

AL.

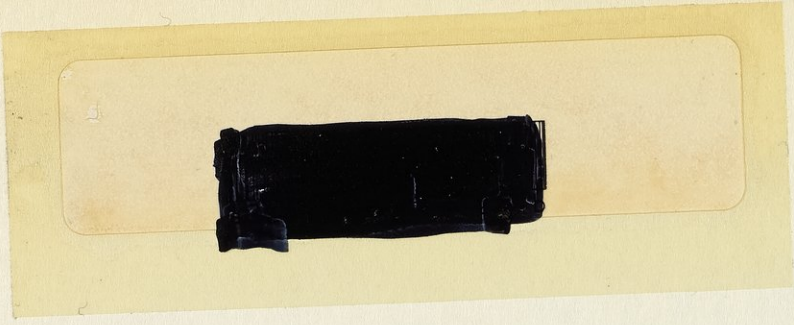
AL.

KIP

AL.

R

K
.H
A
1
V



الْوُصُولُ
إِلَى كِفَايَةِ الْأُصُولِ

الجزء الخامس

al-Shirāzī, Muḥammad al-Mahdī
al-Husaynī

محمد المهدي الحسيني الشيرازي

al-Wuṣūl ilā Kifāyat al-wṣūl

الْوُصُولُ
إِلَى كِفَايَةِ الْأُصُولِ

الجزء الخامس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم الى قيام يوم الدين .
وبعد : فهذا هو الجزء الخامس من (الوصول) في شرح كفاية
الاصول للمحقق آية الله الخراساني قدس سره ، كتبه للايضاح ،
والله اسأل التوفيق والتمام والثواب ، انه ولي ذلك ، وهو المستعان .

محمد بن المهدي

كر بلاء المقدسة

فصل في الاستصحاب

وفي حججته اثباتاً ونفيماً أقوال للاصحاب . ولا يخفى أن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى إلا أنها تشير الى مفهوم واحد ومعنى فارد ، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه : إما من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً ،

(فصل في الاستصحاب)

وهو مصدر باب الاستفعال ، يقال : « استصحب الشيء » أي لازمه وجعله في صحبته ، فكأن المستصحب يجعل الشيء المشكوك فيه في صحبته ، فإذا شك في بقاء طهارته وقد كان سابقاً متطهراً لازم الطهارة وبني على أنها معه .

(وفي حججته اثباتاً ونفيماً أقوال للاصحاب) تطلع على أهمها في المباحث الآتية .

(ولا يخفى ان عباراتهم في تعريفه) أي في تعريف الاستصحاب (وان كانت شتى) كقولهم : « انه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول » أو « انه اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه » أو « انه ابقاء ما كان » أو امثال ذلك (إلا انها تشير الى مفهوم واحد ومعنى فارد و) مراد موحد (هو الحكم ببقاء حكم) كالطهارة (أو موضوع ذي حكم) كزيد فيما لو كان ذا حكم كوجوب النفقة على عياله (شك في بقائه) وإنما قلنا بأن مراد الجميع واحد ، لما يظهر من كلماتهم من انهم لا يعنون اموراً متعددة .

ثم ان الحكم بالبقاء لأحد امور أربعة : (إما من جهة بناء العقلاء على ذلك)

الابقاء (في احكامهم العرفية مطلقاً) في البيع والشراء والحركة والسكون وغيرها

2271

509406

K528

072

أو في الجملة تمبداً ، أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً ، وإما من جهة دلالة النص أو دعوى الاجماع عليه كذلك ، حسبما يأتي الإشارة الى ذلك مفصلاً . ولا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً أو في الجملة ، وفي وجه ثبوته على أقوال : ضرورة انه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو هو الظن به الناشئ من العلم بثبوته لما تقابل فيه الأقوال ، ولما كان النفي والاثبات واردين على مورد واحد بل

(أو في الجملة) في غير الأشياء الخطيرة - وسيأتي التفصيل - (تمبداً) من العقلاء وإن لم يورث الظن (أو) من جهة بناء العقلاء (للظن به) أي بالبقاء (الناشئ) هذا الظن (عن ملاحظة ثبوته سابقاً) فلا تمبدي في البين (وإما من جهة دلالة النص) مثل قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » (أو دعوى الاجماع عليه كذلك) مطلقاً أو في الجملة (حسبما يأتي الإشارة الى ذلك مفصلاً) .

(ولا يخفى أن هذا المعنى) وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع - الخ . (هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً) بأن يدعي بعض نفيه مطلقاً أو إثباته مطلقاً . (أو في الجملة) كما يأتي (و) أن يقع النزاع (في وجه ثبوته) وانه الخبر أو بناء العقلاء أو الاجماع (على أقوال) بخلاف ما لو عرفنا الاستصحاب بأنه بناء العقلاء مثلاً .

(ضرورة انه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو) كان (هو الظن به) أي بالبقاء (الناشئ) هذا الظن (من العلم بثبوته) سابقاً (لما تقابل فيه الأقوال) فقول النافي لبناء العقلاء لا يقابل قول المثبت له ، إذ لعلهما يثبتان الاستصحاب ، لأن النافي للبناء يثبت الاستصحاب للنص مثلاً (ولما كان النفي والاثبات واردين على مورد واحد) فالنافي للاستصحاب بمعنى بناء العقلاء لا ينصب كلامه على المورد الذي ينصب عليه المثبت للاستصحاب الثابت بالنص (بل)

موردين ، وتعريفه بما ينطبق على بعضها وان كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه ، إلا انه حيث لم يكن بحد ولا برسم بل من قبيل شرح الاسم - كما هو الحال في التعريفات غالباً - لم يكن له دلالة على انه نفس الوجه بل الاشارة اليه من هذا الوجه ، ولذا لا وقع للاشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس ، فانه لم يكن به إذا لم يكن بالحد أو الرسم بأس .

كان كلامها وارد على (موردين) كما لا يخفى .

(و) ان قلت : كيف تقولون ان جميع التعاريف تقصد شيئاً واحداً والحال

ان بعضها لا ينطبق على ما ذكرتم من التعريف ؟

قلت : (تعريفه) أي الاستصحاب (بما ينطبق على بعضها) أي بعض المباني التي ذكرنا انها ليست صحيحة (وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء) فلا ينطبق على تعريفنا (بل) يكون الاستصحاب (ذاك الوجه) المذكور في التعريف (إلا انه) أي ذلك التعريف الموهوم للخلاف (حيث لم يكن بحد) يذكر « الفصل » للاستصحاب (ولا برسم) يذكر « الخاصة » له (بل من قبيل شرح الاسم) والاثيان بلفظ لايضاح معنى في النفس (كما هو الحال في التعريفات غالباً) حيث لا يقصدون إلا التوضيح وشرح اللفظ (لم يكن له) أي لذلك التعريف الموهوم للخلاف (دلالة على انه) أي ذلك التعريف (نفس الوجه) الذي يقصد المعرف (بل) المقصود (الاشارة اليه) أي الى الاستصحاب الذي عرفناه (من هذا الوجه) الذي ذكره المعرف .

(ولذا) أي حيث كان التعريف لشرح الاسم (لا وقع للاشكال

على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد) أي المنع للاختيار (أو) بعدم (العكس)

أي المجمع للأفراد (فانه لم يكن به) أي بالتعريف الموهوم للخلاف

(بأس) (إذا لم يكن بالحد أو الرسم) وقوله : (بأس) فاعل « لم يكن »

فانقدح أن ذكر تعريفات القوم له وما ذكر فيها من الاشكال بلا حاصل وتطويل بلا طائل . ثم لا يخفى أن البحث في حجيته مسألة اصولية ، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الاحكام الفردية ، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة وإن كان

اخره استطرافاً .

(فانقدح ان ذكر تعريفات القوم له) أي للاستصحاب (وما ذكر فيها من الاشكال بلا حاصل وتطويل بلا طائل) لكنه أشكل في كلام المصنف « ره » هذا غير واحد ، وعلى كل فالأمر سهل .

(ثم) ان الحكم الفرعي هو ما يتعلق بالعمل بلا واسطة ، والمسألة الاصولية هي التي تقع نتیجتها في طريق استنباط الاحكام الفرعية ، فالوجوب والحرمة وما أشبهها أحكام فرعية لأنها تتعلق بالعمل ، وليست كالمسائل الاصولية التي تتعلق بالأدلة لا بالعمل وتعلقها بالعمل بلا واسطة ، وليست كالمسائل الاعتقادية التي تتعلق بالعمل لكن بواسطة ، ومسألة المقدمة والضدين والمطلق والمقيد وما أشبهها مسائل اصولية لأن نتائجها تقع في طريق الاستنباط .

إذا عرفت ذلك قلنا : ان الاستصحاب له قسمان : « الاول » - الاستصحاب الكلي كالحجية وما أشبهها . « الثاني » - الاستصحاب الجزئي كطهارة اليد المسبوقه بالطهارة ونجاسة الماء المسبوق بالنجاسة وما أشبهها . لكن حيث ان الاستصحاب في الجملة يقع نتیجته في طريق استنباط الحكم عدوه من المسائل الاصولية ، فإنه (لا يخفى ان البحث في حجيته) أي حجية الاستصحاب وانه هل هو حجة أم لا (مسألة اصولية ، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الاحكام الفرعية) فإنه إذا تم كونه حجة انتج ذلك كثيراً من الاحكام المرتبطة بالعمل بلا واسطة ، كما عرفت في تعريف المسألة الفرعية (وليس مفادها) أي مفاد حجية الاستصحاب (حكم العمل بلا واسطة) فإن كونه حجة يقع في طريق الحكم لا انه بنفسه حكم للعمل (وإن كان

ينتهي اليه ، كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً اصولياً كالحجية مثلاً هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا ، وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته فلا اشكال في كونه مسألة اصولية . وكيف كان فقد ظهر بما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده القطع بثبوت شيء والشك في بقاءه .

ينتهي) مفاد الحجية (اليه) أي الى حكم العمل بلا واسطة .
 و (كيف) يكون البحث عن حجية الاستصحاب مسألة فرعية (و) الحال انه (ربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً اصولياً) بحتاً (كالحجية مثلاً) كما لو كان شيء حجة سابقاً ثم شككنا في سقوطه عن الحجية ، فإنه تستصحب حجتيه السابقة مع وضوح ان الحجية ليست حكماً فرعياً
 و (هذا) الذي ذكرنا من كون الاستصحاب من المسائل الاصولية (لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا) أي نفس الحكم ببقاء ما ثبت سابقاً (وأما لو كان) الاستصحاب (عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته أو) كان عبارة عن (الظن به) أي بالبقاء (الناشئ من ملاحظة ثبوته) أي ثبوت الشيء المعلوم وجوده في الزمان السابق (فلا اشكال في كونه مسألة اصولية) لأن بناء العقلاء والظن لا يرتبطان بالعمل بلا واسطة بل يكون حينئذ من قبيل مباحث حجية خبر الواحد وأشباهه .
 (وكيف كان) الامر في تعريف الاستصحاب (فقد ظهر بما ذكرنا في تعريفه) من انه الحكم ببقاء ما شك في بقاءه (اعتبار أمرين في مورده) أي في المورد الذي يجري فيه الاستصحاب ، كالطهارة المشكوكة التي نريد استصحابها :
 « الاول » - (القطع بثبوت شيء) لان قولنا « ما شك في بقاءه » يدل على انه سابقاً كان مقطوعاً به . (و) الثاني - (الهك في بقاءه) كما صرح بذلك في التعريف .

إذا تبين هذا فنقول : انه لا بد أن يكون الشك منصباً على ما كان اليقين السابق

ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيفضة بحسب الموضوع والمحمول ، وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة ، وأما الأحكام الشرعية

منصباً عليه حتى يصح التعريف المتقدم - انه الحسب ببقاء ما شك - إذ لو كان المشكوك غير المتيقن لم يصح التعريف . فمثلاً : إذا شككنا في وجود زيد في الدار بعدما علمنا بذلك كان مصب الشك « وجود زيد » وهو مصب اليقين السابق .
أما إذا شككنا في بقاء السكرية بالنسبة الى ماء أخذوا نصفه لم يكن مصب الشك بعينه مصب اليقين ، إذ اليقين قد كان تعلق بمجموع الماء والشك تعلق بنصف الماء ، وهما شيئان لاشيء واحد .

والى هذا أشار بقوله : « ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة و » القضية (المتيقنة) سواء كانا مفاد كان التامة أو الناقصة أو مفاد ليس التامة أو الناقصة ، نحو « كان زيد » و « كان زيد عادلاً » و « لم يكن زيد » و « لم يكن زيد عادلاً » ، فانها (بحسب الموضوع والمحمول) واحد وإنما حدث الشك في الآن اللاحق وانه هل كما كان في السابق أم لا ؟

(وهذا) الذي ذكرنا من لزوم اتحاد القضيتين (مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية) كلاً ممثلة الاربعة (في الجملة) وإنما قيده بهذا لأنه قد يختلف الموضوع الخارجي أيضاً ، كمثل السكرية المتقدمة ، فانه موضوع خارجي وقد تبدل ، وهكذا غيره مما لا يعلم ببقاء الموضوع فيه .

(وأما الاحكام الشرعية) كالوجوب والحرمة وكالطهارة والنجاسة وغيرها من الاحكام الوضعية والتكليفية ، فربما يشكل في صحة استصحابها من جهة ان القضية المشكوكة غير القضية المتيقنة ، وذلك لأن موضوعات الاحكام نفس المفاهيم الكلية ، ومن المعلوم ان الشك لا يحدث إلا بسبب اختلاف القيود في السابق واللاحق وباختلاف القيود يختلف المفهوم الكلي ، وبذلك يكون الموضوع السابق الذي

تبقنا انصباا الحكم عليه غير الموضوع اللاحق الذي شككنا في بقاء الحكم بالنسبة اليه ومع الاختلاف لا يجوز الاستصحاب .

مثلا : إذا علمنا بوجود الجهاد في زمن الامام عليه السلام ثم شككنا في بقاء وجوبه عند غيبته لم يجوز لنا الاستصحاب ، لان موضوع الوجوب كان الجهاد الكلي المقيد بزمن الامام ، وهذا الموضوع حال الشك منتف ، إذ ليس الموضوع الموجود فعلا وهو « الجهاد الكلي حال الغيبة » عين ذلك الموضوع الموجود سابقاً .

وهكذا إذا أردنا استصحاب وجوب التمام حال الشك في التجاوز عن محل الترخص - في السفر - فإنه غير تام ، إذ الموضوع للتمام كان الحاضر ، وبعد ذهاب مسافة مجهولة نشك في بقاء الحاضر .

ومثل ذلك الاحكام الوضعية ، كما لو أردنا استصحاب نجاسة الماء بعد زوال تغيره - فيما كان سبب النجاسة التغير - فان الموضوع للنجاسة سابقاً كان هو الماء المتغير والآن الموضوع الموجود غير ذلك الموضوع ، لانه ماء غير متغير .

والجواب : ان الموضوع يلاحظ على ثلاثة أنحاء : الموضوع الدقي العقلي ، والموضوع الدليلي اللفظي ، والموضوع الخارجي العرفي ، والمناطق في بقاء الموضوع في باب الاستصحاب هو الموضوع العرفي ، وهو باق وان كان الموضوع الدقي العقلي واللفظي الدليلي منتف . ففي مثال المتغير مثلاً الموضوع العقلي منتف ، إذ الماء بقيد التغير غير الماء بقيد عدم التغير ، وكذلك الموضوع الدليلي ، لأن الدليل قال « الماء المتغير نجس » . وأما الموضوع العرفي فهو باق ، إذ العرف يرى أن النجاسة عارضة للماء والماء باق حال الشك ، ويرى ان التغير من الحالات لا المقومات .

وعلى هذا فكلما كان موضوع الحكم العرفي باقياً كان كافياً في جريان الاستصحاب لاتحاد القضية المشكوكة والمنتقنة .

والى هذا الاشكال والجواب أشار المصنف « ره » بقوله : وأما الأحكام

سواء كان مدرکہا العقل أم النقل فيشكل حصوله فيها ، لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاءً ، وإلا لا يتخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء المستحيل في حقه تعالى .

الشرعية (سواء كان مدرکہا العقل) كوجوب المقدمة - مثلاً - (أم النقل) كالأحكام المنصوصة في الشريعة (فيشكل حصوله) أي اتحاد القضيتين (فيها) أي في تلك الأحكام (لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه) إذ لو لم يشك في بقاء الموضوع لم يكن وجه للشك في بقاء الحكم ، فالشك في بقاء الحكم ناشيء عن زيادة قيد أو نقص قيد من الموضوع يكون ذلك سبباً للشك في بقاء الحكم ، كنقص قيد « زمن الامام » في الشك في وجوب الجهاد ، ونقص قيد « التغير » في الشك في نحاسة الماء المتغير ، فيكون الشك (بسبب تغير بعض ما هو عليه) أي بعض القيود التي كان الموضوع على تلك القيود (مما) أي من القيود التي (احتمل دخله فيه) أي في الموضوع (حدوثاً أو بقاءً) فان بعض الأشياء يشك في دخله حتى حدوثاً ، كالأعلمية في مرجع التقليد ، فلو قلده وهو أعلم ممن عداه ثم صار غيره أعلم فالأعلمية مما يَحتمل دخله حدوثاً ، وبعض الأشياء يشك في دخله بقاءً مع القطع بدخله حدوثاً ، كالتغير بالنسبة الى الماء ، فانه مما يشك في دخله بقاءً وان قطع في دخله حدوثاً .

(وإلا) يكن الشك في الموضوع بل علم ببقاء الموضوع تمام شروطه وقيوده فبقاء الحكم واضح لا يشك فيه ، إذ (لا يتخلف الحكم عن موضوعه) فان الموضوع علة تامة للحكم ولا يتخلف المعلوم عن العلة (إلا بنحو البداء) وإذ كان للبداء معنيان : أحدهما ممكن وهو اظهار المخفي لمصلحة ، والآخر مستحيل وهو أن يظهر للحاكم الخطأ في حكمه فيعدل بما حكم به أولاً بدون أي اختلاف في الموضوع . قيد المصنف ذلك بقوله : (المستحيل في حقه تعالى) إذ مع بقاء

ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعا لا رفعا . ويندفع هذا الاشكال بأن الاتحاد في القضيتين بحسبها - وإن كان مما لا يحصى عنه في جريانه - إلا انه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافيا في تحققه وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له مما يعد بالنظر العرفي من حالاته ، وإن كان

الموضوع لا يمكن رفع الحكم عنه وإن اختلف الزمان .

(ولذا) الذي ذكرنا من ان هذا القسم من البداء مستحيل في حقه سبحانه (كان الفسخ) للحكم - وهو أن ينسخ الحكم بعد الأمر به - (بحسب الحقيقة) والواقع (دفعا) فلم يكن الحكم واقعا شاملا لما بعد وقت النسخ وان كان في الظاهر شاملا له (لا رفعا) بأن يكون الحكم شاملا ثم يرفع ، فان الرفع مستلزم للجهل وهو محال في حقه سبحانه .

هذا خلاصة الاشكال في استصحاب الحكم ، وانه كيف يكون مع ان الشك إنما يطرأ بعد تغير الموضوع ، وإذا تغير الموضوع لاجمال لبقاء الحكم السابق (ويندفع هذا الاشكال بأن الاتحاد في القضيتين) القضية المتيقنة والقضية المشكوكه (بحسبها) أي بحسب الموضوع والمحمول بأن يكون موضوع القضيتين واحداً ومحمولها واحداً (وان كان مما لا يحصى عنه) أي عن الاتحاد (في جريانه) أي جريان الاستصحاب (إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف) لا العقل ولا لسان الدليل (كافياً في تحققه) أي تحقق الاتحاد (و) كافياً (في صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه) فانه يصدق « انا حكمنا ببقاء ما كان » إذا اتحد الموضوع والمحمول بنظر العرف (وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات) بيان « ما » (التي يقطع معها) أي مع تلك الخصوصيات (بثبوت الحكم له) أي للموضوع ، كالتغير الذي هو خصوصية للماء ، ومعه يقطع بثبوت النجاسة للماء (مما يعد بالنظر العرفي من حالاته) أي حالات الموضوع . وهذا خبر « كان بعض » (وان كان) تلك الخصوصية

واقعا من قيوده ومقوماته كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها لأجل طرؤ انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها مما عد من حالاتها لا مقوماتها بمكان من الامكان ، ضرورة صحة امكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبداً أو لسكونه مظلوناً ولو نوعاً ، أو دعوى دلالة النص أو قيام الاجماع عليه بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً :

أما الأول فواضح وأما الثاني

(واقعاً) وبالنظر الدقي العقلي (من قيوده ومقوماته) أي قيود الموضوع (كان) هذا جواب قوله : « إلا انه لما كان » أي أن النظر العرفي لما كان كافياً (كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها) كوجوب الجهاد عند النبية ، ونجاسة الماء عند زوال التغير (عند الشك فيها) أي في تلك الأحكام (لأجل طرؤ انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها) أي في الموضوعات (مما عد من حالاتها) أي حالات تلك الموضوعات (لا مقوماتها) كحضور الامام (عليه السلام) والتغير (بمكان من الامكان) فالموضوع بنظر العرف هو الموضوع ، وبقاؤه العرفي كاف في ترتب الحكم عليه وان تبدل بعض أحواله مما لا يضر بالصدق .

وقد علل « ره » كفاية الاتحاد العرفي بقوله : (ضرورة صحة امكان دعوى بناء العقلاء على البقاء) للحكم على موضوعه (تعبداً) أي ولو لم يظن بالبقاء فالابقاء تعبد من العقلاء (أو لسكونه) أي البقاء (مظلوناً ولو نوعاً) أي ظناً نوعياً ، فان الغالب يظنون بالبقاء إذا كانت له الحالة السابقة (أو دعوى دلالة النص) على كفاية الاتحاد العرفي (أو قيام الاجماع عليه) أي على البقاء (بلا تفاوت في ذلك) البقاء (بين كون دليل الحكم) السابق الذي يراد استصحابه (نقلاً أو عقلاً : اما) استصحاب (الأول) وهو الحكم النقلي (فواضح) لما تقدم من شمول أدلة الاستصحاب له (وأما الثاني) وهو استصحاب الحكم العقلي

فلأن الحكم الشرعي المستكشف به عند طرو انتفاء ما احتمال دخله في موضوعه مما لا يرى مقوما له كان مشكوك البقاء عرفاً ، لاحتمال عدم دخله فيه واقعا ، وان كان لا حكم للعقل بدون قطعاً . إن قلت : كيف يكون هذا مع الملازمة بين الحكيمين ؟ قلت :

(فـ) ربما اشكل فيه بأن العقل لا بد وان يلاحظ الموضوع بجميع قيوده وشروطه حتى يحكم عليه بحكم ، فاذا انتفى قيد أو شرط لم يحكم العقل فكيف يمكن ابقاء الحكم العقلي - بالاستصحاب - بعد فقد بعض خصوصيات الموضوع . فمثلاً : العقل يحكم بقبح الكذب الضار غير المتدارك ، فاذا انتفى أحد القيدين لا يحكم العقل بالقبح ، فكيف يجوز استصحابه بعد انتفاء أحدهما ؟

والجواب انه لا بأس باقتفاء بعض القيود (لأن الحكم الشرعي المستكشف به) أي بسبب هذا الحكم العقلي ، كالحرمة المستكشفة من القبح في باب الكذب (عند طرو انتفاء ما احتمال دخله) الضمير يعود الى « ما » أي عند طرو انتفاء قيد احتمال دخله (في موضوعه) أي موضوع الحكم العقلي (مما لا يرى مقوما له) أي للموضوع ، و « مما » وصف لقوله « ما احتمال » (كان) ذلك الحكم الشرعي المستكشف (مشكوك البقاء عرفاً) فانا اكتشفنا من قبح الكذب عقلاً حرمة شرعاً ، وعند انتفاء بعض القيود نقطع بذهاب الحكم العقلي الذي هو القبح ، لكن نشك في ذهاب الحكم الشرعي الذي هو الحرمة (لاحتمال عدم دخله) أي دخل ذلك القيد (فيه) أي في الحكم الشرعي (واقعاً ، وان كان لا حكم للعقل بدون) أي بدون ذلك القيد (قطعاً) قيد لقوله : « لا حكم » .

(ان قلت : كيف يكون هذا) الذي ذكرتم من عدم الحكم العقلي مع وجوب الحكم الشرعي (مع) انه قد ثبتت (الملازمة بين الحكيمين) فكلاما لم يحكم العقل لم يحكم الشرع ، وذلك مقتضى لعدم الحكم الشرعي أيضاً .

(قلت) : المقدار الذي دل دليل الملازمة عليه هو الاثبات عند الاثبات - أي

ذلك لأن الملازمة إنما تكون في مقام الاثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت ، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في تلك الحال ، وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل كان على حاله في كلتا الحالتين وإن لم يدركه إلا في احدهما ، لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها

كلما حكم به العقل حكم به الشرع - لا النفي عند النفي حتى يكون كلما لم يحكم به العقل لم يحكم به الشرع ، و (ذلك لأن الملازمة إنما تكون في مقام الاثبات) للحكم الشرعي من الحكم العقلي (والاستكشاف لا في مقام الثبوت) فاذا ثبت الحكم الشرعي لم يدل دليل على الملازمة (فعدم استقلال العقل) بالحكم (إلا في حال) وهو حال جمع القيود والشروط في الموضوع (غير ملازم لعدم حكم الشرع في تلك الحال) حتى لا يكون للشارع حكم في حال انتفاء بعض القيود والشروط .

(وذلك لاحتمال ان يكون) ملاك حكم العقل باقياً لكن العقل لم يطلع عليه والشرع عالم به فلذا حكم بالبقاء . فـ (ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة) في الواجب (أو المفسدة) في المحرم (التي هي ملاك حكم العقل كان على حاله) باقياً (في كلتا الحالتين) حالة وجود قيد الموضوع وحالة انتفائه (وإن لم يدركه) أي لم يدرك العقل ذلك الملاك (إلا في احدهما) وهي حالة وجود القيد .

وعمل قوله « وذلك لاحتمال » بقوله : (لاحتمال عدم دخل تلك الحالة) التي كانت سابقاً ثم زالت - كالتغير مثلاً - (فيه) أي في ملاك حكم الشرع ، فالحكم الشرعي باق مع ذهابها (أو احتمال أن يكون معه) أي مع الملاك الموجود في حال التغير (ملاك آخر) بأن كان لنجاسة الماء المتغير ملاك كان أحد الملاكين ملازم للتغير حتى انه يذهب بذهابه لكن يبقى الملاك الثاني (بلا دخل لها) أي لتلك الحالة الرائدة (فيه) أي في الملاك الآخر (أضلا وان كان لها) أي لتلك الحالة

فيه أصلاً ، وإن كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك . وبالجملة حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا لا ما هو مناط حكمه فعلا ، وموضوع حكمه كذلك بما لا يكاد يتطرق اليه الاهمال والاجمال مع تطرقه الى ما هو موضوع حكمه شأننا وهو ما قام به ملاك حكمه واقعا ، فرب خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله ، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً مع احتمال بقاء ملاكه واقعا .

(دخل فيما اطلع عليه من الملاك) أي في الملاك الأول .

والحاصل انا علمنا بثبوت الحكم الشرعي ثم شككنا في زواله : اما للشك في زوال الملاك المنفرد ، واما للشك في عدم ملاك آخر بعد العلم بزوال الملاك المعلوم ، فاللازم ان نستصحب الحكم لصدق أدلته في المقام ، وإن لم تتمكن من استصحاب الحكم العقلي لأنه يزول بزوال كل قيد وشرط .

(وبالجملة حكم الشرع) المستكشف من حكم العقل (إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا) وذلك مشكوك الزوال و (لا) يتبع (ما هو مناط حكمه) أي حكم العقل (فعلا) المنطوق العملي الذي هو الموضوع بشروطه وقيوده (وموضوع حكمه كذلك) أي فعلا (بما لا يكاد يتطرق اليه الاهمال والاجمال) إذ العقل إنما يحكم على موضوع يعلم جميع خصوصياته (مع تطرقه) أي الاهمال (الى ما هو موضوع حكمه شأننا وهو) أي موضوع حكم العقل شأننا (ما قام به ملاك حكمه واقعا) مثلاً العقل يحكم بوجوب اطاعة الأمر غير المعزول ، فاذا شك في عزله لم ير العقل وجوب اطاعة ، لكنه لو لم يكن معزولاً واقعاً كان ملاك حكمه موجوداً .

(فرب خصوصية لها) أي لتلك الخصوصية (دخل في استقلاله) بالحكم (مع احتمال عدم دخله) واقعاً (فبدونها) أي بدون تلك الخصوصية (لا استقلال له) أي للعقل (بشيء) أي بحكمه (قطعاً مع احتمال بقاء ملاكه واقعاً)

ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جداً لدورانه معه وجوداً وعدمياً - فافهم وتأمل جيداً. ثم انه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً وعدم حجيته كذلك ، والتفصيل بين الموضوعات والأحكام أو بين ما كان الشك في الرفع وما كان في المقتضى الى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة على أقوال شتى لا يهمننا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها ، وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها وهو الحجية مطلقاً على نحو يظهر بطلان سائرهما ، فقد استدل عليه بوجوه :

(الاول) - استقرار بناء العقلاء من الانسان ، بل ذوى الشعور من

كما في المثال (ومعه) أى مع احتمال بقاء الملاك (يحتمل بقاء حكم الشرع جداً لدورانه) أى حكم الشرع (معه) أى مع الملاك (وجوداً وعدمياً فافهم وتأمل جيداً) .

وحيث انتهى عن صحة استصحاب الحكم حتى العقلي منه شرع في بيان دليل الاستصحاب (ثم انه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً وعدم حجيته كذلك) مطلقاً (والتفصيل بين الموضوعات) فحجة فيها (والأحكام) فليس بحجة فيها (أو بين ما كان الشك في الواقع) فهو حجة ، كما لو شك في موت زيد بسبب (وما كان في المقتضى) فليس بحجة ، كما لو شك في بقاء المصباح للشك في اقتضاء زيتته للبقاء (الى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة) التي أنهاها الشيخ «ره» في الرسائل الى أحد عشر قولاً (على أقوال شتى لا يهمننا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها) فانه اطالة بغير طائل (وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها) أى من هذه الأقوال (وهو) القول الأول - أعني (الحجية مطلقاً) فاللازم أن نستدل لذلك (على نحو يظهر بطلان سائرهما ، فقد استدل عليه) أى على هذا القول (بوجوه) :

(الأول) - استقرار بناء العقلاء من الانسان ، بل ذوى الشعور من

كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة ، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً . وفيه : أولاً - مع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً بل اما رجاءً واحتياطاً أو اطميناناً بالبقاء أو ظناً ولو نوعاً أو غفلة ، كما هو الحال في سائر الحيوانات

كافة أنواع الحيوان) مما نشعر بحركاته وسكناته وتصرفاته (على العمل على طبق الحالة السابقة) فانا نرى ان الانسان إذا عهد بوجود مدرسة في المحلة الفلانية أو كان له صديق في دار مخصوصة ثم سافر فاذا رجع وأرادها قصد تلك المحلة وزيك الدار مع احتمال عدمها لخراب أو انتقال ، وكذلك الحيوان فانه اذا تعاهد محلاً للماء أو مريضاً أو ما أشبه فانه يقصد نحوه في حال الاحتياج ، وهذا واضح لا غبار عليه (وحيث لم يردع عنه الشارع) إذ لم يرد في آية أو رواية الردع عن العمل على طبق الحالة السابقة (كان ماضياً) بل ربما ايد ذلك بأن أصحاب النبي (ص) كانوا يعملون بالأوامر والنواهي حتى يعلموا بالفسخ بدون سؤال واستفسار عن الناسخ ، ولو لم يكن العمل على طبق الحالة السابقة ممضى من الشارع لزم تبيدهم ، وانه لا يجوز ذلك بدون سؤال مستمر واستعلام دائم (وفيه : أولاً - منع استقرار بنائهم) أي بناء العقلاء (على ذلك) العمل على طبق الحالة السابقة (تعبداً) بأن يكون مجرد وجود حالة سابقة كافيًا في العمل لاحقاً على طبقها بدون رجاء أو احتياط أو اطمينان أو ظن (بل) كان عملهم (اما رجاءاً واحتياطاً) فوجه العمل الاحتياط ، وذلك لا ينفع المستدل ، إذ هو لا يريد الحجية وباب الاحتياط غير بابها (واطميناناً بالبقاء) كما هو الغالب في الاستصحابات العقلية بالنسبة الى الأشياء المستقرة ، كاستصحاب بقاء مدرسة أو نحوها (أو ظناً) بالبقاء (ولو نوعاً) فهم يتبعون الظن لا الحالة السابقة بما هي هي ولو ظنوا بالعدم (أو غفلة) عن الالتفات الى احتمال تبدل الحالة السابقة ، والغفلة ليست من العمل العقلاني حتى يكون معتمداً ومتكئاً (كما هو) أي العمل عن غفلة واعتياد (الحال في سائر الحيوانات

دائماً وفي الانسان احياناً .

(وثانياً) - سلمنا ذلك لسكنه لم يعلم ان الشارع به راض ، وهو عنده ماض ، ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم ، وما دل على البراءة أو الاحتياط في الشبهات ،

دائماً وفي الانسان أحياناً) مما تحركه العادة بدون وعي والتفات .

لكن الانصاف ان منع بناء العقلاء خلاف المشاهد ، فان غالب حركات العقلاء الاستمرارية مستند الى الاستصحاب ، حتى انهم يعدون من لا يبني عليه خارجاً عن المتعارف .

(وثانياً - سلمنا ذلك) وهو كون بناهم على الاستصحاب بدون احتياط واطمينان وغفلة ، بل من باب ان الجري على الحالة السابقة بما هو هو وعمل عقلائي متبع لديهم (لسكنه لم يعلم ان الشارع به راض وهو عنده ماض) حتى يكون حجة شرعية (ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم) كقوله سبحانه : « ان يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً » وقوله : « بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » وقوله : « قل الله اذن لكم أم على الله تفترون » وقوله (ع) : « من أفتى الناس بغير علم » وقوله (ع) : « رجل قضى بالحق وهو لا يعلم » وأشبه ذلك .

(و) كذلك يكفي في الردع (ما دل على البراءة أو الاحتياط) كقوله : « كل شيء مطلق » وقوله : « اخوك دينك فاحتط لدينك » (في الشبهات) فاذا كان مقتضى الحالة السابقة الوجوب كان دليل البراءة رافعاً له ، كما لو وجب عليه سابقاً الانفاق على أبيه لكونه فقيراً ، ثم شك في انه هل استغنى أم لا كان قوله (ع) « كل شيء مطلق » دليل على عدم الوجوب ، وبالعكس لو كان في السابق منطهراً وشك في الحدث كان « احتط لدينك » مقتضياً للتوضي وعدم الاكتفاء بالوضوء السابق .

فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على امضائه فتأمل جيداً .

(الوجه الثاني) ان الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق . وفيه منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً ولا نوعاً ، فانه لا وجه له أصلاً إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع امكان أن لا يدوم وهو غير معلوم ، ولو سلم فلا دليل على اعتباره بالخصوص ،

(فلا وجه لاتباع هذا البناء) العقلاني (فيما لا بد في اتباعه) أي فيما يتبعه العقلاء (من الدلالة على امضائه) بيان قوله : « لا وجه » أي لا دليل على امضاء بناء العقلاء (فتأمل جيداً) وان كان فيه ان أدلة البراءة والاحتياط والآيات الناهية لا تصلح للردع كما تقدم في بحث خير الواحد .

