

فتحي الوصول

غوامض كفاية الاصول
من افادات سيدنا العلامة الرباني

السيد ابوالحسن الاصفهاني

قدس سره العالي

لمؤلفه العلامة اتقي

العاج الشيخ

محمد اتقي الاملي الطهراني

دام ظلّه العالي

Princeton University Library



32101 060845508

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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



كتاب

منتهى الوصول

الى

غوامض كفاية الاصول

من افادات سيدنا العلامة الرباني

السيد ابو الحسن الاصفهاني قدس سره العالی

لمؤلفه العلامة النقي

الحاج الشيخ محمدتقي الآملي الطهراني

دام ظله العالی

طبع بنفقة الموفق المؤيد الطالب لمرضات ربه الباری

الحاج مهدي الرحيمي دام عزه العالی

شركت سهامی چاپخانه فردوسی

(RECAP)

كلمة المؤلف

KBL

A654

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(197)

الحمد لله حمدا يوازي حمد ملائكته المقربين الذين لا يغفلون عن حمده
طرفة عين و حمد جميع حامديه من اول الدهر الى ابد الابدین و صلواته و تحياته
على اشرف انبيائه و رسله محمد و الاتقياء من عترته الطاهرين الرضيين .
و بعد فيقول العبد الضعيف الفاني و الحقير البالي محمد تقى بن محمد
الآملی عاملها الله بلطفه العلی و الخفی ، هذه جملة من المسائل الاصولية استفدناها
من مجالس بحث سيدنا و مولانا سيد الاساتيد العظام و من كان في زمانه كهف
الانام و ملاذ الايتام حجة الاسلام و آية الله الملك العلام على جميع الانام
السيد ابو الحسن الاصفهاني طيب الله تعالى نفسه الزكية و حشره مع سيد الانبياء
و المرسلين و اجداده الطاهرين حين اقامتنا في النجف الاشرف و استفادتنا عن
محضره الشريف العالی و سائر اساتيدنا الكرام و مشايخنا العظام ارسل الله اليهم
من ينابيع رحمته ما لا يبقى معه شئى و اعطاهم من رحمته الواسعة من الدرجات
الرفيعة و قد اوردها بعنوان التعليقة على كفاية الاصول لكون الكفاية من اجمل
الكتب المدونة و انزهها و اطيبها عن الحشو و الزوائد و عمالا يليق عن ما يقام
عليه و كيف لا تكون كذلك و هو من مؤلفات شيخ الفقهاء و المجتهدين استاد
الفضلاء البار عين الذي كان افاضة العلم في عصره من لدنه و هو الفاضل الكامل
الذي ليس له ثانى مولى الانام و كهف الايتام حجة الاسلام و آية الله الملك
العلام الاخوند ملا محمد كاظم الخراساني روح الله روحه الزكية و اعطاه الله
تعالى بكل كلمة زبرتها في هذه الصحيفة نورا من رحمته .

و يشتمل هذه الجملة على جل المسائل الاصولية من اول الاستصحاب الى آخر ابواب الاجتها والتقليد وانى وان لم اكن اهلا لان ينشر ما استفاده من مشايخه لاعارى عن كل فضيلة ولكن غرضى من نشره اعلام الاعلام بما افاده سيد اساتيدنا الكرام السيد الاصفهاني قدس الله نفسه و ابراز ما افاده فى مجالس بحثه عند حضور اناضل تلامذته افاض الله تعالى عليهم جلا بيت رحمته وجعل سعيهم مشكوراً والله ولى الانعام والفضل ٢٠ شهر شعبان المعظم ١٣٩٠

1503 item 3258705

الكلام فى الاستصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله (قده) فصل فى الاستصحاب ، انما عقد فصلا للاستصحاب دون الاصول الثلاثة السابقة (حيث ذكرها فى فصلين : عقد الاول منهما للشك فى التكليف من الوجوب والحرمة ، والثانى للشك فى المكلف به) لاختلاف مجراه عن مجاريها بحيث لا يتداخلان لامجرى الاستصحاب فى مجاريها ولا بالعكس ، وذلك لما تقدم فى اول القطع من ان تحديد مجارى الاصول بما فى الرسائل غير منضبط : فالاولى ان يقال ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى فاما ان يحصل له القطع بالواقع او بوجود حجة له من جهة حكايتهما عن الواقع المسمى فى الموضوعات بالامارة وفى الاحكام بالادلة الاجتهادية ، او لا يحصل شيى منهما ، وحتند فلا بد له من الرجوع الى الوظائف المقررة للشاك : من البرائة والاحتياط والتخير والاستصحاب ، ولما كانت الثلاثة الاول تختلف مواردنا بحسب اختلاف الانظار - كما اتضح ذلك مما تقدم وكما عرفت الاختلاف فى الشبهة التحريمية من الشبهات البدوية : حيث يقول بعض فيها بالبرائة و بعض بالاحتياط و كما فى الشبهة المحصورة من الشك فى المكلف به ، فلا يمكن ان يقال فى مقام الحصر ان كل مورد يكون الشك فى التكليف يكون مورداً للبرائة ، او ان كل ما كان الشك فى المكلف به يكون مورداً للاحتياط : و ذلك لورود النقض على حسب اختلاف الانظار ، و هذا بخلاف الاستصحاب ضرورة ان فى مورده لاتجرى الاصول الاخر ، و من هذه الجهة عنونه بفصل مستقل وقال : فصل فى الاستصحاب .

قوله (قده) ولا يخفى ان عباراتهم فى تعريفه (النخ) الاستصحاب فى
 اللغة كما فى الرسائل - استفعال من الصحب بمعنى اخذ الشئى مصاحباً ، و اليه
 يرجع ما فى **القاموس** : استصحبه . دعاه الى الصحبة و لازمه ، و فى العرف
 له اطلاقان **احدهما** ترتيب الاثر الثابت على الامر المتيقن السابق من الموضوع
 او الحكم فى حال الشك فيه ، كما يقال : استصحب الوجوب او النجاسة او ان
 الوجوب مستصحب او النجاسة مستصحبة ، و معناه ان المكلف رتب اثر الوجوب
 المتيقن على المشكوك بقاء وجوده ، او آثار الموضوع المتيقن فى السابق فى ظرف
 الشك فى بقاءه ، و من المعلوم ان هذا المعنى ليس بقابل للنزاع فى حجيته نفيًا و
 اثباتًا ، ضرورة عدم صحة القول بان ترتيب المكلف اثر الحكم السابق او
 الموضوع المتيقن سابقاً حجة او ليس بحجة و **ثانيهما** ما هو المصطلح عند
 الاصوليين و اختلف انظارهم فى حجيته اثباتاً و نفيًا ، و قد اختلفت عباراتهم فى
 تعريفه (ولا يخفى) ان تلك الاختلافات ليست ناشية عن الاختلاف فى حقيقته و
 معناه ، بل كل ذلك انما يشير الى معنى واحد و يكون هو المصعب للاقوال و المورد
 للنفى و الاثبات ، فيكون النزاع حينئذ بين المشبتهين و النافين و بين المشبتهين بعضهم
 مع بعض ، معنوياً ، و الا كان النزاع لفظياً ، ضرورة ان المثبت مثلاً يدعى ثبوت
 الحكم بالبقاء من باب بناء العقلاء ، و النافى انما ينفى حصول الظن بالبقاء من
 العلم بالوجود السابق فلا يرد النفى و الاثبات فى مورد واحد ، ضرورة ان النافى
 حينئذ انما ينفى مالا يشبهه المثبت ، و المثبت يثبت مالا ينفيه النافى فلا بد ان يجعل
 محط البحث امراً واحداً حتى يكون النفى و الاثبات بجميع شئونهما و ارد ان عليه
 على حسب اختلاف الانظار من بناء العقلاء او التعبد بالاخبار ، او الاجماع و
 غيرها فيكون الاختلاف واقعا فى ثبوت ذلك الامر و نفيه لافى اصل حقيقته ، و ليكن
 ذلك الامر الواحد الذى هو محط البحث عبارة عن الحكم ببقاء حكم او موضوع
 ذى حكم شك فى بقاءه و ان شئت فعبّر عن هذا المعنى بالاستصحاب فقل ان

الاستصحاب عبارة عنه او سمه باى اسم من الاسامى ولاضير فى الاختلاف فى التسمية بعد اتضاح المعنى (والمراد) بحجية الاستصحاب وعدمها بهذا المعنى هو المعنى المراد فى حجية المفاهيم حيث يقولون ان مفهوم الوصف حجة ام لا ، فالمثبت لحجيته يقصد ان له المفهوم ، و النافى للحجية يقول انه لا مفهوم له ، وكذلك فيما نحن فيه يكون النافى لحجية الاستصحاب انما ينفى الحكم بالبقاء لعدم ثبوت دليل يدل عليه عنده لان بعد ثبوت حكم الشارع بالبقاء يقول بعدم حجيته والمثبت قائل بثبوتها فالنزاع فى اصل ثبوت حكم الشارع بالبقاء و نفيه اما من جهة بناء العقلاء على ذلك فى احكامهم العرفية مطلقا او فى الجملة فان ثبت بنائهم على ذلك مطلقا كان دليلا على ثبوت حكم الشارع بالبقاء مطلقا ، و ان لم يثبت اطلاق بنائهم اخذ بالقدر المتيقن منه كما اذا ثبت بنائهم فى خصوص الشك فى الراجع دون المقتضى فبضميمة عدم الردع من الشارع يثبت حكمه بالبقاء تعبداً بنائهم على حسب ما يأتى اليه الاشارة . و اما من جهة الظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً اذا كان مبنى الحجية - اى مبنى ثبوت الحكم بالبقاء هو الظن بالبقاء و اما من جهة دلالة النص او دعوى الاجماع عليه كذلك اى اما مطلقا او فى الجملة (والحاصل) ان المثبت باى مسلك اتخذ فى اثباته لا بد له من اثبات امرين (احدهما) نفس ثبوت ذلك الوجه الذى اراد اثبات الحكم بالبقاء به (وثانيهما) حجية ذلك الوجه ، فمن سلك فى اثباته ببناء العقلاء لا بد له اولا من اثبات بنائهم على ذلك اما مطلقا او فى الجملة و ثانيا اثبات حجية هذا البناء منهم لاثبات المدعى اما من طريق قيام السيرة او من عدم الردع ونحوهما مما يأتى ، وكذا من تمسك فى اثباته بالظن بالبقاء لا بد له اولا من اثبات تحقق الظن ببقاء ما علم حدوثه و ثانيا اثبات حجية هذا الظن ، و هكذا من تمسك بالاخبار لا بد له من اثبات دلالة الاخبار اولا و اثبات حجية تلك الاخبار ثانيا

(قوله قد فأنقدح ان ذكر تعريفات القوم له (الخ) قد عرف الاستصحاب بتعاريف

لا يخلو عن مناقشة . و ان كان بعضها اذيف من بعض (منها) مافى القوانين من انه كون حكم او وصف يقينى الحصول فى الان السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق (و اورد عليه فى الرسائل) بان كون حكم او وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب ومحل له لانفسه (و منها) ما عن شارح المختصر من ان معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلانى قد كان و لم يظن عدمه ، وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء (ولا يخفى) ان الحد عنده ان كان خصوص الصغرى فينطبق على المنقول عن القوانين ، و ان كان خصوص الكبرى فينطبق على ما قدمناه من كونه هو الحكم ببقاء الحكم او الموضوع المترتب عليه الاثر الشرعى ، و ان كان مجموع المقدمتين فيوافق مع التعريف المذكور فى الوافية من انه التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت او حال على بقائه فيما بعدهما ، و قد عرف بتعاريف اخر لاحاجة الى نقلها مع ما فيها من الاشكال ، لكونه بلا حاصل و تطويلا بلا طائل بعد معلومية المعنى و ان تلك التعاريف كلها للإشارة الى ذلك المعنى الواحد المورد للنفى والاثبات كما تقدم قوله ثم لا يخفى ان البحث فى حجيته مسألة اصولية الخ لا يخفى ان الاستصحاب بناء على التحقيق المتقدم من كونه عبارة عن الحكم ببقاء ما كان يكون ، من المسائل الاصولية ؛ ضرورة انها لا يخلو اما ان يراد بها ما لا ينتهى الى العمل بلا واسطة وان كان منتهيا اليه بالواسطة كما هو الضابط بينها وبين المسائل الفرعية كما فى القوانين و اما ان يراد بها ما كان استنباطه والعمل به من وظائف المجتهد ، وذلك كالبحت عن حجية الخير الواحد حيث انه لاحظ للمقلد فيه اصلا ؛ ضرورة ان العمل بالخير الواحد كاستنباط حجيته من وظائف المجتهد ، بخلاف المسائل الفرعية حيث ان استنباطها و ان كان وظيفة المجتهد الا انه والمقلد فى مقام العمل على حد سواء ، و ذلك كقاعدة اليد ، والتجاوز ، و حكم الشكوك و نحوهما كما لا يخفى .

و على كلا التقديرين يكون الاستصحاب من المسائل الاصولية ، ١٥١
على الاول فلان البحث عن حجية الحكم ببقاء ما كان ليس مفاده هو حكم العمل
بلا واسطة بل البحث فيه انما هو لتمهيد قاعدة تقع فى طريق الاستنباط ، فيكون
استنباطها وظيفة المجتهد ، و هذا بناء على كون مجرى الاستصحاب هو الحكم
الاصولى واضح جداً .

وتفصيل ذلك انه ١٥١ يجرى فى الحكم الشرعى الفرعى او الحكم
الشرعى الاصولى او الموضوع الخارجى ، **فالاول** كاستصحاب الطهارة بعد
خروج المذى مثلا **والثانى** كاستصحاب عدم وجود المعارض بعد الفحص او
الحكم بحجية العام المخصص بالاستصحاب ونحوهما **والثالث** كاستصحاب
طهارة الماء او نجاسة الثوب ونحوهما ، **ولا اشكال فى دخول الثانى** فى
المسائل الاصولية بناء على كلا الوجهين فى الفارق المائز بينهما و بين المسائل
الفرعية، ١٥١ على الاول فلان البحث عن حجية الاستصحاب ليس مما ينتهى الى
العمل بلا واسطة ، و ذلك واضح ، **١٥١** على الثانى فلعدم حظ المقلد فيها اصلا
كما لا يخفى .

و اما الاول اعنى الاستصحاب فى الحكم الشرعى الفرعى فعلى المختار
فى تعريفه فيدخل فى المسائل الاصولية ايضا على التقديرين ، **اما** على الاول
فلان البحث عن حجيته لا يكون منتهيا الى العمل بلا واسطة ؛ ضرورة ان المجتهد
لا بد ان يفتى بطهارة المذى باستصحاب لان المقلد يرجع الى الاستصحاب كما
يعلم ذلك من المراجعة الى الرسائل العملية، حيث ترايهم يفتون بطهارة المذى
من غير ذكر للاستصحاب ، و ان كان المدرك عندهم هو الاستصحاب ، و
هذا بخلاف مثل اصالة الصحة ونحوها حيث انهم يفتون بالرجوع اليها عند الشك
فى الصحة ، فكم فرق بين الاستصحاب فى الحكم الكلى الفرعى و بين اصالة الصحة
ونظائر ها بما لا يخفى .

و اما الثالث اعنى الاستصحاب فى الموضوعات الخارجىة فالظاهر انه من الامارات على كل تقدير فىكون من المسائل الفرعىة كقاعدة اليد ونظائرها، وعده من الاستصحاب استطرادى .

قوله : و اما لو كان عبارة عن بناء العقلاء الخ قد اتضح مما تقدم دخول الاستصحاب فى الحكم الكلى الفرعى ، فى المسائل الاصولىة بناء على ما هو التحقيق فى حقيقته من كونه الحكم ببقاء ما كان ، واما لو كان عبارة عن نفس بناء العقلاء او عن نفس الظن بالبقاء الناشى من ملاحظة ثبوته السابق ، فالبحث عن حججه حينئذ بالنسبة الى الحكم الكلى بحث عن المسائل الاصولىة قطعاً ، و ذلك لكون البحث عنه بحثاً عن القاعدة الممهدة فى طريق الاستنباط بخلاف البحث عنه بالنسبة الى الموضوعات الخارجىة ، حيث فىكون من المسائل الفرعىة كما قدمناه .

و دخوله فى المسائل الاصولىة مبنى على ما تقدم من المصنف فى اول الكتاب من ان مسائل الاصول عبارة عما يجمع تحت غرض واحد بلا اشتراكها فى موضوع واحد .

و تفصيل ذلك انهم ذكروا ان تمايز العلوم انما هو بتمايز موضوعاتها، فالموضوع فى كل علم هو جهة جامعة بين مسائله المشتتة و جهة مائترة، يميز ذاك العلم عن العلم الاخر فلولم يتميز العلوم بعضها عن بعضها للزم تداخلها ، ثم ذكروا معنى الموضوع و انه ما فىكون البحث فى العلم عن عوارضه الذاتىة ، فاحتاجوا الى ذكر معنى العوارض و انقسامها الى الذاتية و غيرها و ذكر اقسام كل واحد منهما .

ولا يخفى ان جميع ذلك تطويلات بلا طائل ؛ اذ التمايز بين العلوم و ان كان مما لا محيص عنه و الا لكان كلها علماً واحداً الا ان التمايز لا بد و ان فىكون دائماً بالموضوع مما ليس بواجب ضرورة انه قد فىكون به كما هو الغالب،

وقد يكون بالمحصول فيما يكون مسائل العلم عبارة عن محمول واحد حمل على موضوعات متعددة ، وذلك كما فى علم حفظ الصحة حيث ان الغرض منه تشخيص الموضوعات التى يحمل عليها كونها حافظا للصحة ، فمسائله مشتركة فى محمول واحد وكان وحدة المحمول جهة اشتراك تلك المسائل ، كما انها جهة امتيازها عن سائر العلوم .

وقد يكون بوحدة الغرض وذلك فيما اذا لم يتعين الموضوع والمحمول ولكن الغرض معلوم ، والمدون للعلم يتفحص عن موضوعات و محمولات دخيلتان فى الغرض فيحمل تلك المحمولات على تلك الموضوعات ، و علم الاصول من هذا القبيل ، و لهذا قال فى تعريفه : انه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق الاستنباط .

اذا عرفت هذا فبناء على ما ذكره المصنف فدخول الاستصحاب فى المسائل الاصولية مما لا خفاء فيه اصلا .

واما بناء على ما ذكره القوم فلا يخلوا ما ان يكون البحث عن دلالة الادلة التى هى الموضوع لعلم الاصول بعد الفراغ عن دليليتها كما هو المختار عند المحقق القمى وجماعة ، واما ان يكون البحث عن دلالية الدليل التى هى ايضا من المسائل الاصولية كما ذهب اليه صاحب الفصول .

فعلى الاول يكون البحث عن حجية الاستصحاب بحثا عن اثبات موضوعية الموضوع فيكون من المبادئ التصديقية ، **وعلى الثانى** يكون البحث عنها من المسائل كما لا يخفى .

ثم ان ما كرنا كله مبنى على تسليم كون الاصول علما مستقلا ولكن يمكن دفعه ، بدعوى انه عبارة عن مسائل علوم متفرقة كالنحو ، والصرف ، والمعانى والبيان ، والمنطق والكلام ، والدراية ، و نحوها مما يكون مقدمة للاستنباط قد جمع فى دفتر واحد لكى يسهل تناولها ؛ وذلك لما تقرر من ان الاستنباط يتوقف

على معرفة علوم انهاها بعضهم الى اربعة عشر ، مذكرة فى كتاب القضاء و غيره ، ولا شبهة ان تلك العلوم ليست بتمامها مقدمة للاستنباط ، بل المتوقف عليه منها مسائل معينة ، و تلك المسائل من كل علم هى التى جمعت فى دفتر واحد و سمي بالاصول ، و على هذا لا حاجة الى ذكر التمحلات المذكورة فى ادخال بعضها فى الاصول و بعضها فى المبادئ والاشكال فى البعض الاخر كما لا يخفى .

قوله : وهذا مما لا يخبر عليه فى الموضوعات الخارجية الخ كما اذا شككنا فى حيوة زيد و اردنا استصحابها ، فان موضوعها هو نفس زيد القابل لان يحكم عليه بالموت تارة و بالحيوة اخرى و كذلك الكلام فى غالب الموضوعات الخارجية ، (و قوله فى الجملة) اشارة الى ان ما ذكر مبنى على الغالب ، و الا ففى بعض الموارد ليس الموضوع باقيا كاستصحاب كرية الماء المشكوك كريته فعلا مع اليقين بثبوتها فيه سابقا ، فما يظهر من الشيخ قدس سره من نفى الاشكال عن جريان الاستصحاب فى الموضوعات الخارجية باسرها ، ليس على ما ينبغى .

ثم انه قد يتوهم جريان الاشكال الجارى فى الاحكام الكلية فى المقام ايضا بدعوى عدم الفرق بين الموضوعات الخارجية و بين الاحكام الكلية ، و ذلك لعدم بقاء الموضوع فى الموضوعات الخارجية بالدقة العقلية اذا الموضوع عند العقل هو العلة التامة للحكم ، و كلما له دخل فى تحققه من الشرائط و المعدات و عدم الموانع له دخل فى موضوعية الموضوع ، فكما ان الشك فى الحكم الشرعى دائما يكون ناشئا عن الشك فى تحقق بعض ما اعتبر فى العلة التامة ، فكذلك يكون فى الموضوعات الخارجية .

لكنه توهم فاسد ؛ اذا المراد من الموضوع ليس العلة التامة حتى فى الاحكام الشرعية ايضا اذ من اجزائها هو العلة الفاعلية التى هو جاعل الاحكام و لا شك انه ليس معتبرا فى الموضوع ، و الموضوع عبارة عما يعرضه المستصحب ولو كان علته الفاعلية او الغائية مبينا معه .

و على هذا يكون الموضوع فى الاستصحاب الواقع فى غير الاحكام الشرعية هو الامور الخارجية كزيد فى استصحاب حيوته وكالثوب فى استصحاب رطوبته ، و اما الاحكام الشرعية فالشك فى بقائها ناش دائما عن وجدان ما يحتمل اعتبار عدمه فى الموضوع الذى يعرضه الحكم ، او فقدان ما يحتمل اعتباره فيه على ما سيأتى توضيحه ، فالاشكال الجارى فيها غير جار فى المقام .

قوله : فيشكل حصوله فيها الخ و ذلك لما عرفت آنفاً من ان الشك فى بقاء الحكم الشرعى سبب دائما عن انعدام شئى يحتمل دخله فى الموضوع او عن وجود شئى يحتمل دخل عدمه فيه ، فالشك فى بقاء الحكم لا يكاد يحصل بدون الشك فى الموضوع ، فلا يتحقق شرط الاستصحاب و هو اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً ؛ اذ فى صورة الشك فى الموضوع لا قطع باتحادهما موضوعاً كما هو واضح و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الشك من جهة احتمال النسخ او غيره ؛ اذ هو فى الحقيقة دفع لرفع ، و اطلاق الرفع عليه فى كلمات الاعلام مسامحة نظراً الى كونه رفعا بحسب مقام الاثبات ، و الا فبحسب الثبوت ليس للحكم استمرار بل هو محدود بامد معين ، نعم يتصور الرفع فى احكام الموالى العرفية الذين ليسوا عالمين بعواقب الامور ، و يجوز فى حقهم البداء بالمعنى المستحيل فى حقه تعالى ، فحينئذ يكون الشك فى بقاء الحكم ناشياً من غير جهة الشك فى الموضوع ، بناء على عدم امكان اخذ عدم الرفع فى موضوع الحكم على ما ذكره المصنف فى الحاشية للزوم الدور ، ولكن يرد عليه ان عدم امكان اخذه انما هو فى الابتداء ، و اما فى البقاء فلا محذور ولا دور فى البين .

ولكن المصنف فى الحاشية دفعه بان المناط هو اتحاد القضيتين موضوعاً ولو بالمداقة العقلية و هو حاصل فى المقام ، اذ المفروض ان عدم الرفع ليس له دخل فى موضوعية الموضوع ابتداءً و الا لزم الدور ، و فى اللاحق يكون الباقي عين ما كان سابقاً بالدقة ، و ان احتمل دخل شئى فى موضوعيته الآن ، ثم ان

هذا الاشكال وارد بناء على تبعية الاحكام للمصالح و المفسد فى الافعال حيث ان الاحكام حينئذ ليست عارضة للافعال بما هى هى بل بما هى معنونة بعناوين و قيود لها دخل فى المصلحة و المفسدة فىكون جميع القيود راجعة الى الموضوع ،

و اما بناء على تبعيتها فى انفسها فىكون الموضوع للحكم هو نفس الفعل و ان كان علته شيئا خارجا عنه نظير عروض الاعراض لموضوعاتها بعلة خارجة عن ذوات الموضوعات .

هذا لكن فيما افاده عن كون النسخ بحسب الحقيقة دفعا لارفعنا تأمل بل منع ، و ذلك لامكان ان يقال ان مصلحة الحكم و ان كانت موقته بوقت معين بحيث لامصلحة فى بقائه بعده ، و الامر الحاكم لا بد و ان يرفع حكمه بانقضاء امد المصلحة الا انه يكون باقيا لولا الرفع ، و ذلك كما فى العقد اذا وقع لمصلحة موقته بشهر مثلا و كان العاقد يفسخه بعد انقضاء الشهر لكن ليس شأنه الارتفاع بانقضاء الشهر من قبل نفسه لولا الفسخ ، بل يتوقف رفعه على الفسخ بحيث لو لم يتعقبيه الفسخ لكان باقيا ، و ان كانت الشرطية غير صادقة دائما ، ضرورة وقوع الفسخ قطعا ، لكن وقوعه الدائم لا يخرج عن الاحتياج الى الفسخ . و كذا فى المقام انقضاء امد مصلحة الحكم و ان كان مقتضيا لوقوع النسخ لكن ليس الحكم مما يرتفع بانقضاء امد المصلحة بلا وقوع النسخ بل يكون باقيا ابدآ و ان لم يكن فى بقائه مصلحة ، و عدم المصلحة فى بقائه مقتضى لاحتمية النسخ لا لارتفاعه بل بالنسخ ، فليس النسخ دفعا حقيقة بل لا يكون الارتفاع الامر الثابت لولا الرفع فافهم .

قوله : و يندفع هذا الاشكال الخ . ملخص الجواب ان الاشكال وارد

على تقدير البناء فى موضوع الاستصحاب على الدقة العقلية مع البناء على كون الاحكام تابعة للمصالح و المفسد فى الافعال ، و المبنى الاول ممنوع لكفاية

بقاء الموضوع بنظر العرف و عدم الحاجة الى بقائه بالدقة العقلية فحينئذ يندفع الاشكال فى جميع الاحكام الشرعية من غير فرق بين كون الدليل الدال عليه من الادلة اللفظية او اللبية كالاجماع والعقل ، ولو تنزلنا عن ذلك ، فنقول ان المدار فى الاستصحاب على الموضوع بلسان الدليل فكلما كان ذلك باقيا يجوز الاستصحاب ، فاذا ورد الماء المتغير نجس كان الموضوع فى لسان الدليل هو الماء بوصف التغير ، واذا ورد الماء نجس اذا تغير يكون الموضوع هو نفس الماء بذلك النظر و ان كان فى الواقع هو الماء المتغير فى كلا الحالين فعلى هذا يفرق بين ما كان دليل المستصحب ليا من عقل او سيرة او اجماع لبي او لفظيا مجملا من جهة الموضوع فلا يجرى الاستصحاب بناء على اعتبار بقاء الموضوع بلسان الدليل و بين ما كان لفظا غير مجمل او اجماعا منعقدآ على اللفظ المطلق فيجرى .

و اما تحقيق ان المعتبر فى موضوع الاستصحاب هل هو الدقة العقلية او النظر المسامحى العرفى او ما كان موضوعا فى لسان الدليل ، فسيأتى تحقيقه ، و حاصل الكلام و ررد الاشكال فى جميع الاحكام الشرعية بناء على الاول ، و اندفاعه باسره بناء على الثانى ، و التفصيل بين دليل المستصحب فيما كان ليا او لفظا مجملا و بين غيره بناء على الثالث .

قوله : بـلا تـفاوت فى ذلك بين كون دليل الحكم نقلا او عقلا الخ

هذا اشارة الى ما ذكره الشيخ قدس سره فى مقام تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب الى ما كان المستصحب ثابتا بالدليل العقلى فلا يجرى الاستصحاب فيه و ما كان ثابتا بالدليل الشرعى فيجرى ، و ظاهر كلامه ثبوت الفرق بينهما ولو قلنا بكون المناط فى الموضوع هو لسان الدليل او العرف ، و حاصل مراده فى اثبات الفرق ان الاحكام الشرعية المستكشفة عن الحكم العقلى تابعة له ، بمعنى ان كل عنوان من العناوين التى تعلق به الحكم العقلى من الحسن والقبح يكون متعلقا للحكم الشرعى ايضا .

ومن المعلوم ان حكم العقل بالحسن او القبح ليس فيه اجمال و اهمال ، بل يستقل به اذا احرز جميع قيود موضوع حكمه ولا يستقل به اذا لم يحوز ذلك ، فالشك في بقاء الحكم حينئذ ناشى دائما عن الشك في موضوعه ، اذ مادام لم يشك فيه فالعقل مستقل بما حكم به و يتبعه حكم الشرع ايضا بسبب الملازمة ، وهذا بخلاف ما كان الدليل هو النقل فانه قد يؤخذ الموضوع على وجه يشك في الحكم مع القطع ببقاء موضوعه المأخوذ في الدليل .

و بيان ذلك ان حكم العقل دائما يكون معروضه نفس العناوين البسيطة المقبحة او المحسنة نظير عنوان المسكر والظلم ونحوهما ، وكون الخمر حراما عنده ليس الا من جهة انطباق هذا العنوان البسيط عليه لا لانه بنفسه يكون موضوعا للحرمة ، فاذا شك في حرمة الخمر بعد احتمال زوال الاسكار فقد شك في بقاء ماهو موضوع لحكم العقل وهو المسكر فلاقطع ببقاء الموضوع ، ولا يجوز ان يقال ان الخمر كانت حراما والآن نشك في بقاء حرمة فنستصحب تلك الحرمة لان الموضوع ليس الخمر بما هي هي بل بما هو مسكرو بعد احرازه يكون الحكم مقطوع الثبوت ، وهذا بخلاف ما لو كان الدليل هو الشرع فان الموضوع في الادلة الشرعية غالبها والمعنونات بتلك العناوين البسيطة مثل الخمر ونحوها من المسكرات فاذا شكنا في زوال الاسكار ، بل اذا شكنا بعد زواله في بقاء الحرمة لاحتمال مناط آخر في البين لم يطلع العقل عليه يجرى الاستصحاب للقطع ببقاء موضوعه المأخوذ في الدليل و نستكشف منه بقاء المناط ايضا بقاعدة كلما حكم به الشرع حكم به العقل ؛ فان المراد منه هو حكم العقل بوجود مناط في البين بعد حكم الشرع وان لم يعلمه تفصيلا ، نعم لو علم بانحصار الملاك الواقعي لحرمة الخمر في الادلة الشرعية بما هو معلوم لدى العقل كالاسكرار لم يجرى الاستصحاب بعد زوال تلك المناط كما هو واضح بل لايشك في بقاء الحكم ح للقطع بانتفاء الحكم بانتفاء ما هو مناطه .

قوله : و اما الثانى فلان الحكم الشرعى الخ حاصله ان بقاء الموضوع

عرفا كاف فى جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستفاد من حكم العقل
و اما كيفية بقاءه فسيأتى تفصيله .

قوله : قلت ذلك لان الملازمة الخ حاصل هذا الجواب دفع توهم

ان الملازمة بين الحكمين يقتضى القطع بانتفاء الحكم الشرعى مع انتفاء الحكم
العقلى فكيف يتصور الشك فى بقاءه مع انتفائه حتى يصح جريان الاستصحاب
بالمسامحة العرفية فى الموضوع ولا دخل له بما ذكره الشيخ قدس سره و **جوابه**
ما تقدم من دعوى التسامح فى الموضوع ؛ اذ دليله على عدم جريان الاستصحاب
هو حصول الشك فى بقاء الموضوع .

و توضيح درامه فى دفع الاشكال الثانى المعبر عنه بقوله «فان قلت الخ»

ان الملازمة بين حكم العقل فعلا و بين حكم الشرع كذلك انما هو بحسب مقام
الاثبات والكشف بمعنى انه اذا حكم العقل بحسن شئى فعلا يحرز حكم الشرع
بوجوبه فعلا ، لافى مقام الثبوت بمعنى انه اذا لم يحكم بحسنه فعلا لم يكن حكم
من الشارع بوجوبه فعلا ايضاً .

بل ربما لا يكون للعقل حكم فعلى فى مورد ادراكه الملاك الواقعى ،

ويكون للشرع حكم فى ذلك المورد لاحاطته بالملاكات الواقعية التى لو ادركها
العقل يحكم بالحسن او القبح .

و بعبارة اخرى ان الملازمة ثابتة بين حكم العقل شأننا وبين حكم الشرع

فعلا ، ولا ملازمة بينهما فى الحكم الفعلى ، بل الملازمة بينهما تكون فى مقام
الاثبات بالمعنى المتقدم ، لافى مقام الثبوت ، والملازمة بحسب الثبوت انما
تكون بين ما هو ملاك العقل فعلا على تقدير الاطلاع عليه و بين حكم الشرع فعلا ،
ضرورة انفكاك حكم الشرع فعلا عن حكم العقل فعلا كثيراً ؛ لعدم ادراكه المناطات
الواقعية دائماً والشرع حيث كان محيطاً بجميعها يحكم بالوجوب او الحرمة

فى غير مورد مع ان العقل لا يحكم بشئى فعلا كما فى كثير من الاحكام الشرعية التعبدية .

فتبين ان ما ذكره الشيخ قدس سره فى كلامه المتقدم من عدم الاجمال فى حكم العقل انما يصح فى حكمه الفعلى ، بمعنى انه مادام لم يحرز جميع الخصوصيات المعتبرة فيه لم يحكم بشئى .

و اما عدم الاجمال فى حكمه الشئى ففيه منع ؛ لانه قد يحكم بحسن فعل فيه جهات و خصوصيات معها يكون حسنا قطعاً ، و اما ان لجميعها مدخلية فيه فلا يعلم به لاحتمال عدم دخل بعضها فيه ، و نظير ذلك موجود فى سائر القوى ايضاً ؛ فان الانسان ربما يبصر شيئاً مليحاً او يسمع صوتاً حسناً ولا يعلم ان جميع الخصوصيات الموجودة فى المبصر والمسموع لها دخل فى الملاحظة وحسن الصوت ، ام لا مدخلية لبعضها ، بل يكون بعضها كالحجر فى جنب الانسان ، فالقوة العاقلة ربما يقطع بحسن شئى عند وجدانه لخصوصيات و جهات مع عدم قطعه بدخل جميعها فيه ، فلاقطع له الا فى حالة وجدان جميعها .

كما انه ربما يسرى الاجمال الى حكمه الشئى لعدم ادراكه انحصار الملاك فيما ادركه ، مثلاً اذا ادرك قبح الخمر لاسكاره ولا يعلم بان فيه ملاك آخر موجبا لقبحه ولو لم يكن مسكراً ، فاذا زال اسكاره يحتمل وجود ملاك آخر فيه يكون قبيحاً ايضاً، فلاحكم له الامع وجود الاسكار ، هذا بيان مرام المصنف فى هذا المقام .

قوله: ثم انه لا يخفى اختلاف آراء الاصحاب الخ اقول قد انتهى الاقوال المختلفة فى الاستصحاب على ما فى الرسائل الى احد عشر قولاً ، **الاول** القول بالحجية مطلقاً، **الثانى** عدم الحجية مطلقاً، **الثالث** التفصيل بين العدمى والوجودى، **الرابع** التفصيل بين الامور الخارجية فيعتبر فيها و بين الحكم الشرعى مطلقاً كلياً و جزئياً فلا يعتبر فيه ، **الخامس** التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى فلا يعتبر فيه الا

فى عدم النسخ و بين غيرهه من الحكم الجزئى والموضوعات الخارجية فيعتبر فيهما ،
السادس التفصيل بين الحكم الجزئى فيعتبر فيه و بين غيرهه من الحكم الكلى
 والموضوعات الخارجية فلا يعتبر فيهما ، **السابع** التفصيل بين الاحكام الوضعية
 يعنى نفس الاسباب والشروط والموانع ، والاحكام التكليفية الثابتة لها لالسببية
 والشرطية والمانعية فيجرى فيها و بين غيرها من الاحكام الشرعية فلا يجرى فيها ، **الثامن**
 التفصيل بين ماثبت بالاجماع فلا يعتبر فيه و بين غيرهه فيعتبر ، **التاسع** بين ما كان
 الشك فى المقتضى فلا يعتبر او فى الرفع فيعتبر ، **العاشر** التفصيل المتقدم لكن مع
 القول باعتباره فيما كان الشك فى الغاية لامطلق الرفع ، **الحادي عشر** زيادة الشك
 فى مصداق الغاية من جهة الشبهة المصدقيه دون الشبهة المفهومية ، هذا و لكل
 واحد من هذه الاقوال دليل مذكور فى الرسائل مع ما يرد عليه من النقص والابرار .

قوله : الوجه الاول استقرار بناء العقلاء الخ لا يخفى ان النافى لحجية
 الاستصحاب بقول مطلق لا يحتاج الى اقامة الدليل بل يكفيه عدم الدليل على حجيته
 كما هو شأن الحجة فى كل مورد ، و ذلك لما هو معلوم من ان العمل بغير العلم
 يحتاج الى الدليل ، ومع الشك فى حجية امر ، يكفى للحكم بعد حجيته الشك فالنافى
 مستريح عن اقامة البرهان على النفى ، و اما المثبت ولو فى الجملة لا بد له من اقامة
 البرهان والدليل على مدعاه .

اذا ظهر ذلك فاعلم انه قد استدل على الاثبات **بوجوده**

الاول بناء العقلاء فى امورهم من معاشهم ومعادهم (كما ادعاه العلامة
 واكثر من تاخر عنه) و زاد بعضهم بانه لولا ذلك لاختل نظام العالم و عيش بنى
 آدم ، و ثالث بان العمل على طبق الحالة السابقة امر مركزوز فى النفوس حتى
 الحيوانات كما هو المشاهد فى انها يرجعن من الاماكن البعيدة الى اماكنها و
 اوكارها ، ولولا البناء على ابقاء ما كان لم يكن لذلك وجه ، و اذ اثبت بنائهم على
 ذلك ولم يردع عنه الشارع يكون ماضيا و حجة شرعية لعدم الردع .

قوله وفيه اولا الخ: قد عرفت ان النافى لا يحتاج الى دليل بل يكفيه

ابطال دليل المبتدئ، والمتمسك ببناء العقلاء لابطاله من اثبات امرين احدهما اثبات نفس بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة، فيكون بمنزلة صغرى الدليل و**ثانيهما** اثبات عدم ردع الشارع فيكون بمنزلة كبرى الدليل، ولنا فى ان ينفى كلتا المقدمتين و يكفيه نفي احديهما، **والمصنف** ينفى كلتا المقدمتين، اما **الصغرى** فبمنع استقرار بناء العقلاء تعبدًا؛ اذ لعل بنائهم على ذلك يكون رجاءً لبقائها او من باب الاحتياط اول للاطمينان ببقاء ما كان المعبر عنه بالعلم العادى او للظن بالبقاء ولو نوعاً، او يكون غفلة، و اما التمسك لاثباته بكونه مرتكزا فى جبلة الحيوانات ففساد جداً لعدم العلم بما هى عليه و عدم استكشاف كون افعالها والحركة على طبق الحالة السابقة يكون لاجل البناء على اليقين السابق كما هو ظاهر. **واما الكبرى** فبمنع عدم ثبوت الردع، فانهو ان لم يردع عنها بالخصوص لكنه يكفى فى الردع عنها ما دل على النهى عن اتباع غير العلم من الايات والاختبار.

فان قلت قد ذكر المصنف فى باب التمسك لحجية الخبر الواحد ببناء العقلاء ان الايات النهائية للعمل بغير العلم لا تكفى للردع عنه، للزوم الدور؛ و ذلك لان رادعتها تتوقف على عمومها لكى يشمل مورد بناء العقلاء و عمومها متوقفة على عدم كونها مخصصة ببناء العقلاء، و عدم التخصيص متوقف على عدم حجية بنائهم فاثبات عدم حجية بنائهم باصالة عموم الآيات متوقف على عدم حجية بنائهم، فيجئى الدور، وهذا البيان بعينه جار فيما نحن فيه؛ ضرورة ان ردع بناء العقلاء فى العمل بالاستصحاب، بالايات النهائية متوقف على حجية عمومها، و هى متوقف على عدم كون البناء فى العمل بالاستصحاب حجة و الا يصير مخصصا لها، فاثبات عدم حجيته متوقف على عدم حجيته، وهل هذا الا الدور، فما الفرق بين بنائهم على العمل بالخبر الواحد وبين بنائهم على العمل بالاستصحاب؟ حتى يمنع من اثبات الردع بالايات النهائية فى الاول دون الثانى.

قلت الفرق ظاهر ، لان المصنف بعد بيان لزوم الدور فى اثبات الردع بالآيات الناهية ، **اورد** على نفسه بانه كما يكون اثبات المردوعية ببناء العقلاء فى حجية الخبر الواحد بالآيات الناهية دوراً كذلك اثبات اعتبار خبر الثقة ببناء العقلاء ايضا مستلزم للدور ؛ وذلك لان اعتبار الخبر بسبب السيرة متوقف على حجية السيرة و حجيتها تتوقف على ان تكون الايات الناهية مخصصة بها و هو يتوقف على عدم الردع بها عنها . **ثم اجاب** بان حجية السيرة لاتتوقف على عدم رادعية الايات عنها حتى يقال بتوقف عدم رادعيتها على حجية السيرة بل يكفى فى حجيتها عدم ثبوت الردع عنها .

ولا يخفى ان هذا الجواب لبأيرجع الى التمسك فى حجية السيرة بالاستصحاب **وبيانه** انه قد ثبت بناء العقلاء و ديدنهم على العمل بخبر الثقة ، وانه حجة عندهم ولم يثبت ردع الشارع اياهم فمالم يثبت ردعه نستصحب بقاء عدم مردوعية بنائهم الى ان يثبت الردع ، لحجية الاستصحاب فرضا مع قطع النظر عن حجيته ببناء العقلاء او بالاخبار ، حتى يقال بان حجية الخبر بالسيرة حينئذ يتوقف على حجية الاستصحاب و هو متوقف على حجية الخبر بل يكون حجيته بديهية من غير توقف على حجية الخبر .

و مثل هذا الجواب لايجرى فى اثبات حجية الاستصحاب بالسيرة لعدم امكان ان يقال ان بناء العقلاء بالعمل على طبق الحالة السابقة و حجيته كان عندهم متيقنا بالقطع ، ولم يثبت ردع الشارع اياهم فيستصحب عدم مردوعيته ؛ وذلك لانه مستلزم لاثبات حجية الاستصحاب بالاستصحاب الذى كلامنا فيه وانه حجة ام لا والمفروض عدم ثبوت حجيته بعد ، فهذا هو الفارق بين التمسك بالسيرة فى المقام و بين التمسك بها فى مسألة حجية الخبر .

ولكن الانصاف صحة التمسك بالسيرة لاثبات حجية الاستصحاب صغرى وكبرى . **اما الاولى** فلانهم يعاملون مع المشكوك معاملة المتيقن عند الشك فى بقائه

وجداناً ، و هذا امر جلى مرتكز فى الازهان مودع فى طباعهم من قبل بارئهم لحكم و مصالح ، و امر غريزى جعل طبيعة لهم من غير ان يكون مشأه الغلبة او الظن بالبقاء حتى يقال بعدم تحقق الغلبة لاحتياجه الى الاحاطة بالمقامات و تشخيص ان الا غلب فى كل مورد بقائه بعد وجوده ، او تشخيص ان المنشأ فى بنائهم فى جميع المقامات على البقاء هو حصول الظن بالبقاء ، و كلاهما خلاف الوجدان و مع تسليم الغلبة او الظن فبالمنع من حجيتهما ، فالحق ما ذكرناه من انه امر غريزى ارتكازى مودع فيهم من قبل صانعهم لا يعلم وجهه الا الله تبارك و تعالى ، كسائر الغرائز الطبيعية .

و دعوى هذا المقدار من السيرة ليست يجزاف ولا خلاف الانصاف ، **ولكن** ينبغي ان ينظر ان البناء منهم على البقاء ثابت فيما اذا يقن بوجود شئى و شك فى بقائه مطلقا ، او يكون فيما اذا شك فى تحقق مزيل و رافع فلا يعتنون باحتمال وجود المزيل فقط ، و اما اذا شك فى البقاء عن جهة الشك فى المقتضى فلا يترتبون احكام المتيقن السابق ، فلا يبعد دعوى تحقق السيرة فى خصوص الشك فى الراجع و المزيل ، دون الشك فى المقتضى ، و ذلك ايضا بشهادة الوجدان .

واما الثانية اعنى اثبات حجية السيرة بعدم الردع عنها فالحق عدم ثبوت الردع عنها ، **ما** بالخصوص فواضح ضرورة عدم دليل خاص يدل على الردع ، **واما** بالعموم فلعدم اثبات رادعية الآيات النهائية ، لا لما ذكره المصنف فى مسألة حجية خبر الثقة من استازام الدور ، بل لان مساقها النهى عن العمل بغير علم فى اصول الدين **اولا** و مع تسليم شمولها لغير اصول الدين فلانصرافها عن شمولها لمثل بناء العقلاء **ثانيا** ؛ و ذلك لانها واردة فى مقام توبيخ الكفار لانها فى مقام جعل حكم تعبدى فى مقابل ما كان بايدى العقلاء المؤمنين منهم و غيرهم .

والتوبيخ لا يصح الا على امر معلوم وجه فساده بحيث يكون مخالفا لديدن العقلاء بما هم عقلاء ، فلا تشمل حينئذ نفس بناء العقلاء فهى منصرفة عن

شمولها لمثل بنائهم ، ولذا تريهم لا يرفعون اليد عن بنائهم على اصالة الصحة عند الشك فيها ، و اصالة السلامة عند الشك فى الفساد ، و كون ذى اليد مالكا عند الشك فيه ، و امثالها .

والسرفى ذلك ان تلك الامور التى تكون حجيتها من باب بنائهم بما هم عقلاء خارجة عن مصب الايات الناهية ، و ذلك لما ذكرنا من انها ليست فى مقام التعبد بحرمة العمل بغير العلم ، بل هى صادرة فى مقام توبيخ الكفار عن مخالفة طريق العقلاء ، فلا يشمل نفس طريقهم .

ثم انه لو فرض شمولها للسيرة وتكون السيرة مصداقا من مصاديق عموم تلك اللآيات ، فالحق عدم حجية السيرة حينئذ لامكان التمسك باصالة العموم مطلقا سواء قامت السيرة على حجية خبر الثقة او على حجية الاستصحاب ام لا ، و ذلك لان حجية اصالة العموم ولو كان متوقفا على عدم اثبات مخصصة السيرة ، ولكن حجيتها انما هو لتمام المقتضى لها فهى تام الاقتضاء فى الحجة الا ان يثبت لها مخصص ، بخلاف مخصصة السيرة فان المقتضى لمخصصيتها لا يثبت الا بعد حجيتها ، فما لم يثبت حجيتها لم يكن فيها مقتضى للتخصيص ، فيدور الامر بين تقديم العموم التى قد ثبت اقتضاء عمومه و بين تقديم المخصص الذى لم يثبت بعد اقتضاء مخصصيته ، ولا شبهة فى ان اصالة العموم حينئذ هو المحكم .

ولا يشر اثبات حجية السيرة فى باب حجية الخبر بالاستصحاب ، و ذلك لانه بعد فرض شمول الآيات للسيرة فى كلا المقامين اعنى فى باب حجية خبر الثقة والاستصحاب لا يمكن استصحاب حجيتها اصلا ؛ لان مفاد الآيات ولسانها آبية عن ذلك ؛ لدالاتها على ان العمل بها كانت غير مغنية عن الحق بلامصحح للاستناد بها من اول الامر ، لا انها كانت حجة فى برهة من الزمان ثم ردت عنها فى زمان آخر ؛ حتى يصح عند الشك عن الردع عنها ان يتمسك بعدم مردوعيتها .

و بعبارة اخرى بناءً على فرض كونها من مصاديق عموم الايات لم تكن حجيتها متيقنة بيقين سابق لكى يستحب عدم مردوعيتها لدلالة الايات على النهى عن اتباع غير العلم ازلا و ابدًا ، لانه كان مرخصا فيه الى زمان صدور الايات ثم نهى عنه كما لا يخفى .

هذا ولكن الاقوى كما عرفت صحة التمسك لحجية الاستصحاب بالسيرة و بناء العقلاء لكن فيما يكون الشك فى البقاء من جهة الشك فى الرفع .

فان قلت هذا فى الحقيقة راجع الى قاعدة المقتضى والمانع ، ولا دخل له بالاستصحاب **قلت** الفرق بينهما ظاهر فان الاستصحاب بناءً على اثباته ببناء العقلاء عبارة عن عدم الاعتناء بالشك فى المزيل ، و رفع اليد عن حكم المزيل باصالة عدمه عند الشك فيه الثابتة ببناء العقلاء ، بخلاف قاعدة المقتضى فانها عبارة عن كون نفس وجود المقتضى علة للحكم بوجود المقتضى بلا اعتماد على اصالة عدم الرفع كما لا يخفى .

قوله : الوجه الثانى ان الثبوت فى السابق الخ حاصل هذا الوجه هو التمسك لاثبات الحجية بالظن بالبقاء بان يقال نفس العلم بوجود السابق موجب لحصول الظن ببقائه و **يرد عليه** ، **منع الصغرى** اولاً بان مجرد الثبوت فى السابق لا يقتضى الظن بالبقاء ، لاطنا شخصيا فعلا ، و لاطنا توعيا ، وما نقل عن العضدى من ان « كلما ثبت دام » ممنوع ، بل الثابت يجوز ان يدوم و يجوز ان لا يدوم ، و **دعوى** كون الغالب فى الموجودات هو البقاء و تلك الغلبة موجبة لحصول الظن ببقاء ما شك فى بقاءه ، الحاقا للشئى بالاعم الاغلب **جزاف** لعدم تحقق الغلبة اولاً ، و عدم حصول الظن منها فى مورد المشكوك ثانياً .

و منع الكبرى ثانياً ضرورة عدم دليل على حجية ذلك الظن بعد تسليم تحققه ؛ اما النوعى منه فواضح ، و اما الشخصى منه ؛ فلانه مبنى على صحة التمسك بدليل الانسداد ، وهو ممنوع ، نعم يتم عند من يقول بحجية الظن

المطلق ، **والقول** بحجية الاستصحاب من باب الظن الشخصي بحيث يختلف الحكم باختلاف الاشخاص والازمان **مما لم يقل به احد** ، كما صرح به الشيخ قدس سره فى الرسائل ، **مضافا** الى استلزامه حصول الظن الفعلى بكلا طرفى نقيض الشئى فى بعض الموارد وهو محال .

و ذلك كما اذا لم يكن فى الحوض ماء مثلا ثم يصب فيه الماء الى ان يبلغ الى حد يشك فى كريتته ولازم ما ذكر من استصحاب عدم كريتته حصول الظن الشخصى بعدم الكرية فى هذا الحد ، ولو فرض ملاء الحوض من الماء فنقص منه الى حد يشك فى كريتته فلازم استصحاب كريتته حصول الظن الشخصى بكريتته فهذا الحد فيلزم حصول الظن بالكرية وعدمها فى هذا الحد المعين ، وهذا محال ، فالحاصل ان دعوى حجية الاستصحاب من باب الظن شخصيا او نوعيا فاسد جداً من حيث الصغرى والكبرى .

قوله : الوجه الثالث دعوى الاجماع عليه الخ التمسك بالاجماع لحجية الاستصحاب مثل التمسك بالظن ممنوع صغرى وكبرى ؛ اذ المحصل منه غير حاصل لكثرة الاقوال المختلفة فيه وانكاره رأساً من جماعة ، ومع فرض حصوله لا يكون حجة مع العلم باختلاف مبانى المجمعين كما لا يخفى ، والمنقول منه غير حجة لعدم حجية الاجماع المنقول مطلقا ، ومع تسليم حجيته لا يكون حجة فى مثل المقام المعلوم اختلاف مبانى مجعديه ، مع ان الظاهر من نقله انما هو فى خصوص الشك فى الرفع ، كما يظهر من عبارة المبادئ المحكية فى المتن ، ولهذا قيل بخروج الشك فى الرفع عن محل النزاع ، و ان كان فيه ما لا يخفى لثبوت القائل بانكار حجيته مطلقا حتى فى الشك فى الرفع .

قوله : منها صحيحة زرارة قال قلت له الظاهر ان يكون المسؤل عنه هو الامام عليه السلام ؛ لان جلالة شأن الراوى شاهد على انه لا يضمرا مع القرينة على كونه الامام ؛ لانه لا يستفتى من غير الامام خصوصاً مع هذا الاهتمام

فى السئوال والجواب : «الرجل ينام و هو على وضوء يوجب الخفقة والخفتان عليه الوضوء؟» الظاهر من هذه العبارة ان السئوال كان عن الشبهة الحكمية ، وهى يحتمل على احد وجهين، **احدهما** ان يكون السئوال عن حكم الخفقة والخفتان بعد تبين مفهومهما، ويكون المراد بقوله : «الرجل ينام» انه يريد النوم، فكانه بعد العلم بحكم النوم وانه ناقض للوضوء ، والعلم بمفهوم الخفقة والخفتان، يسئل عن حكمهما و انهما كالنوم حكما فى الناقضية؟ وذلك كما اذا علم بناقضية البول و علم ايضا ان المذى غير البول و شك فى حكمه انه هل هو مثل البول فى كونه ناقضا؟ و هذا الوجه لا يخلو عن بعد ، و **ثانيهما** ان يكون السئوال عن حكمهما من جهة الشك فى انهما هل يكون من مراتب النوم الناقض ام لا ، فيكون الشك فى حكمهما من جهة الشك فى كونهما عن مراتب النوم ام لا ، ضرورة ان للنوم مراتب فانه قد تنام العين ولا ينام الاذن ولا بقية الجوارح، و ظنى انه قد تقرر فى محله ان اول حس يغلبه النوم من الحواس هو حس البصر ثم يعرض الحواس الاخر الى ان ينتهى الى الاذن ، وهو آخر حس يعرضه النوم وهو كاشف عن نوم القلب ، اعنى الروح الحيوانى الذى نومه منشأ لتعطيل الحواس كلها ، وهو النوم الكامل الناقض للوضوء ، فاذا كان له مراتب فيكون السئوال من انه بجميع مراتبه ناقض او الناقض منحصر بمرتبة خاصة منه ، و معلوم ان هذا ايضا من الشبهة الحكمية و هذا الوجه اظهر بقرينة الجواب ، «قال عليه السلام : يا زرارة قد **تنام العين ولا ينام القلب والاذن، و اذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء**» ولا يخفى ان اكثر ما نقل الحديث يكون باسقاط لفظ القلب الثانى، و عليه فيكون نوم الاذن كاشفا عن نوم القلب، وذلك لما بيناه آنفا من كونه آخر حاسة يغلبها النوم ، لكن الموجود فى بعض نسخ التهذيب المصححة ذكره، و عليه فلا حاجة الى تجشم ، والظاهر ان المصنف اطلع على هذه النسخة ولذا ذكر لفظ القلب الثانى ايضا ، وكيف كان فحاصل جوابه عليه السلام ان النوم الناقض هو

ما كان غالباً على القلب او على الاذن الكاشف عن غلبته على القلب دون الغالب على البصر خاصة ، فليس الخفقة والخفتان كالنوم فى الحكم و ان كانتا من مراتب النوم ، فالناقض منه المرتبة الغالبة على القلب لا غير . «قلت فان حرك فى جنبه شئى وهو لا يعلم» الظاهر ان السائل بعد الفراغ عن حكم قسمى النوم والعلم بكون الناقض منه هو الغالب على الاذن و غير الناقض منه هو الغالب على البصر خاصة ، اراد ان يسئل عن حكم الشبهة الموضوعية ، فكرر السؤال بانه ان حرك فى جنبه شئى وهو لا يعلم به ولا يسمع صوته لكن يشك فى ان عدم سماع صوته هل هو مستند الى غلبة النوم على الاذن لكى يكون ناقضا او من جهة اخرى من غفلة او توجه النفس الى امر آخر موجب لصرفها عن اعمال حاسة الاذن مع كونه فى حال اليقظة ، فلا يكون الناقض متحققا ، و بعبارة اخرى يكون السؤال عن حكم الشك فى تحقق الناقض ، و انه ماذا يصنع عند الشك فيه «قال عليه السلام: لا» يعنى (والله العالم) ان الشك فى تحقق الناقض لا يوجب نقض الموضوع بل عند الشك فى تحققه يبقى على وضوئه «حتى» يعلم بانه قد تحقق و «يستيقن انه قد نام حتى يجيئى من ذلك امرين» اى ظاهر فى تحقق الناقض ولا يعنى بالشك فيه مالم يكن ثبوته بينا «والا» اى و ان لم يستيقن و لم يجيئى من ذلك امر بين «فانه على يقين من وضوئه» وفى قوله عليه السلام : فانه على يقين من وضوئه ، احتمالات .

الاول ان يكون جواب الشرط محذوفا ، وقوله عليه السلام : « فانه على يقين » علة للجزاء اقيمت مقامه ، والتقدير ، وان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب الموضوع لكونه على يقين من وضوئه وجعل قوله **لَا يَلْبَسُ** : «ولا ينقض اليقين بالشك ابدا» بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة و اقامة العلة مقام الجزاء غير عزيز فى القرآن الكريم وفى السنة العرب ، كقوله تعالى « ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل » ونظائره الكثيرة ، و تقريب الاستدلال به انما يتم على هذا الاحتمال .

الثانى ان يكون نفس قوله : « فانه على يقين » جزاءً للشرط ، والمعنى حينئذ ، و ان لم يستيقن انه قد نام فهو مستيقن لوضوئه السابق و يتثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه و على هذا فلا دلالة فى الرواية على عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشك ، بل دالة على قاعدة كلية فى خصوص باب الوضوء ، لكن هذا الاحتمال بعيد ؛ لكون شأن الجزاء ان يكون مترتباً على شرطه ، ضرورة علية الشرط له ، وهنا ليس كذلك لان عدم الاستيقان بصدور النوم ليس علة للاستيقان بانه على الوضوء بل هو فى الحقيقة علة للشك فى الوضوء كما لا يخفى ، بخلاف تقدير الجزاء حيث انه لاحرازه فى ان يقال جعل عدم اليقين بالنوم علة لعدم وجوب الوضوء .

الثالث ان يكون الجزاء « قوله **إِلَّا** ولا ينقض » وحيث بقوله « فانه على يقين » و فصل به بين الشرط والجزاء توطئة و تمهيداً لذكر الجزاء ، والمعنى حينئذ وان لم يستيقن فلا ينقض يقينه بل يثبت على يقينه ، و على هذا الاحتمال لا يستفاد منها القاعدة الكلية ايضاً بل تكون كلية فى خصوص باب الوضوء ، ولكن هذا الاحتمال ابعد من الثانى ؟ لعدم معهودية تصدر الجزاء بالواو .

ثم انه يمكن منع دلالة الرواية على الاحتمال الاول ايضاً ، بجعل قوله « فانه على يقين من وضوئه » قاعدة كلية فى خصوص باب الوضوء قد انطبقه الامام على المورد الخاص ، اعنى الشك فى وقوع الحدث النومي ، فيقال بانه لا اختصاص لتلك القاعدة بهذا المورد بل يعم كلما شك فى وقوع حدث ناقض للوضوء بعد اليقين به ؛ وهذا الاحتمال مع قيامه فى نفسه مؤيد باللام فى قوله « ولا ينقض اليقين » فانها و ان كانت ظاهرة فى الجنس لكن سبق اليقين بالوضوء يوهن ظهوره بحيث لو جعلت للعهد و اريد منها خصوص اليقين بالوضوء ، ويجعل اشارة الى اليقين بالوضوء المذكور سابقاً لم يكن ببعيد ، فعلى هذا لا يتم الاستدلال بالرواية على المدعى حتى على التقريب الاول .

لكن الانصاف ضعف هذا الاحتمال ؛ وذلك لظهور التعليل المذكور فى الرواية فى انه علل بامر ارتكازى لاتعبدى ، فان اثبات الحكم فى الزمان الثانى مع الشك فيه بعد العلم بثبوته فى الزمان الاول امر مغروس فى الاذهان مانوس لدى العقلاء فى الجملة ، والامام عليه السلام علل حكمه بما هو مغروس فى ذهن المخاطب ، فعلى هذا يكون دليلا على امضاء ما يكون العقلاء عليه من ارتكازهم ، وهذا معنى ظاهر جداً ، بخلاف ما لو جعل التعليل امرأً تعبدى فانه بعيد جداً ؛ لان الاستدلال لاثبات امر تعبدى لا يعلم المخاطب وجه ثبوته بامر تعبدى اخر مثله غير مستقيم .

و دعوى ان المخاطب كان عالماً بالحكم التعبدى الذى جعل علة للمعلل له مدفوعة بانه عليه السلام يكون فى مقام بيانه بهذا البيان ؛ ولذا يجعل الرواية دليلا على ثبوت حكم التعليل لا كاشفا عن معلومية حكمه فى الزمن الاول و بينه المعصوم بيانات اخر كما لا يخفى ، و مما يؤيد ان اللام للجنس استدلال الامام عليه السلام بهذه الفقرة اعنى « لاتنقض الخ » على حكم المضى مع الشك ، فى غير مورد الوضوء ايضاً .

مع ان جعل اللام للعهد مشيراً بها الى اليقين المذكور سابقاً لا يجعله ظاهراً فى اليقين بالوضوء فقط ، لان فى قوله عليه السلام « على يقين من وضوئه » احتمالان ، **احدهما** ان يكون قوله : من وضوئه ، متعلقاً بالمظروف اعنى لفظ اليقين ، وعلى هذا يدل على ذكر متعلق اليقين ويكون اليقين هو اليقين بالوضوء و **ثانيهما** ان يكون متعلقاً بالظرف اعنى قوله : « على يقين » فيصير المعنى ، فهو من طرف وضوئه على يقين فيكون اليقين حينئذ مطلقاً لعدم صحة تعلق اليقين المتعلق بالوضوء به ثانياً ، وعلى هذا الاحتمال يستقيم الاستدلال ولو جعل اللام للعهد ؛ لانه يكون اشارة الى اليقين المطلق حينئذ ، ويومى الى رجحان الاحتمال الثانى التعبير بقوله : « من وضوئه » بلفظة من ، والافحق التعبير ان يعبر بالباء كما لا يخفى .

و بالجمله فالمعيار في تمامية الاستدلال هو بيان تمامية العموم في قوله
 « ولا تنقض الخ » و عدم اختصاصه بباب الوضوء ، ولا بعد في تمامية
 عمومه بملاحظة ما ذكرنا من ظهور كون التعليل على امر ارتكازي ، وبملاحظة
 تطبيقها في الاخبار على غير الوضوء ايضاً ، فلا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم
 اليقين والشك .

ثم انه بناء على الاختصاص بقاعدة كلية في خصوص باب الوضوء ،
 يدخل الرواية في الاخبار الخاصة التي استفيد منها حكم الاستصحاب في موارد
 مخصوصة ، و يستفاد منها قاعدة كلية بحيث يحصل من اجتماع موارد القطع
 بانه حكم كلي غير مختص بباب دون باب ، فالاستدلال بالرواية يتم ايضاً ولو
 قلنا بظهورها في القاعدة الكلية في باب الوضوء ، لكن المقصود مما تقدم جعلها
 من الاخبار العامة فتبصر .

قوله : ثم لا يخفى حسن اسناد النقض الخ اراد اثبات دلالة الرواية
 على حجية الاستصحاب مطلقاً سواء كان في مورد الشك في الراجع باقسامه من الشك
 في وجود الراجع او في رافعية الموجود ، و على الثاني كانت الشبهة حكمية كما
 اذا لم يدر حكم المذمى من انه ناقض ام لا ، او مفهومية كما اذا تردد الناقض بين النوم
 والخفقة مثلاً من جهة الاجمال في مفهوم النوم ، او كانت مصداقية كما اذا صدر منه
 رطوبة وشك في انها مصداق البول الناقض او المذمى غير الناقض ، خلافاً للمحقق
 السبزواري في ما عدى الاول ، حيث خصص حجيته بمورد الشك في وجود الراجع ونفاها
 في موارد الشك في رافعية الموجود ، وفي موارد الشك في بقاء المقتضى باقسامه ،
 من الشك في اصل الاستعداد ، كما اذا لم يعلم باستعداد السراج للاضاءة ، او في مقداره
 كما اذا علم ان له استعداد الأضاءة ولكن يشك في ان استعداده هل هو للبقاء ساعتين او
 اربع ساعات مثلاً فبعد مضي ساعتين مثلاً يزول شكه على الاول و يكون باقياً على
 الثاني ، او في مضي زمان الاستعداد كما اذا علم بان له استعداد البقاء الى الصبح

ويشك في طلوع الصبح ، خلافا للشيخ قدس سره حيث خصص حجتيه بالشك في الرافع باقسامه ونفاها في الشك في المقتضى مطلقا .

و ينبغي ان يعلم **اولا** ان مورد الرواية هل هو الشك في وجود الرافع او في رافعية الموجود ؟ **اما** تقريب الاول فواضح مما قدمناه ، ضرورة ان قول الراوى : « **فان حرك في جنبه شئى الخ** » سؤال عن حكم الشبهة الموضوعية من جهة الشك في تحقق النوم منه الذى يكون ناشيا من عدم العلم بحركة ما حرك في جنبه **واما** تقريب الثانى هو ان يقال انه اراد فى سؤاله عن حكم ما اذا حصل له حالة وجدانية مخصوصة موجبة لعدم اطلاعه على حركة ما حرك و شك فى كون تلك الحالة نوما حتى يكون ناقضا او غير نوم من غفلة ونحوها حتى لا يكون ناقضا ، نظير ما اذا خرج منه رطوبة يشك فى كونها بولا او مذيا ولا يخفى ظهورها فى الاول ؛ **اما** **اولا** فبعد الأحاساس بتلك الحالة الوجدانية غالبا ؛ لكونها مما لا يلتفت اليها ، فلا تكون نظير الرطوبة المحسوسة الخارجية المرددة بين البول والمذى ، **واما** ثانيا فبقريئة جواب الامام عليه السلام حيث انه لو كان السؤال عن رافعية الموجود لكان الأنسب فى الجواب ان يقول عليه السلام حتى يستيقن ان الحالة المرددة نوم ، كما اذا سئل عن الرطوبة المرددة يكون المناسب ان يقال فى الجواب ، لا يجب الوضوء حتى يعلم بانها بول ، لا ان يقال حتى يعلم انه قدبال ، فبقريئة قوله عليه السلام : « حتى يستيقن انه قدنام » يستكشف ان السؤال كان فى تحقق النوم ، فيكون الشك فى وجود الرافع . ثم انه لا ثمره مهمة فى تشخيص ان الرواية من ايهما ليقال اذا كان من قبيل الشك فى الرافعية تصير الرواية حجة على منكر حجية الاستصحاب فيها ، و ذلك للزوم تخصيص المورد المسهجن القبيح .

بقى الكلام فى ان حجية الاستصحاب هل تعم الشك فى المقتضى او تختص بما يكون الشك فى الرافع ، و قد عرفت ان مختار الشيخ قدس سره هو الثانى ، واستدل له بان النقض حقيقة فى رفع الهيئة الاتصاليه ، كما فى نقض الحبل ونحوه ،

وارادة هذا المعنى متعذر فى المقام كما لا يخفى ، ومع تعذر المعنى الحقيقى اذا كان للفظ معنيان مجازيان يكون احدهما اقرب الى المعنى الحقيقى ينصرف اللفظ اليه ؛ بسبب انعقاد ظهور ثانوى فيه بعد انصرافه عن المعنى الحقيقى ولذا لا يحتاج الى قرينتين بل يكفى قرينة صارفة عن معناه الحقيقى ، و يكون الظهور الثانوى كافيا فى صرف اللفظ اليه ، و اقرب المجازات الى المعنى الحقيقى هو ما فيه مقتضى الثبوت و شك فى بقاءه من جهة الشك فى الرفع ، والمراد منه رفع اليد عما كان فيه مقتضى الثبوت المناسب لان يعبر عنه بالقلع الذى هو بمفهومه يدل على رفع الامر الثابت ولو لم يذكر متعلقه بعد ، فيكون انسب بنقض الهيئة الاتصالية ،

بخلاف ما لو اريد منه رفع اليد عن مطلق اليقين السابق سواء كان له المقتضى للثبوت ام لا المناسب لان يعبر عنه بالرفع الذى بمفهومه يكون اعم من القلع ، و بعد ارادة المتيقن من اليقين ، اما باستعماله فى المتيقن ، او بجعل اليقين آلة ومرآة للمتيقن ، و معلوم ان ملاحظته آليا عين لحاظ المتيقن فهو بهذا للحاظ عين المتيقن ، فصير المعنى لا ترفع اليد عن المتيقن الثابت الذى له الاقتضاء فى البقاء بناء على الاول ، او يطلق المتيقن السابق و لو لم يكن فيه اقتضاء ثبوت بناء على الثانى ،

و اذا كان الظهور الثانوى موجبا لانصراف اللفظ الى المعنى الاول و يصير ظاهرا فيه ، فيدور الامر بين رفع اليد عن هذا الظهور و ابقاء متعلقه اعنى المتيقن على العموم اذ هو كما عرفت يشمل ما لم يكن فيه مقتضى الثبوت ، او تأخذ بظهوره و نجعل ظهوره قرينة على اختصاص متعلقه بخصوص الشك فى الرفع ، **والاول** اى الاخذ بظهور الفعل و جعله قرينة على تخصيص عموم المتعلق ، ارجح ؛ لان خصوصية الفعل يصير مخصصا لعموم متعلقه ، ولا عكس ،

كما فى لا تضرب احداً حيث ان الضرب مختص بالمولم منه ، والاحد

عام يشمل الاموات والاحياء، ولكن خصوصية الفعل صار منشأ لتخصيص الاحد بالاحياء. هذا ملخص مرامه قدس سره، و هو كما ترى موقوف على تقديم ظهور الفعل على ظهور متعلقه و جعله موجبا و قرينة لصرف المتعلق عن ظهوره، وهذا امر نظرى فى نفسه لم يقم عليه دليل، بل هو قدس سره فى المكاسب فى باب بيع نصف الدار اختار العكس و حكم بتقديم ظهور المتعلق على ظهور الفعل، حيث ان قول البايع بعث ظاهر فى كون البيع عن نفسه و واقع على ماله لا انه فضولى بالنسبة الى متعلقه، و لفظ النصف ظاهر للنصف المشاع، فظهور الفعل يقتضى ان يكون المبيع نصف الدار المختص بالبايع، و ظهور النصف فى النصف المشاع مقتضى لوقوع البيع على نصف ما يختص بالبايع الذى هو ربع الدار و النصف المختص بالشريك الذى هو اربع الدار ايضاً، فمقتضى ظهور كل منهما مخالف لمقتضى ظهور الآخر.

والتحقيق ان يقال ان الظهور ان اما ان يكونا متساويين كما اذا كان كلاهما وضعيا او اطلاقيا، او يكون احدهما اقوى كما اذا كان احدهما مستنداً الى الوضع و الآخر الى الاطلاق، و **على الثانى** لا اشكال فى تقديم ما هو الاقوى و ان كان هو المتعلق، و **على الاول** قد يقال بتقديم ظهور المتعلق؛ لان المتكلم؛ مادام شاغلا بالكلام له ان يلحق بكلامه ما شاء، فلا يستقر ظهور الصدر الا بعد تمامه، و حينئذ يجعل ظهور الذيل قرينة على صرف الصدر عن ظهوره، دون العكس، و فيه مضافا الى ما فيه، اجنبى عن المقام لان الكلام فى ان ظهور المتعلق مقدم او المقدم هو ظهور الفعل من غير مدخلة للتقدم و التأخر فى ذلك، بل ولو كان المتعلق مقدما على الفعل من حيث الذكر يجرى الكلام فيه ايضاً، و **يمكن** ان يقال حينئذ بالاجمال و لزوم التوقف و الاخذ بالقدر المتيقن لو كان.

و قد اور عليه المصنف قدس سره بان الالتزام بكون اقرب المجازات هو ما كان الشك فى البقاء مستنداً الى الشك فى الرفع مع كون المشكوك ممسكاً له

اقتضاء البقاء انما يتم بناءً على كون المصحح لاستعمال النقض يكون منحصرًا في متعلق اليقين لا اليقين نفسه ، وهو ممنوع ، بل المصحح هو نفس اليقين (١) لما فيه من معنى الاستحكام حيث انه عبارة عن مرتبة من العلم غير القابل للزوال ، سواء كان متعلقه مما فيه معنى مناسباً للاستحكام ام لا ، وكون اليقين كناية عن المتيقن فيكون اسناد النقض حقيقة الى المتيقن لا اليقين نفسه ، لا يوجب نفى ما ادعيناه ، لان من الممكن ان يكون الشيء بلفظ الصريح غير قابل لاسناد فعل اليه و بلفظ ما يمكن به عنه يكون قابلاً للاسناد ، وعلى هذا فاسناد النقض الى مالا مقتضى له للشبوت وان لم يكن صحيحاً بلفظه الصريح ، لكن بجعل اليقين كناية عنه و كونه مما فيه الاستحكام يصح ان يسند اليه النقض .

والذي يدل على كون المصحح للاسناد هو اليقين نفسه لا متعلقه بما فيه من الاقتضاء للبقاء هو انه لو كان اقتضاء بقاء المتعلق مصححاً له لكان اللازم صحة اسناد النقض الى نفس المتعلق اذا كان فيه الاقتضاء ؛ مع انه لا يصح ذلك قطعاً ؛ لركاكة مثل نقضت الحجر من مكانه ، ولكن اللازم عدم صحة الاسناد فيما اذا لم يكن المتعلق مقتضياً للشبوت مع انه صحيح قطعاً كما يقال انتقض اليقين باشتعال السراج .

فمن هذا يستكشف ان المصحح ليس الا نفس اليقين ، فانه كلفظ البيعة والعهد والصوم والصلوة انما يحسن اسناد النقض اليه بملاحظة نفس لفظه لا بملاحظة متعلقه ؛ لما في معناه من الابرام كما في اخواته .

قوله : فان قلت نعم الخ اراد بهذا السؤال اقامة برهان آخر على اختصاص الرواية بالشك في الراجع دون الشك في المقتضى ، و بيانه انه لا ينبغي الاشكال

١ - اليقين على ما في شرح الاشارات هو التصديق بطرف مع الحكم بامتناع الطرف الاخر و يعتبر فيه امور ثلاثة الجزم والمطابقة والثبات ، و منه يظهر ان فيه معنى الابرام والاستحكام شب پنجشنبه ٦ ربيع الاول ١٣٦٨ طهران حسن آباد (منه دام ظلّه)

فى استحالة اجتماع الشك واليقين مورداً و زماناً ، فلا بد من ان يجعل زمانهما متغايرين مع اتحاد موردهما بان يتعلق اليقين فى وقت بامر ثم شك فى نفس مسا تعلق به اليقين فى وقت آخر ، وهذا هو المعبر عنه بالشك السارى ، او يجعل متعلقهما امرين مع اتحاد زمانيهما ، كان يتعلق اليقين بالحدوث وكان الشك فى البقاء ، و هذا هو المعبر عنه بالاستصحاب ، ففى الاستصحاب لا بد ان يكون متعلق اليقين مغايراً لمتعلق الشك ، فحينئذ يستشكل بانه لا انتقاض لليقين بالشك ابدأً فى باب الاستصحاب ؛ اذ اليقين بالحدوث باق غير مرتفع عند الشك فى البقاء ولا يزول بسبب الشك فى البقاء اصلاً ، فلا بد من اسناد الانتقاض الى اليقين من عناية و هى عبارة عن ملاحظة تعلق اليقين التقديرى بالبقاء لولا عروض الشك بمعنى ان تعلق يقين بالبقاء متوقف على عدم الشك حتى يجعل ذلك اليقين التقديرى بحكم الشارع يقيناً تعبداً غير تعلقى بالقاء جهة الشك من باب التعبد .

فالمكلف لولا دليل الاستصحاب يكون على يقين فى البقاء لولا الشك فيه وبعد الحكم من الشارع بالاستصحاب يحصل ما هو المعلق عليه لليقين اعنى عدم الشك بحكم الشارع تعبداً ، فيكون حينئذ يقيناً تنجزياً بالبقاء تعبداً ، وهذه العناية هى المصححة لاسناد انتقاض اليقين بالشك و هى مختصة بما يكون الشك فى الرفع دون المقتضى اذ فى مورده يصح ان يقال انه لولا الشك فى الرفع لكان على يقين فى البقاء بخلاف الشك فى المقتضى .

و بعبارة اخرى لا بد فى صحة الانتقاض من اعتبار يقين فى حال الشك حتى يصح اسناد النقص ولا بد فى اعتباره من مصحح ، والمصحح موجود فى الشك فى الرفع دون المقتضى فان الشك فى الرفع لا يكون الا لكونه عالماً بالمقتضى ، والعلم به موجب لصحة اعتبار اليقين ، وان لم يكن يقين حقيقة ، بخلاف ما اذا كان الشك فيه فانه لا مصحح لاعتباره حينئذ ، فلا يرد ان اليقين التعليقى لولا الشك كما يكون عند الشك فى الرفع يكون عند الشك فى المقتضى ايضا ؛ لان مصحح

الاعتبار وهو العلم بالمقتضى موجود في الاول دون الثاني .

قوله: قلت الظاهر ان وجه الاسناد الخ يعنى ما ذكرت من اعتبار مصحح لاسناد الانتقاض الى اليقين امر لامحيص عنه ، الا ان كون العناية فيما ذكرت من اعتبار يقين في حال الشك مما لامحيص عنه ، ممنوع ، لامكان الاسناد بعناية اخرى وهى تجريد الشك واليقين عن حيث تعدد موردهما من حيث الزمان ، ولحفاظ اتحاد متعلقيهما من حيث الزمان ، و بعد لحاظ تجريد متعلق اليقين عن حيث كونه حدوث الشئى ومتعلق الشك عن حيث كونه بقائه فكانهما تعلقا بذات واحدة ، و تلك العناية كافية فى تصحيح اسناد النقض من غير حاجة الى عناية اخرى ، و على ما ذكرنا فلا يبقى مجال للاختصاص بالشك فى الرفع ، ضرورة صحة الاستناد بتلك العناية ولو مع الشك فى المقتضى فى نظر العرف .

وكون الاستناد مع بقاء المقتضى والشك فى الرفع اقرب بمعنى الانتقاض لا يوجب تعيينه بعد عدم التفاوت بينهما بنظر العرف ، لان المدار فى الاقربيه هو نظرهم لا الاعتبار .

وفيه ان صرف امكان عناية التجريد لا يقتضى الأخذ بها مالم يجعل اللفظ ظاهراً فيها ؛ لان المدعى للتعميم لا بد له من الاثبات ، بخلاف المخصص بمورد الشك فى الرفع ؛ فانه لا يحتاج فى اثبات مدعاه باستظهار العناية الاولى بل يكفيه عدم ظهور اللفظ فى العناية الثانية لكون الشك فى الرفع هو القدر المتيقن من حجية الاستصحاب ومع عدم الظهور فى اعتبار واحد من العنايةتين يؤخذ بالقدر المتيقن ،

مضافا الى تأيده بالاجماع وبناء العقلاء و ان الكلية الكبرى امر ارتكازى و قد عرفت ان المرتكز منه هو فى مورد الشك فى الرفع ، و انه مورد الرواية ؛ مع دعوى ظهور الرواية فى العناية الاولى كما لا يخفى ، فالقول بالاختصاص بمورد الشك فى الرفع اقوى ، الا ان يثبت التعميم بغير تلك الرواية من الاخبار الآتية .

ثم لا يخفى عدم اختصاص الرواية فى حجية الاستصحاب بما يكون المستحب امرأ وجوديا او عدميا بل يجرى فيهما معا اذا كان الشك فى الرفع ، لان كل واحد من الوجود والعدم رافع للاخر وطارده له ، سواء كان فى الاحكام الكلية او فى الموضوعات ، وان كان مورد الاول منحصراً بالنسخ وتوهم ان النسخ دفع حقيقة لرفع مدفوع ؛ بان المصلحة المقتضية للجعل وان كانت محدودة الى زمان النسخ ، والشارع ايضاً عالم بوقوع النسخ فى وقته ، لكن مع ذلك لولم يقع النسخ لكان الحكم باقيا بمقتضى جعله ، فالنسخ رفع له حقيقة ، وذلك كما فى العقد اذا عقد شيئاً لمصلحة موقته بيوم مثلا و يعلم بانه يفسخ ذاك العقد بعد انقضاء امد مصلحته و يفسخه ايضاً ، لكن لو لم يفسخه يكون العقد باقيا ، فبالفسخ يرتفع العقد ، فيكون الفسخ رافعا له ، و اما فى الموضوعات فموارد الشك فى الرفع لا تعدو لا تحصى .

قوله : و اما الهيئة فلامحالة يكون المراد منها الخ حاصل ما افاده

فى المقام ان الهيئة لا تكون قرينة على كون المراد من اليقين هو المتيقن على تقدير المجاز فى الكلمة ، او احكام اليقين على طريق المجاز فى الحذف ؛ ضرورة انه بناءً على ارادة المتيقن او احكام اليقين لابد من ارادة الانتقاض بحسب العمل ، لان نقض اليقين نفسه بالشك كما انه ليس باختيارى كذلك ثبوت موضوع ذى اثر او ثبوت نفس الاثر ليس باختيارى للمكلف ايضاً حتى يصح النهى عن نقضهما فلا بد على كلا التقديرين من تصرف ، بان يقال ان المراد هو العمل باليقين او بالمتيقن ، و مع لزوم التقدير فلا داعى الى ارادة المتيقن ، بل ارتكاب ارادة المتيقن او احكام اليقين موجب لارتكاب تجوزين ، **احدهما** فى لفظ اليقين على طريق المجاز فى الكلمة او الحذف و **ثانيهما** بارادة العمل بالمتيقن او احكام اليقين ، بخلاف ارادة اليقين نفسه ؛ حيث انه لا يوجب الا ارتكاب مجاز واحد ولا ريب ان ارتكاب مجاز واحد اولى من ارتكاب مجازين ، و من هذا يظهر

صحة ما افاده المصنف من انه لا يجوز لارادة المتيقن من اليقين ، او ارادة احكام اليقين فضلا عن اللزوم .

قوله : لا يقال لا محيص عنه الخ الاشكال هاهنا من وجهين **الاول** انه بناء على كون متعلق النقض هو اليقين لا المتيقن و آثار اليقين ، لاتدل هذه الصحيحة على حجبية الاستصحاب اصلا ، بل تدل على انه اذا كان لليقين اثر يترتب عليه مع الشك ، و من المعلوم انه لا يدخل له بالاستصحاب ، والمقصود في هذا الباب هو التعبد بالاثار الواقعي الثابت لموضوعه ، او بموضوع واقعي باعتبار التعبد باثره ، **والثاني** ما هو المراد من المتن وحاصله ان ارادة اليقين نفسه مناف لمورد الصحيحة ، ضرورة ان موردها هو التعبد بالطهارة المتيقنة سابقا التي ليست من آثار اليقين .

قوله : فانه يقال انما يلزم الخ و حاصله ان ما ذكر انما يلزم لو كان اليقين مأخوذاً في القضية على وجه الاستقلالية لا الآلية ، لكنه ممنوع ؛ لكون اخذه على النحو الثاني هو المتعين ؛ لظهور نفس تلك الكبرى بنفسها في انها كناية عن لزوم العمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن او لحكمه ، لا عن لزوم العمل بالتزام حكم مماثل لحكم اليقين ، ولظهور قوله **إلّا** : « فانه على يقين من وضوئه » وغيره من الفقرات ايضا في ذلك ، وان المراد به ترتيب آثار المتيقن او الالتزام بالحكم المتيقن .

و نظير ذلك في العرفيات كثير ، مثل ان يقال : اذا علمت بمجيبى زيد فاكرمه ، فان وجوب الاكرام مرتب على نفس المجيبى لا على العلم به ، والعلم قد اخذ مرآتا وآلة له كما لا يخفى .

قوله : و ذلك لسراية الآلية والمرآتية الخ هذا اشارة الى دفع ما ربما يتوهم في المقام من انه يلزم من اخذ اليقين على وجه الآلية . استعماله بلحاظين مختلفين **احدهما** لحاظه الاستقلالي **والاخر** لحاظه الآلى ؛ وذلك لان

معناه هو مفهوم اليقين الكلى، و استعمال لفظ اليقين فى مفهوم اليقين بالنسبة الى افراد اليقين يكون بلحاظ استقلالى ، و بالنسبة الى متعلقات تلك الافراد يكون بلحاظ آلى .

وحاصل الدفع ان الآلية سارية من الافراد الى مفهوم اليقين ايضا، فقد استعمل لفظ اليقين فى مفهومه الذى هو اليقين بالحمل الاولى الذاتى الحاكى عن افراد اليقين التى هى يقين بالحمل الشايع الصناعى التى يكون النظر اليها نظراً مرآتياً بلحاظ مرآتى آلى ، ولا يستعمل فى افراد اليقين التى يكون النظر اليها استقلاليا حتى يسرى الاستقلالية اليه ، و بالجملة فحيث يستعمل فى افراد اليقين الملحوظة آليا فلا بد ان يكون النظر الى هذا المفهوم الكلى ايضا آليا ؛ لسراية حكم الافراد والمصاديق الى الكلى المنطبق عليها ، كما لو كان مستعملا فى افراد اليقين الملحوظة استقلالا يسرى الاستقلالية الى مفهومه الكلى ، و كان استعمال كلمة اليقين فيه بلحاظ استقلالى ، كما اذا اخذ افراد اليقين موضوع الحكم او جزء موضوع فان كلمة اليقين المستعملة فى تلك الافراد بلحاظ استقلالى تستعمل فى المفهوم الكلى ايضا بلحاظ استقلالى ؛ لسراية الاستقلاليه فى الافراد الى المفهوم الكلى ايضا .

قوله : ثم انه حيث كان كل من الحكم الشرعى و موضوعه الخ

الغرض من هذا الكلام تعميم دلالة الصحيحة لجريان الاستصحاب فى الموضوعات الخارجية والاحكام الكلية والجزئية ، بدعوى عدم اختصاصها بالاول ، بتوهم كون المورد من الموضوعات ؛ و ذلك لان المورد لا يوجب التخصيص بعد اطلاق اللفظ ، سيما بعد التعدى فى الجملة عن مورد الرواية ؛ اذا لمورد كما عرفت عبارة عن الشك فى الطهارة من جهة الشك فى تحقق النوم ، وقد فرضنا التعدى الى الشك فيها من جهة سائر النواقض ايضا ، بل الى مطلق الموضوعات ولو لم تكن طهارة ، و مما يدل عنى العموم كون القضية ارتكازية ومن المعلوم عدم

الفرق بين الموضوع والحكم ارتكازا ، فيعم الخبر للاحكام مطلقا جزئية كانت او كلية .

قوله : فتأمل ، لعله اشارة الى ان مورد الخبر هو الحكم الجزئي لان الطهارة من الامور المعجولة على التحقيق . فحينئذ لو فرضنا الاقتصار على المورد على خلاف التحقيق تكون الصحيحة من ادلة التفصيل بين الاحكام الجزئية وغيرها من الموضوعات والاحكام الكلية ، لامن ادلة التفصيل بين الموضوعات و مطلق احكام الكلية والجزئية كما هو المدعى .

قوله : ومنها صحيحة اخرى لزراعة الخ : هذه ايضا مضمرة لكنه لا يضرها الاضمار كما تقدم في الصحيحة الاولى ، وقال في الجواهر : بل عن العلل اسناده الى ابي جعفر عليه السلام .

قوله : قلت له قد اصاب ثوبى دم رعاف ، الى قوله عليه السلام : تعيد الصلوة و تغسله . هذه الفقرة ظاهرة في وجوب اعادة الصلوة في صورة نسيان النجاسة ، لظهور الجملة الخبرية في الوجوب ، الا انه معارض ببعض الاخبار الدالة على عدم الوجوب صريحا في صورة النسيان ، لكن المشهور قد عملوا بظاهر اخبار الوجوب كالصحيحة و نحوها ، و تمام الكلام في الفقه .

قوله : فان لم يكن رايته وعلمت انه قد اصابه الخ يحتمل هذه الفقرة وجوهاً **الاول** انه قد بقى على علمه الاول بعد الفحص و لكن لم يصل الى موضع النجاسة بعينه **الثاني** انه قد زال علمه فعرض له الشك **الثالث** انه قل تبديل علمه بالاصابة بعد الفحص بالعلم ، بالعدم ، وقد يؤيد هذا بان الغالب بعد الفحص و عدم الوجدان هو القطع بالعدم و بانه كيف يصح الدخول في الصلوة مع العلم بالنجاسة او مع الشك بها كما على الوجهين الاولين ، لكن التأييد ممنوعان **اما الاول** فبمنع الغلبة المذكورة **اولا** و ان الغلبة الخارجية لا يقدح في حجية ظهور اللفظ **ثانيا** ولا اشكال في ظهور تلك الفقرة من الرواية في بقائه على علمه الاول ،

واما الثانى فباحتمال ان يكون النجاسة المشكوكه غير مانعة بحسب الواقع ، و قد سئل عن ذلك ، و اما الدخول فى الصلوة فيصح برجاء الواقع .
قوله : فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن الخ فى هذه الفقرة وجوه من الاحتمال .

الاول انه بعد الفحص علم بالعدم ثم وجد بعد الصلوة النجاسة المظنونة قبل الشروع فيها ، و على هذا فلا دخل لها بقاعدة الاستصحاب ، ولا بقاعدة اليقين ؛ ضرورة ان المورد حينئذ من موارد حصول يقين بعد يقين آخر ومن المعلوم ان حصول صفتى اليقين والشك من اركان كلتا القاعدتين ، ولكن هذا الاحتمال مدفوع بملاحظة تعليل الامام عليه السلام لعدم الاعادة «بانك كنت على يقين فشككت» الصريح فى حدوث الشك فى البين .

الثانى ان يحصل له القطع بالعدم من الفحص و وجد بعد الصلوة نجاسة قد شك فى انها هل هى التى خفيت عليه قبل الصلوة او حدثت جديداً ، فيصير شكه ساريا الى اليقين الحاصل له قبل الصلوة بالعدم ، فيكون مفاد الخبر حينئذ قاعدة اليقين ان انطبق على اليقين الناشى من الفحص ، ولا غبار عليه من جهة التعليل ، لانه كان على يقين من الطهارة حين الصلوة ، ثم حصل له الشك على طريق السريان بعدها و ان انطبق اليقين المذكور فيه على اليقين الحاصل له قبل الشك فى الاصابة فينطبق على الاستصحاب ايضاً .

الثالث ان لا يحصل له القطع بالعدم و يكون المراد من اليقين هو اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة ، و يكون المرئى بعد الصلوة مما يحتمل كونها هى المظنونة قبل الصلوة او الحادثة بعدها ، فيكون الخبر دليلاً على الاستصحاب ، ولا يرد الاشكال الآتى فى المتن .

الرابع ان لا يحصل له من الفحص القطع بالعدم ايضاً لكن بعد رؤية

النجاسة بعد الصلوة علم بانها هي المشكوكه قبل الصلوة ، و على هذا الاحتمال يكون الخبر ايضا دليلا على الاستصحاب ، و لكن يرد عليه عدم صحة التعليل بقوله عليه السلام : «لأنك كنت على يقين من طهارتك الخ» لان المعلل هو عدم الاعادة و من المعلوم ان الاعادة ليست نقضا لليقين بالشك بل هي نقض لليقين باليقين اذ المفروض انكشاف الحال و حصول العلم بوقوع الصلوة مع النجاسة ، نعم هو علة لجواز الدخول في الصلوة لالعدم وجوب الاعادة .

قوله: ولا يكاد يمكن التفضي عن هذا الاشكال الخ اقول قد اجيب

عن الاشكال المذكور بوجوه .

الاول ما اختاره المصنف هاهنا ، و توضيحه على ما نقل بعض الاعاظم

من محضر درسه ، ان هنا طوائف ثلاث من الاخبار ، احديها ما دل على شرطية الطهارة الخبثية على الاطلاق ، وثانيها ما دل على كونها شرطا علميا و انه لا يضر عدمها في حال الجهل ، وثالثها هذه الصحيحة فانها ايضا من جملة الادلة ، ولا يلزم توجيه هذه الصحيحة على وجه تطابق مع سائر الادلة ، بل اللازم ملاحظة التوفيق العرفي بين جميع الادلة الواردة في هذا الباب التي من جملتها هذه الصحيحة .

فيقال : ان التوفيق العرفي يقتضي ان الطهارة الخبثية شرط علمي في

حال الغفلة (١)

١ - يعنى انها ليست شرطا في حال الغفلة اصلا لا بوجودها الواقعي ولا بوجودها الاحرازي فتصح الصلوة في حال الغفلة مع عدمها ، و انما شرطيتها مختصة بحال الالتفات ، وفي تلك الحالة ايضا ليست شرطا بوجودها الواقعي مطلقا ولا بوجودها الاحرازي اعنى احرازها مطلقا ، بل انما هي بوجودها الواقعي شرط اقتضائي ، و لذا يصح استصحابها عند الشك في بقائها ، و بوجودها الاحرازي شرط علمي احرازي لا يجب الاعادة ؛ لتبين وقوع الصلوة مع الشرط و هي طهارة المحرزة بالاستصحاب حال الصلوة . (منه دام ظله)

و اما في حال الالتفات فهي ليست شرطا واقعيا محضا و لا شرطا علميا كذلك ، بل هي متوسطة بين الامرين بمعنى كونه شرطا واقعيا اقتضائيا و شرطا علميا احرازيا ، فباعتبار كونها شرطا واقعيا اقتضائيا يصح جريان الاستصحاب فيها ؛ فلا يرد انه لولم تكن شرطا واقعيا لم يجرى الاستصحاب فيها ؛ لانها ليست اثراً شرعيا و لا موضوعاً لاثر شرعي .

و باعتبار انه ليست شرطا علميا صرفا على الاطلاق بل هي كذلك في حال الغفلة و اما في حال الالتفات فهي شرط علمي احرازى ، يندفع ما يقال من ان المتعين التعليل بعدم العلم لا بالاستصحاب ، بل المتعين حينئذ التعليل بانه مجرد للطهارة ببركة الاستصحاب لا بعدم العلم كما لا يخفى ، و باعتبار كونها ليست شرطا واقعيا صرفا ، يندفع ما يقال من ان الاعادة ح نقض لليقين باليقين لا بالشك **الوجه الثانى** ما نقل عن بعض وحاصله ان ظاهر الرواية وان كان جريان

الاستصحاب في حال انكشاف الواقع و بعد الصلوة ، الا انه من المعلوم انه ليس بمراد ، بل لابد ان يحمل على جريانه حال قبل الانكشاف و هو حال الشك ، فحينئذ **نقول** صحة التعليل باعتبار اقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء ، بان يكون حاصل التعليل انه حين الصلوة قد طابق عمله للوظيفة المقررة للشاك ، فيكون العمل مطابقا للامر الظاهرى ، وكل امر ظاهرى على الاطلاق ، او ما كان نظير المقام من الموارد التى قد جعل فيها حكم ظاهرى ، مقتضى للاجزاء .

و بالجملة ان هذا التعليل لا يصح بدون انضمام الكبرى المذكورة ، فلا بد من القول بانه قد اكتفى في الكلام بمجرد ذكر الصغرى ، والكبرى مطوية في الكلام .

فيرتكب في الصحيح خلاف ظاهرين **الاول** حمل جريان الاستصحاب على ما قبل الانكشاف **الثانى** الالتزام بكون الكبرى مطوية .

فهذا التوجيه يشارك مع التوجيه الاول في ارتكاب الاول منهما ، و يرد

عليه بان الثانى فى غاية البعد ، لان اجزاء الامر الظاهرى ليس امرا واضحا حتى يقال بكونه مطويا فى الكلام كما لا يخفى .

الوجه الثالث ما اورده فى الرسائل على سبيل الدعوى ، و حاصله ان الاجزاء من الاثار المرتبة على الطهارة الواقعية بلا واسطة فيثبت بالاستصحاب **وقد اورده عليه** بان الاعداء لا تكون من الاثار الشرعية بل هى اثر عقلى لا يثبت بالاستصحاب .

قوله : لا يقال لامجال حينئذ لاستصحاب الطهارة الخ توضيحه ان الاستصحاب لا بد فيه من احد امرين اما من كون المستصحب امراً مجعولا ، و اما من كونه موضوعا لامر مجعول ، و بعد البناء على كون الشرط هو احراز الطهارة لانفسها فلا مجال لاستصحابها لانها ليست بنفسها امرا مجعولا بل هى من الامور الخارجية التى كشف عنها الشارع ولا موضوعاً لاثر شرعى ؛ لان الموضوع للشرطية التى هى اثر شرعى فى المقام هو احرازها لانفسها .

قوله : فانه يقال الخ حاصل ما اجاب به عن الاشكال امر ان **الاول** ما تقدم فى تقرير الوجه المختار عنده فى دفع الاشكال ، من ان قضية الجمع بين جميع اخبار الباب هو كون الطهارة شرطا واقعيما اقتضائيا ، فيكون موضوعاً للاثر الشرعى وهو الشرطية ولو بحسب الاقتضاء ، وهذا على تقدير كون الشرطية امرا مجعولا واضح لاسترة فيه ، وعلى فرض عدم مجعوليتها يكفى فى استصحابها كونها منتزعة من التكليف ، فباستصحاب الطهارة يوسع دائرة التكليف المتعلق بالمشروط كما لا يخفى . **الثانى** ما اشار اليه بقوله : (هذا مع كفاية الخ) وحاصله ان الطهارة و ان لم تكن شرطا الا انه من قيود الشرط و لها دخل فيه ؛ اذا لشرط هو احرازها ، فلا بأس بجريان الاستصحاب فيما له دخل فيما هو موضوع للاثر .

قوله : لا يقال سلمنا ذلك الخ هذا اشكال آخر على ما ذكره من الوجه ، وهو كون الشرط هو احراز الطهارة ، و حاصله انه لو كان الشرط

هو احرازها لكان المناسب التعليل بالاحراز فى الصحيحة لابنفس الطهارة كما علل الامام عليه السلام بقوله «لانك كنت الخ» فان حاصله هو كون المصلى على الطهارة ، لانه محرزها بالاستصحاب .

قوله : فانه يقال نعم الخ و حاصل الجواب ان التعليل لو فرض كونه بلحاظ حال الانكشاف فالاثركما ذكرت ؛ لان المتعين حينئذ هو التعليل بالاحراز لا بوجود الطهارة المستصحية ، لانها معدومة حال الانكشاف ، لكنه ليس كذلك بل التعليل انما هو بلحاظ حال الصلوة لا بلحاظ حال الانكشاف ، والشاهد عليه انه لو كان الامر كذلك لم تكن الاعادة نقضا لمامر فى تقرير الاشكال ، فاذا كان التعليل بلحاظ هذا الحال فالتعليل بالطهارة دون الاحراز تنبيهه على حجية الاستصحاب و انه كان هناك استصحاب ، و ان كان التعليل بالاحراز يصح ايضا ، مضافا الى ان التعليل بالطهارة يستلزم استلزاما واضحا لكون مايجدى بعد الانكشاف هو الاحراز المتحقق بالاستصحاب لانفس الطهارة ، والا لما كانت الاعادة نقضا ، فلا حاجة حينئذ الى التعليل بالاحراز صريحا للزومه للمذكور بداهة .

و نقل عن المصنف فى الدرس جواب آخر، حيث قال و ايضا التعليل بالطهارة دون الاحراز فيه تنبيه على ان الاول اولى فى مقام التعليل ، لكونها مقدمة على الاحراز رتبة ، ومع وجود الطهارة المستصحية التى هى شرط واقعى اقتضائى لامعنى للتعليل بالاحراز ، مع كون الاستصحاب بلحاظ حال الصلوة كما عرفت فى الوجه الاول .

قوله : ثم انه لا يكاد يصح التعليل الخ هذا هو الوجه الثانى الذى قدمناه فى الجواب فى اصل الاشكال فراجع .

قوله: مع اقتضائه شرعا او عقلا فتأمل، قال فى الحاشية وجه التامل ان اقتضاء الامر الظاهرى ليس بذلك الوضوح كى يحسن بملاحظته التعليل بدزوم

النقض من الاعادة كما لا يخفى انتهى .

قوله : مع انه لا يكاد يوجب الاشكال فيه ، الى قوله : فانه لازم على كل حال الخ لا يخفى ان الاشكال المذكور غير لازم على تقدير الحمل على قاعدة اليقين ؛ لانه بناءً عليه لا يقين بوقوع الصلوة مع النجاسة حتى يكون الاعادة نقضا لليقين باليقين و لعله الى هذا اشار بقوله «فتأمل» .

قوله : وقد اشكل بعدم امكان ارادة ذلك على مذهب الخاصة الخ اقول يقع الكلام تارة في اصل دلالة الصحيحة على الاستصحاب ، واخرى في مقدار دلالتها من حيث عمومها لجميع الموارد او اختصاصها بموردها فقط ، **اما المقام الاول** فقد استشكل في دلالتها بان ظاهرها البناء على الاقل والاتباع بالركعة المتصلة معللا بحرمة نقض اليقين بالشك ، وهو موافق لمذهب العامة ، و على هذا فيحتمل في الرواية امور .

الاول ان تكون محمولة على التقية من حيث العلة والمعلول ، فيقال بان الحكم على لزوم البناء على الاقل ، والقاعدة المعللة بها كلاهما صادران تقية ، و على هذا لا تكون دليلا على حجية الاستصحاب كما لا يخفى .

الثاني ان يحمل المعلول فقط على التقية دون العلة ، بان يقال ان الامام عليه السلام بين حكما مخالفا للواقع تقية ، و علة بعلة موافقة للواقع بالنسبة الى غير المعلول ، و حينئذ تكون دليلا على حجية الاستصحاب .

الثالث ما حكى عن صاحب الوافي ، و حاصله انه اذا شك في الثلاث والاربع فهانها احتمالات ، **الاول** ان يقطع الصلوة ويرفع اليد عما اتى به بسبب وقوع الشك في اتيان الرابعة ، **الثاني** ان يبني على الاربع و يتمه ولم يأت بشيئ بعده ، فتكون صلواته هذه مركبة من المتقين و هو الثلاث الماتى به ، والمشكوك حصوله و هو الركعة الرابعة ، **الثالث** ان يبني على الاقل ثم يأتي بركعة موصولة ، **الرابع** ان يبني على الاقل ايضا لكن يسلم و يأتي بركعة منفصلة ، والامام عليه السلام قد

دفع الاحتمال الاول بقوله : « ولا ينقض اليقين بالشك » اى لا يقطع الثلاثة المتيقنة بسبب الشك ، والثانى بقوله : ولا يدخل الشك فى اليقين ، اى لا يجعل صلواته مركبة من الركعة المشكوكة والركعات المتيقنة ، وبقي الاحتمالان الاخران ، فيكون المصلى مخيراً بين الامرين ، وعلى هذا فلامساس للرواية على الاستصحاب كما لا يخفى .

الامر الرابع ما احتمله فى الفصول على ما حكاها عنه الشيخ قدس سرهما ، وحاصل مراده ان يحمل الفقرة الاولى من الرواية وهى قوله عليه السلام « لا ينقض اليقين بالشك » على الاستصحاب ، بمعنى عدم جواز البناء على وقوع المشكوك ثم بمقتضى ذلك يلزم عليه الاتيان بالمشكوك ، فيمكن اتيانه منضمًا او منفصلاً ، وقوله عليه السلام « لا يدخل الشك فى اليقين » يكون بياناً لكيفية الاتيان بالمشكوك ، والمراد من الشك هو المشكوك و باليقين هو المتقين ، فيكون المغى حينئذ ، لا يدخل المشكوك فى المتقين بل يأتى منفصلة ، و كذلك فقراتها الاخر ، فتكون الفقرة الاولى منها محمولة على الاستصحاب و الفقرات الاخر على القاعدة .

الامر الخامس ما احتمله الشيخ قدس سره و هو ان يكون المراد من اليقين هو اليقين بالفراق و البرائة بالعمل بالوظيفة المقررة للشاك فى الركعات على ما تضمنته الاخبار العامة الواردة فى باب الشك ، و الاخبار الخاصة الواردة فى هذا الشك ، فيكون مطابقاً للعمل الخاصة ، فلا يكون دليلاً على حجية الاستصحاب .

الامر السادس ما ذكره المنصف فى المتن بقوله « ويمكن الذب عنه الخ » وحاصله ان المراد من اليقين هو اليقين بعدم اتيان الركعة المشكوكة غاية الامر ان اطلاق قوله : « لا تنقض اليقين » يقتضى اتيانها و ضمها الى المتقين موصولة ، و بعبارة اخرى ان مقتضى الاستصحاب فى المورد امران اتيان الركعة المشكوكة و كونها موصولة كما يقتضيه ظاهر قوله عليه السلام « قام و اضاف اليه اخرى » و الامام عليه السلام قد بين باخبار الاحتياط ان هذا خلاف الاحتياط ، و ان الاحتياط فى

الاتيان بالرکعة المشکوکة مفصولة ؛ لاحتمال ان يكون في الواقع قد اتى بالرابعة فيكون قد زاد ركوعاً و سجدتين بخلاف الانفصال ، فانه ان كانت الصلوة تامة فلا اشكال ، و ان كانت ناقصة تكون هذه تمامها فيستكشف من حكمه عليه السلام ان زيادة النية و التكبير ليست بمثابة زيادة الركوع و السجود، بل الاولى اسهل في مقام الدوران بينهما .

و الحاصل ان الاتصال مقتضى ظاهر قوله عليه السلام « قام و اضاف » وقضية اطلاق لاتنقض ، كما ان اصل الاتيان قضيته ايضاً ، و اخبار الاحتياط تخالفه من الجهة الاولى دون الاخيرة ، فيخرج عن ظهور قوله « قام و اضاف بها » ويحمل على الانفصال ، و نقيض باخبار الاحتياط ايضاً اطلاق لاتنقض فيكون حجة في الحكم باصل الاتيان ، و الخروج عن الظهور من جهة لا يقدرح في حجتيه من جهة اخرى ، فيكون دليلاً على قاعدة الاستصحاب بلا اشكال .

هذه احتمالات ست قد احتمل في معنى الرواية ، وقد اورد على كل واحد منها .

اما الاولين ، فلان الحمل على التقية خلاف ظاهر الرواية حيث ان ظاهر صدرها (١) هو البناء على الاكثر ثم الاحتياط في الشك بين الاثنين و الاربع مع انه مخالف للعادة ، **مضافاً** الى ما في الاحتمال الثاني من ان حمل اصل الحكم على التقية ، و علتها على الواقع بعيد في الغاية ، و ان نفى عنه البعد في الرسائل بملاحظة عدم خروج المورد عن تحت القاعدة المستلزم خروجه لتخصيص المورد المستهجن القبيح ، و ارتضاه استنادنا المعظم العراقي (٢) على ما نقلناه عنه .

(١) صدر الرواية هكذا : قال قلت له من لم يدر في اربع هو او في ثنتين و قد احرز الثنتين قال يركع بركعتين و اربع سجودات و هو قائم بفاتحة الكتاب و يتشهد ولا شيء عليه . (منه دام ظله)

(٢) هو استنادنا العلامة المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي قدس سره الشريف المتوفى سنة ١٣٦١ من الهجرة النبوية القمرية في النجف الاشرف المدفون في الحجرة الثانية الواقعة على يسار الداخل في الصحن الشريف من الباب السلطاني (الضلع الغربي الجنوبي من الصحن الشريف (شهيدى)

و اما الثالث فلبعد عن الاذهان العامة، ومن المقرر ان المتبع في باب الالفاظ هي تلك الاذهان، مضافا لاستلزامه اختلاف معنى كلمة الشك في الفقرتين حيث اريد من قوله « لا ينقض اليقين بالشك » نفس الشك، و من قوله « ولا يدخل الشك في اليقين » الركعة المشكوكة .

و اما الاحتمال الرابع فلما فيه من المخالفة لظواهر الفقرات الست او السبع كما في الرسائل، و قد كتبنا وجه الترديد فيما علقناه على الرسائل .

و اما الاحتمال الخامس و هو ما احتمله الشيخ قدس سره فلما فيه من خلاف الظاهر مضافا الى ظهور الفقرة في كون الشك متعلقا بما تعلق به اليقين، و عليه يلزم الاختلاف في المتعلق، هكذا قيل لكنه مدفوع ؛ ضرورة ان المراد من اليقين حينئذ ما يوجب اليقين ببرائة الذمة من العمل وبالشك ما يوجب الشك فيها من قبيل ذكر المسبب و ارادة السبب، و كيف كان فقد صرح الشيخ قدس سره يكون هذا المعنى بعيداً في نفسه .

و اما الاحتمال السادس فيما اورد عليه استاذنا المعظم بعدم اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة و المشكوكة ضرورة انه في القضية المتيقنة هو الركعة المتصلة و في القضية المشكوكة ذات الركعة مجردة عن قيد الاتصال فهي في احدى القضيتين غيرها في اخرى، **والحق** في المقام المطابق للانصاف ان يقال بصيرورة الرواية مجملة بواسطة تكثر الاحتمالات فيها و تساوى بعضها مع الاخر فيسقط الاستدلال بها على حجية الاستصحاب كما اعترف به الشيخ قدس سره كما لا يخفى.

قوله: وربما اشكل ايضا بانه لو سلم دلالتها، الخ هذا هو المقام الثاني اعنى مقام اثبات مقدار دلالتها و لا اشكال في عمومها على نحو العموم المتقدم في الصحيحتين المتقدمتين لو كان قوله « ولا ينقض » و ما بعده من الافعال مبنيا للمفعول، و ذلك لان ظاهر التعليل حينئذ كونه تعليلا للحكم السابق بقضية كلية، و لكن الظاهر

من الفقرات لكونها مبنية للفاعل و حينئذ يقع الاشكال بانه لا وجه للتعدى الى غير المورد و لو سلم الغاء الخصوصية فانما هو بالنسبة الى ركعات الصلوة لا ازيده و لو سلم الالغأ ازيد من ذلك فانما يتعدى الى الشبهات الموضوعية لا الشبهات الحكمية التى هى المهم للاصولى فعلى هذا فيكون الخبر من الاخبار الخاصة لا العامة المشبهة لحكم الاستصحاب مطلقا .

قوله: و الغاء خصوصية المورد الخ مراده ان دعوى تنقيح المناط من الخارج غير واضح ، و ان كان يؤيده التطبيق المذكور ، نعم لا يبعد دعوى تنقيح المناط اللفظى كما يشير اليه بقوله : بل دعوى ان الظاهر ، و يأتى شرحه عن قريب .

قوله: بل دعوى ان الظاهر من نفس القضية الخ يريد دعوى امكان ادخال الخبر فى الاخبار العامة، بدعوى ان الفقرات وان كانت ظاهرة فى كونها مبنية للفاعل الا ان ظاهر قوله : ولا ينقض، و كذا ما بعده هو تعليل الحكم السابق، و لو كان منحصرأ فى مورده للزم التعليل لامر تعبدى بامر تعبدى مثله و هو بعيد كما تقدم مثله فى الصيحة الاولى، بل الظاهر كون التعليل بامرار تكازى، و من المعلوم ان المرتكز هو عدم نقض اليقين بالشك مطلقا، فرجوع الضماير فى تلك الافعال الى المصلى الخاص باعتبار كونه متيقنا لا باعتبار كونه مصليا، فالمناط هو وصف اليقين و الشك ، و هذا من باب تنقيح المناط و لكن لامن الخارج بل من مقام اللفظ .

قوله : او بان اليقين لا يدفع بالشك الخ ظاهر العبارة ان قوله : بان اليقين لا يدفع بالشك، من تنمة الرواية لكن على حسب اختلاف النسخ، لكنه ليس كذلك و ليست هذا الجملة من تنمة هذه الرواية بل هى تكون من جزء رواية اخرى فان الموجود هنا روايتان. **احديها** رواية الخصال وهى هكذا: « من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين » **والثانية** رواية اخرى لسند آخر

وهى هكذا: «من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك» فتبصر .

قوله : وهو وان كان يحتمل قاعدة اليقين الخ لا اشكال فى امتناع تعلق اليقيق و الشك بامر واحد فى زمان واحد لانهما متضادان يتمنع تعلقهما فى آن واحد ليشيى واحد، فلا بد من الاختلاف بينهما اما من حيث الزمان و اما من حيث المتعلق بان كان اليقيق متعلقا بشيى كالحديث ، والشك بشيى آخر كبقاء ذلك الحادث، و اما من حيث الزمان و المتعلق معا ، والاول عبارة عن قاعدة اليقين و الاخير ان موردان للاستصحاب ، و قد يسمى الشك فى مورد القاعدة بالشك السارى لسرايته الى اليقين السابق، مقابل الاستصحاب المسمى الشك فى مورده بالشك الطارى و عدم سرايته الى اليقين بل مع اجتماعه مع اليقين .

فالمعتبر فى قاعدة اليقين امران **احدهما** اختلاف زمان الوصفين **الثانى** اتحاد متعلقهما ، و فى الاستصحاب امر واحد، و هو اختلاف متعلق الوصفين سواء كان زمان الوصفين متحداً او متعدداً، كان زمان اليقين سابقا او بالعكس ، و مثال العكس كما اذا شك فى عدالة زيد فى يوم الجمعة ثم يتيقن بكونه عادلا فى يوم الخميس مع عدم القطع بخلافه فيستصحب عدالته المتيقنه فى يوم الخميس الى يوم الجمعة و السبب هذا على ما ذكره بعض الاعاظم .

لكن التحقيق اعتبار وحدة زمان الوصفين و تعدد متعلقهما فى الاستصحاب بعكس القاعدة ، فهو مع القاعدة متعاكسان ؛ اذا المعتبر فى الاستصحاب ايضا امران اتحاد زمان الوصفين و اختلاف متعلقهما، و ذلك لان مع تعدد زمان الوصفين بان كان اليقين سابقا و الشك لاحقا لا يخلو اما ان يكون اليقين السابق المتعلق بحدوث الشيى باقيا فى زمان الشك فى بقاءه او انقلب اما الى اليقين بخلافه، او الى الشك فيه، فعلى الاول اتحد زمان الوصفين ؛ اذلا عبرة باليقين السابق على زمان الشك فى اجراء الاستصحاب ؛ ضرورة انه او فرض عدمه كان اليقين الحاصل

فى زمان الشك كافيا فى اجرائه فوجوده حينئذ كالحجر فى جنب الانسان، وعلى الثانى و الثالث اعنى صورة انقلابه الى اليقين بالخلاف او الى الشك فلايجرى الاستصحاب به لعدم اتصال اليقين بالشك، مع ان الاتصال معتبر فى الاستصحاب، وكذا اذا كان الشك سابقا على اليقين زمانا فلايخلو اما ان يكون باقيا الى زمان اليقين او ينقلب الى اليقين بالبقاء او الارتفاع ، فعلى الاول العبرة فى جريان الاستصحاب هو الشك المجتمع مع اليقين من حيث الزمان و الشك المتقدم يكون اجنبيا محضا، و على الاخيرين لايجرى الاستصحاب؛ ضرورة انه لا شك فى البقاء حينئذ مع اليقين بالبقاء او الارتفاع .

فتلخص ان الاحتمات هنا اربع

الاول ان يكون زمان الوصفين و متعلقهما واحداً و هذا غير منقول .
الثانى ان يكون كلاهما مختلفين، وهذا امر معقول، لكنه لا يكون مورداً للقاعدة؛ لاعتبار اتحاد متعلق الوصفين فيها، ولا الاستصحاب لاعتبار اتحاد زمان الوصفين فيه .

الثالث ان يكون زمان الوصفين متحداً و متعلقهما متعدداً و هو مورد الاستصحاب .

الرابع عكس الثالث اعنى ان يكون زمان الوصفين متعدداً و متعلقهما متحداً و هو مورد القاعدة، ومما ذكرنا ظهر فساد ما نقلنا، عن درس بعض اساتيدنا المعظم دام بقاءه، من ان الثانى كالثالث يكون مورداً للاستصحاب .

كما ان قول المصنف فى المتن : « ضرورة امكان اتحاد زمانهما » تبعا لما فى الرسائل، ليس على ما ينبغى، بل الاولى ان يقولوا بدل « الامكان » اعتبار اتحاد زمانها كما لا يخفى .

اذا ظهر ذلك فاعلم ان الشيخ قدس سره قال ما حاصله : و حيث ان صريح الرواية دالة على تعدد زمان الوصفين ، و ظاهرها على اتحاد متعلقهما ،

فهى منطبقة على قاعدة اليقين ، و لا يصح التمسك بها على حجية الاستصحاب ، و مراده قدس سره ، بصراحة الرواية هو الظهور القوى الذى ربما يسمى باسم الصريح من باب المسامحة ، خصوصاً فى الرواية الثانية ، المذكور فيها لفظ « فاصابه الشك » كما لا يخفى ، و بالظهور فى وحدة المتعلق ، ظهورها فى كونها تعلق به الشك هو بعينه ما تعلق به اليقين هذا .

ثم قال قدس سره بعد كلام : ان الانصاف ان قوله : فان اليقين لا ينقض بالشك بملاحظة ماسبق فى الصحاح من قوله « لا ينقض اليقين بالشك » المنحصر مورده بالاستصحاب كالصحيحة الاولى و الثالثة ايضا بناء على بعض الوجوه المتقدمة فيها ، ظاهرها مساوقته لها ، و يبعد حمله على المعنى الذى ذكرنا ، اعنى على قاعدة اليقين ، فتعين حمله على الاستصحاب .

ثم انه لا بد فى حمل الرواية على الاستصحاب مع ظهورها فى القاعدة ، من صرفها عن ظاهرها باحد وجوه ، **الاول** ما صنعه الشيخ قدس سره بقوله : اللهم الا ان يقال الخ ، و حاصله ان تطبيق الرواية على القاعدة مبنى على الاخذ بظهور وحدة متعلق الوصفين حتى يصير المعنى ، انه اذا كنت فى يوم الجمعة على يقين بعدالة زيد المقيدة بكونها فى يوم الجمعة ثم شككت فى تلك العدالة المقيدة فلتتمض على اليقين ، و اذا جردنا العدالة عن التقيد بكونها فى يوم الجمعة ، و قلنا اذا كنت فى يوم الجمعة على يقين بالعدالة ثم شككت فى يوم السبت فى العدالة ، ينطبق على الاستصحاب ؛ لان العدالة حينئذ باعتبار حدوثها يكون متعلق اليقين ، و باعتبار بقائها متعلق الشك .

و فيه ان مسا افاده و ان كان يصحح ظهور الرواية فى وحدة المتعلق ، لكنه لا يناسب مع صراحتها فى تعدد زمان الوصفين ، و قد قلنا باعتبار اتحاد زمانهما فى الاستصحاب ، اللهم الا ان يقال بان التصريح بتعدد زمانها انما هو من جملة الغلبة ؛ لكون الغالب تأخر حدوث الشك فى البقاء عن حدوث اليقين بالحدوث ،

لامن جهة اعتبار تعدد زمانهما، ولا منافات بين تقدم حدوث اليقين على حدوث الشك مع اجتماعهما فى الزمان بسبب بقاء اليقين الحادث الى زمان الشك .

الوجه الثانى ما افاده بعض اساتيدنا، وهوان اليقين قد تعلق فى يوم الجمعة بالعدالة المقيدة بكونها فى يوم الجمعة، والشك فى يوم السبت متعلق بالعدالة المقيدة بيوم السبت، فيصير منطبقا على الاستصحاب باعتبار كون يوم الجمعة يوم حدوث العدالة والسبت يوم بقائها .

وفيه مضافا الى ما قلنا فى الوجه الاول، ان كون يوم السبت يوم الشك فى بقاء عدالة يوم الجمعة ممنوع؛ لاحتمال انقلاب القطع الحاصل بعدالة يوم الجمعة بالشك فيها او بالقطع بعدمها فيكون الشك فى العدالة المقيدة بيوم السبت فى اصل حدوثها فيه، فيخرج عن مورد الاستصحاب .

الوجه الثالث ما افاده المصنف بقوله: **ولعله بملاحظة اختلاف زمان**

الموصوفين الخ اى لعل التعبير بما هو الظاهر فى اختلاف زمان الوصفين بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين اعنى بها المتقين و المشكوك، و **توضيحه** انها فى الراوية اخذ اعبره و مرآتا لملاحظة متعلقهما اى المتقين و المشكوك، فحيث قد يكون النظر الى متعلقهما بحيث يغفل عنهما ولا يلتفت اليهما بل يرى بهذا اللحاظ نفس المتقين و المشكوك، فيصير اختلاف زمانيهما منشأ لاختلاف زمان الوصفين بهذا اللحاظ المرآتى و ان كانا بلحاظها فى انفسهما متحد الزمان ، و المصرح به التعدد فى الرواية انما هو باللحاظ الاول، ولا منافات بين التعدد باللحاظ الاول و بين و حدثها باللحاظ الثانى .

ولا يخفى ان ما افاده و ان كان يصلح صراحة الراوية فى تعدد زمان الوصفين لكن ظهورها فى وحدة المتعلق بعد يكون باقيا بحاله ، **اللهم** الا ان يوجه باحد التوجيهين السابقين، و لعل قوله: فافهم . اشارة الى ذلك .
وكيف كان فالاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب خصوصا بملاحظة

ما افاده الشيخ قدس سره من اتحاد القضية المذكورة فيها مع ما فى الصحاح المتقدمة من حيث السياق، و ما افاده المصنف من انها هى القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب، و بعد الاستدلال بها لقاعدة اليقين التى هى بعيدة عن الاذهان مما يمكن دعوى القطع بصحته كما لا يخفى على اولى الالباب، و على هذا فتكون الرواية اظهر ما فى الباب؛ لكونها فى مقام اعطاء القاعدة الكلية، و عدم اختصاصها بمورد خاص، مثل ما يتوهم من اختصاص الصحاح المتقدمة كما لا يخفى.

و اما تنقيح قاعدة اليقين و بيان مدركها فلعله ياتى فيما بعد انشاء الله .
قوله: فى الرواية صم للرؤية و افطر للرؤية، اللام فى المقامين اما توقيتية بمعنى عند و اما بمعنى الى، و يتعاكس معنى الفقرتين بناء على كل واحد من المعينين، اما اذا كانت توقيتية فلصيرورة المعنى حينئذ وجوب الصوم عند الرؤية و هى رؤية هلال رمضان، و وجوب الافطار عند الرؤية يعنى رؤية هلال شوال، و اما اذا كانت اللام بمعنى الى فلصيرورة المعنى عدم وجوبها الى الرؤية، **والحاصل** انه بناء على كون اللام بمعنى عند يصير مفاد قوله عليه السلام: صم للرؤية، وجوبه عند الرؤية فيكون ناظراً الى اول رمضان، و على تقدير كونها بمعنى الى يكون مفاده وجوب الصوم الى الرؤية فيكون ناظراً الى رؤية هلال شوال، و هكذا فى: افطر للرؤية، على تقدير كون اللام فيه بمعنى عند يصير مفاده وجوب الافطار عند الرؤية فيكون ناظراً الى رؤية هلال شوال، و على تقدير كونها بمعنى الى يصير المفاد افطر الى الرؤية فيكون ناظراً الى هلال شهر رمضان، فيتعاكس الفقرتان فى افادة حكم الشك فى اول الشهر و آخره .

قوله: حيث دل على ان اليقين الخ تقريب الاستدلال ان الخبر ظاهر

بقريئة سؤال السائل عن تعليق الشك بكون اليوم من رمضان فى قوله: عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان، الظاهر فى كون شكه فى دخول رمضان، و كان جهة شكه

من حيث وجوب الصوم و عدمه ، كما يدل عليه قوله : هل يصام ام لا ، ان المراد باليقين هو اليقين بشعبان ، و يكون معنى عدم دخول الشك فى اليقين ان المشكوك فى كونه من رمضان لا يدخل فى اليقين بشعبان ، اى لا يرفع اليدين اليقين بشعبان بسبب الشك فى دخول رمضان ، بل يترتب آثار اليقين بشعبان الى ان يحصل اليقين بدخول رمضان الحاصل برؤية هلاله ، ولذا فرع الامام عليه السلام عليه : صم للرؤية ، و يكون قوله عليه السلام : و افطر للرؤية مذكورا تبعا ، و يؤيده اطلاق يوم الشك على المشكوك فى كونه من شعبان او رمضان ، لاعلى المشكوك فى كونه من رمضان او شوال ، و على هذا فينطبق على الاستصحاب ، قال الشيخ قدس سره : الانصاف ان هذه الرواية اظهر ما فى هذا الباب من اخبار الاستصحاب .

فان قلت بناء على ما ذكرت من التقريب يكون مفاد الرواية استصحاب بقاء شعبان الى ان يحصل اليقين بدخول رمضان ، او ابقاء رمضان الى رؤية هلال شوال ، و هذا الاستصحاب يكون من موارد الشك فى بقاء المقتضى ؛ لعدم العلم بثبوت مقتضى وجود شعبان او رمضان عند الشك فى بقائهما و هولا يكون حجة عند الشيخ قدس سره ، فكيف يمكن الاستدلال بهذا الخبر على حجية ما ليس بحجة عنده .

قلت هذا اذا قرر الاصل فى طرف الوجود كما ذكرت من اجرائه فى بقاء شعبان او رمضان ، اما اذا قرر فى طرف العدم ، بان يقال باصالة عدم دخول رمضان عند الشك فى دخوله و عدم دخول شوال عند الشك فيه ، فلا يكون من الشك فى المقتضى ؛ لما تقدم من ان الاستصحابات العدمية كلها من قبيل الشك فى الرفع .

فان قلت بناء على ذلك يصير مثبتا ضرورة انه باصالة عدم دخول رمضان او عدم دخول شوال لا يثبت كون اليوم المشكوك من شعبان او من رمضان ، و المفروض ان الحكم اعنى جواز الافطار فى الاول ، و وجوب الصوم فى الثانى مترتب على كون اليوم من شعبان او من رمضان .

قلت هذا مسلم على تقدير كون اللام بمعنى الى حتى يكون قوله : صم للرؤية ، دالا على وجوبه الى رؤية هلال شوال ، وقوله : افطر للرؤية ، دالا على جواز الافطار الى رؤية هلال رمضان ، اما على تقدير كونها توقيتية فلا يلزم محذور ؛ لان قوله : صحم للرؤية ، حينئذ يدل على وجوب الصوم عند الرؤية ، لا الى اثبات الجواز قبل الرؤية ، وقوله : افطر للرؤية ، ناظر الى وجوب الافطار عند رؤية هلال شوال ، لا الى وجوب الصوم قبل رؤية ، ووجوب الصوم مترتب على دخول رمضان بلا واسطة ، فينتفى بنفى دخوله بالاصل ، كما ان وجوب الافطار مترتب على نفى دخول شوال فينتفى بنفيه بالاصل ، واما جواز الافطار فى الاول و وجوب الصوم فى الثانى فهما حكمان خارجان عن محط هذا السؤال و الجواب ، كما يدل عليه ما قد مناه من كون السؤال عن صوم يوم الشك ، بقرينة ذكر السائل له فى متعلق شكه فى قوله : هل يصام ام لا ، و قلنا ان ظاهره السؤال فى يوم الشك من شعبان ، و كان بيان حكم يوم الشك من شوال تبعيا .

قوله: **وربما يقال ان مراجعة الاخبار الواردة الخ اعلم انه قد ورد اخبار كثيرة بان علامة شهر رمضان وغيره رؤية الهلال ، و انه لا يعمل فى دخول شهر رمضان بالظن و الشك و التظنى يعنى بما يوجب الرية فى دخوله بل بالعمل بالبينة عند الصوم ولا بد من العمل باليقين بدخوله ، و لا يكون المراد باليقين بدخوله حينئذ العمل على طبق اليقين السابق عند الشك ، فبمراجعة تلك الاخبار يحصل الاطمينان القريب بالقطع بان المراد بمتعلق اليقين فى هذه الرواية ايضا هو دخول رمضان ، فيكون اليقين بمعنى المتيقن ، والشك بمعنى المشوك ، فيصير معنى قوله عليه السلام : اليقين لا يدخل فيه الشك ، حينئذ انه يجب فى رمضان البناء على اليقين فلا يدخل المشكوك فى المتيقن ، اى لاتبن فى اليوم المشكوك كونه من شعبان او من رمضان على انه من رمضان بل اعلم باليقين ، وهو يحصل بالرؤية فصم للرؤية ، و يؤيده قوله عليه السلام فى رواية اخرى : « ولان افطر يوما من رمضان**

احب انى من ان اصوم يوما من شعبان» بمعنى ادخال يوم منه فى شهر رمضان، و هذا نظير ماورد من لزوم العمل باليقين فى الركعتين الاولين ، و انه لايدخل فيهما الشك، بمعنى عدم جواز العمل فيهما بالشك و ان الشك فيهما موجب للابطال ، فعلى هذا يكون اليقين المدخول فيه الشك، اعنى اليقين بشهر رمضان هو اليقين اللاحق ،

و اورد عليه استاذ نابان الظاهر من ظرفية اليقين كونه سابقا على الشك لان المظروف يكون متأخرا عن ظرفه فلا ينطبق على اليقين اللاحق ، فالرواية منطبقة على الاستصحاب .

قوله: فراجع ما عقد فى الوسائل الخ قال الاستاذ انى راجعت الاخبار المنقولة فى ذلك الباب فما وجدت فى شئى منها شاهداً على كون متعلق اليقين هو دخول شهر رمضان . **اقول** الظاهر ان غرض المصنف من الاستشهاد انما هو بعقد الباب و عنوانه ، لا بالاخبار المذكورة فى الباب ، فيكون الاستشهاد بفهم صاحب الوسائل من اليقين ذلك المعنى، حيث عقد الباب هكذا: « باب ان علامة شهر رمضان و غيره رؤية الهلال فلا يجب الصوم الالروية او مضى ثلاثين و لايجوز الافطار فى آخره الالروية او مضى ثلاثين و انه يجب العمل ذلك باليقين» انتهى .

قوله : و تقريب دلالة مثل هذه الاخبار على الاستصحاب الخ اعلم ان فى كون مثل هذه الروايات هو الدليل الاجتهادى، او كون مفادها قاعدة الطهارة فى الشبهات الحكمية و الموضوعية مطلقا و لومع الحالة السابقة، او فيما لم يعلم بها، او فى خصوص الشبهة الموضوعية مع عدم الحالة السابقة ، او معها، او كون مفادها هو قاعدة الطهارة والاستصحاب معا ، او هما مع كونه دليلا اجتهاديا ايضا ، **وجوه واقوال**، و لم ار من ذهب الى اختصاصها بالدليل الاجتهادى فقط . و المختار عند الشيخ قدس سره هو ان يكون مفادها القاعدة مع تعميمها بالنسبة الى الشبهات الحكمية و الموضوعية كان مع الحالة السابقة ام لا، و ذهب

الاكثر الى ماذهب اليه الشيخ قدس سره لكن مع اختصاص مورد القاعدة بمالم يكن الحالة السابقة معلومة .

و ذهب المحقق القمى قدس سره الى اختصاصها بالشبهة الموضوعية مع عدم الحالة السابقة ، و المحكى عن جماعة اختصاصها بالشبهة الموضوعية مع تحقق الحالة السابقة ، و المختار عند صاحب الفصول هو تعميمها بالنسبة الى قاعدة الطهارة و الاستصحاب ، و ذهب المصنف فى التعليقة الى تعميمها بالنسبة الى الحكم الواقعى و القاعدة و الاستصحاب ، و فى المتن بالنسبة الى الحكم الواقعى و الاستصحاب ولم يذكر القاعدة هاهنا .

