفرد المحلى باللام لم يكن هو بعينه موضوعا للعموم حتى يمكن ان يرد الحكم ثبوتا او سلبا على العموم ففى مثل لا تكرم رجلا ، او لا تكرم الرجل ، او لا تنقض اليقين لا يعقل ان يكون المراد منه سلب العموم ، بل لا محيص من اراده عموم السلب . نعم فى مثل الجمع المحلى باللام يعقل ذلك حيث انه موضوع للعموم مع قطع النظر عن ورود الحكم عليه ويمكن ان يرد السلب او الايجاب على نفس العموم و لكن حيث ان اداه العموم فيه يكون مرآتا بملاحظه نفس العام بما له من المصاديق المقدره وجوداتها .

والحاصل ان اللام فى الجمع انما يكون موضوعه بمعنى حرفى مرآتا ، بملاحظه المصاديق ، و العموم انما يستفاد منها فلا يمكن ان يرد الحكم عليه بما عرفت : من ان ورود الحكم على العموم لا بد و أن يلاحظ فى العموم معنا اسميا ، فالسلب فى الجمع المحلى باللام ايضا لا يمكن . نعم فى مثل لفظه كل و ما شابهها مما يكون معانيها اسميه يمكن ان يدعى ظهور السلب فيها بسلب العموم حيث ان السلب يرد على نفس كل .

كما هو الظاهر من مثل لا تأكل كل رمان فى البستان و تضرب كل عالم اذا فسد .

و منها : مضمرة اخرى لزراره قال :

قلت له اصاب ثوبى دم رعا ف او غيره او شئ من المنى فعلت اثره الى ان اصيت له الماء حضرت الصلاه ونسيت ان بثوبى شيئا من المنى و صليت ثم انى ذكرت بعد ذلك قال ( ع ) تعيد الصلاه و تغسله قلت : فان لم يكن رأيت موضعه و علمت انه اصابه فطلبته و لم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال



عليه السلام تغسله و تعيد قلت و ان ظننت انه اصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت  
 و لم ار شيئاً فصليت فيه فرأيت فيه قال (ع) تغسله و لا تعيد . قلت : لم ذلك  
 قال (ع) : لانك كنت على يقين من طهارتك و شككت و ليس ينبغي لك ان  
 تنقض اليقين بالشك ابداً . قلت فاني قد علمت انه قد اصابه فلم اد راين  
 هو فاعسله قال : تغسل من ثوبك الناحيه التي ترى انه قد اصابها حتى  
 تكون على يقين من طهارتك . قلت : فهل على ان شككت انه اصابه شئ  
 ان انظر فيه قال : لا و لكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع من نفسك  
 قلت : ان رأيت في ثوبي و انا في الصلاه . قال : تنقض الصلاه و تعيد اذا  
 شككت في موضع منه ثم رأيت هو ان لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلوه  
 لانك لا تدري لعله وقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك الحد يث .

هذا الصحيح مشتمله على عد من الاحكام منها صحها لا استصحاب بناء على ان  
 يكون المراد من اليقين في قوله لانك كنت على يقين من طهارتك هو اليقين بها قبل ظن  
 الاصابه لا اليقين الحاصل من الفحص بعد الظن بالاصابه الا كانت الروايه منطبقه على  
 قاعد ما ليقين لا الاستصحاب الا ان ذلك خلاف الظاهر خصوصا مع فرض الراوي حصول  
 اليقين بالطهاره بالفحص بعد ظن الاصابه بل فرضا نما هو لم ير شيئاً بعد النظر و عدم  
 الرؤيا مع من حصول اليقين بالعدم كما لا يخفى . انما الاشكال في تطبيق  
 التعليل على المورد ، و حاصله انه كيف يصح التعليل لعدم وجوب الاعاده  
 بعدم العلم بوقوع الصلاه مع النجاسه بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك  
 . . . الخ .

مع ان الاعاده حينئذ لا تكون من نقض اليقين بالشك بل نقض اليقين  
 باليقين نعم يصح التعليل بذلك بلحاظ حال قبل الشروع في الصلاه حيث  
 انه بمجرد الظن بالنجاسه مع عدم تيقنها لو لم يشرع في الصلاه لكان ذلك

عن نقض اليقين بالطهاره بالشك فيها ، واما بلحاظ قبل فعل الصلاه و العلم بوقوعها في النجاسه فلا يصح التعليل بذلك لعدم وجوب الاعاده .  
و ينبغي قبل التعرض لدفع الاشكال و كيفية تطبيق التعليل على مورد ه ، من بيان كيفية اعتبار الطهاره عن النجاسه الخبثيم في الصلاه و ان ما هو شرط في الصلاه ماذا ؟ فاعلم : انه قد استفاضت الاخبار بان من علم بالنجاسه فنسى و صلى تجب الاعاده عليه ، و من لم يعلم بها لم تجب وان انكشف بعد ذلك وقوع الصلاه مع النجاسه ، و بمضمونها افتى الاصحاب وان كان يظهر من بعض الاخبار خلاف ذلك و انه يجب الاعاده مطلقا الا انه لم يعمل بها المشهور و هو مما لا اشكال فيه و لكن ينبغي ان يعلم كيفية اخذ العلم و عدم العلم موضوعا لوجوب الاعاده و عدمه فان العلم المأخوذ في الموضوع يمكن اخذه على احد وجوه الثلاث .

الاول ان يؤخذ على وجه الصفتيه بان يكون العلم بالنجاسه بما هو صفة خاصه قائمه بالعالم موضوعا لوجوب الاعاده و لازم اخذه بهذه الوجهه عدم قيام شئ من الطرق و الاصول المحرزه و غير المحرزه كما حررناه في محله .  
الثاني ان يؤخذ على وجه الطريقيه بما هو محرز بان يكون العلم بالنجاسه هو محرز في الواقع و طريق اليه موضوعا لوجوب الاعاده لازم ذلك اخذه على هذا الوجه قيام الطرق و خصوص الاصول المحرزه مقامه .

الثالث : ان يؤخذ على وجه المنجزيه بان يكون العلم بالنجاسه منجزا للاحكام ، من وجوب الاجتناب اكلا و شربا موضوعا لوجوب الاعاده و لازم ذلك قيام كل ما يكون منجزا للواقع مقامه من غير فرق بين الطرق و الاصول المحرزه و غيرها لا شراك الكل في كونها منجزه للواقع عند المصادفه و عليه لا بد من الاعاده عند تنجز النجاسه بمنجز بل لازم اخذ العلم على وجه المنجزيه

موضوعا لوجوب الاعاد ه لزوم الاعاد ه عند الشك فى النجاسه ايضا مع عدم رافع له من عقل او شرع ، لان الاحكام منجز بنفس الشك فيها الا ان يثبت له مزيل من الاستصحاب والطهاره .

و تظهر الثمره بين العلم على وجه الطريقيه او المنجزيه انه لو علم اجمالا بنجاسه احد الثوبين ثم غفل عن ذلك و صلى فى كل ثوب صلا موبعد ذلك تبين نجاسه كلا الثوبين فان لازم اخذ العلم على وجه المنجزيه هو اعابيه كلا الصلاتين لانه بنفس العلم الاجمالى قد ينجز عليه النجاسه فى كل من الثوبين و لازم اخذ العلم على وجه الطريقيه هو عدم لزوم اعاده الصلوتين لان العلم الاجمالى انما كان طريقا الى نجاسه احد الثوبين فيكون احدى الصلاتين واقعته فى النجس من دون طريق اليه فيقع الاشكال فى الاعاده لان العلم الاجمالى الاول لم يتعلق . فتأمل .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان العلم المأخوذ فى لسان الادله موضوعا لوجوب الاعاده يحتتمل اخذه على احد الوجهين الآخريين فلا يحتتمل اخذه على وجه الصفتيه كما لا يخفى وعلى كلا الاحتمالين يستقيم التعليل الوارد فى الروايه ، فانه بناء على كون العلم مأخوذا على وجه التنجزيه يكون التعليل لبيان افاده ان النجاسه لم يكن لها منجزه فلا موجب للاعاده و ذلك ينبغى على ان يكون العله مجموع قوله : لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ، لا خصوص قوله و ليس ينبغى . . . الخ . و بعبارة اخرى ان يكون العله المجموع من المورد و الاستصحاب ، لا خصوص الاستصحاب فانه بناء على هذا يكون قوله ( ع ) : (( لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت )) لبيان افاده انك لم تكن عالما بالنجاسه تفصيلا او اجمالا كما هو المفروض فى صدر الروايه ، بل كنت متيقنا بالطهاره و شاكا

في النجاسة و يكون قوله : و ليس ينبغي لك . . . الخ . لبيان افساده ان شككت هذا معنى بحكم الاستصحاب فالنجاسة غير منجز عليك لا بالعلم لعدم علمك بها بل كان علمك بالطهارة ، و لا بالشك لانك و ان كنت شاكا فيها و كان الشك بها موجبا لوجوب الاعادة حيث ان بنفس الشك تنجز عليك احكامه الا ان شكك هذا ملغى بمقتضى الاستصحاب ، و عدم نقض اليقين بالشك ، فلا موجب للاعادة ، و التعليل بذلك لعدم وجوب الاعادة بناء على اخذ العلم على وجه المنجزية يكون في محله .

و اما بناء على ان يكون العلة هي خصوص قوله (ع) : لا ينبغي لك الخ و يكون قوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت جئ به توطئه بما هي العلة فحسن التعليل لا يتوقف على اخذ العلم على وجه المنجزية بل التعليل يحسن ، و ان كان العلم مأخوذا على وجه الطريقية فان التعليل لو كان هو خصوص الاستصحاب فيكون مفاد الرواية انه لا يجب عليك الاعادة لانك كنت مستصحب الطهارة اى لا حراز الطهارة بالاستصحاب فيكون المقام من منصوص العلة الذي يستفاد منه الكبرى الكلية و هو كلها كان محرزاً للطهارة لا يجب عليه الاعادة .

و حاصل الكلام انه سواء قلنا ان الشرط في عدم وجوب الاعادة هو عدم العلم بالنجاسة و الشك المستقر او قلنا بان الشرط هو احراز الطهارة فيستقيم التعليل .

نعم بناء على هذا الوجه و هو كون التعليل مسوقا لبيان افاده الكبرى الكلية من شرطية احراز الطهارة ربما يقع التعارض بينهما و بين ما دل على كفايه عدم العلم بالنجاسة في عدم وجوب الاعادة كما استفاضت فيه الروايات فان لازم ذلك هو عدم الحاجة الى احراز الطهارة بل يكفي عدم العلم

بالنجاسه فيصح صلاه الغافل كماورد من صحه صلاه من كان في ثوبه عذره انسان و سنور ، او كلب و هو لا يعلم سواء كان العلم مأخوذاً على وجه الطريقيه ، او على وجه التنجزيه ، فانه لو كان للطريقيه فغايتة قيام كل طريق محرز للنجاسه مقامه و هذا لا يربط له بشرطيه احرار الطهاره الا ان يكون التعليل بذلك من باب انه من مصاديق عدم العلم بالنجاسه و لازم شرطيه الاحراز هو عدم كفايه ذلك في بطلان صلاه الغافل . الا ان يقال ان الاحراز انما يكون شرطاً عند الالتفات الى الطهاره و النجاسه لا مطلقاً . فيصح صلاه الغافل ايضاً ، و مع ذلك لا يمكن القول بشرطيه احرار الطهاره و لو مع الالتفات اليها فانه لا اشكال في صحه صلاه من صلى بقاعده الطهاره عند الشك فيها مع ان القاعده لم يكن محرزاً للطهاره او ليست من الاصول المحرزه .

الا ان يقال ان الشرط اعم من احرار الطهاره الواقعيه و الظاهريه هذا بخلاف ما اذا قلنا بان العلم مأخوذاً على وجه التنجز فانه خال عن هذا الاشكال طراً فيصح صلاه الغافل ، و من صلى بقاعده الطهاره بلا تكلف لعدم منجزيه النجاسه بالنسبه اليها .

و دعوى اخذ العلم موضعاً على وجه النتجز ليست بجعل التعبد بل يمكن ان يجعل نفس هذه الصحيحه قرينه على ذلك و ما ورد في بعض الروايات عن ميسر قال قلت لابي عبد الله (ع) أمر الجاربه فتغسل ثوبي من المنى فلا تباليخ في غسله فاصلى فيه ناذا هو يابس . قال (ع) : اعد صلاتك اما انك لو كنت غسلت لم يكن عليك شئ فانه لو كان عدم العلم بالنجاسه المنجزه موضعاً لعدم وجوب الاعاده لكان اللازم عدم الاعاده مطلقاً في مفروض السؤال في الروايه و لو كانت الجاربه غسلت الثوب او بعد تغسيل الجاربه و اجبارها بالتطهير لم يكن النجاسه منجزه عليه ، لاصاله الصحه في

فعلها واعتبار قول ذي اليد ، فلا موجب للاعادة ، والعلم السابق على تطهير الجارية مما لا اثر له بعد قيام الحجة الشرعية على خلافه مع انه لو كان العلم السابق موجبا للاعادة ولو مع قيام الحجة على خلافه لما كان وجه للتفرقة بين تغسيل الجارية وبين تغسيه نفسه ، حيث حكم الامام ( ع ) بالاعاده في الاول وعدم الاعاده في الثاني مع اشتراكها في العلم السابق هذا .

ولكن منافات هذه الرواية بما ذكرنا امر وحسن التعليل امر آخر ، فان التعليل يحسن بما ذكرناه على كل حال ، وان كان هذه الرواية مضمونا منافيه لمضمون الصحيحه مع انه يمكن ان يقال : بعدم المنافات بينهما لانه عند تطهير الجارية العلم السابق للنجاسه لم يرتفع اثره بالنسبه الى الاعاده بمجرد اخبار الجارية بالتطهير مع عدم العلم به وان ارتفع اثره بالنسبه الى جواز الدخول في الصلاه منجزا لاحكام النجاسه عليه بمجرد العلم به ، وقيام الحجة على خلافه لا يقتضى ازيد من المقدوريه المعلومه فلا موجب لعدم الاعاده وهذا بخلاف ما اذا باشر بنفسه التطهير ، فانه هو بمباشرته يعلم بزوال النجاسه وبيد علمه بالنجاسه الى علمه بالطهاره ويرتفع اثر علمه السابق بعد انقلابه مع ان هذه الروايه منافيه على كل حال ولو كان العلم للطريقه مع ان اخذ العلم في الاخبار لا تخلو عن احدهما ثم انه ربما قيل : بان حسن التعليل بذلك انما هو لاقتضاء امر الظاهري الاجزاء فتكون الصحيحه من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعده وكاشفه عنها وقد اشكل الشيخ ( قده ) على ذلك بما حاصله ان ظاهر التعليل هو ان يكون العله لعدم وجوب الاعاده كون الاعاده نقضا لليقين بالشك لو كان التعليل بلحاظ اقتضاء الامر الظاهر للأجزاء ، لكان الانسب ،

بل المتيقن هو تعليل عدم الأعادة بكون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء لا لكونها نقضا للمتيقن بالشك . هذا ، ولكن الأنصاف ان الأشكال بذلك مما لا يستقيم فانه بعد فرض كون العله هو نفس الاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشك لا المجموع من المورد و الاستصحاب كما استظهرناه سابقا و المفروض ان التعليل بذلك بعد انكشاف وقوع الصلاة فى النجس مما لا يحسن بضم كبرى أخرى كليه تستفاد من نفس الدليل بدلاله الأقتضاء بحيث يكون عدم الأعادة فى المورد من صغريات تلك الكبرى المنكشفه من التقليل بدلاله الأقتضاء كما يكون من شرطيه احراز الطهاره كما تقدم ، و يترتب عليها عدم الأعادة كذلك يمكن ان يكون الكبرى اقتضاء الامر الظاهري الاجزاء و يترتب عليها ايضا عدم الأعادة .

و الحاصل ان حسن التعليل بالاستصحاب يتوقف على انضمام كبرى أخرى اليه بكون تلك الكبرى هى العله فى الحقيقه لعدم الأعادة فان تعليل عدم الأعادة بعد انكشاف الخلاف حيث كان الصلاة مستصحب الطهاره فى ذلك الحال لا يخلو : اما لاجل ان يكون الشرط هو احراز الطهاره و اما الاقتضاء الأمر الظاهري . الاجزاء : فالأولى ان يجاب عن قال بان التعليل فى الروايه بذلك انما هو لاقتضاء الامر الظاهري الأجزاء بانه لا ينحصر حسن التعليل ايضا بالقول بان الشرط هو احراز الطهاره اذ بعد ما كان لا محيص من استفاده كبرى اخرى بها يتم حسن التعليل فالكبرى المستفاد كما يمكن ان يكون هى اقتضاء الامر الظاهري الأجزاء كذلك يمكن ان يكون هى شرطيه الاحراز فيتعين الأول دون الثانى بلا معين ، فتكون الصحيحه من هذا الوجه مجمله .

و دعوى ان من لوازم الشرعيه السابقه المستصحبه فان الصلاة هو

الاجزاء وعدم الاعاده فالاجزاء انما هو من لوازم المَجْعُول من الطهارة المستصحبه وعليه لا يحتاج فى حسن التعليل الى استفاده الكبرى الكليه من اقتضاء الامر الظاهرى الاجزاء حتى يقال بان الروايه مجمله من هذه الجبهه ، بل لاستصحاب الطهاره عند الشك فيها لوازمه الشرعيه . منها جواز الدخول فى الصلاه ، منها عدم الاعاده عند انكشاف الخلاف ، فتعليل عدم الاعاده بالاستصحاب يكون فى محله لان من لوازمه عدم الاعاده ولايتوقف حسنه على استفاده كبرى كليه اخرى فاسده جدا ، فان الاجزاء انما هو من لوازم العقليه على اقسامه من اجزاء المأموريه بالأمر الواقعى عن امره و اجزاء المأموريه بالأمر الظاهرى عن امره . واجزاء المأموريه بالأمر الظاهرى عن الامر الواقعى مع عدم انكشاف الخلاف بما يثبت بان الاجزاء فى القسمين الأولين من اللوازم العقليه لنفس المَجْعُول ، بداهه ان من لوازم المَجْعُول الواقعى او الظاهرى هو الأجزاء وسقوط الأمر عقلا . واما القسم الاخير وهو اجزاء الماتى به بالامر الظاهرى عن الامر الواقعى انما هو من نفس جعل الظاهرى عقلا ، فان دلالة الاقتضاء مقتضى باكتفاء الشارع بالصلاة مع استصحاب الطهاره ، مع عدم انكشاف الخلاف والا لم يكن معنا لجعله الأستصحاب وكان لغوا والعقل حاكم بان من لوازم جعل الشارع حججه الأستصحاب هو الاكتفاء به بالماتى به بالاستصحاب ، لكن حكم العقل بذلك تابع لبقائه الجعل الشرعى فما دام الجعل الشرعى من الاستصحاب بوجود الحكم العقل بالاجزاء ايضا موجود . فاذا ارتفع الاستصحاب بانكشاف الخلاف كما فى مورد الروايه و ارتفع حكم العقل بالأجزاء قهرا . و بعبارة اخرى حكم العقل بالأجزاء ظاهرى تابع لبقاء الحكم الظاهرى الشرعى و يدور مداره ، فالاجزاء بعد انكشاف الخلاف لا يمكن تطبيقه على القاعده .



ولا يمكن ان يكون من لوازم الشرعيه للمستصحب ، فلو ثبت اجزاء فى مورد الروايه فلا بد من ان يكون ذلك بدليل آخر غير الأدله المتكفله للاحكام الظاهرية ، وبالأخره يرجع الى انه لا بد من استفاده كبرى لاقتضاء الظاهرى للأجزاء فى حسن التعليل .

ثم انه بعد ما عرفت من تسالم الفقهاء على عدم وجوب الاعاده عند انكشاف وقوع الصلاه فى النجس و هو الذى استفاضت به النصوص يقع الكلام فى طريق الجمع بينهما وبين الأدله التى اعتبر الطهاره شرطاً للصلاه فان اشتراط الطهاره الواقعه مطلقاً سواء علم بالنجاسه او لم يعلم ، ولازم ذلك بطلان الصلاه عند وقوعها مع النجاسه ، و وجوب الاعاده بل قضائها مطلقاً مع ان الروايات فى الباب ناطقه بعدم وجوب الاعاده ، فكيف يجمع بينهما وقد ذكر لوجه الجمع وجوه :

الاول ما حكى عن بعض من انه فى هذا الموضع قد اخذ العلم بالنجاسه وغير المأكول شرطاً ومع عدم العلم ليست الطهاره و الماكوليه شرطاً واقعياً .

الثانى ما نسب الى بعض آخر من ان الشرط هو احراز الطهاره بوجه عن الالتفات اليها . او يقال ان الشرط اعم من الطهاره الواقعيه و الظاهرية المحرزه . و الفرق بين هذا الوجه و سابقه هو ، انه بناء على هذا الوجه لا بد من احراز الطهاره بوجه من الاستصحاب و قاعده الطهاره ولا يكفى الشك فيها مع عدم المزيل ، و هذا بخلاف الوجه السابق فانه يكون فى صحته اى العمل مجرد عدم العلم بالنجاسه ، و لا يحتاج الى احراز الطهاره فلا بنى احد على عدم حجيه الأستصحاب و قاعده الطهاره فيها كان اللازم بناء على الوجه الاول صحه الصلاه وبناء على الوجه الثانى بطلانها .

و ربما تطهر الثمره بين الوجهين ايضا فيما لوصلى فى بعض الاطراف  
المعلوم نجاسته بالاجمال غفله ، فبناء على كفايه عدم العلم بالنجاسه صحت  
صلاته ، لانه حين الصلاه لم يعلم نجاسته ذلك البعض ، و العلم السابق  
لم يتعلق به بخصوصه بل يتعلق بما يكون مرددا بينه وبين غيره ، و اما بناء  
على الآخر بطلت صلاته لعدم احراز الطهاره ، فتأمل .

هذا ، و لكن الظاهر انه لا يمكن الالتزام بكل من الوجهين فلا ينطبق  
عليه فتاوى الاصحاب .

اما الوجه الاول فلتسالم الاصحاب ظاهرا على انه لا بد من احراز  
الطهاره بوجه عن الالتفات اليهما ، و لذا علل الامام (ع) فى الروايه  
بالاستصحاب ، و من هنا تمسك بعض من قال بالصحه بالسّمثال المتقدم  
بقاعده الفراغ .

و اما الوجه الثانى فلعدم قيام دليل على ان الشرط فى الصلاه هو  
الاعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه ، بل الأدله على قسمين : قسم بظاهره  
شرطيه الطهاره الواقعيه ، و قسم ما اعتبر العلم بالنجاسه فى موضوع وجوب  
الاعاده طريقيا او منجزا ، فالقول بان الشرط هو احراز الطهاره بلا دليل كما  
اختاره النائيني (قده) .

الثالث ان يكون الاجزاء فى هذه الموارد من باب القناعه من المأموريه  
الواقعيه بما يقع امثالا له ، بان يكون الفعل الواقعي بعنوان الأمثال  
للواقع بدلا عن الواقع المأموريه و قائما بمصلحه فى هذا الحال . و الفرض  
المطلوب منه ، فيكون الشارع قد اكتفى بالصلاه فى غير المأكول و النجس  
الحاكي بها بداعى امثال الامر الصلاتى وقع بها عن الصلاه فى المأكول .  
و الظاهر لا يرد على هذا الوجه شئ مما اوردناه سابقا على الوجهين ،

بداهه انه لا بد من احراز الطهاره بوجه عند الشك فيها حتى يكفى ايقاع  
الصلاه فى النجس مع عدم علمه بها .

فان قلت الماتى به فى حال الجهل كالصلاه فى غير المأكول و النجس  
اما ان يكون مشتلا على مصلحه الواقع او لا ؟ فان كان مشتلا عليها فلا بد من  
الأمر به تخييرا لا للأمر بالصلاه فى المأكول و الطهاره مغنيا . و ان لم يكن  
مشتلا عليه فلا وجه للأفتاء ان الشارع به مع تمكنه من تحصيل المصلحه  
الواقعيه عند انكشاف الخلاف .

قلت دليل الاجزاء يكشف كسفا انيا عن اشتغال الماتى به فى حال  
الجهل على المصلحه الا ان مصلحته انما يكون فى طول مصلحه الواقع ، و مع  
هذا لا يمكن الأمر به تخييرا كما لا يخفى .

و الحاصل انه لا يمكن القول ببقاء المأموريه الواقعيه على مصلحه حتى  
فى هذا الحال فان ذلك يلزم اطلاق الأمر به و معه يمتنع الأجزاء ، بل  
لا بد من ان يكون مقيدا بغير هذا الحال و لكن لا على هذا التقييد  
للحاظى اذ التقييد للحاظى فى مثل المقام ممتنع فان الاطلاق و التقييد للحاظى  
بالنسبه الى الانقسامات اللاحقه للشئ السابقه على الاوامر ، و اما الانقسامات  
اللاحقه له بعد وجوده كالتقريبه و امثاله فيما لا يمكن فيه الاطلاق و التقييد  
للحاظى ، بل لا بد من نتيجته الاطلاق او نتيجته التقييد ، و معنى نتيجته  
الاطلاق و التقييد هو ان المصلحه و الغرض الباعث على الامر اما ان لا  
يختص حصوله بتقدير خاص من التقادير اللاحقه للأمر بعد وهذا وجود مفتتجه  
ذلك الأطلاق ، فاما ان يختص بتقدير خاص كفعله بقصد التقريبه و هذا

نتيجة التقييد ، و ذلك بعد عدم إمكان الاطلاق والتقييد للحاظى و المقام بعد ما كان السابق به انما اشتمل على المصلحه من حيث وقوعه امثالا لا للواقع فالتقييد للحاظى لا يمكن لان مرتبه امثال الشئ متأخر عن وجوده و الاطلاق للحاظى ايضا لا يمكن لعين ما ذكرناه فى التقييد للحاظى ، و نتيجة الاطلاق ايضا قد ثبت امتناعه فى المقام لعدم معقوليه الاجزاء ، فلا بد من نتيجة التقييد . نعم التقييد للحاظى بالنسبه الى ما هو من قيود الموضوع و حالاته و كان ذلك جهل المكلف به بمكان من الامكان ، اذ لا مانع من ان يقال : كل من كان جاهلا بالنجاسه او غير المأكوليه فليصل معها ، او يقال ايها الجاهل بالنجاسه صل و لو وقعت صلاتك مع النجاسه ، و لا يقاس ذلك بتكليف الناسى للجزء حيث قلنا لا يمكن تكليفه بالناقص بدليل يخصصه ، كان يقال ايها الناسى للسوره مثلا صل بلا سوره فان تكليفه بذلك يوجب خروجه عن عنوان الناسى بمجرد التفاته الى كونه ناسيا ، و هذا بخلاف الجاهل بالنجاسه على ان تكليفه بذلك يرجع الى الوجه الاول ، من كون العلم بالنجاسه اخذ قيد الشرطيه الطهاره و قد عرفت فساد ما مابناء على وجه الثالث الذى اخترناه وفاقا للنائينى ( قد ه ) من الاجزاء من باب القناعه عن الواقع بما وقع امثالا له فقد عرفت انه لا بد فيه من نتيجة التقييد .

و الحاصل ان المقام نظير المورد التى قام الدليل فيها على الاجزاء موارد تبدل رأى المجتهد فى خصوص العبادات بناء على الاجزاء فيها كما ادعى على ذلك الاجماع وغيره .

ثم اعلم ان الصحيحه قد اشتملت على عدّه صور من وقوع الصلاه مع

احدها ما سئله اولا من العلم التفصيلي بالنجاسة و محلها ثم نسي

و صلى .

ثانيها صورته علم الاجمالي بنجاسه احد الثوبين و صلى فيهما و هذا

السؤالان هما اللذان اجاب الامام (ع) عنهما بوجوب الأعادة .

ثالثها ما اذا لم يعلم بالنجاسة و ظن ، و قد اجاب (ع) بعدم

وجوب الأعادة و قد تقدم ما فيه مفصلا .

رابعها ما اذا التفت الى النجاسة و هو في اثناء الصلاة ، و هذه

الصورة هي التي فصل الامام (ع) بين ما اذا علم النجاسة و شك في موضع منها

ثم راه في الأثناء فحكم (ع) بنقض الصلاة و اعادتها ، و بين ما اذا لم

يعلم قبل الصلاة بها راه في الأثناء (ع) ثم هذه الصورة ايضا فصل بقرينه

قوله لعله شيء اوقع عليك في اثناء الصلاة و لا ينبغي الخ بين ما اذا احتمل

وقوع النجاسة في الأثناء فليس عليه الأعادة بل يغسلها و يبنى عليه و بين

ما اذا لم يحتمل فعلية النقص و الاعاده فتكون هذا الصحيحه من جمله

الاجبار التي فصلت في صورته عدم سبق العلم بالنجاسة ، بين علميتها في

الأثناء فعلية الاعاده و بين علمه بها فليس عليه الاعاده و بذلك أفتى بعض

الأصحاب . و في الباب اخبارا حرمة معاوضه لذلك دائما على عدم وجوب

الاعاده مطلقا و لو علم بها في الأثناء فلا بد من ملاحظه الاخبار ثم الترجيح .

و منها صحيحه ثلثه لزراره و اذا لم يدر في ثلث هو اوفى اربع و قد

احرز الثلث قام و اضاف اليها اخرى ، و لا شيء عليه و لا ينقض اليقين بالشك

و لا يدخل الشك باليقين و لا يخلط احدهما بالآخر و لكنه ينقض الشك

باليقين و يتم على اليقين فيبني عليه و لا تعتد بالشك في حال من الحالات

و موقع الاستدلال في هذه الصحيحه انما هو قوله لا ينقض اليقين بالشك .

وقد اشكل على ذلك بان الركعه في قوله قام بإضاف اليها اما ان يراد بها ركعه موصوله واما ان يراد بها ركعه مفصوله بتكبير و سلام ، فعلى الأول يكون قوله (ع) لا تنقض اليقين منطبقا على الاستصحاب ، ولكنه مناف لما هو المعلوم من اصول الاماميه من البناء على الاكثر ، وعلى الثاني يكون المراد من اليقين في قوله ولا تنقض اليقين بالشك هو اليقين مجعول البرائه قد عبر عن هذا النحو من العمل باليقين في عده من الاخبار كقوله (ع) اذا شككت فابن على اليقين كما بالسهو تاره و بالوهم اخرى وعلى هذا لا تكون الروايه من ادله الاستصحاب .

ثم ذكر الشيخ تقريبا اخر للتمسك بالروايه و هو ان الروايه لا بد فيها اما من حملها على التقيه و هو مخالف للأصل ، واما من حملها على الاخذ باليقين و الاحتياط ، و هو وان كان بعيدا الا انه لا محيص عنه هذا .  
ولكن لا يخفى عليك في كلامه من النظر .

اما اولاً فلان حمل قوله لا تنقض اليقين بالشك على قاعده اليقين و الاحتياط مما هو في غاية البعد بل لا ينبغي المصير اليه فان لفظه انقض مما لا تناسب قاعده اليقين بالشك و الاحتياط ، اذ ليس فيها نقض بل انما هو عمل خاص سمى في بعض الاخبار باليقين و اين هذا من قوله لا تنقض اليقين بالشك ؟ بل نقض اليقين بالشك ينحصر مورد و غايه استعماله اما بالاستصحاب ، واما بالشك السارى المسمى بقاعده اليقين .

واما ثانياً فلانه لا محذور في حمل الروايه على التقيه بمعنى كون تطبيق المورد بالاستصحاب كان للتقيه و كان قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك محمولا على بيان افاده الحكم الواقعي العام من حرمة نقض اليقين بالشك ووجوب العمل بالاستصحاب ، غايته ان في خصوص الشك في عدد الركعات كان حكمه غير الاستصحاب ، فالامام استشهد لحكم فيورد بالاستصحاب يعينه حيث

مذهب العامة ذلك وحمل الروايه على ذلك مما لا يلزم منه محذور أصلا ، وكم له نظير من الروايه كقولهم (ع) بعد السؤال اللعين فى مسئله الأقطار فى اليوم الذى شهد وأبانه يوم عيد ، فقال (ع) ذلك الى امام المسلمين ان صام صمنا معه وان افطر افطرننا معه فان الامام (ع) انما قال ذلك تقيّة مخافة ان يضرب عنقه كما صرح بذلك بعد انقضاء المجلس ، ولكن مع ذلك يحمل قوله ، ذلك الى امام المسلمين على بيان الحكم الواقعى من اعتبار حكم الحاكم فى باب الهلال ولا استدلال بذلك على ذلك فليكن الصحيحه فيما نحن فيه من هذا القبيل وعلى كل حال الذى يقتضيه النظر فى معنى الصحيحه هو ان قوله (ع) قام و اضاف اليها اخرى وان كان ظاهرا بدوا فى ركعة الموصولة الا ان قوله لا يدخل الشك باليقين ولا يخلط احد هما بالآخر يهدم هذا الظهور و يجعله ظاهرا فى الركعة المفعولة لان ظاهر قوله لا يدخل الشك باليقين هو لا يدخل الركعة المشكوكه بالمتيقنة ولا يخلط احد هما بالآخر ومعنى ذلك هو انه لا يأتى بها موصولة فان الوصل يوجب ادخال المشكوك بالمتيقن فكان الامام عليه السلام اراد ان يتبين اراده حكم المسئلة على طريق الكفاية والأشارة حتى لا ينافى التقيّة فان ادت بلفظ يكون ظاهرا فى الركعة الموصولة عقبه ببيان يفهم منه الركعة المفصولة ولذا قنع زرا ره بما اجابه الامام (ع) ولم يسئل ان الركعة موصولة او مفصولة هذا بحسب ما يتعلق بقوله (ع) قام فاضاف مع قوله ولا يدخل الشك ٠٠٠ الخ ٠ اما ما يتعلق بقوله ولا ينقض اليقين ٠٠٠ الخ ٠ اى فالذى يقتضيه النظر هو حمله على معناه الظاهرى فيه من الاستصحاب من دون تصرف ٠ وما يتوهم من ان حمله على معناه وجب النبأ بلا اتيان الركعة موصولة وهو مناف لاصول الأمامية ٠ فاسد ٠ اذا منشأ التوهم هو الخيل تخيل الغاء الشارع الاستصحابا

بالكلية في باب الصلاة عن الشك في عدد الركعات مع ان الأمر ليس كذلك  
 اذ حكم الشارع في باب الشك في عدد الركعات من البناء على الاكثر و  
 اتيان بركعه مفصوله بتكبير و سلام مستقل لا تنافى الاستصحاب او مفاد  
 الاستصحاب عند الشك في ذلك و ليس الا البناء على عدم فعل الصلاة يعنى  
 الركعه الرابعه و عدم جواز الاقتضاء ما بيده من الركعه و هذا المعنى بعينه  
 موجود عن الشك في الركعات غايته انه لو لم يحكم الشارع بوجوب فعل  
 الركعه مفصوله كان مقتضى اطلاق الاستصحاب هو فعلها موصوله و لكن حكم  
 الشارع بفعلها مفصوله اوجب تقييد ذلك بالاطلاق بل يمكن ان يقال ان  
 حكم الشارع باتيان الركعه مفصوله لا ينافى الاستصحاب بوجه من الوجوه و غير  
 موجب لتقييد اطلاقه فانه بعد ما كان الحكم الواقعى للشاك في عدد  
 الركعات هو فعل المشكوك مفصولا سواء كانت في الواقع صلاته تامه او ناقصه  
 و كان زياده التكبير و السلام مغتفره كان استصحاب عدم فعل الركعه  
 الرابعه و عدم نقض اليقين بالعدم بالشك في فعلها جار من دون ان يكون  
 ذلك منافيا للحكم الواقعى المجعل للشاك من فعل المشكوك منفصلا فان  
 الاستصحاب انما هو لو ثبت آثار اليقين السابق على المشكوك و اما كـ  
 الآثار ما هو ، فليس ذلك من شأن الاستصحاب تعيينه فلو فرض ان اثر الشك  
 في الركعات واقعا هو فعل المشكوك مفصوله فاین يتحقق المنافات بين هذا  
 الحكم و بين استصحاب عدم فعل الرابعه .

وبعبارة اخرى مقتضى الاستصحاب عدم فعل الرابعه هو فعلها اما  
 كيفية فعلها فهو يدور مدار واقعه من الجعل الشرعى فاذا كان الجعل  
 الشرعى الواقعى عند الشك في عدم الركعات هو فعلها مفصوله فلا يكون  
 ذلك موجبا للتصرف في استصحاب عدم فعل الركعه الرابعه و لا اطلاقه ولا



يلزم منه عول الاستصحاب من باب الشك في عدد الركعات واجد بقوله (ع) في الصحيحه لا ينقض اليقين بالشك محمول على معناه من الاستصحاب وتكون من الادله العامه على اعتباره .

ومنها روايه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) قال : قال امير المؤمنين (ع) من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين .

وقد اشكل الشيخ (قده) على الاستدلال ، بانها ظاهره في اختلاف زمان اليقين والشك بقريته لفظ كان وذلك بمنى على ان في الاستصحاب لا يعتبر اختلاف في زمان الشك واليقين بل المعتبر انما هو اختلاف زمان المتيقن والمشكوك وان اتحد زمان الشك واليقين ، بل وان تاخر زمان اليقين عن الشك والذي يعتبر فيه اختلاف زمان الشك واليقين انما هو قاعده اليقين .

ولكن لا يخفى ما فيه فان الضابط في قاعده اليقين اختلاف زمان اليقين والشك مع وحده متعلقهما ، كما اذا اختص بعداله زيد في يوم الجمعه وشك في يوم السبت بعداله يوم الجمعه من غير فرق اخذ زمان اليقين قيده للعداله كثيرا لها حتى يكون عداله زيد في يوم الجمعه مغايرا بعدالته في يوم السبت واخذ الزمان ظرفا لها ولا يعتبر في قاعده اليقين لحاظ الزمان قيده كما يظهر من الشيخ (قده) في المقام بل الذي يعتبر في قاعده اليقين هو وحده متعلق الشك واليقين مع اختلاف زمانهما وسرايه الشك لليقين . هذا ضابط قاعده اليقين والاستصحاب .

والحاصل ان في كلي من الاستصحاب وقاعده اليقين جهه عموم ، وجهه خصوص بعد تباينهما باعتبار وحده المتعلق وتعدد ه ، حيث يعتبر في

الاستصحاب فالعموم بصورتى اختلاف زمان اليقين والشك الا ان الغالب فى موارد الاستصحاب هو سبق زمان اليقين على زمان الشك . واما جهه خصوصيه فلا اعتبار اخذ الزمان ظرفا فيه . واما جهه عموم القاعده فلعمومها بصورتى اخذ الزمان ظرفا او قيدا ، واما جهه خصوصها فلا اعتبار اختلاف زمان اليقين والشك فيها .

اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان الروايه تنتطبق على الاستصحاب من دون ان يكون لها ظهورا فى القاعده . والتعبير بها بضمي زمان اليقين انما هو لكونه الغالب فى الاستصحاب كما تقدم . بل يمكن ان يقال بظهور الروايه فى خصوص الاستصحاب بقريته قوله فليمض على يقينه فان ظاهره هو المضى على اليقين مع فرض وجوده وهذا لا ينطبق على القاعده لانعدام اليقين فيها .

ومنها مكاتبه على بن محمد قاسانى قال كتبت اليه وانا بالمدينه عن اليوم الذى يشك فيه انه من رمضان هل يصام ام لا فكتب (ع) اليقين لا يدخله الشك ، صم للرؤيه و افطر للرؤيه هذه الروايه قد جعلها الشيخ من اظهر روايات الباب ويشكل بان خصوص على اعتبار اليقين بدخوله وان صومه و افطاره اما يكون للرؤيه او للشهاده فمن المحكى جدا ان يكون المراد من اليقين فى الروايه اليقين بدخول شهر رمضان لا يقين بشعبان فتكون الروايه اجنبيا عن باب الاستصحاب .

ثم انه قد استدلل للاستصحاب بمثل قوله ((ع)) : ((كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام وكل شئ . . . الخ)) بتقريب ان الغايه يدل على استمرار طهاره الشئ و حليته الى زمان العلم بالقذاره و الحرمة فيتحدمفاده مع مفاد قوله (ع) لا ينقض اليقين بالشك و لكن انقضه بيقين آخر و قد اختلف

كلمات القوم في مقدار دلالة مثل هذه الاخبار . منهم صاحب الفصول قال :  
 بدلالة قوله كل شيء . . . الخ . على اعتبار قاعدة الطهارة والحليه واستصحابها  
 معا . و منهم صاحب الكفاية قال بدلالة الصدر على الحكم الواقعي وقاعده  
 الطهارة معا . و الذيل على الاستصحاب . و الاقوى انه لا يدل الا على  
 قاعدة الطهارة والحليه و بيان ذلك : هو ان الشيء اما ان يراد به العنوان  
 الاولي المعروف للحكم الواقعي الاولي كالحجر و الشجر و المدر و غير ذلك  
 من الاشياء الخارجيه ، و حينئذ يكون حمل ظاهر او حلال عليه لبيان حكمه  
 الواقعي فيكون مفاده كل موجود في الدنيا محكوم واقعا بالطهارة الواقعيه  
 و الحليه ، و يكون من العمومات المخصصه كقوله تعالى احل لكم ما وراء ذلك  
 او ما في الارض جميعا و اما ان يراد به الشيء المشكوك حكمه بما انه مشكوك  
 الحكم بمعنى ان يراد من كل شيء مشكوك الطهارة و الحليه و حينئذ يكون  
 حمل الظاهر و الحلال عليه لبيان حكمه الظاهري فيكون مفاده مفاد ان كل  
 مشكوك الطهارة و الحليه محكوم ظاهرا بالطهارة و الحليه و وجه كون الحكم  
 فيه ظاهريا هو اخذ الشك في موضعه و لا يمكن من الشيء الأعم من الشيء  
 بما هو هو و بما انه مشكوك الحكم لتأخر رتبة الشيء بما انه مشكوك الحكم  
 عن نفس الشيء لتأخر رتبة الحكم عن نفس الشيء لتأخر رتبة الحكم الظاهري  
 عن الحكم الواقعي .

و بالجمله لا يمكن ان يراد من الشيء الأعم من موضوع حكم الواقعي  
 و موضوع الحكم الظاهري لتأخر رتبته عنه كما انه لا يمكن ان يراد من المحمول  
 و هو قوله ظاهر و حلال الأعم من الحكم الواقعي و الظاهري لتأخر رتبته  
 فلا بد ان يراد من الموضوع و هو الشيء اما الشيء بعنوانه الاولي ، و اما  
 الشيء بما انه مشكوك الطهارة و الحليه كما انه لا بد ان يراد من المحمول

ايضا احد الحكمين .

ثم ان صدر الروايه مع قطع النظر عن الذيل يكون ظاهرا فى الحكم الواقعى المَجْعول للاشياء هو الطهاره والحليه فيكون مساقه مساق الأدله المتكفله لبيان الأحكام الواقعيه كقوله : احل لكم ما فى الارض جميعا و لكن بعد مزيله بقوله (ع) حتى تعلم انه قدرا و حرام لا بد من ان يكون المراد من الصدر هو الطهاره والحليه الظاهريه ، و يلزم ان يكون المراد من الشئ الشئ بانه مشكوك الطهاره والحليه ، و ذلك لان الغايه سواء جعلناه غايه للحكم او غايه للموضوع لا يكون غايه للحكم الواقعى و لا الموضوعه ، اذ ليس للحكم الواقعى معنى يعلم بالقذاره و الحرمة و لان موضوعه بذلك ، بل غايه الموضوع الواقعى هو تبدله و انقلابه الى عنوان آخر كغليان العصير و حليه الخمر ، و يلزمه تبدل الحكم الواقعى . و الحاصل ان غايه الحكم هو انقضاء عمره بحسب الجعل الشرعى كالليل فى الصوم ، و تبدل موضوعه و انقلابه عما هو عليه كغليان العصير و امثال ذلك ، و اما العلم بضد الحكم او ضد الموضوع فليس غايه للحكم و لا الموضوع ، و مثل قوله حتى تعلم انه قدرا او حرام لا يصح ان يكون غايه للحكم الواقعى الا بتكلف و التأويل بان يكون اخذ العلم فى الغايه بمحض الطريقه الى ما هو الغالب فى الحقيقه من دون ان يكون له دخل فى ذلك اصلا و اخذ الغداره لقداره و الحرمة كناية عن انقلاب الموضوع حتى يكون المعنى فى كل شئ لك ظاهر او حلال واقعا الى ان يتقدّر او يتنجس او الى ان يصير حراما بالغليان مثلا او انقلاب الطاهر الواقعى الى النجس انما يكون بتقدّره كاتقلاب الحلال الواقعى الى الحرام انما يكون فى العصير مثلا بالغليان و فى الخمر بالحليه كما ترى تكلف ركيك فى الروايه لا يمكن المصير اليه الا مع ضيق الخناق ، و هو بخلاف

من غير تكلف بما هي مان كل موضوع لحكم ظاهري انما يكون معنى بعدم انكشاف  
الخلافاً .

و حاصل الكلام ان مثل قوله (ع) كل شئ ظاهر و كل شئ حرام لا  
يتحمل الا لمعنى فارد و ذلك المعنى الفارد بحيث يقتضيه ظاهر اللفظ من  
غير تأويل ليس هو الا قاعده الطهاره و الحل ، و لو اغمضنا النظر عن الظاهر  
و ارتكبنا التأويل فلا بد من حمله على بيان الحكم الواقعي بالاستصحاب مما  
لا يمكن ان يستفاد منه اصلاً . و دعوى ان الاستصحاب انما يستفاد من كلمه  
حتى حيث انها تدل على استمرار الحكم الى ما بعدها من العلم بالقذاره  
و الحرمة فيصير حاصل المعنى ان كل شئ ظاهر واقعا او ظاهر الى ان  
تعلم الخلافاً فيتحد مفاده مع مفاد قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك و لكن  
انقضه ييقين اخر فان عدم نقضه بالشك ليس الا عباره عن استمرار اليقين في  
زمان الشك الى زمان العلم بالخلافاً ففساده غنى عن البيان فان تقدير  
ليستمر الطهاره مما لا شاهد عليه و كلمه حتى لا تدل على ذلك فان غايه  
ما يمكن تسليمه هو ان كلمه حتى تدل على استمرار تلك الحكم المذكور في  
الصوره و هو قوله ظاهر و اما اخذ تلك الطهاره مفروضاً عنها و الحكم باستمر  
الطهاره الى زمان العلم بالخلافاً كما هو مبني استفاده الاستصحاب من الروايه  
مما لا شاهد عليه . و بالجملة استفاده الاستصحاب من مقدمه مطويه و ان  
كان يستقيم الا انه لا قرينه على تلك المقدمه كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في اخبار الاستصحاب و قد عرفت ان عمدتها الاخبار  
الثلاثه المرويّه عن الزراره ، و دلالتها على اعتبار الاستصحاب دون قاعده  
اليقين واضحه فان موردها لا ينطبق على قاعده اليقين اذا عرفت ذلك فيصح  
الكلام في مقدار دلالتها و انها هل تدل على اعتبار الاستصحاب مطلقاً

حتى مع الشك فى المقتضى ولا وقد عرفت انه ليس المراد من المقتضى فى المقام ما هو ترشح منه وجود الشئ لان الشك فى المقتضى بهذا المعنى ملازم للشك فى وجود الشئ ومورد الكلام فى الاستصحاب انما هو الشك فى البقاء بعد الفراغ عن اصل وجوده وتحققه فى الخارج ، ومع ذلك ، الشك فى البقاء ثاره يكون من باب الشك فى المقتضى ، واخرى يكون من باب الشك فى الرفع فيعلم منه انه ليس المراد من المقتضى ما يكون من اجراء العله بل المراد من المقتضى فى المقام مقدار استعداد الشئ حكما كان او موضوعا فى عموم الزمان فان هذا هو الذى يمكن العلم به تاره والشك فيه اخرى ، ففى مثل الصوم علم مقدار استعداد بقاءه بحسب الزمان وهـو الغروب الذى جعل غايه له ، وكذا اخبار الحيوان الذى علم ان امده الى ثلثه ايام ومثل اخيار الغبن مثلا يشك فى مقدار استعداد بقاءه فى عمود الزمان ، وكذا الكلام فى الموضوعات الخارجيه ففى مثل الفرس يعلم بمقدار استعداد بقاءه فى الزمان كخمسسين سنه وفى البق يشك ، واما ضابط الشك فى الرفع . هو الشك فى حدوث زمان يوجب رفع الشئ فى اثناء الزمان باستعداد بقاءه فى سلسله الزمان . وبما ذكرنا من الضابط فى الشك فى المقتضى والشك فى الرفع يظهر الخلل فى كلمات جمله من الاعلام حيث يورد دودون على الشيخ (قده) فى جمله من المسائل الفقهيـه خصوصا فى باب المعاملات التى اجرى الشيخ (قده) فيها الاستصحاب بان هذا الاستصحاب يكون الشك فى المقتضى وهو لا يقول به فان الايراد بذلك عليه انما نشأ من اجراء الشيخ الاستصحاب فيها يكون من الشك فى المقتضى مع ان الاثر ليس كذلك بل جميع هذا المورد من الشك فى الرفع على ماتقدم من الضابطه فيه حتى ان الشك فى انتقاض التيمم

لأجل وجدان الماء فى اثناء الصلاه او زوال المرض يكون من الشك فى الرفع على اضابط المتقدم ، مع انه من اوضح مصاديق الشك فى المقتضى بالمعنى الذى تخيلوه الذى اوجب فتح باب الاشكال على الشيخ ( قد ه ) نعم ظاهر كلام الشيخ عند التكلم فى استدلال المانعين لحجيه الاستصحاب يعطى ان مثال التيمم ليس من باب الشك فى الرفع ، بل هو من الشك فى المقتضى على ما يظهر من بعض او من باب الشك فى الموضوع حيث ان المكلف بالطهاره الترابيه هو فاقد الماء ، وعند وجدانه فى اثناء الصلاه يشك فى كونه فاقدًا لما فيكون من الشك فى الموضوع على ما يظهر من صدر كلامه فراجع ( و لكن الظاهر ان مثال التيمم يكون من الشك فى الرفع لا من الشك فى المقتضى لما تقدم من ان الشك فى المقتضى ينحصر مورده بما اذا رجع الشك فى مقدار بقاء الشى فى عمود الزمان ، و التيمم ليس من هذا القبيل فان الطهاره الترابيه اذا حدث يبقى الى ان يحدث مزيلها من الزمانيات كوجدان الماء قبل الصلاه و وجدانه اثناءها يصير منشأ الشك فى كونها مزيلا فيكون وجدانه فى اثناءها نظير خروج الذى مثلا الذى يشك فى ناقصيته و ذلك واضح و اما عدم كونها من الشك فى الموضوع فلانه لم يؤخذ بلسان الأدله وأجد الماء و فاقد ه موضوعا بل الموضوع هو افراد المكلفين يكون وجدانه و فقدانه شرطا لتكليفهم بالطهاره الترابيه او المائيه كما هو ظاهر الايه الشريفه ، يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاه ٠٠٠ الخ حيث ان المخاطب هو المؤمنون باشخاصهم فالشك فى انتقاض التيمم ضد وجدان الماء فى اثناء الصلاه لا يكون من الشك فى الموضوع بل من الشك فى الحكم مع حفظ الموضوع الذى هو المكلف و قياس ما نحن فيه بالماء المتغير مع الفارق ، و ينحصر الشك فى المقتضى بما ان الشك فى الغايه الزمانيه

و هذا ايضا ليس على جميع الوجوه بل على بعض الوجوه كما تقدم تفصيله .  
 و اما عدم اعتباره عند الشك فى المقتضى فلعدم الغايه المصححه لـ ورود  
 النص عليه حتى يكون مشمولا للانتقاض .

و توضيح ذلك هو انه لا اشكال فى ان تعلق النقض باليقين فى هذه  
 الاخبار ليس بغايه المتيقن بما يكون المراد من عدم النقض اليقين بالشك  
 عدم نقض المتيقن ، و ما كان على يقين منه و ان كان يوهم ذلك ظاهر كلام  
 الشيخ فى المقام ، بداهه انه لا معنى لاطلاق اليقين و اراده المتيقن منه ،  
 فان الاستعمال على هذا الوجه ركيك جدا لو لم نقل بانه غلط ، من جهه  
 عدم علاقه المصححه لاطلاق اليقين او بالعكس و ذلك بمكان من الوضوح  
 لا يكاد يخفى على مثل الشيخ ( قده ) فلا بد ان يكون مراده غير ذلك و ان  
 كان بعيدا عن ظاهر عبارته بل النقض انما يرد على نفس اليقين ، و المراد  
 من عدم نقض اليقين عدم نقضه بنفسه لكن لا بما هو هو وصفه قائمه بنفس  
 المتيقن بالكسر ، بداهه انه بنفسه منقض بنفس الشك فلا معنى بالنهى عن  
 نقضه و كذا ليس المراد عدم نقض اثار اليقين و احكامه فان ذلك ليس المراد  
 قطعاً على تقدير ثبوت اثر فى الشريعة هترتباً على نفس اليقين بما هو وصفه ،  
 بداهه ان ذلك اجنبى عن باب الاستصحاب ، مع ان الاخبار و اراده لبيان  
 افاده الحجيه فمتعلق النقض باليقين لا بد ان لا يكون بعنايه نفسه بما هو  
 هو وصفه قائمه بالنفس ، بل تعلق النقض باليقين بما له من الجرى العملى  
 و البناء عليه و الحركه مع طبقه و ورود النقض على اليقين و العلم و القطع  
 و غير ذلك من الفاظ المترادفه بما هو لاجل ذلك اى بما فى اليقين من  
 الجرى العملى ، بمعنى ان استعمال اليقين انما هو من جهه ما يقتضيه من  
 الجرى العملى على طبقه ، و هذا بخلاف العلم و القطع فانهما انما يستفاد  
 فى مقابل الظن و الشك و التردد . من هنا لم يعهد الى الان ورود النقض



على العلم أو القطع في كلامه وخطبه وروايه ولم يسمع لا ينقض العلم مثلاً وحاصل الكلام في انه لم يؤخذ اليقين في قوله لا ينقض اليقين بالشك على وجه الموضوعيه بل أخذ على وجه الطريقيه المتعلقه وان كان حكماً ولاحكام متعلقه ان كان موضوعاً والا لا معنى لان يقال انقض او لا تنقض بعد اندفاعه بالشك وجدانا وتكويناً فورود النقض على اليقين انما هو باعتبار المتيقن ، لا أقول ان لفظه يقين في الاخبار استعير للمتقين كما يوهم ظاهر عبارته الشيخ ، بل أقول ان العناية المصححه لورود النقض على اليقين انما يلحقه من ناحيه المتيقن باعتبار ما يقتضيه من الجرى عليه و المشى على طبقه . ثم ان المجهول في باب الاستصحاب ليس هو بقاء ما كان على قطع النظر عن كون التشخيص محرزاً لما كان فان يكون مفاد اخبار لا تنقض هو ان ما ثبت يدوم وما كان باق فان ذلك ضرورى البطلان ولو كان مفاد الأخبار ذلك لكان ذلك حكماً واقعيان لا حكماً ظاهرياً ولما كان وجه الاخذ اليقين والشك فيه بل فيه بل المجهول في باب الاستصحاب هو ابقاء الاحراز بما له من الجرى العملى الذى كان يقتضى الاحراز فتكون مفاد اخبار لا تنقض هو ان المجرى العملى الذى كان يقتضيه احراز باق وليس لك نقضه وان زال — احرازك بالشك لا انه ليس ينبغى ان ترفع اليد عما كان يقتضيه احرازك — بواسطة الشك ، فان ذلك لازم اخذ الاحراز على وجه الطريقيه اذا عرفت ذلك ظهر لك ان اخبار الباب مقصوره بما اذا كان اليقين السابق مقتضياً لجرى العمل على وفقه بحيث لو لم يحدث ما يشك في بقاء المتقين لكان الجرى العملى باقياً الى اخر الدهر والحد الذى ضرب له شرعاً ان كان لمحد محدود وبعباره اوضح يعتبر في الاستصحاب ان يكون اليقين قد تعلق فـسـ ان حدوثه بالزمان الذى يشك فيه بقاء المتيقن من جهة حدوث الامر الزمانى

حتى تكون اليقين عند حدوثه اقتضى الجرى العملى فى زمان الشك لكن يصح ان يقال لا تنقض يقينك بحسب اقتضاء الجرى العملى بواسطه الشك ، اذ لو لم يتعلق اليقين و لو فى آن ما بالزمان الذى يشك فيه لما كان لسه اقتضاء للجرى العملى فى ذلك الزمان لتعبيه الجرى العملى لليقين فاذا لم يتعلق اليقين بما له من الجرى فى زمان الشك لما كان محلا لقوله لا تنقض اليقين لان اليقين بنفسه منتقض ، بمعنى انه ليس له اقتضاء الجرى العملى فى ذلك الزمان حتى يقال لا تنقض يقينك بما له من الجرى بالشك فلم يحصل فى الغايه المصححه لورود النقض على اليقين فلا بد لاجل رعايه عنايه النقض من تعلق اليقين بزمان للشك و لو آنا ما و هذا المعنى مفقود فى الشك المقتضى بخلاف الشك فى الراجع اما فقد انه فى الشك فى المقتضى فواضح لان الشك فى الشك فى المقتضى ملازم لليقين عند حدوثه فان من اول الامر يشك فى بقاء المتيقن فيما بعد العناية المعلوم بقاءه فهى مثلا لو شك فى الحيوان الكذائى كالبق مثلا عمره بحسب عمود الزمان يدور بين ثلثه ايام لورابعه ، فهو من اول الامر شك فى بقاءه فى اليوم الرابع و لم يتعلق به اليقين فى آن من الآتات و ما اقتضى بيقينه الجرى العملى فى يوم الرابع فى حال من الحالات ٠ و حاصل الكلام : ان ما قلنا من الضابط الصحيح بعنايه ورود النقض على اليقين من انه لا بد من تعلق اليقين بماله من الجرى العملى بزمان الذى يقع الشك فيه فلا يصح ان يقال لا تنقض يقينك بالشك طبقت فى الشك فى المقتضى لعدم تعلق اليقين بعد تعلق اليقين به بخلاف الشك فى الراجع فان اليقين فيه قد تعلق عند حدوثه بالزمان الذى يشك فيه واقتضى ايضا الجرى العملى فى ذلك الزمان بحيث لو لم يحدث ذلك الزمان الذى اوجب الشك فيه فى بقاء ذلك المتيقن لكان الجرى العملى باقيا على

حاله بحسب بقاء ما يقتضيه من اليقين ، فصح ان يقال بعد حدوث ذلك الزمانى و الشك فى بقاء المتيقن ، بانه لا تنقض يقينك بذلك تكويننا الا ان - حرمة العملى لا تنقضه و ليس مفاد لا تنقض مجرد التكليف بعدم النقض بل معناه ان يقينك غير منقوض ، غايته انه لا بما هو هو حتى يلزم الكذب بل بما اقتضاه من الأفراد هذا المعنى عند الشك فى الرافع يحمل على احسنه بخلاف الشك فى المقتضى كما اوضحناه .

لا يقال ان ما دل على اعتبار الاستصحاب غير منحصر باخبار لا تنقض بل مثل قوله من كان على يقين فشك فليعض على يقينه مما يدل على اعتبار الاستصحاب ، مع انه ليس فيه لفظ النقض فعموم اليقين يقتضى عدم الفرق بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرافع .

لانا نقول ان ظاهر الروايه تأخر زمان الشك عن زمان اليقين و نحن وان لم نعتبر ذلك فى الاستصحاب الا ان الروايه ظاهره فى ذلك و تأخر الشك انما يكون فى الشك فى الرافع لما عرفت ، من ان الشك فى الشك فى المقتضى لازم اليقين فى اول حدوثه ، و مما يؤيد ذلك قوله عليه السلام فى ذيل بعض الاخبار و لكن انقضه بيقين مثله ، بداهه عدم صدق اليقين باليقين فيما لو علم من اول الامران الحيوان لا يعيش ازيد من اربعه ايام . ثم لا يخفى عليك انه لا يمكن رفع اليد عن ظهور لا تنقض فى الشك فى الرافع بظهور عموم اليقين للأعم من متعلقه بما له اقتضاء الأستمرار بحسب الزمان و ما ليس له اقتضاء ذلك لأظهره لا تنقض عن ظهور اليقين فى الأعم .

ثم انه قد عرفت انه لا فرق فى الشك فى الرافع بين ان يكون الشك فى وجود الرافع و بين ان يكون فى رافعيه الموجود باقسامه من الشبهه

الحكميه والموضوعيه والمفهومييه فان اطلاق لا تنقض يشمل جميع هـذـه  
الاقسام بعد صدق النقض عليها ، وقد خالف فيه المحقق السبزوارى ( قده )  
على ما حكى عنه ، حيث قال بعدم حجيه الاستصحاب عند الشك فى رافعيه  
الموجود باقسامه ، وعلله بما حاصله انه عند الشك فى رافعيه الموجود لا يكون  
هنا نقض لليقين بالشك ، لان الشك فى المذى مثلا فى المشبهه الحكميه  
كان حاصله من اول العلم برافعيه الطهاره للحدث ، ومع ذلك لا يكون  
ناقضا لذلك العلم ، وكذا الشك فى زوال النجاسه عند زوال التغير من قبل  
نفسه كان حاصله من اول العلم بنجاسه الماء المتغير ، مع انه لم يكن فيه  
نقض لليقين بالشك بل نقض لليقين باليقين بما شك فى الرافعيه ، اذا لو  
كان ذلك نقضا لليقين بالشك لكان اللازم تحقق النقض من اول الامر لثبوت  
الشك من اول الامر .

ولكن لا يخفى عليك ما فيه فان وجود المذى ، وزوال التغير من قبل  
نفسه خارجان لحصول الشك ببقاء الطهاره الذين يتحققهما خارجا موجب  
لارتباط هذا الشك باليقين وصدق نقضه به وان كان قبل تحقق المذى  
وزوال التغير خارجا لم يكن ربط بين ذلك الشك واليقين ، ولم يصدق  
النقض به لان يقينه قد تعلق بزوال التغير وهذا الشك لم يصدق عليه  
النقض ما لم يتحقق هنا ماء متغير وبعد ذلك يزول تغيره من قبل نفسه  
الذى به يحصل الشك فى بقاء النجاسه و ضد وجود ذلك بتحقيق معنى  
النقض ويكون رفع اليد عن النجاسه المتيقنه بذلك ناقضا لليقين بالشك و  
ليس ذلك نقضا لليقين باليقين ، اذ ليس كل يقين ناقض بكل يقين ، بل  
نقض اليقين باليقين انما هو فيما اذا كان يقين الثانى قد تعلق بخلاف ما

يقينا بخلاف ما تعلق به اليقين الاول من الطهاره والنجاسه المتغيره ولم يكن هذا اليقين نقضا لذلك اليقين ، بل انما يكون هذا اليقين واسطه لحصول الشك الذي به يحصل النقض هذا في الشبهات الحكميه .

واما في الشبهات الموضوعيه فمن اول حدود الشك يرتبط باليقين و يكون نقضا له كما لا يخفى . وكيف كان اطلاق لا تنقض يشمل جميع صور الشك في الراجع لشموله لجميع الاقسام اللاحقه للمستصحب من كونه حكما او موضوعا ، جزئيا و كليا ، وجوديا او عدميا ، تكليفيا او وضعيا ، ولا يهمننا التعرض للاقوال و اطاله الكلام في ضعفهما نعم في المقام ربط الكلام في بيان الحكم الوضعي من الاقسام المايربينه و بين الحكم التكليفي ، و بيان ان الحكم الوضعي يجمع اقسامه فيما تناله يد الجعل اولا فنقول : ربما قيل بانحصار الاحكام الوضعيه في السببيه والشرطيه والمانعيه . وربما قيل بالثلثه مع الزيادة ما ضافا لعليموا انقلابيه . وربما قيل بانها تسعه بزياده الصحه والفساد ، والعزيمه والرخصه ، و في مقابل هذا القول قول بكونها غير محصوره ، بل كلما ليس بتكليف فهو وضع سواء كان له دخل في التكليف او في متعلقه و موضوعه او لا حتى قيل بان الماهيات المخترعه الشرعيه كالصلاه والصوم ، والحج والجهاد وغيره من الاحكام الوضعيه . وقد شنع على هذا القول بان اطلاق الحكم الوضعي على مثل الصلاه والصوم مما لا معنى له ، بداهه انه ليس من مقوله الحكم وكذا سائر الماهيات المخترعه ويمكن دفعه بانه ليس المراد ان الصلاه بما هي هي مثل الحكم وضعي ، بل حيث كانت مركبه من عدّه اجزاء و شروط و موانع و كانت الجزئيه والشرطيّه ، والمانعيه من الاحكام الوضعيه ، فبهذا الاعتبار صارت الصلاه من الاحكام

الظاهر انه ليست الاحكام الوضعيه بتلك المثابه بحيث ينحصر في ثلاثه ا و  
خمسه او تسعه و لا بهذه المثابه بحيث تكون غير محصوره ، حتى عد بعض  
القضاوه و الولايه منها فانه بناء على هذا التعميم كان ينبغي عد الامامه  
و النبوه ايضا منها مع انها ليسا من الاحكام الوضعيه قطعا . و السرفى  
ذلك هو ان الحكم ما كان مجعولا للشارع فى عالم الشرعيه و بما انه شارع  
و يكون له تعلق بعمل المكلفين واقعا لهم و مثل القضاء و الولايه ما هو  
من شئون الرياسيه العامه و السلطنه المطلقه الثابتة للامام و النبى (ص) ليس  
لها تعلق و ربط بعمل المكلفين .

فكيف كان ينبغي ان يجعل ضابطا و هو ان يقال : المجعلوات الشرعيه  
اما تاسيسيه و اما اعتبارات امثاليه ، وليعلم ان كلاهما فى المقام انما هو بعد  
الفراغ عن ان لنا مجعولات شرعيه قد تعلق بها اراده الشارع و كراهته لا  
انه لم يكن هناك مجعول شرعى اصلا بل الذى يكون هو العلم بالصالح  
و الفساد على الوجه الاتم و النظام الاكمل كما حكى احتمال ذلك عن بعض ،  
و التزامه به فان ذلك مع فساده فى نفسه بحيث لا يمكن الألتزام به ، و كيف  
ذلك مع اشتمال الكتاب العزيز و السنه النبويه على جملة الاحكام ، و يمكن  
ان يكون تلك الاحكام كلها اخبارا عن العلم بالصالح ، و كيف يمكن حمل  
اقيموا الصلاه يكون الكلام بعد الفراغ عن ان فى التشريعه احكام و ارادات  
و كراهات ، و لو بالنسبه الى بعض النبوى و الولوى و ان لم يكن فى المبدء  
الاعلى الا العلم بالصالح و الفساد لكن بعد ان ادعى الى النبى و الزم الى  
الولى (ع) بنقدح فى نفسه المباركه الاراده و الكراهه ينشئ الاحكام على  
طبقها كما ذهب اليه صاحب الكفايه (قده) حيث قال فى المبدء الاعلى  
الاراده ، و لا كراهه بل ليس الا العلم بالصالح و الفساد ، و الاراده و الكرا<sup>هه</sup>

ينقدح فى نفسه النبويه و الولويه و نحن و ان نساعده على ذلك فان ماتخيل مانعا عن تحقق الاراده و الكراهه فى مبدء الاعلى من انه يكون محلا للحوادث و هو محال فاسد عندنا بمنع استلزام تحققها فى المبدأ الاعلى ضروريته محلا للحوادث كما حقق فى محله .

و كيف كان بعد النبأ على ان لنا مجعولا شرعيا نقول المجعولات الشرعيه اما تاسيسيات الشارع من دون ان يكون فى العرف ذلك والعقلا ، لها عين و اثر و هى الاحكام الخمسه ، و اما اعتبارات امضائه ، و هى ما كانت متداوله عن العرف التى عليها يدور معاشهم و نظامهم كالملكيه ، و الزوجيه و الحريه و الرقيه و الطلاق و غير ذلك من الاعتبارات امرفيه التى امضاء الشارع بزياده بعض القيود ، و نقصان بعض اخر ، و ليس المراد من الاعتباريات الانتزاعيات و ان كان كثيرا يشتهبان ، و يستعمل كل منهما مقام الاخر الا ان الانتزاعيات غير الاعتباريات ما كان لها تاصيل فى وعاء الاعتباريات و ان لم يكن لها تاصل فى وعاء العين ، و ليس كل ما لا يكون له تاصل من عالم الاعتباريات فهو داخل فى الانتزاعيات ، بل عالم الاعتباريات عالم مغاير لعالم الاعيان و مقابل له . و الحاصل ان المراد بالاعتبارى هو الشئ الذى اعتبره من بيده الاعتبار و من ينفذ اعتباره ، بحيث لو علم الشئ بنفس اعتباره يكون ما بازاء فى ذلك العالم كاعتبار السلطان للحك و يروا و جعله فيما يباع و يشتري به كالذهب و الفضة و المتاع و قيمته له ، و كذا اعتبار السكه الذائيه فان بنفس اعتباره البرات و السكه بتحقيق ذلك المعنى القائم بها من قيمه بحسب ما دل مقدار من الذهب و الفضة ، بخلاف الانتزاعيات مخضه ليس لها بالحد فى عالم الاعتبار من العوالم و لا يحقق لها بل المتحقق هو منشأ الانتزاع من دون فرق بين ان يكون منشأ الانتزاع ثابتا

عالم الأعيان ، أو ثابتا فى عالم الاعتبار . إذ لا يختص الانتزاع بعالم الاعيان الخارجيه فان مثل السبب و الشرط ينتزع من الامر الاعتبارى سببيه العقد من الملكيه الاعتباريه التى اعتبرها المعبر عند تحقق العقد ، و من هذا الاعتبار ينتزع مسببيه العقد لها كما سيأتى انشاء الله .

و بالجمله الامور الانتزاعيه كلها من قبيل الخارج المحمول بحيث لا يكون لها ما بأزاء كعليه العله ، فان الموجود فى الخارج هو نفس العله والمعلول لاعليها لعلومعلولها لمعلول بخلاف الاعتباريات فان لها تحقق وثبوت و من هنا يمكن ان يقال ان الاعتباريات كلها من المحمولات بالضميمه الذى ملاكه قيام احدى المقولات بموضوعاتها كقيام العلم الذى هو من مقوله الكيف بالعالم و الكون بالجسم ، و امثال ذلك سوى مقوله الاضافه فانها من خارج المحمول مثلا مثل الجده التى هى احدى المقولات عبارته عن واجد به الشئ . و اعلى مراتب الوجدان هو واجد به الله تعالى للسموات و الارضين و ما بينهما فان حقيقه الواجد به هو ذلك و اى واجد به اقوى من واجد به العله لمعلولها الذى هو مرتبه عن وجودها ، و كذا واجد به النفس بمن يوجد ها من الصور العلميه و بالجمله واجد به العله لمعلولها من اقوى مراتب الوجدان و اضعفها مرتبه واجد به الانسان لتعمم و كالتقص ، و حصص الواجد به على مثل ذلك انما هو من قصور النظر فاذا كانت الجده عبارته عن الواجد به تارة تكون واجد به حقيقه ، و اخرى واجد به اعتباريه يعتبرها المعبر كواجد به الشخص بما يملكه ، و ان لم يكن ، يكون مالكا له حاضرا عنده موجودا لديه بل كان فى اقصى بلد الهند فانه بعد اعتبار كون ذلك ملكا لشخص يكون الشخص واجدا له غايته انه لا يكون واجد به خارجيه عينيه بل اعتباريه ، و كذا ايضا فى سائر



الاعتباريات، وعلى كل حال ليس مهمنا استقصاء حال الاعتباريات بل المقصود اثبات المغايره بينها وبين الانتزاعيات و ان لنا امورا اعتباريه امضاء الشارع من دون ان تكون منتزعه من التكليف اثبات في مورد ها كما قال الشيخ (قده) بل بنى عليه في الفقه وجعل الاحكام الوضعيه كلها منتزعه من التكليف التي يكون في مورد ها ٠ وقد اتعب نفسه الشريفه في كثير من موارد الوضعيات في مقام انتزاعها عن التكليف الثابت في مورد ها ، مثلا في مثل لزوم العقد الذي هو من اوضح الوضعيات وجعله منتزعا من مثل حرمة التصرف في المال حتى بعد الفسخ كما هو مقتضى اطلاق اوفوا بالعقود الشامل بما بعد الفسخ ، وجعل لزوم العقد وعدمه انفساخه بالفسخ منتزعا عن حرمة التصرف، وهكذا جعل ضمان الصبي لما يتلفه في حال صغره منتزعا من مثل وجوب اداء قيمه التالف بعد البلوغ ، وكذا الكلام في سائر الوضعيات ٠

قال النائيني (قده) : ولا يخفى ان هذا اتعاب للنفس و تعيين بلا ملزم بل في بعض الموارد مما لا ينحل ذلك، وليت شعري ما المانع من ان يكون الزوجيه والرقيه ونحوها من الاعتباريات العرفيه التي بنفسها متعلقه بالجعل في عالم الاعتبار قد امضاها الشارع ، ويكون التكليف منتزعا عنها لا انها منتزعه عن التكليف من ان هذه الاعتباريات متداوله عند العرف والعقلاء وجميع اهل الملل والنحل بل عند من لم ينتزع عليه كالدهرى والحال ليس عند هم الزام و تكليف و شرع ، فالدهرى الملزم بالملكيه والزوجيه والضمان مع عدم الالتزام بالتكليف من اين ينتزع عنده هذه الامور بالجملة الاعتباريات العرفيه قد امضاها الشارع بما انها معتبر عند العرف والعقل ، فهي متاصله بالجعل في عالم الاعتبار كلاحكام التكليفيه غايته انها ليست

تأسيسه بل امضائه فتحصل ان المجعولات الشرعيه على قسمين تكليفيات  
تأسيسيه ، واعتباريات المضائيه .  
ثم انه ليست المجعولات الشرعيه تقسيمها من الاحكام الشخصيه الجزئيه  
بل انما هى احكام كلييه مرتبه على موضوعاتها على نحو القضايا الحقيقيه كجعل  
الوجوب للحج على البالغ العاقل المستطيع ، وجعل الملكيه عند تحقق  
العقد الكذائى ، والزوجيه عن تحقق الكذائى ، وكذا الحال فى سائر  
التكاليف الاعتباريه ، فان ما هو المجعول فى الجميع امر كلى مرتب على  
موضوعه نحو ترتب العرض على معروضه وقد اصطلاحوا على تسميه الموضوع فى  
باب الاعتبار بالاسباب وفى باب التكاليف بالموضوعات والشرائط ويرجع الى امر  
واحد فان مرجع السبب الى الموضوع والموضوع الى السبب وكل  
منهما الى الشرط ويصح التعبير عن كل واحد ، فيقال ان العقد الكذائى  
موضوع للملكيه او شرط لها كما يقال : سبب لها ، وكذا يقال : البالغ  
العاقل المستطيع موضوع لوجوب الحج كما يقال سبب له وكذا يقال : شرط  
له والمراد من الجميع هو الشئ الذى رتب المجعول الشرعى عليه على حسب  
يقتضيه المصلحه ، ومجرد اختلاف السنخ المجعول من كونه تكليفيا او وضعيا  
لا يوجب اختلاف سنخ الترتب ولا يخفى ان ما اخذه الشارع موضوعا للحكمه  
قد يكون هو الموضوع عند العرف من دون تصرف شرعى فيه او زياده قيده  
او شرطا ونقصان كالعقد الذى اخذه موضوعا للملكيه وكالسبق والرمايه ،  
وحيازه الشئ وامثال ذلك . وقد يكون من مخترعات الشارع من دون ان  
يكون عند العرف فى عالم الموضوعيه عين ولا اثر كفاضل المؤنه الذى اخذه  
الشارع موضوعا لملك السادات للخمس حيث انه ما كان موضوعا عن العرف

لهذا الحكم اصلا و كل منها قد تكون مركبا و قد يكون بسيطا فالمركب مثل العقد الذى يكون مركبا من ايجاب و قبول او بسيط مثل الحيازه و فاضل المؤنه .