(الوجه الثاني) من أدلة حجية الاستصحاب (ان الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق) فاتباع الحالة السابقة إنما هو اتباع للظن (وفيه) أولاً - ان الثبوت في السابق لا يوجب الظن به في اللاحق مطلقاً كما لا يخفى ، لـ (منع اقتضاء مجرد الثبوت) في السابق (للظن بالبقاء فعلاً) أي ظناً فعلياً (ولا نوعاً) أي ظناً نوعياً ، وان لم يظن به هذا المستصحب الشخصي حتى يكون حجيته من باب الظن النوعي (فانه لا وجه له) أي للاقتضاء (أصلاً) فانه لماذا يكون الثبوت السابق موجباً للظن اللاحق (الا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع امكان أن لا يدوم) فان كان الغلبة سبباً للاقتضاء قلنا ان ذلك ليس كلياً ، إذ كثيراً يكون ما ثبت لا يدوم ، كما فيما لو كان الشك في المقتضى .

والى هذا أشار بقوله : (وهو غير معلوم) بل لو كان الراجع غالبياً لم يبق وجه للاقتضاء أيضاً . (ولو سلم) ان مجرد الثبوت مقتضى للبقاء غالباً (فـ) نقول ثانياً - (لا دليل على اعتباره) أي اعتبار هذا الظن المستند الى الغلبة (بالخصوص) أي بدليل خاص مقابل الظن الانسدادي إذا تمت مقدمات الانسداد

مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم .

(الوجه الثالث) دعوى الاجماع عليه ، كما عن المبادئ . حيث قال :
الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في
انه طراً ما يزيله أم لا ووجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً ، ولولا القول بأن
الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح - انتهى .
وقد نقل عن غيره أيضاً ، وفيه : ان تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما له مبان
مختلفة في غاية الاشكال ولومع الاتفاق فضلاً عما إذا لم يكن ،

(مع نهوض الحجة على عدم اعتباره) أي الظن (بالعموم) لما دل من الآيات
والروايات على عدم حجية الظن .

(الوجه الثالث) من أدلة حجية الاستصحاب (دعوى الاجماع عليه كما
عن المبادئ) وفي الرسائل نسبة الى غاية المبادئ (حيث قال : الاستصحاب حجة
لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم) في الزمان السابق (ثم وقع الشك في انه
طراً ما يزيله أم لا ووجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً) .
ثم استدل على ذلك بقوله : (ولولا القول بأن الاستصحاب حجة لكان)
الحكم بالبقاء (ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح) إذ كل من الطهارة
والحدث - مثلاً - ممكن في الآن اللاحق ، فالعكم بالطهارة - لمن كان حاله السابق
ذلك - ترجيحاً لأحد طرفي الممكن بلا مرجح ، وذلك لا يكون ، فالترجيح إنما
هو بحجة وهو الاستصحاب .

(وقد نقل) هذا الدليل (عن غيره أيضاً) كالتهاية وغيرها (- انتهى . وفيه :
ان تحصيل الاجماع) الكاشف عن قول المعصوم (ع) (في مثل هذه المسألة مما له
مبان مختلفة) من الغلبة والظن وبناء العقلاء والروايات (في غاية الاشكال ولومع
الاتفاق) القطعي من جميع الفقهاء ، إذ الاجماع إذا كان محتمل الأستناد سقط عن
الحجية ، كما تقرر في مباحث الاجماع (فضلاً عما إذا لم يكن) اتفاق من الكل

وكان مع الخلاف من المعظم حيث ذهبوا الى عدم حجيته مطلقاً أو في الجملة ، ونقله موهون جداً لذلك ولو قيل بحجيته لولا ذلك .

(الوجه الرابع) وهو العمدة في الباب الأخبار المستفيضة : (منها) صحيحة زرارة قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والحفقتان عليه الوضوء ؟ قال : يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، وإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء . قلت : فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم ؟ قال : لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فانه على يقين من وضوئه ،

(وكان) دعوى الاجماع (مع الخلاف من المعظم حيث ذهبوا الى عدم حجيته مطلقاً أو في الجملة) كما فيما لو كان الشك في المقتضى - مثلاً - .

(و) ان قلت : لا ندعي الاجماع بل الاجماع للنقول . قلت : (نقله موهون جداً لذلك) الخلاف الذي عرفت (ولو قيل بحجيته) أي حجية الاجماع المنقول (لولا ذلك) الخلاف العظيم ، يعني انا لو قلنا بحجية الاجماع المنقول فأما نقول به فيما لم نعلم خلاف من الفقهاء ، أما لو علمنا ذلك فلا مجال للذهاب الى الحجية . (الوجه الرابع) من أدلة حجية الاستصحاب (وهو العمدة في الباب) لما

عرفت من الاشكال في سائر الأدلة (الأخبار المستفيضة (منها) صحيحة زرارة) ابن أعين «ره» (قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والحفقتان عليه الوضوء) وقوله : «ينام» أراد به الخفقة ، وهي حالة نعاس تسبق النوم يذهب قسم من حواس الرأس معها ، فتسقط الرأس غالباً لعدم الحس الكامل (قال : يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، وإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء . قلت : فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم ؟) أي هل يكون هذا دليلاً على نوم الثلاثة أم لا (قال : لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا) يستيقن ويأت أمر بين (فانه على يقين من وضوئه ، ولا

ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكنه ينقضه بيقين آخر . وهذه الرواية وان كانت مضمرة إلا ان اضمارها لا يضر باعتبارها ، حيث كان مضمورها مثل زرارة ، وهو ممن لا يكاد يستفتى من غير الامام عليه السلام ، لا سيما مع هذا الاهتمام .

ينقض اليقين بالشك أبداً ولكنه ينقضه بيقين آخر) هذه تمام رواية زرارة .
(وهذه الرواية وإن كانت مضمرة) لعدم ذكر الامام المروي عنه صريحاً فيها بل اشير اليه بالضمير بقوله : « قلت له » ، والمضمرة غالباً ليست بحجة إذ ليس من المعلوم ان الضمير يعود الى الامام أو غيره (إلا أن) هذه الرواية (اضمارها لا يضر باعتبارها حيث كان مضمورها) بصيغة اسم الفاعل - أي الذي أضمرها (مثل زرارة) وهو من أعظم أصحاب الباقرين (ع) (وهو ممن لا يكاد يستفتى من غير الامام (ع) ، لا سيما مع هذا الاهتمام) في السؤال والجواب .

هذا مضاف الى قرب احتمال ان وقع الاضمار فيها من جراء تقطيع الروايات ، فانه كان غالباً يسأل الراوي الامام ويصدر سؤاله باسمه (ع) ثم يأتي بالضمير في سائر الأسئلة استثناءً ، كأن يقول : « سألت الصادق (ع) عن الصلاة ، وسألته عن الزكاة ، وسألته عن النكاح » وهكذا ، كما يظهر ذلك لمن راجع كتب الحديث الاصول ثم لما بوب الفقهاء واصحاب الحديث الروايات وجملوا كل فقرة من الرواية في الباب المناسب لها وقع هذا الاضمار .

ولا يبعد أن يكفي في الحجية ذكر اصحاب الحديث الموثقين المضمرة في كتب حديثهم في الأبواب المرتبطة ، فانه شاهد على كون الرواية من الامام (ع) ، وإذا اعتبرنا هذه القرينة - كما لا يبعد - استرحنا من السند من هذه الجهة في كثير من الروايات .

هذا بالاضافة الى أن مضمرة زرارة المتقدم قد قامت شواهد أخرى على اعتبارها وصحتها ، كما تجد ذلك في الحقائق وغيره - فراجع .

تقريب الاستدلال به - انه لا ريب في ظهور قوله (ع) : « وإلا فإنه على يقين ، الخ - عرفاً - في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه ، وأنه (ع) بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله (ع) « لا ، في جواب : « فان حرك في جنبه ، الخ ، وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية غير المختصة بباب دون باب .

هذا كله من جهة السند (و) أما من جهة الدلالة فـ (تقريب الاستدلال بها انه لا ريب) في ان الامام (ع) بصدد ادراج هذا الشك في الوضوء - بعد ما كان يعلم به سابقاً - في كلية ارتكازية هي قوله (ع) : « وما ينقض اليقين بالشك أبداً » فهي إذاً كلية تجري في جميع موارد الاستصحاب .

وتوضيحه : انه لا ريب (في ظهور قوله (ع) « وإلا فإنه على يقين » الخ - عرفاً - في النهي عن نقض اليقين بشيء ، بالشك فيه) أي في ذلك الشيء (وأنه عليه السلام) في ذكره هذه الفقرة « فإنه على يقين » (بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد) ذلك الجزاء (من قوله عليه السلام « لا » في جواب : « فان حرك في جنبه » الخ) يعني ان السائل لما سأل عن وجوب اعادة الوضوء أجاب الامام (ع) بأنه لا يجب ، ثم علل الامام عدم الوجوب بأن المورد داخل في قضية كلية ارتكازية شرعية على عدم نقض بالشك .

(وهو) أي ما هو علة الجزاء (اندراج اليقين) بالوضوء سابقاً (والشك) فيه لاحقاً (في مورد السؤال) في هذه الرواية (في القضية الكلية الارتكازية غير المختصة بباب دون باب) فان المرتكز في أذهان العقلاء ان هذه الكلية هي علة الحكم بعدم اعادة الوضوء كارتكازهم بأنه لو قال المولى « اكرم زيد لأنه عالم » كون العلة في الاكرام هو العلم ، ومن المعلوم ان هذه القضية الكلية لا تختص بباب الوضوء دون سائر الابواب حتى نقول بحجية الاستصحاب في هذا الباب فقط دون غيره .

وحيث كان في المقام احتمالان آخران يسببان عدم التمكن من الاستدلال على

واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله « فانه على يقين » - الخ ، غير سديد ، فانه لا يصح إلا بارادة لزوم العمل على طبق يقينه ، وهو الى الغاية بعيد .

الاستصحاب مطلقاً بهذه الرواية ذكرها المصنف « ره » مع الايراد عليها :

« الأول » - احتمال ان يكون قوله (ع) « فانه على يقين من وضوئه » جواب الشرط ، ويكون قوله « ولا ينقض اليقين » عطفاً تفسيريًا له ، فيكون المعنى : فان حرك الى جنبه شيء فانه متيقن بالوضوء ولا ينقضه بالشك ، وحينئذ يختص الكلام بباب الوضوء لأنه لم يذ كر قاعدة كلية تنطبق على كل الاستصحاب في جميع الأبواب .

« الثاني » - احتمال أن يكون قوله (ع) : « ولا ينقض اليقين » جواباً للشرط ، ويكون قوله « فانه على يقين » تمهيداً للجواب ، فيكون المعنى انه لا يستيقن بأنه نام ، فبعد ما كان على يقين من وضوئه لا ينقض يقينه بالشك في النوم . وعلى هذا الاحتمال لا يكون للرواية كلية تشمل جميع الاستصحابات ، بل يكون خاصاً بالوضوء .

إذا عرفت ذلك قلنا قد أشار المصنف « ره » الى تزييف الاحتمال الأول بقوله : « واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله « فانه على يقين » الخ غير سديد » لأنه إما خبر وإما إنشاء بلسان الخبر ، نحو « الطواف في البيت صلاة » ، أما لو كان خبراً فلا وجه له ، لأن السائل كان يعلم أنه على يقين سواء استيقن بالنوم أم لم يستيقن ، فلا وجه لتعليقه على عدم الاستيقان بالنوم ، وأما لو كان إنشاهاً حتى يكون معناه اعمل على يقينك ، فهو انشاء للزوم العمل بلسان جعل موضوعه وهو اليقين ، فهو بعيد إذ الاتيان بالخبر واردة الانشاء خلاف الظاهر .

والى هذا أشار بقوله : « فانه » أي هذا الاحتمال (لا يصح إلا بارادة لزوم العمل على طبق يقينه) بأن يكون حكماً إنشائياً أتى بصورة الخبر (وهو الى الغاية بعيد) لما عرفت من ان الاتيان بالخبر واردة الانشاء خلاف الظاهر .

وأبعد منه كون الجزاء قوله « لا ينقض الخ » وقد ذكر « فانه على يقين » للتمهيد . وقد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضيه « لا تنقض » باليقين والشك في باب الوضوء جداً ، فانه ينافيه ظهور التعليل في انه بأمر ارتكازي لا تعبدى قطعاً ، ويؤيده تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء - في غير هذه الرواية - هذه القضية أو ما يرادفها فتأمل جيداً . هذا مع انه

(وأبعد منه) الاحتمال الثاني ، وهو « كون الجزاء قوله « لا ينقض الخ » وقد ذكر « فانه على يقين » للتمهيد) وإنما كان أبعد لأن الجزاء لا يدخله الواو ، وقوله : « ولا ينقض » مصدر بالواو .

(وقد انقدح بما ذكرنا) من بعد الاحتمالين (ضعف احتمال اختصاص قضية « لا تنقض » باليقين والشك في باب الوضوء) حتى يكون الاستصحاب حجة في هذا الباب فقط ، بل اللازم كونه خاصاً بباب الشك الناشئ من النوم لا مطلق الشك ، فانه ضعيف (جداً ، فانه ينافيه) أي ينافي الاختصاص (ظهور التعليل) في قوله « فانه على يقين » (في انه بأمر ارتكازي لا تعبدى قطعاً) إذ لو كان هذا الشيء خاصاً بباب الوضوء لم ير العرف له وجهاً ، وكان من قبيل أن يعمل بقاء وضوئه بأنه كان مسمى بـ (زرارة) مما لا يرتبط في العرف مع المعلن .

(ويؤيده) أي يؤيد كون التعليل عاماً لا خاصاً (تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء - في غير هذه الرواية - بهذه القضية) فان الامام (ع) علل المعنى على طبق اليقين السابق وعدم الاعتناء بالشك الحادث ، بأنه على يقين ولا ينقضه بالشك (أو ما يرادفها) فانه يأتي في صحيحة زرارة الثانية قوله (ع) : « ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً » وفي صحيحة ثالثة « ولا ينقض اليقين بالشك » ، فان ذلك كله دليل على ارتكازية التعليل وعدم اختصاصه بباب الوضوء (فتأمل جيداً . هذا) تمام الكلام في وجه استظهار العموم من الرواية (مع انه

لا موجب لاحتماله الا احتمال كون اللام في اليقين للعهد اشارة الى اليقين في « فانه على يقين من وضوئه » ، مع ان الظاهر انه للجنس كما هو الاصل فيه ، وسبق « فانه على يقين الخ » ، لا يكون قرينة عليه مع كمال الملازمة مع الجنس ايضاً فافهم . مع انه غير ظاهر في اليقين بالوضوء لقوة احتمال أن يكون « من وضوئه »

لا موجب لاحتماله) أي احتمال الاختصاص بباب الوضوء (الا احتمال كون اللام في اليقين) في قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين بالشك » (للعهد) الذكرى حتى يكون (اشارة الى اليقين في) قوله (ع) « فانه على يقين من وضوئه » فيكون قضية « ولا ينقض اليقين » خاصة بيقين الوضوء لا كلية تشمل جميع أنواع اليقين والشك (مع ان الظاهر انه) أي « اللام » في اليقين (للجنس) لا للعهد (كما هو) أي كون اللام للجنس (الاصل فيه) كما لا يخفى على من راجع علوم العربية .

(و) ان قلت : قد سبق قوله (ع) « فانه على يقين من وضوئه » وذلك قرينة على ارادة العهد من اللام في قوله : « لا ينقض اليقين » . قلت : (سبق « فانه على يقين الخ » لا يكون قرينة عليه) أي على كون اللام للعهد (مع كمال الملازمة) للام (مع الجنس ايضاً) وقد عرفت ان الجنس هو الاصل (فافهم) لعلمه اشارة الى ان كمال الملازمة مع الجنس لا يقتضي الحمل عليه بعد ظهور اللام في العهد إذا سبقه ما يدل عليه ، لكن لا يخفى ان الجنس أقوى ، والمؤيدات الخارجية والداخلية تؤيده ايضاً كما سبق (مع انه) لو أخذنا اللام في « لا ينقض اليقين » للعهد ، لم ينفع الاختصاص ايضاً ، لأن المهور ذو احتمالين : الأول (يمين) ، الثاني (يقين من وضوئه) والعهد إنما يوجب الاختصاص إذا كان المهور الثاني لا الأول ، فانه على الأول يكون مطلق اليقين مهوراً ، فالمهور (غير ظاهر في اليقين بالوضوء لقوة احتمال أن يكون « من وضوئه ») في

متعلقاً بالظرف لا ييقين ، وكان المعنى : فانه كان من طرف وضوئه على يقين .
وعليه لا يكون الأصغر الا اليقين لا اليقين بالوضوء كما لا يخفى على المتأمل .
وبالجملة لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك خصوصاً بعد
ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً . ثم لا يخفى

قوله (ع) « فانه على يقين من وضوئه » (متعلقاً بالظرف) وهو « على يقين »
و (لا) يكون الظرف متعلقاً (بيقين و) على هذا (كان المعنى : فانه كان من
طرف وضوئه) أي من جهة وضوئه (على يقين) .
(وعليه) أي بناءً على هذا الاحتمال (لا يكون الأصغر) في القياس
الواقع في الرواية (الا اليقين لا اليقين بالوضوء) فيكون المعنى : انه من جهة
وضوئه ، على يقين ، ولا ينقض اليقين (كما لا يخفى على المتأمل) فاللام وان
كان للعهد لكنه لا يوجب الاختصاص .

(وبالجملة لا يكاد يشك في ظهور القضية) الواقعة في الرواية (في عموم
اليقين والشك) لكل مورد (خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها في) سائر (الأخبار
على غير الوضوء أيضاً) والله العالم .

(ثم لا يخفى) أن مقتضى اطلاق هذا الخبر كون الاستصحاب حجة مطلقاً
سواء كان في الامور العدمية أو الوجودية من الأحكام الوضعية أو التكليفية في
الموضوعات أو في الأحكام طالت المدة بحيث يظن بالخلاف أم لا ... الى غير ذلك لكن
الشيخ « ره » فصل بين كون الشك في المقتضى فالاستصحاب ليس بحجة ، وكونه
في المانع فهو حجة . وتوضيحه : انه قد شك في الاستمرار لاحتمال عدم اقتضاء
المقتضى للثبات والدوام ، كما لو شك في انارة المصباح من جهة احتمال كون الزيت
الذي فيه قليلاً لا يدوم الى هذا الوقت ، وقد يشك لاحتمال وجود الرافع ، كما لو
علمنا بأن الزيت كان كافياً للانارة الى الصباح لكن احتملنا هبوب الريح المطفئة له .
وقد تبع الشيخ في هذا الاشكال والتفصيل المحقق الخونساري ، وقد استدل

حسن اسناد النقض - وهو ضد الابرام - الى اليقين الى اليقين ولو كان متعلقا بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار ، لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن فانه يظن انه ليس فيه ابرام واستحكام ، وان

لذلك بأن قوله (ع) « لا تنقض اليقين بالشك » حيث يتعذر حمله على معناه الحقيقي إذ ليس بالفعل يقين يراد نقضه - لفرض الشك في الحكم - لا بد حمله على المجاز ، وهما مجازان : « الاول » أن يراد رفع اليد عن الأمر الثابت الذي وُجد مقتضيه مما له صلاحية البقاء والدوام . « الثاني » رفع اليد عن الأمر الثابت مما لم يعلم وجود المقتضى له ، وحيث ان المجاز الأول أقرب الى الحقيقة كان أولى بالارادة . وعلى هذا فالاستصحاب ليس بحجة إذا كان الشك في المقتضى ، وحجيته خاصة بما إذا كان الشك في الرفع ، لكن المصنف « ره » تبعاً للمشهور لم يفصل بهذا التفصيل . وأجاب عن الشيخ « ره » بما حاصله : ان صحه استناد النقض الى اليقين إنما هو بلمحاذ كون اليقين بذاته أمراً مبرماً ، وذلك لا يفرق فيه بين أن يكون المتيقن مما له اقتضاء البقاء أم لم يعلم حاله ، فليس أحد المجازين أولى من الآخر لأنهما بلمحاذ اليقين على حد سواء .

والى هذا أشار بقوله : لا يخفى (حسن اسناد النقض - وهو ضد الابرام -) كما في قوله تعالى : « ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا » وقوله « ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها » (الى اليقين) لانه قال « لا تنقض اليقين » (ولو كان) اليقين (متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار) كما لو كان الشك في المقتضى ، كما لو لم يعلم بأن زوج المرأة النائب هل كان في نيته اقتضاء البقاء الى ثمانين سنة حتى تجب النفقة من ماله على زوجته وحتى يحرم لها النكاح برجل آخر أم لا .

وإنما حسن هذا الاسناد (لما يتخيل فيه) أي في اليقين (من الاستحكام) فان اليقين شيء مستحكم (بخلاف الظن فانه يظن انه ليس فيه ابرام واستحكام ، وان

كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك ، والا لصح ان يسند الى نفس ما فيه المقتضى له مع ركاكة مثل نقضت الحجر عن مكانه ، ولما صح ان يقال : انتقض اليقين باشتعال السراج فيما اذا شك في بقاءه للشك في استعداده مع بدهة صحته وحسنه . وبالجملة لا يكاد يشك في ان اليقين كالبيعة والمهد انما يكون حسن اسناد النقض اليه بملاحظته لا بملاحظة متعلقه ، فلا موجب لارادة ما هو أقرب الى الأمر المبرم أو أشبه بالمتين المستحکم .

كان (الظن) متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك) .

والحاصل ان العبرة باليقين والظن لا بمتعلقها ، فلو تيقن بممر زيد كان فيه احكام لأنه يقين ، ولو ظن عمر الملائكة لم يكن فيه احكام لأنه ظن ، ولا ينظر الى أن احدهما عمر في يد الذي لا اقتضاء فيه للبقاء والآخر عمر الملائكة الذي فيه اقتضاء البقاء .

(والا) يمكن وجه صحة النقض كونه مستنداً الى اليقين ، وإنما كان الوجه كون المتيقن ما فيه اقتضاء البقاء - كما يقوله الشيخ - (لصح أن يسند) النقض (الى نفس ما فيه المقتضى له) أي للبقاء (مع ركاكة مثل نقضت الحجر عن مكانه) مع ان كونه في مكانه مما فيه اقتضاء البقاء ، إذ لا ينفصل عن مكانه إلا برافع (ولما صح ان يقال : انتقض اليقين باشتعال السراج) بنسبة النقض الى اليقين (فيما إذا شك في بقاءه) أي بقاء نور السراج (للشك في استعداده) لعدم العلم بمقدار الزيت الكائن فيه (مع بدهة صحته وحسنه) .

ومن هذا يعرف ان المعيار إنما هو اليقين لا متعلقه .

(وبالجملة لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والمهد إنما يكون حسن اسناد النقض اليه) بأن يقال نقض اليقين ، كما يقال نقض البيعة أو نقض البيعة (بملاحظته) أي بملاحظة نفس اليقين (لا بملاحظة متعلقه فلا موجب لـ) ما ذكره الشيخ « ره » من (ارادة ما هو أقرب الى الأمر المبرم أو أشبه بالمتيقن المستحکم) وهو ما كان

مما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة - إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى - بعد
تعذر ارادة مثل ذلك الأمر مما يصح اسناد النقض اليه حقيقة . إن قلت : نعم
ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة ، فلولم يكن هناك
اقتضاء البقاء في المتيقن لما صح اسناد الانتقاض اليه بوجه ولو مجازاً ، بخلاف
ما اذا كان هناك ، فانه وان لم يكن معه أيضاً انتقاض حقيقة الا انه صح
اسناده اليه مجازاً .

الشك في الراجع (مما فيه اقتضاء البقاء) لولا الراجع ، وقوله « مما » بيان لقوله
« ما هو » (لقاعدة - إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى -) لتعليل لقوله
« ارادة » أي المنفي لا النفي (بعد تعذر ارادة مثل ذلك الأمر) أي مثل الأمر المبرم
الحقبي ، لما عرفت من مجازية نسبة النقض الى اليقين في مثل المقام الذي ليس هناك يقين
فعلي (مما يصح اسناد النقض اليه حقيقة) قوله « مما » بيان لقوله « ذلك الأمر » .
والحاصل انه لا وجه للقول : بأنه لما تعذر نسبة النقض الى اليقين - حقيقة -
لا بد وان ينسب الى ما فيه اقتضاء البقاء .

(إن قلت :) لا يقين في مقام الشك - وهذا واضح - فإذا لم يعتبر في
المتيقن الابرام والاقتضاء كان نسبة النقض غلطاً ، إذ لا يقين حتى تكون النسبة
حقيقة ولا أمر مبرم حتى تكون النسبة مجزاً ، فانه (نعم) كما ذكرتم يصح
اسناد النقض باعتبار اليقين (ولكنّه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب
حقيقة) حيث ان المفروض كون الحكم مشكوكاً فعلاً (فلولم يكن هناك اقتضاء
البقاء في المتيقن) بأن كان المتيقن غير معلوم الاقتضاء (لما صح اسناد الانتقاض
اليه) أي الى اليقين (بوجه) أصلاً (ولو مجازاً) لما عرفت من عدم الحقيقة
وعدم الابرام في المتيقن المصحح للمجازية (بخلاف ما إذا كان هناك) اقتضاء
البقاء في المتيقن (فانه وإن لم يكن معه) أي مع المتيقن المقنض للبقاء (أيضاً
انتقاض حقيقة إلا انه صح اسناده) أي النقض (اليه) أي الى اليقين (مجازاً

فان اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر مستحكم قد انحل وانفصم بسبب الشك فيه من جهة الشك في رافعه . قلت : الظاهر ان وجه الاسناد هو لحاظ اتحاد متعلق اليقين والشك ذاتاً وعدم ملاحظة تعددهما زماناً ، وهو كاف - عرفاً - في صحة اسناد النقض اليه واستعارته له بلا تفاوت في ذلك أصلاً - في نظر أهل العرف - بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وكونه لم يكن ، وكونه مع المقتضى أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضى تعيينه

فان اليقين معه) أي مع المتيقن الذي فيه اقتضاء البقاء (كأنه تعلق) حينما تعلق سابقاً (بأمر مستمر مستحكم قد انحل وانفصم بسبب الشك فيه) أي في ذلك الأمر (من جهة الشك في رافعه) . وعلى هذا فاللازم تخصيص الأخبار بحجية الاستصحاب فيما كان الشك في الرافع لا ما إذا كان الشك في المقتضى .

(قلت :) ان الشك واليقين اعتبرا وكأنيهما في زمان واحد ، ولذا كان لازم الاعتماء بالشك رفع اليد عن اليقين ، وعلى هذا كان النقض لليقين - مسامحة - وذلك حسن عرفاً ، فان (الظاهر ان وجه الاسناد) أي اسناد النقض الى اليقين (هو لحاظ اتحاد متعلق اليقين والشك) فان الشك قد تعلق بما تعلق به اليقين ذاتاً وعدم ملاحظة تعددهما) أي اليقين والشك (زماناً) بأن تعلق أحدهما بالطهارة صباحاً والآخر قد تعلق بها عصرأ (وهو) اي اتحاد المتعلقين ذاتاً (كاف - عرفاً - في صحة اسناد النقض اليه) أي الى اليقين (و) صحة (استعارته) أي النقض (له) أي لليقين ، فان النقض الذي يكون حقيقته فيما إذا تعلق باليقين قد استعير لأن يتعلق بما كان سابقاً متعلقاً لليقين (بلا تفاوت في ذلك) الاسناد (أصلاً - في نظر أهل العرف - بين ما كان هناك اقتضاء البقاء) وكان الشك في الرافع (وكونه لم يكن) له اقتضاء البقاء وكان الشك في المقتضى (وكونه) أي اليقين السابق (مع) وجود (المقتضى) في المتيقن (أقرب بالانتقاض) لأنه ينتقض ما كان له صلاح البقاء (وأشبه) بذات اليقين (لا يقتضى تعيينه) دون ما كان

لاجل قاعدة اذا تعذرت الحقيقة فان الاعتبار في الاقربية إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار ، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله . هذا كله في المادة وأما الهيئة

الشك في المقتضى (لاجل قاعدة إذا تعذرت الحقيقة) فأقرب المجازات أولى ، وهذا تعليل لـ « يقتضى » لا لـ « لا ينفى » ، كما لا يخفى (فان الاعتبار في الاقربية) للمجاز الى الحقيقة (إنما هو بنظر العرف لا) بحسب (الاعتبار) العقلي ، إذ الظواهر حجة وهي امور عرفية لا اعتبارية (وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله) أي أهل العرف .

(هذا كله) بيان كون مادة « ن ق ض » إنما يناسب « اليقين » كما ذكره المصنف لا « المتيقن » كما ذكره الشيخ ، وبذلك تبين عدم الفرق بين كون اليقين متعلقاً بما فيه اقتضاء البقاء حتى يكون من قبيل الشك في الراجع ، أو بما ليس فيه اقتضاء البقاء حتى يكون الشك في المقتضى . خلافاً لما ذكره الشيخ من اختصاص ذلك بالشك في الراجع .

وإذا تممنا الكلام (في المادة) نقول : (وأما الهيئة) أي هيئة المنهبي وهي « لا تنقص » - فهي أيضاً تؤيد مقالة المصنف « ره » من كون النقص أعم من كونه في الشك في المقتضى أو في الشك في الراجع ، خلافاً للشيخ فإنه ربما يستدل له بالهيئة لكون المراد الشك في الراجع فقط .

وتقريب الاستدلال بالهيئة : ان الحرمة التي هي مفاد الهيئة لا تكون متعلقة إلا بالمقدور ، ونقض اليقين بعد وقوع الشك أمر قهري غير قابل للنهي ، فلا بد وان يراد منه المتيقن ، وحيث ان الاقرب للمعنى الحقيقي للنقض رفع اليد من الشيء المستمر - وهو ما أحرز فيه المقتضى وشك في الراجع - انحصر معناه في ذلك .

والجواب : انه كما لا يمكن نقض اليقين - لان ذهاب اليقين حين الشك أمر قهري - كذلك لا يمكن نقض المتيقن ، لان المتيقن سواء كان حكماً أو موضوعاً

فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة ، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار سواء كان متعلقاً باليقين كما هو ظاهر القضية أم بالمتيقن أم بآثار اليقين بناءً على التصرف فيها بالتجوز أو الإضرار .

ليس نقضه باختيار المكلف ، فإن الحكم نقضه بيد الشارع والموضوع نقضه بيد التكوين ، إذا فذسبة النقض الى كليهما مجاز ، لكن ما صنعه الشيخ من أخذ « اليقين » في الرواية بمعنى « المتيقن » مجاز ، ثم جملة « المتيقن » بمعنى آخر يناسبه النقض مجاز آخر ، أما نحن فلا نصنع إلا مجازاً واحداً هو جعل اليقين بمعنى يناسب النقض ، بدون احتياج الى المجاز الأول وهو جعل اليقين بمعنى المتيقن . وبهذا تبين ان الهيئة ايضا تؤيد الاطلاق ، وعدم الفرق بين أن يكون الشك في المقضى أو في الرافع .

إذا عرفت ذلك قلنا : وأما الهيئة (فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل) أي لا تنقض ببناءك على اليقين السابق وعملك على طبق ذلك اليقين بسبب الشك ، فكما كنت تبني حين كنت مستيقناً بالطهارة - من الصلاة والطواف ومس كتابة القرآن - ابن الآن وانت شاك في انه هل أنت مطهر أم لا (لا) بحسب (الحقيقة) إذ قد عرفت أن النهي عن النقض حقيقة غير مقدور (لعدم كون الانتقاض بحسبها) أي بحسب اليقين وبحسب المتيقن (تحت الاختيار) حتى ينهى عنه (سواء كان متعلقاً باليقين كما هو ظاهر القضية) لأنه قال لا تنقض اليقين (أم بالمتيقن) كما أوله الشيخ « ره » اليه (أم بآثار اليقين) حتى يكون المعنى لا تنقض آثار اليقين ، فان آثار اليقين هي أحكامه ، والاحكام وضعها ونقضها بيد الشارع لا بيد المكلف (بناءً على التصرف فيها) أي في الرواية في اليقين (بالتجوز) بأن يراد من اليقين آثاره على نحو المجاز في الكلمة ، كما يقال « اسد » ويراد به الرجل الشجاع (أو الاضرار) بأن

بداهة انه كما لا يتعلق النقص الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين ، كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين ، فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها ، فلا يجوز له فضلا عن الملزم كما توهم . لا يقال :

يقدر لفظ « الآثار » ، فتقدير « لا تنقض اليقين » ، لا تنقض آثار اليقين على نحو المجاز في الاسناد .

وإنما قلنا بأن النقص ليس مقدوراً بأي معنى أخذ اليقين ، لـ (بداهة انه كما لا يتعلق النقص الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين) إذ اليقين أمر تكويني يأتي بأسبابه ويذهب بذهاب تلك الأسباب ، سواء أراد المكلف أم لم يرد (كذلك لا يتعلق) النقص الاختياري (بما كان على يقين منه) أي المتيقن كالطهارة - فيما يتيقن بها - (أو أحكام اليقين) كجواز الصلاة والطواف ومس كتابة القرآن .

وبهذا تبين ان ما ذكره الشيخ «ره» منظور فيه . قال : ثم لا يتوهم الاحتياج الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه ، لأن التصرف لازم على كل حال ، فان النقص الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير ، بل المراد نقص ما كان على يقين منه ، وهو الطهارة السابقة أو أحكام اليقين - انتهى .

لكنك قد عرفت عدم الفرق بين التعليقات الثلاث (فلا يكاد يجدي التصرف بذلك) أي بأخذ اليقين بمعنى المتيقن ، أو بمعنى أحكام اليقين (في بقاء الصيغة) أي صيغة النهي (على حقيقتها ، فلا يجوز له) إذ التصرف المخالف للظاهر لا يجوز (فضلا عن الملزم كما توهم) وربما اشكل على المصنف « ره » بأن إرادته على الشيخ غير وارد ، إذ آخر كلام الشيخ يعطي إمكان ذلك ، لأنه أراد النقص العملي . وكيف كان فلا داعي الى أخذ اليقين بمعنى المتيقن بالاضافة الى أنه خلاف الظاهر . (لا يقال :) لا بدوان نتصرف في لفظ « اليقين » في الرواية بارادة

لا يحيص عنه ، فان النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة الى اليقين وآثاره لمنافاته مع المورد . فانه يقال : انما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالي لا ما اذا كان ملحوظاً بنحو المرآتية وبالنظر الآلي ، كما هو الظاهر في مثل قضية « لا تنقض اليقين » حيث تكون ظاهرة عرفاً في انها كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً اذا كان حكماً ولحكمه اذا

« المتيقن » منه ، إذ مورد الرواية « الوضوء » ، ومن المعلوم أنه متعلق اليقين لا نفس اليقين ، وبهذا تبين انه « لا يحيص عنه » أي عن التصرف بارادة المتيقن من اليقين « فان النهي عن النقض بحسب العمل » أي لا تنقض اليقين عملاً « لا يكاد يراد بالنسبة الى اليقين وآثاره » وذلك « لمنافاته مع المورد » فان الاحكام مترتبة على الطهارة المشكوكة لا على اليقين بها .

(فانه يقال :) لو أخذ اليقين في قوله « لا تنقض اليقين » استقلالياً لم يكن محيص إلا عن التصرف فيه - كما ذكرتم - فـ (انما يلزم) التصرف في « اليقين » (لو كان اليقين) المأخوذ في الرواية (ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالي) إذ لا يلائم نسبة النقض اليه (لا ما اذا كان) اليقين (ملحوظاً بنحو المرآتية وبالنظر الآلي) فان النقض العملي لليقين يعتبر اليقين - فيه - آلة ومرآة للمتيقن ، كما هو كذلك دائماً في باب العلم والظن واليقين وما أشبهه ، فانها لو أطلقت يراد بها في الاغاب متعلقاتها لا انها بما هي صفات نفسية .