وتنقيح البحث يتوقف على بيان امور **الاول** فى الفرق بين الحكم الواقعى والظاهرى وقد تقدم شطر من الكلام من الفرق بينهما فى محبت البرائة، وحاصله ان **الاول** عبارة عن كل حكم لم يؤخذ العلم و الجهل فى موضوعه ، و القضية المشتملة عليه يسمى بالقضية الواقعية كانت مغياة كما فى قوله الثوب طاهر الى ان يلاقى نجسا، ام لا ، و على تقدير الاول كسان المقصود منها بيان استمرار الحكم بعد الفراغ عن ثبوته، او بيان اصل ثبوته، و الثانى عبارة عن كل حكم اخذ الجهل و عدم العلم بالحكم المجمعول الاولى فى موضوعه ، و القضية المشتملة عليه تسمى بالقضية الظاهرية سواء كانت مغياة بعدم العلم كما فى قوله « الثوب طاهر الى ان يعلم نجاسته » او كان عدم العلم مأخوذاً فيها بعنوان آخر كما فى مثل « الماء المشكوك الطهارة طاهر » بحيث يكون المشكوك الطهارة قيداً للموضوع .

و مما ذكرنا يظهر ان كل حكم مغيبى بغاية تكون من الامور الواقعية من غير ملاحظة الاحوال الطارئة له من العلم و الجهل، حكم واقعى، و كل حكم يكون مغيبى بغاية تكون من الاحوال الطارئة يكون حكماً ظاهرياً، و لا يمكن جعله من الحكم الواقعى فى شئى .

الامر الثانى فى الفرق بين قاعدة الطهارة و استصحابها، اما القاعدة هى ماكان الحكم بالطهارة فيها مستنداً الى نفس الشك فى الطهارة من غير ان تكون

لسبق الطهارة مدخلة فيه ، علم بالحالة اولم يعلم ، كانت الحالة السابقة اذا علم بها الطهارة او النجاسة ، و ان كانت فى الاخرة محكومة باستصحاب النجاسة لكن محكوميتها تكون لاجل تقدم الاستصحاب عليها ، لان المورد لا يكون مورداً لها ، خلافاً لمن انكر جريانها فيما اذا علم بالحالة السابقة مطلقاً ، او فيما اذا كانت هو النجاسة .

و اما الاستصحاب هو ما كان الحكم بلحاظ الحالة السابقة واليقين بها .
والفرق الاخر بينهما هو ان الحكم المنشأ فى القاعدة هو نفس الطهارة ،
و فى الاستصحاب استمرارها .

الامر الثالث ان الشبهة الحكمية هى ما كان الشك فيها فى الحكم الكلى سواء كان منشأه عدم النص او اجماله او تعارضه ، و **الشبهة** الموضوعية هى ما كان الشك فى الحكم الجزئى كالشك فى طهارة هذا الماء و المعين ، و منشأه اشتباه الامور الخارجية كالشك فى ملاقاته للنجاسة و عدمها ، و **الشبهة** المصادقية هى ما كان الشك فيها من جهة كون المشكوك فى حكمه ، هل هو من مصاديق ما علم حكمه ام لا ، كالشك فى طهارة الماء الملاقى للنجاسته من جهة الشك فى كربيته ، بعد العلم بان حكم الكر عدم الانفعال بالملاقات .

الامر الرابع ان كان المراد بالشئى فى قوله عليه السلام : « كل شئى طاهر » هو الشئى المعروف طهارته واقعا كان المراد بقوله طاهر هو الحكم ببقاء طهارته ظاهراً عند الشك فى ارتفاعها فتكون الغاية حينئذ غاية للحكم الظاهرى باستمرار طهارته الى حصول العلم بالقذارة فينطبق على الاستصحاب ، و ان كان المراد هو الشئى المشكوك الطهارة كان قوله عليه السلام : طاهر ، انشاء لثبوت الطهارة الظاهرية للمشكوك مع قطع النظر عن حالة السابقة ، و تكون الغاية غاية لاصل ثبوت الطهارة الظاهرية ، فيصير المعنى حينئذ ثبوت الطهارة الظاهرية للمشكوك مستمراً الى حصول العلم بالقذارة ، فتكون الغاية بياناً لتحديد موضوع الحكم ،

وان الحكم يرتفع بعد النمائية بارتفاع موضوعه، فينطبق على القاعدة .

الامر الخامس انه مع امكان كل واحد من المعنيين هل يمكن الجمع بينهما حتى تكون الرواية دالة على القاعدة والاستصحاب معاً ام لا؛ فديقال بالاول كما هو المنقول عن الفصول، و مختار المنصف فى تعليقه.

و مختار الشيخ هو الثانى و هو الحق ؛ و ذلك للزوم اجتماع اللجاظين فى استعمال واحد ؛ لان المناط فى القاعدة لحاظ نفس الشك بلا ملاحظة الحالة السابقة و المنشأ فيها هو الحكم باصل الطهارة، و فى الاستصحاب هو ملاحظة الحالة السابقة و المنشأ فيه هو الحكم باستمرار الطهارة، و من المعلوم بديهية امتناع اجتماع لحاظ الحالة السابقة و عدم لحاظها فى لحاظ واحد، و كذلك الحكم باصل الطهارة و باستمرارها بانشأ واحد كما لا يخفى »

الامر السادس انه بعد امتناع الجمع بينهما هل الظاهر من الرواية هى القاعدة او الاستصحاب، المختار عند الشيخ قدس سره هو الاول و هو الحق ؛ و ذلك لظهور الجملة الخبرية اعنى قوله عليه السلام: «كل شىء طاهر» فى اثبات اصل الطهارة للموضوع، كما يعلم ذلك بمراجعة اهل العرف فى نظائره، مثل الكلب نجس، و الماء طاهر، و زيد مريض، حيث يعلم من هذه و امثالها اثبات اصل المحمول للموضوع، لاثبات استمراره بعد الفراغ عن ثبوته، و ذلك ظاهر .

و اما ما نقل عن الشيخ قدس سره فى وجه الاستظهار من انحصار كون القيد قيماً للمحمول عنده؛ لامتناع اخذه قيماً للنسبة بناء على مختاره من ان القيود المأخوذة فى القضية كلها بالياً راجعة الى المادة دون الهيئة، و كون كلمة فى ظاهرة فى الاستمرار الحقيقى فيرفع اليد بسبب ظهورها عن ظهور كل شىء فى العموم . فليس مذكوراً فى كلامه هنا اصلاً، و ما نقله عنه مقرر درسه فلعله نقله عن موضع آخر من كلامه .

اذا عرفت هذه الامور فاعلم ان الاقوى فى النظر، من هذه الاقوال هو قول الشيخ قدس سره، و حاصله اختصاص الرواية بالقاعدة مطلقاً فى الشبهات

الحكمية والموضوعية ، وعدم امكان استفادة الحكم الواقعى ، والاستصحاب ، والقاعدة كلها منها كما هو المختار عند المصنف فى تعليقه ، ولا القاعدة والاستصحاب معا كما هو المختار عند صاحب الفصول ، ولا الحكم الواقعى والاستصحاب معا كما هو مختار المصنف فى المتن .

اما اختصاصها بالقاعدة فلما تقدم فى الامر السادس ، واما تعميمها بالنسبة الى الشبهة الحكمية والموضوعية فلعمومية الشئى بالنسبة الى الكلى والجزئى وصدقه عليهما ، وليس فى المقام مانع عن ارادة العموم الا ما يتوهم من لزوم استعمال العلم فى اكثر من معنى واحد ، اعنى العلم الحاصل من الادلة الشرعية بالنسبة الى الشبهات الحكمية ، و من الامارات الخارجية بالنسبة الى الشبهات الموضوعية ، و من استلزام الاطلاق على القول به عدم لزوم الفحص فى الشبهات الحكمية مع انه لازم بالاتفاق .

وكلا التوهمين فاسد ، **اما الاول** فلان تعدد الاسباب الموجبة للعلم لا يوجب تعدد حقيقة العلم ، لكى يصير من قبيل استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد ، **واما الثانى** فغاياته ثبوت التقييد بالنسبة الى اطلاق الرواية فى الشبهات الحكمية ، ولاضير فيه اصلا ، و بما ذكرنا ظهر ضعف ما اختاره المحقق القمى من عدم امكان شمول الرواية لهما معا ، للزوم استعمال اللفظ فى اكثر من معنى ، فيختص بالشبهة الموضوعية لظهورها فيها ،

ثم ان هنا كلاما و هو ان القدر فى قوله **إِنَّمَا** : حتى تعلم انه قدر ، هل هو فعل ماض او يكون صفة مشبهة على وزن خشن احتمالان ، و يؤيد الاحتمال الاول ما فى ذيل الرواية من قوله **إِنَّمَا** : « فاذا علمت فقد قدر ومالم تعلم ليس عليك » بمعنى اذا علمت بنجاسته فقد قدر عليك . وجه التأييد ان قدر فيه فعل ماضى قطعاً بدليل دخول قد عليه ، فعلى هذا الاحتمال فالرواية مختصة بالشبهة الموضوعية لامطلقا بل فى ما كان الشك فى النجاسة العرضية ، و اما الشبهات

الحكميه او الموضوعية التى يكون الشك فى كون الشئى طاهراً او نجساً ذاتياً ، كما فى المايح المررد بين الماء والبول فتكون خارجة عن مورد الرواية ؛ ضرورة عدم صدق حتى تعلم انه قدر بنحو الفعل الماضى عليهما كما لا يخفى ، فتبصر . و اما عدم تعميمها بالنسبة الى الاستصحاب فقط كما هو مختار الفصول ، او مع الحكم الواقعى ايضاً كما هو مختار المصنف فى التعليقة ؛ فلما عرفت فى الامر الخامس من استلزامه اجتماع اللحاظين المحال ، و اما بالنسبة الى الحكم الواقعى بان يراد منها القاعدة و الحكم الواقعى ؛ او الاستصحاب و الحكم الواقعى ، فلما سيظهر من فسادہ بعد التعرض لكلام المصنف ، و حاصل ما افاده فى التعليقة ان قوله **لَا يَلْبَسُ** : كل شئى طاهر ، مع قطع النظر عن الغاية عام و بعمومه يدل على طهارة الاشياء بعنوانينها الواقعية كالماء ونحوه ، وله اطلاق و باطلاقه يشمل الشئى الواحد بحسب اعتوار الحالات المتعددة ، كالماء المشكوك طهارته ، فبالنظر الى الاول يكون دليلاً اجتهدانياً ، و بالنظر الى الثانى و شمول اطلاقه لمشكوك الطهارة يدل على قاعدة الطهارة ، و بملاحظة غايته يدل على الاستصحاب ، قال و بهذا التفكيك اى استخراج الحكم الواقعى و القاعدة من المغيبى ، و الاستصحاب من الغاية يرتفع محذور استعمال اللفظ فى المعنيين ، فلا يلزم تعدد اللحاظ لافى الغايه ولا فى المغيبى ؛ و ذلك لان قوله « طاهر » ما استعمل حينئذ الا فى معنى واحد ، و انما الاختلاف بين الواقعى و الظاهرى جاء من ناحية اختلاف افراد الموضوع حيث كان بعضها الاشياء بعنوانينها الاولى و بعضها بعنوان تعلق الشك فى حكمها ، و اما الغاية فلا تدل الا على الاستصحاب بحيث لو لم تكن فى الكلام كان المغيبى بنفسه متكفلاً لبيان القاعدة بلا احتياج اليها ، فليس استخراج القاعدة من المغيبى والغاية معا ، كما يترائن من ظاهر الفصول ، حتى يردان الغاية اذا جعلت غاية لثبوت الحكم لا يمكن ان يجعل غاية لاستمراره بهذا اللحاظ المجموعول غاية للثبوت .

هذا خلاصة مرآته قدس سره ، ويرد عليه **اولا** ان جعل قوله : طاهر ، محمولا للاشياء الواقعية بعناوينها ، وبعنوان الشك في حكمها الثابت بهذا المحمول ، غير معقول ؛ ضرورة ان موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي ، بمعنى كون الشك فيه ماخوذا في موضوعه فيكون مرتبة الحكم الواقعي متقدما على الحكم الظاهري ، بل على موضوعه ايضا اذ مالم يكن حكم واقعي لا يعقل تعلق الشك به حتى يصير المشكوك موضوعا للحكم الظاهري ، فحينئذ تعميم المحمول لاثبات الحكمين معا متوقف على كون المعنى هكذا ، الماء بعنوان كونه ماء مع قطع النظر عن تعلق العلم والجهل والشك طاهر ، ومع الشك في طهارته المجعولة بهذا الجعل ايضا طاهر ،

ومن الواضح المستبين عدم امكان استفادة هذه الجملة من لفظ محمول واحده فالمحمول الواحد اعني «طاهر» لو حمل على الماء بعنوانه لا يبقى مجال لحمله عليه بعنوان انه المشكوك ، ولو حمل عليه بعنوانه المشكوك لم يكن محمول آخر ليكون محمولا عليه بعنوانه الواقعي ، وعلى فرض الحمل يلزم ان يصير المحمول جزء لموضوع نفسه و محققا لموضوعه ، مع ضرورة تقدم الموضوع بماله من القيود على المحمول .

وثانيا لو سلم امكان ذلك بدعوى امكان تصور الامورات المترتبة خارجا بلحاظ واحد دفعي ، وهو كاف في اثبات الحكم لها ولا يحتاج الى وجودها في الخارج ، نقول اطلاق الشئى على امر واحد باعتبار اعتوار الحالات المختلفة حتى يكون باعتبار كل منها شيئا واحداً ممنوع عند العرف ، والا يلزم ان يكون شئى واحد اشياء متعددة عند العرف ، فزيد مثلا شئى باعتبار ذاته ، وشئى آخر باعتبار كونه ابن عمرو ، وشئى ثالث باعتبار كونه اخ البكر ، وشئى رابع باعتبار تعلق العلم به ، وهكذا ، وهذا بعيد في الغاية عن نظر العرف ، فالاطلاق الحالى ممنوع ، فسقط القول بدلائلها على الحكم الواقعي والقاعدة معا .

ثم انه لا يمكن حملها على خصوص الحكم الواقعي ؛ و ذلك لما عرفت في الامر الاول من معناه و معنى الحكم الظاهري، و مع كون الغاية هي العلم بالقذارة لا يمكن حمل المغيبي على الحكم الواقعي بمعناه المتقدم؛ ضرورة ظهور الغاية في كون المغيبي ثابتا بلحاظ عدم العلم و هو مناف لكونه حكما و اقعيا ، فتعين حينئذ حملها على القاعدة لدورانها بين الحمل عليهما او على الاستصحاب او عليهما ، و قد تقدم استحالة الثالث مع ترجيح الاول على الثاني .

و بما ذكرنا ظهر سقوط ما افاده المنصف في المتن ، من دلالتها على الحكم الواقعي و الاستصحاب ، بكون المغيبي دالا على الحكم الواقعي والغاية على الاستصحاب ، وجه السقوط هو ما قدمناه في الامر الاول من ان الحكم المغيبي بغاية تكون من الاحوال الطارئة له ، لا بدوان يكون حكما ظاهريا ، فلما كان الحكم في المقام مغيبي بعدم العلم بخلافه فلا يمكن جعله من الحكم الواقعي اصلا . و مما يؤيد عدم دلالة تلك الاخبار على الاستصحاب هو ان صاحب الفصول ما استدل على الاستصحاب الا بروايتي طهارة كل شئى والماء ، و لم يتعرض لذكر رواية الحل ، بل استدل بها على البرائة ففى بابها من غير تعرض فيها لدلالاتها على الاستصحاب ، مع انه لو تم دلالة الروايتين على الاستصحاب لم يكن لعدم الاستدلال برواية الحل وجه ؛ ضرورة اتحاد مساقها معهما ، فكانه قدس سره مشى فى رواية الحل على ما هو مرتكز ذهنه الاولى كما لا يخفى .

ثم لو سلم - مع جميع هذه المناقشات - دلالتها على الاستصحاب تكون من الاخبار الخاصة الواردة فى خصوص الحل و الطهارة ، فقول المنصف اخيراً بتعميم حجيتها بضميمة عدم القول بالفصل ، ممنوع ؛ بمنع عدم القول بالفصل . وكيف كان فالانصاف عدم تمامية الاستدلال بمثل تلك الروايات على حجية الاستصحاب بقول مطلق مع قطع النظر عن بقية الاخبار العامة الدالة على حجيتها .

ثم انه يمكن استظهار اختصاص موثقة عمار بقاعدة الطهارة فى مورد

الشبهة الموضوعية من وجوه اخر غير ما تقدم من لفظ « قدر »

احدها من ظهور لفظ التنظيف حيث ان المذكور فى الرواية على حسب ما فى المجامع هو التعبير بقوله « كل شئى نظيف » بدل ما هو المشور من « كل شئى طاهر » و الظاهر ثبوت الفرق بين لفظى التنظيف والطاهر ، كلفظى النجس والقدر ، بدعوى ان التنظيف يطلق على الشئى غير المتنجس مقابل القدر المراد به المكتسب نجاسة عرضية ، و ان الطاهر يطلق على الطاهر بالذات فى مقابل النجس المراد به النجس بالذات ، فالتعبير بلفظى التنظيف و القدر دال على ثبوت الحكم الظاهرى ، اعنى الطهارة فى ما شك فى عروض النجاسة له حتى يعلم بقدارته ، **وان امكن** شمولها فى احد قسمى الشبهة الحكمية ايضا ؛ **و ذلك** لانها كالشبهة الموضوعية **قسمان**، **احدهما** فيما كان الشك فى حكم المشتبه من حيث انه خلق نجسا او طاهراً ، كما اذا شك فى نجاسة الارنب مثلا **وثانيهما** ما كان الشك فى حكمه من حيث عروض النجاسة له بعد ما كان طاهراً ، كما اذا شك فى نجاسة العصير بعد غليانه ، فانه من الشبهة الحكمية ؛ ضرورة ان المعيار فيها ان يكون رفع الشك وظيفة للشارع ، **وكذا** الشبهة الموضوعية **منها** ما يكون الشك فيها من جهة دوران المشكوك بين ان يكون من مصاديق ما علم نجاسته او طهارته كالمبايع المردد بين البول والماء **و منها** ما يكون فى عروض النجاسة له من جهة الشك فى الامور الخارجية ، كالشك فى نجاسة الماء من جهة الشك فى ملاقاته مع النجاسة ، فالرواية بناء على ما استظهرنا منها تشمل حكم القسم الثانى من الشبهتين دون الاول منهما .

الوجه الثانى الاستظهار من لفظ (الشئى) فان الظاهر منه هو الشئى

المشكوك الخارجى لابعنوانه الكلى ، فالشك فى حكم كلى الارنب مثلا ليس شكاً فى الشئى الخارجى ، بخلاف الشك فى نجاسة هذا الماء مثلا ، اللهم الا ان يقال بعموم الشئى بالنسبة الى العناوين الكلية و الاشياء الخارجية .

الوجه الثالث من وحدة سياق الموثقة مع رواية الحل ، مع اختصاص

رواية الحل بالشبهة الموضوعية؛ كما تقدم، استظهاره في بحث البرائة من وجوه منها ذكر الامثلة الموضحة للمراد المتمر به الى فهم المخاطب، وجميعها من موارد الشبهة الموضوعية في كلام الامام عليه السلام، مثل الثوب، والزوجة، والعبد.

ومنها قوله عليه السلام في ذيلها « والاشياء كلها على ذلك حتى يستبين نجاسته او يقوم به البينة » ضرورة ان ذكر البينة مع اختصاصها بالشبهة الموضوعية، يدل على اختصاص مورد الرواية بها كما هو واضح لا يخفى، وقد تقدم في البرائة عدم دلالة الرواية على الاباحة في الشبهات الحكمية، بل تقدم ان الدال منها منحصر برواية « كل شئى مطلق » و اما رواية « الماء كله طاهر » فالقدر المتيقن منها دلالتها على القاعدة فيما اذا كانت الشبهة في طهارة الماء ونجاسته موضوعية بقسميهما المتقدم، واما اذا كانت حكمية فلا يخلو دلالتها عن تأمل؛ وذلك فيما اذا كان الشك في حكم كلى الماء من حيث نوعه كما اذا شك في نجاسة ماء الحمام مثلا من دون تغير و انه هل يكون مثل الكثير والجارى في عدم الانفعال بمجرد الملاقات او يكون مثل ماء البئر في انفعاله به من دون تغيير بناء على القول به في البئر؛ و وجه ذلك هو ظهور لفظ الماء في كونه الماء الخارجى، فلا يشمل الماء الكلى، كظهور لفظ الشئى في الموثقة في الخارجى منه كما قدمناه.

فالانصاف ان المتيقن من الروايتين هو ثبوت القاعدة في مورد الشبهة الموضوعية كما يكون المتيقن من قوله « كل شئى حلال » هو الاباحة في مورد هـا ايضا، و اما استفادتها منهما في الشبهات الحكمية كاستفادة الاباحة من رواية الحل فلا يخلو عن مناقشة كما لا يخفى.

قوله: ولا باس بصرفه الى تحقيق حال الوضع الخ اقول تحقيق المقام يستدعى

رسم امور الاول لا اشكال كما لا خلاف بينهم في ان الحكم التكليفى يخالف مع الحكم الوضعى مفهوما؛ ضرورة ان تغايرهما مفهوماً من البديهيات الاولى، و كذا لا اشكال في اختلافهما من حيث المورد، لكن في الجملة و في بعض الموارد؛

ضرورة تحقق الحكم الوضعى فى الصبى بالاتحقق الحكم التكلفى على نحو التنجىر و ان كان المعلق عليه موجوداً و يكون كافى لانزاع الوضع منه ، عند من يقول بانزاعه ، لكن لا يضر وجوده المعلق بدعوى تحقق الوضع فعلا بلا تحقق الحكم التكلفى المنجز .

الامر الثانى ان الحكم عندهم يطلق على معان . منها ما هو المعروف من انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين ، ومنها التصديق مطلقا، و هذا الاطلاق كثير الدوران فى السنة اهل الميزان، ومنها التصديق لكن مع المنع من النقيض ، و اطلاقه على هذا المعنى ثابت بحسب اللغة و العرف ، ومنها ما يطلق على المسائل و على النسب الحكمية، ومنها الاحكام الخمسة التكلفية، و منها مطلق الاحكام الاعم من التكلفية و الوضعية، و فى الفصول : و اطلاقها «اى الاحكام» على هذا المعنى متداول فى عرف المتشعبة ، و اطلاقها على الخمسة التكلفية راجع اليه .

و لا يخفى امكان اطلاقه بهذا المعنى الاخير على الحكم الوضعى حقيقة، كما لا اشكال فى عدم امكان حمله عليه ببعض معانيه الاخر ، مثل اطلاقه على الاحكام التكلفية فقط .

الامر الثالث ان الاحكام التكلفية تنقسم الى خمسة اقسام فى الاصطلاح بناء على ما هو المشهور، وهى الخمسة المعروفة ، و عدم صدق التكليف لغة على الاباحة لاينا فى كونها منها بحسب الاصطلاح باعتبار تعلقها بفعل المكلف، وربما يتوهم عدها الى العشرة، باعتبار تعميم الحكم بالنسبة الى عدم كل من الخمسة، فعدم الوجوب مثلا حكم تكلفى كالوجوب ، لكنه توهم فاسد ؛ ضرورة عدم قابلية عدم الاحكام الجعل ؛ اذ لا معنى لجعل عدم الوجوب الا عدم جعل الوجوب ، و من الواضح عدم قابلية عدم الجعل .

و اما الاحكام الوضعية فقد وقع النزاع فى انها محصورة فى امور مخصوصة او غير محصورة ، بل كلما كان حكما شرعيا و لم يكن من الاحكام

الخمسة التكليفية فهو حكم وضعى ، و على الاول فهل هى منحصرة فى الثلاثة ، وهى **السببية و الجزئية و الشرطية** كما عن بعض ، او فى الخمسة بزيادة **الصحة و الفساد** كما عن آخر ، او فى الستة بزيادة **المانعية** كما عن ثالث ، او فى التسعة بزيادة **العلية و العلامتية** بمعنى جعل الشئى معرفا ككون الجدى خلف المنكب لقبلة اهل العراق ، او مع زيادة **الصحة و البطلان و العزيمة و الرخصة** ، و المراد بالعزيمة المعنى المنتزع من لزوم فعل الشئى او تركه ، و من الرخصة هو المعنى المنتزع من جواز احدهما ، ولا يخفى انها غير الاباحة ؛ لاطلاقها فى غير موردها ؛ ضرورة انه يقال سقوط الاذان فى موارد سقوطه رخصه ، و ليس معناها اباحة فعل الاذان و تركه ؛ ضرورة ان فعله لكونه عبادة فى مورد جوازها لا يكون الاراححاً .

والحق انها ليست بمحصورة بل كلما ليس بحكم تكليفى من الخمسة المشهورة و كان مماله دخل فى التكليف او فى المكلف به او لم يكن له دخل فيهما اصلا و لكن يطلق عليه الحكم فى كلما تهتم من الاحكام الوضعية ، ذلك كالضمان و الملكية و الحرية و الرقية و الزوجية و الحجية و الابوة و البنوة و نحوها مما لا تحصى .

الامر الرابع ان المراد بالجعل هو افاضة وجود مالولها لم يتحقق بان يكون تحققه خارجا منوطا بالجعل بحيث يخرج به من اللبس الى الايس ، كوجوب الصلوة مثلا حيث انه جعل الوجوب لم تكن الصلوة واجبة و بجعله صارت واجبة حقيقة .

الامر الخامس انه لانزاع فى ان الامر بالمركب سواء كان ذهنيا او خارجيا ، او بالمشروط والمسبب ونحوهما يستلزم تصورا جزائه الذهنية و الخارجية وسببه ، و بالجملة كل ماله دخل فيه من الشرائط و الموانع و الاجزاء مماله دخل فى ثبوت الحكم و ترتب الغرض على متعلقه سواء كان من موارد الحكم التكليفى او الوضعى لا بد من تصوره .

ولانزاع ايضا على مذهب العدلية فى ان لكل من الاجزاء و الشرائط

والاسباب دخل خاص فى مصلحة الأمور به، بحيث يكون بينها و بين الأمور به قبل الامر بربط خاص فى عالم المصلحة ، و الا يلزم الترجيح من غير مرجح ، كما انه لانزاع كما عرفت فى اختلاف الحكم الوضعى مع التكليفى مفهوما، بل اختلافهما فى الجملة مورداً ايضاً ؛ و ذلك لان المنكر لجعل الاحكام الوضعية لا يدعى كونها دائماً منتزعا من الحكم التكليفى حتى يلزم من تحققه مع عدم الحكم التكليفى تحقق المعلول بلا علته، بل يقول بكونه اما منتزعاً من الحكم التكليفى و اما انه امر واقعى قد كشف عنه الشارع ، فيمكن تحققه واقعا بلا جعل للحكم التكليفى ، كما فى باب الوكالة حيث انه لو و كمل فى اجراء صيغة عقد مثلا لا يكون فى هذا المورد حكم تكليفى ؛ ضرورة بقاء حكم اجراء الصيغة على ما كان من الاباحة .

الامر السادس ان جعل الحكم الوضعى يتصور على انحاء **احدها** ان يكون مجعولا بجعل مستقل كالحكم التكليفى، **الثانى** ان يكون مع الحكم التكليفى مجعولا بجعل واحد بحيث يكون الجعل واحدا و المجعول متعدداً ، ففى قوله تعالى : « اقم الصلوة للدوك الشمس » انشأ بأنشأ واحد حكمان وجوب الصلوة عند الدوك، و سببية الدوك لوجوبها، فيكون كل واحد من الحكمين مجعولا لكن لامستقلا بل فى ضمن جعل الآخر ، و هذه الصورة ايضا مثل الصورة الاولى فى كون الحكم مجعولا بجعل متعلق به ذاتا فى عرض تعلقه بالحكم التكليفى و ان كان تعلقه به فى ضمن تعلقه بالتكليفى . **الثالث** ان يكون مجعولا تبعا بجعل منشأ انتزاعه ، بمعنى كونه امراً اعتباريا يكون المنشأ لاعتباره هو الحكم التكليفى على الوجه الخاص، فالمنشأ بالانشاء الشرعى فى قوله تعالى : « اقم الصلوة للدوك الشمس » ليس الا وجوبها عند الدوك الا ان العقل ينتزع من هذا الوجوب الخاص المقيد بسببية الدوك لوجوبها حكما وضعيا وهى سببية الدوك للوجوب ، فسببية الدوك ليست مجعولة بجعل مستقل فى قبال جعل الوجوب عنده، ولا بجعل ضمنى، بل انما هو مجعول تبعا ، بمعنى جعل منشأ انتزاعه ، و ذلك كما فى جعل الماهية بناء على

اصالة الوجود ، فانها مجعولة بالعرض و بجعل الوجود .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المثبت للجعل فى الاحكام الوضعية انما يدعى جعلها باحدى النحويين المتقدمين ، و المنكرينكرهما و يدعى فيها الجعل التبعى ، بناء على انحصارها فى المنتزعات من التكليف ، و اما بناء على التعميم و عدم الحصر فيها فالمنكرينكر عدم تعلق الجعل بها من الشارع من حيث هو شارع ، و يدعى بانها اما امر اعتبارى منتزع من التكليف او امر واقعى و موجود خارجى كشف عنه الشارع و لادخل للشارع فى وجوده من حيث انه شارع ، و ان كان وجوده منه تعالى من حيث انه خالق .

اذا تحقق هذه الامور المذكورة فاعلم ان الاقوال فى المسئلة اربعة **احدها** اثبات الجعل لها مطلقا و هو مختار جماعة من افاضل المتأخرين منهم السيد الكاظمى فى شرح الوافية ، و نسب الى المشهور ايضا ، و ان تأمل الشيخ قدس سره فى صحة النسبة

ثانيها النفى مطلقا و هو المصرح به فى منقول كلام الشيخ البهائى قدس سره و نسبه فى شرح الوافية الى المحققين .

ثالثها التفصيل بين الشرطية و الجزئية و غيرهما بالنفى فيهما و الاثبات فى غيرهما ، و هو المنقول عن صاحب الفصول .

رابعها ما هو المختار عند المصنف ، و هو التفصيل فى موارد ما بالنفى فى بعضها مطلقا اصالة و تبعا ، و بعبارة اخرى بجميع الاحتمات الثلاث المتقدمة ، و باثبات الجعل التبعى و نفى امكان الاصلى فى بعضها الاخر ، و باثبات امكان الجعل فى بعضها اصالة و تبعا مع كون الواقع منه هو الاول .

وقد فصل (المصنف قدس سره) كل واحد من هذه الانحاء بقوله:

اما النحو الاول ، فهو كلما كان دخيلا فى التكليف و كان من اجزاء علل وجوده كالسببية و الشرطية و المانعية و الرافعية لما هو سبب او شرط او ممانع عنه او رافع له ؛ و ذلك لاستحالة تعلق العجل بها **اما تبعا** فواضح ؛ ضرورة ان العجل

التبعى بالمعنى المتقدم فى الامر السادس لابدان يكون جعل منشاء انتزاعه متقدما عليه، و المفروض تاخر التكليف عما هو سبب او شرط مثلا للتكليف ، و من المعلوم كون منشأ الانتزاع علة للانتزاع ، فلو كانت سببية سبب التكليف منتزعة عن نفس التكليف المتأخر عنه لزم تقدم الشئى على نفسه بالقياس الى التكليف او تأخره عن نفسه ان قيس الى سببه و كلاهما محال ، **واما اصالة** فلان اتصاف ذات السبب بالسببية مثلا للتكليف لامحالة لا يردان يكون مستنداً الى ربط خاص بينها و بين التكليف حتى صار منشأ لذلك الاتصاف ؛ و الالزم تأثير كل شئى فى كل شئى ، و ذاك الربط الخاص غير قابل للجعل التشريعى ، فالدلوك مثلاله اقتضاء لوجوب الصلوة و ذاك الاقتضاء لا يكون بجعل الشارع بحيث كون فيه بجعله من حيث هو شارع، و لم يكن فيه قبل الجعل ؛ وذلك لما تقدم من استنزاه الترجيح بلامرجح ، فهذا الربط ثابت له سواء انشأ الشارع او لم ينشأ ، بل لورفعه تشريعا لا يرتفع ، نعم هو قابل بالجعل التكوينى بجعل ذات السبب اى ايجاده بالجعل البسيط الذى هو مفاد كان التامة ، لا بجعله سبباى تكوين ذاك الربط فيه بعد وجوده بجعل مستقل بالجعل المؤلف الذى هو مفاد كان الناقصة ، فاتصافه بالسببية ليس الا لاجل ما عليه من الخصوصية المستدعية للاتصاف بتكوينه لا بتكوين الخصوصية زائدا عن تكوين نفسه .

قوله : و منه انقدح ايضا الخ اى مما بين من عدم امكان تعلق الجعل المستقل بسببية الدلوك مثلا لوجوب الصلوة ، يظهر عدم صحة انتزاع سببته من ايجاب الصلوة ؛ ضرورة ان المنشأ لسببته هو الربط الخاص القائم به و مع تحقق ذاك الربط واقعا لامعنى لانتزاع سببته عن ايجاب الصلوة ، و مع عدم تحققه فلا يصير متحققا بانتزاعه حقيقة ؛ لعدم اتصاف الدلوك بالسببته بجعل وجوب الصلوة اتصافا حقيقيا . نعم لا بأس باتصافه بها عناية ، و اطلاق السبب على الدلوك بتلك العناية مجازاً ، اما من باب المجاز المرسل او الاستعارة ، بان شبه السببية العناية بالحقيقية ثم استعمل اللفظ الموضوع للمشبه به اعنى لفظ السبب فيها ، وذلك بناء على ان

يكون استعمال اللفظ فيما وضع له بعناية مشابهة مع شئى آخر مجازا لابعنوان كونه موضوعا له .

و الحاصل ان اطلاق السبب على الدلوك سببية الواقعية الحاصلة من ربطه الخاص و ان كان حقيقة، الا انه باعتبار انتزاعها من ايجاب الصلوة عنده يكون مجازا، ولا بأس بهذا الاطلاق المجازى، كما لا بأس بان يعبر عنه ايجاب الصلوة عنده بانه سبب لوجوبها كناية، فظهر ان المنشأ فى انتزاع السببية عن الدلوك حقيقة لا يكون الا لدخله فى وجوب الصلوة حقيقة، على نحو من الدخل مقتض لذلك الانتزاع، وكذا غير السبب من اجزاء علة الوجوب كالشرط و نحوه؛ فان لكل واحد منها دخلا غير دخل الاخر مقتض لانتزاع تلك العناوين منها؛ ضرورة ان نحو دخل الشرط غير نحو دخل السبب و عدم المانع، وهكذا .

قوله : و اما النحو الثانى الخ يعنى مالا يمكن جعل فيه الاتبع للحكم التكليفى، و هو كلما له دخل فى المكلف به بان يكون جزء او شرطاً او مانعا او قاطعاً له؛ و ذلك لان اتصاف شئى بكونه جزء للمأمور به بوصف كونه مأمورا به لا يتحقق الا بعد تعلق الامر بجمله من الامور التى تكون مشتملة على ذلك الشئى، و كذلك فى الشرطية بالقياس الى ما هو شرط للمأمور به؛ فان اتصاف شئى بكونه شرطاً له انما يحصل بعد الامر بشئى يكون مقيداً بذلك الشئى، مما لم يتحقق الامر بما يشتمل على ذلك الشئى لا ينتزع منه الجزئية، و ما لم يكن المأمور به مقيداً لشئى لا ينتزع منه الشرطية .

ان قلت كون الامر متعلقاً بذوات الاجزاء المقيدة، مخالف لجعل الماهيات المخترعة؛ حيث ان جعل فيها مستلزم لتحقيق وحدة فيها تكون موضوعة للامر، فكل واحد من ذوات تلك الامور متصفة بالجزئية بالقياس الى الوحدة الناشئة من قبل الجعل **قلت** اما جعل الماهية واجزائها ليس الاتصويرها ولحاظها بما هى مشتملة على مصلحة مهمة موجبة للامر، يكون كل واحد من تلك الكثرات دخيلاً فى تحصلها، و بهذه الملاحظة و ان يطرد على الملحوظ وحدة ناشئة من

قبل وحدة اللحاف فيصير كل واحد من الكثرات متصفة بكونه جزء للملحوظ الواحد متصف بالجزئية ، لكنه ليس جزء للمأمور به ؛ لان تلك الجزئية نشئت من قبل اللحاف ، وكذا من قبل وحدة المصلحة يصدق على كل واحد من الكثرات بانه جزء من المحصل للمصلحة ، ولا يصدق عليه بهذه الملاحظة انه جزء للمأمور به ، فظهر ان الكثرات المندرجة تحت الامر بها قبل الامر غير متصفة بالجزئية بالنسبة الى المأمور به ، ولا يصح جعلها لها ، بل لوقال الف مرة جعلتها جزء لم تصر جزء ما لم يتحقق الامر ومع تحققه يصح انتزاعه بملاحظة الامر به بلا احتياج الى جعلها ، بل لوقال الف مرة رفعت عنها الجزئية لا يرفع مادام الامر يكون باقيا ، نعم يصح رفعها برفع منشأ انتزاعها وهو الامر ، الذى يحصل رفعه بنسخه .

قوله : و اما النحو الثالث ، يعنى ما يكون قابلا للجعل استقلا وتبعاً **قوله : فهو كالحجة الخ** المراد بالحجية هو ما يكون موجبا لانقطاع العذر عن العبد بجعل طريق له عند جهله من امارة او ظن او قول مفت و نحوها ، فهل هى معجولة بجعل استقلالى او معجول تبغالى للحكم التكليفى و هو وجوب الاتباع والجرى على وفق مدلول الحجة و جهان ، **اولهما** مختار المصنف خلافاً للشيخ قدس سره حيث اختار انتزاعها من الحكم التكليفى ، و استدل بعض الاساطين على مختار المصنف ؛ باستظهار جعلها من رواية **الحجة** ارواحنا فداه : « اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى روايات احاديثنا فانهم حجتي عليكم » فان تعليله صلوات الله عليه بوجوب الرجوع اليهم بكونهم حجة منه ارواحنا فداه على العباد يدل على ان كونهم حجة منه ليس بمنترع من ايجاب الرجوع اليهم ؛ لعدم صحة جعل معلول الحكم عاة له ، فيكون قوله : فانهم حجتي الخ اما انشاءً لحجيتهم على بعد فيه لعدم استقامة التعليل بامر متأخر الثبوت ، او اخبار عن جعلها سابقا قبل جعل ايجاب الرجوع اليهم ، ولا يتحقق السبق الابطعلق الجعل الاستقلالى بها ، و هو الظاهر من الرواية كما لا يخفى .

و اما القضاة و الولاية و النيابة ، فبعد امكان الجعل التشريعى فيها ،

اثباته من الادلة واضح كما لا يخفى على من راجع اليها ، من مثل قوله تعالى : «انا جعلناك خليفة» وقوله عليه السلام : «فانى قد جعلته عليكم حاكما» ثم التفريع عليه بوجوب اتباع حكمه وفصله ، و حرمة نقضه فتأمل .

فظهر انه بعد اثبات كلا النحوين من الجعل فى هذا النحو من الاحكام الوضعية بملاحظة ادلتها لا يكاد يشك فى انها منتزعات من نفس جعلها بجعله تعالى ، او بجعل من بيده الامر من امنائه عليهم السلام ، و يشهد على ذلك صحة انتزاع الملكية و نحوها بمجرد العقد و الايقاع بالاحاط بالحكم التكليفى و الاثاره مع انه لو كانت منتزعة عن التكليف لكان اللزوم عدم صحة انتزاعها الا بعد ملاحظة التكليف ، و لزم ان لا يقع ما قصد لان المقصود من المتبايعين مثلا فى البيع هو جعل الملكية ، و لو لم يكن مجعولة لكان اللزوم عدم وقوعها و وقوع ما يقصد و هو الحكم التكليفى المترتب على فعلهما من جواز التصرف و نحوه ، كما لا شك فى عدم انتزاع الملكية و نحوها عن مجرد التكليف فى موردها ، كما اذا اباح التصرفات فبنفس اباحتها من المالك لا ينتزع الملكية ، و لو كان اباحتها مستتبعاً لحكم الشارع بالاباحة ايضا ، وكذا لا ينزع الزوجية من جواز الوطى كما فى التحليل .

قوله : وهم و دفع الخ حاصل الوهم ان جعل الملكية من الامور

الاعتبارية الحاصلة بمجرد الجعل و الانشاء ، و لا تكون لها وجود فى الخارج الا بانشاء انتزاعه لكى تكون من خارجات المحمول بالضميمة فاسد؛ ضرورة انها عبارة عن مقوله الجدة (١) و هى من المقولات التى تكون لها ما بازاء فى الخارج و من المحمولات بالضميمة؛ لكونها عبارة عن هيئة تحصل بسبب كون جسم فى محيط ب كله او بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط و ذلك مثل التقمص و التعمم و التنعل و التختم و نحوها ؛ فانه يحصل بسبب لبس القميص المنتقل بانتقال الجسم هيئة خاصة و هى المسمى بالملك ، و من المعلوم ان الملكية المنتزعة من العقد ليست من هذا القبيل .

و اما الدفع فحاصله ان للملك اطلاق **احد هما** ما ذكر و هو مقولة الجدة **و الثانى** ما هو بمعنى اختصاص شئى بشئى الناشى **اما** من جهة اسناد وجوده اليه ككون العالم ملكا للبارى تعالى بمعنى كون وجوده مفاضامنه تعالى و هو تعالى قيومه، و الملكية المنتزعة من هذا المعنى من الملك هى الملكية الحقيقية ، و هو المالك الحقيقى ، و تلك الملكية من مقولة الاضافة الاشرافية التى عبارة عن فيض الوجود المنبسط ، و بنفس تلك الاضافة يتحقق المضاف اليه ، **و اما** من جهة الاستعمال و التصرف فيه ، **و اما** من جهة الانشاء والعقد، فبالانشاء يحصل ربط خاص بين المشتري والمبيع و بين البايع و الثمن ، و ذلك الربط ايضاً من مقولة الاضافة ، لكن بالاضافة المقولية التى هى عبارة عن كون ماهية الشئى معقولة بالقياس الى غيرها، بمعنى عدم تقررهما ذهنا وخارجالا و تكون الماهية الاخرى ايضاً كذلك ، مثل الابوة و البنوة ، و لذلك حدوها بالنسبة المتكررة ، فالملك بهذا الاطلاق من مقولة الاضافة المقولية .

قال فى الاسفار بعد ذكر مقولة الجدة و اطلاق الملك عليها، مالفظه: و قد يعبر عن الملك بمقولة (له) فمنه طبيعى ككون القوى فى النفس ، و منه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد ، ففى الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح ؛ فان هذا من مقولة المضاف لاغير انتهى.

فظهر ان الملكية الاعتبارية ليس من مقولة الجدة بل هى من مقولة الاضافة، فالتوهم انما نشأ من كون الملك باطلاقه هو من مقولة الجدة، مع انه ليس كذلك كما عرفت .

و اما الابوة و البنوة ففى كونها منتزعا من نفس جعلها تشريعا او من الامور الواقعية التى كشف عنها الشارع و جهان .

و تحقيق ذلك انه لاشك فى صدق التولد اذا كان المتولد متكونا من الوالد و لو لم يكن عن عقد صحيح بل كان عن زنا فى كل قوم بالنسبة الى نحلته، و اما الابوة و البنوة اذا كانتا عن زنا فالظاهر عدم صدقهما و عدم صحة اطلاقهما هنا، كما

يستفاد من ادلة محرومية ولد الزنا عن الارث ، فان الظاهر منها عدم تحقق النسبة لانها مخصصة لعمومات الارث كما لا يخفى ، وحينئذ يمكن ان يقال بكونهما مجعولين بالجعل اصالة، لكن الحق ان يقال بانهما من الامور المستكشفة ببيان الشارع بتخطئة العرف في تسميتهم ما لا يكون ابا او ابنا حقيقة باسمهما .

و اما الطهارة و النجاسة فالظاهر كونهما ايضا من هذا القبيل ، واختلاف الشرايع فيهما لاينا في مع كونهما من الامور الواقعية الغير المجعولة لامكان ان يكون عدم بيان ما كان طاهراً او نجسا واقعا في الشرايع السابقة مستنداً الى وجود مفسدة في بيانه او في الاثر المترتب عليه من التكليف .

قوله : فقد عرفت انه لا مجال الخ اعلم انه قدر تبوا على النزاع في جعل الحكم الوضعي ، ثمرات ، منها ما هو المناسب لذكر الاختلاف في المقام وهو جريان الاستصحاب ، فقد قيل بعدم جريانه بناء على القول بعدم الوضع فيها ، و جريانه بناء على ثبوت الوضع .

و التحقيق على ما افاده المصنف عدم جريانه في النحو الاول و جريانه في النحويين الآخرين ، اما عدم جريانه في الاول فلعدم كونه حكماً شرعياً ولا مما يترتب عليه اثر شرعي ، و من المعلوم ان المستصحب لا بد وان يكون اما حكماً شرعياً او ذا اثر شرعي .

فان قلت ان التكليف مترتب عليه وذلك للملازمة بين سببية الدلوكو وجوب الصلوة مثلاً فيكون ذا اثر شرعي .

قلت ان هذا الملازمة ليست شرعية بل ترتب عقلي ، و الحكم الشرعي مترتب على نفس السبب وهو الدلوك لاعلى السببية كما هو واضح .

واما جريانه في الآخرين اما على النحو الثالث فواضح ، و اما على النحو الثاني ؛ فلانه و ان لم يكن امروضعه و رفعه بيد الشارع مستقلاً الا انه يكون كذلك بتبع منشأ انتزاعه ، و هذا المقدار كاف في صحة جريان الاستصحاب فيه . و المنع عن صحة بتوهم انه لا يسمى حكماً شرعياً بناء على اختصاص الاحكام الوضعية بغيره كما قيل من اختصاصها بالثلاثة او الخمسة حسبما تقدمت

اليه الاشارة ، في غير محله لما عرفت من منعه و ان الحق عدم اختصاصها بما عدوها ، و لو سلم عدم تسميته حكما شرعيا لايكون ضايراً بصحة استصحابه؛ اذا المعتبر في مورده ان يكون مجعولا و لو يتبع منشأه، و لو لم يسم حكما نعم في اجراء استصحابه محذور آخر و هو كونه مسببا عن جعل منشائه، و مع استصحاب منشائه لا يبقى مجال لاستصحابه ، كما هو الشأن في كل اصل سببي مع مسببه، و الامور المنتزعة عن التكليف يكون العلم بتيقنها في السابق مع العلم بتيقن التكليف المنتزع منه والشك في بقائه مسبب عن الشك في بقائه فيجربى فيه الاستصحاب .

وقوله : فافهم ، اشارة الى ان ذلك انما يتم لو اريد اثباتها بالاصل ، و اما لو اريد نفيها فيمكن اجرائه فيها؛ لعدم اجراء الاصل السببي حينئذ فيجربى الاصل المسببي ؛ و ذلك سقوط الاصل السببي بالمعارضة ، و ذلك كما اذا شك في الجزئية عند الدوران بين الاقل والاكثر فان الاصل في التكليف بالاقل معارض بالاكثر ، و مع معارضتهما يجربى الاصل في عدم الجزئية ، فيقال ان الاصل عدم جزئية الجزء المشكوك الثابت عدمه قبل الشرع ، نظير استصحاب عدم القرشية .

قوله : يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين الخ لا اشكال فيما افاده بعد اعتبار الالتفات في موارد اجراء الاصول ، ولذا قيل الشيخ قدس سره المكلف بالملتفت في صدر كتابه ، و وجد اعتبار الالتفات في المقام وعدم الاكتفاء بالشك التقديرى هو ان الشك واليقين لكونهما من الحالات الوجدانية والصفات النفسانية لا يعقل تحققهما في حال الغفلة ، ضرورة ان الانسان في حال عدم الالتفات الى الشئى لا يقين له به ولا ظن ولا شك ، فتلك الصفات فعليتها عين وجودها ، بمعنى ان لا تحقق لها الا بما يجدها الانسان ، فاذا وجد في نفسه الشك بشئى فالشك موجود ، و مع الغفلة عنه فهو ليس بشان حقيقة ، فالشك التقديرى كيقينه ليس بشك ولا بيقين واقعا ، و من المعلوم تقوم الاستصحاب باليقين والشك و مع

عدم تحققهما واقعا لامجال لجريانه، فالإكتفاء في جريانه بالشك التقديرى التزام بجريانه مع عدم الشك واقعا .

ثم ان جعل الاصول لكونها من الوظائف المقررة للشاك حين العمل لرفع تحيره عنده لامعنى لجعلها في حال الغفلة ، ضرورة انه حين الغفلة لا يكون ملتفتا حتى يحصل له التحير لكى يحتاج الى جعل مايرفع تحيره ، فجعل الوظيفة حينئذ بلحاظ حال التفاته مساوق للالتزام باعتبار الشك الفعلى كما لا يخفى .

فظهر انه لا ينبغي الاشكال في اعتبار الشك الفعلى في جريان الاستصحاب ، و يتفرع عليه الحكم ببطلان صلوة من تيقن بالحدث ثم شك في حدوث طهارة جديدة ثم غفل و دخل في الصلوة ثم التفت بعد الصلوة بشكه السابق مع كونه شاكا بعد الصلوة ايضا ؛ وذلك لان الشك الفعلى الحاصل له قبل الصلوة موجب لجريان استصحاب الحدث المتيقن في حقه ، فهو صار محكوماً بعدم الطهارة بحكم الاستصحاب فلايجرى في حقه حينئذ قاعدة الفراغ ، لان مجرى القاعدة هو ما كان شكه بتمامه بعد الصلوة ، وفيما نحن فيه ليس كذلك ، نعم لو احتمل في حقه حدوث طهارة اخرى غير الطهارة المشكوكه اولا بعد الشك العارض له قبل الصلوة يمكن اجراء القاعدة في حقه كما لا يخفى .

فان قلت مع اعتبار الشك الفعلى في الاستصحاب لا يكون المصلى فيما ذكر من الفرض محكوما بعدم الطهارة في حال دخوله في الصلوة ؛ لكون دخوله فيها مع الغفلة ، و في حال الغفلة لايجرى الاستصحاب ، قلت مضافا الى اندفاعه بدعوى عدم جريان قاعدة الفراغ في نفسه ولولم يجر الاستصحاب ؛ لاختصاص موردها بما كان الشك بتمامه بعد الفراغ ، يمكن ان يقال يكفى في الحكم الاستصحابى ببقاء الحدث جريانه ولو آناماً فلا يحتاج في اسراء حكمه الى بقاء الشك الى حين الدخول في الصلوة ، فتأمل ، والحكم بصحة صلوة من تيقن بالحدث وغفل ودخل في الصلوة ثم شك بعدها في حدوث الطهارة قبل الصلوة ، انما هي

لعدم جريان الاستصحاب في الحال السابق على الصلوة نعم هو محكوم بعد الصلوة بعدم الطهارة في حال الصلوة بسبب الاستصحاب ومقتضاه وان كان الحكم بفساد صلوته الا ان الاستصحاب محكوم بقاعدة الفراغ : لما سيحيثى من انه لولا تقديمها عليه لكان تشريعها لغواً ؛ اذ ما من مورد من موارد جريانها الا و يمكن اجراء الاستصحاب على خلاف مقتضاها .

فان قلت مع استمرار الغفلة من حين اليقين بالحدث الى الدخول في الصلوة كيف يحتمل بعد الصلوة حدوث طهارة جديدة قبلها ، و ما لم يحتمل حدوثها لايحكم بصحة صلوته بقاعدة الفراغ ، **قلت** يمكن ان يتصور الشك في حدوثها اما من جهة العلم بعدم اتصال زمان الغفلة بزمان حدوث اليقين بالحدث ، واما من جهة احتمال زوال الغفلة في الاثناء مع العلم بحدوث الطهارة منه على تقدير زوالها .

قوله : الثاني انه هل يكفي في صحة الاستصحاب الخ قد تقدم في التنبيه الاول اعتبار الشك الفعلى في الاستصحاب ، و اراد في هذا التنبيه بيان انه هل يعتبر فيه اليقين بالحدوث ايضاً او يكفي في الشك في البقاء على تقدير الحدوث و لولم يكن حدوثه متيقنا ، والغرض من عقد هذا التنبيه دفع اشكال يورد على الاستصحابات الجارية في المشكوك الذي ثبت حدوثه بالامارات لا باليقين الوجداني ، كما هو الغالب في موارد جريانه في الاحكام والموضوعات : اذ كثيرا من الاحكام التي بايدينا تكون ثابتة بالامارات كالموضوعات .

وحاصل الاشكال ان المعتبر في الاستصحاب امران ، احدهما اليقين السابق المتعلق بحدوث الشئى . و الاخر الشك المتعلق ببقائه فكما انه اذا لم يكن الشك الفعلى متحققا لم يكن مجال لجريان الاستصحاب كما تقدم في التنبيه السابق فكذا فيما اذا لم يكن اليقين المتعلق بالحدوث ، وفي مورد الامارات لا يكون اليقين بالحدوث متحققا ؛ وذلك لانه اذا اريد به اثبات بقاء الحكم

الواقعي في ظرف الشك ببقائه فواضح ؛ ضرورة عدم اليقين بحدوثه ؛ اذا لامارة لا توجب القطع بثبوته كما لا يخفى ، وان اريد به اثبات بقاء الحكم الظاهري فلا يخلو **واما** ان يقال بان مفاد الامارة ليس حكما مجعولا ظاهريا في مورد الشك بل هو طريق محض الى الواقع اوجب الشارع سلوكها ليكون موجبا لتنجز الواقع على المكلف عند المصادفة والمعذورية في صورة المخالفة ، او انها حجة مجعولة بناء على الجعل موجبة ايضا اما تنجز الواقع او المعذورية ، **واما** ان يقال بان مفادها حكم ظاهري جعل في مورد الشك بالواقع اما مطلقا او في صورة مخالفة مؤدى الامارة مع الواقع.

فعلى الاول فحيث لا يكون حكما ظاهريا فلا يكون امرا متيقن الثبوت ليكون قابلا للاستصحاب ؛ اذ المتيقن حينئذ اما تحقق الطريق بايجاب الشارع للعمل بمؤدى الامارة ، او تحقق حجة مجعولة ، وكلاهما غير مشكوك البقاء ، ضرورة بقاء القطع في حجية الامارة ، او وجوب العمل على طبقها حين وجودها والمفروض عدم وجودها حين الشك ، ومع عدمها لا يبقى مجال للشك اصلا.

وعلى الثاني فكذلك لان مفاد الامارة وان كان حينئذ ثبوت الحكم الظاهري في موردها لكن ثبوته محدود بحدود دلالتها. فحينئذ لا يخلو **اما** ان تكون الامارة دالة على ثبوت الحكم وبقائه بمعنى كونها متكفلة للدلالة على الحدوث والبقاء ، فحينئذ يكون العمل في ظرف الشك بالامارة لا بالاستصحاب ، **واما** ان تكون دالة لاعلى البقاء ولا عدمه فحينئذ لا يحصل شك في بقاءه في اللاحق ، **واما** ان لا تكون دالة لاعلى البقاء ولا عدمه فحينئذ لا يحصل الشك في البقاء ايضاً ، بل العلم بعدم دلالة الامارة على ابقاء الحكم مستلزم للعلم بانتفائه في مورد عدم دلالتها ؛ وذلك لانه بناء على الجعل ولو كان حكما مجعولا الا انه محدود ومقتدر بقدر قيام الامارة واذا فرض عدم دلالة الامارة يرتفع الحكم الثابت في مورد دلالتها قطعاً ، فالشك في دلالتها مستلزم للقطع بعدم الحكم فيما شك في بقاء الدلالة ، وذلك نظير الحكم

الثابت للشئى بوصف كونه معلوما فانه يرتفع قطعاً بسبب الشك فى ذاك الشئى لكون موضوعه هو المتحدده بكونه معلوما ، وفيما نحن فيه ايضاً يكون الحكم الثابت للشئى ثابتاً له بوصف دلالة الامارة عليه ، ومع الشك فى دلالتها لا يبقى الحكم الثابت بذلك الوصف باقياً قطعاً .

والحاصل ان المستصحب ان كان هو الحكم الواقعى فلا يكون متيقن الحدوث وان كان هو الحكم الظاهرى فلا يكون مشكوك البقاء فيختل احد ركنى الاستصحاب لامحالة .

هذا محصل الاشكال وهو كما ترى يشمل مالو قيل فى مورد الامارة بجعل الحكم كما هو المشهور ، او جعل الحجية ووجوب العمل كما هو مختار المصنف لكن المصنف فرق بينهما بجريان الاشكال فى الاحكام التى قامت الامارات على مجرد ثبوتها ، بناء على عدم جعل الحكم الظاهرى كما هو المحقق عنده ، وعدم جريانه بناء على جعله كما هو المشهور .

وافاد فى وجه الفرق فى حاشية علق على هذا المقام بما حاصله : اننا لا نريد بالاستصحاب اثبات بقاء خصوص الحكم الواقعى حتى يرد بانه غير متيقن الحدوث ، ولا بقاء خصوص الحكم الظاهرى حتى يقال بانه غير مشكوك البقاء ، بل المراد اثبات بقاء ذات الوجوب السابق المتيقن مع قطع النظر عن كونه حكماً ظاهرياً او واقعياً ؛ ضرورة ان ذات الوجوب مثلاً فى ظرف قيام الامارة متيقن الحدوث لان مؤدى الامارة ان طابق الواقع فيكون الوجوب فى الواقع ثابتاً ، وان لم يطابق فهو ثابت فى مرحلة الظاهر فذات الوجوب متيقن الحدوث قطعاً ويكون مشكوك البقاء فيستصحب .

وهذا بخلاف عدم الجعل فى مؤداها ؛ ضرورة انه بناء على عدم تحقق الوجوب واقعاً لا وجوب فى مرحلة الظاهر ايضاً فلا يكون وجوب متيقن فى مرحلة الثبوت . ثم دفع توهم عدم جريان الاستصحاب من جهة الاشكال فى عدم فعلية

الوجوب عند الشك في البقاء فلا يكون المستصحب حكما فعليا ، بان يثبت فعليته بالاستصحاب ، وحاصله ان المستصحب قد يكون حكما اقتضائيا غير اصل الى مرتبة الفعلية ولو بالاستصحاب بحيث يكون الثابت بالاستصحاب هو الحكم الاقتضائي ، وقد يكون حكما فعليا من جميع الجهات الا من جهة يثبت فعليته من تلك الجهة بالاستصحاب .

ففي الاول لامجال لجريان الاستصحاب ؛ ضرورة انه لا بد من ان يتحقق في مورد الحكم الفعلي ، اذ هو حكم مجعول في مقام العمل ، ولا يترتب على اثبات الحكم الاقتضائي بالاستصحاب نتيجة عملية ؛ ضرورة انه لا يكون ازيد من القطع به ولا يترتب على القطع به ثمرة عملية اصلا ، وفي الثاني لامانع من الاستصحاب .

هذا محصل ما افاده في الحاشية ، ولا يخفى ان صحة التمسك بالاستصحاب لاثبات ذات الحكم مع قطع النظر عن كونه واقعيًا او ظاهريًا متوقف على جريانه في القسم الثاني من اقسام القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي ، فان القسم الثالث على ما يأتي تفصيله على ثلاثة اقسام ، لانه بعد العلم بوجود فرد مقطوع الارتفاع اما ان يكون الشك في حدوث فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد المقطوع او يكون الشك في حدوثه مع وجود الفرد المقطوع الارتفاع او يكون في تبده بفرد آخر كما في الكلي المشكك حيث يشك بعد زوال مرتبة شديدة من السواد في بقاء المرتبة الاخرى منه .

وما نحن فيه من قبيل القسم الثاني حيث ان ذات الوجوب كان متيقنا في ضمن الوجوب الظاهري و كان الوجوب الواقعي مشكوك الحدوث مقارنة لوجوده الظاهري ، ومن ذهب الى عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم كالمصنف على ما سيأتي لا يمكنه ان يجيب في هذا المقام بذلك الجواب ، الا ان يقال ان الوجوب الظاهري والواقعي ليسا فردين لمطلق الوجوب كالحيوانيين بالنسبة

الى مطلق الحيوان ، بل عند مصادفة الظاهرى مع الواقعى يكون وجوب واحد شخصى له جهتان ، فمن جهة قيام الامارة عليه يكون حكما ظاهريا ومن جهة ثبوته واقعا مع قطع النظر عن تعلق الشك به وقيام الامارة عليه يكون حكما واقعيًا ، فيمكن ان يقال فيه بصحة الاستصحاب ، ويوضع عنه فى القسم الثانى .

لكن مع ذلك يبقى اصل الاشكال فى الاستصحاب الجارى فى الموضوعات التى قامت عليها الامارة ، كالعادلة ونحوها ؛ ضرورة انه لا يحصل اليقين بنفس العدالة فى مورد قيام الامارة مع احتمال عدم مصادفتها للواقع ؛ اذ مع عدم العدالة واقعا لا يكون من الشارع جعل عدالة فى مرحلة الظاهر ، ولوقيل بجعل مؤدى الامارة اذا قامت على ثبوت الحكم ، وقد اجاب المصنف عن اصل الاشكال ،

بقوله : و وجد الذب بذلك الخ و حاصله دعوى الفرق بين جعل الاستصحاب وبين تطبيقه على مورد يراد اثبات الحكم فيه بالاستصحاب ، بيان ذلك ان وجوب التعبد بالبقاء لما كان مجعولا من الشارع وكان مفاد جعل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل للمتيقن فى مورد الشك فلا يحتاج فى اصل جعله الى التيقن بالحدوث بل يكفى فيه الشك فى البقاء على تقدير ثبوت الحدوث .

وبعبارة اخرى يكفى فى جعله ، الحكم ببقاء ما تيقن حدوثه على تقدير حدوثه ولا يحتاج الى اليقين الفعلى بالحدوث ، فهو عبارة عن الحكم ببقاء ما حدث ، لابقاء متيقن الحدوث ، وهذه القضية ثابتة سواء تحقق اليقين بالحدوث ام لا ، ضرورة ان صدق الشرطية لا يستلزم صدق الشرط ، نعم ترتيب الاثر عليه و ثبوت التعبد بالبقاء متوقف على اثبات الحدوث ، كما ان الحكم بوجود النهار على تقدير طلوع الشمس لا يتوقف على اليقين بطلوعه ، لكن ترتيب آثار وجود النهار متوقف على ثبوت طلوع الشمس ، فاذا كان الحكم بالبقاء غير متوقف على اليقين بالحدوث بل كان مترتبا على نفس الحدوث واقعا بحيث يكون ثابتا

على تقدير الحدوث الواقعي ، فلا مانع من احراز الثبوت حينئذ بالامارة او ما يثبت حدوثه تعبداً .

والحاصل ان ما يتقوم به الاستصحاب هو الحدوث الواقعي ويكون اليقين طريقاً اليه لانه جعل اليقين بالحدوث في موضوع ما يتقوم به الاستصحاب ، ولا شبهة في انه مع اخذ اليقين طريقياً يقوم الامارات مقامه ، كما حقق في مبحث القطع هذا حاصل مرامه في هذا المقام ، ولا يخفى ما فيه ، لان الظاهر من ادلة حجية الاستصحاب هو اعتبار اليقين بالحدوث في موضوعه وانه الموجب للحكم بالبقاء لانفس الحدوث ، وجعل اليقين طريقاً الى احرازه كما هو واضح . من مثل قوله عليه السلام « لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولا تنقض اليقين بالشك » ونحوها

والذي دعاه الى هذا التكلف ، هو التزامه في باب الطرق بجعل تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، لا تنزيل الظن بالواقع منزلة القطع به ، وعلى هذا ثبت دليل اعتبار الطرق العلم الوجداني بالواقع التعبدى ، لا العلم التعبدى بالواقع الحقيقي فليس في مورد الامارات علم بالواقع الحقيقي لا وجدانا ولا تعبداً ، فلا يقين به مطلق حتى ينقض بالشك ، واما على القول بتنزيل الظن منزلة العلم ، او جعل مصداق من العلم التشريعي لا تنزيل اصلاً فعند قيام الامارة على الواقع و ان لم يكن العلم الوجداني بالواقع الحقيقي متحققاً ، لكن العلم التعبدى موجودة وهو مورد للنهي عن النقص بالشك ، فاليقين الموجود في دليل الاستصحاب اعنى « لا تنقض اليقين بالشك » اعم من الوجداني والتعبدى ، فحيث قد حققنا في اول مبحث الظن بان المجعول في موارد الامارات هو العلم والاحراز ، فتحقيقه قدس سره في المقام مع ما فيه من التكلف يسقط بسقوط مبناه كما لا يخفى .

فالحق في الجواب ان يقال ان المراد من اليقين فيه ليس هو الاعتقاد

الثابت الجازم المقابل للظن ، بل المراد منه المعنى الاعم منه و من الظن المعبر

ووجه اطلاقه على المعنى الاعم هو مساوات الظن المعتبر مع اليقين بمعناه الاخص فى الغاء احتمال الخلاف فيه، لكن فى اليقين الخاص يكون الغائه بحكم الوجدان، و فى الظن المعتبر يكون بحكم الشارع، و بعد الغائه ولو بحكم الشارع يصير كاليقين بالمعنى الخاص، فيصح اطلاق اليقين عليه .

ولا شبهة فى ان فى مورد الامارات سواء كانت فى الموضوعات او فى الاحكام، وسواء قلنا بجعل الاحكام الظاهرية فى مواردنا او قلنا بكونها حجة وقاطعة للعدر، يحصل الظن بالحكم الواقعى الذى يكون فى حكم اليقين بالعناية المذكورة، فيصح فى موردنا الاستصحاب

ولا يورد حينئذ ان الحكم الواقعى او الموضوع الحقيقى لم يكن معلوم الحدوث حتى يجرى الاستصحاب عند الشك فى بقاءه و ذلك لوضوح انه حينئذ يصير معلوم الحدوث بالمعنى الاعم الذى هو الملاك فى الاستصحاب .

و بهذا المعنى الاعم يطلق فى طرف نقض اليقين باليقين ايضاً، فى قوله «بل تنقضه يقين آخر» حيث يقال بتقديم الامارات القائمة على خلاف الحالة السابقة على الاستصحاب، والافليس مؤداها علما حقيقة، فلو لم يكن بهذا الملاك لم يكن لتقديمها عليه وجه، بل ينبغى الحكم بتعارضها مع الاستصحاب، و بما ذكرنا يظهر انه لا حاجة فى التفصى عن الاشكال بما اجاب به المصنف قدس سره، من اللاتزام بما عرفت مع ما فيه من المناقشة كما عرفت .

قوله : الثالث انه لافرق فى المتبين الخ المستصحب سواء كان

حكما او موضوعا اما ان يكون جزئيا او كليا، ولا اشكال فى جواز الاستصحاب فى اول، واما الثانى فهو على ثلاثة اقسام، لان الشك فى بقاء الكلى اما ان يكون من جهة الشك فى بقاء الفرد الذى كان الكلى موجودا فى ضمنه، واما من جهة ترده بين فرد معلوم البقاء او مشكوكه و بين ما هو مقطوع الارتفاع، واما من جهة الشك فى وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع الفرد المعلوم حدوثه .

اما القسم الاول : لاشكال فى استصحاب الكلى فيه لترتيب الاثر الثابت له ، كاستصحاب الفرد المشكوك بقاءه الذى كان الكلى فى ضمنه ؛ لان نفس الفرد ايضا ذوا اثر شرعى ، كما لا اشكال فى عدم جواز استصحاب الفرد لاثبات الاثر المترتب على الكلى الاعلى القول بالاصول المثبتة .

واما القسم الثانى فهو ايضا على قسمين لانه **اما ان يكون الشك** فى بقاء الكلى من جهة تردد وجوده بين فرد يكون على تقدير وجوده مقطوع الارتفاع ، وفرد على تقدير وجوده مقطوع البقاء **واما ان يكون الشك** فى بقاءه من جهة ترده بين فرد مقطوع الارتفاع او مشكوك الارتفاع وكلا القسمين مشتركان فى جريان استصحاب الكلى و عدمه ؛ لان مرجع الثانى ايضا الى الشك فى بقاء الكلى غاية الامر من جهة الشك فى وجوده فى ضمن فرد مشكوك الحدوث ، و على تقدير حدوثه مشكوك البقاء ولا يضر الشك فى بقاءه بركنى الاستصحاب بالنسبة الى الكلى من اليقين السابق والشك اللاحق .

ثم ان الشك فى بقاء الكلى قد يكون من جهة الشك فى وجود الرافع كما اذا يقن بوجوده فى ضمن فرد لا يتحقق رافعه بعده **وقد مثل** له الشيخ قدس سره بما اذا علم بحدوث حدث مردد بين الاصغر والاكبر و توضأ فان القدر المشترك من الحدث ان كان موجوداً فى ضمن الاصغر ارتفع بالرافع قطعاً وان كان فى ضمن الاكبر يكون باقياً لعدم وجود رافعه ، فالشك فى بقاء الحدث مستند الى الشك فى تحقق رافعه ، هذا ويمكن المناقشة فيه بدعوى عدم ثبوت الاثر للجامع بين الحدثين بل يكون مترتباً على الخصوصيتين ، وان لم يكن مانع عن اجتماعهما ، بان يكون كتابة القرآن مثلاً حراماً على الجنب من حيث كونه جنباً وعلى المحدث بالحدث الاصغر من حيث كونه محدثاً بالاصغر ، **فالاولى** ان يمثل بما اذا علم بنجاسة فى ثوبه مثلاً مرددة بين البول الذى يجب غسله مرتين والدم الذى يكتفى فى غسله بالمرّة و غسله مرة واحدة ؛ فان النجاسة ان كانت

متحقة فى ضمن الدم ارتفع برافعه قطعاً ، وان كانت فى ضمن البول فهى بعد باق لعدم تحقق رافعه الذى هو الغسل مرتين ، فيقال باستصحاب بقاء الكلى لاثبات اثره الذى هو المانع عن الدخول فى الصلوة ؛ وذلك لان مانعية النجاسة عن الصلوة مترتبة على نفس النجاسة بلا دخل لخصوصيتها فيها كما لا يخفى .

وقد يكون من جهة الشك فى وجود المقتضى كما فى الحيوان المردد وجود ، بين طويل العمر وقصيره ؛ ضرورة انه لو كان فى ضمن القصير ما كان ارتفاعه بالرافع بل يكون بسبب عدم المقتضى فى بقائه .

ثم ان ما ياحتمل ان يكون فى هذا القسم من الكلى مجرى للاستصحاب بحسب التصور امور. **احدها** نفس الفردين ، **وثانيها** احد الفردين مصداقاً ، **وثالثها** احدهما مفهوماً ، **ورابعها** نفس الكلى بمعنى صرف الوجود من الكلى المتحقق فى ضمن احد الفردين قطعاً .

لامجال لجريان الاستصحاب فى غير الاخير منها **الاول** فلعدم اليقين السابق بتحقيق كل واحد منهما فلا يتحقق احد ركنى الاستصحاب ، مضافاً الى عدم الشك اللاحق بالنسبة الى المقطوع الارتفاع او البقاء وان كان متحققاً فى الفرد المشكوك بقاءه . **والثاني** فلعدم صحة استصحاب مصداق احد الفردين فى المقام وان قلنا به فى غير المقام ، وذلك لان المراد به هو كون شخص مردد بين احد الشخصين ، كان رأى شبحاً شخصياً مردداً بين كونه بقا او فيلا اذا شك فى بقاءه ، فان كان ماشك فى بقاءه فى حال الشك ايضا باقياً على ما كان من التردد ، فلا استصحابه مجال ؛ لامكان اثبات المتيقن السابق اعنى الشخص المردد ، بالاستصحاب فيترتب عليه حكمه لو كان ، ولو لم يكن الشك فى بقاءه على نحو ما كان من التردد، بل يكون الشك فى بقاءه فى ضمن فرد معين فلا يجرى فيه الاستصحاب ، لعدم تعلق الشك بما تعلق به اليقين ، **ومانحن** فيه من هذا القبيل ؛ وذلك لان المتيقن هو الشخص المردد بين البق والقبيل ، والمشكوك هو

خصوص شخص الفيل لا الشخص المردد ؛ للعلم بارتفاعه لو كان بقاً ، نعم يصح ان يقال بكون الشك في احد الفردين مفهوماً اعنى الاحتمال الثالث ، ولكنه يرجع الى الشك في بقاء الكلى .

فانحصر مورد الاستصحاب من احتمالاته في الرابع ، والاقوى كما عليه المصنف انه لا اشكال في استصحابه ان كان لنفس الكلى اثر شرعى او كان هو بنفسه اثرأ شرعياً كالحكم الكلى المردد بين الفردين ، فيرتب عليه من آثاره عقلا مطلقا ، او شرعا اذا كان حكما ، او آثاره الشرعية والاثار العقلية الثابتة للاعم من الظاهر والواقع اذا كان الكلى موضوعاً ؛ وذلك لتحقيق اركان الاستصحاب فيه من اليقين السابق والشك اللاحق فيشملة ادلة الاستصحاب من قوله عليه السلام «لاتنقض اليقين بالشك» من غير مانع .

فان قلت لامجال لاستصحاب الكلى لان من المعلوم المقرر في محله انه لا يكون للكلى وجود منحاز في الخارج ، بل وجود الفرد ، فحينئذ يكون مردداً بين ان يكون موجوداً بعين وجود فرد معلوم الارتفاع او بعين وجود مشكوك الحدوث ، و مع اجراء الاصل في عدم حدوثه ، لا يبقى مجال للحكم ببقاء الكلى .

ولا يرد ان الاصل الجارى في حدوث ما هو متيقن البقاء على تقدير حدوثه معارض بالاصل في حدوث ما هو متيقن الارتفاع على تقدير حدوثه ، و ذلك لعدم الحاجة في الحكم بانتفاء الكلى الى اثبات حدوث الفرد المتيقن الارتفاع ، بل يكفى في الحكم بانتفائه اثبات عدم حدوث ما هو متيقن البقاء على تقدير حدوثه ، لكون الفرد الاخر متيقن العدم بالوجدان .

والحاصل ان الحكم بانتفائه مستند الى امرين ، احدهما معلوم بالوجدان وهو عدم الفرد المتيقن الارتفاع لكونه على تقدير وجوده معدوم قطعاً ، وثانيهما حدوث ما هو متيقن البقاء على تقدير حدوثه وهو يحرز بالاصل ، و مع عدم الحاجة الى اثبات عدم حدوث ما هو متيقن الارتفاع لايجرى في عدم حدوثه

الاصل حتى يتعارض مع الاصل الجارى فى الطرف الاخر ، بل الاشكال وارد ولو قلنا بان الكلى ليس موجودا بعين وجود الفرد (و ان كان خلاف التحقيق) اذ القائل باستقلاله فى الوجود لا ينكر الارتباط بين وجوده ووجود الفرد، فالارتباط يصير منشأ لتردده بين ان يكون مجتمعا و مرتبطا مع ما هو مقطوع الارتفاع او مشكوك الحدوث فيأتى فيه ما ذكرناه .

قلت هذا التردد غير ضائر باستصحاب الكلى بالنسبة الى آثار المترتبة على نفسه ؛ لعدم منع هذا الدوران العقلى لما هو المناط فيه من اليقين بالحدوث والشك فى البقاء عرفا ؛ ضرورة صدق الاول وجدانا و تحقق الثانى بحكم العرف ، والعرف هو المحكم فى باب الاستصحاب .

نعم لو كان الاثر مترتبا على احدى الخصوصيتين او على الحصاة الموجودة فى ضمنها بما هى موجودة فى ضمن احديهما لا بما هو كلى ، لا يصح الاستصحاب ، اما فى الاول لعدم اليقين بوجود احديهما حتى يستصحب ، واما الثانى فلعدم الشك اللاحق : و ذلك لما ذكر فى الاشكال من تردده بين ما يقطع بعده و بين ما يحكم بعده بالاصل ؛ فان تلك الحصاة ان كانت فى ضمن مقطوع الارتفاع تصير مقطوع العدم و ان كانت فى ضمن مقطوع البقاء تكون محكومة بالعدم بالاصل .

هذا حكم الاستصحاب بالنسبة الى نفس الكلى لاثبات اثره ،

واما بالنسبة الى الخصوصيتين فهل يمكن الحكم بعدمها بعد ما تقدم من عدم امكان اجراء الاصل فى اثباتهما ام لا ، فيه اشكال ، والمصرح به فى كلام الشيخ قدس سره هو الاول لكن قال : فيما لو لم يكن مانع عن اجراء الاصلين كما فى الشبهة المحصورة . وما ذكره قدس سره انما يتم بناء على ثبوت المقتضى للاصل ، فى اطراف الشبهة ويكون عدم الجريان مستنداً الى المانع ، وهو لزوم المخالفة العملية ، واما اذا قيل بعدم المقتضى له فى اطرافها من جهة لزوم التناقض فى مدلول ادلته لو قيل بشمول الاخبار الدالة عليه لما يعلم اجمالا بنقض الحالة السابقة فلا يجرى

الاستصحاب في اطراف الشبهة مطلقا ، حتى فيما اذا لم يوجد مخالفة عملية ، و قد تقدم تحقيق الكلام في البرائة ، وكيف كان فلو علم اجمالا بثبوت تكليف مترتب على احد الخاصين يجب مراعاته بحكم العلم الاجمالي ، كما اذا كان لكل من الخصوصيتين اثر تكليفي فانه بعد العلم بحدوث احديهما يعلم بثبوت احد التكليفين المررد بين ان يكون اثر التلك الخصوصية او هذه ، و ذلك كوجوب الوضوء او الغسل عند العلم بحدوث رطوبة مرددة بين البول والمنى فيما اذا لم يعلم بالحالة السابقة او علم بكونه متطهرا فيها على ماسياتى .

ثم انه قد يتوهم فى منع جريان الاستصحاب بتوهم آخر اشار قدس سره اليه

بقوله : وتوهم كون الشك الخ و حاصله ان الشك فى بقاء الكلى و ارتفاعه مسبب عن الشك فى حدوث ما هو متيقن البقاء على تقدير حدوثه وهو محكوم بعدم الحدوث باصالة عدمه و معه لا يبقى مجال لاستصحاب بقاء الكلى لعدم جريانه فى المسبب مع جريان الاصل السببى .

والفرق بين هذا التوهم والتوهم الاول ان الاول مستند الى نفس دوران الكلى بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث ، من غير ملاحظة الحكم بعدم حدوثه (و ان كان محكوما به) اما من جهة كون وجوده بعين وجود الفرد او من جهة ارتباطه معه ، و فى الثانى مستند الى تسبب الشك فى البقاء عن الشك فى وجوده فى ضمن الفرد مع ملاحظة الحكم بعدمه الملازم للحكم بعدم الكلى . و بعبارة اخرى نظر الاول الى نفس الدوران بين ما يقطع بعدمه و ما يحكم به ، و نظر الثانى الى ملاحظة جريان الاصل فى ما يحكم بعدمه ، فيكون المانع نفس جريان الاصل فيه لا الحكم بعدمه باجراء الاصل فيه ، فافهم فانه لا يخلو عن دقة .

و قد اجاب المصنف عن اصل التوهم بوجوه ثلاثة .

احد ها ما اشار اليه ، بقوله: لعدم كون بقاءه الخ و توضيحه ان الشك
 فى وجود شئى ، الذى عبارة عن احتمال وجوده و عدمه ، قد ينشأ طرفاه عن
 الشك فى وجود شئى آخر و عدمه ، كالشك فى طهارة الملاقى للجسم الذى يكون
 مستصحب النجاسة ، و قد ينشأ احد طرفيه عن احتمال فى شئى و الطرف الآخر
 منه عن احتمال فى شئى آخر ، ففى القسم الاول لامجال لجريان الاستصحاب
 فى المسبب مع جريانه فى السبب بخلاف القسم الثانى ؛ فانه لامعنى لجعل اجراء
 الاصل بالنسبة الى احد الاحتمالين دليلا على رفع المشكوك بشك ناش عن ذاك
 الاحتمال و عن احتمال آخر قائم بشئى آخر ، و ما نحن فيه من هذا القبيل فان
 الشك فى بقاء الكلى ليس مسببا عن الشك فى حدوث ما يقطع ببقائه على تقدير
 حدوثه حتى يقال باغناء الاصل الجارى فى عدم حدوثه عن اجرائه فى الكلى ، بل
 مسبب عن الشك فى وجوده فى ضمن ما يكون مقطوع الارتفاع على تقدير
 حدوثه او فى ضمن ما يكون مقطوع البقاء على تقدير حدوثه و بعبارة اخرى عن
 العلم الاجمالى يكون الحادث المتيقن هو الفرد المقطوع البقاء او الارتفاع ، ولا
 يمكن اجراء الاصل فيه لمعارضته فى كل طرف مع الاصل فى الطرف الآخر و مع
 عدم اجراء الاصل فى السبب يصح اجرائه فى المسبب فيستصحب الكلى من
 غير محذور .

وثانيها ما اشار اليه ، بقوله : مع ان بقاء القدر المشترك الخ و حاصله
 ان التوهم مبنى على ثبوت الملازمة بين وجود الفرد و وجود الكلى ليكون الاصل
 فى الفرد مغنيا عن الاصل فى الكلى ، وهى ممنوعة لما تقدم من ان التحقيق ان الكلى
 موجود بعين وجود الفرد ، و على هذا يسقط هذا التوهم ، و يرجع الى توهم تردد
 الكلى بين مقطوع الارتفاع و مشكوك الحدوث ، و هو التوهم المتقدم و قد عرفت
 جوابه .

و ثالثها ما اشار اليه بقوله: على انه لو سلم الخ و حاصله انه لو سلمنا
 الملازمة و قلنا بكون الشك فى حدوث مقطوع البقاء مسببا للشك فى بقاء الكلى ،

نقول بان اجراء الاصل فيه لايزاحم اجرائه فى الكلى؛ ضرورة ان ماقرع سمعك من عدم اجراء الاصل فى المسبب مع جريانه فى السبب انما يكون فيما اذا كانت السببية بينهما شرعيا لاعقليا ولا عاديا، ولا على القول بالاصل المثبت، و فيما نحن فيه ليس كذلك؛ فانه لاشبهة فى كون اللزوم بينهما عقليا لوضوح ان عدم الكلى من اللوازم العقلية لعدم وجود الفرد لامن اللوازم الشرعية .

بقى فى المقام شئى و هو ان الشيخ قدس سره كما عرفت مثل لما كان الشك فى بقاء الكلى من جهة الراجع بما اذا علم بحدوث البول او المنى و لويعلم الحالة السابقة و قال فيه بوجود الجمع بين الطهارتين، فاذا فعل احديهما وشك فى رفع الحدث فالاصل بقاءه، و مراده قدس سره من التقييد بما اذا لم يعلم الحالة السابقة هو اخراج ما لو علم بها وكانت حدثا و ذلك لان ما اذا علم بالحالة السابقة وكانت طهارة يكون مثل ما لو لم يعلم بها اصلا فى الحكم .

و تفصيل ذلك انه اذا خرج منه رطوبة مرددة بين البول والمنى فلا يخلو اما ان يعلم بالحالة السابقة و اما ان لا يعلم بها، و على الاول اما ان يعلم بانها الحدث الاصغر او الاكبر او الطهارة فهانها صور اربع، الاولى ان يعلم بالحالة السابقة و انها الاصغر، بان كان وقت حدوث الرطوبة على غير وضوء، و حكم هذه الصورة اجراء الاصل فى عدم حدوث المنى؛ لانه على تقدير كون الخارج بولا لا اثر له ولا يوجب تكليفاً جديداً، و قد تقدم فى تنبيهات الشبهة المحصورة ان المعلوم بالاجمال على تقدير انطباقه على احد الطرفين ان لم يكن له اثر ولا يوجب تكليفاً جديداً، لا يجب الاجتناب عنه، كما فيما نحن فيه؛ فان الرطوبة المشتبهة لو كانت بولا لم تحدث فى حقه تكليفاً جديداً، فالرطوبة المشتبهة مرددة بين ما لا اثر له و هو البول لكونه محدثا بالاصغر ولا تأثير للحدث بعد الحدث، و بين ماله اثر و هو المنى و هو مشكوك الحدث، فحاله حال ما لو شك فى اصل خروج المنى منه مع العلم بكونه محدثا بالاصغر او خرج منه شئى مردد بين المنى غيره مما لا يوجب حكما كالمذى و نحوه .

و منه يظهر حكم الصورة الثانية اعنى ما لو علم بكون الحالة السابقة هى الحدث الاكبر بطريق اولى : اذلاثر للمعلوم بالاجمال اصلا ؛ ضرورة ان الخارج على كالاتقديرين غير مؤثر، اما اذا كان بولا فلعدم تأثيره فى ايجاب الوضوء مع الجنابة لوجوب الغسل عليه على اى حال و عدم الوضوء لكفاية الغسل حيثذ فى رفعه، و اما اذا كان منيا فلعدم تأثير الحدث بعدالحدث.

و وجه اولوية هذه الصورة ظاهر لان فى الاولى و ان كان على تقدير كون الخارج جنابة يحتمل تكليفا جديداً و هو الغسل لكنه لما كان الاحتمال بدويا لم يؤثر فى احداث تكليف منجز بحيث يكون موجبا لتنجز التكليف بالغسل، بخلاف هذه الصورة حيث لا يكون اصل التكليف فيها محتملا على كل تقدير .

ففى هاتين الصورتين لامجال لاستصحاب الكلى بعد الوضوء او الغسل من غير اشكال .

و حكم الصورة الثالثة وهى ما لو علم بكون الحالة السابقة هى الطهارة هو وجوب الجمع بين الطهارتين، فلواتى بواحدة منهما وشك فى تحقق الراجع للحدث المعلوم اجمالا يكون محلا لاستصحاب الكلى المعلوم ، فيترتب عليه احكامه، من دون ثبوت ما يترتب على كل واحد من الخصوصيتين من الاثر .

فان قلت لامجال لاستصحاب الكلى فى هذه الصورة ايضا ؛ بوجود اصل حاكم عليه و هو اصالة عدم تحقق الجنابة؛ و ذلك لانه بعد خروج الرطوبة المشبهة يعلم قطعاً بانتقاض وضوئه بما خرج منه على كل تقدير، و يشك فى انتقاض طهارته الكبرى ويجرى الاصل فى بقائها من غير معارض؛ اذلاصل فى عدم انتقاض الوضوء؛ للقطع بانتقاضه .

قلت هذا توهم فاسد لان العلم التفصيلى بانتقاض الوضوء و ان كان صحيحا لكنه لا يوجب العلم التفصيلى بالناقض ، و الموجب للاحتياط بالجمع بين الطهارتين هو العلم الاجمالى بكون الناقض مؤثراً للوضوء او الغسل بعد العلم بمؤثرته فى احداث تكليف منجز، غاية الامر يكون مردداً بين الغسل او الوضوء،

و اصالة عدم حدوث الجنابة لا يثبت كون الحادث بولا حتى يثبت تعبداً انتقاض الطهارة المعلومة بما يوجب الوضوء، و مع عدم ثبوته لا بد من مراعات التكليف المعلوم بالاجمال المررد بين الامرين، فلامحيص بحكم العقل الاعن الجمع بين الطهارتين .

و اما حكم الصورة الرابعة اعنى الجهل بالحالة السابقة فيجب الجمع بين الطهارتين؛ للعلم الاجمالي بتأثير الحادث فى احداث خطاب منجز مررد فى البين، مع عدم اصل حاكم عليه؛ لمعارضة اصالة عدم حدوث سبب الغسل باصالة عدم حدوث سبب الوضوء من غير اشكال .

و ما ذكرناه من الاختلاف فى الحكم بين الصورتين الاولتين والاخيرتين انما هو على تقدير ان لا يكون الحدث بعد الحدث مؤثراً، و اما على القول بتأثيره بناء على تداخل المسببات دون الاسباب فحكم الجمع سواء فى صحة استصحاب الكلى المررد؛ لثبوت التأثير فى الاولين ايضاً على كل تقدير فتأمل .

قوله: واما اذا كان الشك فى بقاءه الخ اقول هذا هو القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى، و هو ايضا على ثلاثة اقسام . **الاول** ان يكون الشك فى بقاء الكلى من جهة الشك فى وجود فرد آخر غير ما هو متيقن الحدوث و الارتفاع مقارنا لوجود ما هو متيقن الارتفاع بان يتحمل وجوده مع وجوده، كما اذا علم بوجود الكلى فى ضمن البق و شك فى وجود الفيل مع البق ايضاً بحيث لو كان موجوداً لكان الكلى باقيا فى ضمنه بعد ان عدم البق، **الثانى** ان يكون من جهة الشك فى حدوث فرد آخر مقارنا لارتفاع الفرد المقطوع ارتفاعه، كما اذا شك فى المثال المتقدم فى حدوث الفيل مقارنا لارتفاع البق، **الثالث** ان يكون من جهة الشك فى تبذله بفرد آخر، كما فى الكلى المشكك مثل ان كان اللون القابض للبصر موجوداً فى ضمن مرتبة شديدة من السواد و قد زالت قطعا و شك فى ان السواد هل زال بالكلية او تبديل الى مرتبة اخرى اضعف من المرتبة الاولى، و هذا ايضا على نحوين **اولهما** ان تكون المرتبة المشكوكه فردا مبينا مع

المقطوعة عند العرف بحيث يكون عندهم من قبيل المتواطىء ، و ان كان بالدقة العقلية من مراتب حقيقة واحدة ، و ذلك كالكشك في تبدل الاحمرار بالاصفرار حيث يرى العرف بينهما المبينة **وثانيهما** ان يكون في نظرهم ايضا من افراد الحقيقة الواحدة المشككة، و ذلك كلاحمرار القوي و الضعيف .

و اما حكم هذه الاقسام فالمستظهر من كلام الشيخ قدس سره هو جواز الاستصحاب في القسم الاول والاخير من الاخير و المنع في الباقي ، و المختار عند المصنف هو المنع في جميع الاقسام المذكورة الا في الاخير من الاخير ، **وهو الاقوى** و ذلك لان الكلى في جميع الاقسام لما كان موجودا في ضمن فرد محقق علم بوجوده و ارتفاعه كان تلك الحصاة المعالومة منه مقطوع الارتفاع قطعاً ، و وجوده في ضمن فرد آخر يكون مشكوكا من اول الامر .

ولا يصح مقايسة المقام بالقسم الثاني ؛ ضرورة ان فيه كان الكلى متيقن الوجود بوجود فرد مردد بين مقطوع البقاء والارتفاع ، بحيث لو كان باقياً لكان الباقي عين الموجود الاول ، و هذا بخلاف هذا القسم فان وجوده قطعاً كان بفرد معلوم و بقائه لو كان انما يكون بفرد آخر ، مشكوك و من المعلوم ان وجوده في الفرد المعلوم مغاير لوجوده في الفرد المشكوك فليس متعلق الشك هو متعلق اليقين ، فاليقين متعلق بوجود لا يكون مشكوك البقاء والشك متعلق بوجود لا يكون مقطوع الحدوث ، فلا يتحقق ار كان الاستصحاب .

و توهم جريانه في النحو الاول من القسم الاخير ؛ بدعوى ان المشكوك لما كان مع المتيقن من افراد حقيقة واحدة فيصدق انه يكون بقائه حقيقة بالدقة ان لم يكن كذلك بنظر العرف ، فاسد ؛ لكون الملاك في الاستصحاب هو نظر العرف لا العقل ، و لذا لا يصح جريانه فيما لم يكن نقضاً بنظرهم و ان كان نقضاً بالدقة العقلية ، كما يصح جريانه فيما كان نقضاً عندهم و ان لم يكن كذلك عقلاً .

قوله : و مما ذكرنا الخ لما عنون التنبيه بنوعان كون الكلى من الاحكام ، اراد ان ينبهها هنا بجريان الاقسام المذكورة في الحكم الكلى ، في موضوعات

الاحكام و متعلقاتها ايضاً سواء كان فى الشبهات الموضوعية ، او فى الحكمية ،
اما الاولى فواضح كما فى مثال الحيوان المشكوك بقاءه ببقاء فرده او للشك فى
 كونه فى ضمن فرد مقطوع البقاء او الارتفاع او للشك فى وجود آخر يكون
 على تقدير وجوده مقطوع البقاء .

اما تصوير جريان اقسام الكلى فى الشبهات الحكمية مع كون المستصحب
 موضوعاً للحكم فمشكل جداً ، و قد يتصور للقسم الثانى من اقسام الكلى بالرضاع
 و الكرا اذا تردد الاول بين ان يكون المحرم منه متحققاً بعشر رضعات او بخمس
 عشر رضعة ، و الثانى بين ان يكون تسعماً رطل او الفاوماً تارطل ، فيقال عند
 تحقق عشر رضعات او تسعماً رطل بان الاصل عدم تحقق الرضاع المحرم فى
 الاول والكر فى الثانى اعنى عدم الكلى منهما المتحقق اما فى ذاك او ذاك فيثبت
 الاثر المترتب على عده بما هو عدم الكلى ، و لكن لا يخفى ما فيه ، و اما بقية
 الاقسام ففى تصويره اشكال فضلاً عن صحته ، **ولعل** المصنف اراد جريانه فيها
 فى كل ما يكون متصوراً لامطلقاً ، ولعله الى هذا اشار بقوله ؛ فلا تغفل .

ثم ان الشك فى بقاء الحكم الكلى يتصور تارة فى النسخ كما اذا
 نسخ الوجوب مثلاً و شك فى بقاء مطلق الرجحان الجامع بينه وبين الاستحباب
 او الجواز الجامع بنيه و بين غير الحرمة من الاحكام ، و منشأ الشك فى الاول
 يمكن ان يكون اموراً .

الاول ان يعلم بتحقيق الرجحان فى ضمن الوجوب المرتفع بسبب النسخ
 ويشك فى بقاء الرجحان من جهة الشك فى وجود ملاك الاستحباب مقارنة مع الوجوب
 بان كان العقل ذاملاكين الا ان ملاك الوجوب لكونه اقوى صار منشأً لفعليته و
 كان فعليته مزاحماً مع فعلية الندب ، بحيث يستحيل فعلية الندب مع بقاء فعلية
 الوجوب ، و اذا نسخ الوجوب ارتفع المزاحم عن فعلية الاستحباب فيصير فعلياً
 بسبب تحقق ملاكه ، فوجود ملاكه يكون مقارنة لفعلية الوجوب ، و حدوث فعليته
 مقارنة مع ارتفاعه ، فيكون الشك فى حدوث الحكم الندبى مقارنة لارتفاع الوجوب

فیدخل فى القسم الثانى من القسم الثالث .

الثانى ان يكون الشك فى بقاء الرجحان من جهة حدوث ملاك الندب عند ارتفاع الوجوب فيكون حكمه الفعلى و ملاكه كلاهما حادثان عند ارتفاع الوجوب، و هذا ايضا داخل فى القسم الثانى من الثالث ، و ليس مبنى هذين التصورين الالتزام بكون الندب و الوجوب من افراد حقيقة واحدة و التفاوت بينهما يكون بالشدة و الضعف، و يمكن تصوير الشك فى الثانى اعنى فى بقاء الجواز ايضا بهذين النحويين كما لا يخفى .

الثالث ان يكون الشك بعد ارتفاع الوجوب فى ارتفاع الرجحان بالكلية او بتبدله بمرتبة اخرى اضعف من مرتبة الوجوب، و هذا التصوير مختص بالاول؛ ضرورة ان التفاوت بين الوجوب و غير الندب لا يكون بالتشكيك كما لا يخفى، و على هذا فيدل فى النحو الاول من القسم الثالث من اقسام القسم الثالث، ضرورة ان الوجوب و الندب عند العرف متباينان و ان لم يكن كذلك بالدقة العقلية بناء على كونهما حقيقة واحدة و التفاوت بينهما يكون بالشدة و الضعف، و لكن لا يخلو عن منع؛ لعدم تعقل ما ذكر فى وجهه؛ لان المطلب على التحقيق امر بسيط قائم بالنفس .

وقارة فى غير مورد النسخ كما اذا كان حكما مردداً بين الندب و الوجوب بحيث لو كان ندبا لكان مرتفعا بسبب مزاحمة حكم وجوبى آخر معه ، او بسبب دخول وقت فريضة واجبة، كما اذا كان المشكوك صلوة ركعتين مثلا و دخل وقت الفريضة و قلنا بعدم جواز النافلة فى وقت الفريضة ، و حينئذ لو كان حكم تلك الصلوة ندبيا ارتفع قطعاً لو كان وجوبيا يكون باقيا قطعاً، فيكون مطلق الرجحان المتيقن وجوده مردداً بين مقطوع البقاء او الارتفاع، فیدخل فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى فيصح استصحابه لو كان لنفس الرجحان المطلق اثر على ما تقدم فى القسم الثانى .

ثم ان الشيخ قدس سره قد تعرض فى المقام لنقل كلام من الفاضل التونى،

و حاصله ان المشهور تمسكوا فى نجاسة الجلد المطروح الذى لا يكون عليه اثر تصرف المسلم باستصحاب عدم التذكية ، و اورد عليهم الفاضل بان اثبات النجاسة باصالة عدم التذكية موجب لاثبات احد اللازمين بسبب اجراء الاصل فى الملزوم الاعم ، و ذلك لان عدم التذكية يلزم الحيوة او الموت بحتف الانف ، و النجاسة ملزومة لعدم التذكية اللازم مع الموت حتف الانف او الحيوة ، و ما كان متيقنا سابقا هو عدمها اللازم مع الحيوة ، فاثبات موت حتف الاتف بعدمها اللازم مع الحيوة مساوق لاثبات وجود العمر فى الدار باستصحاب بقاء الضاحك فيها الذى كان متحققا مع وجود زيد فيها .

هذا حاصل مراده ، و لا يخفى انه بقاء على ما افاده يكون من قبيل القسم الثانى من القسم الثالث من الاستصحاب الكلى ؛ اذ عدم المذبوحية السابقة كان ملازم مع الحيوة المرفوعة قطعاً ، و يكون الشك فى بقاءه مع ملزوم آخر و هو الموت حتف الانف فيكون فى استصحابه اشكالان ، احدهما من جهة الاشكال فى اصل جريان الاستصحاب فى هذا القسم (و لولا اثبات الاثر المترتب على الكلى) ، و ثانيهما كونه مثبتاً لاثبات اثر لازمه الذى هو الموت حتف الانف ، و لا يخفى انه ليس من قبيل الكلى و الفرد اصلاً بل يكون من قبيل اللازم و الملزوم ؛ و لهذا تمسك فى ابطال استصحابه بتنظيره بالكلى و الفرد ، و قال : و ليس التمسك بهذا الاستصحاب الامثل التمسك على وجود عمر و فى الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد فى الدار .

قال الشيخ قدس سره ما حاصله : ان ما ذكره من عدم جواز التمسك باستصحاب عدم التذكية لاثبات موت حتف الانف متعين جداً ، لكن نظر المشهور فى تمسكهم بالاستصحاب للنجاسة ليس اثبات الموت حتف الانف ، بل لان النجاسة عندهم يثبت بنفس عدم التذكية من غير حاجة الى اثبات كونها مية ، بيان ذلك ان الظهارة و الحلية مترتبان على عنوان المذكى ، و النجاسة و الحرمة مترتبان على ما لم يذك لا على المية ، و يصح التمسك لعدم التذكية باجراء الاصل فيه ،

ولا يكون مانعا عن اجرائه الامايتوهم من **المور** كلها مدفوعة .
منها مترتب حكم النجاسة و الحرمة في لسان الدليل على الميتة ، مثل
 قوله تعالى : « **حرمت عليكم الميتة** » و نحوها . و **منها** عدم الحالة السابقة لعدم
 التذكية بناء على ترتب الحكم عليه . و **منها** عدم الاثر لعدم التذكية بناء على كونه
 عدما ازليا بل الاثر انما يترتب عليه في حال الشك ؛ ضرورة ان عدمها الذي
 يكون في حال الثيقن به لا يترتب عليه حكم النجاسة و الحرمة ؛ لتحقق العدم
 الازلي في حال الحيوة مع انه ليس محكوما بالحكمين و **منها** ان عدم التذكية
 المتيقنة كان مقارنا لامر مرتفع قطعا و هو الحيوة ، و المشكوك منه مقارن مع امر
 آخر و هو موت حتف الانف ، فلا يمكن اثبات هذا العدم المقارن مع ثبوت
 الموت حتف الانف باستصحاب هذا المقارن مع الحيوة لتبديل الموضوع .

و وجه اندفاعها برمتها **اما الاول** فلاستفادة كون الحكمين مترتبين على
 عدم التذكية ، من جملة من الادلة ، مثل قوله تعالى : « **ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم
 الله عليه** » و نحوها ، و الظاهر ان ما عبر فيه بعنوان الميتة يكون المراد منه هو
 غير المذكى ، و وجه صحة التعبير بالميتة عن غير المذكى هو كون الميتة مع
 المذكى من الضدين الذين لاثالث لهما فاذا لم يكن مذكى ، فلامحالة يكون
 ميتة ، فيصح التعبير عن الحكم الثابت لغير المذكى بكونه ثابتا للميتة للتلازم
 الوجودى بينها و بين غير المذكى ، و اثبات ما ذكرناه خارج عن طور الاصول ،
 فلا بد فيه من مراجعة الفقه .

و الظاهر ان مراد الشيخ قدس سره ان الميتة عبارة عن امر عدوى وهو
 كل مالم يذك بالتذكية الشرعية ؛ لانه قال (فكل مالم يذك فهو ميتة) فعلى هذا
 يكون تقابلهما مع المذكى بالايجاب والسلب و فيها **احتمالات** اخر ، **احدها** ان
 يكون عبارة عن امر وجودى و هو خصوص مامات حتف الانف ، فيكون تقابلهما
 حينئذ بالتضاد . **ثانيها** ان تكون عبارة عماز هق روجه مطلقا و لو بالتذكية فيكون
 مساوقا للميت لانها خرج منها المذكى ، فيكون المذكى اخص منها . **ثالثها**

ان تكون عبارة عن عدم التذكية عما من شأنه ان يكون مذكى ، بجعلها عبارة عن نفس ذاك المركب من الوجود والعدم . **رابعا** الاحتمال الثالث لكن بجعلها امرا وجوديا منتزعا من ذاك المركب لانفسه ، و على هذين الاحتمالين يكون تقابلها مع المذكى تقابل العدم و الملكة . ولا يبعد ان يكون الاحتمال الاخير هو الاظهر .
و اما الثانى فللقطع بكون عدم التذكية عدما ازليامسبقا بالحالة السابقة ، فالتوهم بالمنع عن تحقق عدمها سابقا ساقط جداً .

و اما الثالث فبانه لا يحتاج فى الاستصحاب ان يكون المتيقن مما يترتب عليه الآثار فى زمان اليقين به بل يكفى فيه ترتب الاثر عليه و لوفى حال الشك ، كما فى الاستصحابات التعليقية .

و اما الرابع فلان مقارنة العدم مع شئى ، لا تستلزم استناده الى ذاك الشئى حتى يكون هو مع مقارنه . مقارنا لامر آخر ، بل هو هو فى جميع الحالات من غير تفاوت فيه اصلا ؛ و السر فيه انه دائما مستند الى عدم علته لالى وجود ما يقارنه ، و ذلك واضح بعد ملاحظة السنخية بين العلة و المعلول ، و ان علة العدم لا يكون الا العدم .

فتلخص من جميع ما ذكرناه صحة ما افاده الفاضل التونى فى نفسه ، لكن لا يرد على المشهور فى شئى ؛ لعدم تمسكهم بالاصل لاثبات كون الحيوان ميتة ، و مبنى الاعتراض هو ذلك .

هذا حاصل مرام الشيخ قدس سره ، و الحق ان الميتة ليست عبارة عن غير المذكى بل هى تقابل المذكى تقابل العدم و الملكة ، و قد حققنا شرح ذلك فى تنبيهات البرائة مع ترتب عليه من الثمرات فراجع .

قوله : لافرق فى المتيقن الخ المراد بالامور القارة هى الامور التى يمكن اجتماع اجزائها بعضها مع بعض فى الوجود ، و بالتدرجية ما لا تكون كذلك ، و ذلك كالزمان نفسه و الزمانيات كالحركة و التكلم و نحوهما و ما اخذ الزمان قيدها له كالصوم المقيد بالنهار .

اما الامور القارة فلا ينبغي الاشكال فى صحة استصحابها على حسب ما تقدم. و اما التدريجية فقد يتوهم فيها المنع عن صحة استصحابها؛ وذلك بدعوى عدم اتحاد متعلق اليقين و الشك فيها؛ اذا المتيقن مرتفع قطعاً و المشكوك منها مشكوك الحدوث ، فاعتبر ذلك فى مثل التكلم حيث ان المتيقن منه العدم قطعاً و ما شك فى بقاءه لا يكون تلك القطعة المعلومة الارتفاع ، بل يكون مشكوك الحدوث ، لكنه مندفع بان هذا يتم لو قلنا فى الاستصحاب بلزوم كون المتيقن عين المشكوك بالدقة العقلية، اما اذا قلنا بان المعتبر فيه اتحادهما بالنظر المسامحى العرى كما هو الحق على حسب مامرت اليه الاشارة ، و سياً تى انشا الله تفصيلاً ، فلا؛ لانه مالم يتخلل فى البين عدم بل كان متصلًا؛ يكون باقياً حقيقة ، و لو تخلل العدم فى البين لكن بحيث لا يضر بالاتصال عرفاً و ان كان مضرًا به بالدقة العقلية ، يكون كذلك ايضا للاتحاد العرفى الذى هو الملاك فى صحة الاستصحاب؛ لان المعتبر فى الاستصحاب هو صدق النقض فى مورده عرفاً لولا الاستصحاب ، و صدق البقاء عرفاً عند الاستصحاب ، و هذا الملاك موجود فى المقام .

و تفصيل ذلك ان الامر التدريجى الذى نريد استصحابه اما يكون هو الزمان نفسه او الامر الزمانى او الفعل المقيد بالزمان .

اما الاول فلا اشكال ان الزمان من حيث انه زمان غير قابل للاستصحاب لعدم تعلق حكم شرعى به و عدم تصوير الشك فيه ، نعم قد انتزعت منه قطعات فى عالم الاعتبار محدودة بحدود متغايرة قد سميت باسامى مختلفة ، فقطعة منها المحدودة بحدين متعينين سمى باليوم ، و قطعة بالليل ، و اخرى بالاسبوع ، وهكذا بالنسبة الى الشهر و السنة و القرن ، و كذا كل يوم الى ساعات و دقائق ونحوهما ، فاليوم مثلاً يكون امراً موجوداً و هو المحدود بحد ما بين الطلوع الى الغروب يمكن تعلق القطع بتحقيقه و الشك فى بقاءه ، و يكون الشك متعلقاً ببقاء ما تيقن بحدوثه ، فيتحقق ان كان الاستصحاب من غير اشكال اصلاً ، نعم قد يتصور الاشكال

من جهة اخرى و هو كون الاستصحاب فيه فى بعض الموارد من قبيل الشك فى المقتضى، و ذلك كما اذا علم بانقضاء عشرات ساعات من اليوم قطعا و شك فى ان اليوم هل ينقضى بانقضاء العشر او يكون احدى عشر فيبقى الى الغروب مقدار ساعة؛ اذلا يمكن الاستصحاب حينئذ مع الشك فى كون اليوم عشرات ساعات او احدى عشر، و ذلك بخلاف ما لو علم بكونه عشر ساعات و شك فى انقضاء العشر، فيصح الاستصحاب فيه من غير ارتياب .

و هذا الذى ذكرناه من صحة الاستصحاب انما يتم اذا كان الاثر مترتبا على نفس اليوم و غيره من قطعات الزمان، و اما اذا كان مترتبا على اتصاف ذاك الآن باليوم او بالليل او نحوهما على نحو مفاد كان الناقصة لا على نفس وجودهما على نحو مفاد كان التامة فلا يثبت باستصحابهما الاعلى القول بالاصل المثبت؛ ضرورة ان اصالة بقاء اليوم لا يثبت اتصاف ذاك الآن بكونه يوما لكن اغلب ما يكون الاثر ثابتا لقطعات الزمان يكون من قبيل الاول؛ و ذلك كوجوب الصوم المترتب على وجود النهار، او وجود شهر رمضان و جواز الاكل المترتب على بقاء الليل فى رمضان و جواز الاتيان بنافلة الليل المترتب على بقائه ايضا و نحوها مما لا يخفى .

و مما ذكرناه يظهر عدم صحة اثبات اولية اليوم المشكوك بانه اول الشوال باستصحاب بقاء رمضان الى زمان القطع بارتفاعه؛ ضرورة ان من اجراء اصالة بقاءه لا يثبت اولية الشوال لكى يترتب عليه احكام العيد، نعم يمكن اثبات آخرية شهر رمضان باستصحاب بقاءه الى زمان القطع بارتفاعه اذا كان لها اثر شرعى من قرائة دعاء الوداع و نحوها؛ فان زمان القطع بانقطاع الشهر المستصحب، يكون آخره الاستصحابى، قطعا، فاذا كان الاثر مترتبا على آخر الشهر يثبت اخريته بدليل التنزيل بمعنى ترتيب احكام الآخر الواقعى على الآخر الاستصحابى، ولا يقاس اخريته باولية شهر الشوال؛ اذا ثبت اوليته باجراء الاصل فى بقاء رمضان يكون من اثبات موضوع بجريان الاصل فى موضوع آخر، كما ان باصالة عدم

دخول شوال ايضا لا يثبت كون اليوم المقطوع كونه من شوال ، انه اول الشوال كما هو ظاهر .

فان قلت فعلى هذا كيف يمكن ترتيب احكام العيد على اليوم السدى يقطع بكونه من شوال بعد انقضا الرضان الاستصحابى ، و ترتيب احكام العرفة و العيد على يوم التاسع و العاشر ، وكذا بالنسبة الى بقية الاعياد و الايام الذى لها حكم فى الشرع كالغدير و العاشوراء ، و نحوهما ، مع ان بناء الاصحاب و عملهم على ترتيب الاحكام على تلك الايام ، و لو كانت ثابتة بالاستصحاب ، فلذا تريهم يعاملون معاملة لىالى القدر مع اللىالى التى تكون تاسع عشر او احدى وعشرين او ثلاثة وعشرين من اول الشهر الثابت اوليته او باستصحاب عدم دخوله الى زمان القطع به ، او باستصحاب بقاء الشهر الماضى الى زمان القطع بارتفاعه .

قلت اما بالنسبة الى اولية الشهر لاثبات احكام العيد مثلا فيمكن ان يقال بالتقريب المتقدم فى اثبات آخريه الشهر الماضى ، و حاصله ان الاوليه عبارة عن امر مركب و هو وجود شئى بعد مالم يكن ، و بعبارة اخرى الوجود المسبوق بالعدم ، و من المعلوم امكان اثبات المركب الذى يكون احد جزئيه معلوما بالوجدان باجراء الاصل فى جزئه الآخر ، و فى المقام كون هذا اليوم من شوال مقطوع به و عدم كون يوم السابق عليه منه مشكوك ، و قد اثبتناه بالاستصحاب اعنى استصحاب بقاء الرضان ، فيصير ذاك اليوم المقطوع به انه من شوال محكوما بكونه مسبوقا بآخر الرضان ، و هذا هو معنى الاوليه السدى اردنا اثباته . و لا يكون الاصل حيثئذ مثبتا ؛ لمامر مراراً من امكان اثبات الجزء العدمى من المركب عن امر وجودى و عدمى بالاصل اذا كان جزئه الوجودى محرزاً بالوجدان .

و يمكن ان يقال بان عنوان الاوليه كغيرها من التاسعية و العاشريه و نحوهما ثابت للمعلوم بعنوان انه معلوم ، و مع قطع النظر عن العلم لواقع له ، بمعنى ان العرفة مثلا هو اليوم الذى يتعيد بكونه عرفة ، و هذا جار فى الاوليه و

غيرها، و لكنه بعيد جدا لعدم التزامهم به قطعاً، كما ان احتمال ان يكون الاولية مر كبا عن امر وجودى و عدمى ايضا بعيد جداً .

فالصواب فى الجواب ان يقال بانه ليس المراد من نفي حجية الاصول المثبتة امتناع اثبات اللوازم غير الشرعيه، او الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة اللوازم غير الشرعيه، عقلاً، بل المراد منه عدم تكفل دليل حجية الاستصحاب لاثباتها، و على هذا اذا قام دليل من الخارج لاثباتها فى مورد خاص تأخذ به فى خصوص هذا المورد، و لا يلزم منه الالتزام بحجية الاصول المثبتة مطلقاً حتى فيما لم يتم على حجيته دليل، و فى الموارد المذكورة يكون الاجماع دليلاً على ترتب تلك اللوازم على الاستصحاب فلامحذور حينئذ فى كونه مثبتاً بعد قيام الاجماع على حجيته كما هو واضح .

قوله: الا انه مالم يتخلل الخ و ذلك كما فى قطعات الزمان من اليوم و الليل .

قوله: بل وان تخلل الخ و ذلك كما فى الزمانيات مثل التكلم حيث انه مع تخلل العدم بينها حقيقة لا يضر بالحكم ببقاء الاتصال عرفاً .

قوله: كانت باقية مطلقاً او عرفاً الخ بقائه مطلقاً فى الزمان و عرفاً فى ماتخلل العدم بينها مع عدم انقطاع اتصالها عرفاً .

قوله: مع ان الانصرام و التدرج الخ يعنى لو فرض فى الاستصحاب بقاء المستصحب على ما كان بالدقة العقلية، يمكن ايضا فى الحركة فى الأين و نحوها من الامور التدريجية بالنسبة الى الحركة التوسطية؛ لانها امر قار مستمر الوجود، اعنى كون الشئى بين المبدء و المنتهى الذى يحصل منه فى الخيال الحركة القطعية، و هى ما يرتسم فى الخيال من كون الشئى بين المبدء و المنتهى، و ذلك كالنقطة الجواله و الدائرة المرسومة منها، حيث ان الاولى موجودة فى الخارج والثانية مرتسمة فى الخيال، فالاولى بمنزلة الحركة التوسطية والثانية بمنزلة القطعية، و مع وجودها فى الخارج اذا شك فيها بعد اليقين بها يصح استصحابها

بالدقة العقلية بلانظر مسامحى عرفى .

و مما ذكرنا فى حقيقة الحركة التوسطية يظهر ما فى كلام المصنف :
من ان الحركة القطعية هى كون الشئى فى كل آن فى حد او مكان ؛ فان الحركة
بهذا المعنى تنطبق على التوسطية .

قوله: فانقدح بذلك انه لامجال الخ و ذلك لما تقدم من تحقق ار كان
الاستصحاب فى مثل الليل و النهار من اليقين السابق و الشك اللاحق بالنظر
العرفى بل بالنظر الحكيمى ، نعم قد تقدم انه لامعنى لاستصحاب نفس الزمان مع
قطع النظر عن القطعات المعتبرة فيه ؛ لعدم تعلق الشك به كما لا يخفى .

قوله : و كذا كلما اذا كان الشك فى الامر التدريجى الخ بعد الفراغ
من تصحيح جريان الاستصحاب فى الزمان ، اراد ان يذكر وجه صحته فى الزمانيات ،
و ذلك كالحركة و التكلم و نحوهما ، و الشك فيها ايضا كما فى قطعات الزمان
يتصور على قسمين اما من جهة المقتضى و اما من جهة الرفع ، فالاول كما اذا
شك فى بقاء الحركة من جهة الشك فى استعداد المتحرك لها ، كان يشك فى كونه
مقتضيا للحركة عشر ساعات او ازيد ، فيشك بعد انقضاء العشرة فى بقاء الحركة ،
و الثانى كما اذا قطع بقاء اقتضاء الحركة فى المتحرك لكنه يشك فى بقائها من
جهة الشك فى الرفع عنها .

و لاشكال فى صحة استصحابها من جهة ما نحن فيه اعنى جهة كونها
تدريجى الوجود ؛ و ذلك بعين ما تقدم فى الزمان من صدق ار كان الاستصحاب
من اليقين السابق و الشك اللاحق و تعلقه بما تعلق به اليقين ؛ لصحة القول بان
الحركة كانت متيقنة و الآن تكون مشكوكة ، و اما بالنسبة الى قسميه من المقتضى
و الرفع فهو امر آخر غير ما عقد التنبيه عليه ، بل هو مبنى على ما تقدم من النزاع
فمن يقول بجريانه فى الشك فى المقتضى يقول بجريانه فى المقام ايضا ، و من
يخصص حجيمته بالشك فى الرفع كما هو الحق يخصص به فى المقام ايضا .

والحاصل ان النزاع فى جريانه مطلقا او اختصاصه بالشك فى الرفع

غير الاشكال فى جريانه فى الامور غير القارة الذى يكون عقد هذا التنبيه لدفعه .
ثم انه بين الزمانيات و الزمان فرق ، و هو انه قد تقدم عدم صحة
جريان الاصل فى نفس الزمان الابدع اعتبار تقطيعه بقطعات ، بخلاف الزمانى
كالحركة فانه يمكن جريان الاصل فيها بنفسها ، كما يمكن اجراء الاصل فيها
بعد اعتبار تقطيعها بقطعات معينة يسمى كل منها باسم خاص كالطواف والشوط ،
فانه قد يكون الشك فى بقاء الحركة بما هى حركة بلا اعتبار تقطيع فيها ، فيصح
استصحابها اذا كان لبقائها اثر شرعى ، و قد يكون فى بقاء قطعة منها كما اذا
شك فى بقاء الطواف فيستصحب بقاءه ايضا ، و كذا بالنسبة الى التكلم قد يراد
اثبات نفس التكلم بالاستصحاب و قد يراد اثبات قطعة منه الموسومة باسم خاص
كالتكلم بالموعظة و الدرس و قراءة القرآن و الدعاء ، بان كان اشتغاله بالتدريس
متيقنا و شك فى بقاءه فيستصحب بقاءه ، و فى مثل قراءة القرآن قد يراد اثبات
الاشتغال بقراءة سورة معينة .

و لاشكال فى صحة جريان استصحاب الكلى باقسامه فى المقام ؛ فانه
اذا كان مشتغلا بقراءة سورة يس مثلا و شك فى فراغها فحينئذ يمكن استصحاب
الاشتغال بقراءة اذا كان لها اثر شرعى ، كما يمكن استصحاب اشتغاله بقراءة
خصوص سورة يس اذا كان لها اثر شرعى ، و يكون هذا من قبيل القسم الاول
من اقسام الكلى .

و اذا اشتغل بسورة قد شك فى انها سورة يس او سورة التوحيد مثلا
بحيث لو كانت سورة التوحيد لفرغ منها و لو كانت سورة ليس لماتت و يكون
مشغولا بها فيصح استصحاب الكلى من القراءة المرددة بين الفردين ، و لا يجوز
استصحاب الفرد لعدم اليقين السابق به و يكون من قبيل القسم الثانى من اقسام
الكلى ، و اذا علم الاشتغال بسورة يس وانها قد تمت و شك فى اشتغاله بسورة
اخرى مقارنة تمامها فلا يجوز استصحاب القراءة و يكون من قبيل القسم الثانى
من اقسام القسم الثالث من الكلى ، و اما القسم الاول و الثالث من القسم الثالث

فلا يتصور فى المقام، هذا بالنسبة الى الحركة و التكلم .
 و اما نبع الماء و جريانه فلا اشكال ايضا فى صحة استصحابه اذا كانت
 له حالة سابقة و يترتب عليه اثره الشرعى اذا كان مترتبا على نفس النبع ، و اذا
 كان الاثر مترتبا على ما يلزمه عقلا او عادة فلا يمكن اثباته الا على القول
 بالاصل المثبت ، فلا يصح اثبات وجود الماء فى الحوض مثلا باستصحاب بقاء
 النبع بسبب الملازمة بينه و بين وجود الماء فيه .

ثم ان تصوير قسمى الاستصحاب من الشك فى المقتضى و الراجع جار
 فى المقام ايضا؛ فانه قد يكون الشك فى بقاء النبع من جهة الشك فى زوال
 مقتضيه و قد يكون من جهة طرو المانع عنه مع العلم ببقاء مقتضيه، و جريان الاصل
 فى القسمين مما او فى الاخير فقط مبنى على النزاع المتقدم، و الانفص تدرىجته
 غير مانع عن اجرائه .

و مما ذكرنا يظهر الكلام فى الشك فى خروج الدم و سيلانه و بقاء
 الرحم على صفة القاذفية، و تفصيل الكلام فيه ان يقال قد يكون الشك فى بقاء
 ذلك الدم فى اول رؤيته بحيث لو كان باقيا الى ثلثه ايام لكان حيضا و لو انقطع
 قبل الثلاثة لكان استحاضة، و اخرى يكون الشك بالنسبة الى الدم الموجود بعد
 العادة قبل العشرة فى بقائه بعد العشرة بحيث لو كان باقيا الى بعد العشرة لكان
 استحاضة و لو انقطع على العشرة فما دون لكان حيضا، و ثالثة يكون الشك فى
 الفترة الواقعة فى ايام العادة، بانها هل تستمر حتى تكون طهراً، او تنقطع و يحيى
 بعد ها الدم حتى تكون حيضا، و رابعة فى الفترة الواقعة بعد ايام الدم فيشك فى
 استمرارها الى العشرة حتى تكون طهراً او انقطاعها برؤية الدم فى العشرة حتى
 تكون حيضا .

امافى الصورة الاولى فالظاهر جواز استصحاب بقاء الدم الى الثلاثة
 للحكم بحيضيته فيكون اصلا حاكما على اصالة عدم الحيضية كما ان الظاهر
 جوازه فى الصورة الثانية فيثبت به عدم الحيضية ، لان بقائه الى ما بعد العشرة

ينفى كونه حيزاً فيكون حاكماً على اصالة بقاء الحيضية .
 و اما الصورتين الاخيرتين فيمكن ان يقال فيهما بجريان الاصل فى بقاء
 الفترة الحادثة فيحكم بالطهر كما عليه المشهور من حكمهم بوجوب الغسل
 عليها اذا رأى النقا بعد العادة و **يمكن** ان يقال فيهما بجريان الاصل فى بقاء
 الرحم على فاذية الدم، حيث ان الفترة المتخللة بحكم العدم فى نظر العرف ،
 و **يمكن** ان يفصل بين ما اذا كانت الفترة بعد العادة، فيقال بالاول كما عليه المشهور
 او فى العادة فبالثانى كما عليه بعض، و لكل وجه، لكن يبقى التأمل فى صحة
 جريان اصل الاستصحاب فى مثل تلك الفروع لكونها من الامور المستقبلية القابلة
 لان يدعى بانصراف اخبار الاستصحاب عنها، و تمام الكلام فى محله .

هذا تمام الكلام فى الزمانيات ، و **اما الامور القارة** المقيدة بالزمان
 كالامساك المقيد بكونه نهاريًا فهو الذى اشار اليه المصنف :

بقوله و اما الفعل المقيد بالزمان الخ فحاصله ان المصرح به فى كلام

الشيخ قدس سره انه ينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه لان الشئى المقيد
 بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء لان البقاء وجود الموجود الاول فى الان الثانى،
 و لما كان هذا الكلام مجملاً و كان على اجماله غير صحيح فصله المصنف بما
 يمكن اجراء الاستصحاب فى بعض الصور و لا يمكن اجرائه فى بعضها و **تفصيله**
 ان الشك فى بقاء المقيد يتصور على اقسام ، **احدها** ان يكون من جهة الشك
 فى بقاء قيده كما اذا علم بوجوب الامساك النهارى و شك فى بقاء النهار و
 ارتفاعه و **ثانيها** ان يكون من جهة الشك فى حدوث حكم آخر بوجوب الامساك
 فى الليل بعد القطع بارتفاع النهار من جهة ملاك آخر غير ملاك الامساك النهارى بحيث
 يكون كل واحد من الحكمين من قبيل وحدة المطلوب و **ثالثها** ان يكون الشك فى بقاء
 الحكم بعد القطع بارتفاع النهار مع القطع بكونه ظرفاً لثبوت الحكم لا قيده
 مقوماً لموضوعه .

و **رابعها** ان يشك فى بقائه مع الشك فى كون الزمان اخذ قيدهً او ظرفاً،

و**خامسها** ان يكون من جهة الشك فى بقاء الحكم بمرتبة منه لازمة الامتثال الى ما بعد انقضاء الزمان بحيث يكون الموضوع المقيد به تمام المطلوب لاصله بحيث يكون اصل الامسك مطلوباً بعده ايضاً ، فيكون تقيده بالزمان من باب تعدد المطلوب .

اما الصورة الاولى اعنى ماكان الشك من جهة بقاء الزمان و ارتفاعه ، فلايخلو من ان منشأ الشك قد يكون من جهة الشبهة المفهومية كان لايعلم بان النهار هل هو عبارة عما ينتهى الى زمان استتار القرص او الى ذهاب الحمرة المشرقية بعد العلم باستتار القرص ، و قد يكون من جهة الشبهة الموضوعية كان يعلم انه عبارة عما ينتهى الى استتار القرص و لكن يشك فى استتاره .

ثم على التقديرين اما ان يعلم بكونه مأخوذاً ظرفاً ، او قيداً ، او يكون شاكاً فى نحو اخذه ، **ا**ما فيما كان الشك فى بقاءه من جهة الشبهة المفهومية فلامجال لاستصحابه ولا لاستصحاب بقاء الامسك ، بل لابد من الرجوع الى البرائة او الاشتغال ، و **ا**ما فيما كان من جهة الشبهة الموضوعية و كان مأخوذاً ظرفاً فلا اشكال فى صحة استصحابه لاثبات وجوب الامسك فيه كما هو الواقع فى استصحاب النهار فى شهر رمضان ، و **ا**ما اذا اخذ قيداً فقد صرح المصنف بجواز الاستصحاب ايضاً **باستصحاب** نفس القيد يعنى الزمان ، ولا يخفى ما فيه ؛ لان اجراء الاصل فيه بان يقال الاصل بقاء النهار - لا يثبت - اتصاف الامسك بكونه فى النهار ؛ فان مفاد الاصل هو وجود النهار الذى هو مفاد كان التامة و الذى هو موضوع الحكم اتصاف الامسك بالنهارية الذى هو مفاد كان الناقصة و من المعلوم ان من اثبات مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة الاعلى القول بالاصل المثبت ، **او باستصحاب** نفس الامسك المقيد بان يقال كان الامسك النهارى متيقناً سابقاً و شك فى بقاءه مقيداً و الاصل بقاءه ، و هذا الاصل يجرى فيما كان له اتصال بان يكون امراً مستمراً ثابتاً عند العرف ، و ان كان تدريجى الوجود عند العقل ، و ذلك كالامسك المذكور حيث انه قابل للاشارة عند العرف ، بان يقال هذا

الامسك المتحقق كان نهاريًا فيستصحب بقائه على ما كان ، بخلاف مثل الصلوة النهارى فانه لا يصح ان يقال عند الشك فى انقضاء الزمان المقيد به بان هذه الصلوة اعنى التى يريد ان يوقعها عند الشك فى انقضاء زمانها انها كانت نهارية فتكون الآن كما كان ؛ لان هذه الصلوة لم تكن قبل هذا الآن ، حتى تكون متصفة بالنهارية .
و جريان الاصل فيها على نحو الاستصحاب التعليقى بان يقال هذه الصلوة الموجودة فى حال الشك فى انقضاء قيدها كانت بحيث لو وجدت فى النهار كانت نهارية ، فاسد ؛ لانها لو وجدت فى النهار لم تكن هذا الفرد من الصلوة ؛ لان الموجودة منها فى زمان تيقن بكونه من النهار مغايرة لما توجد فى زمان الشك ؛ لعدم اتصالها بها ، نعم لو كان مشغولا بالصلوة و دخل فيها فى زمان يعلم بكونه من النهار ثم طرء الشك فى انقضاء النهار يصير مثل الامسك النهارى فى كونها امرا متصلا قابلا للاستصحاب ، فانقده بذلك ان الاصل غير جار فى المقيد على الاطلاق ، و لعله الى ذلك و الى المناقشة فى استصحاب القيد اشارة بقوله فتأمل .
و اما الصورة الثانية وهى ما اذا علم بارتفاع القيد و شك فى بقاء الحكم من جهة الشك فى حدوثه بعد انقضاء زمان الاول بملاك آخر فى حدوثه فلا مجال فيها لاستصحاب الحكم الثابت سابقا ؛ ضرورة انه متيقن الارتفاع قطعاً ؛ اذا المقيد بما هو مقيد يستحيل ان يبقى مع زوال قيده ، و الحكم الحادث بعد ارتفاع الاول لو كان فهو حكم جديد لموضوع مغاير مع موضوع الحكم السابق ، فاذا كان الجلوس المقيد بكونه قبل الزوال و اجبا و علم بتحقيق الزوال فلامعنى لاستصحابه الى ما بعد الزوال بوصف كونه مقيدا بما قبل الزوال بان يقال الاصل بقاء حكم الجلوس المقيد بكونه قبل الزوال الى ما بعده ؛ اذا الجلوس فيما بعد الزوال غيره قبله ، و هذا مما اشكال فيه .

انما الكلام فى انه هل يصح استصحاب العدم الازلى اعنى عدم الحكم الثابت ازلا قبل الشرع الى ما بعد الزوال المصرح به فى كلام المصنف حيث يقول : **فلامجال الاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان** ، والمستظهر من كلام الشيخ

قدس سره فى الجواب عن التراقى رحمه الله هو الاول، ولا يخفى ما فيه مع عدم استقامته لمختار الشيخ حيث ان المورد من موارد البرائة لا الاستصحاب؛ لكون الشك فى اصل ثبوت التكليف، ويكون نفس الشك فيه كافيا، لحكم العقل بالبرائة كما لا يخفى.

و اما الصورة الثالثة وهى ما اذا شك فى بقاء الحكم مع العلم بارتفاع الزمان، لكن لم يكن الزمان قيداً بل اخذ ظرفاً، والمراد بجعل الزمان ظرفاً للحكم لا قيداً انه ليس دخيلاً فى الحكم بحيث يكون من قيوده الموجب لارتفاع الحكم بارتفاعه لكنه اعتبره لاجل نكته فى اعتباره كتهية المكلف للامثال مثلاً، و الا فالمطلوب ايجاد المأموره فى اى زمان اتفق، و يكون الشك فى بقاءه حينئذ اما من جهة رفعه برفع او بعدم اقتضاء فى بقاءه بان يكون من قبيل الشك فى الرفع او المقتضى، و هذا مما لا اشكال فى استصحابه مطلقاً، عند من يرى حجية الاستصحاب فيما كان الشك فى المقتضى، او فى خصوص الشك فى الرفع عند من يقول باختصاص حججه به.

و لاجل الاستصحاب عدمه الازلى حينئذ؛ لانه قد انقلب الى الوجود قطعاً، و كون الوجود مردداً بين كونه فى قطعة خاصة من الزمان، و كونه ازيد لا يوجب صحة استصحاب العلم بعد تسليم حكم الشارع بان المتيقن فى زمان لا بد من ابقائه، **ولا يتوهم** ان الزمان و ان اخذ ظرفاً لا بد ان يكون من قيود الموضوع ضرورة دخله فيما هو المناط لثبوت الحكم؛ و ذلك للعلم بعدم مدخليته فى ثبوت الحكم، بل المفروض ان جعله ظرفاً انما هو لكون حكمة فى جعله كما قدمناه، مثل تهية المكلف و نحوه مما لا نعلمه، فلاحاجة الى ما اجاب به المصنف.

بقوله: نعم لو كانت العبرة فى تعيين الموضوع بالدقة الخ و ذلك لانه

لو كانت العبرة فى تعيينه بالدقة ايضا لا يكون الموضوع متعدداً فى زمانين لعدم دخل الزمان فيه بان يكون من قيوده و مقوماته، بل لو كان الحكم باقياً فى زمان الثانى يكون هو الحكم السابق بالدقة؛ **ولا يرد** عليه بان لا يمكن تعلق الشك فى بقاءه بعد

كونه على ما كان سابقاً؛ وذلك لان الشك انما نشأ من جهات اخرى غير مرتبط بانقضاء الزمان، مثل الشك في وجود الرافع او وجود ما يشك في رافعيته او الشك في استعداده للبقاء زائداً على مقدار اخذ الزمان ظرفاً له و نحوها .