اذا عرفت ذلك فاعلم : ان السببيه انما تنتزع عن الموضوع و السبب و الشرط عند جعل الوجوب او الملكيه على موضوعاتها مثلا فان معنى اخذ الشئ موضوعا هو انه عند تحقق الموضوع يتحقق الحكم و يستحيل ان ينفك عنه ، و من هنا امتنع الشرط المتأخر بعد ما كان الشرط جزء الموضوع فانتراع السببيه عن الموضوع انما هو من جهه استحاله تخلف الحكم عنه فكان كالعله و ان لم يكن تعلقه حقيقه ، و كيف كان فبعد تحقق الجعل من الشارع او من غيره ينتزع السببيه على العقد و الاستطاعه و الدلوك ، فالمجوعول الشرعى ليس الا السبب ، و اما مسببيه السبب فليست مجعوله لا بجعل اصلى ، و لا بالتبعيه بل انما هى انتزاعيه صرفه ليس لها ، بازا فى عالم من العوالم ، بل لا يمكن تصرف يد الجعل اليها فان السببيه عباره عن الرشح و الافاضه القائمه بذات السبب الموجب تحقق المسبب ، و هذا الترشح و الافاضه لا يمكن ان تناله يد الجعل التشريعى ، و كيف يمكن ان يعطى الدلوك فى عالم التشريع وصف الرشح و الافاضه لوجوب الصلاه الذى فرض كونه هو المجعول الشرعى ، و لا يمكن القول بان وجوب الصلاه ليس مجعولا و بعد جعل الوجوب فإى معنى بجعل الدلوك سببا له و اى حاجه الى هذا الجعل و كذا بعد جعل الملكيه عند العقل لا حاجه الى جعل السببيه العقد لها ، و لا كلام فى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه بالنسبه الى التكليف و الاعتبار فانها بعد كالعقد الذى اخذ موضوعا للملكيه مركبا من

الأجزاء والشرائط وعدم الموانع فمن ملاحظه المجعول ينتزع عنه السببيه ، ومن ملاحظه كل جزء كالايجاب مثلا ينتزع الجزئيه ومن ملاحظه الشرط ينتزع عنه الشرطيه ومن ملاحظه المانع ينتزع عنه المانعيه كالجعل بالعوض مثلا فظهر ان القول بان السببيه ، والجزئيه ، والشرطيه ، والمانعيه فى باب التكليف والاعتباريات مجعوله اما استقلالها واما تبعا مما لا ينبغى بل ليست هذه الامور انتزاعيه من ترتب التكليف على موضوعه او ترتب الاعتبارى الاتصالى عليه .

ومما ذكرنا انقذ الخلل فيما افاده فى الكفايه من جعل السببيه والشرطيه ، والجزئيه والمانعيه فى باب التكليف غير منتزعه فى باب التكليف بل انما هى مجعوله تكوينا بغير جعل ذات السبب والجزء والشرط والمانع تكوينا ، وتكون السببيه واخواتها من قبيل لازم الماهيات المجعوله بجعل الماهيه ، وعلله بانه يمكن انتزاع سبب الدلوك مثلا عن الوجوب المتأخر عنه وكيف يعقل انتزاع الشئ عما يكون متأخرا عنه ، فسببيه الشئ للتكليف لا يكون منتزعه عن التكليف ، بل السببيه عباره عن الخصوصيه الذاتيه التكوينييه القائمه بذات السبب المستدعيه لحصول السبب من التكليف والوضع هذا ، ولكن لا يخفى ما فيه فان هذا خلط بين موضوعات التكليف وبين علل الجعل والتشريع ، فان الخصوصيه الذاتيه الثابته فى ذات السبب المجعوله بعين جعله تكوينا انما اقتضت الجعل التشريعى من حيث دخلها فى مناط الحكم والمصلحه التى اقتضت تشريعه ، ومناطات الاحكام طرا ليست مجعوله بجعل شرعى بل هى امور واقعيه وتكوينييه وهذا ليس محلا للكلام فى المقام ، بداهه ان التكليف متأخر عنها ومعلول لها فلا يعقل

ان يكون منتزعه عنها كما افاد هبل محل الكلام هو السببها للاصقه لموضوعات التكليف بعد ترتب التكليف على موضوعاتها المقدره موجوداتها كما هو شأن القضايا الحقيقية وهذا ما لسببها نما هو منتزعه عن الموضوع بعد جعل التكليف و امضاء الاعتبارات و ترتيبها على موضوعاتها و ما قبل اخذ الموضوع للتكليف و ترتيبه عليه لا سببها ولا موضوع لا شرط بدأها نه قبل جعل وجوب الحج على المنقطع و قبل امضاء الملكيه عقيب العقد لا معنى لان يقال ان العقد سبب للملكيه والاستطاعه سبب بوجوب الحج بل سببها للعقد والاستطاعه انما تنتزع بعد تحقق المجعل الشرعى و ترتب التكليف و ترتب التكليف والاعتبارى على موضوعه و ذلك واضح غايته .

نعم قبل تحقق المجعل الشرعى و جعل الكتليف و امضاء الاعتبارى يكون فى العقد و الاستطاعه خصوصيه ذاتيه تكوينيه اوجبت اخذ العقد و الاستطاعه موضوعا لها ، فتكون تلك الخصوصيه كسائر دواعى الجعل مقدا فى ترتيبه على الجعل الا انه قد عرفت ان هذا المعنى من السبب ليس محلا للكلام . و بعبارة اخرى اطلاق السبب على مثل الدلوك و العقد يمكن ان يكون باحد اعتبارين :

احد هما - اعتبار ان فى الدلوك و العقد خصوصيه ذاتيه اقتضت جعل الوجوب و الملكيه عند هما موضوعين للوجوب و الملكيه و محل الكلام فى ان السبب منتزعه من التكليف انما هو باعتبار الثانى و محل الكلام صاحب الكفايه هو الاعتبار الا اول هذا كله فى البينما لشرطيها لما نعيمى باب التكليف و الاسباب و اما الجزئيه و الشرطيه و لما نعيمى باب متعلقات التكليف فهى وان كانت ايضا منتزعه الا انها منتزعه عن تعلق التكليف بعد امور متباينها لذات متحد بحسب اللحاظ و الاعتبار فعند ذلك ينتزع الجزئيه للسور مثلا و شرطيها لظهاره و ما نعيمى لحرير فان الجزئيه و الشرطيها

المانع فى باب التكليف والاسباب انما ينتزع عن ترتب التكليف والمسبب الذى يجعله شرعى على موضعه المركب من عد ما موركا العقد المركب من الايجاب والقبول وغيرهما وفى باب متعلقات التكليف انما انتزع عن تعلق التكليف بعد ما مورلها وحده اعتباريه ، فتحصل ان مثل السببيه والشرطيه ، والمانع مما لا تناله يد الجعل لا اصله ولا تبعا ، بل انما هى انتزاعيه صرفه وليس لها ما بحذاء فى وعاء من الاوعيه سواء فى ذلك المسببيه التكوينييه المنتزعه عن العله الثابته فى عالم الاعتبار ، والسببيه فى باب موضوعات التكليف ، او موضوعات الاعتبارات الامثاليه . وكذا الحال فى الجزئيه واخواتها .

ثم انه ربما عد من الاحكام لوضعيه الصحه ، والفساد ولا يخفى ان الصحه والفساد يطلقان على معينين :

احدهما كون الشئ على ما ينبغى أن يكون صحيحا بمعنى انه واجد للخصوصيه التى حقه ان يكون واجدا لها ، ويقابله الفساد ، وهو ما كان فاقتدا لتلك الخصوصيه ، كما يقال : ان هذا الشئ على ما ينبغى ان يكون ان يقال هذا فعل صحيح او فاسد منتزعا من مقام ذات الشئ قبل تعلق الامر به ، فيقال : الصلاه صحيحه يعنى واجد الخصوصيه التى ينبغى ان تكون . ويحتمل ان المراد من قوله (ع) فاسده فى صحيحه ابن بكير فالصلاه فى شعره وبره وصوفه وروثه والبانه وكل شئ منه فاسد الروايه ، هو هذا المعنى اى غير مشتمله على الخصوصيه التى ينبغى ان يكون عليها .

ثانيها : مطابقه بما تعلق الامر به وهذا المعنى من الصحه والفساد انما ينتزعان عن الشئ بعد تعلق الامر به ، ومن عد الصحه والفساد من الاحكام الوضعيه اراد بهما معنى الثانى ، بداهه انهما بمعنى الاول ليسا

من الاحكام الشرعيه الوضعيه ولا منتزعا عنهما بل انهما ينتزعا من الامر الواقعي التكويني كما لا يخفى .

وقد عد من الاحكام الوضعيه ايضا الطهاره والنجاسه وقد جعلها الشيخ من الامور الواقعيه التي كشف عنهما الشارع ، ولم يعلم ان مراد الشيخ ( قد ه ) من الامور الواقعيه التي كشف عنهما الشارع ماذا ؟ فان اراد ان الشئ الذي حكم الشارع بكونه طاهرا او نجسا فيه خصوصيه واقعيه ، و قذاره او نظافه معنويه اوجبت الحكم بذلك فهذا لا يختص بالطهاره والنجاسه بل جميع موضوعات الاحكام ومتعلقاتها من هذا القبيل اي فيها خصوصيه اوجبت اخذه موضوعا ومتعلقا ، ومن هنا قيل : ان الواجبات الشرعيه الطاف في الواجبات العقلية ، وان اراد ان اصل الطهاره والنجاسه من الامور الواقعيه فهذا يكذب الوجدان ، بداهه ان الطهاره بمعني النظافه والقذاره بمعني النجاسه من الاعتباريات العرفيه كما يشاهد استقذار العرف من الاشياء ، وعدم استقذاره عن البعض ، غايه الامر ان الشارع قد اضاف اليها بعض المصاديق كنجاسه الخمر مع انه مما لا يستقذر منه العرف الا ان هذا لا يوجب ان يخرج الطهاره والنجاسه عن الاعتباريات العرفيه ، فان الشارع كثيرا ما يخطئ العرف في المصاديق مع كون المفهوم عرفيا ، والحاصل انه لم يظهر معني كون الطهاره والنجاسه من الامور الواقعيه التي كشف الشارع عنها ولم نجد فرقا بين الطهاره والنجاسه ، وبين الزوجيه والملكيه فان لنا امور ثلاثه :

• احدها الطهاره والنجاسه الكليان

ثانيها : الشئ الذي يكون معروضا وموضوعا لهما من مثل الكلب والنمر

ثالثها : حكم الشارع بوجوب الاجتناب عنها وعدمها ، اما الاول فيهما كسائر الاعتبارات والمفاهيم الكليه العرفيه كالملكيه والزوجيه . واما الثانى ، فهو من مصاديق ذلك المفهوم ، غايه الامر ان تطبيق المفهوم على المصادق تارة مما يدركه العرف ، واخرى لا يدركه كعدم ادراك العرف ان العقـد الكذائى يكون موضوعا للملكيه والشارع ينص بذلك ويبيـنه . واما الثالث : كحكم الشارع بجواز التصرف فى الملك وحرمة كل المال بالباطل نعم فرق بين الطهاره والنجاسه وسائر الاعتبارات العرفيه ، وقد عد ايضا من الاحكام الوضعيه الرخصه والعزيمه ، والظاهر ان المراد من الرخصه المشروعيه والعزيمه عدم المشروعيه وكون المشروعيه وعدمه من الاحكام الوضعيه محل تأمل .

ويمكن ارجاعها الى الاحكام التكليفيه فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الاحكام الشرعيه ، اما أن يكون تأسيسيا وهى التكاليف ، واما امثاليا وهى الاعتبارات العرفيه وان القسمان كل منهما متاصلان فى الجعل ولكل منهما موضوعات رتب الحكم الشرعى عليهما على نحو القضايا الحقيقيه . ثم ان الموضوعات تارة تكون وبسيطا واخرى مركبا الى آخر ما ذكرنا فى المقام .

### (( تنبيهات ))

#### التنبيه الاول :

قد عرفت فيما تقدم ان اليقين فى الاستصحاب مأخوذ على وجه الطريقيه والمرآتيه لمتعلقه لا للموضوعيه والصفتيه وحينئذ يقوم مقامه كل ما كان محرزا



لمتعلقه من اماره او اصل تنزيلي بناء على ما هو التحقيق من قيام الطرق والامارات والاصول المحرزه مقام القطع الطريقي ، فلا فرق في المستصحب بين ان يكون ثابتا سابقا بالقطع واليقين الوجداني او بالاماره المعتمده الشرعيه ، او بالاصل المحرز ولا نحتاج في الاستصحاب الى ازيد من كون الاستصحاب موضوعا كان او حكما محرزا سابقا . واما كون الاجزاء لا بد ان يكون باليقين الوجداني مما لا وجه له ، فلو قامت الاماره على حكم او موضوع ذي حكم وبعد ذلك شك في بقاءه فيستصحب نفس ذلك الحكم والموضوع بلا اشكال .

نعم من قال بعد قيام الطرق والاصول والامارات مقام القطع الطريقي اشكل عليه جريان الاستصحاب في موارد ثبوت المستصحب بها زعما منه انه لا يقين بثبوت المستصحب بل ولا شك لانه على تقدير لم يثبت فلم يتحقق ركني الاستصحاب . وقد تكلف في جريان الاستصحاب في موارد الطرق والامارات بما لا يخلو عن ركاه كما لا يخفى . وحاصله ان مفاد الاستصحاب ليس الا ابقاء الشيء لا ثبوته و اذا كان ابقاء الشيء على تقدير ثبوته ذا اثر شرعي يجرى الاستصحاب فيه و يترتب على بقاءه ذلك الاثر وان لم يحرز ثبوته في السابق ، فان احراز الثبوت فيما نحتاج اليه في ترتب آثار الثبوت ، واما الآثار المترتبة على البقاء على تقدير الثبوت فمما لا نحتاج في ترتبها الى احراز الثبوت ، والمستصحب في موارد الطرق والامارات وان لم يكن محرزا لثبوت الدال في بقاءه بما هو كذلك اي بما انه غير محرز لثبوت اثر شرعي فلا مانع من استصحابه بعد ما كان مفاد الاستصحاب بقاء الشيء لا ثبوته وان انت خبير بما فيه من التكلف ، وله في المقام حاشيه على الكفايه قد افاد فيها ما هو هو بمكان من الغرابه فراجع ، وعلى كل حال بناء على المختار من قيام

الطرق و الامارات و الاصول المحرزه مقام القطع الطريقي لا فرق فى جريان الاستصحاب بين ان يكون المستصحب محرزا بالوجدان او بالتعبد . نعم يقع الاشكال فى الاصول الغير المحرزه كقاعده الطهاره و الحل و غيرهما ، فانه لا معنى لقيامها مقام القطع الطريقي بعد ما لم يكن فيها جهه احراز و يشكل الامر فى جريان الاستصحاب فى المستصحب الثابت ، مثل قاعده الحل و الطهاره لعدم احراز المستصحب لا بالوجدان و لا بالاصل ، فلو كان المستصحب سابقا محكوما بالطهاره لاجل قاعده الطهاره سواء كان من جهه الشبهه الحكيمه او الموضوعيه ، و بعد ذلك شك فى ورود النجس عليه من دم او بول لا يكون مجال لاستصحاب الطهاره السابقه الثابته بقاعده الطهاره . نعم استصحاب عدم ورود المتنجس مما لا مانع عنه اذا كان ذا اثر شرعى ، لكنه يندفع بان اليقين يمكن اخذه على احدى وجوه ثلاثه : من جهه الصفتيه و هذا مما لا يقوم مقامه شئ من الطرق و الامارات و الاصول التنزيليه . و من جهه الطريقيه و هذا مما يقوم مقامه الامارات و الاصول التنزيليه لا غير . و من جهه المنجريه و المعذريه و هذا مما يقوم مقامه كل شئ حتى الاصول الغير المحرزه ، و لا يبعد ان يكون اليقين فى باب الاستصحاب ماخوذا على هذا الوجه ، و لكن الانصاف عدم صحه التمسك بالاستصحاب بلا احراز قاعده الطهاره الثابته بالقاعده ، و ذلك لان بناء العمل على الطهاره المجمعوله بقاعده الطهاره يكون مستمرا الى زمان العلم بالنجاسه ففى كل آن يكون الشئ محكوما بالطهاره بمقتضى القاعده و لا معنى لاستصحابها عند الشك فى ورود النجس عليها .

## التنبیه الثانى :

لا فرق بين المستصحب ان يكون شخصيا او كليا كما لا فرق فى الخارج الشخصى بين ان يكون معيناً او مردداً و تفصيل ذلك هو : انه تارة يعلم بوجود فرد معين فى الخارج حكماً كان او موضوعاً كما اذا علم بوجود صلاه الظهر او وجود زيد فى الدار ، فلا اشكال فى جريان استصحاب ذلك الفرد عند الشك فى بقاءه كما لا اشكال فى جريان الاستصحاب الكلى الموجود فى ضمن ذلك الفرد ، لان العلم بوجود الفرد يلزم العلم بوجود الكلى فى ضمنه فلا مانع عن استصحاب كل منهما و ترتب آثار بقاء كل منهما ، و اخرى يعلم بوجود فرد مردد كما اذا علم بوجود احدى الصلاتين من الظهر او الجمعة ، او وقوع احد الحدتين من الاصغر او الاكبر او وجود احد الحيوانين من البق او الفيل ، و بعد ذلك لو شك فى بقاء الفرد و ارتفاعه بان ما قيل كل فعل من الظهر و الجمعة ، او كل من الوضوء او الغسل ، او موت كل من البق و الفيل قبل انتهاء عمر احدهما فى مثل المقام ايضا لا اشكال فى جريان استصحاب بقاء ذلك الفرد بهويته و تشخصه ، و مجرد تردده بين الشخصين لا يمنع من استصحاب شخصه بما له من الترديد ، فى الامثله يلزم فعل الظهر و الجمعة و كل من الوضوء و الغسل و الحكم ببقاء كل من البق و الفيل كما لم يحصل له لشك و بعد باق على علمه لا جما لى غايتها الا مرا لجمع بين المحتملات تارة يكون لا جل العلم بوجوده و اخرى يكون لا استصحاب وجوده هذا اذا شك فى بقاء المتيقن لا جل الجمع بين المحتملات اى شك فى فعله ما يقتضاه العلم الاجمالي من الجمع بين المحتملات و ما اذا كان الشك فى بقاء المتيقن لا جل العلم بفعل بعض

المحتملات وترك الآخروا نهما عمل البعض وبقي الآخر كما اذا صلى الظهر فقط او توطأ فقط او انقضى عمر البق عن ثلاثا يام مثلا ففي جريان استصحاب بقاء الشخص المرد د اشكال اقرب له لعدم اذ ليس منشأ توهم جريان استصحاب الشخص سوى انه عند فعل الظهر مثلا يصدق انمشاك في بقاء ذلك الشخص من الوجوب المرد د وتعلقه بالظهر الواجب لاحتمال تعلقه بالظهر فيكون مرتفعا كاحتمال تعلقه بالجمعه فيكون باقيا وحينئذ لا مانع من استصحابه كما اذا احتمل فعل كل من الجمعه و الظهر هذا . ولا يخفى ما فيه فان معنى استصحاب الشخص فيما اذا كان المتيقين مرد دا هو استصحابه بما له من التردد و التقدير ففي مثال الجمعه و الظهر ، و استصحاب الشخص المرد د معناه ان ذلك الشخص من الوجوب باق على تقدير سواء تعلق بالظهر او الجمعه فان معنى استصحاب الشخص المرد د ، هو هذا ، و لا يمكن جريان الاستصحاب بحال فيما اذا فعل الظهر مثلا لعدم امكان جريانه على كل تقدير سواء كان هذا ، او ذلك للقطع بعدم بقاءه على تقدير ان يكون هو الظهر لخروجها عن مورد الابتلاء بفعلها فلا معنى بفعلها ثانيا ، مع ان لازم شخص المرد د على ما هو عليه من التردد هو فعلها ثانيا هذا مضافا الى ان الشك في المقام ليس في بقاء ما حدث بل في حدوث ما هو باق فان حقيقه الشك فيما نحن فيه يرجع الى وجوب الجمعه الباقيه التي يفعلها هل هو الحادث حتى يكون باقيا ، او ان الحادث وجوب الظهر الساقط بفعلها فالشك لا يرجع الى بقاء ما حدث حتى يكون مورد الاستصحاب بل راجع الى حدوث ما هو باق فيكون خارجا عن مورد الاستصحاب . نعم الاستصحاب الكلي لا مانع منه فيما اذا كان هناك اثر شرعى يترتب على وجود الكلي لان الشك في بقاء ما حدث .

ثم ان استصحاب الكلى على اقسام :

الاول : ما تقدم من الاستصحاب الكلى المتحقق فى ضمن فرد معين كاستصحاب الحيوان فى الدار عند العلم بتحقيقه فى ضمن فرد معين كزيد و شك فى بقاءه من جهه الشك فى بقاء زيد و هذا لا شبهه فيه .

القسم الثانى : استصحاب الكلى المتحقق فى ضمن احد الفردين المقطوع ارتفاع احدهما و بقاء الآخر هذا كما فى جميع موارد العلم الاجمالى عند سقوط احد اطرافه و خروجه عن مورد الابتلاء مع بقاءه على ما كان عليه كما اذا علم بوجود احدى الصلاتين من الظهر و الجمعه مع فعله الظهر او وقع احد الحدتين من الاصغر و الاكبر مع فعل ما يوجب الاصغر من الوضوء ، او وجود الحيوانين المردد بين قصر العمر و طويله مع انتهاء زمان عمر القصر يجرى الاستصحاب الا اذا كان الشك فى المقتضى كما فى مثال الحيوان بناء على المختار لوجود المقتضى و فقد المانع ، اما الاول فللعلم بوجود قدر المشترك من الوجوب و الحدث و الحيوان ، ان قلنا فى السابق عدم استصحاب الكلى فى مثل وجوب الظهر و الجمعه لعدم الاثر و سيأتى زياده توضيح و تردد الكلى بين ما هو مقطوع الارتفاع و ما هو مقطوع البقاء ولا يضر بالعلم بوجود الكلى و الشك فى بقاءه ، غايه الامر ان منشأ الشك فى بقاء الكلى يختلف، فتاره يكون لاحتمال امثاله كما فى مثال الظهر و الجمعه و اخرى يكون من جهه الشك فى وجود رافعه كما فى الحدث ثالثا يكون من جهه الشك فى انقضاء عمره و استعداده كما فى الحيوان و بالجملة لا اشكال بعد العلم يتحقق الكلى و القدر المشترك و الشك فى بقاءه . و توهم ان اليقين لم يتعلق بوجود الكلى بحيال ذاته من حيث هو او لا وجود له كذلك بل انما تعلق بحصه منه المتحققه بالخصوصيه الذاتيه

المفروض ان تلك الخصوصية الحصران كانت فى ضمن الفرد فهى ايضا مشكوكه  
 لحدوث فاين المتيقن السابق المشكوك فى البقاء حتى يستصحب فاسد وذلك لانه  
 اشكال فى وجود الكلى فى الخارج ، غايه الامرانه لا بما هو هو بل فى ضمن الافراد وليس  
 لامرانتزاعيا صرفا وتعلق القطع بوجود فرد مردد يلزم تعلقه بوجود القدر  
 لمشترك بينهما فقد تعلق القطع بوجود الكلى والقدر المشترك فى الخارج ،  
 والآن يشك فى بقاءه من جهة احتمال ان وجوده كان فى ضمن الفرد الباقي  
 نعم لو قلنا بعدم وجود الكلى فى الخارج وكان امرانتزاعيا صرفا كلان  
 القول لعدم جريان الاستصحاب مجالا ، اولا وجود للانتزاعى الا منشأ  
 الانتزاع والمفروض ان ما كان منشأ الانتزاع الكلى المردد بين ما يكون  
 مقطوع الارتفاع وما يكون مشكوك الحدوث الا ان انتزاعه الكلى فاسد جدا .  
 واما عدم المانع فلان ما تخيل كونه مانعا من ان الشك فى وجود القدر  
 المشترك سبب عن الشك فى حدوث الباقي ، وبعد جريان اصله عدم حدوثه  
 يرتفع موضوع الشك المسببى ولا يبقى مجال لاستصحابه ليس بمانع .  
 اما اولا فلان الشك فى بقاء القدر المشترك وارتفاعه ليس مسببا عن  
 الشك فى حدوث الباقي وعدم حدوثه بل ارتفاعه سبب عن حدوث ذلك الفرد  
 المقطوع ارتفاعه .

واما ثانيا فلانه ليس كل اصل جار فى الشك السببى يكون رافعا  
 وحاكما على الاصل المسببى بل حكمه الاصل على السببى يعتبر فيه قيود ثلاثة .  
 احدها - ان يكون بين الشكين ترتيبا ، بان يكون احد الشكين عليه و  
 سببا للشك الآخر كعليه الشك فى طهاره الملاقى بالفتح للشك فى طهاره  
 الملاقى بالكسر .

ثانيها - ان يكون الترتب ترتبا شرعيا لا عقليا ولا عاديا كما في ترتب  
الثوب النجس المغسول على طهاره الماء المغسول به حيث ان طهاره الماء  
يكون لاجل حكم انشارع بطهاره ما يغسل بالماء الطاهر .

ثالثها - ان يكون الاصل الجارى فى الشك ملغيا و رافعا للشك  
السببي كما فى المثال ، حيث ان قاعده الطهاره و استصحابها فى الماء  
المغسول به يكون رافعا للشك فى طهاره الثوب المغسول نجاسته ، فلو لم  
يكن بين الشكين ترتب و عليه المعلوليه بل كان مجرد التلازم كاستلزام الشك  
فى استقبال القبلة للشك فى استدبار الجدى لما كان بين الاصلين حاكميه  
و محكوميه ، و كذا لو كان بينهما ترتب و لكن لم يكن ذلك ترتبا شرعيا كترتب  
الشك فى الاحراق للشك فى الالقاء ، او كان الترتب شرعا و لكن كان الاصل  
الجارى فى السبب غير ملغيا للشك المسببي كما فى الشك فى كون اللباس  
من اجزاء الحيوان المحلل الاكل او محرمة فان جريان اصاله حليه الحيوان  
لا يرفع الشك فى جواز الصلاة فيه سببا مرتبا شرعا بحليه الحيوان و حرمة  
و السرفى ذلك هو : ان اصاله الحل انما منقح بالنسبه الى جواز اكله  
و استعماله و لا يثبت كون الحيوان من الانواع المحلله الذى ينفع فى جواز  
الصلاه هو هذا المعنى لا مجرد حليه الاكل كما اوضحنا ذلك فى السابق  
فى لباس المشكوك فمع كون الشك فى جواز الصلاة فيه سببا شرعا عن حليته  
و حرمة كان الاصل الجارى غير رافع للشك المسببي بل هو باق على حاله .

اذا عرفت ذلك فنقول فيما نحن فيه انه على فرض كونه ان يكون الشك  
فى البقاء و ارتفاع القدر المشترك سببا عن الشك فى حدوث الباقي الا ان  
هذا الترتب لا يكون شرعيا ، بداهه ان ارتفاع الكلى بارتفاع الفرد الموجود

فى ضمنه عقلى لا شرعى ، فجريان اصله عدم حدوث الفرد الباقي لا يثبت ارتفاع الكلى الا على القول بالاصل المثبت . ثم انه على فرض ان يكون الترتب فى بعض المقامات شرعيا كما فى ترتب الحدث على الجنابه بل فى جميع مجعولات الشرعيه ، فى التأسيسيه و الامضائيه حيث ان ترتبها على موضوعاتها و اسبابها انما يكون شرعا على ما تقدم فى جعل الاحكام الوضعيه الا ان الاصل فى ناحيه السبب لما كان ساقطا لمعارضته اصله عدم حدوث الجنابه فى مثال الحدث باصله عدم حدوث ما يوجب الحدث الاصغر من البول وغيره من النواقض كان الاصل فى طرف المسبب جاريا .

و توهم عدم جريان الاصل فى ناحيه السبب الحدث بالاصغر بفعل ما يوجب رفعه على تقدير حدوث الوضوء كما هو المفروض فيبقى اصله عدم حدوث ما يوجب الحدث الاكبر من الجنابه سليمه عن المعارض و يوجب الشك المسببى من بقاء القدر المشترك بناء على تسليم السببيه و المسببيه و كونها شرعيه كما هو محل الكلام فاسد ، بداهه بمجرد العلم بوجود احد الفردين يتساقط الاصلان من الفردين بالنسبه الى آثار كل منهما التى تكون طرفا للعلم الاجمالى و الاصل الساقط لا يجرى بخروج الطرف الآخر عن مورد الابتلاء فهو كفقدان احد الاطراف بعد العلم الاجمالى فكما ان فقدان احد الانائين بعد العلم بنجاسه احدهما لا يوجب جريان الاصل فى الاناء الباقي فكذلك فعل ما يوجب رفع الحدث بالاصغر لا يوجب جريان الاصل فيما يوجب الحدث الاكبر فاذا سقط الاصل فى ناحيه السبب يبقى الاصل فى ناحيه المسبب بلا مزاحم . فظهر انه لا مانع من استصحاب بقاء الكلى و القدر المشترك مع ثبوت المقتضى له على ما عرفت .



وينبغي ان يعلم ان استصحاب الكلى و القدر المشترك انما يبقى بالنسبه الى خصوص الآثار المترتب على الكلى لو كان هناك اثر مترتب عليه شرعا كما فى مثال الحدث حيث ان حرمة مس المصحف مترتب على الاثر من الاصغر و الاكبر .

و اما لو كان الاثر مترتبا على احد الخصوصيتين ولم يكن هو بنفسه طرفا للعلم كان استصحاب عدم حدوث تلك الخصوصيه بالنسبه الى نفي خصوصيه ذلك الاثر جاريا و ذلك كما فى جواز الدخول فى المسجد فان حرمة الدخول فى المسجد من آثار خصوص الجنابه حيث لم يعلم حدوثها و الاصل عدمها فيجوز له الدخول فى المسجد هذا فى مثال الحدث ، و اما مثال البق و الفيل فهو من الشك فى المقتضى الذى لا يجرى الاستصحاب فيه على المختار . و اما فى مثال وجوب الظهر و الجمعه لا يجرى الاستصحاب لعدم اثر شرعى مترتب على القدر المشترك ، و بقاء اشتغال الذمه ليس من الآثار الشرعيه ، و لزوم تحصيل الفراغ من الاحكام العقليه المترتب على نفس الشك بالفراغ ، فلو اريد من استصحاب قدر المشترك ترتب مثل هذا الاثر يرجع الى احراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد و قد تقدم البحث عن ذلك فى مبحث الاقل و الاكثر .

ثم لا يخفى ان ما ذكرنا من جريان الاستصحاب الكلى فى قسم الثانى انما هو فيما اذا كان نفس الكلى بحقيقته و هويته مرددا بين ما هو مقطوع الارتفاع و ما هو مشكوك الحدوث كما فى الحدث المردد ، و اما لو كان نفس المتيقن لا ترد فيه بل التردد فى محله الذى وجد فيه فجرى ان الاستصحاب لا يخلو عن اشكال و ذلك كما لو علم بوجود حيوان خاص كالفرس

مثلا فى الدار لكن ترد د بين كونه فى شرق الدار او غربها او فى ساير جوانبها ثم خرب احدى جوانب الدار التى يحتمل وجوده فيه بحيث لو كان الحيوان فى ذلك الجانب ليهلك بسبب هدمه ففى مثل هذا لا يمكن بالاستصحاب لبقاء الحيوان فى الدار ، و ذلك لان المتيقن السابق انما هو وجود الحيوان فى مجموع الدار وبعد انعدام المجموع بهدم انعدام بعض جوانب الدار فينعدم اساس تيقن السابق اذ قوام متيقن السابق انما هو بالجميع بحيث لو لم يكن الدار ذات جوانب اربع " لما علم بوجود الحيوان والحاصل ان المتيقن السابق اذا كان شخصا جزئيا من دون ترديد فيه و كان محله مرددا بين الزايل والباقي فها هنا لا يكون من القسم الثانى من الاستصحاب الكلى بل يكون من قبيل الكلى فى المعين الذى لا يجرى الاستصحاب فيه ، فلو علم اجمالا بان ما بين هذه الدراهم العشره درهم مال زيد فتلف احدى الدراهم لو شك فى ان درهم التالف هو درهم زيد او غيره فلا مجال لاستصحاب بقاء درهم زيد لان المتيقن السابق انما هو مجموع العشره من حيث المجموع وعند تلف احدى العشره ينهدم اساس المتيقن السابق .

نعم لو احتل تلف مجموع العشره كان لاستصحاب بقاء العشره التى فيها درهم زيد مجال . و منه يظهر الجواب عن الشبهه العباثيه و بيانه : انه لو علم اجمالا بنجاسه احد طرفى العباء من الاسفل والاعلى ثم طهر احد طرفيها المعين كالاسفل مثلا فيشك فى بقاء نجاسه العباء يجرى استصحاب بقائها فيها ويلزمه حينئذ نجاسه ما يلاقى مجموع العباء لان يلاقى مستصحب النجاسه نجس مع ان اللازم باطل بالضرورة ، بداهه انه لو لاقى شئ للطرف الاعلى من العباء المشكوك الطهاره و النجاسه لم يحكم بنجاسته

لعدم نجاسه ملاقى احد طرفى الشبهه ، و المفروض ان الطرف الاسفل من العباء مقطوع الطهاره ، بالتطهير فملاقيه ايضا لم يكن نجسا ، و مع ذلك يصدق على الشئ الملاقى انه لاقى مستصحب النجاسه ، هذا بالنسبه الى الملاقى ، و كذا الحال بالنسبه الى العباء مثلا لو طهر احد طرفى العباء المعين قبل العلم الاجمالى بنجاسه احد طرفيها و بعد ذلك حصل العلم الاجمالى فمقتضى قواعد العلم الاجمالى ان هذا العلم الاجمالى مما لا اثر له و لا يوجب التنجيز لخروج احد طرفيه من الطرف الاسفل المقطوع الطهاره من قابليه توجه التكليف بالاجتناب عنه و التطهر مع ان من شرايط تأثير العلم الاجمالى ان يكون التكليف على كل تقدير متوجها الى المكلف و منجزا عليه .

و من المثل لو كانت النجاسه المعلومه بالاجمال واقعه فى طرف الاسفل الذى طهر قبل العلم لما كان التكليف بالاجتناب عنها ثابتا بالفعل فلا علم بالتكليف على تقدير فالمثال نظير ما اذا اريق احد الانائين قبل العلم الاجمالى بنجاسه احد هما ، فاذا لم يكن العلم الاجمالى فى المثل منجزا كانت الصلاه فى مثل هذا العباء صحيحه مع جريان استصحاب النجاسه و صدق الصلاه فى مستصحب النجاسه هذا .

و مما ذكرنا يظهر عدم جريان استصحاب النجاسه فى العباء . فلما وجب لنجاسه الملاقى فى الفرض الاول و عدم صحه الصلاه فيها فى الفرض الثانى ، و ذلك لان نجاسه الواقعيه فى العباء انما كانت نجاسه جزئيه شخصيه معلومه بالتفصيل كالدرهم مثلا من دون ترديد فيها و انما التردد كان فى محل النجاسه من الطرف الاسفل و الاعلى ، و المتيقن السابق من النجاسه كان قائما لمجموع العباء بمعنى ان المتيقن السابق انما هو نجاسه جزء من مجموع العباء

لا من الاسفل و الاعلى بحيث لو كان بوصف المجموعيه دخل فى المتيقن السابق ، وعند تطهير الطرف الاسفل مثلا ينهدم اسناس المتيقن السابق فتطهير احد طرفى العباء كتحريب احدى جوانب الدار فى المثال المتقدم .  
و بالجمله جعل مثال العباء من قبيل القسم الثانى من الاستصحاب الكلى انما هو فيما اذا كان نفس المتيقن السابق مرددا بين الزايل والباقى لا محاله . نعم لو شك فى ان النجاسه الواقعيه فى العباء هل هى الدم او البول كان بعد غسلها مره واحده مورد الاستصحاب بقاء نجاستها بناء على اعتبار التعدد فى نجاسته و حينئذ يكون من القسم الثانى من الاستصحاب الكلى .

القسم الثالث - من الاستصحاب الكلى هو ما اذا كان الشك فى بقاءه من جهه الشك فى قيام فرد خاص آخر مقام ذلك الخاص الذى كان الكلى فى ضمنه بعدم للقطع بارتفاع ما كان الكلى فى ضمنه و هذا على اقسام ثلاثه :  
الاول - ما اذا كان الشك حدوث فرد آخر مقارنا بوجود فرد معلوم حدوثه كما اذا علم بوجود زيد فى الدار و احتمال ايضا بوجود عمر معه ثم مات زيد  
الثانى - احتمال حدوث فرد آخر مقارنا لارتفاع الفرد الاول من الكلى .

الثالث - ما اذا شك فى حدوث فرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه الى فرد آخر لانعدام شئ و حدوث شئ آخر كما اذا شك فى تبدل سواد الشدي الى مرتبه الضعيف او بالعكس بعد العلم بزوال مرتبه التى كان السسواد واجدا له ، او شك فى تبدل كثير الشك الى مرتبه اخرى منه بعد العلم بزوال المرتبه التى كان واجدا لها ، فهذه جمله الاقسام الثلاثه المتصوره فى

القسم الثالث من الاستصحاب الكلى ، وحينئذ جريان الاستصحاب فى هذه الاقسام الثلاثة ، او عدم جريانه فيها ، او التفصيل فيها بجريانه فى الاول والثالث دون الثانى ، و جريانه فى خصوص الثالث دون الاولين وجوه اقواها الاخير .

اما عدم جريانه فى القسم الاول فلانه لا منشأ به سوى توهم ، ان العلم بوجود زيد فى الدار يلزم العلم بوجود الانسان فيها مع احتمال وجود عمر ومع يشك فى بقاء الانسان فى الدار ولو بعد العلم بموته او خروجه منها فلا اخلال فى ركنى الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق ولا يخفى ما فيه لان نسبه الكلى الى الافراد كدلاله الاب الواحد الى الابناء وحينئذ تكون الحصة من الكلى الموجود فى ضمن زيد مغايرا بحسب الوجود مع الحصة الموجوده فى ضمن العمر وعلى تقدير وجوده وهكذا يتعدد الكلى حسب تعدد الافراد فى الخارج لان له وجود واحد فى ضمن الافراد المتعدده بل لكل فرد حصه من الكلى مستقل لا ربط بوجود حصه اخرى التى تكون فى ضمن الفرد الآخر وحينئذ يكون المتيقن السابق حصه من وجود الكلى المحققه فى ضمن زيد وهذه الحصة مقطوع الارتفاع حسب الفرض ولا علم بوجود حصه اخرى فى ضمن عمر فيما هو المتيقن مقطوع الارتفاع وما هو مشكوك البقاء لا يقين سابق بوجوده فاين يجرى الاستصحاب وهذا بخلاف القسم الثانى من الاستصحاب الكلى فانه حيث كانت نفس الحصة من الكلى المتيقن سابقا وجودها مردد بين بقائها وارتفاعها لاجل التردد فى الفرد الذى وجدت الحصة فى ضمنه واين هذا بما نحن فيه ، ثم على فرض كون نسبه الكلى الى الافراد كنسبه الاب على الابناء وكان

وجود الكلى لا يختلف باختلاف الافراد وتعدده، ولا اشكال ان ذلك لـ  
 امكن انما هو بالنظر الدقى العقلى الذى لا عبره به فى باب الاستصحاب، اما  
 بالنظر المسامحى العرفى فلا اشكال فى تعدد وجود الكلى بتعدد الافراد .  
 ثم انه ربما قيل لظهور الثمره فيما اذا كان نائما واحتمل الجنابه فى  
 اثناء نومه وبعد اليقظه توشأ ، فلو قلنا بجريان استصحاب الحدث فيه كان  
 اللازم عدم جواز مس كتابه القرآن ما لم يغتسل لاستصحاب الحدث، و ان  
 قلنا بعدم جريانه فيه جاز له لكل فعل مشروط ، بالطهاره ولا يجب عليه  
 الغسل ، ولكن الظاهر فى المثال جواز كل مشروط بالطهاره بعد الوضوء  
 ولو قلنا بجريان الاستصحاب فى القسم الاول من استصحاب القسم الثالث ،  
 لان المثال ليس من قبيل القسم الاول بل لان فى المثال خصوصيه  
 اوجبت عدم الاثر فى استصحاب الحدث وهو فى حكم المثال كل من كان  
 محدثا بالاصغر مطلقا واحتمل عروض الاكبر فى ذلك الحال . و بيان ذلك  
 هو ان قوله تعالى : اذا قمتم الى الصلاه فاغسلوا وجوهكم الى قوله تعالى  
 وان كنتم جنبا فاطهروا على انه من كان نائما ولم يكن جنبا والموجب عليه  
 هو الوضوء فاخذ فى موضوع ايجاب الوضوء قيد وجودى وهو النوم ، و قيد  
 عدمى وهو عدم الجنابه وهذا القيد العدمى وان اخذ فى آيه الشريفه  
 صريحا الا انه فى مقابله الوضوء للغسل والنوم للجنابه المستفاد ذلك حيث  
 ان التفصيل قاطع للشركه بما يستفاد نظير ذلك من آيه الوضوء والتميم  
 حيث ان من قوله تعالى : وان لم تجدوا ماء فتيموا ايستفاد اخذ قيد  
 الوجدان فى موضوع ايجاب الوضوء ، وان تقيده صريحا فيكون القدره على  
 الماء فى باب الوضوء قدره شرعيه حيث اخذت فى الموضوع . والحاصل ان

فى مقابله النوم للجنابه يستفاد ان الموضوع فى ايجاب الوضوء هو النوم مع عدم الجنابه فيدخل المثال فى صغريات الموضوع المركبه المحرزه بعضها بالوجدان وبعضها بالاصل ، فان النائم الشاك فى الجنابه قد احرز تمام موضوع ايجاب الوضوء عليه من النوم المحرز بالوجدان وعدم الجنابه المحرز بالاصل و اذا اوجب عليه الوضوء شرعا بمقتضى الآيه الشريفه فتوضاً فيجوز له كل فعل مشروط بالطهاره ولو كان ذلك من كتابه القرآن ولا يبقى اثر حينئذ لاستصحاب الحدث ، وعلى كل حال فقد ظهر لك عدم جريان الاستصحاب فى القسم الاول . واما عدم جريانه فى القسم الثانى فواضح لعدم الاشكال فى اختلاف القضيهِ المتيقنه والمشكوكه عقلا و عرفا فان ما كان موجودا بعد العلم به انعدم حقيقه ولا علم بوجود آخر و ذلك واضح لاستره فيه . واما جريانه فى القسم الثالث وهو ما اذا كان باحتمال تبديل فرد الى فرد آخر فواضح ايضا ، و ذلك انما يكون فيما اذا كان الموجود ذات مراتب مختلفه بالشده والضعف وكانت المراتب الضعيفه مندرجه فى المرتبه القويه ، بالقوه بحيث لو زالت المرتبه القويه خلفها مرتبه اخرى من المراتب مندرجه وصارت فعليه بعد ما كانت بالقوه وهذا هو الذى يعبر عنه فى لسان اهل العقول الا بعد الليس لا ينخلع بعد الليس كما فى المواد الشديده حيث يكون حاويا بجميع مراتب الضعيفه حينئذ يكون نظير القسم الثانى من الاستصحاب بداهه انه مع وحده وجود المرتبه المحتمل حدوثها للمرتبه المقطوعه ارتفاعها و كان الكلى الموجود فى ضمنها نحو وجود واحد لا يختلف كانت القضيهِ المشكوكه متحده مع القضيهِ المتيقنه عقلا و عرفا و يجرى الاستصحاب و من ذلك ، مثال كثير الشك الذى ذكره الشيخ الانصارى ( قده ) فى الكتاب

فان شك كثير الشك وذو مراتب ، وعند ارتفاع المرتبه التى كانت واجده لها واحتمل تبدلها وتخلفها الى مرتبه اخرى منه كان الاستصحاب جرایا .  
وما ذكرناه يظهر وجه النظر فيما افاده من جهه جريان الاستصحاب فى القسم الاول من القسم الثانى مضافا الى عدم استفاده منه فى نفسه يكون من الشك فى المقتضى الذى لا يقول هو بجريان الاستصحاب فيه .

ثم انه يلحق فى القسم الثالث من القسم الثالث الذى قوينا جريان الاستصحابات الجارية فى الزمان والزمانيات المبنيه على التصرف كالحركه ويأتى الكلام ، ففى ما افاده الفاضل التونسى ( قده ) فى وجه عدم جريان استصحاب عدم التذكيه عند الشك فيها و بيان فساد ، فنقول : بنسأء المشهور على جريان اصله عدم التذكيه عند الشك فيها و يترتب عليها حرمة اللحم ونجاسته ، وخالف فى ذلك بعض منهم الفاضل التونسى ( قده ) واستدلوا على ذلك بوجهين يمكن تطبيق كلام الفاضل على كل منهما .

الاول ان الموضوع فى حرمة اللحم ونجاسته ليس الا الميته لقوله تعالى : (( حرمت عليكم الميته )) وهى عبارته عما مات حتف انفه وهذا امر وجودى لا يمكن اثباته باصالة عدم التذكيه لكونه من اوضح مصاديق الميته ، وبالجملة فكما ان التذكيه امر وجودى اخذ موضوعا للحل والظهاره فكذلك الميته امر وجودى وهو الموت حتف انفا اخذ موضوعا للحرمة والنجاسه وكما باصالة عدم موت حتف الانف لا يثبت التذكيه وكذلك باصالة عدم التذكيه لا يثبت موت حتف الانف ، ويتساقطان فيرجع الى قاعده الحل والظهاره .

الثانى : انه على فرض كون الموضوع للحرمة والنجاسه هو الامر العدمى الذى عبارته عن عدم التذكيه الا انه لا اشكال فى ان الموضوع ليس



هو عدم التذكية بل خصوص عدم التذكية في حال ذهوق الروح لان عدم التذكية في الحيوان لا يكون موضوعا لذلك بل الذي يترتب عليه اثر النجاسه هو عدم التذكية في حال ذهوق الروح و ذلك الحال لم يكن لها حاله سابقه بداهه ان ذهوق الروح ، اما ان يكون عن تذكية و اما ان لا يكون و لم يتحقق في الخارج ذهوق الروح لم يكن معه تذكية حتى يستصحب العدم في ذلك الحال و عدم التذكية في حال الحيوة و ان كان له حاله سابقه الا انه على ذلك العدم لا يترتب الا ترك عدم ترتب الا شرعلى العدم الا زلى الثابت قبل وجود الحيوان . و الحاصل ان عدم التذكية لازم اعم من حال الحيوة و حال ذهوق الروح باستصحاب عدم التذكية لا يمكن اثبات الفرد ، فهو كما اذا اريد اثبات وجود عمرو باستصحاب وجود الضاحك الذي كان في ضمن وجود زيد بعد القطع بموت زيد هذا . و لكن لا يخفى ما في كلا الوجهين :

اما الاول فلان الموت حتف الانف لم يؤخذ في الايه و الروايه موضوعا للحرمة و النجاسه بل يوجب حتف الانف يكون من احد مصاديق ما يحكم عليه بالحرمة و النجاسه ، فان كل لم يكن مذكى يكون محكوما بالنجاسه و الحرمة و المذكى عبارته من الحيوان الذي فرى اود اجه الاربعه بالحديد ، مع التسميه عند الفرى ، و كونه على القبله الاسلاميه ، فعند اجتماع هذه الشرائط و الامور يكون الحيوان مذكى ، يحكم عليه بالحليه و الطهاره ، و عند انتفاء التسميه عند الذبح يكون الحيوان ميتة ، و كذا عند انتفاء ساير الامور ، و على هذا يكون الموضوع للحرمة و النجاسه هو غير المذكى فلا يعارض اصاله عدم التذكية باصاله عدم موت حتف الانف لان موت حتف الانف ليس موضوعا للحكم حتى يجرى الاصل فيه .

وأما الوجه الثانى : فلان دعوى مغايره عدم التذكيه الثابت فى حال الحيوه بعد مها الثابت له فى حال ذهوق الروح واضحه ، بداهه ان نفس ذلك العدم الثابت له فى الحيوان مستمر الى ذهوق الروح بعده من دون ان ينقلب ذلك العدم الى عدم آخر ، وليست الحياه وذهاق الروح الا من الحالات للموضوع ، لا من القيود المقومه له ، بل الموضوع ليس هو الا الجسم ، وهو باق فى كلا الحالين . والحاصل ان تذكيه الحيوان من الامور الحادثه المسبوقة بالعدم الازلى وهو مستمر الى زمان زهوق الروح ، وبعده ، غايه الامر ان عدم التذكيه قبل وجود الحيوان كان عدما محموليا ، وليس تامه وهذا مما لا يمكن استصحابه فى المقام ، لعدم ترتب اثر له ، فان الموضوع فى المقام هو عدم تذكيه الحيوان بالعدم النعتى مفاد ليس الناقصه وهو يتوقف على وجود الحيوان .

فان قيل : لا يصدق العدم النعتى عليه ، لتقومه بوجود الحيوان وقبل وجوده لا حيوان ، ولا تذكيه ، ولا ميز فى الاعدام فكيف يمكن صدق عدم النعتى عليه قبل وجوده ، ولكن لا اقول بتبدل ذلك العدم الى عدم آخر فان ذلك ضرورى البطلان بل هو ذلك العدم غايه الامر انه قبل وجود الحيوان كان محموليا وبعده وجوده مصادرتيا فهو من قبيل تبدل وصف لم يبعد تبدل العدم المحمولى الثابت قبل وجود الحيوان الى العدم النعتى وبعده وجوده بوصف كونه نعتيا مستمر من بعد وجوده الى زهاق الروح وبعده من دون ان ينقلب عما كان عليه من النعتيه ومن دون اختلاف فى ناحيه منعتيه من الحيوان بما عرفت من ان الحيوان لم تكن قيد ابل الذى يترتب عليه الا ثمر النجاسه والحرمه هو استمرار عدم التذكيه الى زمان زهوق الروح فالقول بان عدم التذكيه عند الزهوق معارض بعد مها عند الحيوه و

الذي يترتب عليها لا أثره ولا ولا لا يكون له حاله سابقه والذي له حاله هو الثاني وهو مما لا أثر له فاسد جدا بما عرفت من ان الاثر مترتب على استمرار عدم التذكية الثابت في حال الحيوة الى زمان زهوق الروح .

فان قلت : نعم وان كان كما ذكره الا ان عدم التذكية بنفسها لا يكون موضوعا للاثر بل الموضوع هو استمرار العدم الى حال زهوق الروح ففسى الحقيقه الموضوع هو زهوق الروح في حال عدم التذكية وهذا المعنى مما ليس مسبوqa بالعدم بداهه ان وصف الحاليه لم يكن لها حاله سابقه ، و من استمرار عدم التذكية لا زمان وهو زهوق الروح بالاستصحاب لاثبات وصف الحاليه لا على القول بالاصل المثبت .

قلت الموضوع وان كان هو عدم التذكية و زهاق الروح الا انه لا يعتبر في الموضوع ازيد من اجتماع هذين الجزئين الى عمود الزمان من دون ان يكون الحاله الحاصله من اجتماع في الزمان من الحاليه و التقارن دخل . وبالجملة ليس لحكاية الحال وهو كون الزهوق في حال عدم التذكية دخل في الموضوع اصلا ولا دليل على ذلك ، بل الدليل على خلافه ، بداهه ظهور قوله تعالى : (( الا ما ذكيتم )) في ان اثر النجاسه و الحرمة مترتب على نفس عدم التذكية ، غيبه الامر لاما هو هو وحده بل مع زهوق الروح فيكون المقام كسائر الموضوعات المركبه المحرزه ، احدها بالوجدان و الآخر بالاصل على اقسامها من كونها جوهرين او عرضين ، لموضوع واحد او موضوعين او جوهر و عرض على ما بيناه ، و سيأتى في التنبيهات الآتية ، و الذي لا يكفي ما هو كان المركب يتركب من عرض و محله كفرشيه المرثه ، نعم لو كان الموضوع مركبا

الا انه اخذ على نحو خاص و اضافه خاصه حاصله من الاجتماع فى الزمان بوصف التقدم ، و التأخر ، و التقارن حكايه الحال و امثال ذلك لا يجرى الاستصحاب فيه الا ان هذا كله خارج من المقام ، فان الموضوع فى المقام ليس الا اجتماع الزهوق ، و عدم التذكيه فى الواقع من دون دخل شئ آخر اصلا ، فلا نصاب ان جريان عدم التذكيه فيها مما لا اشكال فيه كما عليه المشهور .

### التبيه الرابع :

المشهور بنائهم جريان الاستصحاب فى الزمان و الزمانيات المبنيه على الانقضاء و التصرم اما جريانه فى الزمان فعلى بعض الاعتباريات مما لا اشكال فيه كما لا اشكال فى عدم جريانه فى بعض الآخر ، تفصيل ذلك ان الشك فى بقاء الليل و النهار تاره يكون بمفاد كان التامه ، و ليس التامه ، و اخرى يكون بمفاد كان الناقصه و ليس الناقصه . اما الاول فهو الشك فى اصل وجود النهار و الليل ، بان يشك فى زمان النهار موجود على نحو كان التامه . او ليس بموجود على نحو ليس التامه . و اما الثانى فى ان هذا الآن الحاضر هل هو من الليل او النهار ؟ على نحو كان الناقصه ، او ليس الناقصه فان كان الشك بالاعتبار الثانى فلا اشكال فى عدم جريان الاستصحاب فيه ، بداهه كون هذا الآن من الليل او النهار لم يكن لها حاله سابقه ، و ان كان الشك باعتبار الاول و هو الشك فى وجود الليل و عدمه فالظاهر هو انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، فان الليل و ان كان عباره عن مجموع الحديد من الغروب الى الطوع و كانت فى الآتات المتعاقبه اجزاء لها

لا جزئیات الا انه من حيث اتصال الآتات بعضها مع البعض كان لكل من الليل و النهار وحده عرفیه محفوظه بتبادل الآتات و تصرمها و كان وجود كل منهما بنظر العرف بوجود اول جزء منها و بهذا الاعتبار يكون القضيّه المشكوكه متحده مع القضيّه المتيقنه ، و لا يعتبر فی الاستصحاب ازید من اتحاد قضیتین عرفاً ، و يبقى الكلام فی كفايه استصحاب الليل او النهار فی الخروج عن عهدہ التكالیف المعتمبره و وقوعها فيها بمعنی ان استصحاب وجود الليل و النهار یوجب صدق وقوع الفعل المأموریه فی الليل و النهار ، او انه لا یوجب صدق ذلك على القول بالاصل المثبت و بعبارة اخرى بعد ما كانت المعتمبر فی الموقتات و وقوعها فی الظرف الذی اخذ وقتا لها من الزمان كاعتبار وقوع الصلاه مثلا فی الليل و النهار ، و اعتبار وقوع الصوم فی رمضان فهل يمكن اثبات معنی الظرفیه باستصحاب وجود الليل او النهار على نحو لا يكون من الاصل المثبت او لا يمكن ؟ الظاهر انه لا يمكن ، بدهاه ان مجرد استصحاب بقاء الليل او النهار لا يقتضى صدق معنی الظرفیه ، وان الفعل واقع فيها فان ذلك من لوازم العقلیه بوجود الليل او النهار ، و اما كون الفعل واقعا فيها فمما لا يمكن اثباته بذلك ، اللهم الا ان يمنع الحاجه باثبات الظرفیه فی الموقتات .

و دعوى ان دليل التقييد لا يدل على ازید من اعتبار وقوع الفعل عند وجود وقته من دون اعتبار صدق الظرفیه و لكن الظاهر انه لا سبيل الى هذه الدعوى ، و على هذا يكون الاستصحاب مثل الليل و النهار و غیر ذلك قليل الجدوى و الأثر المهم الذی يراد اثباته باستصحاب الزمان مما يظهر فی باب الموقتات لكن الانصاف ان الامر ليس كما ذكر بل فوید جریان

الاستصحاب فى الزمان كثيره جدا ، و ذلك لان الزمان يكون شرطا للوجوب و اخرى للواجب ، فان كان منه ظرفا للوجوب فالظرفيه غير معتبره و لا يحتاج اليها بل يكفى احراز نفس تحقق الوقت و وجوده و لو بالاصل و يترتب عليه الوجوب او بقاءه و ذلك كما فى مثل وجوب الامساك و الافطار و غير ذلك من الاحكام المشروطه باوقات خاصه ، فلو شك فى بقاء رمضان يستصحب و يترتب عليه وجوب الامساك ، و ان ثبت كون امساكه فى رمضان و لا يحتاج الى اثبات ذلك بل المدلل على تحقق رمضان فيجب امساكه . نعم ما كان منه شرطا فالظاهر من اخذ الزمان قيда للواجب هو اعتبار الطرفيه ، و ان الخروج عن عهده التكليف و امثاله المأموريه يتوقف على ايقاع المأموريه فى الطرف الذى اخذ قيدا لامثاله ، ففى مثل الصلاه الذى اخذ ما بين الزمان الى الغروب ظرفا لبقائها لا يكفى مجرد الاستصحاب فى الخروج عن عهده الواجب ، و يتولد حينئذ اشكال ، و هو انه عند الشك فى بقاء وقت وجوب الصلاه يستصحب الوقت و يترتب عليه بقاء الوجوب و مع ذلك لا يتحقق الامتثال و الواقع الصلاه فى الوقت المستصحبه لعدم احراز كونها واقعه فى الوقت المعتبر الذى بالنسبه الى امثالها على وجه الطريقيه و باستصحاب بقاء الوقت لا يمكن اثبات معنى الظرفيه الا على الاصل المثبت .

والحاصل انه بالنسبه الى بقاء الوجوب لا مانع من استصحاب الوقت لعدم اخذ الزمان بالنسبه اليه ظرفا ولا تصل النوب الى استصحاب نفس الحكم كما يظهر من الشيخ (قد ه) فى المقام فانه بالنسبه الى اثبات نفس الحكم لا استصحاب الموضوعى ولا يكون منشا و الذى لا يمكن اثباته هو وقوع الفعل فى الزمان و هذا ابالا استصحاب الحكم بالبقاء لا يثبت فاستصحاب الحكم على كل تقدير مما لا يجرى فان الاثر الذى يمكن اثباته

فبالاستصحاب الموضوعى يثبت والاثرالذى لا يمكن اثباته فبالاستصحاب الحكمى ايضا لا يثبت فإى فائده فى الرجوع الى الاستصحاب الحكمى فالعمد فى المقام هو رفع الاشكال اللازم من جريان استصحاب الوقت المثبت لبقاء الحكم وعدم تحقق الامثال عند بقاء العمل فى وقت المستصحب مطلقا. وسيأتى الجواب عن هذا الاشكال ، هذا كله فى استصحاب نفس الزمانى كالحركه والتكلم وسيلان الماء والدم وامثال ذلك ، فمجل القول فيه هو ان الشك فى بقاءه : تاره يكون لاجل الشك فى بقاء المبدء الذى اقتضى وجود ذلك الزمانى بعد احراز مقدار استعداده كما اذا احرز انقضاء الداعى فى نفس المتكلم للتكلم بمقدار ساعه ولكن شك فى وجود صارف له اوجب قطع تكلمه قبل انقضاء الساعه ، وكذلك لو احرز استعداد عروض لارض ، او باطن الرحم لمنع الماء او الدم وشك فى وجود مانع آخر .

واخرى يكون الشك لاجل الشك فى مقدار استعداد المبدء . وثالثا يكون الشك فى وجوده لاجل قيام مبدء آخر مقام ذلك المبدء بعد القطع بارتفاع المبدء الاول ، والظاهر انه لا ينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الاول لان كل ما يوجد من التكلم وان كان فرد الكلى التكلم ، من قبيل تبادل الافراد الا ان ما يوجد من التكلم عند الاشتغال يعد عرفا فردا واحدا من التكلم ، وان طال مجلس التكلم ، وهذا المقدار من الموجد يكفى فى تحقق القضيئه المتيقنه مع المشكوكه كما تقدم . والحاصل ان الشك فى بقاء التكلم وان كان لاجل الشك فى وجود فردا آخر منه بعد القطع بارتفاع الفرد الموجود سابقا ، ويكون بهذا الاعتبار من قبيل القسم الثانى من القسم الثالث من استصحاب الكلى الذى تقدم عدم جريان

الاستصحاب فيه الا انه لما كان جميع ما يوجد منه فى الخارج عنه وحده الداعى يعد شيئاً واحداً ، لكان الشك فى بقاءه من قبيل الشك فى ارتفاع ما وجد بهذ الاعتبارهذ فى القسم الثالث من القسم الثالث من الاستصحاب الكلى وكذلك ايضا انه لا ينبغي الاشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الثانى الا ان يرجع الشك فى المقتضى فانه عند الشك فى مقدار استعداد الداعى ، وان داعيه للتكلم كان بمقدار ساعه او ساعتين كان فيما بعد شاكا فى بقاء ما وجد لانه على تقدير ان يكون داعيه مقدار ساعتين كان تكلمه فى جميع الساعتين تكلما واحداً ، من دون ان يكون التكلم فى الساعه الاولى مغاير التكلم فى الساعه الثانىه ومع وحده التكلم يكون الشك فى بقاء ما وجد ويجرى الاستصحاب فيه .

و اما القسم الثانى فلا يجرى الاستصحاب فيه لانه يكون من القسم الثانى من القسم الثالث ، وقد تقدم ان فى مثله هذا لا يجرى الاستصحاب . ثم ان الشيخ ( قده ) قد اطلق فيما لقول بعدم جريان الاستصحاب عند التقييد الزمانى بزمان حاكما اذا اوجب الجلوس الى زمان زوال فى بعد الزوال لوشك فى وجوب الجلوس لا يجرى الاستصحاب ولكن ذلك على اطلاقه ممنوع اذا التقييد فى الزمان يمكن ان يكون على وجه الطريقه بحيث لو كان الجلوس فيما بعد الزوال واجبا ايضا كان هو ذلك الوجوب قبل الزوال حكما او موضوعا ويمكن ان يكون على وجه التقييد به كثيرا للموضوع فيكون الجلوس فى ما بعد الزوال مغايرا للجلوس فيما قبله وهذا نظير ما سياتى من المحقق الثانى ( قده ) فى مثله الرجوع الى عموم العام واستصحاب حكم المخصص فان اخذ على وجه التقييد به فالمرجع هو العموم ، وبالجملة مجرد اخذ الزمان فى



لسان الدليل لا يلزم القيد به بل يمكن اخذه على وجه الظرفيه ايضا ، فان اخذ على وجه الظرفيه فالاستصحاب يجرى فيه ، و ان اخذ على وجه القيد به لا يجرى الاستصحاب .

بقى الكلام فيما افاده الفاضل النراقى من استصحاب الوجود مع استصحاب العدم الازلى فى خصوص الاحكام و حاصل ما افاده على ما ذكره الشيخ ( قده ) هو انه لو علم بوجود الجلوس فى يوم الجمعة الى الزوال و شك فى وجوبه ما بعد الزوال فيستصحب حينئذ الوجوب الثابت قبل الزوال ، و يعارض باستصحاب عدم الوجوب الازلى الثابت قبل الامر بالجلوس من يوم الجمعة ، فانه قبل الامر بذلك لكان يوم الجمعة و قبله ، و بعده باقيا على عدم الوجوب الازلى و القدر المتيقن من انتقاض العدم هو ما قبل الزوال فيكون ما بعده باقيا على عدمه الازلى بالاستصحاب فيقع التعارض بين استصحاب الوجوب و العدم . ثم اورد على نفسه بان الشك فى بقاء العدم ليس متصلا بيقينه بفصله باليقين بالوجوب الثابت قبل الزوال ، و اجاب عن ذلك باننا نفرض الشك فى الوجوب بعد الزوال يوم الجمعة بتحقيقه فى يوم الخميس فيصل زمان الشك فى الوجوب بزمان اليقين بالعدم و فى يوم الخميس لم ينتقض العدم بالوجود ، ثم اجرى ما ذكره من تعارض الاستصحابين فى مثل وجوب الصوم اذا عرض مرض و شك فى بقاء وجوب الصوم معه فيعارض وجوب الصوم الثابت قبل عروض المرض مثلا باستصحاب عدم وجوب الصوم الثابت قبل الامر بالصوم ، وهكذا لو شك فى بقاء الطهاره بعد خروج المذى ، او بقاء النجاسه بعد الغسل مره فيعارض فى الاول استصحاب بقاء الطهاره باستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء و غير ذلك .

وقد اورد الشيخ بما حاصله: ان فى مثل الجلوس الى الزوال ان اخذ الزمان ظرفا للحكم او الموضوع يجرى الاستصحاب ولا معنى لاستصحاب عدم الازلى لانتقاض عدم الى الوجود المطلق اى الغير المقيد بزمان خاص ، وان اخذ الزمان قيذا يجرى استصحاب عدم ، لانه بناء على التقييد يكون الوجوب على تقدير ثبوته بعد الزوال مغايرا للوجوب الثابت قبل الزوال والمفروض الشك فى ثبوته بعد الزوال فيستصحب عدمه لان انتقاض عدم وجوب المقيد لا يلزم انتقاض المطلق والاصل عدم الانتقاض ، هذا حاصل ما افاده الشيخ (قده) . بقوله اما اولا قال النائيني (قده) للنظر فيما افاده مجال فان الظاهر عدم جريان استصحاب عدم الازلى حتى اذا اخذ الزمان قيذا وذلك لان عدم وجوب الجلوس بعد الزوال بقيد كونه بعد الزوال كوجوب الجلوس بعده لا يمكن ان يتقدم الزوال اذ عدم المضاف اليه كالوجوب المضاف اليه لا يكون له تحقق الا وجود الزمان المضاف اليه فلا يمكن ان يقال ان عدم وجوب الجلوس فى يوم السبت مثلا كان متحققا فى يوم الجمعة اذ لا يعقل ان يتقدم الشئ وجودا كان او عدمه عن زمان الذى اخذ الزمان ظرفا له ، والحاصل ان عدم الازلى هو عدم المطلق الذى يكون كل حادث مسبوقا به ، واما عدم المقيد بشئ زمانا كان او بزمانى فلا يكون ازليا بل قوامه بوجود ما قيد به ، وعدم الذى يراد به استصحابه فى المثال المتقدم انما هو عدم المقيد بما بعد الزوال كما هو المفروض اذ لو قطع النظر من القيد ولحاظ عدم المطلق كان ذلك مقطوع الانتقاض للعلم بانتقاضه الى الوجود قبل الزوال فلا يمكن لحاظ عدم المطلق واستصحابه بل لا بد من حازه مقيدا بما بعد الزوال كالوجود المقيد به لا يمكن له تحقق قبل الزوال

حتى يستصحب ، بل العبره بتحقيقه انما هو بتحقيق الزوال فاذا صار بعد الزوال و لم يتحقق وجوب فيه ففي الساعه الثانيه يمكن ان يستصحب عدم الوجوب الثابت لعدم الزوال اذا شك في بقاءه ، واما اذا كان الشك حاصلًا من اول الزوال فلا مجال لاستصحاب عدمه للمقيد بل لا محيص في الرجوع الى لبرائه او الاشتغال ، نعم الجعل الشرعي وعدم الجعل يكون سابقا على الزوال ، اذ الجعل خفيف المؤنه فيمكن جعل وجوب الجلوس يوم الخميس او بعد الزوال قبل الخميس والزوال بل ربما يقال بانه لا بد من سبق الجعل ولو آنا ، ولعل مراد الشيخ ( قدّه ) من جريان استصحاب عدمه ، او اخذ الزمان قيّدا هو استصحاب عدم الجعل لا عدم المفعول ، بدهاه ان الجعل الشرعي يكون مسبوqa بعدمه ، من دون فرق بين اخذ الزمان ظرفا او قيّدا الا ان استصحاب عدم الجعل فيما لا اثر له ، ولا نعنى عن الشئ الذى يترتب عليه الاثر هو عدم المفعول من الوجوب والحرمه لا عدم الجعل و باستصحاب عدم الجعل لا يمكن ان يثبت عدم المفعول الا على القول باصل المثبت هذا كله مضافا الى ما عرفته سابقا في مباحث الاقل و الاكثر من عدم جريان الاستصحاب حال العقل مطلقا لان عدم الازلى ليس الا حكميه ولا حرجيه ، وهذا المعنى بعد وجود المكلف قبل بلوغه قطعا انتقضي ولو الى الاباحه و الاحرجيه و الاباحه بعد وجود المكلف فراجع ، وكان الشيخ ( قدّه ) في المقام جرى على خلاف مسلكه من عدم جريان الاستصحاب حال العقل هذا كله فيما ذكر من مثال وجوب الجلوس . واما ما ذكر من مثال الصوم بتعارض الاستصحابين ففيه اولا لا بد من فرض الصحه و المرض من الحالات التى يجب عليه الصوم لا من مقوماته حتى يكون جريان الاستصحاب بوجوب الصوم عند الشك

في عروض المرض المسوغ للافطار والا فلا يمكن استصحاب الوجوب للشك في الموضوع بداهه انه لو كان المريض والصحيح موضوعان يجب مع احدهما الصوم وعلى الآخر الافطار كالمسافر والحاضر، فالشك في عروض المرض المسوغ للافطار شك في بقاء الموضوع، ولا يجرى استصحاب الحكم . و دعوى كون الصحة والمرض من الحالات لا من المقومات واضحة الفساد . و ثانيا من عدم جريان الاستصحاب عدم الوجوب بالتقريب المتقدم و اما ما ذكر من مثال الوضوء والمذى والنجاسة والغسل مرة ففيه مضافا الى ما تقدم لا يخفى ما في المثال ، بداهه ان مرتبه جعل المذى رافعا او غير رافع متأخره عن مرتبه جعل الموضوعات سببا للطهاره فلا يعقل اخذه قيدا في سبب الوضوء فتأمل .