(كما هو الظاهر) عرفاً (في مثل قضية « لا تنقض اليقين » حيث تكون ظاهرة عرفاً في انها) أي هذه القضية (كناية عن لزوم البناء والعمل) ولا يكون ذلك البناء العملي إلا (بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً) فيما (اذا كان) المتيقن (حكماً) فلو علمنا في السنة الماضية بوجوب إعطاء النفقة لزيد لكونه حياً ، ثم شككنا في هذه السنة في الوجوب كان معنى « لا تنقض اليقين » التزم بوجوب مماثل لذلك الوجوب المتيقن (و) بالتزامه حكم مماثل (لحكمه) أي لحكم المتيقن (إذا

كان [وضوعاً] ، لا عبارة عن لزوم العمل بأثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً ، وذلك لسراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي الى مفهومه السكلي ، فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه مع عدم دخله فيه أصلاً ، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه أو تمام الدخل - فافهم .

كان (المتيقن (موضوعاً) ذا حكم ، فلو علمنا صباحاً بالوضوء ثم شككنا ظهر آفيه كان معنى « لا تنقض اليقين » التزم بجواز الصلاة الذي هو مماثل لجواز الصلاة الذي كان حكماً للوضوء المتيقن صباحاً (لا عبارة) هذا عطف على قوله « كناية » أي ليس « لا تنقض » عبارة (عن لزوم العمل بأثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه) أي حكم اليقين (شرعاً) حتى إذا كان لليقين بما هو صفة نفسية حكم ، كما لو نذر أنه لو كان متيقناً بالوضوء تصدق بدينار - لم ترتب ذلك الاثر بمجرد قوله « لا تنقض » .

والحاصل انه اذا كان للمتيقن حكم ولليقين حكم فهم العرف من قوله « لا تنقض » ترتيب أثار المتيقن لا أثار نفس اليقين (وذلك) الذي ذكرنا من اليقين في « لا تنقض » أخذ آلياً لا استقلالياً (لسراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي الى مفهومه السكلي) يعني ان اليقين الخارجي القائم بنفس الانسان لا شك وانه مرآت المعلوم الخارجي ، فمفهوم السكلي لليقين الذي ورد في قوله « لا تنقض اليقين » أيضاً كذلك يراد به اليقين الآلي لا اليقين الاستقلالي (فيؤخذ) مفهوم اليقين آلياً (في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه) فحيث يحكم على اليقين بقوله « لا تنقض » يريد باليقين « الآلي » لا « الاستقلالي » (مع عدم دخله) أي اليقين استقلالياً (فيه) أي في الحكم (أصلاً) فيكون الحكم للمتيقن فقط .

(كما ربما يؤخذ) اليقين (فيما له دخل فيه) أي في موضوع لليقين - الاستقلالي - دخل في ذلك الموضوع ، بأن يكون الموضوع مركباً من اليقين والمتيقن (أو تمام الدخل) بأن يكون اليقين الاستقلالي تمام الموضوع (فافهم) لعله

ثم انه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلاً للتزويل بلا تصرف وتأويل - غاية الامر - تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه وتنزيل الحكم بجعل مثله كما أشير إليه آنفاً - كان قضية لا تنقض ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية ، واختصاص المورد بالاخيرة لا يوجب تخصيصها بها .

إشارة الى أن جعل « اليقين » في قوله « لا تنقض اليقين » آلياً ومرآتاً الى المتيقن خلاف ظاهر جعل اليقين في الرواية عدلاً للشك ، حيث قال : « ولا ينقض اليقين بالشك » .

(ثم) ان الرواية دلت على استصحاب كل من الحكم والموضوع ، فـ (انه حيث كان كل من الحكم الشرعي) التكليفية والوضعية (وموضوعه) أي موضوع الحكم ، سواء كان موضوعاً مختصراً كالوضوء أم لا كوجود زيد (مع الشك) في بقاء ذلك الحكم أو الموضوع (قابلاً لتزويل) بأن ينزل الشارع المشكوك منها منزلة المتيقن (بلا تصرف وتأويل) على خلاف ظاهر الكلام (غاية الامر) يكون (تنزيل الموضوع بـ) معنى (جعل مماثل حكمه) فلو قال « نزل زيد المشكوك منزلة المتيقن » كان معناه رتب آثار وجود زيد فعلاً وان كنت شككت فيه (و) يكون (تنزيل الحكم بـ) معنى (جعل مثله) فعنى نزل الوجوب المشكوك منزلة المتيقن التزم بالوجوب المماثل للوجوب المتيقن (كما أشير إليه آنفاً) في قولنا « حيث تكون ظاهرة عرفاً » (كان قضية) هذا خبر قوله « حيث كان » ، أي كان قوله ^{بالتام} (لا تنقض ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية) على أقسامها

(و) ان قلت : كيف تعممون الرواية للاستصحاب الحكمي والحال ان موردها هو الاستصحاب الموضوعي لانها في باب الوضوء ؟ قلت : (اختصاص المورد بالاخيرة) وهي الشبهة الموضوعية (لا يوجب تخصيصها) أي الرواية (بها)

خصوصاً بعد ملاحظة انها قضية كلية ارتكازية قد أتى بها في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فتأمل . ومنها صحيحة أخرى لزرارة قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى فعلت أثره الى أن أصيب له الماء فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم انى ذكرت بعد ذلك ؟ قال : تعيد الصلاة وتغسله . قلت : فان لم أكن رأيت موضعه وعلمت انه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته ؟ قال (ع) : تغسله وتعيد . قلت : فان ظننت انه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه ؟ قال : تغسله ولا تعيد الصلاة . قلت : لم ذلك ؟ قال : لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت .

أي بالشبهة الموضوعية (خصوصاً بعد ملاحظة انها) أي قضية لا تنقض (قضية كلية ارتكازية) عند العقلاء (قد أتى بها) في الروايات (في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد) فلا يكون المورد مخصصاً (فتأمل) لعله إشارة الى ان العموم استفاد انما هو بالنسبة الى ما هو من نسخ المورد، وهو سائر الموضوعات لا مطلقاً ، ولو لم يكن من نسخ المورد كالأحكام .

(ومنها) أي من الاخبار التي استدلت بها للاستصحاب (صحيحة أخرى لزرارة قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره) أي دم غير رعاف (أو شيء من المنى فعلت أثره) أي جعلت له علامة (الى أن أصيب له الماء فحضرت الصلاة) أي جاء وقتها (ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم انى ذكرت بعد ذلك . ؟ قال) عليه السلام : (تعيد الصلاة وتغسله . قلت : فان لم أكن رأيت موضعه وعلمت انه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته ؟ قال عليه السلام : تغسله وتعيد . قلت : فان ظننت انه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه ؟ قال تغسله ولا تعيد الصلاة . قلت : لم ذلك ؟) أي عدم إعادة الصلاة في صورة الظن بالنجاسة (قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت

فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا . قلت : فاني قد علمت انه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك . قلت : فهل على أن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لا ولاكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك . قلت : ان رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال : تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت في الصلاة ، وان لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة ، لانك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك . وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الاولى تقريب الاستدلال .

فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً . قلت : فاني قد علمت انه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله ؟ (أي فاذا أصنع) قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك . قلت : فهل على ان شككت في انه أصابه شيء ان انظر فيه ؟ (أي لا تحقق انه هل أصابه أم لا) قال : لا ولاكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك) يعني بالتيمم انه لا بأس بهذا النظر المذهب للشك (قلت : ان رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت في الصلاة ، وان لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة) والمراد بقطع الصلاة الكف عن أعمالها ثم غسل الثوب ثم إتمام الصلاة من موضع الكف ، بقريضة قوله (ع) « ثم بنيت » (لانك لا تدري لعله شيء أوقع عليك) أي في أثناء الصلاة (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) والمراد باليقين اليقين بالطهارة حالة الشروع في الصلاة ، ثم في الانتهاء لما رأى النجاسة شك في أنها هل هي حادثة أم سابقة ، فليس له أن ينقض يقينه السابق بالطهارة بشك الحادث وسط الصلاة .

(وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الاولى تقريب الاستدلال) للاستصحاب

بقوله : « فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » في كلا الموردين ، ولا نعيد .

(بقوله) **يُنْبَغِي** : « فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » في كلا الموردين)
في أول الرواية وآخرها (و) لذا (لا نعيد) تقريب الاستدلال .
ثم لا يخفى ان في المقام قاعدتين .

« الاولى » - قاعدة الشك الطارىء ، وهي الاستصحاب ، بأن يطرأ الشك على الشيء بعد العلم به مع كون العلم محفوظاً في محله ، وإعما يكون متعلق الشك غير متعلق اليقين كما لو علمت بأن زيدا كان عادلاً يوم السبت وأشك في انه هل بقى عادلاً في هذا اليوم وهو يوم الأحد أم لا ؟

« الثانية » قاعدة الشك الساري ، وهي قاعدة اليقين ، بأن يسري الشك الى متعلق العلم فيقلع العلم عن موضعه ، كما لو علم يوم السبت بأن زيدا عادلاً ثم شك يوم الاحد في مستند علمه حتى كان ذلك شكاً في نفس محل العلم ، ويسمى الشك الساري بهذه المناسبة لانه يسري الى موضع العلم . وهذه القاعدة محل كلام بين الاعلام كما يأتي .

اذا عرفت هذا قلنا : ان قول الامام **يُنْبَغِي** في المورد الأول : « لانك كنت على يقين من طهارتك » الخ يحتمل وجهين :

« الاول » - أن يكون لبيان الاستصحاب إذا كان المراد من اليقين اليقين الحاصل قبل ظن الاصابة ، والمراد من الشك الشك الحاصل حال الصلاة لاحتمال الاصابة ، لأنه يقين سابق وشك طار لاحق ، وقد قال الامام (ع) بأنه لا ينقض ذلك اليقين بهذا الشك .

« الثاني » - أن يكون لبيان قاعدة اليقين إذا كان المراد من اليقين اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر - بعد أن ظن انه أصابه - بأن يحمل قوله « فلم أر شيئاً » على معنى علمت بأنه لم يكن شيء ، والمراد من الشك الشك حال الصلاة بوجود النجاسة حال

نعم دلالاته في المورد الاول على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين في قوله (ع) « لانك كنت على يقين من طهارتك ، اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة كما هو الظاهر ، فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة كان مفاده قاعدة اليقين كما لا يخفى . ثم

النظر حتى يكون الشك قاعماً لليقين عن موضعه ، لكن الاحتمال الأول أقرب لان الاحتمال الثاني مبني على أن يحمل قوله « فلم أرسئاً » على اليقين بعدم الاصابة ، وهو خلاف الظاهر ، فان المنصرف من اليقين الوارد في الرواية اليقين قبل ظن الاصابة لا اليقين بعده .

ولذا قال المصنف ره : (نعم دلالاته) أي الخبر (في المورد الأول) من الموردين اللذين قال عليه السلام فيها « لاتنقض اليقين » (على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين في قوله (ع) « لانك كنت على يقين من طهارتك » فشككت ، (اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة كما هو الظاهر) وقد عرفت وجهه (فانه لو كان المراد منه) أي من « اليقين » المذكور (اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده) أي بعد ظن الاصابة (الزائل) ذلك اليقين (بالرؤية بعد الصلاة) المشكوك في أثناء الصلاة ، بحيث اقتلع اليقين - بسبب الشك - عن أصله (كان مفاده) أي مفاد المورد الأول (قاعدة اليقين) أي الشك الساري (كما لا يخفى) لكن لو قيل بأن هذا المورد من الرواية يفيد قاعدة اليقين لم يكن ذلك ضاراً بالرواية لدلالة المورد الثاني على الاستصحاب قطعاً .

(ثم) ان الامام (ع) علل عدم وجوب الاعادة بأنها نقض لليقين بالشك ، فأشكل الامر بأنه ليس من نقض اليقين بالشك ، بل هو نقض اليقين باليقين ، لأن الاعادة مستندة الى وجدان النجاسة بعد الصلاة .

والجواب : ان احراز الطهارة - ولو بالاستصحاب - كاف في صحة الصلاة

انه اشكل على الرواية بأن الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها فكيف يصح أن يعمل عدم الاعادة بأنها نقض اليقين بالشك ؟ نعم انما يصح أن يعمل به جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى . ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال إلا بأن يقال : ان الشرط في الصلاة فعلاً حين الالتفات الى الطهارة هو احرازها ولو

فلو جرى الاستصحاب كان كافيًا في الحكم بصحة الصلاة ، فلو أمر بالاعادة كان معناها عدم جريان الاستصحاب ، فتكون الاعادة نقضاً لليقين بالشك .

والى هذا أشار بقوله : « انه اشكل على الرواية بأن الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة » مع النجاسة « ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها » أي في الطهارة « بل » هي نقض للطهارة « باليقين بارتفاعها » لانه علم بعدم الصلاة انه لم يكن متطهراً « فكيف يصح ان يعمل عدم الاعادة بأنها نقض اليقين بالشك » ، فانه من نقض اليقين باليقين .

« نعم » لو كانت الرواية علت جواز الدخول في الصلاة - بأنه لو لم يدخل لكان نقضاً لليقين بالشك - لكان ذلك صحيحاً ، لأنه كان على يقين من الطهارة ثم شك فدخل في الصلاة مستصحباً الطهارة ، وعليه فالاستصحاب « إنما يصح أن يعمل به جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى » لا عدم وجوب الاعادة - كما صنعته الرواية - .

« ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال إلا بأن يقال » : ليس الشرط لصحة الصلاة الطهارة الواقعية ، حتى لو انكشف عدم الطهارة وجبت اعادة الصلاة ، بل « ان الشرط في الصلاة فعلاً حين الالتفات الى الطهارة » مقابل حال الغفلة عن الطهارة حيث لا تصح الصلاة ، لأن الطهارة شرط في الصلاة إما واقعاً أو احرازاً ، وليس أحدهما موجوداً حال الغفلة ، لأن المفروض انه لا طهارة واقعاً ، كما ان معنى الغفلة انه لا احراز لها بأصل أو دليل ، فالصلاة باطلة في هذا الحال « هو احرازها ولو

بأصل أو قاعدة لانفسها ، فتكون قضية استصحاب الطهارة - حال الصلاة -
 عدم اعاتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها ، كما ان اعاتها بعد
 الكشف تكشف عن جواز النقض وعدم حجية الاستصحاب حالها كما
 لا يخفى - فتأمل جيداً . لا يقال : لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة ، فانه
 إذا لم يكن شرطاً لم يكن موضوعاً لحكم مع انه ليس بحكم .

بأصل أو قاعدة لانفسها) أي ليس نفس الطهارة الواقعية شرطاً ، وإذ كان الشرط
 احراز الطهارة (فتكون قضية استصحاب الطهارة - حال الصلاة - عدم اعاتها)
 لأن الصلاة واجدة للشرط الذي هو احراز الطهارة بالاستصحاب (ولو انكشف
 وقوعها في النجاسة بعدها) أي ظهر بعدم الصلاة انها كانت في النجاسة (كما ان
 اعاتها) أي الصلاة (بعد الكشف) لوقوع الصلاة في النجاسة (تكشف عن
 جواز النقض وعدم حجية الاستصحاب حالها) إذ لو كان الاستصحاب لكان حال
 الدخول في الصلاة محرزاً للشرط ، واحراز الشرط كاف في الصحة (كما لا يخفى -
 فتأمل جيداً) وقوله « حالها » ظرف لقوله « جواز النقض » .

(لا يقال :) المستصحب يجب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم ،
 والطهارة حالة الطهارة ليست أحدهما : أما انها ليست بحكم فواضح ، إذ الأحكام هي
 الوجوب والحرمة والاستصحاب والكره والاباحة ، وأما انها ليست بموضوع ذي
 حكم فلا نتم ذكرتم ان احراز الطهارة كاف في الدخول في الصلاة ، فليست الطهارة
 ذات فائدة حتى تجعل موضوعاً لحكم ، إذ لم يرتب عليها أي حكم اطلاقاً .

وعلى هذا يمتنع جريان الاستصحاب لاثبات الطهارة ، وإذ لم يجر الاستصحاب
 امتنع احراز الطهارة الذي هو الشرط ، فاللازم بطلان الصلاة ولزوم الاعادة ، فكيف
 علت الرواية عدم وجوب الاعادة بالاستصحاب ، إذ (لا مجال حينئذ) أي حين
 كان الشرط احراز الطهارة (لاستصحاب الطهارة ، فانه اذا لم يكن) الظهور
 (شرطاً) بل كان احرازه فقط شرطاً (لم يكن موضوعاً لحكم مع انه ليس بحكم)

ولا يحيص في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً للحكم . فإنه يقال : ان الطهارة وان لم تكن شرطاً فعلاً الا انها غير منعزل عن الشرطية رأساً ، بل هو شرط واقعي اقتضائي ، كما هو قضية التوفيق بين بعض الاطلاقات ومثل هذا الخطاب . هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط حيث انه كان احرازها

فهو وليس بموضوع ذي حكم ولا حكم (ولا يحيص في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً للحكم) .

والحاصل ان الاستصحاب غير تام فكيف يعطل به عدم وجوب اعادة الصلاة . (فإنه يقال :) الشرط للصلاة أولاً وبالذات هو الطهارة ، لكن دل الدليل على ان الاستصحاب لو اخطأ كفي ، فليست الطهارة منعزلة عن الشرطية فهي موضوع حكم ، ولذا يصح استصحابها ف (ان الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً) حين استصحبت خطأ ، بأن لم يكن المصلي متطهراً واقعاً (إلا انها) أي الطهارة (غير منعزل عن الشرطية رأساً بل هو شرط واقعي اقتضائي) أي فيها مقتضى الشرطية حتى في حال الاستصحاب الخطائي ، وليست كالأشياء الأجنبية التي لا ترتبط بالصلاة اطلاقاً (كما هو) أي ما ذكرنا من انه شرط اقتضائي وإن لم يكن شرطاً فعلاً (قضية التوفيق بين بعض الاطلاقات) نحو قوله : « لا صلاة إلا بطهور » (ومثل هذا الخطاب) الوارد في هذه الرواية بأنه لا يعيد .

(هذا) أولاً (مع) ان لنا أن نقول : ثانياً بـ (كفاية كونها) أي الطهارة (من قيود الشرط) وكل قيد للشرط يجري فيه الاستصحاب ، أما انها من قيود الشرط فلا أن شرط الصلاة احراز الطهارة ، فالطهارة صارت من قيود الشرط ، واما ان كل قيد للشرط يجري فيه الاستصحاب ، فلا أن الاستصحاب يجري في الحكم وفي كل ما له دخل في الحكم ، ومن المعلوم ان قيود الشرط مما له دخل في الحكم ، ولذا يجري استصحاب طهارة الماء المتوضأ به مع ان الطهارة قيد للشرط للصلاة وهو الموضوع ، فالطهارة هنا كذلك (حيث انه كان احرازها) أي الطهارة

بخصوصها لا غيرها شرطاً . لا يقال : سلمنا ذلك لكن قضيته أن يكون علة
عدم الاعادة حينئذ - بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة - هو احراز
الطهارة حالها باستصحابها لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب ، مع ان قضية التعليل
ان تكون العلة له هي نفسها لا احرازها ، ضرورة ان نتيجة قوله « لانك
كنت على يقين - الخ » انه على الطهارة لا انه مستصحابها ، كما لا يخفى .
فانه يقال :

(بخصوصها لا غيرها شرطاً) للصلاة .

(لا يقال : سلمنا ذلك) الذي ذكرتم من ان شرط صحة الصلاة احراز
الطهارة ، وان كان لو كان الشرط ذلك كان من المناسب أن يعمل الامام عليه السلام
عدم وجوب الاعادة بأنه واجد للشرط الذي هو احراز الطهارة ، لا أن يعمل
بوجود الطهارة ، فان قوله (ع) : « لأنك كنت على يقين من طهارتك » ظاهر في
ان وجه الصحة نفس الطهارة لا احراز الطهارة - كما ادعيتم - (لكن قضيته ان
يكون علة عدم الاعادة حينئذ) أي حين استصحاب الطهارة (- بعد انكشاف
وقوع الصلاة في النجاسة - هو احراز الطهارة حالها) أي حال الصلاة (ب) سبب
(استصحابها) أي استصحاب الطهارة (لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب) وفرق
بين الأمرين كما لا يخفى .

(مع ان قضية التعليل) أي مقتضى التعليل الصادر من الامام عليه السلام
(أن تكون العلة له) أي لعدم الاعادة (هي نفسها) أي نفس الطهارة المحرزة
(لا احرازها) ل (ضرورة ان نتيجة قوله « لأنك كنت على يقين - الخ » انه
على الطهارة) فكأنه قال : انك واجد للشرط الذي هو الطهارة لأنك أحزرتها باليقين
السابق (لا انه مستصحابها) أي مستصحاب الطهارة ، حتى يكون احراز الطهارة
شرطاً (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .
(فانه يقال :) ان التعليل انها هو بلحاظ حال الدخول في الصلاة ويريد

نعم ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال لنسكتة التنبيه على حجية الاستصحاب، وانه كان هناك مع وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف هو ذلك الاستصحاب لا الطهارة، وإلا لما كانت الاعادة نقضاً كما عرفت في الاشكال. ثم انه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء كما

الامام (ع) أن يفتيه على انه حال الدخول كان مستصحب الطهارة فصلاته صحيحة .
(نعم) يجب أن يكون التعليل بالاحراز لو لوحظ في التعليل حال العلم بعدم الطهارة بعد الصلاة (ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال) أي قبل تبين انه لم يكن على طهارة .

وإنما علل الامام لتلك الحالة ولم يعمل لحالة انكشاف الحال (لنسكتة التنبيه على حجية الاستصحاب وانه كان هناك) في حال الدخول في الصلاة استصحاب (مع وضوح استلزام ذلك) أي ان من الواضح انه يستلزم هذا التنبيه على حجية الاستصحاب (لان يكون المجدي بعد الانكشاف) وانه لم يكن على طهر (هو ذلك الاستصحاب لا الطهارة) إذ الشرط في الصحة أما الطهارة الواقعية وهي مفقودة وأما استصحاب الطهارة فمن الضروري التنبيه على وجود الطهارة الظاهرية المستصحبة (وإلا) يكن المجدي الاستصحاب (لما كانت الاعادة نقضاً كما عرفت في الاشكال) .

هذا (ثم انه) ربما قيل بأن تعليل عدم الاعادة بالاستصحاب صحيح من جهة ان الاستصحاب أمر ظاهري والأمر الظاهري مقتضى للاجزاء ، فكأن الامام عليه السلام قال لا تمد لوجود الأمر الظاهري ، وعلى هذا فالتعليل إنما هو بلحاظ حال الانكشاف لا بلحاظ حال الدخول في الصلاة - قبل الانكشاف - .

واشكك عليه المصنف « ره » بأنه لو كان الأمر كذلك لزم أن يعمل الامام (ع) بأن الأمر الظاهري مقتضى للاجزاء لا أن يعمل بالاستصحاب ، فانه (لا يكاد يصح التعليل) بعدم نقض اليقين بالشك (لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء كما

قيل ، ضرورة ان العلة عليه إنما هو اقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلاة للاجزاء وعدم اعاتها ، لا لزوم النقص من الاعادة كما لا يخفى . اللهم إلا أن يقال : ان التعليل به إنما هو بملاحظة ضمنية اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ، بتقريب : ان الاعادة لو قيل بوجودها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف وعدم حرمة شرعا ، والا

قيل (بأن التعليل بهذا المحاظ ، وانما نقول بعدم صحة هذا الوجه : لـ (ضرورة ان العلة) لعدم الاعادة (عليه) أي على هذا الوجه (إنما هو اقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلاة) بأن صلّ لأنك متطهر (للاجزاء و) لـ (عدم اعاتها) أي الصلاة المأني بها بذلك الأمر الظاهري ، فاللازم أن يعمل به (لا) بـ (لزوم النقص) لليقين (من الاعادة) كما وقع في لفظ الرواية (كما لا يخفى) على التدبر .

(اللهم إلا أن يقال :) بأن هذا التعليل بلحاظ حال الصلاة ، وان العلة لعدم الاعادة صغرى هي لا تنقض وكبرى هي اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ، فكان حق الكلام أن يقال : لا اعادة لوجود الأمر الظاهري الاستصحابي ، وكل أمر ظاهري يقتضي الاجزاء .

ومن المعلوم انه لو كان لشيء علة مركبة من صغرى وكبرى يصح تعليله بأحدهما ويصح تعليله بها معاً ، فلو كان زيد عالماً وكل عالم يكرم يصح أن يقال اكرم زيدا لانه عالم ، وان يقال لأن كل عالم يكرم ، وأن يقال لانه عالم وكل عالم يكرم فنقول في المقام : (ان التعليل) لعدم وجوب الاعادة (به) أي بـ « لا تنقض » (إنما هو بملاحظة ضمنية اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء) فليست العلة « لا تنقض » وحده (بتقريب ان الاعادة لو قيل بوجودها) أي بوجود الاعادة (كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة) « بالشك » متعلق بـ « نقض » و « في الطهارة » متعلق بـ « الشك » (قبل الانكشاف وعدم حرمة شرعا) أي حرمة النقص (شرعاً والا) تكن الاعادة موجبة للنقض

للزوم عدم اقتضاء ذلك الأمر له كما لا يخفى ، مع اقتضائه شرعا أو عقلا فتأمل . ولعل ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على اجزاء الأمر الظاهري . هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل ، مع انه لا يكاد يوجب الاشكال فيه

ومع ذلك وجبت الاعداد (للزم عدم اقتضاء ذلك الأمر) الظاهري (له) أى للاجزاء فان الاعداد مستندة الى أحد أمرين : اما جواز نقض اليقين بالشك ، وأما عدم اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ، فلو قيل بوجود الاعداد ولم نقل بجواز النقض كان السبب عدم اقتضاء الأمر الظاهري (كما لا يخفى ، مع اقتضائه) أى الأمر الظاهري للاجزاء (شرعا أو عقلا) .

وقد ظهر بما ذكرنا ان الفرق بين كلام المصنف « ره » وبين هذا الوجه ان كلام المصنف مبني على كون الشرط الفعلي احراز الطهارة لا نفس الطهارة ، وقد وجد احرازها بالاستصحاب . وهذا الوجه مبني على ان الشرط هو الطهارة الواقعية ، لكن الطهارة الظاهرية مجزية لاقتضاء الامر الظاهري للاجزاء .

وقوله « مع اقتضائه شرعا أو عقلا » يشير الى ان المصلحة لو كان الفائم منها - عند الأمر الظاهري - بقدر الاثام وكان ممكن التدارك كان الاجزاء شرعياً ، لانه يحتاج حينئذ الى جعل جديد ودليل آخر ، ولو كان الفائم بمقدار غير ملزم أو غير ممكن التدارك كان الاجزاء عقلا بلا حاجة الى دليل جديد (فتأمل) لعله اشارة الى ما ذكره المصنف « ره » في الحاشية من ان اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ليس بذلك الواضح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الاعداد .

(ولعل ذلك) الذى ذكرنا في وجه التعليل عند قولنا « اللهم » (مراد من قال بدلالة الرواية على اجزاء الامر الظاهري) وإلا فليس في موضع آخر منها دلالة على ذلك كما لا يخفى (هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل ، مع) انه لو لم يتمكن من توجيه التعليل لم يضر ذلك بدلالة الرواية على الاستصحاب الذى نحن بصددده ، ف (انه لا يكاد يوجب الاشكال فيه) أى في التعليل

والعجز عن التفصي عنه إشكالا في دلالة الرواية على الاستصحاب ، فانه لازم على كل حال كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين ، مع بدهة عدم خروجه منها - فتأمل جيداً . ومنها صحيحة ثالثة لزرارة : « وإذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف اليها أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ولا يمكنه ينقض الشك باليقين ويتم .

(و) لا يكاد يوجب (العجز عن التفصي عنه) أى عن الاشكال الوارد في التعليل (إشكالا في دلالة الرواية على الاستصحاب) « اشكالا ، مفعول « يوجب » ، (فانه) أى الاشكال (لازم على كل حال) سواء (كان مفاده) أى مفاد « لا تنقض » (قاعدته) أى قاعدة الاستصحاب (أو قاعدة اليقين) فلا يمكن أن يقال : ان مفاد الرواية قاعدة اليقين ، لأنه لو كان مفادها قاعدة الاستصحاب لزم الاشكال ، لما عرفت ان الاشكال لازم على التقديرين ، فاللازم حمل الرواية على ظاهرها الذى هو الاستصحاب (مع بدهة عدم خروجه) أى خروج مفاد « لا تنقض » (منها) أى من قاعدة اليقين أو الاستصحاب (فتأمل جيداً) . ولا يخفى ان في كلام المصنف (ره) مواقع للنظر أضربنا عنها لخروجها عن مقصد الشرح .

(ومنها) أى من الاخبار الدالة على الاستصحاب (صحيحة ثالثة لزرارة) أيضا عن أحدهما عليه السلام قال : قلت له من ما لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين . قال : يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه (وإذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف اليها أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما) أى من الشك واليقين (بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم

على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » والاستدلال بها على الاستصحاب مبني على ارادة اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سابقاً .

على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات .
ولا يخفى ان الحديث محتمل لاصرين :

« الأول » - الاستصحاب بأن يكون قوله (ع) « ولا ينقض اليقين بالشك » يراد به لا ينقض اليقين بعدم الرابعة بالشك فيها ، فانه قد علم انه صلى ثلاث ركعات وكان تيقن انه لم يأت بالرابعة ثم شك في اتيانها ، فانه لو بنى على الاتيان كان ناقضاً لليقين بعدم الاتيان بالشك في الاتيان .

« الثاني » - أن يكون المراد من قوله (ع) « ولا ينقض » اليقين بالفراغ أي يأتي بكيفية يتيقن بفراغ ذمته ، وذلك بأن يبني على الاربع ثم يأتي بركعة مفصولة ، كما في كل شك بين الأقل والاكثر ، وعلى هذا فالرواية اجنبية عن الاستصحاب .

وربما قيل بأن هذا الاحتمال هو الأقوى ، لأن المراد باليقين لو كان هو الاحتمال الاول لزم اتيان الركعة المشكوكة موصولة بالصلاة لا مفصولة عنها ، فامر الامام (ع) باتيانها مفصولة يدل على أن المراد من الرواية هو الاحتمال الثاني .

وأجيب بأن الظاهر من اليقين هو الاستصحاب ، وأما الاتيان بالركعة مفصولة فهو أمر آخر يقتضيه الاحتياط ، لأنه ان كان صلى أربع لم تضره الركعة المفصولة وان كان صلى ثلاث لم يضره الفصل للرابعة بالتشهد والسلام والتكبير لانها ذكر ودعا .

(و) من هذا تبين أن (الاستدلال بها) أي بهذه الصحيحة (على الاستصحاب مبني على إرادة) الامام من اليقين في قوله « ولا ينقض اليقين » (اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سابقاً) أي قبل الشروع في هذه الركعة المشكوكة انها

والشك في اتيانها ، وقد اشكل بعدم امكان ارادة ذلك على مذهب الخاصة ضرورة ان قضيته اضافة ركعة أخرى موصولة ، والمذهب قد استقر على اضافة ركعة بعد التسليم مفصولة ، و .

الثالثة أو الرابعة (و) ارادة الامام من الشك (الشك في اتيانها) حتى يكون هناك يقين سابق وشك لاحق .

(وقد اشكل) هذا الاحتمال الأول (بعدم امكان ارادة ذلك) من اليقين والشك (على مذهب الخاصة) الذين يرون وجوب البناء على الاكثر مطلقاً (ضرورة ان قضيته) أي مقتضى الاستصحاب بحمل اليقين على اليقين بعدم الرابعة وحمل الشك بالشك فيها (اضافة ركعة أخرى موصولة) أي لو أجرينا الاستصحاب كان مقتضاه أن نأتي بركعة أخرى قبل السلام (و) الحال ان (المذهب قد استقر على اضافة ركعة بعد التسليم مفصولة) فلا يمكن أن يراد باليقين والشك ما ذكرتم من الاستصحاب .

(وعلى هذا) لا بد من القول بالاحتمال الثاني الذي ذكرناه و (يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ) عن التكليف الصلواتي بالاتيان - في حال الشك - (بما علمه الامام (ع) من الاحتياط بالبناء على الاكثر) فيبني على انه أتى بأربع ركعات (والاتيان بالمشكوك) وهو الركعة الرابعة (بعد التسليم مفصولة) وهذا لا يخالف المذهب بل هو موافق له ، فالمراد من الرواية ان الشاك في الركعة الرابعة لا ينقض اليقين بالفراغ - على نحو ما نذكره من اتيان الركعة مفصولة - بالشك في الفراغ ، لأنه ان أتى بالمشكوك موصولة احتمال أن تكون ركعات صلاته خمسة ، فيكون من صلاته على شك ، وقد أدخل الشك وهو الرابعة المحتملة للخامسة في اليقين وهو الثلاث المتيقنة .

(و) لسكن لا يخفى ما في هذا الاحتمال من التكلف ، بل الظاهر ان قوله « ولا ينقض » علة لاضافة ركعة أخرى، أي لا يكتفي بما أتى مما يحتمل انه ثلاث

على هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ بما علمه الامام (ع) من الاحتياط بالبناء على الاكثر والاثيان بالمشكوك بعد التسليم مفصولة، ويمكن الذب عنه بأن الاحتياط كذلك لا يأتي عن ارادة اليقين بعدم الركعة المشكوك، بل كان أصل الاثيان بها باقتضائه غاية الامر اثيانها مفصولة ينافي اطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره وان المشكوك لا بد أن يؤتى بها موصولة - فافهم . وربما اشكل أيضاً

ركعات ، ويكون قوله « ولا يدخل » بياناً لسكيفية العلاج .

والحاصل ان هنا أمرين : « الأول » - أن لا يكتفي بهذا المقدار الذي أتى به غير المعلوم انه ثلاث أو أربع ، وقد بينه الامام بـ « لا ينقض » . « الثاني » - أن يكون اثيانه بالباقي مفصولاً لئلا يكون قد أتى في الواقع بأربع فيكون عدد الركعات خمساً ، وقد بينه الامام بـ « لا يدخل » .

فتمحصل انه (يمكن الذب عنه) أي عن الاشكال (بأن الاحتياط كذلك) باتمام الصلاة واثيان ركعة مفصولة (لا يأتي عن ارادة) الامام من اليقين (اليقين بعدم الركعة المشكوك بل كان أصل الاثيان بها) أي بهذه الركعة المشكوك (باقتضائه) أي باقتضائه « اليقين بعدم » أي بالاستصحاب (غاية الامر اثيانها) أي تلك الركعة (مفصولة ينافي اطلاق النقض) إذ ظاهر اطلاق « لا ينقض » اثيانها موصولة .

(و) - لكن نقول بذلك لانه (قد قام الدليل على التقييد) بأن يأتي بها مفصولة (في الشك في الرابعة وغيره) سواء كان بين الثلاث والرابع أو الاثني والرابع أو الاثني والثلاث والرابع (وان المشكوك لا بد ان يؤتى بها مفصولة) لا موصولة رعاية للاحتياط (فافهم) لعله اشارة الى أن الحديث ذو احتمالين فلا يمكن أن يستدل به للاستصحاب .