ثم ان للفاضل النراقي قدس سره في المقام كلاماً قد اشار اليه الشيخ قدس سره و حاصله دعوى جريسان استصحاب الحكم السابق و عدمه الازلي و معارضة الاستصحابيين ، قال في المنقول من كلامه : اذا علم ان الشارع امر بالجلوس يوم الجمعة و علم انه واجب الى الزوال و لم يعلم بوجوده فيما بعده، فنقول كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة و فيه الى الزوال و بعده معلوماً قبل ورود امر الشارع، و علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة و علم ارتفاعه و التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، و صار بعده موضع شك، فهاهنا شك و يقينان، و ليس ابقاء حكم احد اليقينين اولى من ابقاء حكم الآخر انتهى .

وانت بعد ما احطت خبراً بما قدمناه تعلم بفساده؛ لانه لا يخلو اما ان يكون الزمان ظرفاً للحكم السابق او قيداً له فعلى الاول لا مجال لاستصحاب العدم، و على الثاني لا مجال لاستصحاب الوجود، و ان كان في جريسان استصحاب العدم ايضا كلام قد اشرنا اليه، فكان توهمه قدس سره قد نشأ من ملاحظة كون الموجود امر واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشك، فادعى جريسان استصحاب الوجود، و ملاحظة تقطيع وجودات ذلك الموجود و جعل كل واحد منها بملاحظة تحققه في زمان مغايراً للآخر فيؤخذ بالمتيقن منها و يحكم على المشكوك بالعدم، فادعى جريسان استصحاب العدم، و ما تفتن ان الجمع بين النظريين ممتنع؛ اذ اللحاظ الاول مبني على اخذ الزمان ظرفاً، واللحاظ الثاني مبني على اخذه قيداً، ولا يمكن اخذه قيداً و ظرفاً معاً في قضية واحدة بالنسبة الى موضوع و محمول واحد، فلامحالة يكون مأخوذاً على احد النحويين و معه لا مجال الا لاحد الاستصحابيين، و الى ما ذكرنا يشير المصنف بقوله « لا يقال فاستصحاب كل واحد » الى آخر ما اجاب عنه بقوله « فانه يقال » .

واما الصورة الرابعة وهى ما اذا شك فى كون الزمان قيداً او ظرفاً ، فقد يقال فيه بعدم جريان الاستصحاب ؛ و ذلك لانه مع الشك فى اعتباره قيداً يكون الموضوع مشكوكا و مع الشك فيه لامجال لاستصحاب الحكم .

لكن التحقيق صدق بقاء الموضوع بالمسامحة العرفية ، فحينئذ مع الشك فى بقاء الحكم الذى لم يعلم كون الزمان قيداً من موضوعه او ظرفاً له يستصحب وجوده ، ولا مجال لاستصحاب العدم حينئذ ، نعم لو كان مبنى الاستصحاب على بقاء الموضوع بالدقة لما كان مجال الاستصحاب العدم على كلام فيه ، ولا يجرى استصحاب الوجود حينئذ .

و اما الصورة الخامسة وهى ما كان الشك فى ارتفاع الحكم بعد ارتفاع الزمان المقيد به بجميع مراتبه بان كان على نحو وحدة المطلوب ، او بقاء بعض مراتبه بعد ارتفاع بعضها الاخر ، بان كان على نحو تعدد المطلوب فهو ما اشار اليه المصنف .

بقوله : نعم لا يبعد الخ والاقوى فيها جريان الاستصحاب لكن بالنسبة الى اصل الحكم لا المرتبة المقيدة منه بالزمان ؛ اذ هى مرتفعة قطعاً ، فيكون حكم الاستصحاب بالنسبة اليها حكم المقيد بالزمان ، و بالنسبة الى اصل الحكم كالمأخوذ ظرفاً ، ولا يخفى ان الاستصحاب فيه من قبيل القسم الثالث من اقسام القسم الثالث ، و قد عرفت فيما مضى صحة اجرائه الا فيما كانت المرتبة المستصحبة مغايراً مع المرتفعة عند العرف كالصفرة بالنسبة الى الحمرة والاستصحاب بالنسبة الى الوجوب ، و كون مانحن فيه من هذا القبيل يحتاج الى التأمل ، ولعله لذلك امر المصنف بالتأمل الجيد :

قوله : ازاحة وهم الخ المتوهم هو صاحب المناهج رحمه الله فى تمة كلامه المتقدم فانه قدس سره بعد ما جعل التعارض بين استصحاب وجود الشئى و عدمه كما فى مثل وجوب الامساك جعل التعارض ثانياً بين استصحاب وجوده

و استصحاب عدمه فيما اذا كان الشك فى بقاءه من جهة طرو مايشك فى رافعيته و مثل له بما اذا شك فى وجوب الصوم اذا عرض مرض يشك فى بقاءه و جوبه معه . و اجرى التعارض ايضا بين استصحاب وجوده و استصحاب عدم جعل سببه فيما اذا شك فى بقاءه من جهة الشك فى مقدار تأثير سببه فى بقاءه كما اذا شك فى بقاء الطهارة الحاصلة من الوضوء بعد حصول المذى بسبب الشك فى ان الشارع هل جعل الوضوء سببا فى حصول الطهارة بعد المذى ايضا ، و كما اذا شك فى بقاء النجاسة فى الثوب لو غسل مرة بسبب الشك فى ان الشارع جعل الملاقات سببا لتأثير النجاسة بعد الغسل ايضا فقال فيهما بمعارضة استصحاب بقاء الطهارة فى المثال الاول ، و بقاء نجاسة الثوب فى المثال الثانى ، مع اصابة عدم سببية الوضوء و الملاقات لتأثير الطهارة و النجاسة بعد المذى و الغسل ، هذا خلاصة ما افاده قدس سره .

و الجواب عنه ، اما بالنسبة الى المثال الاول ، اعنى فى مثل الصوم الذى شك فى بقاءه و جوبه من جهة طرو مرض يشك معه فى بقاءه ، فيعلم بالقياس الى ما تقدم فى اعتبار الزمان فانه لا يفرق فى جعل شئى قيماً او ظرفاً بين كونه زماناً او غيره فكما انه فى الزمان قلنا بإمكان اخذه على احد النحويين و جريان احد الاستصحابين بناء على كل واحد من النحويين فكذا اذا كان حالا من الحالات كالمرض ؛ فان الصوم قد يؤخذ مقيداً بعدمه و قد يؤخذ فى حال عدمه ، فعلى الاول ينتفى وجوبه قطعاً بطرو المرض ، و اذا شك فى بقاءه بعد طروه يكون المشكوك حكماً آخر ثابتاً لموضوع مغاير مع الاول ، فلا مجال لاستصحاب الوجود حينئذ ، و على الثانى اذا شك فى بقاءه بعد طروه يكون المشكوك متحداً مع المتيقن ، فلا مجال لاستصحاب عدم حينئذ ، فلما كان الجواب منه يعلم بمقايسة ما ذكر فى الزمان و يذكر الجواب عن المثاليين الاخيرين لم يتعرض المصنف له ،

و حاصل الجواب ان الشك فى بقاء الطهارة بعد المذى و هى الطهارة

الحدثية اوبقاء نجاسة الثوب بعد غسله مرة وهى ما يقابل الطهارة الخبثية دائما يكون من جهة الشك فى وجود الرافع لهما و هو المذى فى الاولى والغسل مرة فى الثانية لامن جهة الشك فى مقدار تأثير اسبابها ؛ اذا لشارع ماجعل طهارتين بالوضوء ولا جعل الوضوء موجبا لحدوث طهارتين احديهما قبل المذى والثانية بعده ، و كذلك فى الملاقات ماجعلها موجبا لحدوث نجاستين احديهما قبل غسل الثوب مرة والثانية بعده ، حتى يقال بان الثانية مشكوكة فيرجع الى اصل عدم جعلها . بل المجمعول بجعله انما هو الاثر اعنى الاثر المترتب على الوضوء او الملاقات سواء كان ذاك الاثر من الامور الخارجية كما فى باب الوضوء حيث انه صفة نفسانية قائمة بالنفس يعبر عنها بالنور ، او من الامور الاعتبارية كالملكية ونحوها ، و بعد تحقق ذاك الاثر يكون بقائه مستنداً الى علل بقائه مالم يرفعه رافع ، فالمذى اذا شك فى رافعيته لامجال الا لاستصحاب بقاء الطهارة فى المثل الاول والنجاسة فى الثانى ، ولا مجال لاستصحاب عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذى ، او اصالة عدم جعل الملاقات سببا للنجاسة بعد الغسل مرة ، والحاصل ان الاحكام الوضعية بعد وضعها على القول بكونها مجعولة ، او بوضع الحكم التكليفى المنتزعة منه بناء على القول بكونها مترعات من التكاليف ، يكون نحو وضعها من هذه الجهة مشابها بوضع الحجر على الارض ، حيث انه بعد وضعه بطبعه يقتضى الدوام لولا الرافع ، لا ان واضعه جعله على الارض بنحو جعل البسيط ، و جعل دوام وضعه عليها ايضا حتى يكون له وضعان ، وكذا فيما نحن فيه ماجعل الشارع الا جعلاً واحداً منشاء لانتراع ذاك الحكم من دون جعل دوامه او فى الجملة او فى وقت دون وقت ، بل المجمعول بجعله باق ببقاء علل بقائه مالم يرفعه رافع كما هو ظاهر .

قوله : الخامس انه كما لا اشكال فيما اذا كان المتيقن الخ المستصحب قد يكون حكما فعليا منجزا و قد يكون تعليقيا ، ولا اشكال فى صحة

الاستصحاب فى الاول ، واما الثانى فقد يشكل فى صحة جريانه فيه من وجهين احدهما ما اشار اليه :

بقوله : و توهم انه لاوجود الخ كانه اشارة الى ماهو المنقول عن صاحب المناهل حاكيا عن والده صاحب الرياض قدس سرهما ، حيث قال فى الرد على الاستدلال بحرمة العصير من الزبيب بالاستصحاب : انه يشترط فى حجية الاستصحاب ثبوت امرا و حكم فى زمان من الازمنة ، ثم يحصل الشك فى ارتفاعه ، ولايكفى مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقديرى باطل انتهى وحاصله ان المعلق لاوجود له قبل وجود المعلق عليه و مع عدم وجوده فلا متيقن فى السابق حتى يستصحب فيختل احد ركنى الاستصحاب . والجواب عنه انه لا بد فى الاستصحاب من الوجود المتيقن السابق مطلقا سواء كان موجوداً محققاً فعليا او موجود تعليقيا ، غاية الامر فى الثانى يثبت بالاستصحاب نحو وجوده السابق ومن سنخه ، وما ذكر من توهم عدم وجود السابق مطلقا ممنوع ؛ ضرورة ان تحقق كل شئى بحسبه ، فاذا قلنا ماء العنب يحرم استعماله عند الغليان فهناك ثلاثة اشياء لازم و ملزوم و ملازمة ، والمراد باللازم هو الحرمة اللازمة للغليان ، وبالملزوم هو الغليان نفسه ، و بالملازمة سببية الغليان للحرمة . اما الملازمة فهى متحققة بالفعل و ليس فيها تقييد ، ضرورة انها حاصلة ولو لم يحصل الغليان لان صدق الشرطية لا يستلزم صدق الشرط بل تجتمع مع كذبه ايضا ، و اما اللازم اعنى الحرمة فلها وجود مقيد بوجود ملزومها اعنى الغليان بحيث لو حصل الملزوم لحصل ، و هذا الوجود التقديرى نحو من الوجود فى مقابل عدمه اعنى مقابل ان يقال لو حصل الغليان لا تحصل الحرمة ، فالحرمة المعلقة على الغليان قبل حصوله وان لم يكن موجوداً فعلا بمعنى انها لا تكون حكما فعليا منجزاً ، الا انها موجودة فى مقابل عدمها المطلق فهى لا يكون موجوداً فعلا ، لانه لا يكون موجوداً اصلا ولو بنحو التعليق

الذى هو نحو من الوجود ، كيف وهو نظير الواجب المشروط على ما تقدم منا تحقيقه موافقا للشيخ قدس سره ، و مخالفما للمصنف ، من انه واجب و متعلق للطلب المطلق قبل حصول شرطه ، لكن المطلوب هو وجود المقيد ، و ذلك الوجود المقيد قبل حصول الشرط واجب لكنه غير منجز و انما يصير منجزا بعد تحقق شرطه ، و فيما نحن فيه ايضا كذلك ؛ لان المفروض انه مورد فعلا للخطاب بالتحريم مثلا ، كما المثال المتقدم ، او الايجاب فيما اذا تعلق الطلب بفعل مقيد كالاكرام المقيد بمجيئى زيد مثلا ، فلو لم يكن له نحو من الوجود لما يقع تحت الخطاب اصلا كما لا يخفى . و حينئذ يتحقق اركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق .

كما ان توهم تبدل الموضوع فى مثل استصحاب حكم ماء العنب لما يصير زيبيا مدفوع ؛ بانه امر آخر غير مرتبط بحشية تعليقية المستصحب ، ولو كان اشكال تبدل الموضوع جاريا لما يفرق فى ما كان المستصحب من الاحكام الفعلية او التعليقية ، فكما انه فى الثانى يشترط عدم تبدل الموضوع كذلك يشترط فى الاول ، **وبالجمله** فحديث تبدل الموضوع والاستشكال به فى المقام اجنبى عما نحن بصدده .

فلا اشكال فى اجرائه من هذه الجهة اصلا ، و يكون متمما لدلالة دليل الحكم لو كان فيه اهمال او اجمال ، و اذا دل الدليل على الملازمة بين الحرمة والغليان فى ماء العنب من غير دلالة فيه على مال الزيبية اما لاجمال فيه او اهمال يكون الاستصحاب معمما للحكم الى حالة الزيبية . فببر كته يثبت التعميم ، كما يكون كذلك بالنسبة الى الاحكام التنجزية الفعلية ، فكما انه لو شك فى بقاء الاحكام الفعلية الثابتة للعنب اذا صار زيبيا لامانع من استصحابه من حيث كونه حكما منجزاً ، كذلك لامانع من استصحابات حكمه التعليقى عند الشك فى بقاءه من حيث كونه حكما تعليقيا ، و ان منع من جهة امر آخر ، كتبدل الموضوع او

كونه شكافى المقتضى و نحوهما .

الوجه الثانى من وجهى الشك فى صحة الاستصحاب التعليقى هو ما

اشار اليه :

بقوله : ان قلت نعم و لكنه الخ و حاصله انه ما من مورد من موارد الاستصحاب التعليقى الا و فيه استصحاب حكم فعلى معارض معه ، فلا يبقى اثر لهذا الاستصحاب مع ابتلائه دائما بالمعارض ؛ وذلك لانه عند الشك فى حرمة العصير الزيبى بالغليان لامحالة يكون العصير قبله محكوما بالاباحة الفعلية ، فبعد الغليان كما يجرى استصحاب حرمة التعليقية الثابتة فى حال عينيته كذلك يجرى استصحاب اباحته الثابتة قبل الغليان ، ولا يكون مورديمكن فرض خلوه عن ذاك المعارض ؛ لكون الموضوع قبل حصول المعلق عليه يكون محكوما بحكم لامحالة هذا .

وقد اجاب الشيخ قدس سره عن ذلك بان استصحاب الحرمة حاكم على استصحاب الاباحة ، فلامعنى لجعلهما متعارضين ؛ وذلك لان الشك فى بقاء الاباحة الازلية مسبب عن الشك فى بقاء الحرمة التعليقية و بعد اجراء الاصل فيها يرتفع الشك عن الاباحة ، كما هو الشأن فى كل اصل سببى مع مسببه .

و اعترض عليه المصنف فى التعليقية كما اشار اليه فى حاشية منه على فى الكتاب ايضا بان الشك فى بقاء الحلية ليس مسببا عن الشك فى الحرمة التعليقية ؛ ضرورة عدم التسبب بين بقاء الحرمة و ارتفاع الحلية لكونهما متضادين ، و قد ثبت فى مبحث اقتضاء الامر بالشيئ النهى عن ضده ، عدم مقدمية عدم احد الضدين لوجود الاخر ، بل عدم احدهما ملازم لوجود الاخر ، فحينئذ يتعارض الاصلان ، ولاجل هذا الاعتراض عدل عما اجاب به الشيخ قدس سره ، و اجاب بوجه آخر عن الاشكال .

بقوله : لا يكاد يضر استصحابه الخ و حاصل ما افاده ان ذاك الموجود

فى حال كونه عنبا له عوارض ثلاث ، **احدها** الحرمة المعلقة على الغليان **وثانيها** الحلية المغياة بالغليان **وثالثها** نفس القضية التعليقية اعنى الملازمة بين الحرمة والغليان ، فالغليان كما يكون شرطا للحرمة يكون غاية للحلية ، فالشك فى بقاء الحرمة المعلقة هو بعينه الشك فى بقاء الحلية المغياة ، فكما انه يصح اجتماع الحلية المغياة مع الحرمة المعلقة قطعاً بلامضادة بينهما فى حال العينية كذا يصح بقائهما استصحاباً فى حال الزببية من غير تضاد بينهما ، فبإثبات الحرمة المعلقة بالاستصحاب ينتفى الاباحة المغياة ؛ لكون الشك فى بقائها عين الشك فى بقاء الحرمة المعلقة ، و بعد انتفائها لا يبقى مجال لجريان الاصل فيها لكى يعارض مع استصحاب الحرمة المعلقة ، فالشك فى حرمة او اباحتها فعلاً متحد مع الشك فى بقاء حرمة المعلقة وحليته المغياة ، واذا ثبت بقاء حرمة المعلقة وحليته المغياة والمفروض حصول الغليان خارجاً الذى هو الشرط للحرمة والغاية للحلية يثبت الاول ويرتفع الثانى فعلاً .

فان قلت اثبات الحرمة الفعلية بعد الغليان باستصحاب بقاء الحرمة المعلقة مثبت ؛ لكون ثبوتها فعلاً ملازم مع بقائها معلقة فلا بد ان يقال الاصل بقاء الحرمة المعلقة الى ما بعد صيرورته زيبياً وغالياً ، فتكون الحرمة الفعلية متحققاً كما لا يخفى .

قلت ليست الحرمة الفعلية من لوازم الحرمة المعلقة واقعا حتى يكون اثباتها باستصحاب الحرمة المعلقة مثبتاً بل هى من لوازم الحرمة المعلقة مطلقاً اعم من ان يكون ثابتة بدليل او باصل عملى فاذا كانت من لوازمها الاعم يثبت بالاستصحاب ولا يكون من الاصل المثبت ، وذلك كما فى حكم العقل بلزوم الامثال المترتب على التكليف الثابت مطلقاً بدليل او اصل عملى .

والحاصل ان كل مستصحب اذا ثبت بالاستصحاب يثبت باستصحابه

لوازمه الاعم من ثبوته الواقعي والظاهري ، وما نحن فيه من هذا القبيل ؛ لان الحرمة الفعلية بعد الغليان من لوازم الحرمة المعلقة بالغليان سواء كانت ثابتة بدليل كما في العنب او بالاصل كما في الزبيب .

ثم ان في المثال المذكور اعنى «ماء العنب اذا غلا يحرم» اشكالا من حيث ان اثبات حرمة مائه بالغليان عند صيرورته زبيبا ولو مع الاغماض عن اشكال تبدل الموضوع والالتزام ببقائه بالمسامحة عرفا متوقف على فرض الماء له ، وهو ممنوع ، بل هو عند صيرورته جافا يلقي في الماء حتى يستنقع ثم يطبخ فالماء الغالى ليس ماء له حتى بالنظر العرفي ، وهذا اشكال فقهي غير وارد في المقام من حيث جريان الاستصحاب التعليقي فلا تغفل .

قوله : السادس لافرق ايضا بين ان يكون المتيقن الخ لا اشكال في صحة استصحاب الاحكام الثابتة في هذه الشريعة عند الشك في بقائها وارتفاعها بالنسخ حسب ما مرت اليه الاشارة ، واما بالنسبة الى احكام الشريعة السابقة فقد يشك في جريانه فيها عند الشك في بقائها وارتفاعها بنسخها في هذه الشريعة من وجوه قد اشار المصنف في المتن الى وجهين منها احدها ما اشار اليه .

بقوله : وفساد توهم اختلال اركان الخ وهذا منقول عن صاحب الفصول قدس سره و حاصل مراده هو المنع عن الاستصحاب فيها بسبب اختلال اركانها ؛ ضرورة ان من المعلوم انه لا بد في اجرائه من اليقين السابق والشك اللاحق و كونهما متعلقين بشيئ واحد بحيث يكون الباقي بحكم الاستصحاب عند الشك هو المتيقن السابق وبالنسبة الى احكام الشريعة السابقة لا تكون تلك الاركان متحققا ؛ وذلك لان الاحكام الثابتة فيها كانت ثابتة في حق الحاضرين في مجلس مخاطبة نبيهم وكانت ثبوتها للغائبين عنه او المعدومين في ذلك الزمان بحكم اشراك التكليف . فلا يكون حينئذ يقيمن بثبوتها في حق المكلفين بالشريعة السابقة الغائبين عن مجلس الخطاب او المعدومين في زمنه ، بل الثابت في حقهم

بدليل اشراك التكليف مثلها ، فاذا لم يكن يقين بثبوتها فى حقهم وان علم بثبوتها فى حق آخرين اعنى الحاضرين فى مجلس الخطاب فلا يكون شك فى بقائها .

والحاصل ان اثبات الحكم الثابت لحاضرى مجلس خطاب النبى السابق فى حق المتأخرين عنهم اعنى الموجودين فى عصر النبى اللاحق بالاستصحاب يكون من قبيل اثبات الحكم الثابت لموضوع بسبب الاصل لموضوع آخر مغاير مع ما هو موضوعه . **قال قدس سره** و لذلك لا يتمسك فى اثبات حكم الحاضرين فى مجلس الخطاب بالنسبة الى هذه الشريعة للغائبين عنه والمعدومين عن زمن الخطاب بالاستصحاب بل يتمسك بدليل الاجماع على الاشراك فى التكليف هذا . وقد اجاب عنه الشيخ قدس سره تارة بالنقض والاخرى بالحل ، **اما الاول** فبالنقض باستصحاب عدم النسخ الجارى فى احكام هذه الشريعة ، فان قال فيه باجرائه بالنسبة الى مدرك الزمانين اعنى قبل وقوع النسخ و بعده ثم اثبات الحكم الثابت فى حقه بالاستصحاب فى حق غيره بدليل الاشراك ، قلنا كذلك نقول باجرائه بالنسبة الى مدرك الشريعتين ثم اثبات حكمه فى حق غيره بدليل الاشراك ، وان لم يكن الاستصحاب الجارى فى حقه نافعا لغيره فليكن الاستصحاب الجارى فى حق مدرك الزمانين ايضا ، كذلك بالنسبة الى غيره ، فالتفكيك بين الاستصحاب والقول بجريانه فى عدم النسخ بالنسبة الى حكم هذه الشريعة وعدم جريانه بالنسبة الى احكام الشريعة السابقة لاوجه له .

واما الحل فيما اشار اليه المصنف ايضا بقوله : **و ذلك لان الحكم الثابت فى الشريعة السابقة الخ** و حاصله ان ما افادوه من تبدل الموضوع مبنى على كون الحكم الثابت فى الشريعة السابقة بنحو القضية الخارجية التى مفادها اثبات الحكم للافراد المتحققة فى ذلك العصر ، وهو فاسد ؛ لان قضية القضايا المتعارفة المتداولة هى القضايا الحقيقية ، وهى التى حكم فيها على افرادها الاعم من

المحقة والمقدرة ، فاثبات ذلك الحكم للأفراد المعدومين فى زمن صدوره ليس اثباتا له لموضوع آخر ، كما ان اثبات الحكم الثابت في هذه الشريعة باصالة عدم النسخ بالنسبة الى غير الموجودين فى زمان ثبوته ليس من قبيل اثبات الحكم لموضوع آخر بالاصل ، فهذا الجواب كما يصحح استصحاب عدم النسخ بالنسبة الى حكم هذه الشريعة ، يصحح استصحابه بالنسبة الى حكم الشريعة السابقة .

قوله : كان الحكم فى الشريعة السابقة الخ خبر بقوله « لان الحكم الثابت فى الشريعة السابقة » وقوله : « حيث كان ثابتا لافراد المكلف » تعليل لاثبات ان تكون القضية حقيقية .

و قوله : « والا لما صح الاستصحاب » اشارة الى الجواب النقضى الذى قدمناه .

و قوله « وكان الشك فيه كالشك فى بقاء الحكم الثابت » اشارة الى حل هذه الشبهة بهذا الجواب فى المقامين اعنى فى الشك فى النسخ بالنسبة الى حكم الشرع السابق او هذه الشريعة .

والتوهّم الثانى ايضا منقول عن الفصول وهو ما اشار اليه المصنف .

بقوله : « واما اليقين بار تفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة »

و حاصله انه لو سلم ثبوت احكام الشريعة السابقة فى حق المتأخرين منهم من المستصحبين ولم نقل باختصاصها بالحاضرين منهم فى مجلس الخطاب ، فبعد ورود شريعتنا نعلم بار تفاع تلك الاحكام كلا بسبب نسخ شريعتنا لشريعتهم فلاشك فى البقاء حينئذ حتى يستصحب ، فيختل احد ركنى الاستصحاب ، كما ان فى الاشكال الاول يختل كلا ركنيه . بل قال قدس سره بمثل ذلك فى العقايد ايضا ، والمنقول عنه هكذا : و يمكن ان يجاب ايضا بان الظاهر من نسخ هذه الشريعة للشريعة السابقة نسخها بالكلية الا ما قام للدليل على عدم نسخه كوجوب

المعارف مع احتمال تعميم النسخ الى الجميع ، بناء على ان وجوب المعارف و شبهه الثابت في شرعنا حادث مغاير للوجوب الثابت في الشرع السابق و انه مماثله ، فنحن مكلفون بالمعارف و شبهها من ثبوتها في شرعنا لامن حيث ثبوتها في الشرايع السابقة انتهى .

و قد اجاب عنه المصنف بقوله: والشريعة السابقة الخ يعنى ان العلم بكون شريعتنا ناسخة لما سبق عليها من الشرايع لا يوجب العلم بنسخ جميع ما في الشرايع السابقة لان معنى نسخها هو عدم بقاء تلك الشريعة بتمام احكامها ، لارتفاعها بتمامها ، كما يظهر من ملاحظة بعض ما ورد في اتحاد ما في هذه الشريعة مع ما في الشرايع السابقة ، و بانضمامها الى ما دل من ناسخية شريعتنا لما قبلها من الشرايع يثبت ما قلنا ، نعم لو كان مقوم الحكم كونه صادراً من النبي صلى الله عليه وآله بحيث كان الصادر من نبينا مغايراً للصادر عن النبي السابق من حيث يكون قوامه بصدوره منه صلى الله عليه وآله دون الحكم الصادر عن النبي السابق حيث ان قوامه يكون بصدوره عنه ، فهما حينئذ حكمان متمثالان مجعولان بجعلين بلسان جاعلين مختلفين ، لكان لما ذكره وجه ، لكنه مبني على كون النبي جاعلاً لا منبأ و مبلغاً ، و هو كما ترى ، ضرورة ان الجاعل للاحكام هو الله تعالى ، و الانبياء عليهم السلام كلهم مبلغون عنه تعالى ، فمع اتحاد نبينا مع النبي السابق في بعض الاحكام لا يصير الحكمان متمثالان كما لا يخفى .

و اما ما افاده من احتمال تعميم النسخ حتى بالنسبة الى المعارف ايضا ، ففيه ما لا يخفى ؛ فانه مع بعده في نفسه ؛ ضرورة اتفاق الانبياء كلا في اصول المعارف ، بل لا يكون الغرض من بعثهم الاتكامل المعارف كما هو واضح ، انه مخالف للآيات الآمرة باتباع ملة ابراهيم عليه السلام ، و الاقتداء بهدى الانبياء عليهم السلام .

قوله: والعلم اجمالاً بارتفاع بعضها الخ هذا اعتراض او رده الشيخ على نفسه بقوله : « فان قلت » و حاصله انا نعلم اجمالاً بنسخ كثير من احكام

الشريعة السابقة و المعلوم نسخه منها تفصيلا قليل ؛ و ذلك لعدم علمنا باحكامها حتى نعرف المنسوخ منها باحكامنا؛ لانسداد باب العلم بها فى حقنا؛ لتحريف ما يديهم مما يزعمون انه من الكتب السماوية بحيث لاحجية لها عندنا، ولقلة ما بلغنا من اخبارنا المروية عن المعصومين صلوات الله عليهم من احكام ساير الشرايع المخالفة لاحكامنا، فحينئذ لا يصير العلم الاجمالى منحلا بسبب العلم التفصيلى بمقدار القليل المعلوم منه تفصيلا ، بل يبقى فى ضمن غير المعلوم تفصيلا بحيث تكون الشبهة من هذه الجهة شبهة الكثير بالكثير الملحقة بالشبهة المحصورة ، فلا يبقى مجال لاستصحاب عدم النسخ؛ اما لمعارضته مع الاستصحاب فى الطرف الآخر، بناء على جريانها و سقوطها بالمعارضة ، او لعدم جريانه فى اطراف المعلوم بالاجمال فى نفسه مع قطع النظر عن المعارضة على اختلاف المسلكين فى الشبهة المحصورة .

و قد اجاب عنه الشيخ قدس سره بوجهين ، احدهما منع وجود العلم الاجمالى بالنسخ فى غير المعلوم نسخه تفصيلا ؛ لان هذا العلم الاجمالى انما يكون قبل مراجعة الادلة و تميز النسخ من احكامنا لما فى الشريعة السابقة و اما بعد المراجعة و تعيين مقدار النسخ من احكامنا لها لا يبقى فى دائرة المشكوكات بعد خروج المعلوم بالتفصيل ، علم اجمالى اصلا حتى يمنع من الرجوع الى الاستصحاب .

والى هذا الجواب اشار المصنف بقوله : **لا فيما اذا لم يكن من اطرافه كما اذا علم بمقداره تفصيلا ، يعنى ان العلم الاجمالى ليس بمانع من الاستصحاب اذا لم يكن المشكوك من اطرافه ، لخروجه عن طرفه بسبب العلم التفصيلى بمقدار من المنسوخات بحيث يكون الباقي بعد اخراج المعلوم بالتفصيل من الشبهة البدوية .**

هذا هو الظاهر من تلك العبارة، و لكن لا يلايمه قوله «**لا فيما اذا لم يكن من اطرافه لا يمكن ان يكون ناظراً خروج المشكوك عن دائرة المعلوم بالاجمال**

من اول الامر ، لاسبب العلم التفصيلي بمقدار منه ؛ و ذلك كما اذا علم اجمالا بحرمة عدة من الغنم السود الواقع في القطيع و اشتبه السود بالبيض ، و شك في حرمة عدة من البيض ايضا ، حيث ان المشكوك خارج عن دائرة المعلوم من اول الامر ؛ لكون المعلوم اجمالا منحصراً في السود ، وفيما نحن فيه يقال ان المعلوم بالاجمال من نسخ الاحكام السابقة هي التي تكون ناسخها فيما بايدينا من احكام هذه الشريعة ، و اذا شك في نسخ حكم من احكام الشرع السابق الذي لم نطلع على ناسخه من احكام حفده الشريعة تكون خارجا عن دائرة العلم الاجمالي ، هذا ، ولكن لا ينطبق على هذا الجواب قوله : « كما اذا علم بمقدار الخ » الظاهر انطباقه على الجواب الاول .

الوجه الثاني منع عدم جواز الرجوع الى الاستصحاب مع تسليم كون

المشكوك من اطراف العلم الاجمالي ؛ و ذلك لخروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء الموجب لجواز الرجوع الى الاصل في الطرف الآخر به اذا العلم الاجمالي ليس منجزا حينئذ على كل تقدير ، اما خروج بعض اطرافه عن مورد الابتلاء ؛ فلان الاحكام المعلومة من شرعنا واجبة العمل سواء كانت من موارد النسخ ام لا ، فالاحكام المعلومة من شرعنا يخرج عن محل الابتلاء و لو كانت من اطراف العلم الاجمالي ؛ اذ لا ثمرة في استصحاب عدم نسخها لاثبات انها هي الثابتة في الشريعة السابقة لعدم اثر عمل على استصحابه بعد العلم بوجود اتباعه و لو كانت ناسخة ايضا ، فيكون الاصل في الطرف الآخر هو الذي غير معلوم حكمه في شريعتنا ، سليما عن المعارض ، فيستصحب عدم نسخها من غير اشكال .

و ذلك كما في العلم الاجمالي بوقوع النجاسة في احد الا نائين المعلوم

نجاسة احدهما المعين تفصيلا ، فانها على تقدير وقوعها في ذلك المعلوم نجاسته لا يؤثر في تنجز تكليف مستقل ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ؛ فان عدم نسخ احكام الشريعة السابقة الموافقة لما علمنا من الاحكام الثابتة في شريعتنا لا يؤثر في احداث تنجز تكليف مستقل بعد كوننا مكلفين باتباع تلك التكاليف المعلومة

من شرعنا و لو كانت ناسخة كما لا يخفى .

قوله: او فى موارد ليس المشكوك منها، الظاهر انه عطف على قوله « تفصيلا » فيصير بيانا للانحلال بوجه آخر ؛ اذ هو على اقسام ، **الاول** ان يعلم تفصيلا بمقدار مطابق للمعلوم بالاجمال ويشك فى الاخر ، كما اذا علم تفصيلا بحرمة عشرة اغنام معيننا بعد العلم الاجمالى بكون القطيع مشتملا على عشرة اغنام محرمة ، وشك فى غنم آخر ، يكون ذاك المشكوك خارجا عن المعلوم بالاجمال بعد انحلاله ، فالشك فيه حيثئذ يكون بدويا ، **الثانى** ان يعلم اجمالا بمقدار المعلوم فى جملة من الغنم ، كما اذا علم اجمالا بحرمة عشرة منها الواقعة فى جملة السود وشك فى حرمة فرد من البيض ، فالعلم الاجمالى الاول ينحل بالعلم الاجمالى الثانى اعنى العلم بحرمة العشرة من السود ، و بعد انحلاله يصير الشك فى الزائد عنه بدويا ، **الثالث** ان يقوم بينة على كون الحرام هو العدة المعينة او فى جملة السود ، وهذا هو الانحلال الحكيمى ، فقوله « كما اذا علم بمقداره تفصيلا » ناظر الى القسم الاول من الانحلال ، وقوله « **او فى موارد ليس المشكوك منها** » ناظر الى القسم الثانى ، وقوله « **وقد علم الخ** » بيان لوجه الانحلال بالقسم الثانى ، يعنى بعد العلم الاجمالى بارتفاع احكام من الشريعة السابقة فى موارد احكام شرعنا بمقدار العلم الاجمالى الاول ، ينطبق العلم الاجمالى الكبير عليه ، ويكون الزائد مشكوكا بالشك البدوى .

قوله: ثم لا يخفى انه يمكن ارجاع الخ اعلم ان الحكم الثابت فى الشريعة السابقة يتصور نحو ثبوته على انحاء **الاول** ان يكون بنحو القضية الخارجية وهو الذى تخيله الفصول **الثانى** ان يكون بنحو القضية الحقيقية وهو الذى اختار المصنف **الثالث** ان يكون بنحو الطبيعة السارية ، والفرق بينها وبين العام الاستغراقى بعد اشتراكهما فى كون الافراد جميعا مشمولا للحكم ، هو ان العموم السريانى يشمل الافراد لامن حيث خصوصياتها بل باعتبار سريان الطبيعة فيها بخلاف الاستغراق **الرابع** ان يكون بنحو القضية الطبيعية ، والمترائى من عبارة الشيخ

قدس سره هو الاخير حيث قال فى الجواب الثانى (وهو جواب الحلى) ما حاصله :
ان الحكم الثابت اولا لم يثبت فى حق اشخاص المكلفين الموجودين ، بل انما
يثبت فى حق المكلف العاقل البالغ فالموضوع للحكم هو هذا العنوان ، انتهى
بمناه ، وهذا كما ترى ظاهر فى اعتبار قدس سره القضية بنحو الطبيعية ؛ لجعله
موضوع الحكم هو المكلف العاقل البالغ من غير مدخلة الاشخاص مطلقاه
وكيف كان فلو كان مراده هو القضية الحقيقية فهو ، **وان كان** مراده ما يوهم ظاهر
كلامه من ان الحكم ثابت للكلى وكون القضية طبيعية لاحقية كما فى ملكية الفقراء
فى باب الزكوة ، والوقف العام ، حيث ان المالك فيها طبيعة الفقراء من غير
مدخلة لاشخاصهم فيها ، **فيرد عليه** ان اعتبار القضية بنحو الطبيعية بعيد فى المقام
جداً ؛ لان البعث والزجر وما يتبعانها من الثواب والعقاب انما يتعلقان بالاشخاص ؛
اذ لا معنى لبعث الطبيعة من حيث هى بلا مدخلة الاشخاص فيها كما لا يخفى ،
اللهم الا ان يكون غرضه قدس سره من عدم مدخلة الاشخاص الاشخاص الخاصة اعنى
الموجودين منها لكى تصير القضية خارجية ، بل يعم الحكم الاشخاص المقدره
منها ايضا لكى تصير حقيقية كما هو المختار ، ولعل قوله فافهم اشارة الى بعد
ذاك عن كلامه كما لا يخفى .

قوله: واما ما افاده من الوجه الاول الخ قد تقدم ان الشيخ قدس سره
اجاب عن الفصول بوجهين ، **الاول** منهما نقضيا منحلا الى نقضين **الاول** منهما
بفرض المكلف ممن ادرك الشريعتين لانه اذا حرم فى حقه شئى سابقا وشك فى
بقاء الحرمة فى حقه فى الشريعة اللاحقة فلان مانع من جريان الاستصحاب اصلا ،
ثم ذكر بعد ما اجاب عنه بالحل فى الجواب عما افاده فى الفصول بقوله : و
لذا يتمسك فى تسرية الاحكام الثابتة للحاضرين الى الغائبين و الموجودين الى
المعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة ، لا بالاستصحاب بما حاصله
ان تسرية الحكم اما من الحاضرين الى الغائبين فليس مورداً للاستصحاب حتى
يكون عدم التمسك به لاجل عدم جريانه بما توهمه من تغاير الموضوع ، اذ لا بد

فيه من المتيقن السابق والشك اللاحق، والغائبين عن مجلس الخطاب مع المشافهين ليس تغايرهما بالزمان حتى يتصور فيه الاستصحاب، قال و لعله سهو من قلمه .
 و اما من الموجودين الى المعدومين فقد افاد قدس سره بامكان التسرية باحد وجهين **احدهما** بالتمسك بالاستصحاب بالوجه المتقدم اعنى الجواب الحلى يجعل القضية حقيقية او طبيعية و **ثانيهما** باجراء الاستصحاب بالنسبة الى من بقى من الموجودين فى زمن الخطاب الى زمان المعدومين فيه، و اتمام الحكم فى حق الآخرين بقيام الضرورة على اشتراك اهل زمان واحد فى الشريعة الواحدة .
 و لا يخفى ان ما ذكره اخيراً من اتمام الحكم فى حق الآخرين بدليل الاشتراك فى التكليف محتاج اليه فى الجواب النقض الذى ذكره اولاً بقوله :
 انافرض الشخص الواحد مدر كاللشريعتين ؛ و ذلك لانه لولاه لم يكن الاستصحاب الجارى فى حقه مفيداً فى شئى اصلاً ، فبعد انضمام دليل الاشتراك اليه يصير حاصل جواب الاول ان بالاستصحاب يثبت الحكم الثابت فى الشريعة السابقة فى حق مدرك الشريعتين ، و بحكم اشتراكنا معه فى التكليف نثبة فى حقنا .

ويرد عليه قدس سره **اولاً** بان التمسك بالاستصحاب لتسرية الحكم من الموجودين الى المعدومين مع فرض القضية حقيقية او طبيعية على ما هو الظاهر من كلامه فاسد ؛ لعدم الاحتياج اليه بوجه اصلاً ؛ ضرورة ان مقام التسرية ليس مورد الشك فى النسخ، بل فى مقام تصوير تسرية الحكم الغير المنسوخ قطعاً الى المعدومين، و مع فرض عدم اختصاص الاشخاص الحاضرين بالحكم و عدم كون القضية، خارجية يكون المعدومون بعد وجودهم موضوعاً للحكم قطعاً بلا حاجة الى الاستصحاب، نعم عند الشك فى نسخه يحتاج الى اثبات عدم النسخ بالاصل لكنه خارج عن مقام التسرية كما لا يخفى .

واما ثانياً فلان ما ذكره اخيراً فى اثبات التسرية من اجراء الاستصحاب فى حق مدرك الزمانين بناء على كون القضية خارجية ثم اتمامه فى حق الآخرين بدليل الاشتراك ، غير مستقيم ؛ لانه لا يخلو اما ان يثبت بدليل الاشتراك اشتراك

المعدومين مع الموجودين فيما لهم من الاحكام الظاهرية الثابتة بالاستصحاب ،
واما ان يثبت لهم الاحكام الواقعية بدليل ثبوتها تعبدًا للموجودين ، للملازمة بين
ثبوتها واقعاً فى حقهم لثبوتها فى حق المعدومين ، فيثبت بالاستصحاب فى حق
المعدومين .

وكلاهما فاسد ان اما الاول ؛ فلان دليل الاشتراك لا يثبت ما للحاضرين
الموجودين من الاحكام الظاهرية فى حق المعدومين ؛ لعدم دليل على ثبوتها ،
بل الدليل على خلافه ؛ لان الاحكام الظاهرية الثابتة بالاصل متقومة بتحقق موضوعها
الذى هو الشك فى البقاء ، ومن المعلوم ان غير مدرك الشريعتين او الزمانين لا يكون
شاكاً فى البقاء ، بناء على اعتبار القضية بنحو الخارجية ، فثبوت الحكم الظاهرى
بالاستصحاب فى حق مدرك الشريعتين او الزمانين الشاك فى بقاء حكمه السابق
حق ، لكن اسراء ذلك الحكم الظاهرى الثابت له الى من لم يدرك الشريعتين
والزمانين بدليل الاجماع على الاشتراك فى التكليف غير صحيح ؛ لعدم كونه
شاكاً فى البقاء ، و معه كيف يعقل جعل الحكم الظاهرى له مع كونه متقوماً
بالشك والاجماع على اتحاد حكم اهل الشريعة الواحدة انما هو مع اتحاد الصنف
لامطلقاً ، بمعنى ان الشاك جعل له الاستصحاب لان الحكم الظاهرى الثابت
للساك ثابت لكل احد ولو لم يكن شاكاً .

وهذا معنى قول المصنف : ضرورة ان قضية الاشتراك ليس الا ان
الاستصحاب الخ .

واما الثانى اعنى كون الاسراء الى المعدومين من جهة الملازمة بين
ثبوت الحكم الواقعى لمدرك الشريعتين او الزمانين و بين ثبوته فى حق الاخرين ،
فاذا ثبت الحكم الواقعى بدليل التعبد فى حق مدركهما يثبت بالملازمة فى حق
الاخرين ، فوجه فساده كونه من الاصول المثبتة لان الاصل لا يثبت ما يلازم المستصحب
كما لا يثبت ملزومه او لازمه المترتب عليه بواسطة غير شرعى ، كما اذا توضحاً

بماء مشتهبه بالنجس حيث ان استصحاب بقاء الحدث لا يثبت نجاسة محال الوضوء ، مع ما بينهما من الملازمة ؛ فان بقاء حدثه ملازم لنجاسة الماء الموجب لتنجس بدنه به .

الوجه الثالث من وجوه الاشكال على استصحاب احكام الشريعة السابقة ما حكي عن الفاضل النراقي ، من تعارض استصحاب الوجود والعدم حسب ما تقدم في التنبيه السابق مع جوابه .

الوجه الرابع دعوى انصراف اخبار الباب الى اثبات احكام شرعنا دون غيره ، بناء على كون حجيته من باب التعبد ، و اما بناء على الظن فبإدعاء كون المتيقن من بناء العقل استصحاب احكام شرعنا دون غيره ، وفيه ان دعوى الانصراف ممنوعة لان منشأه اما كثرة الاستعمال في الافراد الشائعة و اما كثرة وجودها ، وكلاهما مفقودان في المقام ، و اما بناء العقل فدعوى اختصاصه بما ذكر ممنوع كما ترى .

الوجه الخامس انه لو جاز استصحاب احكام الشرايع السابقة لم يجز العمل بالبراءة في شرعنا الا بعد الفحص عن احكام الشريعة السابقة ؛ لاشتراط العمل بها بالفحص عن الادلة ، و مقتضاه الرجوع الى كتب اهل الكتاب ، وهو مخالف لطريقة الفقهاء ، وفيه ان وجوب الفحص انما هو فرع امكانه و هو غير ممكن في المقام ؛ لتحريف كتبهم فلا تكون حجة في اثبات احكامهم ، و لعمرى ان الاضراب عن هذه الوجوه كما صنعه الشيخ والمصنف اولى .

قوله : السابع لاشبهة في ان قضية الخ المتيقن السابق عند الشك في بقاءه اما يكون حكما من الاحكام او موضوعا لحكم شرعى ، ومعنى وجوب ابقا الحكم وحرمة نقض اليقين به بالشك . مع انتقاض اليقين وجدانا ، هو انشاء حكم مماثل لما كان سابقا في الحق الشاك مادام كونه شاكا ، غاية الامر بلسان ابقاء ما كان ومعنى وجوب ابقاء الموضوع هو جعل مثل ماله من الاثر شرعا بلسان ابقائه لاجعل

نفسه ولا جعل آثار الغير الشرعية ، من العقلية والعادية ونحوهما ؛ وذلك لان المجموعول بجعل الشارع من حيث هو شارع لا بد ان يكون بنفسه قابلا للوضع والرفع شرعاً .

والموضوعات الخارجية المترتبة عليها الاحكام وما يترتب عليها من الآثار غير الشرعية ليست كذلك ، وكذا ما يترتب على الاحكام الشرعية من الآثار غير الشرعية ؛ فانها لا تثبت باستصحاب تلك الاحكام ؛ فانها ليست قابلة للجعل التشريعى و ان كانت ملزوماتها اعنى تلك الاحكام الشرعية قابلة للوضع والرفع تشريعاً .

وهذا اعنى عدم ترتب الآثار غير الشرعية على المستصحب بسبب استصحابه مما لا اشكال فيه ، كما لا اشكال فى ترتيب الاثر المترتب على الحكم اذا كان مستصحباً و منشأ بالاستصحاب اذا لم يكن من آثاره من حيث انه حكم واقعى بل كان من آثاره من حيث هو حكم شرعى ولو كان ظاهرياً ، كوجوب الاطاعة المترتبة على حكم الشرع من حيث هو حكم من الشرع .

واما ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب فيما يكون موضوعاً للحكم اذا كان مترتبة بواسطة اثر غير شرعى ؛ كترتب اثر شرعى على انبات لحية زيد الغائب عند الشك فى حيوته باستصحاب الحيوة ، فهو المعبر عنه بالاصل المثبت ؛ ففيه اشكال ، والاقوى عدم حجيته وفاقاً لجمهور المتأخرين من زمن فقيه عصره الى الان .

و ليعلم ان محل النزاع انما هو فيما اذا كان الواسطة اعنى الاثر الغير الشرعى مترتباً على بقاء المستصحب لاعلى حدوثة و بقائه ؛ فانه لو كان كذلك فمع تيقن حدوث المستصحب يكون هو بنفسه ايضاً متيقن الحدوث ، ومعه لا يبقى مجال للنزاع فى حجية الاصل المثبت ؛ لعدم ثمره فيها .

ثم ان ما استدلل به لحجية الاصول المثبتة امران ، **الاول** ان معنى

استصحاب بقاء الموضوع هو ترتيب آثاره الشرعية عليه ، و جعل مثل ماله من الآثار مطلقا سواء كان بلا واسطة او معها ؛ و ذلك لان الاثر المترتب على اثر الشئى انما هو اثر لذلك الشئى ، و اما عدم ترتيب نفس الواسطة فلكونها مما ليست امر وضعها و رفعها بيد الشارع لعدم كونها اثرا شرعيا كما هو المفروض .

الثانى ان لازم التعبد ببقاء الموضوع هو التعبد بلازمه ، و معنى التعبد ببقائه هو ترتيب ماله من الآثار الشرعية اذا كانت بلا واسطة و معنى التعبد بلازمه هو ترتيب آثار ذلك اللازم مما له من الآثار الشرعية ، **والفرق** بين الوجهين ان **الاول** ناظر الى ثبوت جعل مثل الآثار المترتبة على المستصحب اذا كانت مع الواسطة فى عرض جعل آثارها التى لا واسطة فيها ، مع الالتزام بتعبد واحد و هو التعبد ببقاء المستصحب فقط من غير التعبد بلازمه . **والثانى** ناظر الى وجوب التعبد بلازمه زائداً على التعبد به .

وكلاهما فاسد ان ، **اما الاول** ؛ فلان اثر الواسطة ليس اثراً للمستصحب اصلا لمنع كون اثر الاثر اثراً ، بل هو فى الحقيقة اثراً ، لتلك الواسطة ، و المفروض عدم ثبوت الواسطة باجراء الاصل فى المستصحب . **واما الثانى** ؛ فلان اثبات اثر الواسطة بلزوم التعبد بنفس الواسطة و ان كان امرا ممكنا فى نفسه ، الا ان دليل الاستصحاب غير متكفل لاثباته ؛ لعدم اطلاق فيه حتى يشمل التعبد بلوازم المستصحب ايضا ، و عدم التفكيك بين المستصحب و لوازمه واقعا لا ينافى ثبوت التفكيك بين التعبد به و التعبد بلوازمه كما هو كثير ، نعم لو ثبت من دليل خارجى ثبوت التعبد به ايضا يؤخذ به ؛ لكنه خارج عن الاستصحاب ، **مضافا** الى شمول دليل الاستصحاب لنفس الواسطة ايضا ؛ اذهى لما كانت من آثار بقاء المستصحب كما تقدم فلا محالة تكون مسبوقه بالعدم ؛ فيجرى فيها الاصل لاثبات غدمها .

ثم ان الشيخ قدس سره قد استثنى من عدم حجية الاصل المثبت ما اذا كانت الواسطة خفية فى نظر العرف بحيث انهم يرون اثرها من آثار نفس المستصحب بلا واسطة ، فتكون الواسطة ملقاة عندهم ، فقال فيه باثبات مثل ذلك الاثر بالاستصحاب .

و زاد عليه المصنف ما اذا كانت الواسطة جلية عندهم بحيث ينسب الذهن من المستصحب الى لازمه ، ولا يمكن ايقاف النظر اليه من دون تعد الى اللازم . وذلك كالأبوة والنبوة ؛ فان أبوة زيد مثلا ملازم لنبوة ابنه بحيث يوجب تصور ابوته تصور بنوة ابنه ؛ لكونها من مقولة الاضافة التى هى عبارة عن النسبة المتكررة ، فجلاء الواسطة يصير منشأ لترتب اثرها على المستصحب بسبب استصحابه .

ولا يخفى ان النظر فى الاستثنائين يختلف بحسب اختلاف دليلى القائل بحجية الاصل المثبت ، فنظر الشيخ فى استثنائه انما هو الى الدليل الاول فيصير حاصل كلامه حينئذ هو المنع عن كون اثر الاثر اثرًا الا اذا كانت الواسطة خفية ملقاة عند العرف محكوما بعدمها فى نظرهم . ونظر المصنف فى الاستثناء الثانى الى الدليل الثانى ، فيصير حاصل كلامه هو المنع من ان مقتضى التعبد بالشئى هو التعبد بلوازمه الا فيما كانت الملازمة جلية عند العرف بحيث لا يرون التفكيك بينهما ، ففى مثله يكون التعبد بالملزوم موجبا للتعبد باللازم ، فيثبت الآثار المترتبة على اللازم بالتعبد به كالأثار المترتبة على الملزوم بسبب التعبد به .

ثم ان فقيه عصره قدس سره و هو الذى ابدى انكار حجية الاصول المثبتة و تبعه المتأخرون عنه ، اورد على حجيته بلزوم المعارضة بين الاستصحابين ، اعنى استصحاب الموضوع و استصحاب عدم الواسطة فيحكم بتساقطهما .

و اورد عليه الشيخ قدس سره بمنع المعارضة على تقدير اثبات اثر الواسطة

باستصحاب الموضوع ؛ لان الشك في وجوده حينئذ يكون سببا للشك في بقاء المستصحب ، ومع جريان الاصل في بقاء السبب لا يبقى مجال لجريانه في المسبب اعنى الواسطة .

ولا يخفى ان ما اورده عليه قدس سرهما انما يرد بناء على التقريب الاول في دليل المشتب ؛ لان اثر الاثر حينئذ يثبت بنفس الاصل الجارى فى الموضوع المستصحب فيرتفع الشك عنه حكما ومعه لا تصل النوبة الى جريان الاصل فى الواسطة . واما على التقريب الثانى فلا يرد عليه شئى ؛ وذلك لان التعبد بلازم المستصحب باجراء الاصل فى المستصحب ليس باولى من التعبد بعدم اللازم بجريان الاصل فيه نفسه ؛ لامكان اجرائه فى عدمه الذى قد عرفت انه مسبوق به ، وحينئذ يتعارض الاصلان .

فان قلت فعلى هذا لا يجرى الاصل فى المستصحب اصلا لمكان المعارضة فلا يمكن اثبات آثار الموضوع بالاستصحاب مطلقا فيما اذا كان له اثر مع الواسطة حتى بالنسبة الى مالا واسطة له .

قلت التعارض موجب لسقوط الاصلين بالنسبة الى الاثر المترتب مع الواسطة ، واما بالنسبة الى مالا واسطة له فلا تعارض اصلا .

ثم ان هذا كله بناء على القول بحجية الاستصحاب من باب الاخبار ، واما بناء على القول بها من باب الظن ، فالظاهر عدم التفكيك بين الآثار بالنسبة الى اصل ثبوت الظن ؛ ضرورة ان الظن ببقاء الملازم موجب للظن بلازمه ايضاً ، الا انه يبقى حينئذ السؤال عن حجية الظن باللازم ؛ فان حجية الظن بالملازم ، غير موجب لحجية الظن باللازم فلا بد للقائل به من اقامة دليل آخر لحجيته من دليل انسداد لو كان قائلا بحجيته من باب الظن المطلق ، او دليل آخر لو لم يكن قائلا بالظن المطلق .
لكن مبنى القائلين بحجية الاستصحاب من باب التعبد بالاخبار فاسد عندنا مطلقا كما لا يخفى .

لكن يمكن ان يقال بعد كون الظن باللازم ناشئاً من منشاء الظن بالملزوم يكون دليل اعتبار الظن بالملزوم بعينه دليلاً على اعتبار الظن باللازم، فاذا كان حجية الاستصحاب من باب الظن عند القائل بها لاجل غلبة البقاء، وقيام السيرة من العقلاء على اعتبار الظن الحاصل من الغلبة مع عدم ردع الشارع عن العمل به، فكل ظن حاصل من الغلبة تكون حجة مالم يردعه الشارع، والمفروض ان الظن باللازم ايضاً حاصل من غلبة بقاء الملزوم، ضرورة ان الظن ببقائه موجب للظن ببقاء لوازمه وملزوماته، فيكون الظن باللازم ايضاً حجة عنده كتنفس الظن بالملزوم الا ان يردع عن العمل بالظن باللازم، اذا التفكيك بينهما اعنى بين الظن بالملزوم والظن باللازم فى الحجية امر معقول.

فالفرق بين هذا و سابقه انه بناء على الوجه السابق يحتاج الى دليل فى اعتبار الظن باللازم، وعلى هذا الوجه يكون الردع عنه مانعاً عن العمل به، والا فنفس عدم الردع عن العمل بالظن الناشئ عن الغلبة كاف فى حجيته.

فان قلت بناء على حجية الاستصحاب من باب التعبد يمكن ان يقال بحجية المثبت منه ايضاً، ببيان ان عند اليقين بحيوة زيد مثلاً وجدانا كان اللازم ترتيب الآثار الشرعية المرتبة على نبات لحيته، والاستصحاب عبارة عن تنزيل الحيوة المشكوكه منزلة المتيقنة، فبعد التنزيل يصير الحيوة متيقناً ادعاءً، فيلزم حينئذ ترتيب آثار اليقين بالحيوة، ومن آثاره آثار نبات لحيته.

قلت هذه مغالطة نشئت من ملاحظة جعل اثر النبات مترتباً على اليقين بالحيوة، وهذا فاسد جداً؛ ضرورة ان اثر النبات كان مترتباً على اليقين بنفس النبات، وكان اليقين به حاصلًا مع فرض اليقين بالحيوة اذ اليقين بالملزوم موجب لليقين باللازم، كما ان الظن والشك به موجب للظن والشك به ايضاً، فاذا كان المفروض حال الشك بالملزوم يكون اللازم ايضاً مشكوكاً، فلا يمكن ترتيب اثر اليقين بالنبات حين الشك به الا بعد تنزيل الشك به بمنزلة اليقين، او المشكوك

بمنزلة المتيقن بدليل ، وهو مفقود فى المقام ؛ لما تقدم من ان دليل تنزيل اللزوم لا يتكفل تنزيل اللازم لعدم الاطلاق فى دليل الاستصحاب لكى يشمل تنزيل اللوازم مضافا الى ان اللوازم بنفسها تكون مجرى للاستصحاب كما بيناه .

قوله: كما لاشبهة فى ترتيب الحكم المنشأ بالاستصحاب فى الآثار

الشرعية والعقلية الخ ترتيب الآثار العقلية المترتبة على الحكم المنشأ بالاستصحاب سواء كان المستصحب نفس الحكم او موضوعه متوقف على كونها من الآثار الاعم من الظاهر والواقع ، و اما الآثار المترتبة عليه بما هو حكم واقعى فلا يترتب على المنشأ بالاستصحاب كما هو ظاهر .

قوله: و منشأه ان مفاد الاخبار هل هو تنزيل المستصحب الخ

هذا اشارة الى الوجه الاول من الوجهين المتقدم ذكرهما .

قوله او تنزيله بلوازمه الخ هذا ناظر الى الوجه الثانى منهما .

قوله ولا دلالة لها بوجه الخ هذا ناظر الى الجواب عن الوجه الثانى .

قوله: ولا عنى تنزيله الخ هذا ناظر الى الجواب عن الوجه الاول ، وقد

افاد فى حاشية منه علقه على المقام بما حاصله ان اثر الاثر اثر وان كان صادقا فى اثبات لزوم ترتيب الاثر مطلقا ، لكنه انما ينفع فيما اذا كان ترتب الاثر الواسطة على المؤثر الاول مثل ترتب اثره عليه لا فيما كان مختلفا كما ما نحن فيه ؛ ضرورة ان ترتب اثر الاثر عليه شرعى و ترتبه على مؤثره غير شرعى كما هو المفروض .

قوله: نعم لا يبعد الخ هذا اشارة الى الاستثناء الاول المذكور فى

كلام الشيخ قدس سره .

قوله: كما لا يبعد الخ هذا ناظر الى الاستثناء الثانى المتقدم وهو يتصور

على نحوين احدهما بالنسبة الى نفس الواسطة ، بان يكون جلاء الواسطة بحد لا يمكن التفكيك عرفا بين تنزيل الملزوم وتنزيل لازمه ، وقد عرفت ان هذا متفرع

على الوجه الثاني ، **ثانيهما** بالنسبة الى نفس الاثر بان يكون جلاء الواسطة بمثابة يعد اثرها اثر الملزوم ، وهذا ايضا يرجع الى النحو الاول ؛ لكون المنشاء في عد اثرها اثر الملزوم هو عدم التفكيك بينهما عرفا الناشى من جلاء الواسطة لكن يمكن بناء عليه جعله استثناء من الوجه الاول ايضا .

قوله : ثم لا يخفى وضوح الفرق الخ حجبية الامارات في اثبات لوازم مؤديها وملزوماته وملازماته تتوقف على اثبات مقدمتين ؟
الاولى ان تكون حاكية عما لا ينفك عن المؤدى من الملزومات واللوازم والملازمات كحكايتها عن نفس مؤديها .

الثانية ان يقوم دليل على اعتبارها في حكايتها عما لا ينفك عن المؤدى كقيامه على اعتبارها في حكايتها ، **وكلمتا** المقدمتين نظريتان قابل للتأمل فيهما ، **اما الاولى** فبالمنع عن كون حكاية المؤدى مستلزما لحكاية ما لا ينفك عنه واقعا ، وسند المنع هو الوجدان في الاخبار والشهادات ؛ فان الاخبار بموت زيد ، او الشهادة على حيوته مثلا ليس اخبار او شهادة بملزومهما او بلازمهما او بما يلزمهما باحدى الدلالات .

نعم هذا يتم في اللازم اذا كان اللزوم بينا بالمعنى الاخص حتى يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم ، فيكون الكلام المخبر به حينئذ دالا على الاخبار بالملزوم بالمطابقة وعلى لازمه بالالتزام ، او من حيث ملزومه او ملازمه فليس في حكاية نفس الملزوم حكاية عنها اصلا .

واما الثانية فبناء على تمامية الاولى ، او بالنسبة الى لازمه الذى يدل عليه بالالتزام فحجبية الامارة في اثبات لازم مؤديها تابعة لدليل اعتبارها من هذه الجهة ايضا ؛ اذا لتفكيك بين الاعتبارين امر معقول في نفسه ، فيمكن ان يكون حجيته مختصة بما يدل عليه مطابقة لالتزاما ، **نعم** لو كان الملاك في اعتبارها حصول الظن منها وكان وصف الظن حجة لكان لما ذكر من اثبات ما لا ينفك عن

مؤدايتها وجه ؛ و ذلك لان الظن بمؤديها مستلزم للظن بما لا ينفك عنه من ملزوماته و ملازماته ولو لزامه ، لان هذا الظنون كلها ناشئة من منشأ الظن بالمؤدى ، فاذا دل دليل على اعتبار الظن الناشى من الغلبة مثلا التى نشأ منها الظن بالمؤدى ، يشمل الظنون الناشئة منها مطلقا ولو كانت متعلقة بما لا ينفك عن المؤدى ، مالم يرد ردع عن الشارع من العمل بها ، لكن هذا كله مبنى على كون حجية الامارات مطلقا من باب الظن ، وهو خلاف التحقيق كما لا يخفى .

والذى يقتضيه التحقيق هو التفصيل بين الامارات فانها على وجوه .
منها ما يكون اعتباره من باب التعبد مثل خبر العادل ، والبينة ، والشهادة من الطرق الشرعية ، بناء على اعتبارها من هذا الباب ، لامن باب بناء العقلا **ومنها** ما يكون اعتباره من باب الظن المطلق بناء على تمامية دليل الانسداد بالنسبة الى مالم يقيم على حجيته دليل بالخصوص من الظنون ، **ومنها** ما يكون اعتباره من باب الظن الشخصى كما فى الاستصحاب بناء على قول البهائى قدس سره ، و يكون الدليل الدال على حجيته هو الاخبار ، فاعتباره و ان كان من باب الاخبار لكن لامن باب التعبد بل من باب الظن الخاص ، **ومنها** ما يكون اعتباره من باب الظن النوعى اما مطلقا او المقيد بعدم قيام الظن على خلافه .

وحكم هذه الاقسام **اما الاول** فالظاهر عدم دليل على اثبات غير اللوازم البينة بالمعنى الاخص ، من الملزومات والملازمات واللوازم الغير البينة او البينة بالمعنى الاعم ؛ وذلك لتمامية المقدمتين المتقدمتين فى اللازم البين اذا كان بالمعنى الاخص دون غيره ، **اما تمامية المقدمتين فى اللوازم البينة اما الاولى** فلان الاخبار والاشهاد والانباء عن شئى اخبار و اشهاد و انباء عن لازمه بالالتزام ، فيكون اخباره حاكيا عن اللوازم كما كان حاكيا عن الملزوم ، غاية الامر يكون حكايته عن اللوازم بالالتزام وعن الملزوم بالمطابقة ، كما انه لو كان المؤدى امرا مركبا يكون حاكيا عن جزئه بالتضمن . **و اما الثانية** فلان دليل اعتباره يدل على حجية قول العادل

ووجوب تصديقه و قبول قوله فيما يحكى مطلقا ، والمفروض كون اللوازم البينة حينئذ داخلة فيما يحكى عنه و يصدق عليها الحكاية ، فيكون قوله حجة فيها بعين دليل حجيته فيما يحكى بالمطابقة .

و بما ذكرنا يظهر الفرق بين هذا القسم من الامارات وبين الاستصحاب بناء على التعبد؛ فانه لا يكون فيه جهة حكاية اصلا لامطابقة ولا التزاما ؛ بل تعبد ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك ببقائها، بمعنى كون الشك ماخوذا في موضوعه بخلاف الاخبار و ما يشبهه من الامارات .

واما عدم تمامية المقدمتين في غير اللازم بالمعنى الاخص ؛ فلان حكاية الشيء ليست دالة على حكاية ملزومه او ملازمه او لازمه الغير البين او البين بالمعنى الاعم، فلا يتم المقدمة الاولى ، ومنه يظهر عدم تمامية المقدمة الثانية ايضا ضرورة ان دليل الاعتبار انما يدل على حجية ما يحكيه العادل بنطقه و ما يكون مدلول كلامه ولو بالالتزام .

و اما القسم الثاني فالظاهر انه لا اشكال في ثبوت جميع ما لا ينفك عن المؤدى ؛ اذلا فرق في مفاد دليل الانسداد بين تعلق الظن بنفس المؤدى او بما لا ينفك عنه ؛ لان المراد فيه على وصف الظن كيفما اتفق ، سواء قلنا فيه بالكشف او بالحكومة .

واما القسم الثاني فالظاهر منع المقدمة الثانية فيه بالنسبة الى غير ما يدل عليه بالالتزام ؛ و ذلك لعدم اطلاق في دليل اعتبار الظن بالمؤدى كى يشمل الظن بما لا ينفك عنه اذا لم يكن حكاية المؤدى حكاية عنه، كما في غير اللازم الاخص ؛ لان المفروض كون دليل اعتباره هو قيام الخبر على حجيته כאخبار ووجوب تصديق العادل من جملة ايرائه الظن الشخصى ، والقدر المتيقن منه هو حجية الظن القائم بما يحكيه العادل بالخصوص دون ما لم يكن حاكيا عنه؛ فان التفكيك في الحجية بين الظن بالمؤدى والظن بما لا ينفك عنه امر معقول بل وقع في الشرعيات ، كما

إذا دل الدليل على اعتبار الظن بالملزوم مقتصرأً فيه على ترتيب بعض لوازمه ، فيكون عدم اعتبار الظن باللازم حينئذ لعدم الدليل على اعتباره .
 كما إذا ورد دليل على حجية الظن الحاصل من قول عدل واحد بكون يوم الشك من شهر رمضان ، فيجب حينئذ صومه ، لكن لا يستلزم كون ذلك اليوم اول الشهر بحيث يثبت بمضى ثلاثين منه اول الشوال بل هو مثبت لوجوب صومه فقط من غير نظر الى اثبات مايلازمه و امثال ذلك مما هو كثير لاحاجة الى اطالة الكلام بذكرها .

و اما القسم الرابع فالظاهر انه لا اشكال ايضاً في اثبات جميع ما لا ينفك عن المؤدى بالدليل الدال على ثبوت المؤدى ؛ و ذلك لتمامية المقدمتين فيه ، **اما الاولى** فواضح ضرورة ان الظن بالشيئى ولو نوعاً مستلزم للظن بما لا ينفك عنه ، **واما الثانية** فلان الظنون المتعلقة بما لا ينفك المؤدى عنه كلها ناشئة من منشأ الظن بالمؤدى ، و هو بناء العقلاء على العمل به من باب الظن النوعى ، ولا فرق عندهم فى الظن بنفس المؤدى او بما لا ينفك عنه ، فما لم يثبت ردع من الشارع عن العمل به يكون ممضاة عنده بكاشفية عدم الردع ،
 والفرق بين القسم الثالث والرابع ظاهر ؛ حيث انه فى الثالث نحتاج الى دليل الاعتبار بالخصوص ، وفى الرابع لاحاجة الى دليل الاعتبار بل عدم الردع كاف فى حجيته .

هذا بناء على كون بناء العقلاء من باب الظن النوعى المطلق و اما بناء على كون بنائهم من باب الظن النوعى المقيد بعدم الظن على الخلاف ، فيختلف الظنون المتعلقة بما لا ينفك عن المؤدى فى الحجية من حيث قيام الظن على الخلاف فى بعضها دون بعض كما لا يخفى .

قوله : و سائر الاصول التعبدية الخ و ذلك كالبرائة والاحتياط ، و كإصالة الصحة بناء على كونها من الاصول التعبدية لا الامارات .

و ليعلم ان بين الاستصحاب وبين البرائة والاحتياط فرق بعد اشتراكهما في كونهما من الاصول التعبدية المقررة للشاك في مقام العمل ؛ حيث ان الاستصحاب ناظر الى جعل الحكم بلسان الابقاء ، بخلافهما حيث انهما وظيفتان تعبديتان للشاك في مقام العمل ، و لذلك يقدم الاستصحاب عليهما ، كما تقدم الامارات على الاستصحاب ؛ فان الموضوع فيها هو المكلف بما هو لابما هو شاك ، وقد امره الشارع بعدم الاعتناء باحتمال مخالفة الامارة للواقع ، و عدم العمل بما يعمله الشاك بما هو شاك ، من الاخذ بالحالة السابقة ؛ بخلاف الاستصحاب فان موضوعه كما عرفت متقوم بالشك ، فالاستصحاب على هذا برزخ بين الامارة بين البرائة والاحتياط ؛ و مؤخر عن الاولى و مقدم عليهما .

قوله : فان الطريق او الامارة الخ الترديد بين الامارة والطريق اما غلط من النسخة بناء على كون احدهما عين الاخر ، و اما ان يكون مبني على ما اسسه الشيخ قدس سره من تسمية الحاكي عن الواقع والكاشف عنه بالقوة في الاحكام بالادلة الاجتهادية ، وفي الموضوعات بالامارة المعبرة ، فعلى هذا يكون الطريق اعم من الامارة لشموله للادلة الاجتهادية ايضا بخلاف الامارة لانها لايشملها ، و على هذا فالادلة الاجتهادية والامارة كلاهما قسمان من الطريق كما لا يخفى .

قوله : الثامن انه لاتفاوت في الاثر الخ قد جعل المصنف هذا التنبيه مع ما يليه في التعليقة التنبيه السابع من تنبيهات الاصل المثبت ، و جعلهما في هذا الكتاب من تنبيهات الاستصحاب ، ولا يخفى ان ماصنعه في التعليقة اولى ؛ لكون البحث عنهما من تتمات الاصل المثبت ، و لذا لم يذكرهما الشيخ قدس سره في تنبيهات الاستصحاب .

ثم ان منشاء عقد هذا التنبيه دفع **توهمات** ثلاث وقعت في المقام .
الاول ان الاستصحاب في الموضوعات الخارجية لاجل اثبات الاثر

المرتب عليها فاسد ؛ لتوقفه على القول بالاصل المثبت ؛ وذلك لان الاحكام كما تقدم في مباحث الامر متعلقة بالطبايع الكلية فاذا شك في خميرية مائع كان متيقن الخميرية سابقا و اريد استصحاب خميرته لاثبات حكم الحرمة لا بد ان يقال ان الاصل بقاءه على ما كان فببقائه كذلك تكون طبيعة الخمر التي تكون موضوعا للحكم باقية للملازمة بين بقاءه و بقائها ؛ فيترتب على بقائها الحكم فاثبات الحكم باستصحابه يتوقف على اثبات الطبيعة بالاستصحاب ، و من المعلوم ان الملازمة بين بقاء الفرد و بقاء الطبيعة ليست شرعية ، فيكون اثبات اثر الطبيعة وهو الحكم ، باستصحاب الفرد الملازم لها مثبتا ،

والجواب عنه ان الكلى بما هو كلى لا يكون متعلقا للحكم بل المتعلق له انما هو الطبايع بلحاظ الوجود ، و من المعلوم ان وجود الكلى فى الخارج لا يكون مغايراً لوجود الفرد بل هو موجود بعين وجود الفرد ، فحينئذ فما كان متيقنا فى السابق هو بنفسه يكون موضوعا للحكم ، فاذا شك فى بقاءه يستصحب بقاءه فيترتب عليه الحكم من غير واسطة اصلا .

من غير فرق فى ذلك بين الكلى المصطلح فى باب البرهان ، وهو المنتزع عن مرتبة ذات الشئى كالجنس والفصل ، او الكلى المصطلح فى باب الايساغوجى وهو ما لا يكون خارجا عن حقيقة الشئى وان كان منتزعا عنه بملاحظة بعض عوارضه التى تكون من قبيل خارجات المحمول لالمحمول بالضميمة .

نعم لو كان الاثر مترتبا على ملازم مع المستصحب فى الوجود و كان مغايراً معه وجودا بان كان مباينا معه او كان من اعراضه التى تكون من المحمولات بالضميمة لا يثبت باستصحابه الا على القول بالاصل المثبت ، لكن الكلى مع الفرد ليس من هذا القبيل بل هو موجود بعين وجود الفرد ، والمفروض ترتب الاثر على وجوده ، فباستصحاب وجوده يثبت الاثر من غير واسطة .

كما ان وجود العرضى كالملكية ونحوها من الامور الانتزاعية يكون

بعين وجود منشأ انتزاعها ، فاستصحاب منشأ انتزاعها كاف لترتب اثرها من غير
توسيط ثبوتها اذ لا ثبوت لها زائداً على ثبوت منشأها .

و ان شئت فقل ان الحكم الكلى المترتب على الطبيعة بالنسبة الى كل
فرد منها منحل الى احكام جزئية فكل واحد من تلك الاحكام الجزئية اثر لكل
واحد من تلك الموضوعات الخارجية بلا واسطة ، فاذا شك في بقاء موضوع
فباستصحابه يثبت الحكم الجزئي المترتب عليه من غير حاجة الى اثبات ملازمه ، و
مال التعبيرين واحد .

التوهم الثاني انه لا مجال لجريان الاستصحاب فيما اذا شك في الجزئية
والشرطية والمانعية و نحوها من الاحكام الوضعية المجعولة تبعاً غير القابلة للجعل
المستقل ؛ و ذلك لانه لا يخلو اما ان يجرى الاصل في نفس الامر المنتزع و هو
الجزئية مثلاً ، او يجرى في المنتزع منه وهو الحكم التكليفي المتعلق بعدة امور
ينتزع منها كون تلك الامور اجزاء للمكلف به ، وكلاهما فاسدان .

اما الاول فلان المفروض ان الجزئية غير قابلة للجعل مستقلاً ، فلا يصح
جعلها بالاستصحاب في مرحلة الشك ، كما لا يعقل جعلها واقعا مستقلاً ، و ليس
لها اثر شرعى لكى يكون استصحابها بلحاظ جعل مثل ذلك الاثر ، والحاصل انها
ان كانت قابلة للجعل ظاهراً فليكن كذلك واقعا ، و ان لم تكن قابلة له واقعا
فلتكن كذلك ظاهراً ، والمفروض عدم قابليتها للجعل واقعا ، فالتفكيك بين الجعل
الواقعي والظاهري بالتزام الامتناع في الاول والامكان في الثاني غير معقول .

واما الثاني فلان استصحاب الحكم التكليفي و ان كان امراً ممكناً
في نفسه لكن اثبات الجزئية المشكوكة باستصحابه يتوقف على الاصل المثبت ؛
لان الملازمة بين جزئية الشئى والتكليف المنتزع منه عقلى لاشرعى وبهذا البيان
يظهر وجه اولوية كون دفع هذا التوهم من تنسيهات الاصل المثبت لاتنسيهات
الاستصحاب .

والجواب عنه تارة باختيار الشق الاول ، فنقول بإمكان التفكيك بين الجعل واقعا وبينه ظاهراً لان المجعول بالجعل الشرعى وان كان لا بد من ان يكون امر وضعه و رفعه بيد الشارع لكنه يكفى فى كونه كذلك ارطباته به بوجه من الوجوه ، ولو كان من حيث كون وضع منشائه و رفعه بيده ، وهذا المعنى غير متحقق فى الجعل الواقعى ؛ ضرورة انه قبل جعل التكليف لا يكون واجبا اصلا حتى يجعل ذاك الجزء جزء له ، فلو قال الف مرة جعلته جزء للواجب لا يصير جزء بهذا الجعل ، وبعد جعل الوجوب يتصف ذاك الجزئية بالجزئية حتى لو رفع جزئته الف مرة لا يرتفع الا برفع الوجوب عن المتكثرات ، وهذا بخلاف جعلها ظاهراً فانه امر ممكن فى نفسه بلحاظ جعل منشائها فيكون امر وضعها و رفعها بيده .

هذا حاصل مراده فى الجواب ، ولا يخفى مافيه ، فان الجزئية اذا كانت بنفسها غير قابلة للجعل المستقل لا يفرق بين الجعل الواقعى والظاهرى ، فكما انه فى مرحلة الواقع ما لم يكن وجوب لم يمكن اتصاف جزء ما لا يكون واجبا بالجزئية للواجب فكذا فى مرحلة الظاهر ، وكفاية جعل الوجوب الواقعى لجعل الجزئية ظاهراً فاسد جداً ؛ ضرورة ان المفروض كون الشك فى بقائه ومعه لا مجال لجعل الجزئية ظاهراً بلا جعل وجوب كذلك ، و لعله الى ذلك اشار بقوله : **فافهم** .

واخرى باختيار الشق الثانى ، فنقول اثبات الجزئية باستصحاب الحكم التكليفى غير متوقف على القول بالاصل المثبت ؛ و ذلك لانها من آثار الحكم التكليفى الاعم لخصوص الواقعى منه ، وقد تقدم فى التنبيه السابق ان اثبات ما يكون من آثار مطلق وجود الحكم ولو كان ظاهرياً لا يكون من المثبت فى شئى ، فكما يثبت بجعل الحكم التكليفى واقعا جزئية الجزء واقعا بعين جعل التكليف كذلك يثبت بجعله ظاهراً جزئته كذلك بعين جعله الظاهرى ،

وذلك وجوب المقدمة اذ هو ايضا من آثار وجوب ذيهامطلقا ، فكما انه بجعل ذى المقدمة واقعا يصير مقدمته واجبا تبعا واقعا ، فكذلك بجعل وجوبه

ظاهراً بالاستصحاب تصير مقدمته واجبا ايضا تبعاً لوجوبه ظاهراً .

هذا حكم هذا القسم من انحاء الاحكام الوضعية ، و هو النحو الثانى منها ، وقد تقدم ان النحو الاول منها و هو ما لا يكون قابلاً للجعل مطلقاً لامستقلاً ولا تبعاً كالسببية للتكليف غير قابل للاستصحاب ، بل هو من هذه الجهة كالموضوعات الخارجية تتوقف صحة الاستصحاب فيه على ترتب اثر شرعى عليه ، وقد عرفت ان تسببه للحكم الشرعى ليس امراً شرعياً ، واما النحو الثالث منها و هو ما كان قابلاً للجعل المستقل فهو قابل للاستصحاب من غير اشكال .

قوله . فليس استصحاب الشرط او المانع لترتيب الشرطية او المانع بمثبت الخ قد تقدم انه تارة يراد ان يجرى الاستصحاب فى الجزئية والشرطية ، و اخرى فى وجود الجزء والشرط ، كما اذا علم بالاشتغال بالجزء و شك فى فراغه فانه يشك حينئذ فى تحقق الجزء فى الخارج ، و كما اذا علم بوجود الشرط و شك فى بقاءه ، و ظاهر العبارة جريان الاشكال المتقدم فى استصحاب الجزئية و الشرطية فى استصحاب وجود الجزء والشرط ايضا ،

والتحقيق عدم جريانه فى استصحابهما اصلاً ؛ وذلك لان شأن الاستصحاب الجارى فى الموضوعات الخارجية ليس الا ترتيب الاثر لا جعل المماثل ، فباستصحاب وجود الجزء يثبت ترتيب الاثر العملى المترتب على وجوده الوجدانى و حصول الامتثال والخروج عن عهدة التكليف ، و باستصحاب عدمه يثبت بقاء التكليف على العهدة ولزوم الفراغ عنه ، وكلا الاثرين حكم عقلى مترتب على الاستصحاب فلا مانع منه ؛ لكون الاثر غير مختص بما هو الواقع من اتيان الجزء او عدمه ، بل يترتب على اتيانه وعدمه ولو بحكم الاصل ظاهراً ، بل الغالب فى موارد انما هو اثبات الاثر العقلى ، نعم ربما يترتب عليه اثر شرعى ايضا ، كما اذا نذر ان يعطى مالا بالفقراء لو اتى بالجزء المعين من الواجب مثلاً فانه باستصحاب وجود الجزء يثبت ذلك الاثر الشرعى ايضا على اشكال فى المثال .

و الحاصل ان مجرى الاصل اما يكون حكما شرعيا او موضوعا
 ذا حكم او يكون موضوعا خارجيا شك في انطباق المأمور به عليه في عالم التطبيق
 الخارجى ، كما اذا علم يكون الصورة واجبة و علم بكونها جزء للصلاة لكن
 يشك فى ان المأتى بها فى الخارج هل اتى بها مع الصورة حتى يكون منطبقا على
 المأمورية او ما اتى بالسورة ولا يكون المأتى به منطبقا على المأمور به فيكون
 المأمور به بعد باق فى عهده ، فروح الاستصحاب فى الاول انما هو جعل مماثل
 الحكم و فى الثانى جعل مماثل الحكم المترتب عليه و فى الثالث ليس الجزء
 حكما شرعيا حتى يجعل مثله بالاصل ولا لوجوده حكم شرعى حتى يجعل مثله
 بالاستصحاب ؛ ضرورة ان وجوبه معلوم لاشك فيه كما ان جزئته ايضا معلومة
 بعد العلم بوجوبه ضمناً ، وليس الشك الا فى خروج العهدة عن الواجب الذى يكون
 ذلك الجزء واجبا فى ضمنه بسبب الشك فى اتيانه .

فالاستصحاب الجارى فيه لاثبات وجوده او عدمه لا يفيد الا ترتيب
 الاثر الذى لولا جريانه لما كان مترتبا عليه ، فكلما كان الشك فى وجود شئى لا
 يكون وجوده و عدمه سيان عند المكلف بل يترتب على كل منهما اثر غير الاثر الاخر
 فبإثبات احد طرفيه بالاصل يترتب ذلك الاثر المترتب عليه ، و كلما لم يكن
 كذلك فلا مجرى للاستصحاب فيه اصلا ، كما اذا شك فى حيوة زيدو كان حيوته
 وموته عنده سيان ، لعدم ترتب حكم شرعى على حيوته او موته من انفاق زوجته
 او تقسيم تركته ، فجريان الاصل فيه حينئذ لا معنى له بل لغو محض ، فظهر ان
 الغرض فى الاستصحاب الجارى فى وجود الجزء او الشرط ليس اثبات الجزئية
 او الشرطية حتى يتوهم جريان الاشكال المتقدم فى الجزئية والشرطية فى
 استصحابهما ايضاً .

قوله : وكذا لا تفاوت فى المستصحب او المترتب الخ هذا توهم

ثالث وقع فى المقام ، و حاصله الاشكال فى جريان الاصل بالنسبة الى عدم

التكليف ، بدعوى ان عدم التكليف ليس امراً قابلاً للجعل مع ان اللازم فى الاستصحاب ان يكون المستصحب مجعولاً او ذا اثر مجعول ، وليس العدم من الاحكام حتى ينشأ بالاستصحاب والا يلزم ان يكون الاحكام الخمسة التكليفية عشرة كما تقدم فى بيان الاحكام الوضعية .

و حاصل الدفع ان المراد بجعل المماثل ليس هو ما يترئى من ظاهره بجعل حكم من سنخ الحكم السابق فى مرحلة الشك ، بل الظاهر من اخبار باب الاستصحاب هو تنريل المشكوك منزلة المتيقن ، و قضيته هو التعبد به والجرى على و فقه ، ومقتضاه وجوب العمل بما يقتضيه بحيث لو كان على يقين لعمل ؛ فاذا كان المستصحب من الامور القابلة للجعل كالحكم فيكون هو المجعول قهراً ، و اذا كان من موضوعات الاحكام فيكون المجعول آثاره الشرعية ، فيكون جعلها كناية عن جعل آثارها ، و اذا كان مما له دخل فى الحكم بنحو من انحاء الدخلى يكون الغرض من التعبد حينئذ ترتيب ذلك الاثر المترتب عليه الذى لوجود المستصحب دخل فى ترتيبه ولو كان ترتيبه بحكم العقل ، فاذا كان عدم التكليف مما يترتب عليه عقلاً استراحة المكلف من قبله وكونه فارغاً من ناحيته فبالتعبد بعدمه يترتب عليه فيصير مستريحاً عنه .

والحاصل انه كلما لا يكون وجود الشئى و عدمه سيمان بالنسبة الى المكلف من حيث انه مكلف بتكليف شرعى بان كان بوجوده فى كلفة و بعدمه فى استراحة يصح استصحاب وجوده و عدمه لو كان لهما حالة سابقة لترتيب ذلك الاثر ، ولا يحتاج الاستصحاب بان يكون المترتب عليه حكماً مجعولاً ، نعم فى استصحاب الحكم او موضوعه يصير كذلك قهراً ، لا انه يكون لابد منه .

فظهر ان عدم اطلاق الحكم على عدم التكليف كعدم الوجوب غير ضاير ؛ لان الملاك فى شمول الادلة انما هو كونه فى يد الشارع بما هو شارع ، ولا شك فى انه كما ان نفس الحكم و وضعه بيده كذلك عدمه بان يقيه عليه بعده ،

وبالجمله العدم وان لم يكن بيده باعتبار ماضى الا انه بيده ابقاءً و الا فالوجود ايضا لا يكون بيده ، فمجرد عدم اطلاق الحكم عليه لا يضر بعد تحقق ما هو الملاك فى الجريان .

قوله : فلا وجه للاشكال فى الاستدلال على البرائة الخ التكليف له اضافات ثلاثة احديها الى المكلف بالفتح والآخرى الى المكلف بالكسر والثالثة الى فعل المكلف ، فبالاعتبار الاول يستصحب البرائة من التكليف ، و بالاعتبار الثانى يستصحب عدم المنع من الفعل و بالاعتبار الثالث عدم الحرمة او الوجوب .

وحاصل ما ذكره دفعا لقول الشيخ قدس سره ان عدم استحقاق العقوبة و ان كان غير مجعول الا ان عدم المنع او البرائة من التكليف من المجعولات ، فاذا كان الاستصحاب جاريا فى احدهما يترتب عليه قهراً عدم الاستحقاق لكونه لازماً للاعم من وجوده الواقعى والظاهرى ، وقد عرفت مراراً كما سيأتى ان مورد الاستصحاب اذا كان مجعولاً يترتب عليه آثاره العقلية والعادية ايضا اذا كانت اعم من الواقع والظاهرى او لخصوص الظاهر ، وليس ذلك لكون تنزيهه باعتبار تلك الآثار بل لثبوت موضوعها حقيقة .

هذا حاصل مرام المصنف على ما نقله بعض الاعلام ولكن يرد عليه ان عدم استحقاق العقوبة من آثار الترخيص والاذن ، لامن آثار عدم المنع او البرائة لان عدم منع المولى بما هو ليس من لوازمه عدم استحقاق العقوبة ، بل هو من لوازم الترخيص ، كما هو المشاهد فى العرفيات ؛ فان عدم منع صاحب المال عن التصرف فيه لا يوجب عدم العقوبة فى التصرف ، نعم اذا اذن فيه فهو موجب له ، و لكن فى الشرعيات لما حصل القطع بعدم خلو الواقعة عن احد الاحكام الخمسة كان عدم المنع ملازماً للترخيص المستلزم لعدم العقوبة ،

والترخيص بنفسه ليس مسبوقا بالحالة السابقة ، و اثباته باستصحاب عدم المنع لا يكاد يكون الاعلى القول بالاصل المثبت ، و لعله الى ذلك اشار بقوله ، فتامل .

ولكن التحقيق انه بعد فرض صحة اجراء استصحاب عدم المنع ، و دفع الاشكال المتقدم ، لا وقع لهذا الاشكال ؛ ضرورة ترتب عدم العقوبة على عدم المنع بلا حاجة الى اثبات الترخيص ، والقياس بعدم منع المالك عن التصرف و انه لا يلزم عدم العقوبة ، فاسد ؛ ضرورة ان عدم منع المالك لا يرتفع به منع الشارع عن التصرف فى ملك الغير الا باذنه ، فالعقاب انما يترتب على منع الشارع ، فما دام المنع الشرعى يكون باقيا يترتب العقاب ، وانما يرتفع فى صورة اذن المالك .

قوله : التاسع انه لا يذهب عليك الخ هذا التنبيه ايضا من تنبيهات الاصل المثبت كما قدمناه ، و حاصله انه اذا كان الاثر اثراً للاعم من الوجود الواقعى والظاهرى للملزم فيترتب عليه باستصحابه ، كما اذا كان الوجوب او موضوعه مورداً للاستصحاب فاذا ثبت به نفس الوجوب يترتب عليه ما كان من آثاره العقلية والعادية ، لالكون التعبد بالمستصحب بلحاظ التعبد به ؛ لعدم قابليتها للتعبد الشرعى بل لثبوت موضوعها حقيقة ، وكذا يثبت ملزومه وملازمه ايضا اذا كان اعم .

فباستصحاب الوجوب يترتب حكم العقل بلزوم امثال ما ثبت وجوبه بالتعبد ، بل لا يعقل عدم لزومه ؛ لصيرورة التعبد بالوجوب لولا حكم العقل بلزوم امثاله لغواً ، كما ان جعل الوجوب الواقعى لولا حكم العقل بلزوم امثاله ايضا يكون كذلك ؛ والا لاحتاج الى جعل لزوم الامثال فيحتاج الى جعل لزوم امثال آخر بالنسبة الى المجموع الاول ، و هكذا فيتسلسل وهذا هو السر فى كون الامر

بالاطاعة والامثال ارشاد يلامولويا ؛ وكذا يترتب عليه وجوب مقدماته لوقيل
بوجوبها شرعاً ، وكذا حرمة ضده العام ، فكل هذه الاحكام العقلية يترتب على
ثبوته بالاستصحاب .

والجاصل ان الاحكام المترتبة على الشئى اما مترتب على وجوده
الواقعى او على وجوده الظاهرى او على الاعم منهما ، فباستصحاب وجوده
يثبت كل اثر مترتب عليه فى الاخيرين دون الاول .

مع امكان ان يقال بجريان الاستصحاب فى مثل وجوب المقدمة نفسه ؛
لكونه كوجوب ذى المقدمة مشكوكا مع تعلق اليقين السابق به فيجرى فيه
الاستصحاب كما قدمناه فى اول البحث عن الاصل المثبت بان مورده ماكان
الاثر للبقاء فقط لا ماكان للحدوث والبقاء معا و فى مثله يجرى الاستصحاب فيه
نفسه ، و وجوب المقدمة من هذا القبيل ، كما يمكن ان يثبت بسبب حكم العقل
بالملازمة بين وجوبها والوجوب الظاهرى الثابت بدليل الاستصحاب ، لكن الفرق
بين الوجهين ان وجوبها على الاول ظاهرى و على الثانى واقعى كما لا يخفى .

قوله : العاشر الخ هذا التنبيه ايضا من فروع التنبيه المنعقد للاصل
المثبت . و حاصله ان المدار فى جريان الاستصحاب هو كون المورد فى حال
الاستصحاب قابلا للتعبد به ، اما لكون المستصحب بنفسه حكما شرعيا عمليا
او لكونه موضوعا له ، و اما فى حال اليقين فلا يضر عدمه كما لا ينفع وجوده
لو لم يكن كذلك فى حال الاستصحاب لكونه اصلا عمليا جعل وظيفة للشاك
حين العمل .

و بالجملة النسبة بين حال الثبوت والبقاء من حيث الاشتمال على التعبد
به عموم من وجه ، ولا جريان له فيما كان الاثر العملى فى حال الثبوت فقط ، و
لكن الاشكال فى الاخيرين ، فلا يضر حينئذ كون عدم التكليف فى الازل غير قابل

للجعل بعد كونه كذلك فى حال الشك ، و كذلك استصحاب الموضوعات التى ليس لها آثار فى الثبوت او كانت و لكن لم تكن فعليا ، و لكن لها آثار فعلية حين الشك على تقدير بقائها الى هذا الحين ، و كذلك استصحاب احكام لم تكن فعلية حال الثبوت و لكن على تقدير بقائها يكون كذلك ، و بالجمله المدار على حال الاستصحاب لاعلى حال الثبوت ؛ لتحقق اركانه مع كونه ذا اثر عملى حينه ولو لم يكن كذلك فى ذاك الحال كما هو واضح .

قوله : الحادي عشر لاشكال فى الاستصحاب الخ لا يخفى ان الشك اما يكون فى اصل تحقق حكم كما لو شك فى بقاء نجاسة شئى بعد العلم بتحققها او موضوع ذى حكم كما لو شك فى موت زيد بعد القطع بحيوته ، و اما يكون فى زمان حدوثه بعد القطع بتحقيقه ، و لاشكال فى صحة الاستصحاب فى الاول .

واما الثانى فلا يخوا ما ان يلاحظ ذاك الحادث بالنسبة الى اجزاء الزمان او بالنسبة الى حادث آخر ، و سيأتى تفصيل الكلام فى الثانى ، اما الاول فلا يخوا ما ان يواد باستصحابه ترتيب آثار عدم حدوثه الى زمان القطع بتحقيقه او يواد ترتيب آثار تاخره عن زمان الشك فى تحقيقه ، او يواد ترتيب آثار حدوثه ، او يواد ترتيب آثار مطلق تحقيقه فى الزمان اللاحق الاعم من الحادث ، او يواد آثار مطلق تحقيقه الاعم لا بما تحقق لاحق ، و لا فرق بين ان يكون المتيقن السابق **امرا عدما** قد قطع بتبدله بالوجود و شك فى زمان تبدله ، كما اذا قطعنا بعدم سواد جسم فى يوم الاربعاء و علمنا بسواده فى يوم الجمعة و شكنا فى زمان حدوث السواد فيه انه يوم الخميس او يوم الجمعة ، او يكون **امرا وجوديا** قطع بتبدله بالعدم مع الشك فى زمان حدوث عدمه ، فالشك فى كلا القسمين يكون فى تقدم ذاك الحادث المتيقن حدوثه و تاخره ، و لذلك يعبر عن هذا القسم من الاستصحاب باصالة تأخر الحادث ، و يواد منها استصحاب عدم ما علم بحدوثه فى زمان قبل ذلك الزمان المعلوم حدوثه .

و حكم الاستصحاب فيه انه لا اشكال فى صحة جريانه بالنسبة الى اثبات آثار نفس عدم حدوثه فى زمان الشك فى تحققه ، فاذا علم بكون زيد ميتا فى يوم السبت و انه كان حيا فى يوم الخميس و شك فى كونه حيا فى يوم الجمعة و كان لحياته فيه اثر لامانع من استصحاب حيوته الى يوم الجمعة لاثبات ذاك الاثر المترتب على عدم موته ؛ وذلك لتحقق اركان الاستصحاب فيه من اليقين السابق والشك اللاحق ، والعلم بكونه ميتا فى يوم السبت والشك فى حدوث موته يوم الجمعة غير ضائر بصحة الاستصحاب ؛ لعدم العلم الاجمالى بموته فى يوم الجمعة للقطع التفصيلى بموته فى يوم السبت فيكون الشك فيه فى يوم الجمعة بدويا .

و اما بالنسبة الى آثار تاخره عن زمان الشك فلا يجرى الاستصحاب ؛ لان باستصحاب بقاء حياته الى يوم الجمعة لا يثبت تاخر موته عنه ؛ لكون الملازمة بين حياته الى يوم الجمعة و تاخر موته عنه عقلية فيكون مثبتا . اللهم الا ان يقال بخفاء الوساطة ، او بعدم التفكيك بين تنزيل حياته الى يوم الجمعة و بين تنزيل تاخر موته عنه .

و كذا بالنسبة الى آثار حدوثه فى الزمان الثانى لان الحدوث نحو خاص من الوجود يكون ثبوته بتلك الخصوصية من اللوازم غير الشرعية المترتبة على بقائه الى زمان القطع بتبدله ، فيكون اثباته بالاصل مثبتا ، بناء على ان يكون الحدوث امرا بسيطا منتزعا من الوجود المسبوق بالعدم كالأولية على ما تقدم شرحه ، و اما اذا كان مركبا من امرين احدهما الوجود فى يوم السبت الثابت بالوجدان والآخر عدم تقدمه على السبت الثابت بالاصل ، فلامانع من اثباته بالاصل لعدم كونه مثبتا حينئذ لما تقدم مراراً من ان الامر المركب من جزئين اللذين احدهما محرز بالوجدان لامانع من اجراء الاصل فى جزئه الاخر ، و ليس من الاصل المثبت فى شئى .

واما بالنسبة الى الاثار المترتبة على وجوده اللاحق فلا يخلوا ما ان يكون المتيقن اللاحق مما يتيقن ببقائه ايضا كموت زيد المقطوع فى يوم السبت فانه يعلم ببقائه فيما بعده ايضا ، او يتيقن بارتفاعه بعد اليقين بتحققه ، كما اذا علم اجمالا بتحقق الكر فى الحوض مردداً بين ان يكون وجوده فى يوم الخميس او الجمعة لكنه يقطع بارتفاعه فى يوم السبت و يشك فى ان ارتفاعه هل هو فى يوم السبت بان كان حدوثه فى يوم الجمعة او فى يوم الجمعة بان كان حدوثه فى يوم الخميس، **فى الاول** لاشكال فى ترتيب حكم مطلق الوجود على وجود موته فى الزمان اللاحق ، لكن لامن جهة استصحاب عدم موته الى زمان القطع به اذ لا دخل له باستصحابه بل انما هو بمقتضى القطع بموته فيه ، **فى الثانى** لا يترتب آثار مطلق وجوده اللاحق باستصحاب عدمه الى زمان القطع به ، لان وجوده حينئذ مساوق لحدوثه فى عدم ثبوته بالاصل الاعلى القول بالاصل المثبت ، و ذلك كما اذا علم بعدم كرية ماء الحوض فى يوم الاربعاء وفى يوم السبت و علم بحصول كريته بعد يوم الاربعاء و ارتفاعها لكن يشك فى ان الكرية حصلت فى الخميس و ارتفعت فى يوم الجمعة او حصلت فى يوم الجمعة و ارتفعت فى السبت فحينئذ يصح استصحاب عدم الكر الثابت فى يوم الاربعاء الى يوم الجمعة اذا كان لعدمها آثار مترتبة على نفس العدم ، لكن لا يترتب بسببه آثار وجود الكر فى يوم الجمعة ، فيكون عدم الكرية الى يوم الجمعة محرزا بالاصل ، و اما فى يوم الجمعة فلا يكون فيه احراز للكربية و عدمها ، فبالنسبة الى يوم الجمعة يكون ظرف عدم الاحراز لاحراز العدم ، فاذا غسل متنجس فيه لابه بان ادخل فيه لا اريق عليه ، لا يصير ذاك المتنجس طاهراً ؛ لعدم احراز كريته مع عدم القائه عليه الذى هو المطهر فى ما اذا كان قليلا .

و اما نجاسته بسبب وقوع النجس فيه فهو مبنى على القول بان الملاقات مقتضى للنجاسة ، والكرية عاصمة ، بحيث اذا شك فى الكرية يحكم بتأثر المقتضى اثره كما هو شأن قاعدة المقتضى والمانع ، او القول بعدم تمامية تلك القاعدة فيرجع فيه الى قاعدة الطهارة اما مطلقا او فى خصوص الماء ايضا .
وقال الشيخ قدس سره بالاول فى طهارته ، لكنه غير مرضى عنده فى الاصول كما هو الحق ؛ لعدم دليل على ثبوت تلك القاعدة ، فالاقوى حينئذ هو الحكم بطهارة الماء لقاعدة الطهارة الثابتة فى كل شئى و خصوص الماء ، ثم لو وقع ثوب متنجس فيه فى يوم الخميس والجمعة قال الشيخ قدس سره يحكم بطهارته من باب انغسال الثوب بمائتين مشتهين ، ولا يخفى ان المراد بمائتين مشتهين فى كلامه اما الطاهر المشتهى بالنجس او المطلق المشتهى بالمضاف ، لا سبيل الى الاول ظاهراً ؛ لانه مضافا الى ما فى الحكم بطهارة المغسول بهما من الاشكال لا ينطبق على المقام .

و تفصيل ذلك انه لو غسل ثوب متنجس بمائتين مشتهين طاهرهما بنجسهما فليل بالحكم بطهارته ؛ وذلك لانه بعد التطهير بهما معا يعلم بار تفاع النجاسة السابقة . قطعاً سواء كان الماء الاول طاهراً والثانى نجساً او بالعكس . ويشك فى حدوث نجاسة جديدة بسبب احتمال نجاسة الماء الذى غسل به ثانياً ، فاذا كانت الطهارة متيقنة شك فى بقائه فيستحب بقاءه ، فباستصحاب الطهارة المتيقنة يحكم بطهارته بعد غسله بهما .

و اورد عليه بان استصحاب طهارته معارض باستصحاب نجاسته ، لانه كما يعلم بحدوث طهارة فيه يعلم بوقوع نجاسة عليه ايضا اما فى الغسل الثانى او الاول ويشك فى حدوث الطهارة بعدها ، فالمرجع بعد تعارض الاستصحابين هو قاعدة الطهارة فيحكم بطهارة الثوب ، لكن لا لاجل الاستصحاب بل للقاعدة .

والتحقق عدم امكان الحكم بالطهارة؛ لعدم اجراء القاعدة بل يجرى استصحاب النجاسة كما عليه المصنف وفاقا للمحقق الهمدانى رحمه الله ؛ وذلك للعلم بتحقق وصف النجاسة فيه عند اىصال الماء الثانى ، مستنداً اما الى نجاسته فى نفسه لو كان الماء الاول نجسا ، ضرورة انه بمجرد الاىصال لا يصير طاهراً ما لم ينفصل غسالته بالعصر و نحوه ، او باىصال الماء الثانى اليه لو كان هو النجس ، ويشك فى طهره بعد انفصال غسالته فيستصحب بقاء نجاسته المتيقنة فى آن وصول الماء الثانى اليه ، ولا يعارضه استصحاب الطهارة كما لا يخفى .

و اما عدم انطباقه على المورد : فلكون المورد انما يتم على القول بطهارة الماء النجس المتمم كراً ، و توضيحه ان الماء القليل النجس لو لاقى عليه الماء بالتدرىج حتى يصير كراً ، فهل يصير كرىته مطهراً له و عاصمة من تنجسه ، او يبقى على نجاسته و لا يصير بالتميم طاهراً الى ان يحصل طهارته باحدى مطهراته من القاء كرتا طاهر عليه و نحوه ، فان قلنا بالاول فى المثال المذكور يقطع طهارة الثوب المغسول فيه فى اليومين ، لانه اذا غسل فى الخميس والجمعة معا يحصل طهره قطعاً ، لان الكرية اذا حدثت فى الخميس و ارتفعت فى الجمعة فهو قد لاقى فى الخميس كراً طاهراً فصار طاهراً ثم لاقى فى يوم الجمعة ماء طاهراً و هو واضح ، وان حدثت فى يوم الجمعة و ارتفعت فى السبت فهو لاقى فى الخميس ماء قليلاً فنجسه و ما صار طاهراً و فى يوم الجمعة لاقى كراً طاهراً لانه و ان صار بملاقاته مع الثوب النجس فى يوم الخميس نجسا لكنه صار بانمامه كراً فى يوم الجمعة طاهراً ، وعلى كلا التقديرين يقطع بملاقات الثوب مع الكر الطاهر مع العلم بعدم تنجسه بعده .

وان قلنا بالثانى ، فمقتضى القاعدة هو الحكم بنجاسة الماء والثوب المغسول فيه ؛ لان من آثار عدم الكرية المتيقنة فى يوم الاربعاء الى يوم الجمعة

ترتيب آثار عدم الكرية فى يوم الخميس ومن آثار عدمها نجاسته بملاقات الثوب فهو فى يوم الخميس محكوم بعدم الكرية و بالنجاسة ظاهراً ، والعلم بتحقيق الكرية فى يوم الجمعة لا ينفع فى طهارة الثوب والماء بعد فرض الشك فى طهارة الكر الذى لاقاه الثوب النجس و كونه محكوماً ظاهراً بالنجاسة ، فحصول صفة الكرية لا ينفع فى طهره مع الجهل بكونها عاصمة حين حصولها .

ولا يخفى ان العلم التفصيلى بطهارة الثوب بناء على القول بطهارة المتمم لا يربطه بانغساله بالمائين المشتبهين طاهرهما بالنجس ، بل هو من باب المشتبهين مطلقهما بالمضاف ، وهذا هو مراده قدس سره من اول الامر ، لكن فيما اذا حدثت الكرية دفعة او تدريجاً بناء على القول بطهارة المتمم ، نعم لو علم بان الماء فى يوم الجمعة لو كان قليلاً لكان نجساً و متنجساً للثوب الطاهر المغسول فيه لصار الحكم بطهارة الثوب حينئذ من باب المشتبهين بالنجس كما لا يخفى .
و اما بالنسبة الى آثار مطلق تحققه لا بما هو لاحق كما اذا كان لتحقيقه ولو ارتفع بعده اثر فلا يرب فى ترتيبه ؛ و ذلك لالاجل الاستصحاب كما فى الآثار المترتبة على تحققه اللاحق لو كان له بقاء ، بل من جهة القطع بتحقيقه كما لا يخفى .

قوله : و ان لو خط بالاضافة الى حادث آخر الخ هذا هو القسم الثانى الذى قد اشرنا الى انه يأتى الكلام فيه ، ولا يخلو ان الحادثين الذين يشك فى تقدم احدهما على الاخر بعد العلم بحدوثهما **اما** ان يكونا حكيمين او موضوعين للحكم ، ثم **اما** يمكن تقارنهما ايضا **اولا** يمكن ، **فالاول** كموت متوارثين حيث يمكن ان يكون موتهما متقارنين ، و ان يكون احدهما مقدماً و الاخر مؤخراً ، **والثانى** كالحادث والطهارة حيث لا يعقل تقارنهما لكونهما ضددين ، **وعلى** كل تقدير **فاما** يكون كلاهما مجهولى التاريخ او يعلم بتاريخ احدهما دون

الآخر ، واما فرض العلم بتاريخهما معا فخارج عن مورد الشك .
اما فى مجهولى التاريخ فاما ان يكون الاثر الشرعى مترتبا على الصفة
 الثابتة لهما من التقدم والتأخر والتقارن ، او يكون مترتبا على اتصافهما بالصفات
 المذكورة ، او يكون مترتبا على حدوث احدهما المتصف يكونه فى حال عدم الآخر
 او يكون مترتبا على نفس عدمهما ، او عدم احدهما بالقياس الى وجود الآخر
 فى الواقع .

فهنا اقسام اربعة **الاول** ما اذا كان الاثر لوجود احدهما او كليهما بنحو
 خاص من الصفات المذكورة ، وبعبارة اخرى كان الاثر مترتبا على الصفة الثابتة
 لهما بنحو مفاد كان التامة ، فلا يخلو **اما** ان يكون كل واحد من التقدم والتأخر
 والتقارن ذا اثر **واما** يكون احدهما اذا اثر دون الآخر ، كما اذا فرض عدم الاثر فى تقدم
 موت عمرو ولا فى تأخره ولا فى تقارنه ، لكن كل واحد من تقدم موت زيد و تأخره
 وتقارنه يكون ذا اثر ، **واما** ان لا يكون الاثر الا لواحد منها فقط دون الباقيين .

و الضابط ان الحادثين اما ان يكونا متقارنين او يكون احدهما مقدما
 والآخر مؤخرا ، فيحصل صفات ستة لكل واحد منهما ثلثة ، من التقارن والتقدم
 والتأخر ، و حينئذ فاما ان يكون جميعها ذا اثر او يكون الاثنان منها ذا اثر سواء
 كان فى طرف واحد ، كما اذا كان فى تقدم موت زيد و تأخره او تقارنه ، او فى
 طرفين متفقين كما اذا كان الاثر فى تقدم موت زيد و تقدم موت عمرو ، او مختلفين
 كما اذا كان فى تقدم زيد وفى تأخر موت عمرو او تقارنه ، او يكون الاثر لواحد
 منها فى طرف واحد دون الاثنان الاخرين فى ذاك الطرف والثلثة فى الطرف الاخر
 كما اذا كان فى تقدم موت زيد فقط .

ولا اشكال فى صحة الاستصحاب فى عدم ما شك فى وجوده من تلك
 الصفات لو كان الاثر لواحد منها فقط ، بناء على جريان الاصل فى احد طرفى

المعلوم بالاجمال لو لم يكن الاثر الا لاحدهما ، كما لا اشكال فى عدم صحته بناء على عدم جريانه فى مورد العلم الاجمالي رأسا و لو لم يكن معارضا ، وكذا فيما كان الاثنان منها ذا اثر او اكثر ؛ فانه يجرى الاصل لكن يسقط لمكان معارضته مع استصحاب عدم الصفة الاخرى التى تكون ذا اثر ، سواء كانت فى ذاك الطرف ، كما اذا كان تقدم موت زيد مع تأخره او تقارنه ذا اثر ، او فى الطرف الاخر ، كما اذا كان الاثر مترتبا على تقدم موت زيد او تأخره او تقارنه و تقدم موت عمرو او تأخره او تقارنه ، او كان جميعها فى الطرفين ذا اثر ، بناء على جريانه فى اطراف المعلوم بالاجمال وسقوطه بالمعارضة ، كما انه لا يجرى اصلاً بناء على المنع من اجرائه فى اطرافه مطلقاً .

و هذا هو ما اشار اليه بقوله : فتارة كان الاثر الشرعى الى قوله واما

ان كان مترتبا الخ .

الثانى ما اذا كان الاثر مترتبا على اتصافهما بالتقدم او التأخر او التقارن الذى هو مفاد كان الناقصة ، بمعنى كون الاثر مترتبا على نفس اتصافهما بتلك الصفات لاعلى نفس الصفات التى عبارة عن خصوصية الوجود المتصف بها الذى هو مفاد كان التامة اعنى نفس ذاك الوجود الخاص لا باعتبار ثبوت تلك الخصوصية له .

و فى هذا القسم لا يجرى الاستصحاب ، فلا يصح ان يقال فى مثل موت الوارثين الذين يشك فى تقدم موت احدهما على الاخر بان الاصل اتصاف موت زيد بكونه غير متقدم على موت عمرو و بالعكس ؛ وذلك لابلحاظ معارضة الاصلين ، بل لعدم تحقق اركان الاستصحاب فيه ، لعدم اليقين السابق ، ضرورة ان موت زيد لم يكن فى السابق متصفا بصفة كونه غير متقدم ، اذ هو لم يكن حتى يكون متصفا بالتقدم او بعده ، فهو فى حال عدمه اعنى حال حيوة زيد ما كان متصفا بصفة التقدم ولا بعده بنحو السالبة بانتفاء الموضوع .

و استصحاب عدم اتصافه الازلى و ان كان صحيحا فى نفسه لو ترتب الاثر على عدم اتصافه، لكن المفروض فى المقام كون الاثر لاتصافه بعدم التقدم لالعدم اتصافه بالتقدم ، و باستصحاب عدم الاتصاف لا يثبت الاتصاف بالعدم كما لا يخفى .

وهذا ما اشار اليه بقوله: و اما ان كان مترتبا الى قوله واخرى الخ
 و من ذلك يظهر ايضا حكم القسم الثالث و هو ما اذا كان الاثر مترتبا على عدم احدهما او عدمهما المتصنف بكونه فى حال وجود الاخر؛ و ذلك لعدم الحالة السابقة لعدم موت كل واحد منهما متصفا بكونه فى حال موت الآخر؛ ضرورة ان ما هو المتيقن انما هو عدم موت زيد مثلا و هولم يكن متصفا بكونه فى حال موت عمرو فهذا الاتصاف يكون مشكوكا من اول الامر، نعم هو ما كان متصفا بكونه فى حال موت عمرو، فقضية الاستصحاب اثبات عدم اتصافه به لاثبات اتصافه، فلامجرى للاصل فيه؛ لاختلال اركانه، مع قطع النظر عن المعارضة .

و هذا ما اشار اليه بقوله: و اخرى كان الاثر لعدم احدهما الى قوله
 كما لا يخفى .

القسم الرابع ما اذا كان الاثر مترتبا على نفس عدم احدهما بالقياس الى وجود الآخر، فالمختار عند الشيخ قدس سره فى هذا القسم هو جريان الاستصحاب و سقوطه بالمعارضة لو كان الاثر لعدم كل واحد منهما بالقياس الى الآخر .

و حاصل ما استدل به فى اجرائه هو تحقق اركانه من اليقين السابق والشك اللاحق؛ وذلك لان عدم موت كل واحد منهما بالقياس الى موت الاخر كان متيقنا والآخر مشكوك، وهذا كما اذا كان عدم احدهما مقيسا الى اجزاء الزمان حيث قد تقدم صحة الاستصحاب فيه .

و من هذا الباب استصحاب الحادثين الوجود بين المتعاقبين كالحادث

و الطهارة؛ فانه يستصحب عدم كل واحد منهما الى زمان حدوث الآخر فيتعارض الاستصحابان، ويرجع الى قاعدة اخرى، و يختلف الحكم باختلاف الموارد .
ففيما كان المتيقن حدوث الطهارة و الحدث الاصغر بعد تعارض الاستصحابين يرجع الى قاعدة الاشتغال، **وفيما** اذا كان المتيقن حصول الجنابة و الغسل مع الشك فى المتقدم منهما يرجع الى قاعدة الاشتغال بالنسبة الى مسا يشترط فيه الطهارة، و السى البرائة بالنسبة الى مسا يحرم على الجنب مثل قرائة العزائم و دخول المساجد .

و هذا اعنى جريان الاستصحاب فى الحادثين المشكوك تقدم احدهما على الآخر باب واسع جار فى اكثر ابواب الفقه من الطهارة الى الديات ، **كما فى** مثل الطهارة و الحدث فى باب الطهارة، **ومثل** الجمعتين اللتين وقعتا فى اقل من فرسخ مع الشك فى المتقدم منهما حيث ان السابقة منهما صحيحة والمتأخرة باطلة فى باب الصلوة ، **و كحكم الحاكمين** الذين يشك فى سبق احدهما على الآخر حيث ان حكم السابق منهما نافذ دون الآخر ، فى باب القضاء، **و كوقوع المعاملة** من الوليين اذا شك فى السابق منهما ، حيث ان السابق منهما نافذ فى باب البيع ، **و كوقوع البيع** من الراهن باذن المرتهن مع رجوع المرتهن عن اذنه ، حيث يكون المؤثر السابق منهما، بمعنى انه لو وقع البيع قبل الرجوع لم يكن الرجوع مؤثراً و لو انعكس كان البيع باطلا فى باب الرهن ، **و كعقد الوليين** فى باب النكاح ، **و كموت الوارثين** فى باب الارث ، ففى جميع هذه الموارد لو كان الاثر لاحدهما فقط يجرى الاستصحاب من غير معارض ، و مع ثبوت الاثر لهما يتعارض الاستصحابان، و لابد من الرجوع الى قاعدة اخرى فى كل باب، هذا خلاصة مرامه قدس سره .

و مختار المصنف عدم جريانه فى نفسه، مع قطع النظر عن المعارضة، و يظهر الثمرة بينهما فيما اذا كان الاثر لاحدهما فقط ، فانه يجرى بناء على مختار الشيخ ولا يجرى بناء على مختار المصنف .

و ما يمكن ان يستدل به لمختار المصنف تقریبات احدها ما ذكره فى المتن من عدم احراز اتصال زمان الشك بالیقین، و توضیح ذلك يتوقف على تمهید مقدمة، وهى ان المعتبر عنده فى الاستصحاب ان يكون زمان الشك متصلاً بزمان الیقین ليكون رفع الیقین به انتقاضاً له بالشك و مع عدم اتصال زمانیهما لم يكن رفع اليه عن الیقین نقضاله بالشك لكونه اجنبياً عن هذا الشك، و على هذا فلو علم بانفصال زمانیهما لم يجرى الاستصحاب لفقدان شرطه، كما انه لا شكال فى اجرائه فيما اذا احرز الاتصال و اما اذا كان مشكوكاً فالحق انه لا يجرى ايضاً؛ لعدم احراز شرطه، فيكون المورد مع الشك فى الاتصال مما يشك فى صدق لاتنقض عليه، فيكون كالتشبهة المصادقية التى لا يجوز فيها التمسك بعموم العام.

اذا عرفت ذلك فما نحن فيه من هذا القبيل، لانه اذا فرض وقوع موت زيد فى آن و هو يوم الاثنين و شك فى وقوع موت عمر و فى آن قبله و هو يوم الاحد او فى آن بعده و هو يوم الثلاثاء فالآن المشكوك الذى يشك فى وقوع موت عمر و فيه و هو يوم الاثنين ليس محرزاً اتصاله بأن الیقین بعد مه و هو آن يوم السبت؛ و ذلك لاحتمال وقوع موته فى يوم الاحد، و مع قيام ذلك الاحتمال لا يكون زمان الشك و هو يوم الاثنين محرزاً اتصاله بزمان الیقین فيصير شمول التهى بحرمة النقض مشكوكاً فيه؛ لكونه من قبيل التشبهة المصادقية.

لا يقال هذا مناقض بما اذا علم اجمالاً بحدوث طهارة منه مرددة بين كونها اول الصباح او آن بعده الى الزوال فانه يصح استصحابها عند الشك فى بقائها عند الزوال قطعاً مع ان زمان الشك لا يكون متصلاً بزمان الیقین؛ لانه كلما رجع القهقرى يوقع فى زمان الشك فى الطهارة لافى زمان الیقین؛ لعدم العلم التفصيلى بزمانهما. **لانا نقول** هذا النقض غير وارد؛ لان كل آن من الآتات التى يحتمل حدوث الطهارة المعلومة فيه يكون الآن المتأخر عنه المتصل به آن الشك فى بقائها فيكون آن الشك متصلاً بأن الیقین، غاية الامر لا يعام بهما معينا فيما

بين تلك الآنات من اول الصبح الى الزوال، و هذا بخلاف ما نحن فيه؛ حيث انه لا يكون اتصال آن الشك بآن اليقين محرزا فيه كما عرفت .

ويرد على هذا التقريب **اولا** بعدم تماميته بالنسبة الى الحادثين اذا شك فى تقدم احدهما على الآخر، و اريد ان يثبت بالاستصحاب عدمه الى زمان حدوث الآخر، كما فى موت الوارثين، و ان امكن ان يتصور تماميته بالنسبة الى تعاقب الحاليتين اللتين يراد من استصحابهما اثبات وجود احدهما الى زمان حدوث الاخر. و توضيح ذلك انه اذا فرض كون يوم الجمعة زمان القطع بعدم موتهما و يوم الاحد زمان القطع بموتهما معا مع الشك فى الشك فى ان موت الاب وقع فى السبت و موت الابن فى الاحد او بالعكس مع العلم بعدم تقارنهما، فحينئذ يكون زمان الشك فى حدوث كل واحد من الموتين و هو يوم السبت متصلا بزمان اليقين و هو يوم الجمعة كما لا يخفى .

و ذلك بخلافه فى تعاقب الحاليتين، كما اذا فرض كون آن اول الظهر زمان القطع بعد مهما و الآن الثالث منه آن القطع بهما مع الشك فى كون حدوث الطهارة فى الآن الثانى و الحدث فى الآن الثالث حتى يكون فى الآن الرابع محدثا، او بالعكس حتى يكون فى الآن الرابع متطهراً فعند ذلك يمكن ان يقال بعدم جريان الاستصحاب لابلان نسبة الى الآن الثالث و لابلان نسبة الى الآن الرابع اما الاول لان مورد الاستصحاب هو ما اذا كان الشك فى البقاء و فى الآن الثالث لا يكون كذلك لابلان نسبة الى الطهارة و لابلان نسبة الى الحدث؛ لانه اذا وقعت الطهارة فى الآن الثانى تكون مرتفعة فى الآن الثالث بسبب وقوع الحدث فيه و اذا كانت واقعة فى الآن الثالث يكون الآن الثالث زمان حدوثها لازمان بقائها، ففى الآن الثالث يكون الشك فى حدوثها او ارتفاعها لا فى بقائها بعد القطع بحدوثها، وكذا بالنسبة الى الحدث، و **اما الثانى** اعنى بالنسبة الى الآن الرابع فالشك فى كل منهما بالنسبة اليه و ان كان شكافى البقاء، الا ان زمان الشك و هو ذاك الآن ليس متصلا بزمان اليقين؛ لانه اذا رجعنا القهقرى عن الآن الرابع

الى الآن الثالث لم يكن الآن الثالث زمان الشك فى بقاء الطهارة مثلا و ذلك لانه زمان الشك فى حدوثها و ارتفاعها كما عرفت ؛ لاحتمال وقوعها فى الآن الثانى و مع وقوعها فيه يكون مرتفعا فى الآن الثالث بسبب وقوع الحدث فيه قطعاً، وكذا بالقياس الى الحدث ليس الآن الثالث زمان الشك فى بقاءه لاحتمال وقوعه فى الآن الثانى و مع وقوعه فيه يكون مرتفعا فى الآن الثالث بسبب وقوع الطهارة فيه قطعاً، و مع الشك فى وقوع كل منهما فى الآن الثانى لم يكن اتصال زمان الشك اعنى الآن الرابع الى زمان اليقين محرزا؛ لاحتمال كون الآن الثالث زمان ارتفاع ماتيقن بحدوثه، و اذا كان شرط جريان الاستصحاب احراز اتصال الزمانين لم يصح اجرائه؛ لفقدان شرطه، و هذا ليس من باب كون الشبهة مصداقية، بل من جهة عدم احراز شرط جريان الاستصحاب بعد تحقق ركنيه اعنى اليقين السابق و الشك اللاحق .

و لكن التحقيق اندافعه فى تعاقب الحالتين ايضا؛ و ذلك لان ما ذكر انما يتم اذا لوحظ اتصال زمان الشك فى البقاء و هو الآن الرابع الى زمان اليقين التفصيلى حيث انه غير معلوم تفصيلا؛ لعدم العلم بكونه الآن الثالث او الثانى ، و اما اذا لوحظ اتصال زمانه بزمان اليقين اجمالا فلاشبهة فى اتصال الآن الرابع بمجموع الزمانين من الآن الثانى و الثالث الذى يعلم بوقوع الحادثين فيهما قطعاً، وهذا المقدار من الاتصال المعلوم اجمالا كاف فى صحة الاستصحاب .

كما اذ تردد حيض المرثة مع العلم بكونه ثلاثة ايام بين ان يكون فى اول الشهر او الثلاثة التى بعد الثلاثة الاولى و هكذا الى ثلاثة ايام من آخر الشهر فيصح الاستصحاب بالقياس الى كل ثلاثة من الشهر من اوله الى ما قبل الثلاثة الواقعة فى آخره، بخلاف الثلاثة من آخر الشهر للعلم الاجمالى بوقوع الحيض اما فيها او ما قبلها، ففى الثلاثة التاسعة اعنى من الخامس و العشرين الى السابع و العشرين من الشهر التى هى زمان الشك بالحيض لا يكون زمان الشك متصلا بزمان اليقين بعدمه تفصيلا لعدم العلم التفصيلى بعدم الحيض فى الثلاثة التى قبلها

اعنى من الحادى والعشرين الى الرابع والعشرين من الشهر ، مع انه يجرى فيه الاستصحاب قطعاً، ووجه صحته هو ما ذكرنا من اتصال زمان الشك بزمان اليقين بعدم الحيض اجمالاً للعلم بعدمه فى مجموع تلك الثلاث من اول الشهر الى الثلاثة التاسعة .

التقريب الثانى من وجه عدم جريان الاستصحاب فى الشك فى الحادثين سواء كان المستصحب عدمياً كما فى موت الوارثين او وجودياً كما فى تعاقب الحالين ، هو كون التمسك بعموم لا تنقض فيه من قبيل التمسك بعموم العام فى الشبهة المصداقية .

و بيان ذلك ان زمان الشك قد يكون بحيث يحتمل فى كل جزء من اجزائه انتقاض الحالة السابقة فيه من دون حصول احتمال القطع بالانتقاض بل يكون على تقدير وقوعه فى كل جزء مما يقطع بعدم تعلق القطع به ، و ذلك كما اذا علم بالطهارة و شك فى حدوث الناقض بعده شكاً بدوياً حيث انه على تقدير وقوع الناقض فى كل جزء منه يقطع بانه مشكوك لا مقطوع ، و قد يكون زمان الشك بحيث لو فرض انتقاض الحالة فيه فى بعض اجزائه يكون مقطوعاً ، و ذلك للعلم الاجمالى بوقوع الانتقاض مردداً بين آنات زمان الشك ، كما اذا علم بتطهره فى الصبح و علم اجمالاً بوقوع الحدث مردداً بين ان يكون وقوعه قبل الظهر او بعده ، فهو على تقدير كونه واقعا قبل الظهر لا يكون مشكوكاً بل هو مقطوع .

ففى القسم الاول يجرى الاستصحاب قطعاً بخلاف الثانى ؛ و ذلك لانه بسبب احتمال وقوعه قبل الظهر يحتمل القطع بالانتقاض ومع هذا الاحتمال يشك فى انه هل توجه اليه النهى بالانتقاض او انه داخل فى مصاديق بل تنقضه بيقين آخر ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، اما فى المستصحب العدمى كما فى موت الوارثين ؛ فلانه اذا فرض كون يوم الجمعة زمان القطع بعدمهما و يوم الاحد زمان القطع بهما و يوم السبت زمان الشك فى حدوثهما ، بان يشك فى كونه زمان حدوث موت الاب ليكون موت الابن واقعا فى الاحد او بالعكس ، فموت الاب

فيه وان كان مشكوكا الا انه على تقدير وقوعه فيه واقعا ليس مما يقطع بعدم تعلق القطع به، بل يقطع بوقوعه فيه، واما فى المستصحب الوجودى كتعاقب الحاليتين فيالقياس الى الآن الثالث قد تقدم انه لا يكون شك فى البقاء و بالنسبة الى الآن الرابع الذى يشك فى ارتفاع الطهارة و الحدث فيه لا يكون المشكوك على فرض ارتفاعه فى الآن المتقدم عليه وهو الآن الثالث، مشكوكا، لكونه مما تعلق القطع بارتفاعه، فلا يعلم ان المورد من موارد التمسك بعموم لاتنقض او بعموم بل تنقضه بيقين آخر .

هذا غاية بيان هذا التقريب، ويرد عليه، اولا بالنقض فانه لو تم بجوى فى الاستصحاب فى موارد العلم الاجمالى مطلقا، و لو فى غير مورد مجهولى التاريخ بان كان احدهما معلوما، حيث يكون المشكوك تاريخه مردداً بين وقوعه قبل المعلوم تاريخه او بعده؛ فانه يكون على تقدير وقوعه قبله مقطوعا، بل بجوى ذلك اذا لوحظ المشكوك بالقياس الى اجزاء الزمان ايضا .

و ثانيا بالحل و ذلك لانحلال العلم الاجمالى فى تلك الموارد ؛ للعلم التفصيلى بانتقاض عدم موت كل من الوارثين فى يوم الاحد الذى هو زمان القطع بهما فيكون الشك فى عدمهما فى يوم السبت شكابديوا، وكذا اذا لوحظ المشكوك بالقياس الى الزمان فان وقوع الحدث بعد الظهر متيقن فيكون الشك فى وقوعه قبل الظهر بدويا، نعم دعوى الانحلال لايجرى فى تعاقب الحاليتين ؛ لان ارتفاعهما معا فى الآن الرابع ليس مقطوعا بل المقطوع هو احدهما المردد بين الطهارة و الحدث، فكل منهما مما يشك فى بقائه فى الان الرابع او ارتفاعه فى الآن الثالث، بحيث يكون على تقدير ارتفاعه فى الآن الثالث مقطوع الارتفاع .

و الحق فى الجواب ان يقال بعدم تعلق القطع بالارتفاع على تقدير وقوعه فى الآن الثالث، و ذلك لكون متعلقات العلم و الشك هى الصورة الذهنية و عدم سرايتهما الى الخارج ، و كون الصورة المعلومة عند الذهن مغايراً للصورة المشكوكة؛ لتعلق العلم بعنوان احدهما، و الشك بخصوصية هذا اوداك، فارتفاع

خصوص الحدث او الطهارة على تقدير كونه فى الآن الثالث ليس معلوما ، انما المعلوم هو عنوان احدهما المررد بينهما و هو مغاير للخصوصيتين ، نعم لو كان العلم و الشك مما يسرى عما فى الذهن الى الخارج يصير ارتفاع كل من الخصوصيتين الواقع فى الآن الثالث متصفا بالمعلومية لانطباق عنوان احدهما المعلوم عليه ، لكن السراية ممنوعة ، و تفصيل ذلك بوجه ايسر من ذلك موكل الى مراجعة ما كتبناه ، فى تقريرات الاستصحاب و ما علقناه على مبحث تعلق الامر بالطبايع فراجع .

و لا يخفى ان هذا الجواب يجرى فى الحادثين اذا كان المستصحب عدمهما ايضا ، و فيما اذا لوحظ الحادث بالقياس الى اجزاء الزمان ، و بالجملة بالنسبة الى جميع موارد العلم الاجمالى كما هو واضح .

التقريب الثالث ان المستصحب قد يكون زمان اليقين به معلوما تفصيلا كما اذا علم بكونه مع الطهارة فى اول الصبح و شك فى ارتفاعها بعده ، و قد يكون زمان اليقين به معلوما اجمالا ، و هذا ايضا على قسمين ؛ لانه **اما** يكون مع الشك فى تعيين زمانه تفصيلا كما لو فرض انه يكون بحيث فى اى زمان يفرض من ازمته وجوده يكون شاكا فى ارتفاعه ، كما اذا علم اجمالا بكونه مع الطهارة مررداً بين كونها اول الصبح او ساعة بعده ، لكنه يشك على كل تقدير بارتفاعها بعد الوجود ، فعلى تقدير حدوثها فى اول الصبح تكون مشكوك البقاء و هكذا ، **واما** لا يكون على كل تقدير مشكوك البقاء ، هذا بالقياس الى التردد فى المستصحب نفسه .

و من الواضح صحة جريان الاستصحاب فى القسمين الاولين دون الاخير ؛ و ذلك لا من جهة عدم احراز اتصال زمان الشك فيه باليقين ، بل من جهة عدم تحقق احد ركنى الاستصحاب فيه و هو الشك فى البقاء .

و هكذا اذا قيس وجوده اذا كان وجوده يا كما فى تعاقب الحاليتين او عدمه اذا كان عدميا كما فى موت الوارثين الى حادث آخر ، فان المقيس عليه

اما يكون معيناً كما اذا قيس الى الزمان المعين، او الى احد الحادثين اذا كان تاريخ حدوثه معلوماً، سواء كان المقيس عليه وجوده كما فى موت الوارثين اذا كان موت احدهما معلوماً، او عدمه كما فى تعاقب الحالتين اذا كان تاريخ الحدث او الطهارة معلوماً، و اما يكون مردداً و على هذا التقدير ايضا اما يكون المستصحب مشكوك البقاء على كل تقدير من تقادير المقيس عليه، واما لا يكون كذلك، ففي القسمين الاولين يجرى الاستصحاب دون الثالث .

اذا عرفت ذلك فما نحن فيه من قبيل القسم الثالث ؛ لان المستصحب على كل تقدير من تقادير المقيس عليه لا يكون مشكوك البقاء، اما اذا كان عدميا فلان الشك فى بقاء عدم موت الاب المتيقن فى يوم الجمعة الى زمان موت الابن بحيث يكون زمان حدوث موت الابن زمان الشك فى بقاء عدم موت الاب غير متصور على كل تقدير من تقادير وقوع موت الابن، من وقوعه فى الآن الثانى او الثالث ؛ لان موته اذا كان واقعا فى يوم السبت يكون موت الاب واقعا فى يوم الاحد فيكون عدمه فى يوم السبت متيقن البقاء، و ان كان موت الابن واقعا فى يوم الاحد يكون موت الاب واقعا فى يوم السبت فيكون عدمه متيقن الارتفاع، فعلى كل تقدير من تقادير المقيس عليه لا يكون المستصحب اعنى عدم موت الاب او الابن مشكوك البقاء، بل يكون اما مقطوع البقاء او مقطوع الارتفاع .