### التنبيه الخامس :

قد تقدم سابقا انه لا فرق في الاستصحاب بين ان يكون الدليل على ثبوت المستصحب هو العقل ، او الشرع و استشكل الشيخ في جريان الاستصحاب اذا كان الدليل هو العقل وقد عرفت ضعفه ، و نزيد في المقام وضوحا و حاصله ان المستصحب اذا ثبت من طريق حكم العقل بقاعده الملازمه فشك في بقائه فتاره يكون الشك في بقاء الحكم ، و اخرى في بقاء الموضوع ، بمعنى ان الشك في بقاء الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل تاره يكون لاجل الشك في بقاء نفس الحكم من جهه الشك في غايه و رافعه و اخرى يكون الشك في موضوعه لاجل انتفاء بعض الخصوصيات التي يحتل دخلها في الموضوع فان الشك في بقاء الحكم لاجل انتفاء بعض الخصوصيات التي كالتى و اجدا له او مع بقاء الشئ على ما كان عليه من الخصوصيات لا يمكن ان يتطرق الشك

فيه والعقل لا يستقل بشئ الا بعد تبين الموضوع لديه بتمام ما له الدخل من الخصوصيات ولازم ذلك عدم تعقل الشئ فى نفس الحكم فاذا لم يتطرق الشك فى بقاء الحكم العقلى فلا شك فى بقاء الحكم الشرعى المستكشف منه اذ الحكم الشرعى مانع للحكم العقلى فلا مجال للاستصحاب واضحه الفساد . اما اولاً فلان دعوى ان كل خصوصيه اخذت فى موضوع حكم العقل فلا بد ان يكون لها دخل فى مناط حكمه فممنوعه ، و من الممكن ان لا يكون لها دخل فى مناطه وانما كان حكمه على الواجد لها من باب قدر المتيقن كما يحكم بقبح الكذب الضار الغير النافع ، لكن حكمه بقبحه على هذا الوجه من باب انه المتيقن فيما هو مناط القبح من احتمال ثبوت المناط ايضا عن انتفاء بعض الخصوصيات فيكون العقل شاكاً فى القبح عند تحقق النفع مثلاً و ثانياً : ان دخل كل خصوصيه فى مناط الحكم انما يضر فقد انها لو اريد استصحاب حكم العقل للقطع بارتفاع موضوعه وكذلك يضر باستصحاب الحكم الشرعى المستكشف اذا كان العبره ببقاء الموضوع فى باب الاستصحاب بنظر العقل ، الا ان الظاهر ان كلا منهما خلاف الفرض ، او ليس المقصود استصحاب حكم العقل من الحسن والقبح وكذلك العبره فى بقاء الموضوع بنظر العقل ، بل العبره انما هو بنظر العرف وحينئذ فمن المحتمل ان يكون تلك الخصوصيه التى كان لها دخل فى نظر العقل دخلاً فى بقاء الموضوع بنظر العرف فلا مانع من جريان الاستصحاب ، وعلى كل حال ينبغى تحرير الكلام فى الشك فى الموضوع فى المستقلات العقلية على وجه يكون ضابطاً فى جميع المستقلات العقلية فنقول : الاحكام العقلية على قسمين و قبل ذكرهما ينبغى تمهيد مقدمه وهى ان كل مورد يكون حكم العقل بقبح شئ او حسنه فلا بد من ان

يكون له حكم فى صورته الشك ، او الظن بالموضوع الذى حكم فى حسنه ، او قبجه ولا يمكن ان يكون ساكتا فى تلك الصورة ، او يحكم على خلاف ما حكم به اولا بل اذا استقل بقبح شئ فيستقل ايضا بقبح الاقدام على ما لا يؤمن على ذلك الشئ ، وهذا بخلاف الاحكام الشرعيه فان للشارع ان يجعل فى صورته الشك فى الموضوع حكما مخالفا ايضا بما حكم به اولا ، كما ان له ان يجعل حكما موافقا له كما جعل اصله الاحتياط فى باب الدماء . والسرفى ذلك هو ان الاحكام الشرعيه حيث كانت تابعه للمصالح والمفاسد يختلف حالها بحسب الاهميه كما هو واضح ، واما الاحكام العقلية فليس الامر كذلك بل فى كل مورد استقل العقل بقبح شئ استقل ايضا بقبح الاقدام فى صورته الشك فى الموضوع لان حكم العقل بالقبح انما يكون مطلقا اذا عرفت ذلك فنقول : ان المستقلات العقلية على قسمين : الاول ما كان له حكم واحد لمناط واحد يعم صورته العلم بالموضوع ، والشك والظن والوهم ، وذلك كما فى حكمه بقبح التشريع ، حيث ان قبح التدين والاسناد بما لا يعلم التدين به من قبل الشارع لا يختص بحال دون حال .

الثانى : ما كان له حكم على الموضوع الواقعى ، وحكم آخر طريقى فى صورته الظن والشك كما فى حكمه بقبح اكل مال الناس فان القبح العقلى هو اكل مال الناس اى ما كان مال الناس واقعا فحكمه فى صورته الشك انما يكون بمحض الاحتياط ، نظير الاحتياط الشرعى فى باب الفروج والدماء ولا يبعد ان يكون حكمه بقبح الضرر من قبيل القسم الاول ، وكيف كان يكون حكمه من قبيل القسم الاول ، و الاصول المحرزه كالاتصحاب يكون جاريا وحاكما على حكم العقل الطريقى ، سواء كان الاصل موافقا او مخالفا لان الاصل المحرز

يكون مؤمنا و يحكم هذا ليس مال الناس و يرتفع بذلك موضوع حكم العقل بلزوم التحرز بما لا يؤمن من الموضوع في اكل مال الناس . و اما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي ، ووصلت النوبه الى اصاله البرائه . و الحل فالحكم العقلي طريقي بلزوم التحرز يكون مقدا على مثل اصاله الحل و البرائه لانه لم يكن حكم العقلي حاكما فلا اقل من كونه مخصصا لان اصاله الحل و البرائه تكون مورد ها اعم من الحكم العقلي الثابت في خصوص المستقلات العقلية ، و قد تقدم البحث عن ذلك في مبحث الاشتغال .

### التنبيه السادس :

ربما قيل باعتبار الاستصحاب التعليقي و تنقيح البحث في ذلك يستدعي

رسم امور :

الاول لا اشكال في انه يعتبر في الاستصحاب الوجودي ان يكون المستصحب له تحقق وثبوت و وجود في وعاء من الاوعيه المناسب له من العين ، او الاعتبار ، ولا معنى لاستصحاب ما لا وجود له و ذلك واضح و كذا يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب اما موضوعا للحكم الشرعي ، و اما نفس الحكم الشرعي ، و هذا هو الذي يمكن التعبد الشرعي ببقائه ، فلو لم يكن المستصحب حكما شرعيا و لا موضوعا ذا حكم فلا معنى لاستصحابه و ذلك واضح .

الثاني ان الحكم الشرعي الوارد على عنوان خاص كالا باحه الوارده على الحنطه مثلا اما ان يعلم بؤرود ه عليه بما له من المراتب و التبدلات بمعنى ان الحكم انما يثبت على الحقيقه من دون ان يكون للوصف العنواني و التسميه

دخل فى ثبوته ، وان اخذ الوصف موضوعا فى ظاهر الدليل كما ان الاباحه ثابتة على حقيقه الحنطه المحفوظه عن صيرورتها دقيقا وعجينا خبزا ، واما ان يعلم بوروده على نفس العنوان بان يكون للوصف والتسميه دخل فى ثبوته واما ان يشك ولم يعلم بانه وارد على احد النحوين ، لا اشكال فى الاول والثانى فان الاول يجب التعدى عما اخذ موضوعا فى ظاهر الدليل الى غير ذلك مما صدق عليه تلك الحقيقه ، وفى الثانى يجب الاقتصار على ما اخذ فى ظاهر الدليل ، وبذلك يجمع بين قولهم الاحكام لا يدور ومدار الاسماء وقولهم الاحكام تدور مدارها . واما لثالث وهو ما شك فى ورود الحكم على الحقيقه او على المسماه ، فان كانت المراتب المتبادله يعد عن العرف مبانيه بحيث كان المأخوذ فى ظاهر الدليل موضوعا يعد فى العرف مبانيا وموضوعا آخر بما تبدل اليه فلا اشكال ايضا فى لزوم الاقتصار على ما اخذ موضوعا فى ظاهر الدليل وان لم يكن المراتب المتبادله مباينا غير قابل يعد تلك المراتب من حالات الموضوع فهى محل الاستصحاب ويكون الاستصحاب فى مثله جاريا ولا ينحصر مورد الاستصحاب بهذا بل لو فرض ورود الحكم على المسمى بالحنطه وكان تبدل بعضها لانها لا تضر بالتسميه عرفا كما لا تضر ببقاء الحقيقه ولكن لم يكن هناك اطلاقات يتمسك به ، بل كان الدليل لبيبا او لفظيا فان فى مثل هذا ايضا المرجع هو الاستصحاب بل هذا اولى مما لا يصدق عليه التسميه مع الوجه العرفيه .

الثالث المستصحب اذا كان حكما شرعيا فاما ان يكون جزئيا او كليا والمراد من الحكم الجزئى هو الحكم الثابت لموضوع بعد تحققه خارجا الذى يكون الحكم بذلك فعليا كوجوب الحج الثابت على هذا المستطيع والمراد



بالحكم الكلي هو الحكم المنشأ على موضوعاتها المقدره وجودها على نحو الحقيقة كوجوب الحج على ذلك العنوان ثم ان الشك في بقاء الحكم الكلي يتصور على وجوه ثلاث :

الاول : الشك في بقاءه من جهة احتمال النسخ كما اذا شك في ان الحكم الكلي المجعل على موضعه المقدر وجوده نسخ اولاً فيكون المستصحب هو نفس الحكم الكلي المنشأ بناءً على المختار عندنا وفاقاً للنائيني ، من ان المجعل هو نفس الحكم لا سببه الموضوع له . والحاصل انه سواء قلنا بجعل المسبب او بجعل السبب يكون الاستصحاب في الاحكام الكليه جارياً نظير ذلك استصحاب الملكيه المنشأه في العقود والعهد التعليقيه كملكيه الحنظله على تقدير السبق في باب المسابقه ، وملكيه الجعل عند رد الضالاه مثلاً في مثل الجعاليه ، فان ملكيه الحنظله او الجعل فانشاءها العاقد في دينك البابين الا انه لا ينشأ الملكيه المنجزه كالمنشأه في باب البيع والصلح وغير ذلك من العقود العهديه المنجزيه ، بل انشاء الملكيه المعلقه على تقدير خاص من السبق ورد الضالاه ، فلو شك في ان عقد المسابقه والجعاليه من العقود اللازمه والجائزه ، بمعنى انه لو رجع في الاثناء قبل تحقق المسابقه ورد الضالاه فهل يوجب ذلك فسخ العقد اولاً ؟ ففي استصحاب تلك المنشأ المعلق كلام . وقد انكر الشيخ (قده) في مثل هذا الاستصحاب في اول بحث الخيارات من المكاسب ولكن الظاهر انه لا مجال من انكاره اولاً مانع من استصحاب تلك المنشأ بعد فرض تحقق انشاءها من العاقد ، وان كان معلقه على موضوع غير محقق كما لا بد من استصحاب الحكم الكلي المنشأ مع عدم تحقق موضعه خارجاً والعجب من الشيخ (قده) حيث انكر استصحابات الملكيه المنشأه

المعلق فى باب المسابقه مع اعترافه بصحه استصحاب التعليقى فى مثل العنب و الزبيب ، و على كل حال لا اشكال فى جريان الاستصحاب عند الشك فى النسخ .

الثانى : و هو استصحابات التى يجربها المجتهد فى الشبهاب الحكيمه كاستصحاب نجاسه الماء المتغير الزايل تغيره من قبل نفسه ، و قد تقدم سابقا انه لا يحتاج فى صحه الاستصحاب الى وجود الماء فى الخارج و تغييره بل يكفى فى صحه الاستصحاب فرض وجود الماء المتغير ، و عروض النجاسه عليه و صيرورتها فعليه و يشك فى بقاء تلك النجاسه المفروض فعليتها بفرض وجود لموضوعها عند زوال التغير من قبل نفسه فيستصحب تلك النجاسه لتحقق اركانها من اليقين السابق و الشك اللاحق و ان لم يكن المتيقن موجوداً فعلا فى عالم العين الا ان المستصحب هو وجوده العقلى و لو بالفرض ، وهذا بخلاف استصحاب الحكم الكلى المجعول على موضوعاتها المقدره وجوده عند الانشاء و لا حاجه الى وجوده عند الاستصحاب ، نعم كل من هذين الوجهين لا يخلو المستصحب عن تقدير و تعلق فان المستصحب فى مثل النسخ هو الحكم الكلى المعلق على الموضوع المقدر وجوده ، و فى مثل الماء المتغير المستصحب هو النجاسه الفعلية على فرض وجود الماء المتغير .

الثالث : ان استصحاب الحكم الكلى الذى علق على موضوع مركب ، و قد فرض وجود احد جزئى الموضوع فقط مع تبدل بعض حالاته قبل تحقق الجزء الآخر كالحرمة او النجاسه المعلقه على العنب على تقدير غليانه و فرض وجود العنب بتبدله الى حال الزبيب قبل غليانه ، و هذا هو المعبر عنه بالاستصحاب التعليقى الذى اختلف فى صحته .

و بعبارة اخرى المراد من الاستصحاب التعليلي المتخلف فيه هو الحكم الثابت على تقدير خاص قبل وجود ذلك التقدير كاستصحاب حرمة الثابتة على العنب على تقدير غليانه قبل فرض الغليان عند صيروره العنب زبيبا . والاقوى في مثل ذلك عدم جريانه وذلك لان الغليان الذي اخذ شرطا في ثبوت الحرمة على العنب لا يبد وان يكون جزء للموضوع ، و يكون الموضوع هو العنب المغلى ، بداهه ان حقيقه الشرطيه ترجع الى هذا فلا فرق بين ان يقول : العنب اذا غلى او العنب المغلى ، لان كل شرط يرجع الى الموضوع، و كل موضوع يرجع الى الشرط ، و المتحصل امر واحد و هو ثبوت الحكم عند تحقق الموضوع بما له من الشرايط و القيود ، فمتى فرض وجود عنب مغلى يعرض له الحرمة و النجاسة لا محاله لاستحاله تخلف الحكم عن موضوعه ، و اما قبل وجود الغليان للعنب فلم يتحقق هناك الأجزاء لموضوع المعلوم ان فرض وجود الجزء الموضوع مما لا اثر له مع عدم فرض وجود الجزئية الآخر ، و لو منع حرمة فلا اقل من ان يكون عله لحدوث النجاسة و مع عدم فرض الغليان لا يكون هناك نجاسة حتى يستصحب لانتفاء الشيء عند انتفاء علته و ان لم يكن موضوعا . نعم الاثر المترتب على هذه الجزئية هو انه لو انضم اليه الجزء الآخر من الغليان لثبت له الحرمة و النجاسة وهذا المعنى امر عقلي لا معبى لاستصحابه بداهه ان كل موضوع مركب وجد احد جزئيه صدق علمه انه لو انضم اليه الجزء الآخر لكان كذا . مع ان هذه القضية اللولائية مما لا يمكن استصحابها اذ هي قطعية لا شك فيها ، و ان قيل انه قد عرفت في الاول من الامور المتقدمه انه يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب له نحو وجود و تحقق اما موضوعا لحكم شرعى و اما نفس الحكم الشرعى في المقام المستصحب

لا موضوع لحكم شرعى ، و اما عدم كونه واضحا فواضح اذ القائل بالاستصحاب التعليقى انما يريد استصحاب الحكم المعلق لا الموضوع ، و اما عدم كونه حكما شرعيا فلان الحكم الشرعى هو عبارته عن الحرمة و النجاسه المترتبه على العنب المغلى و هذا مما لا شك فيه بل هو قطعى البقاء و الا كان من الشك فى النسخ و لم يفرض ايضا وجود العنب المغلى العارض عليه وصف النجاسه الفعلية ، و يشك فى بقاء النجاسه عند بعض تبدلات حالات العنب المغلى كما اذا شك فى انه يعتبر نجاسه العنب المغلى ان لا يذهب ثلثاه او لا يعتبر فان مثل هذا ايضا لا مجال لانكار استصحاب النجاسه . هذا كله خلاف الفرض فان المفروض هو وجود العنب فقط قبل فرض غليانه ، و لقائل ان يقول اى نجاسه كانت ثابتا على العنب قبل غليانه حتى يستصحب او اى حرمة كانت قبل ذلك حتى يجرى الاستصحاب فيها .

و ما يقال انه عند فرض وجود العنب قبل الغليان و ان لم يكن معروضا للنجاسه الفعلية لعدم تحقق شرطها الا انه معروض النجاسه التقديرية بمعنى ان لصدق العنب الآن قبل تحقق غليانه انه نجس فعلا على تقدير غليانه و هذا المعنى من النجاسه التقديرية يكفى فى استصحابها عند صيرورة العنب زيبيا بعد ما كان وصفه العنبيه و الزبيبيه من حالات الموضوع عرفا لا من مقوماته ، نعم عدم فرض الغليان يكون مانعا عن استصحاب النجاسه الفعلية .

قلنا قد عرفت ان كل شرط يرجع بالآخره الى موضوع فليس معنى قولك ان العنب معروض النجاسه على تقدير الغليان سواه ان النجاسه مترتبه على العنب المغلى ، و اختلاف العبارة و التعبير لا يوجب اختلاف الواقع فاذا فرض

ان الموضوع هو العنب المغلى فقيل فرض الغليان لم يكن معروضا لحكم النجاسه اصلا و قولك يصدق عليه انه نجس على تقدير الغليان فهو ليس الا عباره عن انه لو انضم اليه الغليان يعرض عليه وصف النجاسه و قد عرفت ان القضيه اللولائيه عقليه صرفه لازم جعل الحكم على الموضوع المركب و قد وجد بعض اجزائه و الزببويه من حالات الموضوع عرفا لا من مقدماته فهو اجنبى عما نحن فيه بصدده فان اعتبار كون المشكوك بين المتيقن عرفا ، و اتحاد القضيتين انما هو فى مرحله البقاء بعد الفراغ عن مرحله الثبوت و الحدوث، و بعباره اخرى قضيه اخذ الموضوع من العرف انما هو باعتبار قضيه لا تنقض بمعنى ان الموضوع فى قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك انما يؤخذ من العرف و انه يعتبر ان يكون القضيه المشكوكه عرفا عين القضيه المتيقنه و ليس معنى اخذ الموضوع من العرف و الا كان ذلك تمسكا بالدليل لا بالاستصحاب مثلا لو قام دليل على نجاسه الحطب فيما اخذ موضوعا فى الدليل ليس الا الحطب و لا يشمل الفحم قطعا لان الفحم غير الحطب حتى عند العرف و لا يتوهم ان قوله حطب الى صيرورته فحما لان العرف بمناسبه الحكم و الموضوع يرى ان معروض النجاسه هو ذات الحطب المحفوظه فى حال الفحميه لا ما يسمى حطبا نعم كان التسميه بالحطب علمه لحدوث النجاسه على الذات فيحكم ببقائها عند انتفاء التسميه ببركها لا استصحاب و قوله لا تنقض اليقين بالشك ومع قطع النظر عن الاستصحاب تكون نجاسه الفحم مشكوكا لحدوث مغايرها لفحم مع ما اخذ فى لسان الدليل من اخذ الحطب فى الموضوع و حاصل الكلام ان اخذ موضوع الدليل عن العرف مرواخذ موضوع الاستصحاب من العرف امرا خلا ربط لا حد هما بالاخر فان معنى اخذ موضوع الدليل من العرف هو اخذ مقداره شمول الدليل بمصاديق موضوعه من العرف مثل لوشك فى القصب مثلا حطب او

ليس بحطب فالمرجع فى ذلك هو العرف واين هذا من اخذ موضوع الاستصحاب من العرف فان معنى ذلك هو اتحاد قضيه مشكوكه مع المتيقنه عرفا فظهر ان دعوى كون وصف العنبيه والزبيبيه من حالات الموضوع لا يرتبط بالمقام فان هذا الدعوى انما تنفع بعد تعيين المستصحب و المتيقن السابق و كلامنا فى الاستصحاب التعليقى فى تعيين المستصحب و ان المتيقن السابق ما هو حتى يستصحب فى حال الزبيبيه ، و قد عرفت فى حال العنبيه قبل فرض الغليان لم يثبت بعد حرمة ولا نجاسه حتى تستصحب الحرمة و النجاسة المقدر ليس معنى ثانوى انه لو انضم اليه وصف الغليان لثبت وصف النجاسة و عرض عليه الحرمة و تقدم ان هذه القضية اللولائيه مضافا الى كونها عقليه محضه مقطوعه البقاء فلا شك فى بقائها حتى يستصحب فيقع حينئذ نجاسه الزبيب بعد الغليان مشكوكه الحدوث اذا لم يكن هو مشمولا للدليل حتى يثبت نجاسته بالدليل لان الدليل لم يتكفل سوى نجاسه العنب بعد الغليان لا الزبيب بعده و الزبيب عن العنب كمغاييره الفحم مع الحطب و لم تكن النجاسة مشموله لدليل الاستصحاب ايضا حتى يثبت نجاستها بالاستصحاب لعدم يقين و وجود سابق حتى يستصحب حاصل الكلام ان الشك فى بقاء نجاسه العنب اذا غلى بعد ارجاع الشرط الى الموضوع كما لا محيص عنه يتصور على قسمين من دون ان يكون له ثالث .

الاول الشك فى نسخ هذا الحكم عن العنب . الثانى الشك فى بقاء نجاسته بعد فرض فعليتها بفرض وجود موضوعها من العنب و الغليان لاصل الشك فى اعتبار بعض الخصوصيات فى بقائها كالشك فى بقائها الى ذهاب الثلثين مثلا و كل من هذين الوجهين خارج عن محل الكلام فى الاستصحاب التعليقى هذا كله اذا اريد استصحاب نفس النجاسة . و اما اذا اريد استصحاب

الملازمه اى سببيه الغليان للنجاسه فهى و ان كانت محققه قبل وجود الغليان و كان انقلاب العنب الى الزبيب منشأ للشك فى بقاء الملازمه الا انه قد عرفت فيما تقدم عند البحث عن الاحكام الوضعيه ، ان الملازمه و السبب ليسا مجعوله ولا قابله للجعل ، بل المجعول ليس الا نفس السبب و هو الحكم الشرعى كما اوضحنا فاستصحاب الملازمه ايضا لا يجرى كما عرفت من اعتبار كون المستصحب اما حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعى ، و السببيه و الملازمه لا حكم الا موضوعا لحكم شرعى .

و العجب من الشيخ ( قده ) حيث شد النكير على من قال بجعل السببيه و الملازمه و مع ذلك جرى فى المقام على خلاف ذلك ، و قال بجريان استصحاب الملازمه على ما يظهر من كلامه ( قده ) و مع ان الملازمه المدعى على تقد يرجعلها فانها هوبين تمام الموضوع و الحكم لا جزاءهوا الملازمه بين تمام الموضوع و الحكم لا يمكن الشك فى بقائها الا من جهها للنسخ . فتحصل مما ذكرنا ان الاستصحاب التعليقى مثل الصلاه و القول بصحتها عند وقوعها فى لباس المشكوك بدعوى تقبل لبسه و هو اللباس لو صلى كانت صلاته صحيحه فيستصحب هذه الصحه التقديرية الى حال اللبس المشكوك و يقال بصحتها ، و هكذا من الموارد التى ستعرف الالتزام بها هذا كله مضافا الى ما فى خصوص مثال العنب و الزبيب من المناقضة فى الموضوع بداهه ان الذى ينجس بالغليان هو ماء العنب لا جرمة دمائه العنب قطعا . عندئذ ، صيرورته زبيبا و الباقي فى الحالين ليس الا الجرم و الزبيب لا يغلى الا اذا البست ماء جديد عند ان الخارج هذا تمام الكلام فى الاستصحاب التعليقى .

ثم انه على تقد يجرى ان الاستصحاب التعليقى يقع الكلام فى ان

استصحاب الحليه الفعلية الثابت فى العنب والزبيب، قبل الغليان يكون محكوماً بذلك الاستصحاب التعليقى او معارضا له ، او لا حكمه ، او لا معارضة بل يجريان معا من دون ان يكون بينهما مزاحمه ومعارضه وجوب :

اما وجه عدم المعارضه فلان حليه الفعلية الثابته فى العنب قبل عروض وصف الزبيبيه له كانت يقينا بعدم الغليان لان اخذ الغليان قيذا للنجاسه والحرمة يلزمه عدمه قيذا للطهاره و الحليه لان التفصيل قاطع للشركه وحينئذ لا بد من استصحاب الفعلية بما لها من الغايه وهذا كما ترى لا تعارض استصحاب الحرمة و النجاسه التقديره ، لاختلاف موضوع الاستصحابين و لازم ذلك هوانه عند تحقق الغليان الذى يكون غايه للحليه قيذا للنجاسه يكون الثابت بالفعل النجاسه و الحرمة ليس الا محصول غايه للحليه ، و قيذا للنجاسه .

و اما وجه المعارضه فلان بعد غليان ، العصير الزبيبي يشك فى بقاء الطهاره و الحليه الثابتان له قبل الغليان فيستصحب تلك الحليه و يكون معارضا لحكم النجاسه القطعيه الذى هى لازم استصحاب النجاسه التعليقيه ، وليس بين الشك فى الطهاره و النجاسه سببيه ولا مسببيه ، بداهه ان لازم الشك فى بقاء النجاسه هو الشك فى بقاء الحليه كما ان لازم الشك فى بقاء الحليه هو الشك فى بقاء النجاسه ان كانا متلازمان ، من دون ان يكون بينهما سببيه و مسببيه .

و اما وجه كون الاستصحاب التعليقى للنجاسه حاكما على استصحاب الطهاره و الحليه فلان الشك فى الحليه الفعلية بعد الغليان ان لم يكن سببيه عن الشك فى النجاسه الفعلية بعده بل كان متلازمين الا انه مسبب عن الشك فى ان النجاسه المجهوله على العنب اذا غلى هل هى مجعوله عليه



على نحو جميع مراتبه حتى مرتبه الزببويه او انه مجعوله على نحو لا تعم تلك المرتبه ، فلو اجرينا الاستصحاب التعليقي ، و قلنا بان النجاسه ثابتة له ففى جميع مراتبه ولو ببركه الاستصحاب يرفع موضوع الشك فى الاباحه ولا يبقى مجال لها . والحاصل ان الشك فى الطهاره و النجاسه الفعلية بعد الغليان و ان كانا متلازمين من دون ان يكون بينهما ترتب الا ان كلا منهما مسبب عن الشك فى كيفية الجعل على العنب ، و انه هل المجعول من النجاسه على نحو يعم مرتبه الزببويه ، او لا تعم فبركه الاستصحاب التعليقي يقال انه يعم فلا يبقى مجال للشك المسببى من الاباحه و هذا الوجه هو الاقوى ، و ان كان لا يخلو عن المناقشه مثل الاولين . اما الوجه الاول فلان الحليه المستصحبه التى وقع الكلام فيها انما هى الحليه قبل الغليان و هى حليه الزبيب لا حليه حال العنب حتى يقال انها معنى بعدم الغليان و قد حصلت غايتها بل تمام الكلام فى استصحاب حليه الزبيب الى ما بعد غليانه و حليه الزبيب لم يعلم كونها معنى و الا لما وقع الشك فيها و بالجمله الكلام فى ان حليه الزبيب هل هى معها بالغليان او غير مغيا ، و يراد باستصحاب الحليه اثبات عدم كونها مغيا وان بعد ما فيه بعد غليان الزبيب فيقع التعارض بين استصحاب الحليه و بين استصحاب الحرمة الفعلية المسببويه لنجاسه الزبيب بعد الغليان فدعوى عدم التعارض بينهما مما لا يمكن المساعدة عليها و منشأ الخلط هو تخيل ان المراد استصحاب الحليه فى حال العنب التى كانت مغيا بعدم الغليان . و اما الوجه الثانى فلان المعارضه بين الاستصحابين فرع اتحاد رتبتهما و ذلك انما يكون فيما اذا لم يكن بين الشكين ترتب السببويه و المسببويه ، و فى المقام ليس الامر كذلك ، بدهاه ان الشك فى الحليه بعد الغليان انما ينشأ من

الشك فى كيفية النجاسه على العنب المغلى وانه هل يعم جميع المراتب اولا ولا يمكن القول بالعكس فان الشك فى كيفية جعل النجاسه المسبب لم ينشأ من الشك فى حليه الزبيب كما لا يخفى والحاصل ان بعد غليان الزبيب وان كان الشك فى حليته وحرمة ، او طهارته و نجاسته فى عرض واحد الا ان الشك فى الحليه انما هو مسبب عن كيفية تلك النجاسه المعلقه بالسببيه و المسببيه ، ربما يلاحظ بالنسبه الى الشك فى الحليه الفعلية مع الشك فى النجاسه — التعليقيه لا نجاسته القطعيه حتى يقال انها فى عرض واحد اما الوجه الثالث فلان كل شك سببى و مسببى لا يكون الاصل الجارى فى السبب منهما حاكما على الاصل الجارى فى المسبب بل يعتبر ان يكون السبب من آثاره الشرعيه المترتبه على المسبب و ذلك ، كترتب طهاره الثوب على طهاره الماء ، و فى المقام ليست الحليه مرتبه على عدم النجاسه و لا عدم الحليه مرتبا على النجاسه شرعا بل لازم على النجاسه هو عدم الطهاره لمكان المضاده بينهما والحاصل انه يعتبر فى كل شك سببى و مسببى ان يكون احد طرفى المشكوك من الوجود و العدم مترتبا شرعيا على المسبب من الآثار الشرعيه له ففى مثل الثوب و الماء و ان لم يكن نجاسه الثوب مترتبا على الماء و لا من آثارها بل نجاسه الثوب تدور مدار بقائها عليها من النجاسه السابقه الا ان طهاره الثوب يترتب شرعا على طهاره الماء ، و رافعا للشك فى نجاسه الثوب المغسول به ، و اما فى المقام ليس الامر كذلك لان الشك فى حليه الزبيب و حرمة بعد الغليان و ان كان مسببا عن امر مجعول شرعى و هو كيفية جعل الشارع نجاسه العنب و حرمة الا ان الحليه وجودا و عدمها ليست من الآثار الشرعيه المترتبه شرعا على حرمة و كذا حال الطهاره بل لمكان المضاده بين الحليه و الحرمة ،

والظهار هو النجاسة كان اللازم جعل النجاسة حرمها لعناب بجميع مراتبه هو عدم الحليه والظهاره عقلا والالزام اجتماع الضدين فاثبات عدم الحليه والظهاره باستصحاب النجاسة سيكون من اصل المثبت . والحاصل ان في الشك السببي والمسببي يعتبر قيود ثلاثة :

الاول ان يكون بين الشكين ترتب العليه و المعلوليه لا مجرد التلازم .

الثاني ان يكون ذلك الترتب شرعيا لا عقليا بمعنى ان يكون الشك في

ناحية المسبب ناشئا عن انه مجعول شرعى سواء كان من آثاره الشرعيه ايضا كما

في الشبهات المفهوميه كما في المقام ايضا حيث ان الشك في نجاسه العصير

الزبيبي انما يكون لاجل الشبهه المفهوميه .

الثالث ان يكون الاصل الجارى في ناحية السبب رافعا للشك المسببي

لا مثل اصاله الحل بالنسبه الى المشكوك في حليته و حرمة حيث ان اصاله

الحل لا يثبت كون المشكوك من الانواع المحلله بل انما يثبت جواز اكله ، و

القيود الثلاثة كلها في المقام موجوده و بالجملة كان منشأ الاشكال في المقام

هو الخلط بين الاصل الجارى في الشبهه الموضوعيه ، و بين الاصل الجارى

في الشبهه الحكميه ، فان في الشبهه الموضوعيه لما كانت الكبرى معلومه و كان

الشك في المصداق الخارجى كان المعتبر في الشك السببي والمسببي ان

يكون احد طرفي المسبب من الآثار الشرعيه المترتبه على السبب حتى يكون

الاصل السببي رافعا لموضوع الشك المسببي كما في مثال الثوب والماء اذ لو

لم يكن اصل في طرف المسبب من الآثار الشرعيه المترتبه على السبب لم يكن

اصل السببي رافعا للشك المسببي و موجبا لانطباقه على الكبرى الكليه المعلومه

فلا استصحاب الجارى في الشك السببي في الشبهه الموضوعيه اما يكون موجبا

لانطباق السبب على الكبرى الكليه المعلومه في الثبوت الكبرى الكليه و هى

ان كل مغسول الماء ظاهر معلوم من الدليل اجتهادى آخر غير ادلسه الاستصحاب واستصحاب طهاره الماء انما يوجب انطباق الثوب المغسول وجدانا على تلك الكبرى وانه غسل بماء ظاهر فالغسل بالوجدان و طهاره الماء بالاصل فيرفع الشك فى طهاره الثوب و اما الشبهات الحليه فليس الأمر كذلك اذ الكبرى الكليه انما تستفاد من نفس الاستصحاب وليس هناك كبرى كليه معلومه من الخارج حتى نحتاج فى حكمه الاصل السببى ان تكون موجبا لانطباق المسبب على الكبرى الكليه الشرعيه . و بعبارة اخرى الشك فى المسبب فى الشبهه الموضوعيه انما يكون اثرا شرعيا للمسبب بدليل آخر و اما فى الشبهه الحكيمه فالمسبب انما يصير اثرا شرعيا للمسبب بنفس الاستصحاب من غير حاجه الى دليل آخر من الخارج كما فيما نحن فيه فان حكم الزيب لم يكن معلوما من الخارج كمعلوميه حكم الثوب المغسول بالماء الطاهر ، بل نفس استصحاب حكم العنب التعليقى موجب لمعلوميه حكم الزيب المغلى و يكون موجبا لرفع الشك فى حليته و طهارته ، اذ معنى استصحاب الحرمة و النجاسه هو ذلك وليس هذا من الاصل المثبت ، اذ ليس معنى استصحاب حرمة الشئ و نجاسته سوى انه ليس بحلال و طاهر ، و الغاء احتمالها كما هو الشأن فى جميع الاستصحابات حيث ان معنى استصحاب الشئ هو الغاء احتمال خلافه ، فالشك فى حليه الزيب المغلى ، و كذا طهارته و نجاسته يرتفع باستصحاب النجاسه و الحرمة المعلقه المسبب ذلك على العنب بجميع مراتبه و منها حال الزيبية . و ان شئت قلت : ان عدم طهاره الزيب المغلى و حليته ترتب مع الاعم من النجاسه ، و الحرمة الواقعيه او النجاسه و الحرمة الثابته بالاستصحاب . و الحاصل ان ارتفاع احد الضدين و ان كان لازما عقليا لوجود الآخر

الا ان هذا اذا لم يكن عدم احدهما على الأعم من وجود الآخر واقعا وظاهرا كما فى المقام حيث ان عدم الحليه و الطهاره من لوازم الاعم من الحرمة و النجاسه الواقعيه ، او الحرمة و النجاسه الظاهريه ، اذ لو لم يترتب على استصحاب الحرمة و النجاسه عدم الطهاره و الحرمة التعليقيه لكان ذلك هو التعليقيه لصحة الاستصحاب التعليقى اذ لا معنى بصحته الا ذلك كما لا يخفى .

### التنبيه السابع :

التنبيه السابع قد عرفت فيما تقدم انه لا ينبغى الاشكال فى جريان استصحاب الحكم عند الشك فى النسخ لان الحكم الشرعى انما هو مجعول على موضوعه المقدر وجوده على نحو القضايا الحقيقيه و ليست الاحكام الشرعيه عباره عن القضايا الشخصيه جزئيه ، بحيث يكون هناك انشاءات متعدده حسب تعدد المكلفين فى الخارج بحيث يكون يريد مثلا انشاء يخصه ، و هكذا فان ذلك ضرورى البطلان بل ليس الحكم الشرعى الاعباره عما ينشأ الموضوع العام المقدر وجوده كانشاء وجوب الحج على البالغ العاقل المستطيع ، فان اخذ العنوان الكلى موضوعا لوجوب الحج و انشاء وجوبه على ذلك بما انه مرآت لما يوجد من مصاديقه فى الخارج ، فزيد المستطيع انما يجب عليه الحج لكونه من مصاديق ذلك العنوان الذى اخذ موضوعا لوجوب الحج من دون ان يكون هناك خطاب يخص بزيد و حينئذ لو شك فى بقاء وجوب الحج على البالغ العاقل المستطيع من جهه احتمال نسخه فلا اشكال فى صحة استصحابه من دون فرق بين ان يكون الحكم لبقائه من احكام هذه الشريعه او من احكام الشرايع السابقه ، وكان منشأ اشكال بعض فى عدم جريان استصحاب الشرايع السابقه لاجل اختلاف

الموضوع و هو تخيل ان الاحكام الشرعيه انما هي عباره عن قضايا جزئيه — شخصيه ، او الاختلاف في الموضوع يمكن دعواه على هذا التقدير ، بداهه انه بناءً عليه يكون زيد غير عمرو و عمرو غير بكر . و اما بناءً على ما قلناه من ان الاحكام الشرعيه انما هي عباره عن قضايا كليه على نهج القضايا الحقيقيه فلا يمكن دعوى اختلاف الموضوع حينئذ لان الموجود في هذه الشريعه مع الموجود في الشريعه السابقه يشترك في الانطباق على العننوان العام الذي اخذ موضوعاً للحكم الثابت في الشريعه السابقه ، فاذا شك في نسخ ذلك الحكم فيستصحب بلا مانع لتحقق اركان الاستصحاب كاستصحاب الحكم الثابت في هذه الشريعه طابق النعل بالنعل ، مع انه لو بنى على ذلك المبنى الفاسد من جعل الاحكام الشرعيه قضايا شخصيه لما كان وجه في التفرقه بين الشك في نسخ حكم هذه الشريعه او حكم الشريعه السابقه لتحقق اختلاف الموضوع في كلا المقامين كما لا يخفى . و من تقريب ما اورده الشيخ ( قدس ) في المقام من الجواب عن الاشكال بالنقض بتقرير انا نفرض كون الشخص مدركاً للشريعتين ويتم في الباقي بضرور ما شترك التكليف بينه وبين غيره من المؤدين في زمان و ما يوجد . فان بعد ذلك ظاهر فساد . بداهه ان الضروره انما قامت على الاشتراك في التكاليف الواقعيه لا التكاليف الظاهريه المستفاده من الاستصحاب فان الحكم المستفاد من الاستصحاب انما يختص بمن يجرى في حقه الاستصحاب فمن كان على يقين فشك و لا يتعدى على غيره ممن لم يكن بهذه المثابه .

ثم انه ربما يمنع عن جريان استصحاب الاحكام الثابته في الشريعه السابقه بالعلم الاجمالي بطرو النسخ فيها و ان لم نقل بنسخ جميعها كما ربما يدعى ذلك لاشتهار كون هذه الشريعه ناسخه للشرائع السابقه الا ان

هذه الدعوى لا يمكن المساعدة عليها فانه ليس معنى نسخ هذه الشريعة ان كل حكم ثابت فى الشريعة السابقه يكون منسوخا بهذه الشريعة كيف مع بقاء كثير من احكام الشرايع السابقه فى هذه الشريعة كما فى قوله تعالى : " كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم " بل معنى نسخ هذه الشريعة هى ان الشرايع السابقه لم يبق حالها من الاحكام . وبعبارته اخرى نسخ مجموعها لا يعلم اجمالا بنسخ بعضها او اغلبها ، و العلم الاجمالى يمنع عن جريان هذا الاستصحاب هذا ، و لكن لا يمكن دعوى انحلال العلم الاجمالى بالظفر بمقدار من الموارد المنسوخه تكون بقدر المعلوم بالاجمال فىكون فى غير من الشبهه البدويه ، و لكن الظاهر انه لا جدوى لاستصحاب حكم الشريعة السابقه على فرض بقاء ذلك ، فهو انما يكون بامضاء شارع هذه الشريعة المطهره كما يظهر من قوله (ع) ما من شئ يقربكم الى الجنة . . . الخ . فمع عدم العلم بالامضاء لا جدوى باستصحابه فتأمل جيدا

التنبيه الثامن :

قد اشتهر بين المتأخرين القول بعدم اعتبار اصل المثبت من الاصول دون الامارات و تنقيح البحث يستدعى بيان ما يمتاز به الامارات عن الاصول و بيان الفرق بين المجعول بالاماره و بين المجعول فى الاصول فنقول : امتياز الامارات عن الاصول بأمرين :

الأول - اخذ الشك فى موضوع الاصول دون الامارات فان فى الاصول اخذ الشك موضوعا سوا كانت فى الاصول التنزيليه او غير التنزيليه ، و هذا بخلاف الامارات فان فى الامارات لم يؤخذ الشك موضوعا يقال مثلا فى مثل

قوله (ع) العمرى ثقہ فما ادى اليك عنى فعنى يؤدى ٠٠٠ الخ ٠ ثم يحتمل الشك موضوعا لاعتبار قول العمرى ، نعم الشك فى باب الامارات يكون موردا من باب انه لا معنى لجعل شئ طريقا ومحزرا للواقع بالتسبه الى من كان عالما واصل الى الواقع بعلمه سواء وقع علمه الواقع غايته انه لا كشفا تاما بحيث لا يحتمل الخلاف ، بل كشفا ناقصا بماله احتمال الخلاف وهذه الجهه اى وجهه الكشف والاحراز الناقص انما يكون ذاتيا للاماره من دون ان يكون بجعل جاعل فهى من هذه الجهه كالعلم حكما ، وان جهه الاحراز التام يكون فى العلم ذاتيا له من دون ان يكون بجعل جاعل فكذلك جهه الكشف والاحراز الناقص فى الامارات الغير العلميه مع قطع النظر عن التعبد بها ، غايه الامر ان التعبد انما يكون موجبا لتتميم كشفها وكمال احرازها ، فظهر مما ذكرنا ان التعبد بالاماره سواء الغاء احتمال الخلاف فى عالم التشريع وان كان بعد ثابتا فى عالم التكوين الا منافات بين الغاء التشريعى ، والثبوت التكوينى فليس معنى قوله (ع) صدق العادل سوى تصديق ما اخبر به العادل بالكشف عنه ، والبناء على انه واقع ولا يعنى باحتمال الخلاف ، وبعبارة اخرى المفعول فى باب الاماره هو الجهه الثانيه من العلم الطريقي وهى جهه المحرزيه ، فان العلم بالشئ يقتضى اولا حصول صورته الشئ الذى نفس العالم وهذه صورته هى التى يقال فى تعريف العلم : بانه الصوره الحاصله ويتوسط تلك الصوره بكون الشخص محزرا للمعلوم منكشفا لذيته .

ثم ان ذلك الاحراز والانكشاف يقتضى الجرى العملى على ما يقتضيه ، مثلا اذا علمنا بوجود اسد فى الطريق يحتمل فيه جهات ثلاثه ، من الصوره الحاصله ، والاحتراز والفرار هذا حال العلم والامارات فتشترك مع العلم



في الجهتين الاخيرتين من الاحراز و الجرى بما يقتضيه ، وتفارق العلم من  
الجهه الاولى كما لا يخفى كما ان المجعول في الاصول على ما يأتي بيانه هو  
البناء العملى ، لا اقول انه يعتبر في الامارات ان يكون هناك اثر عملى ، اذ  
يعتبر في الامارات ان يكون هناك اثر عملى اذ لو لم يكن اثر عملى لكان التعبد  
لغوا بل لا بد في التعبد بالاماره من ان يكون لها اثر عملى صونا للكلام الحكيم  
عن اللغويه الا ان ذلك لا يلزم ان يكون المجعول في باب الامارات هو البناء  
العملى ، بل ليس المجعول فيها الا البناء على صحه ما تحكى الاماره عنه انه  
هو الواقع ، واما المجعول في باب الاصول فهو ليس الا لبناء العملى اذ  
ليس في الاصول جهه كشف و احراز على فرض ان يكون جهه كشف و احراز كما  
في الاستصحاب بناء على افاده الظن فليس اعتبارها لاجل ذلك بل جهه  
الكشف و الاحراز ملغاة في مقام التعبد بها و من يدخل الاستصحاب بناء  
على اعتباره من باب الظن في الامارات ، و انما يكون اصلا عمليا اذا لم يكن  
اعتباره لذلك بل كان جهه افاده الظن في مقام التعبد ، و الحاصل المجعول  
في باب الاصول المحرزه هو الجهه الثالثه في العلم الطريقي و هو العمل على  
وفق ما يقتضيه العلم مثلا الفرار من الاسد عند العلم به و من هنا قلنا فى  
تعريف الاستصحاب انه عبارته عن عدم نقض الحاله السابقه من حيث الاثر  
و الجرى العملى .

فظهر مما ذكرنا ان حقيقه المجعول في باب الامارات هو المحرزه  
والمشبهه بما يحكى عنه الاماره و يلزمه بناء العملى المجعول في باب الاصول  
هو نفس البناء العملى من دون ان يكون هناك كشف و احراز و اثبات بل لازم اخذ  
الشك في موضوعها هو ذلك ، و من ذلك ظهر سر اعتباريه الامارات دون

الاصول فان الاماره بعد ما كان من شأنها اثبات الواقع و احراز ما يحكى عنه ، و ادله اعتبارها انما قبلت على اعتبار ما يحكى الاماره عنه فيكون المحرز بالأماره كالمحرز بالعلم و بعد احراز الواقع بها يكون اثباتها اللوازم و الملزمات على قواعد سلسله العلل و المعلولات ، و اللوازم و الملزمات مثلا لو قامت الاماره على حيات زيد من دون ان يكون لها حكاية لاثبات لحيته و لكن حيث كان قيام الاماره لضميمه اعتبارها موجبا لاحراز الحيات و عدم الاعتبار باحتمال الخلاف كان اثبات اللحيه و اللوازم المترتبة على الاثبات من العله و العاده الشرعيه من باب ان الحيوه الثابته يلازم انبات اللحيه ملازم اثر كذا و كذا لو فرض الوسائط الى الف ، فان المفروض ان كلها واقعه من سلسله معلولات الحيوه و لوازمها ، و بعد ترتب الحيوه كل ذلك ترتب لاستحاله تخلف المعلول عن علته و اللازم عن ملزومه و هذا بخلاف الاصول فانه لما كان المجعول بالاصول هو التعبد بمؤداه عملا و البناء العملى عليه كان لازم الاقتضاء على نفس مؤداه ، ان كان مؤداه حكما شرعيا او اثرا مؤداه ان كان غير ذلك من الموضوعات الخارجيه لا يجوز التعدى عنه الى اللوازم العاديه و العقلية و لا على لوازم الشرعيه المترتبة على المؤدى بتوسط تلك اللوازم العقلية و لا عاديه و لا على ملزوم المؤدى او ما يلازمه ان كان شرعيا لان المفروض ان الذى وقع مـورداً للتعبد العملى هو نفس المؤدى لا غير فلا يمكن اثبات لازمه مثلا ، ولو استصحب حيوف فيما هو مؤدى الاستصحاب ليس حيوه زيد ، و المفروض ان المجعول بالاستصحاب هو البناء العملى على حيوه زيد بلحاظ العمل على آثاره الشرعى من حرمة تزويج زوجته ، و تقسيم امواله و غير ذلك من الآثار الشرعيه المترتبـه على حيوه زيد اذ لا معنى للتعبد ببقاء حيوه زيد سواء ذلك ، و اما اثبات

لحيته فهو ليس بنفسه مؤدى الاصل و انما هو لازم عادى ببقاء الحيسوه ،  
 و الاستصحاب لم يثبت الحيوه بل اقتضائه هو الانبات على ما يقتضيه الحياه  
 انبات لحيته ليس بنفسه يقتضيه الحيوه بل هو امر واقعى يلزم عاده الحيوه فاذا  
 لم يكن نفس نبات اللحيه ، عملا يقتضيه الحيوه فاستصحاب الحيوه لا يوجب  
 انباته بل استصحاب الحيوه انما يثبت كل ما يقتضيه الحيوه من العمل فاذا  
 لم يكن انبات اللحيه باصتحاب الحيوه لا يمكن اثبات لوازمه الشرعيه المترتب  
 على اثبات اللحيه ، او بعد ما لم يكن نفس انبات اللحيه موردا للاصل و لم  
 يقع هو مورد للتعبد فلا وجه للتعبد العملى بلوازمه الشرعيه لوجوب التصدق  
 مثلا .

فان قلت ان انبات اللحيه اثر للحيوه و وجوب التصدق اثر انبات اللحيه  
 و اثر الاثر اثر فصح وجوب التصدق باصتحاب الحيوه قلت ان اثر الاثر انما  
 يكون فى التكوينية حيث ان المعلول معلول و هذا لا ربط له بالشرعيات .  
 المبتنيه على كيفية الجعل و مقدار التعبد ، و بعد ما اوضحنا ان نفس  
 انبات اللحيه لم يتفق موردا للتعبد ، و وجوب التصدق و لم يترتب شرعا على  
 الحيوه تكون قولك اثر الاثر لا معنى له فى المقام نعم لو كانت سلسله العلل  
 و المعلومات كلها شرعيه صح ان يقال : ان اثر الاثر كما سيأتى ، و الكلام  
 فى المقام انما هو فيما تخلل بين تلك امر تكوينى غير شرعى ، هذا كله فى  
 الواسطه العقليه ، و العاديه و ما يترتب اليها من الآثار الشرعيه ، و كذا  
 الكلام فى ملزوم مؤدى الاصل او ما يلزمه شرعا كان او غيره فان البناء العملى  
 على اللازم لا ربط له بالبناء العملى على ملزومها و تلازمه ، مثلا لو فرض ان  
 جواز الصلاه فى الجلد من لوازم حليه اكل الحيوان و الرخصه فيه ، بان يكون

حليه الاكل و الرخصه فيه سببا و عله لجواز الصلاه فى جلده ، و اثبات جواز الصلاه فى الجلد بالاصل من الاصول فلا يمكن اثبات حليه اكله و الرخصه فيه سبب قيام الاصل بجواز الصلاه فيه لا التعبد ، عملا لجواز الصلاه لا يوجب التعبد العملى بحليه اكله ، و كذا الحال فى الثوب المغسول بماء مشكوك الطهاره و النجاسه فان استصحاب بقاء نجاسه الثوب لا يثبت نجاسه الماء المغسول به هذا حال الملزوم و كذا حال اللازم ، مثلا لو قلنا فى المثال المتقدم لان جواز الصلاه و حليه الاكل كلاهما متلازمان و مسببان عن كـون الحيوان مسوخا ، او ذا مخلب و ناب كما قوينا ذلك فى موضع آخر فاجراء الاصل فى ناحيه جواز الصلاه لا يثبت حليه الاكل و كذلك اجراء الاصل فى ناحيه الاكل ، لا يثبت جواز الصلاه لان التعبد عملا بأخذ المتلازمين لا يلزم التعبد بالآخر .

و مما ذكرنا ظهر فساد دعوى اختلاف الاماره للاصول فى اعتبار مثبتاتها دونها انما هو لاجل دلاله دليل اعتبارها على ذلك ، دون ادله الاصول ، فالاختلاف انما هو فى ناحيه الدليل حيث ان اطلاق ادله اعتبار الاماره يقتضى ترتب اللوازم و الملزومات بخلاف ادله الاصول حيث انه لا اطلاق يقتضى ذلك ، و تقريب هذا الاختلاف بينهما انما هو لاجل حكايه الاماره عن اللوازم و الملزومات و ادله اعتبارها انما يدل على اعتبارها بما انها حاكيه من ذلك دون الاصول حيث ان اللوازم و الملزومات ليست مؤدى الاصل و دليل الاعتبار انما دل على مؤداه فقط . و الانصاف انه لا سبيل الى كل من هاتين الدعويتين اما الاولى فلان ادله اعتبار الامارات ليست باقوى من ادله اعتبار الاصول ، و اى دليل يكون اقوى من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ام كيف يقاوم

دليل اعتبار اليد مثلا الذي ليس هو الا بغلبه دليل قاعده الفراغ، و بالجمله دعوى اطلاق ادله الامارات دون الاصول خاليه من الشاهد ، وكذا دعوى ان الاماره حاكيه عن اللوازم و الملزومات . و بالجمله كما ان دليل اعتبار الاصل لا يدل الا على اعتبار مؤداه كذلك دليل الاماره لا يدل الا على اعتبار ما يحكى عنه . و قد عرفت ان ما يحكى الاماره عنه ليس الا نفس مؤداه المطابقى من دون حكايه اللوازم و الملزومات . فالانصاف ان الفرق بين الامارات و الاصول انما يرجع الى ناحيه الثبوت لا الاثبات ، و ان حقيقه المجعول فى باب الامارات حيث كان هو ثبوت الواقعى فالثبوت الواقعى يقتضى ترتب اللوازم بخلاف المجعول فى باب الاصول فانه لما كان مجرد البناء العملى و التعبد بالمؤدى عملا كان اللوازم الاقتصار على خصوص مورد التعبد العملى ليس الا نظير الاصول فى الاحكام الظاهرية من حيث عدم ترتب اللوازم و الملزومات الرضا و الكشف المحكى على القول به فى الاحكام الواقعيه ، مثلا قوله ( ع ) يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب انما يدل على حرمة خصوص العنوان الذى كان فى النسب ، لا ما يلزمه مثلا من العناوين المحرمة فى باب النسب الاخت فاذا تحقق هذا العنوان فى باب الرضاع حرم ايضا . و اما اذا لم يتحقق هذا العنوان بل تحقق ما يلزمه فانه كاخت الاخت لم يحرم الابناء على عموم المنزله كذلك فى الكشف الحكيمى فى باب الفضولى انما هو ترتب آثار الملكيه ، او الزوجيه عند الاجازه من زمان العقد فمقابل الكشف الحقيقى الذى هو تحقق نفس الملكيه و الزوجيه ، و معنى ترتب آثار الملكيه و الزوجيه هو الاقتصار على خصوص الآثار المترتب شرعا على نفس الملكيه و الزوجيه دون الآثار اللوازم كذلك مثلا اذا اجاز الزوج الذى عقد له زوجيه فضولا فاللوازم عليه

هو ترتب الآثار الشرعيه المترتب على الزوجه ، من اول زمان العقد كحرمه تزويجها وامثال ذلك ، واما لو فرض انه وطئ هذه المرثه المعقوده فضولا شخص قبل الاجازه فلا يرحم الزانى بدعوى انه زنى بذات البعل اذا لم تكن المرثه قبل الاجازه ذات بعل حقيقه الاعلى القول بالكشف الحقيقى و ترتب آثار الزوجيه عليها من زمان العقد عند تحقق الاجازه بجعلها ذات بعل حقيقه ، وعلى كل حال فقد ظهر لك وجه امتياز الامارات دون الاصول من دون فرق بين جلى الواسطه و خفيها .

وما يقال : من اعتبار الاصل المثبت مع خفاء الواسطه واضح الفساد ، و ذلك لانه ان كان المراد من خفاء الواسطه هو ان العرف يتسامح بعد ما كانت الواسطه حقيقه اثر الذى الواسطه و نفس مؤدى الاصل فهو بد يهوى الفساد و لا عبره بالمسامحات العرفيه بعد تبين المفهوم . و بالجمله نظر العرف انما يكون متبعا فى نفس المفاهيم ، واما تطبيق المفهوم بالمصادق فهو يدور مدار واقعه و المسامحات العرفيه فى ذلك مما لا عبره لها مثلا فى باب الاوزان نظر العرف انما يتبع فى اصل وزن من الحقه و المن ، و الرطل ، و ان الجقمباره عن كذا و كذا مقداره ، واما انطباق ذلك المقدار على المصاديق الخارجيه فالعرف ربما يتسامح و يطلق على الحقه على ما دون ذلك المقدار بقليل ، او ما زاد عنه كذلك ، الا ان هذا التسامح مما لا عبره به بعد تبين معنى الحقه و قولنا ان الموضوع فى باب الاستصحاب انما يؤخذ من العرف فليس المراد هذا المعنى من المسامحه و ان ما يراه العرف موضوعا بحسب مسامحه يكون موضوعا فى باب الاستصحاب ، فان هذا ايضا واضح الفساد ، بل المراد من اخذ الموضوع من العرف هو اخذ موضوع الاستصحاب

اي اخذ القضية المتيقنه والمشكوكه من العرف بمعنى ان العرف بحسب ما يراه مناسبه الحكم والموضوع يرى بقاء الموضوع حقيقه ، وان معروض الحكم هو هذا الباقي في باب الحقيقه لا من باب التسامح ، وياتي تفصيل ذلك ، ففي المثال الذي ذكره الشيخ ( قده ) لخفاء الواسطه ان فهم العرف من دليل الحكم ان مجرد تماس الجسمين مع وجود رطوبه نجسه في احدهما موجب للتنجس فنفس استصحاب بقاء الرطوبه في احدهما مع تحقق المماسات وجدانا ترتب عليه حكم نجاسه الجسم الآخر ، و يكون من صغريات الموضوع المركبه المحرزه بعضها بالوجدان والآخر بالاصل من دون ان يكون هناك واسطه اصلا ، لا خفيه ولا جليه ، وان فهم العرف من دليل الحكم ان الموجب للنجس ليس مجرد الرطوبه بل العبره هو انتقال الرطوبه النجسه من احدهما الى الآخر ، فباستصحاب بقاء الرطوبه لا يمكن القول بحصول الانتقال والحكم بالتنجيس والانتقال لازم عقلي لبقاء الرطوبه والواسطه جليه فالانصاف ان كل اثر لم يترتب على نفس مؤدى الاصل لا يمكن اثباته بالاصل سواء كانت الواسطه خفيه او جليه فاي فرق بين استصحاب بقاء الرطوبه في الحكم بالتنجيس الملقى على القول بان المعتبر في التنجيس هو انتقال الرطوبه من احد النجسين الى الآخر ، وبين استصحاب بقاء الماء المخصوص للحكم بطهاره الثوب المغسول به حيث جعل الثاني من المثبت دون الاول وكذا حال استصحاب بقاء الرطوبه في الذباب فانه لا يثبت المحل الذي لاقته الذباب الا اذا قلنا ان المعتبر في التنجيس نفس المماس نعم في الذباب وما شابهه احتمال آخر وهو احتمال عدم تنجس ملاقاتهم للنجس مما حكى عن بعض . واما ما ذكره من مثال اول الشهر فتنقيح الكلام فيه هو انه تاره بقول ان اول الشيء عباره عن

وجود الشئ بعدم مثله المسبوق بضده المسبوق بضده بان يكون الاول معنى مركبا من وجود الشئ فى زمان وعدم مثله فى الزمان السابق ، او وجود ضده فى الزمان السابق فباستصحاب عدم هلال شوال او بقاء رمضان يمكن اثبات كون الغد ، اول الشوال فيترتب اثاره الشرعيه من الصلاه وغيره من احكام العبد فانه حينئذ يكون من صغيريات الموضوع المركب ، المحرز بعضه بالوجدان وبعضه بالاصل ، فان كون الغد من شوال محرز بالوجدان اذ لا يزيد رمضان من ثلاثين يوما ، وكون اليوم السابق عليه ليس من شوال ، او كونه من رمضان محرز بالاصل لاصاله عدم اول الشوال او اصاله بقاء رمضان فيثبت كون الغد اول الشوال . واما لو قلنا ان معنى الاول ليس مركبا كما مر بل اول الشئ عباره عن معنى منتزع عن ذلك المركب وليس هو بنفسه ، فاستصحاب بقاء رمضان او عدم هلال شوال لا يثبت كون الغد اول الشوال الا على القول باصل المثبت او الاثر ترتب على المعنى الانتزاعى على منشأ الانتزاع وقد عرفت ضعف خفاء الواسطه ولكن ايضا لا يعقل ان يكون المعنى الاول مركبا من مفهومين هو الامر العقلائى المجرد من كل خصوصيه وواسطه غايه البساطه ان التركيب فى المفهوم لا يعقل ، و الموضوع له الالفاظ مؤد لك ذلك المعنى البسيط المجرد فلفظ الاول لا يعقل ان يكون موضوعا الا لامر فارد حتى لفظه سكتجيبين لا يمكن ان يكون موضوعا للخل والانگبين ، بل يكون موضوعا للمعنى الحاصل من اجتماع الخل والانگبين .

ثم لا يخفى عليك ان هذا الاشكال لا يختص باول الشهر او ثانيه ، وثالثه ايضا ولا يمكن ان يكون مركبا فلو ترتب حكم اول الشهر او ثانيه وثالثه لا يمكن اثبات ذلك بضم الوجدان بالاصل



فأن قلت : فما الحيله في الاحكام الشرعيه المترتبه على تلك العنوانين  
 كقوله : الصدقه في اول الشهر كذا وفي ثانيه كذا .  
 قلت : ان لفظ اول الشهر او ثانيه او ثالثه انما اخذ بالنسبه الى  
 تلك الاحكام على وجه العرفيه للموضوعيه بمعنى : ان المراد من اول الشهر  
 هو يوم الرؤيه و اليوم الذي انقضى من الشهر الماضى ثلاثين يوما وهكذا مثلا :  
 المراد من ماش في ذى الحجه هو انقضاء تمام ايامه من اول ذى الحجه  
 فعند الشك في الهلال لا يلزم تعقل تلك الاحكام بل بعد الشهر الماضى  
 ثلاثين يوم و يعمل كل يوم في الشهر الذي هو فيه .  
 ثم ان المثال الذي ذكره الشيخ من الشك في الحاجب من اردء انحاء  
 المثبت بداهه ان المعتبر في الطهاره ، حدثيه كانت او خبيثه هو غسل البشره  
 و اصله عدم الحاجب لا يثبت غسل البشره كما لا يخفى . و ربما يدعى قيام  
 البشره على عدم الاعتناء بالشك في الحاجب ، و هن هنا لم يعهد من احد  
 الفحص عن وجود دم القمل او البق في بدنه في حال الغسل عند الشك في  
 وجوده غالبا بل الفحص من ذلك يعد من الوسوسه هذا ، و لكن بعد في  
 النفس في اعتبار هذه السيره شيء .  
 بقي الكلام في الفروع التي ذكرها الشيخ ( قد ه ) الذي قد استظهر  
 منها اعتبار اصل المثبت عند الاصحاب منها ما ذكره المحقق ( قد ه ) في  
 الشرايع في مسأله الشك في تقدم اسلام الوارث على المورث و عدمه حيث  
 قال : لو اتفق الوارثان على اسلام احد بالمعين في اول شعبان و للآخر في  
 غره رمضان و اختلفا و ادعى احد هما موته في شعبان ، و الآخر موته في اثناء  
 رمضان كان المال فيما بينهما نصفين لاصاله بقاء المورث ، و لا يخفى ان جعل

هذا من المثبت يبتنى على ان يكون الارث مرتباً على موت المورث عن وارث مسلم ، بأن يكون الموضوع للارث الاضافه الحاصله من اجتماع الوارث وحيوه المورث فى زمان المورث فى حال كون الوارث مسلماً ، ومعلوم ان استصحاب حيوه المورث الى زمان اسلام الوارث لا يثبت تلك الاضافه وهى الموت عن وارث مسلم الا على القول باصل المثبت واما لو قلنا : ان موضوع الارث مركب عن اسلام الوارث وحيوه المورث فى زمان دون دخل لتلك الاضافه ، فالاصل لا يكون مثبتاً لان اسلام الوارث يكون محرراً بالوجدان ولا يجرى فيه الاصل للعلم بتاريخه وحيوه الموت محرراً بالاصل ، فمن ضم الوجدان الى الاصل يتم تمام الموضوع للارث ويتم ما ذكره المحقق وغيره من تنصيف المال بينهما ، ولو فرض العلم بتاريخ موت المورث والشك فى اسلام الوارث ينعكس الأمر و يمنع عن الارث و يأتى التنبيه الآتى فى صورته الجهل و تاريخهما ولا يمكن نسبه اعتبار الاصل المثبت الى المحقق ، ومن قال بمقاله فى المثال .

ومنها : ما حكى عن التحرير ، من انه لو اختلف الولي والجاني فى سرايه الجنايه فقال الولي ان المجنى عليه مات بالسرايه وقال الجاني بل مات بسبب آخر من شرب السم وغيره او ادعى ان المجنى عليه كان ميتاً قبل الجنايه ففى الضمان وعدمه وجهان ، من اصاله عدم الضمان ، ومن استصحاب حيوه المجنى عليه الساقط بين عليهما المستصحب هو بنفسه حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعى وبين ان يكون نقيضه بعبارة اخرى تارة تكون العناية الصحيحة للاستصحاب هو نفس الحكم و اخرى نقيضه كاستصحاب وجود المانع حيث انه لم يترتب اثر شرعى على وجود المانع بل على عدمه حيث ان المأمور به هو الشئ المشتمل على عدم المانع الا ذلك لا يمنع عن استصحاب وجود المانع لانها تترتب عدم تحقق المأمور به وكذا الحال

لو كان المستصحب امرأه ميا ايضا تاره يكون بعنا بنفسه كما استصحاب عدم المانع واخرى بعنا ينعقيه كما استصحاب عدم الوجوب وان لم يكن مجعولا شرعيا الا ان جعل الوجوب وان لم يكن مجعولا شرعيا الا ان جعل الوجوب يكفى فى صحها استصحاب عدمه ولا يتوهم كونه من المثبت من غير فرق بين الوجود والعدم مترتبا عليه ولو بعنا به نقيضه .

### التنبيه التاسع :

لا فرق فى جريان الاستصحاب بين ان يكون المستصحب مشكوك الارتفاع فى جزء من الزمان مع القطع بارتفاعه بعد ذلك كما لو قطع بموت زيد فى يوم الجمعة و شك فى موته يوم الخميس فلا اشكال فى جريان الاستصحاب فى حيوته فى يوم الخميس ، كما اذا لم يقطع بموت يوم الجمعة ، وكان موته مشكوكا رأسا نعم استصحاب حيوته فى يوم الخميس لا يثبت حدوث موته يوم الجمعة لان ذلك من لوازم العقليه لبقاء حيوته فى يوم الخميس ، وكذلك لا يثبت بقاء الحيوه قبل الجمعة فان عنوان القبليه ايضا من لوازم العقليه لبقاء حيوته يوم الخميس . وحاصل الكلام ان الاستصحاب ليس عباره عن جـرـ المستصحب فى زمان المشكوك بقاءه والحكم فى ثبوته فى ذلك الزمان وذلك لا يكون الا بأخذ المستصحب يـرـ من الزمان تاركا للزمان ظرفا لبقاءه ذلواخذ المستصحب مقيدا بالزمان يكون القضيها لمشكوكه مغايرا للقضيها لمتيقنه كما لا يخفى وكل اثر شرعى رتب على نفس ثبوت المستصحب فى الزمان الذى شك فى ثبوته يكون الاستصحاب مثبتا له وماعد اذ ذلك لا يمكنه الا استصحاب اذ اعرفت ذلك فنقول لا اشكال فى ان الاصل عند الشك فى كـل حادـث وعدمه سواء شك فى اصل الحدوث او تأخر الحدوث ولكن تـارـه يلاحظ تأخر الحادـث بالنسبه الى نفس اجزاء الزمان كما اذا شك فى موت زيد يوم الخميس مع القطع بموته يوم الجمعة ينقل الاصل بقاء حيوته فى يوم

الخميس أو عدم موته فيه و يترتب عليه كل اثر شرعى يترتب على نفس حيوته فى  
الخميس أو عدم موته فيه ، و لا يذهب بذلك حدوث موته يوم الجمعة و لا موته  
بعد يوم الخميس و لا حيوته قبل يوم الجمعة لان هذه كلها من لوازم العقليه  
لثبوت الحيوه فى يوم الخميس لان القبليه و البعديه و الحدوث من العناوين  
الانتزاعيه التى لم يكن لها بانفسها حاله سابقه حتى يجرى الاصل فيها و مع  
منشأ انتزاعها ، فالاصل انما يجرى فيه لا فيها ، و المفروض ان اجراء الاصل  
فيه لا ينفع فى اثباتها ، و ان شئت قلت انها لا تكون مفاد كان الناقضه  
الذى لا يجرى الاصل فيه . و اخرى يلاحظ بالنسبه الى حادث آخر كما اذا  
علم باسلام الوارث و موت المورث و لكن شك فى تقدم كل منهما على الآخر مع  
العلم بالتقدم و التأخر ، او مع عدم العلم بذلك ، بأن احتمل التقارن ، وهذا  
تاره يكون مع الجهل بتاريخهما ، و اخرى مع العلم بتاريخ احدهما اذا علم  
ان اسلام الوارث كان فى يوم الخميس و لكن شك فى تقدم موت المورث عنه ،  
او تأخره ، و قبل بيان حكم القسمين ينبغى ان يعلم ان التوصيف و اخذ احد  
الشيئين وصفا للآخر على نحو كان الناقضه و نعتيتها انما يكون بالنسبه الى  
العرض و محله حيث ان العرض وصف لمحله و المحل موصوف به ففى مثل هذا  
اخذ العرض و الوصف بمفاد كان الناقضه و ليسيتها مما يمكن اخذه بمفاد  
كان التامه و ليسيتها من حيث ان العرض موجود لنفسه ، و ان كان وجوده  
لنفسه عين وجوده لموضوعه فيمكن لحاظه على وجه المصدريه لمبداء الاشتقاق ،  
و بشرط لا بان يلاحظ وجوده لنفسه فيكون عرضاً محمولياً و مفاد كان التامه  
و ليسيتها ويمكن ايضا لحاظه تبعا و لا بشرط بأن يلاحظ وجوده لغيره  
فيكون عرضاً نعتياً و يكون مفاد كان الناقضه و ليسيتها ، و اما فى عدا العرض

ومحله فلا يمكن التوصيف فيه فالتوصيف على نحو مفاد كان التامه والناقصه لا غير ، من غير فرق بين ان يكون الشيئان جوهرين ، او عرضين لموضوع واحد ، او لموضوعين ، او جوهر وعرض على ما اوضحناه فى محله اذ لا يمكن اخذ الشيئين وصفا وعرضا لشيئ آخر اجنبى فلا يمكن اخذ اسلام الوارث وصفا و نعتا لحيوه المورث وموته و بالعكس لان اسلام الوارث نعت للوارث قائم به وكذا موت المورث وحيوته نعت للمورث وقائم به ولا معنى لقيام الشى بغير محله اذ لا ربط لاحدهما بالآخر لتباينهما ، ولا يكون بين المتباينين رابطه سواء اجتماعهما فى زمان فاول رابطه يوجد بين المتباينين هما الاجتماع فى الزمان و بعد ذلك يتولد منه امور لا يجمعهما جامع من التقدم والتأخر و التقارن والقبليه ، والبعديه والجامعه وهى كون احد الشيئين فى حال الآخر وغير ذلك من الامور الانتزاعيه وحيث قد عرفت فيما تقدم من الامور الانتزاعيه لا يكون هى بنفسها مجرى الاصل ولا يمكن اثباتها بالاصل الجارى فى منشأ انتزاعها ايضا . اذا عرفت ذلك فنقول ان ملاحظه احد الحادئين بالنسبه الى حادث آخر فاما ان يعلم تاريخ احدهما ، او لا يعلم ، فان علم تاريخ احدهما فان الاصل بالنسبه الى معلوم التاريخ ساقط من اصله للعلم بتاريخ حدوثة فلا يتطرق اليه الشك حتى يجرى الاستصحاب فيه فلو علم ان اسلام الوارث كان فى صبيحه الخميس قبل يوم الخميس كان الاسلام معلوم العدم ، وفى يوم الخميس وما بعده يكون معلوم الوجود ليس هناك زمان يشك فى اسلامه حتى يستصحب وقد عرفت ان حقيقه الاستصحاب ليس الا جرا المستصحب فى زمان الشك والحكم بتحقيقه فى ذلك الزمان فالاصل فى طرف معلوم التاريخ ساقط من اصل . وحاصل ما يقال العلم باحدهما وان

كان يوجب عدم تطرق الشك فيه بالاضافه الى اجزاء الزمان الا انه يتطرق الشك فيه بالاضافه الى زمان الحادث الآخر للشك فى تقدمه عليه او تأخره به—ذا الاعتبار يجرى الاصل فيه ففساده غنى عن البيان لانه ان اريد من لحاظه بالاضافه الى زمان آخر اخذ زمان الآخر موضوعا له على وجه التعبدية بمعنى لحاظه فى زمان الآخر فهذا مما لا يمكن ان يجرى الاصل اذ لم يكن حينئذ حاله سابقه لانه متى لم يكن فى زمان الآخر حتى يستصحب اللهم الا ان يراد احراز الاصل بالنسبه الى المجموع على مفاد كان التامه فيقال ان الوجود فى زمان الآخر لم يكن فالآن كما كان فيجرى الاصل فيه ، و لو سلم من المعارضه ولعل هذا مراد من قال بان الاثر لو كان وجود احدهما ينحو خاص من التقدم والتأخر والتقارن للآخر دلالة بنحو آخر فتأمل وان اريد من لحاظه بالاضافه الى زمان الآخر لحاظ زمان الآخر على جهه المعرفيه والطريقيه فهذا عبارته اخرى من لحاظه بالاضافه الى نفس اجزاء الزمان الذى قد عرفت انه لا يتطرق اليه الشك مع العلم بتاريخه فمعلوم التاريخ لا يكون مجرى الاصل . نعم الاصل يجرى فى ذلك الحادث الآخر المجهول التاريخ ولكن لا يثبت بالاصل سوى تحققه فى زمان الآخر ولا يثبت به عنوان آخر متولد من تحققه فى ذلك الزمان فيقال فى المثال : الاصل عدم موت المورث فى يوم الخميس الذى هو زمان اسلام الوارث ولا يثبت بذلك موته بعد يوم الخميس فلو كان الارث مترتبا على بقاء حيوه المورث الى زمان الوارث قرب المسلم حينئذ والا فلا واما لو كان كلاهما مجهولى التاريخ فمقتضى ما ذكرنا هو جريان الاصل فى كل منهما فيقال فى المثال المتقدم الاصل عدم اسلام الوارث فى زمان موت المورث و الاصل عدم موت المورث فى زمان اسلام الوارث ويتساقطان

وحيث لا يثبت التقارن

وربما قيل ان الاصل فى مجهولى التاريخ لا يجرى اصلا وعلل ذلك بعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين توضيح فساد هذا التعليل يحتاج الى بسط فى الكلام فنقول : اتصال زمان الشك بزمان اليقين ليس من الأمور الواقعيه التى يتطرق الشبهه فيها بحيث يشك فى اتصال زمان شكه بزمان يقينه بل هو من الامور الوجدانيه التى تعرف ، فكل متيقن و شاك من دون ان يقح فيه شبهه بداهه ان الامور الوجدانيه يمتنع بالوجدان فكل شاك و متيقن يعرف ان شكه متصل يقينه وغير متصل فليس هو من الامور الواقعيه حتى يتطرق الشبهه فيها و يقال بعدم جريان الاستصحاب فى مورد الشبهه ، لانه من التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقيه فان ذلك كله واضح الفساد كما لا يخفى .