(وربما اشكل) في دلالة هذه الصحيحة على مطلق الاستصحاب (ايضاً

بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الاخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد لا العامة لغير مورد ، ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك وإلغاء خصوصية المورد ليس بذلك الوضوح وان كان يؤيده تطبيق قضية « لا تنقض اليقين ، وما يقاربها على غير مورد ، بل دعوى : ان الظاهر من نفس القضية هو ان مناط حرمة النقض إنما يكون لاجل ما في اليقين والشك ولا لما في المورد ، وان مثل اليقين

بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب) ولم تناقش فيها بالمناقشة السابقة (كانت من الاخبار الخاصة الدالة عليه) أي على الاستصحاب (في خصوص المورد) أي مورد الشك في الركات (لا) الاخبار (العامة) الشاملة (لغير مورد) واحد حتى تتم جميع الاستصحاب ، وانما كانت خاصة لا عامة لـ (لضرورة ظهور الفقرات) أي قوله ينقض ويدخل ويخلط ويتم ويبنى وتعمد (في كونها مبنية للفاعل) لانه (ع) قال في أولها « قام فأضاف ، (ومرجع الضمير فيها) أي في هذه الفقرات (هو المعنى الثالث) فالرواية مرتبطة به لا مطلقة .

(و) ان قلت : نلغي خصوصية المورد ، فان المورد لا يخص . قلت : (إلغاء خصوصية المورد ليس بذلك الوضوح) الذي يمكن استظهار العموم منه (وإن كان يؤيده) أي يؤيد إلغاء خصوصية المورد حتى يكون الحديث عاماً لكل استصحاب (تطبيق قضية « لا تنقض اليقين ، وما يقاربها) لفظاً في بعض الاحاديث الاخر (على غير مورد) واحد ، بل بعضها في الطهارة وبعضها مطلقة (بل دعوى : ان الظاهر من نفس القضية) أي قضية لا تنقض اليقين بالشك (هو ان مناط حرمة النقض انما يكون) ذلك المناط (لاجل ما في اليقين والشك) من عدم صلاحية الشك لرفع اليقين ، و (لا) يكون المناط (لما في المورد) كالركعة المشكوكه فيما نحن فيه من الخصوصية (و) لاجل (ان مثل اليقين)

لا ينقض بمثل الشك غير بعيدة . ومنها قوله : « من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه ، فان الشك لا ينقض اليقين ، أو بأن اليقين لا يدفع بالشك ، وهو وان كان يحتمل قاعدة .

المستحکم (لا ينقض بمثل الشك) الواهي (غير بعيدة) خبر قوله « بل دعوى » وعلى هذا فالصحيحة تدل على الاستصحاب بصورة عامة .

(ومنها) أى من الروايات الدالة على الاستصحاب روايتان نقلهما الشيخ في الرسائل عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) قال : قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه : من كان على يقين فشك فليمض على يقينه ، فان الشك لا ينقض اليقين . وفي رواية أخرى عنه (ع) من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه ، فان اليقين لا يدفع بالشك ، وقد خلطها المصنف « ره » بقوله : (قوله : « من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه ، فان الشك لا ينقض اليقين ، أو بأن اليقين لا يدفع بالشك ، ») .

وكيف كان فن المحتمل أن يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين ، فلو علمنا بأن زيداً كان يوم الجمعة عادلاً ثم شككنا في مستند ذلك العلم يلزم عدم الاعتناء بهذا الشك والبناء على ذلك العلم ، ومن احتمال أن يكون مفادها الاستصحاب ، فان علمنا ان زيداً كان عادلاً يوم الجمعة ثم شككنا في بقاء عدالته يوم السبت يلزم عدم الاعتناء بهذا الشك والحكم ببقاء عدالته . والفرق بين القاعدتين - كما تقدم - ان في قاعدة اليقين يختلف زمان نفس الوصفين - أى اليقين والشك مع اتحاد متعلقها - فان المتعلق في المقال عدالة زيد يوم الجمعة ، لكن علمنا بها يوم الجمعة وشككنا فيها يوم السبت ، وان في الاستصحاب يختلف المتعلق وان اتحد الزمان ، فان متعلق اليقين عدالة زيد يوم الجمعة ومتعلق الشك عدالة زيد يوم السبت ، أما زمان الشك واليقين فيمكن اقترانها ويمكن تقدم كل منها على الآخر .

إذا عرفت هذا قلنا : (وهو) أى هذا الحديث (وان كان يحتمل قاعدة

اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين ، وإنما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب ، ضرورة إمكان اتحاد زمانها إلا ان المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة ، ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته الى الوصفين ، لما بين اليقين والمتيقن .

اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين) أي الشك واليقين ، لأنه قال « من كان على يقين فشك » مما ظاهره ان زمان الشك بعد زمان اليقين (وإنما يكون ذلك) الاختلاف في زمان الوصفين (في القاعدة) أي قاعدة اليقين (دون الاستصحاب) فان الاستصحاب لا يحتاج الى اختلاف زمان الوصفين ، فيمكن تقدم الشك على اليقين كما لو شك في أن زيداً هل هو عادل الآن أم لا ثم تيقن انه كان عادلاً يوم أمس ، كما يمكن العكس ، ويمكن اتحاد زمانيهما كما لو تيقن الآن في عدالة زيد أمس وشك في عدالته الآن .

والى هذا أشار بقوله : (ضرورة إمكان اتحاد زمانها) أي زمان اليقين والشك في باب الاستصحاب ، فلا يعبر عنه بمثل « من كان على يقين فشك » مما ظاهره تأخر الشك عن اليقين (إلا) ان الظاهر مع ذلك ارادة الاستصحاب من الرواية لـ (ان المتداول في التعبير عن مورده) أي مورد الاستصحاب (هو مثل هذه العبارة) ولذا لا يكاد يشك أحد في أن من يسأل المفتي « اني كنت على يقين من طهارتي فشككت » يكون مراده مورد الاستصحاب لا قاعدة اليقين .

(ولعله) إنما عبر بقوله « فشك » بالفاء (بملاحظه اختلاف زمان الموصوفين) فان الموصوف بالعدالة زيد يوم الجمعة والموصوف بالشك في عدالته زيد يوم السبت (وسرايته) أي سراية الاختلاف (الى الوصفين) فاليقين بالعدالة يوم الجمعة سابق على الشك في العدالة كما هو الغالب ، وإنما يسري اختلاف زمان الموصوفين الى زمان الوصفين - في باب الاستصحاب - مع انه لا ضرورة الى اختلاف زمان الوصفين (لما بين اليقين) الذي هو الوصف (والمتيقن) الذي هو الموصوف

من نحو من الاتحاد فافهم . هذا مع وضوح ان قوله « فان الشك لا ينقض - الخ » هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من اخبار الباب . ومنها خبر الصفار عن علي بن محمد القاساني قال : كتبت اليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا . فكاتب (ع) : « اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية » حيث دل على ان اليقين بشعبان لا يكون مدخولا بالشك في بقاءه وزواله بدخول شهر رمضان .

(من نحو من الاتحاد) والوحدة (فافهم) لعله اشارة الى ان هذا التعليل لا يخرج الفاء عن ظاهره الذي هو ترتب الزمان بين اليقين والشك الذي هو معيار قاعدة اليقين .

(هذا) تقريب كون المراد من الرواية قاعدة الاستصحاب (مع وضوح ان قوله « فان الشك لا ينقض - الخ » هي القضية المرتكزة الواردة (في) مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب) وهذا قرينة على ارادته من العبارة لا ارادة القاعدة .

(ومنها) أي من الاخبار الدالة على الاستصحاب (خبر الصفار عن علي بن محمد القاساني قال : كتبت اليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان) وهذا وان كان محتملا لكون الشك لاحتمال كونه من شوال ، بأن كان الشك في آخر الشهر لا أوله ، إلا ان المتبادر هو الأول (هل يصام أم لا ؟ فكاتب (ع) : اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية) .

ووجه الاستدلال ان الامام (ع) بين عدم دخول الشك في اليقين بمعنى بقاء اليقين وانه لا يرفعه الشك (حيث دل على أن اليقين بشعبان لا يكون) هذا اليقين (مدخولا بالشك في بقاءه و (في) زواله بدخول شهر رمضان) فيستصحب بقاء شهر شعبان حتى يتيقن بدخول شهر رمضان .

ويتفرع عليه عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان . وربما يقال : ان مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف على القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان ، وانه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان وبخروجه ، واين هذا من الاستصحاب ؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه .

(ويتفرع عليه عدم وجوب الصوم) في يوم الشك (إلا) اذا علم (بدخول شهر رمضان) فقوله « اليقين لا يدخل فيه الشك » قاعدة كلية يتفرع عليها عدم الصوم إلا باليقين .

(وربما يقال :) بأن هذا الخبر لا يدل على الاستصحاب ، فليس اليقين المذكور في الخبر يراد به اليقين السابق ، بل المراد به اليقين بفريضة الصوم ، أي فريضة الصوم المتيقنة لا يدخلها صوم مشكوك ، فـ (ان مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك) كرواية الخزاز « شهر رمضان فريضة من فرائض الله تعالى فلا تؤدوه بالتظني » ورواية اسحاق « صم للرؤية وافطر للرؤية وإياك والشك والظن » ورواية ابن مسلم « إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية » الى غيرها (يشرف على القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وانه لا بد في وجوب الصوم) في أوله (ووجوب الافطار) في آخره (من اليقين بدخول شهر رمضان و) اليقين (بخروجه ، واين هذا) المعنى (من الاستصحاب ؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه) .

لكن قد يقال : بأنه خلاف ظاهر الحديث ، ولا منافاة بين الأمرين بأن يكون الاستصحاب ومقتضى الدليل الخاص عدم الدخول في الصوم إلا بالعلم الحاصل من الرؤية ونحوها ، وخصوصاً مثل هذه القضية المذكورة في اخبار الوضوء والصلاة مما يكون المرتكز منها الاستصحاب .

(ومنها) قوله عليه السلام : « كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر » ، وقوله : « الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس » ، وقوله : « كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام » ، وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال : إن الغاية فيها إنما هو لبيان استمرار

(ومنها) أي من الأخبار الدالة على الاستصحاب (قوله عليه السلام) أي قول الصادق (ع) في موثقة عمار : كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ، فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك . وقوله (ع) في خبر حماد : الماء كله طاهر حتى يُعلم انه قذر . وقوله (ع) في خبر مسعدة : كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه . هذه هي نصوص الأخبار ، وأما ما ذكره المصنف « ره » بقوله : « كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر » ، وقوله « الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس » ، وقوله « كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام » فكأنه نقل بالمعنى ، إذ المهم بيان مفادها لا خصوصية الفاظها .

ثم انه قد اختلف في المستفاد من هذه الأخبار ، وقد يقال باستفادة ثلاث قواعد منها : « الاولى » - كون كل شيء طاهر وحلال واقماً . « الثانية » - كون كل شيء طاهر وحلال ظاهراً ، أي ما شك في حليته وحرمة حلال وما شك في طهارته ونجاسته طاهر . « الثالثة » - الاستصحاب ، فكل مشكوك حليته وحرمة وله سابقة الحلية تستصحب طهارته ونجاسته وله سابقة الطهارة تستصحب طهارته .

والمصنف قد اختلف كلامه ، ففي بعض كلامه لم يستبعد استفادة الامور الثلاثة من الرواية ، لكن هنا استقرب استفادة أمرين فقط الحلية والطهارة الواقعية واستصحابها وانكر استفادة قاعدتي الطهارة والحلية منها .

قال : « وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال : إن الغاية فيها) وهي قوله « حتى تعلم » و « حتى تعرف » (إنما هو لبيان استمرار

ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلية ظاهراً ما لم يعلم بطرو
ضده أو نقيضه ، لا لتحديد الموضوع كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة
لما شك في طهارته أو حليته ، وذلك لظهور المغي فيها في بيان الحكم للأشياء
بمناوينها لا بما هي مشكوكة الحكم كما لا يخفى .

ما حكم على الموضوع (وهو « كل شيء ») واقعاً (أي حكماً واقعياً) من
الطهارة والحلية) بيان « ما » أي ان الطهارة والحلية الواقعية مستمرة (ظاهراً
ما لم يعلم بطروضده) كالحرمة (أو نقيضه) بأن علم ارتفاع الطهارة مثلاً ، وكأنه
أراد بذلك ان الحرمة والحلية ضدان لأنهما أمران وجوديان لا يمكن اجتماعهما ،
بخلاف الطهارة والنجاسة فان الطهارة عند بعض عدم القذارة لا انها أمر وجودي في
قبال القذارة . (لا) أن تكون الغاية - وهي حتى تعلم - (لتحديد الموضوع
حتى يكون حاصل مفاد هذه الأخبار كل شيء مشكوك طهارته ظاهر وكل شيء مشكوك
حليته حلال (كي يكون الحكم بهما) أي بالطهارة والحلية (قاعدة مضروبة لما
شك في طهارته أو) شك في (حليته) .

(وذلك) الذي قلنا من ان الغاية لبيان الاستمرار - فيكون مفادها
الاستصحاب - لا لبيان تحديد الموضوع - فيكون مفادها قاعدة الطهارة والحلية -
(لظهور المغي فيها) أي في هذه الأخبار ، والمغيا هو « حتى تعلم » (وفي بيان
الحكم للأشياء بمناوينها) الواقعية ، فقوله كل شيء - يعني الحجر والانسان والشجر -
ظاهر ، وقوله كل شيء - يعني الماء والفاكهة والنبت - حلال (لا بما هي مشكوكة
الحكم) حتى يكون مفاد الحديثين ان كل مشكوك الطهارة ظاهر وكل مشكوك الحلية
حلال (كما لا يخفى) .

لكن ربما يقال : بشمول الدليل للقاعدة أيضاً ، بتقريب ان قوله « كل
شيء » له عمومان : عموم افرادي لكل ذات من الذوات ، وعموم أحوالي لكل حال
من الأحوال ، ومن المعلوم ان من احوال الشيء حال الشك ، فمعنى « كل شيء »

فهو وان لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعدة ولا الاستصحاب، الا انه بغايته دل على الاستصحاب، حيث انها ظاهرة في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم بطرو ضده أو نقيضه، كما انه لو صار مغني لغاية - مثل الملاقة للنجاسة أو ما يوجب الحرمة لدل على استمرار ذلك الحكم واقعاً، ولم يكن له حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب.

كل شيء بعنوانه الاول وكل شيء مشكوك، فيثبت بالحديث حلية الاشياء المشكوكة وطهارتها، فالحديث قد أفاد القاعدة كما أفاد الطهارة والحلية الواقعتين.

وعلى كل حال «فهو» أي الحكم المذكور - وهو الحلية والطهارة - «وان لم يكن له بنفسه» أي نفس الحكم وهو «كل شيء حلال» و «كل شيء طاهر» «مساس بذيل القاعده» أي بذيل قاعدة الطهارة وذيل قاعدة الحلية، وإنما قال «بذيل القاعدة» ارادة للطهارة والحلية، فإنها ذيل للقاعدة، فان القاعدة تقول «كل مشكوك حلال» و «طاهر» فالحلال والطاهر ذيل للقاعدة «ولا» له دلالة على «الاستصحاب إلا انه بغايته» أي قوله: «حتى تعلم انه حلال» و «حتى تعرف انه قدر» «دل على الاستصحاب، حيث انها» أي الغاية المقرونة بكلمة حتى «ظاهرة في استمرار ذلك الحكم» بالحلية والطهارة «الواقعي ظاهراً» قيد للاستمرار، أي ان ذلك الحكم مستمراً ظاهراً «ما لم يعلم بطرو ضده» أي الحرمة «أو نقيضه» أي النجاسة.

«كما انه» أي الحكم بالطهارة والحلية «لو صار مغني لغاية - مثل الملاقة للنجاسة أو ما يوجب الحرمة» كما لو قال: «كل شيء طاهر حتى يلاقي النجس» و «كل شيء حلال حتى يعرض له ما يسبب الحرمة» «لدل على استمرار ذلك الحكم» بالطهارة والحلية «واقعاً ولم يكن له حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب» اما بنفسه فواضح واما بغايته لأنه لم يجز الحكم في زمان الجهل الى العلم، بل جره الى زمان الملاقة والانقلاب الى الحرام.

ولا يخفى انه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً، وإنما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده غاية لاستمرار حكمه ليبدل على القاعدة والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل «كل شيء حلال» أو «طاهر» في انه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية.

(ولا يخفى انه لا يلزم على ذلك) الذي ذكرنا من كون صدر الحديث يدل على الحكم الواقعي وذيله على الاستصحاب (استعمال اللفظ في معنيين أصلاً) خلافاً لما لو اريد القاعدة والاستصحاب ، كما قال الشيخ « ره » بما لفظه : نعم ارادة القاعدة والاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين - أي القاعدة والاستصحاب - لما عرفت من ان المقصود في القاعدة مجرد اثبات الطهارة في المشكوك ، وفي الاستصحاب خصوص ابقائها في معلوم الطهارة السابقة ، والجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرناه - انتهى .

(وإنما يلزم) استعمال اللفظ في معنيين (لو جعلت الغاية) وهو « حتى تعلم » (مع كونها من حدود الموضوع وقيوده غاية لاستمرار حكمه) حتى يكون المعنى كل شيء مشكوك الطهارة طاهر وكل شيء مشكوك الحلية حلال ، ثم ان هذه الطهارة والحلية مستمرتان الى زمان العلم (ليبدل) الحديث (على القاعدة) أي قاعدة الطهارة وقاعدة الحل (والاستصحاب) معاً .

وإنما يلزم استعمال اللفظ في معنيين لأن الغاية استعملت في كونها قيداً للموضوع - لتتم القاعدة - وفي كونها دالة على الاستمرار للقاعدتين الى زمان العلم - ليتم الاستصحاب - فيكون الحديث دالاً عليها (من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً) وان كل شيء حلال واقعاً وكل شيء طاهر واقعاً ، لانه كان بصدد بيان حكم مشكوك الطهارة ومشكوك الحلية (مع وضوح) ان ذلك باطل ، ل (ظهور مثل كل شيء حلال أو طاهر في انه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية)

وهكذا « الماء كله طاهر ، وظهور الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه كما لا يخفى فتأمل جيداً . ولا يذهب عليك انه بضميمة عدم القول بالفصل - قطعاً - بين الحلية والطهارة وبين سائر الاحكام لعدم الدليل وتم . ثم لا يخفى ان ذيل موثقة عمار ، فاذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك ، يؤيد ما استظهرنا منها من كون الحكم المعني واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه لا ظاهرياً

لا بعنوان كونها مشكوكة (وهكذا « الماء كله طاهر ») فانه ظاهر في كونه حكم الماء بما هو ماء ، لا انه حكم بما هو مشكوك الطهارة والنجاسة . (و) كذا لـ (ظهور الغاية) وهو « حتى تعلم » (في كونها حداً للحكم) وان هذا الحكم الذي هو الطهارة أو الحلية مستمر الى زمان العلم (لا لموضوعه) حتى يكون المعنى كل شيء مجهول الحكم (كما لا يخفى) فان القيد قد ذكر بعد الحكم لا بعد الموضوع والظاهر كونه قيداً لما وليه لا لما تقدم عليه - أي الموضوع - (فتأمل جيداً) . هذا كله تمام وجه دلالة الخبرين « كل شيء حلال » و « كل شيء طاهر » على

الاستصحاب في هذين الموردين ، أي موردى الطهارة والحلية .

(ولا يذهب عليك انه بضميمة عدم القول بالفصل - قطعاً -) قيد لعدم (بين الحلية والطهارة وبين سائر الاحكام) التكليفية والوضعية (لعدم الدليل وتم) فانه لم يقل أحد بأن الاستصحاب حجة في هذين الحكمين دون سائر الاحكام ، فاذا ثبتت الحجية فيها بالدليل ثبتت في سائر الاحكام ، لكن لقائل أن يقول : ان عدم القول بالفصل لا يفيد وإنما المفيد هو القول بعدم الفصل .

(ثم لا يخفى ان ذيل موثقة عمار) وهو قوله (ع) : (« فاذا علمت فقد

قدر وما لم تعلم فليس عليك » يؤيد ما استظهرنا منها) أي من الموثقة (من كون) صدرها وهو قوله : « كل شيء طاهر » بيان الحكم الأشياء بما هي لا بما هي مشكوكة حتى تكون قاعدة الطهارة ، فكون (الحكم المعني) أي كل شيء طاهر (واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه) أي انه ثابت واقعياً بعنوان نفسه (لا ظاهرياً

ثابتاً له بما هو مشتبه ، لظهوره في انه متفرع على الغاية وحدها ، وانه بيان لها وحدها منظوقها ومفهومها لا لها مع المغني كما لا يخفى على المتأمل . ثم انك اذا حققت ما تلونا عليك بما هو مفاد الأخبار ، فلا حاجة في اطالة الكلام في بيان سائر الاقوال والنقض والابرار فيما ذكر لها من الاستدلال . ولا بأس بصرفه الى تحقيق حال الوضع

ثابتاً له بما هو مشتبه) ومشكوك فيه الذي هو يظهر من الذيل (لظهوره في انه متفرع على الغاية وحدها) وان الغاية هي التي أهدت هذين الحكمين (وانه) أى الذيل (بيان لها) أى للغاية (وحدها) بلا مشاركة المغني في افادته ، بل الذيل مجمل من الغاية (منظوقها ومفهومها) إذ قد عرفت ان الذيل قد تضمن حكمين أحدهما مثبت وهو قوله : « فاذا علمت فقد قدر » والآخري منفي وهو قوله : « وما لم تعلم فليس عليك » وظاهر هذا التفريع كونه تقريباً على الغاية التي هي « حتى تعلم » فيدل ذلك على ان الغاية تضمنت حكمين ايضاً : أحدهما مفاد الاستصحاب الذي هو استمرار الحكم المثبت في الصدر ، وثانيهما انتهاء الاستمرار بالعلم ، فيتفرع على الاول الحكم المنفي في الذيل وعلى الثاني الحكم المثبت .

ومن هذا يتبين ان صدر الحديث - وهو قوله : « كل شيء طاهر » - حكم واقعي للاشياء بما لها من العناوين ، لا انه ضرب للقاعدة لدى الشك ، فان التفريع بيان للغاية وحدها (لا لها مع المغني كما لا يخفى على المتأمل) حتى يقال بأن المنفي - وهو « ما لم تعلم فليس عليك » - بيان للمغني .

(ثم انك إذا حققت ما تلونا عليك) من حجية الاستصحاب مطلقاً (بما هو مفاد الاخبار ، فلا حاجة في اطالة الكلام في بيان سائر الاقوال) النافية والمنفصلة (والنقض والابرار فيما ذكر لها من الاستدلال) .

(ولا بأس بصرفه) أى صرف الكلام (الى تحقيق حال الوضع) أى الاحكام الوضعية ، كالطهارة والملكية والزوجية من الاحكام الشرعية غير التكميلية الخمسة ،

وانه حكم مستقل بالجعل كالتكليف او منزع عنه وتابع له في الجعل أو فيه تفصيل حتى يظهر حال ما ذكر ههنا بين التكليف والوضع من التفصيل ، فنقول وبالله الاستعانة ، لا خلاف كما لا اشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهومًا واختلافهما في الجملة مورداً ، لبداهة ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الايجاب أو الاستحباب

وهي الواجب والحرام والمكروه والمستحب والمباح ، فان كل حكم مما عدا هذه مما له ارتباط بالشرع يسمى حكماً وضعياً (وانه) أى الوضع (حكم مستقل بالجعل كالتكليف) الذى لا شك انه مستقل وانه لم ينزع من شيء آخر (أو) ان الحكم الوضعي ليس حكماً مستقلاً في قبال التكليف ، بل هو (منزع عنه) أى عن التكليف (وتابع له في الجعل أو فيه تفصيل) فبعضه منزع وبعضه مستقل ، فانه لا بأس بصرف عنان الكلام الى هذا (حتى يظهر حال ما ذكر ههنا بين التكليف والوضع من التفصيل) بيان لقوله « ما ذكر » .

(فنقول وبالله الاستعانة) : ان الكلام يقع في مقامين : الاول في بعض الاشياء المرتبطة بالوضع غير المهمة ، الثاني في كونه مجموع أم لا ؟ وهذا هو المهم في المبحث ، فنقول : (لا خلاف كما لا اشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهومًا) فان لسلك منها مفهوماً غير مفهوم الآخر ، ففهوم التكليف الأحكام الخمسة ، ومفهوم الوضع ما عداها مما يرتبط بالشرع (واختلافها في الجملة مورداً) فمثلاً نقول : اليد نجسة والانسان واجب عليه الحج ، فورد النجاسة اليد ومورد وجوب الحج الانسان ، أو نقول القلم ملكي وشرب الخمر حرام ، فالقلم مورد الملكية وفعل الانسان مورد الحرمة .

وانا قلنا بهذين الاختلافين بين التكليف والوضع (لبداهة ما بين مفهوم السببية) كقولنا : « القتل سبب الدية » (أو الشرطية) كقولنا : « الوضوء شرط الصلاة » (ومفهوم مثل الايجاب أو الاستحباب) نحو « الصلاة واجبة »

من المخالفة والمباينة، كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي الى التكليفي والوضعي، بداهة ان الحكم وان لم يصح تقسيمه اليهما ببعض معانيه، ولم يكفد يصح اطلاقه على الوضع إلا ان صحة تقسيمه ببعض الآخر اليهما وصحة اطلاقه عليه بهذا المعنى مما لا يكاد ينكر كما لا يخفى، ويشهد به كثرة اطلاق الحكم عليه في كلماتهم والالتزام بالتجاوز فيه كما ترى.

« وصوم شهر رجب مستحب، (من المخالفة والمباينة) بيان « ما »، إذ لكل من هذين مفهوم خاص، بخلاف مثل مفهوم الايجاب في الصلاة واجبة والصيام واجب، فإنه مفهوم واحد.

(كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي الى التكليفي والوضعي) فيقال: الحكم الشرعي إما تكليفي وإما وضعي (بداهة ان الحكم وإن لم يصح تقسيمه اليها) أي الى التكليفي والوضعي (ببعض معانيه، و) ذلك مثل قولهم هو المجمول اقتضائياً أو تخييرياً فإنه (لم يكفد يصح اطلاقه على الوضع) إذ ليس في الوضع اقتضاء أو تخيير (إلا ان صحة تقسيمه ببعض الآخر) أي ببعض المعاني الاخر (اليها) أي الى التكليف والوضع كقولهم: ما أتى به الشارع، أو ما يؤخذ من الشارع بما هو شارع، أو المحمولات الشرعية، أو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف (وصحة اطلاقه) أي الحكم (عليه) أي على الوضع (بهذا المعنى مما لا يكاد ينكر كما لا يخفى) بأدنى تأمل.

(ويشهد به) أي بأنه يصح تقسيم الحكم اليهما (كثرة اطلاق الحكم عليه) أي على الوضع (في كلماتهم) وكما صح الاطلاق صح التقسيم، ألا ترى ان الانسان لا يطلق على الحجر فلا يصح تقسيمه اليه والى غيره، ولكنه حيث يطلق على الاحمر يصح تقسيمه الى الاحمر والابيض (والالتزام بالتجاوز فيه) أي في هذا الاطلاق (كما ترى) فإنه بالاضافة الى انه لا وجه له لا داعي اليه.

وكذا لا وقع للزاع في انه محصور في أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية كما هو المحكى عن العلامة ، أو مع زيادة العملية والعلامية ، أو مع زيادة الصحة والبطلان والعزيمة والرخصة ، أو زيادة غير ذلك كما هو المحكى عن غيره ، أو ليس بمحصور بل كل ما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو في متعلقه وموضوعه أو لم يكن له دخل .

(وكذا لا وقع للزاع في انه) أي الحكم الوضعي (محصور في أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية) وهو ما يلزم من وجوده العدم : كالضحك المانع عن الصلاة (كما هو المحكى عن العلامة) وغيره (أو مع زيادة العملية) ككون القتل علة للدية ، ويحتمل أن يكون الفرق بينها وبين السببية ان العلة ما هو بالاختيار والسبب ما ليس بالاختيار كدخول الوقت لوجوب الصلاة ، وإلا فلا وجه للفرق كما لا يخفى (والعلامية) أي كون شيء علامة لشيء . ككون انقضاء العدة علامة ابراءة الرحم ، وهذه الزيادة محكية عن الشهيد ره ، (أو مع زيادة الصحة والبطلان والعزيمة والرخصة) فالصلاة في السائر النجس باطلة وفي السائر الطاهر صحيحة ، والقصر عزيمة في غير الاماكن الاربعة وفيها رخصة ، وهذه الزيادة محكية عن الآمدي (أو زيادة غير ذلك) كزيادة التقدير - أي فرض شيء مكان شيء نحو تنزيل المقتول منزلة الحي في كونه ما كان للدية - وزيادة الحجج - وهي التي يستند اليها القضاة من بينة ويمين ونحوها (كما هو المحكى عن غيره) وهو صلاح الدين (أو) ان الحكم الوضعي (ليس بمحصور) في هذه الاشياء (بل كل ما ليس بتكليف) وهو الخمس فقط (مما له دخل فيه) كالزوجة التي لها دخل في جواز النظر ووجوب النفقة (أو في متعلقه) أي في متعلق التكليف كالجزية للمأمور به ، فان المأمور به متعلق التكليف والجزية دخيل فيه (وموضوعه) عطف بيان لمتعلقه (أو لم يكن له دخل) في التكليف أصلا ، كالوكالة - كذا مثل - لكن الاولى المثال بنجاسة خارجه عن محل الابتلاء اطلاقا أو نحوها ، إذ الوكالة موجبة لباحة

ما أطلق عليه الحكم في كلماتهم ، ضرورة انه لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة اطلاق الحكم في الكلمات على غيرها ، مع انه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك ، وإنما المهم في النزاع هو ان الوضع كالتكليف في انه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد انشائه أو غير مجعول كذلك بل انما هو منتزع عن التكليف ومجعول بقبه وبجمعه . والتحقيق ان ماعد من الوضع على انحاء : منها مالا يكاد يتطرق اليه الجمل تشريعاً أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً .

التصرف في متعلق الوكالة كما لا يخفى (مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم) .
وإنما قلنا بأنه غير محصور لـ (ضرورة انه لا وجه للتخصيص بها) أي بالمذكورات (بعد كثرة اطلاق الحكم في الكلمات على غيرها) أي غير المذكورات (مع انه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك) وانه محصور أو غير محصور (وإنما المهم في النزاع هو ان الوضع كالتكليف في انه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد انشائه) فلو قال « هذا ملك » أو « هذه زوجة » صح انتزاع الملكية أو الزوجية من مجرد هذا الجمل (أو غير مجعول كذلك) تشريعاً (بل انما هو) أي الوضع (منتزع عن التكليف) فلو أباح التصرف أو الوطي انتزع الملك والزوجية (ومجعول بقبه وبجمعه) أي بقبه التكليف حتى انه لو لم يكن هناك تكليف لم يصح جعل الوضع إطلاقاً ؟ .

(والتحقيق) لدى المصنف « ره » (ان ما عد من الوضع على انحاء)
ثلاثة : الأول ما يستحيل جملة مطلقاً لا استقلالاً ولا تبعاً . الثاني ما يستحيل جملة استقلالاً . الثالث ما يمكن جملة مطلقاً استقلالاً وتبعاً .

فـ (منها) وهو القسم الأول (مالا يكاد يتطرق اليه الجمل تشريعاً أصلاً) أي إطلاقاً (لا استقلالاً) بأن يجعله الشارع ابتداءً (ولا تبعاً) بأن يجعل شيئاً آخر ، فيجعل هذا بقبه ذاك ، كما يقال ان الزوجية مجعولة - تكوينياً - تبعاً ، بمعنى

وان كان مجعولا تنكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك . ومنها ما لا يكاد يتطرق اليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف . ومنها ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه وتبعاً للتكليف بكونه مذهباً لانزاعه ، وان كان الصحيح انزاعه من انشائه و

ان المكون يوجد الاربعة فتوجد الزوجية بتبعها (وان كان) هذا القسم من الوضع وهو ما لاتاله يد التشريع اطلاقاً (مجعولا تنكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك) أي تنكويناً . فمثلاً : كون الدلوك سبباً لوجوب الصلاة ليس بجعل تشريعي استقلالي ولا تبعي ، وانما هو لأن الشارع كون وأوجد فيه خصوصية سببت تلك الخصوصية المجعولة فيه تنكويناً أن يكون له سببية لوجوب الصلاة ، فهو مجعول تنكويني عرضي تبعاً للجعل موضوعه .

(ومنها) وهو القسم الثاني (ما لا يكاد يتطرق اليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف) فهي غير قابلة للجعل الاستقلالي التشريعي ، وإنما يجعل تشريعاً مذهباً انزاعه فينتزع منه هذا الحكم الوضعي تبعاً . فمثلاً : كون الصورة جزءاً للصلاة ليس قابلاً للجعل التشريعي ابتداءً ، وإنما يكون توجه الأمر التشريعي الى هذا المركب - من السورة وغيرها - بجعل الوجوب على الصلاة سبباً لانزاع الجعل للسورة جزءاً - أي جعل الجزئية للسورة انها هو بالتبع لا بالاستقلال - فلولا الامر بالصلاة لم يكن جعل الجزئية السورة .

(ومنها) وهو القسم الثالث (ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه) بأن ينشأ هو بذاته (و) يمكن فيه الجعل (تبعاً للتكليف) وذلك (بكونه) أي التكليف (مذهباً لانزاعه) كالزوجية التي يصح جعلها ابتداءً بأن يحكم الشارع بأن هذه زوجة ذاك ، كما يمكن جعلها تبعاً بأن يبيح النظر والوطي ويوجب النفقة والارث والاطاعة ، فينتزع منها الزوجية (وان كان الصحيح) في هذا القسم (انزاعه من انشائه) استقلالاً ، فقد انشأ الشارع الزوجية ابتداءً (و) من

جمعه وكون التكليف من آثاره وأحكامه على ما يأتي الإشارة إليه . (أما النحو الأول) فهو كالسببية والشرطية والممانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه وممانعه ورافعه ، حيث انه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتا وحدوثا وارتفاعا .

(جمعه) استقلالاً (وكون التكليف من آثاره وأحكامه) « وكون » عطف على « انتزاعه » ، فهو بمنزلة خبر « ان كان » ، أي ان الصحيح ان التكليف بجواز النظر ووجوب النفقة وغيرها إنما هو من آثار جعل الزوجية استقلالاً (على ما يأتي الإشارة إليه) انشاء الله تعالى .

إذا عرفت إجمال الاقسام فنقول في تفصيلها : (أما النحو الأول) وهو ما لا يتطرق إليه الجمل إطلاقاً (فهو كالسببية) للدلوك (والشرطية) كالمقل الذي هو شرط للتكليف (والممانعية) كالحيض مثلاً (والرافعية) للذميان فيما يرفع به التكليف (لما هو سبب التكليف وشرطه وممانعه ورافعه) كالأمثلة المتقدمة . ثم ان المصنف « ره » استدلل لعدم كونها مجعولة تبعاً ، ولعدم كونها مجعولة استقلالاً : أما عدم كونها مجعولة تبعاً (حيث انه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين) الاربعة (لها) أي لهذه الامور ، أي لا ينتزع الشرطية للشرط والرافعية للرافع وهكذا (من التكليف المتأخر عنها ذاتاً) فانه لو قيل مثلاً بأن سببية الدلوك لوجوب الصلاة منتزعة عن وجوب الصلاة لزم تأخر السبب عن المسبب ، وذلك محال فلا انتزاع محال . والدليل على الملازمة انه لو كان وصف السببية منتزعا عن المسبب كان متأخراً عنه ، إذ يلزم تقدم مذهباً الانتزاع على وصف الانتزاع ، فيلزم تأخر ذات السبب بوصف كونه سبباً عن المسبب ، وهو محال لفرض كونه السبب فيلزم تقدمه . وقوله : (حدوثاً وارتفاعاً) تميزان لقوله « المتأخر » .