وكذا اذا كان المستصحب وجوديا كما فى تعاقب الحالتين ؛ فان زمان وجود احدهما بالاضافة الى زمان وجود الآخر لا يكون زمان الشك فى بقائه ؛ لانه اذا اريد استصحاب الحدث الى زمان حدوث الطهارة واقعا المردد بين كونه هو الآن الثانى او الثالث ، فلو كان فى الواقع هو الآن الثانى لا يكون شك فى بقاء الحدث فى الآن الثالث لكون الآن الثالث على هذا التقدير آن حدوث الحدث، و لو كان فى الواقع هو الآن الثالث لا يكون شك فى بقاء الحدث فى الآن الرابع لكون الآن الثالث على هذا التقدير آن ارتفاعه، فعلى اى تقدير لا يكون الشك فى بقائه، وكذا بالقياس الى الطهارة، ولا يرد عليه شئ من الايرادات المتقدمة ،

ويمكن انطباقه على المتن كما يظهر .

من قوله فى دفع لا يقال: ولاشبهة ان زمان شكه بهذا اللحاظ انما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدوثة لالساعتين الخ و من المعلوم انه اذا كان زمان ثبوت الآخر مردداً بين الزمانين يكون المستصحب بالقياس الى كل واحد من زمانى وجود الآخر غير مشكوك البقاء .

والفرق بين التقريبات الثلاث ان التقريب الاول ناظر الى المنع عن جريان الاصل من جهة الشك فى احراز شرط جريانه و هو اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، والتقريب الثانى ناظر الى المنع عنه من جهة الشك فى شمول دليله من جهة الشبهة المصداقية ، والتقريب الثالث ناظر الى المنع عنه من جهة عدم تحقق احد ركنى الاستصحاب و هو الشك فى البقاء .

قوله: و اما لو علم بتاريخ احدهما فلا يخلو ايضا الخ الاقسام الجارية فى مجهولى التاريخ يجرى فيما كان احدهما معلوماً؛ فانه قد يكون الاثر مترتباً على نحو وجود الخاص من احدهما او منهما كما اذا ترتب الاثر على كون الشيئى متقدماً او متقارناً او متأخراً، سواء كان فى معلوم التاريخ او مجهوله، و فى هذا القسم يجرى الاستصحاب، وان كان معارضاً يسقط بالمعارضة و ذلك فيما كان الاثر لاكثر من وصف واحد فى طرف واحد او فى طرفين كان الطرف الواحد معلوم التاريخ او مجهوله، و قد يكون مترتباً على اتصاف احدهما او كليهما باحدى الصفات او بعدمها و فى هذا القسم لا يجرى للاستصحاب مع قطع النظر عن المعارضة لان اتصافهما او احدهما بها او بعدمها ليس مسبوفاً بالحالة السابقة كما تقدم، و قد يكون مترتباً على عدمهما بنحو مفاد ليس التامة اعنى العدم الاستقلالى المحمولى الذى هو مفاد سلب الشيئى فى نفسه لا الربطى الذى هو مفاد سلب الشيئى عن الشيئى ، و فى هذا القسم يجرى الاستصحاب فى مجهول التاريخ؛ و ذلك لاتصال زمان شكه بزمان يقينه؛ حيث ان المستصحب فى ظرف حدوث الآخر المعلوم حدوثة مشكوك البقاء كما هو واضح، ولا يجرى فى معلوم

التارىخ لعدم الشك فى عدمه الاستقلالى المحمولى فى زمان ؛ لانه قبل حدوثه معلوم العدم وبعده حدوثه مقطوع الحدوث ، و قد يكون مترتبا على عدمهما او عدم احدهما الربطى ، اعنى الشك فى عدم كل منهما باضافة زمانه الى الآخر ، وهذا الشك يتصور فيهما معا ؛ لان المعلوم تارىخه يكون زمان العدم الاستقلالى منه معلوما و اما عدمه المضاف الى الآخر اعنى اتصاف عدمه بكونه فى زمان الاخر مشكوك ، و ذلك للشك فى زمان ثبوت الاخر و حدوثه ، لكنه لايجرى الاستصحاب فيهما لعدم العلم بتيقنه كذلك فى كل من الطرفين سابقا كما لا يخفى .

قوله: و قد عرفت جريانه فيهما الخ هذا توطئة لماتلخصه بقوله ؛ فان قدح

انه لافرق الخ الذى هو خلاصة ما ذكره فى حكم الحادثين ، و ضمير التثنية فى فيهما راجع الى الحادثين ، يعنى قد عرفت جريان الاستصحاب فى الحادثين تارة و هو فيما اذا كان الاثر مترتبا على وجود الخاص منهما او من احدهما من التقدم و اخويه ، سواء كانا معا مجهولى التارىخ او كان تارىخ احدهما معلوما ، و عدم جريانه كذلك اى فيهما ايضا تارة اخرى ، و هو الاقسام الثلاثة الباقية فى مجهولى التارىخ و فى المختلفين ، الا فيما اذا كان الاثر مترتبا على العدم المحمولى بالنسبة الى مجهولى التارىخ فى المختلفين كما لا يخفى .

ثم انه لا بأس الى الاشارة الى بعض صغريات المقام .

منها انه اذا علم بحدوث نجاسة خبثية فى البدن او اللباس و ملاقات مع الكروشك فى المتقدم منهما على الاخر ، فعلى القول بجريان الاستصحاب فيهما و سقوطه بالمعارضة هل يحكم بالتقارن اولا و **جهان** من ان التقارن امر وجودى لازم لعدم كل منهما قبل الآخر فيكون اثباته بعدم كل منهما الى زمان الاخر مثبتا ، و من انه من اللوازم الخفية الثابتة بالاستصحاب من غير ابتناء ثبوته على القول بالاصل المشتب ، و على الثانى يحكم بطهارة الثوب لعدم تأثره عن النجاسة حين الملاقات مع الكر ، و على الاول يحكم بطهارته ايضا لقاعدة الطهارة ، كما لو قيل بعدم جريانه اصلا فيهما .

و منها انه اذا علم بحدوث جنابة و طهارة و شك فى المتقدم منهما ،
 فمع تعارض الاصلين ، و اثبات التقارن بهما يجب عليه الغسل ؛ لكون الغسل
 المعلوم اتيانه محكوما بالبطلان بسبب تقارنه مع الجنابة ، و مع عدم اثبات التقارن
 بهما او عدم جريانهما رأسا يحكم باتيان الغسل بالنسبة الى ما يشترط فيه الطهارة
 من الحدث الاكبر كالصلوة والصوم ونحوهما ؛ لقاعدة الاشتغال مع عدم احراز
 الشرط و لو بالاصل ، و يحكم بالبرائة بالنسبة الى ما يكون الحدث فيه مانعا
 كقراءة العزائم و دخول المساجد و نحوهما ؛ للشك فى حرمة ارتكابهما فى
 هذا الحال .

و منها انه اذا علم بحدوث الكرية و الملاقات و شك فى المتقدم منهما ،
 فلا يخلو اما ان يكونا مجهولى التاريخ او يعلم بتاريخ احدهما ، و على الثانى اما
 ان يكون تاريخ الملاقات معلوما و تاريخ الكرية مشكوكا او بالعكس ، فهنا صور .
الصورة الاولى فيما اذا كانا معا مجهولى التاريخ فعلى القول بجريان
 الاستصحاب و سقوطه بالتعارض فهل يحكم بثبوت التقارن فالوجهان المتقدمان ،
 و على القول بثبوتيه فهل يحكم بنجاسة الماء او طهارته و جهان ، من ان سبق
 الكرية شرط فى كون الماء عاصمة من النجاسة فاذا لم يحصل الشرط يكون نجسا
 و لو كان حصول الكرية مقترنا مع الملاقات لعدم حصول الشرط ، و من ان الحكم
 اعنى النجاسة بالملاقات ثابت للماء القليل فاذا لم يحكم بكونه قليلا حين الملاقات
 يكون الماء طاهراً لقاعدة الطهارة ، بل لاستصحاب الطهارة السابقة ، و كذا
 على القول بعدم ثبوت التقارن او عدم جريان الاصلين رأساً يجرى الوجهان
 كما لا يخفى .

الصورة الثانية ان يكون تاريخ الملاقات معلوما و تاريخ الكرية مشكوكا
 فيجرى الاستصحاب فى عدم الكرية الى زمان الملاقات و يحكم بنجاسته من
 غير اشكال على القول بعدم طهارة الماء النجس باتمامه كراً ، و اما على القول به
 فيقطع بطهارة الماء ، لانه اذا وقع الملاقات فى زمان القلة وان صار الماء نجسا

لكنه صار طاهراً بعد التتميم كراً ، و ان وقع الملاقات فى حال كرىته فما صار نجسا فعلى اى حال هو معلوم الطهارة حينئذ .

الصورة الثالثة ان يكون تاريخ الكرية معلوما و تاريخ الملاقات مشكوكا ، و يجرى فيها الاستصحاب بالقياس الى نفى الملاقات فى زمان القلة ، لكن باصالة عدم حدوث الملاقات الى زمان حدوث الكرلايشت تأخره عن حدوث الكرية و لا يمكن احراز كونه فى حال الكرية ، و حينئذ لو قيل باثبات التقارن فيجرى فيه الوجهان المتقدمان ، و ان قيل بعدمه يحكم بنجاسة الماء بناء على اشراط الكرية فى العصمة و بطهارته بناء على عدمه لقاعدة الطهارة ، او لاستصحاب الطهارة السابقة .

و منها انه اذا علم بحدوث القلة و الملاقات و شك فى المتقدم منهما ، فيجئى الصور الثلاث المتقدمة فى الفرع السابق ، فعلى القول بتعارض الاصلين و ثبوت التقارن بين حدوث القلة و الملاقات فهل يحكم بنجاسة الماء او طهارته فوجهان من ان الملاقات و رد على الكروان صار بالملاقات قليلا فيصدق الكرية حين الملاقات فيكون طاهراً ؛ لحصول الشرط و هو سبق الكرية ، و من اقتران القلة مع الملاقات فلا تكون العاصمة متحققة فى رتبة الملاقات فيحكم بنجاسته ، و على القول بعدم ثبوت التقارن او عدم جريان الاصلين رأساً فهل يحكم بطهارة الماء او نجاسته فالوجهان ، من ان الكرية شرط فى العاصمة ولم يحرز ، و ان لم يحرز القلة ايضا ، فيحكم بالنجاسة ، و من عدم تمامية تلك القاعدة اعنى قاعدة المقتضى و المانع فيحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة فى كل شئى و فى خصوص المياه .

و فيما اذا كان تاريخ القلة معلوما و تاريخ الملاقات مجهولا ، فيجرى الاستصحاب فى عدم الملاقات الى زمان القلة ، و لكن لا يثبت به تاخر الملاقات عن حدوث القلة حتى يحكم بوقوعه على القليل ، فحينئذ يحكم بطهارة الماء بناء على عدم اثبات التقارن به و عدم تمامية قاعدة المقتضى و المانع ، و مع اثباته فالوجهان .

و فيما اذا كان تاريخ الملاقات معلوما و تاريخ القلة مشكوكا، فيجبرى الاستصحاب فى عدم حدوث القلة الى زمان الملاقات من غير اشكال، واثبات التقارن فى جميع هذه الفروض على تقدير اثباته انما هو فيما اذا كان محتملا فى نفسه و الافمع فرض القطع بعدمه فلا يبقى مجال لاثباته كما لا يخفى .

قوله: الثانى عشر انه قد عرفت ان مورد الاستصحاب الخ المستصحب

اما يكون حكما شرعيا او موضوعا ذاحكم شرعى من غير فرق بين ان يكون ذاك الموضوع من الموضوعات الصرفة او اللغوية فاذا كان حكم شرعى مترتبا على موضوع لغوى و شك فى بقاء ذاك الموضوع او ارتفاعه يصح استصحابه لترتب ذلك الحكم عليه، و هذا مما لا غبار عليه فى الجملة .

اما الامور الاعتقادية فالكلام فى جريان الاصل فيها يقع فى مواقع **الاول** فى نفس الاعتقاد **الثانى** فى المعرفة بناء على مغايرتهما؛ حيث ان المعرفة تقابل الجهل، و الاعتقاد يقابل الجحود و الاتكار، فالاعتقاد امر وراء المعرفة يجب تحصيله بعد حصول المعرفة، قال الله تعالى: « **وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم** » و قول النبى صلى الله عليه وآله لابي سفيان فى فتح مكة: هل ظهر لك صدق دعواى، و جواب اللعين: ان فى النفس شيئا، و لتحقيق ذلك بوجه ابسط مقام آخرىأتى .

الثالث فى نفس النبوة السابقة مع قطع النظر عن كونها ذا اثر شرعى من

وجوب الانقياد و التسليم و نحوهما .

اما **الاول** فتارة يكون المستصحب حكما شرعيا مترتبا على الاعتقاد و

اخرى موضوعه اعنى الذى يتعلق به الاعتقاد و هو المعتقد، **فالاول** كما اذا علم بوجود الاعتقاد ببعض تفاصيل المعاد مثلا، ثم شك فى بقاء ذاك الحكم الوجوبى المتعلق بذلك الاعتقاد بسبب عارض من العوارض، ولو من جهة احتمال كونه مختصا بمن كان حاضراً فى زمن النبى صلى الله عليه وآله او من كان قريب العهد بزمانه، فلا ينبغي الاشكال فى اجراء الاستصحاب فيه؛ لانه حكم شرعى مترتب على

موضوع كساير الاحكام الشرعية الجارية فيها الاستصحاب عند من لا يرى البحث فى اجرائه فيها غاية الامران موضوعه فى غير المقام عمل جوارحى كالصوم و الصلوة و نحوهما، و فى المقام عمل جوانحى، و هذا لا يوجب ثبوت الفرق بينهما. و الحاصل انه لافرق فى الحكم الشرعى بين ان يكون متعلقا بعمل جارحى و بين ان يكون متعلقا بعمل جانحى فى جريان الاستصحاب فيه و المنع عنه، و اما كون بعض موارد من قبيل الشك فى المقتضى، او الاشكال فى جريانه من جهة تبديل الموضوع و نحوهما، فهو امر آخر غير ماهو المهم من جهة البحث، وعمدة المقصود فى المقام اثبات عدم الفرق بينهما من جهة كونه متعلقا بعمل الجوانح كما هو واضح .

والثانى اعنى موضوع الاعتقاد و ما يتعلق الاعتقاد به كالمبدء تعالى و صفاته، و المعاد و احواله، و النبوة و الامامة، فلا يخفى انه لا يتصور الشك فى البقاء بالنسبة الى الاولين؛ ضرورة استحالة تعلق الشك فى بقاء المبدء او بعض صفاته الثبوتية او السلبية، كما هو اوضح من ان يخفى، و كذا بالنسبة الى المعاد و احواله من وجود الجنة و النار، و بعض التفاصيل الواقعة فى المعاد من الحساب و الميزان و نحوهما؛ اذ من الواضح عدم تعقل الشك فى البقاء فيها .

و اما بالنسبة الى الامامة و النبوة فيتصور الشك فى بقائهما، اما فى الامامة، فاما من جهة الشك فى موت الامام و قيام امام آخر مقامه؛ حيث يصير منشأ للشك فى وجوب الاعتقاد بامامة، و اما من جهة الشك فى انحطاط مرتبته عن الامامة على اشكال بل منع من تصور ه؛ حيث ان منصب الامامة ليس كذلك لان المحل اللائق بها هو المعصوم و لا يتصور فى حقه الانحطاط كما هو واضح، و مع فرض امكانه فهو غير واقع قطعاً .

و اما فى النبوة فيتصور الشك فى بقائها اما من جهة الشك فى موت السابق و قيام نبي آخر مقامه او من جهة نسخ شريعته ببعث نبي آخر و لو فى حال حيوته او من جهة الشك فى انحطاط مرتبته عن النبوة و قيام نبي آخر مقامه، ومع

وقوع الشك فى بقاء متعلق الاعتقاد يستصحب بقاءه فيجب الاعتقاد به لاجل الاستصحاب، وهذا هو المراد .

بقوله: فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق، و مراده منه هو الذى اشترتا اليه من التفصيل بين ما كان متعلق الاعتقاد المبدء تعالى و صفاته، والمعاد و احواله، و بين ما كان الامامة والنبوة .

ولا يخفى ان فرض الشك بالقياس الى النبوة والامامة محض فرض لا واقع له بالنسبة اليها؛ ضرورة قيام الضرورة بعدم طرو النسخ لشريعتنا، و حيوة اما منا اطال الله بقاءه و عجل فرجه الشريف، و ذلك واضح، نعم هذا كان نافعا بالنسبة الى الموجودين فى زمن الائمة عليهم السلام حيث كانوا يبطلون بموت الامام مع الاختلاف فى تعيين الامام اللاحق، و لذا كان بعضهم يقول : انى اعتقد بامامة من يعينه القرآن، و عند الشك فى موت الامام من جهة بعد مكانهم كانوا يبنون على حيوته، فيعتقدون بامامته و كونه امام الوقت ما لم يثبت عندهم موته بدليل .

و اما الاحكام العقلية المترتبة على تلك الموضوعات فلا يتصور فيها الشك اصلا؛ لما تقدم من استحالة تصور الشك فى الحكم العقلى؛ ضرورة ان امر العقل مردد دائما بين ان يكون حاكما قطعا او لا يكون كذلك قطعا، فالشك فى كونه حاكما غير معقول و هذا ظاهر .

ثم ان الذى ذكرناه من صحة استصحاب حكم الاعتقاد عند الشك فى بقاءه او استصحاب موضوعه اعنى المعتقد لترتب الحكم عليه، عند الشك فى بقاء المعتقد، انما يتم لو كان الاعتقاد مغايراً مع العلم و عدم الملازمة بينهما، والا فلو كان عبارة عن نفس المعرفة فيدخل فى المقام الثانى الذى سنوضحه، كما انه لو قيل بالملازمة بينه و بين العلم فلا يجرى فيه الاستصحاب؛ لعدم تعقل بقاء ما هو لازم اليقين بالشئى فى ظرف الشك به، فلا بد من اثبات صحة اجراء الاستصحاب من اثبات امرين احدهما مغايرة الاعتقاد مع العلم و الثانى عدم التلازم بينهما،

وكلا الامرين محل نظر .

و الانصاف عدم المغايرة بينهما اذ لانجد فى انفسنا وراء العلم صفة نفسانية نعبر عنها بالاعتقاد والرضا والتدين والعزم على الطاعة فى الاوامر و النواهى امرآ آخر يدعى بانه الاعتقاد، و لو كان المراد احد هذه الامور فلامشاحة فيه، و مع فرض المغايرة فالانصاف ايضا عدم الملازمة بينه و بين العلم فالحق صحة جريان الاستصحاب لو كان المراد من الاعتقاد المغاير مع العلم هو احد الامور المذكورة من الرضا و العزم و التدين ؛ لعدم الملازمة بينه و بين اليقين . و جريانه على القول بحجتيه من باب التعبد ظاهر ، و كذا على القول بكونه من باب الظن لبناء العقلاء ، و اما اذا كان دليل حجية الظن الحاصل منه دليل الانسداد الجارى فى الفروع فلا ينتج حجتيه فى الاصول لعدم جريان دليله فى الاصول ؛ لعدم تمامية مقدمات الانسداد فى الاصول و لوقيل بتماميته فى الفروع ؛ و ذلك للتمكن من الاحتياط بالتدين بما هو الواقع و ان لم يعلم به تفصيلا ، بل التدين بمقضى الظن حينئذ يكون خلاف الاحتياط لاحتمال ان يكون التدين به على خلاف الواقع .

ثم ان فرض الشك فى بقاء وجوب الاعتقاد فى هذه الاعصار ، يتصور بالنسبة الى غير المتدينين بدين الاسلام من اليهود و النصرارى الذين يتشبهون باعتقادهم بالديانات السابقة ، فانه يمكن حصول الشك لهم فى حقيقة دين الاسلام و نسخه لشريعتهم ، و حينئذ هل يمكن لهم التشبث بشريعتهم بالاستصحاب الى ان يثبت لهم نسخه ام لا ،

و تفصيل الكلام فيه انه اما بالنسبة الى نفس وجوب الاعتقاد فلا ينبغي التأمل فى وجوب الفحص عليهم عقلا و عدم الاعتماد على استصحاب بقاء الشريعة السابقة ؛ و ذلك لحكم العقل القطعى بوجوب النظر فى معجزة مدعى النبوة عند الشك فى نبوته من باب لزوم دفع الضرر المحتمل ، كيف و الا يلزم افحام الانبياء اذ اللازم من جواز الرجوع الى الاستصحاب حينئذ ان يركن كل احد عند الشك

فى نبوة النبى اللاحق باستصحاب بقاء الشرع السابق، ولا يعتنى الى دعوى مدعى النبوة لكى يظهر عنده صدق دعواه، و هذا مستلزم لسد طريق اثبات نبوته، و هو موجب للغوية بعثة الانبياء كما لا يخفى .

و هل يجوز له الاعتقاد بنبوة النبى السابق بالاستصحاب مادام كونه مشغولا بالفحص عن حقيقة النبى اللاحق ام لا، التحقيق عدمه؛ و ذلك لتمكنه من الاعتقاد بمن كان نبيا منهما فى الواقع، و مع تمكنه من ذلك لا يجوز الاعتقاد بمن يحتمل فى حقه ان لا يكون نبيا، و هذا بناء على كون حجية الاستصحاب من باب الظن الانسدادي واضح، و اما بناء على كون حجيته من باب التعبد، فان كان وجوب الاعتقاد حكما عقليا فكذلك، و ان كان وجوبه حكما شرعيا فيدخل فى الاحكام الشرعية الثابتة فى الشريعة السابقة من حيث جواز عمل هذا الشاك بها بسبب الاستصحاب .

والتحقيق انه لا يخلو اما ان يكون حجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء، او من باب دليل الانسداد، او من باب التعبد، **فعلى الاول** لامانع من التمسك به فى العمل باحكام الشريعة السابقة مادام سلوكه فى طريق الفحص، و **على الثانى** فحجيته متوقف على جريان دليل الانسداد بالنسبة اليه، و الحق عدم جريانه، لامكان الجمع بين احكام الشريعتين فى مورد تخالفهما مع امكان الجمع، و يتخير فيما لا يمكن فيه احتياط و الجمع، كما انه لا اشكال فى حكمه فى مورد توافقهما ولا يلزم من الاحتياط عسر ولاحرج كما لا يخفى، و **على الثالث** فاما ان يكون التعبد بالاستصحاب ثابتا فى كلتا الشريعتين، او يكون ثابتا فى الشريعة السابقة، او يكون ثابتا فى الشريعة اللاحقة، **فعلى الاول** لامانع من الاستصحاب فى حقه لحصول العلم له بالتعبد بالاستصحاب لقطعه بحقبة احدى الشريعتين و هذا واضح، و **على الثانى** لا يجوز التمسك به؛ لان ثبوت التعبد به متوقف على بقاء الشريعة السابقة، واثبات بقائها باستصحاب بقائها يكون دوراً، و ذلك كما اذا اريد ان يثبت جواز تقليد غير الاعلم بالتقليد منه؛ فان التعبد بجواز تقليده بتقليده نفسه

دورى، بل لا بد فى تقليده من تقليد الاعلم، فان قال بجواز تقليد غير الاعلم يجوز له الرجوع الى غير الاعلم حينئذ، و على الثالث فالمستظهر من الشيخ قدس سره هو المنع من جريانه، و المختار عند المصنف فى التعليقة هو الجريان، و استدلال عليه بما حاصله انه يعلم اجمالاً بوجوب جريه على طبق الاحكام الثابتة فى الشريعة السابقة؛ لانه ان كانت باقية غير منسوخة فاحكامها احكامه واقعا، و ان كانت منسوخة بالشريعة اللاحقة فحكم الاستصحاب الثابت فى الشريعة اللاحقة يشته على العمل باحكام الشريعة السابقة فيكون احكامها احكاماً ظاهرياً بالنسبة اليه، فعلى كل تقدير يجب عليه العمل بتلك الاحكام للعلم بوجوبه عليه من جهة تردد تلك احكام بين كونها واقعية او ظاهرياً بالنسبة اليه.

والحق عدم جريانه؛ لان المفروض كون الكلام فى الاحكام الثابتة فى الشريعة السابقة المشكوك بنسخها من جهة الشك فى ثبوت الشريعة اللاحقة، بمعنى انه لو كان الشريعة اللاحقة حقا كانت تلك الاحكام منسوخة، للعلم باختلاف الشريعة اللاحقة مع السابقة فى تلك الاحكام، و على هذا التقدير فرض ثبوت الشريعة اللاحقة للتمسك بالاستصحاب الثابت فيها لاثبات الشريعة السابقة انما هو على تقدير فرض نسخ تلك الاحكام، فالتمسك بالاستصحاب على تقدير لا يكون المستصحب باقياً فاسد جداً كما لا يخفى.

ثم ان هذا كله حاله بالقياس الى نفسه، و اما بالقياس الى ما يترتب عليه من الاحكام، فهل هو محكوم بالكفر او الاسلام مادام سلوكه فى الفحص، و جهان مبنيان على ان الكافر هل هو عبارة عن الجاحد المنكر للشهادتين، او عبارة عن من لا يقر بالشهادتين والمسلم هو من كان يقربهما، فعلى الاول فهذا ليس بكافر و على الثانى فهو كافر ليس بمسلم.

والتحقيق فى ذلك انه مسلم بالنسبة الى عدم الخلود فى النار لومات فى هذا الحال؛ لانه بالنسبة الى المقدار المتمكن منه يكون مجتهداً؛ لانه فى طريق الفحص، فهو حينئذ معد و ريقب عقابه و بالنسبة الى الاحكام المترتبة على الاسلام

و الكفر من الطهارة والنجاسة و جواز نكاح المسملة والتوارث بينه وبين المسلم ، فالحق انها بحسب النفي و الاثبات تابعة لدليل ثبوتها، فكل ما كان ثبوته تابعا للمقرب بالشهادتين فهو منفي عنه ؛ لعدم اقراره بهما، و كلما كان ثبوته فى حق المنكر لهما و الجاحد بهما فهو ايضا منفي عنه ؛ لعدم انكاره لهما، و كلما كان ثابتا فى حق غير الجاحد و ان لم يكن مقراً بهما فهو ثابت فى حقه، و تشخيص تلك الموارد موكول الى الفقه .

قوله: و اما التى كان المهم فيها شرعا و عقلا هو القطع بها الخ هذا هو **المقام الثانى** من المقامات الثلاث التى اشرنا الى كون عقد التنبيه لاجلها، اعنى البحث عن جريان الاستصحاب فى نفس المعرفة مع قطع النظر عن الاعتقاد بمتعلقها، و هذا ايضا قد يكون المستصحب حكما شرعيا مترتبا على المعرفة ، كما اذا تيقن بوجود معرفة بعض تفاصيل المعاد، ثم شك فى بقاء وجودها وقد يكون المستصحب الموضوع الذى يتعلق به المعرفة كما اذا كان عالما بحيوة امامه ثم شك فى بقاءه .

و مختار المصنف هو جريان الاستصحاب فى الاول و عدم جريانه فى الثانى **اما الاول** فبعين ما تقدم فى استصحاب وجود الاعتقاد من انه حكم شرعى شك فى بقاءه بعد التيقن بشوته فيتحقق فيه اركان الاستصحاب و ليس كونه متعلقا بفعل جانحي و هو المعرفة مانعا عن جريانه بعد عدم قيام دليل يقتضى المنع عن جريانه بعد الفراغ عن ثبوت مقتضى الجريان فيه من تحقق اركان الاستصحاب ، **و اما الثانى** فلان الثابت بالدليل هو وجود المعرفة عليه، و لا يثبت باستصحاب بقاء الموضوع معرفته، فهو بعد الاستصحاب ايضا شك فى حيوته و موته فلا بد له من تحصيل اليقين اما بحيوته او بموته و لا يكفيه الاكتفاء بالاستصحاب لعدم حصول المعرفة بسببه و الايخرج عن مورد الاصل ، هذا اذا قلنا يكون الاستصحاب حجة من باب التعبد، و كذا بناء على الظن النوعى الغير المنافى مع بقاء الشك فعلا و امالو كان حججته من باب الظن الشخصى فان كان مورده ممالم يجزى الاكتفاء

به بالظن مع التمكن من العلم فلا يجوز الاكتفاء بالاستصحاب بل لابد له من تحصيل العلم ، و ان كان مورده مما يكتفى فيه بالظن ايضا فلا مانع فيه من الاستصحاب كما لا يخفى وجهه .

قوله: و قد انتقد بذلك الخ هذا هو المقام الثالث اعنى البحث عن جريان الاستصحاب فى اثبات النبوة المشكوكة مع قطع النظر عن كونها اذا اثر شرعى ، و حاصل ما افاده فيه هو جريان الاستصحاب فيه لوقلنا بكون النبوة صفة مجعولة بجعل تشريعى ، و عدم جريانه لوقلنا بكونها من الامور الواقعية الناشئة من مرتبة كمال فى النفس ، و وجه هذا التفصيل ، اما جريانه على الاول فلانها امر مجعول شرعى فيصح استصحابها عند الشك فيها ، و اما عدم جريانه بناء على الثانى فلانها ليست مجعولة بجعل تشريعى ، و المفروض عدم ترتب اثر شرعى عليها و من المعلوم ان المستصحب لابد و ان يكون اما بنفسه امر مجعولا او موضوعا يترتب عليه الاثر وكلاهما مفقودان فى المقام .

قوله: لكنه يحتاج الى دليل كان هناك غير منوط بها الخ يعنى صحة الاستصحاب بناء على القول بكون النبوة مجعولا بجعل شرعى يتوقف على عدم اناطة جريانه بثبوت النبوة المشكوكة كما اذا كانت حجيته من باب التعبد و كان دليل التعبد به فى الشريعة السابقة والالدار ؛ ضرورة ان ثبوت التعبد بالاستصحاب متوقف على بقاء نبوة النبى السابق ، و المفروض ان اثبات بقاءه متوقف على الاستصحاب .

قوله : ثم لا يخفى ان الاستصحاب لا يكاد الخ الغرض من استصحاب الكتابى لبقاء نبوة النبى السابق ، اما الزام خصمه المسلم على نبوته بالاستصحاب ، او اقناع نفسه بالركون اليه ، وكلاهما فاسدان ، اما الاول فلعدم التزام المسلم باستصحابها ؛ لعدم تحقق اركانه عنده من اليقين السابق والشك اللاحق ؛ لعدم شكه فى بقاءها للعلم بارتفاعها والا لم يكن مسلما ، و اما الثانى فلما تقدم من الزام العقل بوجوب النظر عليه و عدم الاكتفاء بالاستصحاب ، مضافا الى عدم

امكان جريانه فى حقه بناء على التعبد؛ لانه اما ان يريد التعبد به من جهة اضافته الى شريعته او من جهة اضافته الى شريعتنا ، لاسبيل الى الاول ؛ لان المفروض كون شريعته مشكوك البقاء عنده والالم يحتج الى الاستصحاب فى مقام الاقناع ، ولا الى الثانى ؛ لان تعبد بشريعتنا الناسخة لشريعته موجب لالتزامه بنسخ شريعته ، فلا يعقل استصحابه فى ظرف التعبد بنسخها .

قوله : و وجوب العمل بالاحتياط الخ يعنى ما تقدم بالنسبة الى استصحاب نبوته بالقياس الى وجوب معرفته او وجوب الاعتقاد بها ، و هكذا الكلام بالقياس الى العمل باحكامها ؛ فانه لا يجوز له الاستصحاب مع حكم العقل فى حال عدم المعرفة بلزوم مراعات الشريعتين مادام لم يلزم منه حرج ؛ و ذلك للعلم الاجمالى بثبوت احديهما الا اذا قام دليل على لزوم العمل با لشريعة السابقة ما لم يعلم بنسخها .

قوله: الثالث عشر انه لاشبهة فى عدم جريان الاستصحاب الخ اذا ورد عام مثل افوا بالعقود الدالة على وجوب الوفاء بكل عقد ثم ورد مخصص له بالنسبة الى فرد منه فى زمان مثل لا يجب الوفاء بالعقد المشتمل على الغبن و شك فيما بعد ذلك الزمان المقطوع خروجه عن تحت العام مثل اول الاطلاع على الغبن فى انه مندرج تحت حكم العام او يشمله حكم المخصص ، فهل يتمسك لاثبات حكم العام فيه بالعموم مطلقا كما هو مختار المحقق الثانى ، او يرجع الى استصحاب حكم المخصص كذلك كما هو مختار السيد السند السيد مهدي الطباطبائى (١) او يفصل بين ما كان التخصيص ثابتا بدليل لبي فيقال بالاول و بين ما كان ثبوته بدليل لفظى فيقال بالثانى كما هو مختار صاحب الرياض ، او يفصل بين ما كان الزمان مفردا فيقال بالاول مطلقا ، و بين ما اذا اخذ ظرفا فيقال بالثانى كذلك كما هو مختار الشيخ قدس سره ، او يفصل فيما اذا اخذ الزمان قيما بينما اذا كان قيما بالنسبة الى حكم المخصص ايضا ، فيقال بجريان حكم

(١) هو السيد العلامة صاحب الكرامات السيد بحر العلوم قدس سره .

العام دون المخصص، و بينما اذا اخذ ظرفا بالنسبة الى حكم المخصص فيقال بكونه مجرى الاستصحاب فى نفسه، لكنه يقدم العموم عليه لتقديمه ذاتا من حيث كونه دليلا اجتهاديا و الاستصحاب اصل عملى، و فيما اذا اخذ الزمان ظرفا لحكم العام بين قسمى حكم المخصص فيقال بجريان الاستصحاب فى واحد منهما، و هو ما كان الزمان ظرفا لحكم المخصص ايضا، و عدم جريانهما معا فى القسم الآخر، و هو ما كان الزمان قيذا لحكم المخصص، كما هو مختار المصنف اقوال .

و تفصيل ما حققه المصنف هو انه لا يخلو العام اما ان يكون لوحظ الزمان بالقياس اليه قيذا بحيث يكون كل زمان مفرداً له فاذا ورد، اكرم العلماء من هذا اليوم الى عشرة ايام و كان للعام عشرة افراد من زيد و بكر و غير هما يكون كل فرد بالقياس الى كل يوم فرداً مستقلا فزيد فى اليوم الاول فرد و فى اليوم الثانى فرد آخر وهكذا الى آخر الايام بالنسبة الى زيد و كذلك بقية الافراد، و من تفرد الزمان لكل فرد منه يحصل مائة فرد للعام و يكون عموم العام شاملا لجميع هذه الافراد فى عرض واحد، لكنه بالقياس الى نفس الافراد عموم افرادى و بالقياس الى الزمان عموم ازمانى، و اما يكون الزمان ملحوظا ظرفا بحيث يكون الحكم الثابت لكل فرد حكما واحداً مستمراً من اول حدوثه الى آخر اليوم العاشر، فلا يكون للعام الا العموم الافرادى و ليس له فى المثال الا عشرة افراد .

و كذلك المخصص اما يكون الزمان ملحوظا فيه بنحو القيدية او بنحو الظرفية فيحصل من قسمى المخصص بالقياس الى قسمى العام اربعة اقسام .

الاول ان يكون الزمان ظرفا فى كل واحد من العام و الخاص، و فى مثله لا يجرى حكم العام بالنسبة الى الزمان المشكوك؛ لكون مفاده ثبوت الحكم بنحو الاستمرار، و قد انقطع بورود المخصص بالنسبة الى الزمان المعلوم فى زمان الشك لا يكون العموم متكفلا لبيان الحكم لانقطاعه بسبب التخصيص فيرجع

الى استصحاب حكم المخصص بالنسبة الى زمان الشك فى بقاء حكمه الذى هو غير مورد لالة دليله اعنى زمان القطع بثبوته فيه .

الثانى ان يكون الزمان اخذ قيذا فى كل منهما، وفى مثله بجرى العموم بلا كلام ، ولا مجرى للاستصحاب اصلا و لولم يكن عموم اما جريان العموم فلصيرورة كل فرد بالنسبة الى تقيده لكل زمان منحلا الى افراد متعددة حسب تعدد الزمان ، فاذا خرج من تحت حكم العام فرد منها و شك فى خروج فرد آخر يكون الشك فى زيادة التخصيص ، و مع كون التخصيص الزائد مشكوكا يرجع الى عموم العام .

و اما عدم الرجوع الى استصحاب حكم المخصص ؛ فلان المخصص لكونه مقيداً بالزمان يكون وجوده فى زمان الشك فيه مغايراً لما هو كان فى زمان اليقين ، فاثبات الحكم الثابت فى الزمان الاول لزمان الشك بالاستصحاب ، اثبات حكم موضوع لموضوع آخر مغاير معه و هو غير جازب فى الاستصحاب .

الثالث ان يكون الزمان مأخوذاً ظرفاً فى العام و قيذا فى الخاص وفى مثله لامجال للتمسك بالعام لما تقدم فى القسم الاول ، و لبالخاص لما تقدم فى القسم الثانى ، بل لا بد فيه من الرجوع الى ساير الاصول .

الرابع ان يكون الزمان مأخوذاً قيذاً فى العام و ظرفاً فى الخاص وفى مثله يجرى حكم العام من غير اشكال لما تقدم فى القسم الثانى ، ويجرى الاستصحاب ايضا مع قطع النظر عن العموم لما تقدم فى القسم الاول ، لكن اجراء حكم العام يمنع من جريان الاستصحاب لما تقدم من انه اصل عملى و العموم دليل اجتهادى ، و مع الدليل الاجتهادى لا ينتهى النوبة الى الاصل .

قوله: نعم لو كان الخاص غير قاطع الخ هذا استدراك عن حكمه فى القسم الاول بعدم جواز الرجوع الى العموم مطلقا سواء ورد التخصيص فى الاثناء ، كما اذ قال اكرم العلماء من اول الشهر الى آخره ثم ورد النهى عن اكرام زيد العالم فى اليوم الخامس عشر و شك فى السادس عشر بانسه محكوم

بحكم الخاص حتى لا يكون اكرامه واجبا فيه او بحكم العام حتى يجب اكرامه ، او ورد التخصيص من اوله بان قال لا تكرم زيدا فى اول الشهر ، فشك فى مابعدہ فى بقاء حكم الخاص ، واراد بهذا الاستدراك اثبات الفرق بينهما بتسليم عدم جواز الرجوع الى العموم فى الاول وصحة الرجوع اليه فى الثانى ؛ وذلك لعدم انقطاع حكم العام فى الثانى حتى يكون انقطاعه مضرأ بالاستدلال به ، بل هو على تقدير ثبوت حكمه كان ثابتا لزيد من اليوم الثانى من الشهر الى آخره ، غاية الامر يكون مفاد حكم العام بعد ورود التخصيص بالنسبة الى زيد فى اوله اثبات الحكم لغير زيد من بقية الافراد من اول الشهر الى آخره ، ولزيد من اليوم الثانى الى آخره ، و على اى حال فلا انقطاع فى حكم العام بالقياس الى كل واحد من الافراد .

و هذا بخلاف ما لو ورد التخصيص فى الاثناء مثل لا تكرم زيدا فى اليوم الخامس عشر ؛ فانه موجب لانقطاع حكم العام بالنسبة اليه ، و مع انقطاعه لا يجوز التمسك به فى زمان الشك .

هذا خلاصة مراده ، و لا يخفى ما فيه ؛ ضرورة عدم الفرق بين ورود المخصص فى الاثناء او الابتداء فى جواز التمسك باصالة العموم على تقدير ، و عدم جوازه للقطع بعدم التخصيص ، بل لابد من الرجوع الى اصالة الاطلاق ، على تقدير آخر .

و توضيح ذلك انه اذا ورد عام مثل اوفو بالعقود فله عموم افرادى يشمل كل فرد من افراد العقود من البيع و نحوه ، و لكل فرد فى كل آن وفاء ، **وتلك** الوفاآت باعتبار تعدد الآنات من اول وقوع العقد الى الابد **اما** ان يلاحظ اجمالا اعنى بعنوان اجمالى عبرى الى ذوات تلك الوفاآت ، نظير العام الاستغراقى فيحكم عليها بالوجوب ، فيصير الزمان قيذاً و مفرداً للعام ، **واما** ان يلاحظ وفاء كل عقد من اول حدوثه الى آخر الدهر امرا واحدا مستمرا على نحو الطبيعة السارية بالاحاط خصوصية كل وفاء بالنسبة الى الزمان الواقع فيه ، بل يلاحظ

سريان الوفاء الواحد في كل زمان، بحيث لو خالف في آن لم ينقطع التكليف في الآتات المتأخرة عنه ، بل يحجب الوفاء بعده ايضاً، فلا فرق بين هذا وبين الاول الا باللحاظ، حيث انه في الاول لوحظ كل واحد من الوفاءات باعتبار وقوعه في كل واحد من الآتات ولو اجمالاً موضوعاً مستقلاً للحكم، وفي الثاني لوحظ الوفاء الواحد بطبيعته السارية معروضاً للحكم، واما ان يلاحظ الوفاء امراً واحداً بسيطاً مستمراً من اول حدوث العقد الى آخر الدهر بحيث لو خولف في آن من الآتات سقط التكليف بالعصيان، لعدم تحقق موضوعه بالعصيان، وهذا القسم الاخير وان كان ممكناً اعتباره في نفسه لكنه غير مراد في المقام ولا يكون البحث عنه. فالكام في الاولين، ولازم كون اللحاظ بنحو الاول، دلالة عموم العام

بعمومه على حكم وفاء كل آن من الآتات بالنسبة الى كل عقد؛ ضرورة صيرورة الوفاء بالنسبة الى كل عقد بالنسبة الى كل آن فرداً من افراد العام، ولازم كون اللحاظ بنحو الثاني دلالة العموم باطلاقه على حكم وفاء كل عقد، كما اذا ورد اكرم العلماء وكان افراده خمسة فهذا العموم بعمومه دال على وجوب اكرام كل فرد منهم، وباطلاقه يدل على شمول الحكم لكل فرد بالنسبة الى جميع حالاته، فبالقياس الى زيد العالم مثلاً اطلاق وجوب اكرامه يقتضى ان يكون واجب الاكرام في حال قعوده وقيامه وكونه في هذا المكان او ذاك في هذا اليوم وبعده، وبالجملة بالنسبة الى جميع الاحوال الطارئة عليه، لكن هذا الاطلاق انما هو في طول العموم، اذ لو لم يدل بعمومه على شمول الحكم لزيد لم يدل باطلاقه على شموله له بالقياس الى جميع حالاته وذلك ظاهر.

اذا تحقق ذلك، فنقول لا اشكال في جواز التمسك بالعموم في القسم الاول اعنى ما اذا اخذ الزمان قيداً، واما القسم الثاني اعنى ما اخذ الزمان ظرفاً و لوحظ معروض الحكم امراً مستمراً على نحو الطبيعة السارية، فاذا ورد تخصيص بالنسبة الى فرد فلا يخلو اما ان يكون دليل المخصص متكفلاً لبيان خروج هذا الفرد بالنسبة الى جميع حالاته الطارئة عن حكم العام، كما اذا ورد لا تكرر

زيداً ابدآ ، او يكون متكفلاً لبيان خروجه بالنسبة الى بعض ازمنة وجوده الذى لولا دليل المخصص كان اطلاق العام مقتضياً لشمول الحكم له سواء كان اول زمان حدوثه او وسطه او آخره ، كما اذا ورد اكرم العلماء فى شهر رمضان ثم ورد لا تكرم زيدا العالم فى اول الشهر او فى وسطه او فى آخره ، ففى القسم الاول يكون دليل المخصص موجبا لتخصيص العام بالنسبة الى عموم الافرادى ، و فى الثانى لا يكون تخصيص بالنسبة الى افراده بل هو موجب لتقييد اطلاقه بالنسبة الى حالات الفرد ، فاذا ورد دليل موجب لخروج بعض افراد العام عن تحت حكم العام من اول الامر بالنسبة الى بعض الازمنة و شك فى حكم هذا الفرد فيما بعده ، كما اذا دل دليل على عدم وجوب الوفاء فى المعاملة الغبنية و علم منه عدم لزومها فى الزمان الاول الذى هو مفاد الفور و شك بعده فى ثبوت حكم الجواز لها الذى هو مفاد التراخى او عدم ثبوته الذى هو مفاد كونها مشمولة لحكم العام ، فبقاء حكم الجواز لها ابدآ مستلزم لتخصيص العام و اخراج هذا الفرد عن تحته بالكلية ، فيتمسك باصالة العموم و عدم التخصيص لاثبات كون الخيار بالفور ؛ اذ التراخى فيه موجب للتخصيص .

ولو ورد دليل موجب لاجراج بعض افراد العام من اول حدوثه الى زمان و يقطع بمشموليته لحكم العام فى زمان آخر و شك فى مقدار زمان حكم المخرج من حيث طول و قصره ، كما اذا دل الدليل على كون عقد البيع غير لازم الوفاء من جهة خيار المجلس و يعلم قطعاً بلزومه بحكم وجوب الوفاء بعد تفرق المجلس و يشك فى انه بعد التفرق بخطوة او خطوتين ، هال يسقط الخيار و يصير محكوماً باللزوم ، او يكون الخيار باقياً بعد الخطوة و الخطوتين ، فهذا الفرد من العقد لا يكون خارجاً عن حكم العام ، و لا يكون الحكم بخروجه فى قطعة من الزمان موجبا لتخصيص عموم العام بالنسبة الى افراده قصيراً كان زمان خروجه او طويلاً ؛ للقطع بشمول حكم العام بعد التفرق ، نعم هو تقييد لاطلاقه ؛ اذ مقتضى اطلاق وجوب الوفاء فى كل فرد هو وجوبه فى البيع من اول حدوثه الى الابد ،

فالدليل المثبت لخلاف حكم العام موجب لتقييد اطلاق حكم العام بالنسبة الى هذا الفرد، فالشك في طوله و قصره شك في زيادة التقييد فيرجع فيه الى اصالة الاطلاق .

و كذا الورود دليل على خلاف حكم العام بالنسبة الى اطلاق بعض افراده بالقياس الى اثنايه، كما اذا ورد الدليل على عدم وجوب اكرام زيد في الخامس عشر من الشهر بعد ورود عموم وجوب اكرامه في جميع الشهر و علم قطعا بكون زيد واجب الاكرام من يوم العشرين الى آخر الشهر كما كان كذلك من اول الشهر الى خامس عشر منه وشك من اليوم السادس عشر الى عشرين في انه محكوم بحكم العام او بحكم مخالفه، فخرج زيد عن حكم العام في الخامس عشر لا يوجب تخصيص بالنسبة الى العام حتى يقال بكونه كذلك الى العشرين هل هو زيادة في التخصيص ام لا بل هو موجب لتقييد اطلاقه ، ولا اشكال في ان صيرورته محكوما بحكم المخالف موجب لزيادة التقييد فيرجع عند الشك الى اصالة الاطلاق وكذا بالنسبة الى آخره .

فتلخص ان في هذا القسم اعنى فيما يكون الزمان ظرفا يكون العموم هو المحكم في بعض الصور و الاطلاق في بعض آخر، فظهر عدم تمامية ما افاده الشيخ قدس سره من عدم امكان الرجوع الى العموم في هذا القسم مطلقا، و ما افاده المصنف من التفصيل بين الالتزام بعدم الرجوع اذا كان التخصيص في الاثناء و بالرجوع اليه اذا كان التخصيص في الابتداء و لعله الى ما ذكرنا اشار بقوله: فافهم .

قوله: فتأمل ان اطلاق كلام شيخنا العلامة اعلى الله مقامه الخ قد عرفت ان المصنف قد قسم العام و الخاص باعتبار اخذ الزمان فيهما قيذاً او ظرفا الى اربعة اقسام، و الشيخ قدس سره قسمهما ثنائيا باعتبار اخذ الزمان في طرف العام قيذاً او ظرفا ، و قال في الاول يرجع الى العموم و لامجري للاستصحاب و لولم يكن عموم، بمعنى انه و لولم يكن الرجوع اليه مسكنا كما

اذا خصص بمخصص مجمل بناء على سراية اجماله الى العموم، وكلامه هذا مطلق يشمل ما اذا اخذ الزمان فى الخاص قيدياً او ظرفاً، مع انك قد عرفت انه فيما اخذ ظرفاً فى الخاص يرجع الى استصحاب حكم المخصص لولا العموم، وفي **الثانى** اعنى فيما اذا اخذ الزمان ظرفاً قال بالرجوع الى الاستصحاب ولا يبقى مجال للرجوع الى العموم و لولم يرجع الى الاستصحاب، وهذا ايضا مطلق يشمل ما اذا اخذ الزمان فى الخاص قيدياً او ظرفاً، مع انه لو اخذ قيدياً فيه لما كان مجال للرجوع الى الاستصحاب، كما انه لا يرجع الى العموم .

وكانه قدس سره يدعى الملازمة بين اعتبارى اخذ الزمان فى العموم مع اعتبارى اخذه فى الخاص، فيقول اذا كان فى العام قيدياً فلامحالة يكون كذلك فى الخاص ايضاً و اذا اخذ فيه ظرفاً فى الخاص ايضاً كذلك، و لكن الملازمة ممنوعة كما لا يخفى .

قوله: الرابع عشر الظاهر ان الشك فى اخبار الباب الخ قد تقدم ان المسالك مختلفة فى اعتبار الاستصحاب، فالمشهور على اعتباره من باب الظن النوعى، و المنسوب الى البهائى انه من باب الظن الشخصى، و عند المحققين من المتأخرين انه من باب التبعيد و الاخبار .

اذا ظهر ذلك، فنقول **اما** بناء على اعتباره من باب التبعيد كما عليه المحققون، وهو الحق، فالظاهر ان الشك المأخوذ فيه هو خلاف اليقين سواء كان مع تساوى الطرفين الذى هو قسيم الظن، او مع رجحان احدهما الذى عبارة عن الظن، كان الظن على طبق الحالة السابقة او على خلافها، قام دليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس او كان اعتباره مشكوكاً، نعم لا بد و ان يكون مما لم يقم دليل على اعتباره و الا يقدم على الاستصحاب، ضرورة تقديم الامارات على الاصول على ما يأتى تفصيله عن قريب انشاء الله .

والذى يدل على ان الشك فى المقام بمعنى خلاف اليقين الشامل للظن

الغير المعبر، كما استدل به الشيخ قدس سره **وجوه** .

الاول تنصيب اهل اللغة بكونه بمعنى خلاف اليقين كما نقل عن الصحاح، ونقل عن الفيومي نسبه الى ائمه اللغة .

الثاني كثرة استعماله فى الاخبار بهذا المعنى .

الثالث دلالة اخبار باب الاستصحاب على ارادة هذا المعنى فى موارد .
منها قوله عليه السلام « و لكن ينقضه ييقين آخر » فان مقابلة نقض اليقين باليقين بعدم نقضه بالشك ، دالة على ان المراد بالشك هو خلاف اليقين ؛ و الا لم يصح التقابل ؛ لثبوت الواسطة و هو الظن الغير المعبر ، **هذا لو كان** الظاهر من المقابلة ما هو بالسلب و الايجاب ، **وفيه** تأمل لامكان ان يكون بالتضاد ، و كيف كان فلا يخلو عن دلالة كما لا يخفى ، **وايضا** تحديد الناقضية باليقين يدل على عدم ناقضية اليقين الاباليقين ، فيدل على ان الظن كالمشك فى عدم ناقضيته له .

و منها قوله عليه السلام « لاحتى يستيقن انه قد نام » بعد السؤال عنه عليه السلام عما اذ حرك فى جنبه شئى و هو لايعلم ؛ فانه باطلاقه دال على عموم النفى لصورة افادة هذه الامارة اعنى التحريك فى جنبه مع علمه به ، للظن .

و منها قوله عليه السلام « ولاتنقض اليقين بالشك » المذكور بعد قوله : « فان حرك فى جنبه شئى و هو لايعلم » قال « لاحتى يستيقن انه قد نام حتى يجيئى من ذلك امر بين و الافانه على يقين من وضوئه » ثم قال « و لاينقض اليقين بالشك ابدا » **ووجه** دلالته ان الحكم فى المغيبى اعنى قوله عليه السلام لاحتى يستيقن انه قد نام « هو عدم نقض اليقين بالشك مطلقا سواء كان مع الظن بالخلاف من جهة امارية التحريك ام لا ، فقوله ولاينقض اليقين بالشك ناظر الى الحكم المذكور قبل الغاية كما لا يخفى .

الرابع الاجماع القطعى على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الاخبار ، و قد او رد عليه المصنف بمنع الاجماع مع امكان ذهاب الجدل الى اختصاص اعتباره بما اذا تساوى طرفى الاحتمال ، و لو سلم صحة دعواه بضميمة استظهار الاتفاق من الاخبار بدعوى كون ظهوره

بمشابهة لا يقبل الانكار ، فبمنع حجية مثل هذا الاجماع ؛ لاحتمال ان يكون نظر المجعين من جهة ظهور الاخيار، فيرجع الى التمسك بظهورها، و لا يكون دليلا عليها .

الخامس ان الظن الغير المعتمد ان يعلم بقيام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس ، و اما ان لا يعلم به و يكون مشكوك الحجية، فعلى الاول يكون وجوده كعدمه و ملغى عند الشارع فى عدم ترتيب آثاره عليه ، و معنى ذلك لزوم ترتيب كما لو لاه لابد من ترتيبه ، فلولم يكن قائما على خلاف الحالة السابقة لم يكن اشكال فى وجوب الاخذ بها، فلا بد من الاخذ بها مع قيام الظن على خلافها لكون وجود الظن كعدمه، وعلى الثانى فالحكم الواقعى فى الزمان اللاحق و ان لم يكن مشكوكا بل هو مظنون العدم عند قيام الظن على خلافه، الا ان الحكم الفعلى المعلوم فى السابق يكون فى اللاحق مشكوك البقاء ضرورة ان المضى على طبق الظن بارتفاعه فعلا مشكوك، فيكون الحكم الفعلى فعلا مشكوكا فيه بعد ما كان متعلقا لليقين السابق فيعمه اخبار الباب .

هذا وقد اورد عليه بانه مع فرض دلالة الاخبار على الشك بمعنى تساوى الطرفين لامطلق خلاف اليقين، فلازم تنزيل وجود الظن منزلة عدمه هو عدم ترتيب آثار وجوده لاترتيب آثار وجود الشك، مع عدم وجوده وجدانا؛ ضرورة ان عدم الشك مع حصول الظن قهرى لاشبهة فيه، و المفروض كون الحكم للشك للظن، فتزليل وجود الظن منزلة العدم لا يقتضى اجراء حكم الشك على الظن ، بل لابد من تعيين الوظيفة الى الرجوع الى ما ينتهى النوبة اليه بعد فرض عدم دلالة الاخبار على اعتباره مع الظن كما لا يخفى .

هذا كله بناء على اعتبار الاستصحاب من باب التعبد ، و اما بناء على اعتباره من باب الظن النوعى فكذلك؛ اذ لامنافات بناء عليه فى حجيته مع قيام الظن الشخصى على خلافه، اللهم الا ان يكون اعتباره من باب الظن النوعى المقيد بعدم قيام الظن على خلافه ، اما مطلقا او الظن الذى لم يقم على عدم

اعتباره دليل ، و الا فيتضيق دائرة حجيته بمالم يكن كذلك .

و اما بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن الشخصى فلا يعقل حجيته مع قيام الظن على الخلاف ؛ ضرورة استحالة حصول الظن الشخصى بطرفى النقيض ، و هذا يؤيد ان غرض المشهور القائلين باعتباره من باب الظن هو الظن النوعى، حيث لم يعهد من احدهم رد الاستصحاب فى مقام الاستدلال به بعدم حصول الظن منه ، او ان الظن حاصل على خلافه ، و هذا قرينة على ان المعتبر عندهم فى حجيته هو الظن النوعى .

قوله : لا يذهب عليك انه لا بد فى الاستصحاب الخ ربما عبر فى بعض الكلمات انه يشترط فى العمل بالاستصحاب بقاء الموضوع و عدم معارضته مع الامارة المعتبرة ، و هو تعبير فاسد ؛ لان بقاء الموضوع او عدم قيام الامارة فى مورده من شرائط اصل جريان الاصل ، بمعنى انه لولا الموضوع لا يبقى محل للاستصحاب لا انه جار ولكن لا يجوز العمل به لفقد شرطه ، وكذا مع قيام الامارة فى مورده لا يجرى الاستصحاب رأسا لانه جار و لكنه يسقط بالمعارضة ، ولهذا لا يصل الثوبة الى الاستصحاب فى مورد قيام الاماره و لو كانت على وفق الاستصحاب .

و اما وجه تقديم الامارة عليه ، و انه هل هو بنحو الحكومة ، او الورود ، او الجمع العرفى ، فسيأتى فى المقام الثانى .

قوله : بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة الخ الغرض من هذه العناية و التفسير هو دفع توهم عدم كلية اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب بسبب انتقاص الكلية باستصحاب وجود الموجودات عند الشك فى بقائها ، وتوضيح ذلك انه لما عبر عن هذا الامر فى المقام ببقاء الموضوع و كان الظاهر منه بقاءه فى الخارج و كونه موجودا خارجيا استشكل بان بقائه انما يتم فيما لو كان المحمول فى القضية المتيقنة غير الوجود ، من الاعراض الثابتة للشئى الخارجى كالقيام و العقود و نحوهما ، و اما اذا كان مثل الوجود فاعتبار بقاء الموضوع مغن عن

الاستصحاب؛ ضرورة انه لو كان زيد فى الزمان الثانى معلوم الوجود لا يبقى معنى لاستصحاب وجوده فيه كما لا يخفى .

واجاب الشيخ قدس سره عن هذا الاشكال بان المراد ببقائه بقاءه على نحو كان معروضا للمستصحب فان كان بوجوده الخارجى معروضا له بقاءه فى حال الشك لا بد ان يكون كذلك، وان كان بتقرره الماهوى معروضا له بقاءه لا بد و ان يكون ايضا كذلك، ففى مثال زيد موجود مما كان المحمول هو الوجود لا يعقل ان يكون زيد بوجوده الخارجى معروضا للوجود والا يصير معنى القضية زيد الموجود موجود وهو فاسد، فالموضوع فى تلك القضية هو ماهية زيد المتقررة المجردة عن الوجود الذهنى و الخارجى و هو باق فى زمان الشك فى وجوده فيصح استصحابه مع حفظ بقاء الموضوع على نحو الكلية، غاية الامر ان الموضوع فى مثل زيد موجود الذى يكون المحمول فيه هو الوجود، محفوظ ابدآ ولا يقع فيه الشك فى ارتفاعه لكون الماهية الممكنة ازلا و ابدآ قابلة للوجود غير منسلخة عنها الامكان بخلاف ما لو كان المستصحب غير الوجود كالقيام العارض لزيد الموجود؛ فان الحالات الادراكية بالقياس الى بقاع المعروض يختلف فيه، فقد يكون مقطوع البقاء و قد يكون مقطوع الارتفاع، و قد يكون مشكوك البقاء و الارتفاع .

و لما كان الملاك فى اشتراط بقاء الموضوع هو لزوم اتحاد القضيتين و كان اعتبار بقاءه من جهة اعتبار الاتحاد المذكور و لم يكن الاشكال المذكور متوجها على التعبير بالاتحاد كما كان متوجها على التعبير بالبقاء عبر المصنف من اول الامر بالاتحاد و فسر البقاء به و قال: **بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا الخ .**

و بعبارة اخرى يعتبر فى الاستصحاب كون القضية المشكوكة بعينهاهى القضية المتيقنة و يكون فيها ما كان فى المتيقنة بلافات بينهما اصلا من حيث المحمول و الموضوع و النسبة و كيفية النسبة الا فى ادراك النسبة حيث ان النسبة

فى احدىهما مشكوكة و فى الاخرى معلومة، و ان شئت فقل يعتبر اتحادهما فى جميع وحدات التناقض الامن حيث اختلاف زمان النسبة باليقين والشك .

قوله : فاعتبار البقاء بهذا المعنى السخ و ذلك لانه لو قيل باعتبار الاستصحاب من باب الظن، فمن المعلوم ضرورة ان الظن بالبقاء لا يصل بدون الاتحاد بين القضيتين موضوعا ضرورة ان الظن بثبوت الحكم فى الآن اللاحق لا يكون حيثئذ ظنا بالبقاء بل هو الظن بحدوثه لغير ما ثبت له فى الزمان السابق الغير المترتب بالاستصحاب ، و لو قيل باعتباره من باب التعبد فلان التوقف عن الحكم بثبوته بسبب الشك فى مقام العمل ليس نقضا لليقين بالشك؛ لان ثبوت الحكم لهذا الموضوع المذكور فى القضية المشكوكة مع فرض مغايرته مع المذكور فى القضية المتيقنة ما كان يقينيا فلا يشمل اخبار الاستصحاب .

قوله : والاستدلال عليه باستحالة السخ المستدل به الشيخ قدس سره، و حاصل استدلاله ان الموضوع لو لم يكن فى حال اللاحق على نحو ثبوته فى الزمان السابق و مع ذلك حكم ببقاء المحمول مع كون الموضوع مشكوك البقاء لازم اما وجود العرض بلاموضوع او انتقاله من موضوع الى موضوع آخر، و التالى بكلا قسميه باطل وكذا المقدم ، اما بطلان التالى فليطلب من موضعه ، واما بيان الملازمة فلان الموضوع لو لم يكن باقيا فاما ان يحكم ببقاء المحمول بلاموضوع فيلزم الاول او يحكم بوجوده فى موضوع فلا يخلو اما ان يكون حكم جديد لموضوع جديد فذلك غير مرتبط بالاستصحاب لكونه ثبوتا مستأنفا مع ان الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء ما كان، بل الاستصحاب على خلافه لكون ثبوته المستأنف مسوقا بالعدم فيستصحب عدمه، واما ان يكون الحكم السابق ثابتا لموضوع مستأنف فيلزم الثانى .

و قد اورد عليه جمع منهم المصنف بان الاستصحاب لا يثبت نفس الحكم الواقعى و المحمول النفس الامرى للموضوع المستأنف حتى يلزم الثانى ، بل هو حكم تعبدى فى مرحلة الشك فى ثبوت الحكم الواقعى ، و البقاء التعبدى

لا يوجب انتقال العرض واقعا من موضوع الى آخر، فيمكن عند الشك فى بقاء الموضوع الحكم ببقاء المحمول تعبدأ بمعنى لزوم الالتزام بأثاره شرعا .

واما بمعنى احراز وجود الموضوع خارجا الخ المستظهر من عبارة الشيخ قدس سره اعتبار بقاء الموضوع فى زمان الشك على نحو ثبوته فى زمان اليقين ، فان كان فى القضية المتيقنة باعتبار وجوده الخارجى معروضا للحكم فيعتبر بقاءه فى الاستصحاب بوجوده الخارجى ، و ان كان بوجوده الذهنى فبوجوده الذهنى ، و ان كان بتقرره الماهوى مع قطع النظر عن الوجودين فبتقرره الماهوى ، فاذا اريد استصحاب قيام زيد لما كان القيام ثابتا لزيد باعتبار وجوده فى الخارج فالمعتبر فى صحة الاستصحاب بقاء زيد فى الخارج .

و المصنف فى تعليقه على الرسائل انكر ظهور كلامه فى ذلك، بل نسبه الى وهم بعض الطلبة، و قال فى توضيح مراده بعد تفسير بقاء الموضوع باتحاد القضيتين : مثلا اذا كان على يقين من قيام زيد ثم شك فى بقاء قيامه و لولا لجل الشك فى بقاءه صح استصحاب قيامه ؛ فانه ما شك الا فى ثبوت القيام لزيد فى الخارج فى الآن الثانى بعد ما كان على يقين منه فى الآن الاول، ضرورة ان الشك فى ثبوت النسبة بين امرين خارجيين ، كما قد يكون لاجل الشك فى المحمول قد يكون لاجل الشك فى الموضوع مع القطع بما هو المعتبر فى جريان الاستصحاب من احراز الموضوع الذى كان معروض المستصحب فى السابق فلا ينافى الشك فى وجوده الخارجى مع القطع باحرازه المعتبر فى باب لاستصحاب لكونه بوجوده الخارجى موضوعاً للمستصحب فى المقام وهو القيام، لان احرازه ليس الابان يكون الشك فى قيام من كان على يقين من قيامه و هو زيد و الشك هاهنا فى قيامه لاقام غيره انتهى .

و الانصاف ان كلام الشيخ فى المقام لا يخلو عن ظهور فى اشتراط بقاء الموضوع على ما كان من نحو كان موضوعا للحكم فى الزمان الاول، لكن قابل لماوجه المصنف مؤيداً بما ذكره اخيراً بعد جملة من كلامه بقوله : لكن استصحاب

الحكم كالعادلة مثلاً لا يحتاج الى بقاء حيوة زيد الخ، حيث انه دال على انه لو كان الشك في الحكم غير مسبب عن الشك في الموضوع يجرى الاستصحاب في الحكم و لو لم يحرز وجود الموضوع بعد احراز موضوع المستصحب كما لا يخفى.

قوله: نعم ربما يكون مما لا بد منه الخ استصحاب عدالة زيد لا يحتاج الى احراز حيوته لاثبات جواز تقليده بناء على جواز تقليد العادل مطلقاً حياً كان او ميتاً، فلا يحتاج الى استصحاب حياته، وانما يتوقف على استصحاب حياته بناء على عدم جواز التقليد الا من الحي، و اما لو اريد باستصحابه اثبات جواز الاقتداء به او وجوب اكرامه و اطعامه فيتوقف فى ترتب تلك الآثار على استصحاب عدالته من احراز وجوده، ضرورة انه مالم يحرز وجوده لم يمكن اطعامه و اكرامه و لو ثبتت عدالته.

قوله: و انما الاشكال كله في ان هذا الاتحاد هل هو بنظر العقل الخ

الفرق بين احراز الاتحاد بنظر العرف، او بحسب الدليل مع ان المتبع فى تعيين مدلول الدليل ايضاً هو فهم العرف، ان المرجع فى الاول و المتبع هو نظرهم بحسب ما ارتكز فى اذهانهم من المناسبة بين الاحكام و موضوعاتها بلا توسط مساعدة الدليل، بل و لومع الدلالة على خلافه، و فى الثانى المتبع هو ما يفهمونه من الدليل، ففى خطاب « الكلب نجس » يكون الموضوع حسبما يساعده ظاهر الخطاب بحسب فهمهم من الدليل هو الكلب فى حال حياته؛ لانه اسم لحيوان خاص، و بحسب نظرهم بما ارتكز فى اذهانهم هو جسمه و لو فى حال موته، و اما الفرق بين كل واحد منهما و بين الاتحاد بالدقة العقلية فغنى عن البيان.

قوله: فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل الخ وجه عدم جريان

الاستصحاب فى الاحكام لو كان مناط الاتحاد هو العقل، ان مع الشك فى بقاء مقتضى الحكم لما كان المقتضى له بقاء الموضوع على نحو وجوده الاول، فالشك فى بقاء المقتضى فيها يرجع الى الشك فى بقاء الموضوع، بناء على ان يكون المنطوق و الموضوع متحدّاً فى نظر العقل.

هذا فيما كان الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في المقتضى، واما اذا كان الشك من جهة الشك في الرفع، اما ذاتا كما اذا كان الشك في وجوده، او وصفا كما اذا كان الشك في رافعية الموجود، فالمختار عند الشيخ قدس سره صحة الاستصحاب فيها ولو كان احراز الاتحاد بنظر العقل، واورد عليه المصنف في التعليقة وفاقا لغيره من المحشين بان عدم الرفع ايضا من القيود المأخوذة في بقاء الحكم وان لم يكن اخذه من قيود حدوثه، و اذا كان القيود المأخوذة في الحكم كلها حدوثا وبقاء راجعة الى الموضوع فيكون الشك في الرفع ذاتا و صفة منشاء للشك في الموضوع، فلا يبقى مجال للاستصحاب، وهذا معنى ما ذكره في المتن بقوله: **لقيام احتمال تغير الموضوع الخ**.

و وجه اعتبار احراز الاتحاد بالدقة العقلية هو ان الاحكام الثابتة لموضوعاتها و لو كانت في قضايا اللفظية ثابتة لعنوان الموضوعات اللفظية الا انها ثابتة بالنظر الى حاق الواقع لما هو الموضوع في القضايا اللبية، و معلوم ان القيود المأخوذة في القضية سواء كانت بالنظر الى اللفظ قيدا للموضوع او للمحمول كلها راجعة الى الموضوع في القضايا العقلية بحيث يكون الحكم بالنظر الى حاق الواقع ثابتا لموضوع واحد بسيط، فالشك في بقاء الحكم السابق بسبب زوال بعض تلك القيود يرجع الى الشك في بقاء الموضوع في نظر العقل، و معه فلا يجوز الاستصحاب.

هذا محصل ما قيل فيه، ولا يخفى ما فيه؛ لانه يتم بناء على تمامية اتحاد المناط و الموضوع حتى يكون القيود في القضية راجعة الى الموضوع، و ذلك في القضايا العقلية و ان كان مسلما الا انه في القضايا الشرعية ممنوع، لان المناط فيها قد ينطبق على الموضوع و قد يتخلف.

قوله: و يختص بالموضوعات الخ ليس المراد باختصاص الاستصحاب

بناء على اعتبار احراز الاتحاد بالدقة العقلية، بالموضوعات جريانه في موارد الشبهات الموضوعية جميعا، بل المراد اثبات اختصاصه بها في مقابل الشبهات

الحكمية، و ان كان غير جار فى بعض موارد الشبهات الموضوعيه، كما فى مثل الشك فى بقاء الكرية او فى حدوثها مما لا يكون الموضوع باقيا بالدقة العقلية، و قد تقدم فى اول الاستصحاب تعبيره : بجريانه فى الموضوعات فى الجملة ، فراجع .

قوله: ضرورة ان انتفاء بعض الخصوصيات و ان كان الخ قد يستشكل

بان الاتحاد لا يجوز فى الشبهات الحكمية و لو قلنا باعتباره بحسب العرف الدليلي او الارتكازي ؛ اذ لجامع بين القضيتين مثل الماء المتغير نجس و قولنا الماء نجس، حيث ان الموضوع فى الاول يحكى عن مفهوم مغاير لما يحكيه الموضوع فى الثانى ، و لجامع بين المفهومين المفهوم مطلق الماء و هو مفهوم ثالث ، و لو كان مثل هذا الجامع المفهومى كافيا فى الاتحاد و لو بنظر العرف بكلا وجهيه لكان كل قضية متحدة الموضوع مع قضية اخرى اى قضية كانت، لاتحاد موضوعيهما و لو فى امر عرضي، و مفهوم عام شامل عليهما من العناوين العامة، مثل الشئى و نحوه .

و على هذا يشكل جريان الاستصحاب فى الاحكام الثابتة لموضوعاتها الكلية مطلقا، اللهم ان يقال بكون اعتبار الاستصحاب على عدم الاعتناء بالشك فى المزيل عند التيقن بالشئى لا على اعتبار ابقاء ما كان كما كان ، فيختص الاشكال حينئذ فى الاحكام بما اذا كان الشك فى المقتضى، و يصح جريانه فيما كان الشك فى الرفع .

و لا يخفى مافيه ؛ ضرورة انه بناء على اعتبار الاتحاد بحسب العرف الارتكازي لا يكون المفهوم من الموضوع فى القضية الاولى مغايراً للمفهوم من الموضوع فى القضية الثانية، ضرورة ان التغير عندهم لا يكون من قيود الموضوع، فمما هو موضوع فى الثانى و هو المفهوم من الماء بعينه موضوع فى القضية الاولى وعليه فلا اشكال فى الاستصحاب من هذه الجهة، و ان يمنع من جريانه فيما كان الشك فى المقتضى من جهة اخرى تقدمت اليه الاشارة .

قوله : فالتحقيق ان يقال انخ لاختفاء فى اختلاف حكم الاستصحاب بالجريان و عدمه بحسب اختلاف الاعتبار فى الاتحاد ، لاختلاف الاتحاد بالدقة العقلية مع العرف الدليلى و الارتكازى ، فانه قد يتفق بقاء الموضوع بتمام الأنظار و قد يختلف بان يكون الاتحاد بحسب الدقة العقلية و لا يكون باعتبارين آخرين، كما فى اللون مثلا اذا تبدل بالتضعف الى مرتبة ضعيفة مبينة مع ما كان عليها عرفا بان صار اللون الاسود اخضر فان تلك المرتبة الضعيفة قد كانت فى المرتبة الشديده عقلا فهى متحدة معها بحكم العقل لكنها مبينة مع المرتبة التى كان عليها بالنظر الى العرف الدليلى ؛ اذ العرف يرى مفهوم الخضرة مبينا مع مفهوم السواد، و بالنظر الى العرف الارتكازى ايضا و قد يكون الاتحاد بحسب العرف الدليلى دون الدقة و العرف الارتكازى ، كما اذا ورد « العنب اذا غلى يحرم » فان العرف يرى ان الموضوع بحسب الدليل هو العنب و اما بحسب ارتكازهم يرون الزبيب ايضا موضوعا، و العقل يرى الموضوع هو العنب الغالى ولا يرى الزبيب ولا العنب الغير الغالى موضوعا .

فهل المعتبر فى الاتحاد هو الاتحاد بنظر العقل او بنظر العرف الدليلى او الارتكازى، **الاقوى هو الاخير** ؛ لفساد الاولين ؛ و ذلك بعد استحالة اعتباره بجميع الانظار لتوقف اعتباره كذلك على تعدد اللحاظ و هو غير معقول، **اما فساد الاول** فلان اعتباره يتوقف على لحاظ المتكلم فى سوق قوله : لاتنقض اليقين بشئى بالشك به ، بارجاع الضمير من قوله به الى نفس ما تعلق به اليقين بالدقة العقلية ، بان يكون ما تعلق به اليقين بجمع خصوصياته المخصصة له متعلقا للشك ، و هذا المعنى ينطبق على الشك السارى وقاعدة اليقين ولا يكون مرتبنا بالاستصحاب . و وجه فساد مضافا الى خروجه عن مورد الاستصحاب هو منافاته فى نفسه مع تطبيق الامام عليه السلام اياه على الموارد المذكورة فى صدر الرواية مثل الموضوع ، حيث ان الشك فى بابه ليس من الشك السارى فى شئى .

و اما الثانى فلان الظاهر ان الظاهر الملقى الى العرف اذا كان له

مفهوم متبادر بحسب ارتكازهم ولم يكن مراداً للمتكلم لكان اللازم عليه بمقتضى الحكمة نصب قرينة على عدم ارادته ، و مع عدم نصبها يستكشف ان مراده هو المعنى الارتكازى ، و الايلزم لغوية الخطاب .

و الحاصل ان اطلاق قضية: لاتنقض الخ فى مقام البيان ، بنفسه صالح لتعيين كون المتكلم لاحظ الموضوع باللاحظ الاخير ، و ذلك بعد ثبوت كون المتعارف من الاطلاق هو ذلك ، بخلاف اللاحظين الاخرين ؛ فان تعيين احدهما يحتاج الى قيام قرينة عليه ، و لايكفى فى تعيينه نفس الاطلاق كما لا يخفى ، فنتيجة الاطلاق فى المقام هو تعيين اللاحظ الاخير بعد عدم امكان الجمع بين اللاحظات .

قوله : كما هرت الاشارة اليه فى القسم الثالث الخ و كما ذكرنا آنفاً فى مثال اللون الشديد المتبدل الى مرتبة ضعيفة .

قوله: و انما الكلام فى انه للورود او الحكومة الخ ينبغى فى المقام ان نتعرض اجمالاً لبيان المراد من الالفاظ الثلاثة ؛ و نحول تفصيله الى بحث التعادل و الترجيح ، فنقول ، **اما الورود** فهو عبارة عن كون احد الدليلين بمدلوله رافعاً لموضوع الحكم المذكور فى الدليل الآخر بلحاظ دليل اعتباره ؛ و الفرق بينه و بين التخصص ان التخصص عبارة عن خروج فرد عن موضوع الحكم وجدانا ، كما اذا ورد اكرم العلماء و نقطع بان زيداً من الجهال فنقطع بعدم شمول حكم وجوب الاكرام له من جهة القطع بخروجه عن افراد موضوعه ، و الورود عبارة عن خروج فرد عن موضوع الحكم لكن لا وجدانا بل بلحاظ دليل اعتبار الدليل الدال على خروجه ، كما اذا قامت البيئة فى المثال المذكور بان زيداً من الجهال فانه لولا دليل اعتبار البيئة لم يمكن الحكم بخروجه عن الموضوع ، فخروجه عن الموضوع ، ليس بالوجدان ، بل انما هو بلحاظ قيام الدليل على اعتبار البيئة .

واما الحكومة فهي عبارة عن كون احد الدليلين بمدلوله يكون شارحاً و

مفسر المدلول دليل الاخر و مبينا لمقدار دلالة من حيث التعميم و التضييق، حيث ان الحاكم قد يكون معمما لدائرة دلالة المحكوم، و قد يكون مضيقا له، و الفرق بينه و بين التخصيص ان التخصيص عبارة عن الحكم بخروج بعض افراد العام عن كونه مشمولا للحكم مع كونه من افراده، و الحكومة هي رفع الحكم عنه بلسان رفع الموضوع تنزيلا، ففى مثل اكرم العلماء لوقال لا تكرم زيدا العالم يكون تخصيصا، و لوقال زيد ليس من العلماء مع كونه منهم حقيقة لكن بلحاظ نفى الحكم عنه يكون حكومة، فالحاكم هو ما يكون مبينا لمقدار ثبوت الحكم واقعا و فى عالم الثبوت و مبينا لمقدار دلالة بحسب الاثبات، و هل يعتبر فيه كونه شارحا و مفسرا بالفعل لمقدار دلالة دليل الاخر حتى يحتاج تحققه الى تقدم دليل آخر عليه لكى يكون وروده لولا الدليل الآخر لغوا، كما فى مثل لاشك لكثير الشك حيث انه لو لم يكن للشك حكم فى الشرع كان نفى الحكم عن كثير الشك بعناية نفى الشك عنه تنزيلا مع وجوده تحقيا لغوا، او يكفى فى صحة كون الحكم الواقعي المفسر به مدلول للدليل و لو ورد متأخرا عن دليل الحاكم، او يكفى فى صحته شأنية كون الحكم الواقعي ان يصير مدلول للدليل و لو لم يرد دليل عليه اصلا لاقبل الحاكم و لابعده، و جوه .

ظاهر الشيخ قدس سره فى بعض كلماته هو الاول، و مختار المصنف كما هو المستظهر ايضا عن بعض كلمات اخرى من الشيخ قدس سره هو الثانى، فظهر ان المراد بالحكومة كون احد الدليلين مضافا الى كونه ناظرا الى مقام الثبوت ناظرا الى مقام الاثبات ايضا بمعنى ان يكون شارحا للدليل الآخر و مفسرا شأنيا، بمعنى انه لو كان دليل لكان شارحا و لو لم يرد دليل على الحكم الواقعي بعد .

و اما التوفيق فهو عبارة عن الجمع العرفي الذي يجامع مع التخصيص المصطلح، و مع الحكومة المصطلحة بالمعنى المتقدم، ومع الورد و مع الحكومة العرفية التي عبارة عن التوفيق العرفي، و هو عبارة عن كون الدليلين بحيث اذا عرضا على العرف يحملون احدهما على الآخر، من غير ان يكون احدهما رافعا

لموضوع الآخر حقيقة حتى يصير وروداً ، او تنزيلاً بلسان الشرح و التفسير ولو شأننا حتى يصير حكومة اصطلاحية ، و من غير ملاحظة اقوائية المقدم منهما في الدلالة حتى يصير من موارد الجمع الدلالي كالعام و الخاص و المطلق و القيد ، بل من جهة عدم فهم المعارضة بينهما عرفاً، فلهذا يقال بانه حكومة عرفية ، فهو اعم من جميع ذلك ، بمعنى انه يستعمل في مورد كل واحد منها .

قوله: و التحقيق انه للورود الخ بعد تبين الالفاظ المتداولة من الورود و الحكومة و التوفيق مفهوماً ، يقع البحث في تشخيص صغرياتها .

فمنها الامارة مع الاستصحاب ، فيقع البحث في ان تقديم الامارات على الاستصحاب ، هل هو بنحو الورود او الحكومة او التخصيص ، مختار المصنف هو الاول ، **والمصرح** به في كلام الشيخ قدس سره هو الثاني ، و في كلام جماعة هو الثالث .

و استدلل المصنف لمختاره بما حاصله ان مفاد ادلة الاستصحاب هو حرمة نقض اليقين السابق بالشك و لا بد ان يكون مورد جريانه مصداقاً لنقض اليقين بالشك حتى يكون النهى دالاً على حرمة و لا يتحقق المورد بمجرد وجود يقين سابق و شك لاحق مالم يكن الشك ناقضاً لليقين و لم يصدق رفع اليد عن حكم اليقين بسبب الشك ، فاذا قامت اماراة معتبرة على خلاف الحالة السابقة وتمسك بها في مقابل اليقين لم يكن يتحقق نقض ذلك اليقين بالشك ، بل يكون نقضه بالامارة المعتبرة فلا يشمل النهى لكون موضوعه هو نقض اليقين بالشك ، نعم لو كانت الامارة غير معتبرة و لم يقم دليل على اعتبارها يكون رفع اليد عن الحالة السابقة بسببها نقض اليقين بالشك لا بالحجة ؛ لعدم ثبوت حجيتها حسب الفرض . و يدل عليه مضافاً الى ما ذكرنا قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية « فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك » وذلك لانه قد تقدم في مقام بيان دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب ان التعليل لا بد ان يكون بامرار تكاثر عقلائي ، و الامر الاتكازي عندهم هو قبح نقض اليقين بالشك لرفع اليد عن حكم اليقين

المنتقض بالشك وجدانا بقيام الحججة عليه ، و ماكان لاينبغى هو الاول ، و اما الثانى فهو مما ينبغى عندهم كما لا يخفى .

لكن قد يشكل فيما ذكر بالنسبة الى صحيححة زرارة الاولى ، حيث ان فى ذيلها « بل ينقض بيقين آخر » فان ظاهره حصر الناقض باليقين الفعلى الوجدانى ، فيكون الذيل قرينة على ان المراد من الشك فى الفقرة الاولى هو خلاف اليقين و هو اعم من الشك الوجدانى و الحججة .

و فيه ان قوله عليه السلام « لا ينقض اليقين بالشك » بمنزلة الكبرى للصغرى المتقدمة ، و ظاهر التعليل هو كونه بامرار تكازى ، و ظهوره فى ذلك اقوى من ظهور اليقين فى الاستثناء ، فى اليقين الفعلى ، فيتصرف فيه بارادة الاعم منه و من الحججة .

مضافا الى ان مقابلته بالشك قرينة على ارادة خلاف الشك منه ، سواء كان يقينا فعليا وجدانيا او يقينا شرعيا تعديليا . فظهر ان الظاهر من ادلة الاستصحاب حتى الصحيححة الاولى هو كون موضوعه نقض اليقين بالشك ، و هو لا يتحقق فيما قامت امارة معتبرة على خلاف الحالة السابقة ، ضرورة ان نقضه حينئذ نقض بالحججة لا بالشك .

قوله و عدم رفع اليد عنه مع الامارة على و فقه الخ هذا اشارة الى دفع اشكال يورد على التقريب المتقدم للورود ، و حاصله ان ما ذكر من التقريب انما يتم فيما لو كانت الامارة على خلاف الحالة السابقة و اما لو كانت على وفقها فلا يتم ؛ ضرورة انه لا تكون حججة على خلاف الحالة السابقة حتى يكون رفع اليد عنها بالحججة ، بل الحججة قائمة على وفقها فيؤخذ بها من غير اشكال ، و حاصل الجواب ان العمل بالحالة السابقة فى مورد قيام الامارة على وفقها ليس من جهة النهى عن نقض اليقين بالشك ، بل انما هو من جهة لزوم العمل بالحججة ، نعم لو كان العمل بها من جهة لزوم النقض المذكور لولاه لما كانت الامارة و ارادة على الاستصحاب فى مورد توافقهما ، و لا يخفى ما فيه ؛ لان

الامارة فى مورد توافقها مع الاستصحاب لا يكون التمسك بها موجبا لخروج المورد عن نقض اليقين بالشك؛ اذ لولم يعمل بها و رفع اليد عن اليقين السابق يصدق نقضه بالشك، غاية الامر ان رفع اليد عنه حينئذ مستلزم ل طرح الحججة ايضا فيستلزم رفع اليد عن اليقين السابق فى مثله محذور طرح الحججة و محذور نقض اليقين بالشك، و الاول حرام بمقتضى دليل الامارة ، و الثانى بمقتضى دليل الاستصحاب ، فالانصاف انه بناء على التقريب المتقدم لا يثبت ورود الامارة على الاستصحاب فى مورد توافقهما، و غاية التقريب لو تم هو ورودها عليه عند المخالفة .

قوله: لا يقال نعم هذا لو اخذ بدليل الامارة الخ حاصل هذا الاشكال ان خروج المورد عن كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك و كونه من موارد نقض اليقين بالحججة انما هو فرع حججة الامارة فى ذلك المورد حتى يكون النقض بالحججة ، و هو اول الكلام؛ لوجود الشك فى حجيتها حينئذ لاحتمال اختصاص اعتبارها بما اذا لم يكن الاستصحاب على خلافها فيخصص بدليل حججة الاستصحاب .

قوله : فانه يقال ذلك انما هو الخ حاصله انه لا اشكال فى شمول دليل اعتبار الامارة حتى فى مورد الاستصحاب ومع فرض شمول دليل الاستصحاب ايضا ؛ و ذلك لان موضوع الامارة هو الجاهل بالحكم الواقعى بخلاف الاستصحاب فان موضوع دليله ليس مجرد الجهل بالحكم الواقعى بل نقض اليقين بالشك ، و بعد فرض شمول دليل اعتبار الامارة المذكورة لما يبقى له موضوع؛ لكون النقض حينئذ بالحججة لا بالشك .

فتحقق موضوع الاستصحاب حينئذ يتوقف على خروج هذا المورد عن عموم دليل اعتبار الامارة و اخراجه عن عموم دليل اعتبارها، و تخصيص عمومه اما يكون اقتراحا من غير ورود مخصص و اما يكون بواسطة دليل اعتبار الاستصحاب و كلاهما فاسدان .

اما الاول فلانه تخصيص من غير مخصص فيلزم مخالفة دليل اعتبارها

بلا وجه و اما الثانى فللزوم الدور؛ لان شمول دليل اعتبار الاستصحاب للمورد متوقف على كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك و كونه كذلك متوقف على اخراجه عن مورد دليل اعتبار الامارة والالم يتحقق موضوعه، و لو توقف اخراجه عن مورد دليل اعتبارها على دليل اعتباره للزم الدور ، و بعبارة اخرى حجية الاستصحاب تتوقف على تخصيص دليل اعتبار الامارة بغير مورد الاستصحاب و هو موقوف على حجية الاستصحاب و الالم يكن مخصص فى البين .

ثم ان هذا اسد اشكال مع جوابه و هو غير مختص بموارد الورد و بل هو جار فى كل مورد يكون تحقق موضوع احد الدليلين موقوفا على عدم ثبوت حكم الدليل الآخر ، و لكن كان موضوع الآخر متحققا فى نفسه و لو مع فرض ثبوت حكم الآخر ايضا .

و بعبارة اخرى فيما اذا كان دلالة احدهما معلقا على عدم ثبوت حكم الاخر، و الآخر تنجزيا غير معلق عليه فيجرى التوهم المذكور فى كل دليلين احدهما اقوى من الاخر و لو لم يكن موضوع احدهما موقوفا على عدم ثبوت حكم الاخر بل كانت دلالاته معلقا على عدم ثبوته كما فى موارد تعارض النص و الظاهر ، حيث ان حجية الظاهر موقوفة على طرح النص و طرحه موقوف على عدم حجية النص ، بخلاف النص فان حجيته لا يكون متوقفة على عدم حجية الظاهر و طرحه ، بل هى ناشئة من اقوائيته ، فطرح النص بسبب تقدم الظاهر الموقوف حجيته على طرح النص دور ظاهر ، و طرحه لا بسبب تقديمه موجب لمخالفته بلا وجه ، ضرورة انه لا يكون فى البين منشاء لطرحة سوى مخالفة الظاهر معه .

و هكذا الكلام فى جميع موارد الجمع الدلالى ، غاية الامر تقديم احدهما على الآخر ليس من باب الورد، بخلاف المقام و نظائره مما يكون تحقق موضوع احد الدليلين موقوفا على عدم ثبوت حكم الآخر .

قوله: و اما حديث الحكومة فلاصل له اصلا الح قد تقدم ان حكومة ادلة الامارات على الاستصحاب هو المختار عند الشيخ قدس سره و تقرير

الحكومة هو انه لاشك في تحقق الحكومة فيما كان الدليل الدال على اثبات حكم او نفيه دالا عليه بلسان اثبات موضوع او نفيه .

فالاول كما اذا ورد ان زيدا من العلماء مع العلم بكونه من الجهال، فتزيله منزلة العلماء انما هو بلحاظ اثبات الحكم الثابت لهم له بهذا اللسان، و نظيره في الشرعيات « الطواف بالبيت صلو » .

والثاني كما اذا نفى العلم عن زيد العالم فيقال « ان زيدا ليس من العلماء » فتزيله منزلة الجهال انما هو بلحاظ نفى الحكم الثابت للعلماء عنه، بلسان نفى الموضوع، و نظيره في الشرعيات « لاشك لكثير الشك » و نظائره، والقضيتان كلاهما حاكمان على الدليل المثبت لحكم وجوب الاكرام للعلماء، الا ان **الاول** موسع له و مبين لمقدار سعته من حيث المرادية، **والثاني** مضيق له، وهذا هو ما اشرنا اليه سابقا من ان الحاكم قد يكون معما و قد يكون مضيقا، و هذا هو من المصاديق المسلمة للحكومة التي لا اشكال فيها .

و اما تقريرها في المقام فبان يقال ان دليل اعتبار الامارة اعنى مادد على وجوب تصديق العادل دال على الغاء احتمال خلاف قوله فاذا قال زرارة مثلا: شرب التتن حرام، فمقتضى صدق القول المذكور هو الغاء احتمال خلافه اعنى حلية شربه، و من المعلوم ان ذاك الاحتمال قد جعل موضوعاً للاستصحاب الدال على الحلية، ضرورة انه متقوم بالشك المتقوم بالاحتمال، فدليل الامارة ناف لموضوع الاستصحاب تنزيلا، فهو ناظر الى مدلول دليل الاستصحاب و شارح له، و بعبارة اخرى دليل حجية الاستصحاب يدل على حجيته في مورد تحقق الشك في الحلية السابقة و احتمال بقائها، و الشك في بقائها و ان كان موجوداً وجدانا و بدليل اعتبار الامارة لا يرتفع وجدانا، لكن لما كان مقتضى دليل اعتبارها هو الغاء الاحتمال و فرضه كعدمه في عدم ترتيب الآثار المترتبة على وجوده التي منها الاستصحاب، فمعنى الغاء الاحتمال مع تحققه وجدانا هو عدم المضى على طبقه و عدم العمل على ما يقتضيه لولا دليل الامارة، فدليل الامارة شارح لمقدار

دلالة دليل الاستصحاب .

والاشكال السطحى الوارد فى تقديم الوارد على المورد جارها ،
و **الجواب** عنه هو الجواب المتقدم .

فان قلت ان قضية صدق العادل كما يدل على الغاء احتمال الخلاف اذا
اخبار بحرمة شرب التتن كذلك يدل على الغاء احتمال الخلاف اذا اخبى عن قول
المعصوم « لاتنقض اليقين بالشك » فيتعارضان .

قلت لاتعارض بين وجوب تصديق العادل اذا اخبى بدليل الاستصحاب
وبين وجوب تصديقه فيما اخبى به من حرمة شرب التتن ؛ لكن مقتضى تصديقه
بصدور لاتنقض هو البناء على صدوره و المعاملة معه معاملة القطع بصدوره كما
هو مقتضى الغاء احتمال عدم صدوره، لكن القطع الوجدانى بصدوره غير مناف
لتحكيم الامارة عليه ؛ وذلك لان مدلوله هو حرمة النقص فى مورد الشك، ولسان
دليل اعتبار قول العادل فيما اخبى به من حرمة شرب التتن هو البناء على عدم
الشك و ملاحظة الشاك نفسه كانه قاطع بخلاف الحالة السابقة، فلا يبقى معه محل
لحرمة النقص، هذا غاية تقرير حكومة الامارات على الاستصحاب .

و اورد عليه المصنف ، **بقوله** : **فانه لانظر لدليلها الخ** و حاصله ان
القدر المسلم من دليل اعتبار الامارة انما هو كونه ناظراً الى مؤدى دليل الاستصحاب
فى مقام الثبوت الذى هو لازم كل من الدليلين المتعارضين ، اما كونه ناظراً الى
مدلول دليله فى مقام الاثبات بما هو مدلول دليله فى مقام الاثبات بما هو مدلول
الدليل لا بما هو حكم واقعى فى مقام الثبوت ممنوع ، فحينئذ لولم نقل بورودها
عليه بالبيان المتقدم ، بل فرض كون الشك واليقين المأخوذان فى دليل الاستصحاب
متعلقان بنفس الواقع ، حتى يقال بوجود الشك مع قيام الامارة المعتمدة فلا وجه
للحكومة ؛ لكون كل من الدليلين حينئذ طارداً للآخر ، مضافا الى لزوم اعتبار
الاستصحاب مع الامارة عند موافقتها معه حينئذ ، و ذلك بعد المنع من دلالة دليلها
على الغاء احتمال خلافها الذى هو موضوع الاصل لعدم المنافاة بينهما فى

صورة الموافقة .

هذا محصل مراده و لا يخفى ما فيه ، اما اشكاله الاخير فهو مبنى على المنع من دلالة دليل الامارة على القاء الاحتمال ، و نظر الشيخ قده فى تقرير الحكومة على ثبوتها ، فعلى مبنى الشيخ قدس سره لا يلزم الالتزام بجريان الاستصحاب مع الامارة فى صورة الموافقة ؛ و ذلك لان موضوع الاستصحاب فى المثال المتقدم هو احتمال الحلية و الحرمة ، فاذا قامت الامارة على الحلية فقددل دليل اعتبارها على الغاء احتمال خلاف الحلية و هو احتمال الحرمة ، و مع نفي احتمال الحرمة يرتفع موضوع الاستصحاب تنزيلا و هو معنى الحكومة .

فما التزم به الشيخ من حكومة الامارة على الاستصحاب حتى فى صورة الموافقة مبنى على كون دليلها دالا على الغاء الاحتمال ، و ما اراد المصنف الزامه به من لزوم القول بعدم الحكومة فى هذه الصورة مبنى على المنع من كون دليلها كذلك ، فالشيخ قدس سره فى فسحة من ذاك الالتزام ، فلا يكون هذا الزاما عليه .

و اما المنع عن كون دليلها دالا على الغاء احتمال الخلاف فهو مقبول لو كان المدعى دلالة دليلها على الغائه صريحا ؛ ضرورة عدم ما يدل على وجوب الغائه كذلك سيما لو كان دليل اعتبارها لبيها من اجماع و سيرة و نحوهما ، و ان كان المدعى دلالة دليلها على وجوب الغاء احتمال الخلاف بالالتزام ؛ ضرورة ان لازم الجرى على طبق مؤدى الامارة هو رفع اليد عن احتمال خلافها فهو امر غير قابل للانكار ، لكن فى ثبوت الحكومة الاصطلاحية بمعنى كون احد الدليلين بمدلوله اللفظى شارحا لمدلول الاخر و لو شأننا بهذا المقدار من الدلالة اشكال .

و تحقيق المقام حسبما افاده بعض اساتيدنا فى المقام ، ان يقال انه لا اشكال فى ان العرف و العقلاء يعاملون مع الامارات معاملة اليقين ، و لا يعتنون باحتمال خلافها فاحتمال الخلاف ملغى عندهم ، و يعلم ذلك بمراجعة ديدنهم فى البيئات التى يعبرونها عندهم ، و من المعلوم ان عدم ردع الشارع اياهم كاشف

عن امضاء طريقتهم ، فعدم الردع جعل امضائى كالتاسيسى ، فامضاء عملهم بالغاء احتمال الخلاف مثل تاسيسه، فكانه اسس وجوب الغاء الاحتمال، و هذا امر مسلم غير قابل للانكار .

و ان كان ما تقدم من كون دليل اعتبار الامارة دالا على وجوب الغاء الاحتمال منظورا فيه ؛ لعدم لفظ حاك عن وجوبه ، من الغ الاحتمال او ما يقوم مقامه ، خصوصا فيما ثبت اعتبارها بدليل لى .

و اذا ظهر ذلك، فان شئت قرر وجه الحكومة فى تقديم الامارات على الاستصحاب ، و قل بعد امضاء الشارع ما بايدى العرف و العقلاء من الغاء الاحتمال عند قيام الامارات، يصير مفاد حجيتهم امضاء هو تنزيل الشك منزلة القطع، و معه لا يبقى موضوع للاستصحاب المتقوم بالشك تنزيلا، و هو معنى الحكومة .

و ان شئت فقرر وجه الورود و قل، بعد امضاء الشارع الغاء الاحتمال يكون مفاد جعله الامضائى هو الاعتناء بمؤدى الامارة، و عدم الاعتناء باحتمال خلافها ؛ لان القطع و الظن عند العرف و العقلاء كلاهما طريق انجعالى بمعنى ان كل واحد منهما حاك عن الواقع و كاشف عنه ، و يكون حكايته عنه ذاتياله غير مستند الى جعل الجاعل، و غير قابل للجعل .

لكن كشف القطع عن الواقع تام لا يحتاج فى سلوكه الى جعل تاسيسى او امضائى ، بل مادام الشارع لم يرفع اليد عن الواقع لا يعقل المنع عن سلوك طريقه ؛ و ذلك بخلاف الظن حيث ان كاشفيته يكون ناقصا فسلوك طريقه يحتاج الى جعل تاسيسى او امضائى لطريقة العرف و العقلاء و عدم ردعهم عن سلوكه، و ان لم يكن فى اصل الطريقة محتاجا الى الجعل، و مما ذكرنا يظهر وجه كفاية عدم الردع فى اثبات الحجية فى مثل خبر الواحد و نحوه كما لا يخفى وجهه .

و على هذا فالظن المعتبر عندهم كالعلم حقيقة بل هو العلم عندهم ؛ اذ العلم و القطع عندهم هو ما يوجب سكون النفس و الاطمينان فى قبال ما يوجب الحيرة و التردد، فكل ما هو سبب للاطمينان فهو علم و يقين عند العرف، و ان

لم يكن كذلك بمصطلح الآخرين ، و لا اشكال ان الخطابات الشرعية منزلة على متفاهم العرف و ماهو المرتكز فى اذهانهم، كما تقدم وجهه فى الخاتمة، فقوله عليه السلام « لاتنقض اليقين بالشك» يكون المراد من اليقين فيه ما هو المتفاهم منه العرف من الحالة النفسانية الموجبة لسكون النفس ، سواء كان قطعاً بالمعنى الاخص او ظناً معتبراً حاصلًا من الامارة و لونوعاً ، و المراد من الشك هو خلاف هذا المعنى ، سواء كان شكاً بالمعنى الاخص المراد منه تساوى الطرفين ، او ظناً غير معتبر .

و بحفظ ظهور القضية من تعلقهما معا الى الواقع و قوله « بل تنقضه بيقين آخر » يكون المراد من اليقين الناقض هو بعينه مثل ما اراد من اليقين المنقوض ، و المراد منهما هو العلم بالمعنى الاعم من اليقين الوجدانى و ما يوجب الاطمينان و لو كان ظناً معتبراً ، و قد تقدم فى التنبية الثانى من تنبيهات الاستصحاب ، فى بيان تصحيح جريانه فيما اذا كان المستصحب حكماً ثابتاً بالامارة لا بالقطع ما ينفع المقام فراجع ، فعلى هذا فقيام الامارة يرتفع موضوع الاصل وجدانا ، ضرورة حصول العلم بالمعنى الاعم من دليل الامارة فيدخل فى موضوع « بل تنقضه بيقين مثله » و يخرج المورد عن مورد النهى عن نقض اليقين بالشك حقيقة لا تعبداً و هو معنى الورود ، و كيف كان فلا اشكال فى تقديم الامارات على الاستصحاب باحد التقريبين .

قوله: و اما التوفيق فان كان بما ذكرنا الخ قد عرفت ان التوفيق العرفى يكون اعم من الورود و الحكومة و التخصيص المصطلح ، فان كان مراد القائل به هو احد الاولين فهو ، و ان كان هو الاخير ، فيرد عليه اولاً انه لا وجه للتخصيص ؛ لانه مشروط ببقاء الموضوع لما عرفت من انه عبارة عن اخراج بعض افراد العام حكماً لا موضوعاً ، و قد تقدم بما لا مزيد عليه من عدم بقاء موضوع الاستصحاب فى مورد الامارة اما تنزيلاً و على وجه الحكومة ، و اما حقيقة و على وجه الورود ، و ثانياً لو سلمنا بقاء الموضوع و كون الاخراج

حكماً فلا وجه لتخصيص دليل الاستصحاب بعد كون النسبة بين دليل اعتباره و دليل اعتبار الامارة عموماً من وجه لا مطلقاً؛ ضرورة ان مقتضى القاعدة فى مثله التساقت فى مورد الاجتماع، لا تقديم احدهما على الآخر .

و ما يتوهم فيه من اظهرية دليل اعتبارها فى الشمول لمورد التعارض، او للاجماع المدعى على عدم الفرق بين مواردنا مع تقديم الامارة فى بعض الموارد الخاصة على الاستصحاب قطعاً، كما فى البيئة، فبعدم القول بالفصل يتم المطلوب .

فممنوع ، **اما الاول** فيمنع الاظهرية فى البين ، **و اما الثانى** فبوجود القائل بتعارض الامارة و الاستصحاب ، كما يظهر من جماعة منهم صاحب الرياض، مع ان جلهم ذهبوا الى تقديم الامارة من باب الورود او الحكومة ، **واما الثالث** فلان المفيد هو القول بعدم الفصل لعدم القول بالفصل كما لا يخفى، فالقول بالتخصيص لا وجه له اصلاً .

ثم انه ربما يتمسك لتقدم الامارات على الاستصحاب بناء على التخصيص مع كون النسبة بينهما عموماً من وجه **بوجهين** آخرين .

احدهما باقلية الافراد، و بيانه ان من مرجحات الدلالة كون احد العامين اقل افراداً من الآخر، و لا ريب ان خصوص كل واحد من الادلة اقل موردأ من ادلة الاستصحاب فتخصص بها .

و ثانيهما ان من جملة المرجحات ايضا استلزام تقديم احد الدليلين على الاخر الغائه فيقدم الآخر عليه حينئذ، و لا ريب ان تقديم الاستصحاب فيما نحن فيه مستلزم لذلك ؛ و ذلك لان الاستصحاب من حيث حكم المعارضة مع سائر الادلة مساو لسائر الاصول من البرائة و الاحتياط و التخبير، فلو قدم عليها لزم تقديم بقية الاصول عليها ايضاً، فيلزم الغاء سائر الادلة حينئذ لامحالة؛ اذ ما من مورد من موارد الادلة الا انه مجرى لاصل من الاصول، و التخصيص بهذا الملاك يسمى بالتخصيص الخفى .

ثم ان ما ذكرنا كله من تقديم الامارة على الاستصحاب على نحو الحكومة او الورود، انما هو بناء على ما هو الحق من حجية الاستصحاب من باب التعبد والاخبار، واما على سائر المسالك في حجيته فيختلف ذلك بحسب اختلافها. فعلى القول بحجيته من باب الظن النوعي المطلق اما للغلبة او الاستقراء او بناء العقلاء، فيقدم الامارات عليها من غير اشكال؛ وذلك لمنع اعتبار الغلبة اعنى غلبة البقاء مع المعارضة مع الدليل الاجتهادى، و منع الاستقراء، مع قيام الاجماع من العلماء الذين هم من العقلاء على خلافه.

و على القول بحجيته من باب الظن النوعي المقيد بعدم قيام الامارة على خلافه، يكون الامارة واردة عليه من غير اشكال.

و على القول بكونه من باب الظن الشخصى كما عن البهائى قدس سره فى جبل المتين فتكون مقدمة عيله اذا كانت معتبرة؛ لاستحالة الظن الشخصى من الاستصحاب مع كون الامارة مفيدة للظن الشخصى ايضا؛ للزوم حصول الظن بالتقيضين، و هو غير معقول.

و على القول بحجية الامارات من باب الظن النوعى فيمكن تصوير حصول الظن الشخصى من الاستصحاب على خلاف مؤديها، فهل تقدم الامارة عليه او يتعارضان؛ احتمالان، وهاهنا احتمالات اخر مترتبة على محتملات حجية الامارة من كونها من باب الظن الشخصى او النوعى، وانها من الظنون الخاصة او الظن المطلق او بكلا الاعتبارين، يظهر حكمها بالتأمل.

قوله: **اما الاول فالنسبة بينه وبينها الخ** اقول لا اشكال فى ورود الاستصحاب على الاصول العقلية من البرائة والاحتياط والتخير؛ وذلك لان مورد الاول هو حكم العقل بالا من من العقوبة وعند عدم تمامية الحجة والبيان، والاستصحاب حجة و بيان، ومورد الثانى هو حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف عند عدم المؤمن عن عقوبته عند مخالفته لو كان فى الواقع تكليف، و يكون الاستصحاب حجة و مؤمنا عن العقاب، و مورد الثالث هو التحير و

عدم ما يوجب رفع الحيرة للاخذ باحد الطرفين عند عدم المرجح فى الاخذ باحدهما، و الاستصحاب يكون مرجحاً له كما لا يخفى .

و اما الاصول الشرعية فما كان من ادلتها مساقها مساق حكم العقل فكذلك، و مالم يكن كذلك بل كان المستفاد منها الحكم التعبدى الشرعى، مثل « كل شئى مطلق » و نحوه من ادلة البرائة، **فالمختار** عند المصنف هو ورود الاستصحاب ايضا، و تقريبه على نحو ما تقدم فى تقريب ورود الامارات على الاستصحاب، و المرضى عند الشيخ هو الحكومة .

و الحق هاهنا ايضا ان يقال بانه لا اشكال فى ان البرائة والاستصحاب كلاهما مشتركان فى انهما حكمان ظاهريان فى مورد الجهل بالحكم الواقعى، مجعولان للشئى فى ظرف الشك فى حكمه الواقعى، الا انهما مختلفان فى ان البرائة حكم تعبدى مجعول فى ظرف الشك بلا نظر الى الحكم الواقعى بل بلسان التعبد، و الاستصحاب حكم تعبدى ايضاً لكن بلسان ابقاء الحالة السابقة و ترتيب آثار اليقين السابق، فمعنى « كل شئى مطلق » ان ماشك فى حليته و حرمة فهو محكوم بالحلية ظاهراً حتى يرد فيه النهى، و معنى « لانقض اليقين » ان مشكوك الحلية اذا كانت حالته السابقة هى الحرمة بجب معاملة الحرمة الواقعية معه، فبلحاظ كون الاستصحاب ناظراً الى الواقع يشبه الامارة، و بلحاظ انه حكم تعبدى جعل وظيفة للشاك، من الاصول .

و ان شئت فقل انه يحصل العلم العادى من الحالة السابقة عند العقلاء كما هو الظاهر من التعليقات المذكورة فى اخبار الاستصحاب، حسبما تقدم، من قوله عليه السلام « فان اليقين ليس ينبغى ان ينقض بالشك » حيث قلنا انه تعليل بامرار تكازى، فيكون وارداً على البرائة، و ان شئت فقل ان العرف بعد ملاحظة الحالة السابقة لا يرون الشك فى بقائها شكابل ينزلونه منزلة العلم، فيكون حينئذ حاكماً على البرائة .

و كيف كان فلا يترتب على تنقيح كون الوجه فى تقدمه عليها و انه هل هو

من باب الورد او الحكومه كثير فائدة بعد مسلمية تقدمه عليها كما لا يخفى .

قوله: واما الثانى فالتعارض الخ التعارض بين الاستصحابين اما يكون من جهة تزامم المستصحين ، كما اذا شك فى بقاء وجوب الواحيين المتزاجمين فى الشبهة الحكمية او شك فى حيوة الغريقين فى الشبهة الموضوعية ، و اما يكون من جهة العلم بانتقاض الحالة السابقة فى احدهما ، و على الثانى ، فاما يكون احد المستصحين مسببا عن المستصحب الآخر و يكون بينهما علاقة السببية و المسببية ، او لا يكون كذلك ، فهاهنا ، ثلاث مقامات .

المقام الاول فيما اذا كان المستصحبان متزاجمين ، و حكمه جريان الاستصحاب فيهما معا ، و بعد جريانه فيهما يصير حالهما بعينه حالهما المعلوم سابقا ، من انه لو كان احدهما اهم يؤخذ به ، و الا يحكم بالتخير ، و توهم عدم تحقق الاهم هاهنا لكون كل منهما حكما استصحابيا ثابتا بالاستصحاب فى عرض الاخر بل ارجحان فى جريانه فى احدهما دون الآخر ، و ان كان احد المستصحين فى نفسه اهم ، مدفوع بان اهمية الحكم الاستصحابى تابعة لاهمية المستصحب فلو كان احد الغريقين المشكوك حيوتها وليا و استصحب حياتها فالعقل يحكم بلزوم انقاذ الولى منهما بعين ملاك حكمه بلزومه لركانا معامعلوم الحيوة كما لا يخفى .

المقام الثانى فيما اذا كان احد المستصحين مسببا عن الآخر فيكون الشك فى احدهما ناشيا عن الشك فى الآخر ، لان العلم بالسبب موجب للعلم بمسببه ، و الشك فيه موجب للشك فيه ، و حكمه جريان الاصل السببى و عدم جريان المسببى ، و ذلك كالماء المشكوك نجاسته مع العلم بطهارته سابقا اذا غسل به ثوب نجس ؛ حيث ان الشك فى بقاء نجاسة الثوب ناش عن الشك فى نجاسة الماء و ان طهارته بعد الغسل من الاثار الشرعية المترتبة على طهارة الماء ، فطهارة الماء سبب شرعى لطهارة المتنجس المغسول به ، و اما نجاسته فليس من آثار بقاء نجاسة الثوب ، بمعنى ان بقاء نجاسة الثوب لا يكون مورثا لاحداث نجاسة فى الماء بل بقاء نجاسة الثوب لازم نجاسة الماء هذا .

ووجه جريان الاصل السببى دون المسببى مع كونهما معا فردين لعموم دليل الاستصحاب وشموله لهما معا فى عرض واحد، هو ان التمسك بالاستصحاب فى طرف السبب مقتضى لترتيب آثار الطهارة السابقة على الماء، و من آثارها معاملة الطهارة مع الثوب المتنجس المغسول به، فرفع اليد عن اليقين السابق بنجاسة الثوب ليس بالشك، بل هو مستند الى دليل الاستصحاب الجارى فى الماء، ولا يمكن العكس، بان يجرى فى الثوب و يحكم بسببه بنجاسة الماء؛ لما ذكرنا من ان نجاسة الماء ليست مسببة عن بقاء نجاسة الثوب، بل هى مسببة لما هو سبب لتنجسه، فباستصحاب نجاسة الثوب لا يثبت نجاسة الماء السابقة على ملاقات الثوب اياه، نعم يترتب على استصحاب نجاسته نجاسة ماء الغسالة الخارجة عن الثوب بعد الغسل، لكن الكلام ليس فيها، بل انما الكلام فى نجاسته السابقة على الغسل.

فلو اريد اجراء الاستصحاب فى المسبب اعنى نجاسة الثوب، فلا يخلو اما يجرى مع جريانه فى السبب، او يرفع اليد عن اجرائه فى السبب و يقال باختصاصه بالمسبب، وكلاهما محالان، **اما الاول**؛ فلان الاثر المترتب على استصحاب طهارة الماء هو الحكم بطهارة الثوب فلا يجتمع مع الحكم بنجاسته باستصحاب نجاسته، **و اما الثانى**؛ فلان تخصيص عموم دليل الاستصحاب اما يكون من جهة جريانه فى المسبب، و بعبارة اخرى يكون الاستصحاب المسببى مخصصاً **ام لا**، فعلى الاول يلزم الدور، وعلى الثانى يكون تخصيصاً بلامخصص **وجه الاول** ان اخراج السبب عن كونه مورداً للاصل متوقف على دخول الفرد المسببى فى العموم لكى يخص به، و دخوله فيه متوقف على خروج الفرد السببى عنه والا فمع دخوله لا يبقى مجال للاستصحاب المسببى فخرج السببى بما يكون دخوله متوقفاً على خروجه دور ظاهر، **ووجه الثانى** هو كون المفروض عدم وجود مخصص فى البين غير الاصل المسببى.

قوله نعم لولم يجر هذا الاستصحاب الخ عدم جريان الاصل المسببى انما

هو فى مورد يمكن اجراء الاصل السببى ، بان لا يكون مانع عن اجرائه غير جهة الاصل المسببى و الافلو فرض عدم جريانه فى نفسه اما من جهة عدم العلم بالحالة السابقة ، او من جهة معارضته مع اصل آخر ، كما فى مورد العلم الاجمالى ، كما اذا لاقى شئى لاحد المشتبهين بالنجس ، فان الشك فى نجاسة الملاقى بالكسر مسبب عن الشك فى نجاسة الملاقى بالفتح و لايجرى الاصل فيه اصلا ، اما بناء على عدم جريانه فى اطراف العلم الاجمالى اصلا ، او لتساقطه بسبب المعارضة ، فيكون الاصل المسببى فى طرف الملاقى بالكسر جاريا من غير اشكال ؛ لتحقق اركان الاستصحاب فيه من اليقين السابق و الشك اللاحق ، و عدم ما يمنع عن جريانه .

ثم ان هذا كله بناء على ماهو التحقيق من كون اعتبار الاستصحاب من باب التعبد ، و اما بناء على كون اعتباره من باب الظن ، فالمصرح به فى كلام الشيخ قدس سره ، ان عدم جريان الاصل المسببى و اختصاص الاصل الجارى بالسببى انما هو لاجل كونه اظهر ؛ و ذلك لان الاصل فى السبب اذا حصل منه الظن و لو نوعا يكون الظن به موجبا للظن بجميع لوازمه و ملزوماته و ملازماته ، كما تقدم سابقا من انه بناء على الظن لافرق بين الاصل المثبت و غيره فى الحجية ، فالظن بطهارة الماء مستلزم عقلا للظن بطهارة الثوب و مع حصول الظن بطهارته بسبب الاصل السببى لا يمكن اجرائه فى بقاء نجاسته ؛ و ذلك لاستلزام **محدورين** ، **احدهما** فى طرف السبب و هو لزوم حصول الظن بطهارة الماء باستصحابه ، و حصول الظن بنجاسته باستصحاب نجاسته الثوب ؛ لما عرفت من ان نجاسة الماء ملزوم بنجاسة الثوب ، و بناء على الظن يثبت بالاستصحاب ملزوم المستصحب ايضا ، و **ثانيهما** فى طرف المسبب فمن استصحاب نجاسته يحصل الظن بنجاسته و من استصحاب طهارة الماء يحصل الظن بطهارته ؛ لان طهارته من لوازم طهارة الماء و الظن بالملزوم موجب للظن باللازم .

هذا بناء على كون الاستصحاب حجة من باب الظن الشخصى واضح

جداً، و اما بناء على كونه حجة من باب الظن النوعى فكذلك ايضا ؛ اذ قيام الظن و لونه بطرفى النقيض غير معقول، هذا خلاصة ما افاده فى وجه اظهرية تقديم الاصل السببى بناء على الظن .

و لا يخفى ان ما ذكره فى وجه التقديم انما يتم لو اجرى الاصل السببى اولاً ثم اريد اجرائه فى طرف المسبب ، و يمكن ان يعكس الامر ، بان يجعل المسبب مورداً للجريانه اولاً فيصير جريانه فى السبب ممتنعاً بالبيان الذى افاده، و يجرى هاهنا المحذور المتقدم فى تقديم الاصل السببى بناء على التعبد، من استلزامه اما التخصيص بلامخصص او على وجه دائر؛ و ذلك لعدم عموم يتمسك به فى البين بناء على الظن، فعلى هذا فتقديم الاصل السببى بناء على الظن لا يخلو عن نوع غموض فضلا عن ان يكون اظهر .

قوله : و ان لم يكن المستصحب فى احدهما من الاثار للاخر الخ
اقول هذا هو **المقام الثالث** ، و تفصيل الكلام فيه يقتضى ان نحرر اولاً ما افاده الشيخ قدس سره ثم نتعبه بما اختاره المصنف، فنقول خلاصة ما افاده قدس سره فى **المقام ان الاقسام المحتملة فى هذا القسم اربعة** .

الاول ان يكون العمل بالاستصحابين الموجب لطح العلم الاجمالى مستلزماً للمخالفة العملية، كما لو علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين الطاهرين حيث ان اجراء الاصل فى كل منهما مستلزم لارتكاب ما هو معلوم النجاسة .

الثانى ان لا يستلزم من العمل بهما مخالفة عملية لكن قام من الخارج دليل على عدم جواز الجمع بينهما، و ذلك كما فى ماء قليل نجس القى عليه ماء طاهر حتى صار كراً فاذا شك فى بقاء نجاسة الماء القليل و بقاء طهارة الماء الملقى عليه، فباجراء الاصل فى بقاء نجاسة الاول و طهارة الثانى لا يلزم مخالفة عملية قطعية؛ حيث انه فى مقام العمل اما مرتكب و اما مجتنب و على كلا الحالين لا يلزم مخالفة قطعية الا انه قام الدليل من الخارج على عدم جواز الجمع بينهما و هو الاجماع على اتحاد حكم الماء الواحد بانه اما يكون جميعه محكوماً

بالطهارة و اما يكون محكوما بالنجاسة .

الثالث ان لا يستلزم من العمل بالاصلين مخالفة عملية، و ما قام دليل من الخارج على عدم جواز الجمع بينهما و يكون كل واحد من الاصلين ذا اثر شرعى و ذلك كما فى استصحاب بقاء الحدث و طهارة البدن فيمن توضأ غافلا بما يعبردد بين الماء و البول ؛ فان الحكم ببقاء الحدث و طهارة المحل لا يوجب مخالفة عملية ولا يكون دليل من الخارج على عدم جواز الجمع بينهما و يكون لكل واحد من الاصلين اثر شرعى و هو وجوب الوضوء المترتب على استصحاب بقاء الحدث، وعدم وجوب غسل الاعضاء المترتب على استصحاب طهارة المحل.

الرابع هو الثالث بعينه لكنه يكون احدا للمستصحبين ذا اثر شرعى دون الاخر، و ذلك كما اذا ادعى الموكل توكيل وكيله فى شراء العبد، و ادعى الوكيل توكيله فى شراء الجارية و اشترى له جارية، حيث انه يترتب على اصاله عدم التوكيل بالنسبة الى شراء الجارية بطلان شراء الجارية، ولا يترتب على اصاله عدم وقوع التوكيل بالنسبة الى شراء العبد اثر شرعى لعدم وقوع شراء العبد حتى يحكم بطلانه .

ثم حكم قدس سره فى القسمين الاولين بتساقط الاصلين دون الترجيح و التخيير، و قال فى القسمين الاخيرين بعدم المانع عن جريانهما، و استدلل لكون الحكم فى الاولين هو التساقط، بعدم وجود المقتضى لهما ؛ لعدم اندراجهما تحت عموم لا تنقض ؛ لان عمومه يدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك و فى المقام لمكان العلم الاجمالى لا يكون نقض اليقين بالشك بل هو نقض بيقين آخر مثله؛ و ذلك لان قوله عليه السلام: « لا تنقض اليقين بالشك » لكونه مغيبى فى بعض اخبار الباب بقوله: « و لكن تنقضه بيقين آخر » و يكون المراد من اليقين الناقض هو الاعم من اليقين التفصيلى و الاجمالى، فلا يجوز حينئذ اعمال كلا الاصلين للزوم المناقضة بين المغيبى و الغاية؛ لانه قد علم اجمالا بالانتقاض فى احدهما، فالمغيبى حينئذ يدل على حرمة النقض فى كليهما، و الغاية تدل على وجوبه فى

احدهما، و السالبة الكلية التى هى مفاد المغيى مناقض للايجاب الجزئى الذى هو مفاد الغاية ، فتصير الغاية قرينة صارفة عن شمول المغيى فى مورد العلم الاجمالى فى القسمين لكلا الاستصحابيين ، و اما عدم اجرائه فى احدهما المعين فلانه ترجيح من غير مرجح ، و بالنسبة الى احدهما الغير المعين فلانه ليس فرداً ثالثاً للعام .

و الحاصل ان الامر يدور بين جريان الاصل فى كلا الطرفين او عدم جريانه اصلا او جريانه فى احدهما المعين او غير المعين ، فالاول يلزم منه المحذور المذكور اعنى مناقضة المغيى مع الغاية للعلم بانتقاض الحالة السابقة بالنسبة الى احدهما قطعاً، و الثالث موجب للترجيح من غير مرجح، و الرابع موجب لجريان العموم فيما لا يكون من افراده اذ الفرد من العام فى الخارج هذا او ذاك ، و اما مفهوم احدهما فهو امر ذهنى لا وجود له فى الخارج اصلا ، فتعيين الثانى اعنى عدم جريانهما معا هو المطلوب. هذا خلاصة مراده قدس سره، و خلاصته هو المنع عن جريان الاصلين بدعوى عدم وجود المقتضى لهما فى مقام الاثبات و ذلك لقصور عموم لاتنقض لشموله لهما، لاجل المناقضة .

هذا بالنسبة الى القسمين الاولين و اما القسم الثالث، فقال قدس سره بجريان الاصلين فيه من جهة عدم لزوم مخالفة عملية؛ ضرورة عدم لزوم مخالفة عملية من الحكم بوجوب الوضوء و عدم غسل الاعضاء .

ثم استشكل اخيراً بجريانهما فى القسم الثالث فى الشبهة الحكمية و احال وجهه الى ما افاده فى مبحث القطع، و حاصل ما افاده هناك هو لزوم المخالفة التدريجية من جريانهما فى الشبهة الحكمية لتعدد وقايعها و الترخيص فى المخالفة العملية من دون تعبد بحكم ظاهرى قبيح و لو كانت المخالفة تدريجية .

و اما القسم الرابع فقال بخروجه حقيقة عن مود تعارض الاستصحابيين ؛ ضرورة ان دليل الاستصحاب لا يشمل الاماكان منهما اذا اثر شرعى، و لا يتعلق بما لا اثر له اصلا ، ففى ما يترتب عليه الاثر يكون المتقضى لجريانه موجوداً

و المانع مفقوداً فيجربى من غير اشكال .

هذا محصل مرآمه قدس سره فى هذا المقام، واورد عليه بوجوه .
الاول ان ما ذكره من عدم جريان الاصلين فى القسمين الاولين من لزوم المناقضة بين الغاية و المغيى بعينه جار فى القسم الثالث اعنى ما يترتب الاثر على الاصلين بل لزوم مخالفة عملية ولا قيام دليل من الخارج على عدم الجمع بينهما؛ ضرورة ان المغيى هو دال حينئذ على حرمة النقص فى كلا الطرفين والغاية تدل على وجوبه فى احدهما فيحصل المناقضة بناء على كون المراد من اليقين هو الاعم من التفصيلى ، فالالتزام بجريانهما فى القسم الثالث مع المنع عنه فى الاولين مما لاوجه له ، مضافا الى انه قدس سره اختار جريانهما ايضا فيما لم يلزم منه مخالفة عملية فى دليل الانسداد، و ذلك فيما اذا كان مفاد الاصلين نفى التكليف، و قد نقلنا عبارته المذكورة فى دليل الانسداد فيما كتبناه على الرسائل فى المقام فليراجع .

الثانى ان لزوم المناقضة لايجعل الذيل قرينة على خروج كلا المستصحبين عن المغيى لكونه قابلا ايضا لان يكون قرينة على خروج العلم الاجمالى عن الذيل فيكون اليقين المذكور فيه مختصا بالتفصيلى ، غاية الامر مع احتمال كلا الامرين يصير الخبر المتضمن لتلك الغاية مجملا من حيث الغاية و المغيى كليهما فيتمسك حينئذ بساير اخبار الاستصحاب التى ليس فيها هذا الذيل، و اجماله لايسرى الى تلك الاخبار لكونه منفصلا عنها، و الى هذا اشار المصنف فى المتن .

بقوله : فان اجمال ذاك الخطاب لذلك لايكاد يسرى الخ .

الثالث ما افاده فى التعليقة و اشار اليه فى المتن بقوله : « لو سلم » و حاصله المنع عن عموم اليقين المذكور فى الغاية لكى يشمل العلم الاجمالى ؛ و ذلك لعدم وضعه للعموم لغة ، و عدم اثباته بجريان مقدمات الحكمة ؛ للمنع عن جريانهما؛ لان الغاية ليست واردة فى مقام البيان بل الوارد فيه هو المغيى .

الرابع انه لو سلم ان الظاهر من اليقين هو الاعم ، الا ان هاهنا ظهور

آخر بقريئة المقام ، فى كون اليقين الناقض مثل اليقين السابق المنقوض به و المنهى عن نقضه بالشك ، بمعنى ان يكون ذلك اليقين متعلقا بعين ما تعلق به الاول ، فحينئذ يدل الخبر على لزوم النقض بالعلم الاجمالى اذا تعلق بشئى كان فى السابق متعلقا لعلم اجمالى آخر ، كما اذا علم بوجود شخص مردد بين كونه زيدا او عمروا ، ثم علم بانتفائه ، او علم بنجاسة اناء زيد المردد بين الانائين ثم علم بوقوع مطهر عليه ؛ فان العلم الاجمالى السابق قد انتقض بعلم اجمالى آخر مثله ، و هذا بخلاف المقام فان اليقين السابق فى كلا الفردين تفصيلى و اليقين الآخر اجمالى ، فصدر الخبر يدل على حرمة نقضها بالشك و ذيله لا يدل على وجوب نقضه بمثل هذا اليقين الاجمالى .

الخامس ان هذا الذيل ليس حكما تعبديا بل انما هو حكم عقلى ذكر تأييدا للمغيبى ، فلامفاد له فى قبال مفاده ، بل مفاده التأكيد لمفاده ، هكذا افاد المصنف فى التعليقة ثم امر بالفهم ، و مراده ان مقتضى معنى التأكيد ان يجعل اليقين المذكور فى الغاية مختصا باليقين التفصيلى حتى لا يكون مناقضا لمقابلته لاستحالة صيرورة مناقض الشئى مؤكدا له .

وقيل فى وجه الامر بالفهم ، بانه اشار الى عدم تمامية ما افاده ، و ذلك لان الذيل و ان كان حكما عقليا الا انه ليس تأكيدا لما قبله ، بل هو حكم آخر فى قبال الحكم المستفاد من المغيبى ، سواء كان المغيبى ايضا حكما عقليا او تعبديا محضا ، فلا بد حينئذ من المراجعة الى العقلاء و ملاحظة انهم هل ينقضون الحالة السابقة بمطلق العلم او بخصوص العلم التفصيلى .

السادس ما ذكره ايضا فى التعليقة ، و حاصله ان ظهور المصدر فى الشمول لليقين و الشك فى طرفى الشبهة اقوى من ظهور الغاية من حيث الشمول للعلم الاجمالى ؛ و ذلك لوقوع اليقين و الشك فى المصدر فى مقام الكبرى و فى سياق النهى دون الذيل هذا .

و اورده عليه **اولا** بان الوقوع فى حيز النهى و ان كان منشأ لقوائية الظهور ،

الا ان الوقوع ممنوع ؛ لان الواقع فى حيزه هو النقص لا اليقين و الشك، و ثانياً لو سلم ذلك لكنه مناف لما اختاره فى باب العموم من ان دلالة المطلق على الاطلاق يحتاج الى مقدمات الحكمة و ان كان واقعا فى حيز النفى ايضا ، و لايجرى مقدمات الحكمة مع وجود ما يصح للقرينية .

و منه يظهر ما فى استدلاله بالوقوع فى مقام الكبرى ؛ لاحتياج اثبات الاطلاق معه ايضا الى تمامية مقدمات الحكمة، و جريانها ممنوع مع وجود ما يصلح للقرينية كما هو فى المقام كذلك .

قوله: و اما المانع فلاجل ان جريان الاستصحاب الخ فذلكة المقام ان المصنف و الشيخ كلاهما متوافقان فى جريان الاستصحابين فى القسمين الاخيرين و ذلك مع قطع النظر عن اشكال الشيخ قدس سره فى القسم الثالث فى خصوص الشبهة الحكمية ، و متخالفان فى القسمين الاولين ، فمختار الشيخ فيهما عدم الجريان اصلا ؛ لعدم شمول العموم لهما بما تقدم بيانه ، و مختار المصنف جريانهما و تراحمهما بعد الجريان و تساقطهما بالمعارضة ؛ و ذلك لوجود المقتضى لجريانها من عموم الخطاب و دفع ما افاده الشيخ قدس سره فى منع المقتضى بما تقدم، و فقد المانع .

لان ما يتصور ان يكون مانعا هو المخالفة الالتزامية و لا يلزم تحققها ؛ لامكان اللاتزام بالواقع على ما هو عليه مع الالتزام بالحكم الظاهرى لعدم المنافات بينهما **اولا** ، و لو سلم فليس بمحذور لعدم وجوب الموافقة الالتزامية **ثانيا** نعم يسقط الاصلان عن الحجية اذا لزم من العمل بهما مخالفة عملية بالنسبة الى التكليف الفعلى المعلوم كما لا يخفى .

قوله : و منه قد انقدح الخ اي مما ذكره من فقد المانع من جهة انه ليس الا المخالفة الالتزامية يظهر انه لو استلزم من جريانها المخالفة العملية بالنسبة الى التكليف الفعلى المعلوم ، و مراده هو العلم بفعلية التكليف على كل تقدير لا الفعلية فى الجملة، و قد تقدم شرح ذلك فى الشبهة المحصورة ، حيث

حقوق فى ذلك المقام ان الاصل لايجرى و لوفى احد الطرفين مع فرض فعلية التكليف بقول مطلق فراجع .

و قال سيد مشايخنا دام بقاءه : و قد يمنع من وجود المقتضى لجريان الاصلين فى طرفى المشتبهين ، بدعوى ان المورد ليس من موارد نقض اليقين بالشك ؛ و ذلك للعلم بالانتقاض ، فالشك انما هو فى كون المنقوض هذا او ذاك ، لان هذا او ذاك انتقض ام لا ، و فيما اذا كان الشك فى المنقوض لايجرى الاستصحاب ، لانصراف دليله عن شمول مثله ، سواء كان المنقوض معلوما بعنوان احدهما ، كما اذا علم بطهارة احد الانائين المعلوم نجاستهما ، او كان معلوما بعنوان آخر ، كما اذا علم بطهارة اناء زيد المعلوم نجاسته و اشبهه باناء عمرو ، و قد يختص المنع بما اذا كان المنقوض معلوما بعنوان آخر و يقال فيما اذا كان معلوما بعنوان احدهما بوجود المقتضى لجريانهما ؛ و ذلك لخروج الاول عن قابلية شمول الدليل له دون الثانى ، ويدل على ذلك انه اذا علم فى الاول بطهارة اناء زيد المردد بين هذا او ذاك ثم علم بطهارة اناء عمرو ايضا لا يكون الصورة المعلومة اولا من طهارة اناء زيد متجاوزا عما هو اناء زيد فى الخارج الى اناء عمرو ، و ذلك بخلاف ما كان المعلوم طهارة احدهما حيث انه بعد العلم بطهارة الآخر يكون الصورة المعلومة اولا من طهارة احدهما قابلة للانطباق على هذا او ذاك كما كان قبل العلم بطهارة الآخر ايضا كذلك .

و هذا برهان على ان الشك فى الاول يكون فى ان المنقوض و هو اناء زيد هو هذا او ذاك لانه شك فى انتقاض هذا او ذاك و فى الثانى يكون فى انتقاض هذا او ذاك .