ثم ان معنى اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو ان لا يتخلل بين زمان اليقين و زمان الشك يعين بالخلاف بحيث ينقض اليقين الاول بالخلاف ثم يطرد الشك ولا يعقل من اتصال زمان اليقين بالشك دعوى ذلك و من هنا قلنا ان الاتصال امر وجدانى لا يتطرق الشبهه فيه كما اذا علم بوجوب الجلوس من الصبح الى الزوال و شك فى وجوبه بعده فانه انفصل بين اليقين السابق و هو عدم وجوب الجلوس الذى كان قبل الصبح المعبر عنه بالعدم الازلى و بين الشك فى الوجوب بالنسبه الى ما بعد الزوال بيقين آخر بالخلاف و هو اليقين بالوجوب من الصبح الى الزوال . و هذه القطعه عن الزمان و هى ما بين الصبح و الزوال قد عدت بين اليقين بالعدم الازلى الذى كان قبل الصبح و بين الشك فى بقائه الذى حصل بعد الزوال . و من

هنا قلنا بعدم جريان استصحاب بقاء ذلك العدم الازلى بالنسبه الى ما بعد الزوال لانتقاض اليقين السابق باليقين بالخلاف كما اوضحنا فى ما تقدم ففى مثل هذا المثال يكون عدم اتصال زمان اليقين بزمان الشك واضحا و فى بعض الامثله ربما يكون عدم الاتصال بهذا الموضوع و لا بأس بذكر مثال يكون جامعا بين ما هو واضح الاتصال و ما هو واضح الانفصال و ما ليس بذلك الموضوع و هو انه : لو كان الانائين نجسين تفصيلا ثم علم بطهاره احدهما فهذا العلم الطارى تاره يكون من اول حدوثه كما اذا علم بطهاره احدهما لا على اليقين بأن علم بوقوع مطر فى احد الانائين و اخرى يطرء عليها احتمال بعد ما كان تفصيليا و هذا ايضا يكون على قسمين فانه تاره يعلم تفصيلا بطهاره الاناء الخاص الممتاز عن الآخر امتيازا تفصيلا كما اذا كان الانائين فى منظر منه و وقع مطر فى احدهما المعين ثم بعد ذلك اشتبها و طرء على علم تفصيلى بطهاره الاناء الخاص الاجمالى و صار بعد ذلك يعلم اجمالا بطهاره احدهما و اخرى لا يكون العلم التفصيلى بهذه المثابه بل فيه شائيه الاجمالى ايضا و ذلك كما اذا كان احد الانائين فى الطرف الشرقى من البيت و الاناء الآخر فى الطرف الغربى منه و علم تفصيلا ان فى خصوص الاناء الذى فى طرف الشرقى قد اصابه المطر و لكن لم يكن الاناء فى منظر منه حتى يعرف الاناء الواقع فى الطرف الشرقى و غيرها عن الواقع فى الطرف الغربى ثم بعد ذلك اجتمع الاناءان فى مكان واحد و لم يعلم الشرقى عن الغربى فهذا القسم متوسط بين الاول و الثانى و يمتاز عن الاول بأن العلم بطهاره احدهما فى القسم الاول كان اجماليا محضا و يمتاز عن الثانى ايضا بان فى القسم الثانى كان يعلمه الاناء الواقع فى الطرف الشرقى تفصيلا باوصافه فى هذا القسم



لا يعلم بهذه المثابه اذا عرفت الفرق بين هذه الاقسام فاعلم : انه لا شبهه فى اتصال زمان اليقين والشك فى القسم الاول ، و العلم الاجمالى فى الحادث صار سببا فى بقاء نجاسه كل منهما او مع عدم العلم الاجمالى بطهاره احدهما كان كل منهما بما هو متيقن النجاسه ومن هنا كان استصحاب النجاسه فى كل منهما جاريا غايه الامر يتساقطان بالتعارض بناء على ما هو المختار عندنا من جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى وسقوطه بالتعارض مطلقا سواء كان الاصل الجارى فى الاطراف مثبتا للتكليف او نافيا له . و بالجمله لا اظن احدا يتوهم فى هذا القسم انفصال زمان الشك عن زمان اليقين ، اولم يتيقن على كل واحد من الانائين زمان لم يكن ذلك الزمان اليقين بالنجاسه ، فان الشك فيها بل قبل حدوث العلم الاجمالى كان زمان اليقين بالنجاسه وعند حدوثه صار زمان الشك بالنجاسه بما هو واضح .

واما القسم الثانى و هو ما اذا اطرء على العلم الاجمالى بعد ما كان تفصيلا امتياز متعلقه عن ما عداه امتيازاً تفصيلىا فواضح انه من انفضال زمان اليقين بزمان الشك بداهه ان العلم التفصيلى بطهاره احد الانائين المعين اوجب قطع اليقين بنجاسه ما يتقن بطهاره و انقضى و على ذلك الاناء زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسه و الا زمان الشك فيها ثم بعد ذلك لو طرء على العلم التفصيلى الاجمالى فهذا الاجمالى الطارى على العلم و ان اوجب الشك فى نجاسه كل من الانائين و احتمال ان يكون هو الذى علم تفصيلا بطهارته الا ان الشك فى نجاسه كل منهما لا يمكن ان يكون متصلا زمانه بزمان اليقين بنجاسه لان المفروض انه قد انقضى على احد الانائين زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسه و لا زمان الشك فيها و مع ذلك كيف يقال : ان زمان الشك

فى كل منهما يكون متصلا بزمان اليقين و هل هى الا دعوى فى مقابل الوجدان  
فى مثال هذا لم يكن لاحد ان يلتزم بجريان الاستصحاب فى كل من الانائين  
لان كل اناء يريد الاصل فيه يحتمل ان يكون هذا الاناء الذى يتقن  
بطهارته سابقا فيكون قد انفض زمان الشك عن زمان اليقين .

واما القسم الثالث فعدم اتصال زمان بزمان اليقين  
وان لم يكن بذلك المشابه الا انه عند التأمل يكون من  
انفصال زمان الشك عن اليقين ، بداهه انه فى زمان العلم  
باصابه المطر على الاناء الشرقى قد انتقض اليقين بالنجاسه والشك الحاصل  
فيه بعد انما نشأ من الخلط واجتماع الانائين فى مكان واحد وحينئذ حكمه  
حكم القسم الثانى طابق النعل بالنعل ولا يجرى فيه الاستصحاب ، ومنه  
يظهر عدم جريان الاستصحاب فى الدم المردد بين كونه من المسفوح وبين  
المتخلف ، او المراد بين كونه من البق او من بدن الانسان بناء على نجاسه  
الدم فى الباطن قبل الذبح ، فانه ربما توهم جريان استصحاب النجاسه  
السابقه من الذبح ومضغ البق ، ولكن الاقوى عدم جريان الاستصحاب فيه  
وانه من القسم الثالث الذى قد عرفت انفصال زمان الشك عن زمان اليقين  
فيه وذلك لان الدم الذى كان فى باطن الحيوان والانسان كان كله بجميع  
قطراته محكوما بالنجاسه بناء على القول بنجاسه الدم فى الباطن ، ثم فى زمان  
الذبح والخروج عن الباطن قد طهر بعضه يقينا وهو خصوص الدم المتخلف منه  
او الذى مضغه البق وبقى بعضه الآخر على نجاسته وهو المقطوع الذى خرج  
عن البدن ثم بعد ذلك وقع الاشتباه وحصل الشك فى نجاسه هذا الدم  
الخاص وانه من المسفوح او من المتخلف او من الذى مضغه البق او الذى

صرح عن الهدى ن زمان الشك فى النجا سمتأخر عن زمان العلم بطهاره بعض الدم بدها مان  
 مان الشك متأخر عن زمان الذبح والخروج اذ لا يعقل تطرق الشك فى ان الذبح فى آن  
 لخروج فيكون حينئذ قد انفصل بين زمان اليقين بالنجا سموه زمان كون الدم فى الباطن و  
 بين زمان الشك فيها وهو زمان الخلط والاشتباط بزمان العلم بطهاره لبعض فتوهم ان  
 لشك فيما نحن فيه يكون من القسم الاول وانه متصل بزمان يقينه واضح الفساد . بل ما  
 نحن فيه اما ان يكون من القسم الثانى و يكون المتخلف ممتازا عنده فى زمان  
 الذبح و كان معرفه شخصيته و بعد ذلك حصل الخلط و اشتبه المتخلف  
 والمسفوح ، و اما ان يكون من القسم الثالث اذا لم يكن ممتازا عنده بمعرفه  
 شخصيه كما هو الغالب ، و مما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره السيد ( قده ) فى  
 العروه من جريان الاستصحاب فى جميع الاقسام الثلاثه المتقدمه و ان الحق  
 عدم جريان الاستصحاب فى شئ منها و لكن لا يكون عدم جريانه فيها بملاك  
 واحد بل فى القسم الاول من جهه سقوطه بالمعاوضه و فى القسم الثانى  
 و الثالث من جهه عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين اذا عرفت الضابط  
 فنقول :

اذا علم بوجود حادثين و شك فى تقدم كل منهما على الآخر مع الجهل  
 بتاريخهما تاره يمكن اجتماع الحادثين و شك فى تقدم كل منهما على الآخر  
 مع الجهل بتاريخهما و تاره يمكن اجتماع الحادثين فى الزمان غايه الامر انه  
 علم بالتقدم و التأخر كاسلام الوارث و موت المورث و كبيع الراهن و رجوع  
 المرتهن ممن اذن له و اخرى لا يمكن اجتماعهما فى الزمان كالوضوء و الحدث  
 اذ علم لكل واحد منهما و شك فى المتقدم و المتأخر و كذا فى الطهاره و النجاسه  
 الخبسيه و مقتضى ما ذكرنا ان الاصل فى كل منهما جار اذا كان فى كل منهما

فى اثر .

وربما قيل بعدم جريان الاصل فى شئ من هذه الامور و ذلك بعدم احراز اتصال زمان الشك فى كل منهما! بزمان اليقين و حاصل ما افاده وجهها لذلك هو زمان اليقين لعدم كل منهما اما ما كان قبل العلم بحدوث كل منهما ، و زمان الشك انما هو بعد زمان العلم بحدوث كل منهما فتحصل هنا ازمنه ثلاثه زمان عدم كل منهما ، و زمان حدوث احدهما ، و زمان حدوث الآخر الذى هو زمان الشك فى تقدم كل منهما على الآخر و تأخره عنه مثلا لو فرض فى يوم الخميس لم يكن بيع الراهن و لا رجوع المرتهن ثم علمنا فى يوم الجمعة بوقوع احدهما من البيع و الرجوع و فى يوم السبت علمنا بوقوع الآخر و شككنا فى تقدم البيع حتى لا يكون الرجوع اثرا و تقدم الرجوع لا يكون للبيع اثر فكل من البيع و الرجوع و ان كان فى يوم السبت الذى هو ظرف وقوع الآخر مشكوك و يجرى فى كل منهما من هذه الجبهه و يحكم باستمرار عدم البيع و الرجوع من يوم الخميس الذى هو زمان اليقين لعدم كل منهما الى يوم السبت الذى هو زمان العلم بوقوع كل منهما الا ان كلا منهما فى زمان الآخر لا يجرى لعدم احراز اتصال زمان الشك فى كل منهما كذلك بزمان يقينه ، اذ يحتمل ان يكون قد انفصل بعدم البيع الذى كان يوم الخميس و بين زمان شد و هو زمان العلم بوقوع كل منهما اذ يحتمل ان يكون البيع واقعا قبل الرجوع و الرجوع واقعا بعد فيكون البيع واقعا قبل زمان الشك فيه و هو زمان الرجوع فيكون للبيع فاصلا بين زمان شكه و زمان يقينه و كذلك حال الرجوع .

وبعبارة اوضح عدم البيع الى زمان الرجوع ان ينفصل شكه بيقينه اذا

كان الموجود في يوم الجمعة هو الرجوع، واما اذا كان الموجود فيها هو البيع فعدم البيع الى زمان الرجوع لا مجال له لانفصال يقينه من زمان شكه حيث لم يحرز ما هو الواقع في يوم الجمعة فلم يحرز اتصال زمان يقينه بزمان شكه هذا حاصل ما افاده (قده) . والذي ظهر من كلامه هو اخذ زمان الآخر قيذا للمستصحب لا معرفا و ظرفا لانه سلم جريان الاستصحاب من كل منهما بالنسبه الى نفس اجزاء الزمان و بناء على حد الزمان الآخر مع عرف و ظرف يكون زمان الآخر ظرفا من اخذ اجزاء الزمان الذي سلم جريان الاستصحاب فيه بالنسبه اليه . وبالجملة لا زم تسليمه جريان الاستصحاب بالاضافه الى نفس الزمان هو جريان الاستصحاب ايضا بالاضافه الى زمان الآخر اذا اخذ الزمان على جهتها لظرفيهوا المعرفيه . نعم لو اخذ الزمان على وجهه لقيد يهوا الموضوعيه فالاستصحاب فملا مجال له ، لا من جهتها اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل لا جل عدم تحقق الحاله السابقه كما تقدم الاشاره اليه بدها ان عدم البيع المقيد بكونه في زمان الرجوع وكذا عدم الرجوع المقيد بكونه في زمان البيع غير متيقن سابقا فكيف يستصحب و حاصل الكلام ان المنع عن جريان الاستصحاب عدم كل من الحادئين في زمان الآخر ان كان لا جل اخذ الزمان الآخر قيذا للمستصحب و المنع في محله لكن لا بما افاده وجهها لذلك من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل لا جل عدم الحاله السابقه و ان الاصل اخذ الزمان ليس ظرفا للمستصحب فلا وجه للمنع عن جريان الاستصحاب بدها تحقق اركانه في كل من الحادئين و الشك في كل منهما متصل بنفسه بدها ان من بعد يوم الخميس الذي هو ظرف المتيقن بعد الوقوع فيه يكون وقوع البيع مشكوكا في جميع الأوقات الى زمان العلم بوقوعه و هو يوم السبت و من جمله الآتات التي يشك و وقوع

البيع ان رجوع المرتهن بمعنى دونه فان ذلك الآن كسائر الآتات التى تكون بين الخميس و بين يوم السبت و كما ان استصحاب عدم وقوع البيع فى الآتات التى تكون بين يوم الخميس و بين يوم السبت مما لا مانع عنه و كذلك استصحاب عدم وقوع البيع فى آن رجوع المرتهن مما لا مانع عنه و كما ان الشك فى وقوع البيع فى تلك الآتات متصل بزمان يقينه وجدانا فكذلك وقوع البيع فى آن رجوع المرتهن متصل بزمان يقينه وجدانا، و كذلك الكلام فى عدم الرجوع فالشك فى كل من البيع و الرجوع فى زمان الآخر متصل بيقينه وجدانا و قد عرفت سابقا ان اتصال زمان الشك باليقين امروجدانى لا يتطرق اليه الشبهه و ان ضابطه انفصال زمان من اليقين بالخلاف بينهما ، و من المعلوم عدم تخلل اليقين بوقوع البيع بين يوم الخميس و بين رجوع المرتهن و الا لما وقع الشك فيه . و كذا لم يتخلل اليقين بوقوع الرجوع بين الخميس و بين زمان وقوع البيع ، و مع عدم تخلل اليقين يكون الشك متصلا فلا بأس بجريان الاستصحاب فيها فيسقطان بالتعارض فيحتمل ان يكون من القسم الاول من الاقسام الثلاثة المتقدمه و هو ما اذا علم اجمالا ببقاء الحاله السابقه فى احد الطرفين و فى ما نحن فيه يكون العلم الاجمالى بوقوع احد هما فى زمان الآخر هذا و لكن لا يخفى عليك ان ما قلناه من عدم جريان الاصل فى معلوم التاريخ انما هو فيما اذا كان الشك راجعا الى مرحله الحدث لا مرحله البقاء بمعنى ان المفروض فى المساله انما هو الشك فى حدث كل منهما فى زمان الآخر كمثلها لمتعارضين و اما اذا كان الشك راجعا الى مرحله البقاء فالاصل فى معلوم التاريخ ايضا يجرى ويستقط بالمعارضه كما اذا علم انه تطهر فى اول الشمس و علم ايضا بصد و رحدث منه فشك فى تقدمه على الوضوء و تأخره فى مثل هذا الاصل بالنسبه الى كل من الوضوء و الحدث يجرى الاستصحاب

فى مرحله البقاء وان علم بتاريخ الوضوء فحينئذ يتعارضان فيسقطان بالمعارضه ،  
 والقول بان الشك فى بقاء الوضوء و الحدث ليس متصلا بيقينه قد عرفت ضعفه  
 كما ان استصحاب عدم الحدث الى زمان الوضوء لا يثبت وقوع الحدث بعد  
 الوضوء وما لم يثبت ذلك لا يكون اثرا لهذا الاستصحاب ، والسرفى ذلك  
 واضح لان الآثار مرتب على الناقضيه ورفع احد للمحالين حاله السابقه ومع  
 عدم اثبات وقوع الحدث بعد الوضوء ولا يثبت الناقضيه والرافعيه ، ويكون  
 الاصل حينئذ بالنسبه الى كل منهما فى مرحله البقاء جاريا ويسقط بالمعارضه  
 غايه الامر انه بالنسبه الى الوضوء يكون الاستصحاب شخصا من حيث الزمان  
 وبالنسبه الى الحدث يكون كليا كما لا يخفى وهذا لا يصلح فارقا فظهر ان  
 اجراء الاصل فى معلوم التاريخ فى مثل المقام لا يصح دليلا لاجراء الاصل  
 فى معلوم التاريخ بالنسبه الى الحادثين الذى يشك فى تقدم كل منهما على  
 الآخر ويقاس احد هما على الآخر وجعل الكل من واد واحد كما يظهر من  
 الشيخ (قده) مما لا وجه له .

ثم ان الطهاره والنجاسه الخبثيه كالطهاره لحدثيه فيما ذكرنا من جزيان الاصل فى  
 معلوم التاريخ ومعارضته بمجهول التاريخ مثلا لو علم بغسل الثوب النجس  
 فى زمانين كان احدهما طاهرا والآخر نجسا فاستصحاب بقاء كل من طهاره  
 الثوب ونجاسته يجرى ويسقط بالتعارض من غير فرق بين ان يكون الماء ان  
 قليلين او كثيرين مختلفين اولا . غايه الامر انه لو كان الماء ان قليلين فاستصحاب  
 النجاسه يكون شخصا من حيث الزمان فاستصحاب الطهاره ، كلى لو كان  
 كرين فاستصحاب كل من الطهاره والنجاسه كلى .

توضيح ذلك هو انه لو غسل الثوب بمائتين قليلين فحال ملاقاته للماء الثانى

للماء الثانى الباقي قبل انفصال الغساله عنه يعلم تفصيلا بنجاسه الثوب اما بنجاسه الماء الاول ، و اما بنجاسه الماء الثانى فزمان ملاقاته للماء الثانى يعلم تفصيلا ولم يعلم بعد ذلك بوقوع تطهير عليه لاحتمال ان يكون الماء الاول هو الطاهر فيستصحب تلك النجاسه المعلومه بالتفصيل من حيث نفسها و من حيث تاريخها و يعلم تفصيلا ايضا بوقوع مطهر على الثوب غايه الامر انه من حيث الزمان فمحل ولكن احتمال الطهاره من حيث الزمان لا ينافى العلم بها تفصيلا ، و حيث لم يعلم زوال تلك الطهاره ايضا لاحتمال ان يكون الماء الثانى هو الطاهر فيستصحب الطهاره ايضا و يعارض استصحاب النجاسه هذا اذا كان الثوب نجسا من اول الامر و كذا الكلام اذا كان الثوب طاهرا . و ما يتوهم من عدم جريان استصحاب الطهاره اذا كانت الحاله السابقه للثوب الطهاره لان الطهاره السابقه قطعا ارتفع بملاقات النجس و طهاره اخرى مشكوك الحدوث لاحتمال ان يكون الماء الاول هو الطاهر والثانى نجس فيكون من القسم الاول من القسم الثالث من اقسام الكلى بل هو اسوء حالا منه ، لان القسم الاول من ذلك القسم انما كان عباره عن احتمال حدوث فرد مقارن لارتفاع فرد آخر كاحتمال وجود عمر ومقارن لموت زيد ، و فيما نحن فيه ليس الامر كذلك لعدم احتمال وجود فرد آخر من الطهاره مقارنا لارتفاع الطهاره السابقه لان ارتفاع الطهاره السابقه اما ان يكون بالماء الاول على تقدير ان يكون هو النجس ، و اما ان يكون بالماء الثانى على تقدير ان يكون هو النجس فلو كان الماء الاول هو النجس فقد ارتفعت الطهاره السابقه و يتخلل بين ارتفاع الطهاره و حدوث الطهاره الاخرى زمان الغسل بين الغسلتين ، و ان كان الماء الثانى هو النجس فزمان ارتفاع الطهاره السابقه هو زمان ملاق للماء الثانى ، و بعده لا يحتمل حدوث طهاره اخرى و على كل تقدير لا يحتمل



حدوث طهاره اخرى مقارنا لارتفاع طهاره السابقه و من هنا كان ما نحن فيه اسوء حالا من ذلك القسم ففساده غنى عن البيان هذا و ان المستصحب فى المقام شخصى لا كلى ، و التردد انما كان من ناحيه الزمان و الا فالعلم بكون الثوب طاهرا فى احد الحالين امر وجدانى مما لا يمكن انكاره و هل يمكن بقاء العلم بطهاره الثوب فى احد الغسلين او هل يمكن انكار الشك ببقاء تلك الطهاره فالمقام اغنى استصحاب الكلى .

و ما يقال : من عدم الاتصال فقد عرفت ضعفه ، واما اذا كان الماء كرين فاستصحاب كل من الطهاره و النجاسه يكون كليا من حيث الزمان بناء على عدم اعتبار انفصال الغساله و التعدد فى الكر للعلم بظهاره الثوب فى احدى حالتى ملاقاته فى الكر الاول و الكر الثانى و الشك بارتفاعه و العلم ايضا بنجاسه الثوب فى احدى الحاليتين فالشك فى ارتفاعها من غير فرق ايضا بين كون الحاله السابقه للثوب ، الطهاره او النجاسه . و ما يتوهم من ان النجاسه السابقه مقطوع الارتفاع ، و النجاسه اللاحقه مشكوك الحدوث فقد عرفت ضعفه اذ ليس المستصحب النجاسه السابقه و لا النجاسه اللاحقه الحادثه بل النجاسه المعلومه فى احدى الحاليتين .

ثم ان قسما آخرى يكون الاصل فى كل من معلومى التاريخ و مجهوله غير جار لا انه يجرى فى خصوص مجهول التاريخ و لا انه يجرى فى كل منهما و يسقط بالمعارضه بل الاصل لا يجرى فيه مطلقا و ذلك كما اذا علم بالملاقات و الكريه و شك فى تقدم كل منهما على الآخر مع العلم بتاريخ الكريه فانه لا يجرى اصل عدم الملاقات الى زمان الكريه و لا اصل عدم الكريه الى زمان الملاقات و ذلك لان الظاهر من قوله (ع) اذا بلغ الماء قدر كرا ينجسه شئ هو اعتبار الكريه فى العاصميه قبل الملاقات و لو آنا ما بحيث يتحقق

الملاقات بعد الكريه لانه اخذ الكريه موضوعا لعدم التنجس ، و معلوم ان كل موضوع يكون مقدا على الحكم فيعتبر فى الحكم تقدم تأثير الملاقات من تقدم الكريه و من هنا بنينا على نجاسه المتمم لاتحاد زمان الكريه مع الملاقات فيه اذا كان تاريخ الكريه معلوما فاصله عدم الملاقات الى زمان الكريه لا تثبت تأخير الملاقات عن الكريه الذى هو موضوع الاثر فلا محيص عن القول بالنجاسه فى جميع الصور الثلاث .

اما اذا كان تاريخ الكريه مجهولا فاصله عدم الكريه الى زمان الملاقات ينفى تحقق موضوع الطهاره واما اذا كان تاريخ الكريه مجهولا للقاعد ه المسلمه ان يتعلق الحكم على احراز وجوده يستدعى احراز الوجود يومع الشك فى وجوده يبنى على عدم الحكم من غير فرق بين الشك فى اصل وجوده وبين الشك فى وجوده فى الزمان الذى اعتبر وجوده فى ذلك الزمان كما فيما نحن فيه فانه وان علم بوجود الكريه الا انه لم يعلم وجودها قبل الملاقات والكريه موجوده يتعلق الحكم على وجوده يومع الشك فى وجودها فى الزمان الذى اعتبر وجوده فيه يبنى على عدم ثبوت الحكم المعلق عليها وهما التنجيس فلا محيص من الحكم بالنجاسه فى جميع الصور الثلاث للقاعد المذكوره و لولا القاعده لكان الحكم هو الطهاره بقاعده الطهاره ، لان جهه اصله عدم الملاقات الى زمان الكريه . و القول على الطهاره فى صور العلم بتاريخ الكريه كما فى الوسيله ضعيف ، و فى جميع هذه الصور يكون نجسا .

نعم لو كان الماء مسبوqa بالكريه و بعد ذلك طرء عليه القله فاستصحاب بقاء الكريه الى زمان الملاقات يجرى و يحكم بالطهاره فتأمل .

## التنبيه العاشر :

ربما قيل باستصحاب صحه الاجزاء السابقه فى العباده عند الشك فى  
طرو المانع قد تقدم الكلام فى فساد هذا الاستصحاب مطلقا سواء كان من  
جبهه طرو المانع او من جبهه طرو القاطع فى بحث الاقل و الاكثر فلا نعيده .

## التنبيه الحاد يعشر :

لا اشكال فى عدم جريان الاستصحاب فى الامور الاعتقاديه المطلوب  
فيها الاعتقاد و العلم و اليقين كالنبوه و الامامه ، و قد اطلال الشيخ (قده)  
الكلام فى هذا التنبيه الا ان الانصاف انه ليس بهمهم و الاولى صرف الكلام الى  
التنبيه الآتى .

## التنبيه الثانى عشر :

و هو انه لا شبهه فى ان مورد التمسك بالاستصحاب هو ما اذا لم يدل  
دليل الحكم على ثبوته فى زمان الثانى و الا كان ذلك تمسكا بالدليل لا  
بالاستصحاب كما هو واضح ثم لو فرض ان دليل الحكم كان له عموم افرادى  
و زمانى كقوله اكرم العلماء ( ولا تكرم الفساق ) و خصوص بعض الافرادى بعض  
الازمنه و تردد الزمان الذى يخرج الفرد بين القصير و الطويل فهل المرجع  
فيما عدا القدر المتيقن من الزمان هو الرجوع الى العموم العام بالنسبه الى  
ذلك الفرد ، او ان المرجع استصحاب حكم المخصص فيه تفصيل مثاله قوله  
تعالى اوفوا بالعقود فان له عموم افرادى يشمل كل عقد عقد و عموم ازمانى

على ما يأتى ، وقد خرج عن هذا العموم العقد الضررى كالغبن فانه لا يجب الوفاء به كان له الخيار لكن تردد بين ان يكون العقد الغبنى خارجا عن عموم وجوب الوفاء لكل عقد مطلقا وفى جميع الازمنه ، او خارج فى خصوص زمان الغبن .

و بعبارة اخرى تردد امر الخيار بين كونه على الفور او على التراخى ، والمحكى عن المحقق الثانى ( قده ) هو ان المرجع عند الشك عموم العام والتمسك بقوله تعالى اوفوا بالعقود فيكون الخيار فوريا وربما قيل ان المرجع هو استصحاب حكم المخصص فيكون الخيار تراخيا . توضيح البحث عن ذلك يستدعى رسم امور :

الاول : لا اشكال ان نسبه كل زمانى هو الظرفيه بحسب الاصل وما يقتضيه طبع الزمان لا القيديه و نسبه الزمان الى الزمانى كنسبه المكان الى المتمكن فكما ان نسبه المكان الى المتمكن ليس الا الظرفيه لو حلى و طبعه فكذلك نسبه الزمان الى الزمانى من اى مقوله كان الزمانى من مقوله الاعيان او موضوعات الخارجيه ، او من مقوله الافعال المتعلقة للتكاليف ، او من مقوله الاحكام الوضعيه ، او التكليفيه فان جميع ذلك يكون من الزمانيات التى يكون الزمان ظرفا لوجودها وعلى ذلك يبنى جريان الاستصحاب كما تقدمت الاشاره اليه اذ جزا الشئ من زمان الى زمان آخر الذى هو حقيقه الاستصحاب لا يمكن الا اذا كان الزمان ظرفا لوجود الشئ بحيث لا يكون وجوده فى الزمان السابق منافيا لوجوده فى الزمان الثانى والا يمتنع استصحابه كما لا يخفى .

ثم ان احراز الزمان عما يقتضيه طبعه الاصلى من الظرفيه وجعله قييدا مكثر لوجود الشئ بحيث تكثر الازمنه يحتاج الى دليل من خارج يدل على

ذلك و الا فهو طبعه الاولى من الظرفيه كما هو واضح .

الامر الثانى : اذا علم دليل الحكم او من الخارج اعتبار الزمان و اخذ قيذا فى الزمان فتاره يوجد على وجه الارتباطيه كما اذا لوحظ قطعه من الزمان قيذا للشئ على وجه الاجتماع و اتصال آتات تلك القطعيه بما انها مجتمع و متصله بعضها مع بعض، و بعباره اخرى لحاظ تلك الآتات على نحو العام المجموعى و يكون المجموع وجود ذلك الزمانى فى مجموع آتات تلك القطعه التى قيذا للزمانى بها بحيث لو خلى آن من وجود فات المطلوب على وجه لا يمكن عوده كما فى الصوم حيث قيد الامساك بالنهار على وجه الارتباطيه و يكون المطلوب هو الامساك فى مجموع النهار من حيث المجموع فلو اخل آن من النهار عن الامساك فات ما هو المطلوب منه و تحقق عصيان الخطاب من احد . و اخرى يوجد على وجه الاستقلاليه بان يكون كل آن من آتات تلك القطعه موضوعا مستقلا و يعدد المطلوب بتعدد تلك الآتات بحيث لو خلى آن من وجوب المطلوب كان الآن الثانى بعد باقيا على موضعه . و بعباره اخرى لحاظ آتات الزمان على وجه العام الاصولى كلى العلماء على هذا الوجه فى قوله : " اكرم العلماء " و بالجملة صحه التقسيم الى المجموعى و الاصولى لا يختص الى افراد بل يجرى فى آتات الزمان ايضا فكما ان العموم الافرادى يمكن اخذه على وجه المجموعيه او اخذه على وجه الاستقلاليه كذلك العام الزمانى من غير فرق بين سغه دائره عموم الزمانى او ضيقه فتاره يكون ما دام العمر و اخرى يكون فى سنه او شهر او اقل من ذلك .

الامر الثالث : استفاده العموم الزمانى على احد الوجهين كاستفاده العموم الافرادى يحتاج الى دلاله دليل عليه فكما ان العموم الافرادى انما

يستفاد من الجمع المحلى باللام فى قوله " اكرم العلماء فى كل زمان او فى كل يوم ، او دائما او مستمرا " او غير ذلك من الالفاظ التى دلت على العموم الزمانى ، واخرى يستفاد من دليل لفظى خارجى كقوله ( ع ) " حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامة . و ثالثا يستفاد من دليل الحكمة و ذلك فى كل مورد يلزم لغويه التشريع مع عدم العموم الزمانى قوله تعالى " اوفوا بالعقود " اذ لو لم يجب الوفاء بالعقد فى كل زمان لكان تشريع الحكم لغوا ولا معنى لوجوب الوفاء بالعقد فى الجملة و فى آن و لقد اجاد المحقق (قده) فيما افاده من ان العموم فى افراد العقود يستتبع عموم الازمه و الا لا لم ينفع بعمومه ، و بالجملة كما ان العموم الافرادى انما يستفاد من دليل الجملة كما فى قوله تعالى : " احل الله البيع " حيث يستفاد من دليل الحكمة عليه كل بيع لا بمعنى لخليه بيع ، مردد فكذلك ربما يستفاد العموم الزمانى من دليل الحكمة .

الامر الرابع : مصب العموم الزمانى المستفاد من احد طرفه تاره يكون متعلق الحكم ، و اخرى يكون من نفس الحكم بمعنى انه تاره يلاحظ الزمانى فى ناحيه المتعلق و ما هو فعل المكلف كما اذا لوحظ العموم الزمانى فى ناحيه الوفاء فى قوله تعالى : " اوفوا بالعقود " و فى ناحيه الاكرام فى قوله : اكرم العلماء و فى ناحيه الشرب فى قوله : " لا تشرب الخمر و غير ذلك من الاحكام التى لها تعلق بفعل المكلف و تكون آتات الزمان قيда للوفاء والاكرام و اخرى يلاحظ الزمان فى ناحيه نفس الحكم فيكون الحكم فى كل آن ثابتا من دون اخذه فى ناحيه المتعلق و بعبارة اخرى تاره يكون العموم الزمانى تحت دائره الحكم و الحكم وارد عليه كما اذا كان قيدا للمتعلق فان الحكم كما يرد

على المتعلق يرد على قيده ايضا واخرى يكون العموم فوق دائره الحكم وهو وارد على الحكم وهذان القسمان وان لم يفرق فى النتيجة بدهه عدم الفرق بين قوله : لا تشرب فى كل آن حراما ، وبين قوله : الشرب حرام ، وهذا الحكم ثابت فى كل آن فان نتيجته كل منهما ليس الا دوام الحكم واستمرار اثبوتـه فى جميع الازمنه الا انها يفرقان فيما هو المهم فى المقام كما سيأتى .

الامر الخامس : يفرق العموم الزمانى المأخوذ فى ناحيه المتعلق للعموم الزمانى المأخوذ فى ناحيه الحكم بأمرين :

الاول - انه لو كان العموم الزمانى ظرفا للمتعلق فيمكن ان تكون نفس دليل الحكم متكفلا للبيانه بمعنى انه يمكن استفاده العموم الزمانى المتعلق فنفس الحكم كما اذا قال : اكرم العلماء دائما او مستمرا وفى كل زمان وغير ذلك من الالفاظ الداله على العموم الزمانى . واما لو كان العموم الزمانى ظرفا للحكم وتضمن نفس التكليف فلا يمكن استفادته من دليل الحكم اذ دليل الحكم لا يمكن ان يتكفل ازمنه وجوده و بناء على هذا يكون الحكم موضوعا على العموم الزمانى و محله مصبه و يكون نسبه العموم الزمانى الى الحكم نسبه العرض الى معروضه بدهه ان استمرار الحكم و دوامه و وجوده فى كل زمان انما هو فرع ثبوت اصل الحكم ووجوده فالحكم فى قولك هذا الحكم مستمر يكون الحكم موضوعا و مستمرا محمولا ، و من المعلوم ان دليل الحكم انما يكون متكفلا لاصل ثبوت الحكم فلا يكون متكفلا لحكمه من الدوام والاستمرار .

والحاصل ان قوله : " اكرم العلماء " يستفاد منه معنى وجوب الاكرام واما دوام هذا الوجوب فلا بد من دليل آخر يدل عليه ، وهذا بخلاف ما اذا كان فى مصباح العموم الزمانى للمتعلق كقوله شرب الخمر حرام فانه لا يمكن

استفاده العموم الزمانى من نفس ما يدل على حكم المتعلق كما لا يخفى .  
 الثانى - انه لو كان مصب العموم الزمانى الذى دل دليل الحكم عليه  
 ويكون نفس ذلك الدليل ملغيا و لا بقاء له مثلا لو قال : اكرم العلماء فى كل  
 يوم وكل زمان او مسمرا وشك فى وجوب اكرام عالم فى يوم لجمعنا المرجع الدليل  
 الاجتهادى من قوله اكرم العلماء فى كل يوم لا تصل النوبه الى استصحاب او وجوب الثابت  
 فى يوم الخميس لذلك لان المفروض ان كل يوم كان له حكم يخصه لا ربط له بيوم السابق و  
 اللاحق اذ الم يؤخذ الزمان فى قوله : اكرم العلماء كل يوم على جهه لا ارتباطيه وعلى نحو  
 العام المجنوعى بحيث يكون جميع الا زمان موضوعا واحد الاكرام واحد مستمر بل العموم  
 الزمانى انما اخذ على جهه الاستقلاليه وعلى نحو العام الاصولى من غير فرق بين ان يعتبر  
 بلفظ الاستمرار او بالذم او بالذم او بالذم او بالذم او بالذم او بالذم او بالذم او بالذم  
 متوسطه باليوم الآخر فيكون هناك وجوبات متعدد هو اكرامات بعدد الايام وحينئذ لو  
 شك فى وجوب الاكرام فى بعض الايام لا يكون استصحاب وجوب الثابت قبل ذلك اليوم  
 لان ذلك الوجوب القطع بمضى اليوم الاخر ولا يمكن جره فى يوم الثانى اذ يكون مسن  
 اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر فالاستصحاب فيما اذا كان صب مصب  
 العموم الزمانى المعلق سافى الحكم يكون موضوع العموم والحكم لا يمكن ان يتكفل لوجود  
 موضعه .

و بعبارة اخرى لا يكون ان يستفاد من قوله الحكم مستمر و فى كل زمان  
 وجود الحكم و ثبوته عند الشك فيه بل العموم الزمانى دائما يكون مشروطا بوجود  
 الحكم مثلا لو قال اكرم العلماء و علمنا من الخارج من حكمه او غيرها ان وجوب  
 اكرام العلماء دائمى و فى كل زمان فعند الشك فى وجوب اكرام زيد العالم من  
 جهه احتمال التخصيص لا يمكن التمسك بما دل على استمرار وجوب اكرام



العلماء لان ذلك فرع ثبوت الوجوب والمفروض الشك، وكذا لو علم  
 بخروج زيد العالم يوم الجمعة وشك فى خروجه ثوم السبت بل لا بد فى  
 ذلك من استصحاب حكم الخاص وهو عدم الوجوب فى يوم الجمعة لا  
 الرجوع الى العموم الزمانى الذى كان مصبه نفس الحكم، وحاصل الكلام  
 ان محل البحث انما هو فيما اذا كان هناك عموم افرادى وعموم ازمانى  
 فالعموم الزمانى مصبه نفس الحكم وحاصل الكلام ان محل البحث انما هو  
 فيما اذا كان هناك عموم افرادى، وعموم ازمانى فالعموم الزمانى مصبه  
 متعلق الحكم واما ان يكون مصبه نفس الحكم على ما عرفت على كـ  
 التقديرين العموم الزمانى انما يكون فى طول العموم الافرادى ومرتبه  
 متأخره عنه الا انه لو كان مصب العموم الزمانى متعلق الحكم لكان مرتبه  
 مقدمه على الحكم مقدم مرتبه بمتعلق اذ بناء على هذا يكون الحكم وارد  
 عليه واقعا بحسب دائرته كما تقدم، ومن هنا قلنا انه يمكن استفادته من  
 نفس دليل الحكم من دون حاجه الى دليل خارجى ويكون المرجع عند  
 الشك هو الدليل لا الاستصحاب، واما لو كان مصبه نفس الحكم فيكون  
 مرتبه متأخره عن الحكم ايضا ويكون فى طول الحكم فيكون فوق دائره  
 الحكم وواردا عليه، ومن هنا قلنا ان دليل الحكم لا يمكن ان يتكفل  
 ذلك بل لا بد من اشتغال دليل آخر يدل عليه من حكمه او غيرها وحينئذ  
 لو شك فى التخصيص الزمانى او مقداره لا يمكن ان يكون المرجع دليل  
 العموم الزمانى لانه فرع وجود الحكم وثبوتة والمفروض الشك فيه مثلا  
 لو قلنا: فى اوفوا بالعقود ان مصب العموم الزمانى هو نفس الحكم ووجوب  
 الوفاء فيكون مفاد اوفوا بالعقود بضميمه الحكمة الداله على عموم الحكم

ملازمته واستمراره يقينى احدهما وجوب الوفاء بكل عقد من افراد العقود وهذا المعنى هو الذى يتكفله اوفوا بالعقود بالمطابقه و ثانيها ان هذا الحكم لوجوب الوفاء بكل عقد مستمر و موجود فى كل آن من آتات الزمانى وهذا المعنى هو الذى يتكفله دليل الحكمة و معلوم ان قضيه الثانيه متفرع على الاولى موضوعا و محمولا و مشروط بها و حينئذ لو شك فى وجوب الوفاء بعقد خاص فى زمان فلا يجوز التمسك بما دل على استمرار وجوب الوفاء لان المفروض الشك فى وجوب الوفاء بهذا العقد فى هذا الزمان فيكون شكا فى موضوع ما دل على العموم الزمانى فكيف يكون هو المرجع عند الشك بل لا محيص من استصحاب حكم العام و هو وجوب الوفاء اذا تم اركانه و الا فالبرائه و كذا الكلام فيما اذا شك فى مقدار التخصيص كما فى خيار الغبن حيث علم ان العقد الضررى خرج عن دائره اوفوا بالعقود و لكن شك فى مقدار زمان خروجه و تردد بين الاقل و الاكثر بما هو المفروض حيث شك فى ان اعتبره على الفور او على التراخى ، ففى ما عدا المتيقن لا بد من الرجوع الى استصحاب حكم الخاص و لا يجوز الرجوع الى ما دل على عموم الازمه و هذا هو مراد الشيخ فى قوله فى الرسائل "وان اخذ للبيان والا استمرار" فان مراد من اخذ الزمان على وجهه لا استمرار اخذ فى نفس الحكم بان كان طرفا له لا للمتعلق و مراد من قوله قبل ذلك ان اخذ فيه عموم الزمان افراد يا بان اخذ كل زمان الى اخره هو اخذ الزمان فى ناحيه المتعلق و كانه لم يظهر مراد الشيخ ( قد ه ) لبعض الاعلام حيث نصب العموم الزمانى هو المتعلق فى كلام القسمين و حمل لفظه الا استمرار و فى عبارته الشيخ على وجهه لا رتباطيه على نحو العام المجموعى و جعل مورد انكار الشيخ للرجوع الى العام هو ما اذا اخذ

للعوم الزمانى فى ناحيه المتعلق على وجه الارتباطيه ، والعـام  
المجموعى وجعل ايضا مورد انكار المرجع الى الاستصحاب هو ما اذا اخذ  
العموم الزمانى فى ناحيه المتعلق على وجه الاستقلاليه و العام الاصولى  
ففتح على الشيخ باب الاشكال و اورد عليه بايرادات كلها مبتنيه على اخذ  
الزمان طرفا للمتعلق فى كلا القسمين ، ولكن الانصاف ان عبارته الشـيخ  
( قده ) فى الرسائل و ان كان تومى ذلك الا ان عبارته فى المكاسب فى  
باب خيار الغبن تنادى بخلافه ، و ظاهر فى ما ذكرناه من اختلاف عموم  
الزمانى ، و انه تاره يكون الحكم فالمرجع هو الاستصحاب و اخرى المتعلق  
فالمرجع هو العام و على كلا التقديرين العموم الزمانى انما اخذ على وجه  
العام الاصولى لا المجموعى و لفظه الاستمرارا و الدوام لا دلالة على  
كون الزمان ملحوظا على وجه العام المجموعى لانه لا فرق بين ان يقال  
الحكم المستمر او انه موجود فى كل آن آن و اختلاف التعبير لا يوجب  
اختلاف المعنى .

اذا عرفت ذلك فيقع الكلام فى تشخيص الموارد و تمييزها ، فان  
ادنى مورد كان مصب العموم الزمانى هو الحكم و فى اى مورد كان  
المتعلق فنقول : ان الاحكام الشرعيه ينقسم الى وضعيه و تكليفيه و التـكليفيه  
ينقسم الى نواهى و اوامر ، و قبل بيان حال الاقسام لا بد من تأسيس  
الاصل فى المسأله فنقول انه تاره يحتاج الى عموم زمانى سواء كان فى  
المتعلق او فى الحكم و ذلك فى كل مورد يلزم لغويه تشريع الحكم ان  
هناك عموم زمانى على احد الوجهين و اخرى لا يحتاج الى عموم زمانى  
لعدم افتقار الحكمه ذلك و ان نحتاج الى ذلك ولكن احتملنا اخذ

العموم الزمانى على احد الوجهين فلا اشكال ان الأصل عدمه بدهاهه  
ان اخذ عموم الزمان يحتاج الى مؤنه زايده ثبوتا واثباتا ، فان اعتبار  
العموم الزمانى فى ناحيه الحكم او المتعلق يكون قييدا زائدا على العموم  
الافرادى الذى تكفله دليل الحكم و الاصل عدمه . ولو قال اكرم العلماء  
و احتملنا ان يكون وجوب الاكرام ثابتا فى كل يوم و ان الاكرام فى كل  
يوم واجب فالاصل عدم وجوب الاكرام فى كل يوم بل يكتفى باكرام واحد  
اذ لا يلزم من عدم وجوبه فى كل يوم لغويه التشريع كما هو واضح و ان  
كنا محتاجين الى عموم الزمانى فى الجملة للزوم لغويه التشريع مع عدمه  
و لكن مردد بين ان يكون مصب العموم نفس الحكم او متعلقه ، فلا اشكال  
ايضا ان الاصل يقتضى عدم اخذه فى ناحيه المتعلق لان تقييد المتعلق  
بالعموم الزمانى بمكان من الامكان كما تقدم من ان نفس دليل الحكم  
يمكن ان يتكفل للعموم الزمانى فى ناحيه المتعلق فنقول الاكرام فى كل  
يوم واجب و ليس العموم الزمانى من القيود الذى لا يمكن اخذه فى  
المتعلق حتى لا يمكن التمسك باصالة الاطلاق فى موارد الشك بل كلها  
شك فى تقييد الحكم المتعلق بالعموم الزمانى فاصالة الاطلاق تنفيذه  
و حينئذ معين ان يكون مصبه نفس الحكم لان المفروض انه لا بد من عموم  
زمانى و مع عدم اخذه صريحا فى المتعلق فدليل الحكمه يقتضى اخذه  
فى ناحيه الحكم او دليل الحكم انما يجرى فى الاحكام و اذا ارات الاولى  
ولا معنى لجرىان دليل الحكمه فى متعلقات الاحكام فان دليل الحكمه  
و مقدماتها اما تمهد لتشخيص الاحكام . و بعبارة اوضح من جمله  
مقدمات الحكمه فى المقام هو اطلاق المتعلق وعدم تقييده بالعموم

الزمانى ، او مع التقييد لا تصل النوبه الى مقدمات الحكمه لان اخذ العموم فى ناحيه المتعلق يعنى من اخذه فى ناحيه الحكم كما ان اخذه فى ناحيه الحكم يعنى من اخذه فى ناحيه المتعلق لما عرفت سابقا من اتحاد النتيجة على كل تقدير فاذا كان من جمله مقدمات الحكمه فى المقام هو اطلاق المتعلق فكيف يعقل حينئذ ان يكون نتيجة مقدمات الحكمه تقييد المتعلق وجعله مصبا للعموم الزمانى بل لا بد ان يكون نتيجة المقدمات جعل الحكم مصبا للعموم الزمانى وكونه واقعا فوق دائره الحكم . اذا عرفت ذلك فينبغى التكلم عن موارد البابين وقد تقدم ان الاحكام الشرعيه وضعيه او تكليفيه اما اوامرا و نواهي ، اما الوضعيات فالعموم الزمانى فيها لا يصلح الا ان يكون مصبه نفس الحكم بناء على ما هو المختار من تأصل الوضعيات بالجعل ما عدى السببيه والشرطيه والماتعيه ، والجزئيه على ما اوضحنا فى محله لانه لم يكن هناك متعلق حتى يمكن اخذه مصبا للعموم الزمانى فهو عن باب السالبه بانتفاء الموضوع فمثل النجاسه والطهاره ، والزوجيه والرقيه والجزئيه ولزوم العقد وجوازه الوضعى لا الحكمى لا يكون لها متعلقات بدها ان قوله هذا نجس او طاهر ، او ان هذا لك ، او لزيد او ان هذا رقيق او ان هذا العقد جائز او لازم وغير ذلك من الوضعيات المتأصله بالجعل ليس له متعلق بل ليس هناك الا حكم على موضوع . والتكليف انما ينتزع عنه فلا يكون مصب العموم الزمانى الا نفس الحكم ويكون المرجع حينئذ عند الشك هو الاستصحاب . ومنه يظهر عدم التمسك بما وفوا بالعقود لاثبات كون خيار الغبن على الفور كما صنعه المحقق الثانى ( قده ) بل لا بد من

استصحاب الخيار واثبات كونه على التراخي فان مفاد أوفوا بالعقود ليس حكما تكليفيا و يكون متعلقا بالوفاء حتى يصلح كون الوفاء مصبا للعموم الزماني بل ليس مفاد أوفوا بالعقود الا كون العقود لازمه وماضييه لا تنفسخ بالفسخ و ليس معنى وجوب الوفاء و حرمة تصرف كل من المتعاقدين فيما انتقل عنها اولا يكون التصرف كاشفا من عدم الوفاء و لا عدم التصرف كاشفا عن الوفاء من التصرف من المتعاقدين كالتصرف من غير رضا تملكك ان يقع على وجه الغضب و العدوان فحرمة التصرف انما يكون لاجل حرمة الغضب و معلوم ان آيه أوفوا بالعقود ليست بصدده افاده حرمة الغضب بل مفاده ليس الا لزوم العقد و مصبه و هذا المعنى خال عن المتعلق .

ثم انه على فرض ان يقول بعدم تأصل الوضعيات بجعل و قلنا بانها منتزعه عن التكليف كما يظهر عن الشيخ (قده) و ان كان الالتزام بذلك في غاية الاشكال بل لا يمكن في بعض الوضعيات بداهه ان مثل النجاسه في اى تكليف يمكن انتزاعها من حرمة شربها او اكلها او عدم جواز الصلاه فيها او من غير ذلك من الاحكام النجاسه التي لا يجمعها جامع يمكن ان تكون انتزاع النجاسه فغايتها انه يمكن ان يكون مصب العموم الزماني هو الحكم الا اذا دل دليل لفظي او غيره على اخذه في المتعلق و من المعلوم انه ليس في شئ من الوضعيات ما يدل على ذلك فلا محيص من القول بان العموم الزماني في باب الوضعيات اخذ ظرفا لنفس الحكم و يترتب عليه ما ذكره من الرجوع الى الاستصحاب . و اما في باب النواهي فيصلح ان يكون كل من المتعلق او الحكم مصبا للعموم الزماني اذ يمكن ان يكون الشرب في قوله لا تشرب الخمر مصبا للعموم الزماني فيكون الشرب

فى كل زمان زمان محرماً و يمكن حرمة شرب الخمر فى كل زمان زمان ثابتاً بان يكون مصّب العموم الزمانى نفس الحرمة فان كان مصّب العموم الزمانى نفس الحكم فعند الشك فى الحرمة فى زمان المرض فالمرجع استصحاب الحليه ، واما لو كان مصّب العموم الزمانى نفس الشرب لا الحكم فالمرجع عند الشك هو قوله لا تشرب الخمر و لكن لا يخفى عليك ان الرجوع الى العموم انما ينفج اذا كان لدليل الحكم اطلاق بالنسبه الى الحالات و الطوارى للمكلف كاطلاقه بالنسبه الى الافراد مثلاً لو قال لا تشرب الخمر فى كل زمان فشك فى زمان خاص فى حرمة شرب فرد خاص من الخمر لاجل طرو بعض الحالات للمكلف كطرو حال المرض او بعض مراتب الاضرار و التمسك فى حرمة شرب ذلك الخمر فى ذلك الزمان بعموم لا تشرب الخمر فى كل زمان ، و ربما يجوز اذا كان لقوله لا تشرب الخمر اطلاق بالنسبه الى الاطلاقات و عوارض المكلف واما اذا كان من جهه الحالات لا اطلاق فيه فالعموم الزمانى حينئذ يسقط كقوله فيما اذا لم يكن لدليل الحكم اطلاق بالنسبه الى ذلك الفرد من الخمر و على كل حال فالمهم فى المقام هو بيان مصّب العموم الزمانى و انه المتعلق او الحكم . ربما يقال ان مصبه هو المتعلق لان ورود النفى و النهى على الطبيعه يقتضى ترك جميع افراده العرضيه و الطوليه المندرج وجودها فى الزمان لا خصوص افرادها العرضيه فيكون النهى بمدلوله اللفظى دالا على العموم الزمانى و يكون حينئذ هو المرجع عند الشك و لكن يمكن ان يقال ان النهى لا دلالة على ترك الافراد الطوليه و انما يستفاد تركها من دليل الحكمه و قد عرفت ان العموم الزمانى المستفاد من الحكمه انما يكون مصبه نفس

## الحكم لا المتعلق .

قال النائينى ( قد ه ) : و هذا الوجه هو الذى اختاره السيد فى بحث الفقه فى باب الخيارات فى الغبن و لكن توقف فى الاصول و لم يرجح شيئا من الوجهين . و الذى يظهر من الاصحاب على ما حكى عنهم هو الرجوع الى الاستصحاب فى موارد الشك فى باب النواهى و كلهم جعلوا عموم الزمانى هو الحكم لا المتعلق ، و اخيرا مال السيد ( قد ه ) بتقريب ان تعلق النهى او النهى بالطبيعه المرسله المعرات عن الزمان يقتضى تعلق النهى او النهى بالقدر المشترك بين الافراد العرضيه و الطولييه المندرجه فى الزمان سواء تعلق النهى لموضوع خارجى كالنهى كقولـه لا تشرب الخمر ، او لم يتعلق بموضوع خارجى كقوله لا تشرب ، او لم يتعلق بموضوع خارجى كالنهى عن الغناء غايه الامر انه لو تعلق بموضوع خارجى يدور النهى بدوام الموضوع خارجا و لو لم يتعلق كان دوام النهى بدوام بقاء التكليف على شرايط التكليف هذا كله فى النواهى . و اما الأوامر مما تعلق منها بفعل الجوانح من الاعتقادات كقوله آمنوا بالله و رسوله فيمكن ايضا ان يكون مصب العموم الزمانى نفس الحكم او المتعلق و لكن لا يترتب على الوجهين ثمره مهمه و ما كان منها متعلقا بفعل الجوارح كالصوم و الصلاه فقابل ايضا لكلا الوجهين و يترتب عليه فى بعض فروع القصر و الاتمام ثمرات مهمه قد اشرنا اليها فى خيار الغبن

## التبيه الثالث عشر :

ربما قيل باستصحاب وجوب الاجزاء عند تعذر بعضها فى المركبات



الارتباطيه وقد تقدم شطر من الكلام فى ذلك فى تنبيهات الاقل والاكثر فنقول فى المقام ايضا ربما يمنع بعض عن جريان مثل هذا الاستصحاب من جهه ان متيقن السابق كان هو وجوب الجملة من مجموع الاجزاء وهذا المتيقن قطعى الارتفاع بسبب تعذر بعض الاجزاء ووجوب ما عد المتعذر ولم يتيقن سابقا بل هو مشكوك الحدوث فيختل ركن الاستصحاب هذا .

وقد ذكر الشيخ ( قد ه ) تقريبا ثلاثة للاستصحاب :

احدها استصحاب وجوب نفس الاجزاء الباقية ، بداهه انه قد تعلق الطلب بتلك الاجزاء ولو فى ضمن تعلقها بالفعل والآن يشك فى بقاء ذلك الطلب فيستصحب غايه الامر ان المستصحب هو القدر المشترك بين وجوب النفسى والمقدمى فان المتيقن السابق كان وجوبا مقدميا ، والوجوب النفسى انما تعلق بالكل فتكون كل جزء واجبا بالوجوب المقدمى والمشكوك الآن هو الوجوب النفسى ، اذ على تقدير وجوب سائر الاجزاء عند تعذر البعض يكون وجوبه نفسيا وينقلب وجوبها المقدمى الى الوجوب النفسى الا ان هذا لا ينفع استصحاب القدر المشترك بين الوجوبين وان علم بانتفاء شخص الوجوب السابق فيكون المقام من استصحاب القسم الثالث من اقسام الاستصحاب الكلى الذى تقدم ضحه استصحاب بعض اقسامه هذا .

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا التقريب لابتناؤه على ان الاجزاء واجبه بالوجوب الغيرى المقدمى وعلى ضحه استصحاب مثل هذا القدر المشترك وكلاهما فاسدان

اما الاول : فلان الاجزاء واجبه بعين وجوب الكلى وقد تعلق

الوجوب النفسى المتعلق بالكل بكل واحد من الاجزاء من دون ان يكون لها وجوب مغاير لوجوب الكل ، بل لكل من تلك الاجزاء خط و نصيب من ذلك الوجوب فان نسبه الوجوب الى الاجزاء كنسبه العرض البسيط على الموضوع فان لكل من اجزاء ذلك الموضوع حظ من العرض .

واما الثانى : فلانه يكون ذلك من القسم الثانى من استصحاب الكلى الذى قلنا بعدم جريان الاستصحاب فيه بداهه اختلاف وجوب المقدمى مع النفسى ليس مثل السواد الشديد والضعيف حتى يقال : ان العلم بارتفاع وصف الشده لا ينافى استصحاب القدر المشترك بينها . ثانياها - استصحاب الوجوب النفسى بتقريب ان يقال : ان معروض

وجوب النفسى كان بنظر العرف هو الاجزاء الباقية المتمكن منها وكان وجوب ذلك الجزء المتعذر من الحالات التى لا يضر فقده باتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه وكان الباقى على وجه يحتمل عليه بحمل الشايح الصناعى عند العرف ، وهذا الوجه سالم مما اورده على الوجه الاول الا انه يرد عليه ان ذلك انما يتم فى الموضوعات والمركبات الخارجيه كما لو امر بالسكنجيين الذى هو مركب من الخل والانگبين والنعناع مثلا فانه عند تعذر النعناع يرى العرف ان معروض الحكم هو الخل والانگبين وكان النعناع من الحالات والعضلات ، لا من الاركان والمقومات . واما المركبات الاعتباريه الاختراعيه وليس للعرف الفصل من المقوم سبيل بداهه ان معرفه كون السوره من الحالات والركوع من المقومات ليس ذلك بيد العرف ، بل معرفه ذلك ينحصر بقيام الدليل عليه فان دل دليل على ان السوره جزء للدلاه مطلقا حتى عند التعذر فيستكشف من ذلك السوره

جزء ركنى و ان لم يقم دليل على احد الطرفين بل كان دليل الوجوب من هذه الجهة مجملا فيشك فى ركنيه السوره و عدمها و مع الشك فيها يشك فيما هو الموضوع و لا مجال للاستصحاب لانه يكون حينئذ مسن التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه ، و هذا الاشكال بعينه يرد على قاعده الميسور ايضا معتبران يكون الباقي الميسر منه ميسورا لذلك المعسور و بعد انه ميسور فيه و ذلك انما يكون فيما اذا لم يكن المتعذر ركنيا للشئ و به قوامه بحيث بعد الميسور يكون امرا متباينا للعموم عرفا . و تشخيص ذلك فى المركبات الخارجيه واضح . اما فى المركبات الاعتباريه المترتبه لمعرفة الميسور عن غيرها و ان هذا الباقي ميسور للمعسور و ليس بيد العرف بل تنحصر معرفته بالدليل على احد الوجهين فهو المتبوع و لا وجه الى قاعده الميسور ، و ان كان الدليل من هذه الجهة مجملا يشك فى ركنيه السوره و لم تجرى قاعده الميسور فلا يجوز التمسك بها لاثبات عدم ركنيه السوره لانه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه و من هنا قالوا انه يحتاج فى مورد التمسك بقاعده الميسور الى عمل الاصحاب فان الحاجه الى عمل الاصحاب ليس لاجل جبر السند ، فان جبر السند لا يحتاج الى العمل فى كل مورد و مورد بل يكفى العمل فى مورد واحد و العمل لا يكون جابر الدلاله اصلا كما بيناه فى محله بلا حاجه الى عمل الاصحاب فى كل مورد انما هو لمعرفة الميسور عن غيره ، مثلا لو كان بناء الاصحاب التمسك بقاعده الميسور عند تعذر السوره فى الصلاه فيستكشف ذلك مسن السوره لم يكن ركنيا للصلاه ، و يبعد ان يكون عملهم و بنائهم على ذلك من عند انفسهم من دون ان يكون عدم ركنيه السوره

اصلا لهم طريق معتبر هذا ، ولكن قد يشمل على ذلك ايضا بان عمل  
 الاصحاب ان كان على وجه افاد القطع بعدم ركنيه السوره فيكون هـ  
 المتبع ولا حاجه الى قاعده الميسور وان لم يفد القطع بل افاد الظن  
 الذي لم يقم على اعتباره دليل حكمه الشك ولا يجوز التمسك بقاعده  
 الميسور لانه يعود المحذور السابق من انه يكون من التمسك بالعام في  
 الشبهه المصداقيه فظهر انه لا يمكننا التمسك بقاعده الميسور وبالاستصحاب  
 لاثبات وجوب الاجزاء عند تعذر بعضها ❦

اما الوجه الثالث - الذي افاده الشيخ (قده) وحاصله انه لما  
 كان منشأ الشك في بقاء التكليف بالنسبه الى سائر الاجزاء هو الشك في  
 ان الجزئيه المتعذره هل هي الجزئيه المطلقه حتى يسقط التكليف عن  
 الباقي بتعذره او ان الجزئيه مقصوره بحال الاختيار حتى يبقى التكليف  
 بالنسبه الى الباقي بعد تعذره فالاصل بقاء التكليف ويثبت به كسـون  
 الجزئيه مقصوره بحال الاختيار وهذا كما ترى من اردء انحاء المـثبت .  
 وهنا تقرب آخر لاستصحاب وجوب الاجزاء الباقيه وحاصله انه  
 لا اشكال في مرحله الثبوت لو كان الجزئيه المتعذره مقصوره بحال التمكن  
 والاختيار كان التكليف بباقي الاجزاء باقيا على ما كان عليه قبل تعذر  
 الجزء وكان التكليف بها بعين التكليف بالكل من دون ان ينعـدم ذلك  
 التكليف ويحدث تكليف آخر بالتبعيه بل هو نفس ذلك التكليف غايه الامر  
 انه عند التمكن في جميع الاجزاء كان الطلب منبسطا على الجميع كانبساط  
 العرض على المعروض وعند تعذر بعض الاجزاء يخرج المتعذر من  
 دائره الطلب ويبقى الباقي بحاله من دون موجب الى انعدام ذلك

التكليف من اصله ، و وجوب تكليف آخر بالبقية بل هو نظير البياض المنبسط على الجسم المستطيل فانه لا اشكال فى بقاء ذلك البياض عنده انعدام بعض الجسم و صيرورته قصير او لا يمكن ان يقال ان ذلك البياض انعدام و حدوث بياض آخر فى بقية الجسم فان ذلك مما يكذب به الوجدان بل هو ذلك البياض غايه الامر انه كان قبل محدودا بحد خاص و الآن صار محدودا بحد آخر و ذلك واضح و الطلب المنبسط على الاجزاء و حيثئذ لو كان جزئيه احد الاجزاء مقصورا بحال الاختيار فيكون الطلب بالنسبه الى البقيه باقيا الى حاله ، هذا فى مرحله الثبوت . و اما فى مرحله الاثبات فان دل الدليل على ان جزئيه الجزء مقصور بحال الاختيار ، ا و دل على جزئيه المطلقه فهو و الا يتصور حينئذ شك فانه بناء على الاول تكون البقيه واجبه قطعاً و بناء على الثانى لم يجب ايضا قطعاً . و اما مع عدم دلاله الدليلين على احد الوجهين و يثبت الجزئيه فى الجمله فيشك فى بقاء الطلب بالنسبه الى اجزاء البقيه و حقيقه يشك فى البقاء لما عرفت من انه على تقدير كون جزئيه مقصوره بحال الاختيار يكون الطلب بالنسبه الى الاجزاء الباقيه هو ذلك الطلب الثابت قبل تعذر الجزء فيستصحب نفس ذلك الطلب المتعلق بالاجزاء الباقيه ، اذ استصحاب الطلب لا يمكن بفرض تعذر بعض الاجزاء فلا بد من استصحاب طلب الاجزاء الباقيه .

فان قلت بناء على هذا ينبغي ان لا يفرق الحال بين ان يكون الباقى مطلق الاجزاء ، او بعض الاجزاء فلو فرض انه تعذر جميع اجزاء الصلاه ما عدى التشهد كان اللازم استصحاب وجوب التشهد اذ على

تقدر وجوبه يكون هو ذلك الوجوب السابق المتعلق بالتشهد قبل تعذر البقيه مع انه لا يمكن الالتزام بذلك و لم يلتزم به احد بل لا بد من ان يكون الباقي هو معظم الاجزاء .

قلت : نعم وان كان وجوب التشهد على تقدير يكون هو الوجوب السابق حقيقه الا انه لما كان بنظر العرف وجوب عدم تعذر البقيه مندكا فى وجوب البقيه وكان الطلب المتعلق به يراه العرف طلبا معينيا ضمئيا من غير ان يكون به استقلال و كان وجوبه بعد تعذر البقيه وجوبا استقلاليا بحيال ذاته كانت القضية المشكوكه مبانيه للقضية المتيقنه و كان وجوب التشهد فى هذا الحال اى حال تعذر البقيه مغايرا بنظر العرف لوجوبه السابق المندك فى حال تمكن البقيه وان كان عقلا هو هو و هذا بخلاف ما اذا كان الباقي معظم الاجزاء فان وجوبه فى هذا الحال حتى بنظر العرف يمكن وجوبه السابق ايضا جدا .

ثم ان الشيخ ( قد ه ) افاد فى المقام بانه لا فرق فى جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف كما اذا زالت الشمس متمكنا من جميع الاجزاء فقد بعضها ، و بين ما اذا تعذر قبل الزوال فالمستصحب هو الوجوب النوعى المنجز على تقدير الشرائط لا الشخصى المتوقف على تحقق الشرائط فلا تعم هنا و نزيده توضيحا فنقول :

تاره يراد استصحاب الشخصى الجزئى و هذا مما لا اشكال فى اعتبار فعلية الخطاب و تنجزه و يكون المجرى للاستصحاب هو المقلد .  
واخرى يراد استصحاب حكم الكلى الذى يجزئ المجتهد و هذا لا يعتبر فيه تنجز الخطاب و فعليته بل يكفى استصحاب التكليف على موضعه المقدر

وجوده نظير استصحاب نجاسه الماء المتغير الذابل تغيره من قبل نفسه  
ولكن لا بد من فرض تحقق التكليف بماله من الشرائط وان لم يكن تحقق  
بالفعل خارجا كما قلناه .

اذا عرفت ذلك فنقول انه لا اشكال في ان الاستصحاب فيما نحن  
فيه يكون من وظيفه المجتهد فلا حاجه الى تنجز الحكم و فعليته خارجا  
الا انه لا بد من فرض ثبوته بماله من الشرائط و يجرى الاستصحاب على  
هذا الفرض و ذلك لا يكون الا بعد فرض دخول الوقت الذى هو  
شرط للتكليف و فرض يمكن التكليف لا يمكن من جميع الاجزاء يمكن فرض  
فعله او مع عدم دخول الوقت او عدم فرض يمكن التكليف لا يمكن فرض  
فعله التكليف لان الحكم يدور مدار موضعه خارجا و فرضا و حينئذ كان  
جريان الاستصحاب فى المقام منحصرا بما اذا فرض طرو العجز عن بعض  
الاجزاء عند فرض تمكنه منه فى الوقت . واما لو فرض العجز من اول الوقت  
فلا مجال للاستصحاب الا على القول بصحة الاستصحاب التعليقى و قد  
تقدم منعه و لكن السيد محمد الفشاركى التزم فى المقام بصحة الاستصحاب  
ولو فرض العجز من اول الامر مع انكاره الاستصحاب التعليقى و يعرف  
له جدا .

#### التبيه الرابع عشر :

لا اشكال فى ان المراد بالشك الذى اخذ موضوعا فى سبب  
الاستصحاب و ساير الاصول العطلية فى مورد الطرق و الامارات هو خلاف  
اليقين الشامل بالظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوناق و ذلك لان الشك  
لغه خلاف اليقين فيشمل الظن وغيره بجامع واحد لا خصوص ما يساوى

فيه طرفى الاحتمال بل كل ما ليس بيقين فهو شك كما فى الصباح، مضافا الى القرائن التى تدل على ذلك فى ادله الاصول خصوصا باخبار الاصول خصوصا اخبار الاستصحاب كما يظهر للمتأمل على انه قد ذكرنا فى مسئله الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى ان للشك جهتان :

احد يهما كونه وصفا قائما بنفس الشاك كقيام العلم والظن والوهم

به .

الثانى كونه غير موصل للواقع وعدم احرازه له كما ان للقطع ايضا جهتان احدهما كونه صفة قائمه بالنفس الثانى كونه موصلا للواقع ومحرضا له وحيث ان اليقين فى ادله الاصول انما اخذ موضوعا من جهه الثانى وهل اخذ من حيث الطريقيه ، وكونه محرضا كما تقدم فلا محاله ايضا يكون الشك ماخوذا فيها من جهه الثانى اى من حيث كونه موصلا ومحرضا للواقع فان الظاهر من مقابله الشك واليقين هو ذلك وحينئذ يكون كل ما لا يكون موصلا الى الواقع ملحقا بالشك حكما ويقوم مقامه ، وان لم يكن ملحقا به موضوعا فان الظن الذى لم يقم دليل على اعتباره حكم الشك لا اشتراكها فى عدم الموصليه وحينئذ لا يحتاج الى دعوى ان الظن الذى لم يقم دليل على اعتباره يكون رفع اليد عن اليقين السابق بسببه نقضا لليقين بالشك من حيث الظن فى اعتبار الظن مع ان فى يده دعوى ما لا يخفى بداهه ان متعلق الشك هو الحجيه لا الواقع ومتعلق الظن هو الواقع فكيف يكون ذلك نقضا لليقين بالظن ولا محاله يحتاج الى اثبات كونه ملحقا حكما او موضوعا هذا تمام الكلام فى تنبيهات الاستصحاب .



خاتمه :

يعتبر في جريان الاستصحاب امور :

الاول - بقاء الموضوع بمعنى ان يكون المشكوك فيه هو الذى كان على يقين منه وهذا معنى اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنه فان معنى الاتحاد هو اتحاد القضية من حيث الموضوع والمحمول فيكون الاختلاف في ما بينهما في مجرد الشك واليقين مثلا لو كان على يقين من وجوب صلاه الصبح و بعد ذلك شك فلا بد من ان يكون متعلق الشك هو بقاء ذلك الوجوب الخاص لا في وجوب آخر ولا بصلاه اخرى اذا لم يكن وجوب آخر بصلاه اخرى على يقين منه و من المعلوم ان عدم نقض اليقين بالشك الذى هو مورد التعبد وبناء العقلاء لا يعقل تحققه الا بالاتحاد المذكور ، و لعمري ان اعتبار ذلك بمكان من الوضوح لا يحتاج معه الى برهان عدم معقوليه بقاء العرض بلا موضوع ، او انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر . ولا يخفى عليك انه لا بد من احراز اتحاد المذكور و كون الشخص على يقين منه ولا يكفى الشك فى الاتحاد والا كان التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه كما هو واضح . ثم ان الشك تارة يكون فى المحمولات الاولى من الوجود والعدم و اخرى فى المحمولات المترتبة فى القيام والقعود والكتابه وتحريك الاصابع وغير ذلك من المحمولات المترتبة على الوجود على اختلاف فيهما من كون ترتيبها على ذلك بلا واسطه ، او مع الواسطه فى مثل القيام يكون مترتبا على زيد الموجود بلا واسطه فى العروض وفى مثل تحرك الاصابع يكون مترتبا عليه بواسطه الكتا بفان كان الشك فى المحمولات الاولى

فلا بد من اخذ الموضوع معرئى من الوجود والعدم اذ بدون ذلك لا يعقل الشك .  
 بداهه انه لا يمكن الشك ، فوجود زيد الموجود بوصف كونه موجودا او زيد  
 المعدوم بوصف كونه معدوما فى حال الشك بل لا بد فرض زيد فى الحال  
 معرئى عن الوجود و العدم و بحاله من التقرر الذهنى فيستصحب تاره  
 وجوده ان كان مسبوقا و اخرى عدمه ان كان مسبوقا و بقاء الموضوع واقعا .  
 و ان كان الشك فى المحمولات المترتبه بالشك تاره يكون مسببا عن الشك  
 فى بقاء الموضوع كالشك فى مطهره الماء من جهه الشك فى بقاء اطلاقه ،  
 و اخرى لا يكون مسببا عن ذلك بل كان كل من الشك فى الموضوع والمحمول  
 سببا عن امر آخر كالشك فى حيوه زيد و عدالته بمعنى ان يكون الشك فى  
 عدالته لاجل الشك فى حيوته بل على فرض ثبوته كانت العداله لا لاجل  
 الشك فى حيوته بل على فرض ثبوته كانت العداله مشكوكه ايضا فان كان  
 الشك فى المحمول مسببا عن الشك فى الموضوع فهذا مما لا اشكال فى  
 صحه استصحاب الموضوع و يترتب المحمول عليه بذاك الاستصحاب من  
 دون ان يكون له حاجه الى احراز الاستصحاب فى نفس المحمول بل لا  
 مجرى لاستصحاب هذا موافقا كان او مخالفا فان الاصل السببى راجع  
 بموضوع الاصل المسببى . و اما اذا لم يكن الشك فى المحمول مسببا عن  
 الشك فى الموضوع فهذا هو محل الكلام من حيث اجراء الاصل فى  
 الموضوع لا يكفى فى ترتب المحمول لبقاء الشك فى المحمول على حاله  
 لعدم كون الشك فيه مسببا عنه و اجراء الاصل فى المحمول ايضا لا يمكن  
 فى الشك فى موضوعه و اجراء الاستصحاب فى كل منهما ايضا لا ينفع فان  
 استصحاب الحيوه ان كان جاريا من حيث الآثار المترتبه على نفس الحيوه

الا انه من حيث ترتب العداله عليه لا يجرى لان ترتب العداله على الحيوه لم يكن شرعيا بل هو امر عقلى بداهه ان العداله عقلا لا يمكن تحققها بدون الحيوه فالحيوه لا هو موضوع شرعى للعداله ولا جزء الموضوع لها و حاصل الكلام ان الشك فى الموضوع و المحمول من غير جهسه الشك فى الموضوع يتصور على وجهين :

احد هما كون الموضوع بماله دخل شرعا فى ترتب المحمول عليه لاجل الاطلاق فى عاصميه الكره ، فان تحقق عقلا على كون الماء مطلقا ببل يمكن تحققه مع اضافته الماء الا ان الشارع اعتبر الاطلاق فى الكره كما اعتبره فى رافعيه الحدث و الخبث و لو كان كل من اطلاق الماء و كرتيه مشكوكه فلا مانع من استصحاب كل من الاطلاق و الكريه و يترتب على الاستصحاب الاطلاق كما يجدى فى الآثار المترتب على نفسه من كونه رافعا للحدث و الخبث كذ لك يجدى فى دخله فى الكريه فان دخله فى ذلك يكون شرعيا حسب الفرض ، هذا المقدار من الدخلى بشرعى فى صحه الاستصحاب و بعبارة اخرى قد يكون احد اجزاء المركب مما له دخل شرعا فى تحقق الجزء الآخر مضافا الى كونه جزء لموضوع الحكم الشرعى ، و اخرى لا يكون الجزء مما له دخل فى تحقق الجزء الآخر شرعا ، بل كان له دخل فى ذلك عقلا ، و ان كان كونه جزء لموضوع الحكم الشرعى شرعيا هذا ، و لكن لا يخفى عليك ان دخل الاطلاق فى الكريه لا معنى له سوى دخله فى عاصميه الكريه ، و هذا عبارة اخرى عن جعل الاطلاق جزء الموضوع الحكم الشرعى من العاصميه فتأمل جدا .