قال المشكيني : الأول - أي قوله حدوثاً - في الشرطية والسببية والممانعية :

كما ان اتصافها بها ليس إلا لأجل

أما الأولان فواضح لتأخر التكليف عنها مما تقدم ، وأما الأخير فلأن المانعية متقدمة على عدم التكليف ، فتكون متقدمة على نفس التكليف أيضاً حفظاً لاتحاد مرتبة النقيضين ، فيكون التكليف متأخراً عن المانعية . والثاني - أي قوله ارتفاعاً - في الرافية ، لأنها متقدمة على عدم التكليف بقاءً ، فتكون متقدمة على بقاءه لما تقدم ، فيكون التكليف في البقاء متأخراً عن الرافية - انتهى .

هذا دليل لعدم كون هذه الاربعة محمولة تبعاً ، وأما الدليل على عدم كونها محمولة استقلالاً فقد استدلل له بقوله : (كما ان اتصافها) أي السبب والشرط والمانع والرافع (بها) أي باسببية والشرطية والمانعية والرافية (ليس إلا لأجل) ان في هذه الذوات خصوصية تلك الخصوصية تسبب هذه الآثار وتلك الخصوصية تكويفية لا جعلية تشريعية : أما ان في هذه الذوات خصوصية فلا أنه ان لم تكن فيها خصوصية لم يكن جعل الدلوک سبباً للوجوب أولى من جعل الضحى سبباً ولم يكن جعل العقل شرطاً أولى من جعل السن السكذاني - مثلاً - .

وهذا هو الذي بينه أهل المعقول من أنه يجب أن يكون بين الفاعل بالجبر وبين المعلوم سنخية وإلا لصدر كل شيء من كل شيء ، فلو لم يكن بين النار وبين الاحراق سنخية لزم أن يصدر الاحراق عن الثلج أيضاً ، كما يجب أن يصدر الابراد عن النار أيضاً ، وهذه السنخية هي المعبر عنها بخصوصية في الفاعل تقتضي صدور المعلوم عنه .

وإنما قيدنا ذلك بالفاعل بالجبر لأن الفاعل بالاختيار لا يحتاج الى السنخية ، إذ الصدور إنما يكون بالارادة والارادة تتعلق بكل شيء ممكن . وبناءً على هذه القاعدة يجب أن يكون في الدلوک والعقل والحیض والخطأ خصوصية بتلك الخصوصية استوجبت هذه الأمور لأن تكون سبباً وشرطاً ومانعاً ورافعاً ، وإلا فلو لم تكن خصوصية وكان بصرف ذواتها كان اللازم أن يمكن أن يكون الحیض

معليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويننا ، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها ربط خاص به كانت مؤثراً في معلولها لا في غيره ولا غيرها فيه ، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء .

شرطاً والعقل مانعاً كما لا يخفى

وأما ان تلك الخصوصية الكامنة في هذه الذوات التي سببت هذه الآثار لهذه الذوات تكوينية لا جمالية ، فلأن الجعل التشريعي لا يعطي الفاقد ما يتمكن به من التأثير ، فلو لم يكن في الدلوك ما يسبب كونه سبباً لا يمكن أن يتحصل عليه بمجرد الانشاء . ألا ترى ان الماء الفاقد ذاتاً لخصوصية الاحراق لا يمكن إعطاء هذه الخصوصية له بمجرد الانشاء التشريعي ، بأن يقول المولى جملة الماء محرقاً ، وعلى هذا فالخصوصية الموجودة في السبب والشرط والمانع والرافع مما أهلها لهذه التأثيرات تكوينية ليست قابلة للجعل استقلالاً ، فانصاف الذوات بهذه الخصوصيات إنما هو لأجل (ماعليها) هذه الذوات (من الخصوصية المستدعية) تلك الخصوصية (لذلك) أي لهذا النحو من التأثير (تكوينياً) كخصوصية النار للاحراق تكوينياً .

وإنما قلنا بأن الخصوصية لا تنالها يد التشريع (للزوم أن يكون في العلة) سواء كان علة الايجاب كالسبب والشرط أم علة السلب كالمانع والرافع (بأجزائها) أي بأجزاء العلة من المعد والمانع والشرط ونحوها ، أو بأجزاء العلة إذا كانت ذات أجزاء كالمعاجين المركبة المؤثرة لبعض الآثار (ربط خاص به) أي بسبب ذلك الربط الخاص (كانت) العلة (مؤثراً في معلولها) والأحسن أن يقول « مؤثرة » (لا في غيره) أي في غير المعلول - كالتبريد - فالنار فيها خصوصية بها تؤثر في الاحراق (ولا غيرها) أي غير العلة - كالماء مثلاً - (فيه) أي في هذا المعلول (وإلا) فلو لم يلزم ربط خاص بين العلة والمعلول (لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء) إذ لا وجه لاختصاص بعض المؤثرات ببعض الآثار ، فيؤثر الماء

وتلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين ، وبمثل قول : دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة انشاءً لا اخباراً . ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل انشاء السببية له من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها ، وان الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو الى وجوبها ، ومعه تكون واجبة لا محالة وان لم يفتش السببية للدلوك أصلاً .

والنار في كل واحد من الاحراق والتبريد ويؤثر النور في الاضاءة والاطلام وهكذا .
 (وتلك الخصوصية) الرابطة بين العلة والمعلول (لا تكاد توجد فيها)
 أي في العلة (بمجرد انشاء مفاهيم العناوين وبمثل قول : دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة) والعقل شرط لوجوبها والحيز مانع ، وهكذا إذا كان مجرد هذا القول (انشاءً لا اخباراً) بأن لا يكون مثل النار محرقة ، فانه اخبار صحيح لانه اعلام عن وجود الخصوصية ، أما الانشاء فلا يوجب أن يكون ذلك الشيء واجداً للخصوصية إذا كان فاقداً لها تكويناً (ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل انشاء السببية له) أي للدلوك ، وبين قوله « ما هو عليه » بقوله : (من كونه) أي الدلوك (واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها) أي وجوب الصلاة (أو فاقداً لها) أي لتلك الخصوصية (وان الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما) أي خصوصية في الدلوك (يدعو الى وجوبها) أي وجوب الصلاة (ومعه) أي مع وجود « ما يدعو » أي تلك الخصوصية في الدلوك (تكون) الصلاة (واجبة لا محالة) عند دلوك الشمس (وان لم يفتش السببية للدلوك أصلاً) فهو بعينه كالنار والاحراق ، فان كانت في الخصوصية تسبب الاحراق أحرقت ولو لم يفتش المشرع الاحراق لها ، بأن لم يقل النار تحرق ، وان لم تكن فيها تلك الخصوصية لم تحرق وان انشأ المشرع لها بأن قال النار تحرق كما لو انشأ الاحراق للثلج . -

ومنه انقذح أيضا عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من ايجاب الصلاة عنده لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة. نعم لا بأس باتصافه بها غاية واطلاق السبب عليه مجازاً ، كما لا بأس بأن يعبر عن انشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلاً - بأنه سبب لوجوبها ، فكفى به عن الوجوب عنده ، فظهر بذلك انه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لاجزاء العلة للتكليف

(ومنه) أي مما ذكرنا من ان الانشاء لفاقد الخصوصية لا يفيد (انقذح ايضا) أي كما انقذح عدم صحة تسميته سبباً (عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من ايجاب الصلاة عنده لعدم اتصافه) أي اتصاف هذا الشيء الذي وجبت الصلاة عنده (بها) أي بالسببية - إذا كان فاقداً للخصوصية - (بذلك) أي بايجاب الصلاة عنده (ضرورة) لما عرفت .

(نعم) لو لم يكن للدلوك خصوصية توجب ايجاب الصلاة ثم رأينا الشارع أنشأ ايجاب الصلاة عنده ، بأن قال : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » (لا بأس باتصافه) أي ذلك المنشأ عنده - كالدلوك - (بها) أي بالسببية (عناية) ومجازاً لشبهه لفظاً بالسبب الحقيقي (و) يصح حينئذ (اطلاق السبب عليه مجازاً كما لا يخفى) .

فان قلت : إذا لم تكن السببية قابلة للجعل - كما ذكرتم - فلماذا نرى في بعض الأخبار قوله : ان الشيء الفلاني سبب للحكم الكذائي - مثلاً - وهل ظاهر هذا الكلام إلا ان السببية مجعولة ؟

قلت : كلا فانه مجاز ، إذ لا (بأس بأن يعبر عن انشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلاً - بأنه سبب لوجوبها) أي الدلوك سبب لوجوب الصلاة (فكفى به) أي بلفظ « السبب » (عن الوجوب عنده) لأنه يشبه السبب ، فكما ان السبب يصاحب المسبب كذلك الدلوك يصاحب الوجوب (فظهر بذلك) كله (انه لا منشأ لانتزاع السببية و) انتزاع (سائر ما لاجزاء العلة للتكليف) كالشرطية وعدم المانع وعدم الرفع

إلا عما هو عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر فتدبر جيداً .

(وأما النحو الثاني) فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية ، لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه ،

أي لا تنزع هذه الصفات (إلا عما هو عليها من الخصوصية) أي إلا عن أشياء فيها خصوصيات تؤهلها لكونها سبباً وشرطاً ومانعاً ورافعاً ، فليس الانزاع بمجرد التشريع بل إنما تنزع هذه الاعتبارات مما فيها خصوصيات كانت هي (الموجبة لدخل كل) من السبب والشرط والمانع والرافع (فيه) أي في التكليف - كالصلاة مثلاً - (على نحو غير دخل الآخر) فدخل السبب في الصلاة على نحو غير نحو دخل الشرط وهكذا (فتدبر جيداً) والانصاف ان في كلام المصنف مواقع للنظر كما لا يخفى على من تأمل أضربنا عنها لخروجها عن مقصد الشرح .

(وأما النحو الثاني) من انحاء الوضع - وهو ما لا يتطرق اليه الجمل الاستقلالي ويتطرق اليه الجمل التبعي - (فهو كالجزئية) كجزئية الركوع للصلاة (والشرطية) كشرطية الطهارة لها (والمانعية) كلباس غير المسأ كقول (والقاطعية) كالضحك (لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه) على نحو اللف والنشر المرتب ولا يخفى ان الكلام في النحو الأول في السبب والشرط والمانع والرافع للتكليف وهذا للجزء والشرط والمانع والقاطع للتكليف به ، ومن المعلوم ان خصوصيات التكليف غير خصوصيات المكلف به ، فقولنا الصلاة واجبة إذا نظرنا الى الموضوع - وهو الصلاة - سمي ذلك المكلف به ، وإذا نظرنا الى المحمول - وهو واجبة - سمي ذلك التكليف ومنه يعلم ان ذكر « المانع » في النحو الاول وفي النحو الثاني ليس بتكرار ، كما ربما يسبق الى بعض الأذهان المبتدئة . وعلى كل فهذه الأشياء الأربعة قابلة للجعل تبعاً وليست قابلة للجعل استقلالاً : أما ان هذه الامور قابلة للجعل تبعاً فلا أنه إذا ورد أمر بمجملة امور تدريجية متصلة مقيدة بوجود شيء وعدم شيء آخر كانت تلك الامور

حيث ان اتصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطية أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة امور مقيدة بأمر وجودى أو عدمى ، ولا يكاد يتصف شيء بذلك - أى كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف

اجزاء أو ما يقطع هذا الاتصال قاطعاً ، وما اخذ وجوده قيداً شرطياً وما أخذ عدمه قيداً مانعاً ، فاذا ورد الأمر بالتكبير والقراءة والركوع والسجود بشرط الاتصال مقيدة بالطهارة وعدم لبس غير المأكول كانت الامور الأربعة - التكبير وأخواتها - اجزاء أو الضحك المنافي للاتصال قاطعاً والطهارة شرطاً ولباس غير المأكول مانعاً ، وأما ان هذه الامور غير قابلة للجعل استقلالا ، فانه لو لم يأمر الشارع بالصلاة ثم قال الركوع جزء أو الطهارة شرط لم يفد قوله هذا فى تشرية الجزئية والشرطية ، إذ لا شيء مأمور به حتى يكون له جزء وشرط .

ثم ان المصنف « ره » بين وجه امكان الجعل التبعي بقوله : « حيث ان اتصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطية أو غيرهما » كإنيته وقاطعته « لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة امور » كالركوع والسجود والتكبير « مقيدة بأمر وجودى » كالطهارة « أو عدمى » كالضحك ولبس غير المأكول « ولا يكاد يتصف شيء بذلك - أى كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به - » أو مانعاً أو قاطعاً له « إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل » ذلك الشيء « عليه » الضمير يعود الى « ذلك » « مقيداً بأمر آخر » هذا للشرط ، كما ان قوله « بما يشتمل » للجزء ، فالركوع والطهارة لا يكونان جزءاً وشرطاً إلا بتبع ملاحظة الأمر بالصلاة المشتملة على الركوع المقيدة بالطهارة .

وبين المصنف عدم امكان الجعل الاستقلالي بقوله : « وما لم يتعلق بها » أى بالأجزاء والشرايط « الأمر كذلك » أى فى ضمنه من كبذى أجزاء وشرط « لما كاد اتصف

بالجزئية أو الشرطية ، وان انشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية وجعل الماهية وأجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها ، فتصورها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطيته قبل الأمر بها ، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئته أو شرطه بملاحظة الأمر به بلا حاجة الى جعلها له بدون الأمر به لا اتصاف بها

بالجزئية أو الشرطية وان أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية) لما عرفت .

(و) ان قلت : انه لا اشكال في ان الماهيات المخترعة - كالصلاة والحج -

مجمولة للمعارض ، وذلك الاختراع كاف في اعتبار الجزئية أو الشرطية لأجزائها وشرائطها وإن لم يأمر بها الشارع .

قلت : ان معنى اختراع الماهيات : تصورها ولحاظها . ومن المعلوم ان تصور

الصلاة مثلاً بدون أمر بها لا يصحح أن يسمى الركوع والطهارة جزءاً وشرطاً للمأمور به . نعم يصحح أن يقول : الركوع والطهارة جزء وشرط لذي المصلحة أو للأمر

الذمهي المقصود ، وذلك غير مانحن فيه ، ابداً ان (جعل الماهية وأجزائها)

وشرائطها وموانعها وقواطعها) ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر

بها) أي بتلك الماهية (فتصورها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها)

أي من تلك الأجزاء والقيود المتصورة (بجزئية المأمور به أو شرطيته قبل الأمر

بها) أي بتلك الماهية ، فانه إذا لم يكن أمر كيف يمكن أن يقال : ان هذا جزء

أو قيد للمأمور به ؟ (فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئته) أي

جزء المأمور به (أو شرطه بملاحظة الأمر به) أي بذلك المأمور به - أي الماهية

المتصورة - (بلا حاجة الى جعلها) أي الجزئية والشرطية (له) أي للمأمور به

فلا يحتاج أن يقول المولى : جعلت الركوع جزءاً والطهارة شرطاً ، بل يكفي الأمر

بالصلاة المركبة المقيدة (وبدون الأمر به) أي بالمأمور به - كالصلاة مثلاً -

(لا اتصاف) للأجزاء والشرائط المتصورة (بها) أي بالجزئية والشرطية

أصلاً وان اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذى المصلحة كما لا يخفى (وأما النحو الثالث) فهو كالحجية والقضاة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية الى غير ذلك حيث انها وان كان من الممكن انتزاعها عن الاحكام التكليفية التي تكون في مواردنا - كما قيل - ومن جعلها بانشاء نفسها إلا انه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها

للمأمور به (أصلاً وان اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور) بصيغة اسم المفعول (أو) الجزئية والشرطية (لذى المصلحة كما لا يخفى) لكنه غير محل الكلام . (وأما النحو الثالث) من أنحاء الحكم الوضعي - وهو الذي يصح جملة استقلالاً ويصح جملة تبعاً للتكليف - (فهو كالحجية) للخبر الواحد مثلاً (والقضاة) بأن يكون لفرد حق فصل الخصومات ويكون أمره نافذاً فيها (والولاية) بأن يكون لاحد حق التصرف في الشؤون الاجتماعية أو في شؤون القصر والغيب والاموات (والنيابة) بأن يكون شخص نائباً عن الامام عليه السلام مثلاً ، فيجوز له أن يتصرف فيما لا يجوز لغير الامام التصرف فيه من امور الحسبة والجهاد واجراء الحدود (والحرية) بأن يكون شخص مختاراً في ما يفعل مما اباحه الشرع (والرقية) بأن يكون شخص مقيداً لغيره في جميع الشؤون باستثناء ما أئمه الشارع (والزوجية) بأن يحل لأحد الوطى والنظر وتجب النفقة وتجب الاطاعة (والملكية) بأن يكون لأحد التصرف في شيء كما أراد باستثناء ما حضره الشارع (الى غير ذلك) من الاشياء التي من هذا القبيل (حيث انها وان كان من الممكن انتزاعها من الاحكام التكليفية التي تكون في مواردنا - كما قيل -) فتتذرع من وجوب العمل الحجية ، ومن لزوم الرجوع اليه في الخصومات ولزوم اطاعة فصله في القضاء واباحة تصرفه ونفوذه الولاية وهكذا .

(ومن) الممكن (جعلها بانشاء نفسها) بأن يقول المولى : جعلته قاضياً ونائباً وزوجة ومسلماً وهكذا (إلا انه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها) أي انتزاع

من مجرد جعله تعالى أو من بيده الأمر من قبله لها بإنشائها بحيث يترتب عليها آثارها، كما تشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعتاق بمجرد العقد والايقاع ممن بيده الاختيار، بلا ملاحظة التكاليف والآثار، ولو كانت منزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد ووقع ما لم

هذه الامور كالتقاضي والحجية - الخ (من مجرد جعله تعالى أو) جعل (من بيده الامر من قبله) تعالى كالنبي والامام أو من عينه الله تعالى لهذه الامور ، واعطاء السلطة كالمالك والأب بالنسبة الى عقد الصغير وهكذا (لها) أى لهذه الامور، والظرف متعلق بقوله « جعله » وكيفية جعله سبحانه هذه الامور إنما هي (بإنشائها) أي انشاء هذه الامور (بحيث يترتب عليها آثارها) فيترتب على الملك جواز البيع والشراء ، وعلى الزوجية جواز الملامسة ووجوب النفقة وهكذا (كما تشهد به) أي بما ذكرنا من صحة انتزاع هذه الامور من مجرد الجعل بلا حاجة الى توسط حكم تكليفي (ضرورة) بالرفع فاعل تشهد (صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعتاق بمجرد العقد) في الأولين (والايقاع) في الأخيرين (ممن بيده الاختيار) وله السلطة على انشائها في نظر الشارع مالكا أم وليا أم وكيفا أم مأذونا أم غيرهم (بلا ملاحظة التكاليف والآثار) المترتبة على هذه الامور فلا يحتاج في صحة انتزاع الملكية اكثر من أن يقول المالك « بعث » بلا ملاحظة الآثار المترتبة على المشتري من جدارة تصرفه في الشيء وهيبته ورهنه وبيعه وإيجاره . (ولو كانت) هذه الأحكام الوضعية (منزعة عنها) أي عن التكاليف (لما كاد يصح اعتبارها) أي اعتبار هذه الاحكام الوضعية (إلا بملاحظتها) أي ملاحظة التكاليف ، فإذا أردنا أن ننزع الملكية عن شيء لم يكف ملاحظة قول البائع « بعث » ، بل اللازم ملاحظة انه يجوز للمشتري التصرف فيه (وللزم) من كون هذه العناوين منزعة من الآثار لا من انشائها (أن لا يقع ما قصد ووقع ما لم

يقصد ، كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها فلا ينتزع الملكية عن اباحة التصرفات ولا الزوجية من جواز الوطى وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والايقاعات . فانقدح بذلك ان مثل هذه

يقصد) إذ اللازم أن لا ترتب هذه العناوين على انشائها - مع انه المقصود - فلم يقع ما قصد ، وان ترتب الآثار على الانشاء - مع انه ليس بمقصود - فوقع ما لم يقصد .

والحاصل ان غرض القائل « بت » ترتب الملك لا ترتب الآثار ، فإذا ترتبت الآثار على « بت » دون « الملك » فقد وقع ما لم يقصد وقصد ما لم يقع ، وذلك محال إذ الامور القصدية لا بد وأن ترتب على القصد وإلا لزم تخلف المعلوم عن العلة .

وقد يستدل لكون هذه العناوين ليست منتزعة من الاحكام التكليفية وإنها هي مستقلة بانشائها وان الاحكام التكليفية مترتبة عليها ، بأنه لو كانت هذه العناوين من آثار التكليف لزم أن تنتزع الملكية من اباحة جميع التصرفات ، فلو أباح زيد لمحمد جميع التصرفات في كتابه لزم أن تنتزع الملكية لهذا الكتاب بالنسبة الى محمد مع انه ليس كذلك ، إذ لا يسمى الكتاب ملكاً لمحمد .

والى هذا أشار بقوله : (كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها) أي هذه العناوين (عن مجرد التكليف في موردها) أي في مورد هذه العناوين (فلا ينتزع الملكية عن اباحة التصرفات ولا الزوجية من جواز الوطى) ولا الرقية من صحة الأمر والنهي (وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والايقاعات) لكن لا يخفى ما في ذلك أيضاً .

وعلى كل (فانقدح بذلك) الذي ذكرنا من كون هذه الاحكام الوضعية معمولة بانشائها لا انها معمولة تبعاً لانشاء التكليف في موردها (ان مثل هذه

الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها يصح انتزاعها بمجرد انشائها كالتكليف ، لا مجعولة ببعه ومنزعة عنه .

(وهم ودفع) أما الوهم : فهو ان الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والانشاء التي تكون من خارج المحمول ،

الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها يصح انتزاعها بمجرد انشائها كالتكليف) الذي ينشأ بنفسه ، فكما ينشئ المولى الوجوب والتحرير كذلك ينشئ الحجية والقضاء ، و (لا) تكون الاحكام الوضعية (مجعولة ببعه) أي تبع التكليف (ومنزعة عنه) والله العالم .

(وهم ودفع)

حاصل الوهم ان الملك من مقولة « الجدة » التي لا تحصل إلا بأسبابها الخاصة فهو مثل التعمم والتقمص له تأصل في الخارج ، فكيف قلتم بأنه من الأمور الجعولية التي توجد بالانشاء ؟ وحاصل الدفع ان للملك اطلاقين : الأول اطلاقه على « الجدة » وهذا ليس بمراد هنا ، الثاني اطلاقه على اختصاص شيء بشيء الذي هو من مقولة الاضافة ، وهذا هو المراد هنا ، فلا ينافي ما ذكرناه هنا ما ذكره أهل العقول .

(أما الوهم : فهو ان الملكية كيف جعلت) في كلامكم (من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والانشاء) حتى انه لو انشأ من بيده السلطة الملك تحقق في الخارج (التي تكون) هذه الاعتبارات (من خارج المحمول) فان المحمول قد يكون بأزائه شيء في الخارج فيسمى المحمول بالضميمة كالسواد والبياض ، وقد لا يكون بأزائه شيء في الخارج فيسمى خارج المحمول ، وقد تقدم في المجلد الأول تفصيله وان السبزواري أشار في منظومته الى ذلك بقوله :

وخارج المحمول من صميمه يفاير المحمول بالضميمه

حيث ليس بجذاتها في الخارج شئ ، وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لا تكاد تكون بهذا السبب بل بأسباب آخر كالتعمم والتقصص والتنعل ، فالحالة الحاصلة منها للانسان هو الملك ، وأين هذه من الحاصل بمجرد انشائه ؟ وأما الدفع : فهو ان الملك يقال بالاشتراك على ذلك ، ويسمى بالجسـدة أيضا واختصاص شئ بشئ خاص ،

وعلى كون تلك الاعتبارات من خارج المحمول بقوله : (حيث ليس بجذاتها في الخارج شئ و) الحال (هي) أي الملكية (إحدى المقولات المحمولات بالضميمة) وإنما سميت بالمحمولات بالضميمة لأنها أشياء منضمة الى المعروضات ، فالسواد مثلا منضم الى الجسم ، ولذا يسمى بالمحمول بالضميمة (التي لا تكاد تكون بهذا السبب) أي ان وجود المحمول بالضميمة لا يكون بالجعل والانشاء ، فكما انه لا يمكن إيجاد السواد بالانشاء كذلك لا يمكن إيجاد الملك بالانشاء (بل) تكون وتوجد (بأسباب) تكوينية (آخر كالتعمم والتقصص والتنعل) فانها من مقولة الملك الذي عرفوه بأنه هيئة تحصل بسبب نسبة الجسم الى ما يلاصق جميعه أو بعضه بحيث ينتقل بانتقاله ، وقد ذكروا ان هذه المقولة قد تكون ذاتية كنسبة إهاب الكبش اليه وقد تكون عرضية كالتعمم والتقصص .

(فالحالة الحاصلة منها للانسان هو الملك) في اصطلاح أهل المعقول (وأين هذه من) ما ذكرتم من تعريف الملك من انه (الحاصل بمجرد انشائه ؟) وهل يمكن انشاء التنعل والتقصص -

(وأما الدفع فهو) ان الملك الذي ذكرنا انه يحصل بالانشاء غير الملك الذي ذكره أهل المعقول ، ذ (ان الملك يقال بالاشتراك على ذلك) المعنى الذي ذكره أهل المعقول (ويسمى بالجدة) مصدر وجد كعدة مصدر وعد (أيضا) أي كما يسمى بالملك ، لأن الشئ يجد هذه الهيئة بواسطة نسبتته الى ما يلاصقه (و) على (اختصاص شئ بشئ خاص) كاختصاص الكتاب بزيد والدار

وهو ناشئ. اما من جهة اسناد وجوده اليه ككون العالم ملصكا للبارى جل ذكره ، أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه ككون الفرس لزيد بركوبه له وسائر تصرفاته فيه . أو من جهة انشائه والعقد مع من اختياره بيده كملك الاراضى والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا وعرفا ، فالملك الذى يسمى بالجدة أيضاً غير الملك الذى هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختيارى كالعقد أو غير اختيارى كالارث ونحوهما من الاسباب الاختيارية وغيرها ، فالتوهم إنما نشأ من اطلاق الملك على مقولة الجدة أيضا .

بعمرو (وهو) أى ان هذا المعنى للملك الذى قصدناه نحن - في قولنا « انه يجعل بالانشاء » - (ناشئ) اما من جهة اسناد وجوده اليه ككون العالم ملصكا للبارى جل ذكره) فإنه حيث أسند وجود العالم اليه تعالى سمي ملصكا له (أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه) أى يستعمل المالك للملكة (ككون الفرس لزيد ب) سبب (ركوبه له وسائر تصرفاته فيه) وهذا يضر جلياً فيما لو تصرف فيه بدون سبق عقد كحيازة المباحات (أو من جهة انشائه) أى الملك (والعقد مع من اختياره بيده) أى مع شخص صاحب سلطة اختيار هذا الملك بيده (كملك الاراضى والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا وعرفا) فإنه ليس بالخلق - كالاول - ولا بالتصرف - كالثانى - فيكون قسماً ثالثاً ، وجميع هذه الاقسام ليست من مقولة « الجدة » .

(فالملك الذى يسمى بالجدة أيضا) المصطلح عند أهل المعقول (غير الملك) الذى هو مقصودنا ونقول بأنه ينشأ بالجمال (الذى هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختيارى كالعقد) والتملك (أو غير اختيارى كالارث ونحوهما) أى نحو العقد والارث (من) سائر (الاسباب الاختيارية وغيرها ف) إذا عرفت ما ذكرناه تعرف بأن (التوهم إنما نشأ من اطلاق الملك على مقولة الجدة أيضا) كما يطلق على هذا الاختصاص الناشئ من الخلق والتصرف والعقد

والغفلة عن انه بالاشترارك بينه وبين الاختصاص الخاص والاضافة الخاصة الاشراقية كملكه تعالى للعالم أو المقولية كملك غيره لشيء بسبب : من تصرف واستعمال ، أو ارث ، أو عقد ، أو غيرهما من الاعمال ، فيكون شيء ملكا لاحد بمعنى ولاخر بالمعنى الآخر - فتدبر . إذا عرفت اختلاف الوضع في الجمل

(والغفلة عن) أى مرادنا من كون الملك قابلا للجمل المعنى الثاني لا المعنى الأول المعقولي ، ذ (انه) أى الملك يقال (بالاشترارك بينه) أى بين الملك بمعنى الجدة (وبين الاختصاص الخاص والاضافة الخاصة) بين المالك والمملوك ، سواء كانت على نحو الضافة (الاشراقية) وهي الحاصلة من اشراق المبدأ الاعلى على الموجودات (كملكه تعالى للعالم أو) على نحو الضافة (المقولية) التي هي أحد المقولات العشر ، فان الضافة من المقولات كما لا يخفى (كملك غيره) تعالى (لشيء بسبب : من تصرف ، واستعمال ، أو ارث ، أو عقد ، أو غيرها) أى غير الارث والعقد (من الاعمال) الموجبة للملكية الاختيارية أو الاضطرارية (فيكون شيء ملكا لاحد بمعنى) التصرف والاستعمال (ولاخر بالمعنى الآخر) الذي هو العقد وهكذا بالفسبة الى ملكه سبحانه والملك الذي هو مقولة الجدة (فتدبر) . لعله إشارة الى ان الملك بمعنى الملطة من أقسام الملك بمعنى الجدة ، إذ هو أيضا هيئة إحاطة المالك بالمملوك ولو كانت هيئة واقعية لا خارجية ، كما انه يمكن أن يكون إشارة الى الاشكال في أصل المطلب وان الملك ونحوه من الاحكام الوضعية ليست هي في الحقيقة أشياء في مقابل الاحكام التكليفية وإنما هي عبارة مجملة عن عدة من الاحكام التكليفية .

(إذا عرفت اختلاف) أنحاء (الوضع في) قابلية (الجمل) وعدمها ، وان منها مالا يتطرق اليه الجمل لا استقلالاً ولا تبعاً ، ومنها يتطرق اليه الجمل تبعاً لا استقلالاً ، ومنها يتطرق اليه الجمل بكلا قسميه إلا ان الظاهر انه مجمول استقلالاً

فقد عرفت انه لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف إذا شك في بقاءه على ما كان عليه لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعي، والتكليف وان كان مترتباً عليه إلا انه ليس بترتب شرعي فافهم . وانه لا اشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجملة،

(فقد عرفت انه) في القسم الأول (لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف إذا شك في بقاءه على ما كان عليه) فلو شككنا في بقاء السبب - مثلاً - على سببيته لم يكن لنا أن نستصحبه ، وذلك (لعدم كونه حكماً شرعياً) لما عرفت من أن هذا القسم ليس بمجمول إطلاقاً (ولا يترتب عليه أثر شرعي) فالدلوك ليس بحكم شرعي ولا يترتب عليه أثر شرعي حتى يستصحب سببيته إذا شك في بقاءه سبباً أم ازيل عن السببية ، وقد تقدم كون وجوب المستصحب اما حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي .

(و) ان قلت : هب ان هذا القسم من الحكم الوضعي ليس حكماً شرعياً لكنه يترتب عليه أثر شرعي ، فالدلوك - مثلاً - يترتب عليه وجوب الصلاة ، إذا كان باقياً على سببيته . قلت : كلا فان (التكليف وإن كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي) فان المعلول مترتب على علته تكوينياً لا تشريعاً ، وقد عرفت ان هذه الاشياء تؤثر في المعلول بما لها من خصوصيات كامنة فيها من غير دخل للتشريع فيها أصلاً (فافهم) لعله إشارة الى أنه لو تم هذا لاشكل في استصحاب عامة الموضوعات الشرعية ، فان ترتب التكليف عليها ليس إلا لخصوصية ذاتية فيها .

على أنه يمكن أن يقال : بعدم تسليم كون السبب ونحوه حقيقياً بل هو أمر صوري ، وإنما العلة إرادة الشارع ، فليس ترتب الصلاة على الدلوك مثلاً من قبيل ترتب المعلول على العلة (وانه لا إشكال) في القسم الثالث - وهو ما يمكن جعله تبعاً واستقلالاً - فلا شبهة (في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجملة)

حيث أنه كالتكليف ، وكذا ما كان مجعولا بالتبع ، فان أمر وضعه ورفعـه بيد الشارع ولو يتبع منشأ انتزاعه ، وعدم تسميته حكماً شرعياً - لو سلم - غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً . نعم

والانشاء كالزوجية والملكية (حيث أنه) أي هذا القسم (كالتكليف) فكما يجري الاستصحاب في الوجوب كذلك يجري الاستصحاب في الزوجية ، لان كلا منهما حكم مجعول شرعي .

(وكذا) لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثاني ، وهو ما يمكن جملة تبعاً لا استقلالاً ، فـ (ما كان مجعولاً بالتبع) كالجزمية إذا شك في بقائها وزوالها يستصحب بقاؤها (فان أمر وضعه ورفعـه بيد الشارع) أما في القسم الثالث فواضح .

وأما في القسم الثاني فلما أشار إليه بقوله : (ولو يتبع منشأ انتزاعه) فان كون الأمر بالمركب بيد الشارع كاف في كون الجزئية بيد الشارع ، فإذا كان بيد الشارع وضعه ورفعـه جرى الاستصحاب فيه .

(و) ان قلت : كيف يجري الاستصحاب في هذه الامور والحال ان الاستصحاب لا يجري إلا في الحكم الشرعي ؟ قلت : (عدم تسميته حكماً شرعياً - لو سلم -) عدم التسمية ، ولم نقل بأنه يسمى حكماً شرعياً ، إذ الحكم الشرعي أهم من التكليفي والوضعي ، فيكون مريم زوجة جواد حكم شرعي ، كما ان وجوب الصلاة حكم شرعي (غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً) ولا دليل على لزوم تسمية المستصحب حكماً شرعياً ، وإنما الدليل على لزوم أن تناله يد الجعل ، وهو موجود في الاحكام الوضعية .

(نعم) إذا كان هناك استصحاب حاكم على هذا الاستصحاب في القسم الثاني لم يجر الاستصحاب المسببي لجريان الاستصحاب السببي ، لما يأتي من أنه إذا كان هناك استصحاب سببي واستصحاب مسببي لم يجر الثاني في صورة جريان الأول

لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه ، فافهم . ثم ان ههنا تنبيهات :

(الأول) انه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين ، فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلا ، ولو فرض انه يشك لو التفت ،

فلو كان هناك ماء مستصحب الكرية وكانت يدي نجسة فغسلتها بذلك الماء لم يجر استصحاب نجاسة اليد ، لان استصحاب الكرية في الماء حاكم عليه - كما سيأتي انشاء الله تعالى - فـ (لا مجال لاستصحابه) أي استصحاب القسم الثاني وهو المجهول تبعاً (لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه) فاذا شككنا في جزئية المورة للصلاة بعدما كنا متيقنين بها لم يجر استصحاب الجزئية لان استصحاب وجوب الصلاة حاكم عليه وبهذا الاستصحاب تثبت الجزئية بدون حاجة الى استصحاب جديد لها (فافهم) لعله إشارة الى أنه ربما لا يجري الاستصحاب السببي لوجود معارض أو نحوه ، فيجري الاستصحاب المسببي ، فلا وجه لاطلاق القول : بأنه لا مجال لاستصحابه والله العالم . هذا تمام الكلام في أصل الاستصحاب .