ولكن الانصاف وجود المقتضى لجريان الاصل فى كلا القسمين لوجود الشك فى انتقاض كل واحد من الانائين مع العلم بالحالة السابقة ، و اما العلم بانتقاض احدهما المردد فهو غير مضر ؛ لانه مفهوم ذهنى لا وجود له فى الخارج ، و بعبارة اخرى المعلوم هو عنوان احدهما ، و المشكوك هذا او ذاك ، ففى كل

واحد منهما لا قصور لشمول الخطاب لهما؛ ولتحقق اليقين السابق و الشك اللاحق وجداناً، هذا اذا كان المعلوم عنوان احدهما، وكذا اذا كان المعلوم بعنوان آخر مثل آنا، زيد المشتبه باننا عمرو؛ ضرورة انه بعد صيرورته مشتبهاً يكون الشك فى كل واحد من هذا او ذاك موجوداً، فدعوى الانصراف ممنوع، فالتحقيق تحقق المقتضى لجريانهما.

و حينئذ لا بد من التكلم فى انه هل يكون فى البين مانع من جريانهما ام لا، فنقول الاصلان اما يكونا نافيين للتكليف كالمثال المتقدم، او يكونا مثبتين له كما اذا علم بنجاسة احد الاناثين المعلوم طهارتهما، **اما الاول** فلا مانع عن جريانهما اصلاً؛ و ذلك لعدم لزوم مخالفة عملية من جريانهما، **و اما الثانى** فلما يلزم من جريانهما معا مخالفة عملية قطعية فلا جرم لا يمكن جريانهما معافى كلا الطرفين، و هل يمكن جريانه فى احد الطرفين الظاهر انه لا مانع منه فى مقام الامكان والثبوت؛ و ذلك لامكان الترخيص فى ارتكاب احد طرفى المعلوم بالاجمال؛ لان العلم الاجمالى يكون مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية، وقابل لورود الترخيص من الشارع بالاكْتفاء بالموافقة الاحتمالية، بخلافه فى طرف المخالفة القطعية؛ فان العلم علة تامة لحرمتها، فالترخيص فيها ترخيص فى المعصية و هو مناقض مع تحريمه، الا ان يرفع اليد عن الحكم التحريمى و هو خلاف المفروض.

هذا فى مقام الثبوت و الامكان، **و اما فى مقام الاثبات** فهل دليل الاستصحاب يمكن ان ان يكون دالاً على اثبات الترخيص فى احد الطرفين ام لا، **قد يقال** بعدم دلالة عليه؛ و ذلك لانه اما ان يريد اثبات الترخيص فى احدهما المعين او احدهما الغير المعين وكلاهما ممنوعان؛ اما الاول فللزوم الترجيح من غير مرجع، و اما الثانى فلان احدهما الغير المعين ليس من افراد العام؛ ضرورة ان افراده فى الخارج منحصر بهذا او ذاك، وليس عنوان احدهما فرداً خارجياً و لا وجود له الا فى الذهن.

و قياس المقام بباب المتزاحمين فاسد؛ ضرورة ان المقتضى فى ذاك

موجود فى كلا الطرفين و انما المانع هو عجز المكلف عن الجمع بينهما، بحيث لو فرض امكانه لوجب عليه الجمع ، بخلاف المقام فانه مع كمال قدرة المكلف على اجراء الاصلين لايجوز جريانه فيهما معا ؛ للزوم المخالفة القطعية ، فليس المقتضى لجريانه فيهما معاموجوداً، و جريانه فى احدهما المعين او غير المعين مستلزم للمحذورين المذكورين .

لكن الانصاف امكان جريانه فى احدهما تخييراً كما فى باب المتزاحمين و لايلزم ان يكون مورد التخيير العقلى دائماً منحصراً بما يكون المانع هو عجز المكلف ، بل هو اعم من ذلك كما لا يخفى .

اقول ما افاده مبنى على تمامية كون العلم الاجمالى مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية لاعلة تامة له ، و قد تقدم الكلام بما فيه فى الشبهة المحصورة ، و ان التحقيق انه علة تامة لوجوب الموافقة ، كما يكون علة لحرمة المخالفة فراجع .

قوله: تذييب لا يخفى ان مثل قاعدة التجاوز الخ اعلم ان المصنف قد طوى عن ذكر تلك القواعد و بيان مداركها و مقدار دلالتها، لكونها من القواعد الفقهية، و المسائل الفرعية الغير المرتبطة بعلم الاصول، كسائر القواعد المقررة فى الفقه، مثل قاعدة ما يضمن بصحيه و فاسد ؛ ضرورة ان كونها قواعد كلية ، لا يوجب اندارجها فى الاصول ؛ اذ المسائل الفقهية على قسمين اما قواعد كلية مثل ما ذكرنا من قاعدة الضمان، و اما احكام جزئية مثل وجوب الصلوة ونحوه . و اقتصر على ذكر النسبة بينهما و بين الاستصحاب لمناسبتها مع المقام ، و لذا ذكرها بعنوان التذييب .

و لكن الاولى بيان تلك القواعد و مداركها و ما يتعلق بها ايضاً ، اما استطراداً لكثرة مباحثها و عظم الابتلاء بها، مع عدم ذكرها فى الفقه مستقلاً ، و اما للقول بدخولها فى الاصول حقيقة ؛ بناء على ما قدمناه فى اول الاستصحاب من انه ليس علماً مستقلاً برأسه بل هو عبارة عن مسائل متفرقة من علوم مشتتة يتوقف الاستنباط عليها، و ليس للالتزام بكونه علماً مستقلاً دليل معتد به ، و لا عدم

الالتزام به موجبا لمخالفة آية او رواية او حكم عقلى ، و على هذا فلاشك فى ان دخل المسائل المعنونة فى الاصول كمباحث الالفاظ ، بل الادلة العقلية كالبرائة فى الشبهات الحكمية ، فى الاستنباط ليس باعظم من دخل تلك القواعد ، لولم نقل بكونها اشدا احتياجا فى مقام الاستنباط ؛ و ذلك لكثرة وجود الادلة الاجتهادية بحيث قلما يحتاج الفقيه معها الى الرجوع الى البرائة فى الشبهات الحكمية ، و ذلك بخلاف تلك القواعد ؛ حيث انها مما يحتاج اليها فى الشبهات الموضوعية كثيرا .

فبالحرى ان نحرر البحث عنها هنا فى مقامين ، احدهما فى نسبة تلك القواعد مع الاصول العملية ، و ثانيهما فى بيان مداركها و مقدار حجيتها .

اما المقام الاول فنقول اما نسبة اليد الى الاستصحاب ، فالظاهر تقديمها عليه ؛ لانه اذا كانت حجية اليد من باب كونها امارا ، فلما تقدم من تقديم الامارات على الاستصحاب حكومة او ورودا ، و اما اذا كانت من باب التعبد ، فالنسبة المنطقية بينهما و ان كانت عموما من وجه ، المقتضى لتساوقهما عند الاجتماع ، الا انه لما كان اللازم من تساوقهما لغوية جعل اليد ؛ لعدم بقاء مورد لاعمالها اصلا او انحصار موردها بالنادر الملحق بالمعدوم ، يصيران فى حكم الاعم و الاخص ، و انما قلنا بعدم بقاء مورد لاعمالها او انحصار موردها بالنادر ، لانه لو عملنا بالاستصحاب العدمى لايبقى لهامورد اصلا ؛ لانه ما من مورد من مواردنا الا و يمكن جريان استصحاب عدم انتقال المال الى ذى اليد ، و لواقصرنا على الاستصحاب الوجودى ، اعنى اصالة بقاء ما كما على ما كان يمكن فرض موارد لم يعلم فيها بالحالة السابقة فلا يكون موردا للجريان الاستصحاب الوجودى ، لكنه من الموارد النادرة ؛ اذ فى اكثر الموارد الحالة السابقة معلومة كما لا يخفى .

و اما نسبة اصالة الصحة الى الاستصحاب فلا يخلو اما ان يكون مجرى اصل الصحة فى مورد الاستصحاب ، كاستصحاب عدم اشغال الذمة بالعمل فى مورد قاعدة الفراغ او التجاوز ، فلا ينبغى الاشكال فى تقديم اصالة الصحة ؛

عليه ؛ ضرورة انها اصل جعل فى مورد الاستصحاب ، واما ان يكون مؤدايها مخالفا لمؤدى الاستصحاب من غير ان يكون نفس موردها مجرى الاستصحاب ، و ذلك كالبناء على الصحة عند الشك فى الاتيان بجزء او شرط بعد العمل ، حيث ان اللازم من استصحاب عدم الاتيان بالمشكوك هو الفساد ، و مؤدى الاصل المذكور هو الصحة ، ففيه ايضا يقدم اصالة الصحة و قاعدة التجاوز و الفراغ على الاستصحاب ؛ و ذلك لعين ما تقدم فى اليد من لزوم الغويه لولا تقديمها عليه .

و اما القرعة و نسبتها مع الاستصحاب ، فلما كان المستظهر من ادلتها كما يأتى فى المقام الثانى انها مجعولة لحالة التحير واقعا و ظاهراً ، فلا موضوع لها مع الاصول ، فالاصول مقدمة عليها من باب الورد ، بمعنى ان الاصل رافع لموضوعها ، اعنى الحيرة ، من غير فرق بين ان يكون موردها المشتهب ظاهراً الذى له واقع ، و بين ان يكون المشكل الذى لا واقع له اصلاً ، كما فى تراحم الامامين فى مكان واحد او مترافعين فى مجلس القضاء .

و على هذا فلا يرد عليها الوهن بكثرة تخصيص ادلتها ؛ اذ الموارد الغير المعمولة بها انما هى فى الموارد التى علم بمناس آخر موجب لرفع التحير من دليل او اصل ، فلا يكون موضوع القرعة متحققاً فيها ، فعدم العمل بها فى تلك الموارد يكون من باب التخصص لا التخصيص ، و لم يعلم منهم عدم العمل بها فى موارد لا يكون مجرى لاصل من الاصول ، كما قلناه من موارد التراحم ، بل الظاهر قيام السيرة منهم على العمل بها ، فيمكن دعوى عدم التخصيص فى ادلتها فضلاً عن كثرته ، هذا تمام الكلام فى المقام الاول .

اما المقام الثانى ففيه مواقع للكلام ، **الاول** فى اليد ، فنقول المراد باليدى استيلاء شخص على عين او منفعة او انتفاع من منقول او غيره ، سواء كان منشأ استيلائه هو كونه بتصرفه او كونه تبعاً للمستولى عليه ، كما اذا استولى على الحيوان فيكون مستولياً على ولده ؛ لان الاستيلاء على الام استيلاء على الولد ،

و كما فى الاستيلاء على امتعة البيت تبعا للاستيلاء على البيت .
 و هذا الاستيلاء امر عرفى يصدق فى بعض الموارد صدقا ظاهراً ، وفى بعضها يكون فيه نوع خفاء ، الى ان ينتهى الى الشك ، و مع الشك فيه فلا يبقى مجال للتمسك به ، لعدم احرازه .

ثم ان الاستيلاء يختلف باختلاف المستولى عليه سعة وضيقاً ، فالاستيلاء على العين بمالها من الآثار من بيعها و اجارتها و جميع التصرفات فيها ، و الاستطراق منها ، و منع الغير عن الاستطراق عنها نوع من الاستيلاء ، فلو فرض ثبوت حق استطراق للغير عنها فبقدر الحق الثابت له يقتصر حق الاستيلاء و يضيق دائرته ؛ حيث انه لو لاثبت هذا الحق للغير كان له منعه عن الاستطراق ، فالاستيلاء على الانتفاع نحو من الاستيلاء فلوزاحم المستولى به يقدم قوله باستيلائه .

وكذا بالنسبة الى المنفعة فكما ان الاستيلاء على العين اماراة على الملكية بالنسبة الى العين كذلك الاستيلاء على المنفعة اماراة على الملكية بالنسبة اليها ، كالأستيلاء على الانتفاع فانه اماراة على الملكية بالنسبة اليه .

فاليد اماراة على ملكية كل واحد من المراتب الثلاثة ، لكن الاصطلاح وقع على تسمية الثالث حقاً لملكها ، و ان كان التحقيق يقتضى عدم الفرق بينها فى كونها كلها حقاً باعتبار و ملكها باعتبار آخر ، و لذلك قيل ان الحق عبارة عن مرتبة ضعيفة من الملكية .

ثم لو قلنا بان للزوج استيلاء على بضع الزوجة فيكون زايد عليها ، فلوزاحمه مدع يكون قوله مقدماً لكونه ذا فراش ، و تقديم قول المستولى محكم مالم يعترف بملكية المدعى و ان الملك او الحق انتقل عنه اليه ، و الاينقلب الدعوى و يصير مدعيها كما لا يخفى .

هذا تمسام الكلام فى بيان قاعدة اليد موضوعاً ، و اما الدليل على حجيتها ، فهو الاجماع ، و السيرة القطعية ، و الاخبار ، مثل رواية حفص بن غياث الواردة فيها بانها «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» و موثقة يونس بن يعقوب

« من أستولى على شئى منه فهو له » الواردة فى متاع البيت بضميمة عدم الفصل بينه و بين غيره فى ذلك ، و بناء العقلاء و ديدنهم ؛ حيث انهم يعاملون معاملة الملكية بالنسبة الى المستولى عليه و يحكمون بمالكية المستولى حتى يثبت خلافه . و هل حجية قاعدة اليد من باب التعبد الشرعى ، او انها اماراة عقلائية امضاها الشارع ، احتمالان اقوامهما الثانى ؛ و ذلك للتعليل الوارد فى رواية الحفص ، بانه لولاها للزم اختلال النظام ، فهى مما يدور امر الاسواق و نظام المعيشة عليه ، و هذا حكم عقلائى غير مختص بالمسلمين ، بل جار فى جميع الملل ممن لا يكون مباحى المرام و المذهب القائلين بحلية كل شئى يكون فى يد كل احد ، كما هو المنسوب الى طوائف قديمة بادية ، منهم المزدكية ، و الى طائفة من اهل العصر المسمين ببلشويكية ، افناهم الله تعالى .

و بالجملة فكل منتحل الى مذهب يرى حجية اليد و يرتب عليها الاثار الا ان يقوم على خلافها اماراة اقوى او علم وجدانى ، و هذه الطريقة معلومة منهم بما هم عقلاء غير قابلة للانكار .

لكن الكلام فى منشأ تلك الطريقة و البناء ، فقد يقال بكونها من جهة الغلبة بمعنى ان المشاهد فى الغالب من ذوى الايدى انهم مالكون لما يكونوا مستولين عليه ، ففى الموارد النادرة اذا حصل الشك يلحق بالموارد الغالبة ، الحاقا للشئى بالاعم الاغلب .

و فيه ما لا يخفى من المناقشة فى الغلبة صغرى و كبرى ، اما الصغرى ؛ فلان الحكم بكون الغالب فى ذوى الايدى هو الملكية خرص و تخمين ؛ اذ يحتاج ذلك الى لحاظ كل واحد من الموارد ، و مقايسة غير الملاك منهم مع الملاك ، و ملاحظة ان ايهم اكثر و اغلب ، ولم يعهد ذلك من احد من العقلاء ، مضافا الى ان ذلك يختلف باختلاف الازمنة و الاشخاص ، فربما يكون الغالب فى عصر هو ذلك ، و ربما يكون بالعكس ، بل ربما يمكن دعوى الغلبة على الخلاف فى مثل عصرنا المتهاجم فيه البلاء ، و اتباع الناس الالهواء و الشهوات ،

بحيث مسات الحق و غلب الباطل ، وصار التجار و الكسبة يفتخرون بالمعاملة مع الكفار و الظلمة و الاشرار ، اعاذنا الله من فتنه و بلائه .

مضافا الى امكان دعوى منع الغلبة رأسا في كل زمان ، لو اريد بها غلبة مالكية المستولين على ما في ايديهم واقعا ، ضرورة ان الملكية الواقعية كالطهارة الواقعية نادرة جداً ، بل اندر منها بكثير ؛ لاحتياجها الى اسباب خاصة قلما يحصل العلم بصحتها الواقعية بالقياس الى الوسائط ، و يعلم ذلك من مراجعة الانسان الى ما اشتراه من السوق حيث لا يعلم قطعاً بكونه ملكاً لبايعه واقعا ،

و لو اريد بها ان غلبة المستولين على ما في ايديهم باسباب خاصة موجبة للحكم بمالكيتهم ظاهراً ، فيلحق المشكوك بالغالب ، فيقال ان النادر ايضا كذلك ، ففيه ان هذا اثبات حكم ظاهري بحكم ظاهري مثله و اما الكبرى فلعدم دليل يدل على حجية مثل هذه الغلبة كما لا يخفى .

وبالجملة فلا وجه لتوهم كون المنشأ في امارية اليد هو الغلبة، بل الظاهر

كون ذلك من باب الارتكاز العقلائي ، وان اماريتها امر جبلي غريزي اودع فيهم بارثهم حكمة منه تعالى و رأفة عليهم حفظاً لنظام دينهم و دنياهم ، كسائر الغرائز و الطبايع و سائر ما هو بنائهم عليه ، بحيث لا يلتفتون الى منشأ مرتكزهم ، بل يمشون نحو ارتكازهم على ما هم مجبولون عليه ، و هذا هو المراد من بناء العقلاء في كل مورد .

و ان شئت فقل انها تعبد عقلائي منشأه ذلك الامر الغريزي الجبلي التكويني ، مثل سائر الغرائز ، و هذا المعنى امر غير قابل للجعل الشرعي نفياً و اثباتاً ، اما نفياً فلكونه خلاف الحكمة ، و اما اثباتاً فلانهم مجبولون عليه ، نعم يمكن ردعهم في موارد خاصة و ايدى مخصوصة اذا اقتضت المصلحة ذلك ، بحيث صارت مصلحة الردع اقوى من حكمة اصل الجملة في ذاك المورد المخصوص كما لا يخفى .

و مما ذكرنا يظهر وجه صحة تقديم اليد على الاستصحاب ايضاً حسبما

اشرنا اليه فى المقام الاول ؛ و ذلك لما تقدم فى صدر مبحث الاستصحاب من ان دليل اعتباره هوناء العقلاء بحسب ما اودع فى قلوبهم و كان من سجاياهم ، فلو كان اعتبار اليد عندهم ايضا امرا غريزيا و كان اعتبارها كذلك غالبا او دائما فى موارد الاستصحاب المعبر عندهم ، كذلك يثبت ان تقديمها عليه ايضا انما هو بحسب جبلتهم ، بمعنى كون غريزتهم مقتضية لتقديم اليد على الاستصحاب ، و من هذا ايضا يظهر وجه تقديم البيئة على اليد ؛ اذ يمكن ان يدعى ان ملاك اعتبارها ايضا هو امر غريزى .

و ينبغى التنبيه على امور ، الاول انه لا اشكال فى جريان قاعدة اليد فى اعيان الاموال ، و فى جريانها فى المنافع و الانتفاعات كالحقوق المالية و الاعراض و جهان ، **اقويهما** الجريان ؛ و ذلك لبناء العقلاء ، و عموم قوله **الطبا** « من استولى على شئى منه فهو له » و الاجماع المدعى فى خصوص الاعراض و الحقوق ، مثل المرثة التى تنازع فى زوجيتها رجلا مع كونها تحت استيلاء احدهما فقط ؛ حيث ادعى الاجماع على تقديم قول ذى اليد منهما .

و ربما يقال بمنع جريانها فى المنافع ، بدعى عدم امكان اثبات اليد عليها لكونها غير موجودة و انها متجددة آنا فآنا ، **لكنه مدفوع** بان صدق الاستيلاء فى كل شئى انما هو بحسبه ، فمن استأجر دابة او دارا يصدق انه مستول على منافعها عرفا ، كيف و الاجارة عبارة عن تملك المنفعة ، و ليست الملكية الانحوى ، سلطنة على الشئى ، فلو لم تكن المنفعة مستولى عليها لم تكن مملوكة كما لا يخفى ، و من هذا يظهر فساد توهم عدم صدق اليد عليها لكونها متجددة آنا فآنا كما هو واضح .

الثانى لا اشكال فى جواز ترتيب الغير لآثار الملك على ما فى يد غيره من شرائه و التصرف فيه باذنه من الصلوة فيه و اكله و اعارته و نحوها ، اذ لم يكن منازع مع ذى اليد ، بل و لو كان معه منازع مالم يعترف ذواليد بكونه ملكا للمدعى و انه اشتراه منه ؛ و ذلك لان اللازم لاعترافه هو صيرورته مدعىا بعد ما

كان منكر أو يده تصير محكومة بكونها عادية بحيث يجب انتزاع ما فى يده عنه بمجرد اعترافه، لكن مع بقاء يده يصح للثالث ترتيب آثار الملكية على ما فى يده و لو اعترف بانه كان ملكا للمدعى و اشتراه هو منه مادام الخصومة باقية لم تنفصل بموازين القضاء، فيصح شرائه و الاخذ منه و التصرف فيه ، غاية الامر بعد ختم القضاء و ظهور ان يده كانت عادية ، يكون المتصرف ضامنا ، ولعل عدم اقدم الثالث فى الشراء منه انما هو من جهة عدم الامن من تبعاته لا للمنع عنه شرعاً ، ولذا لا ينبغي الاشكال فى انه لو اراد الثالث ان يصلح فيه لوجب عليه الاستيدان منه لا من مدعيه .

و اما جواز ترتيب آثار الملكية بالنسبة الى ذى اليد نفسه اذا شك فى كون ما بيده ملكاله ، ففيه اشكال ، ربما يقال بجوازه ، ايضا مستدلا بعموم قوله **عَلَيْهِ** «من استولى على شئى منه فهو له» و **صحيحة** جميل « عن رجل وجد فى بيته ديناراً ، قال **عَلَيْهِ** : يدخل منزله غيره قلت نعم كثيراً قال **عَلَيْهِ** هذه لقطعة ، قلت : فرجل وجد فى صندوقه ديناراً؟ قال : فدخل احديده فى صندوقه غيره ، او يضع فيه شيئاً؟ قلت لا ، قال : فهو له» .

و لكن الحق عدم دلالتهما فى شئى ، **اما الاول** فلانه فى مقام شك الوارث بعد موت احد الزوجين بكون ما فى البيت ملكا للزوج او الزوجة و لا ربط له بحكم شك ذى اليد نفسه و **اما الثانى** فلان صدر الرواية ظاهر فى نفى حجية اليد فيما اذا شك فى كون ما فى بيته ملكاله لحكمه **عَلَيْهِ** بكونه لقطعة ، مع صدق اليد عليه لكونه فى بيته قطعاً فتأمل ، و ذيلها يدل على كون ما فى الصندوق ملكا له بشرط عدم ادخال الغير يده فيه ، و هذا كاشف عن الغاء امارية اليد ، و الانفاس ادخال الغير يده فى الصندوق لا يوجب عدم استيلائه عليه و لا استيلاء الغير عليه ايضا حتى يصيرا مشتركين فى اليد و يخرج يده عن الاستقلال .

و من الغريب ما حكى عن صاحب الرياض قدس سره من الحكم بكون ما فى الصندوق ملكا لصاحبه و لومع العلم بانه ليس له ، و قال : بانه قد يكون شيئاً بعثه الله اليه ورزقه اياه .

الثالث لا اشكال كما تقدمت اليه الاشارة فى عدم صدق اليد بين ان يكون الاستيلاء على الشئى استقلالاً او تبعاً لما استولى عليه ، و هل يعتبر فى افادتها الملكية بالنسبة الى التابع كون اليد على المتبوع صحيحة او يكفى و لو كانت فاسدة، فيحكم بكون الجمل و اللجام لغاصب الدابة لكونهما فى تصرفه و ان كان تصرفه فيهما تبعاً لتصرفه فى الدابة الغصبية ، و كون امتعة البيت لغاصب البيت دون مالكه ، **وجهان** اقويهما الثانى لعموم الادلة السابقة مع صدق اليد ، وهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه ، كما فى لباس العبد المغضوب اذا لم يعترف العبد بكونه ملكاً للمالكه ، و الا ففيه اشكال كما حكى عن العلامة اعلا الله مقامه ، وذلك لكون تصديقه لمولاه مزيلاً لظهور اليد فى تملكه لتواضعه ، و ذلك كما فى الافراخ التى استقلت فى الرعى و استغنت عن الام حيث يكون اثبات اليد عليها باثباتها على الام لا يخلو عن اشكال .

الرابع ان اعتبار اليد انما هو فيما اذا لم تكن مسبقة بيد الغير المالكى ، فلو علم بكونه فى يده لابعنوان مالكى بان كان غصباً او عارية او امانة او رهناً او اجارة و امثال ذلك ثم شك فى انتقال يده و صيرورته يداً مالكية ، فلا ظهور لمثل هذه اليد ؛ لعدم بناء العقل على اعتبارها حينئذ ، بل يحكمون على البناء على الحالة السابقة حتى يعرف خلافها .

فان قلت ان هذا مناف لتحكيم اليد على الاستصحاب ، قلت لامنافات بينهما اصلاً ؛ ضرورة ان المالك فى تحكيمها عليه هو بناء العقل المفقود فى المقام ، بل الامر بالعكس ، **مضافاً** الى ان تقديم الاستصحاب هاهنا انما هو من باب تقديم اليد السابقة على اللاحقة ، و ان السابقة يخرجها عن الظهور فى الملكية .

و بعبارة اخرى ما تقدم من حكومة اليد على الاستصحاب انما هو بالنسبة الى استصحاب الملكية التى لولا اليد لكان جارياً ، و ما ذكر فى المقام انما هو بالنسبة الى استصحاب نفس اليد السابقة للملكية التى تكون اليد اماراً

عليها ، و من المعلوم تقدم ذلك الاستصحاب على اليد ؛ لكونه رافعا لموضوع اليد و مسقطا لاماريتها ، كما اذا علم بكونها عادية ، لانها فى ظرف اماريتها لا يثبت بها الملكية لاستصحاب عدم الملكية، و بينهما فرق بين كما لا يخفى .

الخامس يترتب على اعتبار اليد سوى افادة الملك، اعتبار قول ذى اليد فى باب الطهارة و النجاسة ، فلو اخبر بنجاسة ما فى يده او طهارته يقبل قوله من باب اليد وان لم يكن عدلا، كانت يده صحيحة او عادية، و الحكم اجماعى كما قيل، و اما الادلة المتقدمة الدالة على اعتبارها فى الملكية فلا تنفى فى اثبات اعتبارها فيهما كما لا يخفى .

السادس لافرق فى اعتبار اليد و اثبات اصل الملكية بها بين كونها يدأ مختصة اويدا مشتركة، انما الكلام فى مقدار الملكية المنكشفة بالشركة **وتوضيح** الكلام ان الايدى المشتركة كيفية اشتراكها يتصور على نحوين **الاول** ان يكون استيلاء واحد قائما بمجموع ما بايديهم بحيث يكون المجموع مستوليا بالمجموع، كما اذا كان الثوب بيد شخصين بان يكون رأسه فى يد احدهما و ذيله بيد الآخر و يكونا متجادبين ، **الثانى** ان يكون كل واحد مستوليا على تمامه فى عرض استيلاء الآخر كالدار التى كل واحد منهما يدخل فيها و يخرج ، **امافى الاول** فالمنكشف من الايدى المشتركة هو ملكية واحدة قائمة بمجموع ذوى الايدى فى مقابل من لم يكن له يد على المال فينفى ايديهم ملكية الثالث الخارج .

واما فى الثانى فهل يثبت بالايدي المشتركة ملكية كل من ذوى الايدى لجمع المال لكونه مستوليا على جميعه، غاية الامر يكون الملكية المنكشفة ضعيفة لعدم تماميتها فى كل منهم؛ لان معنى تمامية الملكية كون كل متصرف مسلطا على منع غيره من التصرفات و هذا مفقود فى المقام؛ اذ ليس لكل واحد منع صاحبه عن التصرف و ان لم يكن هو ايضا ممنوعا عنه ، فلكل واحد منهما التصرف فيها، و ليس لكل واحد منع الآخر عن تصرفه فيه، فيكون كل واحد مالكا لكن بملكية ضعيفة غير بالغة الى درجة التمام، او يثبت ملكية تامة لكل منهما بالنسبة

الى نصف ما بيده اذا كانا اثنين او ثلاثة اذا كانوا اثلاثة و هكذا، **وجهان** يظهر ثمره الوجهين فى موارد مذكورة فى كتاب القضاء فعلى الاول فتكون كل واحد من الايدى اماره على ملكية ضعيفة لديها، و على الثانى فتكون اماره على ملكية تامه بالنسبة الى الجزء المشاع مما فى ايديهم على حسب نسبة الايدى .

و اما حكم الايدى المشتركة فى باب الاخبار بالطهارة و النجاسة ، اما فيما اذا كان استيلاء واحد قائم بالمجموع مثل الثوب الذى رأسه بيدهما و ذيله بيد الاخر، فلا يخلو اما ان يخبرا معا بطهارته او نجاسته، او يخبر احدهما باحدهما و يسكت الآخر، او يختلفان بان يخبر احدهما بطهارته و الآخر بنجاسته، **فعلى الاول** لا ينبغى الاشكال فى اعتبار قولهما فيما اخبرا به ؛ اذ اليد مشتركة بينهما فهما معا يكرنان زايد واحدة و المفروض اخبارهما معا بالطهارة او النجاسة، **وعلى الثانى** ففى اعتبار قول المخبر منهما وجهان، من انه بنفسه ليس بذى يد؛ لعدم استقلاله بها فلا وجه لاعتبار قوله، و من صدق اليد عليه، و ان لم يثبت بها الملكية لمزاحمته مع يد الاخر، **وعلى الثالث** فلو بنينا فى الثانى على عدم اعتبار اخبار واحد منهما فلا يكون فى صورة اختلا فهما ملاك لحجية قول واحد منهما اصلا فيكون كالثانى حرفا بحرف ، و لو بنينا فى الثانى على اعتبار قول المخبر منهما فيتعارضان و يسقط كل منهما عن الحجية بالتعارض .

الموقع الثانى من الكلام ، فى اصالة الصحة و قاعدة التجاوز ، **فاعلم** ان قاعدة التجاوز تعتبر تارة بالقياس الى مركب ذى اجزاء بينها ترتيب، اذا شك فى بعض اجرائه التى تجاوز عنه، كاجزاء الصلوة اذا شك فى بعضها و هو داخل فى غيره، **واخرى** بالقياس الى عمل موقت قد انقضى وقته، كما اذا شك بعد انقضاء وقت الصلوة فى انه هل صلى ام لا، **و يعبر** عن الثانى بالشك بعد الوقت، او بقاعدة (الوقت حائل) .

و ان قاعدة اصالة الصحة ، قد تعتبر بالقياس الى عمل نفسه ، و يعبر عنها بقاعدة التجاوز ، و قد تعتبر بالقياس الى عمل الغير ، و لا يعبر عنها الا

باصالة الصحة .

فهيهنا قواعد، الاولى قاعدة التجاوز ، و **الثانية** قاعدة الوقت حائل ، و **الثالثة** اصالة الصحة فى عمل نفسه ، و **الرابعة** اصالة الصحة بالنسبة الى عمل الغير ، فلا بد من التكلم فى مدرك كل واحد منها و مقدار دلالتها فنقول .
اما قاعدة التجاوز بالقياس الى الاجزاء المعتبرة بينها الترتيب ، فيدل عليها جملة من الاخبار .

منها خبر اسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : « ان شك فى الركوع بعد ما سجد فليمض ، و ان شك فى السجود بعد ما قام فليمض ، كل شئى شك فيه مما قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه » .

و منها صحيحة زرارة قال « قلت لابي عبدالله عليه السلام رجل شك فى الاذان و قد دخل فى الاقامة؟ قال عليه السلام يمضى ، الى ان قال : يا زرارة اذا خرجت من شئى و دخلت فى غيره فشكك ليس بشئى .

و منها رواية الحلبي المروية عن الفقيه و فيها : « وكل شئى شك فيه و قد دخل فى حالة اخرى فليمض ولا يلتفت الى الشك » .

و دلالة هذه الاخبار على اصل ثبوت القاعدة واضحة جداً ، انما الكلام فى مقدار دلالتها ، و سيأتى التكلم فيه .

و اما مدرك قاعدة التجاوز بالنسبة الى العمل الموقت بوقت اذا شك فيه بعد انقضاء وقته ، فسنذكره فيما بعد انشاء الله .

و اما اصالة الصحة فى عمل نفسه ، المعبر عنها بقاعدة الفراغ ايضا ، فقد استدل عليها ، مضافا الى الاجماع فى الجملة ، و سيرة المشرعة ، و بناء العقلاء ، بجملة من الاخبار .

منها قول الباقر عليه السلام فى موثقة ابن مسلم : « لا كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » .

و منها قول الصادق عليه السلام : « كلما مضى من صلوتك و طهورك فذكرته تذكراً »

فامضه كماهو» وتقريب الاستدلال بهما ظاهر حيث ان قوله **عَلَيْهِ** « لافامضه كماهو» ظاهر فى كون الشك فى وجود ما يعتبر فيما اتى به و قطع بوجوده ؛ ضرورة ان معنى الامر بامضائه على ما هو عليه هو البناء على انه وجد على ما ينبغي ، وظهوره فى كون الشك فى صحة الموجود بعد القطع بوجوده لا يكادان يخفى .

و منها قول الصادق **عَلَيْهِ** ايضا فى موثقة ابن ابى يعفور « اذا شككت فى شئى من الوضوء و قد دخلت فى غيره فشكك ليس بشئى انما الشك فى شئى لم تجزه » و تقريب الاستدلال به ، ان فى مرجع الضمير المذكور فى « غيره » احتمالين ، **احدهما** ان يكون الشئى المذكور فى قوله « اذا شككت فى شئى » فيصير المعنى ، اذا شككت فى شئى من الوضوء و قد دخلت فى غير المشكوك فلا تعتنى بالشك ، و **ثانيهما** ان يكون هولفظ الوضوء ، فيكون المعنى اذا شككت فى شئى من الوضوء و قد دخلت فى غير الوضوء فلا تعتنى بالشك .

فعلى الاحتمال الاول يدل على قاعدة التجاوز ؛ حيث ان الشك فى جزء من اجزاء الشئى بعد الدخول فى غيره ظاهر فى كون الشك فى اصل وجود ذاك الجزء ؛ بقرينة لفظة فى ، و **على الاحتمال الثانى** فيدل على قاعدة الفراغ ؛ لان الشك بعد الوضوء فى شئى من الوضوء انما هو باعتبار الشك فى جزئه او شرطه ، فيكون الشك فى صحة الموجود .

لكن المتعين هو الاحتمال الثانى ؛ لمخالفة الاحتمال الاول مع **الاجماع** المنعقد على وجوب الاتيان بالمشكوك اذا لم يفرغ عن الوضوء و لو تجاوز عن محله فى خصوص باب الوضوء ، **والنص** كما فى صحيحة زرارة عن الباقر **عَلَيْهِ** و فيها « اذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه الى ان قال : فاذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت فى حالة اخرى فى الصلوة و فى غيرها لاشئى عليك » فبملاحظة الاجماع والنص يتعين الاحتمال الثانى ، فيتم التقريب .

و انكر الشيخ قدس سره لقاعدة الفراغ و حمل تلك الاخبار الظاهرة

فيها على قاعدة التجاوز بجعل « ما مضى » المذكور في الروايتين الاوليين على مضى محله ، وحمل قوله « فامضه كما هو » على انه عند الشك في وجوده ابن على انه وجد صحيحا ، و اجاب عن موثقة ابن ابي يعفور بعد اختيار الاحتمال الثاني و ارجاع الضمير الى الشئ المشكوك ، بكون الضوء لكونه فى نظر الشارع فعلا واحداً لكونه محصلا لطهارة واحدة ، فمادام كون الشاك فيه و غير متجاوز عنه يكون الشك فى المحل و غير متجاوز عنه و ان دخل فى جزء آخر منه و ان كان هو الجزء الآخر من الضوء كمسح الرجل اليسرى مع كون الشك فى اول جزء منه كغسل الوجه .

و الانصاف عدم الحاجة الى ارتكاب هذا التمحل ؛ لامكان الالتزام بالقاعدتين معا ، و جعل الاخبار الظاهرة فى قاعدة التجاوز مدر كآلها ، والظاهرة فى قاعدة الفراغ باقية على ظهورها فيها ، بل لزوم ارتكاب تمحل لكى تنطبق على قاعدة التجاوز ، كما هو المختار عند المصنف فى تعليقه محاذيا لما اختاره المحقق المحشى الهمدانى قدس سره .

ثم ان الشهرة فى جعلهما قاعدتين مستقلتين او ارجاع ما يكون بظاهره دالا على قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز و جعلهما قاعدة واحدة ، انما يظهر فى صورة افتراقهما مورداً ، و الاعم تصادقهما مورداً فلا يكون فى الخلاف المذكور ثمرة اصلا .

فبالحرى ان نبين النسبة بينهما ، فنقول الظاهر ان بينهما عموم من وجه لتصادقهما معا بعد الفراغ عن المركب الذى شك فى وجود بعض اجزائه و شرائطه مما تجاوز محله ؛ حيث ان نفس الجزء او الشرط المشكوك فى اصل الوجود مجرى لقاعدة التجاوز ، و فى اصل العمل الذى شك فى اتيان جزئه او شرطه يكون فى الشك فى صحة الموجود ، و هل تجرى القاعدتان معا ، او لا يكون الامجرى التجاوز ، لان الشك فى صحة الموجود يكون مسببا عن الشك فى اصل الوجود ، و مع جريان القاعدة فى السبب لا يبقى مجال لاعمال القاعدة

الجارية فى المسبب؛ لارتفاع الشك عن صحة الوجود حكما بجريان القاعدة فى سببه كما هو الشأن فى كل اصل سببى و مسببى، **وجهان** اقوايهما الثانى؛ لما ذكرنا من التسبب .

و تفارق قاعدة التجاوز عن الفراغ فيما اذا شك فى وجود جزء او شرط تجاوز محله قبل ان يفرغ عن العمل، و **تفارق** قاعدة الفراغ عن التجاوز فيما لو شك بعد الفراغ عن العمل فى كون المأتى به واجداً للوصف المعتبر فى صحته كالترتيب و الموالات بناء على خروجيهما عن اجزاء الصلوة و كونهما من الاوصاف المعتبرة فى صحتها .

فاذا ظهر انهما قاعدتان لكل واحدة منهما مدرك غير الاخرى ، و بينا ظهور الثمرة بين جعلهما قاعدتين كما هو الظاهر من الاخبار ، و بين ارجاع احدهما الى الآخر ، فلنعد الى بيان مقدار دلالة دليل كل واحد منهما .
فنقول تنقيح البحث فى مقدار دلالة دليل قاعدة التجاوز و الفراغ يتم برسم امور .

الاول هل المستظهر من دليل قاعدة التجاوز اختصاصها بخصوص باب الصلوة ، او انها قاعدة عامة مضروبة لكل عمل مركب قد اعتبر الترتيب بين اجزائه، مثل الطهارات الثلاث، والحج، الا ان الوضوء خرج عن تحتها بالاجماع، و **وجهان**، بل قولان، **مختار الشيخ** قدس سره هو التعميم ؛ و ذلك لعموم دليلها ، مثل قوله **عليه السلام** : « كل شئى شك فيه مما قد جاوزه انخ » و قوله « اذا خرجت من شئى و دخلت فى غيره الخ » ؛ فان الشئى من الفاظ العموم الصادق بعمومه على اجزاء الصلوة و شرايطها و غيرها، خصوصا بملاحظة وقوعه بعد لفظه كل الدالة على الاستيعاب و الشمول، و **مختار المصنف** و جماعة اخرى من المحققين من المحشين هو **الاول** ؛ و ذلك لاحتمال ان يكون العموم فى مقام اعطاء قاعدة كلية فى خصوص باب الصلوة ، فلا ينافى لعموم « الشئى » و لالعموم لفظه كل الدالة على الاستيعاب ؛ كما فى قوله **عليه السلام** « الا اجمع لك السهو فى كلمتين اذا

شككت فابن على الاكثر» حيث لا يحتمل فيه تعميمه بالنسبة الى غير الصلوة، و مع هذا الاحتمال فى المقام فالمتيقن من تلك القاعدة هو باب الصلوة .

و على هذا فلا يكون الحكم فى باب الوضوء مخالفا للقاعدة، بل يكون خروجه من تلك القاعدة من باب التخصص، فىكون الحكم فى باب الغسل والتميم ايضا كذلك و ان لم يرد فيهما نص بالخصوص؛ و ذلك لكون مقتضى القاعدة الاولى هو ذلك، غاية الامر خرجت الصلوة عنها بقاعدة التجاوز، و بناء على التعميم يكون الامر بالعكس، بمعنى انه يصير الحكم فى الطهارتين كالصلوة، و يكون الوضوء خارجا عن تحت القاعدة من باب التخصص بالنص و الاجماع، والثانى هو الاقوى .

الامر الثانى هل المراد بالشئى المشكوك وجوده عند تجاوز محله بالدخول فى غيره هو الاجزاء التى تكون لها استقلال بمعنى كونها اجزاء اولية للصلوة مثل التكبير، و القراءة، و الركوع و نحوها، او يشمل ما يكون جزء بلحاظ ثانوى كجزء الجزء مثل الآية الواحدة بالنسبة الى القراءة، و جزء جزء الجزء مثل الكلمة بالنسبة الى الآية، و جزء جزء جزء كالحروف بالنسبة الى الكلمات اولا يخصص بالجزء الاولى ولا يعمم بهذا التعميم كى يشمل الحروف ايضا، بل يقال بالتوسط بين الامرين، فيقال بشمولها للآية بعد دخوله فى الآية التى بعدها، و لا يشمل الحروف بالنسبة الى الكلمات، و هل يشمل الكلمة بعد دخوله فى كلمة اخرى، و **وجوه**، مقتضى القاعدة هو الاول، و **ذلك لوجهين**، الاول انصراف لفظ الشئى الى الاجزاء الاولى بقريئة ذكره بعد ذكر جملة من الاجزاء الاولى، كما فى صحيحة زرارة و فيها « رجل شك فى الاذان و قد دخل فى الاقامة قال : يمضى، قلت : رجل شك فى الاذان و الاقامة و قد كبر، قال : يمضى، قلت : رجل شك فى التكبيره و قد قرء قال : يمضى، قلت : شك فى القراءة و قد ركع قال : يمضى قلت : شك فى الركوع و قد سجد قال : يمضى على صلوته، ثم قال **عليه السلام** : اذا خرجت من شئى الخ » فان الظاهر منها كونه **عليه السلام** فى مقام اعطاء

القاعدة في مثل ما ذكر من الاجزاء، و لاشك ان خصوصية السؤال عن حكم مثل تلك الاجزاء مما يوهن ظهورها في العموم بالنسبة الى كل شئى، ولا اقل من وجود ما يصلح للقرينية، و مع ذلك يتعين الاخذ بما هو المتيقن .

والثانى ان المستفاد من تلك الادلة كون القاعدة قاعدة للاجزاء التى جعلت جزء للصلوة بما انه جزء منها، و من المعلوم ان ما جعل جزء لها و جعل بينه و بين بقية الاجزاء ترتيبا هو نفس الفاتحة المشملة على الآيات بهذا الترتيب من كون او لها البسمة و آخرها ولا الضالين، و اما نفس هذا الترتيب المخصوص فليس ترتيبا مجعولا فى الصلوة .

و بعبارة اخرى الجزء المجعول للصلوة هو الفاتحة فى مقابل الركوع و السجود، و اما كل آية منها فما جعلت جزء لها، بل لازم جزئية الفاتحة للصلوة و كونها عبارة عن هذه المركب المخصوص بهذه الهيئة هو وجوبها بحيث لو اخل بهيئتها ما اتى بما هو جزء للصلوة ، لا انه اخل بجزء من الصلوة .

و نظير ذلك فى العرفيات ما اذا اخترع مخترع شيئا مركبا من اجزاء و جعل شرطا لا جزائه فى الانتفاع به فاذا كان بعض اجزائه مركبا فى نفسه من اجزاء اخر، فدليل ذلك الشرط لا يشمل اجزاء جزئه الذى يكون مركبا، بل الظاهر من الاشتراط اشتراطه لما هو جزء للمخترع، و هو الجزء المركب لا اجزاء ذلك الجزء، و ذلك ظاهر بمشاهدة العرفيات .

هذا و لكن المذكور فى المتون و الفتاوى هو عدم الاعتناء بالشك فى الآيه اذا دخل فى آية اخرى بعدها، بل فى الكلمة اذا دخل فى كلمة اخرى بعدها .

الامر الثالث هل القدر المسلم من ثبوت قاعدة الفراغ هو ما اذا تحقق الفراغ من العمل الذى يعد فى العرف عملا مستقلا و ملحوظا بحيال ذاته عند العرف، و ان كان بنظر الشرع جزء من عمل آخر، كالطواف و السعى بالقياس الى الحج، او شرطه كالوضوء و الغسل و التيمم بالنسبة الى الصلوة ، او يعم الاعمال التى

لاستقلال لها فى نظر العرف ايضا، كغسل الوجه و اليدىن فى الوضوء، و **جهان**، لايبعد ان يكون او لهما اقوايهما؛ و ذلك لان مدرك تلك القاعدة كما عرفت هو الاجماع و السيرة و بناء العقلاء و الاخبار، و ما سوى الاخير فلايستفاد منها الااعتبارها فى الجملة، **واما الاخبار** فلان الظاهر منها مضى الاعمال الماضية المنصرفة عن مثل تلك الاعمال غير المستقلة، كما مر نظيره فى الامر الثانى . فعلى هذا لو شك فى صحة جزء او شرط من اجزاء الصلوة و شرائطها فلايجرى قاعدة الفراغ فى احراز صحة المشكوك، وحيثنذ لو قلنا با عمية قاعدة التجاوز من كون الشك فى اصل الوجود او فى صحة الوجود؛ لارجاع الشك فى الصحة الى الشك فى اصل وجود الصحيح، نتمسك بها، و اما اذا قلنا باختصاصها بما اذا كان الشك فى اصل الوجود فلايبقى قاعدة لاحراز صحة هذه الصلوة المشكوك صحة بعض اجزائها؛ لعدم جريان القاعدتين حيثنذ و هو مشكل . كما انه لو قلنا بشمول قاعدة الفراغ للمورد مع الالتزام با عمية قاعدة التجاوز، يقع اشكال المعارضة بين القاعدتين فيما اذا شك فى صحة جزء و لم يدخل فى غيره؛ حيث ان مقتضى قاعدة الفراغ هو البناء على الصحة، بناء على عدم اعتبار الدخول فى الغير فى مجرايها، و مقتضى مفهوم قاعدة التجاوز هو البناء على فساد الجزء المشكوك صحته، و لزوم اتيانه صحيحا؛ لعدم تحقق التجاوز مع عدم الدخول فى الغير .

و لكنه يندفع بمنع المفهوم فى قاعدة التجاوز؛ بدعوى ان المراد من قوله **عَلَيْهَا** « انما الشك فى شئى لم تجزه » بيان ماهو الحكم الاولى للشك . و **توضيحه** ان مقتضى الشك فى صحة المأتى به لولا القاعدتين هو اتيانه صحيحا؛ اما للاستصحاب؛ و اما لقاعدة الاشتغال، سواء كان الشك بعد تجاوز محله او قبله، خرج عنه حكم الشك بعد التجاوز لقاعدة التجاوز، ويكون الشك قبل التجاوز باقيا تحت الاصل الاولى، فيخرج بقاعدة الفراغ، و بعبارة اخرى دليل قاعدة التجاوز متكفل لرفع حكم الشك عن مقتضى الاصل الاولى

اذا كان بعد التجاوز فقط لانه متكفل لاثبات حكمين احدهما بالمنطوق و هو حكم الشك بعد التجاوز، و الآخر بالمفهوم و هو حكمه قبله .

الامر الرابع لاشكال فى اعتبار الدخول فى الغير فى قاعدة التجاوز بناء على مغايرتها مع قاعدة الفراغ كما هو المستظهر من اخبار الباب ؛ لظهورها فى ذلك كما هو واضح لمن لاحظها، كخبر اسماعيل بن جابر المتقدمة، وصحيحة زرارة، و رواية الحلبي المتقدمين، و **اما** بناء على اتحادتها مع قاعدة الفراغ ففى اعتبار الدخول فى الغير كنفس قاعدة الفراغ بناء على مغايرتها معها و عدم اعتبار الدخول فى الغير فيها، و **جهان**، اظهرهما عدم الاعتبار .

وتوضيح ذلك ان الاخبار الدالة على قاعدة الفراغ مختلفة بين عدم الدالة على اعتبار الدخول فى الغير، و بين ظهورها فى اعتباره، و بين صراحتها فيه ،

فالاول كموثقة ابن مسلم « كلما شككت فيه مما قدمضى فامضه كما هو » و **المروى** عن الصادق عليه السلام « كلما مضى من صلوتك و طهورك فذكرته تذكراً فامضه كما هو » حيث ان المستظهر ليس الا اعتبار المضى و هو لا يتوقف على الدخول فى الغير .

والثانى كموثقة ابن ابى يعفور « اذا شككت فى شئى من الوضوء و قد دخلت فى غيره » حيث ان ظهورها فى اعتبار الدخول فى الغير مما لا ينكر .

والثالث كصحيحة زرارة و فيها « اذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعك ام لافاعد عليها و على جميع ما شككت فيه، الى ان قال : فاذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت فى حالة اخرى فى الصلوة و غير ها لاشيئى عليك » حيث ان دلالتها فى اعتبار الدخول فى الغير اظهر من الموثقة .

و ربما يقال ان مقتضى الجمع بينها هو حمل الاخبار المطلقة على المقيدة فيكون المستفاد منها بعد الحمل هو اعتبار الدخول فى الغير .

و الانصاف امكان منع دلالة الموثقة على ذلك، بل الظاهر من قوله عليه السلام

« انما الشك فى شئى لم تجزه » حيث حصر حكم الاعتناء بالشك بصورة عدم التجاوز، هو عدم الاعتناء به فى صورة التجاوز تحقق الدخول فى الغير ام لا ، فيكون ذكر الدخول فى الغير من جهة انه من احد مصاديق التجاوز و من محققاته، و الا يلزم بطلان الحصر لتحقيق الواسطة بتحقيق التجاوز و عدم الدخول فى الغير، فلا يكون الاعتناء بالشك منحصرأ بصورة عدم التجاوز .

و اما صحيحة زرارة، فالظاهر منها ايضا ذلك؛ لان الظاهر من قوله **إِذَا** « اذا كنت قاعدا على وضوئك » هو الاشتغال بالوضوء و كون الشاك فى حال الوضوء، و فى مقابله صيرورته الى حال آخر و هو حال الفراغ عنه، لكن الفراغ عنه يتخلف بالقياس الى الجزء المشكوك اذا كان هو الجزء الاخير او غيره، فاذا شك فى صحة الوضوء من جهة الشك فى اتيان مسح الرجل اليسرى قبل الاشتغال بفعل آخر غير الوضوء لم يكن الفراغ محرزاً ، بخلاف الشك فى غسل الوجه مثلاً بعد الفراغ عن مسح الرجلين قبل الاشتغال بفعل آخر، فان الفراغ من الوضوء معلوم حينئذ، فاعتبار الدخول فى الغير انما هو لكونه محققاً للفراغ، لكن لا مطلقاً بل اذا كان الشك فى الجزء الاخير .

الامر الخامس هل الغير المعتبر فى قاعدة التجاوز هو الجزء الواجب المترتب على المشكوك، مثل الركوع المترتب على القراءة، او السجود المترتب على الركوع، او مطلق ما يعد جزء و لو كان جزء مستحبياً مثل الثنوت، او مطلق الغير و ان لم يكن معدوداً من الاجزاء كالهوى الى السجود و النهوض الى القيام **وجوه** .

و التحقيق اعتبار الدخول فيما يعد من اجزاء العمل ؛ و ذلك للدلالة لفظ الدخول فى الغير على ذلك، كما يقال خرج زيد من مسجد كذا و دخل فى غيره؛ اذا الظاهر منه دخوله فى مسجد آخر غير المسجد الاول ؛ لانه خرج منه و دخل فى غير المسجد من حمام او سوق، **مضافاً** الى تحديد الغير فى رواية، زرارة و اسماعيل بن جابر بما يكون من اجزاء العمل ، مثل الركوع و السجود و

نحوهما ؛ اذ الظاهر كونهما فى مقام اعطاء القاعدة عند الشك فيما ذكر من الاجزاء ، مع دخوله فى غير المشكوك من الاجزاء اللاحقه .

نعم رواية عبدالرحمن ربما تدل على كون مقدمات الافعال ايضا من مصاديق الغير ، و فيها « رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع ؟ قال **لا** قد ركع » **لكنها مضافا** الى المنع عن دلالتها على ذلك ؛ بامكان ان يكون الهوى الى السجود كناية عن السجود نفسه **اولا** ، و منع كون الهوى اليه من مقدمات السجود ، بل يمكن ان يكون من اجزاء الصلوة **ثانيا** ، معارضة بما دل على وجوب الاعتناء بالشك فى السجود اذا طرء فى حال النهوض الى القيام ، و مع معارضتهما تبقى دلالة الروايتين المتقدمتين حجة من غير معارض .

الامر السادس بناء على اتحاد القاعدتين لاشكال فى صحة جريانها عند الشك فى صحة شئى فرغ منه من جهة الشك فى وجود شرط من شرائطه ، **واما** بناء على مغابرتهما فيتضح الحال بسط فى المقال .

فنعول ، اما قاعدة الفراغ فلا اشكال فى جريانها لو شك فى صحة الماتى بعد الفراغ عنه من جهة الشك فى وجود شرطه ، كما انها جارية عند الشك فى صحته من جهة الشك فى وجود جزئه ، بل جريانها عند الشك فى الصحة من جهة الشك فى وجود الشرط اولى ؛ و ذلك للعلم بتحقق الوجود و كون الشك متمحضا فى صحته ، و لاحاجة مع جريانها الى احراز جريان قاعدة التجاوز بالنسبة الى نفس احراز الشرط المشكوك فى وجوده ، و ان كانت هى جارية ايضا اذا كان الشك بعد الفراغ ؛ لصدق التجاوز عن محل الشرط ، و اما اذا كان الشك فى وجوده فى اثناء العمل فلا تجرى قاعدة الفراغ حينئذ ؛ لعدم تحقق الفراغ و اما قاعدة التجاوز فجرانها متوقف على تحقق عنوان التجاوز عن محل الشرط ، فهو فى الشرط المقارن ممالا يمكن تحققه ، نعم لو فرض شرط متقدم للصلوة بحيث يكون بوجوده المتقدم شرطا ، كما اذا قيل بكون الوضوء شرطا للصلوة لا الطهارة الحاصلة منه (على ما هو خلاف التحقيق) امكن ان يقال فيه بصدق

التجاوز اذا شك فيه فى اثناء المشروط .

ولا يستشكل حينئذ بان نسبة الشرط الى جميع اجزاء المشروط نسبة واحدة و تجاوز محله باعتبار كونه شرطا للاجزاء الماضية ، فلا بد من احرازه للاجزاء اللاحقة المستقبلية؛ و ذلك لانه مع فرض محل مقرر لذلك الشرط و هو قبل الاتيان بالمشروط بنفس الدخول فى المشروط يصدق التجاوز عن محله معه ، فلا مانع عن جريان قاعدة التجاوز، و عموم دليلها، مثل الروايتين المتقدمتين اعنى روايتى زرارة وابن جابر يشمله، و ان كان المفروض فيهما الاجزاء كالقراءة و الركوع و نحوهما، الا انه بملاحظة فرض الاذان و الاقامة فى احديهما ايضا يمكن التعميم بالنسبة الى الشروط التى لها محل مقرر ايضا .

لكن الشأن فى تعيين صغرى هذا الشرط، و الظاهر عدم تحقق مصداق له اصلا، و اما الوضوء فهو ليس بشرط بل الشرط هو الطهارة الحاصلة منه ، و عليه فلا يتحقق فيها التجاوز فى الاثناء، كما ربما يدل عليه صحيحة على بن جعفر عن اخيه عليه السلام « قال سئلته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو ام لا؟ قال اذا ذكرها و هو فى صلوته انصرف و اعادها و ان ذكره و قد فرغ من صلوته اجزئه » .

فقه الحديث ، الظاهر ان المراد من قوله « الرجل يكون على وضوء » هو كونه على يقين بكونه متوضيا، و من قوله « ثم يشك » هو الشك السارى للمزيل لذلك الاعتقاد ، و الا فلو كان شكه شكاً طارياً لكان عليه الاستصحاب من غير فرق بين حال الصلوة او قبلها او بعدها، و من قوله عليه السلام : « اذا ذكرها و هو فى صلوته » الالتفات الى الوضوء الموجب لحصول الشك؛ اذ ما لم يلتفت اليه و كان غافلاً عنه لم يعقل الشك فيه لاستحالة حصول الشك عن الغافل ، و لذا اخذ الالتفات فى صدر الكتاب قيماً للمكلف، فحاصل مفاد الرواية انه اذا حصل الشك فى الوضوء فى اثناء الصلوة يجب عليه الاعادة ، و ان حصل بعدها فلا اعادة ، و هذا ما اردنا اثباته .

ثم ان بعض الاصحاب فرق فى قاعدة الفراغ الجارية بعد العمل بين ان يكون الثابت بها هو البناء على حصول الشرط، و بين ان يكون هو الخروج عن عهدة المشروط ، فقال بعدم وجوب احرازه للعمل اللاحق بناء على الاول دون الثانى ، فاذا فرغ من صلوة وشك فى كونه على طهارة ، فان قلنا بان معنى قاعدة الفراغ هو البناء على حصول الشرط، فيصح معه الاتيان بصلوة العصر ايضا، و ان قلنا بان معناها هو الخروج عن عهدة صلوة الظهر بلالزوم البناء على تحقق الطهارة، فيجب عليه الاتيان بها لصلوة العصر حينئذ ؛ اذ المفروض انها ليست محرزة بالنسبة الى صلوة العصر لابلوجدان ولابالاصل .

ولا يخفى ما فيه لانه لو سلم ان مفاد القاعدة هو البناء على وجود ما يكون الشك فى الصحة من جهة الشك فى وجوده ؛ كما هو الظاهر من بعض ادلتها مثل قوله **إِن يَلْبَسَ** : « فامضه كما هو » الا ان البناء التعبدى على الوجود انما هو فى ظرف الدليل على التعبدية، و **بعبارة اخرى** يكون التعبد بالوجود متقوما بجريان قاعدة الفراغ، و من المعلوم انه لامجال لجريانها بالنسبة الى الاعمال الغير مأتى بها؛ لانه يكون قبل الاشتغال لابتعد الفراغ، و هذا كما ان الحكم الاستصحابى متقوم ببقاء الشك و جريان دليل الاستصحاب ، و الاعمع ارتفاع الشك لاعمق لبقاء الاستصحاب كما هو واضح .

الامر السابع ان الشك فى صحة الوجود بعد الفراغ عنه يتصور على

انحاء .

الاول ان يكون مستنداً الى الشك فى ترك جزء او شرط يعلم بانه على تقدير الاخلال به ما كان عمديا، و لكن يشك فى انه هل اتى به او نسى عن اتيانه، كما اذا شك بعد الوضوء فى انه هل اوصل الماء تحت خاتمته بان حركه ام نسي ان يحركه مع العلم بانه ما ترك تحريكه عمداً .

الثانى ان يشك فى الاخلال به عمداً بان يشك بعد العمل فى انه هل حرك الخاتم او ترك تحريكه عمداً، مع عدم احتمال تركه نسيانا عكس الاول .

الثالث ان يشك بعد العمل فى انه هل حركه ام لا و على تقدير الترك هل يكون عن عمد او نسيان، بان يحتمل كلا الامرين، و يعبر عن هذه الصور الثلاث الاخيرة بكونها من قبيل الشك الطارى بمعنى كونه غافلا عن صورة العمل .

الرابع ان يقطع بعد العمل بعدم التحريك و يشك فى وصول الماء تحته اتفاقا ام لا، و هذا هو المعبر عنه فى كلام الشيخ قدس سره بالشك السارى بمعنى سريان شكه الى حين العمل بحيث لو كان فى اثنائيه ملتفتا الى خاتمه و انه ماحركه لكان شاكا فى وصول الماء الى ما فى تحته، لكنه لعدم التفاته ما تحقق الشك الفعلى منه الا بعد العمل .

اذا عرفت هذا فنقول، لا اشكال فى جريان القاعدة فى الصورة الاولى؛ لدلالة ادلتها عليها من الاجماع و السيرة و بناء العقلاء، و القدر المتيقن من الاخبار، و الكلام فى انها تختص بها ام تجرى فى الصور الباقية مطلقا، او فى غير الصورة الاخيرة، ووجه، او سطحها اقويها، خلافا للشيخ قدس سره حيث منع عن جريانها فى الصورة الاخيرة .

و تحقيق الكلام ان يقال بشمول القاعدة للصور الاربع؛ و ذلك لا للاجماع و السيرة و بناء العقلاء للمنع عنها فى الصورة الاخيرة، بل لاطلاق بعض الاخبار، مثل قوله **إِيَّاهُ** «كلما مضى من طهورك و صلوتك فشككت فيه فامضه» حيث انه باطلاقه يشمل الصور الاربع .

مع امكان دعوى السيرة عليها ايضا، كما فى عمل التاركين لطريقى الاجتهاد و التقليد، اذا شكوا فى صحة اعمالهم من جهة مطابقته لما ادى اليه رأيهم لو صاروا مجتهدين او لرأى مفتيهم لو قلدوا مجتهداً بعد الالتفات؛ اذ لم يعهد منهم اعادة ما مضى من الاعمال المشكوكه صحتها، مستنداً الى ما ذكرنا، فدعوى ان سيرتهم على البناء على الصحة، ليست ببعيدة .

لكن الانصاف ان دعوى منعها ايضا لا بعد فيه؛ لاحتمال ان تكون تلك السيرة منهم لاجل عدم مبالاتهم بالدين، كما كان نفس ترك اتخاذهم احد طريقى

الاجتهاد و التقليد ايضا كذلك ، و مع هذا الاحتمال لا يبقى للتمسك بهذه السيرة مجال .

فان قلت اطلاق ما ذكرته من بعض الاخبار و ان كان مما لا ينكر الا انه منصرف الى غير الصورة الاخيرة ؛ بقريئة ما فى بعضها الآخر من قوله **الايضا** « هو حين ما يتوضأ كان اذ كرمته حين يشك » اذ المناط اذ كرمته حين العمل المفقودة فى الصورة الاخيرة ؛ للعلم بغفلته حين العمل ، و معه لا يبقى للاذكية جهة كشف اصلا .

قلت مضافا الى ان ما ذكر ، مذكور فى رواية واحدة مضمرة ، (و ان قيل بحجيتها من جهة ان مضمرها هو ابن بكير و هو لا يضر الا عن الامام **عليه السلام**) ان الظاهر من جوابه **الايضا** بقوله « هو حين ما يتوضأ » كون سؤال الراوى عن خصوص ما اذا كان الشك فى الصحة من جهة الشك فى انه هل اتى به او اخل به نسيانا ، فكون الاذكية فى ذلك المورد غير مقتضى لتقييد الاطلاق كما لا يخفى .

فالانصاف انه لا مقيد للاطلاق ، مضافا الى عدم ذكر و اثر لهذا التفصيل بين الصور فى متون كتب الفقهاء ، و اطلاق عبارات جملة منهم يدل على الاطلاق كما لا يخفى .

ثم ان عبارة الشيخ قدس سره فى هذا المقام لا تخلو عن مساهلة ؛ حيث انه قدس سره يذكر اولاً بان الظاهر ان المراد بالشك فى موضوع هذا الاصل هو الشك الطارى ، ثم يعنون الشك السارى ، و يقول : فى الحكم بعدم الالتفات وجهان ، و لا يخفى انه بعد ظهور كون المراد من الشك هو الشك الطارى لا يبقى وجه للحكم بعدم الالتفات فى الشك السارى اصلا ، فلا يبقى مورد لذكره و بيان الوجهين فيه ، لكن مراده ما ذكره من ان الشك الطارى هو القدر المتيقن ، لكن فى اختصاص الشك المأخوذ فى موضوع هذا الاصل به او شموله للشك السارى وجهان .

في تعارض الأدلة و الإمارات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلوة على محمد و آله الطاهرين و اللعنة على اعدائهم اجمعين .

قوله : المقصد الثامن في تعارض الأدلة و الإمارات (الخ) . اعلم ان هذا المقصد قد عنون في كثير من كتب الاصوليين بباب التعادل و التراجيح ، مع اختلاف بينهم في التعبير عن الثاني بلفظ الجمع كما في بعض الكتب ، وبالمفرد كما في بعض آخر ، و المصنف عبر بباب تعارض الأدلة و وجه صحة التعبير بالاول ان التعادل ماخوذ من العدل بمعنى التسوية و لذا سمي احد الحملين عدلا لمساواته مع الاخر في الوزن ، و المراد به هنا تساوى الدليلين فيما يوجب مزية احدهما على الاخر ، و بالتراجيح كون احد الدليلين ذامزية موجبة لتقديمه على الآخر . و التراجيح في الاصل احداث الرجحان و المزية في احد الشئيين المتقابلين ، و في باب الأدلة تقديم احد الدليلين المتعارضين لاجل مزية فيه ، فمن عبر عنه بلفظ المفرد كما في الرسائل نظر الى فعل المستنبط الذي يرجح احد الدليلين على الآخر بسبب وجود المرجح فيه ، و من عبر بلفظ الجمع نظر الى افراده المتعددة او الى تعدد المرجحات ، و لكل وجه .

وكيف كان فلما كان التعادل و التراجيح من اقسام المتعارضين و كان البحث في ذلك الباب عن احكامهما ، ولم يكن لنفس التعارض الجامع بينهما المقسم لهما في نفسه حكما ، عبروا بالتعادل و التراجيح ، **هذا لكن منع الحكم المشترك بينهما الثابت لنفس التعارض بما هو مع قطع النظر عن قسميه ممنوع عند**

المصنف؛ وذلك لان مسألة او لوية الجمع من الطرح من احكام التعارض بما هو بلا دخل لخصوصية التعادل و الترجيح فيها، فلكون تلك المسألة من احكام نفس التعارض كان التعبير به اولى من التعبير بالتعادل و الترجيح، فلهذا عبر به دونهما. ثم ان في اكثر النسخ مكتوب هذا مبحث التعادل و التراجيح بخط جلي و هو غلط من النساخ .

ثم ان بعض الاصوليين قد عبروا عن عنوان المبحث بالخاتمة، والظاهر من هذا التعبير اخراج مسائل هذا الباب من المسائل الاصلية، كما ان ما يذكر في طي المقدمة خارجة عن مسائل الكتاب، و لا يخفى ما في هذا التعبير؛ فان المتيقن من المسائل الاصلية هو هذه المسألة، سواء عرف الاصول بان العلم بالقواعد الممهدة (الخ)، او بانها ما يبحث عن عوارض الدليل، او جعل المائز بينه و بين الفقه بكونه مما لا حظ للمقلد فيه لافى الاستنباط و لا في العمل، و كون الفقه بحيث يكون المجتهد و المقلد فيه شرع سواء في مقام العمل، و وجه الكل ظاهر، و هذا بخلاف غيرها من المسائل المعدودة في الاصول من مباحث الالفاظ، و مقدمة الواجب، و حجية الخبر و البرائة والاستصحاب بناء على التعبد كما لا يخفى .

نعم لو قيل بان السنة عبارة عن نفس قول المعصوم و كان قول الراوى حاك عنها لا انه بنفسه عبارة عن السنة لم يكن البحث عن التعارض بحثا عن عوارض الدليل ايضا كما لا يخفى .

و الذي يسهل الخطب في ادراجها في الاصول هو ما تقدم في اول الكتاب و اول الاستصحاب من ان الالتزام بكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات مما لم يقم عليه برهان، بل التزام على الشئى من غير دليل، و ان الحق انه كما يمكن ان يكون بالموضوع يمكن ان يكون بالمحمول، او بالعرض ايضا، و ذلك يختلف باختلاف انظار المصنفين، فرب شخص يجعل شيئا واحدا مطرحا لنظره و يشب له محمولات متعددة حسب ما تعلق الغرض به، و رب شخص يجعل محمولا

واحدا ويدور ورائه و يثبت له موضوعات متعددة كما مثلناه فى اول الاستصحاب
بمثل علم حفظ الصحة ، و رب شخص يجعل غرضا واحدا محط نظره و يذكر
موضوعات متعددة الثابتة لها محمولات مختلفة مشتركة فى الدخل فى الغرض ،
و الحاصل ان الالتزام بكون التمايز بين العلوم منحصر ا بتمايز الموضوعات مما لم
يقم عليه دليل .

و على هذا فالمسائل الاصولية عبارة عما مهدت لتقع فى طريق الاستنباط ،
او ينتهى اليها العمل ، و من المعلوم ان اعظمها هو تلك المسألة ، و لو قيل بكون
السنة عبارة عن نفس قول المعصوم .

و العجب ان المصنف مع تفتنه فى صدر الكتاب بما ذكرنا ، واختياره
ان تمايز الاصول عن غيره انما هو بالغرض باحث عن موضوع الاصول و قال :
بانه الجامع بين موضوعات المسائل و ان لم نعرفه بشخصه لكن نقطع بوجوده
من جهة اشتراك المسائل فى تحصيل الغرض الواحد و هو لا يحصل الا بجامع ، مع
انه التزام بما لا حاجة اليه ؛ اذ مع اختيار كون الاصول متمايزا عن غيره بالغرض
لا فائدة فى البحث عن تشخيص موضوعه و انه ماذا كان له موضوع او لم يكن .

و ان ابيت الاعن تقليد مادونوه من كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
من غير دراية تقليداً لهم فنقول : كون الاصول من العلوم المحتاجة الى الموضوع
ممنوع ، بل هو عبارة عن مسائل متفرقة مجتمعة عن علوم مختلفة من النحو وغيره
لها مقدمة فى الاستنباط قد جمعت فى دفتر واحد لمكان السهولة فهو شبه شئى
بالكشكول ، و قد تقدم شطرا من الكلام فى اول الاستصحاب ، و على اى تقدير
فجعل مسائل باب التعارض خاتمة للاصول مما لا وجه له .

ثم ان الشيخ (قدس سره) فى مبحث حجية الخبر الواحد ادرج البحث
عنها فى الاصول بناء على كون السنة عبارة عن نفس قول المعصوم لاعن ما يحكى
عنه ، بان المبحوث فى باب حجية الخبر هو مثبتة قول المعصوم بالخبر الواحد
فيكون بحثنا عن عوارض السنة اعنى قول المعصوم بانه هل يثبت بالخبر ام لا ،

ولا يخفى جريانه لوتتم ، فى المقام ايضا بيان يقال : ان المبحوث عنه فى باب التعارض هو مثبتية قول المعصوم بالمتعارضين ، غاية الامر ان البحث هاهنا فى مقامين طوليين احدهما فى ان قول المعصوم هل يثبت بالخبرين المتعارضين ، ام لا بل لابد من طرحهما معا ، و الثانى فى انه بعد البناء على ثبوته بهما بايهما يثبت و فى هذا المقام يذكر المرجحات و يبحث عن لزوم الاقتصار على المنصوصة منها ، او التعدى الى غير المنصوصة .

لكن الشأن كله فى تمامية هذا التقريب لادراج مسألة حجية الخبر الواحد فى الاصول ؛ و ذلك لان محط البحث وجهة المبحوث عنها و طرف الملاحظة فى تلك المسألة لابد ان ينظر فى انها هل هى فى مثبتية الخبر الواحد للسنة ، او فى مثبتية السنة بالخبر الواحد ، و ان هاتين الاعتبارين و ان كانتا متضايفين ضرورة ان مثبتية الخبر لها لا يتحقق الا بتحقق مثبتيتها به الا انه يمكن ان يكون احدهما جهة البحث دون الآخر ، و ذلك كقاطعية السكين للبطيخ مثلا فان قاطعيته مع مقطوعيته متضائفان ، لكن قد يكون النظر الى حيشية قاطعيته و انه هل يقطع البطيخ ام لا ، و قد يكون قاطعيته محرزا و يكون النظر فى ان البطيخ مثلا لمكان صلابته و تحجره هل يقطع به ام لا ، و كذلك فى المقام قد يكون النظر فى ان الخبر الواحد هل يثبت به السنة ام لا ، و قد يكون بعد الفراغ عن حجيته و انه مما يثبت به شئى فهل تثبت به السنة ام لا ، كما انه بعد الفراغ عن حجيته يبحث فى الاعتقاديات بانه هل تثبت به ام لا .

و لا يخفى ان جهة البحث فى مسألة خبر الواحد انما هو الى الاول ؛ لان البحث فيها فى حجيتها و انه هل يثبت به السنة ام لا ، لانه بعد الفراغ عن الحجية يبحث فى ان السنة هل تثبت به ام لا ، فما افاده (قدس سره) فى ادراج **مسألة حجية الخبر فى الاصول غير واف فى ادراجها فيه .**

ثم ان الالىق بالوضع ان يجعل باب التعارض من مسائل حجية الخبر ؛ ضرورة انه كما يبحث فيها عن حجية الخبر الغير المعارض يكون الانسب تعقبه

بالبحث عن حجية المعارض، وهذا مع انحصار المعارضة بالخبر واضح جدا، ومع القول بالتعميم وشمولها لمطلق الدليلين يكون الانسب ايضا ذلك، مع تعقب البحث عن الخبرين المتعارضين بالدليلين المتعارضين استطرادا .

قوله : التعارض هو تنافي الدليلين او الادلة (الخ) ، التعارض فى اللغة مأخوذ من العرض بمعنى الاظهار، و عرف فى الاصطلاح بتنا فى الدليلين و تمناعهما باعتبار مدلوليهما تارة، و بتنافى مدلولى الدليلين على وجه التناقض، او التضاد اخرى، و قد ارجع الشيخ (قده) تعريفه الثانى الى الاول .

و توضيح ذلك ان حقيقة التعارض بين الشئيين هو بروز كل واحد منهما فى اثبات امر مناف لما يبرز الاخر فى اثباته ، و ذلك كما يقال : زيد و عمرو متعارضان اذا كان كل واحد منهما مريد الامر مناف لما يريده الاخر و كان كل فى مقام انجاز ارادته ، فلولم يكن بين المرادين منافات كما اذا اراد احدهما النوم فى داره و الآخر المشى الى السفر فلم يكن فى انجاز ارادتهما تعارض اصلا ، كما انه لولم يكونا او احدهما فى مقام انجاز ارادته لم يتحقق ايضا ، فتحقق المعارضة منوط بتنافى المرادين مع كونهما معا فى مقام ابراز الارادة و انجازها .

وكذلك فى الدليلين، فالتعارض بينهما انما يتحقق بكون كل منهما فى مقام اثبات مدلوله المنافى مع مدلول الاخر اما بالتناقض ، او بالتضاد الراجع الى التناقض ايضا ؛ ضرورة ان كل دليل اذا كان فى مقام اثبات مدلوله فهو بالمطابقة يدل على اثباته، و بالالتزام على نفي مدلول الاخر، اذ الدال على الشئى دال على نفيه ضده بالالتزام، او بما يرجع الى امر عرضى، كما اذا علم من الخارج بعدم ثبوت احد المدلولين واقعا بلا منافات ذاتية فى ثبوتهما .

فالتعارض حقيقة صفة للدليلين لكنه ناش من تنا فى المدلولين، كما ان التعارض فى زيد و عمرو حقيقة قائم بالمعارضين لكنه ناش من تنا فى المرادين، فالتعارض صفة للدليلين، كما ان التنا فى صفة المدلولين ، فصح ان يقال : انه

عبارة عن تعارض الدليلين باعتبار تنا فى مدلوليهما فى مقام الدلالة ، و اثبات المدلول ، كما يصح ان يقال : انه تنا فى المدلولين باعتبار ان تنا فيهما منشاء لثبوت التعارض بين الدليلين .

قوله : على وجه التناقض او التضاد (الخ) ، اعلم ان المتصور من التعارض يكون على اقسام .

(الاول) ان يكون تنا فى الدليلين بحسب الدلالة على وجه التناقض ذاتا مثل يجب اكرام زيد ولا يجب اكرامه ، حيث ان الوجوب و اللاوجوب متناقضان .
(الثانى) ان يكون على وجه التضاد عقلا مثل يجب اكرام زيد ويحرم اكرامه ، حيث ان الوجوب و الحرمة متضادان حقيقة او شرعا بان جعل الشارع بينهما التضاد فيصير ان متضادين حقيقة بجعله .

(الثالث) ان يكون التنا فى بينهما من جهة ثبوت الملازمة الشرعية بين الشئيين المستلزم ثبوت احدهما لثبوت الآخر ، فالدليل الدال على اثبات احدهما معارض لما يدل على نفي الآخر ، و ذلك كالملازمة الثابتة بين وجوب الافطار عند وجوب القصر المستفاد من قوله **«كَلِمًا قَصْرًا قَصْرًا وَ كَلِمًا افطرت و كَلِمًا قَصْرًا»** فاذا ورد دليل على عدم وجوب الافطار فى مورد دل دليل اخر على وجوب القصر فيه يصير ان متعارضين .

(الرابع) ان يكون التنا فى بينهما لامن جهة التناقض و التضاد حقيقة ، و لامن باب الملازمة الشرعية بل من باب الاتفاق ، كما اذا علم اجمالا بكذب احد الدليلين و لو كانا فى موضوعين ، كما اذا كان احدهما فى باب الطهارة و الاخر فى باب الديات .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الشيخ (قده) اعتبر فى التعارض اتحاد الموضوع وقال وكيف كان فلا يتحقق الابدع اتحاد الموضوع ، و الا لم يمتنع اجتماعهما ، ولا يخفى ان اعتبار الاتحاد فى القسمين الاولين ظاهر ، **اما الاول** اعنى ما اذا كان التعارض على وجه التناقض فواضح ، **اما الثانى** اعنى ما اذا كان على وجه

التضاد فان كان لتضاد الحكمين فى موضوع واحد فكذلك ، و ان كان لتضاد المتعلقين فلان الموضوع و لو كان متعددا الا ان كل واحد من الدليلين لما كان دالا على اثبات حكم متعلقه بالمطابقة دال على نفيه عن موضوع الاخر بالالتزام ، فيؤل الى التناقض فى موضوع واحد ، فكل واحد من الموضوعين يصير محكوما بالحكم الثابت بمقتضى دليله بالمطابقة ؛ و بنفيه بمقتضى دليل الاخر بالالتزام . و هكذا القسم الثالث اعنى ما كان التنا فى من جهة الملازمة الشرعية بين الحكمين ، فالدليل الدال على وجوب القصر بالمطابقة يدل على وجوب الافطار بالالتزام ، و الدال على عدم وجوب الافطار بالمطابقة يدل على عدم وجوب القصر بالالتزام ، فيقع المعارضة بين الدليلين فى كل واحد من الموضوعين ، غاية الامر بين دلالة كل بالمطابقة مع دلالة الآخر بالالتزام .

و اما القسم الرابع اعنى ما اذا كان التنا فى بينهما من باب الاتفاق فلا اتحاد فى موضوع الدليلين ؛ ضرورة ان كل واحد من الدليلين لا ينفى حكم الآخر و لو بالالتزام ، اذلا ملازمة بينهما على ما هو المفروض مع اعتبار اللزوم فى الدلالة الالتزامية ، فحيث نقول : لو كان موضوع البحث فى باب التعارض و الموضوع للاحكام الآتية من الرجوع الى المرجحات هو التعارض المذكور فى الاخبار بان كان ثبوت تلك الاحكام له من باب التعبد فينبغى ان ينظر الى الادلة ، و يستعلم ان اى واحد من الاقسام الاربعة اخذ موضوعا للاحكام فيقتصر عليه بلا تعد منه الى بقية الاقسام ، و ذلك مثل ما ورد من انه « ياتى عنكم الخبران المتعارضان احدهما ينهينا و الآخر يأمرنا » حيث ان المذكور فيه هو التعارض على وجه التضاد ، نعم لما ثبتت الاحكام الآتية فى التعارض على وجه التضاد ، فيكون ثابتا فى التعارض على وجه التناقض بطريق اولى .

و ان كان موضوع البحث هو التعارض الموجب لعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما باى وجه كان ، و كان هذا موضوعا لحكم العقل من انه يجب رفع اليد عنهما ، او العمل بواحد منها معينا اذا كان له مزية ، او مخيرا لو لم يكن

على ما يأتى تفصيله ، فلا يبقى وجه لاعتبار اتحاد الموضوع ، بل يكون المعيار للتعارض عدم امكان العمل بالدليلين معا ، ولو كان الامتناع ناشيا من باب الاتفاق كالعلم الاجمالي بكذب احدهما .

والى هذا اشار المصنف بقوله : **او عرضا بان علم كذب احدهما اجمالا** (الخ) . و يمكن ان يقال : انه فى القسم الرابع ايضا لا بد ان ينتهى الى كون واحد من الدليلين نافيا لمداول الاخر ولوبالالتزام العقلى و ان لم تكن من الدلالة الالتزامية اللفظية لكى يتحقق التعارض ، كيف و لو لم يكن كذلك لم يكن لعدم امكان الجمع بينهما وجه ، فلا يتحقق بينهما تعارض ، فتحقق التعارض متوقف على تنافيهما على وجه التناقض او التضاد ، او كون احدهما نافيا لما يشته الاخر بدلالة الالتزام اللفظية او العقلية ، فان شئت فقل : تنافيهما على وجه التناقض بالمطابقة او بالالتزام الاعم من اللفظى و العقلى ، ضرورة ان مرجع الجميع الى التناقض ، فحينئذ يصح كلام الشيخ (قده) فى اعتبار اتحاد الموضوع حتى فى القسم الرابع ايضا .

قوله : و عليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلوليهما (الخ) يعنى يتفرع على ما ذكر من معنى التعارض عدم تحققه فيما امكن الجمع بينهما كما فى موارد ورود احد الدليلين على الاخر ، او حكومته ، او التوفيق العرفى ، او الجمع العرفى .

و **اعلم ان** هنا عناوين تستعمل كثيرا قد تقدم فى اخر الاستصحاب شرح مفاهيمها اجمالا ، و لا باس بالاعادة هنا ، اذ الالىق فى ذكرها هو هذا المقام ، (احدها) الورود هو عبارة عن كون احد الدليلين رافعا لموضوع دليل الآخر بلحاظ دليل اعتباره لافيمما اذا حصل القطع به ، و ذلك مثل الامارات بالنسبة الى الاصول العقلية كالبراءة و الاحتياط و التخيير العقلين ، فان موضوع حكم العقل بالبراءة من باب قبح العقاب بلا بيان هو اللابيانى ، فاذا شك المكلف فى حلية العصير و حرمة و لم يقم بيان على حرمة ، فالعقل يحكم بالبراءة من جهة

عدم البيان للحرمة، فلو قامت امارة كخبير الواحد مثلا على حرمة فان حصل منها العلم بالحرمة فلا يبقى مورد لحكم العقل بالبرائة، ويرتفع موضوعه بسبب العلم بالحرمة، لكن هذا لا يسمى ورودا اصطلاحا، بل هو عبارة عن التخصص، وان لم يحصل منها العلم، ولم يقد دليل على اعتبارها فلا يترتب عليها اثر اصلا فيكون وجودها كالعدم، ويبقى حكم العقل بالبرائة معها، و ان قام على اعتبارها دليل فبلحاظ قيام الدليل على اعتبارها تصير رافعا لموضوع الاصل لصيرورتها حيثند بياننا بعد صيرورتها معتبرة، فيرتفع موضوع حكم العقل و هذا معنى الورد .

فظهر انه عبارة عن كون احد الدليلين رافعا لموضوع الاخر بعد قيام الدليل على اعتباره، و ظهر الفرق بينه و بين التخصص ايضا .

(و ثانيها) الحكومة الاصطلاحية ؛ و هي عبارة عن كون احد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظر البيان مدلول الدليل الآخر، و ناظرا الى مقدار دلالة و كمية مقداره ، توسعة و تضيقا ، و هل يعتبر فيه شارحية الفعلية حتى يكون بمنزلة اى التفسيرية و كلمة اعنى ، فكان متوقفا على تقديم دليل المحكوم بحيث لولاه لكان الحاكم لغوا كما هو المترائي من بعض كلمات الشيخ (قده) ، او يكفى فيه شأنية الشرح و التفسير و لو كان المحكوم متاخرا عنه فى الصدور ، بل و لو لم يصدر ، و لكن يكون الحاكم بحيث لو صدر المحكوم لكان شارحا له كما هو المستظهر من بعض اخر من كلماته **(وجهان)** الحق كما هو المختار عند المصنف هو الثانى ، و لذا قال : « مقدما كان او مؤخرا » .

والفرق بين الحكومة و التخصيص ان الحاكم لا يعارض مع المحكوم فى نظر العرف اصلا ، بل يكون فى نظرهم كالدليل الواحد ، و لذا يقدم الحاكم على المحكوم و لو كان من اضعف الظنون و كان المحكوم اقواها ؛ لعدم مراعات الاقوائية بينهما فى التقديم ، و يكون من تلك الحيشية كالمخصص المتصل ، و ذلك بخلاف التخصيص ؛ فان المخصص ليس شارحا بمدلوله اللفظي بمقدار دلالة العام بل هو يبين حكما فى موضوع الخاص على خلاف حكم العام فيكون

بينهما التعارض بدوياً ، لكن لمكان اظهرية الخاص غالباً يقدم على العام ، و ليس الحكم بتقديمه عليه دائماً، بل هو دائر مدار الاقوائية، و الاقرب عام يقدم على الخاص اذا كان اظهر دلالة منه ، فحكمهم بتقديم الخاص على العام مبنى على الغالب .

(و ثايتها) الحكومة العرفية المعبر عنها بالتوفيق العرفي، و هي عبارة عن كون الدليلين بحيث اذا عرضا على العرف يوفقون بينهما بالتصرف في احدهما، او كليهما بالحمل على معنى لاينا في احدهما الاخر ، بلاملاحظة نسبة بينهما ، بل يقدمون احد الدليلين على الآخر و لو كان اضعف دلالة منه ، و كان النسبة بينهما عموم من وجه ، و لمشاكتهما مع الحكومة الاصطلاحية في عدم ملاحظة النسبة و الاظهرية بين الدليلين عرفاً عبر عنها بالحكومة العرفية ، و ذلك كالادلة النافية للعسر و الحرج و الضرر و نحوها مما يتكفل لاحكامها الثانوية بالنسبة الى ادلة الاحكام بعناوينها الاولية ، حسبما تقدم في قاعدة لاضرر على ما هو المختار عند المصنف و عندنا .

(و رابعها) الجمع العرفي و هو الاعم من العناوين الثلاثة المتقدمة ، و يكون الملاك فيه كون احد الدليلين او كليهما بحيث يصح للتصرف في احدهما او في كليهما .

اذا ظهر ذلك فنقول تشخيص صغريات المفاهيم المذكورة مشكل جداً، و قد وقع الخلاف فيه، و من جملة صغرياتها نسبة الامارات الى الاصول، و انها هل هي من قبيل الورد او الحكومة الاصطلاحية او العرفية، او الجمع العرفي، و قد تقدم في الاستصحاب ان مختار الشيخ (قده) هو الحكومة الاصطلاحية ، و مختار المصنف هو الورد، و قد تقدم تقريبيهما معا فلانعيده .

لكن المصنف مع اختياره الورد في الاستصحاب اختار في المقام الحكومة العرفية، حيث يقول: **ولذلك تقدم الامارات المعتبرة (الخ)**. لكون الظاهر من الاشارة هي الاشارة الى قوله: **او كانا على نحو اذا عرضا على العرف**

(الخ)، كما يدل عليه تعليقه بقوله **فانه لا يكاد يتحير اهل العرف (الخ)**. وان امكن تطبيق العبارة على مختاره فى الاستصحاب بان يكون كلمة ذلك اشارة الى ما ذكره فى تعريف التعارض لكى يصير المعنى و لاجل ما ذكر فى تعريف التعارض يقدم الامارات على الاصول ، حيث لا تعارض بينهما لورود الامارات عليها لكنه بعيد فى الغاية عن مساق العبارة كما لا يخفى .

قوله: فانه يلزم منه محذور التخصيص بلاوجه (الخ). قد تقدم تقرير هذه الشبهة مع جوابها فى الاستصحاب ، و قلنا بعدم اختصاصها سؤالا وجوابا بباب الورود ، بل جارية فى كل ما كان ملاك تقديم احد الدليلين من باب عدم التنافى بينهما ، سواء كان من باب الورود او الحكومة ، او التوفيق العرفى .

قوله: وليس وجه تقديمها حكومتها (الخ) . قد عرفت ان المختار عند الشيخ (قده) هو كون تقديم الامارات على الاصول الشرعية من باب الحكومة ، فلا يخلو اما ان يكون الوجه فى تقريبها هو شارحية نفس مؤدى الامارة بالنسبة الى ادلة الاصول ، او يقول بحكومة دليل اعتبار الامارات على ادلة الاصول ، فعلى الاول فاورد عليه بما اشار اليه .

بقوله: لعدم كونها ناظرة الى ادلتها بوجه . و حاصله انه لا بد فى دليل الحاكم حسبما عرفت ان يكون بمدلوله اللفظى شارحا لكمية دلالة دليل المحكوم ، و هذا المعنى مفقود فى الامارات ، لعدم نظرها الى شرح مداليل ادلة الاصول .

قوله: و تعرضها لبيان حكم موردها (الخ) . هذا سؤال اورده على منع تقريب الحكومة ذكر انتصار اللقول بها ، و حاصله ان الامارة موجبة لجعل الحكم فى موردها على طبقها ، و ثبوت الحكم فى موردها موجب لنظارتها الى ادلة الاصول ، و اجاب عنه بقوله « **لا يوجب كونها ناظرة** » و حاصله ان ثبوت الحكم فى موردها لا يوجب نظارتها الى ادلة الاصول **اولا** ، و لو سلم فانما يكون ذلك لكون ثبوت الحكم فى موردها منافيا للحكم الاصل عقلا بلا دلالة لفظية فى اليين ، و على هذا فيكون ثبوت الحكم فى مورد الاصل ايضا مستلزما عقلا لنفى الحكم

فى مورد الامارة ، فيتحقق التعارض بينهما فى مورد الاجتماع ولا يتم حديث الحكومة **ثانيا** .

و قوله : بل ليس مقتضى حجيتها راجع الى قوله « لا يوجب كونها ناظرة الى ادلتها » فيكون قوله «**و الا كانت ادلتها ايضا» (الخ)** ، ذكر سندا للمنع و **ثالثا** بمنع كون الامارة موجبة لجعل الحكم على طبقها ، بل ليست قضية حجيتها الاتنجز الواقع فى صورة الاصابة ، و العذر عند المخالفة بلا جعل حكم شرعى مماثل للواقع فى البين ، و اليه اشار بقوله «**هذا مع احتمال ان يقال**» (الخ) .

هذا على تقدير ان يكون المراد من الحكومة هو حكومة نفس الامارة على ادلة الاصول ، وعلى الثانى اعنى ان يكون المراد تحكيم دليل اعتبارها على ادلة الاصول ، فتقريب الحكومة يتم بناء على ان يكون مفاد دليل اعتبارها تتميم الكشف ، و وجوب الغاء احتمال الخلاف ، و تنزيل الظن منزلة القطع وهو ممنوع بل ليس مفاد دليل اعتبارها الاتنزيل المؤدى منزلة الواقع عند المصنف ، و الى هذا اشار بقوله «**وكيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب الغاء الخلاف** (الخ) . يعنى انه على تقدير كون مفاد دليل التعبد بها وجوب الغاء احتمال الخلاف يتم تقريب الحكومة لكن الشأن فى اثبات ذلك .

قوله : و يكون مفاده فى الامارة نفي حكم الاصل (الخ) . لما سلم تمامية تقريب الحكومة على تقدير كون مفاد دليل التعبد تنزيل الظن منزلة القطع ، اراد ان يدفع اشكالا يورد على تقريبها على ذاك المبني ايضا ، و قد تقدم تقريره فى خاتمة الاستصحاب .

و حاصله ان دليل الامارة كما قام على وجوب التعبد بها و الغاء احتمال الخلاف ، كذلك دليل التعبد بدليل الاصل ايضا يوجب وجوب الغاء احتمال خلافه ، فاذا كان وجوب الغاء احتمال الخلاف فى دليل الامارة موجبا لتحكيم دليل اعتبارها على ادلة الاصول فليكن دليل اعتبار ادلة الاصول ايضا حاكما على الامارات ، لوجوب التعبد بها بدليل اعتبارها .

و الجواب منع التعارض بين وجوب تصديق العادل اذا اخبر بدليل الاصل، كما اذا اخبر العادل عن المعصوم بدليل البرائة من قوله : كل شئى لك حلال (الخ) ، و بين وجوب تصديقه اذا اخبر عن حكم واقعى، كما اذا حكى عن المعصوم بان شرب التتن حرام، و ذلك لان خلاف المحتمل فى قوله عندالخبر عن دليل الاصل هو عدم صدور هذا الكلام عن المعصوم، بان لم يكن المشكوك حلية و حرمة حاللا ظاهرا ، و مقتضى التعبد بقوله : هو الغاء ذاك الاحتمال و البناء على صدوره و معاملة القطع بصدوره، و خلاف المحتمل فى الاخبار عن حرمة شرب التتن واقعا هو عدم حرمة الواقعى، و مقتضى التعبد بقوله هو الغاء ذاك الاحتمال و البناء على صدوره ، لكن القطع الوجدانى بصدور دليل الاصل غير مناف لتحكيم دليل التعبد بالامارة عليه، لان مدلوله هو الحلية الظاهرية عند الشك فى الحرمة الواقعى، و لسان دليل اعتبار الامارة هو البناء على عدم الشك، و ملاحظة الشاك نفسه كانه القاطع فى الحرمة الواقعية، و مع القطع التنزىلى بحكم الواقعى لا يبقى موضوع لحكم الاصل، و لو كان دليله قطعيا فضلا عن ان يكون حجيته ثابتة بدليل التعبد .

و الحاصل ان بعين دليل التعبد بالامارة يثبت وجوب التعبد بدليل الاصل، لكن الاختلاف بين مفاد الامارة و مفاد دليل الاصل، حيث ان مفاد الاول هو الحكم الواقعى، و دليل التعبد بها يوجب الغاء الشك فى الحكم الواقعى، و مفاد دليل الاصل هو الحكم الظاهرى ، و مفاد دليل اعتباره يوجب الغاء الشك فيه فيتم حكومة دليل اعتبار الامارة على دليل الاصل من غير عكس .

فان قلت عند احتمال حرمة شرب التتن و حليته اذا اخبر العادل بحليته يكون الخلاف المحتمل فى قوله هو حرمة، و دليل التعبد بقوله: يقتضى وجوب الغاء ذاك الاحتمال اعنى احتمال الحرمة ، مع ان دليل التعبد بالامارة مقتضى لوجوب الغاء احتمال خلاف الحرمة فيتعارضان .

قلت الحكم الذى تعرضه الامارة هو الحكم الواقعى، و ليس مرتبا

على احتمال خلاف مؤدى الاصل الذى هو حكم ظاهرى، بخلاف العكس، فان حكم الاصل مترتب على احتمال الخلاف فى مؤدى الامارة الذى هو حكم واقعى، فاحتمال خلاف حكم الاصل ليس موضوعا للامارة بل موضوعها هو احتمال الحكم الواقعى، و المنفى بدليل اعتبار دليل الاصل هو احتمال خلاف الحكم الظاهرى لا الواقعى، و هذا بخلاف احتمال خلاف مؤدى الامارة، فانه احتمال خلاف الحكم الواقعى الذى هو موضوعى، فاذا نفى بدليل اعتبارها ينتفى موضوع الاصل تعبدا و هو معنى الحكومة .

و هذا معنى قوله « حيث انه حكم الاحتمال » (الخ) . يعنى يكون مفاد دليل الاعتبار فى الامارة نفى حكم الاصل ، حيث ان الاصل و هو حكم احتمال خلاف الحكم الواقعى المنفى بدليل اعتبار الامارة بخلاف مفاد دليل الاعتبار فى الاصل ، فان مفاده هو الغاء احتمال خلاف حكمه و هو الحكم الظاهرى، و الاحتمال الموضوع فى الامارة هو احتمال الحكم الواقعى لا احتمال الحكم الظاهرى ، فالحكم الواقعى الذى احتماله موضوع للامارة ليس حكم احتمال خلاف الاصل ، كيف و مفاد دليل الاصل هو حكم الشك فى الحكم الواقعى، و احتماله و احتمال الجارى فيه هو عدم كون حكم الشك فى الحكم الواقعى ما هو مفاد دليل الاصل .

قوله: فافهم اشارة الى امكان منع كون موضوع الامارة هو احتمال خلاف الحكم الواقعى اعنى تقيد موضوعها بالشك و الاحتمال، بل الموضوع فيها هو خبر العادل مثلا، غاية الامر خروج صورة العلم بسبب حكم العقل بعدم معقولية جعل الامارة للعالم ، و ذلك لا يوجب صيرورة الشك موضوعا لها كما لا يخفى .

قوله: الابما اشرنا سابقا وآنفا ، ما ذكره سابقا هو المذكور فى الاستصحاب من ورود الامارات على الاصل، و ما ذكره آنفا هو كون الوجه فى تقديمها عليه الحكومة العرفية و التوفيق العرفى، و قد عرفت التنافى بينهما،

و لعل قوله: « فلاتعفل » اشارة الى ذلك .

قوله : ولاتعارض ايضا اذا كان احدهما قرينة على التصرف (الخ) .

هذا اذا كان النظر الى حكم العقل في باب التعارض بالتساقط او التخيير يكون كذلك ، لان موضوع حكمه بالتساقط او التخيير هو عدم امكان الجمع بين الدليلين ، و حصول التخيير في مقام العمل ، و مع الجمع العرفي الدلالي لا يبقى حيرة في مقام العمل فلا يتحقق تعارض بينهما في مقام الدلالة و الاثبات ، و اما بالنظر الى اخبار التعارض فيمكن دعوى شمولها لمثل الظاهر مع النص والظاهر ، كما يظهر من الشيخ في العدة حيث يعد تعارض العام و الخاص مشمولاً لاخبار العلاج ، لكن التحقيق خروجه عن اخبار العلاجية كما سيظهر وجهه عند التعرض لقاعدة اولوية الجمع عن قريب .

قوله : و انما يكون التعارض بحسب السند فيما اذا كان كل واحد

منها قطعياً (الخ) . اعلم ان هاهنا محتملات بعضها غير ممكن الوقوع ، و بعضها ممكن لكنه خارج عن باب تعارض الدليلين ، و بعضها ممكن داخل فيه قطعاً ، و بعضها ممكن مختلف فيه .

(الاول) ان يكون كلا الدليلين قطعي الصدور و الدلالة ، فهذا غير

معقول ، ضرورة عدم امكان تحقق المعارضة بين القطعيين .

(الثاني) ان يكون كلاهما قطعي الصدور و ظني الدلالة ، و هذا امر

ممكن لكنه خارج عن موضوع باب التعارض والاخبار العلاجية ، للقطع بصدورهما بل هو داخل في باب تعارض الاحوال ، فلا بد من الجمع بينهما بالتصرف في احدهما او كلاهما باضمار ، او تخصيص ، او ارتكاب تجوز و نحوها .

(الثالث) ان يكون عكس الثاني ، بان يكون كلاهما قطعي الدلالة و

ظني الصدور ، و هذا هو الداخل في هذا الباب ، و المشمول لاخبار العلاج ، و الموضوع لحكم العقل بالتساقط او التخيير من غير اشكال .

(الرابع) ان يكون ظنين من حيث الدلالة و السند معاً ، و هذا ايضا

على قسمين، **الاول** ان يكون مؤول كل واحد منهما باى نحو من التأويل من اقسام المجازات و الاضمار و التخصيص و نحوها غير موافق مع مؤول الاخر كذلك بان لا يجتمع المؤول منهما اصلا باى نحو من التأويل، او يكون بعض التأويلات الممكنة فى احدهما مما يمكن اجتماعه مع الاخر او مع بعض التأويلات الممكنة فيه، **فعلى الاول** فيكون كالثالث فى مشموليته فى هذا الباب بحسب حكم العقل و اخبار الباب، **وعلى الثانى** فهل يحكم بدخولهما فى الباب مطلقا كما هو الظاهر من الشيخ فى العدة او بخروجهما من باب التعارض مطلقا بل يجب الجمع بينهما مهما امكن كما هو الظاهر من مدعى « اولوية الجمع مهما امكن » كما عن ابن ابي جمهور مدعى عليه الاجماع، او يفصل بين ما لا يمكن الجمع بينهما عرفا، فيقال: بالاول، وبين ما يكون بينهما توفيق عرفى بحيث اذا عرض عليهم لا يرون بينهما المنافات بل يحملون احدهما على الاخر (**وجوه**) خيرها اخيرها .

و ذلك اما فى مورد عدم امكان الجمع العرفى فلدخولهما فى موضوع حكم العقل فى باب التعارض ؛ لما عرفت من ان موضوعه هو الحيرة فى مقام العمل، و التحير حاصل مع عدم امكان الجمع عرفا ، و فى موضوع اخبار العلاج .

و اما فى مورد امكانه فلخروجه عن موضوع حكم العقل بعد امكان الجمع عرفا و عدم تحير هم فى مقام العمل، و انصراف اخبار العلاج عن ذلك؛ اذ الظاهر منها هو بيان الوظيفة فى مقام التحير، و مع امكان الجمع فلا تحير كما لا يخفى، و منه يظهر فساد الوجهين الاولين كما لا يخفى و وجهه .

اذا عرفت ذلك يظهر لك ان التعارض الموضوع فى ذاك الباب لحكم العقل او اخبار العلاج ينحصر فيما اذا كان الدليلين قطعى الدلالة، او بما يحكمه من عدم اجتماع مؤول احدهما مع الاخر، او مؤوله، او فيما اذا كان ظنى الدلالة و لم يكن بينهما توفيق عرفى، و هذا هو المراد من عبارة المصنف .

قوله : **فانه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند فى الكل (الخ)**. قد عرفت ان

سراية التعارض من مقام الدلالة الى مقام السند لكي يندرج في باب التعارض ينحصر في موردين ، **الاول** ان يكون الدليلان ظني السند و قطعي الدلالة ، **والثاني** ان يكونا ظني السند و الدلالة مع عدم امكان التوفيق بينهما عرفا ، و وجه السراية في الموردين هو عدم معقولية التعبد بسند كليهما فيهما للعلم بكذب احدهما ، و معه فلامعنى بالتعبد بصدورهما معا في الاول ، و لعدم صحة التعبد بسنديهما مع اجمالهما في مقام الدلالة في الثاني .

قوله: التعارض و ان كان لا يوجب الاسقوط احد المتعارضين (الخ).
الكلام في باب المتعارضين يقع تارة في حكم العقل فيه مع قطع النظر عن الاخبار العلاجية ، و اخرى في حكمه بالنظر اليها ، و بيان مقدار دلالتها ، و هذا الفصل معقود لبيان المقام الاول ، و يتلوه الفصل الثاني في المقام الاخير ، ثم ان حكم العقل بالتساقت او التوقف او التخيير في المتعارضين يختلف بحسب اختلاف المسالك في الاخبار من حيث الطريقية و الموضوعية ، فالكلام في هذا المقام يقع تارة في حكم العقل فيهما بناء على الطريقية ، و اخرى في حكمه فيهما بناء على الموضوعية .

و ليعلم ان المحتملات في حجية الاخبار امور .

(الاول) ان تكون حجة من باب الطريقية الصرفة بلا جعل حكم طريقي في مورد ها لكي ينتزع منه الحجية ، و هذا بناء على قابلية الحجية في نفسها للجعل التشريعي كما هو مختار المصنف ، و قد تقدم في مبحث الاحكام الوضعية من الاستصحاب .

(الثاني) ان تكون حجة من باب الطريقية لكن مع جعل حكم طريقي لكي ينتزع منه الحجية بناء على عدم امكان جعل الحجية تشريعا كما هو مختار الشيخ (قده) ، و الملحوظ في هذين الاحتمالين ليس الانفس الواقع ، و جعل تلك الامارة دون غيرها انما هو لمصلحة غلبة ايصالها الى الواقع بلامصلحة اخرى لافي سلوكها و لا في متعلق الحكم الذي تضمنها .

(الثالث) ان تكون حجة على وجه الطريقة ايضا بلحاظ غلبة ايصالها لكن مع ملاحظة مصلحة اخرى فى سلوكها ايضا، و هذه الاقسام الثلاثة المحتملات فيها على الطريقة .

(الرابع) ان تكون حجة على وجه الموضوعية و السببية بلحاظ مصلحة فى سلوكها .

(الخامس) ان تكون حجة على وجه السببية ايضا لكن مع كون المناط فيها هو المصلحة و المفسدة فى متعلق الحكم، و هذه الاقسام و ان كانت تتفاوت بحسب الاثار كما حقق فى مبحث الظن، الا انه لا تتفاوت بحسب ماهو المهم فى المقام من تشخيص حكم العقل الابين الطريقة و الموضوعية، و لذا عنوان الكلام تارة فى حكم العقل فيهما على الطريقة، و اخرى على وجه الموضوعية بالاعراض للمحتملات فى كل من القسمين .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المحتملات فى حكم العقل بناء على الطريقة (وجوه) الحكم بالتسايط و الرجوع الى الاصل ولو كان مخالفا لكلا المتعارضين فيكون من قبيل ما لانص فيه ، و الحكم بالتوقف بمعنى اسقاط كل واحد من المتعارضين و عدم جواز العمل بمضمون كل واحد منهما، و الرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما دون المخالف لهما، فهما ليسا بحجة بمعنى عدم جواز العمل بهما تعيينا او تخيرا و حجة فى عدم جواز طرحهما رأسا، و الرجوع الى الاصل المخالف لهما معا ، و الحكم بالتخير بمعنى وجوب الاخذ باحدهما و طرح الاخر مخيرا فى ذلك .

و ليعلم ان تشخيص حكم العقل و تعيينه من بين تلك المحتملات انما هو فرع كون حججة الخبر غير متوقف على عدم قيام معارض له ، و الافع تضيق دائرة الحجية بذلك فلا يبقى مجال للبحث عن حكمه عند التعارض؛ ضرورة انهما حينئذ يسقطان عن الحجية ، فيكونا مثل ما لم يقم دليل على حجية خبر الواحد اصلا، حيث ان البحث عن التعارض منوط بشبوت الحجية .

فان قلت فعلى ذلك فلا يبقى للبحث عن حكمهما بملاحظة اخبار العلاج ايضا معنى ، فيلزم لغوية تلك الاخبار .

قلت مضافا الى فساد هذا المعنى حيث ان حججة كل من المتعارضين لا يكون منوطا بعدم قيام معارض له كما تقرر فى مبحث الظن ؛ لا يلزم لغوية اخبار العلاجية، و لو قيل بعدم الحججة عند المعارضة، الا ان اخبار العلاج حينئذ يثبت حججة المتعارضين، فيكون البحث كبرويا بمعنى ان الادلة العامة الدالة على حججة الخبر مثل الاجماع و السيرة و نحوهما يثبت حججته مع فقد المعارض ، و تلك الاخبار العلاجية يثبت حججته فى صورة المعارضة .

نعم يبقى المناقشة حينئذ فى تسمية تلك الاخبار باخبار العلاج لكونها حينئذ دليلا على حججة الخبر الواحد عند المعارضة، لانها فى مقام علاج معارضة الحججتين المفروغ عى حججتهما، لكن الامر فيهما سهل بعد وضوح المراد .
و قبل الشروع فى تشخيص حكم العقل فى المتعارضين بناء على الطريقة ينبغى توضيح المراد من طريقة الامارة .

فنقول : المراد بجعلها على وجه الطريقة كونها مجعولة بلحاظ لزوم حفظ الواقع ، و ذلك بعد وضوح ثبوت الاحكام الواقعية و اعلامها بالطرق المتعارفة فى الاعلام التى ليس المكلفون عالمين بها بتمامها ، و ليس وظيفة الشارع بما هو شارع الا اعلامها بنحو المتعارف لارفع الجهل بها عن المكلفين تكويننا، ففى ظرف حفظ الجهل بها اما ان يرفع اليد عن حفظها و يكون التكليف ساقطة عن المكلفين و انهم يكونون كالبهائم ، او يبقى التكليف بها ، **والاول** خلاف الوجدان و الضرورة، **وعلى الثانى** فالطريق الذى يمكن به تحصيلها بماهى عليها هى الاحتياط التام، لكنه لكونه عسريا حرجيا يحكم العقل بعدم لزومه، و يحكم بالاكتفاء بالاحتياط الناقص ، و هو عبارة عن سلوك طريق يكون اقرب فى ايساله الى الواقعيات، و هو عبارة عن الامارات المنصوبة ؛ ضرورة انها اقرب الى احراز الواقع عن غيرها من العمل بالموهومات و المشكوكات .

فالغرض من الامر بالعمل بها هو لحاظ غلبة احراز الواقع بها، و لذلك اعتبرت فيها من الاوصاف ما يكون لها دخل فى ذاك الغرض من عدالة الراوى و توثيقه و تحرزه عن الكذب، دون غيرها من الصفات التى لادخل لها فى ذاك الغرض، و ان كان موجبا لشرافة الراوى من كونه عالما هاشميا و نحوهما .

و لمالم يكن لخصوص الموصل منها الى الواقع علامة، و لا يمكن جعل ضابط لها به يعرف الموصل عن غيره فلاجرم امر بسلو كها مطلقا حفظا لغرض الايصال، فالغرض من الامر بها مطلقا مقدمة لتحصيل ما هو الغرض الاقصى اعنى الوصول الى الواقعيات بما يكون موصلا منها، و ان ترتب عليها سلوك ما ليس بموصل، لكن الغرض من سلوك غير الموصل ليس لمصلحة فى نفس السلوك، او مصلحة فى مؤديها، بل الغرض من سلوكها الوصلة الى سلوك ما يكون موصلا منها بحيث لو امكن ان يجعل للموصل ضابطا به يمتاز عن غيره لما يامر بسلو ك غير الموصل منها .

لكن لما لم يكن غرضه متعلقا برفع الجهل تكويننا و مع حفظ الجهل لا يمكن جعل ضابط للموصل عن غيره لارتفاع الجهل بتميز الموصل عن غيره فلاجرم امر بسلو كها على الاطلاق حفظا للغرض الاقصى .

فالامر بالامارة انما هو لحكمة غلبة ايصالها، و الغرض تعلق بسلو كها لحفظ الغرض الاقصى بسلو كها و هو حفظ الواقعيات به غالبا .

و هذا كما فى باب العدة حيث ان الغرض من تشريعها هو عدم اختلاط الانساب لكن لمالم يكن ضابط لمورد الاختلاط عن غيره، اذرب امرئة عقيمة تولد و رب امرئة مولدة تصير عقيمة حكم بوجود العدة مطلقا على الولودة و العقيمة، حفظا لما هو الغرض الاقصى .

و الحاصل ان الامر بسلو ك الامارة حيثئذ ليس الا لمصلحة غلبة ايصالها الى الواقع بلا مصلحة فى الامر الا لمصلحة احراز الواقع، و لا فى السلوك و لا فى المؤدى .

وهذا المعنى امر ممكن معقول ، ولا يرد عليه شبهة ابن قبة من استحالته من جهة لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال ، بل حفظ الواقعيات مع فرض بقاء الجهل و عسرية الاحتياط التام لا يمكن الا بهذا النحو .

واما وقوعه فيمكن احرازه بالنظر الى ادلة اعتبارها و الاوصاف المعتمدة ، فان من امعن النظر فيها يعلم ان الشارع ما عمل حكما تعبديا في الامر بسلوكها ، بل يكون امره بسلوكها من باب امضاء طريقة العرف و العقلا ، و ليس له تأسيس جديد ، و لاشك ان العرف و العقلاء يعنون بالامارات مع فقد الطرق العلمية ، و الشارع انما امضى بنائهم على ما هم عليه من العمل بها ، و يستكشف هذا من الاوصاف المعتمدة في المخبر من الوثاقة و الحفظ و نحوهما من الامور المعتمدة في الطريق بما هو طريق .

فتحصل ان المراد من الحكم الطريقي ، و حكمة الطريقة هو امر الشارع بسلوك الامارة بلحاظ مصلحة غلبة ايصالها الى الواقع ، و يترتب على الامر بسلوكها تنجز الواقع في صورة الاصابة ، و العذر في صورة الخطاء هذا . و ليعلم ان العقل بناء على الطريقة هل يحكم بلزوم الاخذ بالمرجحات فيما لو كان لاحدهما مزية على الاخرام لا ، و لا بد **اولا** من تحرير محل الكلام .

فنقول : المرجحات التي يقع الكلام في حكم العقل باخذها هي المرجحات الراجعة الى جهة الطريقة بحيث تكون لها دخل في الطريق مثل الاعدية و الا وثقية و الا صدقية و الاحفظية و التعدد لامطلق المزايا و لو لم تكن لها دخل بجهة الطريقة ، مثل اشرفية راوى احدى الروايتين بالسيادة و النسب و نحوها ، **والمواد** بالاخذ بما له المرجح هو حكمه بلزوم الاخذ به ان كان مخالفا للاصل مع موافقة الاخر له ، كما اذا كان احدى الروايتين موافقا للاحتياط و الاخرى مخالفا و كان المرجح مع المخالف فهل يحكم العقل بلزوم الاخذ بماله المرجح ؟ او يحكم بالتساقط او التوقف او التخيير بلا ملاحظة الترجيح بينهما ، و ليس المراد باخذه بالمرجح العمل بماله الترجيح في ما اذا دار الامر

بين المحذورين ، لانه خارج عن محل الكلام ، لان العبد فى مثله لابد من ان يكون فاعلا او تاركا ، و لا يبعد ان يحكم العقل حيثذ باختيار ماله مزية من الطرفين كما لا يخفى .

اذا تحقق محل البحث، فنقول : الظاهر حكمه بلزوم الاخذ بما يكون له الترجيح كالحكم بلزوم الاخذ بقول الاعلم عند الدوران بينه و بين غير الاعلم و لو كان فتوى غير الاعلم موافقا للاحتياط ، الا ان الاخذ بقول الاعلم احتياط فى حكم اصولى ، و مع حكم العقل بلزومه لا يبقى النوبة فى لزوم الاحتياط فى الحكم الفرعى كما لا يخفى .

و مما ذكر يظهر وجه الخلل فيما افاده الشيخ (قده) فى المتراجحين ، حيث حكم بعدم الاخذ بالمرجح فى المتعارضين بناء على الطريقة مع قطع النظر عن اخبار العلاج ، نعم صرف احتمال الترجيح بل وجود الترجيح فى الجملة غير كاف فى حكم العقل بالتقدم كتفاوت المخبرين فى العدالة بمرتبة غير بينة ، بل لابد من كون المرجح امرا بينا فى نظر العقل ككون احدهما فى اول درجة العدالة ، و الاخر فى مرتبة عدالة مثل سلمان مثلا .

فان قلت بعد ورود الاخبار العلاجية بلزوم الاخذ بالمرجحات لا يبقى موقع للنزاع فى ثبوت حكم العقل بالمرجح ، لعدم فائدة فى اثباته لكفاية الاخبار الواردة فى هذا الباب و لو لم يعلم حكم العقل به .

قلت تظهر الفائدة فى موارد اخر مثل البيئات و تعارض المقومين و نحوهما مما يكون حجة من باب الطريقة مما يكون خارجا عن اخبار العلاج ، فانه لو ثبت حكم العقل بلزوم الاخذ بماله الترجيح لوجب الاخذ به مطلقا فيما كان طريقا سواء كان فى الاحكام او فى الموضوعات ، فبهذا الاعتبار يكون تأسيس ذاك الاصل عام النفع كثير الحاجة و الابتلاء .

فاذا ظهر ذلك فنقول : المحتملات فى المتعارضين بناء على الطريقة امور لابد من التعرض لها حتى يظهر الصحيح منها فيختار و الفاسد منها فيرد ،

(الاول) الاخذ بكليهما معا، (الثانى) الاخذ باحدهما تعيينا ، (الثالث) الاخذ باحدهما تخييرا ، (الرابع) اسقاطهما عن الحجية بالنسبة الى مضمون كل واحد منهما، وحجيتهما فى نفى الثالث الذى عرفت انه عبارة عن جواز طرحهما و العمل بالاصل الموافق لاحدهما ، و عدم جواز الرجوع الى الاصل المخالف لهما، و قد تقدم ان هذا هو المراد بالتوقف المذكور فى الرسائل، (الخامس) تساقطهما بالكلية و فرض المورد من موارد فقد النص و جواز الرجوع الى الاصل و لو كان مخالفا لهما .

اما الاحتمال الاول ففساد بعد العلم الاجمالى بكذب احدهما، حيث انه مع العلم بعدم ملاك الطريقة فى احدهما لا يعقل تعبد الشارع المكلف بالعمل بهما بعنوان الطريقة كما هو واضح ، و كذا الاحتمال الثانى لعدم المرجح و المعين فى اخذ احدهما معينا مع العلم بكذب احدهما اجمالا ، و فرض وجود مرجح فى اخذ احدهما يخرجهما عن المتعادلين، اذ الكلام فيما لم يكن مرجح طريقى فى البين ، و كذا الاحتمال الثالث ، فان التخيير العقلى انما يصح فى مورد المتراحمين حيث يكون الملاك فيهما متحققا و كان المانع عجز المكلف عن الجمع بينهما، حيث يحكم العقل مع فقد الاهمية بلزوم الاتيان بكل واحد فى ظرف ترك الاخر كما كان حاكما بلزوم الاخذ بكل واحد مطلقا فى ظرف ترك الاخر واخذه لولا المزاحمة، و بعبارة اخرى لما كان المانع مانعا عن الاخذ بهما و لم يكن فى اخذ احدهما وترك الاخر مانعا مع تحقق ملاك وجوب الاخذ فيه ، كان العقل حاكما بلزوم الاخذ كذلك ، لكن هذا الملاك غير متحقق بناء على الطريقة ، حيث ان العلم بكذب احدهما و عدم ملاك الطريقة فيه موجب لعدم تحقق ملاك حكم العقل بالتخيير، فلا يبقى مع انتفاء ملاكه مجال للحكم به، فبقى من الاحتمالات الاحتمالان الاخران، فلو تم الاحتمال الرابع اعنى الحكم بالتوقف فهو والا فلا محيص الا عن الالتزام بالتساقط راسا لعدم احتمال اخر سواه. و قد ذكر فى اتمام الاحتمال الثالث وجوه (الاول) ان المتعارضين

يدلان بالدلالة المطابقة على امر يكون مشتركاً بينهما، و يختص كل واحد بدلالته على خصوصية مختصة به ، فالتعارض بينهما انما فى اثبات الخصوصتين و ليس بينهما تعارض فى اثبات القدر المشترك بين الخصوصيتين لعدم تناهيهما فى اثباته فيأخذ بهما فى اثباته ويطرحان معاً بالنسبة الى الخصوصتين ، و لازم ذلك عدم جواز الرجوع الى الاصل المخالف لهما كما اذا دل احد الخبرين على وجوب شئى ، و الاخر على استحبابه ، و كان الشئى المذكور مسبوقة بالحرمة ، فالخبران المذكور ان متوافقان فى اثبات رجحانه و متعارضان فى كون رجحانه بعنوان الوجوب او الاستحباب ، فيطرحان بالنسبة الى الخصوصيتين و لا يأخذ بهما فلا يحكم باستحبابه و لا بوجوبه ، و يؤخذ بهما معاً بالنسبة الى الرجحان فيحكم به ، و لا يجوز معه الرجوع الى استحباب الحرمة الذى يكون مخالفاً لهما ، هذا غاية التقريب .

و فيه اولاً ان هذا القدر المشترك امر انتزاعى ينتزعه العقل من مدلول خبريهما ، و الا فليس نفس المخبر به فى الخبرين الا الاستحباب و الوجوب ، و المفروض عدم حجيتهما فى اثباتهما ، فلا يكون وجه فى حجيتهما فى اثبات القدر المشترك الانتزاعى ، و هذا كما اذا تعارض البيئتان بان قامت احديهما على وقوع قطرة بول فى هذا الكأس ، و قامت اخرى بوقوعها فى الكأس الاخر بحيث لو زال اعتقاد الاولى على وقوعه فيما شهدت به لما يبقى له اعتقاد بحركة القطرة اصلاً لكى يثبت وقوعها فى الاخر ، و كذا البيئتين الاخرى ، ففي هذه الصورة لا يكون فى المشهود به مما شهدا به قدر مشترك بينهما ، لكن العقل ينتزع من مجموع الشهادتين حركة القطرة و وقوعها فى احد الكأسين . نعم يتحقق القدر المشترك فيما اذا شهدت البيئتان بحركة قطرة شخصية من البول و يتصادقان فى حركتها معاً و يحلفان عليه الا ان احديهما تشهد بوقوعها فى ذلك ، و الاخرى بوقوعها فى ذلك .

و نظيره فى المقام هو ان يخبر الخبران برجحان شئى و يتصادقان فى

اثباته الا ان احدهما يقول هو ثابت فى ضمن الاستحباب، و الاخر و يقول بثبوته فى ضمن الوجوب، لكن هذا كبرى بلاصغرى كما لا يخفى، مع انه اخص من المدعى؛ ضرورة ان المدعى منع الرجوع الى الاصل المخالف مطلقا لا فى خصوص ما كان من هذا القبيل.

و نظير ما ذكرنا ايضا باب تواتر الخبر من حيث المعنى المعبر عنه بالتواتر الاجمالى، فانه ايضا يتصور على نحوين (احدهما) ان يخبر كل واحد من جماعة كثيرة كالمأتمين وازيد على وقوع حادثة و كان المخبر به فى كل واحد منهم مخالفا لما اخبر به الاخر، كان يخبر واحد بموت زيد و الاخر بورود عمرو و هكذا (وثانيهما) ان يتصادقوا جميعا فى وقوع صحية فى البلد، و اختلفوا فى كونها من موت زيدا و هدم دار او حريق بيت و نحوه، ففي الاول لا يصح دعوى التواتر الاجمالى بوقوع حادثة فى البلد مرددة بين احد امور مما اخبروا به.

اللهم الا ان يحدث من اخبارهم القطع بحدوثها، و هو خارج عن محل الكلام لان مفروض الكلام اثبات حجية قولهم فى مورد التعارض فى اثبات القدر المشترك من باب التعبد، و فى الثانى يثبت التواتر الاجمالى بوقوع الصحيحة فى البلد، و ان كان لا يثبت خصوصيتها، مع صحة انتزاع القدر المشترك فى الاول كما لا يخفى، و ليس مشاء الاختلاف بين الصورتين الا ما ذكرنا من كون القدر المشترك امرا انتزاعيا فى الاول دون الثانى.

و ثانيا لو سلم اثبات القدر المشترك الانتزاعى بالمتعارضين فيمنع صحة انتزاعه فى جميع موارد تعارض الخبرين، كما اذا كان مضمون احد الخبرين وجوب شئى و مضمون الاخر كراهته و كان الشئى المذكور مسبقا بالا باحة فانه لا يكون قدر مشترك و لو انتزاعيا بينهما، فلان منع عن الرجوع الى استصحاب الاباحة مع انه اصل مخالف لهما.

و ثالثا ان المخبر به فى كل واحد من الخبرين انما هو صدور الكلام الدال على الوجوب او الاستحباب، فالقدر المشترك بينهما هو صدور احد

الكلامين ، والمفروض عدم حجىة كل منهما فى اثبات صدور ما اخبرا بصدوره ، فلا يكون فى اثبات صدور احد الكلامين مع عدم اثبات صدور احدى الخصوصيتين فائدة مالم يثبت حجىة صدوره ، و غاية ما يترتب عليه اثبات صدور كلام دال ، و اما اثبات حجىته فهو ممنوع .

(الوجه الثانى) ان المتعارضين يدلان بالمطابقة على اثبات مضمونهما و لكل واحد منهما دلالتان التزاميتان احديهما فى نفى ما اثبته الاخر بدلالة المطابقة ، و الاخرى فى نفى غيره ، كما اذا دل احدهما على الوجوب و الاخر على الاستحباب ، فالدال على الوجوب يدل على اثباته بالمطابقة ، و على نفى الاستحباب و الكراهة مثلا بالالتزام ، و كذا الدال على الاستحباب يثبت الاستحباب بالمطابقة و ينفى الوجوب و الكراهة بالالتزام ، فالتعارض بينهما فى الدلالة المطابقية على وجه التضاد ، و فى الدلالة الالتزامية فى احدهما مع المطابقية فى الاخر من جهة نفى ما يشبه الاخر بالتناقض ، و اما فى نفى الكراهة فالتعارض بينهما اصلا لا بالتضاد و لا بالتناقض فيكونا حجة معافى تلك الدلالة ، و يسقطان ، فى دلالتهما المطابقية و احدى دلالتهما الالتزامية .

و فيه ، اولا منع الدلالة الالتزامية الدالة على نفى الثالث ، و بيانه ان المخبر به فى كل واحد من الخبرين ليس الا صدور كلام دال على الوجوب او الاستحباب ، فما هو مدلول اخبارهما بالمطابقة هو صدور هذا الكلام و ذلك ، و ليس اللازم من صدور الكلام الدال على الايجاب او الاستحباب نفى الكراهة بل نفى الكراهة من لوازم مدلول الكلام الصادر ، و بعبارة اخرى قول الراوى بان الصادق عليه السلام قال : يجب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا يدل بالمطابقة على صدور هذا الكلام منه عليه السلام ، و للكلام الصادر ايضا دلالة على وجوب الدعاء بالمطابقة ، و لازم وجوبه عدم كراهته و ليس عدم كراهته لازم صدور هذا الكلام ، و الثابت باخبار الراوى هو صدوره لكونه هو المخبر به و هو يحكى عن صدوره ، و ليس صدوره مستلزما لنفى الكراهة مالم يثبت مضمونه و المفروض عدم ثبوت

مضمونه كما لا يخفى .

و ثانيا لو سلم دلالة حكاية الصدور على نفى الكراهة بالالتزام فبمنع كونها دلالة لفظية ، بل هى من اللوازم العقلية اذ العقل يحكم باستلزام صدور الكلام الدال على الايجاب او الاستحباب لعدم صدور الدال على الكراهة عن الحكيم الغير المناقض فى اقواله ، و المتبع فى باب الدلالات و الظهورات و الحجية التعبدية هو الدلالة اللفظية، نعم لو بلغ الى مرتبة القطع بالصدور لكان القطع به مستلزما للقطع بعدم صدور ما يناقضه مع كون الظاهر منهما مرادا الا انه قد تقدم ان مورد القطع بالصدور خارج عن محل التعارض المبحوث عنه سواء قطع بصدور احدهما او بصدورهما معا .

و ثالثا لو سلم حجية الدلالة الالتزامية ولو كانت غير لفظية فبمنع حجيتها بعد فرض عدم حجية الدلالة المطابقية ، **والقول** بان فى مورد التعارض يرفع اليد عن حجية دلالاته المطابقية لكنها موجودة ، و الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقية فى اصل الوجود لافى الحجية ، فمع وجود الدلالة المطابقية تتحقق الدلالة الالتزامية ، و لما كان المانع للمطابقية ، فيرفع اليد عنها فى الحجية ، و حيث لامانع عن الاخذ بالدلالة الالتزامية فيشمئها دليل وجوب التعبد ، كلام مختل النظام ، ضرورة ان ثبوت الوجوب او الاستحباب ملازم لنفى الكراهة و المفروض عدم اثباتهما ولا احدهما بالمتعارضين ، فمع عدم وجوب التعبد بالوجوب او الاستحباب كيف يمكن وجوب التعبد بنفى الكراهة .

اللهم الا ان يحصل العلم بكون الحكم فى الواقع غير خارج عنهما و هو خارج عن محل الكلام لعدم الاحتياج الى وجوب التعبد بنفى الكراهة ؛ للعلم بانتفائها الحاصل من العلم بكون الحكم اما الوجوب و اما الاستحباب .
و بعبارة اخرى اذا جعلت الدلالة الالتزامية فى نفسها و بحياها مشمولة لدليل وجوب التعبد يلزم ان تكون هى بنفسها ملحوظة لاتباع الدلالة المطابقية فتخرج عن الدلالة الالتزامية و هو خلف ، و ان كانت حجيتها ناشئة عن حجية

الدلالة المطابقيه و لازمة لـحجيتها فـالم يثبت حجيتها المطابقيه لا يثبت حجيتها الالتزامية ، و المفروض سقوط الخبرين عن الحجية بالنسبة الى الدلالة المطابقيه ففى الدلالة الالتزامية ايضا كذلك ، لان سقوط حجية الاصل مسلزم لسقوط حجية فرعه ، فظهر ان القول بالتفكيك بين الدالتين فى الحجية كلام شعرى .

(الوجه الثالث) ما هو المختار عند المصنف و اليه اشار بقوله «التعارض

و ان كان لا يوجب الاسقوط احد المتعارضين» (الخ) و حاصله ان فى مورد المتعارضين يعلم بكذب احدهما لابعينه ، و يكون احدهما بعنوان لابعينه محتمل الصدق ، و لما كان ما هو المحتمل صدقه هو بذلك العنوان اعنى عنوان الواحد لابعينه فلا يكون كل واحد منهما حجة فى خصوص مؤداهما لعدم دليل على حجية كل واحد بالخصوص لمكان التعارض ، لكن لا مانع من حجية ما هو محتمل الصدق بعنوان احدهما لابعينه ، و يترتب على حجيتها نفى الثالث لان الثالث ينتفى باحدهما المعين واقعا الغير المعين عندنا ، بل النافى له هو الحجة الغير المعينة واقعا وهو عنوان احدهما الذى لم يكن متميزا الا بهذا العنوان .

و هذا نظير اشتباه الحجة بغيرها ، كما اذا اشتبه الخبر الصحيح بالضعيف ،

حيث يعلم حجية الاول و عدم حجية الثانى لكن لم يعلم الحجة من غيرها .

و ان كان بين المقام و بينه فرق ؛ حيث ان دائرة المعلوم فى اشتباه

الحجة بغيرها لم يتجاوز عن الحجة اعنى الخبر الصحيح بخلاف المقام ، اما فى

الاول فلانه لو فرض واقعا كون الخبر الضعيف ايضا حجة لما كان متعلقا للعلم ،

و ذلك بخلاف المقام فان المعلوم هو عنوان احدهما و هو قابل الانطباق على

كل واحد منهما ، فلو فرض فى الواقع حجية كل واحد منهما لكان منطبقا على

المعلوم .

و هذا كما فى مثل اشتباه النجس من الكأسين بطاهره ، فانه ايضا يتصور

على نحوين .

(الاول) ان يعلم بنجاسة كأس زيد و طهارة كأس عمرو ، لكن اشتبه

كأس زيد بكأس العمرو بحيث لا يدري ان يهما من زيد ، وايهما من عمرو ، ففى مثله يكون المعلوم بالاجمال متميزا بكونه كأس زيد بحيث لو كان كأس عمرو ايضا نجسا لما كان متعلقا للعلم ، بل العلم ماجاوز عن كأس زيد بحيث لوميز كأسه عن كأس العمرو لصار متعلق العلم معلوما تفصيلا ، و هذا نظير اشتباه الخبر الصحيح بالضعيف .

(الثانى) ان يعلم بنجاسة احد الكأسين و طهارة احدهما بلا عنوان مميز لاحدهما عن الاخر ، بل المعلوم طهارته هو عنوان احدهما ، و المعلوم نجاسته ايضا كذلك ، بحيث لو فرض نجاستهما معا لكان كل واحد قابلا لانطباق المعلوم بالاجمال اعنى عنوان احدهما ، و هذا نظير المقام من كون احدهما بعنوان لابعيه حجة ، و الاخر بهذا العنوان معلوم الكذب ، الا ان هذا القدر من الفرق غير مضر بما نحن فى مقام اثباته ، اعنى وجود الحجة بهذا العنوان فى البين الغير المعين واقعا ، و يكفى فى اثبات نفى الثالث كما هو واضح ، هذا غاية تقريب هذا الوجه .