و ثانيهما - كون الموضوع مما لا دخل له شرعا فى ترتب المجعول

عليه ، بل كانت المدخلية عقلية صرفا كمدخلية الحياه فى العدالة فان دخلها فى ذلك لا تكون شرعيا بل عقليا لعدم امكان تحقق العبداله بدون الحياه عقلا فاستصحاب الحيوه من حيث دخله فى العبداله فيما لا يمكن ، وان امكن من حيث الآثار المترتبة على نفس الحيوه فلاشكال انما فى هذا القسم للخاصه هذا . ولكن الاتصاف بما لا اشكال فيه ايضا فانه بعد كون الاثر الشرعى من جواز التقليد مثلا مترتب على الحى العادل فلا بد من احراز هذا الموضوع فى جواز التقليد كما يكفى ايضا بعضه بالوجدان و الآخر بالاصل فاستصحاب الكل من الحيوه و العدالة مما لا مانع عنه نعم استصحاب عداله الحى مما لا يمكن لان المفروض الشك فى حيوته . و اما استصحاب العدالة على تقدير الحيوه فلا محذور فيه باستصحاب الحيوه ايضا يلتزم تمام ما هو الموضوع لجواز التقييد ولم يبق لنا هنا جهه شك فيها وقد تقدم ان الضابط فى اجزاء الموضوع بتمام اجزائه بالاستصحاب او بعضه به ، و بعضه بالوجدان هو ، ان يتم من ضم الاستصحابين او ضم الوجدان بالاستصحاب تمام ما هو الموضوع للآثر ، و المقام يكون كذلك .

و ما قيل : من استصحاب الحيوه من حيث دخله فى العدالة لا يمكن ، اتضح فساده فانه لا حاجه الى اثبات هذه المدخلية ، و مما لا اثر لها فى جواز التقييد بل الذى تحتاج اليه هو استصحاب الحيوه من حيث كونه جزء للموضوع ، و استصحاب العدالة من حيث كونها جزء الآخر و مراد الشيخ ( قدسه ) من استصحاب العدالة على تقدير الحيوه هو هذا المعنى اى استصحاب نفس العدالة لا عداله الحى و سيجد القضييه فى

كل من استصحاب العداله والحيوه فان المشكوك فيه فى استصحاب الحياه هو الذى قد تعلق اليقين به سابقا ، وكذا المشكوك فيه فى استصحاب العداله هو الذى تعلق اليقين سابقا . بداهه ان المتعلق سابقا كما مثلنا زيدا فريد كان سابقا متيقن الحيوه و متيقن العداله والآن يشك فى بقاء كل منهما ومجرد كون زيد الحى متعلقا لليقين بالعداله لا يمنع من استصحاب العداله ولا مع الشك فى حيوته اذ ليس المقصود استصحاب عداله الحى بل المقصود استصحاب العداله على تقدير الحيوه . فتأمل .

ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من الشك فى المحمول ان كان مسببا عن الشك فى الموضوع كان الاصل فى ناحيه الموضوع جاريا ويثبت به المحمول انما هو بعد العلم بالموضوع بحدوده و قيوده و كان الشك متمحضا فى ناحيه البقاء . واما لو كان الشك فى المحمولات مسببا عن الشك فى الموضوع لا من ناحيه بقاء الموضوع بل الشك فى نفس الموضوع وتردده بين ما هو باق قطعا وما هو مرتفع لذلك كما اذا شك فى موضوع النجاسه والفروض فيها هل هو الكلب بصورته النوعيه الزايلاه عند صيرورته ملحا او ان الموضوع هو الكلب بمادته الهيولانيه المحفوظه عند صيرورتها ملحا فلا مجال فى مثل هذا الاستصحاب المحمول ، و لا استصحاب الموضوع اذا صار الكلب ملحا . اما عدم جريان استصحاب المحمول اى النجاسه فللشك فى موضوعه لاحتمال ان يكون الموضوع هو الكلب بصورته النوعيه . واما عدم استصحاب الموضوع فان استصحاب الموضوع بوصف كونه موضوعا فهذا عباره اخرى عن استصحاب الحكم كما

لا يخفى . وان اريد استصحاب ذات الموضوع فالمفروض ان ما كان سابقا قد ارتفع قطعاً لعدم بقاء الكلب بصورته النوعيه بعد صيرورته ملحا ، وما هو موجود الآن لم يكن موجوداً سابقاً فاين المستصحب فى المقام .

بقى الكلام فى ان الحاكم بالا اتحاد المذكور اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنه ، هل هو العقل والدليل والعرف . اعلم ان الاستصحاب اما ان يكون موضوعاً ، او حكماً ، و الكلام فى اتحاد انما هو الاستصحاب الحكيمى واما الاستصحاب الموضوعى فلا يتفاوت سواء كان الاتحاد بنظر العقل والعرف . نعم فى بعض الاستصحابات الموضوعيه يختلف الموضوع فيها بين العقل والعرف كما استصحاب الكريهه هذا وكان استصحاب الليل والنهار حيث اعتبر بقاء الموضوع فى الاستصحاب وقع الكلام من انه كيف يجمع بقاء الموضوع مع انتفاء بعض الخصوصيات عنه ومن هنا وقع البحث ان العبره فى بقاء الموضوع مع انتفاء بعض الخصوصيات عنه . ومن هنا وقع البحث ان المعترف فى البقاء هو العقل ، او الدليل ، او العرف .

وقبل بيان ذلك لابد من تقديم امور :

الاول - ان الكلام فى المقام فى خصوص الاحكام الشرعيه المستكشفه من المستقلات العقلية بقاعده الملازمه مناطاتها بل يكون من التعبديات المخصه التى نيحصر طريق معرفتها الى التعبد الشرعى .

الثانى - لا اشكال فى ان الالفاظ موضوعه لمعانيها الواقعيه لنفس الامر به والمعتبر فى معرفه تلك المعانى وتشخيص مفاهيم الالفاظ انما هو العرف العام سواء وافق عرف اللغه او خالفه ، ومن هنا قالوا انه لو تعارض عرف اللغه مع عرف العام فى مفهوم اللفظ فالمتبع هو العرف لا اللغه .

الثالث - لا عبره بالمسامحات العرفيه فى شئ من الابواب ولا يرجع اليه فى تشخيص المصاديق بعد اخذ المفهوم منه ، مثل اطلاق الكر ، او الحقه على الناقص عن وزنه الواقعى .

اذا عرفت ذلك فيقع الاشكال فيما افاده الشيخ ( قده ) فى المقام من التردد بين كون الحاكم ببقاء الموضوع هو العقل ، او الدليل ، او العرف اما اولاً : فلانه لا معنى لاخذ الموضوع من العقل فان الرجوع الى العقل انما يستقيم فى مستقلاته . واما فى الموضوعات الشرعيه فلا سبيل للعقل اليها وليس مناطات الاحكام الشرعيه بيد العقل فما معنى اخذ موضوع الحكم الشرعى من العقل .

واما ثانياً فما معنى جعل موضوع العلم مقابلاً للموضوع العرفى مع ان موضوع الدليل يرجع فى مفهومه ومعناه الى العرف كما تقدم . وليس معنى الموضوع الذى اخذ فى لسان الدليل امراً مغايراً بما يفهمه العرف فلا معنى لجعل موضوع العرفى مقابلاً لموضوع الدليل . وان اريد من الموضوع العرفى ما يتسامح فيه العرف ويراه موضوعاً مع انه ليس موضوعاً حقيقه فقد عرفت فساد ه . ولكن الظاهر انه لا وقع لهذا الاشكال فانه بعد ما عرفت من ان الشك فى الحكم لا يمكن ليتطرق الا عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع ، او وجود بعض الخصوصيات فيستقيم حينئذ مقابله كل من العقل والدليل والعرف وذلك لان معنى اخذ الموضوع من العقل هو ان يكون الموضوع فى حال الشك فى الحكم هو الموضوع فى حال اليقين به عقلاً وليس معنى اخذ الموضوع اخذ موضوع الحكم من العقل حتى يقال انه لا سبيل للعقل الى معرفه موضوعات الاحكام بل

معنى اخذ الموضوع من العقل هو ان يكون الباقي عند الشك عين الثابت عند اليقين عقلا و حقيقه و يكون هو هو واقعا و حينئذ لا يجرى الاستصحاب الا عند الشك فى الرفع و الغايه . اما عدم جريانه فى غيرهما فلان انتفاء كل خصوصيه عن الموضوع الذى اوجب الشك فى بقاء الحكم يحمل عقلا ان يكون لها دخلا فى الموضوع فتكون من قيوده فيشك فى بقاء الموضوع حينئذ فقد عرفت انه لا بد من القطع ببقاء الموضوع فى باب الاستصحاب . و الحاصل ان انتفاء بعض الخصوصيات عن الموضوع الذى قد عرفت انه لا محيص عنه فى تطرق الشك فى الحكم لا يوجب القطع بارتفاع الموضوع عقلا كما توهمه ظاهر عبارته الشيخ ( قد ه ) فى المقام . و كيف يوجب القطع بارتفاع الموضوع مع احتمال ان يكون تلك الخصوصيه المتيقنه من علل ثبوت الحكم للموضوع حدثا لا بقاء لا من مقومات الموضوع و قيوده و مع هذا الاحتمال لا يقطع بارتفاع الموضوع ، و حيث لا سبيل الى معرفه كون تلك الخصوصيات من العلل او من قيود الموضوع فلا مجال بكون انتفاء تلك الخصوصيه وجبا للشك فى بقاء الموضوع و معه لا يجرى الاستصحاب . و بالجملة انتفاء بعض خصوصيات الموضوع فى المستقلات العقلية ما كان يوجب القطع بارتفاع الموضوع كما تقدم تفصيله مما ظهر فى موضوعات الاحكام الشرعيه . و اما جريانه فى الشك فى الرفع و الغايه فلان الموضوع فيها فى حال الشك هو الموضوع فى حال اليقين حقيقه و عقلا و ذلك لان عدم الرفع لا يمكن ان يكون من قيود الموضوع و حد و لان رافع الشئ هو معد مه استحيل ان يكون الشئ مقيدا بما يكون معد ما له و حينئذ لا يرجع الشك فى رافعيه الموجود او وجود الرفع الى الشك فى الموضوع و لولا ذلك لعقلية و كذا لو



كان الشك من جهه الغايه على ما عرفت معناها من انه عباره عن الزمان الذى ينتهى به عمر الحكم ولما كان مبنى الاستصحاب على الغاء الخصوصيه الزمانيه فالشك فى الحكم لاجل الشك فى الغايه لا يرجع الى الشك فى الموضوع ايضا لعدم كون الزمان قيذا للموضوع بل هو ظرف لوجوده .

ثم لا يخفى ان المراد بالرافع فى المقام هو ما يقابل المانع لا ما يقابل المقتضى فان الرافع يستعمل فى معنيين :

احدهما : ما يقابل المانع فانه عباره عن امر وجودى يوجب رفع الشئ بعد حدوثه بخلاف المانع فانه عباره عن امر وجودى يوجب منع المقتضى فى رشحه و مانع عن حدوث المقتضى بالفتح و وجوده .

وثانيهما : ما يقابل المقتضى وهو امر زمانى وجودى كان او عدميا يوجب منع تأثير المقتضى عن اقتضائه فى مرحله البقاء و ان لم يكن سابقا عنه فى مرحله الحدوث ، فالرافع الذى يكون مقابل المقتضى يكون اهم من الرافع فى مقابل المانع لاختصاص الثانى بامر وجودى دون الاول . وبذلك يندفع ما ربما يتوهم من انه لو بنيتم بناء عن العقل على جريان الاستصحاب عند الشك فى الرافع والغايه ولم يبق مورد جريان استصحاب فيه بناء على اخذ الموضوع من الدليل والعرف لان كل ما يكون شكافى الرافع والغايه فلا محال يكون شكافى المقتضى وانتم لا تقولون بحجبيها الاستصحاب فى الشك فى المقتضى ويرتفع ثمرة الترديد بين اخذ الموضوع من العقل ، او الدليل ، او العرف .

وجه الدفع هو ان المراد من الرافع فى المقام هو ما يقابل المانع لا ما يقابل المقتضى ففى مثل الشك فى النجاسه عند زوال تغيير الماء من قبل نفسه لا يكون من الشك فى الرافع بالمعنى الذى نحن فيه ، وان

كان من الشك فى الرفع فى مقابل المقتضى ، فلو بنينا على اخذ الموضوع من العقل لا يجرى الاستصحاب لاحتمال ان يكون وصف التغيير قيـدا للموضوع و من هذا الاحتمال يكون شكا فى الموضوع و هذا بخلاف ما اخذ الموضوع من الدليل ، او العرف فان الاستصحاب يجرى كما سيأتى هذا كله فى اخذ الموضوع من العقل واما معنى اخذه من الدليل فليس المراد منه اخذ مفهوم الموضوع من الدليل حتى يقال ان مفهوم الموضوع انما يرجع فيه الى العرف ولا معنى للرجوع الى الدليل فى تعيين مفهوم الموضوع بل لما كان بمعنى الاستصحاب على ما عرفت هو كـون الخصوصيه المنتفيه يكون عللا لحدوث الحكم لا من قيود موضعه كان المرجع فى معرفه ذلك هو دليل الحكم وحينئذ يفرق بين ما اذا كان بلسان الدليل الماء المتغير نجس او ان الماء النجس اذا تغير فغسـى الاول سيظهر منه كون المتغير قيـدا للموضوع فلو زال زال التغيير من قبل نفسه فلا مجال للاستصحاب لارتفاع الموضوع ، و فى الثانى يظهر منه العليه فالموضوع هو ذات الماء والتغيير عله لعروض النجاسه عليه والاستصحاب يجرى و ان يستفاد من الدليل شئ من الامرين لا مجال للاستصحاب للشك فى الموضوع . واما مع اخذ الموضوع من العرف فهو باعتبار ما يفهمونه من خطاب لا تنقض اليقين بالشك فان فى اى مورد يصدق النقض . وتفصيل ذلك هو انه لا اشكال فى ان الالفاظ موضعه للمعانى الواقعيه و لكن تلك المعانى الواقعيه تاره تكون معلومه لدى العرف بالتفصيل بما لها من الواقع ، و اخرى يكون معلومه لديهم كذلك بل يكون لديهم اجمالا حيث ما ارتكز فى آذانهم ولا اقل يحصل لهم الشك فى صدق المعنى

المرتکز فی ذهنهم علی شئ مثلا الماء من الالفاظ الموضوعه للمعانى الواقعيه و ما كان ماء واقعا ولكن حيث لا يكون لديهم ذلك المفهوم معلوما تفصيلا بل كان المرتکز عندهم اجمالا لا هو الجسم المايح الرطب السيل معلوم ان هذا المعنى للماء تقريبي لا تحقيقي والا فلا يشك العرف فى صدق الماء المرتکز على المخلوط بقليل من التراب، وقد يشك فى صدقه على الماء المخلوط بالتراب بحيث يكون العرف بنفسه مترددا حينئذ كلما كان معلوما فيما بيننا فلا يرجع الى العرف فى تعيين المصاديق ولا عبره بمسامحاتهم وان كان المفهوم مجملا فلا بد من الرجوع اليهم فى الصدق هذا كله فى المعانى الافرادى، اما الجمل التركيبية فلا بد من الرجوع الى العرف اذا المتبع فى ذلك هو الظهور و تعيين الظهور فى الجمل وما هو مستفاد منه هو موكول الى العرف . وحاصل الكلام ان الفرق بين الالفاظ المفردة و الجمل التركيبية هو ان المرجع فى مقاهيم الالفاظ المفردة هو العرف لا فى المصداق اما جمل التركيبية فان المرجع هو المستفاد منها بحسب ظهوراتها النوعية حيث انه يفهم العرف منها ومن المعلوم ان العرف قد تختلف فى نظرهم و بيان ذلك هو انه لا اشكال ان العناوين فى موضوعات الاحكام مختلفه فى نظر العرف فرب عنوان يكون فى نظر العرف من مقومات موضوع الحكم و يرى بحسب مناسبه الموضوع و الحكم ان الحكم يدور مدار هذا العنوان و ذلك كقوله : اعط الفقير الزكوه ، و قلد المجتهد الحى و امثال ذلك فان مناسبه الحكم و الموضوع يقتضى ان يكون عنوان الحيوه و الاجتهاد هو الموضوع لجواز التقليد فلو تبدل الفقير الى الغنا او مات المجتهد ، او زال عنه اجتهاده يرى لعرف

انقلاب الموضوع السابق الى موضوع لاحق وارتفاع الحكم بارتفاع الموضوع فلا يثبت مع ذلك جواز اعطائه الزكاه او التقليد يكون فى نظر العرف من ثبوت موضوع آخر مبائن للموضوع السابق ، و رب عنوان فى نظر العرف من الوسائط الثبوتيه لثبوت الحكم لموضعه كما فى التغيير و رب عنوان يكون العرف شاكا فى كونه من المقومات ، او من العلل و ذلك كما فى عنوان الضرر مثلا : لو ورد ان حكم الضررى من لزوم العقد مثلا مرفوع فيشك ان عنوان الضرر من المقومات حتى يرتفع جواز العقد عند ارتفاع الضرر بالتمكن من الفسخ فلم يفسخ فليس له الفسخ بعد ذلك و يكون الخيار على الفور ، او ان عنوان الضرر من العلل فمع ارتفاعه بالتمكن من الفسخ يكون الحكم باقيا فله الفسخ بعد ذلك . اذا عرفت ذلك ظهر لك موارد صدق النقض ، و عدمه فان العنوان بحسب مرتكز فى ذهن العرف مناسبه الحكم و الموضوع ان كان مقوما فلا مجال للاستصحاب لعدم صدق نقض اليقين بالشك ، و ان كان فى نظر العرف من العلل فالاستصحاب يجرى فان شك فلا يجرى الاستصحاب .

الامر الثانى : مما يعتبر فى الاستصحاب هو ان يكون اليقين محفوظا فى حال الشك بمعنى ان يكون الشخص فى حال الشك بوجود المستصحب فى السابق حتى يكون شكه فى البقاء فلو كان شكه فى نفس حدوث ما تيقنه سابقا لم يكن هذا من الاستصحاب بل كان من الشك السارى و قد تقدم الكلام فيه تفصيلا .

الأمر الثالث : مما يعتبر فى الاستصحاب ان يكون المستصحب مشكوك البقاء بمعنى ان لا يكون كل من بقاء المستصحب و ارتفاعه محرزا فلو كان بقاء المستصحب

محرزا وارتفاعه محرزا لم يجرى الاستصحاب من غير فرق بين الاحراز بالوجدان والتعبد  
الحاصل من الطرق والامارات وهذا مما لا اشكال فيها نما الاشكال في وجه تقدم الطرق  
والامارات على الاستصحاب وان التقدم هل يكون للورود او الحكومة او التخصيص  
ولا بد من بيان معنى التخصيص ، والورود ، والحكومة فنقول :

الورود يشارك التخصيص في النتيجة كما يشارك الحكومة مع  
التخصيص الا ان التخصيص عبارته عن خروج المورد بذاته تكويننا بلا عنايه  
التعبد كخروج الجاهل عن العالم والفاقد للمال عن المستطيع فان في  
هذه الموارد يكون الخروج تكويننا بخلاف الورود فان الخروج وان كان  
ايضا تكويننا حقيقه الا انه بعنايه التعبد الشرعى كخروج المستطيع المالك  
للزاد والراحله عن كونه مستطيعا بادله وجوب الخمس و الزكاه فانه بعد  
ورود التعبد من الشارع من كون الخمس للسادات وعشره للفقراء يخرج  
الشخص عن كونه مالكا للزاد والراحله حقيقه وان لم يكن خارجا مع  
قطع النظر عن ادله الخمس و الزكاه كخروج الشبهه عن كون العقاب  
عليها من غير بيان بالتعبد بالطرق والاصول الشرعيه . واما معنى  
الحكومة فربما يتوهم انها عبارته عن كون احد الدليلين شارحا لدليل  
الآخر بمدلوله اللفظى ومفسرا بما اريد منه وكان منشأ توهم هذا المعنى  
للحكومة هو ما ذكره الشيخ (قده) في مبحث التعادل والتراجيح حيث  
قال : وضابط الحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا  
لحال الدليل الآخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض  
افراد موضوعه فيكون ميثاقا لمقدار مدلوله ، ومن هنا اشكل بعض عليه في كثير  
من الموارد حيث قال فيها بحكومة احد الدليلين على الآخر بانه ليس

احد الدليلين شارحا للدليل الآخر ومفسرا له فكيف يكون حاكما هذا ،  
ولكن الظاهر ان تفسير الحكومه بهذا المعنى مما لا وجه له وليس هذا  
المعنى مراد الشيخ قطعا من عبارته المتقدمه بقرينه ما ذكره بعد ذلك  
من الامثله للحكومه التى ليس فى شئ منها تفسير احد الدليلين للآخر  
ولا شرح بل يظهر من الشيخ (قده) فى ذلك المبحث جريان الحكومه  
فى اللبىات التى ليس هناك لفظ حتى يمكن ان تكون شارحا ومفسرا فانه  
قال : قد تقدم ما قلناه .

ثم ان ما ذكرناه من الورد والحكومه جار فى الاصول اللفظيه ايضا  
فان اصله الحقيقه والعموم . الخ . فان حكومه المخصص اللفظى مثل  
اصله الحقيقه والعموم التى هى من الاصول العقلائيه لا ينطبق على  
ما توهم معنى الحكومه اذا صاله الحقيقه والعموم ليسا من الالفاظ حتى  
يكون المخصص شارحا ومفسرا بها والحاصل ان الحكومه بمعنى الشرح  
والتفسير لا ينطبق على شئ من الادله اذ ليس فى الادله ما يكسبون  
مفسرا لدليل الآخر . ولو اريد من التفسير كون احد الدليلين مبينا  
للمراد من الدليل الآخر كمسببيه القرينه بما اريد من ذى القرينه ففيه انه  
وان كان صحيحا لكن لا ينحصر الحكومه لذلك بل لو افاد احد الدليلين  
بمؤدى مفاد نتيجته تقييد المطلقات وتخصيص العمومات لكان ايضا حاكما  
على دليل الآخر مع انه لا يرجع نتيجته التقييد والتخصيص الى ان المراد  
من اللفظ المطلق والعام كمبنيه يرمى كما اريد من لفظ الاسد فليس  
مفاد التقييد والتخصيص الى بيان ما اريد من لفظ المطلق والعام بل  
نتيجته التقييد والتخصيص بيان الموضوع النفس الامرى وما تعلقت به

الاراده الواقعيه فلو كانت هذه النتيجة مفاد دليل لفظى يدل عليه بمدلوله اللفظى كان حاكما على دليل العام والمطلق مع انه ليس بمبنيما بما اريد من لفظ العام فالاولى فى تفسير الحكومه ما اشرنا اليه من ان الدليل ان كان بمؤداه متكفلا بما هو نتيجته تحكيم القرينه على ذبيها والمقيد على المطلق والخاص على العام فذلك الدليل يكون حاكما على الدليل الآخر . وبعباره اخرى الحكومه هى تصرف احد الدليلين فى عقد وضع الآخر او عقد حمله ، او كان الدليل معدما لما هو الموضوع لدليل الآخر فى عالم التشريع وهاذ ما له عن صفحه الوجود و كان الدليل مبنيما لكميه سعه المحمول و ضيقه فالحكومنه على اقسام ثلاثه .

احدها ما كان دليل الحاكم متعرضا لعقد وضع دليل المحكوم على وجه يكون مبينا للكميه سعته و ضيقه كما اذا ورد عقيب قوله اكرم العلماء زيد ليس بعالم او عالم . وبعباره اخرى دليل الحكم انما تكفل لبيان شئ لا يكون دليل المحكوم متكفلا له معارضه قوله اكرم العلماء لانه لا يمكن ان يتكفل عالميه زيد وعدمه بل مفاده قضيه شرطيه وانه اذا كان زيد عالما فيجب اكرامه و دليل الحاكم ينفى تحقيق الموضوع والشرط وحاصل الكلام ان احد الدليلين لو كان متكفلا لعقد وضع الآخر بادخال ما لم يكن داخلا فيه ، او باخراج ما كان داخلا فيه يكون ذلك الدليل حاكما عليه و بذلك يفرق التخصيص عن الحكومه بعد اشتراكهما فى كون كل منهما يكون الخروج حكيميا لا موضوعيا حقيقه كما فى الورد الا ان التخصيص يكون اخراجا للحكم عن بعض افراد الموضوع كقوله اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم ، وفى الحكومه يكون اخراجا للحكم باخراج

بعض افراد موضعه .

ثانيها ما كان دليل الحاكم راجعا الى التصرف فى الموضوع ايضا لكن لا على وجه التكفل بسعه الموضوع و ضيقه وان كان يلزمه ذلك بل يكون احد الدليلين معدما للموضوع الآخر تشريعا بواسطه اثبات متعلق الشك و ذلك كما فى حاكميه الامارات على الاصول و ذلك لان لسان دليل إلا ما ره ليس الا بواسطه للاثبات و تتميم الكشف و الاحراز على ما اوضحنا فى محله من ان الحجيه و الطريقيه بنفسها قابله لان تنالها يد الجعـل التشريعى و ان الطريقيه ليس الابعاره عن المحرزيه و الغاء الشارع فى عالم الشارعيه لاحتمال الخلاف فى نفس من قام عنده الطريق و جعل الشخص محرزاً و منكشفا الواقع لديه باعتبار ما اشبته الطريق من متعلقه فيكون دليل حجيه الاماره معدما للشك الموجود فى موضوع الاصول لكن لا اعدا ما حقيقيا حتى يكون ورود ابل اعدا ما تشريعا .

ثالثها ، هو ما اذا كان الدليل الحاكم متكفلا لبيان عقد الحمل كادله نفي الضرر و العسر الحاكمه على الادلله الاوليـه المتكفله لبيان الاحكام على ما اوضحناه فى محله .

اذا عرفت الطرق بين الحكومه و الورد فاعلم ان تقدم الاماره على الاصول لا يكون الا للحكومه لا الورد و ذلك لعدم ارتفاع الشك وجدانا بسبب قيام الاماره على خلاف الاصول فدعوى لا يستقيم الا بامور :  
الاول دعوى ان المراد من اليقين و الشك الماخوذ فى موضوع الاستصحاب هو الحجيه و الاحجيه الثانى دعوى ان المراد من اليقين هو اليقين الوجدانى الا ان متعلق اليقين يكون اعم من الحكم الواقعى و الظاهرى و بعد القطع



بحجبه البينه مثلا يقطع بالحكم الظاهري عند قيامها و يتم الورود ولا يخفى فساد كلتا الدعويين . اما الاولى فلانه مضافا الى استلزامه لعموم المجاز للزوم اراده الاعتقاد الراجح الشامل للظن المعبر من اليقين الموجب لعموم المجاز خلاف ظاهر للفظ اليقين فان الظاهر منه هو خصوص الاعتقاد الراجح الذي لا يخيل خلافه فدعوى ان المراد من قوله لا تنقض اليقين بالشك هو نقض الحجه بالحجه لا يمكن المساعد عليها مع انه على فرض التسليم الزام بعموم المجاز و خلاف الظاهر انما يستقيم الورود بالنسبه الى خصوص الامارات حيث انه لم يؤخذ الشك فى موضوعها ولا يمكن ان يقال ان الاصل حجه فلا يرفع اليد عن الاصل بالاماره و حينئذ كما يصح القول بان الاخذ بالاماره فى مورد الاصل من نقض الحجه بالحجه كذلك يمكن ان يقال ان رفع اليد عن الاماره و الاخذ بالاستصحاب مثلا يكون من رفع اليد عن الحجه بالحجه فلا وجه لتقدم الاماره على الاصل بعد ما كان المراد من اليقين هو الحجه بل يكون من قبيل المتعارضين كما اشار اليه الشيخ ( قد ه ) بقوله و الا يمكن ان يقال : بان مورد الاستصحاب الى قوله و لا يندفع مغالطه هذا الكلام ، و بذلك عن ان الشك لم يؤخذ فى موضوع الاماره كما اخذ فى موضوع الاستصحاب و حينئذ يصح القول بان الاخذ بالاماره فى مورد الاستصحاب يكون من نقض اليقين بالحجه فيدخل فى قوله و لكن انقضه بيقين آخر و لا يصح ان يقال ان رفع اليد عن الاماره و الاخذ بالاستصحاب يكون من رفع اليد عن الحجه لما عرفت من ان دليل حجبه الاماره لم يكن مقيدا لشبـه فتخصيص حجيتها اذا لم يكن استصحاب على خلافها يكون بلا موجب

وهذا التقريب وان كان يوجب رفع المغالطه التى ذكرها الشيخ (قده) الا انه مختص بالامارات . واما الاصول فبعضها من بعض فالمغالطه بعد باقيه بحاله لاخذ الشك فى موضوع الاصول مطلقا وحينئذ يمكن ان يقال انه لا وجه لرفع اليد عن البرائه بالاستصحاب بل يمكن العكس ايضا لان كلا منهما مقيد بالشك وعدم قيام الحجه على الخلاف واما فساد دعوى الثانيه فلان الحكم الظاهرى ليس حكما فى قبال الحكم الواقعى بل هو عبارة عن مؤديات الطرق و الامارات و تسميته ظاهريا من جهة اعتبار تلك الطرق و الامارات و الغاء احتمال مخالفتها للواقع الحاكيه عنه ، فان اريد عن الحكم الظاهرى مؤديات الطرق و الامارات فهو مما لا يقطع به و لم يحصل اليقين بالمؤدى فكيف يقال بابقاء اليقين على ظاهره و التصرف فى المتعلق و ان اريد من الحكم الظاهرى المقطوع به اعتبار تلك الطرق و حجيتها فهذا مما لا يتعلق الشك به ، و ليس المراد من نقض اليقين بالشك و لكن انقضه بيقين آخر نقض اليقين بالحجه بالشك فيها و لكن ينقضه باليقين بججه اخرى بل المراد عن متعلق اليقين ليس الا الاحكام الواقعيه و موضوعاتها فدعوى عن ان المراد من متعلق اليقين الأعم من الحكم الواقعى و الظاهرى مما لا يمكن المساعده عليها .

الثالث - دعوى ان اليقين فى كلا طرفى الثبوت و البقاء انما اخذ موضوعا على وجه الطريقيه و الكاشفيه لا الصفديه و قد تقدم فى مبحث القطع ان الوجه فى قيام الطرق و الامارات مقام القطع المأخوذ على وجه الطريقيه هو انه و ان كان ظاهر دليل اعتبار القطع اعتبار الكشف الوجدانى و الاحراز الا انه بعد العلم بان القطع لم يعتبر الا من جهه الوسطيه فى

الاثبات والمحرز به من دون دخل لصفته القع يكون فى الحقيقه لموضوع هو العنوان الكلى ومطلق الكاشف والمحرز وما يقع وسطا للاثبات من دون دخل الاحراز الوجود انى بل كان ذكر اليقين فى لسان الدليل من باب انهاخذ مصاديق الكاشف والمحرز من عناقلنا بقيام للطرق والامارات والاصول المحرز مقام القطع الطريقي بنفس ادله اعتبارها من دون التماس دليل آخر يدل على القيام ولو كان الموضوع هو الكاشف للعلم الوجود انى الحقيقى على ما هو ظاهرا هرفظ اليقين لما امكن القول بقياها مقامه بنفس ادله اعتبارها لانها يغايمها يثبت دليل اعتبارها هو تميم الكشف والغلفاء احتمال خلافها وذلك لا يجعلها محرزة وكاشفه وجدانا اذ لا يجمع الاحراز الوجود انى مع قيام احتمال الخلاف فى النفس ولو كان هناك الف دليل على اعتبارها . وبالجملة قيام الاماره مقام القطع الطريقي بنفس ادله حجيتها لا يكون بجعل الموضوع عنوانا كليا ينطبق على مطلق الكاشف التام وحينئذ نقول ان بنفس دليل اعتبار الاماره يوجد مصداق آخر للكاشف والمحرز وتكون واره على الاستصحاب ورافعه لموضوعه لانه يكون من صغيرات نقض اليقين باليقين بمعنى الكاشف والمحرز كما هو المبني وبذلك يظهر ايضا ورود الاصول المحرز على غيرها بعد البناء على قيامها مقام القطع الطريقي وهذا الوجه احسن وجه لتقريب ورود الامارات على الاصول ، و ورود الاصول المحرزة على غيرها ولكن مع ذلك لم يوفيه السيد ( قد ه ) لان الامارات انما تقوم مقام القطع الطريقي باعتبار تكليفها لاثباتات متعلقاتها كما فى الاصول المحرزة ولذلك لا يقوم الاصول الغير المحرزة مقامه لعدم تكليفها لاثبات الواقع لكون المجعول فيها مجرد بناء العملى على اجد طرفى الشك من دون البناء على انه هو الواقع . وضابط الورد

الورود هو ان يكون احد الدليلين رافعا لموضوع الآخر بنفس التعبد مع قطع النظر عن ثبوت التعبد و من هناك كانت الاصول الغير المحرزه واردة على قبح العقاب بلا بيان ، و رافعيها لآماره لموضوع الاستصحاب انما هو باعتبار ثبوت التعبد به لا بنفس المتعبد فالآماره بعد اعتبارها وقيامها واثباتها لمتعلقها تكون رافعه لموضوع الاستصحاب ، و معلوم ان نتيجته كل حكمه هى الوقف لعنايه رفع الموضوع كما يكون عنايه رفع الحكم تكون النتيجة تخصيصا . ثم انه قد يشبهه الثى بين كونه آماره او اصلا لعدم العلم بجهنه اعتباره و ان اعتبره من جهه الكاشفيه او غيره لا من تلك الجهنه و ذلك كما فى اليد ، و كما فى قاعدتى الفراغ و التجاوز حيث قد عرفت ان كل آماره تكون حاكمه على الاستصحاب فلا بد من تنقيح الحال فيما اشتهه حاله من حيث كونه آماره او غير آماره فنقول فيما اشتهه حاله اليد التى يحكم فى مورد بالملكيه و الاشكال فى اعتبار اليد فى الجملة و يحكم لصاحبها بالملكيه من غير فرق بين يد المسلم و الكافر نعم فى خصوص اللجوم و ما يتعلق بها اذا كان فى يد الكافر لا يحكم له بالملكيه ، اما من حيث كون يد الكافر آماره الميته كما قيل و اما اصاله عدم التذكيه و الميته او غير المذكى بل للملكيه و لكن هذا يختص بما كان له نفس سائله و اما فى غيره فحاله حال سائر الاموال يحكم بالملكيه لصاحب اليد مطلقا و لو كان كافرا و هذا مما لا اشكال فيه انما الاشكال فى كونها آماره او اصلا و الظاهر ان يكون آماره لان اعتبار اليد انه كان عليه يميل الناس و جرى على ذلك ايديهم حيث تعاملون مع صاحب اليد معامله المالك و يترتبون عليها آثار الملك و معلوم ان عمل الناس على ذلك ليس لاجل

التعبد فی طریقہ العقلاء بل لاجل كشف الید نوعها الملكيه اذ الغالب فی مواردھا كون صاحبہ مالکا و هذه الغلبه هی التي اوجب كشف الید عن الملكيه و معلوم ان العقلاء انما يعاملون مع الید معاملہ الكشف كسائر الكواشف العقلانيه و ما دل على اعتبار الید من الشارع يكون امضاء لما عليه الناس ، و قوله فی بعض الروایات: **والا لما قام للمسلمين سوق** " ليس فيه جهه دلالة كونها اصلا عمليا بل انما هو بيان لحكم امضاء العقلاء و انه لو لم يعتبر عملهم لاختل نظام المسلمين ، و بالجملة ملاحظه عمل العقلاء فی باب الید مع ادله اعتبارها يوجب قوه كونها اماره لا اصلا و عليه لا اشكال فی حكومتها على الاستصحاب مع انه لو فرض اصلا عمليا يكون مقدما على الاستصحاب لورودھا موردہ غالبا . فلو قدم الاستصحاب يلزم محذور التعلل فی الاخبار عن لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق فلا محيص عن القول بحكومه الید على الاستصحاب فی الجملة لا مطلقا و تفصيل ذلك هو انه تارة يكون حال الید معلوما من كونها يد عاديه ، او يد امانه او عاربه او غير ذلك . و اخرى يكون حال الید مجهولا . ثم ما كان حال الید مجهولا فتارة يكون متعلق الید من المال فی السابق ملكا و اخرى يكون المال وقفا بمعنى انه تارة يكون المال ملكا لاحد ثم تراه فی يد آخر و حملنا علمنا انتقاله اليه بوجه صحيح و اخرى يكون المال وقفا و نراه فی يد من يدعى الملكيه و احتفظا عروض احد مجوزات البيع للوقف فيبيعها و الید فهذه اقسام ثلاثه ينهی البحث عنها .

الاول - ما اذا كان حال الید معلوما بان كتبت الید قبل ذلك يد عاربه او اجاره و الآن يدعى الملكيه فهذا مما لا ينهی الاشكال فی عدم

اعتبار اليد واستصحاب حال اليد فحكم عليها فيكون أذو اليد هو المدعى  
وعليه الاثبات . بداهه ان الاماره انما هى اليد المجهوله الحال  
واستصحاب حالها يخرج عن كونها مجهول الحال . وبعبارة اخرى  
اليد المرسله و بلا عنوان هى التى يكون اماره للملك والاستصحاب بمدلوله  
المطابق يهدم اساسها ويخرجها عن اللاعنوانيه ويجعلها مقيده و  
معنونه بعنوان الاجاره او العاريه مثلا فالاستصحاب مخرج لليد من  
موضوعها ولا يمكن العكس بان يقال ان اليد اماره على الملك وانها يد  
مالكيه و توجب رفع موضوع الاستصحاب لان موضوع الاستصحاب كون اليد  
يد عاريه يقتضى اماره اليد كونها يد مالكيه فلا وجه لتقدم الاستصحاب  
عليه و حكومتها على الاستصحاب و ذلك لما عرفت من ان موضوع اليد هو ما  
اذا لم يعلم حالها والاستصحاب يوجب تعيين حالها و بعبارة اخرى  
اليد انما تثبت كون اليد عاديه بعد اثباتها للملكيه حيث لازم كون ذواليد  
مالكا كونه غير عاديه ، و اثبات الاماره للوازم انما هو بعد اثباتها للملزم  
والاستصحاب يمنع عن اثبات الملزم لما عرفت من ان اليد ليس مجرد  
استيلاء الخارجى الذى لم يعلم حاله فلا بد ان يكون هناك استيلاء مجهول  
الحال ، والاستصحاب الموضوعى محرز لحال الاستيلاء وقد حكى الاجماع  
على ذلك يعنى قبول السجلات و الاوراق و الاجارات اذا كانت معتبره  
وينتزع المال عن يد مدعى الملكيه اذا كان عند الطرف ورقه الاستيجار  
عليه لكون المدعى كانت فى السابق يد اجاره كما عليه عمل العلماء اذ لو  
لم يكن الانتزاع المال عن يده وجه مع احتمال انتقاله له بعد الاجاره .  
و القسم الثانى هو ما جهل حال اليد وكان ما تعلق اليد به من

المال ملكا فى السابق لغير ذى اليد وقفا وهذا هو المتيقن من اعتبار اليد و حكومتها على الاستصحاب بقاء الملك على ملك مالكة الاول وذلك لتحقق موضوع اليد فان موضوعها ليس الا الاستيلاء على مال له لم يعلم كونه بحق ، او بغير حق واستصحاب بقاء الملكيه لا يثبت كونه بغير حق الا بلازمه العقلى و ليس ذلك مورد نفس الاستصحاب بالمطابقه و بالجملة اماريه اليد للملكيه يوجب رفع موضوع الاستصحاب هو الشك فى بقاء الملكيه السابقه و اليد يوجب رفع هذا الشك و نقول ان المال ملك لذى اليد و ليس باقيا على الملكيه السابقه لا يمكن العكس بان يقال ان مقتضى استصحاب الملكيه السابقه يوجب رفع موضوع اليد و يثبت كون اليد على مال الغير و ذلك لان الاستصحاب لا يعين حال اليد و ان هذا اليد يد على ملك الغير لما فى القسم الاول بل اقصى ما يثبت الاستصحاب هو كون المال بعد باقيا على ملكه السابق و يلزم عقلا كون اليد على ملك الغير و المفروض ان مقتضى اماره اليد كون المال ملكا لصاحبها فهى بمدلولها المطابقى يرفع موضوع الاستصحاب . و الحاصل ان النسبه بين اليد و الاستصحاب هى النسبه بين كل حاكم و محكوم و القرينه و ذيهما كما لا يخفى .

ثم ان صاحب اليد ان لم يكن الا مدعيا يدعى ملكيه المال الذى فى يده فهذا مما لا اشكال فى ترتب آثار الملكيه لصاحبها و المعامله معاملة المالك و ان كان فى مقابله من يدعى الملكيه . فتاره يكون المستند فى الملكيه المدعى السابقه على اليد هو علم الحاكم بان المال كان فى السابق لمن يدعى الملكيه الا ان مع ان المال الآن فى يد غيره . و اخرى يكون

المستند اليه بان تشهرت اصله بان هذا المال كان ملكا للمدعى . و ثالثه يكون المستند هو اقرار ذى اليد بان اعترف ذى اليد بان المال كان قبل ذلك ملكا للمدعى و لكن اشتريته منه ، فان كان مستند الملكيه السابقه هو علم الحاكم فلا اشكال فى اعتبار ذى اليد وعدم انتزاعه من يده و على المدعى اثبات دعواه و ليس للحاكم استصحاب بقاء ملكيه السابقه على ما عرفت من حكومه اليد على الاستصحاب . و اما لو كان المستند هو البينه فقد حكى اختلاف كلمات الاعلام فى الاخذ بمقتضى البينه و انتزاع المال من يد صاحبها مطلقا ، و حكى عن آخر اعتبارها اذا ضم المشاهدان الى شهادتهما بالملكيه السابقه بانا لا نعلم مزيلها اشهادا ببقاء الملكيه السابقه بمقتضى الاستصحاب هذا و لكن الظاهر حكم البينه حكم علم الحاكم مما لا اثر لها فى مقابل اليد سواء شهدا بالملك السابق مطلقا او ضمنا الى شهادتهما عدم العلم بالمزيل او استصحاب ملكيه السابقه و شهدا بالملكيه الفعلية فان البينه لا يزيد حكمها عن علم الحاكم . فكما ان علم الحاكم لا اعتبار به فى مقابل اليد فكذلك البينه و ضم عدم العلم بالمزيل مما لا اثر له كما ان شهادتهما بالملك الفعلى بمقتضى الاستصحاب مما لا اثر لها اذ استصحاب الشاهد لا يزيد استصحاب الحاكم نفسه بل لو شهد الشاهد بالملكيه الفعلية بمقتضى الاستصحاب كان مدلسا لانه اعمل الاستصحاب فى مورد ليس محله و كان محكوما باليد .

و ما قيل من جواز الشهاده بالاستصحاب انما هو فى غير مورد اليد كما اذا كان المال بيد ثالث لا يدرى لمن هو فادعى احد كونه له وانكر آخر و ادعاه بنفسه و كان فى السابق ملكا لاحدهما ففى مثل هذا قيل بجواز



الشهادة بالا استصحاب بالملكية الفعلية واما لو كان المستند هو الاقرار فالمحكي عن المشهور انتزاع المال من ذى اليد و اعطائه للمقر له وعلى ذى اليد اثبات الانتقال و من ان حكم الانتقال حكم البينة و علم الحاكم من عدم انتزاع المال من ذى اليد و الحكم له . ثم ان مورد الكلام فيما اذا اقر ذو اليد بكون المال كان فى السابق ملكا لمدعى الورثة . و اما لو اقر بانه كان فى السابق ملكا لغيره فلا اثر لاقراره ولا يرفع اليد عن المال بهذا الاقرار لم يتعلق بالمدعى فكان وجوده كعدمه و هو الاقوى ما عليه المشهور من الفرق بين الاقرار و علم الحاكم و البينة وذلك لان باقراره ينقلب الدعوى و يصير المدعى منكرًا و المنكر مدعيًا فانه عند اقراره بان المال كان للمدعى اما ان يضم الى اقراره دعوى الاشتراء و الانتقال منها ليه و اما لا يضم الى اقراره ذلك بل ادعى الملكية لفظية و اقراره بان المال كان للمدعى و دعواه الملكية الفعلية مع انضمام دعوى الانتقال عنه ليه يكون من التناقض اذ يمكن خروج المال من احد الى احد بدون الانتقال باسبابه فدعوى الملكية الفعلية يكون مناقضا لاقراره و مقتضى اخذه باقراره عدم سماعه الدعوى . و اما لو انضم لاقراره دعوى الانتقال باسبابه فيصير حينئذ مدعيًا و المدعى منكرًا لانكاره الانتقال و مقتضى عموم " البينة للمدعى و اليمين على من انكر " اقامه معنى اليد البينة و بالجمله القاعدة التى مهدنا فى محلها لتشخيص المدعى و المنكر يوجب كون ذى اليد مدعيًا و حاصل تلك القاعدة هو ان المدعى من اذا ترك و رفع اليد عن دعواه ترك الى يرفع الدعوى من البين و يكون الاصل العموم عليه فى المسألة لولا الدعوى على طرف المقابل فكل من وافق قوله ذلك الاصل يكون هو المنكر و فى المقام لا اشكال فى انه لو ترك ذى اليد فدعواه الانتقال بعد اقراره ارتفعت

الخصومه و كان المعول فى المسأله بعد الاقرار هو أصاله عدم الانتقال ،  
 وليس التعويل على اليد بما عرفت من ان اليد مع اقراره مما لا اثر لها  
 مع عدم دعوى الانتقال يكون قوله مخالفا بما عليه المعول .  
 فان قلت : اقرار ذى اليد يكون المال كان فى السابق ملكا للمدعى  
 لا يزيد حكمه عن الواقع فلو علم واقعا انه كان قبل ذلك ملكا للمدعى لا  
 يسقط اليد عن الاماريه ولا ينتزع المال من يده ولا يصير ذلك مدعىا  
 فليكن فى الاقرار كذلك .

قلت : انقلاب الدعوى ليس من آثار الواقع بل من آثار نفس الاقرار  
 حيث ان المراد مأخوذ باقراره فالأخذ بالاقرار امر آخر ومن هنا يؤخذ  
 باقراره من العلم بمخالفته للواقع كما اذا اقر للعين لاثنين على التعاقب .  
 ثم انه ربما يتوهم المنافات بين ما ذكرنا من انقلاب الدعوى فى صورته  
 الاقرار وبين ما ورد فى محاجه على عليه السلام مع ابى بكر على ما روى  
 عن الصحاح مرسلا ممن عنه عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام قال  
 لابى بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله فى المسلمين قال لا قال (ع) : فان  
 كان فى يد المسلمين شئ يملكونه ادعيت انا فيه من تسأل البيئه . قال :  
 اياك كنت اسأل على ما تدعيه . قال (ع) : فاذا كان فى يدى شئ فادعى  
 فيه المسلمون تسألنى البيئه على ما فى يدى وقد ملكته فى حياه رسول  
 الله (ص) وبعده ولم تسأل امير المؤمنين على ما اذا ادعوا على كما  
 سألتنى البيئه على ما ادعيت عليهم الخبر .

وجه المنافات انه (ع) اعترض على ابى بكر انه كيف يطالب البيئه من  
 فاطمه مع كونها ذى اليد ، كان فدك فى تصرفها مع انها قد اقرت بان

فدك كان فى السابق ملكا لرسول الله (ص) وقد نحلها اياها فلو كان  
الاقرار موجبا لاقاراب الدعوى و صيروره ذى اليد مدعيا لكان مطالبه ابى بكر  
البينه منها فى محله و لما توجه عليه اعتراض امير المؤمنين (ع) و لا بد من  
تتميم وجه المنافات بما حكى عن قاضى القضاة فى مقام رفع الاعتراض عن  
ابى بكر فى مطالبه البينه من الزهراء (ع) بما حاصله انه بعد تسليم ان  
ما تركه النبى (ص) يكون فيئا للمسلمين و لم ينقل الى ورثته بمقتضى ما رواه  
عن من قوله "نحن معاشر الانبياء لا نورث شيئا" الخ "وحيث كان  
ابو بكر ولى المسلمين و يكون المسلمون هم الوارثون لتركة النبى (ص)  
فحينئذ يرجع اقرار فاطمه (ع) بان فدك كان لرسول الله (ص) و قد نحلها  
اياها الى اقراره بان فدك كان لمورث المسلمين و قد تقدم انه لو اقر ذو  
اليد بان المال كان لمورث المدعى و انقلب منه الى انقلب الدعوى فيكون  
الزهراء مدعية و يدها ساقطه باقرارها و لكن لا يخفى عليك ان روايا الصحاح  
لا تنافى ما ذكره المشهور . و توضيحه يتوقف على تمهيد مقدمه و هى  
ان الملكية عباره عن الاضافه الحاصله بين المالك و المملوك و للملكية طرفان  
طرف المالك و طرف المملوك و تاره تبدل الاضافه من طرف المالك من دون  
ان يحدث فى المملوك خلل بل حيثيه اتصال الاضافه الى المالك ينقطع  
و يتصل بمالك آخر و اخرى يتبدل الاضافه من طرف المملوك و انقطاع تلك  
الحيثيه . و ثالثه يتبدل اصل الاضافه بكلا طرفيها .

اما الاول فكالارث فان التبدل فيه انما يكون من طرف المالك حيث  
ان الوارث يقوم مقامه فى الملك مع بقاء المملوك على حاله و حيثيه المالك  
اليه ينقطع بالموت و تصل تلك الاضافه الخاصه التى كانت بين الموروث و

## المملوك بالوارث .

واما الثانى - فكالعقود والمعاصات التى اوقعها المالك فان التبدل فيها انما من طرف المملوك حيث يقوم العوض مقامه مع بقاء المالك على حاله .

واما الثالث - فكالوصيه حيث ان اصل الاضافه بكلا طرفيه ينقطع ويحدث هناك اضافه اخرى بين المال والموصى له . اذا عرفت ذلك فنقول ان مالكيه المسلمين بما تركه النبى (ص) على فرض عدم انتقاله الى وارثه والاخذ بما رواه كذبا من قوله : نحن معاشر الانبياء . الروايه ليس الا كمالكيه الموصى له و ليس كمالكيه الوارث حيث ان فى مالكيه الوارث لا يحتاج الى ازيد من مالكيه المورث للمال فى ايام حياته آنا ما مع عدم العلم بالزيل فى ايام حياته فان الوارث يكفى الملك من مورثه بمجرد ثبوت مالكيه المورث له واما مالكيه المسلمين لما تركه النبى (ص) فلا يكفى فيه مجرد ثبوت الملك آنا ما للنبى (ص) فى زمان حياته بل لا بد من العلم بانه تركه النبى (ص) ومات عنه كما انه يعتبر فى مالكيه الموصى له ذلك فلو اوصى بشئ للموصى له وكان المال فى زمان حياة الموصى فى يد ثالث وادعى ذو اليد بعد موت الموصى بانه ملكه للمال الموصى به فى زمان حياته فلا ينبغى التوهم فى ان اقراره بانه كان المال فى السابق ملكا للموصى الا كإقرار ذو اليد بان المال كان فى السابق للثالث الاجنبى فى اتمه لا مساس له بالمدعى ولا ينقلب به الدعوى بل لا بد من مطالبه الموصى له بالبينه على ان الوصى لم ينتقل المال و دعوى ابي بكر بان فذك يكون للمسلمين لدعوى الموصى له بان المال لم ينتقل عن تلك الموصى فى ايام حياته ولا بد لابي بكر من اثبات

كون فدك تركه للنبي (ص) ومات عنه ولم ينحله الى الزهراء (ع) ودعوى ان المسلمين لو كانوا وارثين للنبي و اقرار الزهراء (ع) ويكون اقرار للمسلمين واضح الفساد . هذا تمام الكلام فى اليد اذا كان متعلقها الملك السابق . واما لو كان متعلقها الوقف السابق فهل يلحق بصوره العلم بحال اليد من كونها عاربه-المتى قد عرفت عدم اعتبار ذلك او انه يلحق بصوره الملكيه السابقه التى قد عرفت عدم اعتبار ذلك .

و بعبارة اخرى هل اليد على الوقف يوجب سقوط استصحاب الوقفيه كسقوط استصحاب الملكيه السابقه او لا فيه وجهان : من ان الوقفيه السابقه مما لا عبره بها بعد احتمال طرو مسوغات بيع الوقف حتى يدخل فيما لو علم حال اليد بل العلم بالوقفيه السابقه ليس الا كالعلم بالملكيه السابقه مما لا اثر له فى مقابل اليد وهذا الوجه هو الذى اختاره صاحب العروه فى ملحقاته . ومن ان اليد انما يكون اماره على الملكيه فى المال الذى طبعه قابلا للنقل والانتقال فعلا ولم يكن واقعا محبوسا عن السير والانتقال ، وان لم يكن ان يعرضه ما يخرج عن الحبس والوقوف الا ان امكان عروض ذلك لا يجعل الوقف قابلا بالفعل للسير والنقل . و بعبارة اخرى انما يكون اماره على ان المال انتقل من مالكة الاول الى ذى اليد باحد اسباب انتقال من دون تعيين سبب خاص وهذا انما يكون بعد الفراغ عن قابليه المال فى نفسه للانتقال ، والوقف ليس كذلك فلمنعمان الانتقال فيه انما يكون بعد طرو القابليه وعروض المسوغ وبعد ذلك ينتقل الى الغير ، و اماره اليد انما يكون متكفله للجهه الثانيه وهى الانتقال الى الغير .

واما الجبهه الاولى فلا تكون اليد متكفله لها فحينئذ يكون جهه  
الاولى من قبيل الموضوع للجبهه الثانيه وحينئذ يكون استصحاب عدم  
عروض مسوغ البيع موجبا لسقوط اليد عن الاماريه .

فان قلت : اليد اماره على الانتقال ولازم الانتقال عروض مسوغه  
والاماره تثبت اللوازم والملزومات كما هو الشأن فى كل اماره .

قلت ليس المقام من اللوازم والملزومات حتى يقال بحجيه الاماره فى  
اثباتها بل قابليه الانتقال وعروض المسوغ يكون موضوعا لاماره اليد لما  
عرفت من ان اليد انما يكون اماره على ملك المال القابل للانتقال بالفعل  
ولا يمكن اليد متكفله للقابليه كما لو شك فى اصل الماليه وان هذا الذي  
فى اليد خمر او خل مع حاله السابقه خمر . قيل يمكن ان يقال : ان اليد  
اماره على الملك ويتوسط اثباتها اللوازم يكون ما فى اليد خلا وان الخمر  
انقلب اليه .

فان قلت ما الفرق بين وقف الاراضى المفتوحه عنوه حيث قلتى وما  
فى يده من الاراضى المفتوحه عنوه وادعى الملكيه تفريده عليها ولا يجرى  
استصحاب بقائها على حاله السابقه .

قلت : الاراضى المفتوحه عنوه ملك المسلمين وقابليه للنقل غايه الامر  
ان المتصدى لذلك هو تولى العام حيث ما يرى من المصلحه النوعيه وهذا  
بخلاف الوقف فانه ولو قلنا انه ملك للموقوف عليهم الا ان المال محبوس  
فعلا ويقبل النقل والانتقال كذلك .

فان قلت ليس عدم قابليه الوقف للنقل والانتقال باعظم من عدم  
قابليه الحره لو لم يكن الحر اعظم ومع ذلك قد وردت عدّه من الروايه على

ان دعوى الحرية مع كونه تحت اليد لا يسمع ، و الحكم بالرقية بمقتضى اليد كما فى روايه مسعده .

قلت : الاصل فى الانسان و ان كان الحرية الا انها اذا لم يكن تحت يد احد فليس الاصل فيه الحرية الا اذا كان مسبوqa بالحرية و المال كان فى المقام مسبوqa بالوقوفه فقياس الرقيه بالحرية انما يستقيم اذا كان الشخص مسبوqa للحرية و فرضنا انه يمكن عروض سبب الرقيه له فهل يمكن الالتزام بان اليد فى مثل هذا اماره الملكيه و انقلاب الحرزقا يفيد جريان استصحاب الحرية .

و مما اشتبه حاله من حيث كونه اماره او اصلا قاعده الفراغ و التجاوز و الكلام فيها فى مقامات الا :

الاول : فى مدركها و هو الاخبار الواردة على ذلك منها : روايه زراره عن الصادق (ع) و فيه رجل شك فى الاذان و قد دخل فى الاقامه قال (ع) : يمضى قلت : رجل شك فى الاذان و الاقامه و قد كبر . قال (ع) : يمضى قلت رجل شك فى التكبيره و قد قرأ قال يمضى قلت : رجل شك فى القرائه و قد ركع . قال (ع) : يمضى قلت رجل شك فى الركوع و قد سجد قال (ع) : يمضى على صلاته ثم قال (ع) : يا زراره اذا خرجت من شئ و دخلت فى شئ آخر فشكك ليس بشئ .

و منها روايه اسماعيل بن جابر قال قال ابو جعفر (ع) : ان شك فى الركوع بعد ما سجد فليمض و ان شك فى السجود بعد ما قام فليمض كل شئ شك فيه بعد ما جاوز و دخل فى غيره فليمض .

و منها موثقه ابن بكير عن الباقر (ع) : كلما شككت فيه مما قد مضى

فامضه كما هو .

ومنها موثقه ابن ابى يعفور: اذا شككت فى شئ من الوضوء وقد دخلت فى غيره فشكك ليس بشئ انما الشك فيما اذا كنت فى شئ لم تجزه وغير ذلك مما يظهر منها القاعده الكليه فى هذا الباب .

المقام الثانى : لا اشكال فى تقدم القاعده على الاستصحاب سواء قلنا بكونها من الامارات او من الاصول . اما بناء على الاماريه لحكومتها على الاستصحاب ، واما بناء على الاصليه فلكونها اخص مطلقا من الاستصحاب لانه قل مورد لم يكن الاستصحاب على خلاف القاعده وحينئذ لا يهمنى البحث عن كونها من الاماره ، او من الاصول ، وان كان البناء على الاماريه ليس البعد لما فيها من الكاشفي فان الغالب هو الجرى على وفق الامار فاذا تعلق الاماره بفعل مركب فى اجزاء وبنى على اتيان كل جزء فى محله المضروب له كان الطالب هو فعل ذلك الاجزاء فى محالها والجرى على ما تعلق به الا اراد هو ان لم يلتفت تفصيلا الى كل جزء فى محله لم يكن قاصدا له كذا بل كان مغفولا عنه فى محله والا انه مع ذلك بائيه قهرا عليه جريا على الاراده السابقه فى اول الشروع فى العمل فالاراده الحاصله عند الشروع تعلقت بالاتيان بالاجزاء المركبه كل فى محله هى التى توجب وقوعه فى محله غالبا وان لم يتعلق الى كل جزء فى محله اراده مستقلة فان الاراده الازليه حيث كانت ثابتة فى الخزانة كان الشخص مقهورا على الجرى على وفقها ما لم يحدث اراده اخرى مضاده للاراده الاولى فالغالب عند تعلق الاراده بفعل المركب هو الاتيان بكل جزء فى محله وللشارع انه اعتبر هذه العليه وعم كشفها كما يدل عليه قوله فى بعض اخبار الوضوء " هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك " وقد تقدم



انه لا يعتبر في كون الشيء اماره سوى ان تكون فيه جهه كشف بداهه ، وان يكون الشارع اعتبره من تلك الجهه و هذان الركنان ثابتان في قاعده التجاوز و الفراغ و عليه يستقيم الحكومه : بل يظهر من الشيخ (قده) امكان حكومه القاعده على الاستصحاب حتى بناء على كونها من الاصول حيث قال : قبل التعرض لحكومه اليد على الاستصحاب سطرًا و يعلم عدم كونه ناظرًا الى الواقع و كاشفًا عنه و انه من الفوائد التعبدية لكن يختص حكومته مع ذلك على الاستصحاب ٠٠٠ الخ . فراجع العبارة فالذي يظهر من عبارته (قده) هو امكان تصرف الحكومه بالاصول التنزيليه بعضها مع بعض بان يكون التنزيلين رافعا لموضوع التنزيل الآخر الا انه لم يبين الوجه و الذي ينبغي ان يقال في وجهه ان موضوع الاستصحاب هو الشك في البقاء و الشك في البقاء مسبب عن حدوث ما يوجب رفع البقاء مثل قاعده الفراغ ، و اصله الصحه في عمل الغير ، و كذا قاعده اليد بناء على كونها من الاصول يجري في ناحيه السبب و هو ذلك الحادث و بعد حكم الشارع بالحدوث يرتفع موضوع الشك في البقاء .

المقام الثالث : فيما يستفاد من الاخبار : اعلم انه قد وقع الكلام في ان قاعده التجاوز و الفراغ هل قاعده واحده او ان كل واحده منهما قاعده مستقله لا ربط لاحداهما بالآخرى احديهما مضروب للآخر في الاجزاء في اثناء العمل و الاخرى للشك في صحه العمل بعد الفراغ عنه . و الذي يظهر من كلام الشيخ (قده) هو الاول و ان قاعده التجاوز و الفراغ يجمعها كبرى واحده و هي عبارة عن عدم التفات الى الشك في الشيء بعد التجاوز سواء كان الشك متعلقا الى وجود الشيء او الى صحته لان الشك في الصحه

يرجع الى وجود الصحيح فالجامع بين القاعدتين هو الشك فى الوجود غاية الامر فى قاعده التجاوز تكون متعلقا باصل الوجود وفى قاعده الفراغ متعلقا بوجود الصحيح وهذا المقدار من الاختلاف لا يوجب الاختلاف فى الكبرى بل انما هو من الاختلاف فى موارد الصغريات هذا ولكن يرد عليه اولا ان الشك فى قاعده التجاوز انما يتعلق باصل الوجود بمفاد كان التامه وفى قاعده الفراغ بصحة الموجود بمفاد كان الناقصه ولا جامع بينهما لكى يجمعهما كبرى واحده ، واما ما افاده (قده) من رجوع الشك فى قاعده الفراغ ايضا الى الشك فى الوجود غاية الامر الى الشك فى وجود الصحيح مما لا يستقيم فان المهم انما هو اثبات صحة الموجود ولا وجود للصحيح ، واثبات صحة الموجود بوجود الصحيح لا يمكن الا على القول بالاصل المثبت لانه لا يترتب على وجود الصلاه الصحيحه صحه هذه الصلاه الموجوده الا على القول باصل المثبت .

فان قلت المهم فى المقام الخروج عن عهدته التكليف وهو وجود الصلاه الصحيحه من المكلف ولا يثبت حاجه الى اثبات صحه هذا الموجود التى صلاها فليكن الشك فى صحه هذه الصلاه باقيا بعد اثبات ان المكلف صلى صلاه صحيحه .

قلت: نعم وان كان المهم هو اثبات وجود الصحيح الا ان قاعده الفراغ لا تختص بذلك بل هى قاعده مضروبه لاثبات صحه الموجود وان لم يكن فى باب التكليف كباب العقود والايقاعات ونحوهما حيث ان المهم فيهما اثبات صحه العقد الموجود لا وجود العقد الصحيح ان لا اثر له دائما ولا اثر مترتب على صحه العقد الموجود .

و ثانيا : ان متعلق الشك فى قاعده التجاوز انما هى الاجزاء وفى قاعده الفراغ هو الكل و لفظ الشئ فى قوله انما الشك فى شئ لم تجزئه لا يمكن ان يعم الكل و الجزء فى مرتبه واحده اذ لحاظا الجزء بحياله و بما انه شئ لا بد و ان يكون فى مرتبه سابقه على تأليف المركب منه و من غيره او فى مرتبه التأليف لا يمكن ان يكون شيئا فى مقابل الكل بحيث يكون الجزء شيئا و الكل شيئا آخر بل ليس هناك الا شئ واحد وهو كل الذى عباراه اخرى عن الاجزاء و شيئته كل جزء مندكه فى شيئه الكل و غير ملحوظه بحيالها بل فانيه فيه ففى رتبه لحاظ الكل شيئا آخر ، بل لا بد من لحاظ الجزء شيئا بحياله من لحاظه فى المرتبه السابقه عن التأليف او فى تلك المرتبه يكون الجزء شيئا بداهه و بحياله رتبه شيئه الشئ مغايره شيئته بكل لا يمكن ان يجمعها لفظ الشئ الوارد فى الاخبار ، و لا بد ان يراد من لفظ الشئ اما المجرى فيكون مختصا بقاعده التجاوز ، و اما الكل فيكون مختصا بقاعده الفراغ فلا يجمعها كبرى واحده .

و ثالثا : يلزم التهافت و التناقص لو كان مثل قوله (ع) : " انما الشك فى شئ لم تجزئه " شاملا للكل و الجزء فانه لو شك فى الحمد مثلا و هو فى الركوع فلحاظ الجزء الذى هو الحمد يصدق التجاوز فلا يجب العود اليه . و بلحاظ الكل الذى هو الصلاه يصدق عدم التجاوز لانه بعد فى الاثناء فيجب العود اليه و هذا كما ترى مناقضه .

و رابعا : ان التجاوز فى قاعده التجاوز انما هو التجاوز عن محل الجزء المشكوك عن نفسه لكون الشك فى وجوده ، و فى قاعده الفراغ انما هو التجاوز عن نفس الكل لا عن محله فلا يمكن ان يجمعها كبرى واحده .

وخامسا ان متعلق الشك فى **قاعده التجاوز** انما هو نفس الجزء  
 فى قاعده الفراغ ليس الكل بنفسه متعلقا للشك ، او وجود الكل محرزا و  
 انما الكل ظرف للشك ومحل له ، و لكان الاشكالات التزم بعض بتعدد  
 القاعدتين وجعل مثل روايه زراره ، و اسماعيل بن المسئول فيهما عن  
 اجزاء الصلاه دليلا على قاعده التجاوز و لذا اختصت بباب الصلاه ، ولا يتعدى  
 منها الى سائر الابواب فانه و ان كان قوله فى الاولى اذا خرجت من شئ  
 الخ . والثانيه كل شئ شك فيه ، الخ يعم فى حد نفسه اجزاء سائر  
 المركبات الا ان سبق السؤال من خصوص اجزاء الصلاه يوجب من ظهور  
 الذيل فى العموم ، و من هنا لم يعمل الاصحاب بقاعده التجاوز الا فى  
 خصوص اجزاء الصلاه وجعل مثل موثقه ابن بكير و ابن ابى يعقوب دليلا  
 على قاعده الفراغ التى يعم جميع الابواب كما عليه الفقهاء ، و مع تعدد  
 القاعدتين يرتفع الاشكالات و لكن يمكن الجمع بين القاعدتين واحده غايه  
 الامر ان قاعده الفراغ تكون صغرى لكبرى تكويننا . و قاعده التجاوز تكون  
 صغرى فيها بالتعبد والتنزيل لان ملاحظه مجموع الاخبار الوارده فى  
 الباب والتأمل فيها حق التأمل يشرف القطع بان الشارع لم يفيد لنا  
 القاعده واحده و لم يضرب للشك فى الشئ الا قاعده فارده و هى ان الشك  
 فى الشئ بعد التجاوز عنه مما يمضى به ولا يلتفت اليه و يعم ذلك جميع  
 الاشياء فكلما يطلق عليه لفظ الشئ . و بالجمله الذى يظهر من الاخبار  
 بعد التأمل فيها ان الشارع فى مقام بيان اعطاء قاعده كلييه و هى عدم  
 التفات الى الشك فى وجود الشئ اى شئ كان ، و من اى باب كان ، و فى  
 هذه المرتبه و ان لم يتمكن لحاظه شيئا الا انه بلحاظ آخر تنزل الشارع

فى خصوص باب الصلاة الشك فى الجزء منزله الكل فاطلق على الجزء اسم  
 الشئ بلحاظ السابق على التركيب وجعله من مصاديق الشك فى الشئ  
 تعبدا ، او تنزيلا الذى يدل على هذا التنزيل من الاخبار بعد الالتفات  
 الى الشك فى اجزاء الصلاة كروايه زراره وعليه يرتفع الاشكال الخمس  
 المتقدمه ، ان بعد ما كان المراد من الشئ فى قوله انما الشك فى شئ  
 لم تجزه انما هو مطلق الشئ مركبا كان او غير مركب ولم يعم جزء المركب  
 بما هو هو ولم يكن الجزء فى هذا اللحاظ شيئا بل شيئا بالجزء بالتنزيل والتعبد ،  
 فلم يستعمل الشئ فى الجزء والكل معا حتى يقال : انه لا يصح اطلاق  
 الشئ عليه فى مرتبه واحده . وكذا المراد من الشك فى وجود الشئ  
 والشك فى قاعده الفراغ انما هو فى وجود الكل وان كان فى وجود الكل  
 مسببا عن الشك فى وجود جزء او شرطا محاله فلم يكن المراد من الشك  
 فى الشئ الا الشك فى وجوده بمفاد كان التامه فالاشكال الاول والثانى  
 ارتفعا ، وكذا اشكال التناقض والتهاافت اذ الشك فى الحمد مثلا فى  
 الاثناء وان صدق انه شك فى شئ لم تجزه بعد الا انه بعد ما كان  
 الشك فى الشئ مسببا عن الشك فى الحمد وقد حكم الشارع بمقتضى  
 قاعده التجاوز انه قرء الحمد فلا يبقى حينئذ مجال تثبت بقاعده الفراغ لا  
 عاده الحمد وكذا المراد من التجاوز هو التجاوز عن محل المشكوك حينئذ  
 قاعده الفراغ ايضا يكون التجاوز عن محل المشكوك لما عرفت من ان الشك  
 فى قاعده الفراغ ايضا يكون باعتبار الشك فى الجزء غايته ان التجاوز  
 عن محل الحمد تارة يكون بالركوع واخرى يكون بعد الصلاة ، وكذا يكون  
 الشك فى الجزء والشك فى الكل كلتا صورتى الشك فى الجزء والشك فى  
 الكل انما يكون متعلقا بنفس الجزء الا انه عند الشك فى الكل يكون الكا

ظرفا للشك فجميع الاشكالات الخمس حينئذ يرتفع مع الالتزام بكبرى واحده ولا حازه الى تعدد الكبرى و ترتب على وحده الكبرى ثمرات ربما تأتى الاشاره اليها .

المقام الثالث : فى معنى التجاوز ان التجاوز عن الاجزاء المشكوكه نما يكون بالتجاوز عن محلها لا عن نفسها لان المعروض الشك فى وجودها فلا يعقل التجاوز عن نفسها فلا بد ان يكون التجاوز عن الجزء المشكوك بالتجاوز عن محله على نحو الحذف والتقدير .

أقول : لا حازه الى الحذف والتقدير ان بعده لوحظ الشك فى الجزئيه ، منزله الشك فى الكل و لوحظ الجزء بلحاظ السابق من التكاليف شيئا مستقلا بحيال ذاته تنزيلا كان نسبه التجاوز عن الجزء المشكوك اليه على الحقيقه تنزيلا على ما يراه السكاكى فى باب الاستعاره و يكون قد نزل التجاوز عن المحل منزله التجاوز عن نفسه فاضيف التجاوز اليه وعلى كل حال المراد من المحل المنزل او المحذوف هو المحل المضروب للجزء شرعا حسب ما دل عليه دليل ترتب الاجزاء ولا عبره بالمحل العادى اصلا فى الشئ من المقامات ، وان كان ربما حكى عن بعض الاعلام اعتياد فى بعض الموارد كالشك فى التطهير والاستبراء و بعد التجاوز عن محلها و كالشك فى غسل الجانب الايسر عن اعتبار غسله عقيب الأيمن بلا فصل الا ان الظاهر ان فتح باب المحل العادى يوجب تأسيس فقه جديد مع انه لم يكن منه عين ولا اثر فى الاخبار .