(ثم ان ههنا) في باب الاستصحاب (تنبيهات) أربعة عشر :

التنبيه (الأول)

في اعتبار فعلية اليقين والشك في جريان الاستصحاب وما يترتب على ذلك من الثمرة (انه يعتبر في) جريان (الاستصحاب فعلية الشك واليقين) بأن يكون المكلف شاكاً فعلاً بالنسبة الى الحال - ومتيقناً فعلاً - بالنسبة الى السابق ، كما لو علمت الآن بأن زيداً كان عادلاً يوم الجمعة وشككت الآن في بقاء عدالته الى هذا اليوم - وهو يوم السبت - فانه تستصحب العدالة لفعلية الشك واليقين (فلا استصحاب مع الغفلة) عن متعلق الشك واليقين (لعدم الشك فعلاً ولو فرض انه يشك لو التفت) قوله « وله فرض » وصلية

ضرورة ان الاستصحاب وظيفة الشاك ولا شك مع الغفلة أصلاً ، فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى ثم شك في انه تطهر قبل الصلاة لقاعدة الفراغ ،

وإنما قلنا باشتراط فعلية الشك واليقين في جريان الاستصحاب لـ (ضرورة ان الاستصحاب وظيفة الشاك) لأنه (ع) قال : « لا تمقض اليقين بالشك » فلا بد من أن يكون هناك شك فعلي (ولا شك مع الغفلة أصلاً) والقول بأن الشك أعم من الفعلي والتقديري خلاف الظاهر ، فان قولنا « فلان شاك » ينصرف منه الشك فعلاً لا أنه لو التفت لكان شاكاً .

إذا عرفت ذلك قلنا : إن الشخص إذا صلى غافلاً عن الطهارة ثم بعد الصلاة شك في أنه هل كان متطهراً حال الصلاة أم لا ، وقد كان قبل الصلاة أحدث لكنه يحتمل انه قد توضأ قبل الصلاة بعد الحدث ، كانت قاعدة الفراغ محكمة وحكم بصحة صلاته ، لأنه حيث كان غافلاً عن الطهارة قبل الصلاة لم يكن يجري بالنسبة اليه استصحاب الحدث ، أما إذا تيقن بالحدث وشك في الطهارة ثم غفل ثم صلى ثم التفت بعد الصلاة حكم ببطان صلاته ، لانه بمجرد التفاته - قبل الصلاة - الى حاله شك في الطهارة واستصحاب الحدث ، فدخل في الصلاة وهو مستصحب الحدث ، فكانت صلاته باطلة ، إذ لا مجال لقاعدة الفراغ بعد الصلاة فيما كان قبل الصلاة قاطعاً بالحدث أو مستصحب الحدث .

وعلى هذا (فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى ثم) بعد الصلاة توجه الى حالته و (شك في أنه) هل (تطهر قبل الصلاة) بعد الحدث أم لم يتطهر ، فانه حيث لا يعلم بكونه كان محدثاً حالة الصلاة - لاحتماله التوضي - بعد الحدث - .

وحيث لا يجري بالنسبة اليه استصحاب الحدث - لانه كان غافلاً عن حاله قبل أن يشرع في الصلاة - حكم بصحة صلاته (لقاعدة الفراغ) التي لا حاكم عليها

بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل وصلى ، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي . لا يقال : نعم ، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعدما التفت بعدها يقتضى أيضاً فسادها ، فانه يقال : نعم لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على اصاله فسادها .

(بخلاف من) أحدث ثم (التفت قبلها) أي قبل الصلاة (وشك) في أنه هل توضأ أم لا (ثم غفل) عن استصحابه للحدث (وصلى) ثم التفت بعد الصلاة (فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك) بخلاف من احتمال انه تطهر بعد الشك قبل الصلاة ، إذ يجري بالنسبة اليه قاعدة الفراغ أيضاً .

وإن قلنا بعدم جريان القاعدة بالنسبة الى من أحدث ثم شك ثم صلى وقد قطع انه بين شكه وصلاته لم يتطهر (لكونه محدثاً قبلها) أي قبل الصلاة (بحكم الاستصحاب) السابق على الصلاة (مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي) . (لا يقال :) ما ذكرتم من صحة الصلاة في صورة كونه غافلاً عن الحدث قبل الصلاة (نعم) صحيح من جهة عدم استصحاب الحدث قبل الصلاة (ولكن) لا تتم الصحة من جهة أخرى ، إذ (استصحاب الحدث في حال الصلاة بعدما التفت بعدها) أي بعد الصلاة (يقتضى أيضاً فسادها) فانه لم يكن مستصحاب الحدث قبل الصلاة ، لكن بعد الصلاة لما التفت شك في أنه هل تطهر أم لا ، فاستصحاب الحدث قاض بانه لم يتطهر . ومنه يعلم انه دخل في الصلاة بلا طهارة فاللازم أن يحكم بفساد صلاته ، للاستصحاب المتأخر عن الصلاة - وان لم يجز الاستصحاب قبل الصلاة لما ذكرتم من الغفلة - .

(فانه يقال : نعم) مقتضى استصحاب بعد الصلاة الفساد (لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها) أي صحة الصلاة (المقدمة على اصاله فسادها) ولذا

(الثاني) انه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وان لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعا أو عقلا ، اشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين ، وانه لا بد منه ،

يحكم بصحة الصلاة السابقة وان حكم بأنه يلزم التطهر للصلاة اللاحقة . ولا يستشكل بأنه كيف يمكن ذلك ، فان كان متطهراً صح الدخول في الصلاة اللاحقة ، وان لم يكن متطهراً لم تصح الصلاة السابقة ، فكيف يمكن التفكيك بينهما؟ لانه يجب عن ذلك بأنه تفكيك حسب الدليل ولا بأس به ، فهو كدرهمي الودعي الذي ضاع أحدها وكأقارين من شخص واحد لشخصين بشيء واحد وهكذا .

التفسيه (الثاني)

إذا قامت اماره على حكم ولم يكن للامارة اطلاق بحيث يشمل الزمان الثاني ، فهل يصح الرجوع في الزمان الثاني الى الاستصحاب لاثبات الحكم أم لا ؟ كما لو قام الدليل على وجوب الدعاء عند هلال رمضان ثم شك في انسحاب الحكم في كل أول شهر ولم يكن للدليل اطلاق ، فان وجوب الدعاء عند الرؤية في رمضان غير ثابت واقعاً وإنما قام الدليل عليه فقط ، فنشك في أنه هل هذا الوجوب باق على تقدير ثبوته واقعاً أم لا (انه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وان لم يحرز ثبوته) سابقاً (فيما رتب عليه أثر شرعا أو عقلا) فانه على تقدير ثبوت الدعاء واقعاً كان الوجوب سابقاً ثابتاً ، فهل هذا باق - الى أول شوال مثلاً - أم لا ؟ وقوله « فيما » متعلق بقوله « صحة الاستصحاب » أي هل يصح الاستصحاب في الشيء الذي رتب عليه أثر إذا كان على تقدير ، وقوله « شرعا » بالنسبة الى استصحاب الموضوع ، وقوله « عقلا » بالنسبة الى استصحاب الحكم .

(اشكال) مرتبط بقوله هل يكفي ، ووجه الاشكال ما بينه بقوله : (من عدم إحراز الثبوت) سابقاً (فلا يقين و) الحال (انه لا بد منه) لأن ركني الاستصحاب اليقين السابق والشك اللاحق ، فإذا زال أحد الركنين انتفى الاستصحاب

بل ولا شك فانه على تقدير لم يثبت ، ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل ان التعبد والتزويل شرعا إنما هو في البقاء لا في الحدوث ، فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير ، فيترتب عليه الأثر فعلا فيما كان هناك اثر ، وهذا هو الأظهر .

(بل ولا شك) لاحقاً (فانه) أي الشك (على تقدير لم يثبت) ذلك التقدير . والحاصل انه لو كان هناك شيء محقق ثم شك فيه قام ركنا الاستصحاب ، أما في المقام فان اليقين السابق تقديري لا موجود واقعاً ، وإذا انتفى اليقين السابق ينتفي الشك اللاحق ، إذ لا يشك فيما لا وجود له . وعلى هذا فلا يصح مثل هذا الاستصحاب .

هذا كله وجه عدم جريان الاستصحاب ، وأما وجه جريان الاستصحاب فقد بينه بقوله : (ومن ان اعتبار اليقين) السابق في الاستصحاب (إنما هو لأجل ان التعبد والتزويل شرعا إنما هو في البقاء لا في الحدوث) فلا بد من اتيان اليقين في كيان الدليل توصلنا الى افهام هذا الأمر ، لا ان اليقين له موضوعية حتى يلزم وجوده سابقاً (فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت) بأنه لو كان سابقاً يقين لشككنا فيه الآن (فيتعبد به) أي باليقين (على هذا التقدير) أي تقدير ثبوته (فيترتب عليه الأثر فعلا فيما كان هناك أثر) .

والحاصل ان أدلة الاستصحاب تفيد الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه ، ومن المعلوم ان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها ، فيصح أن يقال : « لو كان لارحم ولد فأنا أول العابدين » فكيف يمكن الثبوت ، فإذا ثبتت الملازمة بسبب الاستصحاب ودل الدليل على الثبوت دل على البقاء ، فان الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر (وهذا) القول أعني جريان الاستصحاب (هو الأظهر) .

إذا عرفت ذلك نقول : إذا قامت الامارة على حكم ولم يكن للامارة اطلاق يشمل الثبوت والبقاء ، ثم شككنا في بقاء ذلك الحكم فربما اشكل في صحة استصحاب

وبه يمكن أن يذب عما في استصحاب الاحكام التي قامت الامارات المعتبرة على مجرد ثبوتها وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الاشكال بأنه لا يقين بالحكم الواقعي ولا يكون هناك حكم آخر فعلي، بناءً على ما هو التحقيق من أن قضية حجية الامارة ليست إلا تنجز التكليف مع الاصابة والمعذر مع المخالفة،

ذلك الحكم من جهة أن لا يقين سابق بالحكم حتى يستصحب: أما عدم اليقين الواقعي فليداهة انا لا نعلم بالحكم الواقعي بمجرد قيام الامارة فانها تورث الظن بالواقع لا اليقين به، وأما عدم اليقين بالحكم الظاهري فلأن الامارات - على ما عرفت في بعض المباحث السابقة - لا توجب اكثر من التمجيز والاعذار، فلو قام دليل على وجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان وشككنا في امتداد الوجوب رأس كل شهر لم نعلم بالحكم الواقعي ولا الحكم الظاهري، إذ الدليل إنما ينجز على تقدير المصادفة لا انه ينفشاً حكماً ظاهرياً، فكيف يمكن استصحاب الحكم؟

والجواب انه يمكن اثبات ذلك الحكم بنحو الاستصحاب التقديري، والى هذا أشار بقوله: «وبه» أي بما ذكرنا من جريان الاستصحاب (يمكن أن يذب) ويدفع «عما في استصحاب الاحكام التي قامت الامارات المعتبرة على مجرد ثبوتها» أي ثبوت تلك الاحكام «وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الاشكال» بيان قوله: «عما».

والاشكال هو ما أشار اليه بقوله: «بأنه لا يقين بالحكم الواقعي» إذ الامارة لا تثبت الحكم الواقعي «ولا يكون هناك حكم آخر فعلي» ظاهري «بناءً على ما هو التحقيق» هذا وجه عدم الحكم الظاهري «من أن قضية حجية الامارة ليست إلا تنجز التكليف مع الاصابة» بأن كانت مطابقة للواقع «والمعذر مع المخالفة» بأن كانت مخالفة للواقع.

وقد علق المصنف على هنا بقوله: «وأما بناءً على ما هو المشهور من كون

كما هو قضية الحججة المتبصرة عقلا كالقطع والظن في حال الانسداد على الحكومة ، لا انشاء احكام فعلية شرعية ظاهرية ، كما هو ظاهر الاصحاب ، ووجه الذب بذلك ان الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء ، فتكون الحججة على ثبوته حجة على بقاءه تعبداً للملازمة بينه

مؤديات الامارات أحكاماً ظاهرية شرعية - كما اشتهر ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم - إذ الحكم الظاهري قطعي ، فالاستصحاب جار لان الحكم الذي أدت اليه الامارة محتمل البقاء ، لامكان اصابتها الواقع وكان مما يبقى والقطع بعدم فعليته حينئذ مع احتمال بقاءه لكونها بسبب دلالة الامارة ، والمفروض عدم دلالتها إلا على ثبوته لا على بقاءه غير ضائر بفعليته الناشئة باستصحابه فلا تغفل - انتهى .

(كما هو) أي التنجيز والاعذار (قضية) أي مقتضى (الحججة المتبصرة عقلا كالقطع) فانه إذا قطع المكلف بحكم فلا يوجب قطعه هذا انشاء حكم ظاهري ، بل يوجب التنجيز لدى المصادفة والاعذار لدى المخالفة (و) كذا (الظن) المطلق (في حال الانسداد) بناءً (على الحكومة) أي حكومة العقل لا على الكشف ، إذ على الكشف يكون حاله حال سائر الامارات الشرعية .

والحاصل ان الامارة ليست إلا للتنجيز والاعذار ، و (لا) يكون مقتضاها (انشاء احكام فعلية شرعية ظاهرية ، كما هو ظاهر الاصحاب) حتى يستصحب ذاك الحكم الظاهري .

هذا حاصل الاشكال في استصحاب مؤديات الامارات (ووجه الذب بذلك) الذي ذكرناه في أول التنبيه (ان الحكم الواقعي) - كوجوب الدماء عندالرؤية - (الذي هو مؤدى الطريق) كخبر زرارة الذي قام عليه (حينئذ) أي حين الشك (محكوم بالبقاء ، فتكون الحججة على ثبوته) أي ثبوت ذلك الحكم (حجة على بقاءه تعبداً) وان لم نعلم ببقائه واقماً ، بل لم نعلم بثبوته الواقعي أصلاً ، وانما كانت الحججة على ثبوته حجة على بقاءه (للملازمة بينه) أي بين

وبين ثبوته واقعاً، ان قلت : كيف وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الاخبار ولا يقين في فرض تقدير الثبوت. قلت : نعم ولكن الظاهر انه أخذ كشفاً عنه ومرآناً لثبوته ليكون التعبد في بقاءه ، والتعبد مع فرض ثبوته انما يكون في بقاءه - فافهم

البقاء (وبين ثبوته واقعاً) .

والحاصل هنا دليلان : دليل يقول كلما ثبت دام « هو الاستصحاب » ، ودليل يقول هذا الحكم ثابت « هو خبر زرارة » ، فاذا جمعنا هذين الدليلين انتج بقاء وجوب الدماء .

وان شئت قلت : قيام الخبر على وجوب الدماء برفع عذرية الجهل وينجز الواقع على تقدير الاصابة ، فيأتي دور دليل الاستصحاب ليقول لو كان الحكم ثابتاً واقعاً لكان منجزاً عليك فتجب عليك الموافقة حتى تحتز عن احتمال العقاب المنجز .

(ان قلت : كيف) يجري الاستصحاب ويثبت به الحكم والحال انه لم يتم ركضه وهو اليقين السابق ؟ (و) ذلك لأنه (قد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الاخبار) في دليل الاستصحاب (ولا يقين في فرض تقدير الثبوت) إذ لو فرض الحكم الواقعي ثابتاً لم يكن لنا يقين به ، فان الدليل لا يثبت أكثر من التمييز والاعذار .

(قلت : نعم) لا يقين سابقاً كما ذكرتم (ولكن الظاهر) كون أخذ اليقين من باب المرآت الى الثبوت والحدوث حتى يرد التعبد على البقاء ، وهي على تقدير ثبوته واقعاً في الآن الأول يكون بقاءه مورداً للتعبد ، فـ (انه) أي اليقين (أخذ كشفاً عنه) أي لأجل الكشف عن الواقع (ومرآناً لثبوته ليكون التعبد في بقاءه) لا أن لليقين موضوعية حتى إذا لم يكن في السابق لم يصح الاستصحاب اللاحق (والتعبد مع فرض ثبوته) أي ثبوت الواقع (إننا يكون) ذلك التعبد (في بقاءه - فافهم) لعله إشارة الى أن كون اليقين أخذ مرآناً خلاف

(الثالث)

الظاهر ، فالوجه في الدفع ان المؤدى للامارة منزل منزلة الواقع ، ولذا يصح استصحابه .

ثم لا يخفى ان ما ذكره المصنف « ره » في هذا التنبيه غير ما ذكره في الاستصحاب التعليق الآتي في التنبيه الخامس ، فان هذا التنبيه متعرض لما لا يقين به سابقاً ، والآتي متعرض لما يكون اليقين التعليق موجود سابقاً .

التنبيه (الثالث)

في أقسام الاستصحاب الكلي ، وهو على ثلاثة أقسام :

« الأول » - أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد خاص ثم يشك في زوال الكلي للشك في زوال الفرد ، كما لو كان المولى أمر بالبقاء في الدار ما دام فيها شخص ثم دخل زيد وبعد مدة شك العبد في أنه هل خرج أم لا ، فانه يستصحب بقاء الشخص في الدار لأنه علم بالكلي وشك في زواله فيستصحب بقاءه . ولا يخفى انه كما يجري في المقام استصحاب الكلي يجري استصحاب الفرد أيضاً فيما لو رتب عليه أثر شرعي .

« الثاني » - أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد لكن يشك في أن هذا الفرد طويل العمر أم قصيره بحيث لا يبقى الى هذا الزمان ، كما لو أمر عبده بالبقاء في الحمام ما دام فيه انسان ودخل انسان يشك كونه زيداً الذي يبقى في الحمام ثلاث ساعات أم عمراً الذي لا يبقى اكثر من ساعة ، فبعد ساعتين يشك في بقاء الانسان في الحمام ، وهنا يجري استصحاب الكلي لأنه علم بوجوده وشك في زواله ، وان لم يجر استصحاب الفرد لانه لم يعلم بوجود هذا الفرد الخاص - وهو زيد .

« الثالث » - أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد ويتيقن بزواله بزوال ذلك الفرد ، ولكنه يحتمل في أنه حدث فرد جديد مقارناً لذهاب الفرد الأول أو في حال كون الفرد الأول موجوداً ، كما لو علم بدخول إنسان في الحمام وعلم بخروجه

انه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الاحكام أو ما يشترك بين الاثنين منها أو الأزيد من أمر عام ، فان كان الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه وارتفاعه كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام ، وان كان الشك فيه

واحتمل انه مقارناً لخروجه أو قبل خروجه دخل إنسان آخر مما يبقى معه الكلي ولذا يحتمل بقاء الكلي ، وفي جريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلي خلاف : فبعضهم يرون جريانه لانه تيقن بوجود الكلي وشك في زواله فالاصل يقتضي بقاءه ، والعلم بخروج الفرد الأول غير ضار بعد الشك في بقاء الكلي لاحتمال تقومه بفرد آخر ، وبعضهم يرون عدم جريان الاستصحاب ، لأن الحصة من الكلي التي وجدت في ضمن الفرد السابق متيقن الزوال وغير تلك الحصة مشكوك الحدوث ، ولذا فلا مجال للاستصحاب .

إذا عرفت ذلك قلنا : (انه لا فرق في المتيقن السابق) الذي يجري فيه الاستصحاب (وبين أن يكون خصوص أحد الاحكام) كما لو علم سابقاً بوجود الدعاء عند رؤية الهلال ثم شك في بقاء الوجوب (أو ما يشترك بين الاثنين منها) أي من الاحكام (أو الأزيد من أمر عام) بيان « ما » كما لو علم سابقاً بأنه توجه اليه إزام إما بالفعل أو بالترك وشك في بقاءه ، أو علم سابقاً بتوجيه تكليف اليه إزام أو ترغيب مما يشترك بين الوجوب والحزمة والاستصحاب (فان كان الشك في بقاء ذاك العام) هذا إشارة الى القسم الأول (من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان) العام (في ضمنه و) في (ارتفاعه) بأن شك في بقاء الانسان من جهة الشك في بقاء زيد وخروجه (كان استصحابه) أي استصحاب العام (كاستصحابه) أي كاستصحاب الخاص (بلا كلام) فيجري كل منهما . (وان كان الشك فيه) أي في بقاء ذاك العام ، وهذا إشارة الى القسم

من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه بينما هو باق أو مرتفع قطعاً ،
فكذا لا إشكال في استصحابه ، فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلاً أو
شراً من أحكامه ولوازمه ، وتردد ذلك الخاص - الذي يكون الكلي موجوداً
في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث
المحكوم بعدم حدوثه - غير ضائر بالاستصحاب الكلي

الثاني (من جهة تردد الخاص الذي) كان العام (في ضمنه بينما هو باق أو مرتفع
قطعاً) كما لو تردد بين زيد الباقي قطعاً وبين عمرو الخارج قطعاً (فكذا لا إشكال
في استصحابه) أي استصحاب العام (فيترتب عليه) أي على هذا البقاء
الاستصحابي (كافة ما يترتب عليه عقلاً أو شراً) وليس المراد من قوله «عقلاً»
اللوازم العقلية ، بل الآثار العقلية كوجوب الامتثال ونحوه . وقد يقال : ان عقلاً
بالنسبة الى استصحاب الحكم وشراً بالنسبة الى استصحاب الموضوع (من أحكامه
ولوازمه) الشرعية لا العقلية والعادية ، لما سيأتى من عدم ترتب الاثر غير الشرعي
على الاستصحاب . وقوله « من » بيان لقوله « ما » .

(و) ان قلت : كيف يجري الاستصحاب في هذا القسم الثاني مع ان
أركان الاستصحاب غير تام فيه ، إذ « زيد » الطويل غير معلوم الحدوث و « عمرو »
القصير - لو كان - فهو معلوم الارتفاع ، فعلى أحد التقديرين ليس يقين سابق ،
وعلى التقدير الآخر ليس شك لاحق ؟

قلت : (تردد ذلك الخاص - الذي يكون الكلي موجوداً في ضمنه و)
الذي (يكون وجوده) أي الكلي (بعين وجوده -) أي الخاص (بين متيقن
الارتفاع) وهو عمرو - مثلاً - (ومشكوك الحدوث) وهو زيد مثلاً (المحكوم
بعدم حدوثه) لانه إذا شك في حدوث زيد - الطويل - كان الاصل عدم حدوثه
(غير ضائر بالاستصحاب الكلي) إذ الكلي بوصف الكلية متيقن حدوثه مشكوك
بقاؤه فيتم فيه ركنا الاستصحاب ، وان كان ركنا الاستصحاب بالنسبة الى الخاصين

المتحقق في ضمنه مع عدم اخلاله باليقين والشك في حدوثه وبقائه ، وإنما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مردداً بينهما لاخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب كما لا يخفى . نعم يجب رعاية التكاليف المعلومة اجمالاً المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف في البين ، و

غير تام ، لعدم يقين سابق بوجود زيد وعدم شك لاحق في وجود عمرو ، فالاستصحاب السكلي (المتحقق في ضمنه) أي ضمن الخاص لا يضر به تردد الخاص (مع عدم اخلاله) أي التردد (باليقين والشك في حدوثه وبقائه) فانا نتيقن بحدوث السكلي ونشك في بقاءه فيتم فيه ركنا الاستصحاب (وإنما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره) أي أمر الخاص (مردداً بينهما) إذ لا يقين بالفرد الطويل ولا شك بالنسبة الى الفرد القصير ، فاذا كان حكم مرتباً على زيد أو عمرو لم يصح ترتيبه فعلاً لعدم صحة الاستصحاب بالنسبة الى أحدهما (لاخلاله) علة قوله «ضائراً» أي اخلال التردد (باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب) .

وإنما لم يذكر الشك لأن الفرد الذي يدوم هو زيد ولا يقين سابق به ، وأما الفرد الذي لا يدوم وهو عمرو لا يهم المستصحب (كما لا يخفى) لكن عدم جريان الاستصحاب بالنسبة الى الخاص إنما هو فيما لو كان لأحدهما حكم خاص .

(نعم يجب رعاية التكاليف المستزمنة اجمالاً المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف في البين) كما لو أمر المولى ببقائه في الحمام ما دام فيه انسان ، وأمر باعطاء خبز الفقير ان جاء الى الحمام ، واعطاء درهم له ان جاء عمرو ، فانه وإن لم يصح استصحاب أحدهما لكنه يجب عليه اعطاء الخبز والدراهم للعلم الاجمالي .

(و) إذ قد فرغنا من الجواب عن الاشكال الاول في استصحاب السكلي في القسم الثاني نقول : قد اشكل على هذا الاستصحاب باشكال آخر ، وهو أن الشك في

توهم كون الشك في بقاء الكلي الذي في ضمن ذلك المردد مسبباً عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه المعلوم بعدم الحدوث باصالة عدمه فاسد قطعاً ، لعدم كون بقاءه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه ، بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذلك المتيقن

بقاء الكلي مسبب عن الشك في وجود « زيد » الطويل ، لكن الأصل عدم وجود زيد فلا مجال لاستصحاب الكلي ، إذ الأصل الجارى في السبب مقدم على الاصل الجارى في المسبب .

والى هذا أشار بقوله : و (توهم كون الشك في بقاء الكلي الذي في ضمن ذلك) الفرد (المردد) بين الطويل والقصير (مسبباً عن الشك في حدوث الخاص) الطويل (المشكوك حدوثه) لأن شكنا في بقاء الانسان من جهة شكنا في وجود زيد (المعلوم) هذا الخاص الطويل (بعدم الحدوث بـ) سبب جريان (اصالة عدمه) فاذا انتفى الخاص الطويل بالأصل انتفى الشك في بقاء الكلي ، فلا مجال لاستصحاب الكلي .

لكن هذا التوهم (فاسد قطعاً) لما يرد عليه من اشكالات ثلاث :
« الاول » - ان السببي والمسببي هو الاول كان المسبب وجوداً وعدمياً منوطاً بالسبب ، كطهارة اليد التي غسلها بقاء مشكوك السكرية مسبوق بكونه كراً ، فان وجود الطهارة لليد وعدمها منوط بالسكرية وعدمها ، وذلك بخلاف ما نحن فيه ، فان بقاء الكلي مسبب عن كون الحادث هو الفرد الطويل وارتفاعه مسبب عن كون الحادث هو الفرد القصير ، ومن المعلوم انه لا أصل يمين الفرد الحادث وانه طويل أو قصير حتى يكون ذلك الأصل سبباً واستصحاب الكلي مسبباً ، فلا أصل سببي ومسببي في البين (لعدم كون بقاءه) أي الكلي (وارتفاعه من لوازم حدوثه) أي حدوث الفرد الطويل (وعدم حدوثه بل) كل من بقاء الكلي وارتفاعه يترتب على أحد أمرين ، فارتفاعه (من لوازم كون الحادث المتيقن ذلك) الفرد القصير (المتيقن

الارتفاع أو البقاء ، مع ان بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه ، لا انه من لوازمه . على انه لو سلم انه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً ، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً . وأما إذا كان الشك في بقائه من جهة الشك في

الارتفاع) وبقاؤه من لوازم كون الحادث المتيقن ذاك الفرد المتيقن البقاء ، واليه أشار بقوله : (أو البقاء) .

« الثاني » - ان بقاء الكلي ليس مسبباً عن بقاء الفرد الطويل حتى يكون من باب السببي والمسببي ، بل بقاء الكلي عين بقاء ذلك ، واليه أشار بقوله : (مع ان بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي) كان الكلي (في ضمنه) أى ضمن ذلك الخاص (لا انه) أى بقاء الكلي (من لوازمه) أى من لوازم بقاء الخاص .

« الثالث » - انه لو سلمنا كون بقاء الكلي من لوازم حدوث الفرد ، لكن الاستصحاب في السبب لا يرفع الاستصحاب في المسبب ، إذ اللزوم عقلي ، وفي اللزوم العقلي لا يكون الاصل الجاري في السبب حاكماً على الاصل الجاري في المسبب ، واليه أشار بقوله : (على انه لو سلم انه) أى بقاء الكلي (من لوازم حدوث) الفرد الطويل (المشكوك) حدوثه (فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً) إذ العقل هو الحاكم ببقاء الكلي عند بقاء الفرد الطويل - لا الشرع - (ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث) للفرد الطويل (إلا ما هو من لوازمه واحكامه شرعاً) كما لو نذر بأن يتصدق بدينار إذا لم يأت زيد الى الحمام ، إذ الاصل لا يثبت اللوازم العقلية والعادية وإنما يثبت اللوازم الشرعية كما سيأتي .

هذا تمام الكلام في القسم الثاني من أقسام الاستصحاب الكلي (وأما) القسم الثالث ، وهو ما (إذا كان الشك في بقائه) أى بقاء الكلي (من جهة الشك في

قيام خاص اخر في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ، ففي استصحابه اشكال أظهره عدم جريانه ، فان وجود الطبيعي وان كان بوجود فرده إلا ان وجوده في ضمن المتعدد من افراده ليس من نحو وجود واحد له ، بل متعدد حسب تعددها ، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده ، وان شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه

قيام خاص اخر في مقام ذلك الخاص (الاول) (الذي كان) الكلي (في ضمنه) أي في ضمن ذلك الخاص ، كما إذا شك في دخول عمرو للدار مقارناً لخروج زيد منها (بعد القطع بارتفاعه) أي ارتفاع الخاص الاول (في استصحابه) أي الكلي (اشكال) من انه علم بوجود الكلي وشك في ارتفاعه - وان قطع بارتفاع فرده الاول - فقد تم ركنا الاستصحاب وهو اليقين السابق والشك اللاحق ، ومن انه حيث علم بارتفاع الفرد الاول فقد علم بارتفاع الحصة المتبقية من الكلي والحصة الاخرى مشكوكة الحدوث ، فلا مجال للاستصحاب .

وهذا هو المختار ، ولذا قال : (اظهره عدم جريانه) أي جريان الاستصحاب الكلي (فان وجود) الكلي (الطبيعي وان كان بوجود فرده) كما حقق في المنطق ، ولذا قال في التهذيب : « والحق ان وجود الطبيعي بمعنى وجود افراده » (إلا ان وجوده) أي الطبيعي (في ضمن المتعدد من افراده) كزيد وعمرو وبكر (ليس من نحو وجود واحد له) أي للطبيعي (بل متعدد) وجود الطبيعي (حسب تعددها) أي تعدد الافراد .

(فلو قطع) الشخص (بارتفاع ما علم وجوده منها) كما لو علم بخروج زيد عن الدار (لقطع بارتفاع وجوده) أي وجود الطبيعي (وان شك في وجود فرد آخر) كعمرو (مقارن لوجود ذلك الفرد) المرفوع ، بأن احتمال دخول عمرو الدار قبل خروج زيد منها (أو) مقارن (لارتفاعه) أي ارتفاع الفرد

بنفسه أو بملاكه ، كما إذا شك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث . لا يقال : ان الأمر وان كان كما ذكر إلا انه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب ، وهكذا بين الكراهة والحرمة ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم

الاول ، بأن احتمال دخول عمرو مقارناً لخروج زيد - سواء كان وجود هذا الفرد المحتمل المقارن لزوال الفرد الاول - (بنفسه) بأن كان وجود الحادث مقارناً لوجود الفرد القديم (أو) كان (بملاكه) بأن قارن زوال الفرد الاول الثاني ، فالأقسام ثلاثة : المقارن للارتفاع ، والمقارن للوجود بنفسه ، والمقارن للوجود بملاكه (كما إذا شك في الاستحباب بمد القطع بارتفاع الإيجاب) بحيث كان ذلك الاستحباب الحادث (بملاك مقارن) للوجوب (أو حادث) عند زوال الوجود .

ومن المعلوم انه إذا كان الملاك مقارناً للوجوب كان الاستحباب بنفسه موجوداً حالة الوجوب ، بخلاف ما إذا كان حادثاً . وقد اختلف المعلقون في مراد المصنف « ره » هنا - فراجع .

(لا يقال) : كيف ذكرتم ان الاستحباب فرد جديد ، وجعلتم ذلك من القسم الثالث من استصحاب الكلبي ، والحال انه بعض مراتب الوجوب ، إذ الوجوب شدة الطلب والاستحباب وضعفه ، فالجامع بينهما موجود من أول الامر ، فلا مانع من استصحاب الاستحباب بعد العلم رفع الوجوب ، فـ (ان الامر) في الوجوب والاستحباب (وإن كان كما ذكر) من انها فردان (إلا انه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب ، وهكذا) التفاوت (بين الكراهة والحرمة ليس إلا بشدة الطلب بينهما) أي بين الإيجاب والاستحباب ، وبين الكراهة والحرمة (وضعفه) أي ضعف الطلب (كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم)

غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما لمساواة الاتصال مع الوحدة ، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه لا في حدوث وجود آخر . فانه يقال : الأمر وان كان كذلك الا ان العرف حيث يرى الايجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين لا واحد مختلف الوصف في زمانين لم يكن مجال للاستصحاب ،

بأن جاء الاستحباب بمجرد زوال الوجوب (غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما) أي بين الوجوب والاستحباب والكره والحكمة .

وإنما قلنا : ان الفرق بينهما غير موجب لتعدد الطبيعي (لمساواة الاتصال مع الوحدة) أي ان الوجود المتصل وجود واحد لانه وجودات متعددة ، فالوجوب والاستحباب حيث ان الطلب فيها واحد يكونان شيئاً واحداً (فالشك في التبدل) وهل انه انعدم الوجوب بلا خلف انعدم مع خلف هو الاستحباب (حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه) لفرض ان الطلب في الواجب والمستحب أمر واحد لا متعدد (لا في حدوث وجود آخر) فهو من قبيل تبدل السواد الشديد بالسواد الضعيف ، لا من قبيل تبدل زيد بعمرو وماله وجودان منحازان . وعلى هذا فلا يصح التمثيل للقسم الثالث بالوجوب والاستحباب .

(فانه يقال :) الوجوب والاستحباب وان كانا كما ذكرتم حقيقة إلا أنها متباينان عرفاً ، والمناطق في الاستصحاب وحدة الموضوع عرفاً ، فان (الأمر وان كان كذلك) بأن الاستحباب من مراتب الوجوب والطلب فيها واحد منتهى الأمر بشدة وضعف (إلا ان العرف حيث يرى الايجاب والاستحباب المتبادلين) القائم أحدهما مكان الآخر (فردين متباينين) لا علاقة بينهما أصلاً ، و (لا) يراها (واحداً مختلف الوصف) بالشدة والضعف (في زمانين) زمان الوجوب السابق وزمان الاستحباب اللاحق (لم يكن) جواب قوله « حيث يرى » أو ان العرف حيث يراها اثنين لم يكن (مجال للاستصحاب) وهكذا في السواد الضعيف والشديد

لما مرت الاشارة اليه ويأتى من ان قضية اطلاق اخبار الباب ان العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه - مع الشك بنظر العرف - نقضاً وان لم يكن بنقض بحسب الدقة ، ولذا لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفاً لم يكن الاستصحاب جارياً وان كان هناك نقض عقلاً . ومما ذكرنا في المقام يظهر ايضا حال الاستصحاب في متعلقات الاحكام في الشبهات الحكيمية والموضوعية

(لما مرت الاشارة اليه ويأتى) تفصيله في الخاتمة (من ان قضية اطلاق اخبار الباب ان العبرة فيه) أي في الاستصحاب (بما) خبر « ان » أي الاعتبار بشيء (يكون رفع اليد عنه - مع الشك ، بنظر العرف - نقضاً) فكلمة رأى العرف انه نقض جرى الاستصحاب ، وكلمة رأى انه ليس بنقض لم يجر وان كان في نظر الدقة والمقل خلاف ذلك .