قوله: و اما بناء على حجيتها من باب السببية (السخ) . بناء على حجية الامارات من باب السببية اما ان تكون الحجة منها خصوصا ما لم يعلم كذبه كما هو المتيقن من دليل اعتبار دلالتها وجهة صدورها و هو بناء العقلاء ، ضرورة ان المتيقن من بنائهم على أصالتي الظهور و الصدور انما هو فيما اذا لم يعلم كذبه ، وكذا دليل اعتبار صدورهما من حيث السند لو كان هو بناء العقلاء ايضا ، و كما هو الظاهر من دليل اعتبارها سندا لو كان الدليل هو الايات و الاخبار لظهورهما فى خصوص ما لم يعلم كذبه كما لا يخفى . و اما ان تكون الحجة منها غير مقيدة بخصوص ما لم يعلم كذبه ، بل تكون حجة مطلقا ، ثم ان السببية يتصور على قسمين احدهما ان تكون الامارة حجة فى اثبات مؤداها مطلقا سواء كان المؤدى حكما الزاميا او غير الزامى من استحباب او كراهة او اباحة ، فاذا قامت الامارة على وجوب شئى مثلا او اباحته يثبت وجوبه او اباحته بعنوان ما قامت عليه

الامارة ، سواء كان بحسب الواقع محكوما بحكم اخر مضاد او مماثل للحكم الثابت بعنوان ما قامت عليه الامارة ، او كان فى الواقع خاليا عن الحكم ، و كان حكمه الواقعى متوقفا على قيام الامارة المستلزم للتصويب ، و لسنا الان فى مقام تصحيح حججة الامارة بناء على السببية بل المقصود بيان ما يترتب عليها بناء على السببية عند التعارض و لو كان المعنى محالا او فاسداً .

و ثانيهما ان تكون الامارة حجة فى اثبات وجوب الالتزام بمؤداها كائنا ما كان بلانظر فى اثبات نفس المؤدى ، بل يثبت وجوب الالتزام على طبق المؤدى و لركان المؤدى اباحة ، **والفروق** بين القسمين ظاهر ، فان الاول يثبت نفس مؤدى الامارة فان كان اباحة يثبت الاباحة و ان كان وجوبا يثبت الوجوب بخلاف الثانى ، فانه بناء عليه يثبت وجوب الالتزام بالمؤدى كائنا ما كان و لو كان اباحة .

فهنا احتمالات . (الاول) تضيق دائرة السببية بخصوص مالم يعلم كذبه ، و حكمه هو حكم الامارة بناء على الطريقة ، فيجئى فيها الوجوه المتقدمه ، و ان مختار المصنف هو الوجه الاخير ، و ذلك للعلم الاجمالى بكذب احدهما و احتمال صدق الاخر فيكون الواحد منهما بلا عنوان حجة و الاخر كذلك غير حجة ، و يترتب على حججة الواحد لابعينه نفى الثالث ، و لا يمكن الاخذ بكل واحد منهما بالخصوص الى آخر ما مر فى الطريقة حرفا بحرف ، و **اورد عليه** بان اللازم من تقييد السببية بعدم العلم بالكذب هو سقوط كليهما عن الحججة بعد فرض عدم شمول اطلاق دليل لما علم اجمالا بكذبه ، و انصرافه الى غير مورد العلم الاجمالى بالكذب .

(الثانى) عدم تقييد الحججة بخصوص مالم يعلم كذبه مع حججة الامارة فى اثبات مؤديها من الالتزام او غيره ، و **حكم** هذا القسم انه اما ان تكون الامارتان فى موضوعين او تكونا فى موضوع واحد ، **فعلى الاول** فاما ان تكونا مؤديين الى وجوب الضدين كما اذا قامت احديهما على وجوب الحركة ، و

الآخري على وجوب السكون ، و اما ان لا تكونا كذلك كما اذا قامت احديهما على وجوب صلوة الجمعة و الآخري على وجوب الظهر فى يوم الجمعة مع العلم بكون الواجب واقعا هو الواحد منهما فانه لامضادة بينهما لكن يلزم من ثبوت الوجوب لهما بعنوان قيام الامارة عليهما وجوب الضدين ، **وعلى الثانى** فاما تكونا مؤديين الى لزوم التناقض كما اذا قامت احدى الامارتين على وجوب شئى و الآخري على حرمة بان كان مؤداهما حكيمين الزاميين اولا تكون كذلك كما اذا كان مؤدى احديهما حكما الزاميا من وجوب او تحريم و مؤدى الآخري حكما غير الزامى من استحباب او اباحة او كراهة .

وحكم هذه الصور يختلف بحسب اختلافها فالمهم هو التفصيل عن كل واحدة منها لكى يعلم حكمها .

فنقول : الصورة الاولى فيما اذا كانت الامارتان فى موضوعين متضادين وكان مؤداهما هو وجوبهما ، **فالمختار** عند المصنف صير وتهما حينئذ كالمتراحمين فيثبت التخيير بينهما فى مقام الاخذ كالمتراحمين ، حيث ان المقتضى للوجوب فى كل واحد من المؤديين و هو قيام الامارة على طبقه موجود و المانع انما هو عجز المكلف عن الجمع بينهما ، و اللازم منه هو التخيير فى الاخذ بكل واحد منهما و رفع اليد عن الآخر لا طرحهما معا ، و الظاهر ان المراد بهذا التخيير هو التخيير الجائى من قبل حكم العقل فى مقام الامثال عند العجز عن الجمع بينهما كالتخيير فى انقاذ الغريقين .

هذا و اورد عليه سيد اساتيدنا فى الدرس بان حكم العقل بالتخيير من باب عدم المناس غير متحقق فى المقام ، ضرورة ان حكمه بالتخيير انما هو بعد تمامية المناط فى كل واحد من الطرفين ، و ثبوت الحكم لهما و عدم القدرة على امثال الحكم فيهما ، و هذا غير متحقق فى المقام ، بل التحقيق ان حكم الشارع حينئذ يكون بوجوب كل واحد منهما بعنوان قيام الامارة عليه تخييرياً ، فالتخيير ثابت بحكم الشرع و يكون كل واحد من قبيل احد الافراد الواجب التخييرى ،

و ذلك ايضا انما يتم فى الضدين اللذين يكون لهما ثالث دون مالا ثالث لهما، فان الامر التعيينى بكل واحد منهما غير معقول ، و الامر التخييرى بهما يكون لغوا لان الغرض من الامر هو البعث و التحريك، ولاشك انه فى الضدين انبعث المكلف الى احدهما حاصل قهراً لانه لا يخلو من احدهما لعدم تصور ثالث لكى يتركهما و يشتغل به هذا، و فى كلامه تأمل و تحقيق ذلك فى مبحث الامر بالشئى و الواجب التخييرى فراجع .

(الصورة الثانية) فيما اذا كانت الامارتان فى موضوعين ايضا لكنهما لم يكونا ضدين كما اذا قامت احديهما على وجوب الظهر و الاخرى على وجوب الجمعة ، و لاينبغى الاشكال فى صيرورتهما معا واجبين بعنوان انهما مما قامت عليه الامارة، والعلم الاجمالى بعدم وجوب احدهما واقعا غير مناف لوجوبهما معا بهذا العنوان ، اذ المفروض اقتضاء قيام الامارة على وجوبهما صيرورتهما واجبين بهذا العنوان، غاية الامر اجتماع الوجوب الواقعى مع الوجوب الثابت لهما بعنوان قيام الامارة و هو ليس بمحذور، هذا مع فرض كون احدهما محكوما بالوجوب واقعا ، و اما مع الالتزام بخلوهما معا عن الحكم واقعا المستلزم للتصويب المحال فالامر اوضح .

و قد عرفت ان الكلام فى المقام فيما يترتب على السببية لا فى تصحيح السببية ، و الالتزام بصحتها ، و الحاصل انهما يصيران بعد قيام الامارة على وجوبهما بمنزلة الكأسين المعلوم حرمة احدهما اجمالا مع تعلق الحلف بترك شربهما معا ، فكون احدهما حلالا واقعا غير مناف لحرمتها معا بعنوان انهما محلوف الترك، فكذا كون واحد من الظهر والجمعة غير واجب واقعا غير مناف لوجوبهما معا بعنوان قيام الامارة على وجوبهما .

(الصورة الثالثة) فيما اذا كانت الامارتان فى موضوع واحد و كان مؤداهما حكيمين الزاميين بان دلت احديهما على وجوبه و الاخرى على حرمة، و هذا ما اشار اليه بقوله: من اداء الامارتين الى لزوم المتناقضين ، و وجهه

واضح؛ ضرورة ان جعل الضدين فى موضوع واحد يؤل الى جعل المتناقضين، و مرجع استحالة اجتماع الضدين فى موضوع واحد هو لزوم اجتماع المتناقضين كما لا يخفى وجهه، **والمختار** عند المصنف فى هذه الصورة ايضا هو التخيير كالمتراحمين مثل الصورة الاولى، **ولا يخفى** ما فيه ضرورة ان تراحم المقتضيين و الملاكين ثبوتا بلاهمية بينهما مقتضى لعدم ثبوت الحكمين معا كما مر وجهه مفصلا فى مبحث الامر بالشئى، و معه فلا يبقى مجال للتخيير؛ اذ هو انما يتحقق فى ظرف تحقق الملاك فى كل واحد منهما المستلزم لتحقيق الارادة فيهما، و انما المانع هو عجز المكلف عن الجمع بينهما، لامثل المقام الذى هو من باب تراحم الملاكين؛ ضرورة ان تراحمهما موجب لاستحالة تعلق الارادة والكرهية؛ لان تعلقهما معا الى شئى واحد محال، و تعلق احديهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح، و لازم ذلك هو التساقط.

(الصورة الرابعة) ما اذا كانت الامارتان فى موضوع واحد لكن لم يكن مؤديهما معا حكمين الزاميين بل كان احدهما الزاميا و الاخر غير الزامى، كما اذا دلت احديهما على وجوبه و الاخرى على اباحته او استحبابه، او دلت احديهما على حرمة و الاخرى على اباحته ايضا او كراهته، و حكم هذه الصورة هو عدم التراحم بل اثبات الحكم الالزامى اذا كان الحكم الغير الالزامى عن جهة اللاقتضاء فى الالتزام؛ ضرورة عدم المنافات بين اللاقتضاء و الاقتضاء كما لا يخفى.

(الصورة الخامسة) هى بعينها الصورة الرابعة، و لكن مع ثبوت الاقتضاء فى ناحية الحكم الغير الالزامى ايضا، و هذا ما اشار اليه بقوله: **لا فيما اذا كان مؤدى احدهما حكما غير الزامى (الخ)**. و حكمها عند المصنف هو التخيير ايضا، و على ما حققناه هو التساقط.

قوله: و يحكم فعلا بغير الالزامى (الخ). لا يخفى ان الحكم الفعلى الغير الالزامى الناشى من قبل تساقط الملاكين فى اقتضاءهما للحكم الالزامى و

غير الازامى هو الحكم الغير الازامى اللاقتضائى ؛ ضرورة انه بعد ارتفاع الاباحة الاقتضائية و الحكم الازامى يصير الموضوع محكوما بالا باحة اللاقتضائية، **فما افاده** من عدم مزاحمة مقتضى الحكم الازامى مع مقتضى الحكم الغير الازامى لكفاية عدم تمامية مقتضى الازامى فى الحكم بغير الازامى فاسد ضرورة ان التزاحم متحقق بينهما، وانما الحكم الغير الازامى جار بعد تساقطهما من باب عدم المقتضى للالزام لامن جهة تحقق المقتضى فى غير الازامى قوله : **نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا** (الخ) . هذا اشارة الى الاحتمال الثالث فى باب الامارات بناء على السببية، و هو ان يكون المجعول فى موردها هو وجوب الالتزام بمؤدايتها مطلقا سواء كان المؤدى حكما الزاميا او غير الزامى، **وحكم هذا القسم** عند المصنف ايضا هو التخيير كما فى المتزاحمين و **يرد عليه** ما تقدم من ان لازم الاخذ بمؤدى الامارة و الالتزام به هو ضرورة الاخذ موضوعا للحكم الظاهرى المجعول على طبق مؤدى الامارة، فاذا قامت الامارة مثلا على وجوب السورة و قامت امارة اخرى على استحبابها فمال يأخذ المكلف باحديهما فلا وجوب و لا استحباب للسورة ظاهرا بمعنى خلوها عن الحكم الظاهرى لعدم تحقق موضوعه و هو الاخذ و الالتزام بالامارة و بعد الاخذ باحديهما يتحقق موضوع الحكم الظاهرى، و باى واحد منهما اخذ و التزم يصير مؤديها مجعولا فى حقه، **و لاشبهة** فى ان ايجاب الاخذ بكلتا الامارتين المستلزم لجعل حكمن متضادين غير معقول ، فيدور الامر بين ان لا يكون ايجاب اخذ حينئذ اصلا لبالنسبة الى هذا و لا ذاك، او يكون احديهما معنا واجب الاخذ او احديهما الغير المعين، او يكون كلاهما و لالخامس فى البين، **وما سوى الاول** باطل، **اما** الثانى فللزوم الترجيح من غير مرجح، **واما** الثالث فلعدم كون احديهما الغير المعين من افراد العام، **واما** الرابع فللزوم جعل المتضادين فيتعين الاول و هو المطلوب .

قوله : **لولم يكن احدهما معلوم الاهمية او محتملها فى الجملة**

(الخ) . قال بعض الافاضل فى شرح عبارة « معلوم الاهمية » لاشكال فى كونه موجبا للتعين عقلا سواء كان من جنس الملاك الاخر المعلوم فى كل من الطرفين او من غيره ، و اما محتمل الاهمية ففى كونه موجبا للتعين مطلقا لكون الملاك المعلوم كافيا فى البيانية للمجهول فلايجرى قبح العقاب من غير بيان ، او عدم كونه كذلك مطلقا لان هذا العلم بيان لما تعلق به دون غيره مما هو فى بقعة الاحتمال ، او فيه تفصيل بين ماكان من جنس المعلوم ، مثل ما اذا ورد خبران راوى احدهما اعدل و الاخر عادل و المحدث للمصلحة فى متعلقها هو العدالة والمصلحة الحادثة بسبب شدة العدالة على تقدير حدوثها لا ابدان يكون من سنخ المصلحة الحاصلة بنفس العدالة ، فاذا كان احد راوى الخبرين اعدل يكون هو المقدم ، و بين ما لم يكن من جنسه كما اذا كان الموجب للاحتمال هو الهاشمية ، ففى لا يكون الملاك المعلوم بيانا للمجهول (وجوه) .

و نظير ذلك ما اذا احتمل حرمة انائين مع القطع بحرمة احدهما .
فهذا العلم الاجمالي هل يكون بيانا للحرمة المحتملة ايضا ام لا (وجوه)
والاقوى من تلك الوجوه هو التفصيل لحكم العقل بكون العلم بمرتبة بيانا لاعلى المراتب ، و لذا لاشكال فى انه اذا علم بالحرمة يتنجز فى حق الانسان تمام مراتب العقوبة و لولم يعلمها الا فى الجملة ، بخلاف ما كان من غير جنس المعلوم ، فالعقلاء لا يحكمون بالاستحقاق زيادة على ما علم ، و اما فى مسألة الانائين فيمكن ان يقال : بعدم الكفاية و لو كان المحتمل من جنس المعلوم لان المحتمل على تقدير وجوده واقعا تعلق بغير ما تعلق به المعلوم بخلاف ما ذكرنا ، فان الملاك الموجود متحد الموضوع مع المحتمل كما لا يخفى ، فيمكن دعوى حكم العقل بالمعذورية من قبل المحتمل فى مسألة الاناء ، و لعل مختار المصنف هو ما ذكرناه ، و لذا قيد بقوله فى الجملة .

قوله: فافهم لعله اشارة الى ما ذكرناه من المناقشات فيما افاده فتذكر
قوله : لا يخفى ان ما ذكره من قضية التعارض (الخ) . قد عرفت ان

الكلام يقع فى باب المتعارضين تارة بلحاظ حكم العقل مع قطع النظر عن الادلة الاخرى، واخرى فى حكمه بالنظر اليها، و قد تقدم الكلام فى المقام الاول، وهذا هو المقام الثانى .

قوله: و لا يخفى ان اللازم (الخ). اعلم ان ما يدل على عدم سقوط كلا المتعارضين، و ان واحدا منهما حجة فى خصوص مؤداه امران، **احدهما** الاجماع المدعى كما اشار اليه المصنف، و **الثانى** الاخبار، فان فرض دلالتها على التخيير اما مطلقا، او بعد فقد المزايا مطلقا، او المزايا المخصوصة فهو، و الا فلا بد من الرجوع الى الاصل عند الشك بلزوم الاخذ بذى المزية .

فينبغى تنقيح الكلام فى ان مقتضى الاصل هل هو التعيين او التخيير؟ و مختار المصنف هو الاول، و قد استدل عليه « **بقوله: ان اللازم** » (الخ) . و حاصله ان قضية الاصل الاولى هو سقوط كلا المتعارضين عن الحجية فى خصوص مؤداهما، و اذا قام دليل على حجية احدهما فى خصوص مؤداه اجمالا وكان قدر متيقن فى البين يجب الاخذ به، **فحينئذ نقول** القدر المعلوم من المتعارضين هو خروج ذى المزية منهما عن الاصل الاولى لثبوت حجيته بالادلة الثانوية من الاجماع و الاخبار على كل تقدير، واما المرجوح منهما فلا قطع بخروجه لاحتمال وجوب الترجيح كما هو المفروض من كون الشك فيه فيكون حجيته مشكوكة، و الشك فى الحجية كاف فى عدم الحجية .

و مما ذكرنا ظهر ان الاصل فى المقام هو التعيين و لو قلنا بالبراءة عند الدوران بين التعيين و التخيير فى التكاليف؛ لان الشك هاهنا فى الحجية و العقل مستقل بعزم جواز ترتيب اثار الحجة من التنجز و العذرية على مشكوك الحجية .

هذا محصل مراده، و اورد عليه بان حجة كلا المتعارضين شأنها ثابتة، لان المفروض شمول ادلة الحجية لهما معا، و انما الشك فى الحجية الفعلية للمرجوح، و هذا الشك مسبب عن الشك فى مانعية المزية الموجودة فى

الطرف الاخر ، و الاصل عدم مانعيته فيثبت التخيير ، نعم ما ذكره يتم لو كان الشك فى اصل الحجية لا فى الحجية الفعلية .

واجب عنه بالمنع عن جريان الاصل فى المانعية و ذلك لان المستصحب لا بد ان يكون اما امرا مجعولا او ذا اثر مجعول ، و المانعية فى المقام ليست كذلك لان معنى كون ذى المزية حجة ان الشارع جعله حجة دون الاخر لان الشارع جعل المزية مانعة عن حجة الاخر فعلا ، و ليس عدم حجة المشكوك من الاثار المترتبة على مانعية المزية شرعا حتى يصح بسببه الاستصحاب كما لا يخفى .
قوله: و استدل عليه بوجوه اخر احسنها الاخبار (الخ) . الضمير المنفصل فى قوله « و هى على طوائف » راجع الى الاخبار ، و المراد بالمرجع هو الاخبار المدعى دلالتها على الترجيح ، و بالضمير الاخبار الواردة فى مقام العلاج مطلقا من باب الاستخدام **قوله: و لاجل اختلاف الاخبار اختلاف الانظار (الخ) .** المحتملات فى المقام امور ، (الاول) التخيير مطلقا ، (الثانى) وجوب الترجيح بالمرجح المنصوصة ، (الثالث) وجوب الترجيح بمطلق ما يوجب قرب احد الخبرين الى الصدور او الواقع ، (الرابع) وجوب الترجيح بكل ما يوجب الظن الفعلى بصدور احدهما او بكون مضمونه هو الواقع ، (الخامس) وجوب الترجيح بكل مزية و ان لم توجب ظنا و لا قربا باحد الامرين ، **وقد ذهب على كل احتمال قائل الا الاخير حيث لم يعلم وجود القائل به .**

قوله: فالتحقيق ان يقال (الخ) لا يخفى ان اللازم فى باب المتعارضين هو الرجوع الى الاخبار العلاجية ، و قد وقع التعارض فى نفس تلك الاخبار حيث ان بعضها تدل على التخيير مطلقا ، و بعضها على التوقف ، و بعضها على الاحتياط ، و بعضها على الرجوع الى المرجحات ، فحيث وجد بين تلك الاخبار جمع عرفى فهو و الا فلا يمكن العلاج بالمرجحات ، او بالتخيير للزوم الدور ، اللهم الا ان يدعى قطعية سند بعض تلك الطوائف فتكون حجة من غير معارض ، **والمراد** بمادل على التوقف او الاحتياط هو الاخبار الدالة عليهما فى

مطلق الشبهات لا فى خصوص المتعارضين ؛ لعدم ما يدل على احدهما فىهما .
 نعلم فى الاخبار الآمرة باخذ المرجحات ما يدل على التوقف بعد فقدها لكنها
 ليست دالة على التوقف او الاحتياط و لو مع وجود المرجحات ، كما ان فى
 مرفوعة زرارة ذكر الاحتياط مرجحاً لمرجعاً كما لا يخفى .

فحينئذ نقول : اما النسبة بين مادل على التخيير فى المقام و بين مادل
 على التوقف او الاحتياط فى مطلق الشبهات فبعموم مطلق ، فلا اشكال فى وجوب
 تقييد تلك الاخبار او تخصيصها باخبار التخيير ، و اما مادل منها على لزوم الاخذ
 بالمرجحات ، فاجمع رواية منها للمزايا المخصوصة روايتان **احديهما** مرفوعة
 زرارة ، و **الاخرى** مقبولة عمر بن الحنظلة ، و شئى منهما لا يصلح لتقييد المطلقات
 الدالة على التخيير .

اما مرفوعة زرارة فبضعفها بالارسال حيث ما رواها احد الا ابن ابى
 جمهور فى غواليه عن العلامة مرفوعاً عن زرارة ، مع عدم وجودها فى كتب
 العلامة اصلاً مضافاً الى قدح الغوى و مؤلفه حتى عن بعض الاخباريين اللذين
 لا يكون دأبهم الطعن فى امثال ذلك ، مضافاً الى ما فى دلالتها حسبما نشير اليه ،
والقول بانجبار ضعفها بعمل الاصحاب على طبقها و تحقق الشهرة على العمل
 بمضمونها فاسد ؛ لمخالفة مضمونها مع فتوى المشهور لكونها متضمنة للترجيح
 بالاحتياط ، مع ان المشهور غير قائلين به **اولاً** و عدم العلم باستنادهم اليها ، و
 احتمال كونهم مستندين الى غيرها من اخبار الترجيح **ثانياً** .

واما مقبولة عمر بن حنظلة كسائر اخبار الترجيح فقد **اورد** عليها بوجوه .
(الاول) ما اشار اليه بقوله : **لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد**
الحكومة (الخ) . و حاصله اختصاص موردها بالمتخصصين فلا وجه للقول بوجوب
 الاخذ بذى المزىة فى مقام الاستنباط ، و المتمسك بها لوجوب الترجيح فى مقام
 الفتوى اما يتمسك بها بدعوى اطلاق الامر بالاخذ بذى المزىة و ان كان المورد
 هو الخصومة الا انه لا عبرة بخصوصية المورد ، و اما يتمسك بها بدعوى تنقيح

المناطق .

و يندفع الاول بان انعقاد الاطلاق متوقف على تمامية مقدمات الحكمة التى منها انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب و هى منتف فى المقام ، لان كون المورد هو مقام الخصومة مما يوجب وجود القدر المتيقن المانع من انعقاد الاطلاق ، و معه فلا يبقى مجال للتمسك به .

و يندفع الثانى بان المدعى لتفتيح المناطق اما يدعى القطع بالمناطق ، او يدعى الظن به .

فعلى الاول يمنع من حصول القطع بالمناطق مع احتمال الفرق بين الفتوى و الخصومة بل مع وجوده كما اشار اليه بقوله: **مع ملاحظة ان رفع الخصومة بالحكومة (الخ).**

و على الثانى فبالمنع من حصول الظن **اولا** و المنع عن حجته على تقدير حصوله **ثانيا** .

الوجه الثانى ما اشار اليه بقوله: **و ان آيت الاعن ظهورهما (الخ)** . و حاصله دعوى اختصاص الرواية على تقدير دلالتها على وجوب الاخذ بالمرجحات بزمان امكان لقاء الامام **عليه السلام** ، و ذلك بقرينة الامر بالارجاء (الارجاء بمعنى التأخير) اى اخر واحبس امره الى لقاءه **عليه السلام** ، فلا تشمل مثل زماننا الذى لا يمكن لقاءه **عليه السلام** .

(الوجه الثالث) ما اشار اليه بقوله « **مع ان تقييد الاطلاقات** » (الخ) . و حاصله دعوى اظهرية اطلاقات التأخير عن المقبولة فى وجوب الاخذ بالمرجحات من جهة لزوم حمل اخبار التأخير على الفرد النادر لوبنى على التقييد ، و قد تحقق فى باب المطلق و المقيد بان حمل الاول على الثانى انما يصح فيما اذا كان ظهور المقيد فى التقييد اقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق ، و الا فلو كان الامر بالعكس يرفع اليد عن المقيد لسبب اقوائية ظهور المطلق ، و مانحن فيه من هذا القبيل لما ذكرنا من لزوم حمل المطلق حينئذ على الفرد النادر و هور كيك ، فلا بد

امامن حمل المقيد اعنى المقبولة على مورد الخصومة او على الاستحباب .
(الوجه الرابع) ما اشار اليه بقوله « ويشهد به الاختلاف » (الخ) . و
 حاصله دعوى اظهرية اخبار التخيير ايضا من جهة وجود الاختلاف فى اخبار
 الترجيح الكاشف عن الاستحباب .

فان قلت حمل المقبولة على الاستحباب فاسد لانه لامعنى لاستحباب
 الاخذ بالخبر الراجع .

قلت اجيب عنه بالمنع عن فساده لامكان وجود مصلحة فى الاخذ به المقضية
 لطلبه ندبا .

(الوجه الخامس) ما اشار اليه بقوله « مع ان فى كون اخبار موافقة
 الكتاب » (الخ) . وحاصله ان الترجيح بموافقة الكتاب او بمخالفة العامة لا يكون
 فى مقام ترجيح احدى الحجتين على الاخرى ، بل الظاهر من المقبولة كغيرها من
 الاخبار المشتملة على هذا هو كونها فى مقام تعيين الحججة عن اللاحجة .

اما بالنسبة الى موافقة الكتاب و مخالفته ؛ فلشهادة بعض الاخبار التى
 قد وردت فى نفى صدور ما هو مخالف للكتاب واقعا ، مثل ما دل على انه زخرف
 او باطل ، او انه مما لم نقله ، او انه ليس بشئى ، او انه يطرح على الجدار ، فان
 ظاهرها هو نفى الصدور لانفى الحجية ، و لا ترجيح مقابلها عليها ؛ ولان الخبر
 له جهات لا بد من التعبد بها ، الصدور ، و جهة الصدور ، و الدلالة ، و دليل التعبد
 بتلك الجهات هو بناء العقلاء و الخبر المخالف للكتاب المعارض مع الخبر
 الموافق موهون من حيث الصدور بحيث لا يشمل دليل التعبد بالصدور ، اذ لم يعلم
 التعبد بصدوره فى هذه الصورة .

واما الخبر الموافق للعامة فلصيرورته موهونا من حيث جهة الصدور اذ
 مع موافقته لهم و معارضته مع الخبر المخالف لا يحصل الاطمينان بانه صادر
 لاجل بيان الحكم الواقعى ، بل يحصل الوثوق بكونه صادرا لا لاجله ، و معه
 فلا يشمل دليل التعبد بجهة الصدور فيخرج عن باب تعارض الحجتين .

(الوجه السادس) ما اشار اليه بقوله « و ان ابيت عن ذلك » (الخ) . و حاصله ان الاخبار الدالة على الترجيح بموافقة الكتاب او بمخالفة العامة بناء على تسليم كونها فى مقام ترجيح احدى الحجتين على الاخرى انما تصلح لتقييد اطلاقات التخيير لولم تكن اطلاقات التخيير اظهر منها و الا فلا يجوز التقييد كما تقدم فى نسبة المقبولة و المرفوعة مع اطلاقات التخيير ، بل لا بد من حمل تلك الاخبار جمعا بينها و بين الاطلاقات اما على تعيين الحججة عن اللاحجة ، او على الاستحباب كما ان فى المقبولة يجب ان تحمل اما على الخصومة ، او على الاستحباب كما تقدم .

(الوجه السابع) ما اشار اليه بقوله: « ثم انه لولا التوفيق » (الخ) . و حاصله انه لولم يحمل الاخبار المقيدة على ما ذكرنا من تعيين الحججة عن اللاحجة او على الاستحباب ، بل اقيت على ظاهرها من ترجيح احدى الحجتين على الاخرى للزم تقييدها فى بعض الصور ، و التالى باطل ؛ لانباء تلك الاخبار عن التقييد ؛ ضرورة ان مثل قوله **إِنَّمَا** : ماخالف قول ربنا لم اقله او زخرف او باطل ، غير صالح لان يقيد بان يقال: الا فى كذا ، **واما** الملازمة فلان ما دل على اخذ موافق الكتاب و طرح مخالفه باطلاقه يشمل ما اذا كان المخالف للكتاب مخالفا للعامة ، و الموافق للكتاب موافقا لهم ، **وما** اذا كان المخالف للكتاب موافقا لهم ، و الموافق للكتاب مخالفا لهم و ما اذا كان كلا الخبرين المخالف احدهما للكتاب موافقا لهم او مخالفا لهم ، و الترجيح بمخالفة الكتاب انما يصح فى الاخيرين لعدم ترجيح مخالفة العامة فيهما بخلاف الاول ، حيث يقع المعارضة بين الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة ، فمقتضى الاخذ بمخالف العامة هولزوم الاخذ بمخالف الكتاب ، و مقتضى الاخذ بموافق الكتاب هو طرح مخالف العامة فلا بد حينئذ من تقييد ما دل على اخذ الموافق للكتاب على ما اذا لم يكن مخالفا للعامة و هو ما ذكرنا من التالى الفاسد ، وكذا الكلام بعينه فيما دل على اخذ المخالف للقوم .

قوله : و لانجد شيئاً او سع و لا احوط (الخ). وجه الاوسعية واضح واما احوطية التخيير ففيه اشكال ، حيث ان الاحوط هو العمل بنى المزية ، ويمكن ان يوجه بان مراده (قدس سره) هو الاحتياط فى مقام الفتوى بالتخيير ، لان الترجيح فى تلك الازمنة لا يخلو من اعمال ظنون غير ثابتة الحجية ؛ ضرورة عدم حصول القطع غالباً بمخالفة الخبر مع العامة ، و لا باشهرية احدى الروايتين ؛ لان المراد ما كان كذلك فى زمان صدور الاخبار لافى زمان العمل ، المتأخر عن زمان الصدور ، و مخالفة الكتاب على وجه تعدد مخالفة له نادرة جداً ، و الترجيح بغير المرجحات المنصوصة يتوقف على اعمال ظنون غير ثابتة الحجية فيكون الافتاء بالترجيح مخالفا للاحتياط .

قوله : و فيه انه انما يجب الترجيح (الخ) . حاصله انه لو كان مراد المستدل لزوم المحذور المذكور فى جعل الشارع فيرد عليه انه يلزم ذلك لو كانت المزية موجبة لتاكيد ملاك الحجية ، بان كان خبر العادل غالب الايصال ، و خبر الاعدل اكثر ايصالاً منه ، وهو ممنوع لاحتمال كون المزية المحتملة عندنا غير موجبة لتاكيد الملاك فى نظر الشارع ، فمن حمكه بالتخيير على الاطلاق نستكشف بطريق الان ان المزية غير موجبة له ، بل لو قطع بكون المزية موجبة لتاكيد ملاك الحجية امكن ايضا الحكم بالتخيير اذا كان فى التخيير مصلحة تراحم بها مقدار المصلحة التى تدرك بالراجع ، و لو كان مراده لزوم المحذور فى اختيار المكلف ، فيرد عليه ان اختياره تابع لجعل المولى ، فاختيار التخيير لاجل جعل مولا له ليس ترجيح المرجوح على الراجع بل هو ترجيح للراجع على المرجوح كما هو واضح .

قوله : هذا مضافا (الخ). هذا اعتراض ثان على الاستدلال المذكور ، و حاصله ان ظاهر لفظ الامتناع فى قوله : ممتنع هو الامتناع الذاتى لا العرضى الحاصل من قبح الفعل ، فيرد عليه ان الجمع بين الحكم بالامتناع الذاتى والقبح فاسد ، لان الترجيح بالامرجح بمعنى صدور الفعل بلاعلة مرجحة له محال لا يقع

لكى يتصف بحسن او قبح ، و الترجيح بلا مرجح بمعنى بلاداع عقلا نى قبيح لكنه ليس بمحال عقلا ، نعم هو ممتنع بالعرض على الحكيم .

قوله : م-ن ان الترجيح بلا مرجح فى الافعال الاختيارية و منها الاحكام الشرعية (الخ). قيل ظاهر العبارة يعطى ان الترجيح بلا مرجح فى الافعال الاختيارية لا يتصف بالابالقبح ، و لا يتصف بالامتناع ، و ليس كذلك لان الترجيح بلا مرجح بمعنى بلاعلة ممتنع فى الافعال الاختيارية ايضا ، نعم مورد القبح منحصر فى الافعال الاختيارية لعدم صحة اتصاف غيرها بالقبح بل هو متصف بالامتناع و الامكان عند عدم العلة او وجودها .

قوله : و منها غير ذلك (الخ). وذلك كدعوى السيرة فانها مثل الاجماع المدعى حيث انهما لا يفيدان شيئا فى المقام ، ضرورة القطع بكون مدر كههم هو تلك الاخبار ، او احتمال ذلك ، و مع القطع به او احتمالها يسقطان عن الحجية فلا يورثان الظن .

و كدعوى الاصل بوجوب تقديم ما يحتمل المزية ، و بيانه ان الامر يدور بين ان يكون الحجية الفعلية هو ما يحتمل مزيته ، او يكون الحكم هو التخيير بينه و بين الخبر الاخر ، و بعبارة اخرى يدور الامر بين الاخذ به تعيينا لاحتمال مزيته ، و بين الاخذ به تخييرا فهو متيقن الحجية اما تعيينا او تخييرا ، و الاخر مشكوك الحجية ، و ذلك لاحتمال تعيين الاخذ بماله المزية ، فيصير من صغريات مسألة دوران الامر بين التخيير و التعيين ، و العقل يحكم بلزوم الاخذ بالقدر المتيقن ؛ لانه هو المتيقن على كل تقدير ، و لا يورد بان الاخذ بمشكوك الحجية كما لا يكون جائزا كذلك الاخذ بمشكوك المرجحية فالترجيح بمالم يعلم مرجحيته فى حكم العقل مثل الاخذ بمالم يعلم حجيته ، و ذلك لانالم نرجح بما هو مشكوك المرجحية بل الماخوذ هو المتيقن الحجية ، و طرح مشكوكها الناشى من احتمال وجود المرجح كما لا يخفى ، هذا .

و لكن يرد عليه ان الاخذ بالمتيقن بالاصل انما هو فيما اذا لم يرد

دليل على التخير، واطلاقات التخير حاكمة عليه، فمالم يقيد بالاخبار المرجحة يؤخذ بها، و لاتصل النوبة الى الاصل اذ هو دليل مالم يكن دليل فى البين، و الاطلاقات دليل على التخير و المفروض عدم صلاحية الاخبار المرجحة للتقييم كما عرفت فحينئذ يسقط الاستدلال بالاصل لكونه فى مقابل الدليل .

قوله : ثم انه لاشكال فى الافتاء (الخ) . اقول : توضيح المقام انما يتم برسم امور .

(الاول) لاشكال فى تخيير المجتهد فى الاخذ باحد المتعارضين فى عمل نفسه الذى هو تخيير فى المسألة الاصولية المنتج لتعين مضمون ما اختاره و الالتزام بمؤداه الذى هو مسألة فرعية .

(الثانى) لاشكال ايضا فى عدم جواز الفتوى بالتخير فى المسألة الفرعية اذا كان مضمون احد الخبرين وجوب شئى و مضمون الاخر حرمة ، فلكونهما متعارضين يفتى بتخير المكلف بين الفعل و الترك الذى يرجع الى الاباحة ؛ و ذلك لان الخبرين متفقان فى نفي الحكم الثالث ، و الواجب على المكلف اما الالتزام بالوجوب او بالحرمة ، و اما الاباحة فلم يدل عليها دليل ، بل المتعارضان دالان على نفيها ، فالافتاء بالتخير افتاء بغير ما انزله الله تعالى و هو محرم .

(الثالث) لاشكال فى عدم جواز الافتاء بالتخير فى المسألة الاصولية فى مورد القضاء و الحكومة بان يخير الحاكم المترافعين فى الاخذ باحد الخبرين كما اذا تنازعا فى ميراث و اختلف الخبران فى كون الكتب العملية مثلا من الحيوية فلا يجوز للحاكم ان يخيرهما فى الاخذ باحد المختلفين ؛ ضرورة ان التخير حينئذ وظيفة الحاكم فله ان يختار احدهما ويحكم بمؤداه، مضافا الى ان تخييرهما فى الاخذ باحدهما لا يرفع الخصومة ، اذ كل منهما يختار ما يوافق غرضه و هذا نقض لغرض تشريع القضاء كما لا يخفى .

(الامر الرابع) هل المجتهد فى عمل مقلده فى غير مورد القضاء يتعين

عليه الافتاء بمضمون ما اختاره كما في مورد القضاء ، او يكون التخيير وظيفة له فلا يجوز الافتاء بالتخيير بحيث يختار المقلد بافتائه احد الخبرين ثم يعمل بمضمونه و ان كان مختاره خلاف مختار مجتهده فيما كانا مشتركين في التكليف او يتعين عليه الافتاء بالتخيير ، فحينئذ للمقلد ان يختار خلاف مختار مجتهده فى صورة الاشتراك فيعمل بمؤدى مختاره لو كان صريحا او ظاهراً فى الدلالة ان كان يفهم مؤداه والا فيعينه المجتهد ايضا، او يتخير المجتهد بين ان يختار احدهما فيفتى بمضمونه تعيينا، او يفتى بالتخيير و يختار المقلد هو بنفسه (وجوه) بل اقوال ، ظاهر الشيخ (قده) هو الاول ، والمنقول عن المشهور هو الثانى ، والمختار عند المصنف هو الثالث .

حجة القول الاول امران ، (الاول) ان وظيفة المقلد هو التقليد فى المسألة الفرعية ، و اما المسألة الاصولية فليس له فى العمل بها حظ فلا يجوز عليه التقليد فيها ، فكما ان الاخذ بالراجح و الافتاء بمضمونه هو وظيفة المجتهد فكذلك الاخذ باحد المتساويين .

(الثانى) ان التخيير انما هو وظيفة المتحير ، و لاحيرة للمقلد فى مقام العمل بالخبرين ، ضرورة ان شأنه العمل بقول مفتيه .

واورد على الاول بالمنع من عدم جواز التقليد فى المسألة الاصولية لجريان ادلته فيها ايضا من العقل و النقل ، **اما الاول** فلحكم العقل بجواز رجوع الجاهل فى كل شئ الى العالم به ، **و اما الثانى** فلا تلاق دليل النقل غاية الامر اختصاصه بالشرعيات و المسألة الاصولية منها .

واورد على الثانى بالمنع عن كون التخيير وظيفة المتحير ، بل انما هو وظيفة من قام عنده المتعارضان و المقلد داخل فيه .

(حجة القول الثانى) . **اما اثبات جواز اصل التخيير للمقلد** فلان نصب الشارع الامارات للمكلفين يشمل المجتهد و المقلد الا ان المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالادلة فينوب عنه المجتهد فى ذلك ، فاذا اثبت المجتهد جواز

العمل بكل واحد من المتعارضين تخير المقلد كالمجتهد، و اما اثبات تعين التخير على المقلد بمعنى لزوم افتاء المجتهد بالتخير فلان تعيين مضمون احد الخبرين على المقلد و ايجابه عليه تشريع محرم اذ لم يقم دليل عليه ، و انما الدليل يدل على تخير المكلف فى الاخذ باى واحد منهما كان .

و اورد عليه بان الموجب لخصوص مضمون احد الخبرين هو نفس ذلك ، فبعد ان اختار المجتهد ذلك الخبر باختيار هو عين اختيار المقلد بوجه لكونه نايبا عنه فى الاختيار ايضا فلان مانع من ايجاب مضمونه عليه كما يجب على نفس المجتهد .

حجة القول الثالث هو بطلان القولين الاولين وعدم دليل على الالتزام بالافتاء بمضمون احدهما او بالتخير بينهما، هذا لكن الاقوى هو القول الاول، و ذلك لان الاخذ بالخبر و العمل به انما هو وظيفة المجتهد ، **و عمل** المجتهد **اما** بان يعمل بمضمونه فى عمل نفسه، **واما** بان يفتى بمضمونه اذا كان مضمونه حكما لغيره كالاحكام المختصة بالنساء و كاحكام الحج و الزكوة و نحوهما فيما اذا لم يكن المجتهد مستطيعا و لا ذانصاب، و لاحظ للمقلد فى العمل بمضمون الاخبار اصلا، اللهم الا ان يكون متجزيا فى بعض المسائل و اجتهد فى مقدمات العمل بالخبر، و قلد عن مجتهد فى حكم المتعارضين مع عرفانه بمورد التعارض و لو بتعريف مجتده اياه لكن ذلك خارج عن الفرض كما لا يخفى .

قوله: وهل التخير بدوى او استمرارى (الخ) ، اقول فى المسألة **وجوه** ، الاول كونه بدويا، الثانى كونه استمراريا، الثالث التفصيل بين ما كان بانيا من الاول على الالتزام ثانيا بعين ما اختاره اولا فالاول ، و بين ما لم يكن بانيا على الالتزام به ، سواء كان بانيا على اختيار عكس المختار الاول او لم يكن بانيا على شئى منهما اصلا فالثانى .

و المختار لدى المصنف هو الوجه الثانى ، و استدلل له باطلاقات ادلة التخير بدوى تمامية شرائط التمسك بها ، و على تقدير الاغماض عنه

باستصحاب التخيير ، و اشار بقوله « و توهم ان المتحير كان محكوما » (الخ) الى الخدشة فى التمسك بالاطلاق والاستصحاب ، وحاصل المناقشة ان الموضوع فيهما هو المتحير ، و لاتحير بعد الاخذ باحد الخبرين ، و اشار الى دفعه بقوله: **فان التحير بمعنى تعارض الخبرين** « (الخ) و حاصله ان المراد بالمتحير اما من تعارض عنده الخبران ، او المتحير فى الحكم الواقعى ، او المتحير فى مقام العمل فهو بمعنى الاول باق ضرورة صدق تعارض الخبرين فى المرة الثانية ايضا ، و بالمعنيين الاخيرين لم يقع فى خطاب فيمنع كونه باحدهما هو الموضوع ، مع بقاء الموضوع بالمعنى الثانى ايضا ، و ان المعنى الثالث على تقدير تسليمه مضر بالاطلاق لا بالاستصحاب ، لكون المدار فى بقاء الموضوع فيه الى العرف ، و العرف يحكم بان هذا الشخص كان له التخيير فيستصحب .

ولكن الاقوى هو الوجه الاول و ذلك لمنع صحة التمسك بالاطلاق و الاستصحاب اما الاول فتوضيحه يتوقف على بيان مقدمة ، و هى انه هل الحكم بالتخيير ثانيا عبارة عن استمرار التخيير الاول ، و يكون حكما واحدا ثابتا لموضوع واحد و هو المتحير ، و يكون ثبوته له بالاستمرار ، و على نحو الاطلاق بالنسبة الى كل حال من حالات اخذه او لا كان ، او ثانيا ، او ثالثا وهكذا **او انه حكم آخر ثابت لموضوع آخر** فهما حكمان الا انهما طوليان ، فاحد الحكمين هو تخيير المتحير وموضوعه هو المتحير ، و الحكم الثانى هو بقاء الآخذ على مأخوذه ، او جواز عدوله عنه الى غيره (وجهان) ، و يتروتب على الاول اثبات استمراره بالاطلاق لو تم شرائط التمسك به ، و عدم اثباته لومنع عن الاطلاق ، و يتروتب على الثانى عدم اثبات الحكم الثانى بالدليل المتكفل لاثبات الحكم الاول و لو فرض له الف جهة من الاطلاق ؛ لخروجه عن الحكم الاول و مغايرته معه موضوعا و محمولا .

ونظر الشيخ (قده) فى قوله: فالظاهر ان ادلة التخيير مسوقة لبيان وظيفة المتحير فى ابتداء الامر ، و منعه عن اطلاقها بالنسبة الى حال المتحير بعد الالتزام

باحدهما، **انما** هو الى الثانى بدعوى كون الحكم بجواز العدول عن المختار حكم آخر واقع فى طول الحكم بالتخير فى ابتداء الامر الثابت للآخذ، فلا يعقل كون اطلاق دليل الحكم الاول شاملا له .

ونظر المصنف فى الايراد عليه بقوله « و توهم ان المتخير » (الخ). انما هو الى الاول، **فكانه فهم** من كلامه انه مع الالتزام بوحدة الحكم منكر لثبوته فى ثانى الحال من جهة اهمال الدليل او ارتقاع موضوع الحكم ، **ولعل** ما فهمه فى غير محله، و انما مراده ما ذكرناه فراجع .

وكيف كان فعلى القول بتعدد الحكم فلا ينبغى الارتباب بعدم صحة التمسك بدليل التخير لاثبات الحكم الثانى كما عرفت ، و على القول بوحدةه فالاقوى ايضا منع الاطلاق؛ و ذلك لان المستفاد من دليل التخير هو ثبوت التخير للمتخير بانه مخير فى الاخذ باحد المتعارضين ، و بعد اخذه باحدهما سقط التكليف اذ هو كان مكلفا بالاخذ فاخذ ، و نتيجة اخذه تعين مؤدى ماخوذه و وجوب العمل على طبقه فى عمل نفسه و فتواه و ليس تكرر العمل بمضمونه موجبا لتكرر الاخذ منه بان يكون فى كل عمل اخذاً غير الآخر فى العمل الآخر بل هو باخذه الاول يعمل به فباخذه الاول فعل ما هو وظيفته و ليس بعده مأمورا بالاخذ فى تلك الواقعة اعنى فى هذين الخبرين المتعارضين ، نعم لو اطلع على المتعارضين الاخرين يجب عليه الاخذ باحدهما ايضا ، و هذا كما فى التخير فى الحكم الفرعى كما فى الخصال حيث ان المكلف لو افطر يجب عليه الكفارة بوجوب تخييري بين الخصال الثلاث ، فاذا اختار احدها فعل ما هو الواجب عليه، و ليس عليه شئى الا اذا افطر ثانيا، فيتعلق به وجوب آخر بخطاب تخييري آخر فيكون مخيراً مثل ما كان مخيراً فى الاول .

و الحاصل انه اذا كان الاعمال المتكررة منه كلها مترتبة على اخذ واحد ولا يكرر الاخذ بتكرر العمل بحيث لا يكون فى كل عمل اخذ مستقل لا يبقى مجال للتمسك بدليل التخير فى اثبات استمرار التخير؛ لعدم تعدد الاخذ ، بل

ماهو المتكرر هو العمل بمضمون الماخوذ بالاخذ الاول، و يعلم ذلك من الاخذ بالراجع فيما اذا كان احدهما راجحا حيث انه بعد الاخذ به و الافتاء بمضمونه يجب العمل بما افتى به عليه و على مقلديه ، و ليس تكرر العمل بما افتى به موجبا لتكرر الاخذ بالراجع بحيث كان فى كل واقعة آخذاً غير الاخر، بل يترتب على اخذه الاول و الافتاء بمضمون المأخوذ وجوب العمل عليه و مقلديه فى كل ما يتكرر، فظهر مما ذكرنا عدم المجال لاثبات التخيير الاستمرارى بالتمسك بالاطلاق .

و اما الاستصحاب فلا يخفى ان فى المقام استصحابين متعارضين الاول استصحاب حكم المختر الذى ينتج وجوب الابقاء عليه ، الثانى استصحاب التخيير لكن الشك فى بقاء حكم المختر مسبب عن الشك فى بقاء التخيير ، و مع الاستصحاب السببى لا يتهى النوبة الى السببى ، لكن الاقوى عدم جريانهما ، اما استصحاب التخيير فلكون الشك فى بقاء التخيير من جهة الشك فى المقتضى ، و اما استصحاب حكم المختر فكذلك ، مضافا الى انه لو بنى على صحة التمسك بالاستصحاب حتى فى مورد الشك فى المقتضى لكان استصحاب التخيير لكونه سببيا مقدما على استصحاب حكم المختر ؛ لكون المانع عن جريانه هو البناء على المنع عن اجرائه فى الشك فى المقتضى ، اللهم الا ان يمنع التسبب بمنع كونه شرعيا، و قد تقدم فى مبحث الاستصحاب لزوم اعتباره، فحينئذ يقع المعارضة بين الاصلين ، ثم بعد منع الدليلين لو وقع الشك فى التخيير الاستمرارى فيدخل فى مسألة دوران الامر بين التخيير و التعيين ، حيث لا يعلم فى ثانى الحال بتعين اخذ المختر الاول، او بالتخيير بينه و بين الاخر، و الحكم فيه فى المقام هو التعيين و ان فلنا فى غيره بالتخيير ، لان المقام انما هو فى الشك فى الحجية ، فيدو الامر بين الاخذ بمقتضى الحجية او بمشكوكها، و العقل يحكم بعدم جواز اخذ الثانى، و ذلك بخلاف غير المقام، حيث يمكن ان يقال: بان التعيين كلفة زائدة يندفع بالاصل كما تقدم تفصيله فى مسألة البرائة .

قوله: هل على القول بالترجيح يقتصر فيه (الخ) . اقول : يمكن الاستدلال بالتعدى عن المرجحات المنصوصة الى غيرها تارة بالاستنباط عن النصوص الدالة على لزوم الاخذ بالمرجح ، و اخرى بالاستظهار من اطلاقات ادلة التخيير ، بدعوى عدم اطلاقها لصورة وجود مرجح لاحد الخبرين ، و اختصاصها بصورة التكافؤ بينهما من جميع الوجوه ، و مرجع التقريب الاول الى التمسك بالدليل ، و مرجع الثانى الى التمسك بالاصل ، حيث انه بعد فقد اطلاقات التخيير و كون المتيقن وجوب الاخذ باحدهما اما تخييرا او تعيينا يصير الخبر الراجح متيقن الحجية ، و المرجوح مشكوكا ، فيدور الامر بين التعيين و التخيير ، و قد عرفت اننا ان الدوران بينهما فى مقام الحجية مقتضى لحكم العقل بالتعيين .
و الغرض من عقد هذا الفصل انما هو لبيان البحث عن التقريب الاول ،
فنقول : استدلال الشيخ (قده) لاثبات التعدى بامور .

(الاول) الترجيح بالاصدقية فى المقبولة ، و بالاثنية فى المرفوعة ، و تقريب الاستدلال ان فى كل واحد من الاصدقية و الاوثنية جهتان ، الاولى جهة النفسية ، و الثانية جهة الارائة و الكشف ، فجعلهما مرجحا يحتمل ان يكون من الجهة الاولى ، و يحتمل ان يكون من الجهة الثانية ، فعلى الاول فتكونا مرجحين تعبدا ، و على الثانى فمن باب كونهما موجبين للاقربى الى الواقع ، لكن الظاهر فى مقام الاطلاق هو جعلهما مرجحا من الجهة الثانية ، فحيث يتعدى الى كل ما يوجب اقربىة الخبر الى الواقع كالمقول باللفظ بالنسبة الى المنقول بالمعنى و هو المطلوب .

(الثانى) تعليل الامام عليه السلام للزوم الاخذ بالمشهور بقوله : فان المجمع عليه لا ريب فيه ، و تقريب الاستدلال ان المراد بعدم الريب ما عدمه بقول مطلق بان يكون الجهات الموجبة للريب بكلها منتفية عنه ، و ما عدم الريب بالاضافة الى ما فيه الريب ، بان كان كل واحد من الخبرين مشتملا على تسعة جهات من الريب ، و اختص احدهما بجهة عاشرة منتفية فى الاخر ، فالشتمل على تسعة جهات

يكون مما لا ريب فيه بالقياس الى المشتملة على العشرة .
 لاسبيل الى الاول لامور منها ظهور السؤال في كون السائل في مقام التحير ، ولاحيرة مع فرض انتفاء الريب من جميع الجهات لصيرورة الخبر حينئذ قطعيا ، و منها فرض التعارض في الخبرين المنبئ عن التحير ، و منها استشهاد الامام بحديث التثليث فانه لو كان المراد بما لا ريب فيه ، ما لا ريب فيه بقول مطلق لكان مقابله بين الغي ، و ظاهر استشهاد الامام عليه السلام بحديث التثليث بعد تنليته عليه السلام هو ان يكون ما فيه الريب داخلا في المشتبهات . و منها فرض الراوى تساويهما في الشهرة ، و هو لا يتم مع فرض كون المنفى عنه الريب قطعيا ، فلا بد من حمل نفى الريب الى الاضافى ، بمعنى ان الخبر الذى لا ريب فيه بالنسبة الى مقابله و لو كان فيه الف جهة من الريب متعين في مقام الاخذ ، و لو كان المنشأ لانتفاء الريب عنه من غير جهة موافقته مع الشهرة ، فثبت التعدى و هو المطلوب .

(الامر الثالث) تعليلمهم عليه السلام لتقديم الخبر المخالف للعامه بقوله عليه السلام « ان الحق و الرشدي خلافهم » و تقريب الاستدلال ، ان المراد من كون الرشدي خلافهم اما من جهة كون الحق في مخالفتهم دائما ، او من جهة كونه في مخالفتهم غالبا ، لاسبيل الى دعوى الاول لبطلانها بالوجدان ، فتعين الثانى ، فيصير حاصل التعليل ان المخالفة مرجحة لكون المخالف اقرب الى الواقع ، فكلما كان اقرب الى الواقع يتعين الاخذ به و لو لم يكن منشأ اقربيته هو المخالفة مع العامة و هو المطلوب .

قوله : ولا يخفى ما فى الاستدلال بها (الخ) ، اورد على كل واحد من الامور المتقدمة ، اما على الاول فبامرير (الاول) ما اشار اليه بقوله : « فان جعل خصوص شئى » (الخ) ، و حاصله انه قد عرفت ان فى الاصدقية والوثقية جهة نفسية و جهة كشف ، و لا يمكن ان يستكشف من جعلهما مرجحا كون تمام الملاك فيه هو جهة الكشف و الارائة ، و دعوى الظهور ممنوعة ، بل يحتمل احتمالا قريبا كون الجهة الاولى ايضا لها دخل فى ذلك ، كما ان الامر فى

الحججة كذلك، و لذا لا يتعدى القائل بحججة الخبر من باب الظن الى حججة كل ما افاد الظن و لولم يكن من الخبر كالرمل و نحوه .

(الثانى) ما اشار اليه بقوله : « و لاسيما قد ذكر فيها » (الخ) . و حاصله انه لو سلمنا ظهوره فى كون جعلهما مرجحا من الجهة الثانية اعنى جهة الكشف و الارائة لكنه معارض ببعض المرجحات الاخر من الصفات المذكورة، مع هاتين الصفتين كالا و رعية و الافقهية و الاعدلية التى لا تحتمل الا التعبد ، **اما الاولى** فلان الورع و الاورع مشتركان فى انتفاء ما هو داع الى التعمد على الكذب ، و فى احتمال الخطاء فليس جهة تقديم الاورع من باب اقربية خبره الى الواقع فلا يحتمل فيه الا التعبد ، و **اما الثانية** فلان الافقهية انما هى بكون الانسان اشدا استنباطا فر بما يكون غير الافقه اصدق فى كلامه و اوثق، و **اما الثالثة** فلما ذكر فى الاورعية .

هذا بيان مراده، و لا يخفى ما فيه **اما اولا** فبمنع عدم احتمال غير التعبد فى الصفات المذكورة ؛ ضرورة احتمال كون الملاك فى التقديم بها انما هو جهة الاقربية، **اما الاول** فلوضوح كون الاورع من حيث شدة ورعه اشد اهتماما فى مراعات الواقع فى نقله ، بحيث لا ينقل الا ما اطمئن اطمينا اشد و اكثر من اطمينان الورع بنقله، و كذا الاعدلية، و **اما الافقهية**؛ فلكون الافقه اكثر تبعا من غيره بحيث يعرف الغث عن السمين، و ما ذكر من ان الافقهية عبارة عن كون الانسان اشدا استنباطا و ان كان صحيحا، الا ان الاشدية فى الاستنباط انما يحصل من كثرة الممارسة فى مبادئ الاستنباط بحيث قلما يتفق حصولها بلا تو فر الباقي فى مقدمات الاستنباط كما لا يخفى .

و **اما ثانيا** فلو سلم كونها مما لا يحتمل فيها غير التعبد لكن عدم احتمال غير التعبد فيها لا يوجب صرف ظهور غير ها مما يحتمل فيه غير التعبد ، و كان بمقتضى اطلاقه ظاهرا فى كون الملاك فيه جهة الاقربية ، و محل الاستشهاد هو تلك الصفات لا ما لا يحتمل فيها غير التعبد، و **لعله** الى ذلك اشار بامر به بالفهم.

ثم التحقيق ان يقال : الحق عدم جواز اثبات التعدى بالاصدقية و الاوثقية ، اما بالاولى فلما عرفت من منع كونها مرجحا لكونها من صفات الراوى لا الرواية ، وكون مورد الترجيح بها عند الحكومة و على تقدير التسليم منع الا طلاق عن الترجيح بها حتى فى حال عدم التمكن من لقاء الامام عليه السلام حسبما تقدم واما بالاثوقية فلما عرفت من ضعف المرفوعة ، هذا على ماهو التحقيق واما على تقدير الالتزام بمرجحتهما فالاقوى هو التعدى ؛ لحصول الاطمينان بعدم ملاك فى الترجيح بهما الا الاقربىة الى الواقع كما لا يخفى .

واورد على الثانى بقوله « واما الثانى فلتوقفه » (الخ) . وتوضيحه ان الشهرة فى الصدر الاول ما كانت بالمعنى المصطلح عليها عند المتأخرين ، بل هى كما افاده الشيخ (قده) فى مبحث الظن بمعناها اللغوى المأخوذة من سيف شاهر بمعنى ظاهر ، و يؤيده التعبير عنها بالمجمع عليه فى التعليل حيث قال عليه السلام « فان المجمع عليه لا ريب فيه » .

ولا يخفى ان شهرة الرواية بين الرواة ، و تكثر ضبطها فى الاصول ، و توفر الاعتناء بشأنها مما يوجب العلم او الاطمينان و الوثوق بصدورها ، و مع حصول العلم و الاطمينان يصح بالاستغراق العرفى ان يقال : انها مما لا ريب فيه ، فحينئذ فيتعدى الى كل ما يطمئن بصدوره ولو من غير جهة الشهرة ، لكنه غير التعدى الى كلما يوجب الاقربىة الى الواقع الذى هو المدعى .

هذا مضافا الى المنع عن اصل كونها مرجحا ؛ لاحتمال ان تكون الاخذ بالمشهور من جهة كونها معينة للحجة ، فيكون من باب الدوران بين الحججة و اللاحجة كما تقدم ، لكن ما ذكر من التعدى على تقدير تسليم كون الشهرة مرجحا كما هو واضح .

واورد على الثالث بقوله « و اما الثالث فلا احتمال » (الخ) . و توضيحه ان جعل المخالفة مرجحا معللا بكون الرشد فى خلافهم لا يخلو عن احد احتمالات . (الاول) التعبد ، و لكنه يبعده التعليل ، (الثانى) كون نفس مخالفتهم

بماهى مخالفتهم رشا و لو كان قولهم مطابقا للواقع ، فى زاحم مصلحة الواقع مع المصلحة الطارية من طرو عنوان مخالفتهم لكنه يقدم الثانى بملك كونها اقوى .
 (الثالث) كون الرشا فى خلافهم من جهة غلبة الاىصال الى الواقع بمخالفتهم ؛
 لكون اقوالهم غالب المخالفة مع الواقع ، (الرابع) كون الرشا فى مخالفتهم من جهة دوام الاىصال الى الواقع بمخالفتهم . (الخامس) انفتاح باب التقية فىما وافقهم .

لاسىل الى الاحتمال الاول لبعده مع التعليل ، ولا الى الرابع لعدم السبيل الى دعوى دوام مخالفتهم مع الواقع ، فحىئذ فلا بد من الحمل على الثانى بالتزام كون الرشا فى نفس مخالفتهم ، او الى الثالث او الى الخامس ، و مع تساوى الاحتمالات فلا مرجح فى البين ، فلا يتم الاستدلال .

مضافا الى عدم تمامية الاستدلال على كل احتمال ، اما على الاحتمال الثانى فواضح ، ضرورة كون الرشا فى نفس مخالفتهم بمصلحة موجبة له ليس تعليلا بعلة عامة بحيث يدخل فى المنصوص العلة ؛ ضرورة كون التعليل بالعلة المتخصة بالمورد و هذا ظاهر .

و اما على الاحتمال الثالث فلان غلبة الاىصال الى الواقع بمخالفتهم ، كون اقوالهم غالب المخالفة مع الواقع مما يوجب الاطمىنان بوجود خلل فى الخبر الموافق لهم المعارض مع الخبر المخالف ، اما من جهة السند ، او من حيث جهة الصدور ، و من المعلوم كون الوثوق به مضر بحجىته ، فتعىن الاخذ بالمخالف ، فىتعدى منه الى كلما يكون مثله كما تقدم فى الشهرة ، ولا يمكن القول بكون غلبة الاىصال الى الواقع فى نفسها و لولم يحصل منه الاطمىنان بالصدور يكون مرجحا لكونه الرشا ، فىتعدى منه الى كلما يكون رشا غالبيا و ان لم يحصل منه ، و ذلك لانه لا معيار حىئذ فى تحديد الرشا ، و تعىن كون اى حد من غلبته هو المرجح حتى فىتعدى عن الرشا الحاصل فى مورد مخالفتهم الى غيره من الموارد و اما على الاحتمال الخامس فلما تقدم فى الاحتمال الثالث ، و ذلك

ظاهر لحصول الاطمينان بوجود خلل في الخبر الموافق معهم سندا، او جهة من جهة موافقته معهم مع معارضته مع الخبر المخالف لهم لولا القطع بصدوره كذلك ، كما لا يبعد دعواه بالقياس الى الصدر الاول لقلّة الوسائط، و معرفة الخبر الصادر ثقة عندهم كما يدل عليه قول بعضهم حين اجوبه الامام لبعض السائلين «انه اعطاء من جراب النورة» هذا .

واورد عليه بان نفس موافقة الخبر معهم مع معارضته مع الخبر المخالف لهم لا يوجب الاطمينان بوجود خلل فيه سندا، او جهة الا مع حصول الوثوق في الخبر المخالف من حيث السند و الدلالة و الجهة ، و حصول الوثوق بجهاته الثلاث بمجرد كون الاخر موافقا معهم مع معارضته مع الخبر المخالف ممنوع .

قوله: هذا مع ما في عدم بيان الامام عليه السلام (الخ). اراد بذلك ان يستشهد لعدم التعدي في مقام الاستشهاد لاثباته بامرین، (الاول) ما اشار اليه بقوله «هذا مع ما في عدم بيان الامام (الخ) ، و وجه دلالته على ان المدار في الترجيح على المرجحات المنصوصة هو سكوت الامام عليه السلام في مقام البيان ، حيث سأل السائل عن مطلق المتعارضين فاجابه بالخصوصية و الثاني ما اشار اليه بقوله : « و ما في امره بالارجاء (الخ) ، و وجه دلالته على المطلوب ان فرض الراوى التساوى بين الخبرين في المزايَا المذكورة في الرواية يدل على فهمه الخصوصية، و امره عليه السلام حينئذ بالارجاء من دون التنبيه على الكلية يدل على ان الاعتبار في الترجيح انما هو بخصوص المرجحات المذكورة دون غيرها و الا يلزم نقض الغرض .

قوله : ثم انه بناء على التعدي (الخ). بناء على التعدي من المرجحات المنصوصة يكون في المسألة اقوال .

(احدها) التعدي الى كلما يوجب الظن الشخصي بالصدور، او الواقع و هو المنقول عن البعض ، و (ثانيها) التعدي الى كلما يوجب الاقربية النوعية بالصدور او الواقع، و هو مختار الشيخ (قده). و (ثالثها) عدم الاقتصار الى الاول

ولا الى الثانى ، بل التعدى الى كل مزىة و لولم تكن موجبا للظن بالصدور او الواقع ، و لا للاقربىة و هو مختار المصنف .

واستدل له بان الصفات المذكورة فى الاخبار على ثلاثة طوائف .
 منها ما يكون الترجيح لها بلحاظ الظن بالصدور ، و ذلك كالاصلدية والاثنية ،
 و منها ما يكون بلحاظ الاقربىة ، و ذلك كموافقة الكتاب و مخالفة العامة ، و منها
 ما لا يكون بلحاظ الاول و لاسنات الثانى ، و ذلك كالا و رعىة و الاقربىة ، فعلى
 التعميم لوجه فى الاقتصار على الاول ، و لاسنات الثانى ، بل لابد من الالتزام بالتعميم
 هذا خلاصة مرامه ، و فىه ما لا يخفى ، اما اولاً فلان المناط فى الترجيح
 بالاورعىة و الاقربىة ايضا هو الاقربىة ، و قد تقدم ووجهه ، و ثانياً انه على تقدير
 كون المناط فىهما غير الاقربىة لا يصح التعدى منهما لعدم العلم بمناطهما ، فىنحصر
 فى الاقربىة او الظن بذى المزىة .

قوله : و توهم ان ما يوجب الظن (الخ) . هذا اشارة الى دفع توهم
 يورد على التعدى فى ما يوجب الظن بالصدور ، و توضيح التوهم يتوقف على مقدمة ،
 وهى ان حجىة الخبر اما من باب حصول الظن الشخصى منه كما اذا ثبت حجىته
 بدليل الانسداد ، او من باب الظن النوعى المطلق ، او المقيد بعدم قيام الظن على
 خلافه ، فعلى الاول فمع حصول الظن الشخصى بصدور احد الخبرين يستحيل
 الظن بصدور الاخر فىما يعلم اجمالاً بكذب احدهما ، و على الثانى فلان مانع من
 حجىة كليهما من باب الظن الا ان احدهما يسقط عن الحجىة الفعلية بسبب المعارضة
 و على الثالث يستحيل حجىة الخبر المخالف الذى قام الظن على عدم صدوره ،
 و مبنى التوهم هو الاخذ بالاحتمال الاول او الاخير . و مبنى الجواب هو
 الاخذ بالاحتمال الثانى ، حيث انه قد ثبت فى باب حجىة الخبر كون حجىته من
 باب الظن النوعى المطلق ، لا الظن الشخصى ، و لا النوعى المقيد بعدم قيام
 الظن على خلافه فىسقط التوهم رأساً ، هذا مضافاً الى انه مع الالتزام بالظن
 الشخصى او النوعى المقيد ليس الظن بصدور احدهما موجبا للظن بعدم صدور

الآخر مطلقاً، لأنه مع عدم العلم بكذب أحدهما يمكن أن يحصل الظن بصدورهما معاً، بل القطع بصدورهما مع العلم بمخالفة أحدهما مع الحكم الواقعي كما إذا كان تقيّة أو بعدم ارادة ظهوره أو عدم ارادة ظهورهما معاً .

قوله: نعم لو كان وجه التعدى (الخ). هذا استدراك عما ذكره أولاً من الاستشكال على الاقتصار بما يوجب الظن، أو الاقربية، و لزوم التعدى الى كل مزية، و حاصله انه لو كان المراد من الاقوى هو الاقوى فى مقام الدليلية كما يشعر به وصف الدليل بالاقوائية يوجب الاقتصار فى التعدى على ما يوجب القرب سندا أو جهة، و لا يجوز التعدى الى المرجحات المضمونية كالشهرة الفتوائية؛ وذلك لانصراف الاقوى عنها أو لكون المتيقن منها هو الاقوى فى مقام الدليلية و المراد بالدلالة فى قوله: اقوى دلالة هو الدليلية .

قوله: فافهم اشارة الى انه يمكن ان يقال: ان المتيقن من معقد الاجماع هو الترجيح بما يكون اقوى فى مقام الدلالة و الظهور لامطلق الاقوى فى الدليلية، فحينئذ فلا يشمل مقام السند و الظهور ايضا .

قوله: فهل التخيير أو الترجيح يختص به ايضا (الخ). الكلام يقع تارة فى تعارض النص و الظاهر، و الاخرى فى تعارض الظاهر و الاظهر، اما الاول فلا اشكال و لا خلاف فى خروجه عن مورد الترجيح، و عدم التزام احد فيه الى المرجحات، و سيظهر وجهه، و اما الثانى كما اذا ورد دليلان كان احدهما نصا فى الرخص، و الاخر ظاهراً فى الحرمة، ففيه قولان، احدهما هو المشهور و هو خروجه عن الاخبار العلاجية و تعين الاخذ بالظاهر، و الثانى كونه محلاً للرجوع الى المرجحات، و هو المنسوب الى شيخ الطائفة فى الاستبصار، و المحقق القمى فى القوانين، و بعض المحدثين .

قوله: و يشكل بان مساعدة العرف (الخ). و حاصله هو المنع عن عدم صحة السؤال و لو كان العرف مساعداً على الجمع و التوفيق، و كان التوفيق بينهما مرتكزا فى اذهانهم، و ذلك اما بملاحظة التحير فى الحال و ان كان يزول

عرفا بحسب المآل او بملاحظة التحير فى الحكم الواقعى و ان لم يكن متحيرا فيه ظاهرا .

قوله: مع امكان ان يكون (الخ) . هذا من تنمة الجواب المتقدم ، و هو جواب عمايرد على الجواب المذكور، و **حاصل الايراد** ان السؤال و ان كان صحيحا باحد الوجهين المذكورين الا انه لاحاجة اليه مع زوال التحير عند ابناء المحاورة، و **حاصل الجواب** ان المحوج هو احتمال الردع من الشارع.

قوله: اللهم الا ان يقال (الخ) . حاصل ما افاده فى الاستدلال للقول المشهور وجوه، (الاول) ما اشار اليه، **بقوله: ان التوفيق فى مثل الخاص و العام (الخ)،** و حاصله كشف السيرة القطعية عن وجود مخصص متصل بالاخبار العلاجية حاليا او مقاليا قدسقط بعد الصدور و لم تصل الينا ، او عن مخصص منفصل، و **اورد عليه** بان توفر الدواعى فى المقام قاض بانه لو كان قرينة لنقل الينا اذا كان لفظيا ، و على تقدير عدم توفرها فالكشف ممنوع ، (الثانى) ما اشار اليه **«بقوله : لولا دعوى اختصاصها به»** و حاصله هو الاستدلال المتقدم الذى عبر عنه **«بقوله: وقصارى ما يقال (الخ) ،** و هو دعوى اختصاص الاخبار العلاجية بغير مورد تعارض النص و الظاهر، و الظاهر و الاظهر، (الثالث) ما اشار اليه **«بقوله : او دعوى الاجمال» (الخ) .** و حاصله دعوى اجمال اخبار العلاج، و كون المتيقن منها هو غير موارد الجمع العرفى، و هذا ايضا هو الذى منعها **«بقوله : و دعوى ان المتيقن منها غيرها» (الخ) .**

قوله : فتأمل اشارة الى ما ذكرنا من منع الوجه الاول، و كون الوجهين الاخيرين هو اللذين منعهما سابقا بلا تفاوت اصلا .

و التحقيق هو خروج موارد الجمع العرفى عن مورد اخبار العلاج ، و ذلك لحكومة النص او الاظهر على الظاهر .

و توضيح ذلك ان التعارض بينهما لا يخلو عن احد محتملات، (الاول) ان يكون بين سنديهما بان يكون التعبد بسند النص او الاظهر معارضا بالتعبد

بسند الظاهر ، (الثانى) ان يكون بين دالتيهما ، (الثالث) ان يكون بين دلالة النص او الاظهر و بين سند الظاهر ، (الرابع) ان يكون بين سنديهما و دلالة الظاهر .

والمتعين منها هو الاخير ، و ذلك لعدم التعارض بين سنديهما كما لا يخفى ، و لا بين دالتيهما لعدم المعارضة بين النص او الاظهر و بين الظاهر ، و لا بين دالتيهما و بين سند الظاهر، فمع تعين الاحتمال الاخير .

فنقول انعقاد الظهور فى الظاهر معلق على عدم قيام حجة اقوى على خلافه ، فظهوره متوقف على عدم حجية النص او الاظهر ، و وجوب التعبد بسنديهما غير معلق على عدم الظهور فى الظاهر، فحجية النص او الاظهر تنجزى، و حجية الظاهر تعليقى، و معلوم انه عند الدوران بين التنجزى و التعليقى يجب تقديم الاول، و قد تقدم وجهه فى هذا الكتاب مرارا .

و حاصله انه لو لم يقدم الاول و انعكس الامر و قدم المقتضى التعليقى على التنجزى يلزم اما الدور او التخصيص بلا مخصص ؛ ضرورة ان المخصص لرفع اليد عن التنجزى ان كان هو ذاك المعلق على قيام التنجزى فيكون دورا ؛ لان عدم حجيته متوقف على حجية الظهور التعليقى المتوقفة على عدم حجية التنجزى و ان لم يكن المخصص هو ذاك التعليقى ، و المفروض عدم مخصص اخر فى البين، فيلزم ان يكون التخصيص اقتراحيا .

والحاصل انه بدليل وجوب التعبد بسند النص او الاظهر يرفع موضوع دليل حجية الظهور، لانتفائه بقيام حجة اقوى على خلافه، فان شئت فقل: دليل حجية سندهما و ارد على دليل حجية ظهور الظاهر، و ان شئت فقل: بكونه حاكما عليه، و لب المعنى هو ما ذكرناه .

قوله: و قد ذكر فيما اشبه الحال (الخ). هذا فى الحقيقة راجع الى البحث عن تعارض الاحوال ، حيث يدور الامر بين رفع اليد عن ظهور العام فى العموم، او عن ظهور المطلق فى الاطلاق ، و ان شئت فقل: اما عن اصالة

العموم، و اما عن اصالة الاطلاق، او ان شئت قل : الامر يدور بين التخصيص و التقييد ، و مآل الكل واحد ثم ان الاصول التى تكون مرجعا فى ذاك الباب اما اصول لفظية معينة كاصالة الحقيقة، و عدم التقييد و التخصيص، و اما اصول مرادية كما فيما اذا دار الامر بين كون مراد المتكلم هو المعنى الحقيقى ، او المجازى بعد امتيازهما، فباصالة الحقيقة اذا تعين مراده تكون اصلا معينا للمراد و تفصيل ذلك موكول الى باب البحث عن تعارض الاحوال .

قوله : منها ما قيل فى ترجيح ظهور العموم (الخ) . المستدل بهذا لترجيح ظهور العموم، و تقديم التقييد على التخصيص هو الشيخ (قده)، و توضيح استدلاله يتوقف على مقدمة، و هى ان ظهور المطلق فى الاطلاق هل هو متوقف على عدم البيان فى مقام الخطاب، او عدمه على الابد قولان، او لهما مختار المصنف و ثانيهما مختار الشيخ، و قدم تفصيل ذلك، و الاستدلال من الطرفين فى باب المطلق و المقيد، فعلى مختار الشيخ (قده) يكون عدم البيان ابدأ من اجزاء مقتضى ظهور المطلق، اذ به يتحقق ظهوره بحيث لو ورد بيان و لو فى غير مقام الخطاب يستكشف عدم ظهوره فى الاطلاق، لعدم تمامية مقتضيه .

اذا عرفت ذلك فنقول حاصل استدلاله انه بناء على ما هو التحقيق فى المطلق يكون ظهوره تعليقيا معلقا على عدم البيان، و ذلك بخلاف ظهور العام، حيث انه تنجيزى مستند الى الوضع غير معلق على عدم التخصيص، بل التخصيص مانع لانه جزء من المقتضى، فحينئذ لو قدم التقييد يكون مستندا الى صلاحية العام، لان يكون مقيداله، و لا يكون بلاوجه، و لو عكس الامر يكون التخصيص اما بلاوجه، او بوجه دائر؛ ضرورة ان المخصص ان كان ذاك المطلق يلزم الدور حيث ان ظهوره متوقف على كونه مخصصا للعام، و الا فلولم يكن مخصصا لكان العام بيانا له فلا ينعقد ظهوره، و كونه مخصصا له متوقف على ظهوره المتوقف على كونه مخصصا و ان لم يكن ذاك المطلق مخصصا، و المفروض عدم وجود مخصص اخر، فيلزم التخصيص اقتراحاً، و على القول المنسوب الى المشهور من

كون المطلق هو الحصة الشائعة فظهور كليهما تنجزى لكونهما مستندا الى الوضع ، لكن يقدم التقييد ايضا لكونه اغلب .

قوله: و فيه ان عدم البيان (الخ) . حاصل اعتراضه الاول منع المبنى اعنى كون عدم البيان الذى جزء من المقتضى فى مقدمات الحكمة عو عدم البيان الى الابد، بل هو عدمه فى مقام التخاطب، و يترتب عليه انه لو كان العام وارداً فى مقام التخاطب لثم ما ذكره من عدم انعقاد الظهور فى المطلق و لو لم يكن كذلك، و كان منفصلا عنه سواء كان واردا قبله او بعده ، فيتم مقدمات الحكمة فى الاطلاق، و ينعقد الظهور، فلا بد من ملاحظة الاقوائية حينئذ، فان كان احدهما اظهر يقدم على الاخر، و لو كان الاظهر هو المطلق، و مع التساوى فى الظهور فيتعارضان فلا يكون استناد ظهور العام الى الوضع منشاء لتقديمه على ظهور المطلق فى الاطلاق لكونه مستندا الى قرينة الحكمة .

و حاصل اعتراضه الثانى هو منع غلبة التقييد على التخصيص، مع كون التخصيص بمشابة قد قيل ما من عام الا و قد خص .

والتحقيق فى المقام ان يقال ان الدوران اما يكون بين العموم الوضعى و الاطلاقى ، و بعبارة اخرى بين العموم الثابت بسبب الوضع و بين الثابت بمقدمات الحكمة ، سواء كان مقتضى المقدمات هو العموم او التعيين ، اذ هي ينتج فى كل مقام ما يناسبه كما تقدم شرحه فى باب المطلق و المقيد، و اما يكون الدوران بين العمومين اللفظيين ، و اما يكون بين ما يثبت من مقدمات الحكمة بعضه مع بعض .

اما الاول فالحق هو مختار الشيخ (قده)، لكن لابهذا المعنى المتوهم من كلامه من كون انعقاد ظهور المطلق متوقفا على عدم البيان الى الابد حتى يمنع التوقف بكفاية انعقاده بعدم البيان فى مقام التخاطب ، بل بمعنى توقف التشبث بالاطلاق على عدم ما لو كان فى مقام التخاطب لكان بيانا الى الابد، **وتوضيح** ذلك انه لا اشكال فى انعقاد الظهور بعدم البيان فى مجلس التخاطب ، و لكن

هل يتوقف حجتيه و وجوب التعبد به على عدم البيان الى الابد ام لا ، بل يكون البيان المتأخر عن مقام التخطاب مانعا عن حجتيه كالمخصص المنفصل بالنسبة الى العام ، و بعبارة اخرى بعد انه لا اشكال فى ان عدم البيان الى الابد ليس من اجزاء مقتضى انعقاد الظهور هل هو جزء من مقتضى حجتيه ، او يكون مانعا عنه (وجهان) ، اقواهما الاول ، و ذلك لقصور المقتضى و عدم تماميته من ان يشمل حتى مع ورود البيان فى غير مقام التخطاب ، فىكون حجتيه معلقا على عدم البيان الى الابد فحينئذ يدور الامر بين المقتضى التنجيزى ، و التعليقى لكن فى مقام الحجية ، فىكون تقديم المطلق على العام موجبا للتخصيص ، اما عن غير مخصص او بوجه دائر من دون عكس ، و لعل مراد الشيخ (قده) ايضا هو ذلك ، لاما نسب اليه فى المتن ، **وان شئت فقل** : اصل انعقاد الظهور فى المطلق يتوقف على عدم البيان فى مقام التخطاب ، لكن بقاء ظهوره فى الاطلاق بحيث يصح التمسك به مشروط على عدم البيان الى الابد بحيث كلما ورد بيان يكون واردا عليه و رافعا لموضوعه ، فحال العامل به قبل ورود المقيد كحال العامل بالاصل قبل ورود الدليل ، فكما لا يبقى للعمل بالاصل مورد بعد ورود الدليل اذ هو دليل حيث لا دليل فكذا لا يبقى للمطلق ظهور يتمسك به بعد ورود ما يقيده ، فكما انه بعد ارتفاع الدليل يكون المرجع ايضا هو الاصل فكذا بعد ارتفاع المقيد بالنسخ مثلا يكون المرجع هو ظهور المطلق .

و اما الثانى اعنى تعارض الظهورين المستندين الى الوضع فلا اشكال ان الظهور فى نفسه قابل للتشكيك بالوجدان لكونه عبارة عن كاشفية للفظ اما بسبب الوضع او بمقدمات عقلية فى تعيين المراد ، و من المعلوم بلوغ الكشف الى مرتبة لا يحتمل فيه الخلاف ، و هو عبارة عن النص .

فمراتب الظهور يتفاوت الى ان تنتهى الى النص ، و ليس منشاء قابليته له هو الوضع لاستواء الظهورين المتفاوتين فى استنادهما الى الوضع ، بل لا بد ان يكون بسبب امر خارج عن الوضع **وهو** يكون باحد امرين **احدهما** احتفاف

احد الظهورين بما يوجب اقوائته، و الاخر احدهما بما يوجب ابعديته عن ارادة مدلوله الوضعى و اقربيته بالنسبه الى ارتكاب خلاف الظاهر و لقبول التأويل ، ثم ما يوجب احد الامرين **اما** امور شخصية توجد فى قضايا شخصية تابعة لوجودها المعبر عنها بالمرجحات الشخصية و ليس البحث عنها، و انما هى فى كل مقام تابع لتحقيقها، يختلف ذلك بحسب المقامات ، و **اما** امور نوعية مثل كون الغلبة مع احد الظهورين و هى المسمات بالمرجحات النوعية ، فان كان فى احدهما ما يوجب اقوائته ، او اقوائية الاخر منه فيقدم الاقوى ، و لو لم يكن كذلك و تساويا فى الظهور فيتعارضان و هكذا الكلام فى تعارض الظهورين المستندين الى مقدمات الحكمة .

قوله : و منها ما قيل فيما اذا دار الامر بين التخصيص و النسخ (الخ).
لا يخفى ان العام اما يكون متقدما على الخاص ، او يكون بالعكس ، و على التقديرين فلا يخلو **اما** ان يقال : بكون اصالة عدم النسخ اصلا عمليا يكون مرجعه الى الاستصحاب ، **او يقال** : بكونه اصلا لفظيا مرجعه الى اصالة العموم بالنسبة الى الازمان كما هو الاقوى ، **فعلى الاول** فلا يبقى مجال للتعارض لعدم المعارضة بين الاصل و الدليل ، **وعلى الثانى** فالمنقول عن الشيخ (قده) هو تقديم التخصيص على النسخ لغلبة التخصيص و ندرة النسخ .

واورد عليه بوجهين ، **الاول** ان دلالة العام على استغراق الافراد يكون بالوضع ، و دلالته على عموم ثبوت الحكم فى كل فرد بالقياس الى جميع الا زمان يكون بالاطلاق ، فيصير من صغريات دوران الامر بين التخصيص و التقييد ، و مقتضى ما افاده (قده) من تنجيزية الاول و تعليقية الثانى هو رفع اليد عن الا طلاق و الاخذ بالعموم .

الثانى ان غلبة التخصيص انما يصير منشاء لتقديم التخصيص اذا صار من قبيل القرائن المكتنفة بالكلام ، بحيث صار موجبا لو هن الظهور فى العموم الافرادى ، و اقوائية ظهور الكلام فى الاستمرار ، و صيرورته كذلك متوقفة على

كونه مرتكزا فى الاذهان كذلك، و الافمع عدم الارتكاز بهذه المشابه فليس منشاء لاقوائية ظهور الكلام فى الدوام و ان افاد الظن بالتخصيص، لكن صرف صيرورة التخصيص مظنونا لا يوجب و هنا فى ظهور الكلام فى العموم و لاقوائية ظهوره فى الدوام .

هذا خلاصة مرآة، وربما يقال: بعدم امكان المعارضة بين الظهورين و ذلك لكون الظهور فى الدوام فى طول الظهور فى العموم؛ ضرورة ان اكرم العلماء يدل اولا على وجوب اكرام كل فرد من العلماء و هذا مستند الى الوضع، ثم الظاهر من وجوب الاكرام الثابت لكل فرد هو كونه على سبيل الدوام، فمالم يدل على العموم الافرادى لم يثبت موضوع العموم الازمانى، فاذا كان فى طوله فعند الدوران بين النسخ و التخصيص لو قدمنا التخصيص و قلنا بخروج هذا الفرد المعلوم خروجه المرددين كونه ناسخا او مخصصا عن تحت حكم العام لا يمكن حفظ العموم الازمانى؛ اذ ظهوره بالنسبة الى هذا الفرد على الدوام فرع مشمولية هذا الفرد لحكم العام .

لكن التحقيق تحقق العلم الاجمالى بوقوع احدهما اما النسخ و اما التخصيص، فحينئذ نقول: اما فيما اذا كان العام متقدما و الخاص متأخرا فلا ثمرة عملية لنا فى تشخيص كون الخاص المتأخر ناسخا او مخصصا؛ ضرورة وجوب العمل به هلى كل تقدير، و اما فى عكسه اعنى ما اذا كان الخاص متقدما و العام متأخرا فدار الامر بين كون الخاص المتقدم مخصصا او كون العام المتأخر ناسخا فيتحقق الثمرة فى كل واحد منهما حينئذ؛ ضرورة انه لو كان الخاص مخصصا لما كان الفرد المخصص محكوما بحكم العام، و كان علينا العمل على خلاف حكم العام بالنسبة اليه، و لو كان العام ناسخا لوجب علينا اجراء حكم العام على الخاص، و التحقيق فيه هو تقديم التخصيص؛ و ذلك من جهة و هن العموم بسبب غلبة التخصيص، بحيث لا يعجز التمسك به، اذرب عموم لا يمكن التمسك به من جهة كثرة المخصص او بجهات اخرى، و لانتتهى النوبة الى

الدوران بينه و بين تقييد الحكم فى ظهوره فى الدوام، و هذا هو الفارق بين المقام، و بين الدوران بين التخصيص و التقييد، حيث يحكم بتقديم التخصيص فى المقام دونه .

قوله: ثم انه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل (الخ). يمكن تقريب الاشكال بوجهين، (الاول) ان الدوران بين التخصيص و النسخ فيما اذا كان الخاص متاخرا عن العام غير معقول، لان الخاص المتاخر لو كان و روده قبل حضور وقت العمل بالعام فلا يحتمل فيه النسخ، بل المتعين حمله على التخصيص و لو كان و روده بعده فلا يحتمل فيه التخصيص، بل المتعين حمله على النسخ، **اما الاول** فلان من شرط النسخ هو ان يكون رافعا للحكم الثابت الفعلى و قبل حضور وقت العمل لا يكون كذلك، **و اما الثانى** فلان من شرط التخصيص ان يكون قبل زمان الحاجة الى العمل و بعد حضور وقت العمل بالعام يكون بعد زمان الحاجة الى العمل .

(الثانى) ان يقرب بالنسبة الى تخصيص الكتاب بالخصوصيات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، و تقريبه بعد الالتزام بعدم صلاحية الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل ان يقال: ان الامر فى تلك الخصوصيات دائر بين امرين اللذين كلاهما بعيد، (الاول) ان يحمل على النسخ و ذلك بعد الفراغ عن صحة النسخ عن الامام عليه السلام بالالتزام بكون انشاء النسخ عن النبي صلى الله عليه و آله لكنه ما ظهره على الناس عموما لمصلحة فى اخفائه، و اودعه الى الوصى ثم الاوصياء بعده عليهم السلام يظهرون على التدريج فى كل زمان تكون المصلحة فى اظهاره، و وجه بعد النسخ هو ندرته خصوصا فيما كان اظهاره عنهم عليهم السلام لاعن النبي صلى الله عليه و آله. (الثانى) ان يحمل على التخصيص مع الالتزام بكون العام الكتابى محفوظا بما يدل على تخصيصه، و كان عمل السابقين على صدور الخاص هو العمل بحكم الخاص من جهة اطلاعهم باكتناف العام بما يدل عليه على تخصيصه لكنه اختفى ذلك فآظهره الامام عليه السلام بالخاص، و وجه بعده هو عموم البلوى

بتلك القرائن المكتنفة على التخصيص بحيث لو كانت موجودة قبل صدور الخاص لتوفر الدواعى فى نقلها و ضبطها، بل يمكن دعوى العلم بعدم علم اهل العصر السابق و عملهم بهما و كونهم جائلين بهما .

قوله: فلامحيص فى حله من ان يقال (الخ). هذا جواب عن الاشكال بكلا التقريبين، و حاصله المنع عن لزوم كون المخصص قبل زمان الحاجة فى العمل بالعام، و ذلك لا يمكن كون السابقين على زمان صدور الخاص تكليفهم هو العمل بالعام ظاهرا لوجود مصلحة فى اخفاء المخصوصيات، او لمفسدة فى اظهارها، و هذا ليس بعادم النظر كما فى اخفاء التكاليف الكثيرة فى الصدر الاول من جهة اقتضاء المصلحة بيانها على التدريج، او لمفسدة فى بيانها دفعة، فحينئذ بعد ورود الخاص يستكشف كون الخاص خارجا عن حكم العام من الاول واقعا، و ان كان تكليف السابقين على صدور الخاص هو العمل بالعام حتى فى مورد الخاص ظاهراً، و هذا فى الحقيقة يرجع الى النسخ لكن لا بمعنى رفع الحكم الفعلى الواقعى الثابت، بل بمعنى رفع اليد عن اطلاق العمومات فى الاستمرار. و لكن التحقيق هو ارجاعه الى رفع الموضوع بالنسبة الى الحكم الظاهرى اعنى وجوب العمل بالعام قبل ورود المخصص، و لا يربط له بالنسخ اصلا، و **لعل قوله «فتفطن»** اشارة الى ذلك، و بهذا الجواب يدفع الاشكال بكلا تقريريه .

اما الاول فبعدم لزوم كون الخاص واردا قبل زمان الحاجة الى العمل بالعام كما هو واضح، و **اما** التقرير الثانى فبالمنع عن الحمل على النسخ، و لا على التخصيص مع الالتزام باكتناف العام بما يدل على تخصيصه و اختفائه بل بالحمل على التخصيص و لومع العلم بعدم احتفاف العام على ما يدل على التخصيص، و كون التكليف بالنسبة الى السابقين هو العمل بالعام .

قوله : واما اذا كان بين الزائد عليهما فتعينه ربما لا يخلو عن خفاء (الخ). اذا تعارض الاكثر من الدليلين فاما ان تكون نسبة احدها مع الاخر بعد

ملاحظة نسبه مع ثالث كنسبته اليه قبل ملاحظتها بان كانت النسبة قبل العلاج هي العموم من وجه و بعد العلاج ايضا عموم من وجه مثلا، او تنقلب النسبة بملاحظة العلاج عما كانت قبل العلاج، كما اذا كانت النسبة قبل العلاج هي العموم المطلق و بعد العلاج يصير عموما من وجه .

مثال الاول ما اذاورد يجب اكرام العلماء، و اخر يحرم اكرام الفساق،

و ثالث يستحب اكرام النحويين، فالنسبة بين الاول و بين كل واحد من الاخرين هو العموم من وجه، سواء لوحظ نسبه مع احدهما بعد لحاظها مع الاخر اوقبله.

و مثال الثاني ما اذا ورد اكرم العلماء، و يحرم اكرام الفساق منهم،

و يستحب اكرام النحويين منهم، فنسبة اكرم العلماء مع كل واحد مع الخاصين في نفسه قبل ملاحظة نسبه مع الاخر هي العموم المطلق لاختصية كل من دليلي تحريم اكرام فساقهم و استحباب اكرام نحويينهم من دليل وجوب اكرامهم، و

لكن اذا خصص العام باحدهما و لوحظ النسبة بين العام و بين الاخر ينقلب النسبة و تصير عموما من وجه، فاذا خرج عن عموم اكرم العلماء فساقهم يصير مفاد الدليل بعد التخصيص هو وجوب اكرام العلماء العدول، و النسبة بين العلماء العدول و بين النحويين من العلماء المطلق عدولا كانوا ام فساقا هي العموم من وجه، و مادة افتراق العلماء العدول هو العدول الغير النحوى، و مادة افتراق النحويين من العلماء هو الفساق من النحويين، و مادة الاجتماع هو العادل النحوى.

لا اشكال و لا كلام في القسم الاول ضرورة عدم تفاوت النسبة قبل

العلاج او بعده، و **اما الثاني** فهل يلاحظ نسبة كل خاص مع العام بماهو، و قبل ملاحظة النسبة بين العام و الخاص الاخر، و بعبارة اخرى يخصصون العام في درجة واحدة، او يلاحظ نسبة احد الخصوصيات معه بعد لحاظ نسبه مع الاخر، و الحاصل انه يعامل بينه و بين جميع الخصوصيات معاملة العموم المطلق كما في المثال المذكور آنفا، او يعامل مع واحد منهما بتلك النسبة ثم يلاحظ نسبه بعد تلك المعاملة مع الخاص الاخر و هكذا (**وجهان**) ظاهر بعض الاعلام و هو

الفاضل النراقى (قده) هو الثانى، حيث انه كثير اما يلاحظ العام مع احد الخاصين ثم يلاحظ العام المخصص به مع الاخر، و يحكم بكون النسبة بينهما عموما من وجه، و على ذلك يدور استدلاله فى الفقه، و التحقيق هو الاول .

اما اذا كانت الخصوصيات كلها ظنية و لم يكن بينها خاص قطعى ، فلا ينبغى الارتياح فيه؛ ضرورة تساوى نسبة العام مع الجميع فلا وجه لملاحظة نسبته مع احدها بعد ملاحظة نسبته مع الاخر، و لعل اطلاق كلامه (قده) منزل على صورة تكون بينهما خاصا قطعيا كما قال الشيخ (قده) ؛ ولا ظن انه يلتزم بذلك فيما اذا كان الخاصان دليلين لفظيين ، اذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع احدهما على ملاحظته مع الاخر .

و اما اذا كانت الخصوصيات بعضها قطعية و الاخرى ظنية فربما يجيئى توهم تقديم ملاحظته مع القطعى على ملاحظته مع الظنى منها، و غاية تقرير التوهم ان يقال: ان المخصص القطعى يكون كالمخصص المتصل فى مزاحمته لان عقاد ظهور العام فى العموم ، فيكون عدمه جزء لمقتضى انعقاد الظهور فى العام لا ان وجوده مانع عن حجية ظهوره بعد انعقاده، فاذا خصص العام بلاكتم الفساد القطعى الثابت بدليل لبي من اجماع او عقل فكانه قال: اكرم العلماء العدول، ولا اشكال فى انه لو ورد من اول الامر اكرم العلماء العدول او العلماء الغير الفساد ثم ورد يستحب اكرام النحويين منهم تكون النسبة بينهما عموما من وجه، **وهكذا** ما يكون فى حكمه، هذا **و لكنه** توهم فاسد، لان المخصص المنفصل لا يزاحم ظهور العام فى العموم بعد انعقاد ظهوره و لو كان قطعيا، غاية الامر انه مانع عن حجيته .

و توهم القطع بعدم استعمال اللام فى العموم مع القطع بالمخصص مدفوع بان المقطوع من القطع بالمخصص هو عدم ارادة الخاص القطعى من العام بالارادة الجدية ، و خروجه عنه فى مقام الحكم لاخروجه عنه فى الارادة الاستعمالية ، فمع القطع بكونه خارجا عن حكم العام صح ان يكون مرادا منه

الاستعمالية لافادة القاعدة الكلية، والقانون، لكى يرجع اليه عند الشك كما سبق تفصيله مستوفى فى مبحث العام و الخاص .

و كيف لا يكون كذلك مع كون العام حجة فيما بقى بعد التخصيص بالاتفاق، فلو لم يكن مستعملا فى العموم لم يكن وجه فى حجيته بعد التخصيص فى تمام الباقي لامكان ان لا يكون المستعمل فيه هو تمام الباقي بل دونه من المراتب ، فكل مرتبة دون مرتبة تمام الباقي يمكن ان يكون هى المستعمل فيه بعد نصب القرينة على عدم الاستعمال فى العموم؛ اذ لاقريئة معينة لمرتبة منها ، و اصالة عدم المخصص الاخر لا يوجب ظهور اللفظ فى كون المستعمل فيه هو تمام الباقي و ان كانت موجبة لتعين كون المراد هو التمام لكنه غير ظهور العام فى التمام كما لا يخفى .

فعلى هذا فلا بد من ملاحظة العام مع جميع الخصوصيات مطلقا كان الجميع ظنيا او كان بعضها قطعيا ، فمع ملاحظته مع الخصوصيات لا يخلو الامر من احد امور، (الاول) ان يكون التخصيص بمجموع الخصوصيات بحيث لا يلزم منه استيعاب العام ، او كون الباقي بعد التخصيص نادرا بحيث يعد التخصيص مستهجنا عرفا بل يكون الباقي بعد التخصيص اكثر او مساويا بناء على جواز التخصيص بالمساوى . (الثانى) ان يكون التخصيص بمجموعها بحيث لا يلزم التخصيص المستوعب لكنه يلزم التخصيص المستهجن عرفا، (الثالث) ان يكون من التخصيص المستوعب، اما فى الاول فاللازم تخصيص العام بكل واحد من الخصوصيات كان فيما بينهما خاص قطعى، او كان جميعها ظنية، و على الاخرين فلو كان بينها قطعى فيقدم على الظنى لانه المتيقن، و لو لم يكن بينها قطعى فلا بد من ملاحظة الترجيح بين العام و الخصوصيات من حيث السند لانتفاء الترجيح الدلالى بينهما بكون النسبة بين مجموع الخصوصيات و بين العام بالتباين، فحينئذ اما يكون الترجيح فى طرف الخصوصيات، او فى طرف العام او لا يكون ترجيح اصلا، وبناء على عدم الترجيح اما ان يختار الخصوصيات او يختار العام، فلو كان

الترحىح للخصوصيات بان كان المجموع منها ارجح من العام بحيث لا يكون فيها ما هو مرجوح بالقياس الى العام، او اختير الخصوصية بسبب فقد المرجح فى البين فاللازم طرح العام رأسا بحيث لا يعمل به اصلا، و لو كان الترحىح للعام، او اختير العام لفقد المرجح فلا يجوز طرح جميع الخصوصية ؛ اذ المعارض مع العام انما هو المجموع لا الجميع ، فيجب طرح المجموع و الاخذ ببعض منها، فحينئذ يقع تعارضا عرضيا بين آحاد الخصوصية بعضها مع بعض، فلو كان بين آحادها ترحىح يؤخذ بالراجح و يطرح المرجوح، و لولم يكن بينها ترحىح فيكون الحكم هو التخيير بين الاخذ بكل واحد منها الى حد لا يوجب التخصيص المستهجن، و طرح الاخر .

قوله: ما لا يلزم مع طرحه المحذور (الخ) ، يعنى يطرح ما لا يلزم مع طرحه محذور الانتهاء الى ما لا يجوز الانتهاء اليه اذا خصص العام بغير المطروح من الخصوصية .

قوله : و اصاله عدم مخصص آخر (الخ) . فيه تعريض على الشيخ (قده) حيث اعترف باثبات ظهور العام فى تمام الباقي بسبب اصاله عدم التخصيص لكنه منع عن جريانها للقطع بالتخصيص ، و قد تقدم تمام الكلام فى ذلك فى مبحث العام و الخاص .

قوله: هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة (الخ) . النسبة بين المتعارضات اما متحدة و اما متعددة ، فعلى الاول فاما ان يكون على وجه العموم المطلق كما تقدم فى الحاشية السابقة، و اما ان تكون على وجه العموم من وجه مثل اكرم العلماء، و لانكرم الفساق، و يستحب اكرام الشعراء، حيث ان نسبة كل واحد من الثلاثة مع الاخر بالعموم من وجه ، و لا اشكال فى حكمه من وقوع التعارض بينها فى مادة الاجتماع و هو العالم الشاعر الفاسق فيعمل بمقتضى قاعدة التعارض من التراجيح ، او التخيير ، و على الثانى اعنى ما اذا كانت النسبة متعددة بان كان عامين من وجه مع خاص من احدهما ، مثل اكرم

العلماء، ولا تكرم فساقهم، ويستحب اكرام العدول، حيث ان بين اكرم العلماء ويستحب اكرام العدول عموم من وجه، وبينه وبين لا تكرم فساقهم عموم مطلق ولا اشكال فى تقديم الخاص على العام فهل يلاحظ النسبة بين العامين من وجه منهما بالنظر الى حال قبل ورود المخصص فيعامل معهما معاملة العموم من وجه كما فيما اذا كانت النسبة متحدة حسبما تقدم، او يلاحظ بالنظر الى بعد ورود المخصص، فتقلب النسبة بينهما فيصير فى المثال المتقدم اكرم العلماء بعد تخصيصه بلا تكرم الفساق اخص من يستحب اكرام العدول، حيث ان العدول يشمل العلماء وغيرهم، ولكن العلماء بعد التخصيص يصير مختصراً بعلماء العدول (وجهان).

مختار الشيخ (قده) هو الثانى، وذهب المصنف الى الاول، وهو الاقوى
وذلك لما تقدم فى رد الفاضل النراقى من عدم مزاحمة الخاص مع العام فى ظهوره فى العموم اذا كان بدليل منفصل، ومع بقاء ظهوره فيه حتى بعد التخصيص فيلاحظ النسبة بينه وبين معارضة بماله من الظهور، و **الوجه الثانى** لوجه له خصوصاً مع عدم ملائمة مع ما ذكره (قدس سره) فى رد الفاضل المذكور. نعم يمكن ان يصير تخصيص احد العامين بما يخصه منشاء لتقديمه على الاخر فى مورد الاجتماع، وذلك لصيرورته حينئذ كالنص، كما فى المثال المتقدم؛ حيث ان عموم اكرم العلماء لكونه مخصصاً بلا تكرم فساقهم لو قدم عموم يستحب اكرام العدول عليه فى مورد الاجتماع للزم عدم بقاء مورد له اصلاً، فمن هذه الجهة يقدم عموم اكرم العلماء عليه فى مورد الاجتماع لكنه لا يربط له بانقلاب النسبة، ولاحظها بعد تخصيص العام بما يخصه.

و الحاصل ان الاخذ بمقابل العام المخصص اما ترجيحاً اذا كان له مرجح، او تخيراً عند عدمه اذا صار منشاء لصيرورة العام المخصص بلا مورد، او كان الباقي نادراً جداً يقدم العام المخصص بلالفاظ الترجيح بينهما لصيرورته حينئذ كالنص مع حفظ النسبة بينهما وانهما بالعموم من وجه.

قوله : الاما لا يجوز ان يجوز عنه التخصيص اى لا يتجاوز عنه ، و ذلك فىما اذا استلزم التجاوز عنه البلوغ الى درجة الاستيعاب .

قوله: او كان بعيد اجداء (الخ) ، و ذلك فىما اذا لم يستلزم التجاوز الاستيعاب و لكنه يعد الى حد الاستهجان عرفا .

قوله : مثل الوثاقه و الفقاهاة (الخ) ، الا ولان مثال لمرجحات الخبر من جهة ترجيح راويه ، و الثالث اعنى الشهرة الروائى لمرجحات نفس الخبر ، و مخالفة العامة مثال لجهة الصدور و الفصاحة للمتن ، و موافقة الكتاب و فتوى الاصحاب للمضمون ، ثم ان فى هذا الكلام تعريف على ما افاده الشيخ (قده) من الترتيب بين الترجيح بالصدور ، و جهة الصدور بتقديم الترجيح بالاول على الاخير و سياتى التعرض له انشاء الله .

قوله : ثم انه لاوجه لمراعات الترتيب بين المرجحات (الخ) لا يخفى ان مبنى التعدى من المرجحات المنصوصة الى غيرها كما تقدم هو دعوى تحصيل المناط من تلك المرجحات المنصوصة ، و انه من باب اقربى ذى الى المزية الواقع او الى الصدور ، او اقوائته من حيث الظن باحدهما ، و مبنى عدم التعدى دعوى عدم فهم المناط المذكور على نحو القطع ؛ بحيث يصير من المنصوص العلة ، و الاقتصار على نفس المرجحات المنصوصة من باب التعبد ، فعلى الاول فلا يبقى مجال للبحث عن الترتيب بين المرجحات ؛ حيث ان المذكورة منها بماهى مذكورة ليست مرجحة ، بل المرجح ما هو المناط المحصل منها اما الاقربى و الاقوائية ، فليس للقائل بالتعدى كالشيخ (قده) اتعاب النفس فى بيان الترتيب بينها لعدم فائدة فيه مع القول بالتعدى الا تعيين ان ايا منها يوجب الاقربى ، او الاقوائية ، و ايا منها لا يوجبهما بالقياس بعضها الى الاخر .

وعلى الثانى اى القول بعدم التعدى فللبحث عن الترتيب بينها مجال ، فنقول فهل يعتبر بينها الترتيب اولا (وجهان) منشاء الاول ذكرها مرتبا فى المقبولة و المرفوعة ؛ حيث ان فى المقبولة بعد ذكر صفات الراوى من الاعدية

و الافقهية و الاصدقية و الاورعية، و فرض الراوى تساويهما فى الصفات ابتداءً بذكر الشهرة، و مع فرض التساوى جعل المرجح موافقة الكتاب و السنة، و مع فرض التسوية من تلك الجهة مخالفة العامة، و فى المرفوعة جعل الشهرة اول المرجحات، ثم صفات الراوى من الاعدية و الاوثقية، ثم مخالفة العامة، ثم ماهو الموافق للاحتياط .

و ان يرد الاشكال بينهما فى اختلافهما فى تقديم بعض المرجحات على بعض؛ حيث ان موافقة الشهرة فى المرفوعة تكون اول المرجحات و متقدما على صفات الراوى، و فى المقبولة متأخرة عنها، و منشاء الثانى هو دعوى ظهورهما فى كونهما فى مقام تعداد المرجحات بلانظر فى تقديم المقدم منها ذكراً فى اعتبار الترجيح، و يترتب على الاول لزوم تقييد مطلقات كثيرة قد ذكر فيها مرجح واحد؛ فان مقتضى اطلاقها كون المرجح المذكور فيها مرجحاً كان مع الاخر مرجح غيره ام لا. و لازم رعاية الترتيب لحاظ مرجحيته بعد فقد المرجح المتقدم بالرتبة على ما فى المقبولة و المرفوعة، مثلاً قد ورد الترجيح بموافقة الكتاب فى غير واحد من الاخبار، و مقتضى اطلاقها الاخذ بالموافق للكتاب و طرح المخالف له كان المخالف له موافقاً للشهرة، و الموافق له شاذاً ام لا، و مقتضى الاخذ بالترتيب هو الترجيح بموافقة الكتاب عند فقد الترجيح بموافقة الشهرة، فلا بد من تقييد اطلاق ما دل على الترجيح بموافقة الكتاب بما اذا لم يكن شاذاً و الخبر المخالف موافقاً للشهرة، و هذا كما ترى بعيد .

قوله : و عليه فتمتى وجد فى احدهما (الخ). بناء على عدم اعتبار الترتيب لو كان فى احد الخبرين اول المرجحات المذكورة فى المقبولة كصفات الراوى، و فى الاخر اخرها كمخالفة العامة كان اللازم التكافؤ بينهما، و يجب الرجوع الى التخيير، و على اعتباره فيقدم الخبر المرجح بالصفات، و ذلك لعدم انتهاء النوبة حينئذ الى الترجيح بمخالفة العامة . قوله : و انقدح بذلك (الخ). اى بما ذكره من عدم الترتيب بين المرجحات و لو قيل بعدم التعدى من

المنصوصة منها ووجه ما افاده واضح ؛ ضرورة انه لو تراحم الترجيح باصل الصدور مع الترجيح بجهة الصدور بان كان راوى الخبرين اعدل او اوثق مثلامع كونه موافقا للعامة ، وكان الخبر الاخر مخالفا للعامة فلا بد حينئذ من ملاحظة ان اى واحد من الترجيحين يوجب اقوائية ذيه من حيث الظن بالصدور، او اقربيته الى الواقع فيؤخذ به، و الا فيحكم بالتخير .

هذا و قد خالف الوحيد البهبهانى و الشيخ (قدس سرهما) فى ذلك، فحكم الاول بتقديم الرجحان من حيث جهة الصدور على الرجحان من حيث الصدور، و حكم الشيخ (قده) الى عكس ذلك اعنى تقدم رجحان الصدور على الرجحان من حيث جهة الصدور .

قوله : و بالغ فيه بعض اعظم المعاصرين و هو الميرزا الرشتى

(قدد) .

قوله : قال اما لو زاحم الترجيح بالصدور (الخ) . حاصل مراده

(قده) ان الحمل على التقية ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا ، كالمتواترين ، او شرعا كما فى الخبرين مع فرض عدم امكان التعبد باحدهما معيننا و طرح الاخر كذلك بان دار الامر بينهما فى الاخذ و الطرح لاجل تنافى مدلولهما و عدم امكان الجمع بينهما و ذلك لان جهة الصدور متفرعة على نفس الصدور فقيما امكن التعبد باحدهما معيننا و طرح الاخر كذلك من جهة وجود مرجح فى الاول دون الثانى لو حمل احدهما على التقية لزم ملاحظة جهة الصدور قبل نفس الصدور و هى فاسدة .

قوله : بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة (الخ) . قال (قده) فى

اخر كلامه : و اما لو قلنا بان الوجه فى ذلك كون المخالف اقرب الى الحق و ابعد من الباطل كما يدل عليه جملة من الاخبار، فهى من المرجحات المضمونية، و سيجبى حالها مع غيرها انتهى .

قوله : و فيه مضافا الى ما عرفت (الخ) اشارة الى ما افاده فى اول

الفصل من المنع عن رعاية الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدى عن المرجحات المنصوصة .

قوله : بلامحيص من ملاحظة الراجح (الخ) . بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصة .

قوله: او من دلالة اخبار العلاج (الخ) بناء على الاقتصار بالمرجحات المنصوصة يعنى لو قلنا بالاقتصار بها فلا بد من الاخذ بالراجح دلالة من اخبار العلاج لو قيل بدلالاتها على الترتيب لما عرفت من الاختلاف بينها فى ذكر المرجحات، ومع المنع عن دلالتها على الترتيب فالمحكم هو اطلاق التخيير .

قوله: ولولعدم التعرض لهذه الصورة (الخ) يعنى سواء قلنا بالمنع عن دلالة اخبار العلاج على الترتيب رأسا، او قلنا بدلالاتها فى غير هذه الصورة، و منعنا عن دلالتها فى هذه الصورة كما اذا كان احد الخبرين موافقا للكتاب و للعامه فانه لا دلالة فى المقبولة التى هى العمدة فى الباب على تقديم احدهذين المرجحين على الاخر .

قوله : فانه لو لم يعقل (الخ) قال (قده) فى البدايع اذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التقيية معنى معقولا، لكونه طر حاله فى الحقيقة فيلزم من دخوله تحت ادلة التصديق خروجه، فكيف يتعقل الحمل على التقيية فى صورة التكافؤ و فقد المرجح، و لازم ذلك اختصاص هذا المرجح بالقطعى و عدم جريانه فى الظنى . انتهى

و هو مع فساده منافع لمختاره من عدم الاختصاص بالقطعى .

قوله: بصدور المتخالفين من حيث الصدور اى من حيث وجود المرجح الصدورى فى احدهما دون الاخر .

قوله : لو لم يعقل التعبد بصدورهما (الخ) يعنى فى المتكافئين من حيث الصدور .

قوله: مع بدهة ان غرضه ، حاصل المرام هو ان غرض الشيخ (قده) من التعبد بالخبرين هو امكانه و نظر المورد و هو الميرزا الرشتى (قده) الى التعبد الفعلى و انه فهم من كلام الشيخ (قده) انه اراد بالتعبد فعليته فاورد عليه بما اورد .

وتوضيح مراد الشيخ (قده) ان دليل التعبد ممكن الشمول لكلا الخبرين فى صورة التعارض سواء كانا مختلفين من حيث الترجيح بالصدور ام متكافئين ، الا انه بعد ملاحظة تفرع جهة الصدور عن نفس الصدور ، و ملاحظة الاخبار الامرة بالترجيح بالمرجحات الصدورية ارتفع امكان شموله للمرجوح فى صورة الاختلاف من حيث وجود الترجيح فى احدهما ، بل المشمول لدليل التعبد هو الراجح صدور او ان كان موافقا للعادة بخلاف صورة التكافؤ من حيث الصدور؛ فان امكان شموله لكليهما مع قطع النظر عن المرجح الجهتى باق على حاله .

و ما اورده المورد (قده) انما يرد عليه لو كان غرضه هو التعبد الفعلى بصدورهما فى مورد ترجيح احدهما من حيث جهة الصدور مع التكافؤ من حيث الصدور .

قوله : حتى ادعى استحالة تقديم (الخ) و هذا هو المخالفة التى نسبها سابقا الى بعض اعظم معاصريه موافقا للوحيد البهبهانى .

قوله : و فى غير هذه الصورة كان دوران امره بين الثلاثة (الخ). و يحتمل احتمالا رابعا و هو احتمال صدور الخبر الموافق مع عدم ارادة ظاهره .

قوله: اذا كان معارضه المخالف قطعيا بحسب السند و الدلالة (الخ). قال بعض الاعلام بل بحسب الجهة ايضا ، و الا يمكن التعبد بصدور الموافق لبيان الواقع لاحتمال كون صدور المخالف لمصلحة اخرى غير بيان الواقع .

قوله : لتعيين حملة على التقية (الخ) . بل لا يتعين حملة على التقية حينئذ ايضا ، و ذلك لاحتمال صدوره مع عدم ارادة ظاهره .

قوله: و اما بما هو موجب لاقوائية دلالة ذيه (الخ) قد تقدم سابقا ان

المحتملات فى الترجيح بمخالفة العامة تدور بين امور اربعة، التبعيد، وكون مخالفتهم من حيث هى مخالفتهم مطلوباً، و غلبة مخالفتهم مع الحق، و احتمال كون الموافق صادراً تقيية، و هذا الاخير يحتمل امرين **احدهما** ان يكون مرجحاً جهتياً ، و **ثانيهما** ان يكون مرجحاً دلالياً بناءً على وجوب التورية ، او كونها اليق بشأن الامام ، فعلى تقدير كونه مرجحاً جهتياً قد تقدم الخلاف فى تقديمه على المرجح الصدورى ، و تأخيره بين الوحيد البهبهانى و بين الشيخ ، و ان الاقوى مساواته معه لعدم الترتيب بين المرجحات ، و على تقدير كونه مرجحاً دلالياً فيكون المخالف اظهر فى مقام الدلالة فيجب تقديمه على جميع المرجحات بناءً على ما تقدم من حمل الظاهر على الاظهر .

قوله: الا انه حيث كان بالتامل و النظر (السخ) غرضه منع اظهرية معارض الخبر الموافق للعامة عرفاً لان احتمال التورية فى الخبر الموافق امر عقلى يظهر بالتامل و النظر ، و ليس امراً ارتكازياً لكى يصير منشاءً لاظهرية معارضه فى نظر العرف الارتكازى .

قوله: فتدبر لعله اشارة الى ما ربما يورد عليه ، و حاصله ان الامر العقلى على قسمين احدهما ما يكون يعد من القرائن الخفية التى يصح اعتماد المتكلم عليها فى مقام الخطاب و ان لم يفهمها المخاطب الا بعد الدقة و هو يصير منشاءً لاظهرية، و الاخر ان لا يكون بهذه المثابة ، فمنع الاظهرية مطلقاً بصرف كون ما يعد من القرائن امراً عقلياً غير مستقيم ، و **يمكن ان يكون اشارة الى منع كون الارتكازية باطلاقها موجبة للاظهرية، فانها ايضا على قسمين، **احدهما** ان يكون بحيث اذا التفت اليه المخاطب ياخذ بظاهر احد الخبرين و يحمل الاخر على خلاف ظاهر معين كما فى العام و الخاص، و **ثانيهما** ان لا يكون كذلك بل يكون الخبر الاخر مردداً بين المعانى بعد عدم اخذ ظاهره ، ففى القسم الثانى لا يصير الارتكاز منشاءً لاظهرية، و المقام من هذا القبيل .**

قوله: من المرجحات فى الجملة (الخ) التقييد بقوله فى الجملة لاخراج

بعض المرجحات المضمونية كالتظن القياسى و نحوه مما نهى عن العمل به كما سياتى .

قوله : لو قيل بالتعدى (الخ) ما استدل على ثبوت الترجيح بالمرجحات المضمونية ، او يمكن الاستدلال به امور .

(الاول) لزوم الترجيح بها بناء على التعدى من المرجحات المنصوصة ، و ذلك لما عرفت من ان بناء التعدى انما هو على دعوى تحصيل المناط فى تلك المرجحات المنصوصة و هو اقوائية ذى المرجح من حيث الظن بالصدور ، او اقربته الى الواقع ، و ان ذكر ما ذكر من المرجحات انما هو من باب حصول ما هو الملاك فى الترجيح بها لانها با نفسها مرجحات ، فعلى هذا فكل ما كان سببا لاحد الامرين من الاقوائية او الاقربية يكون مرجحا ، و **المرجحات** المضمونية تكون كذلك فيحصل بها الترجيح و هو المطلوب .

و المراد بالمرجحات المضمونية هى الامور الخارجة من نفس الخبرين الموجبة لاقربية مضمون احدهما الى الواقع دون الاخر من دون مدخلة لها فى قوة دليلية احدهما بالنسبة الى الاخر كالشهرة و الاجماع المنقول اذا وافقت احدهما دون الاخر حيث انهما لا يوجبان القوة فى دليلية الخبر الموافق لهما ، و هذا بخلاف الترجيح بالسند فانه يحصل بامور تقوى جهة دليلية احدهما بالقياس الى الاخر ، هذا و قد اشار الى ضعف هذا الوجه بالمنع من التعدى بقوله « **و قد عرفت ان التعدى محل نظر بل منع** » .

(الامر الثانى) الاستدلال للترجيح بالقاعدة المجمع عليها ، و تقريره ان المرجحات الخارجية مما توجب اقوائية ذىها بالنسبة الى غيره ، فكل واحد من الدليلين يكون اقوى من حيث الدليلية يجب الاخذ به للاجماع فما كان من الدليلين موافقا للمرجحات الخارجية يجب الاخذ به و هو المطلوب .

والجواب عنه منع الصغرى فان موافقة احد الخبرين مع الامور الخارجية كما عرفت آنفا انما يوجب اقربية مضمونه الى الواقع ، لانها توجب اقوائته

من حيث الدليلية، والاجتماع انما هو على الاخذ باقوى الدليلين من حيث الدليلية و الكشفية لا من حيث الاقربية الى الواقع بلا حصول قوة فيه بسبب موافقة الامر الخارجى من حيث الدليلية .

(الامور الثالث) ما استدل به الشيخ (قد) من ارجاع هذا القسم من المرجحات الى المرجحات الداخلية، وحاصله دعوى لزوم مطابقة احدالخبرين مع مايوجب الظن باقربيته الى الواقع مع حصول الظن بوجود خلل فى الآخر ، اما من حيث الصدور او من حيث جهة الصدور، فيدخل حينئذ تحت ادلة اخبار العلاج و لو قلنا بعدم شمولها لغير المزايا الداخلية هذا وقد اشار المصنف الى دفعه .

بقوله: و مطابقة احدالخبرين لها لا يكون لازمة (الخ). و حاصله منع اللزوم المدعى، و سند المنع انما هو اجتماع المزايا الخارجية على خلاف خبر مع القطع بجميع مايعتبر فى حجيته كما اذا قامت الشهرة على خلاف خبر بلا معارض، فان قيامها على خلافه لا يوجب الظن بوجود خلل فيه لكونه مما يقطع بعدم خلل فيه، و القطع بعدم لا يجتمع مع الظن بالوجود كما لا يخفى .

قوله : و الصدق واقعا (الخ) اشارة الى دفع ما ربما يتوهم من ان الحججة هو ما كان صادقا واقعا و مجرد قيام امارة على خلاف خبر يحصل الظن منه بوجود خلل فيه اما من حيث الصدور، او من حيث جهته و لو مع عدم المعارض؛ ضرورة ان القطع باجتماع ما يعتبر فى حجيته لاينا فى احتمال عدم صدقه واقعا، و حاصل الدفع ان الصدق الواقعى غير معتبر فى الحجية ، بل هو غير معقول للزوم ارتفاع الحجية بسبب اعتباره كما لا يخفى .

قوله : هذا حال الامارة الغير المعتبرة، اعلم ان المرجحات الخارجية على اقسام لانها اما تكون امارة معتبرة فى نفسه ، و اما ان لا تكون كذلك ، و على الثانى يكون عدم اعتبارها اما من جهة عدم قيام الدليل على اعتبارها و هو ما تقدم حكمه آنفا كالشهرة و الاجتماع المنقول ، و اما من جهة قيام الدليل

على عدم اعتبارها كالمقياس ، **وحكم هذا القسم** انه ان قلنا فى القسم الاول اعنى الامارة الغير المعتبرة من جهة عدم قيام الدليل على اعتبارها بالمنع عن الترجيح بها فالمنع فى هذا القسم الذى قام الدليل على عدم اعتباره اولى ، و ان قلنا فى القسم الاول بالترجيح اما من جهة دعوى التعدى من المرجحات المنصوصة ، او من جهة دعوى دخولها فى القاعدة المجمع عليها فيدخل هذا القسم ايضا فيهما ، لكنه تقع المعارضة بينهما و بين الاخبار الناهية عن القياس ، و الترجيح للدالة الناهية ، و ان كانت النسبة بينهما عموما من وجه ، فيقدم الادلة الناهية عليهما .

هذا هو محصل مراده فى المقام ، و توضيحه على ما افاده بعض الاعلام ان الاحتمالات هاهنا ثلاثة .

الاولى عدم شمول الاخبار العلاجية ، و معقد الاتفاق ، للترجيح بالظن المنهى عنه ، ولو قيل بشمولهما لمالم يقم على اعتباره دليل ، فلا يقع الترجيح بالظن المنهى عنه حينئذ مطلقا ، قيل بدخوله فى الاخبار الناهية ام لا ، **اما على الاول** فواضح ، **واما على الثانى** فلان قضية الاصل الاولى حينئذ و ان كانت وجوب الترجيح بمالم يثبت مرجحيته الا ان اطلاقات ادلة التخخير حاكمة عليه .

و اما وجه دعوى عدم شمول الاخبار العلاجية و معقد الاتفاق للترجيح به ؛ فلان المنصرف او المتيقن من الاخبار هو الترجيح بالمزايا التى تنتهى بالاخرة الى الحسيات نظير الشهرة و غيرها ، دون مثل الملاكات المدركة بالمقياس التى لا تنتهى الى الحس ؛ و لان الاجماع دليل لى فيقتصر فيه على المتيقن ، و هو غير الظنون المنهية ، **مضافا** الى منع دخولها فى معقد الاجماع لتصريح المجمعين بعدم الترجيح بها ، **و ظاهر** عبارة المصنف هنا عدم الوقع بهذا الاحتمال .

ولا يخفى استقامته بالنسبة الى دعوى المتيقن فى معقد الاجماع دون دعوى الانصراف فى اخبار العلاج ؛ وذلك لتمامية الدعوى فى مثل القياس الذى يكون منهيا عنه من الامور الغير الحسية ، **و اما** لو فرض النهى عن امر حسى

فدعوى الانصراف لا يوجب خروجه؛ لكون المدعى انصراف الاخبار عن الامور الغير الحسية لاعن الامور التي وقع النهي عنها كما لا يخفى .

الثانية شمول اخبار العلاج و محقد الاتفاق له دون الادلة الناهية ؛ بدعوى كونها ظاهرة فى نفى الحجية الاستقلالية، اما للانصراف اليها، اولكونها مجملة فيقتصر على المتيقن، و عليه فلا اشكال فى وجوب الترجيح بالظنون المنهية.

الثالثة ان يشمله ادلة الطرفين و النسبة بينهما عموم من وجه، والمختار عند المصنف تقديم النواهي على ادلة الترجيح كما فى المتن، **واختيار** بعض اعظام اساتيدنا هو تقديم ادلة الترجيح على الادلة الناهية، **قال** : لعموم العلة فى اخبار العلاج فلا باس برفع اليد عن اطلاقات النهي ، و حملها على ما كان طريقا بالاستقلال دون ما يصير منشاء للترجيح ؛ فانها و ان كانت آبية عن التخصيص فرداً و مورداً لكنها غير آبية عن مثل هذا التقييد، و عليه فليس ببعيد تقديم العلة على تلك الاطلاقات كما هو ديدنهم فى تقديم لسان العلة على الاطلاقات فى غير مقام ، الا ان الذى يسهل الخطب عدم العموم فى العلة فيبقى الاطلاقات سليمة انتهى المنقول عنه .

لكن الانصاف ان التعليقات الواردة فى النهي عن العمل بالقياس وانها اذا قيست محق الدين يدل على ان استعمال هذا الطريق فى الدين بجميع شئونه منهى عنه ، و بالنظر الى تعليقه يمكن القطع بعدم قبوله حتى من مثل هذا التقييد ايضا ، **فالاقوى** تقديم ادلة النهي عن القياس على ادلة الترجيح كما هو المختار عند الشيخ ايضا .

قوله : و خطره ليس باقل (الخ) قيل بل ربما يكون اكثر، لان المعول فى المسألة الاصولية ربما يترتب عليه فروعات كثيرة .

قوله: قياس مع الفارق (الخ) . و منشاء الفرق هو ان النهي انما تعلق باعمال القياس فى الدين لامطلقا ، و اعماله فى الموضوعات ليس اعمالا فى الدين بخلاف المقام فانه نحو اعمال منه فى الدين ، **وما افاده** المحقق (قده) من

ان الترجه به لى عملا به بل انما العمل بالخبر المطابق له ، مدفوع بالمنع عن انحصار الدين فى الفروع ، فنفس الترجه بالقياس اعمال له فى الاصول ؛ فانه لولاه لكان الحكم فى المتعارضين هو السقوط بمقتضى القاعدة الاولية ، و التخيير بمقتضى اخبار العلاج ، و بالقياس يحكم بتعين الاخذ بالخبر المطابق له و هذا عمل و اعتناء به كما هو واضح .

قوله: فانه المتيقن من الاخبار الدالة على انه زخرف (الخ) . و ذلك
 اما لدعوى انصراف المخالفة الى غير المخالفة بنحو العموم المطلق من جهة ان المخالفة العموم المطلقى لىست مخالفة عرفا، بل الخاص عندهم شارح للمراد من العام ، و اما من جهة العلم الاجمالى بصدور الاخبار المخالفة مع الكتاب بنحو العموم المطلق، مع اباء الاخبار الدالة على زخرفية الخبر المخالف، وانه مما لم يقولوا به، فيحمل تلك الاخبار على ما كان مخالفا بالتباين .

قوله : فقضية القاعدة فيها (الخ) يعنى ان موافقة الكتاب لىست مرجحة بحسب القاعدة فحيث يكون القاعدة ملاحظة سائر المرجحات بين الخبر المخالف و الخبر الموافق، فان كان الترجه للخبر المخالف فيخصص به عموم الكتاب تعيينا، و ان لم يكن لاحدهما ترجه على الاخر و كان الحكم التخيير فيخصص الكتاب بالخبر المخالف لو اخذ به، و هذا معنى كون التخصيص تخييرا ، كما انه لا تخصيص له لو كان المرجح مع الخبر الموافق

و اما منشاء كون القاعدة فيها هو عدم الترجه بموافقة الكتاب؛ فلان المرجحية على ما يستفاد من ادلة الترجه انما تحصل باحد امور ، الاقربى من حيث الصدور ، و الاقربى من حيث جهة الصدور و الاقربى الى الواقع و كل من تلك الامور منتفية فى الموافقة مع الكتاب ، اما انتفاء الاقربى من حيث الصدور و من حيث جهته فواضح؛ و ذلك من جهة ان صدور الاخبار المخالفة مع الكتاب بنحو العموم و الخصوص لبيان الحكم الواقعى لىس بعزىز ؛ لما عرفت من القطع بصدورها كثيرا . و اما انتفاء الاخير فبناء على كون اصالة العموم

فى العام اصلا تعبدىا، ولكن يمكن منعه بدعوى كونها حجة عند العقلاء من باب الطريقة، و قدمر تحقيق ذلك فى مبحث الظن، فحينذ يكون الموافق معه اقرب الى الواقع .

قوله: فلاوجه لحمل المخالفة فى احدهما (الخ) لان المخالفة فى اخبار العرض، و فى اخبار العلاج انماهى بمعنى واحد، فلو حمل فى اخبار العرض على المخالفة التباينى فلايد من حملها عليه فى اخبار العلاج ايضا؛ لكون الموضوع فى كل واحد منهما هو المخالفة فلاوجه للتفكيك .

قوله: اللهم الا ان يقال (الخ) هذا بيان للفارق بين الطائفتين من الاخبار وحاصله ان المخالفة بماهى عنوان المخالفة انما تكون بمعنى واحد و هو المعنى الشامل للعموم المطلق ايضا، لكن حمل اخبار العرض على المخالفة التباينى انما هو من جهة قرينة خارجية مفقودة فى اخبار العلاج و هى عبارة عن القطع بصدور الاخبار المخالف مع الكتاب بالعموم المطلق، مع ابناء اخبار العرض عن التخصيص .

نعم يتم الاشكال لو كان منشاء حمل المخالفة فى اخبار العرض على المخالفة التباينى هو دعوى الانصراف اليها من جهة عدم كون العموم المطلق من مصاديق المخالفة عرفا لثم الاشكال فى التفكيك كما لا يخفى .

قوله : و ان كانت المخالفة بالعموم و الخصوص من وجه فالظاهر انها كالمخالفة فى الصورة الاولى (الخ) . يعنى كالمخالفة التباينى لشمول اخبار العرض لها لعدم تمامية الوجهين المتقدمين فى عدم شمول اخبار العرض للعموم المطلق، و ذلك لكون العموم من وجه من مصاديق المخالفة عرفا، و عدم العلم بصدور الاخبار المخالف بهذا النحو مع الكتاب من الامام عليه السلام، ولا يخفى ان الحكم بسقوط المخالف بهذا النحو عن الحجية انما هو فيما اذا لم يكن اظهر من الكتاب، و الا فلا يكون ساقطاً بل يؤخذ من باب لزوم الاخذ بالظاهر، و يجعل قرينة على التصرف فى ظاهر الكتاب .

قوله: فالظاهر انه لاجل اعتباره من باب الظن (الخ) . لا يخفى ان
صرف كون الاستصحاب من باب الظن ايضا غير كاف فى مرجحيته، بل يحتاج
مع ذلك الى القول بالتعدى الى مطلق ما يوجب الاقربيه فتبصر .
وهذا اخر ما اردنا ايراده فى هذا المقام، فلنختم الكلام بحمد الملك
العلام، و الصلوة على رسوله افضل الانام واله المعصومين الكرام .

فى الاجتهاد و التقليد

قوله : استفراغ الوسع الخ الاستفراغ جنس و خرج بقيد الوسع ، استفراغ غيره فانه لا يسمى اجتهادا، و بقيد فى تحصيل الظن، استفراغ الوسع فى غير تحصيل الظن، و بقيد بالحكم الشرعى، الظن بغير الحكم الشرعى ، و فى التعريف المنقول عن الحاجبى كما فى الفصول ، زيادة لفظ « الفقيه » بعد كلمه استفراغ، فلعله اسقط فى الكتاب ، كما ربما يؤيده النقل عن الحاجبى و العلامة. و كيف كان فقد اورد على هذا الحد بوجوه ، **الاول** استدراك ، قيد الفقيه ، **الثانى** استدراك قيد الظن ، بل كونه مخلا بعكس الحد ؛ لعدم شموله للاستفراغ فى تحصيل القطع بالحكم الشرعى ، مع انه اجتهاد اصطلاحا، **الثالث** عدم اطراد الحد؛ وذلك لدخول المستفراغ وسعه فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى الاصولى مع انه لا يسمى مجتهداً فلا بد من ازدياد الفرعى بعد ذكر الشرعى لا خواجه، **الرابع** ان الظاهر من استفراغ الوسع بذل تمام الوسع ، فيلزم منه عدم الانعكاس ايضا؛ لخروج اكثر المجتهدين بل كلهم ؛ ضرورة انه مستأنز لصرف الوقت فى تحصيل مسألة واحدة و هو متعسر لو لم يكن متعذراً، ثم انه اورد على كل واحد من تلك الوجوه بايرادات ، و نوقش فى الايرادات الواردة عليها بمناقشات مذكورة فى الفصول، يكون صرف العمر عن ذكرها اخرى .