ثم انه يعتبر فى قاعده الفراغ ان يكون منشأ الشك ما عدا الجزء الاخير اذ لا يعتبر فى قاعده الفراغ ان يكون منشأ الشك ما عدا الجزء

الذى به يتحقق الفراغ و لكن الظاهر عدم الحاجه الى ذلك اما فى باب الصلاه فلانه عند الشك فى التسليم تجرى قاعده التجاوز فيه على بعض الوجوه وتفصيل ذلك هو ان الشك فى التسليم تاره يكون فى حال الاشتغال بالتعقيب و اخرى لا يكون كذلك وعلى الثانى فاما ان يكون الشك بعد فعل ما ينافى الصلاه عمدا و سهوا كالحديث و اخرى يكون بعد فعل ما ينافى عمدا كالتكلم . و ثالثا لا هذا ، ولا ذاك كما اذا كان ساكتا و شك فى التسليم مع عدم تخلل السكوت الطويل الماحى للصوره و الا كان من القسم المبطل ، فان كان من قسم المبطل فان الشك فى حال التعقيب فلا يبعد ان يكون ذلك من التجاوز عن محل التسليم شرعا قبل التعقيب و مجرد كون التعقيب خارجا عن الصلاه لا يضر بعد ما كان من ملحقات الصلاه كما كان خروج الاذان و الاقامه عن الصلاه غير ضائر بجريان قاعده التجاوز فيها كما صرح بذلك من الاخبار ، و ليس الا لاجل كونها من متعلقات الصلاه و مقدماتها فيمكن التعقيب كذلك . و اما اذا شك قبل ما ينافى الصلاه عمدا و سهوا فالتحقيق فيه انه و ان لم يكن ما ينافيه الصلاه كذلك محل شرعى بل هو من المنافيات و المبطلات الا انه بعد ما كان تحليلها التسليم و كان الحكم الشرعى اعم من التكليفى و الوضعى هو عدم وقوع المنافى فى الاثناء قبل التسليم كان ذلك بمنزله المحل و كانه جعل الشارع محل التسليم قبل فعل المنافى فكان التسليم فى التسليم بعد فعل المنافى من الشك بعد المحل و بذلك يمكن ان يقال ايضا ان فعل المنافى العمدى دون السهوى يكون كذلك اذ عدم منافاته السهوى لا ينافى ان يكون المحل له هو التسليم و كان محل الكلام شرعا قبل السلام مطلقا فانه لا يخلو عن الاشكال .

نعم لو شك في التسليم وهو ساكت قبل ذلك كله كان من الشك في المحل ولزمه فعل التسليم هذا كله لو شك في الجزء الاخير في باب الصلاه واما لو شك في الجزء الاخير في غير باب الصلاه فقاعده التجاوز مما لا مماس بها فيه على ما عرفت من اختصاصها بباب الصلاه فلا بد من التشبث بذيل قاعده الفراغ وهو بمكان من الامكان خصوصا في باب الوضوء، وتفصيله هو لو شك في المسح في الوضوء فلا يخلو اما ان يكون شكه قبل جفاف البلل من الاعضاء واما ان يكون بعده فان كان قبله فلا شبهه في انه يلزم المسح مع عدم تخلل الفصل الطويل الهادم للموالات، واما لو كان بعده كان اللازم عدم الاعتناء به لصدق المضى فيه فيندرج تحت قوله: كلما مضى من صلاتك وطمهورك فامضه كما هو واعاده الوضوء في الفرض ينافي المضى على الوضوء. واما لو كان الشك في الجزء الاخير في غير باب الوضوء مما كان الاعتبار بالشك غير موجب لاعاده المركب بل كان موجبا لاعاده نفس الجزء كالشك في غسل جانب الايسر في باب غسل الترتيبي ففي هذا قال بعض بالمحل العادي وقد عرفت ان المحل العادي مما لا عبره في شيء من المقامات خصوصا في قاعده الفراغ الذي لم يعتبر فيه لا شرعا ولا عاداه هذا ولكن يمكن ان يقال انه ليس في الاخبار لفظه الفراغ حتى يقال ان المعترف في تحققه عدم كون الشك في الجزء الاخير بل في الاخبار هو المضى عن الشيء والتجاوز منه فالامر يدور مدار صدق المضى ولا يبعد ان يدور الصدق مدار فعل معظم الاجزاء اذا كان من عادته الموالات وعدم الفصل بين الاجزاء. والحاصل انه لا يعتبر في صدق المضى عن الشيء العلم باتيان الجزء الاخير بل لو اتى بالجزء الاخير مع عدم اتيانه معظم



الاجزاء لم يصدق المضى و التجاوز بالصدق يدور مدار فعل معظم الاجزاء .  
 المقام الرابع : في اعتبار الدخول في الغير و ظاهر جملة من الاخبار  
 اعتباره و ظاهر جملة اخرى الاطلاق و عدم اعتباره و من هنا وقع الكلام في  
 اعتباره و عدم اعتباره ، و مبنى الوجهين هو حمل المطلق على المقيد ، ا و  
 حمل الضد على الغالب و الاخذ بالاطلاق . و ربما يناقش في اصل  
 الاطلاق لانصرافه الى الغالب من حصول الشك بعد الدخول في الغير  
 فينزل الاطلاق مورد الغالب فحينئذ يدور الامر بين حمل القيد على  
 الغالب و اخراجه عن كونه احترازيا نظير " و ربائبكم اللاتي في حجوركم "  
 فلا يعتبر الدخول في الغير ، و بين حمل المطلق على الغالب من الدخول  
 في الغير فيبلغوا الاطلاق و هذا يمكن الخدشه في ذلك :

اما اولا فبان مجرد كون القيد غالبيا لا يوجب اخراجه عن الاحترازيه  
 بعد ما كان الظاهر في القيد و الاصل فيه هو الاحترازيه الا مع القرينه  
 كما في ربائبكم اللاتي في حجوركم و فتح هذا الباب يوجب الغاء غالب  
 القيود .

اما ثانيا فبان غايته فيما يمكن المساعدة عليه هو كون الغالب في  
 الوجود حصول الشك بعد الدخول في الغير و هذه الغلبه لا يوجب  
 الانصراف و حمل الاطلاق على فرد الغالب فان العله في الوجود مما لا  
 عبره بها ، لم يوجب التفكيك في الصدق على ما بين في محله من انحاء  
 الانصراف .

ثم ان الدخول في الغير في قاعده التجاوز مما لا بد منه لعدم صدق  
 التجاوز عن الجزء بدون ذلك بداهه انه لو كان بعد في محل المشكوك لم

يتحقق التجاوز عنه فاشتبه الدخول فى الغير فى قاعدة التجاوز مما لا بد منه ،  
 واما فى قاعدة الفراغ فسيأتى البحث فيه .  
 ثم قد اختلفت كلمات الاعلام فى ضابط الغير الذى يعتبر الدخول  
 فيه فى قاعدة التجاوز فليل بمطلق الغير سواء كان من اجزاء الصلاة  
 او مقداتها من الهوى والنهوض وسواء كان جزءاً مستقلاً او جزءاً الجزئياً  
 حتى لو شك فى اول السوره وهو فى آخرها بل لو شك فى اول الآيه وهو  
 فى آخرها لم يلتفت الى شكه لانه دخل فى غيره وحيث ان الأخذ بعموم  
 الغير بهذه المثابه مما لا يستقيم لسد لاله روايه اسماعيل على خلافه اذ فيها  
 وان شك فى السجود بعد ما قام فليعض كل شئ شك فيه وقد جاوزه ، الخ  
 اذ لو كان الغير مطلق الغير لما كان وجه للتحديد بعد القيام لان النهوض  
 الى القيام اقرب الى المشكوك من القيام وصدق على النهوض انه غير  
 السجود فالتحديد بالقيام ينافى العموم بالنسبه الى الغير لزم صاحب هذا  
 القول بان روايه اسماعيل يكون مخصصه لعموم الغير ويكون النهوض الى  
 القيام خارجاً عنه ولما كان الالتزام بالتخصيص فى غايه المسامحه بدهاه  
 ان قوله بعد ذلك كل شئ شك فيه وقد جاوزه ، الخ وما سبق لبيان كبرى  
 كليه انما افاده عليه السلام من الصغرى فيكون قوله ( ع ) شك فى السجود  
 بعد ما قام من صغريات تلك الكبرى فلا يمكن اجرائه عن تلك الكبرى . قال  
 بعض الاعاظم بخروج المقدمات عن عموم الغير وعدم شموله مثل الهوى  
 والنهوض مع بقاء عمومه بالنسبه الى ما سوى ذلك من اجزاء الصلاة و اجزاء  
 جزئها . وقيل ان الضابط ، الغير هى الاجزاء والعناوين المستقله فلا  
 يشمل المقدمات و اجزاء الاجزاء بل مقصور بالاجزاء المستقله والعناوين

الاصليه الذى رسم بكل منها باب علاجه عد تدوين كتاب الصلاه لقولهم "باب تكبيره الاحرام ، باب الركوع ونحوها هذا هو المختار . والقول الاول هو المحكى عن الجواهر ، والثانى محكى عن الشيخ (قده) الذى يبدل على المختار هو ما تقدم من ان دخول اجزاء الصلاه فى عموم الشئ ان يكون بعنايه التنزيل و لحاظ الاجزاء بلحاظ السابق على التركيب والمرتبه السابقه على التأليف او فى تلك المرتبه جزء جزء من اجزاء الصلاه و اجزاء اجزائها من الآيات والكلمات بل الحروف شيئاً مستقلاً فى مقابل الكل فدخول الاجزاء فى عموم الشئ فى مقابل دخول الكل فيه انما يكون بالعنايه والتنزيل و لحاظها مستقلاً بللحاظ السابق على التركيب و حينئذ لا بد من لحاظ تلك العنايه والتنزيل فانها على اى تلك الغلبه لوحظت هل وردت على الكلمات والآيات او الاجزاء المستقله بالترتب والمتاصل بالجعل .

و بعبارة اخرى لا بد من ملاحظه مصب العموم الشئ و اطلاقه الغير وان مصبه هل هو الحروف والكلمات ، والآيات او الاجزاء المستقله وحيث ان الدليل على تنزيل الاجزاء منزله الكل وجعلها شيئاً فى قبال جعل الكل شيئاً و لحاظها فى مرتبه سابقه على التأليف ليس الا زوايه زواره و اسماعيل بن جابر و فيها عد الاجزاء المستقله بالترتب المتأصله بالجعل فلا بد من الاقتضاء فى عموم الشئ و اطلاق الغير وعلى مثل هذه الاجزاء و هى التى صارت مورد العنايه التنزيل فيكون المراد بالغير هو الجزء المترتب على الشكوك بحسب ما جعل له من المحل و لا محيص عن القول بخروج الكلمات والآيات وكذا مثل النهوض و الهوى من المقدمات التى لا تأصل لها بالجعل و لو شك فى اول السوره و هو فى آخرها كان عليه

الاعاد مولم يدل بعد فى غير المشكوكه فيه وكذا الوشك فى الركوع بعد الهوى قبل الوصول الى السجود وفى السجود بعد النهوض قبل الانتصاب الى القيام كان عليه الركوع والسجود عدم تجاوز محلها . و ينبغى التنبيه على امور :

الاول : وقد عرفت ان مقتضى روايه اسماعيل و زراره خروج المقدمات من الهوى و النهوض عن عموم التجاوز الا انه ورد فى بعض الروايات انه لو شك فى الركوع يعد ما هوى الى السجود ولم يلتفت ويعيد الى الركوع وهذا بظاهره ينافى خروج المقدمات عن القاعده .

وقد حكى عن بعض حمل قوله : " بعد ما سجد " فى روايه اسماعيل على الهوى للسجود ولا يخفى بعده و الاولى ان يقال بانه لامعارضه بين الاخبار فان الهوى له مراتب اذ من مبداء التصوص الى الوصول الى حـد الساجد كله يكون هوىاً فحيثئذ يحمل الهوى على آخر مرتبه التى به يتحقق السجود ولا يلزم شئ سوى تقييد اطلاق الهوى وحمله على المرتبه الاخيره ولا يخفى اقربيه هذا الوجه .

الامر الثانى : مقتضى ما ذكرنا من ان المراد بالغير الذى يعتبر الدخول فيه هو الجزء المترتب على المشكوك بحسب ما قرره الشارع من المحل هو انه لو شك فى السجود و هو فى التشهد ، او شك فى الحمد و هو فى السوره لم يلتفت و لكن مقتضى روايه زراره و اسماعيل عدم جريان قاعده التجاوز فيهما او جعل الغير عن الشك فى السجود و هو فى القيام و لم يذكر التشهد فيهما ، وكذا جعل الغير عند الشك فى القرائه و هو الركوع و لم يذكر السوره هذا ، و يمكن ان يقال انه (ع) فى مقام بيان الركوع و السجود من ركعه الاولى و ادرج الشك فى اجزاء سائر الركعات

ومنها التشهد فى الكبرى الكليه التى ذكرناها بعد ذلك من قوله " كل شئ جاوزته ، الخ .

فعدم ذكر للتشهد انما هو لاندراجہ تحت الكليه المذكوره واما السوره بالنسبه الى الحد فيمكن ان يقال اندراجها تحت الكليه وعدم ذكرها فى الروايه لاجل الاندراج الا ان المسأله لا يخلو عن الاشكال .

الامر الثالث : مقتضى ما ذكرنا من معنى الغير عدم الفرق بين الاجزاء الواجبه والمستجبه فلو دخل فى جزء مستحب مترتب على المشكوك كان مندرجا فى عموم القاعده بل لو لم يكن المستحب من اجزاء الصلاه كالقنوت كان مندرجا تحت القاعده ويدل على شمول القاعده للمستحبات اذ راج الاذان و الاقامه فى الروايه كما فى روايه الزراره مع انها من المستحبات الخارجيه فيما يشك باستصحاب الداخله فيهما .

الامر الرابع : لو شك فى التشهد بعد ما قام فهو وان خلت النصوص عن التصريح به الا انه مندرج فى العموم .

الامر الخامس : لو كان الهوى من القيام الى الركوع من المقدمات كما قال به بعض كان مقتضى القاعده الرجوع الى السوره ما لم يصل الى حد الركوع كما يدل عليه روايه اسماعيل من قوله : بعد ما سجد حيث ان ظاهره اعتبار تحقق الجزء المترتب على المشكوك ، وكذا قوله بعد ما ركع فى روايه زراره ، وان كان ذلك لا يخلو عن كلام .

واما لو قلنا ان الهوى من القيام الى الركوع ليس من المقدمات

كما بينا فى محله فاللازم عدم الرجوع الى السوره لو شك فيها بعد ما هوى ولم يصل الى حد الركوع لصدق انه دخل فى الغير المترتب هذا كله فى الغير المعترف فى قاعده التجاوز .

واما فى قاعده الفراغ فيعتبر ايضا الدخول فى الغير كما عرفت من تقييد بعض الاخبار بذلك الا انه الغير المعترف فى قاعده الفراغ مطلقا الغير بحيث يكون الشخص فى حاله اخرى مغاير حاله لحاله الاشتغال بالعباده كما صرح بذلك فى بعض اخبار الوضوء .

نعم مجرد السكوت وعدم الاشتغال بالعباده ربما لا يعد حاله اخرى مغايره بل يعتبر الاشتغال بامر وجودى .

ومن هنا يظهر ان اعتبار الدخول فى الغير فى قاعده الفراغ شرط خارجى اعتبره الشارع تعبدا وليس محققا بصدق الفراغ كما كان محققا لصدق التجاوز .

المقام السادس : فى جريان قاعده الفراغ والتجاوز فى الشروط اعلم ان الشروط على انحاء ثلاث :

منها ما كان شرطا للصلاه فى حال الاجزاء كالطهور والستر ، والاستقبال وغير ذلك .

ومنها ما كان شرطا لنفس الجزء وهذا ايضا يكون على وجهين : الاول - ما كان شرطا له عقلا بمعنى انه يكون به قوام الجزء و تحققه

خارجا بحيث لا يصدق الفاقد للشرط عنوان الجزء كالمولات بين الحروف  
فى الكلمه حيث ان عدم المولات لا يمكن تحقق الكلمه خارجا .  
الثانى ما كان شرطاً له شرعا من دون ان يتوقف عليه عقلا كالجهـر  
والاخفات بناء على احد الوجهين من كونهما شرطا شرعيا للقائه لانهما  
شرط للصلاه فى حال القرائه كما ربما يدل عليه قوله لا تجهر بصلاتك ومحل  
الكلام فى المقام هو ما كان شرطا للصلاه فى حال الاجزاء كالطهــــــــــــــــور  
والاستقبال ، واما القسمان الآخران فسيأتى الكلام فيهما فى المقام الآتى  
وينبغى قبل التعرض لحكم الشروط عن تمهيد مقدمه : وهى ان قاعده  
التجاوز فى مورد جريانها ان تكون محرزه للمشكوك والبناء على حصوله  
وتحققه خارجا فانها لو لم يكن من الامارات فلا اقل من كونها من الاصول  
المحرزه وتكون حكمها حكم الاستصحاب فكما ان الاستصحاب موجب للبناء  
على تحقق المستصحب وجوده خارجا و يترتب جميع آثار الوجود فكذلك  
قاعده التجاوز فى مورد جريانها موجب للبناء على حصول المشكوك وترتيب  
جميع آثار وجوده وهذا بخلاف قاعده الفراغ فانها لا توجب الا صحه  
العمل و الفراغ عنه و براهنه الذمه منه من دون ان يقتضى وقوع جزء المشكوك  
الذى اوجب الشك فى الفراغ بل اقصى ما يقتضيه صحه العمل كما لا يخفى  
اذا عرفت ذلك فنقول : لو شك فيما يكون شرطا للصلاه فى حال الاجزاء  
فتاره يكون الشرط مما له محل شرعى كما لا يبعد ان تكون الطهاره الحدثيه  
كذلك حيث يستفاد من قوله تعالى " اذا قمتم ، الخ " ان محل الطهاره  
قبل الصلاه واخرى لا يكون للشرط محل شرعى كالاتقبال والستران لم  
يجعل الشارع محل الاستقبال قبل الصلاه بل المجعل الشرعى هو اعتبار

الاستقبال حال الاجزاء غايه الامر انه يتوقف حصول الاستقبال عقلا قبل الصلاه من باب المقدمه فيقع التكبير قبل الاستقبال . ثم ان الشك فى الشرط فى كلا الفرضين تاره يكون فى الاثناء فهذا مما لا ينبغى الاشكال فى جريان قاعده التجاوز فيه فيكون محرزاً بشرط و يترتب عليه جميع آثار الوجوديه للشرط كما عرفت فيما مهدنا فى المقدمه فلو شك فى الوضوء بعد ما دخل فى الصلاه مضى على صلاته و كان بحكم قاعده التجاوز متوضئاً كما لو كان مستصحب الطهاره و حينئذ يجوز له اتمام الصلاه بل فعل كلما يكون مشروطاً بالطهاره و لا يلزم اعاده الوضوء حتى بالنسبه الى الصلاه الاخرى لانها محرز الوضوء بمقتضى قاعده التجاوز . و دعوى ان قاعده التجاوز انما تجرى بالنسبه الى خصوص الاجزاء و اضحه الفساد . اذ ارتباط الوضوء بالصلاه ليس باضعف من ارتباط الاذان و الاقامه بها بل هو اقوى منها كما لا يخفى . و كذا الكلام لو شك فى الظهر و هو فى العصر فان فعل الظهر شرط لصحة العصر و محلها الشرعى قبل فعل العصر كما يدل عليه قوله (ع) الا ان هذه قبل هذه و سائر ادله الوقت فيجربى قاعده التجاوز يحرز بها نفس الشرط عن فعل صلاه الظهر بعد ذلك كما لو احرز قبل الظهر باصل آخر غير قاعده التجاوز .

و دعوى ان قاعده التجاوز انما يجربى بالنسبه الى حيثه ترتب العصر على الظهر و كونها شرطاً لصحتها من حيث عدم وجوب العدول منها اليها . و ليست هى جاريه بالنسبه الى فعل نفس صلاه الظهر حتى لا يحتاج الى فعلها بعد ذلك و اضحه الفساد لان حيثه الترتيب انما يكون مصححاً لجريان قاعده التجاوز فى نفس صلاه الظهر التى هى شرط لصحة العصر .



اذ لولا تلك الحثيه لما كان محلا شرعيا للشرط و يكون حينئذ محالا لقاعده التجاوز كما سيأتى فى الشروط التى لم يكن لها محل شرعى ، و الحثيه انما يحتاج اليها لانها مصححه لاصل من جريان القاعده و لكن القاعده انما تجرى بالنسبه الى ذات الشرط الذى هو فعل الظهر فيكون له محرزا لها . و دعوى ان القاعده انما تجرى بالنسبه الى اجزاء العمل و شروطه و بالنسبه الى جمله العمل الذى يشك فلا يجرى ايضا و اضحه الفساد ، اذ لو كان العمل بجملته شرطا شرعيا لعمل آخر كما للشرط محل شرعى ايضا كانت قاعده التجاوز جاريا لا محاله و لا موجب لتخصيص بخصوص الاجزاء و الشرايط التى لم يكن متعلقا للتكليف النفسى بل كل عمل بسيطا كان او مركبا كان شرطا لعمل آخر و كان المحل المقدر شرعا للشرط قبل ذلك المشروط يكون مجرى القاعده و يترتب عليه جميع الآثار الشرعيه المترتبه على الاجزاء و الشرايط فلا يجب عليه فعل الظهر لو شك فى الظهر و لا الوضوء لو شك فيه و هو فى الصلاه و جاء له فعل كل مشروط بالوضوء كما لو شك فى الاذان و هو فى الاقامه كما يحرز له فعل الصلاه التى قام لها بلا اذان جاز فعل الصلاه الاخرى المترتب عليها بلا اذان اذا كان من موارد الاكتفاء باذان الصلاه الاولى و لا يمكن ان يقال ان قاعده التجاوز انما يثبت الاذان لخصوص الصلاه التى شك فيه فى حال الاقامه هذا كله اذا حصل الشك فى اثناء العمل ، و اما اذا حصل الشك بعد الفراغ من العمل فكذلك ايضا فيما كان للشرط محل شرعى كما هو مفروض البحث فان الفراغ من العمل لا يمنع عن جريان قاعده التجاوز و لا مجال لقاعده الفراغ و انه مسبب عن الشك فى وجود الشرط ، و بعد جريان قاعده التجاوز بالنسبه الى الشك لا يبقى

مجال لقاعده الفراغ لارتفاع موضوعها ، و ذلك لان موضوع الفراغ هو الشك فى صحه العمل و المفروض ان الشك فى الصحه سبب عن الشك فى ترك الشرط بعد احراز الشرط ، ببركه قاعده التجاوز لا يبقى الشك فى صحه العمل لا يجرى فيه قاعده الفراغ . و توهم اختصاص قاعده الشك فى اثناء العمل ضعيف اذ الضابط فى جريان قاعده التجاوز هو ان يكون الشك فى امر جاوز محله و قد دخل فى غيره المترتب عليه شرعا من غير فرق بين ان يكون ذلك الغير متصلا بالمشكوك او منفصلا عنه فكما انه لا فرق فى جريان القاعدتين فيما اذا شك فى الحمد و هو فى السوره و بين ما اذا شك فى الحمد و هو فى السلام و حينئذ لو شك فى فعل الظهر بعد الفراغ عن صلاه العصر لا يجب عليه فعل الظهر بعد الفراغ عن صلاه العصر لا يجب عليه فعل الظهر ، و اما اذا لم يكن للشرط محل مقرر شرعا كالستروالاستقبال و امثال ذلك فتارة يقع الشك فى اثناء العمل و اخرى يقع بعد العمل فان كان فى اثناء العمل فلا مجال لقاعده التجاوز لان المفروض عدم تقرير محل شرعى للشرط حتى يصدق التجاوز عنه ، و المحل العادى قد عرفت ما فيه . و اما قاعده الفراغ فلعدم الفراغ من العمل بعد ، و منه يظهر ضعف ما نقل من المدارك من الشك فى الشروط عند الدخول فى المشروط و الكون على هيئه الداخلكم حكمه حكم الشك فى الاجزاء فى عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك فى الوقت و القبلة و اللباس و الطهاره و امثالها بعد الدخول فى الغايه و المشروط و وجهه هو انه كان بناء جريان قاعده التجاوز فقد عرفت اختصاص مجراها بما اذا كان للمشكوك محل مقرر شرعى و ان كان بناء على جريان قاعده الفراغ فالمفروض انه بعد لم يفرغ من العمل .

و لو قيل انه يكفى فى جريان قاعده الفراغ عن كل عمل و لو كان ذلك العمل جزء العمل فمع ضعفه فى نفسه لا اثر له فى المقام لانه و ان فرض جريان القاعده بالنسبه الى ما فعله من الاجزاء الا انه لا مجرى لها بالنسبه الى الاجزاء اللاحقه لعدم الفراغ عنها فلا بد من احراز الشرط فيها ، و اما اذا حصل بعد الفراغ فقاعده الفراغ تجرى و تثبت صحه العمل الا انها حيث لم يكن كقاعده التجاوز محرزها لذات الشرط كان اللازم عليه احراز الشرط بالنسبه الى اعمال اللاحقه المشروطه به . و من جميع ما ذكرنا يظـهـر المناقشه فيما افاده الشيخ فى المقام فراجع .

الامر السابع : قال الشيخ ( قده ) : ان الشك فى صحه الشئ السابق به لعنوان حكمه حكم الشك فى الاتيان بل هو هو يرجع الشك فى وجود الصحيح و محل الكلام فى المقام ما لا يرجع فيه الشك فى ترك بعض ما يعتبر فى الصحه و هذا الكلام منه ( قده ) لا يخلو عن اشكال اما اول فلان قوله و محل الكلام فى المقام ما لا يرجع فيه الشك فى ترك بعض ما يعتبر فى الصحه بظاهره لا يستقيم اذ الكلام فى المقام المتقدم كله كان مما يرجع الشك فيما الى الشك ففى ترك بعض ما يعتبر فى الصحه اذ الذى يعتبر فى الصحه ليس الا الشروط و قدم تقدم البحث عنها . و اما ثانيا فلانه لم يعلم المراد من قوله و محل الكلام فى المقام ، الخ . و انه هل اراده عدم جريان القاعده فيما اذا رجع الشك فيه الى الشك فى ترك بعض ما يعتبر فى الصحه اراده جريان القاعده فيه . و اما ثالثا فلانه لم يبين وجه كون اللاحق بالخلو عن الاشكال و بالملحق حتى يكون فى الحاقه الاشكال ، و كيف كان فالمراد بيان اصل المطلب فنقول قد عرفت فى المقام المتقدم ان الشروط

على اقسام اثلاث :

الاول - ما كان شرطا للصلاه فى حال الاجزاء كالطهاره والاستقبال .  
 الثانى - ما كان شرطا لنفس الجزء بمعنى انه به يكون تمام الجزء  
 عقلا كالموالاة فى حروف الكلمه حيث انه يصدق على الحروف الغير المتواليه  
 انها كلمه .

الثالث - ما كان شرطا شرعيا للجزء لا مما يتقوم عقلا و ذلك كالجهر  
 والاختفات فى القرائه على احد الوجهين . والمتكفل لبيان حكم الشك فى  
 القسم الاول من الشروط هو المقام المتقدم . واما هذا المقام فهو متكفل  
 لحكم الشك فى القسمين الاخيرين من الشروط واما القسم الاول منها فقد  
 ينبغى الاشكال فى جريان قاعده التجاوز فيه بدهاه ان الشك فى تحقق  
 الموالات بين حروف الكلمه يرجع الى الشك فى وجود الكلمه و شان قاعده التجاوز  
 اثبات الوجود والموالات بين الكلمات والآيات نهى مما لا يتوقف عليها صدق الكلام  
 لصدق الفاعل تحملا عقلا بل هى مما يعتبر شرعا سواء فى ذلك الموالات القابل للفصل  
 الطويل الماخى للصوره المتقابل لما يكون عرفا بالتتابع بنا على اعتبارها ايضا زائدا  
 على الماخى للصوره كما هو قول جماعه فالموالاة بين الكلمات والآيات بكلام معنيها  
 انما يكون من الشروط الشرعيه لا العقلانيه . ومن هنا فرق آخريين الموالات فى حروف  
 الكلمه وبين الموالات فى الكلمات والآيات وهوان الموالات فى حروف الكلمه انما  
 يكون شرطا لنفس الكلمه وهذا بخلاف الموات بين الكلمات والآيات فانها شرط  
 للصلاه فى حال القرائه فتكون وزان هذا الموالات وزان الطهاره والاستقبال ومما ذكرنا  
 يظهر ما فى كلام الشيخ ( قده ) من عطف الموالات للمعتبره فى الكلمات  
 والآيات على الموالات المعتبره فى حروف الكلمه بما عرفت من الفرق بين

المعطوف والمعطوف اليه ولاجل هذا الفرق يختلف حكمها فى ما نحن فيه اذ موالات المعترضه فى حروف الكلمه يكون مجرى لقاعده التجاوز عند الشك فيها . واما الموالات المعترضه فى الكلمات فلا مجال للقاعده فيها اذ الموالات فيها بالمعنى المقابل لمحو الصوره يكون قولنا موجبا للبطلان سهوا وعمدا والشك فيها يكون شكا فى عروض المبطل يكون من صغريات مسئلة الشك فى عروض المبطل من حيث جريان استصحاب الصحه وعدم جريانه اذا كان الشك فى عروض القاطع على ما تقدم من الكلام فيه فى مسأله استصحاب صحه الاجزاء السابقه و الموالات بالمعنى التتابع العرفى وان كان فواتها سهوا غير موجب للبطلان الا انه لا اثر لقاعده التجاوز فيها عند الشك اذ القطع بفواتها سهوا لا يوجب شيئا بعد فوات محلها فضلا عن الشك فيها اذ المفروض انها شرط للصلا فى حال الكلمات فبمجرد القرائه للكلمات يفوت محلها ، او العود على الكلمات لتدارك الموالات يوجب زياده الكلمات عمدا و هو مبطل فظهر عطف الموالات فى كلمات الآيه على الموالات فى حرف الكلمه .

واما القسم الثالث من الشروط و هو ما كان شرطا شرعيا لنفس الجزء فلم نعثر له على مثال سوى الجهر والاخفات والبحث عنها قليل الجدوى لورود الروايه باغتفار نسيانها ولو مع التذكر قبل الركوع .

الامر الثامن : الشك الحاصل فى قاعده الفراغ والتجاوز قد يكون مع التفاته الى كيفية العمل وصوره وقوعه المعترضه فيه من الاجزاء والشرائط وما هو ينبغى ان يقع عليه ثم بعد العمل طرء الشك فى وقوعه على ما ينبغى وقوع العمل عليه لاحتمال ترك جزء او شرط نسيانا ، او عمدا وهذا هو المتيقن

من جريان قاعده التجاوز و الفراغ اذا كان عن نسيان . و اما احتمال العمد فبأتى حكمه بعد ذلك و قد يكون وقوع العمل كذلك من دون ان يكون ملتفتا الى ما ينبغى وقوع العمل عليه حين العمل بل عمل عملا و احتمال مصادفته مع الواقع من غير اختبار بحيث لو كان حين العمل ملتفتا لكان شاكا ايضا فى صحته و مطابقتها للمأمور به كما اذا توجه الى جهه و صلى من دون ان يحرز كونها هى القبلة بل كان غافلا عن ذلك ثم بعد ذلك شك فى وقوع صلاته الى القبلة و كما فى الجاهل المقصر ، او عمل عملا بلا تقليد ثم بعد ذلك شك فى مطابقه عمله لفتوى الفقيه الذى يجب الرجوع اليه الآن و هذا ايضا يتصور على وجهين :

احدهما - انه الآن و هو آن الشك و الفراغ من العمل لا يدرى صورته العمل و كيفيه وقوعه بمعنى انه لم يعلم الجبهه التى صلى عليها و انها ايه جهه من الجهات كانت او انه لم يعلم صلى مع المشكوك اولا .  
و ثانيها انه الآن ان الفراغ من العمل و الشك يدرى صورته العمل و كيفيه وقوعه و ان الجبهه التى صلى عليها هى هذه الجبهه الخاصه غايه الامرانه لا يعلم انها هى القبلة . و قد يكون شكه فى وقوع العمل على وجه مسبق يشك قبل العمل و كان هذا الشك محكوما بحكم مخالف لحكم قاعده الفراغ و التجاوز من استصحاب او قاعده الاحتياط و هذا يتصور ايضا على وجهين :

احدهما - انه كان قبل العمل شاكا كما فى الحديث و كان حكمه استصحاب الحدث و بعد ذلك غفل و صلى ثم شك فى الحدث و لكن يحتمل انه توطأ قبل الصلاه بعد استصحاب الحدث .

ثانيهما انه لم يحتمل الوضوء بعد الاستصحاب ولكن بعد الفراغ يشك فى الحدث من جهه احتمال مخالفه استصحابه للواقع وكذا الحال فيما اذا تطهر باحد اطراف الشبهه المحصوره غفله . وقد يكون شكه بعد العمل مسبقا بشك موافق بحكم الشك بعد الفراغ كما اذا كان المستصحب بطهاره او قامت البنيه عليها و بعد الصلاه زالت البينه مثلا وهذا ايضا ينصور على وجهين احدهما اذا علم بفسق الشاهد ولكن يحتمل مطابقه قوله للواقع . و ثانيهما ما اذا شك فى عداله البينه فيحتمل ان يكون عادلا ينبغى الاعتماد عليها ولكن يحتمل مصادفه وقوعها للواقع فهذه جمله اقسام الشك الواقع بعد الفراغ و التجاوز .

اما القسم الاول - فقد عرفت انه المتيقن بشمول اخبار الباب له اذا احتتمل الترك نسيانا و فى حكم هذا القسم الوجه الاول من القسم الثالث و هو ما اذا كان مستصحب الحدث قبل الصلاه و لكن احتتمل الوضوء بداهه ان استصحب الحدث لا يزيد حكمه عن العلم بالحدث فكما انه لو كان عالما بالحدث و شك بعد الفراغ منه من جهه احتمال الوضوء قبلها كان مورد قاعد الفراغ و التجاوز . فكذلك لو كان مستصحب الحدث مع احتمال الوضوء بعد ذلك - و اما الوجه الاخير من القسم الثالث و هو ما اذا لم يحتمل الوضوء بعد استصحاب الحدث ينبغى القطع بخروجه عن مجرى القاعده و ان حكى عن بعض جريانها فيه ايضا و ذلك لانه باستصحاب الحدث يكون فى حكم العالم به فهو كمن صلى عالما بالحدث . و بالجمله قاعد الفراغ انما يكون حاكمه على الاستصحاب الجارى بعد الفراغ . و اما الاستصحاب الجارى قبل العمل فلا يمكن حكومتها عليه اذ لا مجال للقاعده قبل العمل

واما جريانها فى الوجه الاول فليس من جهه حكومتها على الاستصحاب الجارى قبل العمل بل حيث احتل بعد العمل ان يكون متوضاً قبل ولا مانع لهذا الاحتمال لا استصحاب حكم المستصحب فيرجع الامر بالاخره الى حكمه القاعده على الاستصحاب الجارى بعد العمل و اين هذا اذا لم يحتمل الوضوء بعد الاستصحاب الذى كان قبل العمل .

والحاصل انه حيث قد يتجز عليه قبل الصلاه حكم الحدث بمقتضى الاستصحاب ولم يحتمل بعد ذلك ما يوجب رفع حكم الحدث عنه كانت القاعده فى مثل هذا ساقطه . و مجرد احتمال مخالفه الاستصحاب للواقع مما لا يغنى عن شئ بعد ما كان الواجب عليه الغاء هذا الاحتمال . بقى حكم القسم الثانى بكلا وجهيه والرابع . اما الوجه الاول منه هو ما اذا لم يدرى بعد الفراغ عن كيفية وقوع العمل وانه الى اى جهه صلى فمقتضى اطلاق قوله كلما مضى من صلاتك و طهورك فامضه كما هو شمول القاعده له ولو لکن مقتضى التعليل وهو قوله حين يتوضأ اذ كر منه حين يشك صورته شمول القاعده له لان المفروض انه دخل فى العمل عن جهل وغفله ولم تكن هرحين العسل اذ كرمه حين يشك الا ان يقال بانه بنى على استفساده العليه من قوله حين العمل اذ كر ، الخ و انه كبرى كليه لا عله للتشريع وحكمه الجعل بخال لا يخلو عن اشكال لقوه احتمال ان يكون التعليل بالا ذكره من باب الغالب واما الوجه الثانى من القسم الثانى وهو ما ذكرنا صورته العمل محفوظه كما اذا صلى الى جهه معينه ويشك فى كونها هى القبليه او اغتسل او توضأ مع علمه بعدم تحريك خاتمه ويشك فى وصول الماء تحته فهو مشترك فى الحكم مع القسم الرابع بكلا وجهيه ولا بد قبل بيان الحكم من تمهيد مقدمه وهى ان الموضوع فى قاعده الفراغ والتجاوز انما هو



العمل بالمكلف به الواقعى المحرز اجزائه و شرائطه و موانعه من دون ان يكون فيه شبهه حكميه ومفهومييه ولا موضوعيه و كان الشك محضا فى انطباق المأتى به على ذلك المحرز .

و بعبارة اخرى كان الشك ناشيا عن العمل بحيث لو كان ذلك العمل الصادر منه لما كان هناك شك والحاصل انه لا بد لموضوع قاعده الفراغ من ان يكون الشك فى كيفية العمل الصادر منه و انه هل صدر عنه على وجه مطابق للمأور به الواقعى ام لا بحيث لا يرجع الشك الى الشبهه المفهومييه والحكميه والمصداقيه بمعنى انه يشك فى تحقق المأوريه من جهه احدى هذه الشبهات و ان لم يصدر بعد ، العمل من المكلف .

و بعبارة اخرى يعتبر فى جريان قاعده الفراغ ان يكون قوام الشك بصدور العمل عن المكلف بحيث لو لا العمل الصادر منه لما كان هناك شك و من هنا نقول انه يعتبر فيه ان يكون الشك متمحضا فى ناحيه العمل على المأوريه .

اذا عرفت ذلك فنقول ان الشك فى الوجه الثانى من القسم الثانى و هو ما اذا علم بكيفية صدور العمل كمن علم ان حرك الخاتم فى الوضوء او صلى الى هذه الجهة المعينه فان وصول الماء تحت الخاتم و ان هذه الجهة هى لا يتمحض فى انطباق العمل الصادر عنه على المأور به بل يكون شكه لا مرآخر اجنبى عن العمل فان وصول الماء او كون الجهة قبله حاصل صدر عن المكلف عمل او لم يصدر وهذا بخلاف ما اذا شك فى وصول الماء تحت الخاتم بعد تحريكه للخاتم او شك فى الصلاه على القبلة مع عدم علمه بالجهة التى صلى عليها فان الشك فيها محض فى كيفية العمل

والانطباق على المأموريه و كذلك عمل الجاهل المقصر الشاك فى انطباق عمله على رأى من يجب عليه تقليده فان شكه ايضا محض فى كيفية عمله وان كان منشأ شكه جهله بالحكم و حاصل الكلام انه فرق واضح بين ما اذا عمل الجاهل بهذه يشك فى كيفية عمله و انه صلى مع المشكوك اولا ؟ او صلى بلا سورته ، اولا مع تقليده عن ليصح الصلاه مع المشكوك او بلا سورته و بين ما اذا صلى فى ثوب معين يشك فى كونه من المشكوك فان الشك فى الاول متمحض فى كيفية العمل و انطباقه على فتوى مقلده ، و فى الثانى يكون خارجا عن كيفية العمل و ان السبب عند الشك فى انطباق العمل الا انه فرق بين ما اذا كان الشك اولا و بالذات فى كيفية العمل و الانطباق و بين ما اذا كان الشك لامر خارج عن العمل يكون مسببا للشك فى الانطباق من دون ان يكون هناك شك آخر خارج عن العمل و بما ذكرنا يظهر لك حكم القسم الرابع بـ لا وجهيه فانه و ان كان شكه بعد الفراغ مسبقا بشك كان حكمه موافقا لقاعده الفراغ كما اذا قامت البينه ان هذه الجهه هى القبلة و صلى عليها الا ان هذا الحكم يدور مدار البينه و المفروض ان بعد الفراغ زالت البينه اما لعلمه بفسق الشاهد و اما لشكه بفسقه و على كـ لا التقديرين يكون من الشك السارى فيرجع شكه بالاخره الى الشك فى كون هذه الجهه هى القبلة و يندرج فيما تقدم من الوجه الثانى من القسم الثانى و كذا الحال فيما اذا كان قبل العمل قاطعا مما يقتضيه قاعده الفراغ و لكن بعد العمل يشك فى مطابقه قطعه للواقع و عدم مطابقته سواء كان الآن متذكرا بمدرك قطعه و انه حصل فيما لا ينبغى الاعتماد عليه او لم يتذكر و احتمل حصوله فيما لا ينبغى الاعتماد عليه و منه يظهر ضعف ما

استجوده الشيخ (قده) من الفرق بين التذکر بمدرك قطعه وعدم التذکر وانه فى صوره الاولى تجرى قاعده الفراغ ، وفى صوره الثانيه تجرى عند التعرض لمدرک قاعده اليقين بعد بيان عدم شمول اخبار الاستصحاب لها فراجع .

بقى فى المقام شئ ينبغى التنبيه عليه وهو ان ما ذكرنا من جريان قاعده الفراغ فى الجاهل المقصر عمل بهذه لا يدرى كيفيه عمله وانه مطابق لرأى من يجب عليه تقليده او غير مطابق انما هو بعد تقليده او اجتهاده وعمله باحكام العمل من الاجزاء والشرائط والموانع . واما قبل التقليد والاجتهاد فلا يجرى فى حقه قاعده الفراغ لا من جهه ان شكه لا يتمحض فى كيفيه العمل بل لان الجاهل المقصر حيث انه قد تنجز عليه الاحكام بنفس التفاته وشكه وكان اللازم عليه هو التعلم ، او الاحتياط كان حكمه حكم العاقل باحد اطراف الشبهه غفله حيث قلنا انه لا يجرى فى حقه قاعده الفراغ وبعبارته اخرى الشك فى صحه عمل الجاهل المقصر يندرج فيما قلناه فى الوجه الثانى من القسم الثالث من اقسام الشك بعد الفراغ وهو ما اذا كان شكه بعد الفراغ مسبقا بالشك ، قبل العمل وكان حكمه مخالفا لحكم الشك بعد الفراغ الذى قد عرفت عدم جريان قاعده الفراغ فيه بمقتضى القاعده عدم جريان قاعده الفراغ فى حق الجاهل المقصر الا انه بعد تقليد او اجتهاد يجرى فى اعماله السابقه وذلك لانحلال علمه الاجمالى بالتكاليف ، وبالجملة كان حكم الجاهل المقصر قبل التقليد هو الاحتياط والاخذ بتمام اطراف الشبهه بعد التقليد ينقلب حكمه ويكون الحاله السابقه لسائر الشبهات البدويه التى يحتمل مطابقتها للواقع .

بقى الكلام فى حكم من يحتمل الترك عمدا الذى وعدناه سابقا ،  
 ومجمل الكلام فى ذلك هو انه لا ينبغى الاشكال فى عدم شمول قوله " هو  
 حين العمل اذكر " اذا حتمل الترك عمدا اذا المقابل للذكر هو النسيان  
 لا العمد فان على كون الاذكريه عليه للحكم فاحتمال الترك عمدا يخرج عن  
 مجارى قاعده الفراغ والتجاوز ، بل الظاهر خروجه ايضا حتى بناء على عدم  
 كونه وانه حكمه التشريعى والاخذ بالعموم قوله " كلما مضى من صلاتك  
 وطهورك ، الخ " كما هو ظاهر من قوله مضى هو ما كان ماضيا بنفسه لانه  
 تركه عمدا فالانصاف ان احتمال الترك خارج عن مجرى القاعده نعم يمكن  
 ادراج ذلك فى قاعده اخرى وهو اصله الصحه فى عمل نفسه بناء على تعميم  
 اصله الصحه بالنسبه الى عمل النفس وغيره وسأتى الكلام فيه .  
 هذا تمام الكلام فى قاعده الفراغ والتجاوز .

ومن الاصول الحاكمة على الاستصحاب اصله الصحه فى الجملة .  
 و تنقيح البحث يتم فى طى تنقيحات :

الاول : فى حكم اصل الصحه بالنسبه الى عمل الغير ولا اشكال  
 فى اعتبارها فى الجملة الا ان الكلام فى مدرك اعتبارها . وقد استدل له  
 بالكتاب والسنه ، والاجماع ، والسيره المستمره من بناء العقلاء ، ولزوم  
 العسر والخرج ، واختلال النظام وغير ذلك ولا يخلو من المناقشه و  
 العمده منها هو الاجماع وبناء العقلاء فى الجملة لكون الآيات والاخبار  
 بمعزل عن الدلاله على المدعى وهو حمل عمل الغير على الصحه بمعنى  
 ترتيب آثار الواقع على فعله ، بل انما تدل على حسن المعاشره مع الناس ،  
 واما العسر والخرج واختلال النظام فبالمنع عن لزومها لو لم يبين على

الصحه . اما فى العبادات فلانه لو لم يحتمل العبادات الصادرة عن الغير على الصحه بل لو حملناها على الفساد لم يلزم منه اختلاف النظام ابدا ، واما فى المعاملات فكذلك لم يقع القبض ضروره انه اذا كان الثمن فى يد المشتري والمثمن فى يد البايع يكون حالهما حال قبل وقوع العقد وكما لا يلزم من كونهما اختلال النظام ولم يقع العقد بعد كذلك لا يلزم من كونها فى يدهما اختلال وقد وقع العقد ومع حصول القبض ومبادله كل من العوضين عن كل من اليدين الى الاخرى وان كان لا يوجب الاختلال فى المبيع عن الحمل على الصحه ولكن لا يحتاج فى رفع الاختلال الى الالتزام باجراء اصله الصحه لكفايه اليد فى الحكم بالصحه بمعنى ترتيب الآثار على ذبيها ومعها لا يلزم اختلال مع عدم اجراء اصله الصحه . وبالجملة فالمدرك هو الاجماع وبناء العقلاء فالظاهر انعقاده على اعتبارها فى الجملة والظاهر منه ايضا ان يكون انعقاده على اعتبارها على نحو القضية الحقيقيه بان يكون على عنوان اصله الصحه فى فعل الغير لا الفضيئه الخارجيه ، بان يكون فى موارد الجزئيه والصغريات الخارجيه فحينئذ لا يضر الاختلاف فى بعض الموارد والصغريات فى مقام التمسك بالاجماع . وتوضيح ذلك انه قد يكون الاجماع مستفادا من الاستقراء والتصفح فى الموارد الجزئيه الخارجيه التى بنوا على اصله الصحه فيها وقد يكون نفس قضيه اصله الصحه فى عمل الغير معقدا للاجماع مثل ما لو ورد دليل لفظى يدل عليه . فعلى الوجه الاول لا بد فى اعتبار الاجماع من الاقتصار على مقدار الاستقراء والموارد التى انعقد الاجماع عليه . وعلى الوجه الثانى لا بد من اتباع معقد الاجماع ولا يضر تحقق

الخلاف فى الموارد الجزئيه و ثبوت القبول بالفساد فيها و الموارد التى يعلم الخلاف و ذلك لكون المورد لمختلف فيه كالمخصص بالنسبه الى ما سبق من الكليه من معقد الاجماع و ذلك كالدليل اللفظى يعينه حيث يورد بلفظ عام بلزوم الحمل على الصحه ثم ورد الحمل على الفساد فى موارد جزئيه و الظاهر ان يكون الاجماع المنعقد فى المقام على وجه الثانى و اما بناء العقلاء فتقريره ان الظاهر من حال كل مسلم مرید لفعل من عقد ، او ايقاع او عبادته انه يوقعه على وجه صحيح منها دون الفاسد و هذا فعل يطمئن به النفس فى الجملة و قد نسبه الشيخ (قه) الى بعض معاصريه و الظاهر انه المحقق القمى (قه) و لم يعلم وجه النسبه اليه مع كون بناء الفقهاء على هذا المبنى .

ثم انه لا اشكال فى ان المراد من الصحه فى المقام هو الاعم من التكليفى و الوضعى بعد ما يوجب التخصيص باحدهما بعد اتحادهما فى الشمول للدليل ، و هذا لا كلام فيه و انما الكلام فى ان المراد من الصحه هى الصحه عند الفاعل او عند الجاهل و تفضيل ذلك ان الفاعل للعمل اما عالم بشرايط العمل و اجرائه عن اجتهاد او تقليد او جاهل منهمـا و الجاهل ايضا اما عالم بحال العامل ، او جاهل و فى صورته العلم بحال الجاهل اما يكون عمل العامل موافقا مع رأى الجاهل او رأى مجتهد ، او يكون مخالفا ، و مع المخالفه اما يكون التخالف بالتباين او بالعموم و الخصوص المطلق ، او بالعموم و الخصوص من وجه و يختلف حكم تلك القيود بحسب مدرك القاعده من كونه هو الاجماع او ظاهر حال المسلم .  
الصوره الاولى— ما اذا كان الفاعل عالما بشرايط العمل و اجرائه

اجتهادا او تقليدا و كان الحامل ايضا عالما بعلم الفاعل بالشرائط و الأجزاء و كانا موافقين فى الرأى اجتهادا او تقليدا و لا اشكال فى الحمل على الصحه فى هذه الصوره مطلقا سواء كان المدرك هو الاجماع او ظاهر حال المسلم ، و لا يتفاوت بين صحه العامليه و الحامله لتوافق العامل و الحامل فى الصحه .

الصوره الثانيه — هى الاولى بعينها مع مخالفه الحامل مع العامل فى الرأى او التقليد بالتباين فان كان المدرك هو الظاهر فلا تجرى فى المقام لانه ليس لنا ظاهر يؤخذ حينئذ بل الظاهر على خلافه لا كل الفاعل آتيا بما يطابق رأى الحامل مع علمه بالشرائط و الاجزاء و مخالفته مع الحامل اجتهادا بعيد بل الظاهر كونه آتيا بما هو زيه... الذى يكون باعتقاد الحامل باطلا فلا يمكن الحمل بالصحه حينئذ بمعنى ترتيب آثار الواقع على فعله فلا يجوز الاقتداء به حينئذ و الحال هذه اللهم اذا قلنا بان الصحيح عند الفاعل يكون موضوعا للأثر الذى عند الحامل واقعا فحينئذ يقال بالصحه و نحوه و ان علم الحامل بكون الفاعل آتيا بما هو مقتضى مذهبه لكنه لم يثبت ذلك ، ضروره ان اثبات كون الصحه عند الفاعل موضوعا عند الحامل يحتاج الى دليل مفقود مع انه مخالف للاماريه و كون الواقع واحد غير متعدد حسب تعدد الطرق و الامارات كما عليه البناء و استقر عليه التحقيق و ان كان المدرك هو الاجماع فكذلك الآن يكون كاشفا عن كون هذه القاعده اصلا تعبديا يكون مورد اجرائها مجرد احتمال الصدور ما هو محل الانطباق على الواقع .

الصوره الثالثه — هى الاولى بعينها ايضا لكن مع مخالفه رأى

الحامل مع الفاعل اجتهادا او تقليدا بالعموم والخصوص المطلق كما اذا كان رأى الفاعل صحه العقد بالفارسي والحامل لا يجوز له فان كان المدرك هو الظاهر فلا يشتمل تلك الصورة الصادره المنصوص فيه هو صورة العقد من الفاعل لكن مطلق العقد الاغمن العربي والفارسي صحيحا عند الحامل بل لا بد عنده من قيد العربي وهذا القيد غير محرز عند الحامل ولا يقتضى الظاهر حصول هذا القيد من الفاعل لكون الظاهر من حاله انه يوجد ما يراه مصححا ويكون عند هزائرو المفروض انه يعتقد صحه العقد الفارسي بالفارسي وعند الدوران بين كونه صادرا عربيا او فارسيا لا يظهر لفظه في كون الصاد رمنه هو العقد عربي وهذا ظاهر جدا . وان كان المدرك هو الاجماع وكان مفاد مفاد الاصل وقاعد ما الفراغ بمعنى كونه مراتعبد يافلامانع لشسوله بهذ ه الصورة ومن هذا ايظهر حكم الصورة الرابعه وهى ما اذا كان كالاولى ولكن مع المخالفه بينهما بالعموم والخصوص من وجه او مع كونه مادمه الافتراق صحيحا عند الفاعل كملاده الاجتماع لا ظهور فى فعله فى كونه على الوجه الصحيح عندهما معا نعم لو كان المدرك هو الاجماع وقلنا فيه ما يعتمد يحمل على الصحه .

الصورة الخامسه - ما اذا كان الفاعل جاهلا لشرائطه والاجزاء مع علم الحامل بجهله فلا معنى لاجزاء القاعده فى هذه الصورة بناء على كون المدرك هو الظهور لعدم ظهور حال مع فرض العامل جاهلا بالشرايط والاجزاء ، ومجرد احتمال مصادفه عمله مع الواقع لا يوجب ظهورا يركن اليه نعم اذا كان المدرك هو الاجماع فلا مانع من التمسك به ولو لم يستكشف منه كون القاعده اصلا تعبديا .

السادسه : ما اذا كان جاهلا لعلم الفاعل وحكم هذه الصورة



لا يبعد ان يكون كالصوره الاولى من صحه التمسك بالقاعده مطلقاً .  
 فالمنحصل ان المدرك لو كان هو الظهور ليخرج اكثر هذه الصور و هو غير  
 صوره الاولى و الاخير عن تحت هذه القاعده . و لو كان المدرك هو الاجماع  
 على استكشاف الاصل التعبدى يكون كلا الوجهين ، اخلا تحت القاعده  
 لكن الظاهر كون المسأله اجماعيه كما هو المترى من عمل الاصحاب من  
 اجرائهم فى جميع هذه الصور من غير تكبير .

و ليعلم ان موارد جريان هذا الاصل ايضا كموارد جريان قاعده  
 الفراغ لا بد من كون الشك متعلقا لصوره العمل و انه اذا كان صوره العمل  
 محفوظه و كان منشأ ذلك امرا آخر من شبهه الحكيمه و المفهوميه فلا يكون  
 من مجارى هذا الاصل ، و اما اصاله الصحه بالنسبه الى فعل النفس فى  
 غير الموارد التى تكون مجرى القاعده من الشك فى العمل من جهه الاخلال  
 بالمشكوك عمدا الذى قلنا بعدم جريان قاعده الفراغ فيه فالظاهر ان يكون  
 مثل عمل الغير فى انعقاد الاجماع على جريانها فى الجمله هذا تمام  
 الكلام بالنسبه الى العبادات بالنسبه الى عمل الغير و عمل النفس .

و اما بقيه احكام اصاله الصحه و اعلم ان الشرايط المعبره فى  
 العقود تارة اخذت فى نفس العقد ، و اخرى يكون من شرائط المتعاقدين  
 و ذلك مثل البلوغ و العقل و الرشد و غيرها ، و ثالثه تكون من شرايط  
 العوضين لكون العوضين مما يصح تملكه و لكون بيع الراهن بأذ المرتهن  
 او بيع الوقف فيما يصح بيعه او بيع ام الولد فيما يصح بيعها و من  
 الموارد التى استثنى عن الفساد فى الشك فى الصحه و الفساد قد يكون  
 ناشيا من جهه الشك فى فقد ما يعتبر فى نفس العقد و قد يكون ناشيا

فِي فَقْدِ مَا يُعْتَبَرُ فِي الْمُتَعَاقِدِينَ وَ قَدْ يَكُونُ نَاشِئًا فِي فَقْدِ مَا يُعْتَبَرُ فِي  
 الْعُوضِيِّينَ وَ هَذَا أَيْضًا عَلَى وَجْهَيْنِ : أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ الشُّكُّ فِي الصَّحَّةِ  
 مِنَ الشُّكِّ فِي وَقُوعِ الْعَقْدِ عَلَى الْخَمْرِ ، أَوِ الْخَلِّ ، أَوْ عَلَى الْعَبْدِ ، أَوِ الْحَرِّ  
 وَ نَحْوِ ذَلِكَ وَ ثَانِيَهُمَا أَنْ يَعْلَمَ بِوُقُوعِ الْعَقْدِ عَلَى الْوَقْفِ أَوْ عَلَى الْمَالِ الْمُرْتَهَنِ  
 وَعَلَى أُمِّ الْوَلَدِ وَ لَكِنْ شُكٌّ فِي تَحَقُّقِ مَجْزُوعِ الْبَيْعِ وَ يَكُونُ الشُّكُّ فِي الصَّحَّةِ  
 نَاشِئًا عَنِ الشُّكِّ فِي وُجُودِ الْمَجْزُوعِ .

أِذَا عُرِفَتْ ذَلِكَ فَاعْلَمْ أَنَّ هُنَا أَحْتِمَالَاتٍ ثَلَاثٌ : اخْتِصَاصِ جَرِيَانِ  
 أَصَالِهِ الصَّحَّةِ بِمَا إِذَا كَانَ الشُّكُّ فِي فَقْدَانِ مَا يُعْتَبَرُ فِي نَفْسِ الْعَقْدِ .  
 وَ ثَانِيَهُمَا تَعْمِيمِ جَرِيَانِهَا بِمَا إِذَا كَانَ الشُّكُّ فِي فَقْدَانِ مَا يُعْتَبَرُ فِي  
 الْمُتَعَاقِدِينَ أَيْضًا .

وَ ثَالِثُهَا تَعْمِيمِ جَرِيَانِهَا بِمَا إِذَا كَانَ الشُّكُّ فِي فَقْدَانِ مَا يُعْتَبَرُ فِي  
 الْعُوضِيِّينَ إِذَا كَانَ مِنْ قَبِيلِ النَّحْوِ الْأَوَّلِ مِنْهُ دُونَ الثَّانِي .

وَ رَابِعُهَا تَعْمِيمِ جَرِيَانِهَا حَتَّى بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَحْوِ آخِرِهَا أَيْضًا وَ لَا بَدَّ مِنْ  
 تَنْقِيحِ ذَلِكَ مِنْ بَيَانِ أَمْرَيْنِ : الْأَوَّلُ أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى ذَلِكَ الْأَصْلِ لَيْسَ الْأَاجِمَاعُ  
 وَ هُوَ دَلِيلٌ لَبِي لَيْسَ هُنَا عَمُومٌ لَفْظِي حَتَّى يَتَمَسَّكَ عِنْدَ الشُّكِّ  
 الثَّانِي أَنَّ هَذَا الْأَصْلَ حَكْمِي فِي مَوْضِعِي بِمَعْنَى أَنَّهُ لَيْسَ مُتَكْفِلًا لِتَنْقِيحِ  
 الْمَوْضِعِ فَإِذَا شُكَّ فِي كَوْنِ الْعَقْدِ بِصِيغَةِ الْمَاضِي بِنَاءً عَلَى اعْتِبَارِ الْمَاضِي  
 فَبِأَصَالِهِ الصَّحَّةُ لَا إِلَى اثْبَاتِ مَا هُوَ شَرْطٌ فِي صِحَّتِهِ أَوْ تَحَقُّقِ ذَلِكَ فَإِذَا عُرِفَتْ  
 ذَلِكَ فَنَقُولُ : لَا يَنْبَغِي الْأَرْتِيَابُ فِي أَجْرَائِهَا فِي الْأَوَّلِ اعْنَى فِيمَا إِذَا كَانَ  
 الشُّكُّ فِي فَقْدِ مَا يُعْتَبَرُ فِي نَفْسِ الْعَقْدِ لِأَنَّ هَذَا هُوَ الْمُتَيَقِّنُ مِنَ الْأَجْمَاعِ  
 وَ لَوْ مَنَعَ مِنْ أَجْرَائِهَا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ لِلزَّمِّ الْغَاءِ هَذَا الْأَصْلَ عَنِ الْاِعْتِبَارِ

بالمرة كما لا ينبغي الاشكال فى عدم جريانها فى نحو الاخير من الشك فيما يعتبر فى العوضين و ذلك لان العنوان المحرز من العقد الواقع على الوقف وعلى العين المرهونه او انه ام الولد محكوم بنفسه مع قطع النظر عن طور ما يوجب صحته لو كان صحيحا و داخلا فيما استثنى من الحكم بالفساد لكان من جهه طرود عنوان المخصص عن حكم الفساد كاذن المرتهن وغيره ، ولا يخفى ان هذا العنوان خارج عن حقيقه العقد و عما يعتبر فيه بما هو عقد و لا اشكال فى اعتبار كون الفعل الخارجى الصادر منه هو مجرى الاصل و هذا الفعل الخارجى بنفسه لا يكون مجرى هذا الاصل لانه بنفسه محكوم بالفساد فلا يمكن ان يحكم عليه بما هو عقد واقع على الوقف و نحوه بالصحه كيف و الحكم بفساده بما هو عقد ناش من الادله الاجتهاديه الداله على اعتبار المطلق فى اللبى و معه لا تنتهى النوبه الى الاصل العملى ، و اثبات وجود مصحح باجراء اصاله الصحه فى نفسه مبتن على الاصل المثبت و نفس المصحح لا يكون فعلا خارجيا للفاعل لى يكون مجرى اصل الصحه بل مجرى الاصل موضوعى و هو اصاله عدم وجود المخصص .

ثم اعلم ان الشرايط المعتمده فى العقد بما هو عقد كلها راجعه الى الشرايط فى ناحيه السبب ، اما الشرائط المعتمده فى ناحيه العوضين ، او المتعاقدين فهما على قسمين فمنها ما يرجع الى الشرط فى ناحيه السبب ايضا و ذلك كاعتبار الكيل و الوزن فى المكيل و الموزون ، و اعتبار عدم التفاضل فى الجنسين فى المساحه الربويه و نحوها . و منها ما يرجع الى الشرط فى قابليه المحل لان يؤثر فيه السبب مثل كون المبيع ملكا تلقا

او غير متعلق لحق الغير ، او الى الشرط فى قابليه من صدر منه كالبلوغ  
 واصله الصحه تجرى فيما اذا شك فى تحقق ما هو شرط فى ناحيه السبب  
 سواء كان من الشرائط للعقد او المتعاقدين ، او العوضين . واما اذا كان  
 الشك فى تحقق ما له دخل فى مرحله اخرى فلا مجرى لها . وبعبارته اخرى  
 بعد قابليه المحل وقابليه الفاعل شك فى مرحله السببيه فهو مجرى الاصل  
 و لكن للتأمل فيه مجال . قال و تنقيح صحه ما ادعيناه بيان مورد الحكم  
 بفساد المعامله من جهه النهى فنقول ان النهى المتعلق بهما اما يرجع  
 الى السبب و ذلك كالبيع وقت النداء و اما يرجع الى ناحيه المسبب  
 كالبيع الربوى ، و ما كان مقتضيا الى الفساد و هو الثانى لانه موجب لرفع  
 سلطنه المالك عن التصرف فيما له هذا التحقق الخاص فكما انه مع عدم  
 السلطنه عقلا و عرفا لا يصح منه البيع و كذا اذا لم يكن له سلطنه شرعا اذا  
 ظهر ذلك فنقول ان مرتبه مالكيه العاقد للمسبب شئ و مرحله تماميه السبب  
 شئ آخر ضروره ان الاول عبارته عن كون العاقد مالكا لان يوجد المسبب  
 بالسبب فما هو فى مالكيه لان يوجد المسبب بايجاد السبب غير مرتبه بما له  
 دخل فى كمال السبب هذا بالنسبه الى شرائط المتعاقدين و هكذا بالنسبه  
 الى شرايط العوضين فان كون المبيع عينا او ملكا او ظلعا انما هو امور  
 اعتبارى فى قابليه المحل لان يحصل فيه المسبب اعنى النقل و الانتقال ثم بعد  
 تحققها و الفراغ عن قابليه المحل لان يحصل فيه النقل بالسبب لو كان  
 السبب تاما لا اثر .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان القدر المتيقن من اعتبار اصاله الصحه انما  
 هو فيما اذا كان الشك فى الصحه من جهه الشك فى فقد ما يعتبر فى

السبب و ذلك لوقوع الخلاف فى الشك فى الشرايط المعتبره فى المسبب لو لم نقل بوجود الاجماع على خلافه كيف و لو بنى على اجرائه مطلقا حتى فيما كان الشك فى فقد ما يعتبر فى المسبب للزوم تأسيس فقه جديد كما اذا شك فى صحه العقد من جهه كون البايح وكيلا او ليس بوكيل او كون العين ملكا او طلقا وغير ذلك .

و بعباره اخرى ان اصاله الصحه حكم مترتب على موضوع وهو عباره عن العقد حيث نقول هذا العقد موضوع ولا شبهه فى ان تلك القضيه عقد وضعى و عقد حملى ، و عقد الوضع فيما هو العقد المفروض تحققه عن له الولايه على العقد على المعقود عليه القابل لان يتعلق به العقد فشرايط العوضين و المتعاقدين فيها راجعه الى عقد الوضع فبعد فرض تحققها فى طرف الموضوع على نحو القضيه الحقيقه و اذا شك فى صحته بما هو هذا العقد يحكم عليه بالصحه ، فالمحمول المترتب عليه هو المحمول المترتب على العقد المفروض كونه على الوصف العنوانى و هذا الحكم متأخر بالرتبه عن اخذه وضعاً مفروض الوجود فى ناحيه الموضوع ضروره تقدم عقد الوضع على عقد الحمل كتقدم الموضوع على المحمول لكون النسبه فى طرف عقد الوضع تقييده و فى طرف عقد الحمل خبريه و النسبه التقييده مقدمه على نسبه الخبريه فلا يعقل ان يكون مسببا لوصف الموضوع و هذا هو المراد فيما قلنا بتقدم مرحله الشرايط المتعاقدين و العوضين على مرحله شرايط العقد و اما فى طرف عقد الحمل مما كان العقد على تقدير صحته متصفا به واقعا فعند الشك فيه يحكم بتلك الصحه و ان كانت صحه فعليه فيحكم عند الشك بالصحه الفعليه و ان كانت الصحه المتصفه بها تأهيلته فعند الشك فيها

يحكم بالصحة التأهليه واذا شك فى صحة عقد يعتبر فى صحة القبض و ذلك كبيع الصرف والرهن ، والهبة والوقف حيث ان القبض فى المجلس شرط فى الصحة الاول والقبض ما دام العمر يشترط فى الباقي فالصحة المحكومه عليها بالاصل هى صحة التأهليه لانه على تقدير تحقق الشرايط صحته بما هو عقد بتلك الصحة الفعلية . و بعبارة اخرى المحكوم عليه هو الصحة المترتبة على العقد بما هو لا بما هو عقد و قبض و ليس هو الا الصحة التأهليه بمعنى انه قابلا لان يتعقبه القبض و مما ذكرنا ظهر انه لو شك فى صحة العقد من جهة الشك فى تحقق القبض فيما يعتبر القبض فى صحته لم يكن اثبات الصحة بالاصل فلو شك فى صحته الا يجب من جهة الشك فى تحقق القبول بعد لم يكن اثبات صحته بالاصل فظهر ايضا فساد ما ذكر من جريان الاصل فى صحة بيع عين المرهون مع العام باذن المرتهن ورجوعه عنه والاختلاف فى التقدير والتأخير ثم معا رضته بالاصل صحة الرجوع وذلك لوضوح عدم جريانه فى البيع ولا فى الرجوع اما فى البيع فلعدم احراز قابليته بمعقود عليه لان يقع عليه العقد فى طرف عقد الوضع المعتبر احرازه بالبيان المتقدم وما فى الرجوع فلان اصله الصحة فى الرجوع تثبت الصحة اذا احرز صدوره ممن له الرجوع ولو كان البيع قبل الرجوع فلا يكون له الرجوع لبطلان الرهن بالبيع وخروجه عن العين متعلق حق المرتهن او ان لم يبطل تصرف الاذن ولا يصح منه الرجوع قبل البيع ومع عدم احراز ولايه . لا مجرى لاصاله الصحة بل يدخل فى مسأله الحادئين انذى يشك فى تقدير احدهما و مما ذكرنا يظهر ان اصله الصحة فى العقد او فى الايجاب لا يعارض مع اصله عدم تحقق القبض و ذلك لا مكان الحكم بالصحة التأهليه مع القطع بهدم تحقق القبض و القبول .

## تنقيح :

يعتبر فى اجراء اصاله الصحه امرين :

- احد هما - احراز نفس العمل المشكوك
- و ثانيهما - احراز عنوان العمل

اما الاول : فلا يخلو ان العمل اما يكون من المعاملات بالمعنى  
الاخص اعنى العقود و الايقاعات ، و اما يكون من العبادات او المعاملات  
بالمعنى الاعم كغسل الثوب و يشتركان فى انهما يمكن احرازهما بالوجدان  
فى العقود و الايقاعات يمكن الاحراز باخبار الفاعل و لولم يوجب الاطمينان  
و ذلك القاعده من تلك بخلافه فى العبادات و المعاملات بالمعنى الاعم  
و السر فى ذلك ان الفاعل فى العقود المالك لا يقاع العقد و سلطان عليه  
فهو بتملكه على ايجاد ما له ماله على اقراره و هذا بخلاف العبادات حيث ان  
الايقاع فيها يكون عليه لا له بمعنى انه يجب عليه الا تيان بها لا ان له  
سلطنه فى ايجادها فكم فرق بين السلطنه على البيع و بين وجوب الصلاه  
عليه الاول حكم له و الثانى عليه و كذا فى مثل غسل الثوب و هل يثبت قوله  
اذا كان موثوقا به و موجبا للاطمينان ام يعتبر فيه بعداله وجهان التحقيق  
هو الاول اما عدم اعتبار العداله فلعدم ما يدل على صحته خبر الواحد فى  
الموضوعات و اطلاقات اد له حجيه الخبر و ان كانت شامله له فى الموضوعات  
الا انه بعد ورود المقيدات باعتبار البيئه فى الموضوعات يقع الشك فيها من  
جبهه فى مقدار المقيد فاثبات حجيه العدل الواحد فيها دونه خبر  
القتاد • و اما حجيه قوله من باب الوثوق فلانه لا اشكال فى صحه الاستنباه

فى كثير من العبادات عن المسبب مثل ما يفعلها لولى والأجيرىل المتبرع بهوكذا عند العاجز كما فى الحج او العبادات المالمثل الزكاهو الخمرفلو اعتبر فيها العلم لصدورها من الفاعل المباشر لزم انحصار القاعده لتشريع الاستنا بغيرها على المورد النصاد لعدم العلم لوجدانى فلا بد من الاكتفاء بالا طمينان الى فعل من قوله حد راعن اللغته ومع حصول الا طمينان يكون اعتبار العدها مرزايده الادليل عليه فالملك حينئذ هو حصول الا طمينان بفعاله من كونه عادلا ولم يكن واما الامرالثانى اعنى احراز عنوان العم فلا يخلو اما ان يكون من العناوين الخارجيه كعنوان الصلاه فانه عنوان خارجى مضيق على العمل فى مقابل ما اذا قام وقعد وقرء لا بعنوان الصلاه كعنوان غسل الثوب لازاله القدره الشرعيه . واما ان يكون من العناوين القصدية وهذا الاخير ايضا على اقسام لانسه اما ان يكون القصد محققا للموضوع المعنون بذلك العنوان كقصد البيع ، واما ان يكون شرطاً لصحة العمل كقصد القرية فى العبادات لان الصلاه الفاقده لقصد القرية صلاه لكنها ليست يصححه بخلاف العقد الفاقده للقصد فانه ليس ببيع ، واما ان يكون شرطاً لفراغ ذمه المشتغل بعمل النائب فان قصد فراغ الذمه المنوب عنه يعتبر فى تفرغ ذمته لعمل النائب فيما لم يقصده النائب لم يترتب على عمله التفرغ اذا تحقق ذلك فنقول : اما احراز الاول على العنوان الخارجى فهو كاحراز نفس العمل اما بالوجدان ، واما بحجه شرعيه وهل عبارته عن اخبار الفاعل لقاعده من ملك فى العقود والايقاعات ويعتبر الوثوق فى عنوان العبادات كما تقدم فى المعاملات بالمعنى اعم وهكذا الكلام فى القسم الاول من الثانى حيث ان قصد البيع مثلاً قد يحرز بالوجدان وقد يحرز باصل عقلاى مثل اصله عدم



كونه هازلا او عابثا وقد يحرز باخبار الفاعل لقاعده من ملك وفي هذه الاقسام كلها لا مجال لجريان قاعده اصاله الصحه اصلا ضروره ان الشك ليس في صحه العمل وفساده بل في اصل تحققه و ما هو محكوم بصحه سببيه الاصل انما هو الصلاة بعد احراز عنوانها وكذا في المعاملات فاذا شك في كون الفاعل قاصدا للبيع او هازلا لا يمكن احراز صحه البيع الواقع منه بالاصل لكون الشك في اصل صدوره . واما القسم الثاني من القسم الثاني اعنى ما كان العقد شرطا لصحه العمل المعنون بالعنوان بعد احرازه بعنوانه فهو من مجارى اصاله الصحه وذلك لوضوح تحقق العمل الصلاة المتصف بالصحه والفساد بسبب وجدان ذلك الشرط وفقدانه فمع الشك في الشرطه يكون مجرى الاصل .