وما نحن فيه مما يرى انه ليس بنقض ، ولذا نرى انه لو ارتفع الوجوب عن شيء فلم يقل المكلف باستحبابه لم يره العرف ناقضاً ليقينه السابق ، فكلمة قال العرف انه نقض (وان لم يكن بنقض بحسب الدقة) العقلية جرى الاستصحاب كما لو نقض عن ماء السكر مقدار ، فان رفع اليد عن الكرية نقض عرفي وان لم يكن نقضاً دقيقاً ، وكلمة قال العرف انه ليس بنقض وان كان نقضاً بحسب الدقة لم يجر الاستصحاب ، كما نحن فيه من مثال الوجوب والاستحباب (ولذا لو انعكس الامر ولم يكن نقض عرفاً) وان كان نقضاً عقلاً ودقة (لم يكن الاستصحاب جارياً وان كان هناك نقض عقلاً) كما عرفت .

(ومما ذكرنا في المقام) من تفصيل أقسام الاستصحاب السكلي وانه يجري في الاولين دون الأخير (يظهر أيضاً حال الاستصحاب في متعلقات الاحكام) وهي الموضوعات مما ليس بأمور مجعولة كالنحر والميتة ونحوها (في الشبهات الحكيمية) كما لو شك في ان الواجب في الكفارة مدّ أو مدان (والموضوعية) كما لو علم بأنه وجب عليه امداد متعددة لكن لا يعلم بأنها لشهر كامل أم لنصف شهر ، فانه

فلا تغفل

(التنبية الرابع) انه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الامور القارة أو التدريجية غير القارة ، فان الامور

لا يجري استصحاب الوجوب لتعيين الزائد لانه من القسم الثالث من الاستصحاب الكلي ، وقد عرفت عدم جريانه (فلا تغفل) . والله العالم .
التنبية (الرابع)

في جريان الاستصحاب في الامور التدريجية ، كجريان النهر وسيلان الدم ، فان الامور تنقسم الى قسمين :

« الاول » - الامور القارة ، وهي التي تجتمع أجزاؤها في الوجود كالمخيط والانسان والشجر وما أشبهه ، ولا اشكال في جريان الاستصحاب فيها ، لانها كانت في الزمان الأول ثم شك في بقائها فيستصحب .

« الثاني » - الامور غير القارة ، وهي التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود بل ينعدم جزء ليوجد جزءه ، وقد اشكل في جريان الاستصحاب في هذا القسم من جهة ان الجزء السابق المتيقن قد زال يقيناً ، فان القطرة الاولى من الدم قد اريقت ، والجزء اللاحق المشكوك لاحالة سابقة له ، فانه لا يعلم بخروج قطرة أخرى من الرحم - في باب الحيض - فكيف يستصحب بقاء دم الحيض - مثلاً - .

وان شدت قلت : القطرة الاولى متيقن الزوال والقطرة الثانية مشكوك الحدوث فلا يتم ركنا الاستصحاب في مثله ، لكن يدفع هذا الاشكال بأن موضوع الاستصحاب - كما عرفت - هو الأمر العرفي ، ومن المعلوم ان العرف يرى هذا الدم هو الدم الاول ، فانه لا يفرق بين الاجزاء القارة وغير القارة ، والموضوع العرفي كاف في جريان الاستصحاب ، ف (انه لا فرق في المتيقن بين ان يكون من الامور القارة) التي تجتمع أجزاؤها في الوجود في زمان واحد (أو) الامور (التدريجية غير القارة) مما لا تجتمع أجزاؤها في زمان واحد (فان الامور

غير القارة وأن كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم ، إلا انه ما لم يتخلل في البين العدم بل وان تحلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً ، وان انفصل حقيقة كانت باقية مطلقاً أو عرفاً ، ويكون رفع اليد عنها مع الشك في استمرارها وانقطاعها نقضاً ولا يعتبر في الاستصحاب بحسب تعريفه واخبار الباب وغيرها من أدلته غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً هذا مع

غير القارة وان كان وجودها ينصرم) ويعضي (ولا يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم) ومضى (إلا انه ما لم يتخلل في البين العدم) بأن لم تر المرأة بياضاً بعد الجزء الاول من الدم - مثلاً - (بل وان تحلل) المدم القليل (بما لا يخل بالاتصال عرفاً ، وان انفصل حقيقة) كما لو رأت البياض لحظة واحدة مما لا يسبب الاثنية بين الدم الأول والدم الثاني عند العرف (كانت) متعلق بقوله « انه ما لم يتخلل » أي كانت هذه الامور غير القارة (باقية مطلقاً) أي حقيقة وعرفاً فيما لم يتخلل العدم أصلاً (أو) باقية (عرفاً) لا حقيقة فيما تحلل المدم القليل (ويكون رفع اليد عنها) أي عن تلك الامور غير القارة (مع الشك في استمرارها وانتظامها) كما لو شك في انه هل انقطع دمها أم استمر ، فانه لو رفعت اليد عن الدم كان ذلك (نقضاً) لليقين بالشك ، ويقال لها عرفاً : أنت التي كنت تيقنت بالدم كيف رفعت اليد عنه مع انك لا تعلمين بالانقاه .

(و) على هذا فيجب الاستصحاب ، إذ (لا يعتبر في الاستصحاب بحسب تعريفه) وهو ابقاء ما كان (واخبار الباب) كلاً تنقض اليقين بالشك (وغيرها) أي غير الاخبار (من أدلته) كالظن وبناء العقلاء والاجماع (غير صدق النقض والبقاء كذلك) أي عرفاً (قطعاً) كما لا يخفى .

(هذا مع) انه يمكن الجواب عن اشكال الاستصحاب في الاشياء التدريجية بوجه آخر ، وهو ان الحركة على قسمين : قطعية ، وتوسطية .

ان الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة في الأين وغيره انما هو في الحركة القطعية ، وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان لا

« فالحركة القطعية » هي التي يعتبر المتحرك في كل زمان في مكان خاص أو عند حد خاص ، ككون المسافر من كربلا الى النجف في الساعة الاولى في الفرسخ الاول وهكذا ، أو كون الطفل في اليوم الاول في هذا الحد الخاص من عمره وفي اليوم الثاني في حد آخر ، أو كون التمر في اليوم الاول في الاخضرار وفي اليوم الثاني في الاصفرار وهكذا ، وبهذا الاعتبار يكون المتيقن السابق غير المشكوك اللاحق ، إذ كون المسافر في الفرسخ الاول غير كونه في الفرسخ الثاني .

و « الحركة التوسطية » عبارة عن كون المتحرك بين المبدأ والمنتهى ، ككون المسافر بين كربلا والنجف والطفل بين الجنينية والكهلية ، والتمر بين الاخضرار والاسوداد ، وبهذا الاعتبار يكون المتيقن السابق عين المشكوك اللاحق .

إذا عرفت ذلك قلنا : ان الامور التدريجية لو اعتبرناها بالحركة القطعية لم يجر الاستصحاب فيها ، لأن المتيقن قد زال والمشكوك لا يقين سابق بالنسبة اليه ، ولو اعتبرناها بالحركة القطعية جرى الاستصحاب فيها ، لما عرفت من أن المتيقن عين المشكوك ، فنقول : كان الماء بين المبدأ والمنتهى فشك عن خروجه عن ذلك فالاصل البقاء . لكن لا يخفى ان هذا جواب دقي مستغن عنه في باب الاستصحاب ، وربما يشكل عليه بما لا مجال لذكره .

إذا عرفت ذلك فلنوضح المتن ونقول : « إن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة في الأين وغيره » كالحركة في السم في الطفل النامي ، والحركة في الكيف في التمر المتلون ، وهكذا من أقسام الحركة المذكورة في كتب الكلام والفلسفة « انما هو في الحركة القطعية وهي » التي تعتبر الحركة اجزاء تدريجية ، فالمتحرك في كل آن في مكان أو حال غير المكان الاول والحال الاول بما حصلها « كون الشيء في كل آن في حد أو مكان » فلا متيقن باق حتى يستصحب « لا » الحركة

التوسطية وهو كونه بين المبدأ والمنتهى ، فانه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً . فانقدح بذلك انه لا مجال للاشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار وترتيب ما لهما من الآثار ، وكذا كلياً اذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة الشك في انتهاء حركته ووصوله الى المنتهى أو انه بعد في البين ، وأما اذا كان من جهة الشك في كميته ومقداره - كما في نبع الماء وجريانه -

(التوسطية وهو كونه) أي الشيء المتحرك (بين المبدأ والمنتهى) بأن تعتبر الحركة أمراً واحداً يمتدى من هنا ويمتد إلى هنا (فانه) أي الشيء المتحرك (بهذا المعنى) التوسطي (يكون قاراً مستمراً) ويصح استصحابه لليقين السابق بعين ما يشك فيه لاحقاً .

(فانقدح بذلك) الذي ذكرنا من صحة استصحاب الامور التدريجية (انه لا مجال للاشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار) إما ببيان ان كلا منهما امر واحد عرفاً ، فاذا شك في زواله استصحاب لليقين السابق ، وإما ببيان ان النهار عبارة عن كون الشمس بين المشرق والمغرب ، والليل عبارة عن كونها بين المغرب والمشرق ، وهما امران ناقيان قاران لا متصرمان تدريجيان غير قارين (و) عليه يجب الاستصحاب و (ترتيب ما لهما من الآثار) الشرعية عليها .

(وكذا) لا مجال للاشكال في (كلياً اذا كان الشك في الامر التدريجي) وانه هل زال أم بعد باق (من جهة الشك في انتهاء حركته ووصوله) أي المتحرك (الى المنتهى أو انه بعد في البين) وهذا فيما اذا كان الشك في المانع ، كما لو شك في انه منع عن جريان النهر مانع أم لا مع العلم بالاستعداد واضح ، فاذا علمنا بأن للماء استعداداً للجريان ثم شككنا في انه هل وقع على فم العين حجر يمنع عن الجريان كان الاصل مقتضياً للجريان .

(وأما اذا كان) الشك في الامر التدريجي (من جهة الشك في كميته ومقداره كما) او شك (في نبع الماء وجريانه) وهل انه لهذه العين استعداد

وخروج الدم وسيلانه فيما كان سبب الشك في الجريان والسيلان الشك في انه بقى في المنبع والرحم فعلا شىء من الماء والدم غير ما سال وجرى منهما - فربما يشكك في استصحابهما حينئذ، فان الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جاريا ، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه ، ولكنه يتخيل بأنه لا يحتل به ما هو الملاك في الاستصحاب بحسب تعريفه ودليله حسبا عرفت . ثم انه لا يخفى

للجريان الى هذا الوقت أم لا (وخروج الدم وسيلانه) بأن شك في أن دمها للحيض هل يكون بكمية يمكن بقاؤه الى هذا اليوم أم لا (فيما كان سبب الشك في الجريان والسيلان الشك في انه بقى في المنبع) للماء (والرحم) بالنسبة الى الدم (فعلا شىء من الماء والدم غير ما سال وجرى منها) أم لا ، فهل يستصحابان ؟ (فربما يشكك في استصحابهما) أي الجريان والسيلان (حينئذ) أي حين كان الشك في المقتضى لأجل ما ذكره بقوله : (فان الشك) في الاستمرار (ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً) إذ الشخص الجاري قد نفذ وتم (بل) الشك (في حدوث جريان جزء آخر) الذي (شك جريانه من جهة الشك في حدوثه) لانه لا يعلم بالكمية ، ولهذا لا يدري ان الماء الزائد والدم الزائد هل حدث في المنبع والرحم حتى يجري أم لا .

(ولكنه) لا يتم هذا الاشكال ، فان مقتضى القاعدة القول بجريان الاستصحاب ، اذ (يتخيل) وهذا من باب التواضع من المصنف «ره» (بأنه لا يحتل به) أي بهذا الشك (ما هو الملاك في الاستصحاب بحسب تعريفه ودليله) إذ يصدق هنا « بقاء ما كان » كما يصدق « لا تنقض اليقين بالشك » (حسبما عرفت) سابقاً ، فاذا صدق دليل الاستصحاب وتعميره لم يكن مجال للاشكال .

(ثم انه لا يخفى) ان الاقسام الاربعة للاستصحاب : وهو الاستصحاب الشخصي ، والاستصحاب الكلي باقسامه الثلاثة ، وهي ما كان الشك في الكلي

ان استصحاب بقاء الامر التدريجي إن يكون من قبيل استصحاب الشخص أو من استصحاب الكلّي بأقسامه ، فاذا شك في ان السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها صح فيه استصحاب الشخص والكلّي ، واذا شك فيه من جهة تردها بين القصيرة والطويلة كان من القسم الثاني، واذا شك في انه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت

من جهة الشك في بقاء الفرد المتحقق في ضمنه ، والشك في الكلّي من جهة تردد الامر بين الفرد القصير والفرد الطويل ، والشك في الكلّي من جهة الشك في انه هل حدث فرد جديد عند ذهاب الفرد الاول أم لا . وانما قلنا بجريان الاستصحاب في جميع هذه الاقسام في الامور التدريجية لما عرفت من جريان دليل الاستصحاب وتعيينه فيها .

والحاصل (ان استصحاب بقاء الامر التدريجي إما يكون من قبيل استصحاب الشخص أو من استصحاب الكلّي بأقسامه) الثلاثة (فاذا شك في ان السورة المعلومة) كسورة تبارك (التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها صح فيه استصحاب الشخص) بأن يقال : ان سورة تبارك لم تتم (والكلّي) بأن يقول : السورة لم تتم فيما كان كل منها ذا أثر ، ولا يفرق في ذلك الشك كون منشأ الشك في المقضى بأن كان الشك من جهة عدم علمه بطول السورة وقصرها ، أم الشك في المانع وانه هل منعه عن اتمامها شيء . (واذا شك فيه من جهة تردها بين القصيرة والطويلة) كما لو لم يدر بأنه هل كان يقرأ سورة بقره حتى لم تكن قد تمت أم كان يقرأ قل هو الله أحد حتى تكون قد تمت (كان من القسم الثاني) الذي ذكرنا بجريان الاستصحاب فيه ، فأصالة عدم التمام محكمة . وعليه يقتضي إما إتمام البقره - لو كان يعلم انه قرأ الى آية كذا على تقدير كون المقروءة البقره - أو الاثنيان بسورة جديدة وفاءً للندب أو امثالاً لقراءة السورة الكاملة بعد الحمد في الصلاة . (واذا شك في انه) هل (شرع في) سورة (أخرى مع القطع بأنه قد تمت

الاولى كان من القسم الثالث ، كما لا يخفى . هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات ، وأما الفعل المقيّد بالزمان

(الاولى) فيما لو كان المكلف به أن يقف العبد بخدمة القارىء ما دام مشتغلاً بقراءة السور ، فعلم بأنه أتم السورة الاولى ولم يعلم بأنه هل شرع في اخرى أم لا (كان من القسم الثالث) الذي ذكرنا انه لا يجري الاستصحاب فيه (كما لا يخفى) بأذنى تأمل .

(هذا) كله (في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات) وقد علمت انها كسائر الامور القارة في جميع الخصوصيات (وأما الفعل المقيّد بالزمان) كصوم نهار رمضان والجلوس في المسجد يوم الجمعة ، فان الشك فيه على ثلاثة أقسام : « الاول » - أن يكون الشك في الفعل ، لأجل الشك في بقاء الزمان وعدمه ، كما لو شك في وجوب الامساك من جهة الشك في بقاء النهار ودخول الليل ، وهذا إما لا شك في جريان الاستصحاب في الزمان بالنسبة اليه ، فيحكم بوجوب الامساك .

« الثاني » - أن يكون الشك في الفعل من جهة الشك في انه هل الفعل محدود بهذا الزمان أم ليس بمحدود بل يجب حتى بعد انتهاء الزمان مع كون الزمان قيداً للفعل ، كما لو قال « اجلس في المسجد نهار يوم الجمعة » فانقضى النهار وجاء الليل وشك في انه هل يجب جلوسه فيه في الليل أم انتهى الوجوب بانتهاء النهار ، وكان سبب شكه في الوجوب احتمال وجوب الجلوس في الليل ايضاً ، وانما قيل بالنهار - في لسان الدليل - من باب تعدد المطلوب ، بأن يكون أصل الجلوس في المسجد مطلوباً وكونه في النهار مطلوب ثان ، وهنا لا يجري الاستصحاب ، لأن كون النهار قيداً لموضوعه موجب لانتفاء الحكم بزوال القيد ، إذ الشيء المقيّد غير الشيء المطلق ، واستصحاب الحكم حينئذ يكون من باب انسحاب الحكم من موضوع الى موضوع آخر .

« الثالث » - هو الثاني لكن فيما اذا أخذ الزمان - في لسان الدليل - ظرفاً

فتارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده وطوراً مع القطع بانقطاعه وانتفائه جهة أخرى ، كما احتمال ان يكون التعبد به انما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله ، فان كان من جهة الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان كالنهار الذي قيد به الصوم مثلاً ، فيترتب عليه وجوب الامساك وعدم جواز الافطار ما لم يقطع بزواله ، كما لا بأس باستصحاب نفس القيد

للفعل لا قيدياً ، وهنا يجري الاستصحاب ، لأن الفعل مطلق غير مقيد ونشك في بقاءه وارتفاعه والاصل بقاؤه . وبهذا تعرف ان قول المصنف « المقيد بالزمان » يراد به « المذكور فيه الزمان » حتى يشمل القسم الثالث .
وكيف كان (ف -) الفعل المذكور فيه الزمان (تارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده) كالشك في الامساك من جهة الشك في بقاء النهار (وطوراً) يكون الشك في حكمه (مع القطع بانقطاعه وانتفائه) أي انتفاء القيد ويكون سبب الشك (جهة اخرى ، كما احتمال ان يكون التعبد به) أي التعبد بهذا المقيد بالزمان كالجوس يوم الجمعة في المسجد (انما هو بلحاظ تمام المطلوب لا اصله) أي لا أصل المطلوب ، فالمطلوب متعدد . وقد أراد المصنف بهذا المقسم بين القسمين الاخيرين « القيد » و « الظرف » وسيأتي منه التفكيك بينهما ، إذ يوم الجمعة في المثال قد يكون ظرفاً وقد يكون قيدياً .

إذا عرفت القسمين من تقييد الفعل بالزمان « الامساك » و « الجوس » قلنا (فان كان) الشك في بقاء الحكم (من جهة الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان) « من » بيان لقوله « قيده » (كالنهار الذي قيد به الصوم مثلاً) فاذا شك في آخر النهار - لظلمة - هل انه يجب عليه الامساك أم لا استصحاب النهار (فيترتب عليه وجوب الامساك وعدم جواز الافطار ما لم يقطع بزواله) أي زوال النهار (كما لا بأس باستصحاب نفس) الفعل (المقيد)

فيقال : ان الامساك كان قبل هذا الآن في النهار والآن كما كان فيجب فتأمل . وان كان من الجهة الأخرى فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوته لا قيماً مقوماً لموضوعه ، وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان ، فانه غير ما علم ثبوته له

بالزمان - بأن لا يستصحب الزمان - (فيقال : ان الامساك كان قبل هذا الآن) المشكوك كونه من النهار أو الليل (في النهار والآن) حالة الشك (كما كان فيجب فتأمل) لعملة اشارة الى انه لا مجال لهذا الاستصحاب مع وجود الاستصحاب السببي الذي هو « النهار » ، إذ الشك في وجوب الامساك ناشىء عن الشك في بقاء النهار .

(وان كان) الشك في بقاء الحكم (من الجهة الاخرى) واحتمال أن يكون القيد بالزمان من باب تعدد المطلوب « كالجوس » (فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في) القسم الثالث ، وهو (خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً) بأن كان قيماً للنسبة لا قيماً للموضوع أو قيماً للمحمول (لثبوته) أي ثبوت الحكم ، كما لو قال « يجب عليك الجوس في المسجد » ثم قال « هذا الامر في يوم الجمعة » بأن لم يقيد الموضوع ولا المحمول بكونه في يوم الجمعة (لا قيماً مقوماً لموضوعه) أو محموله . وانا يجري الاستصحاب حيثئذ لأن اركانه تامة ، فيقين سابق وشك لاحق والموضوع المشكوك فيه هو الموضوع المتيقن لأنه لم يؤخذ الزمان قيماً حتى يتبدل الموضوع بذهاب القيد .

(وإلا) بأن اخذ الزمان قيماً - لا ظرفاً - (فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه) أي عدم الحكم - وهذا هو القسم الثاني (فيما بعد ذلك الزمان) فاذا انتهى النهار لم يجب الجوس في المسجد (فانه) أي الحكم في الزمان الثاني (غير ما علم ثبوته له) فان وجوب الجوس في الليل غير وجوب الجوس المعلوم في النهار

فيكون الشك في ثبوته له أيضاً شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه لا في بقاءه . لا يقال : ان الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وان أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله ، ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته ،

ومصادق « ما » الحكم ، وضمير « ثبوته » عائد الى « ما » وضمير « له » عائد للموضوع (فيكون الشك في ثبوته) أي ثبوت الحكم في الزمان الثاني (له) أي للموضوع (أيضاً شكاً في أصل ثبوته) أي انه شك في انه هل هنا - في الليل - حكم جديد بوجوب الجلوس أم لا (بعد القطع بعدمه) لأنه كان العبد - قبل أن يقول المولى : اجلس في المسجد يوم الجمعة - قاطعاً بعدم وجوب الجلوس في الليل ، فإذا شك في انه هل وجب أم لا كان محلاً لاستصحاب العدم (لا) ان الشك فيه شك (في بقاءه) أي بقاء الحكم النهاري .

والحاصل انه لم يتم فيه ركنا الاستصحاب ، فان قلنا بالوجوب كان حكماً جديداً لا حكماً مستصحباً .

وان شئت قلت : في يوم الخميس لم يكن تكليف بالجلوس في المسجد لا بالنسبة الى يوم الجمعة ولا بالنسبة الى ليلة السبت . ثم انقطع هذا العدم بسبب أمر المولى بوجوب الجلوس في يوم الجمعة وبقي عدم الوجوب على حاله بالنسبة الى ليلة السبت ، فلا استصحاب الاولي يقتضي عدم الوجوب .

(لا يقال :) كيف ذكرتم بأن الزمان المأخوذ في لسان الدليل قد يكون ظرفاً لا قيداً فيمكن استصحاب الحكم والحال (ان الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع) فقله : « اجلس يوم الجمعة » ينحل الى الجلوس يوم الجمعة واجب (وان أخذ) الزمان (ظرفاً لثبوت الحكم في دليله) بأن كان لسان الدليل ظاهراً في ظرفية الزمان لا في قيدية ، وانما قلنا بأن الزمان لا محالة قيد له (ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته) أي ثبوت الحكم ، فان الزمان من الامور المهمة

فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه . فانه يقال : نعم لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر الفعل ، وأما إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة في ان العقل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول وارتفاعه في الزمان الثاني ، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته . لا يقال : فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظريين

(فلا مجال) في الحكم المذكور فيه الزمان (إلا لاستصحاب عدمه) فلا يكون هناك زمان ظرف وزمان قيد بل كل زمان قيد .

(فانه يقال : نعم) الزمان من الامور المهمة التي لا بد وان يكون له مدخلية في الحكم ، لكن هذا إنما يتبع في باب الاستصحاب (لو كانت العبرة في تعيين الموضوع) الاستصحابي (بالدقة و) بـ (نظر العقل ، وأما إذا كانت العبرة في موضوع الاستصحاب) بنظر العرف فلا شبهة في ان الفعل بهذا النظر (العرفي) (موضوع واحد في الزمانين) الزمان المذكور في لسان الدليل والزمان الذي بعده (قطع بثبوت الحكم له) أي لذلك الموضوع (في الزمان الأول وشك في بقاء هذا الحكم له) أي للموضوع (و) في (ارتفاعه) عنه (في الزمان الثاني) غير المذكور في لسان الدليل (فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته) أي بقاء الحكم الأول الى هذا الزمان الثاني ، لتامية أركان الاستصحاب التي هي اليقين السابق والشك اللاحق .

(لا يقال :) ذكر الفاضل التراقي في المناهج - فيما لو علم وجوب الجلوس يوم الجمعة الى الزوال وشك فيه في ما بعد الزوال - يجوز استصحاب الوجوب الى ما بعد الزوال ، كما يجوز استصحاب عدمه الثابت قبل التكليف بالجلوس - انتهى ، وعلى هذا فلو سلمنا بجرى ان استصحاب الحكم الى ما بعد الزمان الأول يقع التعارض بين استصحابي الحكم الممتد من قبل الظهر واستصحاب عدمه الممتد من تخوم العدم (فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظريين) أي النظر

ويقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل . فانه يقال : انما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظيرين ، وإلا فلا يكاد يصح إلا اذا سبق بأحدهما لعدم امكان الجمع بينهما لكمال المناقاة بينهما ، ولا يكون في اخبار الباب ما بمفهومه يعمهما فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً ،

الى انه لم يكن بعد الظهر واجباً فهو على حالة عدم الوجوب ، والى انه كان قبل الظهر واجباً فيستصحب الى ما بعد الظهر فهو على حالة الوجوب (ويقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل) والقاتل التراقي كما عرفت . (فانه يقال :) لا يمكن أن يعم دليل الاستصحابين كلا الاستصحابين للزومه التناقض ، فلا بد وأن يشمل أحدهما ، فاذا أخذ الزمان قيدياً شمل استصحاب عدم التكليف لتبديل الموضوع وإذا أخذ الزمان ظرفاً شمل استصحاب الوجود لتامة أركان الاستصحاب فيه ، فـ (انما يكون ذلك) الذي ذكرتم من لزوم التعارض بين استصحاب الجلوس واستصحاب عدم الجلوس (لو كان في الدليل) الدال على الاستصحاب (ما بمفهومه يعم النظيرين) النظر الى استصحاب الجلوس الواجب قبل الظهر ، والنظر الى استصحاب عدم الجلوس الذي كان من الأول (وإلا) فلو لم يكن في دليل الاستصحاب ما يعم الأمرين (فلا يكاد يصح) الدليل (إلا إذا سبق بأحدهما) أي أحد النظيرين (لعدم إمكان الجمع بينهما) أي بين النظيرين لأن في الجمع بينهما تناقضاً في مدلول الدليل .

وهذا علة لعدم امكان أن يشمل دليل الاستصحاب الأمرين (لكمال المناقاة بينهما ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما) لما عرفت من عدم تمامية اركان الاستصحاب فيها معاً في وقت واحد (فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد) فقط من دون معارض (وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً) لا قيدياً للموضوع ، بأن كان الدليل متعرضاً لوجود الحكم ههنا - قبل الظهر - من دون أن

واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيماً . لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي ، ولا شبهة في ان الفعل فيما بعد ذلك الوقت مع قبله متحد في الاول ومتعدد في الثاني بحسبه ، ضرورة ان الفعل المقيّد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر ولو بالنظر المسامحي العرفي ، نعم لا يبعد أن يكون بحسبه أيضاً متحداً

يقيده بالقبلية ، فهو مثل أن يخبر أن زيداً كان جالساً قبل الظهر ، فإنه ليس مقيداً جلوسه بالقبلية (واستصحاب العدم فيما إذا أخذ) الزمان (قيماً) لا ظرفاً ، بأن كان الأمر به الجلوس المقيّد بكونه قبل الظهر (لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب) أي باب الاستصحاب (بالنظر العرفي) فان العرف هو الحاكم في تعيين الموضوع لا الدقة (ولا شبهة في ان الفعل) كالجولس (فيما بعد ذلك الوقت) كبعد الظهر (مع قبله متحد في الأول) الذي أخذ الزمان ظرفاً للفعل (ومتعدد في الثاني) الذي اخذ الزمان قيماً (بحسبه) أي بحسب النظر العرفي .

(ضرورة ان الفعل المقيّد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر) هذا وجه التعدد في صورة التقييد (ولو بالنظر المسامحي العرفي) « لو » متصلة بقوله « ومتعدد » ، فإنه لو قال المولى : « اذهب الى دار زيد في هذا اليوم » رآه العرف غير الذهاب الى داره غداً ، وهكذا لو قال « اجلس هنا مادام زيد في الدار » رأوه غير الجلوس بعد خروج زيد .

(نعم) لو احتمل ان يكون التقييد بالزمان من باب تعدد المطلوب - كما لو قال اجلس ليلة عرفة في حرم الحسين عليه السلام الى الصباح - فإنه لو شك في ان المطلوب هل هو المقيّد فقط ، أو أن المقيّد ذو طلبين طلب الأصل وطلب كونه مقيداً وانه بعد الصباح أيضاً الجلوس مستحب جرى الاستصحاب وانه كان مطلوباً قبل الصباح ، فهو مطلوب بعده لتامة أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق ، فـ (لا يبعد أن يكون) الجلوس في الزمان الأول والثاني (بحسبه) أي بحسب النظر العرفي (أيضاً متحداً) كما هو متحد في صورة العلم بتعدد المطلوب

فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه من الشك في انه بنحو التعدد المطلوب
وان حكمه بتلك المرتبة التي كان مع ذلك الوقت وان لم يكن بعده باقياً
قطعا، إلا أنه يحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة من مراتبه، فيستصحب
فتأمل جيداً .

(ازاحة وهم)

(فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في انه بنحو التعدد المطلوب) حتى
يكون أصل الفعل مطلوباً مطلقاً ، وكونه في هذا الزمان الخاص مطلوباً آخر (و) في
(ان حكمه بتلك المرتبة) الأكيذة (التي كان مع ذلك الوقت وإن لم يكن بعده
باقياً قطعاً إلا أنه يحتمل بقاؤه) أي بقاء ذلك الحكم (بما دون تلك المرتبة) بمرتبة
ضعيفة (من مراتبه) أي من مراتب الحكم (فيستصحب - فتأمل جيداً) وبهذا
تحقق ان الاستصحاب يجري في صورتين : صورة الظرفية للزمان ، وصورة الشك
في انه على نحو تعدد المطلوب أو وحدته .

(ازاحة وهم)

من الفاضل التراقي . ذكر « ره » انه لو تطهر الانسان ثم خرج منه مذي
يشك في كونه ناقضاً أم لا يتعارض هنا استصحابان : استصحاب الطهارة ،
واستصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي ، وهكذا إذا غسل الثوب
النجس بالماء مرة - إذا شك في لزوم الغسل مرة أو مرتين - فانه يتعارض استصحاب
النجاسة واستصحاب عدم جعل الشارع الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة ، ثم
جعل الفاضل « ره » استصحاب عدم الرافعية للمذي والغسل مرة كما على ذينك
الاستصحابين المتعارضين ، ثم ذكر ان التعارض والحكومة إنما هو بالنسبة الى
الامور الشرعية ، أما الامور الخارجية كالليل والنهار ، فلا مجال إلا لاستصحاب
الوجود فيها فلا يعقل التعارض .

لا يخفى ان الطهارة الحديثة والخبثية وما يقابلها يكون مما اذا وجدت بأسبابها لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها ، ضرورة انها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها كانت من الامور الخارجية أو الامور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية ، فلا أصل لاصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذى

وأجاب المصنف « ره » بما ملخصه : ان الطهارة والنجاسة الحديثة والخبثية مما ثبتت في الشريعة انها تدوم إذا حدثت ، فلا مجال إلا لاستصحاب بقائها حينما يشك في الرفع لها ، ففي المثالين لا مجال إلا لاستصحاب الطهارة بعد خروج المذى واستصحاب النجاسة بعد الغسل بالماء مرة ، إذ « لا يخفى ان الطهارة الحديثة والخبثية وما يقابلها » أي يقابل الطهارة - وهي النجاسة الحديثة والخبثية - (يكون مما إذا وجدت بأسبابها) المقررة في الشريعة « لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل المك في الرفع لها » فالمذى إذا خرج يشك في كونه رافعاً للوضوء أم لا ، لا انه يشك في ان الوضوء له مقتضى للبقاء بعده أم لا ، وكذلك بالنسبة الى الغسل مرة بعد النجاسة ، فانه يشك في كون الغسل مرة رافعاً أم لا ، لا انه يشك في كون النجاسة لها مقتضى البقاء بعد الغسل مرة أم لا « لا من قبل المك في مقدار تأثير أسبابها » أي أسباب الطهارة والنجاسة ، وانه هل سبب الطهارة والنجاسة ذو مقتضى طويل أم مقتضى قصير .

(ضرورة انها) أي الطهارة والنجاسة بقسميهما « إذا وجدت بها » أي بأسبابها الخاصة « كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها » سواء « كانت » الطهارات والنجاسات « من الامور الخارجية » التي كشف عنها الشارع « أو الامور الاعتبارية » صرف الجمولة « التي كانت لها آثار شرعية » بالنسبة الى الصلاة وبعض انحاء الاستعمال وغيرها ، وعلى هذا الذي ذكرنا من كونها مما إذ ثبتت دامت « فلا أصل لاصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذى » حتي يعارض اصالة الطهارة

واصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة كما حكى عن بعض الأفاضل ، ولا يكون ههنا أصل إلا اصالة الطهارة أو النجاسة .
(الخامس) انه كما لا اشكال فيما اذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً

الامتدة مما قبل المذي (و) كذا لا أصل له (اصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة) حتى يعارض اصالة النجاسة الممتدة مما قبل التطهير مرة (كما حكى عن بعض الأفاضل) وهو التراخي « ره » القول بذلك مما عرفت تفصيله (ولا يكون ههنا أصل إلا اصالة الطهارة أو النجاسة) كما لا يخفى .

التنبيه (الخامس)

في الاستصحاب التعلقي اعلم ان المستصحب قد يكون شيئاً محققاً سابقاً فيستصحب حكمه إذا شك فيه في الزمان اللاحق ، كما إذا علمنا ان ماء العنب المغلي قد حرم ثم شككنا بعد ذلك هل ان هذا الماء الذي صار حراماً بالغليان باق على حرمة أم طهر بسبب تبخر ثلثيه بالهواء . فانه لا اشكال في استصحاب الحكم السابق هنا وقد يكون المستصحب شيئاً تقديرياً وتعليقياً في الزمان السابق ، بمعنى انه أمر على تقدير لا أمر محقق ، كما انه لو علم بأن العنب إذا غلي ماؤه صار حراماً ثم شك في ان الزبيب هل هو كذلك أم لا ؟ فاذا غلي ماء الزبيب ربما يقال باستصحاب الحرمة التقديرية ، فيقال : ان هذا الماء لو غلي قبل شهر - فيما كان عنباً - صار حراماً فلما غلي فعلاً نشك في عدم الحرمة فالأصل الحرمة ، وهذا يسمى بالاستصحاب التعلقي ، لأنه يريد استصحاب الحرمة المتعلقة بالغليان لا الحرمة المحققة ، لكون المفروض انه لم يكن في السابق حراماً .

وربما يقال بالعدم وانه قبل الغليان لم تكن حرمة ، فاذا غلي نشك في طروا الحرمة والأصل عدم ، والغالب على جريان الاستصحاب التعلقي ، فـ (انه كما لا اشكال فيما إذا كان المتيقن) السابق (حكماً فعلياً) في جريان الاستصحاب (مطلقاً) كذلك

لا ينبغي الاشكال فيما اذا كان مشروطاً معلقاً ، فلو شك في مورد - لأجل طرو
بعض الحالات عليه - في بقاء احكامه ففيما صح استصحاب احكامه المطلقة
صح استصحاب احكامه المعلقة ، لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام
الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاءً . وتوهم انه لا وجود للمعلق
قبل وجود ما علق عليه فاختل أحد ركنيه فاسد ، فان المعلق قبله إنما
لا يكون موجوداً فعلاً ،

(لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان) المتيقن السابق (مشروطاً) بشرط و (معلقاً)
بقيد ، سواء كان الحكم المراد استصحابه تكليفاً كحرمة المغلي من ماء الزيب
أم وضعياً كنجاسته .