قوله : و عن غيرهما ملكة يقتدر بها الخ هذا التعريف عن البهائى فى كتاب الزيدة ، فالمملكة جنس و المراد بها القوة الراسخة المتعسرة زوالها فى مقابل الحال ، و هى القوة التى يسهل زوالها، و خرج بقيد « يقتدر بها على الحكم » الملكة التى يقتدر بها على استنباط غير الحكم ، و اللام فى الحكم للجنس بناء على جواز التجزى، و للاستفراغ بناء على علمه، و خرج بقيد « الشرعى » الحكم العقلى و شبهه، و بالفرعى ، الاصولى .

و قوله: او بالقوة القريبة من الفعل، عطف على الملكة، فيصير المعنى ان الاجتهاد، اما ملكة الاستنباط الفعلى اى الحاصل، او قوة قريبة من الاستنباط الفعلى، و يدخل بها من له تلك الملكة و لولم يستنبط بالفعل، بل يحتاج الى زمان، اما لتعارض الادلة، او لعدم استحضار الدليل، او للاحتياج الى التفات، **و اورد عليه** مضافا الى عدم ملائمة التريد مع التعريف، ان القوة القريبة من الاستنباط يشمل القوة القريبة من الاجتهاد، فينقص التعريف طرداً .

و اعلم ان الحد الاول موروث عن العامة، و ان الاجتهاد بذلك المعنى كان من دينهم، و ان العمل بالقياس كان من احد مصاديق الاجتهاد وكانوا يعملون بالاستنباطات الظنية من الاقيسة والاستقراء الظنى، و المصالح المرسلة، لعمائهم عن الرجوع الى معادن العلم و الحكمة، و عدم اشتمال الكتاب العزيز على تمام الاحكام العامة البلوى، بحيث امكن الرجوع اليه لكل احد؛ فلا جرم تشبثوا بالعمل بالظنون، و قد ورد الاخبار فى ذمهم و ذم الاجتهاد بهذا المعنى، بل كان من مذهبنا عدم العمل با الاجتهاد بهذا المعنى، كما اننا نعرف بعدم العمل بالقياس، و كان طرد الاجتهاد بهذا المعنى من شعار الشيعة، كما ورد فى مناظرة بعض اصحاب الرأى مع بعض اصحابنا، حيث يقول: اذا طبقت السماء على الارض بما تقولون اذا نتم لاتعملون بالرأى، و حكاية ذلك على الامام عليه السلام و جواب الامام عليه السلام بقوله: نصلى الى اربع جهات . (١)

و نحن لمارأينا انهم يعملون بالاجتهاد ويسمون المستفرغ وسعه لتحصيل الظن مجتهداً اقتفيناً اثرهم فى تسمية استنباط الحكم الشرعى من ادلته، اجتهاداً و المستنبط منها مجتهداً، و لكن ليس الاجتهاد عندنا عبارة عن استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم كيفما كان، بل عندنا مقصور فى استفراغ الوسع فى

(١) ما وجدناه بعد تنبع هو مرسل خراش عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت: جعلت فداك ان هؤلاء المخالفين علينا يقولون اذا طبقت (د السماء) فى مصباح الفقيه) علينا او اظلمت فلم نعرف السماء كنا و انتم سواء فى الاجتهاد، فقال: ليس كما يقولون اذا كان ذلك فليصل لاربع وجوه. (وسائل باب وجوب الصلوة الى اربع جهات، من ابواب القبلة) و لعل المصنف دام ظله اراد غيره مما لم نظفر عليه « مصحح » .

تحصيل الظن بالحكم الشرعى عن الادلة التفصيلية الخاصة .

والاجتهاد بهذا المعنى غير قابل للنزاع و الانكار ، بل الاخباريون كلهم مجتهدون بهذا المعنى : لانهم ايضا مستنبطون من الادلة ، و الخلاف انما وقع بيننا و بينهم فى تشخيص الادلة ، فلا يرد طعن جهلتهم على المجتهدين بانهم من اصحاب الرأى ، و يتمسكون فى ذمهم بالاخبار الواردة فى ذم اصحاب الرأى ، و هل هذا الابهتان عظيم .

و ما ذكرناه من ان الاجتهاد عندنا عبارة عن استفراغ الوسع فى استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية ، غير مختص بمن يعمل بالظنون الخاصة منا ، بل القائل بالظن المطلق منا ايضا ملتزم بكون الحججة هو الظن الحاصل من الادلة ، غاية الامر يدعى ان الملاك فى الحجية هو وصف الظن ، و منه يظهر ان النزاع بين ارباب الظنون الخاصة ، و الظن المطلق لفظى ، و انهما متفقان فى لزوم العمل بالادلة ، الا ان النزاع فى تعيين بعض الصغريات منها .

ثم ان المجتهد مشتق من الاجتهاد ، و ربما يقال بانه من المشتقات التى تكون مبادئها بمعنى الملكة ؛ و لذا يطلق على غير المتلبس بالمبدء فعلا ، كالناجر و الخياط و نحوهما ، **والتحقيق** ان المبادئ جميعا بمعنى واحد فى جميع المشتقات بلاتفاوت بينها بحيث يكون بعضها بمعنى الحال و بعضها بمعنى الملكة بل الاختلاف انما نشأ من ناحية المشتقات حيث يطلق الخياط المشتق من الخياطة على غير المتلبس بالمبدء بالفعل على نحو عناية بان يلاحظ التخللات الحاصلة بين افعالها بمنزلة العدم ، و منشأ تلك العناية هو حصول ملكة الخياطة فيه ، الا انه غير استعمال الخياطة فى ملكتها كما لا يخفى ، و قد مر شرح ذلك فى مبحث المشتق مفصلا .

قوله: ضرورة عدم الاحاطة بها الخ لا يخفى ان حقيقة الشئى و كنهه

عبارة عما ينتزع عنه عنوان انه هو هو ، و اما عنوان انه ليس هو ، فمن العناوين الثانوية الطارئة ، و ما يحتاج فهمه الى الاحاطة بجميع الاشياء هو عنوان انه

ليس هو ذاك، و اما عنوان انه هو هو فمما لا يحتاج فهمه اليها، و لعله الى ذلك اشار بقوله: فافهم .

قوله: و كيف كان فالاولى تبديل الظن الخ المتحمل للمشقة وباذل الجهد و الطاقة فى تحصيل الحكم الشرعى، اما يحصل له القطع به، او يحصل له الظن، او لاذك و لاذك، بل ينتهى الى الوظائف المقررة الثابتة للشاك من الاصول العملية، و ان شئت فقل: كل ذلك من تحصيل القطع، او الظن بالحكم و الانهاء الى الوظائف المقررة، عبارة عن الاجتهاد، فقل فى تعريفه انه استفراغ الوسع فى تحصيل الحججة على الحكم الشرعى علما كان او ظنا او اصلا من الاصول .

و ان شئت فقل بانه عبارة عن تحصيل القطع او الظن بالحكم الواقعى، و اما الاصول العملية فهى و وظائف مقررة للشاك بالواقع، و هى بالفقاهة اشبه منها بالاجتهاد؛ و لذلك سميت بالادلة الفقاهية فى مقابل الامارات المسمى بالادلة الاجتهادية، و **وجه** تسمية الاولى صيرورتها منشأ للقطع بالوظيفه، فناسبت الفقه من حيث كونه هو العلم بالاحكام الشرعية الخ، و **وجه** تسمية الثانية، صيرورتها منشأ للظن بالواقع فناسبت تعريف الاجتهاد المأخوذ فيها الظن .

و الحاصل هو عدم الفرق بين ادراج انهاء المجتهد الى الاصول العملية فى الاجتهاد، بتبديل لفظ الظن بالحكم المأخوذ فيه، بلفظ بالحجة عليه، و بين اخراجه عنه و جعله وظيفة للمجتهد بعد يأسه عن الظفر بالواقع قطعاً، او ظنا ينتهى الى القطع، بسبب دليل الاعتبار، و المآل واحد .

قوله: و منه قد انقدح انه لاوجه لتأبى الاخباريين الخ ان كان المذموم من الاجتهاد عند الاخباريين هو الاجتهاد الموروث عن العامة، من الاستبداد بالرأى الظنية كما شرحناه، فلاريب ان المجتهدين ايضا برآء منه بل اكثر العامة ايضا بريئون منه لكون اصحاب الرأى و الاجتهاد طائفة منهم وهم اصحاب ابى حنيفة، و ان كان المذموم منه عندهم هو بالمعنى المراد عندنا اعنى

استنباط الحكم الشرعى من مدركه فلاشكال انهم بذاك المعنى ايضاً مجتهدون لكونهم ايضاً من المستنبطين للاحكام عن المدارك ، و ان كان المذموم عندهم هو جعل المجتهدين بعض ما ليس بمدرك عندهم من المدارك ، فلعمري ان ذلك لا يصير منشاء للدم، بل الاختلاف فى المسائل النظرية بين اهل الانظار ليس بعزيز بل شأن المسائل النظرية ليس الا ذلك ، و ما لا يجهله احدهو البديهيات ، و هل يجوز احد القدح فى ابن ادريس او السيد المرتضى و امثالهما قدس الله اسرارهم لمنعهم من العمل باخبار الآحاد ، و هل الاختلاف فى تشخيص صغريات الادلة الامثل ذلك الخلاف بين العامل باخبار الاحادو المانع عنها، و ان كان المذموم عندهم هو تسمية استنباط الحكم الشرعى من مدركه بالاجتهاد لقبح فى لفظه فهذا مما يضحك به الثكلى ، و كيف كان فلا يكون المنشأ للدم الامتباة الهوى و الشيطان ، اعاذنا الله تعالى و اياهم من مضلات الفتن و متباة النفس و الهوى فانها ها لكاة الا بعصمة الله .

و من جملة تشنيعاتهم على المجتهدين ذهابهم الى حجبية الاجماع و هذا مثل تشنيعهم فى الاجتهاد فى لشاعة؛ و ذلك لان المذموم عندهم من الاجماع ان كان التمسك به بما هو اجماع فالمجتهدون برآء من التمسك به و ان كان التمسك به من حيث القطع بما هو المختار عند المعصوم عليه السلام بدعوى الملازمة القطعية بين اتفاق المجمعين و بين قوله عليه السلام ، فهذا مما لا ريب فى حجيته ولا ينبغي الاشكال عليه فضلاً عن الطعن فيه، و ان كان ذمهم من جهة عدم حصول القطع بقوله عليه السلام من الاتفاق بمنع الملازمة القطعية بسبب منع منشئه من طريقة الدخولى و اللطفى و الحدسى فهذا راجع الى المنع الصغرى و ليس امراً موجبا للدم، و هل يصح من المنصف ذم الشيخ قدس سره فى ذهابه الى حجبية الاجماع بطريق اللطف مع فساد طريقه قطعاً ، و المسالك الثلاثة فى الاجماع كلها نظرية و الاختلاف فى المسائل النظرية غير موجب للقدح و انما شأن العلماء الاختلاف فيها بحسب اختلاف الانظار، و الغرض من هذا التطويل هو التنبيه على ان الاختلاف

بين الاخباريين و المجتهدين ليس الا كالاختلاف بين المجتهدين بعضهم مع بعض و ان جعل الاخبارية مسلكا آخر فى قبال الاجتهاد نشأ عن بعض جهلة الناس طلبا للاحتطام الدينوى اعادنا الله من اتباع النفس و الهوى .

فتلخص مما ذكرنا ان حقيقة الاجتهاد و روحه عند العامة عبارة عن استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالاحكام الشرعية مطلقا، و عندنا عبارة عن استفراغه فى استنباط الاحكام الشرعية عن مداركها المعتبرة على اختلاف بين العلماء فى تلك المدارك .

اذا تحقق موضوع الاجتهاد فلا بد من التكلم فى حكمه ، فنقول ، اما الاجتهاد بالمعنى المراد عند العامة فالظاهر من الاخباريين تحريمه بعنوان كونه اجتهادا كما عقدوا بابا فى ذلك، و قالوا « باب تحريم الاجتهاد » و لا يخفى ان نفس تعليم الاجتهاد و تحصيل ملكته بما هو اجتهاد لادليل على حرمة بحيث كان من احدى المحرمات الشرعية تعليم الاجتهاد و تعلمه مثل تعليم السحر و تعلمه ، كما ان المحرم من القياس ليس نفس تعليمه و تعلمه، بل الحرام هو العمل بالظن الاجتهادى فى متمام الافتاء و فى مقام عمل نفسه، كما ان المحرم من القياس ايضا هو العمل به من حيث الافتاء و العمل ؛ لعدم دلالة ما يدل على النهى عنهما الى ازيد من الركون اليهما فى مقام العمل ، و اما نفس التعليم و التعلم بلاركون الى الظن الحاصل منهما فى مقام العمل فلا يدل على تحريمه دليل ، و ان امكن تحريمه اذا دل عليه الدليل و بعبارة اخرى يكون الدعوى عدم دلالة الدليل على حرمة نفس تعلم الاجتهاد كما لا يخفى .

و اما الاجتهاد بالمعنى المعتبر عندنا فتارة يقع الكلام فى حكم تحصيله اعنى تحصيل الملكة فى استنباط الاحكام عن مداركه المعتبرة و اخرى فى حكم الاستنباط الفعلى اعنى استفراغ الوسع فى الاستنباط الفعلى ، فنقول لاشكال فى حسن الاجتهاد فى كلا المقامين اعنى مقام تحصيل ملكته و مقام اعمال الملكة فى الاستنباط الفعلى ؛ لكونه من صغريات التعلم ، و هل هو واجب او مستحب

و على تقدير وجوبه نفسى او طريقى و على تقدير كونه طريقيا عينى او كفائى
تعينى او تخيبرى احتمالات .

و التحقيق ان يقال لا ينبغى الاشكال فى وجوبه و فى ان وجوبه طريقى
لانفسى ، اما اصل وجوبه فلما يدل على كونه طريقيا ، فحينئذ المهم هو التحقيق
فى طريقته ، و الذى يثبت ذلك هو ان الكلام فى تحصيل ملكة استنباط الحكم
الفرعى او اعمال القوة فى الاستنباط الفعلى ، و لا اشكال فى ان الحكم الفرعى
ليس مثل الاصول الاعتقادية مما تكون معرفتها بنفسها مطلوبة ، بل انما هى يتوصل
بها الى العمل ، فاصل معرفة الاحكام و العلم بها مطلوب للانتهاء بها الى العمل
فمطلوبية العلم بها نشأت من مطلوبية العمل ، فلولم يكن العمل مطلوباً لما كان
العلم بها ايضا مطلوباً ، فظهر ان العلم بها مقدمة ووصلة للعمل ، فاذا كان العمل
بها واجبا فيكون العلم الذى مقدمة للعمل بها واجبا طريقيا لا انه واجب بالوجوب
النفسى ، فظهر ان الاجتهاد فى كلا المقامين اعنى مقام تحصيل ملكته و مقام
الاستنباط الفعلى واجب بالوجوب الطريقى لا بالوجوب النفسى ، فحينئذ نقول
فى تشخيص كونه واجبا كفائيا او عينيا تعينيا او تخيبراً لا بد ان يلاحظ الفوائد
المرتبة عليه فى كلا المقامين حتى يعلم من تلك الفوائد كون وجوبه من اى
سنخ منها .

و الفوائد المترتبة على الاجتهاد امور **الاول** عمل المستنبط نفسه بما
يستنبط **الثانى** عمل الغير على رايه **الثالث** حفظ الاحكام الشرعية بسبب الاستنباط
عن الاندراس و الانظلماس ، ولا يخفى ان لازم الاول عدم ثبوت وجوبه تعينيا
لعدم تعين العمل عليه بالاجتهاد ، و ذلك لامكان التقليد و العمل بالاحتياط بل
القدر الثابت منه هو وجوبه تخيبراً بمعنى كونه مخيراً فى مقام العمل بين الاستنباط
و بين العمل بالاحتياط او التقليد ، اللهم الا ان يناقش فى العمل بالاحتياط بان
يقال بكون العمل به خلاف الاحتياط ، و العمل بالتقليد انما ثبت جوازه لمن
يعجز عن الاستنباط ، و اما المتمكن منه فلا دليل على جواز التقليد فى حقه ، فحينئذ

يتعمىن الاجتهاد على المتمكن منه كما هو الشأن فى كل واجب حيث انه منوط بالقدرة عقلا ، و **الحاصل** ان التمكن من تحصىل القوة لاستنباط الحكم الفرعى عن مدركه المعتمر هو الموضوع للبحث فى انه هل يجب على كل متمكن من تحصىلها لعمل نفسه ، و **ملخص** الكلام هو انه لا اشكال فى عدم وجوب تحصىل ملكة استنباط الاحكام المختصة بغيره عليه من هذه الجهة لكون وجوب التحصىل عليه حىثند مقدمى لعمل نفسه ، و المفروض عدم وجوب الاحكام المختصة بغيره عليه فلا يجب عليه تحصىل مقدماته ، و **اما** بالنسبة الى الاعمال الواجبة عليه فلا اشكال فى وجوب تحصىل ملكة الاستنباط عليه عىنا ، لكن لابد من تحقيق كون وجوبه هل تعمىنى او تخىرى .

و منشأ تعمىنيته امور **الاول** انحصار طريق العمل بتلك الاحكام فى الاجتهاد ، و هذا يتوقف على بطلان طريقية الاحتياط و التقليد ، **الثانى** اثبات كون طريقية التقليد على تقدير طريقته طوليا بالنسبة الى الاجتهاد بمعنى كون التقليد طريقا فى ظرف تعذر الاجتهاد **الثالث** اثبات عدم التمكن من التقليد بناء على تقدير كونه طريقاً فى عرض الاجتهاد ، فلو ثبت احد هذه الامور يثبت كون وجوبه تعمىنيا ، و لولم يثبت تلك الامور بان ثبت طريقية التقليد فى عرض الاجتهاد و ثبت التمكن منه ايضا فيثبت كونه واجبا تخىريا ، فحىثند فاللازم هو بالبحث عن تلك الامور ، فنقول .

اما الامر الاول اما بالنسبة الى جواز العمل بالاحتياط فقد ثبت جوازه فى مبحث حجىة القطع ، و **اما** بالنسبة الى التقليد فرىما يمنع من جوازه عقلا مع التمكن من الاجتهاد لان مرجع التقليد الى التعبد بقول الغير من غير دليل فالمقلد يكون بمنزلة اعمى يعطى عنانه الى بصير يذهب به حيث شاء ، و لادليل من العقل على جوازه فى ظرف التمكن من تحصىل العلم ، و **اما** ادلته النقلية فىمكن دعوى انصرافها عن مثل المقام ، و من ذلك يظهر انه لو ثبت جوازه لكان طريقا طوليا بالنسبة الى الاجتهاد ، يترتب على طوليته عدم ثبوت المعذورية فى سلوكه على

تقدير مخالفة الواقع ، و ترتب العقاب على مخالفة الواقع بسلو كه .
و لو كان المقلد بحيث لو اجتهد لكان رأيه مطابقاً لمن قلده على تقدير ترك الاشتغال بتحصيل الاجتهاد ، و توضيح ذلك انه لو فرض شخص يكون استعداده فى تحصيل الاجتهاد بحيث لو اشتغل بالتحصيل اربع سنين يصير مجتهداً فترك الاشتغال و قلده غيره الى آخر عمره ، فهذا الشخص بالنسبة الى اربع سنين الذى لو كان مشتغلاً لا يحصل له الاجتهاد مكلف بالتقليد لعدم تمكنه فى ذلك الزمان من الاجتهاد ، و اما بالنسبة الى ما زاد عنه الى آخر عمره فليس معذوراً فى ترك الاجتهاد ، فاذا كان عمله المأتمى به على وجه التقليد مخالفاً للواقع يكون معاقباً و ان كان لو اشتغل و حصل الملكة لكان عمله موافقاً مع عمله التقليدى ، لكنه يكون على فرض الاجتهاد معذوراً على المخالفة بخلاف تركه له و العمل بالتقليد هذا .

و اما الامر الثالث اعنى اثبات التمكن من التقليد بناء على كونه طريقاً فى عرض الاجتهاد فهو مما يختلف بحسب الاشخاص و الازمان و شرائط المفتى حيث انه لو كان المفتى فاقداً للشرائط المطلقة مثل الايمان مثلاً فلا يجوز تقليده حتى مع الانحصار به فحينئذ يتعين الاجتهاد على من يتمكن منه ، و لو كان الشرط من غير الشرائط المطلقة و ذلك كالعادلة بناء على جواز تقليد الفاسق عند فقد المجتهد العادل ، و العياذ بالله ، فلا يتعين الاجتهاد .

و الحاصل ان حكم الاجتهاد هو الوجوب العينى على كل من يتمكن منه لما يجب عليه من العمل اما تعيينا عند انحصار الطريق به او تخيراً مع وجود غيره من الطرق كالاحتياط و التقليد .

هذا من جهة توقف عمل نفسه عليه ، **و اما** من حيث توقف عمل الغير عليه او حفظ الاحكام عن الاندراس فهو واجب كفائى على المتمكنين من تحصيله ، و يسقط عن من وجب عليه بقيام من به الكفاية بمقدار ترتب الفائدتين و يصير واجبا عينياً بالعرض عند عدم قيام من يحصل به الكفاية ، كما هو الشأن فى الواجب

التخيرى ، لكن الكلام فى قيام من به الكفاية فى هذه الاعصار الخالية منها الامصار عن العلم و العلماء ، فاللازم على المتمكنين هو السعى الكافى و الجهد التام فى تحصيله لعل الله تعالى يحفظ ببركتهم احكامه عن الانطماس فليس فى الواجبات فى هذه الاعصار واجب اهم من التحصيل اصلا ، اعاننا الله عليه و بلغنا الى اعلى درجة الاجتهاد و جعلنا من ادلة الرشاد .

و قد يفصل فى حكم العقل بجواز التقليد لمن يقدر على الاجتهاد بين المقامين اعنى بين من يتمكن من تحصيل قوة الاستنباط و يترك التحصيل و يقلد ، فيقال فيه بالجواز و كون التقليد بالنسبة اليه فى عرض الاستنباط ، فيكون الاجتهاد واجبا عليه بالوجوب العينى التخيرى ، و بين من حصل القوة لكن ترك الاستنباط الفعلى و قنع بالتقليد فيقال فيه بعدم جواز التقليد له و كونه بالنسبة اليه فى طول الاستنباط الفعلى ؛ فيكون الاجتهاد واجبا عليه بالوجوب العينى التعمينى ، و استدل على ذلك بحكم الوجدان فانه لا اشكال فى حكم العقل بمعذورية الاعمى غير المتمكن من تحصيل قوة البصر اذا قلد البصير و وقع فى خلاف الواقع بتقليده عند العقلاء ، و كذا فى حكمه بمعذورية الاعمى المتمكن من تحصيل قوة البصر و لكنه ما حصلها و قنع بالتقليد ، و هذا بخلاف من له قوة البصر لكن كان اعمالها متوقفا على فتح العين و نحوه ؛ فانه لولم يعملها و ترك العمل عليها و قنع بتقليد البصير لم يكن فى ما ارتكبه من خلاف الواقع بسبب التقليد معذورا ، فلا يكون التقليد حجة له اذ ليس معنى الحجة الا المعذورية ، **ولا يخفى** ما فيه ضرورة عدم الفرق فى ما هو ملاك حكم العقل بجواز التقليد فى كلا المقامين ، و لو كان الملاك عنده الجاهل غير المتمكن من تحصيل الاجتهاد يحكم بعدم جواز التقليد فى المقام الاول ايضا ، و لو كان الملاك مطلق الجاهل يحكم بجوازه فى المقام الثانى ايضا ، فالتفكيك بين المقامين لا وجه له ، **و الظاهر** كون المتيقن من حكمه بالجواز هو مورد العجز عن الاجتهاد ، فعليه فلا يدل العقل على جوازه للمتمكن من الاجتهاد فى شئى من المقامين .

هذا بحسب حكم العقل واما بحسب الادلة الشرعية الدالة على جواز التقليد ، فقد يقال بدلالة آية النفر على جوازه حتى مع التمكن من الاجتهاد ، بتقريب ان مفاد قوله تعالى « فلو لانفر من كل فرقة طائفة » ليس فى مقام تنويع المكلفين الى القادر و العاجز و وجوب النفر على القادرين و عدم وجوبه على العاجزين ، بل الظاهر منها ايجاب النفر على طائفة من القادرين و غاية نفرهم التفقه ليرتب على تفقهم الانذار ، و التفقه و الانذار عبارة عن التعلم و التعليم ، فبعد اسقاط النفر يصير معنى الاية هكذا ، فلولا تفقه طائفة من كل فرقة لتعليم غيرهم من المتخلفين ، فيدل على وجوب التعلم عليهم تخييراً ، وفيه ان المستفاد من هذا اللسان هو وجوب النفر على كل فرقة لفائدة التعليم و الانذار كفاية ، و لا كلام فى كون وجوب الاجتهاد لترتب تلك الفائدة كفايياً ، و انما البحث فى وجوبه من حيث عمل نفس المستنبط ، و الاية تثبت تخيرية الوجوب من هذه الجهة كما لا يخفى .

هذا بالنسبة الى المقام الاول اعنى مقام تحصيل ملكة الاستنباط واما المقام الثانى اعنى مقام فعلية الاستنباط فلاشكال فى عدم جواز التقليد بالنسبة الى زمان القدرة على الاستنباط الفعلى ، واما بالنسبة الى مقدار الزمان المحتاج مضيه فى الاستنباط اذا كان الحكم الذى اشتغل باستنباطه محل ابتلائه فهل يجوز عليه التقليد او يتعين عليه العمل بالاحتياط و جهان مقتضى دعوى الشيخ قدس سره فى رسالة التقليد هو الاجماع على عدم جواز التقليد و تعين العمل بالاحتياط ، فان تم الاجماع فهو ، و الا فلا يبعد دعوى جوازه له ؛ لكونه عاجزاً فى ذلك المقدار من الزمان عن الاستنباط و يكون مقتضى ادلة التقليد من عقلها و نقلها ، هو الجواز .

هذا كله بالنسبة الى عمل نفسه واما بالنسبة الى ترب عمل الغير عليه ، و فائدة حفظ الاحكام عن الانطماس ، فقد ذكرنا ان وجوبه كفايى تعيينى ، و ليعلم ان الفائدتين تختلف بالنسبة الى قيام من به الكفاية كثرة و قلة ؛ ضرورة ان الحاجة الى المجتهدين للارشاد اكثر من الحاجة اليهم لحفظ الاحكام عن

الاندراس فاذا حصل الحفظ بمائة مثلاً فى كل عصر بان كانوا مشغولين بالبحث و التحقيق و تصنيف الكتب تكون الحاجة اليهم للارشاد الى الف او الفين ؛ للزوم انتشارهم فى البلاد الخالية عنهم فى ذلك الاعصار ، بل المنقول عن بعض رسائل المحقق الداماد ما حاصله : ان بعض العلماء ذكر وجوب توقف مجتهدو حكيم فى كل مسافة القصر ، بمعنى لزوم ان يكون فى رأس كل ثمانية فراسخ فقيهاً لارشاد الانام الى الاحكام الفرعية ، و حكيماً لحفظ العقائد الدينية ، ثم قال : و اما عندى فالاقوى كفاية حكيم لكل بلد عظيم ، و اما الفقيه فهو محتاج فى رأس كل ثمانية فراسخ .

واعلم ان لتحقق من به الكفاية فى كل عصر لحفظ الاحكام عن الاندراس مقدمات ، وهى عبارة عن اشتغال المشتغلين فى كل عصر بحيث يمكن ان يخرج منهم مقدار الحاجة فاذا كان فى ذلك العصر مقدار من به الكفاية حاصل لحفظ الاحكام عن الاندراس لا يكون التكليف ساقطاً عن الباقيين بمجرد قيامهم به ، بل يجب عليهم الاشتغال بالتحصيل ليكونوا مستعدين للحفظ فيما اذا فسات مقدار القائم به الكفاية ، فاذا كانوا مائة مثلاً لا بد ان يكون المشتغلين الف لكى يخرج منهم مائة قابلة للحفظ ، فمالم يشتغل مقدار من يحصل باشتغالهم الكفاية فى الاشتغال يكون جميع القادرين على الاشتغال معاقبين كما هو شأن كل واجب كفاية ، فاذا حصل الاشتغال بقدر الحاجة سقط عن الباقيين ، و فى دائرة المشتغلين ايضا مراتب مما دون مقام الاجتهاد الى اول درجة الاشتغال مثل النحو و الصرف ، بل الاشتغال بتعلم القرآن و الخط ، و كان بعض مشايخنا يقول : حتى يصل الى مرتبة تعلم « هو الفتاح العليم » .

و الحاصل ان فى جميع تلك المراتب من اول درجة الاشتغال الى مرتبة حفظ الاحكام عن الاندراس لوقام من به الكفاية يسقط التكليف عن باقى القادرين على الاستنباط ، و لو لم يكن القائمون فى مرتبة بقدر الكفاية لوجب على الباقيين القيام بحد يحصل به الكفاية و الالعو قبوا جميعاً .

و قصور مقدار المشتغلين فى هذه الاعصار عمن يحصل بهم الكفاية اوضح من ان يخفى ، فالواجب حينئذ على القادرين هو السعى و الاهتمام فى الاشتغال ، و لكن الاسف بخلو الزمان عنهم ، و انه ليس من المشتغلين الا القليل فتلخص من جميع ما ذكرناه ان الاقوى كون الاجتهاد فى كلا المقامين واجبا عينيا تعينيا فى ذلك العصر على القادرين لفوائده الثلاث المترتبة عليه كما لا يخفى .

قوله : ثم انه لا اشكال فى امكان المطلق و حصوله الخ قد عرفت
 ان التكلم فى الاجتهاد فى مقامين ، **احدهما** مقام تحصيل ملكة الاستنباط ، و **ثانيهما** مقام الاستخراج الفعلى ، ففى كل واحد من المقامين يقع البحث عن المطلق و التجزى ، فالمجتهد المطلق فى مقام الاستخراج الفعلى عبارة عن المستنبط لجميع الاحكام عن مداركه المعبرة من اول الطهارة الى آخر الديات و فى مقام ملكة الاستنباط ، عبارة عمن يقتدر على الاستنباط ، ثم الاستنباط الفعلى الذى هو عبارة عن الاجتهاد فى مقام الفعلية ، **واما** ان يراد منه استنباط الاحكام الواقعية عن مداركها ، **واما** ان يعمم بالنسبة الى استنباط الوظيفة و لو من الاصل العملى ، **فعلى الاول** لا ينبغى الاشكال فى ندرة حصوله ، بل لا يبعد دعوى تعذره ؛ ضرورة عدم حصول الاحاطة بجميع المسائل عن الادلة الاجتهادية لمجتهد ، و لو كان كثير الباع ، شديد التتبع كما لا يخفى ، **و على الثانى** فالظاهر انه كذلك ايضا ؛ ضرورة انه و ان امكن الاحاطة على الاستنباط الفعلى بالنسبة الى جميع المسائل من ادلتها الاجتهادية والاصول المقررة للشاك ، من العقلية و النقلية الا ان الممكن من الاحاطة به انما هو بالنسبة الى الكليات المستنبطة ، و اما الجزئيات المندرجة تحت الكليات ، فهى فوق حد الاحصاء التى يتعسر الاحاطة بها مثلا اذا استنبط المجتهد حكم خيار المجلس من ادلته ، مثل قوله **«البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»** يتفرع على ذلك فروعات كثيرة ، مثل ان الخطوة و الخطوتان هل يوجب التفرق ، و ان المدار فى التفرق على تفرق احدهما او تفرقهما ، و ان بالموت يحصل التفرق ، و ان حكم تفرق الوكيلين هل هو حكم تفرق الموكلين

ام لا ، و غير ذلك من الفروع الكثرية ، واحصائها للفقهاء متعسر غاية التعسر لو لم يكن متعذراً ، بل ربما يحدث فروع جديدة لم تكن مورداً للابتلاء تحتاج الى اعمال الاستنباط فيها ، و لذلك يكون الفقيه محتاجا اليه في حفظ الاحكام عن الاندراس و يحتاج في كل عصر الى فقيه بل الى الفقهاء ليكونوا مراجع لتلك الامور كالاحتياج الى وجود الامام عليه السلام في زمن الغيبة ، فكما انه لا يكفي امام واحد في عصر لبقية الاعصار في زمان الحضور فكذلك لا يكفي فقيه عصر واحد لبقية الاعصار ، **والحاصل** ان الاستنباط الفعلي و الاحاطة بجميع المسائل و لو على تعميم الادلة بما يشمل الاصول و الوظائف لو لم يكن متعذراً ففي غاية الندرة هذا بالنسبة الى مقام الاستنباط .

و اما المقام الاول اعنى الاقتدار على استنباط جميع المسائل فلا اشكال في امكانه و في حصول الاقتدار و فعليته بحيث ان يكون واجداً لقوة و ملكة يقتدر بها على الاستنباط ، هذا بالنسبة الى موضوع المجتهد المطلق .

و اما ما يترتب عليه من الاحكام فامور منها جواز العمل على طبق ما استنبطه من الاحكام ، ولا اشكال في جوازه ضرورة ان الاستنباط عبارة عن تحصيل الحكم الشرعي عن مدركه المعتبر عنده الثابت حجتيه لديه ، و معنى حجتيه كونه موجبا للتنجز عند الموافقة و العذر عند المخالفة فالاستنباط مساوق مع الحجية ، فلا يعقل تحقق الاستنباط مع عدم جواز العمل على طبق ما استنبطه لاستلزامه العدول عما يكون حجة و هو غير جائز مع فرض الحجية ، والاستنباط عما ليس بحجة ليس عبارة عن الاجتهاد ، ففرض الاجتهاد مساوق مع فرض تمامية الحجة فيما اجتهده ، و منه يظهر حرمة التقليد عليه فيما استنبطه ضرورة كون التقليد حينئذ عدولا عن الحجة و هو مناف مع الحجية الموجبة للتنجز ، و حكم العقل بترتب العقوبة على مخالفتها في صورة المخالفة .

و منها جواز قضائه و افتائه و تصديده لما يكون وظيفة المجتهدين من الامور العامة كالامور الحسبية و حفظ اموال الايتام والغيب و نحوها ، ولا اشكال

فى جواز ذلك كله ؛ اذ المتيقن من موارد ثبوت تلك الامور انما هو المجتهد المطلق بالنسبة الى المجتهد غير القائل بالظن المطلق ، واما بالنسبة الى القائل به ففيه كلام ياتى عند تعرض المصنف له .

و منها جواز تقليد الغير منه فى جوازه مطلقا او فى صورة كون المجتهد من القائلين بالظنون الخاصة لا الظن المطلق وجهان مختار المصنف هو الثانى و استدله .

بقوله : فان رجوعه اليه الخ وتوضيحه ان الثابت من ادلة جواز التقليد من عقلها ونقلها انما هو جواز رجوع الجاهل الى العالم لا مطلق من يعلم الوظيفة ، ومقتضى ذلك هو جواز رجوع الجاهل الى من علم بالاحكام بالقطع او بالظن الخاص و عدم جواز رجوعه الى القائل بالانسداد ، اما جواز رجوعه الى العالم بهاعلى طريق القطع فواضح لا يخفى ، واما رجوعه الى القائل بالظن الخاص فلان ظنه ينتهى الى العلم ؛ لكون ظنه عامى الاعتبار فيكون مستنده فى العمل بالظن هو ترخيص الشارع اياه فى العمل ، فبهذه الملاحظة ينتهى الى العلم المستند الى الشارع ، فيكون المجتهد القائل بالانفتاح عالما بالاحكام ، واما عدم جواز رجوعه الى القائل بالظن المطلق اما على تقدير تمامية مقدمات دليل الانسداد عنده على تقدير الحكومة فلان غاية ما يستفاد منها هو حجية الظن عليه فى حال الانسداد و حكم العقل بوجوب العمل على طبق الظن ، اما جواز الالتزام بكون المظنون هو الحكم الواقعى و التعبد بكونه الحكم الواقعى و الاخبار بكونه حكما واقعيلا ، فالعامل بالظن على ذلك التقدير لا ينتهى ظنه الى العلم ، بل يحكم عقله فى الاقتصار على العمل بالظن فلا يكون عالما بالحكم بل هو ظان غاية الامر انه يجوز له العمل بظنه لان ظنه بالحكم فى حكم العلم به حتى يصدق عليه العالم ، واما على تقرير الكشف فلان المستفاد من دليل الانسداد على تقرير الكشف هو حجية ظنه شرعا مثل الحجية الثابتة له بحكم العقل على تقرير الحكومة فهو ايضا لا يثبت ازيد من جواز عمله به اما كونه عالما بالحكم و لو تنزيلا فلا .

هذا و قد اورد عليه بوجوه **الاول** المنع عن اختصاص دليل جواز التقليد عقلا الى جوازه على غير العامل بالظن المطلق فسان تقرير حكم العقل بجوازه انما هو شبه دليل الانسداد الجارى فى حق العامى ، فهو و ان لم يكن قادراً على ترتيب مقدماته تفصيلا الا انه عالم بها ارتكازاً بحيث يعلم ان الشارع ما جعله كالبائهم ، و انه لا يقدر على الاحتياط لمكان عدم العلم به او تعسره او كونه حرجيا عليه ، و ان امره يدور بين ان يعمل بكل احتمال يبدو عنده ، او يسئل عمن يعلم بوظيفته فيحكم عقله بوجوب الرجوع الى من يعلم بوظيفته من غير فرق فى نظر العقل بين كون العالم بوظيفته عاملا بالظن المطلق او بالظن الخاص .

و فيه ان هذا لو تم فانما يصح فيما اذا كان المجتهد منحصراً بالظنى المطلقى ، و اما مع عدم الانحصار فما هو الثابت بحكم العقل هو لزوم الرجوع الى المجتهد ، و اما تعيين احدهما من الظن المطلقى او الظن الخاصى فلا ، فحينئذ فالمتيقن من جواز الرجوع هو الرجوع الى الظنى الخاص فيكون قول الظن المطلقى مشكوك الحجية على المقلد .

الثانى انه لا فرق بين القائل بالظن المطلق و الظن الخاص من حيث استنباط الحكم عن المدرك المعتبر لكونهما مشتركين فى العمل بادللة الاحكام كالسنة مثلا ، غاية الامر ان الظن المطلقى يدعى عدم حصول القطع بكون مؤداها هو الحكم الواقعى و عدم انتهاء ظنه الى القطع ، و الظن الخاصى يقول بانها و ان لم يكن قطعيا لكنها قطعى الاعتبار ، و صرف خلافها فى كون المدرك منتهيا الى القطع ام لا لا يوجب اختلافها فى المدرك فهما بعد مشتركان فى العمل بالمدرك ، و مع اشتراكهما لا يفرق العقل فى الحكم بصحة الرجوع الى احدهما دون الآخر بل كلاهما سياتى فى نظره و من ذلك يظهر اندفاع المناقشة المتوجهة الى الوجه الاول ؛ ضرورة ان حكمه بالتخير بينهما كاف فى جواز الرجوع الى الظن المطلقى و لا يحتاج الى الحكم بتعيينه فى جواز تقليده .

فان قلت يمكن تحقق الاختلاف بينهما فى المدرك كما اذا عمل الظن

المطلقى بالظن الحاصل من الشهرة او الاجماع المنقول و لم يثبت حجيتهما بالخصوص عند القائل بالظن الخاص ، قلت هذا المقدار من الخلاف غير ضائر ضرورة تحققه بين القائلين بالظنون الخاصة لاختلافهم فى حجيتهما من باب الظن الخاص ، نعم لو عمل الظن المطلقى بمطلق الظن و لو كان حاصلًا من اسباب نادرة لم يتوهم حجيتها بالخصوص كالرمل و نحوه كان للمنع عن تقليده وجه ، لكنه ليس فى القائلين بالظن المطلق من يقول بهذا ؛ و لذا قلنا بكون الخلاف بينهما لفظيا لاتفاقهما على وجوب العمل بتلك المدارك .

الثالث المنع من كون الثابت من ادلة التقليد هو رجوع الجاهل الى العالم بل المستفاد منها هو وجوب رجوع المتحير الى غير المتحير ، ولا اشكال فى صدق غير المتحير على العامل بالظن المطلق ، و هذا يرجع الى الوجه الاول .

الرابع النقض بجواز الرجوع الى المجتهد فيما يستنبط من الاحكام العقلية ، فكما انه يحكم بحكم العقل على وجوب تحصيل الموافقة القطعية فى الشبهة المحصورة فكذا يحكم بحكم العقل بتقرير الحكومة بلزوم العمل بالظن عند الانسداد ، فكما يجب على العامى فى الاول تقليده فكذا فى الثانى ، فالتفكيك بينهما بالقول بالجواز فى الاول دون الثانى تهكم ، بل اللازم من ذلك اما اختصاص رجوع العامى الى العالم بالاحكام الواقعية فيمنع حينئذ من الرجوع فيما يستنبط من الاحكام الظاهرية خصوصاً فيما اذا كان بحكم العقل ، و اما الالتزام بجواز الرجوع و لو الى المجتهد القائل بالظن المطلق لاتحاد الملاك فيهما .

ثم ان المهم فى المقام هو البحث عن جواز تقليد العامى عن المجتهد فيما انتهى اليه من الوظائف المقررة للشاك و **تفصيل** الكلام فى ذلك انه بعد ان لاشبهة فى جواز رجوعه الى المجتهد فى تعيين الحكم الشرعى و فى تعيين الوظيفة يقع الاشكال فى ان وظيفة المقلد عند الشك فى حلية شرب التتن مثلا هل هو البرائة مثل وظيفة المجتهد او ان وظيفته الاحتياط ، و ذلك بعد القطع بكون اللازم عليه الرجوع الى المجتهد فيما استنبطه من الاحكام الواقعية بالعلم او الادلة الاجتهادية ،

و في تعيين وظيفته عند الشك في الشبهات الموضوعية من الشك في طهارة الماء او الثوب، او الشك في كون المايح خمراً او خلا و نحوهما؛ ضرورة ان وظيفته في الشبهات الموضوعية ليس الا اجراء الاصول، و ليس للمجتهد الا ان يعين له الوظيفة؛ اذ لا يمكنه رفع الشك عن الموضوع فلا بد ان يبين له حكم شكه و وظيفته في حال الشك.

واما الشك في الاحكام و الشبهات الحكمية كالشك في حلية شرب التتن مثلا فهل وظيفته العمل بالبرائة حتى يرجع الى المجتهد في تعيينه او انه ليس وظيفته الا الاحتياط و لا يجوز رجوعه الى المجتهد؛ ضرورة ان مورد جواز رجوعه كان منحصراً في الامرين المتقدمين، اعنى اخذ الحكم الواقعي او تعيين الوظيفة، و المفروض عدم علم المجتهد بالاول و عدم كون وظيفته البرائة حتى يرجع اليه في تعيين الوظيفة فعلى هذا يشكل رجوعه اليه فيما انتهى اليه المجتهد بعد عدم الظفر بالادلة الاجتهادية من الاصول العقلية و النقلية.

ولكن التحقيق ان يجعل البحث في ان المجتهد هل يجوز له الافتاء على طبق حكم الاصل مثل جواز العمل على طبقه في عمل نفسه ام لا، فان ثبت جواز الافتاء به فيجوز للعامي تقليده فيما افتى به؛ ضرورة ان كلما صح للمجتهد ان يفتى به يجوز للعامي ان يقلده فيما افتى به، فالمهم حينئذ تحقيق ذلك فنقول لاشبهة ان مفساد الاصول متفاوت، و ذلك مثل الاستصحاب و اصالة الاباحة حيث انهما مع انهما وظيفتان مقررتان للشاك، متفاوتان في ان الاستصحاب ناظر الى جعل الوظيفة بلسان ابقاء الواقع من اليقين او المتيقن بناء على اختلاف المسلكين فيه، و هذا بخلاف اصالة الاباحة فانها وظيفة تعبدية جعلت للشاك بلانظر الى الواقع، فالاستصحاب من هذه الجهة يشبه الامارة، و ان كان بينهما فرق، حيث ان الامارة مع قطع النظر عن دليل اعتبارها لها جهة حكاية عن الواقع و اراءة عنه بخلاف الاستصحاب فانه بلحاظ دليل اعتباره و وجوب التعبد به ناظر الى ابقاء الواقع و ليس هو في نفسه مع قطع النظر عن دليل اعتباره مما فيه جهة

حكاية عن الواقع ، و انما دليل وجوب التعبد به يقتضى وجوب التعبد به بلسان ابقاء الواقع .

اذا ظهر الفرق بين الاصلين فنقول لاشكال فى عدم جواز الافتاء بالاباحة الواقعية بحكم اصالة الاباحة و هذا واضح ، و اما الافتاء بالحكم الواقعى على طبق الاستصحاب ففيه وجهان ، فربما يقال بجوازه لكون لسان الاستصحاب هو ابقاء الواقع فكما يجوز الشهادة على الاستصحاب للشاهد بان يستصحب و يشهد على طبق استصحابه ، لانه يشهد بما يعلم بوجود الشئى فى السابق و الحاكم يستصحب بقاءه ، فكذا يصح الافتاء على طبقه و لو لم يكن المستصحب عمل نفسه كما اذا كان من الاحكام المختصة بالنساء ، اذا علم المجتهد بوجود حكمهن فى السابق و يشك فى بقاءه فيستصحب بقاءه و يحكم بان حكمهن الآن هو الحكم السابق واقعا تعبداً بالاستصحاب .

قوله : ان قلت حجية الشئى شرعا اعلم ان هاهنا جهات من الكلام ينبغى التعرض لها الاولى فى جواز رجوع العامى على المجتهد العامل بالظن المطلق من باب دليل الانسداد **الثانية** فى جواز الرجوع الى المجتهد القائل بالظنون الخاصة و العامل بالامارات و هذا هو المحبوث عنه فى المقام **الثالثة** فى جواز الرجوع الى المجتهد فيما انتهى اليه من الوظائف المقررة من الاصول النقلية و العقلية ، **الرابعة** فى تصدى المجتهد لماله ان يتصدى به من الحكم و القضاء ، **اما الجهة الاولى** فقد تقدم الكلام فيها و ان المختار فيها جواز الرجوع خلافا للمصنف حيث استشكل فى جوازه و **اما الجهة الثانية فتوضيح الكلام** فيها يتوقف على مقدمة ، و هى ان الملاك فى حجية الامارات مختلف فيه فقيل انها حجة من باب الطريقة بمعنى انشاء الحكم الطريقي على طبق مؤداها ، و معنى الحكم الطريقي هو الارادة على تقدير الموافقة و الترخيص على تقدير عدمها ، و قيل انها حجة من باب الموضوعية بمعنى تعلق الارادة بالعمل على طبق مؤداها مطلقا طابق الواقع ام لا ، و قيل انها حجة من باب صرف جعل

الحجبة بلاحكم تكليفى اصلا لا طريقيا او موضوعيا و هذا هو مختار المصنف فى باب الامارات ، و قد تقدم الكلام فى شرحه مع ما فيه مستوفى .

اذا عرفت ذلك فنقول على القول بثبوت الحكم طريقيا او موضوعيا لاشكال فى صحة الرجوع اليه لانه من مصاديق رجوع الجاهل الى العالم لكون المجتهد حينئذ عالما بالحكم الشرعى ، غاية الامر يكون الحكم ظاهريا بناء على الطريقية و واقعيًا بناء على الموضوعية و صحة التصويب لوقيل بصحته و اما على القول بجعل الحجبة و ان لاحكم فى البين اصلا فيقع الاشكال فى جواز الرجوع ؛ حيث انه لا يكون من مصاديق رجوع الجاهل الى العالم بالحكم و لو كان ظاهريا حتى يعمه دليل جوازه ؛ ضرورة ان اثر الحجبة ليس الاتنجز الواقع عند الاصابة و العذر عند المخالفة و هما غير مرتبطان بالحكم الشرعى كما لا يخفى .

قوله : قلت نعم الا انه عالم بموارد قيام الحجبة الخ حاصل جوابه ان عدم ثبوت الحكم فى موارد الامارات لا يخرج المجتهد عن مصداق العالم لكونه عالما بموارد قيام الحجبة الشرعية على الاحكام ، فيرجع العامى اليه فى تعيين الحجبة ، **اقول** ان كان اللازم فى جواز الرجوع كون المرجع عالما بالحكم الشرعى و لو بالمعنى الاعم من الواقعى والظاهرى فلا بد من الالتزام بعدم جواز الرجوع حينئذ ؛ ضرورة ان المفروض عدم كون المجتهد عالما بالحكم و لو بالمعنى الاعم ، **و ان كان** الملاك فى جواز الرجوع هو رجوع العامى الى من قامت عنده الحجبة على الحكم و لو لم يكن عالما به فلا ينبغى الاشكال فى جواز الرجوع الى القائل بالظن المطلق او الى الاصول مطلقا ، فالتفرقة بينهما بالقول بجواز الرجوع اليه فيما استنبطه بالطرق ، و عدم الجواز فيما ادى اليه ظنه من باب دليل الانسداد بملاك كون الحجبة فى الاول شرعية و فى الثانى عقلية مع عدم ثبوت ملاك الفرق اذا كان المجتهد قائلا بتمامية دليل الانسداد بتقرير الكشف دون الحكومة ، تهكم ، و لعل قوله فتامل فى ذيل قوله : **و لو سلم ان قضيتها**

بكون الظن المطلق معتبراً شرعاً الخ اشارة الى ذلك .

قوله : رجوعه اليه فى موارد فقد الامارة الخ هذا هو الجهة الثالثة التى قلنا بوقوع الكلام فيها و قد تقدم شطر من الكلام فيها .

قوله: قلت رجوعه اليه فيها انما هو لاجل اطلاعه الخ حاصله ان العامى لا يرجع اليه فيما يحكم به عقله فى مورد فقدان الامارة بل انما يكون مرجعاً فى تعيين فقد الامارات و تعيين عدم الحجية الشرعية ، و من المعلوم ان المجتهد عالم بعدم قيام الحججة الشرعية لكون الحججة الفعلية متوقفة على العلم بها و مع الشك فى ثبوت الامارة يقطع بعدم الحججة الفعلية ، و ان كان شاكاً فى الحجية الانشائية؛ لكونه بالفحص صارماً يوسا عن الوصول الى الحججة لانه قطع بعدمها و مع كون المجتهد عالماً بعدم الحججة الفعلية يكون الرجوع اليه من مصاديق رجوع العامى الى العالم، كما انه لو كان عالماً بالحججة الفعلية كان كذلك ، ثم بعد رجوعه اليه يجب عليه العمل بما يحكم به عقله من البرائة او الاحتياط و لو كان مخالفاً لما ذهب اليه مجتهده ، كما اذا كان المجتهد قائلاً بالبرائة و ذهب عقل المقلد الى الاحتياط هذا، و لا يخفى ما فيه لان لازم ما ذكره هو عدم جواز التقليد لكون المقلدين عاجزين عن ذلك اى عن تشخيص حكم العقل فى مورد فقد الحججة غالباً، و لعل قوله : « فافهم » اشارة الى ذلك .

و قد يقال بعدم جواز رجوعه اليه فيما انتهى اليه المجتهد عند فقد الامارات من الاصول العقلية و النقلية لولم يكن مؤداها احكاماً ظاهرة كالبراائة العقلية و التخبير ، و جواز الرجوع اليه فيما كان مؤدى الاصل كذلك كالا باحة والاستصحاب، اما عدم الجواز فى الاول فلان المجتهد لا يكون عالماً بالحكم الواقعى و الظاهرى ، و لا يكون وظيفة العامى هو الرجوع الى البرائة لكونها مرجعاً للشاك فى الحكم الواقعى من جهة فقد النص او اجماله او تعارضه بعد الفحص و عدم الظفر بالدليل، و لا يتحقق الشك للعامى فى الاحكام التكليفية من هذه الجهة، و مع فرض الشك له لا يمكنه الفحص كما لا يخفى، واما الجواز فى

الثانية فلكون المجتهد عالما بالحكم الشرعى الظاهرى .
 و لا يخفى ما فيه لان الحكم الظاهرى المجعول فى مورر الاصول
 لا يكون حكما لمطلق الشاك بل انما هو مختص ايضا بالشاك فى الحكم الواقعى
 من الجهات المذكورة بعد الفحص عن الدليل و عدم الظفر به ، فلا يجوز رجوع
 المقلد اليه بل هو من هذه الجهة كالبرائة و التخيير ، **فالانصاف** ان جواز الرجوع
 اليه فى مورد الاصول فى غاية الاشكال **و لعل** هذا هو منشأ ذكر التردد و
 فى الرسائل العملية حيث يذكرون كثيرا بان فى المسئلة اشكالا و يرخصون
 الرجوع الى الغير او يحتاطون ، و الا فالموارد التى يستشكلون او يرخصون فى الرجوع
 الى الغير لا يخلو عن اصل معتبر ، **و معلوم** ان مبناهم فى الاصول هو العمل بذلك
 الاصل ، **فلو كان** وظيفة مقلديهم ايضا هو العمل بالاصل لما كان فى التردد و
 الاستشكال و الترخيص فى الرجوع الى الغير وجه ، بل كان لهم الفتوى بالعمل
 على طبق مؤدى الاصل من غير اشكال ، و لعل اغلب ما احتاط فيه الشيخ قده
 فى رسائله العملية من هذا القبيل .

قوله : و اما اذا انسد عليه بابهما الخ هذا هو الجهة الرابعة التى
 تقدم انها مما يقع الكلام فيها ، **و تفصيل** القول فيها ما افاده بعض الاعلام انه
 لا اشكال فى ثبوت منصب القضاء للمجتهد فى الجملة ، و اما انه هل يعم جميع
 مصاديقه اولا **فوجهان** ، و لابد فى تحقيق الكلام فيه من ملاحظة دليل ثبوته
فنقول ان المدرك له قوله **إِنَّمَا** فى المقبولة بعد سؤال الراوى عن وظيفة المترافعين
 « ينظر ان الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف
 احكامنا الخ » و ظاهر قوله **إِنَّمَا** عرف هو المعرفة الفعلية و ظاهر قوله **إِنَّمَا** احكامنا
 حيث انه جمع مضاف و هو مفيد للعمرم ، جميع الاحكام فىكون المنسوب حينئذ
 هو العارف بجميع الاحكام بالمعرفة الفعلية ، و ابقاء الكلام على ظهوره بكلا
 جزئيه موجب لانسد باب القضاء لما عرفت من ان الاستنباط الفعلى بالنسبة
 الى جميع الاحكام اما متعذرا و فى غاية الندرة ، بل يمكن دعوى عدم تحققه فى

حق غير المعصوم من لدن زمن الائمة عليهم السلام الى الآن فلا بد حينئذ من التصرف في احد الظهورين **اما** بحمل المعرفة على الملكة و الاقتدار على الاستنباط الفعلى ، و **اما** بحمل الاحكام على الاستغراق العرفي مع بقاء المعرفة على ظهورها في الاستنباط الفعلى ، **ولكل** واحد من الحملين **لوازم** ، فلازم حمل المعرفة على الملكة هو نفوذ قضاء كل من له ملكة الاستنباط سواء كان قائلا بالانفتاح او بالانسداد على تقرير الكشف او الحكومة ، و سواء حصل له الاستنباط الفعلى في الجملة او على وجه معتدبه ، او لم يحصل له اصلا ، **ولازم** حمل الاحكام على الاستغراق العرفي هو خروج من لم يحصل له الاستنباط الفعلى اصلا او حصل له الاستنباط الغير المعتدبه سواء كان قائلا بالانفتاح او بالانسداد و **دخول** من حصل له الاستنباط الفعلى على وجه معتدبه اذا قال بالانفتاح او الانسداد على تقرير الكشف ؛ و ذلك لصدق كونه عالما بالاحكام الشرعية عرفا ، و **من ذلك** يظهر ان التسوية في المنع عن قضاء القائل بالانسداد على كلا تقديري الكشف و الحكومة بناء على المنع من جواز تقليده لاوجه لها ، **فلعل** قوله في السابق فتأمل فى ذيل قوله ، **و لو سلم ان قضيتها الخ** اشارة الى ذلك ، و **اما** اذا حصل له الاستنباط الفعلى بالنسبة الى الاحكام المعتدبه مع ذهابه الى القول بالانسداد و قلنا بتاميمته على تقرير الحكومة فيقع الاشكال فى نفوذ قضائه لعدم علمه بحكم شرعى لاصولى ولا فرعى ، فلا يصدق عليه العارف بالاحكام الشرعية عرفا .

قوله : الا ان يدعى عدم القول بالفصل الخ اعلم انه قد اجيب عن الاشكال بوجوه **احدها** ان يتمسك فى تنفيذ قضائه بعدم القول بالفصل ، بان كل من قال بنفوذ قضاء غيره قال بنفوذ قضائه ايضا ، و فيه ، **اولا** ان غاية ما ذكر هو عدم القول بالفصل و هذا ليس بمفيد بل المفيد هو عدم الفصل لاعدم القول بالفصل ، و هذا ما اشار اليه .

بقوله : الا انه ليس بمثابة الخ . وثانيا ان مسألة الانسداد حادثة فى الازمنة المتأخرة فلا يمكن دعوى الاجماع فى مثلها مع عدم اطلاع المجمعين عليها .

قوله : الا ان يقال بكفاية انفتاح باب العلم الخ هذا هو الوجه الثاني عن اجوبة الاشكال و حاصله كفاية الاحكام المعلومة من موارد الاجتماعات و الضروريات و المتواترات و الطون الخاصة لو كان قائلا بهافي الجملة، و ان لم تكن وافية بمعظم ابواب الفقه، بل لا بد معها من التمسك بدليل الانسداد، وذلك لصدق كونه عارفا بالاحكام عرفا .

الوجه الثالث ان العارفية بالاحكام كناية عن العلم بماهي حجة عليها و لو لم يثبت في موردها حكم فرعى، فيشمل الخبر له ايضا، هذا و لا يخفى ما في الاخير من استلزامه التصرف في المعرفة ايضا مع التصرف في الاحكام مع انه مما لا يحتاج اليه .

و الاقوى هو تقديم التصرف الثاني على الاول بحمل الاحكام على الاستغراق العرفي و بقاء المعرفة على ظاهرها لكونه اظهر ، بل يمكن ان يقال بعدم التصرف في الخبر حينئذ اصلا؛ لان ظاهر الجمع في القضايا المتعارفة هو الاستغراق العرفي لا الحقيقي .

قوله : و اما قوله عليه السلام في المقبولة فاذا حكم الخ هذا جواب عن اشكال آخر يرد على نفوذ قضاء القائل بالانسداد بناء على تماميته بتقرير الحكومة، و **حاصل الاشكال** ان ذلك المجتهد و ان دخل فيمن له منصب القضاء باحد الوجهين المتقدمين في دفع الاشكال الاول، لكن الذيل مخرج له؛ وذلك لدلالته على نفوذ قضاء من يحكم بحكمهم لا يحكم آخر، و في موارد الانسداد لا يعلم كون ما حكم به حكمهم، بل الاشكال جار على تقرير الكشف ايضا بل على قضاء المجتهد العامل بالظنون الخاصة بناء على الحجية الصرفة؛ لان ما حكم به هو مؤديات الامارات لا الحكم بالحجية، و المعلوم ان ما هو حكمهم هو الحجية لا مؤدى الحجية، و **حاصل الدفع** ان الظاهر من اسناد الحكم اليهم عليهم السلام انما هو لكونه منصوباً عنهم لان حكمه هو الحكم المجعول من قبلهم، و لذا يصح اسناد ما حكم به المنصوب من قبل السلطان الى نفس السلطان و ان لم يكن

السلطان حاكما به ، بل و لم يطلع عليه ايضا ، و الشاهد على ذلك صدق كون حكمه حكمهم فى الموضوعات الخارجية مثل حكمه بزوجة قلانة لزيد او ملكية عين مخصوصة لعمر و ، و من المعلوم ان هذه الاحكام الجزئية لايسند اليهم بماهى بل بما حكم به منصوبهم .

قوله : الاول فى امكانه الخ الكلام فى التجزى يقع تارة فى الاجتهاد بالنسبة الى المقام الاول اعنى ملكة الاستنباط ، و اخرى فى المقام الثانى اعنى مقام فعلية الاستنباط ، **اما المقام الثانى** فلاشكال فى وقوعه فضلا عن امكانه بل الواقع فى مقام الفعلية ليس الاالتجزى لما عرفت من ان الاستنباط الفعلى فى جميع الاحكام بحيث لايشذ عنها حكم اما متعذر و اما متعسر بحيث لم يقع لاحد من لدن زمن الائمة عليهم السلام الى الآن ، **فالكلام** هاهنا **فى المقام الاول** ، فتارة يبحث فى امكانه و اخرى فى وقوعه وثالثة فى جواز عمل المتجزى نفسه به و رابعة فى جواز التقليد عنه و خامسة فى نفوذ قضائه و جواز تصديه لو وظائف المجتهد ، **اما امكانه** فالحق انه بديهى غير قابل للانكار و لا يحتاج الى مؤنة الاستدلال لان اول الدليل عليه وقوعه لاختصية الوقوع عن الامكان ، **لكن لما وقع** الشبهة عن بعض الاعلام فى امكانه ، استدل ايضا لامكانه بوجهين ، **الاول** ما اشار اليه **بقوله** : **حيث كان الخ** و حاصله تفاوت الاحكام مدر كما من حيث الصعوبة و السهولة بشهادة الوجدان و اختلاف الاشخاص فى الاطلاع عليها ، اذرب شخص يكون مهارته على ابواب المعاملات دون العبادات ، ورب شخص يكون بالعكس ، حتى نسب الى بعض الاعاظم انه مجتهد فى المعاملات مقلد فى العبادات **والثانى** ما اشاليه **بقوله** : **بل يستحيل حصول اجتهاد الخ** و حاصله استحالة المطلق من دون حصول التجزى و ذلك لان الملكة عباره عن الهيئة الراسخة فى النفس الحاصلة بتكرار الاعمال و الحالات ، فما لم يحصل التجزى لاتحصل الملكة ، و الا لزم حصول الملكة بدون الحال ؛ و هو مستلزم للطرفة المحال ، **واستدل** لامتناعه ايضا **بوجهين** ، **الاول** ما اشاليه **بقوله** : **و بساطة الملكة**

الخ و حاصله ان معنى التجزى جعل الشئى جزء جزء و انقسامه الى الاجزاء ، و الملكة غير قابلة للانقسام لكونها من مقولة الكيف و من الكيفيات النفسانية ، و الكيف مالا يقتضى القسمة و اللاقسمة لذاته و ان كان قابلا للاشتداد و التضعف **و الجواب** عنه ما اشاليه بقوله: **لا يمنع من حصولها الخ** و حاصله ان الملكة و ان كانت فى نفسها غير قابلة للانقسام كما ذكرت ، لكن القسمة ليست باعتبار ذاتها، بل هى باعتبار انقسام متعلقها بان تكون فى العبادات دون المعاملات او فى الصوم دون الصلوة او فى اجزاء الصلوة دون شرايطها، كما ان الملكة باعتبار جنسها ينقسم الى الانواع كالمملكة فى مسائل النحو و الصرف و الصناعات .

و الوجه الثانى ما اشاليه فى دفعه بقوله : **و يقطع بعدم دخل الخ** و حاصله ان الكلام فى امكان التجزى انما هو بعد الفراغ عن تحصيل جميع مقدمات الاجتهاد و مبادئه من النحو و الصرف و اللغة و سائر ما يعتبر فيه، و عن الاجتهاد فى المسائل الاصولية ، و لا يخفى ان تلك المقدمات مباد للاجتهاد فى جميع مسائل الفقه فلا يحتاج فى كل مسألة منها الى تحصيل مباد مستقلة، و بعد حصول جميع تلك المقدمات يحتاج فى استنباط مسألة يكون متجزيا بالنسبة اليها الى الفحص عن ادلتها و معارضاتها، فلا بد له من الفحص عن جميع ادلة الفقه لاحتمال وجود دليل بين سائر الابواب متعلق بتلك المسئلة ، و مثل هذا الشخص مجتهد فى الكل فما فرضت متجزيا لا يكون متجزيا .

و الجواب اما **اولا** فبما عرفت من ان مدارك الاستنباط مختلفة فربما صار مجتهداً فى بعض مبادئه دون بعض ، و كانت المسئلة مما لا يحتاج فى استنباطها الى مالم يكن مجتهداً فيه كما اذا حصل مباد المعاملات و لم يحصل حكم العقل بامتناع اجتماع الامرو النهى الذى هى مقدمة لاستنباط حكم الصلوة فى المكان المغصوب ، **و اما ثانيا** فبالمنع من توقف استنباط مسألة عن الفحص عن جميع ادلة الفقه ؛ لامكان ان يحصل له القطع بعدم دليل متعلق بتلك المسئلة فى بقية الابواب ، **واما ثالثا** فبانه لو سلم الحاجة الى الفحص عن جميع الادلة نمنع من

كون الفحص عنهما موجبا للقدرة على استنباط جميع المسائل؛ ضرورة انه يمكن ان يتفحص عن ابواب المعاملات لتحصيل خبر معارض للمسئلة التي يكون متجزيا فيها فى باب العبادات ونظر الى جميع ادلة المعاملات واطمئن بانها غير معارض بالخبر الوارد فى المسئلة التي يريد استنباطها من العبادات و لم يقدر على استنباط احكام تلك الادلة؛ اذ العلم و الاطمينان بكون قوله **لَا يَلْبَسُ** (البيعان بالخيار) ليس معارض مع ماورد فى وجوب سجدة السهو لا يستلزم القدرة على استنباط حكم خيار المجلس كما لا يخفى .

قوله: ويقطع بعدم دخل الخ اشارة الى الجواب الثانى .

و قوله : او لا يعنى باحتماله الخ اشارة الى الجواب الثالث ، ومما ذكرنا كله يظهر وقوع التجزى ايضا و ذلك لما دل عليه الوجه الثانى من وجهى الاستدلال على امكانه ، بل مقتضاه استحالة عدم وقوعه عند وقوع المطلق .

قوله: الثانى فى حجية ما يؤدى اليه على المتصف به الخ هذا هو الجهة الثالثة من الكلام فى التجزى و تفصيل القول فيه ان مدرك المتجزى فيما يستنبطه **او الظنون الخاصة او الظن المطلق الثابت حجتيه عنده** بدليل الانسداد، و على كلا التقديرين فالاقوى جواز عمله بما يستنبطه و حجية ما ادى اليه ظنه فى عمل نفسه ، **اما على الاول** فلان المفروض مساوات ذلك المتجزى مع المجتهد المطلق فى جميع ما يحتاج اليه فى استنباط تلك المسئلة ، فالمجتهد المطلق يستنبط حكمها من جهة حجية الظواهر و حجية الخبر الواحد و الفحص عن المعارض و عدم الظفر به ، و ذلك المتجزى ايضا قام الدليل عنده على حجية الظواهر و الخبر الواحد و تفحص عن المعارض ، و بالجملة يكون مساويا فى الاستنباط مع المجتهد المطلق فى تلك المسئلة ، فلولم يكن ما ادى اليه ظن المتجزى حجة فى عمل نفسه مع تساوى مبادئ استنباطه مع المجتهد المطلق لابد ان يكون من جهة تخصيص حجية الظواهر او الخبر ونحوهما من مبادئ الاستنباط بالمجتهد المطلق ، مع ان ادلة حجيتها مطلقة غير مختصة بالمتصف بالاجتهاد المطلق ؛

ضرورة ان بناء العقلاء الدال على حجية الظواهر ليس مختصاً بما اذا كان العامل بها مجتهداً مطلقاً كما هو واضح .

و اما على الثانى فاذا حصل له الظن بحكم حرمة شئى و كان ظن المجتهد المطلق مخالفاً معه بان ظن وجوبه فلا يخلو **اما** ان يكون الظن المجتهد المطلق مزيلاً لظنه اولا ، **فعلى الاول** لا يكون له ظن حتى يرجع اليه و يتعين عليه التقليد ، و على الثانى فيكون مظنون المجتهد المطلق موهوماً ؛ اذ لا يعقل قيام الظن الشخصى بالضدين ، فحينئذ **لو قلنا** بتمامية مقدمات الانسداد بتقرير الكشف يمكن ان يقع المنع ، عن العمل بمثل ذلك الظن الذى قام ظن المجتهد المطلق على خلافه ، **و لو قلنا** بتمامية مقدماته بتقرير الحكومة ففى امكان المنع عن العمل بمثل ذلك الظن يقع اشكال خروج الظن القياسى و امثاله مما ورد النهى عنه بالخصوص ، فلو تفصينا عن شبهة خروج مثل القياس عن دليل الانسداد بما تقرر فى محله من ان حكم العقل بحجية الظن بتقرير الانسداد تعليقى ، معلق على عدم ثبوت المنع الشرعى عن العمل به ، و مع ثبوت المنع التمتعزى يرتفع موضوع حكم العقل بالحجية امكان ان يقع المنع عن مثل ذلك الظن على تقرير الكشف ، فحينئذ لا بد من النظر فى انه هل ورد منع عن العمل به ام لا ، **و الحق** بعد انتهاء النوبة الى ذلك عدم ما يدل على المنع ؛ اذ الآيات و الاخبار الناهية عن العمل بالظن يرفع موضوعها بدليل الانسداد ، **مضافا** الى ان منعه عن العمل بظنه و ارجاعه الى ظن غيره الذى يكون و هما عنده ليس باولى من منعه عن العمل بظن غيره ، بل العكس اولى من جهة كون مظنون غيره موهوماً عنده ، **فالتحقيق** هو حجية ما ادى اليه ظنه مطلقاً فى عمل نفسه .

قوله : الثالث فى جواز رجوع غير المتصف به اليه الخ هذا هو الجهة الرابعة التى تكون الكلام فيها ، و تفصيل القول فى ذلك ان ادلة جواز التقليد اما لفظى او لى ، **و الاول** مثل الآيات و الاخبار الدالة على جوازه ، **و الثانى** مثل الاجماع و دليل العقل ، **اما الادلة اللفظية** ففى دلالتها على جواز

تقليد المتجزى مع وجود المجتهد المطلق اشكال؛ لعدم اطلاق فيها بحيث يشمل مثله، و مع احتمال دخل الاجتهاد المطلق فى صحة التقليد تعبداً فلا يمكن التمسك بها فى صحة تقليده، و سياتى تحقيق ذلك فى مبحث التقليد .

و اما الادلة اللبية فالاجماع منها سواء كان قوليا او فعليا يكون المتيقن منه هو غيره ، و اما دليل العقل الحاكم برجوع الجاهل الى العالم فعلى تقدير تماميته لا بد ان ينظر بان ذاك المتجزى هل هو متساو مع المجتهد المطلق فى جميع ماله دخل فى استنباط تلك المسئلة، او يكون احدهما مما يتقن كونه اقوى قوة من الآخر فى استنباطها او مما يحتمل ان يكون كذلك ، و مع فرض تساويهما كما هو المفروض و كون التفاوت فى اقتدار المجتهد المطلق فى استنباط بقية المسائل و عجز المتجزى عنه فلا يحكم العقل بتعين الرجوع الى المطلق؛ وذلك كما اذا كان طبيين احدهما يكون متخصصا فى الكحالة و الآخر يكون كحالا و غير كحال لكنهما مشتركان فى الكحالة، بحيث لا يفضل احدهما على الآخر فى الكحالة ، و لا يكون اقتدار غير الكحال على معالجة بقية الامراض موجبا لاقوائية اقتداره فى الكحالة، فالعقل يحكم بالتخير فى الرجوع الى اى واحد منهما شاء؛ ضرورة ان احتمال الخطاء فيهما سياتى .

اللهم الا ان يمنع صغرى ذلك بدعوى ان اقتدار المطلق موجب لاقوائية اقتداره فى استنباط تلك المسئلة ، فالعقل يحكم بلزوم اختيار الاعلم ، كما ان الطبيب المطلق اذا كان اعلم فى الكحالة عن المتخصص بها يتعين الرجوع اليه ، كما يحكم بتعين تقليد الاعلم ، لكنه كما ترى منع صغرى ، فالاقوى انه مع فرض تساويهما فى الاقتدار فى تلك المسئلة لا يحكم العقل بتعين الرجوع الى المطلق، و سياتى لهذا مزيد بحث فى ادلة التقليد و فى مقدار دلالة حكم العقل .

قوله : و اما جواز حكومته الخ هذا هو الجهة الخامسة ، و قد ظهر حكمه مما تقدم فى نفوذ قضاء المجتهد المطلق، و تلخيصه انه ينفذ قضاؤه لو كان عالما بالمقدار المعتد به من الاحكام بحيث يصدق عليه العارف بالاحكام عرفا ،

و لو لم تكن له ملكة استنباط غيره ، و يمنع عن نفوذ قضائه لو لم يكن كذلك ، و **على الاول** ، فان كان ما استنبطه مورد القضاء فلا اشكال ، و ان كان مورد غيره مما يكون مقلداً فيه فيقلد غيره و يحكم بنفوذ حكمه ايضاً لكونه المنصوب من الامام عليه السلام .

قوله: لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة الخ احتياج الاجتهاد الى العلوم العربية اعنى بها النحو و الصرف و اللغة و التفسير ظاهر ؛ ضرورة كون اغلب مدارك الفقه هو الكتاب و السنة و هما من جهة كونهما بلسان العرب يحتاج فى فهمهما الى العلوم العربية ، **اما اللغة** فلتمييز معنى مادة الكلمة ، **و اما النحو** فلتشخيص معنى الجمل الكلامية فاعلمها عن مفعولها و نحو ذلك ، **واما الصرف** فلتشخيص معنى هيئة الكلمات ، **واما التفسير** فللعلم الاجمالي بكون المراد من بعض الآيات غير ما هو ظاهرها فيحتاج فى امتيازها الى الرجوع الى التفاسير الواردة عنهم صلوات الله عليهم ، **ولا يخفى** ان الحاجة الى تلك العلوم انما هي بمقدار ما يتوقف عليه الاستنباط و لا يحتاج الى استقصائها بحيث يكون مصنفها فى كل منها ؛ اذ لاربط بمعرفة تفسير الآيات المتضمنة على القصص و المواعظ فى الاستنباط ، و لا يلزم فى مقدار الحاجة منها ايضا المعرفة الفعلية بحيث تكون مسائلها مودعة فى صدره بل يكفى ان يكون له قوة على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد بالرجوع الى الكتب المصنفة فيها .

قوله: و عمدة ما يحتاج اليه هو علم الاصول الخ و ذلك لما تقدم منا غيره مرة من ان الاصول ليس علما مستقلا برأسه بل هو عبارة عن مسائل متفرقة عن علوم جملة بعضها متعلق بالنحو و بعضها كمباحث المشتق بالصرف و بعضها بالبيان كمسائل الحقيقة و المجاز و بعضها باللغة كبعض مباحث الالفاظ وهكذا فالمجموع من تلك المسائل التى يبتنى عليها الاستنباط هو المسمى بالاصول ، فالعارف بالاصول عارف بجميع ما يبتنى عليه الاستنباط من المقدمات ، **والذى** يؤيد ما ذكرناه هو زيادة مسائل الاصول و نقصانه بسبب اختلاف الانظار فيما

يبتنى عليه الاستنباط؛ ولذا تريهم يذكرون بعض مسائل المنطق فى كتب الاصول كما فى زبدة الشيخ البهائى و نهاية العلامة او بعض مسائل النحو فيها كتمهيد القواعد .

قوله: و تدوين تلك القواعد المحتاج اليها الخ لا يخفى ان المخالف للاصول هو الاخباريون و قد سموها الاصول بدعوة مدارسته و البحث عنه تشريعا و لا يكاد يظهر مرادهم فى ذلك، فان كان مرادهم منع توقف الاستنباط على ما مهديه فهو بمكان من الوهن؛ ضرورة كثرة الحاجة اليه اذ مالم يحرز ان الامر ظاهر فى الوجوب لا يمكن استظهار الوجوب من الاوامر الصادرة فى الكتاب والسنة، و مالم يحرز كون وجوب الشئى ملزوما لوجوب مقدماته لم يمكن اثبات وجوب مقدمات الواجب، و مالم يحرز كون العام المخصص حجة فى الباقي لا يمكن التمسك به بعد التخصيص، فلو سئل ذلك الاخبارى الذى ينكر الاصول من انه اذا ورد عليك امره ل تحمله على الوجوب؛ لامحالة لا بد من ان يقول اما نعم اولا، و لو سئل عنه بانه لم تحمله على الوجوب اولم لاتحملة فلا بد ان يقول اما لكذا او لكذا، و هل هذا الاحقيقة الاصول المبحوث عنه .

وان كان مرادهم منع تسميته بالاصول، ففيه انه غير قابل للنزاع بعد معرفة المسمى، و ثبوت الحاجة اليه، فالنزاع فى التسمية لا يلىق بشأن العلماء العقلاء .

وان كان مرادهم منع تدوينه عليه و ان تدوينه كذلك بدعة و تشريع، بل الواجب تدوينه مقدمة للفقه كما هو صنعهم، فهذا مما يضحك به الثكلى؛ اذ المسائل المدونة منها فى مقدمات كتبهم لو افرزت فى كراسين تصير مستقلة و ذلك كالمعالم حيث انه اسم لما صنفه فى الفقه و جعل له مقدمتان او ليهما فى الاخبار الواردة فى فضيلة العلم و الثانية فى ما يتعلق بالاستنباط من المسائل الاصولية، و قد افرزت المقدمتان فى مجلد مستقل حيث هو الآن بايدينا، مع ان تدوين كل مالم يكن فى زمن الائمة عليهم السلام اذا كان بدعة لا يفرق بين كونه مستقلا او

مقدمة لكتاب آخر ، ولو سلم كون تدوينه بدعة فكون كل بدعة حراما ممنوع ؛ والا كان تدوين النحو و الصرف ايضا بدعة ، و بالجملة فلا يظهر فى عنادهم للاصول و تسمية ما بايدىهم دائما و عليه مدار استنباطاتهم اصولا وجه مصحح ، فليس منشأه الا الجهل او التوصل الى المشتبهات ، اعاذنا الله و اياهم من شرور انفسنا .

قوله : و اختلفت فى الشرعيات الخ ينبغى اولا تحرير محل النزاع ، فاعلم انه قد تقدم سابقا ان الاجتهاد عند العامة عبارة عن استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى من الطرق الظنية و الاستحسانات الوهمية و الاقيسة و الاستقرآت ، وعندنا عبارة عن استنباط الحكم الشرعى عن مداركه المعتبرة ، ثم انهم قسموا الظن الحاصل لهم بالحكم الشرعى على قسمين احدهما الظنون الحاصلة من الكتاب و السنة ، و ثانيهما الظنون الحاصلة من الاقيسة و الاستقرآت و الاستحسانات .

اذا عرفت ذلك فاعلم انهم قائلون بالتخطئة فى الاحكام العقلية و فى الاحكام الشرعية المستنبطة عن الكتاب و السنة ، وبالتصويب فى الاحكام الشرعية المستنبطة عن مداركهم الوهمية ، فحينئذ لا يكون التعرض لاصل مسألة التخطئة و التصويب بهم ؛ اذ الذى يهمناهو التعرض للاحكام المستنبطة عن الكتاب و السنة فانهم موافقون معنا فى التخطئة ، و الذى يقولون فيه بالتصويب نحن بريئون عن العمل به ، هذا و مع الاغضاء عن ذلك و ارادة البحث عن تلك المسئلة فى نفسها و لولم يكن له ثمرة عملية نقول : اتفقت كلمة اصحابنا على بطلان التصويب ؛ لما تواتر نقله من النبى و الوصى صلى الله عليهم من ان لله فى كل واقعة حكما يشترك فيه العالم و الجاهل ، و بطلانه عقلا مطلقا او فى بعض صوره على تفصيل ياتى .

قوله : ولا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد الخ ان كان مرادهم من التصويب هو خلو الواقعة عن الحكم بجميع مراتبه حتى مرتبة الاقتضاء و الانشاء و توقفه على قيام ظن المجتهد به فهو غير معقول ؛ ضرورة ان الاجتهاد و الفحص عن الشئى يتوقف على وجوده واقعا فمالم يكن شئى لا يعقل الفحص عنه ؛ اذ

الفحص عن العدم البحت محال، و هل هذا الا الدور المحال؛ ضرورة توقف الاجتهاد و الظن بالحكم على وجوده و توقف وجوده على الظن به .
 و ان كان مرادهم منه هو انشاء الاحكام على طبق ما يؤدى اليه الظنون و الآراء قبل الاجتهاد، حيث انه تعالى يعلم عدد المجتهدين و يعلم رأى كل واحد منهم فبعد آرائهم جعل احكاما و يكون حكم كل واحد هو مادى اليه ظنه واقعا لكون المعجول له ازلا هو المطابق لما ادى اليه ظنه، و هذا لا يستلزم المحال؛ لعدم الدور فيه؛ ضرورة ان الظن به يتوقف على وجوده و لكن وجوده غير متوقف على الظن به، لكنه مردود بالاخبار المتواترة .

هذا مراد المصنف فى المقام حيث صرح بقوله: **الا انه غير محال**، و لا يخفى ما فيه؛ لان ذلك ايضا محال لكن لامن جهة الدور بل من جهة اجتماع وصفى الظن و القطع بالنسبة الى شئى واحد و هو محال .

و توضيح ذلك ان المفروض كون المجتهد يستفرغ وسعه فى تحصيل الظن بالحكم، و بعد الاستفراغ و الاستنباط يحصل له الظن به و يكون الحكم مظنونا عنده و لو قطع بكون ما ادى اليه ظنه هو الحكم الواقعى المنشأ على طبق ظنه لعلم منشئه باداء ظنه اليه يكون قاطعا بالحكم، فيلزم ان يكون ظانا و قاطعا بالحكم معا و هو محال .

فان قلت القطع بالحكم انما نشأ من الظن به فيكون بالنسبة اليه بمنزلة المحمول بالنسبة الى موضوعه فلا يكون فى مرتبة الظن؛ ضرورة تأخر المعلول عن علته و المحمول عن موضوعه .

قلت المحال انما هو اجتماع الوصفين فى آن واحد بالنسبة الى متعلق واحد، و الاختلاف فى الرتبة مع تقارنهما فى الزمان لا يرفع المحال به كما هو واضح، نعم يمكن التصويب بذلك المعنى لو كان الظانين بالحكم غير القاطعين بالتصويب، بان كان المجتهدون غير قائلين بالتصويب و ممن يحتملون الخطاء فى اجتهادهم، و جماعة اخرى يرون مطابقة ظنونهم مع ما هو حكمهم

واقعا؛ ضرورة ان من كان ظانا بواقع غير من قطع بكونه مطابقا للواقع، لكن هذا خارج عن فرض كلامهم لان المفروض من كلامهم كون نفس هؤلاء العاملين بالاجتهاد قائلين بالتصويب .

و يمكن ان يتصور امكانه بوجه آخر، و هو ان يكون المراد من الظنى الظن التقديرى لا الفعلى بمعنى ان المجتهد لولا قطعه بالتصويب لكان يحصل له الظن، لكنه بالنظر الى القطع بالتصويب قاطع بالحكم و لامنافات بين القطع الفعلى و الظن التقديرى .

و يمكن ان يوجه بوجه ثالث و هو ان مسألة التصويب فى نفسه ليست قطعية لكونها من المسائل الكلامية و كلامهم فى مسألة التصويب انما هو فى الاحكام الشرعية دون الاحكام العقلية و دون الموضوعات الخارجية و لا يكون منتهيا الى دليل قطعى؛ اذ لو كان كذلك يحصل القطع بالتصويب و يحصل من القطع به القطع بمطابقة الظن بالحكم مع الواقع فيعود المحذور، اما اذا كان نفس مسألة التصويب ظنيا غير منته الى دليل قطعى يرتفع المحذور؛ اذ لا يلزم حينئذ اجتماع الظن و القطع، بل المجتهد حينئذ ظان بالحكم و ظان بكون ظنه مطابقا مع الواقع، بدليل غير منته الى العلم، فعلى هذا يثبت امكانه و لا يمكن رده بامتناعه .

لكنه يكفى فى رده قيام الضرورة و الاخبار القطعية على ثبوت حكم واحد فى كل واقعة مشترك بين العالم و الجاهل، ثم انه لو لم يكن دليل على عدم وقوعه ايضا لا يكون صرف اثبات امكانه كافيا فى اثبات وقوعه، ضرورة اعمية الامكان عن الوقوع، و اثبات الاعم لا يستلزم اثبات الاخص، بل على القائل به اقامة دليل على اثبات وقوعه .

و لهم فى اثباته وجوه ركيكة غير قابلة للنقل و الرد، مثل تمسكهم بقوله تعالى « و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون » بتقريب ان كل مجتهد له ان يحكم على طبق مؤدى رأيه ضرورة، فلو لم يكن هو حكم الله لما

جاز عليه الحكم بالاية، فمن جواز الحكم به يستكشف كونه حكم الله الواقعي في حقه، و مثل تمسكهم بقوله صلى الله عليه وآله : « اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم » الدال على جواز الاقتداء بكل واحد منهم و لو مع الاختلاف، و لو لم يكن رأى كل واحد منهم هو حكم الله الواقعي لما كان الاقتداء بهم مع الاختلاف موجبا للاقتداء، و لكان الهداية فى الاقتداء لواحد منهم، و لا يخفى على العارف البصير الجواب عن امثال تلك الاستدلالات بعد المعرفة باصول الامامية، فلانظيل الكلام بذكر الجواب عنهم، مع عدم الحاجة الى التطويل بعد ثبوت بطلان دعويهم على تقدير امكانه بالاجماع و الضرورة .

و ان كان مرادهم هو التصويب بالنسبة الى بعض مراتب الحكم بسان كان حكم مشترك بين العالم و الجاهل ببعض مراتبه، ثم يبلغ الى مرتبة اخرى بعد الفحص كان يكون انشائيا و صار فعليا بالفحص فهذا لاستحالة فيه عقلاو لامنع منه شرعاً، بل لامحيص عن الالتزام به فى باب الامارات بناء على القول بحجيتها من باب الموضوعية، لا الطريقية، و لاجل صرف الحجية بلاستتباع حكم اصلا لا طريقيا و لاموضوعيا، كما هو مختار المصنف فى باب الامارات و لا يرد على القول بالموضوعية حيثئذ اشكال من لزوم التصويب؛ اذ اللازم منه هو التصويب بذاك المعنى، و هو مما لامحذور فيه .

نعم يقع اشكال الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري لكنه مدفوع ايضا بما اجيب عنه .

من ان اختلافهما بالرتبة فيكون الواقعي فى المرتبة الفعلية غير الحتمية و الظاهري فى المرتبة الفعلية الحتمية، و لاتضاد بين الحتمية و غير الحتمية و لو كانتا فعليين على حسب ما اجاب عنه المصنف .

و من ان اختلافهما لكون الواقعي انشائيا و الظاهري فعليا على حسب ما اجاب عنه الشيخ قده .

و من ان اختلافهما لكون الواقعي فى مرتبة اقتضاء مصلحة حفظ وجود

الشئى من ناحية الارادة المتعلقة بالذات و ابراز تلك الارادة بالخطاب ، و الظاهرى فى مرتبة اقتضائها حفظ الوجود من ناحية الشك فى الحكم المتعلق بالذات المتأخرة عن ما تعلق بها ، كما هو المختار عند نائباً للاستاد و تمام الكلام فى ذلك فى بحث الامارات و جعل الطرق فليراجع .

قوله: بل غير فعلى فيما لم تكن هناك حجة مصيبة فتأمل جيداً الخ
 خلو المقام عن الحجة المصيبة اما بان لا تكون حجة اصلا كما فى الموارد الخالية من الامارات، و اما بان تكون حجة نافية للتكليف او كانت مثبتة له لكن الثابت حكم آخر ، ففى كل تلك الموارد لا تكون الحجة مصيبة و لا يكون الواقع منجزاً قطعاً، و اما نفى فعليته فى تلك الصور فهو مناف لمختاره فى مورد قيام الامارات المخالفة للواقع و موارد الاصول العقلية ؛ ضرورة عدم التزامه فى الامارات و الاصول العقلية بالحكم الطريقي فضلا عن الموضوعى ، فلا يكون مناف لفعلية الحكم الواقعى فى موارد هما ، نعم هو ملتزم بالحكم الظاهرى فى موارد بعض الاصول كالأباحة و الاستصحاب على تردد منه فى الاخير ، و جمع بينه و بين الحكم الواقعى بجعل الواقعى على المرتبة غير الحتمية ، ففى موارد تلك الاصول لا يبقى الواقع على تمام فعليته، و ان كان فعليا ببعض مراتبه، **فقوله: « بل غير فعلى فيما تكون الخ »** مناف لمختاره فى باب الامارات و الاصول العقلية لالتزامه ببقاء الواقع على فعليته بتمام مراتبه و فى باب الاصول الشرعية لالتزامه ببقائه ببعض مراتبه و ان لم يكن باقيا بتمام مراتبه ، و لعل امره بالتأمل الجيد اشارة الى ذلك .

قوله : اذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل رأى الاول الخ هل
 يجب على المجتهد تجديد النظر فيما استنبطه اولا مطلقا، او لا يجب مطلقا، او يجب فيما اذا نسى مدركه و لا يجب عند التذكر، او يجب فيما اذا ترقى فى القوة و يجب فيما اذا وقف على مرتبته الاولى، و جوه، بل اقوال .
 و تحقيق القول ان يقال انه اذا استنبط الحكم عن مداركه المعتبرة التى

ثبتت حجيتها عنده ، و عمل بما هو حق وظيفته من الفحص عن المخصصات و المقيدات و المعارضات ، وعبارة اخرى اجتهد صحيحا فله ان يعمل بما استنبطه و الافتاء به لمقلديه من غير فرق بين كون زمان العمل مقارنا بزمان الاستتباط ام لا ، ضرورة ان وجوب العمل على طبق ما استنبطه هو لازم الحجية و المفروض عدم تفريطه و تقصيره في الاجتهاد ، و اذا ثبت جواز العمل به و لو كان زمان الحاجة الى العمل متاخرا عن زمان الاستتباط يثبت عدم وجوب تجديد النظر مطلقا ؛ لان وجوبه مستازم لعدم جواز العمل الا في الزمان المقترن بزمان الاستتباط ، و ان لم يكن استنباطه الاول بحق وظيفته و قصر فيه بعدم الفحص فلا يجوز له العمل على طبقه و لو في الزمان المقترن ، بل ليس هذا استنباطا و ما تمت الحجة فحينئذ الواجب عليه الاستتباط لتجديد النظر ، فظهر ان الاقوى هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقا .

قوله: و لزوم اجتهاد اللاحق مطلقا الخ يعني سواء كان كل منهما بالقطع او بالامارة او بالاصول الشرعية او العقلية او مختلفين و سواء قلنا بكون الامارات حجة من باب السببية او الطريقة الصرفة او مع الحكم الطريقي ، و سواء تذكر بمدراك اجتهاده السابق او لا يتذكر .

قوله : او الاحتياط فيها الخ يعني فيما اذا زال الرأي الاول بلا تبديل له برأى مستأنف بل صار متردداً .

قوله: و اما الاعمال السابقة الواقعة الخ اقول توضيح الكلام يتوقف على تحرير محل البحث اولا ، فنقول لا كلام في فساد الاعمال السابقة من العبادات و المعاملات اذا تبدل رايه او صار مترددا من جهة ظهور فساد في اجتهاده السابق بان ظهر عنده انه ما اتى بمقدار يجب عليه الاتيان ، مثل ما لو كان الفحص اللازم عنده بمقدار يحصل له الاطمينان بعدم المخصصات او الظن بعدمها و تبين له انه ما تفحص بمقدار اللازم ؛ ضرورة ظهور عدم حجية رأيه السابق من اول الامر بل انما تخيل الحجية ، فما اتى به من الاعمال من العبادات و المعاملات

مبنيًا عليه لم يكن مطابقًا مع الحججة، بل كان مطابقًا مع تخيل حججته، و مع تبين الخلل في اجتهاده لا مقتضى للاجزاء اصلا .

فمحل الكلام فيما اذا كان الاجتهاد السابق صحيحًا و اتى بما هو وظيفته بحق اجتهاده ثم تبدل رايه بان عشر على مخصص تفحص عنه سابقا بمقدار اللازم و اطمئن او ظن بعدمه او صار مأیوسا عن الظفر به، حيث انه حينئذ يكون ما اتى به من الاعمال السابقة مطابقًا مع الحججة القطعية؛ لعدم خلل في اجتهاده وعدم قصور فيه، و كان رأيه السابق حجة له يجب عليه اتباعه واقعا الى زمان تبدله . ثم الاعمال السابقة ١٥١ ان لا تكون قابلة للتدارك كما اذ صلى العيد مثلا على طبق الاجتهاد السابق و عند تبدل الرأى يكون زمان ادائه منقضيًا بان تبدل رأيه بعد زمان اداء صلوة العيد والمفروض عدم القضاء فيها فلا يترتب عليه اثر حينئذ، و كما اذا عقد امرأة بعقد فارسي لجوازه عنده ثم تبدل رايه الى اشتراط العربية في العقد لكن في زمان ماتت المرثة، او كانت مطلقة، او اشترى بعقد فارسي و تبدل رأيه في جوازه بعد تلف العين، و ١٥٢ ان تكون قابلة للتدارك كما اذا تبدل رأيه بعد خروج الوقت فيما يجب قضاؤه او قبل خروجه بعد اداء الواجب على طبق الاجتهاد الاول مطلقًا و لو فيما لا يجب قضاؤه ففى العبادات، او تبدل رأيه في جواز العقد الفارسي فيما اذا كان العين الواقعة عليه العقد باقية او المرثة المعقودة عليها بالعقد الفارسي في حبالته .

و لا اشكال في صحة الاعمال السابقة فيما كان من القسم الاول و لافى صحة ماضى من الاعمال السابقة و ترتب آثارها السابقة على تبدل رأيه فى القسم الثانى، و كذا لا اشكال في صحة ترتب الآثار المتأخرة عن تبدل الرأى على العمل المأتى به قبل التبدل اذا كان اثرآله و قام الدليل الخارجى على جواز ترتبه مثل حديث لاتعاد فى العبادات، بناء على شموله لغير صورة النسيان ايضاً، حيث انه يدل على عدم وجوب القضاء فيما اذا كان الخلاف بين الرأين فى غير ما يجب فيه الاعادة كالخمس المذكورة فيه، و مثل حديث الرفع الجارى فيما

يناسب رفعه الامتنان، ومثل الاجماع المدعى على عدم وجوب الاعادة والقضاء فى العبادات لو تمت هذه الادلة .

و انما الاشكال فى ترتيب ماياتى من الاثار على طبق الاجتها السابق بمقتضى القاعدة فيما اذا لم يتم من الخارج دليل على الاجزاء ، فهل لايجب عليه القضاء بعد تبدل رأيه عما اتى به سابقا موافقا لرأيه السابق فى العبادات و يجوز ان يعامل مع امرئته معاملة الزوجية بالنسبة الى بعد زمان تبدل رأيه بسبب الاجتهاد السابق فى المعاملات، او يجب ترتيب الاثر على طبق الاجتهاد اللاحق فيجب عليه قضاء ما اتى به طبقا للاجتهاد السابق، و يجدد العقد عربيا على المرثة بعد تبدل رأى لمعاملة الزوجية معها فيما سيأتى .

و بعد وضوح محل النزاع و تحرير محل البحث، فاعلم انه وقع الخلاف فيه على قولين بل اقوال، وسيأتى بيان الاقوال و تحقيق ماهو الحق منها، وليعلم ان الفرق بين تلك المسئلة ومسئلة الاجزاء بالعموم وجه؛ لكون البحث فى مسئلة الاجزاء بالنسبة الى الاعم من المجتهد و غيره و اختصاص البحث هاهنا بتبدل رأى المجتهد و كون البحث فى مسئلة الاجزاء مختصا بالعبادات كما هو الظاهر من جعلهم عنوان باب الاجزاء فى الامر و ذكر مسئلة الاجزاء فى باب الاوامر ، و فى تلك المسئلة يكون فى الاعم منها و من المعاملات فتتداخل المسئلتان فى العبادات عند تبدل رأى المجتهد كما لا يخفى .

قوله : و ذلك فيما كان بسبب الاجتهاد الخ مجمل الكلام فى المقام انه لا اشكال فى عدم الاجزاء فيما اذا لم يجعل حكم ظاهرى نفسى فيه و هو موارد، **الاول** ما اذا حصل القطع بالحكم بسبب الاجتهاد السابق، ثم اضمحل بسبب الاجتهاد اللاحق اذ ليس فى مورد القطع به حكم ظاهرى؛ ضرورة اختصاصه بصورة الشك فى الحكم و القطع طريق بنفسه الى الواقع فعند تخلفه يستكشف عن عدم حكم فى الواقع بلا حكم ظاهرى فى مورد، فماتى به من الاعمال السابقة لم يكن موافقا لحكم ظاهرى و لا واقعى بل كان موافقا لما تخليه من الحكم ،

الثانى مورد الاصول العقلية اذلا حكم ظاهرى فى موردها ايضا ، الثالث مورد الامارات بناء على القول فيها بجعل الحجية الصرفة كما هو المختار عند المصنف الرابع مورد الامارات ايضا بناء على القول فيها بجعل الحكم الطريقي كما هو المختار عندنا ، الخامس مورد الاصول الشرعية بناء على القول بعدم الحكم الظاهرى فى موردها ، و اما ما اذا جعل الحكم الظاهرى النفسى فى مورده كالامارات بناء على القول بالموضوعية فيها و كبعض الاصول الشرعية مثل الاباحة و الاستصحاب عند المصنف على تردد منه فى الاخير و ان كان المختار عندنا هو الطريقية بمعنى الحكم الطريقي فى الجميع ، ففي الاجزاء و عدمه و جهان ، والمختار عند المصنف هو الاول كما صرح به فيما يأتى بقوله: فلامحيص عن القول بصحة العمل الخ ، ويمكن ان يقال بعدم الاجزاء و ذلك لانه بعد تبدل رأيه يرى و يعتقد فسادما اتى به سابقا من الاعمال و ان كان وقت الاتيان به كان موراً بالايتمان و لاتقييد فى فتواه بسبب الاجتهاد اللاحق ببطلان الصلوة الغير المأتى معها السورة و بطلان العقد الفارسى بما اذا لم يكن مأتيا باجتهاد صحيح ، و لافى متعلق فتواه اعنى الصلوة المأتى بها بغير اجتهاد او عقد فارسى وقع بغير اجتهاد صحيح ، بل يرى العقد الفارسى باطلا مطلقا وقع قبل الاجتهاد الثانى او مقارنة معه او لاحقا عنه ، سواء وقع عنه او عن غيره فكما لا يصح ان ياتى بالعقد الفارسى بالنسبة الى ما يوقع بعد تبدل رأيه فكذلك لا يجوز ترتيب الاثر الذى سيوقع على ما وقع منه فيما مضى ؛ لانه يرى ان تلك الاثار مما لا يترتب على العقد الفارسى ، لكنه لا يخلو عن منع ؛ ضرورة ان قيام الحجية الاقوى على خلاف الحجية السابقة مقتضى لارتفاع الحجية السابقة من حين قيام الحجية اللاحقة لامن اصله ، فالحجية السابقة حجة واقعا الى زمان قيام الحجية الاقوى على خلافه ، فما صدر عنه قبل قيام الحجية اللاحقة انما صدر عن الحجية حقيقة ، فحينئذ نقض تلك الاعمال مستلزم لرفع اليد عن الحجية السابقة فى ظرف حجيتها واقعا .

فان قلت انا نحكم بصحة العقد الفارسي الصادر منه على طبق الحججة السابقة و ترتيب آثاره الى زمان قيام الحججة اللاحقة ونحكم برفع آثاره من حين قيام الحججة اللاحقة، و هذا الحكم اعنى رفع آثاره من حين قيام الحججة اللاحقة ليس مستلزما لرفع اليد عن الحججة السابقة فى ظرف حجيمته، نعم الحكم بالبطلان من رأس او عدم ترتيب اثره قبل قيام الحججة اللاحقة موجب لرفع اليد عن الحججة السابقة فى ظرف حجيمته .

قلت لابد من رفع اليد عن ترتيب آثاره من حين قيام الحججة اللاحقة من الحكم ببطلانه من رأس؛ ضرورة ان مقتضى الالتزام بصحته فى ظرف حدوثه هو ترتيب آثاره عليه مالم يرفع برفع او فسخ او طلاق و نحوهما، فمقتضى الحججة السابقة هو دوام ذلك العقد بعد حدوثه مالم يرفع برفع، فرفع اليد عن ترتيب آثاره من حين قيام الحججة اللاحقة لا يجتمع مع الالتزام بصحته، بمعنى كونه مما يترتب عليه الاثر مالم يرفعه رافع، و لا يخفى ان ما ذكرناه لو تم لكان مقتضاه الاجزاء حتى بناء على الطريقة الصرفة فضلا عن الموضوعية، و لعله الى ما ذكرنا يرجع ما ذكره فى الفصول من التفصيل الآتى .

قوله: من غير فوق بين تعلقه بالاحكام او بمتعلقاتها الخ المراد بمتعلقات الاحكام هاهنا هى الاحكام الوضعية مثل الزوجية و الملكية و الشرطة و الجزئية لمركب و نحوها .

قوله: ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما الخ غرضه من التفصيل الذى نسبه الى الفصول هو ما فهمه من عباراته من التفصيل بين القول بالاجزاء اذا كان الاجتهاد متعلقا بمتعلقات الاحكام و بعدم الاجزاء اذا كان متعلقا بنفس الحكم الشرعى، لكن عبارة الفصول آبية عن ذلك التفصيل غير منطبق عليه، و الذى يظهر من عبارته و ان كان مشتبه المراد حتى قيل انه سئل عنه نفسه فى عصره عن هذه العبارة فما اجاب بشيئى، هو تفصيل آخر، و توضيحه يتوقف على بيان مقدمة. وهى ان الاعمال الصادرة من المكلفين على قسمين، قسم يتوقف صحة

الاتيان بها على الاستناد بجحفة من اجتهاد او تقليد صحيحين او احتياط ، وذلك مثل العبادات و العقود و الايقاعات ، و قسم لا يتوقف وقوعها عليه بل هو بحيث لو وقع يصير موضوعا لحكم شرعى يترتب عليه و ذلك مثل قطع حلقوم الحيوان المذكى فان قطعه ليس مما يتوقف صحته على الاجتهاد او التقليد ، بل يقع القطع قطعا كيفما كان ، لكنه يكون موضوعاً للحكم بالتذكية عند من تكون التذكية لديه قطع الحلقوم و لا يكون موضوعا لها عند من يعتبر فيها قطع الوداج الاربعة .

اذا ظهر ذلك فخلاصة ما يستفاد من عبارته انه لا اشكال فى عدم العبرة بالاجتهاد السابق فى الاعمال اللاحقة مطلقا سواء كان الاجتهاد ان كلاهما قطعيين او كلاهما ظنيين او كان الاول قطعيا و الثانى ظنيا ، بان تبدل قطعه السابق بالظن اللاحق على خلافه او بالعكس بان كان الاول ظنيا و الثانى قطعيا ، و اما بالنسبة الى ترتب الاثر على الاعمال السابقة المطابقة مع الاجتهاد السابق ، ففصل بين ما لو كان وقوعه صحيحا متوقفا على الاستناد بجحفة مثل العبادات و العقود و الايقاعات ، فقال فيه بالاجزاء ، و بين ما لا يتوقف وقوعه عليه و قال فيه بعدم الاجزاء ، و ذلك فيما اذا لم يقطع ببطلان الحكم الاول او ببطلان دليله ، كما اذا كان مدرك حكمه الاول هو القياس فقطع ببطلان العمل به .

ثم مثل لكل من القسمين امثلة ، فمن امثلة الاول انه لو بنى على عدم جزئية شئى للعبادة كالسورة مثلا بالنسبة الى الصلوة فاتى بها على الوجه الذى بنى عليه ثم رجع عن رأيه السابق وصار رأيه الى وجوبها فانه يبني على صحة ما اتى به من الصلوة بلاسورة مبني على الرأى السابق ، و كذا اذا بنى على صحتها فى وبرا الارانب و الثعالب و اتى بها فيهما ثم تبدل رأيه الى البطلان فانه يبني على صحة ما اتى به فى شعر الارانب و الثعالب ، و كذا لو بنى على طهارة عرق الجنب من الحرام و صلى فى ملاقيه ثم رجع عن قوله بالطهارة فانه يبني على صحة الصلوة السابقة الواقعة فى ملاقيه .

هذا فى العبادات ، و كذا فى العقود و الايقاعات فلو بنى على صحة

العقد بالفارسي و عقد كذلك ثم تبدل رأيه فانه يبني على صحة العقد الفارسي الواقع عنه مبنيًا على الاجتهاد السابق ، او طلق امراته بصيغة فارسية او اعتق عبده كذلك ثم تبدل رأيه فانه يبني على صحة ما وقع منه، وقاسه الى ارتفاع حكم المنسوخ بعد ورود النسخ فانه لو كان الحكم الواقعي هو جواز العقد الفارسي او عدم جزئية السورة فاتى المكلف بما هو حكمه واقعا قبل النسخ ثم نسخ فان نسخه لا يرفع الآثار المترتبة على ما وقع قبل النسخ، وهذا مثل مالو عقد الاخرس بالاشارة ثم زال خرسه فانه بعد زواله لا يجب عليه تجديد العقد باللفظ اذ ما هو لتكليفه الواقعي هو العقد بالاشارة و وقع منه صحيحا واقعا، و مقتضى صحته ترتب الآثار عليه حتى بعد زوال الخرسة كما لا يخفى .

و من امثلة القسم الثاني ما اذا قطع حلقوم حيوان فى حال كونه قائلا بكفاية قطع الحلقوم فى التذكية ثم رجع عن رأيه و صار قائلا باعتبار قطع الوداج الاربعة فى حال بقاء الحيوان المذبوح فانه يبني على تحريم ذاك الموجود كغيره مما يذبح بلاقطع الوداج فان قطع الحلقوم الواقع منه سابقا ليس مما يتعين اخذه بمقتضى الفتوى السابق والمفروض عدم مضي عمل منه بحيث يكون وقوعه متوقفا على الاخذ بالفتوى، بل ما وقع منه فى الخارج ليس الاقطع الحلقوم غير المتوقف وقوعه على الاخذ بالفتوى، و افرض ان القاطع كان غيره وهو صادف حيوانا قطع حلقومه و اجتهد و صار فتواه الى حليته فانه يجوز اكله والصلوة معه مادام بقاء الرأى السابق ، و اما بعد تبدله الى حرمة فلا، وكذا اذا بنى على طهارة عرق الجنب من الحرام فلاقاه ثوبه ثم رجع على نجاسته و نجاسته ملاقيه فانه لا يجوز ان يصلى فى ملاقيه فان الملاقات ايضا ليس مما يتعين اخذه بمقتضى الفتوى، وكذا لو بنى على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته كذلك ثم رجع فانه يبني على تحريمها .

هذا خلاصة ما افاده و لا يخفى انه لا يوافق التفصيل الذى نسبه اليه فى المتن بشيئى، بل انما هو تفصيل بين القسمين المذكورين .

و لكنه ىرد عليه **اولا** ان جعل المثل الاخير من قبيل القسم الثانى غير مستقيم ؛ فان العقد الواقع على من بنى على عدم تحريمها انما يتوقف اخذه بمقتضى الفتوى و هل هذا الامثل العقد او الايقاع الفارسى الذى جعله مثالا للقسم الاول **و ثانيا** ان هذا فى الحقيقة بيان لمحل النزاع لانه تفصيل فى المسئلة و ذلك لان ما ذكره من القسم الثانى يكون مما لم يترتب اعمال على طبق الاجتهاد السابق فيما مضى حتى ينازع فى اجزائه، و ما ترتب عليه الاعمال هو القسم الاول فقط الذى هو محل النزاع و قد اختار فيه القول بالاجزاء ، فما اختاره ليس تفصيلا فى محل النزاع بل هو اختيار الاجزاء فيه .

ثم ان ما افاده يرجع الى ما ذكرنا اخيراً فى الحاشية السابقة من القول بالاجزاء بناء على الطريقتى فضلا عن الموضوعية، و ذلك لان المحصل مما افاده للاجزاء فى القسم الاول هو كون العمل مطابقا مع الاجتهاد السابق و كان مستندا الى حجة ثابتة فى ظرف حجيتها فلا وجه لرفع اليد عنها مع ثبوت حجيتها و هذا هو عين ما ذكرناه .

و ثالثا ان قياسه المقام بارتفاع حكم المنسوخ بعد وقوع النسخ من حين النسخ فاسد ؛ حيث ان الحكم الواقعى قبل النسخ كان واقعا و كان العبد مكلفا به واقعا فهو قبل النسخ آت بما هو تكليفه الواقعى، و لا اشكال فى اقتضاء التكليف الواقعى للاجزاء، بل الصواب هو القياس بارتفاع حجية امارة كانت حجة واقعا مع احتمال عدم مطابقتها مع الواقع فارتفعت حجيتها بالنسخ فانه عين المقام، فيقال حينئذ ان نسخها بلا جعل حجة اقوى على خلافها هل هو مقتضى لرفع اليد عن الاعمال الواقعة قبل نسخها مع ارتفاعها بانسخ من حينه الموجب لثبوت حجيتها واقعا قبل النسخ او لا يكون نسخها الامتضيا لعدم جواز ترتيب آثار الحجية عليها من حين نسخها، و اما الاعمال السابقة على النسخ فهى واقعة على طبق الحجة فى ظرف وقوعها ، ولا اشكال فى ان النسخ انما يرفع حجية الامارة المنسوخة حجيتها من حين النسخ لامن بدو ثبوتها، فحينئذ تكون الاعمال السابقة

منطقة على الحججة .

هذا حال نسخ المقيس عليه وهكذا المقيس اعنى ارتفاع حججة الامارة السابقة بسبب قيام حجة اقوى على خلافها بسبب تبدل الاجتهاد فان الاعمال السابقة على قيام الحججة اللاحقة انما وقعت فى ظرف وقوعها على طبق الحججة واقعا، وانما اثر اقوائية الحججة اللاحقة هو ارتفاع الحججة السابقة من حين قيام اللاحقة لامطلقا، فتكون الحججة السابقة فى ظرف حججيتها و هو ظرف عدم قيام اللاحقة حجة بلامعارض فتدل على صحة الاعمال الواقعة على طبقها من غير معارض لها، و الحججة اللاحقة لاتدل على فساد ما ترتب على الحججة السابقة فى ظرف حججيتها، و انما هى تدل على فساد ما لم يكن مترتبا عليها فى ظرف حججيتها الذى هو ظرف ارتفاع الحججة السابقة .

و مع تسليم اقتضاء حججة الحججة اللاحقة فساد ما وقع من الاعمال المبنية على الحججة السابقة فيقع بينهما التعارض؛ اذ مقتضى الحججة هو صحة ما بنى عليه من الاعمال فى ظرف حججيتها ايضا، و لاينافى وقوع التعارض بينهما مع اقوائية الحججة اللاحقة؛ وذلك لان مقتضى اقوائيتها هو ارتفاع الحججة السابقة من حين قيام اللاحقة، فهى لكونها اقوى تؤثر فى رفع السابقة من حين قيامها، و يترتب على رفعها فساد ما يأتى بعد قيام اللاحقة مبنيا على السابقة، لانها تكون اقوى فترفع السابقة من حين قيام السابقة .

و لعل هذا هو مراد فقيه عصره فى كشفه حيث يفرض تعارض الحججتين بالنسبة الى الاعمال الماضية، فلايرد عليه بان فرض تعارضهما مع فرض اقوائية اللاحقة خلف، بل الرجحان ابدأ لللاحقة هذا .

ولكنه يمكن ان يقال ان مؤدى الحججة اللاحقة وان كان فساد الاعمال الماضية و لو كانت مبنية على الحججة السابقة لكن دليل حججيتها قاصر عن اثبات حججيتها بالنسبة الى اثبات فساد ما بنى من الاعمال الماضية على الحججة السابقة .

كما ان تلك الدعوى ليست بكل البعيد بالنسبة الى ادلة حججة التقليد فيما

اذا قلد من يجوز العقد الفارسى ثم رجع الى من يقول بفساده اما بسبب موت الاول او بسبب صيرورة الثانى اعلم ، و بالجمللة فيما اذا كان رجوعه موجبا لارتفاع حجبة الفتوى الاول من حين الرجوع لا فيما اذا كشف عن عدم حجبة القول الاول من رأس فانه خارج عن فرض الكلام ، فدلئل حجبة فتوى المجتهد الثانى لا يقتضى ازيد من وجوب الاخذ بها من حين الرجوع ، بحيث لا يؤثر ايقاع العقد الفارسى بعده ، لكنه لا يدل على حجبتها فى فساد العقد الواقع قبل الرجوع مبنا على فتوى المجتهد السابق ، و ان كان مفاد فتوى المجتهد الثانى هو فساد له لكنه ما قام دليل على حجبتها ، و **لعل** هذا هو مراد الفصول قده بقوله « ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين » بمعنى انه بعد فرض شمول ادلة الحجبة لاستنباط الاول لا يبقى مورد لشمول ادلتها للاستنباط الثانى فادلة حجبة الحججة اللاحقة قاصرة فى اثبات حجبتها فى فساد ما بنى على الحججة السابقة بعد فرض شمولها فى اثبات حجبة الحججة السابقة فى صحته فمعنى عدم تحمل الواقعة الواحدة لاجتهادين عدم تحملها بلحاظ قصور دليل حجبة الاجتهاد الثانى لشمولها بعد شمول دليل حجبة الاول .

و لولم يكن مراده ما وجهناه ليرد عليه **رابعا** بانه لا معنى لعدم تحمل الواقعة لاجتهادين ضرورة امكان تعدد النظر مرات ، كيف و قد تقدم الخلاف فى وجوب تجديد النظر على المجتهد ، و لولم يكن ممكنا لما كان للخلاف فيه معنى ، و بالجمللة فهذا الظاهر ليس مراده قطعا ؛ اذ هو قدس سره اعلى من هذا المقال ، فلا بد من التوجيه فى كلامه ، و ما يناسب كلامه هو ما ذكرناه ، هذا و لكن مع ذلك كله لا يخلو القول بالاجزاء عن شئى ، و ان امكن القول به فى رجوع المقلد عن مجتهد الى آخر اما بموت الاول او بحصول رجحان فى الثانى حيث ان مقتضى دليل حجبة التقليد من عقليها و نقلها ليس الاوجوب الاخذ بفتوى المجتهد حين العمل و تطبيق العمل من غير اقتضاء فيه لفساد ما طبقه على الحججة السابقة و هى فتوى المفتى الاول مع فرض حجبه حين الاخذ به واقعا ، و ذلك

بخلاف قيام الامارة المخالفة مؤداها مع مؤدى الامارة السابقة ليس بكل البعيد، فحينئذ يمكن التفصيل بين تبدل رأى المجتهد وبين رجوع المقلد عن مجتهد الى آخر بالقول بالاجزاء فى الثانى دون الاول، لكن القول بعدم الاجزاء فى الاول ايضا لا يخلو عن منع، هذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب ما ذكره الفصول من عدم تحمل الواقعة الواحدة لاجتهادين .

قوله: و لزوم العسر و الحرج السخ قد تقدم شرح مراد الفصول من التفصيل و ما يرد عليه و عدم مطابقتها مع ما نسب اليه المصنف، و ان قوله ذلك ليس حقيقة بالتفصيل، بل هو اختيار الاجزاء فى محل النزاع .

ثم انه استدل لمختاره بادلة اربعة **احديها** ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين، و قد تقدم شرحه و ما يمكن ان يقال فى تقريبه، و **الثانية** لزوم العسر و الحرج، و **الثالثة** ارتفاع الوثوق فى العمل لولم يكن مجزيا، و **الرابعة** استصحاب بقاء الآثار الواقعة، و اما لزوم الهرج و المرج فليس فى كلامه منه عين و لاثار، اللهم الا ان يكون غرض المصنف من ذكره لتقوية الدليل الثانى وهو لزوم العسر و الحرج لا انه دليل مستقل بنفسه .

وكيف كان فلو تم الدليل الاول حسبما او ضحنا سبيله فهو، و الافشئى من الادله الثلاثة لا يفى فى اثبات الاجزاء، **اما الثانى** فلانه ممنوع صغرى و كبرى و **توضيحه** انه ان راد الملازمة بين الحكم بعدم الاجزاء و بين العسر و الحرج دائما فهى ممنوعة، و ان اراد لزوم العسر من الحكم بعدم الاجزاء فى بعض الفروض و الاحيان فهو مسلم، لكن بطلان التالى ممنوع؛ لعدم استلزام العسر الحاصل على تقدير بعض الفروض لعدم الحكم مطلقا و لو فى غير مورد ذلك الفرض؛ و الا يلزم ارتفاع جميع الاحكام لاستلزامها العسر على بعض الفروض كما اذا كان الحكم بنجاسة البول مثلا مستلزما لتنجس ملاقيه و يكون ملاقيه المتنجس كالميد ملاقيا للحب و صار ماء الحب ملاقيا للظروف و البسط و صار الملاقى لهما ملاقيا مع اشياء اخر الى ان وصل الى مرتبة الحرج لو وجب الاجتناب عنها؛ فانه

لا يمكن القول بعدم نجاسة البول لهذا الفرض النادر كما لا يخفى .
 و تفصيل المنع عن لزوم العسر من القول بعدم الاجزاء هو ان تبدل رأى
 المجتهد ليس دائما بحيث يوجب اعادة ما اتى به سابقا حتى يكون اعادته عسريا
 بل ربما يكون رأيه السابق شرطية شئى او جزئية ثم تبدل رأيه بعدمهما ، او كان
 يقول بعدم صحة العقد و الايقاع فارسيائهم تبدل رأيه الى صحتهما ، و فيما اذا
 تبدل رأيه من الصحة الى الفساد او من عدم المدخلية الى المدخلية ليس دائما
 مما يجب عليه الاعادة ، و ذلك لامكان ان تكون الواقعة المتبدل رأيه فيها غير
 مورد ابتلائه كما اذا كان رأيه السابق صحة العقد الفارسى لكنه لم يتفق له عقد
 او ايقاع حتى اوقعهما فارسيا و فيما اذا كان مورد ابتلائه ليس عمله الخارجى
 دائما مما يكون مما يترتب عليه الاعادة ، لأمكان ان يكون اجتهاده الاول عدم
 جزئية شئى او شرطية لكنه مع ذلك اتى به فى الخارج ، او كان ممن يرى صحة
 العقد الفارسى لكنه عقد فى مقام المعل بالعربى من باب الاحتياط ، و بعد اخراج
 تلك الموارد لا يبقى الاموارد نادرة لا يلزم من العقول بعدم الاجزاء عسر و لا حرج
 و لا هرج و لا مرج كما لا يخفى ، فالقول بلزوم العسر و الحرج ممنوع من حيث
 الصغرى و الكبرى .

و هذا هو مراد المصنف من قوله: لا يكون الاحيانا ، و لو سلم لزوم
 العسر فى تلك الموارد ايضاً يكون الاعادة ساقطة فى تلك الموارد العسرة التى
 يلزم منها العسر بمقدار يرتفع العسر لاطلقا و هذا هو مراده بقوله: و ادلة نفى
 العسر الخ .

و اما ارتفاع الوثوق فى العمل ، ففيه انه لا يكون عدم الاجزاء بعد تبدل
 رأى موجبا لارتفاعه حين العمل ، مع القطع بتطبيق العمل على الحجة ، و هو
 رأى السابق .

و اما الاستصحاب فجريانه متوقف على قصور دلالة حجية الدليل القائم
 على طبق الاجتهاد الثانى فى اثبات عدم ترتب تلك الآثار و الافلامجرى له بعد

ورود الدليل و مع فرض قصور دليل حجية الاجتهاد الثانى يكفى الامارة القائمة على طبق الاجتهاد الاول فى الاجزاء فلا ينتهى النوبة الى الاصل .

قوله: و باب الهرج و المرج ينسد بالحكومة الخ فيرجع المتخصصان الى حكم القاضى فينفذ فى حقهما و لو كان مخالفا لاعتقاد كليهما ايضا فضلا عن مخالفة اعتقاد احدهما .

ثم ان هذا كله انما هو بالقياس الى المجتهد فى عمل نفسه ، و اما بالنسبة الى مقلده فهل يجب عليه الرجوع الى الفتوى الثانى و العمل على طبقه او ان له البقاء على رأى السابق فيكون تبديل رأى المجتهد بمنزلة موته بناء على جواز تقليد الميت ، **وعلى الاول** فهل يجب على المجتهد اعلامه بتبديل رأيه ام لا ، مقتضى التحقيق و جوب رجوعه الى فتواه الثانى ، و عدم جواز البقاء على فتواه الاول ، و قياسه على موت المجتهد فاسد ؛ ضرورة ان ملاك جواز البقاء على تقليد الميت هو عدم زوال رأيه بالموت اذ هو قائم بالنفس الناطقة وهى لا تنفس بالموت ، و هذا بخلاف المقام حيث ان مفروض الكلام هو تبديل رأى و زوال رأى الاول ، و معه فلا يبقى مجال للبقاء ، كما لا يخفى ، و **اما وجوب اعلام المجتهد و عدمه** فهو مبنى على تشخيص ان بقاء المقلد على رأيه السابق قبل العلم بالتبديل مستمسكا باستصحاب بقائه هل هو من الشبهة الموضوعية او من الشبهات الحكمية ، فلو كان من الاول فلا يجب الاعلام لكونه مستمسكا بالاصل فى الشبهة الموضوعية ، و لا يجب على العالم رفع الشبهة عنه ؛ لكون وجوبه انما هو من باب ارشاد الجاهل او النهى عن المنكر ، و شئى منهما لا ينطبق على الشبهات الموضوعية ، كما اذا شك فى بقاء الطهارة و بنى على بقائها بالاستصحاب فانه لا يجب على العالم بارتفاعها اعلامه بالارتفاع .

اللهم الا ان يكون المشتبه مما له اهمية فى نظر الشارع بحيث لا يرضى بوقوعه من كل احد ، و كان وظيفة الكل ان يسعى فى عدم وقوعه بمقدار يتمكن منه ، كما اذا شك فى بقاء حربى على كفره و اراد قتله باستصحاب كفره فانه

يجب على العالم باسلامه اعلامه بانه مسلم كما لا يخفى ، فان اعلامه هو وظيفة العالم فى مقدار يجب عليه من حفظ دم المسلم ؛ و ذلك للاهتمام بحفظ الدماء .
 نعم لو كان منشاء تبديل الرأى ظهور خطائه فى اجتهاده الاول بحيث انكشف بطلانه من رأس يجب عليه الاعلام لان تركه غرور و اغراء بالجهل ،
و لو كان من قبيل الثانى فيجب عليه الاعلام ؛ لانه من باب ارشاد الجاهل ووظيفة العالم هو لارشاد ، و الاقوى بالنظر هو الاول و ان كان الثانى لا يخلو عن وجه .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلام فى التقليد

قوله: فصل فى التقليد الخ لا يخفى ان لفظ التقليد لا يكون مذكورا فى آية او رواية الا فى رواية واحدة ، وهى المروى عن تفسير الامام بقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** « من كان صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فعلى العوام ان يقلدوه » فلو قيل بعدم اعتبار الرواية فلا يكون فى البحث عن مفهوم التقليد و تعيين انه هل هو عبارة عن الاخذ او العمل فائدة ، بل لا بد ان يبحث عما ثبت من ادلة وجوب الرجوع الى العالم و مقدار دلالتها من عقلها و نقلها ، و لو قيل باعتبارها فلا بد من ان يدور مدار مفهوم التقليد و تعيين معناه اللغوى و العرفى .

و كيف كان فهو مصدر باب التفعيل بمعنى جعل القلادة فى عنق الغير متعد الى مفعولين كما فى قلده السيف ، فانت مقلد بالكسر و من يجعل على عنقه السيف مقلد بالفتح ، و ما به التقليد هو السيف و هو القلاد ، فاحد مفعوليه المقلد بالفتح و مفعوله الثانى السيف ، و منه قلده الخلافة فالخلافة هى القلاده و هى المفعول الثانى و الضمير المنصوب الراجع الى المقلد بالفتح مفعوله الاول ، و منه تقليد الهدى فى حج القران ، فالهدى هو المقلد بالفتح و انت الذى تقلده المقلد بالكسر و النعل الذى صليت فيه هو القلادة .

هذا بحسب اصل وضعه اللغوى ، و لا يخفى انه بهذا المعنى غير مناسب للمقام ؛ اذ ليس فيه قلادة تجعل على عنق المقلد بالكسر او المقلد بالفتح حقيقة

بل يكون استعماله فى المقام من باب الاستعارة ، كما فى قلده الخلافة فلا بد من رعاية مناسبة و لحاظ مشابهة وهو يتصور باحدنحوين .

الاول ان يجعل الجاهل فتوى العالم بمنزلة القلادة فى عنقه فيكون هو المقلد بالكسر و الفتح معا باعتبارين فهو من حيث جعل فتوى الغير قلادة على عنقه مقلد بالكسر و من حيث كون نفسه مقلدا بفتوى الغير مقلد بالفتح و فتوى الغير تكون هى القلادة .

فعلى هذا يكون مفاده اتباع الغير فى فتاواه و جعل نفسه تابعه فيما يفتى ، و هذا المعنى و ان كان ممكنا فى نفسه الا انه بعيد من جهة كون الظاهر ان المقلد بالفتح هو المجتهد لانفس الجاهل كما يطلق على المجتهد عرفا ، و يدل عليه الضمير المنصوب فى قوله **القلادة** « **وعلى العوام ان يقلاده** » حيث انه يرجع الى الموصول فى قوله « من كان حافظا لدينه » قطعاً .

الثانى ان يجعل الجاهل دينه قلادة على عنق العالم فى الفرعيات و فى الاعتقادات لوقيل بالتقليد فيها ايضا ، فالجاهل مقلد بالكسر و العالم مقلد بالفتح و الدين بمنزلة القلادة ، فمعنى قلده الفرعيات هو جعل الفرعيات قلادة فى عنق الغير فكان تبعاته عليه ، و على هذا فمفاد التقليد هو الالتزام و البناء على جعل تبعات ما يترتب على مخالفاته للواقع على عنق الغير و هل هو يتوقف فى تحققه على رضى الطرفين بحيث يحتاج بعد تقليده تقلد العالم ايضا كالببيعة حيث انها لا تتحقق الاببيعة بالمبايع بالكسر و قبول المبايع بالفتح ، او يكفى فى تحققه التزام المقلد بلا حاجة الى قبول المقلد ، وذلك كالايتمام حيث انه يكفى فيه بناء المأموم و لومع عدم رضى المؤتم به و هو الامام وجهان .

قوله: ولا يخفى انه لا وجه لتفسيره الخ اعلم ان هاهنا موراً لا بد لتعرضها ثم تشخيص كون التقليد اى واحد منها **احدها** الاخذ بقول الغير و فتاواه بمعنى التعلم لفتاواه **الثانى** الالتزام بالعمل بتلك الفتاوى **الثالث** مطابقة العمل الخارجى مع تلك الفتاوى قهراً و لولم تؤخذ للعمل بها و لم يكن ملتزماً به **الرابع** العمل

الخارجى على وجه الاستناد الى فتوى الغير المتوقف على الاخذ و الالتزام، فهل مقوم حقيقة التقليد هو نفس الاخذ بقول الغير مطلقا، او الاخذ للعمل بها بمعنى الاخذ و الالتزام، او مطابقة العمل معها و لو قهراً، او العمل الخارجى على وجه الاستناد، **ووجه**، لا اشكال فى ان صرف الاخذ و لولم يكن للعمل لا يكون تقليداً و الا يكون كل متعلم لفتوى الغير مقلداً له و هو كما ترى، و المشهور كما عليه المصنف هو الاخذ للعمل، و المختار عند بعض الاعاظم من اساتيدنا هو الثالث لكن لا مطلقا بل عند وحدة المجتهد او تساويهم مع التعدد، و امامع الاختلاف من حيث الافضية فيجب الالتزام .

و التحقيق هو الاخير، و ذلك لان التقليد فى الاحكام انما هو كالتقليد فى الموضوعات فكما ان الاعمى المقلد للبصير فى القبله و الوقت انما يصير مقلداً له اذا طبق عمله على قوله، و يكون المحقق لعنوان التقليد هو العمل الخارجى بحيث لو التزم بالعمل بقوله لا يصير مقلداً له ما لم يعمل على طبق قوله، فكذلك فى الاحكام، **واما** ما اورده المصنف عليه **بقوله** «ضرورة سبقه عليه» الذى حاصله لزوم اتيان العمل عن تقليد فيكون التقليد سابقا عليه؛ ضرورة سبق كل متوقف عليه على ما يتوقف عليه، فلو كان صحة العمل متوقفا على التقليد لا يعقل ان يكون هو بنفسه محققا لعنوان التقليد، و الا لزم توقف الشئى على ما ينتزع عنه المتأخر عنه و هو محال، **فممنوع** بان توقف صحة العمل على التقليد انما هو بمعنى ايجاده بحيث يصدق عليه عنوان التقليد، و لو كان هو بنفسه محققا له لا ان يكون فى وجوده متأخر عن التقليد، كيف و جميع الشروط المقارنة كذلك؛ فان معنى توقف صحة الصلوة على الترتيب هو توقف صحتها على ايجادها مرتبا فيكون هى بنفسها منشأ لتحقق عنوان الترتيب لانه يجب ايجاد عنوانه قبل وجود الصلوة ثم ايجاد الصلوة كما هو واضح و **لعله** الى ذلك اشار **بقوله** «**فافهم**» .
نعم لو كان العمل عبادة و قلنا فيها بوجوب التميز لكان التوقف على سبق التقليد فى محله، لكنه ثبت فى محله عدم وجوب التميز، و بالجملة فالتقليد

عبارة عن تطبيق العمل على قول الغير الحاصل بالعمل المنطبق على قوله الملازم للالتزام بالعمل بقوله المتأخر عن الاخذ فكل من الاخذ و الالتزام له دخل فى تحقق التقليد لانهما عبارة عن نفس التقليد .

هذا و اما انطباق العمل على قول الغير فهراً فليس من التقليد فى شئى ضرورة انه يعتبر فيه المتابعة، وهى لاتتحقق الا بالقصد كما ان الصلوة المنطبقة على صلوة الغير قهر الا ينتزع منها عنوان الايتمام، بل توقف فى صدق الايتمام على اتيانها بعنوان المتابعة و هذا ظاهر جداً .

فتلخص ان حقيقة التقليد هو العمل على طبق قول الغير على وجه الاستناد والتبعية ، و يترتب على ذلك عدم صدق التقليد فيما لم يتفق له العمل فيجوز له الرجوع الى مجتهد آخر فيه بناء على عدم جواز الرجوع عن مجتهد الى من يساويه بعد التقليد ، و لايجوز له العمل به بعد موت المجتهد لعدم صدق الابقاء على تقليده؛ اذ هو لم يكن مقلداً فيه، و هذا بخلاف القول بكونه عبارة عن الاخذ للعمل و لولم يعمل ؛ اذ يصدق عليه المقلد بالنسبة الى ما اخذه للعمل و لولم يعمل ، فيجوز له الابقاء بعد موت المجتهد بناء على جواز البقاء على تقليد الميت، كما انه لايجوز له العدول عنه الى من يساويه فى حال حياته .

قوله : فافهم لعله اشارة الى ما ذكرناه من انتفاء المحذور لو قيل بعدم سبق العمل بالتقليد .

قوله : فى الجملة الخ قيد بها لاجراج بعض مصاديق العالم ممن هو غير مستجمع لشرائط الافئاء كلام بعضاً .