و اما القسم الاخير اعنى مثل قصد النيايه فالمذكور في عبارته الشيخ (قده) ان احراز صحته لا يوجب فراغ ذمته المنوب عنه لكون ذلك من الاصل المثبت .

وحاصل ما افاده ان لهذا العمل جهتين :

احد يهما - من حيث صدوره عن الفاعل والآخر من حيث وقوعها عن المنوب عنه لتكليفه به ، اما بالمباشره او بالتسيب و ما يحرز بالاصل انما هو الاولى واما الثانيه فاحرازها باصاله الصحه يبنى على الاصل المثبت و لا يخفى ما فيه ، و تحقيق الكلام ان يقال اما احراز كون الفاعل بفعله فى مقام تفرغ ذمه المنوب عنه فهو مثل احرازه باصل عملى اما يكون بالوجدان او باخبار الفاعل مع اعتبار الوثاقه او العداله على خلاف ولا يمكن احرازه باصاله الصحه ، واما بعد احرازه اما بالوجدان او بحجه شرعيه فاذا شك

فى صحته ما اتى به لا فراغ من اشتغلت ذمته به و فساد ه فيجربى الاصل  
المثبت و ذلك لفساد ما افاده من التسبيب و بدلان لازمه ان اريد منه  
التسبيب المصطلح اعنى ايجاد السبب مثل حفر البئر فى الطريق الموجب  
لوقوع الانسان فهو غير معقول لعلى توسط اراده الفاعل فى فعله او كون  
الفعل الارادى سببا لفعل خارجى غير معقول فمن اشتغلت ذمته بالحج  
لا يكون سببا فى ايجاد الحج عن اجيره باجارته و ان اريد منه غير معنى  
المصطلح بان يكون المراد من سبب ما هو السبب فى ايجاد الداعى عن  
الفاعل حتى انتهى الى صدور الفعل عنه باراده و هذا المعنى و ان كانت  
صحيحا فى نفسه الا ان السبب بهذا المعنى غير محتاج اليه فى الحكم  
بفراغ ذمه المشتغل باعمال الفاعل بعد احراز كون الفاعل بفعله فى المقام  
افراغ ذمه من اشتغلت ذمته بالعمل لقيام الضروره يتحقق التفريع لعمل  
المتبرع فيما يصح فيه النيايه مع انه ليس فيه سبب اصلا و حينئذ فلا يكون  
عمل الفاعل جهتان بل ليس فيه الا جهه واحده و هى كون الفاعل آتيا به  
لتفريع ذمه الغير فاذا احرز صحته بالاصل لا ينبغى للحكم بالتفريع حاله  
منتظره اصلا و من ذلك ظهر ان حديث تنزيل النائب لنفسه منزله المنوب عنه  
كما ذكر العلامة الشيرازى فى حاشيه مكاسب البهبهاني فى تصحيح العمل  
العبادى ليس على ظاهره لعدم تنزيل فى البين اصلا بل انما ذكره من  
باب التقريب و عرضه هو ما ذكرنا من كون المصحح هو اتيان الفاعل بالفعل  
لا فراغ ذمه الغير و مع اتيانه بهذا العنوان يفرغ ذمته قطعا بضروره صحه  
العمل المتبرع ، و بما ذكرنا يظهر صحه وضوء المتوضى للعاجز بناء على  
ان يكون هو الموضى لان المتوضى و صحه التمسك بالاصل فيما ذا احرز

عنوان العمل لانه لا معنى للحكم بصحه وضوء المتوضى الا فراغ ذمته المتوضى كما انه لا معنى للحكم بصحه عمل النائب بعد احراز كونه عاملا لتفريغ ذمه المنوب عنه الا الحكم بتفريغ ذمه المنوب فالحكم بالصحه و استحقاقه للاجره مع الحكم بعدم فراغ ذمه المنوب عنه متضادان وان مع احراز صحه العمل فلا يحتاج الى الحكم بفراغ الذمه الى واسطه بل الفراغ يحصل بنفس الحكيم بالصحه كما هو واضح .

تنقيح قد انضح مما تقدم من بيان اشتراط تحقق مالكيه العاقد والمعقود عليه عدم الاحتياج الى النسبه المحاس الذي عقده الشيخ ( قد ه ) لا يوضح عدم حجيته المسبب من اصاله الصحه بعد ظهور كونه من الاصول لا من الظواهر ولا يخفى ان ما افاده ( قد ه ) من عدم اثبات ما يلزم الصحه من الامروا لخرجه عن حقيقه الصحيح يتبين جدا من حيث الكبرى لكن الشأن فيما مثل به انه لو شك في انتقال المبيع الى المشتري ولا يحكم بخروج ملك العين المرذ ذ بين الخمر والخل من تركته وذلك ان خروجها من لوازم الصحه لشراء<sup>٤</sup> ان الشراء<sup>٤</sup> الصاد رمن الغبر كان بما لا يملك كالخمر ومن اعيان ما له كالخل يحكم بصحه لشراء<sup>٤</sup> واصلها لصحه فيها لا يتكفل لاثباته فيرجع فيه الى اصاله عدم انتقال شيء من تركته الى البايع ولا يخفى ما فيه ضرورة انه معنى صحتها لشراء<sup>٤</sup> المحرز به الاصل على حسب الفرض ومع الحكم بعدم انتقال الثمن عن المشتري ومقتضى ما ذكرناه هو انتقال المبيع اليه بلا عوض .

والتحقيق في هذا المثال هو عدم امكان التمسك بالاصل وذلك لعدم احراز كون المعقود عليه قابلا كما مر . نعم ما نقله عن العلامة ( قد ه ) هو الموافق بالمقام ومن مصاديق تلك الكليه اما المال الاول وهو لو قال المالك آجرتك كل شهر بد رهم وقال المستأجر بل سنه بد ينار فلان المالك

يدعى بطلان الاجاره فى غير الشهر الاول بناء على مذهب العلامة بصحة الاجاره فى الشهر الاول والمستأجر يدعى بصحتها فى جميع الشهور فيكون قوله موافقا لاصاله لصحة لكن اصله لصحة لا يثبت وقوع الاجاره على الدينار لعدم اثبات لوازم الصحة بالاصل . ولا يخفى ان الاختلاف بينهما يكون فى درهمين بناء على ان يكون كل دينار عشرة دراهم فكان المستأجر يدعى كون الاجاره عشرة دراهم والمالك يدعى كونها اثنا عشره دراهم واصله الصحة لا يثبت كونها موافقا مع العشرة . واما مثال الثانى اعنى ما لو ادعى المستأجر مده معينه معلومه او عوض معلوم وانكر المالك التعيين فمعلوم ان المستأجر يدعى الصحة والمالك منكر الفساد والمراد بقوله والاقوى التقديم اى تقديم قول المستأجر فيما لم تتضمن الدعوى اى لم يكن اصله الصحة مثبتا واصطلاح اصل المثلث بهذا الاسم نشأ من زمان الشيخ المحقق كاشف الغطاء و تبعه من تأخر عنه واما فى كلام المتقدم عنه فلم يكن بهذا الاسم وان كان المعنى الموجود عندهم كما ينادى بتلك العبارة من العلامة رحمه الله فلاحظ .

ثم ان ظاهر عبارة القواعد كما هو صريح جامع المقاصد عدم جريان اصله الصحة فى المثاليين من جهه كونها من الاصل المثبت لاجرائها وعدم اثبات اللوازم بها كما هو مدعى الشيخ فى الكتاب فعلى هذا عبارة المذكوره اجنبية عما هو فى مقام الاستشهاد به التحقيق عدم جريانها فى المثاليين كما استظهرناه من القواعد وذلك بما تقدم من توقف صحة اجرائها على احراز صحة صدور العقد من العاقد وتعلقه بالمعقود عليه . وفى المثال الاول يكون معقود عليه مشكوكا من جهه الشك فى كونه منفعه كل شهر لكى

يكون باطله من جهه الجهل بالمعوض او منفعه السنه حتى يكون صحيحه من جهه العلم فلم يحرز قابليه المعقود عليه لان يتعلق عليه عقد الاجاره و باصالة الصحة لا يمكن احراز قابليه المحل كما قد مناه و هكذا الكلام فى المثال الثانى .

تنقيح :

فى ورود هذا الاصل على الاستصحاب قال النائينى ( قد ه ) ان عبارته الشيخ ( قد ه ) بحسب نسخه الاصل المكتوب بخط الشيخ ( قد ه ) كان اسطرا تقرب من خمسه اسطر ثم كتب العلامة الشيرازى هذه العبارة الموجـود هـ الآن و امضاها الشيخ ما كتبه بخطه و ادرج ما كتبه الميرزا الشيرازى مكانه و حاصله : ان الكلام فى المقامين :

الاول - فى تعارض هذا الاصل مع اصله الفساد .

الثانى - فى تعارضه مع الاستصحاب الموضوعيه مثل اصله عدم

البلوغ للبالغ ، و اصله عدم اختبار المبيع .

اما المقام الاول فالتحقيق فيه تقدم اصله الصحة على اصله الفساد

لكون مفاد اصله الفساد هو اصله عدم انتقال كل من العوضين عن من كان و بقاءه فى ملك من كان مالكا له ، و لا اشكال فى ان بقاء كل منهما مالكيه السابقه و انتقاله عنه مسبب عن الشك فى صحه العقد فاذا احرز الصحه باصالة الصحة لم يبق الشك فى المسبب كما هو القاعده فى كل شك سببى و مسببى و هذا على تقدير ان يكون الاستصحاب اصلا تعبديا و اصله الصحة من الظواهر ظاهر جدا و كذا لو كان اصله الصحة من الاصول التعبدية كحكومته احد الاصلين على الآخر و لو كانا كلاهما تعبديين كما

انه لا اشكال فيه لو كانا كلاهما من الظواهر . نعم يقع الاشكال فيما لو قيل بكون هذا الاصل من الاصول التعبدية ، والاستصحاب من الظواهر . لكن التحقيق هو كون الاستصحاب من الاصول التعبدية كما حقق فى محله واما هذا الاصل فان الالتزام بكون اصلا تعبديا محضا مشكل جدا لما تقدم من كون الدليل على حجيته ليس الا الاجماع والاشكال فى تحقق الاجماع على التمسك به فى اثبات شرائط الراجعه الى ناحيه السبب كبلوغ البايح اذا كان وكيفا لا اذا ما كان مالكا فيما تقدم الكلام فيه كما انه لا يمكن الالتزام بكونه من الظواهر بحيث يثبت به اللوازم و الملزومات الشرعيه على الصحه هذا . اقول مع امكان القول بتقدم هذا الاصل و لو كان اصلا حكما محضا على الاستصحاب و لو كان من الظواهر و ذلك لكونه من الاصل المتعبد فى مورد الدليل .

و اما المقام الثانى فحاصل ما افاده انه ان جعلنا هذا الاصل من الظواهر فلا اشكال فى تقدمه على الاستصحاب الموضوعيه و ان جعلناه من الاصول التعبدية فهل هو مقدم على الاستصحاب او بالعكس ام يتعارضان وجوه ، قال السيد الشيرازى التحقيق هو الاخير و ذلك كما فى الكتاب من ان اصله الصحه يثبت كون العقد الواقع فى الخارج صادرا عن البالغ و اصله عدم البلوغ تثبت كونه صادرا عن غير البالغ و هما فى مرتبه واحده من غير ان يكون بينهما سبب شرعى و لا بين الاصلين و لا بين الشكيين فيتعارضان هذا و قد اورد عليه فى الكتاب بما لو صحته يتوقف على تمهيد مقدمه و هى ان كلا من مفاد ليس التامه و الناقصه اذا كان له اثر يصبح استصحابه لترتب الاثر المترتب على الآخر اذا تحقق ذلك فنقول لا مجرى

لاستصحاب عدم البلوغ فى المقام لان الاثر و هو عدم الانتقال مترتب على عدم صدور العقد عن البالغ الذى هو مفاد الاستصحاب هو عدم كون هذا العقد الخارجى صادرا عن البالغ الذى هو مفاد ليس الناقصه فاثبات اثر ليس التامه باستصحاب ليس الناقصه يكون من الاصل المثبت و هذا بخلاف اصله الصحه حيث انها تثبت صدور هذا العقد الخارجى من البالغ بنفسه دون توسط واسطه .

ثم ان تنقيح هذا البحث يتم ببيان امور :

الاول - ان حجيه هذا الاصل هل هو من باب الظهور لكى يكون من الامارات او من باب التعبد لكى يكون من الاصول المنسوب الى الاكثر كما فى الكتاب ( الفرائد ) هو الاول و التحقيق هو الآخر و ذلك لان المعتمد فى حجيه الشئ من باب الظهور اثبات كونه بنفسه او بنوعه كاشفا عن الشئ الآخر و ذلك كاللفظ حيث انه بما هو هو و من حيث كونه لفظا خلق و كون لبيان المراد فلو طرء عليه الاجمال لامر خارج عما يكون هو بنفسه كون له كاليد وغير ذلك و هذا هو معنى الكشف النوعى .

الثانى - كون دليل حجه ناظر الى تتميم كشفه بمعنى كونه بلسان تتميم الكشف و الغاء احتمال الخلاف لا بلسان التعبد فى طرف الشك فلو لم يكن كذلك فلا يكون من الامارات اذا تحقق ذلك فنقول الامران كلاهما مفقود بالنسبه الى اصل الصحه اما الاول فلان طبع المسلم بما هو هو لا يقتضى صدور الفعل الصحيح كيف و اكثرهم يكونون غير مباليين . و كيف يمكن ان يقال كون طبعهم على ذلك مع كون اكثرهم على خلافه . و اما الثانى فلان العمده فى دليل حجيته هو الاجماع العملى و لا يكون دليل

لفظى حتى يمكن ان يقال بلسان تتميم الكشف و لو كان دليل لفظى فى الجملة فليس له نظرا الى هذه الجهة مع انه لا يثبت حجيه بهذه السعه مع ان الشك فى كون حجيه من باب الظهور كاف بكونه من باب التعبد وذلك لان حيثيته جهه تتميم الكشف امر زايد محتاج الى مؤونه زايد مدفوعه بالاصل عند الشك فيهما فيؤخذ بالمتيقن و هو اصل الحجيه .

الامر الثانى انه هل هو اصرى حكى او اصل موضوعى ايضا كالا استصحاب وجهان و المراد من الاصل الحكى هنا كونه جاريا لاثبات نفس الحكم المشكوك بلا نظر لاحراز موضوعه و ذلك كالا باحه حيث انه اذا شك فى غنيمه حيوان مردد بين الغنم و الثعلب فيها هنا شك لان احدهما كون هذا الحيوان ثعلبا او غنما ، و ثانيهما كونه حلالا او حراما و اصله الا باحه ناظره الى الشك الثانى بلا نظر فى حكم الشك الاول و المراد بالاصل الموضوعى هو احراز الموضوع المترتب عليه الحكم نظير استصحاب عدم التغيير .

و التحقيق فى المقام هو الثانى و ذلك لتحقق الاحراز على اجرائه فيما اذا شك فى صحه العقد من جهه الشك فى بلوغ العاقد فمعنى البناء على صحه العقد هو البناء على كون العاقد بالغاً و ترتيب اثر العقد الصادر من البالغ على العقد الصادر منه هو الصحه .

فان قلت : اجراء هذا الاحراز الموضوع انما يصح بناء على كون المجعول سببيه العقد للنقل و الانتقال و هو ممنوع بل يتحقق المجعول هو نفس المسبب اعنى النقل و الانتقال عند وجود السبب و ذلك كما فى الاحكام التكليفية حيث ان المجعول فى باب الصلاه هو وجوبها عند الدلوك



للاجوب و الاحكام التكليفيه كلاحكام الوضعيه من هذه الجبهه وعلى هذا لا يمكن احراز وجود السبب و ذلك لان سببيه السبب ليست حينئذ امرا مجعولا حتى يحكم الشارع بها عند الشك فيها بل الحكم بالصحه عند الشك فى وجود السبب حكم بالنباء على وجودها هو المجعول الشرعى تعبدا بلا تكفل له فى اثبات الموضوع ولا يخفى ان حق تحرير هذا السؤال هو ما ذكرناه لا بما وقع فى الكتاب حيث انه اورد به بصوره الاعتراض على القول بمعارضه هذا الاصل بالاستصحابات الموضوعيه لعدم ربط بهذا المقام .

قلت ما ذكرته من مجعولييه سببيه العقد حق لا محيص عنه الا انه غير موجب لتمحض هذا الدليل فى الحكم دون الموضوع و ذلك لما تقدم من ان المعيار فى كون الاصل حكما هو كونه متكفلا بحيث يشك فى نفس الحكم بها لبنائه على الاباحه و المعيار لكونه موضوعيا هو كونه محرز للموضوع المترتب عليه الحكم كما فى الاستصحاب و لا ربط فى مسأله ذلك الى القول بجعل السببيه و عدمه ضروره انه بناء على عدم الجعل ايضا يصح التعبد بالبناء على وجود الموضوع ليطرب الاثر المترتب عليه شرعا .

الامر الثالث : فى ورود هذا الاصل على الاستصحاب اما بالنسبه الى اصاله الفساد فقد تقدم الكلام فيه و مقتضاه حكومته عليها من غير اشكال و اما بالنسبه الى الاستصحاب الموضوعيه التحقيق تعارضه معها وتوضيحه : ان من الاصول ما قد يكون حكما محضا فى خصوص الشبهه الموضوعيه كاصاله الفساد و الذى هو الاصل الاولى فى العقود ، و اصاله الحل فى الاحكام بناء على التحقيق من اختصاصه بالشبهه الموضوعيه و ذلك كاصاله الصحه و

فى الشبهه الحكيمه او الموضوعيه معا و ذلك كالا استصحاب اذا عرفت ذلك و علمت بان اصل الصحه محرز للموضوع عند الشك فى بلوغ العاقد و معنى البناء على صحه العقد هو البناء على كونه صادرا من البالغ و استصحاب عدم البلوغ يحرز به عدم الموضوع . و بعبارة اخرى مفاد اصل الصحه ابن على هذا الصادر عن البالغ ، و مفاد الاصل الموضوعى ابن على ان هذا الصادر منه العقد ليس ببالغ و هذا محصل بيان المعارضه بين الاصلين . فان قلت : لا مجال للمعارضه بينهما فان اصل الصحه ان يحرز صدور هذا العقد عن البالغ و لكن بالاصل الموضوعى لا يجرى الاكون هذا للعقد صادرا عن غير البالغ و هذا لا يترتب عليه الاثراعى عدم المبيع عن البالغ لان هذا الاثر من آثار عدم وجود السبب اعنى عدم صدور العقد عن البالغ لا من آثار صدور العقد عن غير البالغ الذى هو الثابت و بالاصل الموضوعى يثبت عدم بلوغ من صدر عنه العقد و ان هذا العقد ليس بصادرا عن البالغ ، و لما كان العقد الصادر فى هذا العقد من باب الاتفاق فبإثبات كونه صادرا عن غير البالغ لا بد من ان يثبت عدم صدور العقد عن البالغ الذى هو الموضوع فى عدم تحقق المسبب لكن احراز عدم صدور العقد من البالغ بإثبات عدم بلوغ هذا الذى هو الموضوع فى عدم تحقق المسبب لكن احراز عدم صدور العقد من البالغ بإثبات عدم بلوغ هذا الذى صدر منه ذلك العقد مبنى على الاصل المثبت لانه اثبات لمفاد ليس التامه باجراة الاصل فى مفاد ليس الناقضه هذا خلاصه الاعتراض على المعارضه الذى اوردته فى الكتاب بقوله لكن و التحقيق ان الحمل على الصحيح الذى تقدم انه من تحرير العلامة الشيرازى بهذا المقام لكنه مندفع :

اما اولا بالنقض بالاصول الموضوعيه الجاربه فى مقام الفراغ من  
 الاصول الموضوعيه الوجوديه التى يحرز بها الموضوع فى مقام تحقق المكلف به  
 او العدميه التى يحرزها عدم الامتثال . فالاول كاصاله بقاء الطهاره  
 وكاصاله عدمها . و بيان النقض ان بقاء التكليف فى الذمه وعدم تحقق  
 الامتثال انما يكون مترتبا على عدم وقوع الصلاه المأمور بها فى الخارج وعدم  
 صدورها من المكلف لا على كون تلك الصلاه التى يأتى بها مع الشك فى  
 الطهاره لا يكون ما مورا بها لكن باصاله عدم انطباقها على المأمور به  
 موجب لاحراز عدم وجود المأمور به الموجب وجوده للامتثال و لما كان احراز  
 عدم وجود المأمور به باثبات كون الصاد رغير مأمور به من باب الملازمه  
 الاتفاقيه بين عدم صدور فرد آخر و بين صدور هذا الفرد يكون اثباته مبنيا  
 على الاصل المثبت ، وكذا فى استصحاب الطهاره فانه به يحزر كون المأتى  
 به من الصلاه عن الطهاره المترتبه على احراز وجود المأمور به فلازم ما فاده  
 عدم صحه التمسك بالاصول الموضوعيه لاحراز عدم القيود الوجوديه اصلا  
 كما ترى .

و اما ثانيا فبالحل و بيانه يتوقف على تمهيد امور :

الاول- ان الاصل الجارى كما يجرى فى مقام احراز الحكم و اصل  
 ثبوته كذل ك يجرى فى مقام الفراغ و احراز تحقق المأمور به ، او عدم الفراغ  
 و احراز عدم تحققه .

و الثانى- انه كما يكفى فى صحه الاستصحاب ترتب الاثر على نفس  
 المستصحب كذل ك يصح اجرائه باعتبار اثبات الاثر المترتب على نقيضه او نفيه  
 و بعباره اوضح يكفى فى صحه الاستصحاب اثبات الاثر المترتب على نقيض

المستصحب لو كان عدماً ، او نفى الاثر المترتب على نقيضه لو كان وجودياً  
ولا يتوقف جريانه على ترتب الاثر عليه بنفسه .

الثالث : ان مفاد كان التامه نقيض بمفاد ليس التامه ومفاد كان  
الناقصه نقيض بمفاد كان التامه .

الرابع : ان اصل الصحه يحرز به مفاد كان الناقصه اعنى كون هذا  
العقد صادراً عن البالغ اذا تحقق ذلك فنفس ترتب الاثر على مفاد كان  
الناقصه التى يكون هو مفاد اصل الصحه كافى فى احراز الاصل الموضوعى  
لاحراز مفاد ليس الناقصه لكون نفى مفاد كان الناقصه كافياً فى صحه اجرائه  
لكونه نقيضه بحكم الامر الثالث وكفايه نفى الامر المترتب على نقيض المستصحب  
بحكم الامر الثانى وصحه احراز عدم تحقق المأمور به فى مقام الفراغ فى  
الاحكام كاحراز عدم تحقق المسبب باحراز عدم تحقق السبب فى الوصفيات  
بحكم الامر الاول فلا يحتاج فى صحه استصحاب عدم البلوغ الى احراز عدم  
صدور العقد عن البالغ بل يكفى فى صحه نفى الاثر المترتب على صدوره  
المن البالغ و باصالة عدم البلوغ يجرى عدم الاثر على العقد الصادق عن البالغ  
فيتحقق التعارض .

فان قلت : الاثر انما يترتب على نفى صدور هذا العقد عن البالغ  
لو قلنا بجعل السببيه لان نفى صدوره عن البالغ حينئذ عبارته عن نفسى  
السببيه فى نفى النقل ، واما بناء على عدم مجعولىه السببيه وان المجعول  
عباره عن المسبب عند تحقق سببه فلا يصح استصحاب عدم البلوغ لان  
الترتب عليه وهو صدور هذا العقد من غير البالغ ليس عن الامور المجعوله  
التى يكون امراً وضعها ورفعها بيد الشارح .

قلت : هذا السؤال وان كان فى الكتاب مذكورا فى المقام لكن  
تحريره ان يحرز فى طى الامر الثانى من الامور الثلاثة التى ذكره من كفايه  
نفى الاثر المترتب على نقيضه اعنى صدور العقد عن البالغ فظهر من جميع  
ما ذكره ان التحقيق معارضه اصل الصحه من الاستصحاب .

تنقيح : فى اصله الصحه فى الاقوال والاعتقادات ومجمل  
القول فى الاول انه لا يخلو عن صور :

الاولى : ان الشك فى ان المتكلم هل متكلم بالغيبه ، او غيرها  
ولا ينبغى الاشكال حينئذ فى حمل قوله على الصحه .

الثانيه : ان يقطع بانه مغتاب ولكن يشك فى غيبته محرمه او  
مسوغه وهذا ايضا يحتمل على الصحيح بمعنى البناء على ان له مجوز لكن  
بالنسبه الى المتكلم لا يجوز للحامل سماعها بالنسبه الى الحامل لان الحمل  
على الصحه لا يثبت كونها من افراد المسوغه يترتب عليه الجواز ، واصله  
الصحه فى فعل المتكلم لا يثبت الصحه فى فعل المخاطب كما هو واضح  
الثالثه : ان شك فى ان المتكلم اراد المعنى ام لا الظاهر من  
الكتاب ان هذه الصوره ايضا مجزى اصل الصحه ولكن التحقيق خلافه  
لعدم ربط المقام بذلك الاصل لوجود الاصل العقلاى وهو بناء العقلاء  
على ان كل متكلم لو شك فى كونه هازلا او لاغيا او ساهيا على عدم تلك  
الامور والبناء على كونه فى مقام اراده المعنى .

الرابعه : ان يكون الشك فى كون التكلم منعقدا بما يقيد من المعنى  
بعد احراز كونه فى مقام افاده المعنى المذكور فى الكتاب ايضا انه مجزى  
لاصل الصحه لكن التحقيق خروجه ايضا عن مجراه وذلك لوجود الاصل

العقلائي لا بمعنى بناء العقلاء على الحمل على معتقده بل بمعنى بنائهم على الحمل عن الابناء بما في الضمير ولازم انباء عما في ضميره هو ادراك ما في ضميره فبنائهم على الحمل بكونه مخبرا عما في ضميره مستلزم للحمل على ادراكه ما في ضميره فيلزم حمل معتقده بالملازمه .

الخامسه : ان يكون الشك فسى مطابقه خبره مع الواقع وهذا داخل في حجيه خبر الواحد ولا دليل على حجيته على نحو الاطلاق والمتيقن من حجيته بالدليل انما هو في الاحكام سواء كان في نقل الاخبار او نقل الفتوى كان يخبر المجتهد بفتواه مع امكان ان يكون الثاني من صغريات قاعده من ملك هذا ولو ثبت لحجيته عموم او اطلاق كلى يشمل الموضوعات ايضا يوجب الخروج عنه بدليل المخصص وهو ذيل روايه مسعده وفيها : الاشياء كلها على هذا حتى يستيقن او يقوم به البينه واما الاعتقادات فقد يكون الشك في ان المسلم هل يكون بما يجب عليه الاعتقادات ام لا ؟ وقد يقطع بعدم اعتقاده بما يجب عليه الاعتقاد كما اذا علم انه منكر للمعاد الجسماني ولكن يشك في ان انكاره هل هو شبهه وقعت في ذهنه حتى لا يكون بانكاره مرتدأام لا وفي كلا الشكين يجرى اصل الصحه فيبنى على وجود الاعتقاد الصحيح منه في الاول وعلى كون ذلك الاعتقاد الفساده شبهه في الثاني كما هو واضح .

اما الكلام في القرعه اعلم ان تنقيح البحث في القرعه و بيان نظرها مع الاصول الاربعه يتوقف على تنقيح مقدار دلاله دليلها فنقول لا ينبغي التوهم في جواز الاقراء في الشبهات الحكميه الكليه مثل موارد الشك فسى الحليه والحرمة والوجوب والبرائه ولم يعهد من احد التمسك بها فسى

تعيين شرب التتن عند الشك فيه و ذلك من جهه عدم الدليل على اعتبارها فيها و بيان ذلك ان لفظه مشكل الوارده فى دليل اعتبارها اعنى قوله الفرعة لمشكل لا يشمل موارد الشبهه الحكيمه لكونه من الاشكال بمعنى الشكل المعتبر فيه ان يكون الشئ المحتمل مشاكل و بعبارته اخرى يكون له صورته مشاكله يراد الامر بينه و من صورته لمشاكله له و ينبغى التوهم ايضا فى جوازه فى الشبهات البدويه ايضا و ذلك لخروج موارد ها بحسب دليل اعتبارها من موارد الشبهات البدويه الموضوعيه لعدم تحقق معنى المشكل و فيها بمعنى عدم صورته مشاكل المحتمل حتى يكون تردد الامر بينه و مشاكله لكى يصدق المشكل و معلوم ان موارد البرائه من عقلها و نقلها و الاستصحاب انما هى فى شبهات البدويه من الحكيمه و الموضوعيه ففى شئ من موارد الأصلين لا مجال بتوهم جريان القرعه حتى يبعث عن كونها معارضا مع البرائه و الاستصحاب لعدم سبيل لجريانها فى مجراها مع قطع النظر عن جريهما حتى يتبين الامر الى ملاحظه النسبه بينها و يظهر ان مورد ها ينحصر بمورد العلم الاجمالى و الاحتياط ثم ان المستفاد من دليل اعتبارها عدم اختصاصها بما كان واقع مجهول غير معين او بما لم يكن كذلك بل المستفاد منه هى اعتبارها فى الاعم من المبهم والمجهول اما عدم اختصاصها بالمجهول فللقطع بجواز الاقراع فى القسمه ، و من طلق احدى زوجته الرابع ، و الوثنى الذى اسلم على اكثر من اربع حيث انه لا واقع فى تلك الموارد لكى يتعين بالقرعه بل ما هو الواقع فى القسمه وغيره و هو الامر الكلى المبهم والمشخص و لا الكلى بالقرعه . و اما عدم اختصاصها بالمبهم للقطع بجوازه فى قطيع الغنم التى وقعت فيها

الموطوءه وصارت مشتببه بين افرادها كما هو مورد الروايه فثبت انها يعم كلا المقامين ولا يتوهم عدم صدق المشكل فى المبهم بتوهم عدم صدق مشاكل لعدم الواقع قبل القرعه وذلك لصدق المشكل من جهه قابليه انطباق المبهم على كل واحد من الاطراف فيكون كل طرف مشاكلته مع طرف الآخر .

ثم ان مقتضى دليل اعتبارها هو كونه معتبره مما لا بد منها بحيث يحتاج الى معين او رفع الابهام الا مما لم يكن ضروره فى التعيين او رفع الابهام ولا يكون فى بقائها محذور عقلا ولا شرعا فلا يكون موردا للقرعه وما استبعدناه من دليلها من حيث اعتبار الضروره عقلا او شرعا فى رفع الابهام او التعيين انما هو باعتبار دلاله سياق دليلها من جمله القرعه لكل مشكل والا فمفردات تلك القضيه من لفظه القرعه او مشكل لا دلاله على اعتبار ذلك اصلا كما لا يخفى ودلاله جمله عليه مما لا يكون قابلا للانكار وللانظار حيث يعلم بداهه انه فى غير مورد الحاجه الى القسمة ليس لنحاكم اجبار احد الشريكين عليها لكن يقرع بينهما وكذلك فى طلاق احدى الزوجات انما يقرع فيما احتاج اليها ولو شرعا .

ثم ان كل مورد العلم الاجمالى فيما ليس يجب فيه الاحتياط عقلا بل انما هو وجوبه فيما اذا لم يكن من الاحتياط محذور عقلى او شرعى فى موارد المالىات يمكن دعوى تحقق المحذور حيث انه لا يعقل ولا يستقل العقل بطرح قطيع غنم ولا جل وجود موطوءه مردده بين اقراؤها او بطرح خايبات من السمن من وجود خايبه نجسه فيها بل مثل هذه مما يحكم بالحاجه الى التعيين وانه لا بد فيها من تعيين فقد جعلت القرعه فى



تلك الموارد المحتاجه الى التعيين ولا يجب فيه الاحتياط فلا ينتهى امره الى المعاوضه بينها وبين الاحتياط اذ ما يجب فيه الاحتياط لاسبيل الى القرعه بعدم الحاجه الى التعيين وما يكون محلا للقرعه للحاجه الى اليقين لا سبيل فيه الى الاحتياط لوجود المحذور فى الاحتياط عقلا وشرعا فتحصل مما ذكرناه من ان المستفاد من دليل القرعه هو اعتبار الأمرين فى مجراها :

الاول- ان يكون غير شبهات البدويه من الحكميه والموضوعيه— وباشتراط هذا الامر يخرج موارد البرائه والاستصحاب عن مورد جريانها .  
الثانى - ان يكون فيما يحتاج الى التعيين عقلا او شرعا وبهذا الشرط يخرج ما يجب فيه الاحتياط عن مجراها ولا يخفى انه اذا كان المستفاد من دليلها هو جميعا فى غير مورد البرائه والاستصحاب .  
وبذلك يظهر ان دلالتها لا يكون موقفا بكثرة التخصيص ولا محتاجا بالجبر بعمل الاصحاب بل الموارد التى لم يعملوا بها تكون خارجه من مجراها موضوعا لا انها خارجه بالتخصيص . نعم قد يحتاج الى العمل بها احراز مصب العموم .

و توضيح ذلك انه بعد ما عرفت ان محل جريان القرعه انما هو فيما اذا احتاج الى التعيين ولم يكن به الا الاحتياج من الاحتراز قد يكون احتياج المورد الى التعيين بينا فى نفسه كما فيما اذا احتملت الامه المشتركه بين الثلاثه عنهم فى مظهر واحد حيث ان لزوم احراز كون الولد من اى واحد منهم معلوما مبينا ، وقد يكون مخفيا غير مبين فى نفسه ففى الاول يجرى القرعه من غير احتياج الى الجبر اصلا وفى الثانى يحتاج الى

عمل الاصحاب لكن الحاجه اليه لا لاجل جبر ضعف مدركها الحاصل من كثره التخصيص بل من جهه احراز ان المورد هل هو مصب لعمومها او خارج عن عمومها بالتخصيص بغير هذا قاعده الميسور فان مرورها هو ما كان الميسور معدودا من مراتب المعسور و هو قد يكون معلوما بنفسه و قد يكون غير معلوم فعلى الاول يتمسك بالقاعده و لو لم يعمل بها فيه ، و فى الثانى يحتاج الى العمل لاحراز كونها من مراتب المعسور ثم لا يخفى ان تعيين القرعه الا ما يكون فيما اذا كان مرددا بين المتباينين و هذا مما لا ينبغى انكاره و انما الكلام فى تشخيص موارد القرعه و الاحتياط و التجزى بعد اشتراك تلك الامثله فى كون موارد المتباينين فنقول مجمل القول فى اعتبار موارد الاحتياط و كما لم يكن كذلك ما كان راجعا الى حق مالى او كان الاحتياط فيه ضرر مثل ما لو علم باشتغال الذمه الى غيره مثلا و لم يكن للتخلص منهم و لو بالصلح و نحو ذلك مع عدم الحاجه الى احراز الواقع فهو مجرى التخيير فكلما لم يكن مجرى الاحتياط مع الحاجه الى الاحراز فهو مورد القرعه فمرتبه مورد القرعه متأخره عن مرتبه مورد التخيير كما ان مرتبه التخيير متأخره عن مرتبه مورد الاحتياط .

الكلام فى تعارض الاستصحاب مع الاصول الثلاثه : اعنى البرائه ، و الاباحه ، و الاحتياط و التخيير . و لا اشكال فى وروده على العقلى منها كالبرائه العقليه و التخيير و الاحتياط . و اما الكلام فى الشرعى كالبرائه الشرعيه و انما يقال معارضتها مع الاستصحاب و ذلك يكون الشك الواحد مجرى لها فاذا شك فى حليه ما كان مسبوقا بالحرمة فهذا الشك الواحد مورد الحكم بالحليه و الاستصحاب و لا يكون فى البين اكثر من

شك واحد حتى يقال بكون احد هما مسببا عن الآخر فكانه توهم ان مورد حكمه احد الاصلين على الآخر منحصر بما يكون الشك اكثر من واحد مع ترتب الشبهه بينهما و هو فاسد و ذلك لعدم انحصار حكمه احد الاصلين على الآخر بما ذكر . و توضيح ذلك ان كل اصل متكفل للتنزيل بحيث يكون فيه جهه اجراز و كان من الاصول المحرزه يكون حاكما على الاصل الغير المتكفل للتنزيل دون البرائه لكونه قائما مقام العلم الطريقي من اعتبار مرتبه ثلثه . و تفصيل ذلك ان للعلم الطريقي خواص ثلاث :

احدها - صفه قائمه بالنفس و ثانيها كونه منشأ لانكشاف المعالوم و ملزوماته و ملازماته و ثالثها ترتب العمل عليه و لزوم الجرى على وفقه فهو من حيث درجه الاولى لا يقوم مقامه شئ من الامارات او الاصول و من حيث درجه الثانية يقوم مقامه الامارات دون الاصول لكون المجعول فى باب الامارات هو مؤدى ياتها بلسان الثبوت الواقعى و من حيث درجه الثالثه يقوم مقامه الاصول المحرزه لكون المجعول فيها هو الجرى العملى على طبق العلم و باعتبار درجه الثالثه من العلم تكون مقدا على ما لا تنزيل فيه اصلا بل المجعول هو الحكم التعبدى فى ظرف استتار الواقع و الشك فيه بلا لحاظ تنزيل فيه فلا اشكال ان اصله البرائه من هذا القبيل ثم الانحصار فى الحكمه فيما اذا كان الشك واحدا بل يكون احد الاصلين متكفلا للتنزيل دون الآخر بل يجرى الحكمه فيما كان الاصلان كلاهما متكفلا للتنزيل لكن كان مرتبه التنزيل فى احد هما اسبق من مرتبه التنزيل للآخر كما فى مثل قاعده التجاوز و الفراغ بالنسبه الى الاستصحاب .

و توضيح ذلك ان الشك الواحد لو كان له مرتبتان كان احديهما

اسبق من الآخر فكان كلتا المرتبتين مجرى الاصل يكوئ الاصل فى المرتبه  
السابقه منه متقدما و حاكما على الاصل فى المرتبه الآخر  
فنقول مورد الاستصحاب هو الشك فى البقاء باعتبار مرتبه استقرار  
الشك حيث اعتبر فيه عدم نقض اليقين السابق بالشك فى البقاء و المعتبر  
فى الشك الناقض انما هو قرار الشك و بقاءه لكى يمكن ان يكون فى ظرف  
حفظه و قراره ناقضا اى موجبا لرفع اليد عن المجرى العملى طبق اليقين  
لكى يصح النهى عن النقض بسببه و هذا المعنى لا يصح اعتباره فى مرتبه  
حدوث الشك او ظرف اعتبار كونه ناقضا انما هو فى ظرف الفراغ عن  
وجوده و هو حال قراره و بقاءه لاحد و ثه فظهر ان مرتبه الشك فى الاستصحاب  
انما هو ظرف البقاء و الاستقرار و هذا بخلاف الشك المعتبر فى قاعده  
التجاوز و الفراغ و اصله الصحه حيث ان المعتبر منه فيها هو الشك باعتبار  
حدوث ما فى قاعده التجاوز و الفراغ فلان نفس الشك فى اتيان المشكوك  
فيه يحكم بان الاتيان بحيث يكون نفس الشك بحدوثه كافيا فى الحكم بلا  
اعتبار مؤته بقاء الشك فى الحكم او لم يدل دليلها على اعتبار حال البقاء  
كما كان دليل الاستصحاب دالا عليه و كذا اصله الصحه حيث ان نفس  
الشك فى الصحه كان فى اجراء الاصل بمعنى ظهور بقاء الشك فيها فى  
الجريان ضروره ان اعتبار بقاء الشك امر زايد على اعتبار اصل حدوثه  
فيكون احراز اعتباره متوقفا على دليل محرز له زايد عما يدل على اعتبار  
الحدوث و هذا الدليل يتم فى قاعده التجاوز و الفراغ و اصله الصحه و  
من المعلوم تقدم مرتبه الحدوث عن مرتبه البقاء فمع جريان الاصل فى المرتبه  
الاولى لا تصل النوبه الى اجرائه فى المرتبه الثانيه وان كان كلا الاصلين متكفلا

للتنزيل و من الاصول المحرزه لكن الوجه فى التقدم هو مرتبه احد هما على مرتبه الآخر فظهر مما ذكرناه تقدم الاستصحاب على البراءة والحل كتقدم قاعده التجاوز و الفراغ و الصحه على الاستصحاب .

ثم ان للشيخ ( قدس سره ) فى تقدم الاستصحاب على اصاله البراءة اذا كان مدركها قوله (( كل شئ مطلق حتى يرد فيه النهى كلام لا يخلو عن خلل ناش عن الخلط بين المعنيين المستفادين من الحديث من لفظه (( شئ )) وتوضيحه ان الحديث الشريف يحتمل معنيين :

احد هما : ان يكون المراد من الشئ بعناوينها الاولى بعنوان كونها مشكوك الحكم من المطلق هو الترخيص الواقع و من ورود النهى هو النهى الصادر عن الله تعالى النازل به الجبرئيل فعلى هذا المعنى يدل على الاباحه الواقعيه للأشياء قبل ورود النهى فيها فيكون من الادله الاجتهاديه نظير قوله تعالى : (( و احل لكم ما وراء ذلكم )) .

و ثانيهما : ان يكون المراد من الشئ هو الشئ المشكوك و من المطلق هو الترخيص الظاهري و من ورود النهى هو ثبوته بالفحص فيكون دليلا على الاباحه الظاهريه فعلى المعنى الاول يكون حاكما على الاستصحاب لحكومته كل اماره على الاصل و على الثانى يكون الاستصحاب حاكما عليه و هو ( قدس سره ) قد خلط بين المعنيين حيث قال فى تضعيف الدعوى الاول لثانيه التى ذكرها فى ورود الاستصحاب على البراءة بما حاصله ان معنى الغايه فى كل شئ مطلق ورود النهى عن الشئ بعنوانه الخاص و نهى الاستصحاب نهيا عنه بعنوان كونه مشكوك الحكم فورود النهى فى نفي الاباحه الى آخره . . .

ولا يخفى ان كون الغايه فى كل شئ مطلق هو النهى عن الشئ  
بعنوانه الخاص مطابق للمعنى الاول و ان يكون النهى واقعا و قد عرفت  
انه يكون حينئذ من الادله الاجتهاديه المتقدمه على الاستصحاب الكلام  
فى تعارض الاستصحابيين : فليعلم ان الاقسام المتصوره فى المقام وان كانت  
كثيره الا ان الثمره منحصره فى امرين : الاول ان يكون الشك فى احد هما  
مسببا عن الشك فى الآخر .

الثانى ان يكون الشك ان كلاهما مسببا عن منشأ واحد و هذا الثانى  
يتصور على نحوين : احد هما ان يكون التنافى بين الاصلين ناشئا عن  
العلم الاجمالى بحيث لولا لا يكون بين الاصلين فى نفسه منافاه و ذلك  
لاستصحاب طهاره كل واحد من الانائين مع علم الاجمالى بنجاستهما  
ضروره وضوح صحه جريان الاصل فى كليهما لولا العلم الاجمالى بنجاسته  
احد هما .

و ثانيهما ان يكون العلم الاجمالى بعدم جريان احد هما ناشئا  
عن تنافيهما فى نفسه لولا المنافى لم يكن علم اجمالى بعدم جريان احد هما  
و ذلك كاصاله العموم فى العاميين من وجه لما كان مستحيلا فى نفسه من  
حيث استحاله الجمع بين اراده اكرام الفاسق العالم وعدم ارادته معا فمن  
نفس التنافى بين الاصلين يحصل العلم الاجمالى بعدم اراده احد هما .  
و مما ذكرنا يظهر سقوط كون مورد العاميين من وجه من قبيل ما كان كل  
واحد من الشكين مسببا عن الآخر بتوهم ان الشك فى احراز عموم اكرم  
العلماء مسبب عن الشك فى اجراء عموم لا تكرم الفاسق و بالعكس و وجه  
السقوط ان الشك فى كليهما ناشئ عن مبدأ واحد و هو استحاله تحقق

كلتا الارادتين فى نفس الامر معافا لكلام ههنا يقع فى المقامين : احدهما  
فى حكم الاصل المسببى .

الثانى : فى حكم ما كان الشكين ناشئا عن منشأ واحد سواء كان  
هو العلم الاجمالى او السببىه . اما المقام الاول فيقع الكلام فى جهات :  
الاولى فى تحرير موضوع البحث الثانى فى وجه تقديم اصل السببى  
على الاصل المسببى .

الثالثه : ان تقديمه باللسان العلمى هل هو على نحو الحكومه  
او الورود .

اما الوجهه الاولى : هو انه يعتبر فى موضوع البحث امران احدهما  
ان يكون السبب بين الشكين شرعيه بمعنى كون ترتب المسبب على سببه  
ترتبا شرعيا نظير ترتب الشك فى طهاره الثوب المغسول بالماء المستصحب  
الطهاره .

وثانيهما : ان يكون الاصل الجارى فى الشك السببى بنفسه متكفلا  
لرفع الشك فى طرف السبب بسبب تكفل التنزيل فى طرف الشك المسببى  
بما فى المثال المتقدم .

واما الوجهه الثانىه فيعلم به تقديم الاصل السببى من نفس تحرير  
محل البحث ضروره ان بعد وضوح محل البحث يظهر انه مع جريان الاصل  
السببى يرتفع موضوع الاصل المسببى حيث تكفل اصل السببى برفع الشك  
المسببى و البناء على احد طرفى ما شك فيه بالتنزيل و معه لا يبقى مجال  
لجريان الاصل المسببى . و منشأ توهم تعارض اصل السببى مع المسببى  
ليس الا كونهما تحت عموم واحد ( و هو لا تنقض اليقين بالشك ) كالا استصحابين

لان شمول العموم بالنسبه الى الفردين فى عرض واحد فلا وجه للقول بشموله  
اولا للشك السببى حتى يرتفع به الشك المسببى بل يكون شموله لكليهما  
فى عرض واحد بخلاف ما اذا كانا مختلفين من حيث الدليل مثل استصحاب  
الحليه فلم يتوهم احد فى تشكيك تقديم الاستصحاب على اصاله الحليه .  
ولا يخفى سقوط هذا التوهم لعدم الفرق بين القسم الاول والثانى  
من جهه الوضوح والخفاء فنقول حينئذ تارة يقع البحث عن وجه تقديم  
الاصل السببى لبا واخرى فى وجه تقديم شمول العموم له مع كونه عمومًا  
واحدا .

اما الكلام فى الاول فلا اشكال فى ان كل قضيه حقيقيه يكون المحمول  
الثابت لموضوعه ولو مأخوذاً فى ظاهر القضيه هل على نحو الحليه منحلا  
الذى قضبه شرطيه يكون موضوع القضيه للحمليه شرطاً لها و محمولاً تالياً لها  
فمرجع اكرم العلماء الى انه لو وجد العالم فاكرمه و من المعلوم ان كل حكم  
انما يثبت لموضوعه فى ظرف تحققه ولا يعقل ان يكون منشأً لثبوت غيره اذ هو  
يتوقف فى تقريره الى موضوعه فلا يعقل ان يكون من مبادئ تقرير موضوعه للزوم  
تقدم الشئ على نفسه من مرتبه و هذا ظاهر من وضوح انحلال كل قضيه  
حمليه حقيقيه الى قضيه شرطيه فحينئذ نقول حكم الاستصحاب فى السببى  
متأخر عن الشك (كتاخر حكم الشك المسببى عن شكه اذا الشك كان موضوعاً  
للحكيم فمع لا تنقض يجب انحلاله الى حكيم بالنظر الى كل واحد من  
الشكين هو انه لو وجد الشك السببى فلا ينقض اليقين به ولو وجد الشك  
المسببى فلا ينقضه به و بكلا الحكيمين لا يعقل ان يكونا متكفلين لموضوعهما  
بل انما يكونا ثابتين فى ظرف تحققهما لكن ترتب الحكم الثابت للشك



السببى رافع لموضوع الحكم المترتب على الشك المسببى لما عرفت من انه باجراء الاصل السببى يرتفع الشك المسببى بسبب تكفله للتنزيل فى طرف المسبب ايضا فلا يعقل جريان الاصل المسببى حينئذ لانه حكم بلا موضوع ويستحيل ان يكون هو بنفسه حافظا لموضوعه بالحكم المترتب على الشك السببى و يكون فى مرتبه نفس الشك المسببى الذى هو موضوع الحكم المترتب عليه فلا محاله يكون حكمه متأخرا عن رتبه حكم الشك السببى فيستحيل ان يصير معارضا . .

و بعبارة اخرى تعارضه مع الاصل السببى لكى يتحقق موضوع الاصل المسببى حكما يترتب عليه حكمه لكى يكون معارضا مع الاصل السببى و جريان اصل السببى فينهدم موضوعه و مع انه الانهدام لا تنتهى النوبه الى ثبوت حكمه حتى يصير معارضا و اما الكلام من حيث شمول العموم فحاصل التوهم ان الترتب بين الشكين يوجب الترتب بين حكميهما ضروره امكان ان يكون موضوعين مترتبين معروضا لحكمين فى عرض واحد فاذا لم يكن طوليه الموضوعين مستلزما بطوليه حكمين فيكون شمول عموم لا تنقض للشك السببى فى مرتبه شموله للشك المسببى .

و قد اجاب عنه فى الكتاب بان الشكين لما كانا فردين من افراد العموم ولو كانا طوليين بالنسبه الى نفسيهما لكن يكونا فى عرض واحد فى شموليه حكم العموم فيكون فرديه الشك السببى من حيث شموليته لحكم العموم امرا مفروضا و ان كان كلام فهو فى الشك المسببى لكن حكم هذا الفرد المفروض الفرد يراجع لموضوع الآخر و موجب لهدم الشك المسببى فرفع اليد بما عن حكم الشك المسببى انما هو سبب اجراء الاستصحاب المسببى المفروض اجراءه و رفع

اليد عن حكم الشك السببى انما يكون بلاوجه فيكون تخصيصا للعموم العام من غير مخصص و هذا البيان كما ترى لا يرفع اصل التوهم اذ يمكن للمتوهم ان يقرره بوجه ثان و هو ان يقال مع فرض كون الشكين فى عرض واحد فى شمول الحكم العام يكون خروج الشك المسببى عن ذاتيه العموم متوقفا على اجراء حكم العام فى السببى و مع كونهما فى مرتبه واحده للشمول لم لا تجعل الشك المسببى مشمولا لحكم العام اولا حتى يكون معارضا مع اجراء حكمه على الشك المسببى ضروره ان نتيجته ما ذكرتم هو توقف خروج فرديه الشك المسببى عن تحت العموم على اجراء حكم العام على الشك السببى اذ لو لم يجر حكمه على الشك لكان الشك المسببى فردا محققا للعموم فاذا كان خروج عن فرديه العموم باجراء العام على الشك السببى لا بنفس كـون الشك السببى فردا للعموم فلوا انعكس بان تقدم اجراء حكم العام على الشك السببى لم يبق مجال لرفع الموضوع فى حكم الشك المسببى باجراء الشك السببى لان الشك المسببى حينئذ موضوع محقق الوجود ترتب عليه حكمه .

و الجواب عنه اما اولا : فلان طوليه الشكين لا محاله مستلزم لترتب الحكمين بيانه انه ان قضيه الحقيقه المسماه بها فى المقام عموم لا تنقض اليقين بالشك بما كانت منحلّه الى قضايا متعدده بحسب تعدد الموضوعات يكون كل شخص من الشك معروضا لحكم يخصه كان فى العالم شك آخر اولا فالشك السببى معروضا لحكم يخصه كان فى العالم شك آخر اولا مثل اختصاص الشك المسببى بفرد آخر من الحكم فيشكل فيمن تعدد الشكين قضيه ان لا تنقض اليقين ، بهذا الشك المسببى ولا ينقض الشك السببى كما هو شأن كل قضيه حقيقيه حينئذ نقول تشخيص الشك السببى معيّنا ولان

احد هما تكويني و هو الشك السببي و الآخر تشريعي و هو الحكم العارض في شخص القضية من المعلوم بده عليه واحد و يكونان في مرتبه واحده بلاتعتل ترتب بينهما لكونهما متلازمين في معلولهما لعله واحده فبالضروره يكون الحكم العارض على الشك السببي في مرتبه نفس الشك المسببي الذي هو موضوع الحكم المترتب عليه في القضية التي تكون موضوعها الشك السببي فلا محاله يتأخر الحكم المترتب على الشك المسببي عن الحكم المترتب على الشك السببي فالحكم المترتب على الشك السببي متكفل لسهدم موضوع الحكم المترتب على الشك المسببي و ناظر الى الغائد .

واما ثانيها فلانه لو سلمنا من باب تسليم المحال عرضيه الحكمين و قلنا بان الحكمين يعرضان الشك في درجه واحده لكن نقول مع ذلك يكون حكم الشك السببي رافعا لموضوع الشك المسببي و بيان ذلك انه بعد ما تبين ان كل قضيه حمله تنحل الى قضيه شرطيه يكون شرطها عبارته عن موضوع قضيه الاولى و تاليها عبارته عن محمولها و من المعلوم ان حدوث كل حكم كما يكون مشروطا على حدوث موضوعه و بقاءه ايضا يكون مشروطا ببقاء موضوعه فكما لا يعقل ان يكون الحكم موجبا لحدوث موضوعه فكذلك لا يكون موجبا لبقائه حينئذ لو فرضنا حدوث الشك المسببي كان في مرتبه حدوثه حكم الشك السببي و كان في ظرف حدوث موضوعه محقق الوجود و مسلم الفرديه للعموم لكن بحدوث حكم الشك السببي يهدم موضوع شك المسببي فلا يعقل بقاءه بعد انهدام موضوعه .

الجهه الثانيه : في ان تقديم الاصل السببي على المسببي هل هو

بنحوالحكمه ، او الورود ؟

واعلم ان هذا البحث غير مختص بالمقام بل انما هو بحث سار فى جميع موارد تقديم احد الدليلين حيث تعرضنا فى السابق تفصيلا وقلنا ان المراد من معنى الحكومه بانها عباره عن كون احد الدليلين بمدلوله اللفظى المتعبد واقعا متعرضا لموضوع دليل الآخر فنقول تقديم احد الدليلين المتعبد على الآخر من اول الامارات اعنى الاقرار الى آخر الاصول وهو الاباحه لا يعقل ان يكون على غير وجه الحكومه فى جميع المراتب لاشتراكها جميعا فى التعبد فالتعبد باحدها من نفس المتعبد به بلا اعتبار ثبوت الواقع المتعبد به بسبب التعبد به يكون كالتعبد بالآخر بلا نظر من احد هما الى الآخر فلا رفع لاحدهما موضوع الآخر بل الواقع التعبد به الثابت باحدهما يكون رافعا لموضوع الآخر فملاحظه الاقرار وحكم الحاكم اذا تعبد بالاقرار بما هو تعبد لا يكون رافعا لموضوع حكم الحاكم بل الواقع الثابت بالاقرار اعنى المتعبد به هو الواقع فالتعبد بالاقرار باعتبار ثبوت الواقع به تعبد لا باعتبار نفسه هو الواقع لموضوع حكم الحاكم او بعد وجوب البناء على ثبوت الاشتغال لا يقوم مجال لحكم الحاكم بالبرائه وكذا بالاماره بالقياس الى الاصول كما لا يخفى وعلى هذا فيكون تقديم الاصل السببى على المسببى ايضا على وجه الحكومه لكون التعبد بالاصل السببى باعتبار ثبوت التعبد به اعنى تكفله لالغاء الشك المسببى وكون المتعبد به فيه هو البناء على عدم الشك المسببى ووجوب جرى العملى و الجرى مع خلاف حاله السابقه هو المنشأ فى رفع الشك المسببى فيكون التعبد بالاصل السببى لا باعتبار نفس التعبد به بل باعتبار المتعبد به والغاى موضوع الشك المسببى بالتعبد به .

اما المقام الثانى فيما اذا كان سكان كلاهما سببان عن منشأ ثالث وقد عرفت انه على قسمين حيث ان التنافى بين الاصلين اما يكون ناشئاً من العلم الاجمالى واما يكون العلم الاجمالى ناشئاً من تنافيه فالكلام فى القسم الاول فنقول : ان المختار عند الشيخ هو عدم الجريان مطلقاً سواء كان الاصلان نافيين للتكليف كما اذا علم اجمالاً نجاسه احد الكاسين المعلوم طهارتهما سابقاً او كانا مشتبهين كما اذا علم اجمالاً بطهاره احد الكاسين المعلوم بنجاستها سابقاً .

والمختار بين المتأخرين عنه من مثبتة وعدمه هو التفصيل بين الاصل المثبت وبين النافى فقالوا فيه بعدم الجريان وقد كان العلامة الشيرازى قد توافق معهم فى رتبه من الزمان لكنه اختار المنع واستدل الشيخ بمختاره فى الكتاب بكون الغايه فى دليل الاستصحاب اعنى قوله بل ينقضه بيقين آخر صادق فى مورد العلم الاجمالى وذلك بعد البناء على كون اليقين المأخوذ فيه هو الاعم من التفصيلى فليس نقض اليقين بالشك لو رفع اليد عن الطهاره المعلومه سابقاً فى الاتئين فى المقام بل هو نقض اليقين باليقين .

وظاهر عبارته ( قدس سره ) يوهم ان المانع عن جريان الاصلين فى المقامين انما هو قصور الدليل لشموله لهما فى مقام الاثبات وبعباره اخرى عدم النقض للشمول مع امكان اجزائها فى مقام الثبوت فاورد عليه الآخرون بالمنع عن عدم الشمول وذلك لان اليقين المأخوذ فى قوله (( لا تنقض اليقين بل انقضه بيقين آخر مثله )) بقرينه الضمير المذكور قوله بل ينقضه الرجوع الى اليقين السابق انما هو اليقين المتعلق بما تعلق به اليقين السابق ومن

المعلوم ان موزد العلم الاجمالى اليقين الاجمالى اللاحق ما تعلق به اليقين اذ اليقين السابق كان متعلقا بطهاره هذا الكأس و ذلك الكأس و اليقين اللاحق متعلق بنجاسه احدهما المردد بكل واحد منهما بعينه فى حال العلم الاجمالى مشكوك فرفع اليد عن اليقين بطهاره كل منهما نقضى لليقين بالشك لا باليقين هذا مضافا الى انه لو تم صح مما كان هذا الذيل مذكورا فيه كذليل الاستصحاب لا فيما لم يكن مذيلا به كذليل قاعده الفراغ و التجاوز و اصله الصحه و لازم ذلك التفصيل بين الاستصحاب وغيره و هو قد لا يقول بهذا ، هذا على مختارهم من التفصيل .

اما عدم الجريان فيما كان الاصل بينما لمعدم المانع مع وجود المقتضى و هذا الذى اوردته الشيخ ( قدس سره ) و ان كان حقا لا محيص عنه و ذلك لا مكان اثبات الجريان باثبات المقتضى فى مقام الاثبات لو ثبت امكان جريا نهافى مرحله الثبوت لكن الشاهد فى امكان نفى تلك المرحله لاحق هو المختار للشيخ كما عليه العلامة لشيرا زى و ذلك لا لعدم اقتضاء الاستصحاب لجريا نفى مقام الاثبات بل بمكان امتناع اجرائه مع العام الاجمالى بالا انتقاض فى مرحله الثبوت .  
و توضيح ذلك انك قد عرفت مرارا ان الاصول على قسمين احدهما :  
ما لا يكون متكفلا للتنزيل .

و الثانى ما يكون كذلك و الفارق بين القسمين بعد اشتراكهما فى اخذ الشك موضوعا لهما ان الاصول التنزيليه هى التى يكون المجعول فيها بلسان الغاء ذلك و ذلك الشك الذى قد اخذ موضوعا له و ذلك كالا استصحاب حيث انه عند الشك فى طهاره الماء المعلوم نجاسته يكون مجعول دليه هو البناء على عدم الشك و وجوب العمل طبق اليقين السابق

و الجرى على وفقه و هذا بخلاف الاصول الغير المتكفله للتنزيل كالا باحه حيث ان مفادها ليس البناء على عدم الشك فى الحليه بل اما هى تثبت الحليه فى ظرف الشك بها فمع اباحه المشكوك هو اباحته بوصف كونه مشكوكا و فى ظرف الشك فى حكمه لا بمعنى على انه ليس بحرام و وجوب العمل على طبق اليقين عليه و هذا ظاهر جدا و اذا ظهر ذلك هذا التفضيل الذى ذكره ان يصح فى الاصول الغير المتكفله للتنزيل مثل اصاله الاباحه فى الكاسين المعلوم حرمه احد هما فانه لو فرض اصل مثبت للتكليف فى مثله لا يكون مانع عن جريانه فى كلا الطرفين لما ذكر و من عدم استلزام جريانه فى الطرفين مخالفة عليه و حفظ الشك فى كلا الطرفين لكون الثابت بهما هو الحكم الذى هو مدلول الاصل فى ظرف حفظ الشك بلاتنزيل له منزله العدم و بلاتكفل دليله لالغائه و ذلك كاصاله الحرمه فى المال و الفروج فاذا شك فى حرمه امرتين يقطع بكون احديهما محرما له يقال بحرمة النظر الى كليهما .

و اما الاصول المتكفله للتنزيل كالا استصحاب و اصاله الصحه و قاعده الفراغ و التجاوز فالتحقيق عدم جريانهما مطلقا الا ان تصوير المثبت فى غير الاستصحاب من الثلاثة الاخر مشكل بل معلوم العدم .  
و الحاصل اما عدم جريان النافى فلمحذورين احد هما : محذور مشترك بينه و بين الاصول المتكفله للتنزيل و هو استلزام المخالفة العمليه .  
و ثانيهما : بالاصول المتكفله للتنزيل لان البناء فى باب الاستصحاب ليس عبارته عن نفس الالتزام العملى على بقاء الحاله السابقه حتى يمكن تحققه مع العلم بالخلاف بل المراد به هو التعبد بالبقاء و تنزيل الشك فيه منزله

العدم والالتزام على ان الواقع الآن موجود كما كان ولا يخفى ان هذا المعنى مع العلم بعدم البقاء غير معقول ضروره استحاله ان يقال للعالم بالانتقاض ابن على البقاء واقعا .

نعم يمكن حضور البقاء بالقلب ولو مع القطع بالخلاف لكن صرف تصور البقاء وحضوره في القلب ليس مدلول الاستصحاب فالعالم بنجاسه الكاسين مع علمه بتبدل احدهما الى الطهاره يستحيل ان يصير متعبدا بنجاستهما معا لعلمه بعد بقاءهما معا . وهذا بخلاف الاصول الغير التنزيليه حيث قد عرفت انها لمكان انه لا يكون فيها تنزيل ولا بناء على بقاء الواقع بل مفاد المثبت منها جعل تحريم ظاهري في ظرف الشك في الحرمة المفروض تحقيقه في كلا الطرفين و يكون اجرائها في كلا الطرفين بمكان من الامكان لتحقيق موضوعها وهو الشك وانخفاظ البرائه الحكم الظاهري فيها . فان قلت : محصل ما ذكرت امتناع جريان الاصلين في كلا الطرفين معا لكن امتناعه لا يستلزم امتناع جريانه في الواحد المردد منهما فانسه يصح ان يقال : الفرد المردد من الكاسين مما يعلم بنجاسته سابقا و الآن مشكوك فيستصحب بقاء نجاسته .

قلت : جريان الاصل في الفرد المردد فاسد ثبوتا واثباتا فلان العموم المأخوذ في دليل الاستصحاب مأخوذ على نحو القضية الحقيقيه و القضية الحقيقيه يشمل ما كان كل من افراد العام واقعا بحيث كل فرد واقعي تحقق منه في الخارج يختص له حكم لا يشمل غير ذلك الفرد و الفرد المردد او عنوان احدهما ليس من افراد العام ضروره ان صدق العام على افراده يكون في عرض واحد و صدق هذا المفهوم على هذا و ذلك يكون على



البدل فلا يكون من افراد العام بل هو مفهوم انتزاعى منتزع عن افراد العام و يكون فى طول افراد ه من هذا يظهر امتناع شمول العام له ثبوتا ايضا اذ هو متأخر عن مرتبه افراد العام و حكم العام لا يشمل الا ما كان من افراد ه لا ما هو متأخر عن مرتبه افراد ه و كان منتزعا من افراد ه .

فان قلت : فلم لا يجوزون شمول العموم لكل واحد منها على البدل كالمتزاحمين قلنا : قياس المقام بباب المتزاحمين فاسد لان باب المتزاحمين للخطاب التعينى لكل واحد منهما موجود و لكن بمكان عجز المكلف عن الجمع بينهما يحكم بلزوم امثال كل فى طرف ترك امثال الاخر فيكون نتيجه التخيير لان خطاب التعينى انقلب لمكان عجز المكلف عن الجمع بينهما بخلاف المقام فانه مع العلم بانتفاء الحاله السابقه فى احد الطرفين لا يبقى ملاك الاخذ بالعموم فى كليهما حتى يكون البالغ عن اخذه فيها هو العجز عن الجمع بل لا يكون احدهما ذا ملاك واقعا نعم مثال التزاحم انما يصح فيما لو وقع التزاحم بين ابقاء مستصحبى الحيوه لكنه تزاحم فى المستصحبين و الكلام انما هو فى تزاحم المستصحبين .

و اما الجواب عن توهم تنظير المقام بالعام الذى خرج عن تحته فرد واقعا مع ترده عندنا بان العام مردد واقعا بين الفردين فاذا لم يكن العمل بها لمكان التعذر عقلا و جب الرجوع الى التخيير دون المقام كما فى الكتاب فمدفوع بان العام الخارج عن تجته فرد مردد هو باب المقام بعينه فى مثله لا يمكن التمسك بالعام لاثبات حكم احد الفردين تخييرا وان كان بينهما فرقا فى طريق الامتناع حيث ان امتناع التخيير فى المقام انما هو من جهه عدم بقاء العموم فى عمومه فى كلا الطرفين لكون المانع عن

الجمع بينهما عجز المكلف في باب الفرد الخارج، مردد الفردين هـ—و فرد ورود العام بالنسبة الى فردين من قبيل العارض الحجه واللاحجه و من المعلوم ان القائل بالتخيير بناء على السببيه انما يقولا به في تعارض الحجتين كما لا يخفى .

ثم لا يخفى ان احتمال التخيير عنه تعارض الاصلين على القول بالسببيه في باب الاصول ممنوع في الامارات فضلا عن الاصول و توضيح ذلك على نحو الاجمال هو ان المراد بالسببيه هو الالتزام بالمصلحه السلوكي التداركي و بالطريقه ها هنا هو عدم التزام بتلك المصلحه و انما قلنا بالمصلحه السلوكي التداركي لان غايه ما يمكن الالتزام بالمصلحه على تقدير لزوم التزام به هو ذلك و الا لزم المنشأ في الالتزام بها في الامارات على تقدير التزام بها الا هو شبهه لزوم تصويب مصلحه الواقع بجعل الامارات مع التمكن من الوصول الى الواقع بالعلم فمن لم يمكنه الفرار عن تلك الشبهه فيقع لزوما بالالتزام بالمصلحه لئلا تفوق مصلحه الواقع بجعل الامارات و بالمصلحه لئلا يلزم التصويب و من يك في فسحه في تلك الشبهه فلا يكون ملزوما بذلك الالتزام بل يقول بالطريقه المحضه .

ثم لو قيل في الامارات بلزوم مصلحه السلوكي فهل يقال بلزومها في الاصول بدعوى ان جعل الاصول مع امكان الاحتياط ايضا موجب لتصويب الواقع بلا تدارك فيكون جعلها مع امكان الاحتياط نظر جعل الامارات مع امكان العلم او يقال بثبوت الفرق بينهما و انه لو قيل في باب الامارات بلزوم مصلحه التزام بالمصلحه لا يجب الالتزام بها في جعل الاصول .

التحقيق هو الثاني و ذلك لان الاحتياط في غير مورد حكم العقل

بلزومه فى موارد العام الاجمالى و غيره جعله الشارع طريقا بجعل آخر متمم لجعل الاول من جهه اهميه مصلحه الواقع الموجب لحفظه على كل تقدير المحتاج حفظه كذلك الى جعل آخر متمم لجعل الاولى كما فى موارد الدماء و الفروج لا يكون طريقا عقليا و لاشرعيا لكى يكون جعل الاصل فى مقابله موجبا لتصويب الواقع اذ المفروض عدم كون الواقع مترتبه موجبه لجعل الاحتياط كما فى الشبهات! البدويه و ليس ورائه وزان العلم لكى يكون جعل الاصل موجبا لتصويب مصلحه و لولا جعله لكان متداركا بالاحتياط فحينئذ لا موجب للالتزام بسببه فى باب الاصول اصلا بناء على لزوم التزام لها فى الامارات و اما بناء على عدم لزومه فى الامارات ايضا فالامر واضح و هذا هو المراد و مما يكررى فى الكتاب من ابتناء التخيير على السببىه و اذا تحقق ذلك فنقول ثبوت التخيير فى الاستصحابين المتعارضين غير معقول لان القاعده فى المتعارضين بناء على الطرىقيه هو التسايط لا التخيير و لا يمكن اثباته بالاخبار العلاجيه لكونها مورد الامارات مع ما عرفت من كون المورد من قبيل تعارض الحجج و اللاحجه الغير الجارى فيه اخبار التخيير حتى فى مورد الامارات فظهر سقوط توهم التخيير رأسا و اما توهم ترجيح احد الاصلين على الآخر فساقط لان ما يتوهم من الترجيح به اما يكون اصلا فى مرتبه احد الاصلين بان يكون مع احد الاستصحابين اصل آخر ، و اما ان يكون اماره معتبره و اما غير معتبره و شئ منها لا يعقل ان يكون مرجحا ، اما الاصل فلانه لمكان كونه اصلا تعبديا فى مرتبه متاخره من الشك بلالاحاظ شئيه ارائته فيه عن الواقع وجهه حكايته عنه فيكون كالاصل المرجح عنده نفسه بلا ضروره موجبه لتقويه لان الاقوائيه انما يحصل بسبب انضمام امر الى آخر

مثقوم لبحث الراءه عن الواقع و المفروض الغاء جهه الحكايه فى المقسوى و المتقوى معا بل يكون كلاهما تعبد ان جعلنا فى ظرف الشك و لو فرض الف تعبد مع احد الاصلين يكون حالها معها كحاله مع عدمها فى كونه تعبد ثابتا فى ظرف الشك و لا يعقل ان يكون حيث تعبده اقوى و هذا ظاهر جدا .

اما الامارات المعتمبره فحيث انها من الظنون النوعيه و يكون رتبتها قبل الشك فلا يعقل ان يكون متقوما للاصل ، و اما الامارات الغير المعتمبره مثل عد افعال الصلوه بالحث للفرار عن الوقوع فى الشك الموضوع بقاعده الفراغ فلا يخلو اما ان يحصل بها الفراغ عن الشك او يقع معها فى الشك و على كلا التقديرين فلا يعقل ان يكون معاضد للاصل . اما على تقدير عدم حصول الشك فلاموضع للاصل لكى يكون معاضد ابتلك الاماره ، و اما على حصول الشك فيكون موضوع الشك متحققا فحينئذ يكون وجود تلك الاماره كعدمها اذ الفرض منها عدم حصول الشك و المفروض عدم ترتب ذكر العرض عليها لحصول الشك معها فما يكون متساوى الوجود و العدم كيف يعقل ان يكون منشأ لترجيح الاصل كما هو واضح .

ثم اعلم ان الشيخ ( قدس سره ) ذكر قسمين آخرين فى المقام احدهما مسئله من تنوضاً بالمائع المرود بين البول و الماء .

و الآخر مسئله المتمم و المتمم ، و حكم فى الثانى بجريان الاصلين ثم تساقطهما بسبب تيام الاجماع على اتحاد حكم الماء الذى يجمعه سطح واحد من الطهاره و النجاسه و حكم فى الاول بجريانهما من دون تساقط و حاصل الفرق بين الاقسام الثلاثه عدم الجريان فى القسم الاول المتقدم و

هو اذا علم اجمالا نجاسه احد الكائين المعلوم طهارتهما سابقا و بالعكس  
 و جريانهما مع: تساقطهما بالمعارضه فى القسم الثانى و عدم سقوطهما فى  
 الثالث اصلا لشؤل قوله : (( و لا تنقض اليقين بالشك لكل واحد من  
 اليقين و الشك المتعلق بكل واحد من الاطراف .

و هذا هو المتصل من الفرق بين الاقسام الثلاثه المذكوره و لا يخفى  
 ان هذا التقسيم فى القسمين الاولين متين بناء على ما سلكه فى امتناع اجراء  
 الاصلين فى القسم الاول و مرجع القسمين حينئذ بعد اشتراكهما فى  
 جريان الاصلين هو ان عدم الجريان فى القسم الاول انما هو لمكان عدم  
 مقتضى بالجريان و عدم التفصيل بجريان ، وجود العلم الاجمالى و انتقاض  
 حاله السابقه به و فى القسم الثانى لمكان وجود المانع عن الجريان و هو  
 الاجناع على اتحاد حكم المائين اعنى المتم و المتم فى الطهاره و النجاسه  
 و الا فاليقين السابق فى كل منهما بالنقض باليقين بل هو منقوض بالشك  
 و اما على ما سلكناه من كون اليقين فى القسم الاول ايضا اقتضى اليقين بالشك  
 و ذلك لما اوضحنا سبب سلبه من ان المعلوم بالاجمال ليس كل واحد من  
 الانائين بل الكلى القابل للانطباق على واحد منها على البديل الذى هو  
 امر انتزاعى منها و مفهوم ذهنى لا يكون مصداقاً للعلم و لا من افراده ، و من  
 المعلوم ان متعلق اليقين التفصيلى السابق انما هو كل واحد من الانائين  
 و لا يكون بعد العلم الاجمالى كل واحد منها الا متعلقا للشك فاليقين فى  
 كل واحد منها ينتقض بالشك لا باليقين الاجمالى بعدم ارتباط متعلق  
 اليقين بالعلم الاجمالى بمتعلق اليقين بل العله هى عدم انخفاض رتبه  
 الحكم الظاهرى التنزىلى مع العلم الاجمالى بالانتقاض دون الحكم الظاهرى

الغير المتكفل للتنزيل على حسب ما تقدم شرحه تفصيلا فهذا القسم بالقسمين الاولين لا موقع له اصلا ضروره ان المنشأ فى عدم الجريان فى القسم الثانى بعينه هو المنشأ فى القسم الاول بارتفاع بينهما غاية الامر يكون العلم الاجمالى بانتقاض احد الجانبين اعنى نجاسه هذا الاناء او ذاك الاناء ليست ابتدائيا ناشئا عن منشأ خارجى .