قوله : يكون بديها الخ و تفصيل الكلام انه بعد تبين موضوع التقليد يقع الكلام فى حكمه من الجواز و عدمه ، و المراد بالجواز هو المعنى الاعم الشامل للوجوب ؛ و ذلك لانه يكون واجبا تعيينيا بناء على عدم جواز الاحتمياط او عدم امكانه، و واجبا تخييريا بناء على جوازه و امكانه .

و استدل على جوازه بامور **الاول** ما اشار اليه المصنف بقوله هذا، و

هو الاستدلال بحكم العقل الفطرى على جوازه، وهذا الدليل يرجع الى دليل انسداد يجريه المقلد بسبب ارتكازه بلا علم منه لكيفية بسط مقدماته وضم بعضها الى بعض لكى يستنتج، كما يصنعه اهل النظر والاستدلال، لكنها مغروسة فى ذهنه مرتكزة عنده بجبلته بحيث لو سئل عن آحادها عنه يصدق تصديقا فطريا بصحته .

و تقريره على وجه الصناعة انه مركب من مقدمات **الاولى** ان الشارع ما جعلنا بالنسبة الى احكامه مهملين كالبهائم **الثانية** تحقق العجز عن تحصيلها بالعلم **الثالثة** انسداد الطرق للعمل بها غير التقليد من الرجوع الى الوظائف و بطلان الاحتياط و عسريته، و بعد تمامية تلك المقدمات يحكم العقل بلزوم الرجوع الى العالم، **اما المقدمة الاولى** فلاشبهة فى اغتراسها عندهم بحيث لو سئل عنهم بان الشارع هل امهلكم و ما اراد منكم تكليفا ؛ ليقولون لسا كذلك قطعا ، و ان لم يعلموا بعلمهم بانهم ليسوا كذلك و **اما المقدمة الثانية** فلكون الفرض تحقق العمى و الجهل و **اما الثالثة** فلعدم اطلاعهم على الوظائف المقررة و عجزهم عن العمل بها لو اطلعوا عليها .

و اما بطلان الاحتياط فلعدم تصديق عقولهم بكونه طريقا او عدم تمكنهم عليه ؛ و ذلك لكثرة الاحتمالات فى كل مسألة حتى يكون احراز الواقع فيها بطريق الاحتياط متوقفا على اتيانها بجميع محتملاتها المستحيل على العامى لعدم اطلاعه على جميع الاحتمالات ، و مع فرض الاطلاع يكون عسريا ، و بالجملة يحكم عقله بعدم لزوم الاحتياط عليه و لو لم يعرف مفهوم الاحتياط، و لو لم تتم المقدمات و لو واحدة منها لم يحكم العقل بجواز التقليد له كما لا يخفى، فحيث ان المقدمات تمام عنده على اجمالها لامحالة يحكم عقله بلزوم التقليد عليه، لابعنى انه يرى التقليد حجة بل لرؤية قول العالم حجة ، و معنى حجيته هو لزوم رجوع الجاهل اليه عند العمل الذى هو عبارة عن التقليد .

قوله: مطلقا ، اى و لو كان له نصيب من العلم اذا لم يكن له ملكة الاستنباط او كانت و لكن فى غير مسألة جواز التقليد او فى تلك المسئلة ايضا

لكن لم يحصل له القطع بحجية ما استنبطه فيها، واما مع حصول القطع له فلا يلزم سد باب العلم به عليه و لذا قيده بالغالب .

قوله : و الالدار او تسلسل ، و ذلك لان مسألة جواز التقليد مسألة من المسائل ، فلو لم تكن ضرورية فطرية فلا بد من ان يثبت جوازه بتقليد آخر فينقل الكلام فى جواز تقليده فى مسألة جواز التقليد فان ثبت جواز تقليده الثانى بالاول لزم الدور و ان ثبت بتقليد ثالث و هكذا فيتسلسل .

قوله : لبعده تحصيل الاجماع الخ هذا هو الامر الثانى الذى استدل به على جواز التقليد، و وجه بعده امور **الاول** القطع بكون مدرك المجمعين هو الدليل العقلى المتقدم **الثانى** احتمال ان يكون ذلك **الثالث** انه اجماع منقول ليس بحجة **الرابع** منع حجية ذاك الاجماع المنقول و لو قيل بحجيته فى غير تلك المسئلة و ذلك لو هنه من جهة احتمال كون مدرك المجمعين ما ذكرناه .

قوله : و منه قد انقده الخ هذا هو الامر الثالث و وجه بعده ظاهر .

قوله : وكذا انقده الخ هذا هو الامر الرابع .

قوله : و اما الايات الخ هذا هو الامر الخامس ، فقد استدل لجواز التقليد بآيات .

منها آية النفر، و تقريب الاستدلال بها انه تعالى رتب التفقه على النفر بقوله «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين» و من المعلوم ان وجوب النفر طريقى لتحصيل التفقه و انما الواجب هو التفقه ، فكانه قال : فلولا تفقه من كل فرقة طائفة ، فيثبت وجوب التفقه ، و رتب على تحصيله الانذار ، و من المعلوم ان الانذار مترتب على التعليم فكانه قيل يجب على كل فرقة ان يتفقه منهم طائفة ليتعلموا الاحكام ليعملوا بها و يعلموا غيرهم ممن لا يعلم، فوزانه وزان قول القائل يجب من كل فرقة ان يتطب طائفة و يعلم بالطب ليزيح به علل نفسه و علل من لم يتطب من تلك الفرقة، و بعد ما قلنا ان النفر مقدمة لتحصيل الفقه يعلم انه يجب حيشما يتوقف عليه ، و ان مصاديقها تختلف بحسب الازمان، ففى اعصار الائمة

عليهم السلام كان النفر الى المدينة للتعلم من الامام عليه السلام نفسه ، او الى مجامع اصحابه صلوات الله عليه كالكوفة ، وكان التعلم بالسماع عنه نفسه عليه السلام ، او باخذ الروايات من اصحابه ، و في هذه الاعصار يكون بالنفر الى احد المراكز العلمية كالنجف الاشرف و ما شابهه ، و يكون التعلم بالاستنباط و تحصيل مقدماته ، و لا يخفى ان هذا المعنى اعنى وجوب نفر طائفة من كل فرقة للتعلم و وجوب رجوع القاعدين عن النفر اليه بعد رجوعه اليهم عالما كلاهما عقلي « **اما الاول** » فبحكم العقل عليه ، كفاية (و **اما الثاني** فبالدليل المتقدم تقريره ، فالاية غير متكفلة لاثبات حكم ازيد مما يحكم به العقل ، و لذا افاده تعالى بلولا التحضيضية الدالة على التوبيخ فلولم يكن وجوبهما مرا ارتكازيا فطريا لما كان للتحضيض وجه ، بل كان اللازم هو بيان الحكم بلسان التأسيس ، و من المعلوم ان الآية آية عن التأسيس و من ذلك يظهر فساد ما ذكره المصنف من منع دلالتها على جواز التقليد باحتمال ان يكون ارجاع القاعدين اليه لتحصيل العلم لا للاخذ تعبداً الذي هو عبارة عن التقليد ، بدعوى انها مسوقة لبيان وجوب النفر و ليست في مقام غائية الحذر ، و القدر المتيقن وجوب الحذر اذا حصل من قوله العلم ، و ذلك لما قلنا من ان وزانها وزان قول القائل : فلولا يتطب طائفة من كل فرقة لازاحة علل نفسه و علل من يرجع اليه ، و ان وجوب التفقه كالتطب كلاهما عقلي ارتكازي كفاية كما ان رجوع ذوات العلل اليهما ايضا كذلك يكون بحكم العقل .

و منها اية السئوال اعنى قوله تعالى : « **فاسئلو اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون** » و لادلالة لها على جواز التقليد ؛ لعدم الملازمة بين السئوال و وجوب القبول تعبداً ؛ لاحتمال ان يكون الغرض من ايجابه هو كونه علة معدة لحصول العلم لا للاخذ تعبداً المؤيد بقوله تعالى : « ان كنتم لاتعلمون » بناء على ان يكون المراد منه فاسئلو لكي تعلموا ان كنتم غير عالمين **اولا** ، و لان المسئول في الآيه هو اهل الكتاب لكون المخاطب بالآية هو عوام اهل الكتاب فيكون مفاد الآيه - والله تعالى اعلم - انكم ان كنتم لاتعلمون علامات النبي صلى الله عليه وآله

فاسئلوا علمائكم فانهم يعرفونها لوجدانهم لها فى التوراة و الانجيل **ثانيا** ، و تفسير اهل الذكر باهل البيت الاطهار **ثالثا** .

قوله: نعم لابأس بدلالة الاخبار الخ هذا هو الامر السادس الذى استدل به على جواز التقليد .

قوله: حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء ، وذلك كالتوقيع المبارك الامر بارجاع الحوادث الواقعة الى من نظر فى حلالهم و حرامهم ، بناء على عدم اختصاصها بالشبهات الموضوعية و شمولها للحكمية ايضا .

قوله: و بعضها على ان العوام الخ و ذلك كالمروى عن تفسير العسكري عليه السلام وفيه **(فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه** .

قوله: و بعضها على جواز الافتاء مفهوما الخ و ذلك مثل قوله عليه السلام انهاك عن خصلتين الى ان قال و ان تفتى الناس بغير علم ، و قوله عليه السلام اياك ان تفتى الناس برائك ، و قوله عليه السلام من افتى الناس بغير علم و لاهدى من الله لعنته ملائكة الرحمة الحديث ، و قوله عليه السلام من افتى الناس و هو لا يعلم الناسخ من المنسوخ و المحكم من المتشابه فقد هلك .

قوله: او منطوقا الخ و ذلك مثل قول الباقر عليه السلام لابان: اجلس فى مسجد المدينة و افت الناس فانى احب ان يرى فى شيعتى مثلك .

قوله: و هذا غير وجوب اظهار الحق الخ و الفارغ هو ثبوت الملازمة بينهما بنظر العرف فى الاول دون الثانى .

قوله: فيكون دليلا قاطعا الخ اورد عليه بانه ان كان المراد هو كونه قاطعاً بمعنى القطع الوجدانى فممنوع ؛ اذ لا يكفى فى حصوله مجرد قطعية السند ما لم تكن الدلالة و الجهة ايضا كذلك ، و ان كان المراد هو القطع بالحجية فلا يحتاج الى القطع بالصدور ؛ اذ يكفى وجوه الاخبار الموثوقة بالصدور لثبوت حجيتها بالدليل و لو لم تكن قطعى السند .

قوله : فيكون مخصصا لمادل الخ اعلم انه قد ينسب الخلاف فى جواز التقليد الى الاخباريين ، و فى الفصول نسبه الى شاذة حيث او جباوعلى العامى الرجوع الى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم بلفظه او بترجمته و يذكر المتعارضين من الادلة و طريق العلاج ، ثم يعمل العامل بتلك الاخبار .

و استدلو الاثبات حرمة بآيات و اخبار ، **فمن الآيات** ما تدل على العمل بغير العلم مثل قوله تعالى : لا تقف ما ليس لك به علم ، و قوله تعالى : ان الظن لا يغنى من الحق شيئا ، و نحوهما ، و منها ما تدل على ذم التقليد ، مثل قوله تعالى : قالوا انا وجدنا آباءنا على امة و انا على آثارهم مهتدون ، **ومن الاخبار** قوله صلى الله عليه وآله : انى تارك فيكم الثقلين الحديث .

و الجواب ، **اولا** انه قد تقدم حكم العقل الفطرى الاتكازى على جواز رجوع العامى الى العالم و معه فلا تقاوم تلك الظواهر الظنية ، الدالة على حرمة التقليد ، لو سلم دلالتها ، فلا بد من توجيهها بما لا يصادم الوجدان ، و **ثانيا** بما اجاب به المصنف عن العمومات ، و **حاصل** ما اجاب به **امران** .

الاول تخصيصها بالاخبار القطعية الدالة على الجواز لان النسبة بين تلك الاخبار و تلك العمومات بالعموم و الخصوص ، **اما الطائفة الاولى** من الآيات فلشمولها لمطلق عدم العلم سواء كان عن تقليد ام لا ، و بالاخبار المتقدمة يخرج مورد التقليد ، **واما الايات الدالة على ذم التقليد** فلشمولها للتقليد فى اصول العقائد و تقليد الجاهل ، فيخرج عن عمومها تقليد العالم فى الاحكام الفرعية بدليل الاخبار المتقدمة .

الثانى ما اشار اليه بقوله : **مع احتمال ان الذم الخ** و حاصله امكان اختصاص الذم بالتقليد فى العقائد او بتقليد الجاهل باحتمال يضر بالتمسك بالاطلاق ؛ حيث ان الآيات الدالة على ذمه انما وردت فى موارد خاصة قد وقع فيها بهذين النحويين ، فهذا لو لم يكن قرينة صارفة فلا اقل من صيرورته منشأ للاجمال .

قوله : و اما قياس المسئلة الخ -هذا ايضا احد الوجوه التى استدلوا بها على حرمة التقليد ، و حاصله انه كما لايجوز التقليد فى اصول الدين فكذا لايجوز فى الفروع بطريق اولى ؛ و وجه الاولوية هو غموض مسائل اصول الدين الموجب لتعسر العلم عليها و سهولة مسائل الفروع ، فاذا لم يكن التقليد فيما يعسر عليه جازياً فعدم جوازه فيما لا يكون كذلك اولى .

قوله: فباطل مع انه مع الفارق الخ و توضيح ذلك ان التقليد يطلق على معنيين ، **احدهما** المعنى المبحوث عنه فى المقام ، اعنى اتباع الغير فى العمل بقوله من غير دليل او اخذ قول الغير بلا دليل بمعنى كون قول الغير غير معلوم المدرك على ان يكون من غير دليل متعلقا بقوله ، لان يكون الاخذ والاتباع من غير دليل ضرورة انه انما يكون حينئذ بالدليل و هو الادلة المتقدمة الدالة على جواز التقليد ، **و ثانيهما** اتباع الغير فيما اذا حصل للتابع العلم فيما يتبع فيه الغير او الاطمينان و السكون ، و بعبارة اخرى يحصل له العلم و الاطمينان بسبب التقليد .

اذا عرفت ذلك فنقول ان كان المراد من منع التقليد فى اصول الدين بالمعنى المبحوث عنه فمنعه فى المقيس عليه و ان كان صحيحا الا ان المنع فى المقيس اعنى الفروع بقياسه على الاصول باطل ؛ و ذلك لعدم قيام الدليل على جواز التقليد بهذا المعنى المبحوث عنه فى الاصول و قيامه على جوازه فى الفروع ، مع انه مع الفارق ايضا ؛ ضرورة ان مسائل الاصول التى يجب العلم بها معدودة كالمعارف الخمسة و بعض ما يتعلق بها ، و هذا بخلاف مسائل الفروع حيث انها مما لاتعد و لاتحصى ، حتى ان للصلوة وحدها اربعة آلاف حكم ، فالعلم بمسائل الاصول يمكن ان يحصل فى مدة شهر مثلا بخلاف الفروع ؛ فانه لا يتيسر الاجتهاد فيها طول العمر الا للقليل .

و اما حديث الاولوية فمدفوع ؛ لان المعبر من الدليل فى الاصول ليس هو الدليل الذى اقاموه المتبحرين فى علم الكلام و الفلسفة كابن سينا ونحوه حتى يكون المكلفون عاجزين عنه بل المراد به هو الدليل و لوعلى نحو الاجمال

الذى لم يتمكن من تفصيله و بسطه بصناعة الميزان ، و لا يخفى انه غير متعسر بل هو متمسر لكل احد حسب اختلافه باختلاف مراتب عقولهم حتى العجائز والصبيان ، وهذا بخلاف الاجتهاد فى الفروع وردها الى الاصول الذى هو اشق من طول الجهاد ، و ان كان المراد من منعه فى الاصول منعه بالمعنى الثانى فيمنع فى المقيس عليه ؛ ضرورة كفاية العلم او الاطمينان فى الاصول و لو كان حاصلان من التقليد كما هو الغالب فى اكثر العوام و الجهال و النسوان و الصبيان ، حيث انهم مطمئنون فى اصول عقائدهم بسبب تقليدهم الآباء و الامهات ، بل لا يعقل تكليفهم بازيد من ذلك ، كما انه لا دليل على وجوب كون العلم بالاصول ناشيا من الدليل و ان ادعى الاجماع عليه ، كما فى باب الحاد عشر ، لكن الاجماع ممنوع لعدم تحقق المحصل منه لكون المسئلة خلافية ، و عدم محصل للمنقول منه ، مع انه لو سلم تحقق المحصل منه يمكن منع حجيته من جهته احتمال ان يكون مدرك المجمعين هو حكم العقل بلزوم تحصيل المعارف بالدليل ، و قد ثبت عدم حجية الاجماع اذا كان معلوم المدرك او محتمل المدرك و قد تقدم شرح ذلك فى دليل الانسداد مستوفى فراجع .

قوله: الاللاوحدى فى كلياتها الخ التقليد بالكليات لما تقدم فى صدر المبحث من عدم امكان الاستنباط الفعلى فى غير الكليات من الاحكام للالواحدى ايضا بل ينحصر العلم بجزئياتها بالمعصومين صلوات الله عليهم اجمعين .

قوله: اذا علم المقلد اختلاف الاحياء الخ اعلم ان الجامع لشرائط الافتاء اما واحد او متعدد و على الاخير اما ان يعلم بعدم اختلافهم فى العلم و الفقاهاة او يعلم به و على التقديرين اما ان يكون المفتين متوافقين فى الفتوى او مختلفين فيها ، فهنا صور .

الاولى ان يكون المفتى واحدا و لا اشكال فيها اصلا لتعين الرجوع اليه .
الثانية ان يكون متعدداً مع تساويهم فى الفضيلة و اختلافهم فى الفتوى و يجب على المقلد حينئذ الرجوع الى واحد منهم ، تخييراً و ليس المقام مثل

باب تعارض الخبرين الذى يحكم العقل فيه بالتساقط او التخيير بناء على الطريقة او السببية ، بل لا بد له من الرجوع الى احد المفتين قطعاً ، ولا ينتهى النوبة الى التساقط ؛ وذلك لحكم العقل الفطرى بالرجوع الى المفتى حسبما تقدم ، غاية الامر انه حيث لم تكن ترجيح فى الرجوع الى واحد معين منهم يحكم بالتخيير ، و هل التخيير بدوى او استمرارى وجهان مبنيان على جواز العدول عن قلده الى غيره مع التساوى و عدمه ، وسيأتى الكلام فيه انشاء الله .

الثالثة ان يكونوا متعددين مع توافقهم فى الفتوى و تساويهم فى الفضلية و حكمها كحكم الصورة الثانية من لزوم الرجوع الى احدهم تخييراً ، و هذا مما لا اشكال فيه .

انما الكلام فى انه هل يجوز الرجوع الى الجميع ام لا بد من تعيين واحد منهم حسبما نختار .

و تفصيل القول فى ذلك ، ان الرجوع الى الجميع يتصور على انحاء .
الاول ان يرجع الى المجموع بحيث يجعلهم جمعياً بمنزلة مفتى واحد و يرجع اليه فيكون كل واحد منهم بمنزلة جزء المقلد بالفتح ، و هذا مما لا اشكال فى بطلانه .

الثانى ان يرجع الى واحد منهم لابعينه القابل الانطباق على كل واحد منهم ، و هذا ايضا كالأول مما لا اشكال فى بطلانه ، ضرورة ان الكلى المبهم ليس مما يصح تقليده .

الثالث ان يرجع الى جميعهم بحيث يكون كل واحد منهم تمام المقلد بان يستند فى عمله الى ذلك و الى هذا و هكذا و يجعل اضافة بين عمله و بين قول كل واحد منهم ، و ذلك مثل الاقتداء باكثر من واحد فى الجماعة اذا كان الائمة المتعددون متساوين فى افعال الصلوة بان يركعوا و يسجدوا معاً ، ولم يكن بين المأموم و بين كل واحد منهم ما يوجب فساد الاقتداء من البعد المقرط و الفصل المضر ، كما اذا قام بين الصنفين بحيث يكون متصلًا بهما معاً ، و

لاشكال فى امكان تصوير هذا القسم ، انما الكلام فى صحته ، فلا بد فى احراز صحته من النظر فى لسان الادلة لكى يعلم شمولها لمثل ذلك ام لا .
 اما فى باب الجماعة فالظاهر اتفاهم على بطلان الايتام باكثر من واحد و ذلك للاجماع و مخالفة السيرة المستمرة ؛ اذ لم يعهد مثله بين المسلمين ، و انصراف ادلة مشروعية الجماعة عن مثله .

و اما المقام فالظاهر صحته لعدم تحقق اجماع على فساده ، و عدم منافاته مع ادلة التقليد ، اما مع عقلها فواضح ؛ ضرورة ان الرجوع الى اكثر من واحد لو لم يكن مؤكداً لما هو ملاك حكم العقل لما كان منافياً له ، فاعتبر ذلك فى التقليد فى الموضوعات كما اذا قلد الاعمى البصير فى القبلة و الوقت حيث لو اخبره اكثر من واحد بهما و هو اعتمد عليهم جميعاً و قلدهم فى تعيينهما كان اقوى ، و لا اقل من تساويه مع الرجوع الى واحد معين منهم ، و اما كونه مضرّاً بتقليده فلا ، و اوضح من ذلك قيادة البصير للاعمى فى الطريق حيث انه لو اعتمد على ازيد من بصير واحد كان اوثق كما هو واضح ، و اما مع نقلها فلان السنة الادلة النقلية من الآيات و الاخبار ليست الايجاب الرجوع الى جنس العالم الصادق على الواحد و المتعدد، مضافاً الى ما ادعيناه من ان لسان كلها او جلها هو لسان حكم العقل كما قد منا .

و من هذا يظهر حكم الصورة الرابعة و هى ما اذا كانوا متعددين مع توافقهم فى الفتوى و اختلافهم فى الفضيلة ؛ فانه يجوز الرجوع الى الجميع ايضاً .
الصورة الخامسة ان يكونوا متعددين مع اختلافهم فى الفضيلة والرأى و هى التى ذكرها المصنف فى عبارته ، و حكمها انه تارة يقع البحث فى وظيفة المقلد فى نفسه مع قطع النظر عن رجوعه فى تلك المسئلة الى المجتهد ، و اخرى فى تعيين وظيفته بالنظر الى رجوعه اليه اعنى لتشخيص حكم المسئلة فى نقسهاو تعيين انه هل يجوز الرجوع الى المفضول مع وجود الافضل او يتعين الرجوع الى الافضل .

اما البحث عن الجهة الاولى فحاصل الكلام فيه ان المقلد عند العلم بتفاوت المجتهدين فى الفضل لا يخلو عن حالات ، الاولى ان يعلم ان الفضيلة المتميزة بها احدهم عن الباقيين لا يصير ملاكاً لحكم العقل بتعين الرجوع اليه بل يبقى حكم عقله بالتخير فى الرجوع الى اى واحد منهم بحيث يكون وجود تلك الفضيلة و عدمها فى نظره بالقياس الى ما هو الملاك للرجوع اليه سياتى ، و فى هذه الصورة لا اشكال فى انه يرجع الى اى واحد منهم يريد ، لحكم عقله بالتخير و تمكنه من الاجتهاد فى تلك المسئلة .

الحالة الثانية ان يحكم عقله بوجوب الرجوع الى الافضل بان يرى فضيلة موجبة لمزيته على المفضل فيما هو الملاك فى الرجوع فكما انه يحكم بالرجوع الى العالم عند العجز عن تحصيل العلم فكذلك يحكم بالرجوع الى العلم عند تعدد العالمين و اختلافهم فى الفضل ، فحكمه بلزوم الرجوع الى الافضل عند التعدد يكون بعين ملاك حكمه بوجوب الرجوع الى الفاضل فى صورة الوحدة او التساوى مع التعدد و هذا ايضا مما لا اشكال فيه من وجوب اتباع حكم عقله بتعين الرجوع الى الافضل لعدم ترده فى تلك المسئلة .

الحالة الثالثة ان لا يحكم عقله بواحد من الطرفين بل يبقى متردداً فى تلك المسئلة و يحتمل تعين الرجوع الى الفاضل و حكم هذا الشخص امران ، احدهما ان يحتاط فى تلك المسئلة الاصولية و طريق احتياطه ان يقلد الافضل فى المسائل الفرعية وذلك للقطع بحجية فتوى الافضل ، والشك فى حجية فتوى المفضل ، فالمتيقن عنده حينئذ هو جواز الرجوع الى الافضل ، و ثانيهما ان يقلد الغير فى تلك المسئلة لو لم يرد الاحتياط و يجب عليه تقليد الافضل فى تلك المسئلة ، لعدم جواز الرجوع الى غيره لانه بعد لم يحرز جواز الرجوع الى غير الافضل حتى يصح رجوعه اليه ، فلو رجع الى غير الافضل و الحال هذه و اراد اثبات جواز تقليده عن غير الافضل بسبب التقليد فى تلك المسئلة الاصولية عن غير الافضل للزم توقف جواز تقليد غير الافضل فى الفروع بفتوى غير الافضل على اثبات جواز تقليده فى تلك

المسئلة ، اللهم الا ان يرجع الى غير الافضل وكان فتواه فى تلك المسئلة تعين الرجوع الى الافضل فيرجع بسبب تقليده عن غير الافضل فى تلك المسئلة الى الافضل فى المسائل الفرعية ؛ لانه حينئذ يكون مطابقا للاحتياط ، لكنه فى الحقيقة ليس رجوعا الى غير الافضل بل هو عمل بالاحتياط ؛ اذا الغرض من التقليد هو التخلص عن الرجوع فى الفرعيات الى الافضل اما لصعوبة فتاواه اولتعمراطلاع المقلد عليها لبعده عنه .

وكيف كان فلاشكال فى وجوب رجوعه فى تلك المسئلة الى الافضل ثم بعد رجوعه اليه ان كان فتوى الافضل فى تلك المسئلة تعين الرجوع الى الافضل و وجوب تقليد العلم فى الفروع فيجب عليه تقليده فى الفروع ، فيكون نتيجة تقليده فى المسئلة الاصولية مثل ما لو اراد الاحتياط ، او الحالة الثانية ، وان كان فتوى الافضل جواز الرجوع الى المفضول فيتخير المقلد بعد تقليده عنه فى تلك المسئلة بين الرجوع اليه فى المسائل الفرعية او الرجوع الى المفضول فيصير نتيجة تقليده فى تلك المسئلة الاصولية كالحالة الاولى من حكم عقله بالتخير فى الرجوع الى اى واحد منهم شاء ، و لا اشكال فيه لامن حيث جواز افتاء الافضل بجواز الرجوع الى المفضول ، بعد قيام الادلة عنده على جوازه ، و لا فى صحة رجوع المقلد اليه فى تلك المسئلة .

و نقل الشيخ قدس سره فى رسالة التقليد تأمل بعض معاصريه فى ذلك حيث باحث معه مذاكرة قال قدس سره : و لا اذكر شيئا مما اتى به الا انه اذكر انه لم يأت بشيئى .

هذا كله فى صورة علم المقلد بتفاضل المفتين و اختلاف فتاواهم او علمه بعدم التفاضل او عدم اختلافهم فى الفتوى ، و لو شك فى تفاضلهم او فى اختلافهم مع العلم بالتفاضل او الشك فيه فيكون حكمه حكم العلم بالتفاضل و الاختلاف من وجوب الرجوع الى الافضل اما فى الفروع من باب الاحتياط او فى تلك المسئلة الاصولية ، هذا اذا كان احتمال الافضلية فى احد منهم معيناً كما

اذا كان المجتهد اثنان و قطع بعدم افضلية احدهما عن الاخر و شك فى تساويه معه او افضلية الآخر عنه فان المتيقن حينئذ هو من يحتمل افضليته، و لو تردد الافضل بان لم يدر ان هذا افضل او ذاك او انهما متساويان فسيأتى حكمه.

قوله : الا على نحو دائر ، اورد عليه بان اللازم من رجوعه الى غير الافضل هو توقف الشئى على نفسه الذى هو ملاك استحالة الدور ، لا الدور الاصطلاحى؛ و ذلك لان هذه المسئلة ايضا من المسائل المشكوكه فان ثبت جواز الرجوع فى المسائل المشكوكه التى هى احديها بجواز الرجوع فيها لزوم ما ذكرنا من توقف الشئى على نفسه، كما انه لو ثبت جواز الرجوع فى غير تلك المسئلة بجوازه فيها و المفروض كونه مشكوكا فلا بد من رجوع آخر و هكذا فيتسلسل ، و من هنا يظهر ان اكتفائه بذكر الدور ايضا لوجه له ، بل كان عليه ان يذكر التسلسل ايضا كما ذكره فى اصل جواز التقليد .

قوله : هذا حال العاجز الخ سواء كان عاميا صرفا او كان له نصيب من العلم و لكن لم يبلغ الى درجة الاستنباط او له قوة الاستنباط لكن فى غير تلك المسئلة .

قوله : و اما غيره فقد اختلفوا فيه الخ قد تقدم حكم العامى فى تلك المسئلة بالقياس الى نفسه مع قطع النظر عن رجوعه الى غيره، و اما حكم تلك المسئلة فى نفسها فقد اختلفوا فيه على قولين، و المعروف هو عدم الجواز وهو الاقوى .

و ذلك لوجوه ، **الاول** الاصل و تقريره ان الامر يدور بين التعيين و التخيير، و قد تقدم مرارا ان حكم الدوران بينهما فى مقام الحجية هو التعيين ، و ان قلنا فى غيرها بالتخيير ؛ و ذلك للشك فى حجية غير ما يحتمل تعيينه كما هو مقتضى احتمال تعيين الآخر ، و الشك فى الحجية كاف لحكم العقل بعدم الحجية، و الحاصل انه اذا دار الامر بين الاخذ بما يعلم حجيته او ما يشك فيها و لو كان الشك فى حجيته من جهة احتمال تعيين معارضه بحيث لولا المعارض او

لولا احتمال تعيينه لكان مقطوع الحجية بحكم العقل بلزوم الاخذ بما يعلم حجيته و رفع اليد عن المشكوك ، و هذا بناء على كون وجوب التقليد على نحو الطريقة الصرفة ، او على نحو التعبد على وجه الطريقة مما لا اشكال فيه ، و اما بناء على الموضوعية الصرفة بان يكون واجبا نفسيا ففيه كلام سيأتى تحقيق الحال فيه مع تحقيق المختار فى وجوبه انشاء الله .

الوجه الثانى حكم العقل بلزوم الاخذ بقول الاعلم ، و تقريره بعين تقريره فى اصل وجوب التقليد حسبما تقدم ، فكما انه يحكم عند العجز عن تحصيل الاحكام عن مداركها بوجوب الرجوع الى البصير بها يحكم بوجوب الرجوع الى الابصر عند معارضته مع البصير ، و ان شئت فاعتبر ذلك فى المعالج العاجز عن معالجة نفسه ، حيث ترى ان العقل بملاك دفع الضرر يلزمه بالرجوع الى الطبيب ، و مع اختلاف الاطباء فى تشخيص المرض و كيفية العلاج يرى نفسه ملزما بحكم عقله بالرجوع الى الاعلم منهم فى الطب ، و كذا الاعمى المرید للكوفة مثلا من بغداد يحكم عقله بالرجوع الى البصير بطريق الكوفة و مع اختلاف البصراء به يختار اتباع الابصر منهم قطعاً بلا تشكيك ؛ و سر ذلك هو كون احتمال خطأ الابصر بالطريق عنده اقل ، و المفروض تعلق غرضه بالوصول الى الكوفة ، فكما انه لحفظ غرضه لا يرى الدوران فى اختيار البصير و اعمى مثله ببل يكون المتعين عنده الرجوع الى البصير و ان احتمال ان يكون رجوعه الى اعمى مثله ايضا موصلا له ، فكذا لا يرى الدوران بين البصير و الابصر ، و لعل هذا فى رجوع المعالج الى الطبيب اظهر .

و ليعلم ان الملاك فى العلمىة هو الاقدرية فى فهم الاخبار و استنباط الاحكام منها و كونه اجود فهما للاخبار و شدة الاستنباط لاكثره الاستنباط الفعلى و لاتدقيق النظر فى المسائل الاصولية التى قلما يتفق وقوعها فى طريق الاستنباط كالمعانى الحرفية .

الوجه الثالث عدم ما يدل على جواز تقليد المفضول من الادلة النقلية

الدالة على جواز التقليد، وليعلم ان المجوز لتقليد المفضل لمكان الاصل المتقدم لا بد له فى اثبات الجواز من اثبات امرين ، **احدهما** اثبات الاطلاق فى الادلة النقلية **الثانى** دفع ما يمكن ان يكون مقيداً له ، و اما المانع فله ان يقتصر فى منعه بالامر الاول فيمنع عن الاطلاق كما ان له ان يثبت المقيد بعد تسليمه للاطلاق ، فهم بين طائفتين بين من يمنع الاطلاق و بين من يسلمه و يدعى تقييده بالمقيدات **لكن التحقيق** امكان منع اطلاق ادلة التقليد؛ اذهى منصرفة الى بيان اصل رجوع الجاهل الى العالم من دون تكفلها لبيان حكم الرجوع فى صورة المعارضة ، و **اما** مع تسليم الاطلاق فالانصاف عدم تمامية تقيده بما يدعى كونه مقيداً له كالمقبولة و نحوها لماسياتى عنقريب عند تعرض المصنف له .

قوله : بعد الغض عن نهوضها الخ هذا ناظر الى مامر من منع دلالة الادلة النقلية الدالة على التقليد، لكن قد عرفت انه اعترف بتمامية الاخبار منها و ان نوقش فى دلالة الآيات منها، فقوله بعد الغض الخ المومى الى عدم قبولها مطلقا ليس فى محله .

قوله : و دعوى السيرة الخ استدلل المجوزون **بوجوه** .

الاول دعوى استقرار السيرة من اصحاب الائمة و غيرهم على الاخذ بفتاوى ارباب النظر و الاجتهاد من دون فحص عن الاعلمية مع القطع باختلافهم فى الفضلية ، و **الجواب** عنه **اولا** المنع عن استقرارها على جواز الرجوع الى غير الاعلم عند العلم بالاختلاف و امكان الرجوع الى الاعلم كما هو محل النزاع على وجه يكون شايعا معلوما للامة بالعلم المتعاد المعتبر فى حجية السيرة ، و انما المسلم منها رجوع بعضهم الى بعض فى الجملة فلعله كان فى صورة عدم الاختلاف او عدم التفاضل كما لا يخفى ، و المنع عن اصل استقرار السيرة **ثانيا** و كونها سيرة غير المباليين بالدين؛ لتحقق الشهرة المحققة بل الاجماع كما ادعاه غير واحد على وجوب التقليد من الاعلم الكافيان فى الردع **ثالثا** .

الثانى ما اشار اليه بقوله : **ولا عسر فى تقليد الاعلم** ، و تقريب

الاستدلال بالعسر ان يقال ان الاعلم فى الاغلب منحصر فى واحد او اثنين ، ومن المعلوم ان رجوع اهل الاسلام جميعا اليه فيه عسر عليه و عليهم ، اما عليه فلا بتلائه بجواب ما يستفتى منه ، و اما عليهم فلعدم وصولهم اليه غالبا اما لبعدهم عنه او لعدم تمكنهم من الوصول اليه لاشتغاله بما يشغله عنهم .

و الجواب عنه ظاهر و ذلك اما بالنسبة اليه فبمنع التعسر ؛ لامكان اخذ فتواه من رسائله و كتبه او من النقلة الموثقين منه ، و انما يلزم العسر عليه لولزم اخذ الفتوى من نفسه و لزم عليه ايضاً ان يبين بنفسه ، و اما بالنسبة الى المقلدين فبعين ذلك ايضا، كيف و لولزم منه العسر لزم عدم امكان الرجوع الى امام واحد ايضا و هو كما ترى .

الوجه الثالث دعوى العسر فى تشخيص الاعلم ، و فيه ان تشخيصه ليس باشكل من تشخيص اصل الاجتهاد ، فكما انه امر غير عسرى يمكن تشخيصه بما قرر من الموازين من الرجوع الى العدلين و نحوهما، فكذا تشخيص الاعلم مع انه يرد عليه و على ما قبله من قضية العسر هو نفى التكليف فى موضعه بما يرفع منه العسر لا مطلقا، فالاستدلال بجواز تقليد المفضول مطلقا بادلته نفى العسر غير صحيح ؛ لكونه اخص من المدعى، ولا يمكن اتمام المدعى فى غيره بالاجماع لكون المسئلة عقلية .

قوله : لقوة احتمال ان يكون الخ حاصله منع التمسك بالاجماع المنقول من جهة كونه منقولا اولاً و على تقدير حجية الاجماع المنقول منع حجية هذا الاجماع و لو كان محصلا من جهة كونه محتمل المدرك ثانياً و ذلك لاحتمال ان يكون نظر المجمعين لاعتمادهم باصالة عدم الحجية المتقدم تقييها .

قوله : و اما الثانى فلان الترجيح مع المعارضة الخ و توضيحه ان يمنع كون المقبولة فى مقام بيان رجوع الجاهل الى العالم لكونها فى مقام القضاء ، و لو سلم ذلك من جهة كون المخاصمة لاجل الشبهة الحكمية من جهة وقوع الاختلاف فى دين او ميراث كما هو المستفاد منها فممنع دلالة تعيين المرجح فى

مورد المخاصمة على لزوم الاخذ به حتى فى غير موردها ؛ ضرورة عدم امكان التخيير فى مورد المخاصمة ؛ لان الغرض من تشريع القضاء هو فصل الخصومة ، ومن المعلوم عدم ارتفاعها بتخيير المتخاصمين فى الرجوع الى ايهما شا عند الاختلاف ؛ و ذلك لان كل واحد منهما يرجع الى ما يوافق هواه و يخالف ميل الآخر ، وهذا موجب لابقاء التشاجرلا لارتفاعه كما لا يخفى ، ففي مورد الخصومة لا يحيص الاعن الرجوع الى احدهما المعين فى صورة الاختلاف ، فيدور بين الاخذ بفتوى المفضل و ترك رأى الفاضل او بالعكس ، و لاريب ان الثانى اولى ، و هذا بخلاف غير مورد المعارضة ؛ ضرورة عدم لزوم المحذور المذكور من الحكم بالتخيير فى الرجوع الى الفاضل او المفضل ، فوجب الرجوع الى الفاضل فى مقام المخاصمة و لو كانت الشبهه حكمية و كان الرجوع اليهما من جهة اخذ الفتوى و كان اختلافهم فى الحكم من جهة الاختلاف فى الروايات لا يدل على وجوبه مطلقا حتى فى غير مورد ها كما لا يخفى ، و بما ذكرنا يظهر ان اتعاب النفس على تقريب الاستدلال بالمقبوله لاثبات وجوب تقليد الاعلم كما فى التقارير ليس على ما ينبغي .

قوله : و اما الكبرى فان ملاك حجية قول الغير الخ و ينبغي ان يعلم
اولا بان وجوب التقليد هل هو نفسى مثل وجوب الصلوة مثلا بمعنى كون احد
الواجبات الشرعية هو التقليد او شرطى و على الثانى فهل هو شرط لصحة العمل
مطلقا ، فلواه يبطل العمل سواء طابق الواقع او رأى المجتهد الذى يقلده بعده
ام لا ، و معه يصح العمل و لو انكشف مخالته مع الواقع ، او انه شرط لصحة العمل
فى الجملة بمعنى انه على تقدير تحققه يكون مجزيا و لو انكشف الخلاف ، و
على تقدير عدمه فالمدار على الواقع فان طابق العمل معه فصحيح و
الافباطل ، او وجوبه طريقى بمعنى كونه طريقا صرفا الى الواقع بلامصلحة اصلا
لكى يكون نفسيا ، و لا اشتراط العمل به ، و انما وجب بحكم العقل و الشرع
بملاك الطريقة بمعنى كونه موصلا الى الواقع اما بجعل صرف الحجية الى حكم

وضعى او بجعل الحكم الطريقي المولوى، وجوه اقواها الاخير .
و ذلك لما عرفت فيما تقدم من مساعدة حكم العقل على وجوبه حسب
مساعدته على حجية الظن بدليل الانسداد حيث اوضحنا ان مرجع تقرير حكم العقل
فى المقام الى دليل انسداد اجمالى يعمله المقلد على حسب ارتكازه و ان لم يقدر
على بسط مرتكزه على موازين البرهان، فنتيجة حكم العقل هاهنا بوجوب التقليد
موافق مع نتيجة حكمه فى باب الظن بحجيته، و لا اشكال فى ان حكمه بحجية
الظن ليس الا من باب طريقته الى الواقع و كونه اقرب فى نظر العقل من الوهم
و الشك .

هذا ما يستفاد من حكمه من دليله العقلى و اما ما يستفاد من ادلته النقلية
فلو قلنا بان لسانها جمعيا هو لسان حكم العقل فكذلك، و **لو قلنا** بان لسانه التعبد
فهل يكون المجموع الشرعى هو الحجية التى حكم وضعى كالامارات او الحكم
الطيقى التكليفى الموجب لمنجزية الواقع **وجهان**، مختار المصنف هو الاول،
و **التحقيق** عندنا هو الثانى، و قد مر الاشارة اليه فى هذا المبحث و مبحث
التعادل و التراجع اجمالا، و شيدناه فى حجية الظن مستوفى

فتلخص ان الاحتمالات فى وجوب التقليد اربع، كونه نفسيا، او شرطيا
مطلقا، او شرطيا فى الجملة، او طريقيا صرفا، و احتمال نفسيته بعيد جداً،
فيدور بين احتمال الشرطى باحد وجهيه و بين احتمال الطيقى، و المتعين هو
الايخىر .

و يظر الثمرة فيما لو عمل بغير تقليد، فان كان مخالفا للواقع و لرأى
المجتهد الذى له ان يقلده فلا اجزاء على جميع الاحتمالات، حتى على احتمال الوجوب
النفسى، و لو طابق الواقع و رأى المجتهد بان كان رأيه مطابقا مع الواقع و طابق
العمل معهما فان كان غير عبادى فعلى الوجوب الشرطى المطلق فلا اجزاء حيث
لم يتحقق شرط صحة العمل كما هو واضح، و على تقدير الشرطية فى الجملة او
الحكم الطيقى فيجزى، و ان كان عباديا فان اتى به بحيث تمشى منه القرية اما

لغفلته عن وجوب التقليد او اتيانه رجاء مع الالتفات فيكون مجزياً ايضاً، و الافلايجزى .

هذا بالنسبة الى الحكم الوضعى اعنى الصحة و الفساد، و اما بالنسبة الى العقوبة ففيما طابق العمل مع الواقع و رأى المجتهد الذى له ان يقلده لاعقوبة عليه الابناء على صحة عقاب المتجزى بناء على الوجه الاخير والاحتمال الثانى من الشرطى ، كما انه يصح عليه العقاب بناء على الوجوب النفسى او الشرطى بالنحو الاول، و فيما خالفهما يصح عقابه بناء على جميع الاحتمالات و فيما خالف احدهما و طابق الاخر بان كان رأى المجتهد مخالفاً للواقع و كان العمل مطابقاً مع الواقع او مخالفاً المستلزم لموافقته مع رأى المجتهد ففى كون المدار فى صحة العقوبة على مخالفة الواقع و لو طابق رأى المجتهد او يكفى مخالفة احدهما او لاعقوبة اصلاً لكون المدار فى صحتها هو مخالفة الواقع والرأى معا **وجوه، اقواها الاول** فحينئذ لو طابق العمل مع الواقع وخالف الرأى فلا عقوبة الاعلى التجزى لوقيل بها فيه، و لو خالف الواقع و طابق الرأى فان صار مقلداً بعد انقضاء زمان العمل فهو معاقب على ترك الواجب، و ان قلده فى وقته لكن بعد ايقاعه بحيث يمكنه اعادته فيه بعد التقليد فالظاهر عدم العقوبة لكون ترك الواقع الحاصل بالترك المستمر من اول الوقت الى آخره مستنداً الى الحجة باعتبار كونه فى آخر الوقت عن تقليد كما لا يخفى .

اذا عرفت ذلك ، فنقول توضيحاً لمرام المصنف فى المقام ، لو كان الملاك فى وجوب التقليد هو السببية او الشرطية باحدى نحويه ، فمنع الكبرى واضح ؛ ضرورة عدم ملاك حينئذ لحكم العقل بوجوب الاخذ بقول الاعلم عند المعارضة ، و لو كان الملاك فى وجوبه هو الطريقة فكذلك ؛ اذ لم يعلم كون الملاك فى طريقته هو القرب الى الواقع ؛ لاحتمال ان يكون هو الايصال الغالبى الى الواقع، وربما يكون المفضل و الفاضل متساويين فى الايصال ، بل يمكن ان يكون قول المفضل ازيد ايصالاً ، و مع هذا الاحتمال ينتفى حكم العقل

بلزوم الاخذ بقول الفاضل قطعاً، هذا لو كان طريقيته تعديدا شرعيا لانعرف ملاكه واما لو كان عقليا بمعنى حكم العقل بوجوبه من باب الطريقية فلا يعقل الشك فى ملاك الطريقية حينئذ من العقل الحاكم بها، فلامحالة لابد ان يتعين عنده الملاك حتى يحكم بسببه على الطريقية ولاملاك عنده الاجهة اقربته الى الواقع كما قررناه فحينئذ فكما يحكم بوجوبه من باب كونه اقرب فى نظره الى الواقع فكذلك يحكم بوجوب الرجوع الى الافضل بعين ذاك الملاك .

هذا لولم يكن مادل على وجوب التقليد دالا على حكم تأسيسى تعبدى كما هو الاقوى ، واما معه فيمكن الشك فى ملاك حكم الشرع بطريقية التقليد حيث يحتمل ان يكون جهة غلبة الايصال او القرب فلا يتم حكم العقل حينئذ بتعين المرجوع الى العلم ، **ولعل قوله « فافهم »** اشارة الى ما ذكرناه ، **فتلخص** من جميع ما ذكرناه ان التحقيق هو وجوب الرجوع الى الافضل عند الاختلاف .

بقى شئى فى المقام ، وهو ان هاهنا صور ، احدها ان يعلم باختلاف المجتهدين فى رأى و الفضيلة وهذا هو ما تقدم من عدم الاشكال فيه فى وجوب الرجوع الى الافضل **و ثانيها** ان يعلم بالاختلاف فى الفضيلة و لا يعلم الخلاف فى الفتوى ، كما اذا علم بافضلية زيد من العمرو و علم بفتوى العمرو المفضل و لم يعلم بمخالفة فتوى زيد الفاضل مع فتواه ، لعدم اطلاعه بفتواه فيحتمل عدم مخالفته معه اما من جهة احتمال ان لا يكون للفاضل فتوى فى تلك المسئلة او من جهة احتمال ان يكون فتواه مطابقا مع فتوى المفضل لو كان له فتوى ، فهل يجب حينئذ تقديم الافضل مطلقا او لا يجب مطلقا او يجب الفحص عن فتواه ، فان اطع عليها و علم بمخالفتها مع فتوى المفضل تعين الاخذ بفتوى الافضل و الايتخير ، **وجوه** .

الاقوى جواز الرجوع الى المفضل من دون وجوب فحص عن فتوى الافضل ؛ **وذلك** للعلم بحجية فتوى المفضل و الشك فيما يزاحمه ؛ لان وجود الافضل بما هو لا يكون مزاحما للاخذ برأى المفضل و انما المزاحم عن الاخذ

هو مخالفة الافضل معه فى الفتوى، وهى غير معلومة، فيدفع بالاصل .

فان قلت مقتضى ما ذكرت هو وجوب الفحص و ذلك كما فى باب الامارات حيث انه اذا علم بامارة و شك فى ما يعارضها يجب الفحص عن المعارض، وكذا الاصول الجارية فى الشبهات الحكمية؛ حيث ان شرط الرجوع اليها هو الفحص، و اليأس عن الظفر بما يخالفها، فالمقام ايضا من هذا القيل.

قلت ليس مقتضى ادلة حجية الامارة او الاصل هو قصر حجيتها بما بعد الفحص بل الموجب للفحص فيهما شئى آخر غير ادلة الحجية، من علم اجمالى بوجود المعارضات، او اجماع و نحوهما، وشئى منها لا يكون موجوداً فى المقام، اما الاجماع فواضح، و اما العلم اجمالى بمخالفة المفضول مع الفاضل فبالمنع عنه؛ بل الغالب مما ارتكز فى الازهان العامة عدم الاختلاف.

مضافا الى انحلاله بما يكون خارجا عن محل ابتلائه، كما اذا علم اجمالا بمخالفة المفضول مع الفاضل فى مسائل الصلوة او الحج او الديات مثلا، ولم يكن غير العبادات و المعاملات، محلا لابتلائه كالديات مثلا، و هذا بخلاف العلم اجمالى الحاصل للمجتهدين بوجود المعارضات المردد بين كونه من اول الفقه او آخره، او بوجود دليل اجتهادى مانع عن الرجوع الى الاصل كذلك، حيث انه لابتلائه بالافتاء يكون جميع الفقه محل ابتلائه .

فالتحقيق عدم وجوب الفحص فى هذه الصورة و جواز الرجوع الى المفضول من غير فحص عن فتوى الفاضل .

الصورة الثالثة عكس الثانية، و هى ان يعلم بالاختلاف فى الفتوى و لا يعلم بالاختلاف فى الفضيلة، و هى على انحاء **الاول** ان يحتمل افضلية احدهما عن الآخر ولكن يقطع بعدم افضلية الاخر عنه، كما اذا تردد الافضل بين ان يكون زيدا او لا، و بعبارة اخرى يشك فى تساوى زيد و عمرو فى الفضلية او افضلية زيد عن عمرو، و اما افضلية عمرو فمقطوع العدم، و يجب عليه الاخذ بما يحتمل افضليته لانه ميتقن على كل تقدير، اما من جهة جواز الرجوع اليه تخييراً لو كانا

متساويين و اما من جهة تعين الرجوع اليه لو كان اعلم ، ولا يقاس هذه الصورة بالصورة الثانية في جواز الرجوع الى المفضول ؛ وذلك لان في الصورة الثانية ما كان المعارض معلوما ، بخلاف هذه الصورة حيث انه للعلم بالخلاف في الفتوى يعلم بالمعارض ، و لكن الشك في وجود المرجح ، و مع احتمال وجود المرجح في احد الطرفين تعيينا يجب الاخذ به ؛ لتيقن حجيته و الشك في حجية الاخر ، و قد تقدم مثل هذا الكلام في تعارض الامارات .

الصورة الرابعة ان يعلم بالاختلاف في الفتوى مع العلم الاجمالي يكون احدهما اعلم لكن يشك في كونه هو زيد او عمرو ، و حكم هذه الصورة انها نظير دوران الامر بين الحجة و اللاحجة ، كما اذا اشتبه خبر صحيح بخبر ضعيف حيث انه يعلم بحجية فتوى الاعلم منهما و عدم حجية المفضول ، لكن الشك في تعيين الافضل ، فحينئذ فاللازم هو العمل باحوط القولين ان امكن و الا فيجب عليه الاحتياط في اعماله باحراز الواقع و ترك التقليد ، و مع تعذره بالتخيير ، و من هنا ظهر ان التخيير في المقام انما يثبت في طول الاحتياط او الجمع بين القولين ، هذا كله مع عدم امكان تعيين الافضل منهما بالفحص و الا فيجب عليه الفحص .

الصورة الخامسة ان يعلم بالاختلاف في الفتوى مع الشك في افضلية كل من الاخر ، و هذه الصورة ايضا يعلم بالتعارض لكنه يشك في وجود المرجح في كل واحد من الطرفين ، فيجب عليه الفحص عن تعيين الاعلم ، و مع اليأس عن الظفر يكون الحكم بالتخيير ، و هذا هو معنى قولهم ان وجوب تقليد الاعلم من قبيل الواجب المطلق بمعنى انه عند احتمال وجوده و كونه مردداً بين شخصين او اشخاص يجب الفحص عنه مع العلم بالاختلاف في الفتوى .

قوله : اختلفوا في اشتراط الحيوة الخ لا يخفى ان ما ذكره في تقليد

الاعلم من وقوع الكلام تارة في تقليده عن غير الاعلم في نفسه بل الرجوع منه في تلك المسئلة الى مجتهد ، و اخرى في حكم المسئلة في نفسها ، جار في المقام

ايضا؛ لانه يقع الكلام تارة فى حكم تقليد المقلد عن الميت بلارجوعه فى تلك المسئلة الى احد ، و اخرى فى حكم المسئلة فى نفسها ، **اما الكلام فى مقام الاول** فبعين ما تقدم فى تقليد الاعلم من انه لوقطع المقلد بجواز تقليد الميت او بعدم جوازه فهو ، و الا فيجب عليه اما الاحتياط فى تلك المسئلة بالرجوع فى المسائل الفرعية الى الحى او التقليد عن الحى فى نفس تلك المسئلة ، ولايجوز له الرجوع الى الميت فيها بان يقلد الميت فى مسئلة جواز تقليده للزوم الدور او التسلسل .

قوله: و هو خيرة الاخباريين الخ يحتمل ان يكون خلافهم راجعا الى انكار التقليد فى نفسه كما تقدم ، لانهم بعد الاعتراف به يقولون بجواز التقليد عن الميت كما لا يخفى ، فعلى هذا فمخالفتهم ليست مضرأ بالاجماع .

قوله: و بعض المجتهدين من اصحابنا ، و هو المنسوب الى المحقق القمى قدس سره من المتأخرين .

قوله: و المختار ما هو المعروف بين الاصحاب الخ اعلم انه بعد تحقق ان الاصل فى الحجية عند الشك فيها هو حرمة التعبد بها ما لم يعلم حجيتها ، لا بد فى اثبات الجواز من دليل او اصل مخرج عن حكم الاصل الجارى فى الحجية فحيث يجب ان ينظر فى ادلة التقليد من عقلها و نقلها و عن مقدار دلالتها بانها هل باطلاقها او عمومها تقتضى جواز التقليد عن الميت ، فان تم دلالتها على الجواز فهو ، و الا فينظر فى حكم الاصل الجارى بانه هل يمكن اثبات الجواز بالاستصحاب ام لا ، فان اثبتناه بالاصل فهو ، و الا فالاصل الاولى الجارى فى الحجية هو المرجع .

فنقول الكلام يقع تارة فى تقليد الميت ابتداء و اخرى فى البقاء .

اما الاول فالظاهر عدم دلالة ادلة التقليد من عقلها و نقلها على جوازه

اما الدليل العقلى فلعدم احراز حكمه بجواز الرجوع الى الميت مع امكان الرجوع الى الحى ، و ان شئت فاعتبر ذلك فى رجوع المعالج الى الطبيب ،

فانظر بانه هل تجد من نفسك الرخصة بالرجوع الى طبيب ميت مع امكان ان ترجع الى طبيب حي ، وكذا فى الموضوعات ، ولو كان العقل حاكما بجواز الرجوع اليه ليحكم بوجوده فيما اذا كان الميت اعلم ؛ لما تقدم من حكمه بوجود الرجوع اليه ، و المفروض حينئذ عدم تفاوت الحيوة و الموت فيما هو ملاك حكمه فى ايجاب الرجوع اليه مع تفاوت الافضلية فى الملاك ، فحينئذ ينسد باب تقليد الاحياء فى غالب الاعصار ؛ اذ الموجودين فى اغلب الادوار مفضلين عما سبقهم من الاموات ، الا ان ياتى فى بعض الادوار بنادرة و هو قليل ، مع ان هذا اعنى انسداد باب الرجوع الى الاحياء مما ياباه العقل ، فيكشف عن عدم حكمه بتساوى الحى و الميت فى جواز الرجوع اليهما ، بل المقدم فى نظره هو الرجوع الى الحى مع الامكان ، و لونه قش فى حكمه بتقديم الاحياء فلا اقل من عدم احراز حكمه بجواز الرجوع الى الاموات .

و اما الادلة النقلية فقد عرفت ان لسان الآيات منها هو لسان حكم العقل فهى لاتدل على ازيد من حكم العقل ، **واما الاخبار** منها فالمنصرف منها هو الرجوع الى الاحياء ، كما يدل عليه رواية ابان من قوله « **انى احب ان تكون مثلك نفتى الناس** » و ظهورها و امثالها فى الرجوع الى الاحياء بحيث لا يمكن ان تجعل دليلا على جواز الرجوع الى الاموات غير قابل للانكار فهى ايضا لاتدل على ازيد من جواز الرجوع الى الحى ، هذا بالنسبة الى الادلة .
و اما الاصل فيقرر بوجوه ، منها ما اشار اليه المصنف .

بقوله : استصحاب جواز تقليده فى حال حيوته الخ و تقريره انه فى زمان حياته كان التقليد عنه جايزا قطعا فيستصحب جوازه ، ثم انه لا يخلو اما ان يكون المقلد ادرك زمانه من غير تقليده منه ، ثم بعد موته اراد ان يقلده ، و اما ان لا يدرك زمانه ايضا كما اذا اراد احد ممن فى زماننا ان يقلد العلامة مثلا فعلى **الاول** فلا تعليق اصلا لافى المستصحب ولا فى المستصحب ؛ فانه يقرر بانى كنت فى حال حياته بحيث يجوز لى تقليده قطعا فاستصحب بقاء جوازه ، و **على الثانى**

فالمستصحب بالفتح و ان لم يكن بتعليقى لكن فى طرف المقلد تعليقى ، حيث لا بد ان يقال : لو كنت فى زمانه جاز لى تقليده ، فيكون المستصحب الجواز المعلق على وجود المقلد فى زمانه .

الوجه الثانى استصحاب حجية قوله الثابتة فى حال حياته و لو بنحو التعليق على تقليده ، و هذا التقرير فيه تعليقان بناء على عدم ادراك المقلد زمانه ، للزوم ان يقال : لو كنت فى زمانه و كنت مقلدا له كان قوله حجة على ، و تعليق واحد لمن ادرك زمانه فيقال : لو كنت فى زمان حياته مقلدا له لكان قوله حجة ، و انما احتاج الى التعليق بتقليده فى حال حيوته لانه ما لم يقلده لم يثبت حجية قوله كى يستصحب .

الوجه الثالث استصحاب بقاء الاحكام الثابتة برأيه على نحو التعليق ؛ اذ ما لم يرجع اليه لم تكن تلك الاحكام ثابتة فى حقه ؛ لان ما ادى اليه نظر المجتهد هو حكم الله فى حقه و فى حق مقلده لافى حق من لم يقلده كما هو واضح .

قوله : و لا يذهب عليك انه لامجال الخ هذا جواب عن تقرير الاول المذكور فى العبارة ، و به يجاب عن التقرير الثانى ، و حاصله انه قد تقدم فى الاستصحاب تقوم الاستصحاب ببقاء الموضوع و ان المعتبر فى بقاءه هو حكم العرف بالبقاء ، و لا يكفى حكم العقل ببقائه و لاحكم العرف بحسب لسان الدليل ما لم يحكم ببقاء ما هو الموضوع عنده بحسب مرتكزه ، و بعبارة اخرى الموضوع يعتبر بقاءه بحسب نظر العرف الارتكازى ، لا البقاء العقلى ، و لا بلسان الدليل ، فلو حكم العقل بارتفاعه و كان باقيا بنظر العرف يجرى الاستصحاب ، كما انه لو لم يحكم العرف ببقائه و لو حكم العقل ببقائه لا يجرى الاصل اصلا ، و لا ريب فى ان الموضوع فى التقريرين الاولين هو الرأى و لا ريب فى انتفائه بنظر العرف لانه متقوم بالحياة عندهم ، و معه لا يبقى مجال لاستصحاب حكمه ، اعنى الجواز بناء على التقرير الاول و الحجية بناء على التقرير الثانى .

قوله : وان لم يكن كذلك واقعا الخ بقاء الرأى و الاعتقاد بعد الموت

واقعا مطلقا حتى في الاعتقادات الجزئية المتوقفة على الآلات الجسمانية، ممنوع و ان قلنا بكونه من مراتب النفس ؛ لانه من مراتب النفس مرتبة اتحادها مع الآلات، فتبصر، نعم هو يصح في الكليات كما لا يخفى .

قوله : ولاينا في ذلك صحة استصحاب بعض احكام السخ و ذلك
لكون الموضوع لتلك الاحكام فى انظارهم المسا محى هو الحبس و هو باق بعد الموت بنظره .

قوله : و بقاء الرأى لابد منه فى جواز التقليد قطعا السخ ينبغى ان يحزر **اولا** ان موضوع البحث فى تلك المسئلة و ماهو محل النفى و الاثبات **هل هو التقليد** عن رأى الميت الذى كان له فى حال الحيوه ، فالمجوز يريد ان يثبت جواز الاخذ بذاك الرأى ، و المانع يمنعه ، **اولا التقليد** عن رأيه الفعلى الثابت له فى حال موته، فالمجوز لابد له ان يثبت له الرأى بعد الممات ، اما بالوجدان او بالاستصحاب ، و ظاهر المتمسكين ببقاء الرأى بالاستصحاب هو الثانى ، و يمكن ان يجعل النزاع فى الاول و عليه فلا تصل النوبة الى التمسك ببقاء الرأى بالاستصحاب ؛ و ذلك لانه مع العلم بزواله قطعا يصح النزاع المذكور فى جواز الرجوع الى رأيه السابق الثابت له فى حال الحيوه ، و ذلك كما فى باب الشهادة و العمل بها بعد موت الشاهد ؛ اذ العمل بها لا يكون متوقفا على بقاء علم الشاهد بالمشهود به بعد الموت حتى يحرز بقاءه بالاستصحاب عند الشك فيه بل المصحح للعمل بها هو نفس الشهادة الواقعة منه حال الحيوه ، فهى تكون حجة بعد موته ، و اما عدم جواز الرجوع الى الرأى السابق بعد تبده او زواله فهو من جهة عدم بقاءه مع بقاء الموضوع اعنى النفس القائم بها الرأى ، فهو مثل ما لورجع الشاهد عن الشهادة حيث انه برجوعه يبطلها و يخرجها عن الحجية من حين الرجوع ، **وجهان** ، المختار عند بعض اساتيدنا هو الاول ، لكنه ممنوع . بل التحقيق ان محل البحث و موضوع النفى و الاثبات هو الرجوع الى الرأى الفعلى لا الموجود له فى حال الحوة ، و ما ذكر من قياس تبديل رأى

المجتهد على رجوع الشاهد عن الشهادة ممنوع؛ فان مقتضى الرجوع عن الرأى هو بقاء حجية الرأى السابق الى حين الرجوع و ترتب آثارها عليها كما تقدم مستوفى ، و هذا بخلاف رجوع الشاهد فانه ناقض للشهادة من اول الامر ، و لذا يمنع رجوعه عن الحكم لو كان قبل الحكم ، و يغرم ما ترتب على شهادته لو كان بعده، و على هذا فيصح دعوى قطع المصنف باعتبار بقاء الرأى فى جواز التقليد، و لا بد من احرازه و لوبالاصل، و لا يكفى وجود الرأى السابق فى التقليد، و التقليد، و ليس النزاع فى حجية رأى حال الحيوة و عدمها .

قوله : و لذا لا يجوز التقليد الخ غرضه ان مدرك المجمعين على بطلان التقليد بالهرم و الجنون و التبدل و غير ذلك من العوارض انما هو من جهة اعتبار بقاء الرأى فى جواز التقليد لانهم اطبعوا على دليل تعبدى فيها؛ لبعده دليل خاص فى تلك المسئلة او كشفه عن تلقيه من المعصوم .

قوله: فلا يجدى بقاء النفس عقلا فى صحة الاستصحاب الخ ظاهر العبارة بل صريحها الازعان ببقاء الرأى عقلا بسبب بقاء النفس الناطقة، و هو ممنوع، و تفصيل ذلك انه مع تسليم بقاء الموضوع فى المقام عرفا، او القول بكفاية بقاءه عقلا فى صحة الاستصحاب، يمكن منع بقاءه فى المقام عقلا حتى فيما كان المدرك كليها لاجزئيا؛ و ذلك لان الاعتقاد اما ظنى او قطعى ، **فالاول** مقطوع الارتفاع للعلم بانه ان كان مخالفا للواقع فقد ارتفع جزما ، و ان كان موافقا معه فقد تبدل الى اليقين، فعلى كل تقدير يكون زوال الظن مقطوعا، اللهم الا ان يقال بان التفاوت بينه و بين القطع بالشددة و الضعف فتبدله باليقين لا يوجب ارتفاعه بل موجب لآكديته لكنه ممنوع؛ ضرورة انه عبارة عن الرجحان المحتمل نقيضه و هذا مع العلم متضاد كما لا يخفى .

و الثانى اعنى الاعتقاد القطعى فهو ايضا مشكوك البقاء لكون بقاءه على تقدير مطابقته للواقع، و هى مشكوكة مع انه على تقدير مطابقته لا يجرى دليل التعبد لكى يصح الاستصحاب؛ و ذلك للقطع بكونه هو الحكم الواقعى على ذلك التقدير

ولامعنى لايجاب التعبد بالواقع فى ظرف القطع به، فدلليل التعبد انما يجرى فى مورد القطع الفعلى من المجتهد مع شك المقلد فى مطابقته للواقع ، لا فى مورد القطع التقديرى منه مع اليقين الفعلى بمطابقته مع الواقع، و قطع المقدم بكون اعتقاد المجتهد غير قابل للانكار ، و ذلك للقطع بعدم تحقق جهل المركب فى ذلك المقام ، فيعلم حينئذ بان الاعتقاد اما زال قطعاً او انه على تقدير بقائه مطابق للواقع و على كلا التقديرين لا يبقى مورد للاستصحاب؛ اما من جهة القطع بارتفاع الموضوع او من جهة عدم صحة ايجاب التعبد .

قوله: لا يقال نعم الاعتقاد الخ هذا اشارة الى ما تقدم منا آنفا من جعل النزاع فى تقليد الميت و عدمه فى التقليد عن رأيه السابق بلا حاجة الى اثبات الرأى الفعلى له لكى يحتاج فى اثباته الى الاستصحاب و قد عرفت ما فيه و انه بمعزل عن التحقيق قطعاً ، **بقي الجواب** عن تقرير الثالث من الاصل و سيأتى انشاء الله فى مسألة البقاء على تقليد الميت .

قوله: و اما الاستمراري الخ لابد فى هذا المقام ايضا من النظر الى ادلة التقليد من عقلها و نقلها لكى يعرف مقدار دلالتها من انها هل تدل على جواز البقاء او على عدمه ، او لادلالة لها اصلاً لا الى جوازه ولا الى عدمه ؛ و على تقدير عدم الدلالة على واحد من الطرفين ، لابد ان يتكلم فى الاصل .

فنقول اما الدليل العقلى فحيث ان الاخذ منه والرجوع اليه كان بحكم العقل فلاموقع للتكلم فى انه هل يجوز الرجوع اليه ام لا ؛ لان المفروض انه رجع اليه بحكم العقل ، و انما الآن النظر الى ان العقل هل يحكم بتعين العدول عنه بعد الموت ام لا ، فالمهم حينئذ هو البحث فى انه هل يوجب الرجوع عنه الى حى ام لا ؛ و الانصاف ان احراز حكمه بالرجوع مشكلاً جداً ، بل لا يبعد دعوى الوجدان على حكمه بعدم تعيينه ، فان شئت فاختر ذلك بمثل المريض و المعالج حيث ان الطبيب لومات بعد اخذ المريض عنه قانوناً فى معالجهته ، هل يرجع الى غيره بصرف موته ام يبقى على ما وظيف له من الوظيفة فى معالجهته ؛

خصوصا فيما اذا علم باصرية الميت عن الحى مع العلم باختلافهما فى المعالجة .
و على هذا فللازم هو وجوب البقاء على تقليد الميت لو كان اعلم ، و
جواز العدول عنه لو كان مساويا مع الحى ، و وجوبه لو كان الحى افضل ، و
الحاصل عدم التفاوت بينه و بين الحى من حيث الحيوة و الممات .

و اما الادلة النقلية منها فيجب ان ينظر الى انها مثبتة لحجية قول المفتى
مادام حياته او مطلقا ، او دائما او مثبتة لها فى الجملة بحنو القضية المهمة ،
و ربما يقال بعدم تقيد الحجية الثابتة منها بحيوة المفتى و لاهمالها من هذه
الجهة ، بل هى ناظرة الى اثبات حجيتها بقول مطلق ، و يعلم ذلك بملاحظة مدلول
آية النفر ، حيث انها تدل حسبما قد مناه على جواز اخذ القاعدين من الوافدين
للعمل ، و ليس الاخذ منهم الا العمل بقولهم ، و لا تقيد فيها فى جواز العمل على
قول المتفقيين على حيوتهم كما هو واضح .

لكن الانصاف ان غاية ما يستفاد من تلك الادلة هو حجية قول المجتهد
فى الجملة ، و اما بالنسبة الى شرايطه من عدالته و ايمانه و ذكوريته و حيوته فهى
ساکتة عنها ، فلو ثبت بدليل خارجى جواز البقاء على تقليد الميت فهو و الا فالقدر
المتيقن مما خرج عن تحت اصالة الحجية ما هو المسلم جوازه و هو الحى ،
فيبقى تقليد الميت مندرجا تحت الاصل كما هو مختار المصنف و الشيخ .

قوله: بانه قضية استصحاب الاحكام التى قلده الخ هذا هو الوجه
الثالث من وجوه تقرير الاصل المتقدم تقريره فى المقام الاول ، و **الجواب عنه**
بوجوه .

الاول ما اشاليه بقوله و لكنه لا يخفى انه لا يقين الخ و حاصله انه ليس
فى البين ثبوت حكم سابقا بناء على التحقيق من حجية قول المجتهد من باب
الطريقة ؛ فان دليل حجيته من العقل و النقل لا يدل على ازيد من ذلك ، **اما العقل**
فلما عرفت من ان ملاك حكمه بوجوب الاخذ به ليس الاجهة قربه الى الواقع
و **اما النقل** فانه ايضا لا يقتضى ازيد من تنجز الواقع عند المصادفة و العذر فى

صورة المخالفة، بنا على المختار عند المصنف من جعل الحجية .
 هذا بيان مرامه قدس سره ، ولا يخفى ما فيه **اما** اولاً فبالمنع من جعل
 الحجية بل المجمعول هو الحكم التكليفي المولوى الطريقي ، و قد مر شرح ذلك
 مستوفى فى حجية الامارات من مبحث الظن ، و عليه فلامجال الاشكال فى جريان
 الاستصحاب من هذه الجهة **واما** ثانياً فلان للآزم ما ذكره عدم جريان الاستصحاب
 فى مفادكل ما جعل ججعة من باب الطريقة مع انه لا يقول به .

قوله : الاعلى ما تكلفنا فى بعض تنبيهات الاستصحاب الخ وهو التنبيه
 الثانى من تنبيهاته و نحن قد ابطنا الكلام فى توضيح مراده و مايرد عليه و ما هو
 المختار عندنا فراجع .

قوله : الا ان الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجواف الخ
 هذا هو الوجه الثانى من الوجوه المذكورة فى الجواب عن الاستصحاب ، و
 حاصله دعوى القطع بانتفاء الموضوع لان لبقاء الرأى دخلا فى ثبوت هذا الحكم
 فى حق المقلد حيث انهم يرونه من مقومات الموضوع لامن اعراضه ، و بعبارة
 اخرى انه عندهم من الحشيات التقييدية لا التعليلية ، و قد تقدم ان الرأى غير باق
 عرفاً ، و ان سلم بقاءه عقلاً ، و لو اغمضنا عن دعوى القطع فلاقل من الشك فى
 كونه من المقومات او من الاعراض ، و الشك فى بقاء الموضوع و لو من جهة
 احتمال قيديّة ما قطع بانتفائه كاف فى المنع عن الجريان .

قوله : فتأمل جيداً ، يمكن ان لا يكون للامر بالتأمل وجهها ، ويمكن
 ان يكون اشارة الى مايرد على ما افاده ، **وقد نقل** عن الفاضل القوجانى **ايو ادان**
الاول ان للعرف نظرين **احدهما** بالنظر الى انهم من اهل العرف مع
 قطع النظر عن شرعهم بشرية ، و بهذا النظر لا يرون الرأى باقياً لانتفاء موضوعه
 عندهم و هو النفس في هذا النظر و **ثانيهما** بالنظر الى الشريعة التى تدينوا بها ، و
 حيث اخبر النبى صلى الله عليه وآله ببقاء النفس فقد فهموا ان النفس باقية ، فحينئذ
 ان كان الرأى مخالفاً للواقع فهو مرتفع بعد الموت ، و ان كان مطابقاً فهو باق

بعده، فالرأى دائما مشكوك البقاء بهذا النظر، و حيث كان المتبع نظرهم الثانى فيصح الاستصحاب و يثبت المطلوب .

وفيه اولا ان كون المعتبر فى بقاء الموضوع هو النظر الثانى ممنوع، بل المتيقن هو النظر الاول، و **ثانيا** لو اغمض عن ذلك فاستصحاب الرأى فى نفسه فاسد؛ لما تقدم من عدم جريانه فى الظنيات و القطعيات لاجل القطع بالارتفاع فى الاول و القطع بالارتفاع او البقاء الذى لا محل معه للتعبد فى الثانى.

الثانى ان المناط فى بقاء الموضوع هو اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنة، و هو هنا حاصل؛ لانه اذا ثبت بالتقليد وجوب صلوة الجمعة فصلوة الجمعة موضوع والوجوب محمول و بقاء الرأى لا دخل له فى الموضوع و هذا نظير استصحاب قيام زيد على تقدير ترتب اثر عليه شرعاً؛ فانه يصح استصحابه و لو كان الشك فيه من جهة الشك فى بقاء زيد نفسه؛ و ذلك لحفظ الاتحاد بين القضيتين، و هذا بخلاف ما لو كان الاثر مترتباً على قيامه بنحو كان الناقصة و كان المستصحب كون زيد قائماً لانفس قيامه فانه لايجرى الاستصحاب اذا كان زيد مشكوك البقاء لعدم انحفاظ الاتحاد؛ و السر فى ذلك ان اللازم فى بقاء الموضوع هو حفظ اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً، لابقاء معروض المستصحب و لاحراز وجود الموضوع فى الخارج، نعم بعض الآثار لا بد فى امثالها خارجاً و وجود الموضوع فى الخارج كوجوب الاتفاق و الاكرام و الاقتداء و نحوها، و فى المقام لا يحتاج الى الوجود الخارجى فى الامثال ايضاً لان اعتبار التقليد ليس مثل الاقتداء فى الحاجة الى وجود الامام خارجاً .

و اورد عليه بان ما افاده فى اعتبار اتحاد القضيتين فى الاستصحاب و ان كان صحيحاً الا ان الكلام فى حصول الاتحاد فى المقام؛ و ذلك للقطع بدخل بقاء الرأى فى الموضوع و لا اقل من احتمالهما كما تقدم فيكون المقام نظير دوران ماهو الموضوع فى ما مثله من القيام بين كونه هو القيام على نحو مفاد كان التامه او الناقصة حيث انه مع الشك فى وجود زيد لم يحرز وجود الموضوع

و لو كان الشك فيه من جهة الشك فى دخل زيد فيه .

قوله : هذا كله مع امكان دعوى الخ هذا ثالث الوجوه من اجوبة الاستصحاب و حاصله انه قد قام الاجماع على عدم جواز التقليد فيما اذا عرض التبدل او الهرم فهو يدل على عدم الجواز بعد الموت بطريق اولى ، **فان قلت** عدم الجواز فيما انعقد الاجماع على عدمه لا يوجب الحكم بعدم الجواز فيما اختلف فيه ، **قلت** منشأ الحكم به انما هو حصول القطع بكون الملاك فى الاجماع عند المجمعين هو اشتراط بقاء الرأى المنتفى فى الهرم و التبدل ، و بعد تحصيل الملاك يلحق المورد بمحل الاجماع من جهة القطع بارتفاع الموضوع عرفا . و لكنه يرد عليه بمنع دعوى القطع بالمناط ، مضافا الى ان احتمال كون المدرك عندهم هو زوال الرأى عرفا من جهة ان له دخلا فى الموضوع فى اعتقادهم غير مفيد لانه مع فرض ثبوت عدم دخالته فيه لم يكن اجماعهم جهة فى مورده فضلا عن غيره ، **و لعلمه** الى ذلك اشار فى امره بالتأمل .

ثم ان سيد اساتيدنا فصل فيما لو زال قابلية المجتهد بين عروض الفسق و عدم المواتات و بين عروض الجنون والاعماء و الهرم و نحوها ، **و قال فى الاول** ان جواز البقاء بعد الفسق و عدم جوازه انما يتبع كيفية اعتبار العدالة فى المفتى فلو ظهر من دليل اعتبارها كونها شرطاً فى مقام انعمل فيعتبر بقاء العدالة السى حين العمل ، و لو كان الظاهر من دليل اعتبارها شرطيتها للاخذ فيكفى عدالته فى مقام الاخذ و لو ارتفع عنه العدالة حين العمل .

لكن الظاهر من دليل اعتبارها هو اشتراطها حين العمل كما ربما يشعر به ماورد فى كتب بنى فضال من قوله **إِنَّمَا** : « خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا » ؛ حيث ان الامر بترك رأيتهم حين اعوجاجهم دال على اعتبار ايمانهم حين العمل بارائهم ولا يبعد ان تكون العدالة كذلك .

و قال فى الثانى بكونه من مصاديق المقام اذ القائل بجواز البقاء على الرأى السابق بعد الموت يقول به فى الجنون و الهرم ايضا .

اقول و هذا التفكيك منه مبنى على ما اختاره من جعل النزاع فى جواز البقاء و عدمه فى البقاء بالرأى السابق لاعلى الرأى الفعلى ، و قد تقدم ما فيه .
ثم قال : و الحق دلالة ادلة التقليد على جواز البقاء من عقلها و نقلها ، و لو فرض المنع عنها فلا اشكال فى صحة الاستصحاب بتقريب جريانه فى الحجية او جواز التقليد ، و لا يرد عليه ما يورد على استصحابهما فى التقليد الابتدائى ؛ ضرورة كونه فى الابتدائى تعليقياً بخلافه فى المقام حيث انه قبل موت المجتهد كان جواز التقليد او الحجية ثابتان فعلاً لاتعليقياً ؛ لتحقق تقليد المقلد و اخذه و ثبوت الحجية و الجواز بالاخذ ، و بعد موت المفتى يشك فى بقاء الجواز بالاخذ بالرأى السابق الثابت فى حال الحياة او بقاء الحجية الثابتة لذاك الرأى فيستصحب بقائهما و لا يجرى فيه الاشكال الجارى فى الاستصحاب الجارى فى الابتدائى ، و لا يكون الموضوع هو الرأى الفعلى حتى يشكل اثباته بالاصل .

نعم يشكل ذلك بناء على عدم حجية الاستصحاب عند الشك فى المقضى و اختصاص حجيته بالشك فى الراجع ؛ و ذلك لان الشك فى المقام يرجع الى الشك فى اقتضاء الرأى السابق للحجية بعد الموت او اقتضاء جواز التقليد الثابت قبل الموت للبقاء بعده ، لافى رفع الموت اياه مع تحقق المقتضى لبقائه ، و لافرق فيما ذكرناه من كون الشك فى بقاء الحجية او الجواز من جهة الشك فى المقتضى بين القول بجعل الحجية او الحكم الطبقى او الحكم الموضوعى ؛ اذا المجمعول اى واحد منها كان اذا شك فى بقاءه بعد الموت يكون منشاء الشك فى بقاءه من جهة الشك فى مقتضى بقاءه كما لا يخفى ، **اقول** مضافاً الى كونه شكافى المقتضى يرد عليه بان جريانه مبنى على كون النزاع فى جواز البقاء بالرأى السابق و قد عرفت اندفاعه .

قوله : و فيه انه لا يكاد تصل النوبة اليه الخ و ذلك لان العقل القطعى حاكم بجواز رجوع الجاهل الى العالم ، و الادلة النقلية من الاخبار دلت عليه ايضاً ، و ان نوقش فى دلالة الآيات منها ، و مع حكم العقل و النقل

لا يبقى مجال للتمسك بدليل الانسداد؛ اذ من مقدماته انسداد باب العلم و العلمى و هى منتفية بعد قيام الدليل على الجواز، هذا و لا يخفى ان ما تقدم منافى تقرير حكم العقل كان راجعا الى دليل الانسداد فراجع و تأمل .

قوله: و منها غير ذلك مما لا يليق الخ و ذلك مثل الاستدلال بمفهوم ماورد فى كتب بنى فضال: خذ و امارووا و ذروا مارأوا ، يتقريب ان مفهومه يدل على جواز الاخذ برأى من لم يفسد عقيدته مطلقا حيا كان ام ميتا .
وفيه ما لا يخفى ؛ فان الامر تبرك رأى من اتصف بصفة لا يدل على اخذ رأى المتصف بمقابل تلك الصفة حتى يكون اطلاقه دالا على التسوية بين الاحياء و الاموات .

و مثل الاستدلال بالعسر والخرج المنفيين؛ اذ لو لزم العدول عن الميت الى الحى و حرم البقاء على رأيه يلزم العسر و الخرج، وفيه ما لا يخفى .
فتلخص من جميع ما ذكرناه انالم نجد فى ادلة المجوزين شيئا تطمئن به النفس يسون مخرجا عن تحت الاصل الاولى المنعقد فى باب الحجية، فالاقوى حينئذ هو القول بعدم الجواز .
ثم ان هاهنا امورا ينبغى التنبيه عليها .

الاول لو قلنا بجواز البقاء، يجب اذا كان الميت اعلم و يحرم اذا كان الحى افضل، و هل يحرم العدول عنه الى الحى فى صورة التساوى و يجب البقاء ام يجوز العدول **وجهان** .

و تحقيق القول فيه يتوقف على تمهيد مقدمة، و هى انه هل الاصل فى العدول من حى الى حى مثله هو الجواز او عدم الجواز، فان قلنا بالاول فلا بد من الاقتصار على المنع بمادل الدليل فيه على المنع، ولو قلنا بالثانى فلا بد من التماس الدليل فيما نقول فيه بالجواز .

اذا عرفت ذلك **فنقول** الظاهر هو الاول و ذلك لعدم قيام دليل دال على المنع من حيث هو عدول، و لزوم المخالفة العلمية فى بعض الموارد خارج

عما هو محل الكلام ، اعنى حكم العدول من حيث كونه عدولا ، لكن الاجماع قائم على ما قيل على عدم جواز العدول من الحى الى حى مثله ، و هذا بخلاف العدول من الميت الى الحى ، حيث ما انعقد الاجماع على عدم جوازه ؛ للاختلاف العظيم فى تلك المسئلة حتى ادعى الاجماع على حرمة البقاء ، و حينئذ فعلى القول بجواز البقاء لاريب فى تخيير المقلد بين البقاء و بين العدول الى الحى كما لا يخفى .

الثانى لو قلد مجتهداً يقول بحرمة البقاء و وجوب العدول ثم مات ذاك المجتهد فقلد مجتهداً يقول بوجوب البقاء فلا يجوز له ان يقلد المجتهد الميت فى تلك المسئلة ؛ ضرورة انه مما يلزم من وجوده عدمه ؛ لكون التقليد عنه فى تلك المسئلة موجبا للعدول عنه و المفروض كون فتوى المجتهد الحى الذى قلده هو وجوب البقاء فحينئذ يجب عليه تقليد الميت بحكم الحى لكن فى غير مسئلة البقاء .

الثالث لو قلد عن زيد ثم مات زيد فرجع الى عمر و القائل بحرمة البقاء فمات العمر و فرجع الى البكر القائل بوجوب البقاء فهل يجب على المقلد البقاء على فتوى زيد لكون الرجوع عنه الى العمر و حراما باعتقاد البكر او يجب البقاء على راي العمر و لكون رجوعه عن زيد الى العمر و صحيحا فى وقته و وجهان اظهرهما الثانى لما عرفت فى ما تقدم فى مبحث تبديل الرأى من ان مقتضى حجية قول المجتهد الثالث عليه هو وجوب الاخذ به من حبن الاخذ و ترتيب الاثار عليه من ذاك الحين لامن اول الامر كما لا يخفى .

و قد حان وقت اختتام الكلام فيما اردنا تحقيقه بحسب ما ساعده المقام بتوفيق ولى الانعام و بركة مولانا مولى الانام عليه افضل الصلوة والسلام و قد وقع الفراغ من تسويده فى الليلة الاولى من شهر جمادى الثانى بعد مضى خمس ساعات من الليل من عام ١٣٤٧ من الهجرة النبوية على هاجر ها الف سلام و تحية فى محروسة الطيبة الغرى زادها الله شرفا و كرامة و المرجو من

الناظرين ان يدعوا الى فى حال الحيات و المات و ان يتجاوز و اعنى مما وقع
منى من السهو و النسيان لكونها كالطبعة الثانية للانسان ، كتبه الاحقر الجانى
محمد تقى بن محمد الآملى غفر الله لهما بيمناه الدائرة البالية ، و الحمد لله على
انعامه و هدايته و الصلوات التامات على محمد وآله .

فهرست مطالب الكتاب

عنوان المطالب	الصفحة
في تعريف الاستصحاب .	٥
في انه من المسائل الاصولية .	٧
في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب .	١١
في اختلاف آراء الاصحاب فيه .	١٧
في ادلة القائلين بحجية الاستصحاب .	١٨
الاول بناء العقلاء .	١٨
الثاني الظن بالبقاء .	٢٣
الثالث الاجماع .	٢٤
الرابع الاخبار، منها صحيحة زرارة و النقص و الابرام فيها .	٢٤
في دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب في الشك في وجود الرافع و رافعية الموجود .	٢٩
هل يختص بالشك في الرافع ام هو اعم منه و من الشك في المقتضى .	٣٠
في دلالة الصحيحة لجريانه في الموضوعات ، و الاحكام الكلية ، و الجزئية .	٣٨
و منها صحيحة اخرى لزارة ، و البحث فيها .	٣٩
و منها صحيحة ثالثة و البحث فيها .	٤٥
و منها قوله عليه السلام من كان على يقين (الخ) و البحث فيه .	٤٩
و منها خبر صفار، من قوله عليه السلام « صم للرؤية و افطر للرؤية »	٥٤
و منها قوله عليه السلام، كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ... و البحث فيه .	٥٧
في الفرق بين الحكم الواقعي و الظاهري .	٥٨
في الفرق بين قاعدة الطهارة و استصحابها .	٥٨
في الفرق بين الشبهة الحكمية و الموضوعية و المصادقية .	٥٩
في ان الظاهر من الرواية هل هي القاعدة او الاستصحاب .	٦٠
في بيان اختصاص موثقة عمار بقاعدة الطهارة في الشبهة الموضوعية .	٦٥
في ان الوضع مستقل بالوضع او منتزع عن التكليف .	٦٦
في ان الاحكام الوضعية محصورة في امور مخصوصة او غير محصورة .	٦٧

في ان جعل الحكم الوضعي يتصور على انحاء .	٦٩
في ان الاقوال في مسألة الوضع اربعة و البحث فيها .	٧٠
في انهم رتبوا ثمرات على النزاع في جعل الحكم الوضعي وعدمه .	٧٦
في التنبيهات	
الاول في اعتبار فعلية الشك و اليقين في الاستصحاب .	٧٨
الثاني هل يعتبر فيه اليقين بالحدوث او يكفي الشك في البقاء على تقدير الحدوث ، و ان الغرض من هذا التنبيه بيان عدم الفرق بين ما يثبت باليقين الوجداني و بين ما يثبت بالامارات .	٧٩
الثالث في ان المستصحب اما جزئي و اما كلي و انه على ثلاثة اقسام و البحث فيها .	٨٥
الكلام في الرطوبة المرردة بين البول و المنى .	٩٢
في القسم الثالث من اقسام الكلي و انه ايضا على ثلاثة اقسام .	٩٤
في جريان الاقسام المذكورة من الكلي ، في الموضوعات و المتعلقة ، و سواء كان في الشبهات الموضوعية او الحكمية .	٩٦
الكلام في اصالة عدم التذكية ، و بيان المراد من الميتة .	٩٨
الرابع في عدم الفرق بين ان يكون المتيقن من الامور القارة او التدريجية و البحث فيهما .	١٠٠
الكلام في استصحاب الزمان و الزماني و الفعل المقيد بالزمان .	١٠١
في انه كيف يمكن ترتب احكام العبدو العرفة و بقية الاعياد و الايام بالاستصحاب في جريان الاستصحاب في نبع الماء و جريانه .	١٠٣
في جريان الاستصحاب و عدمه فيما اذا شك في خروج الدم و سيلانه و بقاء الرحم على صفة القاذفية و عدمه .	١٠٧
الكلام في الامور القارة المقيدة بالزمان ، المعبر في المتن بالفعل المقيد بالزمان	١٠٧
الخامس في الاستصحاب التعليقي .	١٠٨
السادس في استصحاب احكام الشرايع السابقة .	١١٥
في تسرية احكام الحاضرين للغائبين ، و الموجودين الى المعدومين .	١٢٠
السابع في عدم جريان الاستصحاب في الاثار الغير الشرعية من العقلية و العادية و لا الاثار الشرعية المترتبة عليهما .	١٢٧
الكلام في حجية الاصل المشتب و عدمها .	١٣٠
الثامن في انه لاتفوت في الاثر المترتب على المستصحب بين ان يكون مترتبا عليه بلا واسطة او بواسطة عنوان كلي يحمل عليه بالحمل الشايح .	١٣١
الكلام في جريان الاستصحاب في الجزئية و الشرطية و المانعية و عدمه .	١٤١
في انه ليس استصحاب الشرط او المانع لترتيب الشرطية و المانعية بمشبت .	١٤٣
الكلام في جريان الاصل بالنسبة الى عدم التكليف و عدمه .	١٤٥
	١٤٦

عنوان المطالب

الصفحة

- ١٤٩ **التاسع** في ان الاثر اذا كان للاعم من الوجود الواقعي، و الظاهري للملزوم يترتب عليه باستصحابه .
- ١٥٠ **العاشر** في كفاية كون المستصحب حكما شرعيا او ذا حكم شرعى بقاء و لولم يكن كذلك ثبوتا .
- ١٥١ **الحاد عشر** لاشكال في جريان الاستصحاب فيما اذا كان الشك في اصل تحقق حكم او موضوع، انما الكلام فيما اذا كان في تقدمه و تأخره بعدالقطع بحدوئه .
- ١٥٧ **الكلام** في مجهولى التاريخ .
- ١٦٠ في ان جريان الاستصحاب فى الحادئين المشكوك تقدم احدهما على الاخر باب واسع جار فى اكثر ابواب الفقه و ذكر بعض موارد .
- ١٦٢ فى تعاقب الحاليتين كالحديث و الطهارة .
- ١٦٨ فيما لو علم بتاريخ احد الحادئين .
- ١٦٩ فى الاشارة الى بعض صغريات المقام ، منها ما اذا علم بحدوث النجاسة و ملاقات الكروشك فى المتقدم منهما .
- ١٧٢ **الثانى عشر** فى جريان الاستصحاب فى الامور الاعتقادية و عدمه .
- ١٨٠ **الثالث عشر** فيما اذا خصص العام بمخصص فى زمان فهل المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب او التمسك بالعام .
- ١٨٧ **الرابع عشر** فى ان الشك فى المقام هو خلاف اليقين الشامل للظن الغير المعتبر فى انه لا بد فى الاستصحاب من بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة، و عدم امارة معتبرة .
- ١٩٤ **الكلام** فى ان الاتحاد المعتبر فى الاستصحاب هل هو بنظر العقل او العرف او بحسب الدليل و الفرق بينهما .
- ١٩٧ فى ان المعتبر فى الاتحاد الاتحاد بنظر العرف الارتكازى .
- ١٩٨ فى عدم جريان الاستصحاب مع وجود الامارة ، و انما الكلام فى انه للورود او الحكومة او التوفيق، و بيان المراد من الالفاظ الثلاثة .
- ٢٠٠ فى تقدم الامارة على الاستصحاب على نحو الورود او الحكومة لالتخصيص .
- ٢١٠ فى ورود الاستصحاب على الاصول العقلية من البرائة و الاحتياط و التخيير .
- ٢١١ فى تقدم الاستصحاب على الاصول الشرعية على نحو الورود او الحكومة .
- ٢١٥ **الكلام** فى التعارض بين الاستصحابيين، و فيه ثلاث مقامات، **الاول** فيما اذا كانا متزاحمين ، **الثانى** فيما اذا كان احدهما مسببا عن الآخر ، **الثالث** فيما اذا لم يكن كذلك ولكن علم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة فى احدهما .
- ٢٢٣ **تذنيب** فى ان قاعدة التجاوز و الفراغ و اصالة الصحة و امثالها من القواعد الفقهية مقدمة على الاستصحاب .

عنوان المطالب

الصفحة

- ٢٢٤ فى البحث عن تلك القواعد و بيان النسبة بينها و بين الاصول العملية، و بيان مداركها و مقدار حجيتها .
- ٢٢٤ فى بيان النسبة بين قاعدة اليد و الاستصحاب و تقديمها عليه .
- ٢٢٤ فى ان نسبة اصالة الصحة اليه ايضا كذلك .
- ١٢٥ فى القرعة و بيان ان الاصول مقدمة عليها .
- ٢٢٥ فى قاعدة اليد و بيان المراد منها .
- ٢٢٦ فى الدليل على حجية اليد .
- ٢٢٧ هل حجية قاعدة اليد من باب التعبد، او انها امانة عقلائية امضاها الشارع .
- ٢٢٩ **ينبغى التنبيه على امور، الاول** هل تجرى قاعدة اليد فى المنافع و الانتقاعات كما تجرى فى اعيان الاموال ام لا .
- ٢٢٩ **الثانى** لاشكال فى جواز ترتيب غير ذى اليد آثار الملك على ما فى يده .
- ٢٣٠ فى جواز ترتيب ذى اليد نفسه آثار الملكية على ما فى يده و عدمه .
- ٢٣١ **الثالث** لاشكال فى صدق اليد بين ان يكون استقلالها او تبعها ، و هل يعتبر فى يد التابع ان تكون صحيحة او يكفى و لو كانت فاسدة .
- ٢٣١ **الرابع** فى ان اليد معتبرة اذا لم تكن مسبوقه باليد الغير المالكى، فلو علم انه كان فى يده غصبا او عارية او اجارة و امثال ذلك ثم شك فى انتقاله اليه فلا ظهور لمثل هذه اليد .
- ٢٣٢ **الخامس** يترتب على اليد اعتبار قول ذى اليد فى الطهارة و النجاسة .
- ٣٣٢ **السادس** لافرق فى اعتبار اليد بين المختصة و المشتركة، و الكلام فى مقدار الملكية المنكشفة بالشركة .
- ٢٣٤ الكلام فى قاعدة التجاوز و ما يدل على اعتبارها، و انها غير قاعدة الفراغ، و بيان الفرق بينهما .
- ٢٣٧ فى بيان مقدار دلالة دليل كل واحد من قاعدة التجاوز و الفراغ **وموارد ها** .
- ٢٣٧ **الاول** هل قاعدة التجاوز مختصة بالصلوة او عامة لكل عمل مركب قد اعتبر الترتيب بين اجزائه .
- ٢٣٨ **الثانى** هل الدخول فى الغير المعتبر فى قاعدة التجاوز هو الدخول فى الاجزاء المستقلة مثل التكبير و القراءة و الركوع و امثالها او يشمل جزء الجزء كالاية و الكلمة و الحروف .
- ٢٣٩ **الثالث** هل قاعدة الفراغ يختص بما يعد عند العرف عملا مستقلا ، و ان كان بنظر الشرع يكون جزء من عمل آخر كالطواف و السعى، او شرطا كالطهارة بالنسبة الى الصلوة ، او يعم الاعمال التى لاستقلال لها فى نظر العرف ايضا كغسل الوجه و اليدين فى الوضوء ؟
- ٢٤١ **الرابع** هل يعتبر فى قاعدة الفراغ الدخول فى الغير كقاعدة التجاوز ام لا؟

الخامس هل الغير المعبر في قاعدة التجاوز هو الجزء الواجب او مطلق ما يعد جزء و لو كان مستحبا مثل القنوت، او مطلق الغير كالهوى و النهوض ؟	١٤٢
السادس لاشكال في جريان القاعدتين لو شك في صحة العمل بعد الفراغ للشك في وجود شرطه كجريا نهما للشك في وجود جزئته ، و اما اذا كان الشك فيهما في الاثناء فللمجرى لقاعدة الفراغ بل يختص بقاعدة التجاوز .	١٤٣
السابع في ان الشك في صحة الموجود بعد الفراغ منه يتصور على انحاء .	٢٤٥
في تعارض الادلة والامارات (التعادل و الترجيح)	
في وجه تغيير المصنف عنوان الباب، و وجه صحة ما عبر به القوم .	٢٤٨
في ان بعض الاصوليين قد عبروا عن هذا المبحث بالخاتمة ، و الظاهر من هذا التعبير انهم اخرجوا مسائل هذا المبحث عن الاصول ، و لكنه في غير محله و بيان انه من مباحث الاصول، بل القدر المتيقن منه على جميع التعاريف.	٢٤٩
في ان التعارض هو تنافي الدليلين او الادلة و بيان المراد منه .	٢٥٢
في بيان ان التعارض على اقسام اربعة و بيانها .	٢٥٣
في اعتبار اتحاد الموضوع في التعارض مطلقا او عدم اعتباره في بعض اقسامه.	٢٥٣
في عدم تحقق التعارض فيما امكن الجمع بينهما بالورود، او الحكومة ، او التوفيق و الجمع العرفي، و شرح مفاهيم هذه العناوين .	٢٥٥
في معنى الورد .	٢٥٥
في معنى الحكومة الاصطلاحية، في الفرق بين الحكومة و التخصيص .	٢٥٦
في معنى الحكومة العرفية في الجمع العرفي .	٢٥٧
في عدم التنافي بين الامارات و الاصول .	٢٥٧
في بيان كيفية تقدم الامارات على الاصول .	٢٥٨
في انه لاتعارض اذا كان احد الدليلين قرينة على التصرف في الاخر .	٢٦٢
في ان التعارض بحسب السندانما يكون فيما اذا كان كل واحد من الدليلين قطعيا، و بيان الاحتمالات في المقام و احكامها .	٢٦٢
في ان الاحتمالات في المتعارضين على الطريقة امور لابد من التعرض لها حتى يظهر الصحيح من الفاسد .	٢٦٩
في معنى التواتر الاجمالي و انه على نحوين .	٢٧٢
في انه للمتعارضين دلالتان بالمطابقة و دلالتان بالالتزام .	٢٧٣
في ان التعارض لا يوجب الاسقوط احدهما بعينه، و يترتب عليه عدم حجية كل واحد منهما في خصوص مؤدبهما، و لكن لامانع من حجيتهما في نفى الثالث.	٢٧٥
في ان نجاسة احد الكاسين اذا اشبهه بظاهره يتصور على نحوين .	٢٧٥
في بيان ما يترتب على الامارة بناء على السببية عند التعارض ، و انها يتصور على قسمين.	٢٧٧

عنوان المطالب

الصفحة

فيما اذا كانت الامارتان فى موضوعين متضادين، وكان مؤديهما الوجوب .	٢٧٨
فيما اذا كانتا كذلك لكنهما لم تكونا ضدتين .	٢٧٩
فيما اذا كانتا فى موضوع واحد وكان مؤديهما حكيمين الزاميين .	٢٧٩
فيما اذا كانتا كذلك وكان مؤدى احديهما الزاميا و الاخرى غير الزامى .	٢٨٠
فيما اذا كانتا كذلك لكن مع ثبوت الاقتضاء فى الحكم الغير الالزامى ايضا .	٢٨٠
فى بيان الادلة الخاصة الدالة على عدم سقوط كلا المتعارضين ، و ان واحداً منهما حجة فى خصوص مؤداه، وقيل البحث فيها ينبغى تنقيح الكلام فى ان مقتضى الاصل هل هو التعيين او التخيير .	٢٨٣
فى انه لاجل اختلاف الاخبار اختلف الانتظار، و بيان الاقوال و الاحتمالات .	٢٨٤
فى وقوع التعارض فى نفس الاخبار العلاجية، و بيان طريق الجمع بينها .	٢٨٤
فى ان النسبة بين اخبار التخيير و ما يدل على التوقف او الاحتياط عموم مطلق فلا بد من تقييد المطلقات باخبار التخيير ، و ان المرجحات لا يصلح لتقييد المطلقات الدالة على التخيير .	٢٨٥
الكلام فى مرفوعة زرارة .	٢٨٥
الكلام فى مقبولة عمر بن حنظلة ، و انه قد اورد عليها بوجوه من الاشكال والبحث فيها ،	٢٨٥
فى التمسك بالسيرة و الجواب عنها .	٢٩٠
فى ان الاصل تقديم ما يحتمل المزية و بيانه .	٢٩٠
الكلام - بناء على القول بالتخيير فى المتعارضين - فى وظيفة المجتهد بالنسبة الى عمل نفسه، و الافتاء لمن يقلده .	٢٩١
هل التخيير على القول به بدوى او استمرارى، و بيان دليل كل من الامرين .	٢٩٣
الكلام فى صحة استصحاب التخيير و عدمه .	٢٩٣
فى انه على القول بالترجيح بالمرجحات المنصوصة، هل يقتصر عليها او يتعدى الى غيرها فى انه بناء على التعدى يكون فى المسئلة اقوال. احدها التعدى الى كل ما يوجب الظن الشخصى بالصدور او الواقع .	٢٩٧
ثانيها التعدى الى كل ما يوجب الاقربىة النوعية بالصدور او الواقع .	٣٠٢
ثالثها التعدى الى كل مزية و لولم تكن موجبة لهما .	٣٠٢
الكلام فى تمارض النص و الظاهر، و الظاهر و الاظهر، و ان الاخبار العلاجية تشملهما ام لا .	٣٠٤
التحقيق خروج موارد الجمع العرفى عن مورد اخبار العلاجية ، كحكومة النص و الاظهر على الظاهر .	٣٠٥
الكلام فيما اذا دار الامر بين العموم و الاطلاق ، و ما قيل فى ترجيح ظهور العموم على الاطلاق و تقديم التقييد على التخصيص .	٣٠٧

عنوان المطالب

الصفحة

الكلام فيما اذا دار الامر بين التخصيص و النسخ .	٣١٠
الكلام فى تخصيص الكتاب بالخبر و نسخه به .	٣١٢
الكلام فى ما اذا كان التعارض بين اكثر من اثنين و ملاحظة النسبة بينها .	٣١٣
فى ان المزايا المرجحة على انحاء مختلفة، و مواردها متعددة .	٣١٩
فى مراعات الترتيب بين المرجحات و عدمه .	٣١٩
ذكر كلام الوحيد البهبهاني و الميرزا الرشتي قدس سرهما و الرد عليهما .	٢٢١
فيما استدل به على ثبوت الترجيح بالمراجحات المضمونية .	٣٢٥
فى ان المرجحات الخارجية على اقسام، منها ما قام الدليل على عدم اعتبارها بالخصوص كالقياس، و عدم جواز الترجيح به، و ما يدل عليه بالخصوص .	٣٢٦
فى انه لاتعارض بين عموم الكتاب و الاخبار الدالة على التخصيص؛ لان الخاص شارح للمراد من العام ، و للعلم الاجمالي بصدور ذلك عنهم عليهم السلام ، فلا بد من حمل الاخبار الناهية على ما كان مخالفا له بالتباين .	٣٢٩
الكلام فيما اذا كانت المخالفة بين الكتاب و الاخبار بالعموم و الخصوص من وجه .	٣٣٠

فى الاجتهاد و التقليد

فى تعريف الاجتهاد .	٣٣٢
المجتهد مشتق من الاجتهاد، و ربما يقال بانه من المشتقات التى تكون مبادئها بمعنى الملكة، و تحقيق ان المبادئ فى جميع المشتقات بمعنى واحد .	٣٣٤
فى ان الاولى تبديل الظن بالحكم بالحجة فى التعريف .	٣٣٥
فى ابطال قول الاخباريين القائلين بعدم صحة الاجتهاد و انه بدعة .	٣٣٥
فى ابطال تشنيع الاخباريين على المجتهدين القائلين بحجية الاجماع .	٣٣٦
فى حكم الاجتهاد ورد قول الاخباريين القائلين بحرمة .	٣٣٧
فى ان الاجتهاد هل هو واجب او مستحب، و على تقدير وجوبه نفسى او طرىقى و على تقدير كونه طريقيا عينى او كفايى تعينى او تخييرى .	٣٣٧
فى الفوائد المترتبة على الاجتهاد من عمل المستنبط برأيه و عمل الغير على رأيه و حفظ الاحكام الشرعية عن الانداس .	٣٣٨
فى جواز عمل المجتهد برأيه بل وجوبه و عدم جواز تقليده لغيره .	٣٣٩
فى وجوب تحصيل الاجتهاد على المتمكن منه .	٣٤٠
فى ان لتحقيق من به الكفاية فى كل عصر لحفظ الاحكام عن الانداس مقدمات .	٣٤٣
فى امكان الاجتهاد المطلق و حصوله .	٣٤٤
فى ما يترتب على المجتهد المطلق من الاحكام، منها العمل بما استنبطه .	٣٤٥

عنوان المطالب

الصفحة

في جواز قضاء المجتهد المطلق و افتائه و تصديه للامور الحسبية .	٣٤٥
في جواز تقليد الغير عنه ، و هل يجوز مطلقا او في صورة كونه من القائلين بالظنون الخاصة لاالظن المطلق، و بيان ماهو الحق .	٣٤٦
في جواز تقليد العامي عن المجتهد فيما انتهى اليه من الوظائف المقررة للشاك .	٣٤٨
هل يجوز للمجتهد الافتاء على طبق حكم الاصل ام لا .	٣٤٩
في جواز الرجوع الى المجتهد القائل بالظنون الخاصة و العامل بالامارات في صحة تقليد المجتهد في الموارد التي يفتى على طبق الاصول العملية .	٣٥٠
في ثبوت منصب القضاء للمجتهد في الجملة، انما الكلام في انه هل يعم جميع مصاديقه ام لا؟ و تحقيق ماهو الحق في المقام .	٣٥٢
الكلام في التجزى، و البحث تارة في امكانه، و اخرى في وقوعه، و ثالثة في جواز عمل المتجزى نفسه به، و رابعة في جواز التقليد عنه، و خامسة في نفوذ قضاؤه و جواز تصديه لماهو وظيفة المجتهدين .	٣٥٣
اما امكان التجزى فالحق انه بديهي غير قابل للانكار، و لكن لما وقع الشبهة عن بعض، استدل لامكانه بوجهين .	٣٥٦
و استدل لامتناع التجزى ايضا بوجهين، و الجواب عنهما .	٣٥٦
في جواز عمل المتجزى برأيه و حجية ما ادى اليه نظره في عمل نفسه .	٣٥٨
في جواز رجوع العامي الى المتجزى و عدمه، و تفصيل الكلام في ذلك .	٣٥٩
في جواز حكومة المتجزى و نفوذ قضاؤه و عدمه .	٣٦٠
في احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية و غيرها .	٣٦١
في ان عمدة ما يحتاج اليه هو علم الاصول .	٣٦١
في ان المخالف لعلم الاصول هم الاخباريون القائلون بانه بدعة و البحث عنه تشريع، و الرد عليهم .	٣٦٢
في التخطئة و التصويب، و تحرير محل النزاع، و تصوير التصويب .	٣٦٣
في بطلان التصويب باقسامه اما عقلا و شرعا، و اما شرعا .	٣٦٣
في ذكر بعض ما يتمسكون به للتصويب من الوجوه الركيكة .	٣٦٥
في اشكال الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري و جوابه، و بيان كيفية الجمع بينهما .	٣٦٦
في تبدل رأى المجتهد، و هل يجب عليه تجديد النظر مطلقا، او لايجب مطلقا او يختلف باختلاف حالاته .	٣٦٧
الكلام في صحة اعماله السابقة عن تبدل رأيه و عدمها .	٣٦٨
في انه لافرق فيما يترتب على تبدل الرأى بين تعلقه بالاحكام او بمتعلقاتها	٣٧٢

عنوان المطالب

الصفحة

- و ان المراد بالمتعلقات هي الاحكام الوضعية مثل الزوجية و الملكية والشرطية و الجزئية و نحوها .
- ٣٧٢ فى مانسب الى صاحب الفصول من التفصيل و بيان مرامه و ما يرد عليه .
- ٣٧٨ فى ان ما يستدل للاجزاء اى صحة الاعمال السابقه اربعة امور احديها ان الواقعة لا تتحمل اجتهادين و قد تقدم شرحه و الثانيه لزوم السر و الحرج و الثالثه ارتفاع الوثوق، و الرابعة الاستصحاب، و الجواب عنها .
- ٣٨٠ فى ان هذا كله بالقياس الى المجتهد فى عمل نفسه، و اما بالنسبة الى مقلده فهل يجب عليه الرجوع الى رأيه الثانى او ان له البقاء على الرأى السابق؟
- ٣٨٠ هل يجب على المجتهد الاعلام بتبدل رأيه ام لا؟ و تفصيل الكلام فيه .

الكلام فى التقليد

- ٣٨٢ فى بيان مفهوم التقليد بحسب وضعه اللغوى، و ان استعماله فى المقام من باب الاستعارة، و بيان وجه المناسبة .
- ٣٨٣ فى بيان ما يتحقق به التقليد و ما يتصور او يمكن ان يقال ، و بيان ماهو الحق فى المقام .
- ٣٨٥ فى جواز التقليد و عدمه ، و ان المراد بالجواز هو المعنى الاعم الشامل للوجوب .
- ٣٨٦ فى ادلة القائلين بالجواز، منها حكم العقل الفطرى، الذى يرجع الى دليل الانسداد الارتكازى و بيانه تفصيلا .
- ٣٨٧ ومنها اى من ادلة جواز التقليد، آية النفر و تفصيل الكلام فيها .
- ٣٨٨ و منها، آية السؤال و بيان الاستدلال بها و ما يرد عليه .
- ٣٨٩ و منها الاخبار و ما يقال فيها على نحو الاجمال .
- ٣٩٠ فى ان المخالفين فى جواز التقليد هم الاخباريون، و استدلالهم بالاثبات حرمة بآيات و اخبار و ذكر بعضها و الجواب عنها .
- ٣٩١ و مما استدلل به الاخباريون انه كما لا يجوز فى اصول الدين لايجوز فى الفروع، و بيان الاولوية ، و الجواب عنه بانه مع الفارق و بيان الفارق ، و بمنع البطلان فى المقيس عليه ايضا .
- ٣٩٢ فى وظيفة العامى فى تقليده و رجوعه الى الغير، و انه هل يجب الرجوع الى الافضل ام يجوز الرجوع الى غيره ، و بيان ما يتصور فى المقام فان الجامع لشرائط الاقناء اما واحد او متعدد و على الاخير اما ان يعلم بعدم اختلافهم فى العلم او يعلم و على التقديرين اما ان يكونوا متوافقين فى الفتوى او

عنوان المطالب

الصفحة

- مختلفين، و بيان هذه الصور و تكليف العامى فى كل واحد منها .
- ٤٠١ فى ان وجوب التقليد هل يكون نفسيا او شرطيا مطلقا او فى الجملة او طريقتيا صرفا .
- ٤٠٢ فى ان الثمرة تظهر فيما لو عمل بغير تقليد من الاجزاء و عدمه .
- ٤٠٣ فى استحقات تارك التقليد للعقوبة و عدمها .
- ٤٠٤ فى بيان الصور المتصورة فى المقام ، **احدها** ان يعلم باختلاف المجتهدين فى الرأى و الفضيلة، و **حكمه** الرجوع الى الافضل كما تقدم ، و **ثانيها** ان يعلم بالاختلاف فى الفضيلة و لا يعلم الاختلاف فى الرأى، و **حكمه** جواز الرجوع الى المفضل و لا يجب عليه الفحص عن فتوى الافضل .
- ٤٠٥ **الصورة الثالثة** عكس الثانية و هى ان يعلم باختلاف الفتوى و لا يعلم بالاختلاف فى الفضيلة، و هى على انحاء و بيان احكامها .
- ٤٠٦ **الصورة الرابعة** ان يعلم بالاختلاف فى الفتوى مع العلم الاجمالى بكون احدهما اعلم و بيان حكمه .
- ٤٠٦ **الصورة الخامسة** ان يعلم بالاختلاف مع الشك فى الافضيلة و بيان حكمه .
- ٤٠٧ فى اشتراط الحيوة فى التقليد و عدمه، و يقع الكلام تارة فى تقليد الميت ابتداء و اخرى فى البقاء على تقليد الميت .
- ٤٠٧ الكلام فى تقليد الميت ابتداء و بيان ان الادلة العقلية و النقلية لاتدلان على جوازه .
- ٤٠٨ الكلام فى جريان استصحاب جواز تقليد الميت و عدمه .
- ٤١٠ فى بقاء الرأى الذى لا بد منه فى جواز التقليد و عدمه .
- ٤١١ لايقاس المقام بتبدل الرأى، و الهرم، و الجنون .
- ٤١١ فى ان بقاء النفس لايجدى فى صحة الاستصحاب .
- ٤١٢ فى جواز البقاء على تقليد الميت، و النظر الى ادلة التقليد من عقلها و نقلها كى يعرف انها تدل على الجواز ام لا؟ .
- ٤١٣ فى انه هل يجرى استصحاب الاحكام التى قلد الميت فيها ام لا؟ .
- ٤١٦ فى الفرق بين عروض الفسق و عروض الجنون و الاغماء و الهرم و ان الموت من قبيل الثانى .
- ٤١٧ فى الرد على من تمسك لجواز البقاء على تقليد الميت بدليل الانسداد .
- ٤١٨ فى الاشارة الى ادلة اخرى استدلووا بها على جواز البقاء و الجواب عنها .

عنوان المطالب

الصفحة

ينبغي التنبيه على امور

- الاول لو قلنا بجواز البقاء هل يجب اذا كان الميت اعلم من الحي، ويحرم اذا كان الحي افضل ام لا؟ و الكلام فى العدول و عدمه فى صورة التساوى ، و بيان ماهو الحق فى المقام . ٤١٨
- الثانى لو قلد من يقول بحرمة البقاء و مات ثم قلد من يقول بوجوب البقاء هل يجوز له ان يقلد الميت فى هذه المسئلة ام لا ؟ . ٤١٩
- الثالث لو قلد زيدا ثم مات فرجع السى عمرو القائل بحرمة البقاء فمات و رجع الى بكر القائل بوجوب البقاء فهل يجب البقاء على فتوى زيد او على فتوى عمرو؟ وجهان . ٤١٩

فهرست الكتاب

٤٢١

تصحیح الاغلاط (جدول الخطأ و الصواب)

٤٣٢

قد تم فهرست الكتاب بعون الله الملك الوهاب فى السادس من شهر ربيع الثانى سنة ١٣٩١ من الهجرة النبوية على هاجرها آلاف السلام و التحية . فالحمد لله اولا و آخراً و الصلوة و السلام على خير خلقه محمد خاتم الانبياء و المرسلين ، و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين ، و اللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين

« مصحح الكتاب عفى عنه »
(١٣٥٠ / ٣ / ١٠)

تصحيح الاغلاط

صحيح	غلط	سطر	صفحة	صحيح	غلط	سطر	صفحة
المصنف	المنصف	٤	٦٠	المر	الر	٤	٢
ثنى	ثن	٢١	٦٢	عاملهما	عاملها	٦	٢
واحد ،	واحدة	١١	٦٣	افاضل	انااضل	٥	٣
المصنف	المنصف	٧	٦٤	يبب	بيت	٥	٣
المصنف	المنصف	١٩	٦٤	بالاستصحاب	باستصحاب	١٨	٨
حجيته	حجية	٢٣	٦٤	بالمحمول	بالمحمول	١	١٠
الثمانية	التسعة	٣	٦٨	فيصير	فصير	١٤	٣١
لولا جعل	جعل	١٧	٦٨	ربع	اربع	١٠	٣٢
الجعل	المجل	٢٤	٧٠	اورد	اور	٢٢	٣٢
زائد	لايردان	٦	٧١	على	عنى	٢٣	٣٨
يكون	كون	٩	٧١	قد	قل	١٨	٣٩
عند	عنه	٥	٧٢	ازيد ،	ازيده	٢	٤٩
فما	مما	١٦	٧٢	هذه	هذا	٢١	٤٩
مجعولة	مجعول	١٣	٧٣	يسند	لسند	٢٣	٤٩
و لا آثار	والاثار	٧	٧٤	يتمتع	يتمتع	٤	٥٠
لم يقصد	يقصد	١٠	٧٤	لو	او	٢٣	٥٠
ينترع	ينزع	١٤	٧٤	معقول	منقول	١٠	٥١
صحته	صحه	٢٤	٧٦	امكان	امكاق	١٩	٥١
اذ	اذا	٢	٧٧	نهما	نها	٢٢	٥٢
قوله	و قوله	٩	٧٧	تعلق با	متعلق ا	٤	٥٣
الاصل	الاصلى	١٠	٧٧	الرؤية	رؤية	٦	٥٦
لسقوط	سقوط	١١	٧٧	الى	انى	١	٥٧
قيد	قييل	١٦	٧٧	الاوليين	الاولين	٢	٥٧
وجه	وجد	١٧	٧٧	بذلك اليقين	ذلك باليقين	١٥	٥٧
التفاتة	التفات	١٩	٧٧	المعين	و المعين	١١	٥٩
بشاك	بشان	٢٢	٧٧	سه	سته	١٤	٥٩
يجر	يحر	١٩	٧٨	المغرو	المغرو	١٧	٥٩
على عدم بقائه في	لاعلى البقاء	١٨	٨٠	الحالة	حالة	٢١	٥٩
الآن اللاحق	ولا عدمه	٢١	٨٠	الغاية	التمايد	١	٦٠
مقتدر	مقتدر						

تصحيح الاغلاط

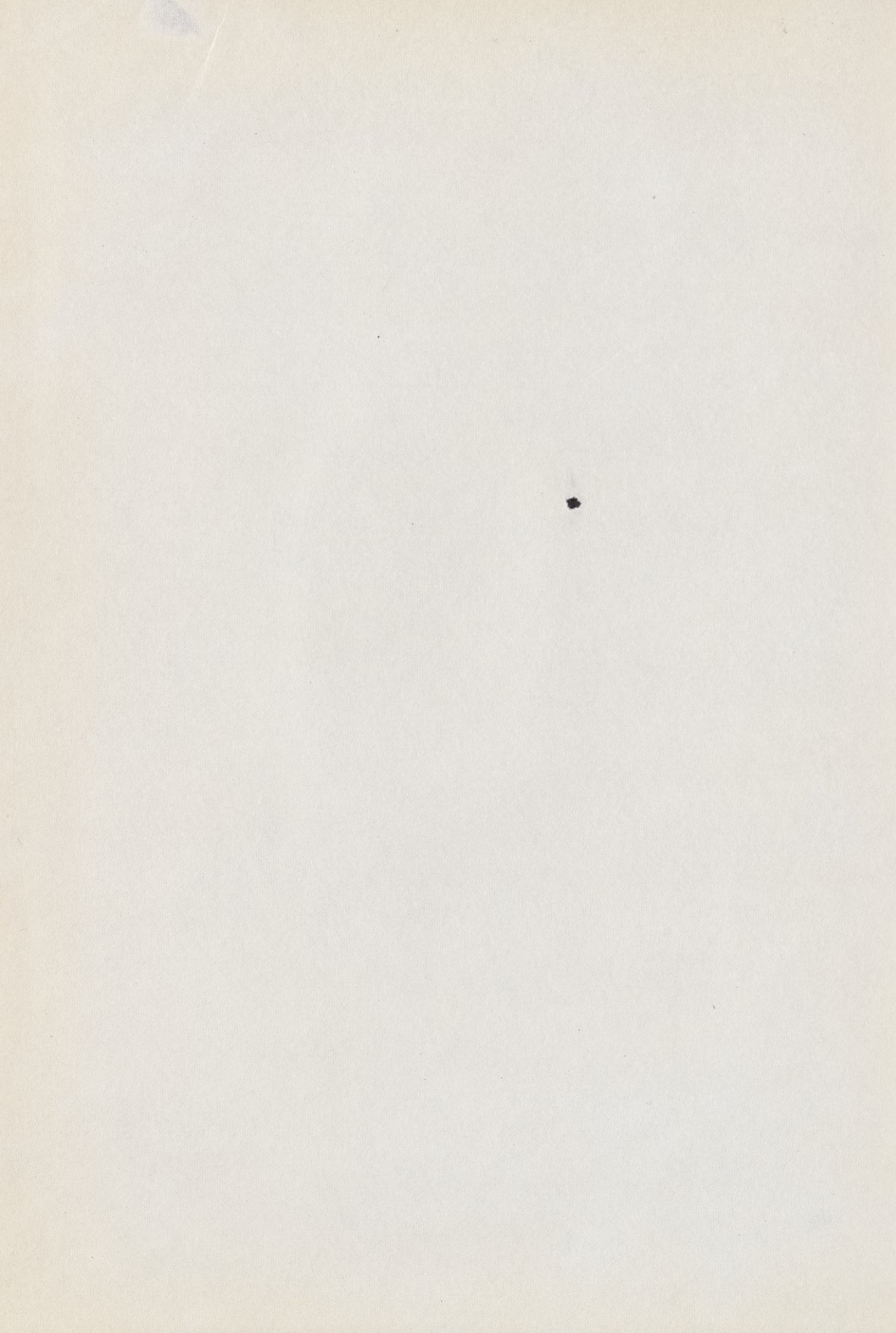
صحيح	غلط	سطر	صفحة	صحيح	غلط	سطر	صفحة
بذكر	يذكر	٢٢	١١٤	المتحد	المتحدة	٢	٨١
موجوداً	موجود	١١	١١٦	و لو منع	ويوضع	٤	٨٣
لمثال	المثال	٦	١١٧	وجه	وجد	١٠	٨٣
حال	مال	١٨	١١٧	مطلقاً	مطلق	١٤	٨٤
الكتاب	في الكتاب	١٧	١١٨	استصحاب	استصنحا	١١	٨٥
الاخر	الامر	٢٠	١١٨	في الاول	في اول	٢١	٨٥
لقوله	بقوله	٦	١٢٢	وجوده	وجود ،	٦	٨٧
من حيث ثبوتها	من ثبوتها	٣	١٢٣	بكون	يكون	١٣	٩١
عليهم	عليم	١٦	١٢٣	و غيره	غيره	٢٣	٩٢
الى خروج	خروج	٢٤	١٢٤	يحتمل	يتحمل	١٦	٩٤
هذه	حفده	٧	١٢٥	انعدام	انعدم	١٨	٩٤
الجواب	جواب	١	١٢٧	تبدل	تبيدل	٢٣	٩٤
بمعناه	بمناه	٤	١٢٧	فيدخل	فيدل	١١	٩٧
اعتباره	اعتبار	٤	١٢٧	الطلب	المطلب	١٤	٩٧
مطلقاً ،	مطلقاه	٥	١٢٧	بناء	بقاء	٩	٩٨
النقضى	النقض	٩	١٢٨	امور	المور	١	٩٩
نشيته	نشية	١٣	١٢٨	ترتب	مترتب	٢	٩٩
حق	الحق	٢٢	١٣٠	مع ما	مع	٢٠	١٠٠
اثر	اثراً	١٤	١٣٢	انعدم	العدم	٤	١٠١
البنوة	النبوة	٧	١٣٣	العرفى	العرى	٨	١٠١
فقيه	فقيد	١٩	١٣٣	اما با	او با	٩	١٠٣
نسبة	لنسبته	١٧	١٣٤	يتعبد	يتعيد	٢٣	١٠٣
عن	عنى	١٣	١٣٦	يتخلل	ينخل	١١	١٠٤
اثر	الاثر	١٥	١٣٦	بالقراءة	بقراءة	١٥	١٠٦
فيما نحن	ما نحن	١٦	١٣٦	يسن	ليس	١٩	١٠٦
و اما	او من	١٧	١٣٧	لتمامها	تمامها	٢٣	١٠٦
الثالث	الثانى	١٧	١٣٩	مقتضيه	متضية	٩	١٠٧
جهة	جملة	٢١	١٣٩	معا	مما	١٠	١٠٧
و بين	بين	٩	١٤١	امرا	امر	١٦	١١٢

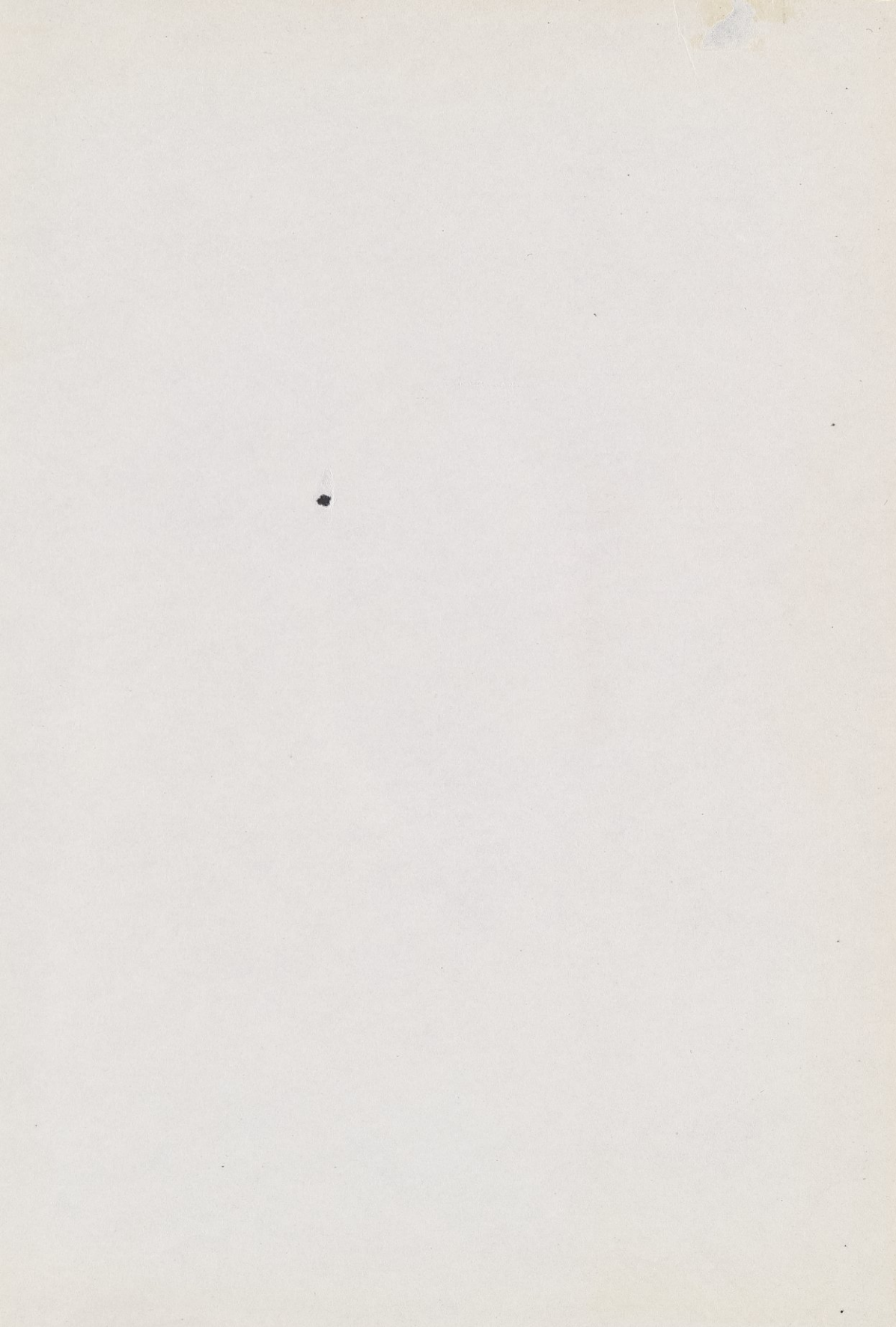
تصحيح الاغلاط

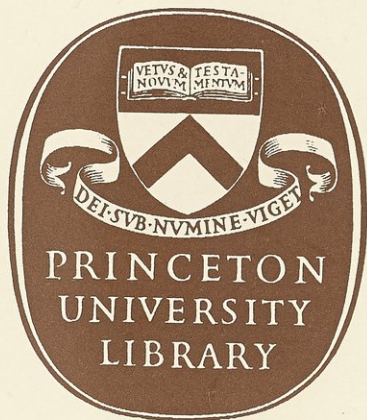
صحيح	غلط	سطر	صفحة	صحيح	غلط	سطر	صفحة
ثلثه	ثلثة	١	٢٣٣	كوجوب	وجوب	٢١	١٤٤
المشتملة	المشملة	٦	٢٣٩	ذاك	دالك	١١	١٤٦
يختلف	يتخلف	٩	٢٤٢	حظ	خط	١٦	١٥٦
التصرف	للتصرف	١٥	٢٥٧	تقار	نقار	٢١	١٥٦
يقول	و يقول	١	٢٧٢	بكونه	يكونه	٤	١٥٧
صحيحة	صحية	٩	٢٧٢	بكونه	يكونه	٨	١٥٩
الصحيح	الصحيح	١٤	٢٧٥	زائد	هما	٢١	١٥٩
ففى مثله	ففى	١٠	٢٨٢	اليد	اليه	٥	١٦١
العلمية	العملية	١٩	٢٩١	زائد	فى الشك	٨	١٦٢
الحبوة	الحيوة	٢٠	٢٩١	يكون	يكن	١٣	١٦٦
المختصة	المخصة	١٤	٣٠١	بامامته	بامامة	١٨	١٧٣
لالى	الى	٢٤	٣٠٢	الاحكام	احكام	٩	١٧٧
راجع	راجع	٢٢	٣٠٦ ^f	تقيده	تقيده	٥	١٨٢
جاهلين	جاثلين	٣	٣١٣	فالكلام	فالكام	٩	١٨٤
المزبة الى	الى المزبة	١٣	٣١٩	لوورد	الورود	٤	١٨٦
الشناعة	لشناعة	١٤	٣٣٦	تخصيصا	تخصيص	١٠	١٨٦
الانظماس	الانظلماس	١٩	٣٣٨	بقاة	بقاع	١٤	١٩١
كالبهائم	كالباهم	٥	٣٤٧	حرمته	حرمة	١٤	٢٠٠
التردد	التردد و	٦	٣٥٣	بالحجة	بالحجية	١١	٢٠٢
الظنون	الظنون	٣	٣٥٥	معما	معما	١١	٢٠٤
ليعلم	ليبيعلم	١١	٣٧٠	الدليلين	لداليلين	١٩	٢٠٦
مأموراً	موراً	١٢	٣٧١	او ظنا	او اظنا	٦	٢٠٨
يبنى	ينبى	٢٢	٣٧٣	نجاسة	نجاسته	١٩	٢١٤
تكليفه	لتكليفه	٨	٣٧٤	مورد	مود	٢٢	٢١٧
القطع	العقد	٢	٣٧٥	بصحيحه	بصحيه	١٥	٢٢٣
اراد	راد	١٧	٣٧٨	فاسدة	فاسد	١٥	٢٢٣
القول	العقول	١٣	٣٧٩	ماكان	ماكا	١٩	٢٢٤
الارشاد	لارشاد	٦	٣٨١	اللغوية	الغوية	٦	٢٢٥
يقلده	يقلاده	١٠	٣٨٢	فى صدق	فى عدم صدق	١٠	٢٣١

تصحيح الاغلاط

صحيح	غلط	سطر	صفحة	صحيح	غلط	سطر	صفحة
الحيوة	الحوة	٢٤	٤١٠	وجود	وجوه	٢٣	٣٨٩
زائد	و التقليد	٧	٤١١	الارتكازى	الاتكازى	١٠	٣٩٠
كليا	كليها	١٦	٤١١	لزم	لزوم	٧	٣٩٧
المقلد	المقد	٣	٤١٢	فبمنع	فمنع	٢٤	٤٠٠
بنحو	بحنو	٦	٤١٣	مخالفته	مخالته	١٩	٤٠١
لازم	للازم	٥	١١٤	جميعا	جمعيا	١٠	٤٠٢
الجزاف	الجواق	١٠	١١٤	يظهر	يظر	١٩	٤٠٢
حجة	جهة	١١	٤١٦	المتجري	المتجزى	٥	٤٠٣







PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library



32101 060845508