وفى القسم الثالث هو الاجماع باتخاذ حكم البائين لكن الاجماع يحصل القطع بانه بعد صيروره المائين متحدا لو بقى المتمم على نجاسته لصار المتمم بالكسر على طهارته لصار المتمم بالفتح طاهر التحصيل القطع بانتقاض احدى الحالتين اما نجاسه المتمم بالفتح واما طهاره المتمم بالكسر ومع هذا العلم الاجمالى لا يكون رتبه الحكم الظاهرى التنزلى محفوظه فيتحقق فيه ملاك امتناع الجريان بعين الملاك المتحقق فى القسم الاول بلا بقاءه اصلا ثم لازم ما سلكه (قدس سره) هو صحه الجرى فى القسم الثانى اعنى مسئله التوضؤ بالماء المردد بين الماء والبول بناء على ما افاده بعض الاساطين من ان الملازمه بين الشئيين واقعا لا يمنع عن جريان الاصلين معا فيهما لان التلازم الواقعى لا يستلزم التلازم فى مرحله الظاهرى بالتفكيك فى الاحكام الظاهرى فوق حد الاحصاء كما فى جميع الموارد والاصول الثلاثة كانت اللوازم والملزومات العقلية والعاديه الغير الثابته بسبب جريان الاصل مع ملزوماتها ولوازمها موضوعا لاثر شرعى كما فى الحيوة وانبثاق اللحيه اذا كان للانبثاق اثر شرعى حيث انه بما لم يثبت باستصحاب الحيوة نبات اللحيه لكان الاصل جاريا فى الانبات مع القطع العادى بانه لو كان حيا لنبت لحيته يثبت لحيته لما كان حيا فكذا فى المثال المذكور القطع

الاجمالى حاصل بانه لو كان المايح ماء لا ارتفع الحدث به ولو كان بـولاً  
لنجس البدن به لحصول احد الامرين اجمالاً معلوم ، اما ارتفاع الحدث  
او نجاسه البدن لكن لما كان نقض كل واحد من اليقين بطهاره البدن او  
الحدث بالشك لا باليقين من جهه عدم استلزام الملازمه بينهما واقعا  
والملازمه بينهما ظاهر<sup>ا</sup>صح جريان الاصل معا دون محذور اما على مبنى  
النائى ( قدس سره ) فمقتضى ما ذهب اليه من الملاك لعدم الجريان فى  
القسمين هو امتناع الجريان فهذا القسم ايضا ذلك لوضوح تحقق العلم  
الاجمالى بانتقاض احدى الحالتين للعلم الوجدانى بانه لو كان الحدث  
باقيا لكان البدن نجسا ولو كان البدن ظاهرا لكان الحدث مرتفعا فسيجئ  
ما تقدم من ان التعبد ببقاء الامرين الذين يعلم بعدم بقاء احدهما  
جمعا غير معقول ولازم ذلك امتناع الجريان فى اللوازم والملازمات  
والملازمات! الغير الشرعيه اذا كان لها اثر شرعى مع انه لا ينبغى الاشكال  
فى جريانه فيها وهذا الاشكال عويص يرد على ما سلكتاه فى امتناع لاجل  
ذلك يتوقف على بيان الفرق بين الاصول والامارات فنقول المجمعول نفسى  
الامارات هو التعبد لثبوت مؤدياتها وهو الواقع نفسه لا لاثر شرعى المترتب  
عليه واما الحاجفى التعبد ثبوته الى الاثر لما كان خروج الجعل من اللغو به لا ان المجمعول  
فيها نفس الاثر ووجوب ترتب اثر الواقع وبهذا الما كان المجمعول فيها هو ثبوت  
التعبد مؤدياتها الذى عبارته عن الواقع يترتب عليه جميع اثاره الشرعيه ولو  
كانت بالف واسطه كانت الوسائط عقليه او عاديه او شرعيه ويكون مثبتاتها  
حجه وهذا بخلاف الاصول حتى التنزىلى منها حيث ان المجمعول فيها  
ليس نفس التعبد بثبوت مؤدياتها بل المجمعول انما هو التعبد بالاثرفى

مثل حيوه زيد لو قامت عليه الاماره يكون مفاد دليل اعتبارها التعبد بنفس الحيوه لو اجرى فيه الاصل يكون الثابت به التعبد ببقاء اثره وجرى العمل على طبق حيوته فلايجرى فى لوازمه وملزوماته ولو كان الاصل محرزا و اصلا تنزليا فى اطراف العلم الاجمالى مطلقا سواء كان مورداها نفى التكليف !المعلوم بالاجمال ولم يلزم من جريانها مخالفه عمليه او كان مؤداها ثبوت التكليف المعلوم بالاجمال و لم يلزم من جريانها مخالفه عمليه فان التعبد ببقاء الواقع فى كل واحد من اطراف العلم الاجمالى ينافى علم الوجدانى بعدم بقاء الواقع فى احدهما وكيف يعقل الحكم ببقاء النجاسه مثلا فى كل واحد من الائنين مع العلم بطهاره احدهما و مجرد انه لا يلزم من الاستصحاب مخالفه عمليه لا يقتضى صحه التعبد ببقاء النجاسه فى كل منهما فان الجمع فى التعبد ببقاء مؤدى الاستصحاب يناقض العلم الوجدانى بالخلاف وهذا بخلاف الاصول الغير المحرزه فانه لما كان المجمعول فيها تطبيق العمل على احد طرفى الشك فلا مانع من التعبد بها فى اطراف العلم الاجمالى اذا لم يكن منها مخالفه عمليه و بذلك يظهر ان المانع من جريان الاصول المحرزه فى اطراف العلم الاجمالى انما هو عدم قابليه المجمعول فيها لايعم جميع الاطراف لا لقصور ادله اعتبارها لشمول قوله لا تنقض اليقين بالشك لكن واحد من اليقين والشك المتعلق بكل واحد من الاطراف .



بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام فى التعادل والتراجيح ، والبحث فيها من امور :  
 احدها : ان البحث هل هو اصولى او فقهى والحق انه اصولى  
 لتنازل التعريف له و هو الكبرى فى كل مسئله يقع فى طريق الاستنباط فهو  
 مسئله اصوليه انضم اليها صغراه فالبحت عن مسئله التعادل والتراجح  
 ينتج نتيجته الفقه وكذلك مع قطع النظر عن التعريف فعلى ذلك كلا يكون  
 المسئله اصوليه بالنسبه الى تعريف الذى عرفه المحقق القمى وغيره من ان  
 يكون البحث عن كيفية الدليل بعد الفراغ عن دليليه الدليل واما ما قيل  
 بكون المسئله من المبادئ فلا يرجع الى محصل اصلا .

الثانى : معنى التعارض لغه من العرض بمعنى الاظهار . وفى  
 الاصطلاح عبارته عن تنافى الدليلين وقما نعمها باعتبار مدلولهما ولذا  
 لو تنافيا مدلولى الدليلين على وجه التناقض فانه يحصل اولا وبالذات فى  
 مدلول الدليلين ويلحق ثانيا وبالعرض على الدليل وهو اعم بالمطابقه او  
 بالالتزام فاذا حصل التعارض بين المدلولين فلامحاله يحصل بين الدليلين  
 مطلقا والمعتبر فى تحقق التعارض امور ثلاثة :

احدها : الحجه فى المدلولين بحيث لولا المعارضه لكان كل واحد  
 منهما حجه واللازم اذا لم يكن كل واحد منهما حجه واشتبه الحجه  
 باللاحجه فلا يصدق معنى المعارضه .

والثانى : ان يكون المدلان متعارضان فى الثبوت والا لم يكن من

## المتعارضين \*

و الثالث : التنافى فى الاثبات ان لا يكون قابلا للعلاج و جمعا عرفيا و الا فلا يكون من باب المتعارضين و يدخل على ابواب الحاكم والمحكوم والمطلق والمقيد . و بالجملة اذا فرضنا لهما جامعا و هو عدم كونه علاجا بينهما عرفيا فى مقام الاثبات و هو شرط عدمى شامل لجميع ما له علاج التوافق بحمل احد هما الى الحاكم و الآخر الى المحكوم و غير ذلك ولا يحتاج الى شروط كثيره فيه بان نقول من شرايط التعارض ان لا يكون حاكما و محكوما و مطلقا و مقيدا و واردا و مورودا و عاما و خاصا و سببا و مسببا بان يكون كل واحد شرطا عليه . هل ان الشروط المذكوره منها منافع فى مقام الثبوت ام ليس بمناف اقول : ليس لبعض افراده الآخر تناف على مبنى وعدمه على مبنى آخر كما فى الاطلاق و التقييد و العسروالجرح و الامثله المذكوره على مبنى هاد م لموضوع المقيد على مبنى مقيد على الاول فلا يكون فى مقام الثبوت مد لولان متنافيان على الثانى فيكون بينهما تناف فيكون اعتق رقبه ولا تعتق رقبه كافر اذ اكان نافيا و مثبتا على القول على عرف الوجود كما اذا قال اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه و حينئذ شموله على صورها لمقيد يلزم لتنافى فيكون مفاد ما اعتق رقبه كافر لا تعتق رقبه كافر و امثال ذلك من باب التعارض بناء على شرطيه عدمى الذى اخذنا اخيرا من الامور لقولنا ان لا يكون قابلا للعلاج كما اوضحنا عليك و ان المبانى فيه ثلاثة :

احدها : ان التعارض بحسب الثبوت يكون التنافى باعتبار المد لول و بحسب جعل الشارع الاحكام المضاده فى موضوع واحد و هذا المبنى مفرق بين التعارض و التزاحم فيكون مورد التعارض فى ماثم الثبوت و الواقع بحسب جعل الشارع و التزاحم بحسب الاثبات و فى مقام التحير و العمل

بعدم قدره المكلف من امثالهما كما فى الامر بازاله النجاسه عن المسجد  
ايتان الصلاه فى زمان واحد مع ضيق الوقت فيكون التعارض راجعا الى  
الشارع و التزاحم الى المكلف .

و ثانيها : يكون تنافى الدليلين فى موضوع واحد فيلزم من تنافيهما  
و تعاندهما فى عرض واحد ( فح ) يخرج ما كان التنافى بينهما فى طول  
كالترخيص و التخصص و السببى و المسببى و الحكومه و الورد و غير ذلك  
و هذا المعنى لصاحب الكفايه ( قدس سره ) و يمكن ان نقول على مبنى ثالث  
بان نقول ان لكل واحد من المبنيان لهما مدحليه .

ثم انه لا بد من التعارض امور اربعة : اثنان منها وجوديان و اثنان  
منها عدميان .

الاول ان يكون التنافى و التضاد بحسب المدلول من الدليلين فى  
مقام الثبوت .

والثانى يكون فى مقام الاثبات و هو تنافى الدليلين بحيث ليس على احد  
الا اعراضا على العرف وفق بينهما بالتصرف فى خصوص احدهما مثل ادلة  
العسر و الحرج و الضرر .

و الثالث : ان الخبرين من المتعارضين حجتين الرابع : لو فقد واحد من  
الامور فلا يكون الخبرين من المتعارضين .

ثم ان التنافى فى مقام الاثبات بحسب الدليلين مستلزم التنافى  
بحسب المدلول دون العكس لان الحاكم و المحكوم مطلق ليس بمعنى الاء  
حتى يشمل الاطلاق و التقييد و غيره موضوع لمتعلقهما و على مبنى الشينى  
يكون التضاد حقيقيا حتى فى مرتبه تنافى الدليلين اذا تعلقهما على صلو

الجمعه و الظهر ليحصل التنافى فى رتبه الدليلين ايضا و اما على المبنى الآخر يكون التنافى برضيا كما ذهب اليه صاحب الكفايه (قدس سره) فان مبناه ان التنافى فى مرحله الاثبات فلا بد فى صورته التعارض ان يكون الموضوع و الدليل متحدا اما على وجه التنافى او بوجه التلازم و مثل ذلك فى تقريرات النائى (قدس سره) بوجوب صلوه الجمعه و الظهر مع انه قدس سره قال ان الخبر اذا اورد فى باب الديات و الآخر فى باب الوضوء اذا علم بكذب احدهما يكون خارجا من باب التعارض فكيف يكون موضوع الدليلين فى الظهر و الجمعه متحدا و كان الخبرين متعددا و ما الفرق بينهما قلنا ان الموضوع فى صلوه الجمعه و جوب احد المدلولين فهو واحد غايه الامر ان دليل جوب الظهر يقول هو ذلك و ادله جوب الجمعه يقول هو ذلك كل واحد من الدليلين فى تعيين جوب الواقعى فلا يتعدد الموضوع بخلافه فى الخبرين فانه متعدد فيكون الاول من باب التعارض الثانى من باب ترجيح الخبرين و الاول ليس من باب الخبرين فيكون الثانى خارجا عن باب التعارض .

والحاصل يكون التعارض حقيقه اذا كان متعلق الدليلين متحدا فيكون التعارض مجازا اذا كان متعلقهما متعددا كالنائين اذا كان حاله السابقه فيهما طهاره مع العلم اجمالا بطرو النجاسه لاحدهما فيخرج عن باب التعارض اما المخالفه القطعيه بجريان الاستصحاب فيها او يكون مختصا فانه مع وجود العلم لا موضوع للاصل فان الادله الاجتهاديه مقدم على الاصول كالعلم و العلمى .

نعم لو قلنا ان متعلقهما و موضوع الدليلين فى صلوه الجمعـه و الظهر متعدد فيخرج عن باب التعارض الحقيقى فيدخل بباب التعارض المجازى فيكون من باب المتزاحمين ان قلنا ان المراد من الاجماع قيامه بوجوب احد الدليلين فان الواجب واحد او انه قام بكذب احد الدليلين فعلى الاول يكون موضوعهما متحدا و على الثانى متعدد ا .

الخامس : الفرق بين باب التعارض و باب التزام الذى يكون فى الضد و قد اختلف فى ذلك كلمات الاساطين و لا يرجع الى محصل اصلا و حاصل التحقيق و هو المختار تبعا للنائى ( قدس سره ) هو ان الاحكام قد جعل بعنوان قضايا الحقيقه لموضوعاتها المقدره وجوداتها ( فح ) لا دخل لاحد الدليلين الى الآخر ابدا من جهه ان باب التزام يكون فى مرحله الفعلية بعد تحقق الموضوع كما فى صل و ازاله النجاسه فان كل واحد مجعول فى مرتبه نفسه على نحو القضايا الحقيقه ولكن لما كان للمكلف قدره واحده يرجع الى الاله و المهم و بعد تحقق موضوع التكليف و التزام الحكمين بخلاف باب التعارض فانه ليس فى مرحله الفعلية هل هو راجع الى مرحله الجعل فبين المسئلتين بون يعيد فان التعارض لا بد ان يكون دائما و التزام يكون اتفاقيا . و قد فصل فى باب التزام من الفرق بينهما فان التزام يكون على خصمه اقسام كما قيل :

الاول : ان يكون التزام فى الزمان و يكون راجعا الى الضدين كما فى وجوب يوم معين و حرمة هذا اليوم .

الثانى : التزام بالنسبه الى قدره المكلف كقدره المكلف على قيام

احدى ركعتين فقط .

الثالث : ان يكون التزام مثلا زمانيا فى الوجود كاستقبال القبلة  
واستد بار الجدى فان الاستقبال ملازم استد بار الجدى فى الخارج .

الرابع : ان يكون التزام فى الاجتماع .

الخامس : ان يكون التزام فى التصادق كما فى التزام الجهتين  
مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ولكن هذا التقسيم غير مستقيم بعدم صحه  
هذا الترتيب .

وثانيا القسم الاخير ليس من باب التزام بل راجع الى باب  
التعارض لانه لا تنافى فى الحكم كما هو مقتضى التزام توضيح ذلك فى باب  
الاجتماع والاولى فى الترتيب بما نقول وهو الصحيح فنقول الاول التنافى  
فى الزمان الثانى فى تدره المكلف كما ذكر .

الثالث فى التوقف فى مقدمه الحرام كما فى الصد مثل مقدمه التصرف  
فى الغصب لانقاذ الغريق .

الرابع التنافى فى التلازم فى الوجود كما ذكر .

الخامس : التنافى فى الاجتماع وهذه الثلاثة الاخيره يكون على  
قسمين بمعنى ان كل واحد منهم ان كان دائما يكون راجعا الى التعارض  
واما ان كان التنافى اتفاقيا يكون راجعا الى باب التزام كما ان الجهتين  
ايضا كذلك دائما يكون راجعا الى التعارض، اذا كان اتفاقيا يكون من  
باب اجتماع الامر والنهى وتوضيح ذلك .

وقسم الثانى من هذه الاقسام يكون اتفاقيا لا غير وغير الاخير يكون  
اتفاقيا دائما والآخر ان يكون من باب القضاء ويدخل تحت باب التعارض  
و اذا كان من باب الاجتماع يكون من باب التزام ايضا .

اما القسم الاول : و هو التنافي في متعلق التكليف تقدم هذا القسم على سائر الاقسام فنذكره في طي البحث فنقول : ان الترجيح في سباب التزاحم ايضا خمسه :

الاول الشرط العقلي وانه مقدم على الشرط الشرعي لان الحج مشروط بالاستطاعه و هو اقسام ثلاثه كون الشرطين مختلفا احدهما شرعيا و الآخر عقليا فانه مقدم على الشرعي كما ذكرنا و كونهما شرعيين و كونهما عقليين . اما الاول كما ذكر ، و اما الثاني اذا كان راجعا الى المصالح النوعيه الاسلاميه فيقدم في جميع الموارد و الا كان في مورد خاص فيقدم السابق منهما لعدم بقاء المورد اذا اشتغل بالاول للآخر . اما الثالث فان كان لاحدهما بدل فيقدم ما ليس له البدل اعم من ان يكون له بدل شرعي كما في الطهاره الحدثيه و الخبثيه ، او يكون عقليا كما في الموسوعات نهذا هو مورد الاهميه فيقدم الاهم على المهم من جهه ان الاوامر مشروطه بالقدرة عقلا فالاهم موجب بتعجيز العبد بالنسبه الى المهم فان انقاذ الابن يوجب تعجيزه بالنسبه الى الاخ بخلاف العكس ( فح ) يبق المهم بلا امر فيقدم الاهم من جهه فهنا مسالك ثلاثه اذا اتى بالمهم و عصى بالنسبه الى الاهم احدها البطلان كما قيل ان المفروض لا يجوز له اتيان الصلوه في اول الوقت فاذا اتى يكون باطلا من جهه عدم الامر الثاني صحه عبادته من جهه الترتب الثالث صحه العباده لوجود الامر واقعا كما عليه صاحب الجواهر و الشيخ البهائي .

الامر السادس : فقد قلنا ان تعارض الدليلين في مسئلة الحكومه و الورد و التخصيص و التخصص فقد حققنا في باب الامارات و اول البرائه

لكن الشيخ الانصارى قد سره مقال معنى الحكومه انه الشرح والتفسير ولا بد من التحقيق لارتباطه بالمقام فنقول ان الحكومه بهذا المعنى لم يرد فى خبر من الاخبار لا فى اخبار العبادات ولا فى المعاملات نعم ورد خبر فى باب النكاح يوهم ذلك لانه بهذا المعنى .

فالحاصل ان الحكومه عبارته عن المعنى الذى ذكره النائى قد سره كما ذكرنا فى السابق وقد قسم فى اول البرائه بمناسبه المعارضه التى يكون فى تلك المقام باقسام ثلاثه واطبق احد الاقسام التى مثل بمثل القرينه على معنى التفسير لكنه فى المقام انكره رأساً فعلى اى وجه كان لا يخلو كلمات الشيخ فى اول التعارض عن تشويش واضطراب من جهه انه بين الحكومه والامارات والاصول العقليه وهو كما ترى من التهافت والتناقض ولا بد لنا من توجيه تلك العباره وانه لا بد من توضيح امور ، الاول قد حققنا فى موضعه ان الظهور يكون على ثلاثه اقسام :

احدها : الظهور الافرادى الذى يعبر عنه بالظهور التصورى وهذا مما لا مساس فيما نحن فيه .

ثانيها : الظهور التصديقى وهو على قسمين يكون فى جواب ما هو بانه لا بد ان يكون المتكلم بعد الفراغ من جميع ما له دخل فى كلماته يقال ما قال ويجاب عنه بانه قال كذا وكذا ، و شرط هذا القسم بهذا الكيفيه فلايشتمل على قرينه متصله فيكفى بظهور الكلام لاجل حصول الظن ولو نوعاً بان الظاهر هو المراد وقسم ما فوق ذلك وهو فى مرحله اراده المتكلم من كلامه كذا وكذا ولا بد عن اشتماله على قرينه منفصله فلا يكفى بمجرد ظهور الكلام بل لا بد من احراز عدم القرينه المنفصله الثانى ان العام و



الخاص والمطلق والمقيد لا بد من احد امور اربعة :

الاول : ان يكون العام قطعى الصدور والخاص ايضا قطعى الصدور موقوفه على عدم العلم بالخلاف والخاص يوجب العلم بالخلاف كما هو واضح مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فان لا تكرم زيدا نص فى عدم اكرام زيد و ان اكرم العلماء ظاهر فى اكرام زيد لانه من جمله افراد العام فلا بد اما ان يكون بالتخصيص او بالحكومة اما الحكومة فلا يكون من باب الحكومة فانه ليس فى المقام شارخيه و تفسيريه على ما زعمه الشيخ ( قدس سره ) ولا تصرف فى احد طرفى القضية من عقد الوضع والحمل على ما ذهب اليه النائى قدس سره من معنى الحكومة فلا يكون من باب الورد لانه من باب اصول اللفظه ولا معنى للتعبدية فلا بد ان يكون من باب التخصص .

الثانى : اذا كان العام مقطوع الصدور والخاص ظنى الصدور و اختلف العلماء فى ذلك ، و من جمله مصاديق هذا القسم تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد و هم بين قائل بتخصيص العام وقائل بالعكس وقائل بالتوقف فلان لكل منها جهة رجحان قال الشيخ ( قدس سره ) فى وجهه التخصيص المذكور ما محصله : ان دليل اعتبار السند فى الخاص و اصله ظهور العام ان كان من قبيل اصله عدم الظهور فى القرينه يكون حاكما و ان كان من قبيل اصله الظن النوعى الحاصل باراده الحقيقه الحاصله من الغلبه فيكون واردا قال ( قدس سره ) فان اعتبار ظهور العام مستند على عدم وجود الظن المعبر على خلافه ولا نجد من انفسنا تقديم العام من حيث هو على الخاص فى مورد ان فرض كونه اضعف الظهور المعبره واجاب عنه شيخنا الحائرى رحمه الله عليه فعلى اعتبار العموم من باب اصله عدم

القرينه يكون تقديم الخاص عليه ايضا من باب الورد فان الحكومه يشبه  
التخصيص كما ان التخصيص لا يمكن فى اللباب فكذلك الحكومه فان بناء  
العقلاء على متابعه الظهور مقيد بعدم القرينه واصله عدم القرينه يكون  
معتبره ما لم يكن فى البين دليل معتبر على القرينه وان كان غير علمي .

واختار النائى ( قدس سر ) فى الاقسام الثلاثه الباقيه بانها لا اشكال  
بكون كلها من باب الحكومه لا غير وفى الاول المخصص ولا يخفى ان الحكومه  
ليس من ناحيه الخاص بصخصومه بل الحكومه ناش من الظهور الذى انعقد  
على الخاص لان العام والخاص اذ عرضنا على العرف فى مجلس واحد  
لا يرون العرف الا التعارض فيما بينهما لان الامر داير فيما بين النفسى و  
الاثبات كما فى اكرم العلماء الازياد فيتحيرون العرف فى ذلك ولكن بعد  
رجوعهم الى الظهور يقدمون الخاص ولا يتحيرون فى ذلك .

اقول : ولكن التحقيق انه قلنا سابق ان الورد والحكومته بالنسبه  
الى كل واحد من الاقسام الاربعه لا يمكن بل المورد فى الاقسام الاربعه  
كلها التخصيص لا غير هذا محصل الكلام فى ذلك المقام .

الامر السابع : ان التعارض اما ان يكون بين الخبر من بان يدل  
احدهما على الوجوب والآخر على الحرمة واما ان يكون ازيد كما اذا قام  
ثالث على الاباحه اما ما كان ازيد فنتعرض له فى المقام الآتى واما اذا كان  
اثنين فلا اشكال فى صورته التساوى التساوط بناء على الطريقيه واما اذا  
كان لاحدهما مزيه اما ان يكون فى الصدور ، او فى جته الصدور ، او فى  
الدلاله سنتعرض فى موقعه واما الآخر فهو الذى قالوا : الجمع مهمامكن  
من الطرح ، وهذا الجمع لا يخلو اما ان يكون جمعا شرعيا ، او عرفيا

ضابطه هو ان المرتبه اذا وصل حد النص او حد القرينه بحيث يكون عند  
 العرف قرينه جليه اما بالتصرف فى احدهما او فى كليهما مثل الاطهرية او  
 الظاهرية ( فح ) يكون جمعا عرفيا فيعتبر وان لم يصل الى هذين المرتين  
 بل المرتبه يكون نازل من هذين يكون جمعا تبرعيا فلا يعتنى به وقد نسب  
 الى شيخ الطائفة فى احد كتبه الجمع غالبا من هذا القسم فلم يثبت وعلى  
 اى وجه كان فذلك الجمع التبرعى مما لا يرجع الى محصل فاما الجمع كما  
 قلنا يكون باحد الوجهين اما ان يكون كالنص فيكون احدهما بمنزله القرينه  
 للتصرف فى الآخر فالضابط فى الاول فهو يحصل اما بوروده فى مورد  
 التخاطب يقينا او كونه محفوفاً بالقرائن القطعيه او غير ذلك و يمكن ان يكون  
 الضابط فى مطلقين ايضا اذا كان احدهما بدلاله لفظيه و الآخر بمقدمات  
 الحكمه ولا اشكال فيما اذا كانت الدلاله باللفظ يقدم على ما كان بمقدمات  
 الحكمه كالعام الاصولى بالنسبه الى العام الشمولى فيدور الامر بين تقييد  
 المطلق او تخصيص العام كقوله اكرم العلماء الغير الفاسق فمورد التعارض  
 فى العالم الفاسق و يدور الامر بين كون التقييد قوله اكرم العلماء الغير  
 الفاسق و بين تخصيص العام يعنى لا تكرم الفاسق بما عدى العالم الفاسق  
 و لكن شمول العام الاصولى بمورد الاجماع اظهر من شمول المطلق لان  
 شمول العام لماده الاجتماع بالوضع و شمول المطلق بمقدمات الحكمه  
 و كذلك مفهوم الشرط بالنسبه الى مفهوم الغايه و هذا مما لا اشكال فيه  
 و انما الكلام فى الفرق بين التخصيص و النسخ فانه يعتبر فى النسخ ان يكون  
 واردا بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ و التخصيص قبل الحكم و قبل  
 حضور وقت العمل بالعام و لاجل ذلك وقع الاشكال بان الاخبار التى ورد

في الشرع من الائمة عليهم السلام ورد بعد العمل بالاخبار المطلقه الصادره من النبي (ص) هل يكون الاخبار التي ورد عن الائمة مخصصا او ناسخا و اذا كان معنى التخصيص عن رفع الحكم قبل ورودها (فح) يشكل الامر في تلك الاخبار الواردة فالأخبار الواردة عن الائمة بانها مخصصه فكيف يتصور بانه كان ناسخا كما قيل فهو مهالا وجه له ابدا و الاقوال فيه ثلاثه :

احدها : ان يكون ناسخه حكم العموم .

ثانيها : ان يكون كاشفه عن اتصال كل عام بمخصصه و قد خفيث

علينا .

وثالثها ان يكون ما صدر عن الائمة مخصصات منفصله حقيقية ولا يضر تأخرها عن وقت العمل لان العمومات المتقدمه لم يكن مفاد الحكم الواقعي بل الحكم الواقعي هو الذي يتكفل المخصص المنفصل بيانه و انما تأخر بمصلحه كانت هناك في تاخير دائما تقدم العموم يستعمل به ظاهرا الى ان يرد المخصص فيكون مفاد العموم حكما ظاهريا و لا محذور في ذلك فان المحذور انما هو تأخر الخاص عن الحكم اذا كان مفاد العام حكما واقعي لا حكما ظاهريا . واستقرب الشيخ احتمال الاخير و استبعد الثاني بل احواله لكثرة الداعي الى ضبط القرائن و المخصصات المتصله الوارده و اهتمام الروايات الى حفظها و نقلها المستحيل عادة ان يكون المخصصات المنفصله قد خفيت كلها علينا فيتيقن احتمال الثالث و استقرب في تفريرات النائي الاحتمال الثاني و استبعد الثالث بانه محال لانه ان كانت مصلحه الحكم الواقعي الذي مفاد المخصصات المنفصله تامه فلا بد من اظهاره و

التكليف به وفيه ان الشيخ ليس بقائل بوجود الحكم قبل المخصصات المنفصله فانه قائل بان مفاد العموم حكما ظاهريا فاذا تأخر البيان لمصلحه كانت فى تأخيرها فلو كان مفاد العمومات حكما واقعيلا يلزم الاشكال ومع علم لشارع باخفاء القرائن يكون اظهاره لغوا و بلافايده فقوله يمكن ثبوت الحكم الواقعى مع مفاد العام حكما ظاهريا وفيه ان مجرد الدعوى و تحقيق المقام بحيث يرتفع سره عما ذكر من الاحتمالات الثلاثه و الاشكالات فى كل واحد من الاحتمالات اما اشكال التخصيص المنفصله بانه كيف يكون تخصيصا بعد العمل بالعمومات مدفوع بانهم عليهم السلام من هذه الجبهه هم نفس النبى لانهم عليهم السلام حافظ ودين الله مفوض عليهم كما قد عقد فى ذلك بابا فى المكافى فهذا مما لا اشكال فيه .

واما الجواب عن اشكال النسخ فانه يمكن النسخ ايضا بعنوان الموجبه الجزئيه كما فى خصوص القائم عليه السلام لو كان الخبر صحيحا بانه جعل الكوفه القبليه .

واما الاشكال من تخصيص المتصل بانه محال كما قيل بـ ان الاطلاقات عن النبى محفوفه بقريته التخصيص فى المنفصل وهذا ايضا يمكن ان يجاب الجزئلا مطلقا لان بعض المطلقات الذى ينتهى الى بعض الاصحاب الذى يروى عن النبى روايه صحيحه عندنا ايضا لكونه ثقه عدل و جليل القدر فما بحكمه تخصيص بالمعنى المذكور فيظهر بما ذكر التأمل فى الاقوال السابقه و الاشكالات الوارده احدهما بالآخر .

و توضيح ذلك اذا قال اكرم العلماء فى يوم الجمعة يكون من قبيل زمان العمل قبل يوم الجمعة و بعده فيما نحن فيه يكون قبل زمان العمل

قبل فوت النبى (ص) وعلى ذلك يلزم الاشكال المذكور و لكن اذا قلنا بان الائمة الهداه عليهم السلام من جهه النسخ و التخصيص نفس النبى (ص) لانهم حافظ لدين الله مفوض اليهم و قد اودع حكم التخصيص و النسخ الى الوصى و الوصى الى آخر الاوصياء فيمكن ان يكون نسخا بعنوان الموجبه الجزئيه يمكن ان يكون مخصصا منفصلا فى جميعها و يمكن ان يكون المخصص متصله بعنوان موجبها لحرى فى بعضها و يكون المنفصله قرينه كاشفه عنها . الثامن : اذا كان الاختيار ازيد من الخبرين فيكون المعارضه بينها على بعض التقادير :

الاول : كما اذا ورد عام و خاصان مثل قوله : (( اكرم النحويين و دليل ثان على عدم اكرام الكوفيين من النحويين و دليل ثالث على عدم وجوب اكرام البصريين منهم فالنسبه بين الخاصين و العموم ، العموم المطلق و لا يعارض (ح) فى هذا التقدير و ايضا يكون النسبه بين الخاصين التباين فللمعارضه ايضا لعدم اتحاد موضوعهما لتخصيص العام بهما بلاشكال . و اما اذا لزم من تخصيصها الاستهجان او بقاء العام بلا مورد فيلزم منه معامله التعارض بين العام و مجموع الخاصين فى هذا التقدير كما اذا ورد دليل بوجود اكرام العلماء و دليل ثان بعدم وجوب اكرام فساقهم و دليل ثالث على كراهه اكرام عدولهم ولو خصص العموم بالخاصين لم يبق مورد للعام فيحصل التعارض بينهم .

الثانى : كما اذا ورد عام و خاصين و يكون احد من الخاصين اخص من الاخر و يكون النسبه بينهما اعم و اخص مطلقا فلا اشكال ايضا بوجود تخصيص العام بهما كما اذا ورد الامر بوجود اكرام العلماء و ورد بعدم اكرام النحويين ، و ورد ثالث بعدم اكرام النحويين من الكوفيين فلا يكون

بينهما المعارضه الا اذا لزم تخصيص المستهجن او بقاء العام بلا مورد فتحصل المعارضه بينهما و بين العموم فيعامل معاملة التعارض بينهما و ايضا يلزم المعارضه بين الخاصيين اذا كان بينهما العموم والخصوص من وجه كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم النحويين وقال ايضا لا تكرم البصريين فلاشكال فى تخصيص العام بهما فيكون مورد التصادق البصرى فى النحوى فى الخطابين .

الثالث : كما اذا اورد عامان من وجه و خاص فان كان مقام الخاص اخراج مورد افتراق احد العامين ينقلب النسبه الى العموم المطلق كما اذا اورد تخصيص بخصص مورد الافتراق او تخصيص مورد الاجتماع فينقلب النسبه بين العامين الى التباين كما اذا قال اكرم النحويين ولا تكرم الصرفيين ثم ورد خاص وقال يستحب اكرام النحويين غير صرفيين او قال يستحب اكرام الصرفيين فيخرج على الاول اخراج مورد الافتراق وعلى الثانى اخراج مورد الاجتماع فتكون النسبه منقلبا الى المطلق على الاول و الى التباين على الثانى فيكون صورته التعارض على بعض التقدير و هو ما اذا كان بين العامين عموم و خصوص من وجه الرابع يلزم المعارضه بين الدليلين بالتباين اذا كان موضوعهما متحدا و ورد دليل ثالث يوجب انقلاب النسبه من التباين الى العموم المطلق بقوله اكرم العلماء و قوله لا تكرم العلماء ثم ورد دليل ثالث لخروج عدول العلماء عن قوله لا تكرم العلماء ثم ورد دليل ثالث لخروج عدول العلماء عن قوله لا تكرم العلماء و من هذا المقال قوله ترث المرثه من العقار مطلقا و قوله لا ترث مطلقا وقوله :

ترث ان كانت المرثه ام ولد وقد يوجب انقلابها الى العموم من وجه كما

اذا اورد دليل رابع فى المثال وخص قوله اكرم العلماء بالفقهاء فبان النسبه بين قوله : اكرم العلماء بعد تحققه بالفقهاء و بين قوله لا تكرم العلماء بعد تخصصه بما عدى العدول بل العموم من وجه هذا كله فى انقلاب النسبه بين الدليلين و منه يظهر انقلاب النسبه بين اكثر بينهما كقوله : اكرم الفاسق و يستحب اكرام الشعراء فالنسبه بين ادله الثلاثه العموم من وجه فقد نقلت الى التباين كما اذا اورد دليل لاخراج مورد الاجتماع والعالم الفاسق الشاعر عن مفاد الادله الثلاثه فينقلب النسبه بين الادله الى التباين بلا معارضه لعدم اتحاد الموضوع فيكون المعارضه على تقدير العموم و الخصوص من وجه فيكون بعد الانقلاب اكرم العلماء و لا تكرم عالم الفاسق و الشعراء فان بين اكرام العلماء و بين ولا تكرم الفاسق و الشعراء المناصبه بلا معارضه الوجه من الامثله و تصور النسبه بين العمومات و الخصوص و تقدر لا انقلاب انما هولبيان موارد المعارضه بين الاخبار الوارد معلوميته اذا وقع النسبه بينهما اذا كان عموم من وجه فيكون المعارضه من جهه اجتماعهما فى مورد التصادق و فى صوره التباين الذى يكون الموضوع متحدا و ما فى صوره العموم و الخصوص من مطلق و فى صوره التباين يكون الموضوع متعدد ا فلا يلزم به معامله التعارض بينهما و انقلاب النسبه بين الادله انما يكون من ثمرات تقدير الخاص على العام اما بحكومته اصاله الظهور فيه على اصاله الظهور فى العام كما ذهب اليه فى تقريرات النائنى ( قدس سره ) او من باب التفصيل اختاره الشيخ رحمه الله فان كان حجيه ظهور العام من باب اصاله عدم القرينه فيكون من باب الحكومه او من باب ظهور النوعى فمن باب الورود كما اختاره شيخنا الحائرى من جهه عدم مكان كونه من باب الحكومه فى اللبىات كالتخصيص و من جهه كونه تخصصا من جهه



عدم كونه منحصرًا ولا شارحًا ومن باب عدم التصرف فى الوضع والحمل لا ورود من جهة كونه ليس من باب التعبدية لانه راجع الى الاصول اللفظيه او التخصيص اما يكون تكوينًا او بالعلم والخروج عن العام فى الخاص فيما نحن فيه بالعلم فان السامع والمخاطب اذا علم مراد المتكلم بورود القرينه وهو الخاص علم المخاطب بعدم مراده ولو كان الخاص ظنيا لعدم المنافات من قطعه المراد بالدلاله الظنيه فيكون تقديم الخاص على العام من باب التخصيص ومن الامثله التى تذكر فى المقام هو ما ورد اكثر من الروايه وهو ما ورد عام واحد وخاص يليه ومنها : ما يدل بعدم الضمان فى العاديه مطلقًا وهو المعلوم كما فى روايه مسعده بن زياد ومنها ما يدل على عدم الضمان فى العاديه الا فى عاديه الهم ومنها ما يدل بعدم الضمان فى العاديه الا فى عاديه ينار ومنها ما يدل على عدم الضمان فى العاديه الا فى عاديه مطلق الذهب والفضه كما فى روايه اسحاق بن عمار فالنسبه بين الروايات الاربعه ملاحظه على انحاء ثلاثه :

احدها يلاحظ بين العام وبين ما فى الروايات الخاصه الثلاثه .

والثانى : يلاحظ بين الروايتين الخاصين الاولين وهى روايه

الدهم والروايه لدينار .

والثالث يلاحظ النسبه بين الخاصين الاولين وبين الخاصين الاخيرين النسبه

فى نحوين الاولين يكون من باب العموم والخصوص من مطلق ويكون النسبه الى نحو

الاخير من باب العموم والخصوص من وجه فيعامل معه معامله المعارضه

بينهما كما قيل .

والتحقيق انه من ان النسبه فى نحو الاخير ايضا العموم من مطلق

فسياتى توضيحه فى توضيح انحاء الثلاثة من النسبه و هذه الادله قد توافقت على عدم الضمان فى العاديه اذا لم يكن من جنس الذهب و الفضة الا ان يشترط فيها الضمان ، و اما اذا كان من جنس الذهب و الفضة فقد اختلف فيها الروايات فظاهر اطلاق روايه مسعده بن زياد عدم الضمان فيها ايضا و لكن لا بد من الخروج عن هذا الاطلاق لتطابق بقية الادله على الضمان فيهما فى الجملة و النسبه بين روايه الخاصه و بين روايه مسعده العموم المطلق فلا بد من تقييد روايه مسعده بما عدى جنس الذهب و الفضة فى الجملة و هذا ملاحظه النسبه على نحو الاول و هو ان النسبه بين روايه مسعده و الباقي من الروايه العموم المطلق و اما النسبه بين روايه الثانى و الثالث و هما روايه الدرهم و الدينار فهى قد اشتملت على عقد سلبى و عقد ايجابى فروايه الدرهم تنفى بعموم عقدها السلبى الضمان عما عدى الدرهم حتى الدينار فى روايه الدينار ينفى بعموم عقدها السلبى الضمان عما عدى الدينار حتى الدرهم و النسبه بين العقد الايجابى فى كل منهما مع العقد السلبى فى الاخرى العموم المطلق فيجب تخصيص عموم العقد السلبى فى كل منهما بما عدى مورد العقد الايجابى فى الآخر فيصير النتيجة عدم الضمان الا فى عاربه الدرهم و الدينار و يرتفع التعارض عنهما لان الروايه واحده تنفى الضمان عما عدى الدرهم و الدينار .

و اما النسبه بين روايه الدرهم و الدينار و بين الروايه على الضمان فى مطلق الذهب و الفضة و ان يكونا مسكوكين فان مقتضى العقد السلبى فى روايه الدرهم و الدينار هو عدم الضمان فى غير المسكوك من الذهب و الفضة فيعارض ما دل على الضمان فى مطلق الذهب و الفضة و يكون بينهما

العموم و الخصوص من وجه كما قيل بان اخص الخاصين و هو ما دل على الضمان عاديه الدرهم والدنانير متصل بالعام لان روايه الدنانير والدراهم قد اشتملت على عقد سلبى و عقد ايجابى و مفاد عقد السلبى هو عدم ضمان العاربه و مفاد العقد الايجابى ضمان الدراهم و الدنانير فيكون مفاد العقد ين عدم ضمان الدراهم و الدنانير فيكون مفاد العقد ين الضمان الا فى غايه الدراهم و الدنانير و اذا كان اخص الخاصين متصلا بالعام تكون النسبه و بين الخاص الآخر العموم من وجه فان العقد السلبى فى روايتى الدنانير والدراهم بعمومه يدل على ضمان الذهب و الفضة الغير المسكوكين كالحلى و العقد الايجابى فى روايتى الذهب و الفضة الغير المسكوكين فتعارضان ولا بد اما من تخصيص العموم العقد السلبى فى روايتى الدراهم و الدنانير بما عدى الذهب و الفضة الغير المسكوكين اما تقييد اطلاق العقد الايجابى فى روايتى الذهب و الفضة بخصوص المسكوكين فالاولى تخصيص عموم ما دل على عدم الضمان بما عدى مطلق الذهب و الفضة فان تقييد الاطلاق و ان كان اولى من تخصيص العموم الا انه اذا لم يلزم المحصور و التقييد بالفرد النادر و الا فيقدم تخصيص العام على تقييد المطلق ولكن ما ذهب اليه الشيهيد النسبه بينهما العموم المطلق كقوله : اكرم العلماء و لا تكرم النحويين و لا تكرم البصريين من النحويين و روايات الباب يكون كذلك بان فيها عاما ينفى الضمان عن عموم العاربه و فيها خاصين احدهما اثبات الضمان فى عاربه الدراهم و الدنانير و ثانيهما اثبات الضمان فى مطلق الذهب و الفضة فيكون احد الخاصين اخص من الآخر و لازم ذلك تخصيص العام لكل من الخاصين فيكون النتيجة ضمان العاربه مطلقا الذهب

والفضفيكون احد الخاصين اخص من الآخر ولا زم ذلك تخصيص العام لكل من الخاصين فيكون النتيجة مضمان العاربه مطلق الذهب سواء كان مسكوكين او غير مسكوكين هو الا قوى كما هو المشهور ذهب اليه صاحب الجواهر ( قد ه ) قال بان ارجاع النسبه بينهما للعموم من وجه بعد تخصصها لخاص الا ول تقتضى التصرف فى الفاظ الروايات وتغيير عبارها لا اخبارها ولا فبحسب ما يقتضى ظاهرا لا اخبارها موكول بالنسبه بينهما العموم المطلق فيكون احد الخاصين اخص من الآخر ولا زم ذلك تخصيص العام موكل من الخاصين .

التاسع : انه مع قطع النظر عن اخبار الترجيح والتخيير وعدم الزيه لا جسد المتعارضين فهل الاصل سقوطهما ام لا فعلى مبنى الطريقيه فى الامارات قيل فان ادله التعبد بالصدور فى مقطوعى الصدور فى وجوب العمل لظاهرهما معا فتم المتعارضين المظنونى الصدور ان امكن والا فالجمع بينهما اولى من الطرح ولو بضرب من التأويل وان لم يمكن التأويل يحكم بالاجمال . وفيه ما لا يجمع من عدم الدليل وجوب التأويل فى مقطوعهما صدور افضل عن مضمونهما والتاويل خلاف الظاهر فيها مع عدم مساعده العرف والمحاوره والقطع بالصدور لا يقتضى التأويل فى استخراج المراد منهما بل لا بد من التوقف وظهر مما ذكرنا ما ذهب اليه الشيخ ( قدس سره ) من تسنيم وجوب التأويل فى مقطوعى الصدور وليس على ما ينفى ولو سلمنا وجوب التأويل فى مقطوعى الصدور ولكن التعميم والتعدى منهما الى مضمون الصدور ليس فى محله بل انه محال فالقطع بنفسه حجه لا تناله اليه يد الجعل فلا يصح تعميم ادله الاعتبار ( ح ) فتسقط كل منهما وعدم وجوب العمل باحدهما .

و بالجمله ان توهم الخصم بوجوب الجمع بينهما ولو بجهل احد هما

او كلاهما على خلاف الظاهر ينافى تعدد بالسند لما عرفت من ان حقيقه التعبد بالسند هو البناء على صدور الكلام بما له من الظاهر فحمله على خلاف الظاهر ينافى ادله التعبد بالصدور فظهر ان قولهم ان الجمع بين الدليلين اولى من الطرح ان اريد ما يعم التاويل و الجمل على خلاف الظاهر فهو كلام شعري لا محصل له ولا يساعده الدليل فالاقوى ان القاعده فى المتعارضين يقتضى سقوطهما سواء كان التعارض بين الظهورين او بين السندين او بين ظهور احدهما و سند الآخر فادله اعتبار السند او الظهور لا يعم المتعارضين فانه لا يترتب على هذا التعبد بصدور المتعارضين اثر سوى البناء على اجمالهما وعدم اراده الظاهر فى كل منهما . نعم يمكن ان يكون التعبد بصدور كلام مجمل مقتضيا اجمال كلام آخر كما لو ورد عقيب قوله اكرم العلماء ولا تكرم بعض العلماء و تردد البعض بين جميع افراد العلماء فان هذا المقدار من الاثر يكفى فى التعبد فيكون فرقا بين تعبد بمجمل يوجب اجمال ظاهرو بين التعبد بظاهر يوجب اجماله فان التعبد بالصدور فى الاول لا محذور فيه بخلاف التعبد به فى الثانى اذ لا مضى للتعبد بصدوره فى الاول ولا محذور فيه بخلاف التعبد فى الثانى اذ لا معنى للتعبد لصدور ظاهر يكون نتيجة التعبد اجمالا وعدم جواز الاخذ بظاهره فالانصاف انه لا مجال لتوهم شمول ادله احجيه الخبر الواحد للجزئين المتعارضين معا حتى يجب تياويلهما فالاصل فيهما السقوط ولكن هذا بالنسبه الى خصوص المؤدى اما بالنسبه الى نفي الثالث فلا وجه لسبوطهما فان المتعارضين يشتركان فى النفي الثالث بالدلاله الالتزاميه فيكونان معاجحه فى عدم الثالث هذا ما اختاره النائنى (قدس سره) .

اما ما ذهب اليه فى الكفايه المتعارض وان كان لا يوجب الا سقوط احد المتعارضين عن الحجيه رأسا حيث لا يوجب الا العلم بكذب احدهما فلا يكون هناك مانع عن حجيه الآخر الا انه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعا فانه لم يعلم كذبه الا بلا تعيين وعنوان واحتمال كون كل منهما كاذبا لم يكن واحد منهما بحجه فى خصوص مؤدى لعدم التعيين فى الحجه اصلا كما لا يخفى نعم يكون نفى الثالث باحدهما لابهما معا لبقائه على الحجيه وصلاحيته على ما هو عليه من عدم اليقين لنفى الثالث فيكون الاقوال فيه ثلاثه احدها نفى الثالث بهما معا والثانى نفيه باحدهما بلا معين والثالث سقوط كل منهما فيكون كاذبا فان دلالة الالتزاميه فرع الدلاله المطابقه حيث يسقط كل واحد منهما بالمطابقه ولم يبق التزام فلاتنفى الثالث لانهما معا ولا باحدهما . اما قول الثالث ففيه ان دلالة الالتزاميه يتوقف على دلالة التصديقيه وهى الدلاله على المؤدى مرارا فهو مما يتوقف عليه الدلاله الالتزاميه فسقوط المتعارضين عن الحجيه فى المؤدى لا يلزم سقوطهما عن الحجيه فى نفى الثالث لان سقوطهما عن الحجيه فى المؤدى انما كان لاجل المتعارضين اما نفى الثالث فلا معارضه بينهما بل يتفقان فيه فلو كان مفاد احد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء فى ذلك الوقت فبالنسبه الى الكراهه والاباحه والاستصحاب عن الدعاء عند رؤيه الهلال يتوافقان .

وقال الحجه الكوه كمرى ( قدس سره ) وللشيخ قدس سره كلام فى المقام ملخصه انه اذا تعارض الخبران ولم يكن مرجح فى البين فلا يكون حجه ولا يشمل لها دليل الحجيه فيكون كالاصلين المتعارضين فى عدم

الحجيه من الاول لهدم شمول العام كما في الاصل كما اذا علم بنجاسه اناء من الانائين لكن يعلم انه اناء زيد مثلا و اشتبه احدهما بالآخر فلا يشمل عموم قوله لا تنتقض اليقين بالشك بالنسبه الى انائين للعلم بتخصص العام في الواقع باناء معلوم عند المكلف و هو اناء زيد مثلا فاذا كان بلا حجه اصلا فلا يبقى الثالث لعدم كونه حجه اصلا لعدم المقتضى فيها .

ثم قال يرد عليه انه فرق بين الاصول و الامارات فان في الخبرين المتعارضين مقتضى شمول الادله موجوده نغان صدق العادل يشمل لكل واحد من الخبرين في الظاهر بخصوصه مع قطع النظر عن الكذب في احدهما فيكون كل واحد من الخبرين حجه و نكن المانع من الحجه العلم الاجمالي بكذب احدهما لا من جهه عدم المقتضى فيكون فرقا بين الاصولين المتعارضين كما اذا علم بنجاسه اناء من الانائين و لم يعلم من الاول ان النجس اناء زيد او عمر فيجرب استصحاب الحاله السابقه في كل واحد من الانائين اذا كان ظاهرا لشمول قنقوله : لا تنتقض اليقين بالشك فيكون الاستصحابين حجه فكذلك الخبرين فانه غير معلوم عند المكلف في الواقع فيشمل صدق العادل عليه في الظاهر عند المكلف و المانع عن العلم الاجمالي و يكون احدهما حجه لا بعينه و يكون السقوط في الخبرين من باب ترجيح بلا مرجح و تنفي الثالث باحدهما لا بعينه و هو مختاره تبعا لصاحب الكفايه و تنفي الثالث بهما معا عند النائتي (قدس سرهما) و الشاهرودي قدس سرهما و الا ثم عدل فقال اذا سقط الخبرين لم يبق شيء حتى يشمل دليل الحجيه فيكون وجوده كعدمه .

و فيه انه يكفي شمول ادله الحجيه قبل التعارض فينفي بهما معا

## • للثالث

العاشر فى الخبرين المتعارضين يكون القاعده سقوطهما و لكن جملة من النصوص يدل بعدم سقوطهما مع التساوى و فقد الترجيح و على هذا اختلف كلمات الاصحاب لديهم فى المتكافئين ف قيل بالتوقف مع الاحتياط فى الفتوى و لازمه الاحتياط فى العمل •

و قيل بالتفصيل الاخذ بما يوافق منهما الاحتياط والا التخيير و منشأ الاختلاف الروايات فى ذلك فان منها ما يدل على التخيير مطلقا كروايه الحسن بن جهم عن الرضا قلت : يجيئان الرجلان و كلاهما ثقة يحد يثين مختلفين و لا يعلم ايهما الحق قال عليه السلام فاذا لم يعلم فموسع عليك بايها اخذت • منها ما يدل على التخيير فى زمان الحضور كروايه حرث بن مغيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الخ • قال عليه السلام فمنع عليك حتى ترى القائم فترده اليه و فى معناها روايه اخرى فى كتاب القضاء • و منها ما يدل على التوقف فى حال الحضور •

اقول : النسبه بين التوقف المطلق و التوقف فى حال الحضور و كذا بين تخيير المطلق فى حال الحضور العموم و الخصوص الا انه لا معارض عنه لان المطلوب من المطلق اذا كان مطلق الوجود فلا يحمل على المقيّد فيبقى على اطلاقه فالتعارض بين ما يدل على التخيير و بين ما يدل على التوقف المطلقين يكون بالعموم من وجه و بين ما كان فى التخيير و التوقف فى حال الحضور بالتباين • اما الاول فماده الاجتماع كاجتماع الخبرين فى مورد واحد و افتراقهما فى صورته تخييرا لخاص بلا صدق التوقف ! لخاص و بالعكس بلا صدق التوقف ! لخاص و اما الثانى فبين التخيير و التوقف متباين و لا يهمننا



فى البحث عن دفع التعارض بين ما دل على التوقف و التخيير فى زمان حضور بعدم كوننا فى زمانهم عليهم السلام . و اما النسبه فيما دل على لتخيير المطلق مع ما دل على التوقف فى زمان الحضور هى العموم و لخصوص فلا بد من تقييد اطلاق ما دل على التخيير بغير زمان الحضور ينقلب النسبه (ح) بين ادله التخيير مطلقا و ايدله التوقف مطلقا من لعموم و الخصوص من وجه الى العموم من مطلق لان ادله التخيير بعد التقييد يختص بزمان الغيبه فيكون اخص من ادله يالتوقف المطلق و قاعده الاطلاق و التقييد يقتضى حمل اخبار التوقف على زمان الحضور فيرتفع التعارض و لكن ان النسبه بين ما دل على التخيير فى زمان الحضور و بين ما دل على التوقف مطلقا هى العموم و الخصوص . كالنسبه بين ما دل على التوقف فى زمان الحضور و بين ما دل على التخيير مطلقا و صناعه الاطلاق و التقييد يقتضى اختيار التوقف مطلقا بزمان الغيبه فيعود التعارض بين الادله على حاله .

والتحقيق انه ان ما دل على التخيير و ما دل على التوقف سواء كان طلقين او مقيدين فيختص بزمان الحضور لدلاله الخطاب فالنسبه يكون بينهما التباين و لا اثر بالنسبه اليها فقله عليه السلام فموسع عليك او قوله حتى تلقى امامك او قوله حتى ترى القائم يدل كلها ان الحكم لزمان الحضور قرينه الخطاب و كون الخبر التخيير بين اللذين لزمان الحضور بقاعده لحمل المطلق على المقيد الا ان يطرح اخبار التخيير فى زمان الحضور عدم العمل بهما و يختص اخبار التخيير بزمان الغيبه كما هو المشهور . و اعلم انه لا اشكال فى اختصاص اخبار التخيير بعد الفحص

عن المرجحات بتعارض الروايات المرويه عن الائمة عليهم السلام فلا يكون فى اقوال الرجال ولا فى قول اللغويين ولا فى اختلاف النسخ وغير ذلك فائده وان الاقوى كون التخيير فى المسئلة الاصوليه فاخذ احدهما يكون حجه ومحزرا وطريقا الى الواقع ولا يكون التخيير فى المسئلة الفقهييه فان التخيير(ح) يكون فى العمل نظير التخيير فى مواطن الاربعه و يترتب عليه ثمرات .

منها اذا كان التخيير فى مسئلة الاصول فح يرجع الى التخييسر المفتى :

ومنها : انه اذا كان التخيير فى المسئلة الفقهييه فيرجع التخيير الى المستفتى والمفتى والمقلد .

واما فى مقام الترافع وفى فضل الخصومه فالتخيير راجع للقاضى فقط بلا اشكال ولا معنى فى كونه راجعا الى المتخاصمين فيكون راجعا الى العمل فيحكم القاضى والمجتهد باختيار احد الدليلين فيكون به حجه ومحزرا للواقع ولا يبقى مجال لاختيار دليل آخر حتى يكون حجه شرعيه بعده ولا يبقى مجال لاستصحاب بقاء التخيير بعد اختيار احد هما ما بناء على كون المسئلة الاصوليه فيترفع التخيير قطعا فلا يبقى الشك فى البقاء على كلا الوجهين حتى يجرى الاستصحاب نعم اذا فرضنا الشك من جهه عدم استظهار احد الوجهين من الاخبار كون التخيير فى مسئلة الاصوليه او كونه فى المسئلة الفقهييه ومع ذلك فلامجال للاستصحاب للشك فى موضعه فالموضوع على المسئلة الاصوليه يكون مرتفعا على كونها فقهييه يكون باقيا فيرجع الشك فى بقاء موضوع الاستصحاب وارتفاع موضعه(فح) فالامر يدور

بين التعيين والتخيير لانه على تقدير كون المسئله فقهيه يكون مخيرا فسى الاختيار باخذهما دائما ومستمر وقد تقدم فى مبحث البرائه انه مهما دار بين التعيين والتخيير فالاصول يقتضى التعيين خصوصا فى مثل المقام ولا يخفى ان التخيير كما كان على مبنى فى المسئله الاصوليه وعلى مبنى فى المسئله الفقيهيه والتخيير فى المسئلتين على المبنائين فيكون احدهما فى مقام الفتوى مردد ابين تعين الفتوى بمضمون احدهما فى مقام الفتوى مردد ابين تعيين الفتوى بمضمون احدهما بالخصوص وبين تعيين الفتوى بالتخيير ويكون فى الآخر يعنى فى المسئله الفقيهيه مردد ابين التعيين والتخيير فى مقام العمل .

المبحث الاحد يهشرا نهلا يجوز احد المتعارفين المتساويين فى المزايا بالتخيير الامع المترحح فى احد هما على المشهور ولكن عن بعض القول بالتخيير مطلقا سواء كان مع احد المتعارضين مزيما لا واستدل بذلك باطلاق اد له بالتخيير ويحمل اخبار الترجيح على الاستصحاب وانت خبير بانه يجب الخروج عن اطلاق اد له بالتخيير بظهور اد له الترجيح فى الوجوب فانه المطلق مهما بلغ فى الظهور لا يقاوم ظهور المقيد فى التقييد فالقول باستصحاب الترجيح ضعيف غايته ويدل على المشهور جمله من الاخبار :

منها : مقبونه عمر بن حنظله و ظهور هذه الروايه فى وجود ترجيح احد المتعارضين بهذه المزايا المذكوره فيه مما لا يكاد يخفى واعلم بعد البناء على كون التخيير والترجيح فى المسئله الاصوليه لا معنى للتفرقه بين باب الفتوى او باب الحكومه والقضاوه فانه كما يلزم الحكم على طبق الراجح لانه هو الحجه او الطريق دون غيره وعليه لا يلزم ورود الاشكال فى الفرق بين باب القضاوه وفى اختلاف الحكمين فى القاضى والروايه التى تعارضا

فى مقام الفتوى فالترجيح انما يكون فى مقابل التخيير وقد عرفت ان التخيير انما يكون فى المسئله الاصوليه ومعنى الترجيح فى المسئله الاصوليه هو اخذ الراجح حجه شرعيه لا يمكن الفرق بين باب القضاوه وبين باب الفتوى وان ورد التخيير وان كان فى مورد الحكومه والقضاوه الا ان الظاهر من قوله عليه السلام ينظر الى ما كان من روايتهم عنا الخ . ان الامام عليه السلام بصدد بيان الوظيفه الكليه عند تعارض مطلق الاخبار الا ان الخبر فى زمان الحضور الظاهر من قوله فى ذيل الروايه فارجع حتى تلقى امامك كون الترجيح بتلك المزاي انما هو فى زمان الحضور فلادليل على وجوب الترجيح فى مقام العمل والفتوى لكن الاصحاب عملوا بمضمونها واعتمدوا عليها ولذا سميت بالمقبوله مضافا الى اعتقادها بروايه اخرى قد استفادها الشيخ (قدس سره) فى الفرائد قال قدس سره هذه المرفوعه المقبوله مرفوعه زواره قال سئلت ابا جعفر عليه السلام فقلت له جعلت فداك ياتى عنكم اخباران وحدثان متعارضان فبايهما آخذ فقال يا زواره خذ بما اشتهرين اصحابك ودع الشاذ والنادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بما يقول اعد لهما عندك واثقهما فبى نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامه تتركه وخذ بما خالف والحق فيما خالفهم قلت وان كانا موافقين نلهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الاحتياط لدينك واترك الآخر وهذه الروايه وان كانت ضعيفه رواها ابن ابى جمهور الاحسائى فى كتاب غوالى اللئالى عن العلامه وطعن صاحب الحدائق فى كونه فى كتب العلامه الا انهما تصلح تأييد المقبوله والمستفاد من الروايه (ح) وجوب الترجيح

فى الروايات المتعارضين بلا اشكال انما الاشكال فى وجوب التعبدى عن  
المرجحات النصويه و عدمه من ان الاصل عدم حجيه المرجوح للشك فيه  
فيجب الاخذ بكل ما يحمل ان يكون مرجحا لاخذ المتعارضين و من ان  
اطلاقات ادله التخيير يقتضى من جهه تقييدها بصور كون المرجحات  
المنصوصه اذا كان مع احد المتعارضين فالقول بالتعدى عن المرجحات  
المنصوصه خال عن الدليل .

البحث الثانى عشر : ان المرجحات المنصوصه على اقسام : الاول  
الراجع الى السند فى احد المتعارضين كموافقه احدهما للشهره او كونه  
او ثق ، او اعدل ، او اصدق او غير ذلك الراجع الى صفات الراوى .

الثانى : الراجع الى جهه الصدور لكون احد المتعارضين مخالفا  
للعامه و الثالث ما يكون مرجحا لمضمون احد المتعارضين لكونها موافقا  
للكتاب و قد وقع الخلاف فى صورته تعارض بعض اقسام المرجحات مع الآخر  
اختار المحقق الخراسانى بعدم الترتب و عدم الفرق بينهما و قال فيقدم  
اقوى مناطا و الا التاخير و اختار الوحيد البهبهانى تقديم جهه الصدور  
على المرجح السندى و المضمونى فلو كان احد المتعارضين مخالفا للعامه  
و كان الآخر موافقا للشهره او الكتاب قدم ما يخالف العامه . و المختار  
وفاقا للنائى تقدم المرجح السندى على المرجح الجهتى و المرجح  
المضمونى فيقدم الخبر المشهور على الخبر المخالف للعامه و او الموافق  
للكتاب فان التعبد بجهه الصدور متأخر فى الرتبته عن التعبد باصل السند  
و قد تقدم تفصيله فى حجيه الظن ما ينفع فى المقام فاستنباط الحكم الشرعى  
من الخبر الواحد يتوقف على امور :

الاول : لا بد من كون الخبر صادرا عن الامام عليه السلام بحججه  
الخبر الواحد .

الثانى : كونه ظاهرا فى المعنى .

الثالث: ان يكون المراد من بيانه الحكم الواقعى بلا تقيه ببناء العقلاء  
بانه الظاهر ان يكون نوعا فى كلامه على طبق المراد و هو اصل عقلاى عند  
الشك فى جهه الصدور .

الرابع : ان يكون مضمون الروايه تمام المراد لاجزئه فاثبات ذلك هو  
اصاله عدم التقييد و التخصيص و القرينه من الاصول اللفظيه بناء العقلاء  
عند الشك فيه و لا يخفى ان مراتب المذكوره مقدم بحسب المرتبه فى  
تعبديته فالتعبد بجهه فى الصدور فرع التعبد بالصدور و الظهور فيكون  
التعبد بالمضمون فى تمام المراد فرع التعبد بجهه الصدور و لكن ليس بين  
التقييد بالصدور و التعبد بالظهور ترتيب و طوليه لعدم صدور بلا ظهور  
فانها فى عرض واحد بلا تعبد باحدهما بالتعبد بالاخر و لذا يتوهم بانه  
يلزم الدور فيه .

وفيه انه تعبد بالظهور و لا يتوقف على فعليه الصدور و التعبد به بل  
يكفى فيه فرض الصدور بدليل حججه الخبر بقوله صدق العادل و لم يكن فى  
الواقع صادرا بخلافه العكس فالتعبد بالصدور مقدم على جهه الصدور و  
جهه الصدور مقدم على التعبد بالمضمون فالمؤخر موقوف على المقدم فى  
التعبد به فيكون المقدم مقدما من جهه الترجيح على المتأخر عند التعارض  
كما هو نظاهر ادله الترجيح فان فى مقبوله عمرين حنظله قدم المرجح  
الصدورى على المرجح الجهتى و لا تعارض بينهما و ظهر ان المستفاد من

مقبوله تقديم المرجح الصدورى على الجهتى بدعوى ان التراجيح بجميع  
المرجحات فيها ترجع الى الصدور فان التعبد بالاخذ بما يخالف العامه  
معناه البناء على انه هو الصادر و الموافق لهم غير صادر لانه لا معنى  
للتعبد بصدور الجزء مع وجوب حمله على التقيه اذ معنى الحمل على التقيه  
يساوق الطرح فمعنى عدم الاخذ بالخبر الموافق للعامه هو البناء على عدم  
الصدور فلا يشمل ادله حجيه الخبر الواحد وكذا الحال فى موثقه احد  
المتعارضين للكتاب فان معنى الاخذ بالموافق هو البناء على صدور المخالف  
للكتاب فالمرجحات النصوصيه كلها يرجع الى الصدور فلا وجه (ح) لما ذهب  
اليه الوحيد البهبهانى فى تقديم المرجح الجهتى على المرجح الصدورى  
ثما لا وجه لما افاده المحقق الخراسانى من وقوع التزاحم بين المرجحات  
عند التعارض و تقديم ما هو الاقوى مناط و الا فالتخير هذا تمام الكلام فى  
مبحث التعادل و التراجيح .

وقد تم بحمد الله الجزء الثالث من الكتاب و وقع الفراغ فى سنه  
١٣٧٥ الهجرى . و انا العبد الآثم المحتاج الى مغفره رب الجليل السيد  
احمد النجفى الاردبيلى بن حجه الاسلام السيد محمد بن السيد حمزه  
بن محمد بن محمد بن محمد بن حسين بن السيد حمزه خلخالى بن فيض الله  
المجارى بن محمد رفيع بن محمد زمان بن السيد ميرعلى بن ميركل بن  
محمد بن احمد بن داور كيا بن ناصر الدين بن علاء الدين القمى بن السيد  
ميرعبدالله بن السيد اشرف الدين بن السيد مرتضى بن السيد ميرحسن بن  
السيد شمس الدين بن السيد امير كمال الدين بن السيد قاسم بن السيد  
عقيل بن السيد موسى كان عالما موجهها فى الرى بن السيد جعفر و كان

هو ايضا عالما فاضلا مقبولا قوله في بلده الري وكان معظما رئيسا وكان  
 نزيبا بالري بن موسى ابوسبحه بن ابراهيم المرتضى ابن امام موسى الكاظم  
 بن الامام جعفر الصادق بن الامام محمد باقر بن الامام علي بن الحسين بن  
 علي بن ابي طالب النبأ العظيم والصراط المستقيم صلوات الله و سلامه  
 عليهم اجمعين ..

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .



الصفحة	الموضوع
٢	الكلام فى تعريف الاستصحاب
٣	هل البحث فيه من المسائل الاصوليه او القواعد الفقهييه
٤	فى المائز بين المسائل الاصوليه والقاعد ه الفقهييه
	فى تقابل قاعد ه المقتضى والمانع وقاعد ه اليقين وقاعد ه
٩	الاستصحاب
١٢	فى ما يعتبر فى موضوع الاستصحاب
١٥	فى الانقسامات الملاحقه للاستصحاب
١٩	فى تفسير المقتضى و المانع
٢٣	فى الادله التى اقاموها على الاستصحاب
٥٠	فى الشك فى البقاء
٥٣	فى اخذ اليقين على جهه الموضوعيه والطريقيه
٥٨	فى ان المجعولات الشرعيه اما تاسيسييه او امضائييه
٦١	فى كلام النائنى ( قد ه )
	(( فى التنبيهات ))
٦٨	ان اليقين فى الاستصحاب ماخوذ على وجهه الطريقيه
	لا فرق فى المستصحب بين ان يكون شخصا او كليا كما
٧١	لا فرق بين ان يكون الشخصى معيننا او مزددا
٧٣	فى اقسام الاستصحاب الكلى
٨٤	فى جريان اصله عدم التذكيه
٨٨	فى جريان الاستصحاب فى الزمان والزمانيات

## الصفحة

## الموضوع

- ٩٣ في استصحاب الوجود مع استصحاب العدم الازلي  
لا فرق في الاستصحاب بين ان يكون الدليل على ثبوت  
المستصحب العقل او الشرع
- ٩٦ الكلام في الاستصحاب التعليقي
- ٩٩ في الشك السببي والمسببي
- ١١١ في جريان الاستصحاب عند الشك في النسخ  
الكلام في عدم اعتبار اصل المثبت من الاصول دون الامارات  
وفيه بيان الامتياز بين الامارات و الاصول
- ١١٥ تمايز الاماره عن الاصول
- ١٢١ في الفروع التي ذكرها الشيخ في اعتبار اصل المثبت  
في انه لا فرق في جريان الاستصحاب بين ان يكون  
المستصحب مشكوك الارتفاع في جزء مع القطع بارتفاعه بعده
- ١٢٧ في استصحاب صحه الاجراء السابقه في العباده
- ١٤٣ في عدم جريان الاستصحاب في الامور الاعتقاديه  
في ان مورد التمسك بالاستصحاب هو اذالم يدل على النبوت  
في الزمان الثاني وما اذا كان لدليل الحكم عموم افرادي وزماني
- ١٤٣ في استصحاب وجوب الاجزاء عند تعذر بعضها في المركبات  
في ان المراد بالشك في موضوع الاستصحاب وسائر الاصول  
العمليه هو خلاف اليقين الشامل للظن
- ١٤٣

(( خاتمه ))

١٦٥	فيما يعتبر في جريان الاستصحاب وهو مورالا ول بقاء الموضوع
١٧٣	في المراد بالرافع
	الثاني والثالث ان يكون اليقين محفوظا في حال الشك وان
١٧٦	يكون المستصحب مشكوك البقاء
١٧٧	في بيان معنى التخصيص والورود والحكومه
١٧٩	في ان الحكومه على اقسام ثلاثه
١٨٥	في ان قاعد ماليد اماره او اصل
١٩٣	في اقسام اليد
١٩٥	في قاعده الفراغ والتجاوز مد ركها
١٩٦	في تقديم القاعده على الاستصحاب
١٩٧	في انها هل هي قاعده واحده او اثنتان
٢٠٢	في معنى التجاوز
٢٠٥	في اعتبار الدخول في الغير
٢٠٨	فيما ينبغي التنبيه عليه
٢١٠	في جريان القاعده في الشروط
٢١٥	في الشك في صحه الشيء السابق
٢١٦	في اقسام الشروط
٢٢٣	في جريان القاعده في الجاهل المقصر
٢٢٤	في اصله الصحه

۲۲۹	فی جریان اصله الصحه فی العقود
۲۳۵	فیما يعتبر فی اجراء اصله الصحه
۲۴۱	فی ورود هذا الاصل على الاستصحاب
۲۴۳۰	فی انها من الامارات او من الاصول
۲۴۹	فی اصله الصحه فی الاقوال والاعتقادات
۲۵۰	الكلام فی القرعه
۲۵۴	الكلام فی تعارض الاستصحاب مع الاصول
۲۶۵	فی الاستصحاب السببى والمسببى
۲۶۹	فی تعارض الاستصحابين
۲۷۷	فی التعادل والتراجيح
۲۸۱	الفرق بين التعارض والتزاحم
۲۸۵	فی ان العام والخاص على احد اربعة اقسام
	فی الروایات الوارده عن النبى (ص) والائمة (ع) بعد
۲۸۸	العمل بالمطلقات هل تكون مخصصه ومقيداه او ناسخه
۳۰۰	الكلام فی المتكافئين هل فيها التوقف مع الاحتياط او التفصيل
۳۰۱	الكلام فی التخيير
۳۰۵	الكلام فی المرجحات المنصوصه

(( از باب تشكر ونقل نعمت توفيق پروردگار انكه توفيق سعادت رفیق شفیق شد بجانب مستطاب اشرف الحجاج والعمارفتوت ومروت وشرافت روزگار آقاي حاج پدالله سماكار خداوندید جود وعطا وفضل خود را بر او در دنیا و آخرت باید افرماید كه بانی طبع این كتاب شریف گردیده و از خود بیاد گارد روزگار گذارد مخداوند این عمل صالح او را باقیات صالحات و ذخیره آخرت او بفرماید ویدر وماد را او را رحمت نماید .



32101 034154995



Dupl

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY



Kenneth H. Rockey

Class of 1916

Library Fund

Princeton University Library



32101 061977185