(فلو شك في مورد - لأجل طرو بعض الحالات عليه -) أي على ذلك المورد
(في بقاء احكامه) السابقة (ففيما صح استصحاب احكامه المطلقة) غير المشروطة
فنقول : هذا كان ملكاً لزيد والحال ملك له ، وهذا كان جائز الاستعمال في غير
شؤون الأكل والحال جائز ، وهكذا (صح استصحاب احكامه المعلقة) بأن
يقال : كان حراماً إذا غلي ولم يذهب ثلثاه والآن حرام إذا غلي كذلك ، وكان
نجساً - على القول به - إذا غلي قبل ذهاب الثلثين والآن كذلك (لعدم الاختلال
بذلك) التعليق (فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاءً)
فالنا نتيقن انه كان يحرم إذا غلي - قبل شهر حال كونه عنباً - والآن نشك في ذلك
فيجب بقاؤه على ما كان .

(وتوهم) انه لم يتم ركننا الاستصحاب لأنه لا يقين سابقاً ، إذ لم تكن حرمة
قبل الغليان ، فـ (انه لا وجود للمعلق) وهو الحرمة والنجاسة (قبل وجود ما علق
عليه) وهو الغليان الذي علق عليه الحرمة والنجاسة (فاختل أحد ركنيه) أي
ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق (فاسد ، فان) الحكم بالتحريم (المعلق
قبله) أي قبل وجود المعلق عليه - وهو الغليان - (إنها لا يكون موجوداً فعلاً)

لا انه لا يكون موجوداً أصلاً ولو بنحو التعليق ، كيف والمفروض انه مورد فعلاً للخطاب بالتحريم مثلاً أو الايجاب ، فكان على يقين منه قبل طرو الحالة فيشك فيه بعده . ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته ، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك . وبالجملة يكون

سابقاً (لا انه لا يكون موجوداً أصلاً ولو بنحو التعليق) والوجود التعليقي هو قسم من الوجود لأنه تلازم في ظرفه .

و (كيف) لا يكون موجوداً سابقاً بنحو التعليق (و) الحال كون (المفروض انه) أي المكلف - المفهوم من الكلام - (مورد فعلاً للخطاب بالتحريم مثلاً) فيقال له : لا تشرب العصير إذا غلى (أو الايجاب) فيقال له : حج إذا استطعت ، فاذا استطاع بعد ما عرض له شيء يشك في انه هل يكون مانعاً عن الحج أم لا كان مقتضى الاستصحاب الوجوب (فكان على يقين منه) أي من الحكم التعليقي (قبل طرو الحالة) التي صارت سبباً للشك (فيشك فيه) أي في الحكم (بعده) أي بعد طرو الحالة ، فيجري الاستصحاب التامة أركانه . (و) من المعلوم انه (لا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته) .

وان شئت قلت : كان سابقاً تلازم بين الغليان والحرمة ، فاذا شككنا في ذهاب التلازم - بعد صيرورته زيبياً - كان مقتضى الأصل بقاءه (و) من المعلوم ان (اختلاف نحو ثبوته) أي ثبوت الحكم سابقاً بكون أحدها ثبوتاً تحقيقياً والآخر ثبوتاً تقديرياً (لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك) الامر المعبر في الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق .

(وبالجملة) انه كما لا اشكال فيما إذا قال المولى : إذا غلى العصير صار حراماً ولو بعد الزبيدية ، كذلك لا يذمفي الاشكال فيما إذا قال المولى : إذا غلى العصير صار حراماً ، وقال دليل الاستصحاب هذا الحكم ممتد الى ما بعد الزبيدية فإنه (يكون

الاستصحاب متما لدلالة الدليل على الحكم فيما اهمل أو اجمل كان الحكم مطلقاً أم معلقاً ، فببركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة ، فيحكم مثلاً بأن العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال عنيبته من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شك فيها ، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه . إن قلت : نعم ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق ، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة .

الاستصحاب متما لدلالة الدليل على الحكم السابق (فيما أهمل أو أجل) في حالة الشك الذي اجملت في الدليل أو اجملت يكون الاستصحاب مبيناً لها سواء (كان الحكم مطلقاً) كما لو قال : ماء العنب المغلي حرام (أم معلقاً) كما لو قال : إذا غلي ماء العنب حرم (فببركته) أي بركة الاستصحاب (يعم الحكم) السابق (للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة) من دون تفاوت بين المطلق والمعلق والتكليف والوضعي .

(فيحكم مثلاً بأن العصير الزبيبي) وهو الماء المستخرج منه ولو بمعونة ماء مطلق عصر فيه (يكون على ما كان عليه سابقاً في حال عنيبته من أحكامه المطلقة) كالملكية وجواز الاستعمالات (والمعلقة) من ان غليانه سبب لنجاسته وحرمة (لو شك فيها) أي في تلك الاحكام (فكما يحكم ببقاء ملكيته) المطلقة لملكه (يحكم بحرمة على تقدير غليانه) وعدم ذهاب ثلثيه .

(إن قلت : نعم) نسلم بجريان استصحاب الحرمة المعلقة المقضى لحرمة إذا غلي (ولكنه لا مجال لاستصحاب) الحكم (المعلق) من جهة أخرى ، وذلك (لمعارضته) أي هذا الاستصحاب للحكم المعلق (باستصحاب ضده المطلق) فان هذا الماء للزبيب قبل أن يغلي كان حلالاً ، فاذا غلي نشك في ذهاب حليته ، فالاصل بقاؤها (فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة)

قلت : لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في بقاء حكم المعلق بعده ، ضرورة انه كان مغني بعدم ما علق عليه المعلق وما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع ، فضلا عن

لكن هذا الاستصحاب أقوى ، لأنه قبل الغليان مباشرة فيقدم على ذلك ، أو يقال بأنهما يتعارضان فيتساقطان وتكون النتيجة عدم جريان الاستصحاب التعلقي والحكم بالحلية لقاعدة كل شيء لك حلال .

(قلت :) لا تعارض بين الاستصحابين لأنه لا يجري استصحاب الحل ، فان الحل كان مغني بالغليان ، فاذا غلى ذهب الحل تلقائياً فيكون حال الزبيبية مثل حال العنبية ، فكما انه إذا غلى ماء العنب يذهب حله كذلك إذا غلى ماء الزبيب يذهب حله ، إذ (لا يكاد يضر استصحابه) أي استصحاب الضد الذي هو الحل ، لكن لكم أن تقولوا بالحل - بالنسبة الى الزبيب - بالنحو الذي كنتم تقولون بالحل - بالنسبة الى العنب - .

وهذا معنى قوله : (على نحو) أي ان الحل المستصحب يكون على نحو وصفة (كان) ذلك النحو (قبل عروض الحالة) أي حالة الزبيبية (التي شك في بقاء حكم المعلق بعده) أي بعد العروض ، فان الحل المستصحب ليس حلاً جديداً بل هو الحل السابق الذي كان في زمان العنبية ، ومن المعلوم ان الحل في زمان العنبية كان مغني بعدم الغليان ، لـ (ضرورة انه) أي الحل - في حال العنبية - (كان مغني بعدم ما) أي الغليان الذي (علق عليه) أي على ذلك الغليان (المعلق) الذي هو الحرمة (وما) أي الحل الذي (كان كذلك) أي مغني بعدم الغليان (لا يكاد يضر ثبوته بعده) أي بعد عروض حالة الزبيبية (بالقطع) يعني لو قطعنا بأن ماء الزبيب حلية ماء العنب على نحو الحل المغني الذي كان لماء العنب لم يضرنا من جهة الاستصحاب التعلقي (فضلا عن) ما إذا ثبت هكذا حلية

الاستصحاب لعدم المضادة بينهما ، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً - بالقطع - قبل بلا منافاة أصلاً . وقضية ذلك انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق ، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية ، فاذا شك في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه شك في حلية المغياة لا محالة أيضاً ، فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقائه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه ،

بـ (الاستصحاب لعدم المضادة بينهما) أي بين استصحاب حل مغني واستصحاب حرمة معلقة ، إذ الثاني يرفع موضوع الأول (فيكونان) أي هذان الحالان الحل والحرمة (بعد عروضها) أي عروض الحالة الزبينية (بالاستصحاب) متعلق بيكونان (كما كانا معاً - بالقطع - قبل) أي قبل عروض الحالة ، فكما ان الحل القطعية يخلى مكانه للحرمة المعلقة كذلك الحل المستصحب يخلى مكانه للحرمة المستصحبة (بلا منافاة) بين الاستصحابين (أصلاً) .

(وقضية ذلك) أي مقتضى كونها بعد الحالة ككونها قبل الحالة (انتفاء حكم المطلق) وهو الاباحة (بمجرد ثبوت ما) أي الغليان الذي (علق عليه المعلق) وهو الحرمة (فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية) فاذا جاء الغليان ذهب الحل وجاءت الحرمة (فاذا شك في حرمة المعلقة) بالغليان وكان الشك (بعد عروض حالة) زبينية (عليه شك في حليته المغياة) بالغليان (لا محالة أيضاً) لتلازمها (فيكون الشك في حليته) أي العصير (أو حرمة فعلاً) أي بعد الغليان (بعد عروضها) أي عروض الحالة الزبينية (متحداً خارجاً مع الشك في بقائه) أي العصير (على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه) أي انه نشك بعد غليان عصير الزبيب هل ان الحلية والحرمة في حال الزبينية كالحلية والحرمة في حال العنبية أم لا ؟

فقضية استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغياة حرمة فعلا بعد غليانه وانتفاء حليته ، فانه قضية نحو ثبوتها كان بدليلها أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى إلتفات على ذوى الالباب فالتفت ولا تغفل .

(فقضية) أى مقتضى (استصحاب حرمة المعلقة) بالغليان (بعد عروضها) أى عروض الحالة الزببية ، لأنكم تريدون ان تقولوا بحرمة المصير الزببي إذا غلى (الملازم) هذا الاستصحاب للحرمة (لاستصحاب حلية المغياة) بالغليان ، إذ الاستصحابان متلازمان . فلو كان حلالا كانت حليته مغياة بالغليان (حرمة فعلا بعد غليانه وانتفاء حليته) لفرض كون حليته مغياة (فانه) أى كونه فعلا حراما (قضية) أى مقتضى (نحو ثبوتها) أى مقتضى كيفية ثبوت الحلية والحرمة ، سواء (كان) نحو ثبوتها (بدليلها) القائل بأن عصير العنب حلال إذا لم يغل فاذا غلى حرم (أو بدليل الاستصحاب) القائل بأن حالته بعد الزببية كحالته وقت العينية (كما لا يخفى بأدنى التفتات على ذوى الالباب - فالتفت ولا تغفل) .

وفي المقام اشكالات وأجوبة أضربنا عنها .

وقد علق المصنف « ره » على المقام بقوله : كيلا تقول في مقام التفصي عن اشكال المعارضة : ان الشك في الحلية فعلا بعد الغليان فيكون مسيبا عن الشك في الحرمة المعلقة ، فيشكل بأنه لا ترتب بينها عقلا ولا شرعا بل بينها ملازمة عقلا ، لما عرفت من أن الشك في الحلية أو الحرمة الفعلين بعده متحد مع الشك في بقاء حرمة وحليته المعلقة ، وان قضية الاستصحاب حرمة فعلا وانتفاء حليته بعد غليانه ، فان حرمة كذلك - وان كان لازما عقلا لحرمة المعلقة المستصحة - إلا انه لازم لها كان ثبوتها بخصوص خطاب أو عموم دليل الاستصحاب - فافهم انتهى .

(السادس) لا فرق أيضا بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة إذا شك في بقاءه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة ، لعموم أدلة الاستصحاب وفساد توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة

التمويه (السادس)

في انه هل يستصحب أحكام الشرائع السابقة فيما إذا لم يكن في هذه الشريعة تعرض لها لا اثباتا ولا نفيا ؟ فيه خلاف ، والمصنف على انه يستصحب ، وذلك لتامة أركان الاستصحاب ، إذ هناك يقين سابق بالحكم وشك لاحق فيستصحب . وقد اشكل في ذلك بأمرين :

« الاول » - انه لا يقين سابقاً ، إذ الحكم كان لأوثك المتشرعين بذلك الشرع لا مطلقاً . والجواب ان الاحكام مطلقة ، وإنما كان ظرف تلك الاحكام تلك الشريعة ، كما نشاهد من اطلاق احكام شرعنا .

« الثاني » - انه لاشك لاحقاً ، بل نقطع بعدم جريان أحكام أولئك بالنسبة لينا لأن ديننا قد نسخ الاديان . والجواب ان النسخ لم يقع في كل الاحكام ، والمقدار المنسوخ معلوم فما عداه يهلك في بقاءه وزواله ، فلا أصل بقاءه .

إذا عرفت ذلك قلنا : (لا فرق) في الاستصحاب (أيضاً) كما لم يكن فرق بين الاستصحاب التعليقي والتنجز في التمهيه المتقدم (بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة) كما لو شككنا في كون الجهاد والحدود كانت خاصة بزمان المعصوم أم تعم سائر الازمان (أو) أحكام (الشريعة السابقة إذا شك في بقاءه) أي حكم تلك الشريعة (وارتفاعه بـ) سبب (نسخها في هذه الشريعة) .

وإنما قلنا بعدم الفرق بين هذين (لعموم أدلة الاستصحاب) إذ لم يقل الدليل لا تنقض اليقين بحكم هذه الشريعة بالشك بل اطلق (و) لـ (فساد توهم اختلال اركانه) أي أركان الاستصحاب (فيما كان المتيقن أحكام الشريعة

السابقة لا محالة ، أما لعدم اليقين بثبوتها في حقنا وان علم بثبوتها - سابقاً -
 في حق آخرين ، فلا شك في بقائها أيضاً بل في ثبوت مثلها كما لا يخفى . وأما
 لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة فلا شك في بقائها حينئذ
 ولو سلم اليقين بثبوتها في حقنا ، وذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة
 حيث كان ثابتاً لافراد المكلف كانت محققة وجوداً أو مقدرة ،

السابقة لا محالة) لأحد أمرين :

« الاول » - ما أشار إليه بقوله : (أما لعدم اليقين بثبوتها) أي ثبوت
 تلك الاحكام التي يراد استصحابها (في حقنا وان علم بثبوتها - سابقاً - في حق
 آخرين) فان تلك الشريعة كانت لهم لا لنا ، فلا يقين سابق لنا بثبوت تلك
 الاحكام بالنسبة اليها حتى نستصحب ذلك المتيقن ، وإذ لا يقين سابقاً (فلا شك)
 لاحقاً (في بقائها) أي بقاء تلك الأحكام (أيضاً) أي كما لا يقين (بل)
 لو كان هناك شك كان (في ثبوت مثلها) أي مثل تلك الاحكام بالنسبة اليها (كما
 لا يخفى) ومن المعلوم ان الأصل قاض بعدم الثبوت .
 « الثاني » - ما أشار إليه بقوله : (وأما) نسلم اليقين السابق لكن نقول :
 لا يقم الاستصحاب (لليقين بارتفاعها) أي ارتفاع تلك الاحكام (بـ) سبب
 (نسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة) فان شريعة الاسلام ناسخة للشرائع التي كانت
 قبلها ، وعلى هذا فيختل ركني الاستصحاب (فلا شك في بقائها) بل قطع بعدم
 البقاء (حينئذ) أي حين القطع بالنسخ (ولو سلم اليقين بثبوتها في حقنا) سابقاً لا تطلق أدلة
 تلك الاحكام (وذلك) الذي قلنا بفساد توهم اختلال أركان الاستصحاب (لـ) انانجيب
 عن الاشكال الاول بـ (ان الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لافراد المكلف)
 بصورة عامة ، ويأتي خبر قوله « كان ثابتاً » في قوله « كان الحكم » سواء
 (كانت) تلك الافراد (محققة وجوداً) لها وجودات خارجية حال الحكم
 (أو مقدرة) بأن لم يكن لها وجود ولكنه حكم عليهم على فرض وجودهم .

كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة ، وهي قضايا حقيقية لا خصوص الافراد الخارجية كما هو قضية القضايا الخارجية ، وإلا لما صح الاستصحاب في الاحكام الثابتة في هذه الشريعة ولا صح النسخ بالنسبة الى غير الموجود في زمان ثبوتها كان الحكم في

(كما هو) أى كون الحكم على الافراد الاعم من المحققة والمقدرة (قضية) أى مقتضى (القضايا المتعارفة المتداولة) فى الألسنة ، فانه اذا قال « صل » أراد كل فرد محقق أو مقدر ، لا الفرد الخارجي الموجود حال الخطاب (وهي) أى القضايا المتعارفة (قضايا حقيقية) أى يحكم على طبيعة المكلف المقيدة بالوجود سواء فعلاً أم ببدأ ، مقابل القضايا التي يحكم على المكلف الموجود وتسمى « الخارجية » ، والقضايا التي يحكم على طبيعة الشيء بما هي هي وتسمى « الطبيعية » (لا خصوص الأفراد الخارجية) عطف على قوله « ثابتاً لأفراد المكلف » (كما هو قضية القضايا الخارجية) كما لو قال : جئني بكل من في الدار ، فانه قضية خارجية لا تشمل إلا الموجودين فعلاً (وإلا) فلو كانت القضايا على نحو القضية الخارجية (لما صح الاستصحاب في الأحكام الثابتة فى هذه الشريعة) إذ لو كان قوله تعالى « أقم الصلاة » و « آتوا الزكاة » قضايا خارجية كان المكلف بها الموجودين فى زمان الخطاب ، فلم يصح الاستصحاب تلك الاحكام بالنسبة اليها .

(و) كذلك لو كانت القضايا الخارجية (لا صح النسخ بالنسبة الى غير الموجود فى زمان ثبوتها) أى ثبوت تلك الاحكام ، وإنما لم يصح النسخ لان النسخ فرع عموم الحكم ، وإذا كان الخطاب خاصاً بالنسبة الى الموجود لم يعم الحكم بالنسبة الى المعدم حتى يصح نسخه بالنسبة اليه ، فلا يصح أن يقال : شريعة الاسلام نسخت الشرائع السابقة - اطلاقاً - (كان الحكم) خبر قوله « حيث كان ثابتاً » أى لما كان الحكم فى الشريعة السابقة للافراد الخارجية والمقدرة كان الحكم (فى

الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلف من وجد أو يوجد، وكان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته ، والشريعة السابقة وان كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً إلا انه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها ، ضرورة ان قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك وعدم بقائها بتمامها ،

الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلف من وجد) حال الخطاب (أو يوجد) الى هذا اليوم وبمده (وكان الشك فيه) أي في بقاء ذلك الحكم بالنسبة اليما (كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته) أي ثبوت الحكم - كزمان النبي « ص » والائمة - فكما لا اشكال في استصحاب الاحكام بالنسبة اليما الذين لم توجد في زمان بيان الاحكام كذلك لا اشكال في استصحاب أحكام الشرائع السابقة بالنسبة اليما .

وقد علق المصنف على قوله « وكان الشك فيه » بقوله : في كفاية اليقين بثبوته بحيث لو كان باقياً ولم ينسخ لعمه ، ضرورة صدق انه على يقين منه فشك فيه بذلك لزوم اليقين بثبوته في حقه سابقاً بلا ملزم . وبالجملة قضية دليل الاستصحاب جريانه لاثبات حكم السابق لاحق واسرائه اليه فيما كان يعمه ويشمله لولا طروحة معها يحتمل نسخه ورفعها ، وكان دليله قاصراً عن شمولها من دون لزوم كونه ثابتاً له قبل طروها أصلاً كما لا يخفى - انتهى .

هذا تمام الكلام في وجه فساد الاشكال الاول القائل بأنه لا يقين سابقاً بالنسبة الى أحكام الشرائع السابقة (و) أما جواب الاشكال الثاني القائل بأنه لا شك لاحقاً لانا نعلم بنسخ تلك الشرائع ففيه : ان (الشريعة السابقة وان كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً إلا انه) بمعنى النسخ في الجملة لا نسخ جميع الاحكام ، إذ النسخ (لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها) وذلك لـ (ضرورة ان قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك) بتمام احكامها (بل) معناه (عدم بقائها بتمامها) ولذا

والعلم اجمالا بارتفاع بعضها انما يمنع عن استصحاب ما شك في بقاءه منها
فيما اذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه اجمالا لا فيما اذا لم يكن من اطرافه
كما اذا علم بمقداره تفصيلا أو في موارد ليس المشكوك منها ،

نرى بقاء كثير من الاحكام السابقة في الجملة كالصلاة والصيام والحج والزكاة والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر والصدق والامانة والوفاء والحياء والتولي للاولياء والتبري
من الاعداء وغيرها وغيرها مما هو منسوب في نص القرآن الى الانبياء واممهم .

(و) ان قلت : سلمنا ان نسخ الشريعة لا يوجب ارتفاع تمام احكامها لكن
العلم الاجمالي بارتفاع بعض الاحكام كاف في عدم جريان الاستصحاب في كل حكم
مشكوك ارتفاعه وبقاؤه ، فان الاستصحاب لا يجري في أطراف العلم الاجمالي .

قلت : إذا علم مقدار المعلوم بالاجمال نسخه كان الشك في غير المعلوم محلا
للاستصحاب ، وذلك كما لو علمنا بأن عشرة أحكام نسخت ثم وجدناها كان مقتضى
القاعدة في بقية الأحكام المشكوكة نسخها ، ويكون من قبيل ما لو علمنا اناء في
عشرة آنية ثم وجدناها فان التسعة الباقية تكون محلا لاستصحاب الطهارة ، فان
(العلم اجمالا بارتفاع بعضها) أي بعض أحكام الشرائع السابقة انما يمنع عن استصحاب
ما شك في بقاءه منها) أي من تلك الأحكام (فيما إذا كان) المشكوك ارتفاعه
وبقاؤه (من اطراف ما علم ارتفاعه اجمالا لا فيما إذا لم يكن) المشكوك (من
اطرافه) أي أطراف العلم الاجمالي (كما إذا علم بمقداره) أي مقدار المعلوم بالاجمالي
بأن ظفرنا بمقدار علمنا بالنسخ (تفصيلا) حتى صار المشكوك من الشك البدوي .
(أو) علمنا بالنسخ علماً اجمالياً أصغر (في موارد ليس المشكوك منها) كما لو
علمنا أولاً بأن مائة حكم في جميع الف حكم الشريعة السابقة مذبوحة ، ثم علمنا ان
هذه المائة محصورة في النصف الاول من أحكام التوراة والانجيل - مثلاً - فان
المشكوك نسخه لو كان في النصف الثاني لم يكن من أطراف العلم وجاز الاستصحاب فيه
ويكون حاله حال ما لو علمنا بأن اناء في هذه العشرة نجس ثم علمنا بأن النجس في

وقد علم بارتفاع ما في موارد الاحكام الثابتة في هذه الشريعة . ثم

أطراف الأواني البيض ، فان الشك بالنسبة الى الحجر حيثئذ يكون بدوياً ويكون مورده مجرى للاستصحاب .

(و) حيث (قد علم بارتفاع) أحكام الشريعة السابقة بالنسبة الى (ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة) إذ كل حكم في هذه الشريعة منافع لحكم الشرائع السابقة دليل على النسخ في مورد ، ففي سائر الموارد يكون الارتفاع مشكوكاً فيكون مجرى لاستصحاب البقاء .

(ثم) ان شيخنا المرتضى « ره » قد أجاب عن الاشكالين الواردين على استصحاب أحكام الشرائع السابقة للذين كان أولها يقول بأنه لا يقين في السابق لاختصاص الحكم بأوامر المخاطبين ، فلا وجه لجريان الحكم بالنسبة اليها . وثانيها يقول بأنه لا شك في اللاحق ، لانا نعلم بنسخ تلك الشرائع بشريعة الاسلام . وبما حصل جوابه عن الوجه الاول بأنه يمكن تحصيل اليقين السابق بالنسبة الى مدرك الشريعتين ، فانه لو شك في أن حكمه السابق باق أم لا يستصحب البقاء ويستصحب غيره البقاء - ممن لم يدرك - لعدم التفاوت بين تفرين محكومين بحكم شريعة واحدة وبما جوابه عن الثاني : بأن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه غاية الامر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعترية في موضوع الحكم . ومثل هذا لو أثار في الاستصحاب لقدح في اكثر الاستصحاب - انتهى .

لكن المصنف « ره » أشكل في الجواب الأول ؛ بأنه وان كان صحيحاً بالنسبة الى من أدرك الشريعتين أما بالنسبة الى غيره فلا يتم ، إذ اشتراك أهل شريعة واحدة لازمه ان يكون لكل مدرك للشريعتين استصحاب الحكم السابق ، إلا من لم يدرك الشريعة السابقة يكون محكوماً بحكم من أدرك ، لأن من أدرك له يقين سابق ومن لم يدرك ليس له يقين سابق . واشكل في الجواب الثاني : بأنه ان أراد ما ذكرناه من كون الحكم في الشريعة السابقة للكلي الموجود في ضمن أولئك كما هو موجود

لا يخفى انه يمكن ارجاع ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله في الجنان مقامه - في الذب عن اشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني الى ما ذكرنا لا ما يوهمه ظاهر كلامه من أن الحكم ثابت للسكلي كما ان الملكية له في مثل باب الزكاة والوقف العام، حيث لا مدخل للاشخاص فيها،

في ضمن هؤلاء كان تاماً، وان أراد كون الحكم لمجرد السكلي بما هو كلي فليس يصح إذ السكلي بما هو هو لا وجود له في الخارج حتى يصح كونه مخاطباً .

إذا عرفت تفصيل الكلام فلنرجع لشرح المتن فنقول : (لا يخفى انه يمكن ارجاع ما أفاده شيخنا) المرتضى (العلامة - أعلى الله في الجنان مقامه - في الذب عن اشكال تغاير الموضوع) وهو الاشكال الثاني الذي كان يقول : موضوع الحكم المتيقن هم أولئك ، أما بالنسبة اليينا فلا يتيقن في السابق (في هذا الاستصحاب) أي استصحاب أحكام الشريعة السابقة (من الوجه الثاني) بيان « ما » في قوله « ما أفاده » (الى ما ذكرنا) متعلق بقوله « ارجاع » (لا) الى (ما يوهمه ظاهر كلامه من أن الحكم ثابت للسكلي) إذ لو أراد ذلك اشكل عليه بأن السكلي بما هو كلي ليس قابلاً للحكم ، لأنه لا وجود له في الخارج ، بخلاف أن يريد السكلي بما هو موجود مقابل الافراد الخارجية ، إذ لو أراد السكلي بما هو موجود فهو محقق الآن كما كان محققاً سابقاً ، وليس كذلك لو كان الحكم على الافراد - كما هو كذلك في القضية الخارجية - إذ الافراد الحالية غير تلك الافراد فلا يمكن الاستصحاب (كما ان الملكية له) أي للسكلي بما هو موجود - لا انه للسكلي بما هو كلي كما توهم - (في مثل باب الزكاة) فسكلي الفقير مستحق لكن السكلي الموجود لا السكلي بما هو هو ، ولا الافراد الخارجية بما هم أفراد (والوقف العام) الذي وقفه للطلاب مثلاً ، فانه لا سكلي بما هو موجود في الخارج (حيث لا مدخل للاشخاص فيها) على نحو القضية الخارجية ، إذ لو كان ملكاً ووقفاً للاشخاص لزم أن يبقى الملك بلا مالك والوقف بلا مصرف لو فنوا أو ائتمك المعاصرين وجاء آخرون .

ضرورة ان التكليف أو البعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك بل لابد من تعلقه بالاشخاص، وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية، وكان غرضه من عدم دخل الاشخاص عدم دخل أشخاص خاصة فافهم. وأما ما أفاده من الوجه الاول فهو وان كان وجيهاً بالنسبة الى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين إلا انه غير مجد في حق غيره من المعدومين، ولا يكاد يتم الحكم

وانا قلنا بأن المراد الكلي بما هو موجود لا بما هو كلي لـ (ضرورة ان التكليف أو البعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به) أي بالكلي (كذلك) أي بما هو كلي - لا بما هو موجود في الخارج - (بل لابد من تعلقه) أي التكليف واخويه (بالاشخاص) لا الخارجية وانا بما هم مشتملون على الكلي (وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية) فانها مرتبان على الكلي بما هو موجود (وكان غرضه) أي غرض الشيخ (من عدم دخل الاشخاص) في التكليف (عدم دخل أشخاص خاصة) على نحو القضية الخارجية لا عدم دخل الاشخاص مطلقاً، حتى يرد عليه ما ذكرنا من أن الكلي بما هو هو ليس قابلاً للتكليف والبعث والزجر (فافهم) لعله إشارة الى أن ظاهر عبارة الشيخ « ره » مخالف لما ذكرناه، لانه نص على عدم مدخلية الاشخاص، فظاهره عدم المدخلية مطلقاً.

(وأما ما أفاده) الشيخ (من) الجواب عن (الوجه الاول) بمدرك الشريعتين وقياس غيره عليه لعدم اختلاف الاحكام في شريعة واحدة (فهو وان كان وجيهاً بالنسبة الى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين) لان له يقين سابق وشك لاحق، فيجربى في حقه الاستصحاب (إلا انه غير مجد في حق غيره من المعدومين) حال تلك الشريعة الذي وجدوا في هذه الشريعة، إذ لا حالة سابقة لهم حتى يتم الاستصحاب (ولا يكاد يتم الحكم) الثابت في الشريعة السابقة

فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضا، ضرورة أن قضية الاشتراك ليس إلا ان الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا انه حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك ، وهو واضح .
(السابع)

(فيهم بـ) ما استدلل له الشيخ من (ضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة) في جميع التكليف (أيضا) أي كما لا حالة سابقة لا اشتراك (ضرورة ان قضية الاشتراك) المحقق بالاجماع (ليس إلا ان الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك) فهما مشتركان لانها مثلان في الصفة (لانه حكم الكل) مدرك الشريعتين وغيره (ولو من لم يكن كذلك) أي لا يقين سابق له لانه لم يدرك تلك الشريعة (بلا شك ، وهو واضح) فقياس غير المدرك بالمدرك مثل قياس من لا حالة له سابقا بمن له طهارة سابقة ، وهو باطل قطعاً .

التنبيه (السابع)

في الاصل المثبت . لا يخفى ان لوجود زيد أربعة أقسام من الآثار : «الاول» الآثار الشرعية بلا واسطة ، كوجوب نفقة زوجته « الثاني » في الآثار الشرعية مع الواسطة . كاستحباب خضاب لحيته ، فانه أثر شرعي لكن مع واسطة هي انبات لحيته . « الثالث » الآثار العادية كانبات لحيته ، فان عادة نبتت لحية الرجل اذا تجاوز سن البلوغ . « الرابع » الآثار العقلية ككونه في الحيز .

إذا عرفت ذلك قلنا : لو غاب زيد عن البلد وهو أمر دئم شككنا في موته وحياته فلا اشكال في جريان استصحاب حياته ، وهذا الاستصحاب موجب لترتب الآثار الشرعية بلا واسطة عليه ، فيحكم بوجوب الاتفاق على زوجته ، لكن هل يثبت بهذا الاستصحاب سائر أقسام الآثار الثلاثة أم لا ؟ فيه خلاف ، والمشهور عدم الترتب وهذا هو الذي اصطالحوا عليه بأن الاصل المثبت ليس بحجة ، أي ان الاصل لا يثبت سائر الآثار غير الشرعية التي بدون الواسطة .

لا شبهة في ان قضية اخبار الباب هو انشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الاحكام ولاحكامه في استصحاب الموضوعات، كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية، وانما الاشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية .

وبيان ذلك : انه (لا شبهة في ان قضية) أي مقتضى (أخبار الباب) أي أخبار الاستصحاب نحو « من كان على يقين فشك » و « لا تنقض اليقين بالشك » (هو انشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الاحكام) فلو استصحبنا وجوب الجهاد في زمان الغيبة كان معناه ان الشارع أنشأ وجوباً مماثلاً للوجوب الحضوري في زمان الغيبة (و) أنشأ أحكاماً مماثلة (لآحكامه) أي أحكام المستصحب (في استصحاب الموضوعات) فلو استصحبنا وجود زيد كان معناه ان الشارع أنشأ وجوب النفقة وحرمة التزويج لزوجته وحرمة الخروج عن الدار بدون إذنه - في هذا الحال - كما انشأها في حال وجود زيد خارجاً ، فلزيد الواقعي كانت أحكام ولزيد المستصحب أحكام مماثلة لتلك الاحكام (كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية) أي أنا نرتب على وجوب الجهاد المستصحب كل أثر شرعي أو عقلي ، فالأثر العقلي وجوب المقدمة ووجوب الاطاعة وحرمة المخالفة ، والأثر الشرعي كما لو نذر انه لو كان الجهاد واجباً أرسل ولده وأعطى دابته وهكذا ، وكذلك بالنسبة الى استصحاب الموضوع كما لا يخفى .

(وانما الاشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت) تلك الآثار كإنبات لحيته (أو عقلية) ككونه في الحيز وان ضده لا يجتمع معه ، فاذا نذر انه لو نبتت لحية زيد أو كان في الحيز أعطى ديناراً للفقير ، هل يجب الاعطاء بهذا الاستصحاب أم لا ؟

ومنشأه ان مفاد الاخبار هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ماله من الأثر بلا واسطة أو تنزيهه بلوازم العقلية أو العادية ، كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والامارات أو بلحاظ مطلق ماله من الأثر ولو بالواسطة ،

(ومنشأه) أي منشأ الاشكال (ان مفاد الاخبار) محتمل بدوا لثلاثة أمور فـ (هل هو) :

الاول - بأن يكون المفاد (تنزيل المستصحب) منزلة المتيقن (والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ماله من الأثر بلا واسطة) فإذا شك في الطهارة قال له الشارع أنت متطهر بلحاظ انها الطهارة فقط ، وهو جواز مس كتابة القرآن .
(أو) هو الثاني - بأن يكون المفاد (تنزيهه) أي تنزيل المستصحب (بلوازمه العقلية) فيما كان له لازم عقلي (أو العادية) فيما كان له لازم عادي ، فلو أشعل ناراً ثم بعد ساعة شك في بقائها وعدمه واستصحب بقاءها كان يترتب عليه ضمان احراق حطب الغير الذي جعله بقرب النار ، مما أضر الاحراق فيه قطعاً لو كانت النار باقية .

(كما هو الحال في تنزيل مؤيدات الطرق والامارات) الطرق عبارة عن الامور المنصوبة لافادة الاحكام كخبير الواحد ، والامارات عبارة عن الامور المنصوبة لافادة الموضوعات كالبينة ، فلو قام الخبير الواحد على ان الشيء الكذائي واجب ترتب عليه كل أثر شرعي وعقلي وعادي ، وكذلك لو قامت البينة على ان هذه الدار لزيد ترتب على ملكيته لها جميع الآثار ، فهل الاستصحاب أيضاً كذلك بأنه لو استصحب كون الشيء الفلاني واجباً أو استصحب كون الدار الفلانية باقية في ملك زيد ترتب عليها جميع آثارها أم لا .

(أو) هو الثالث - بأن يكون المفاد تنزيهه (بلحاظ مطلق ماله من الأثر ولو بالواسطة) فيترتب على الاستصحاب التعبد بالمستصحب وبأثره غير الشرعي

بناءً على صحة التنزيل بلحاظ أثر الوساطة أيضاً ، لأجل ان أثر الاثر اثر وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ اثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتباً عليها ، لعدم احوازها حقيقة ولا تعبداً .

ليترتب الأثر الشرعي لأثره أيضاً ، فإذا استصحب وجود النار كان معناه هو التعبد بها وبالاحتراق معاً ، فيترتب الأثر الشرعي للنار والاثر الشرعي للاحتراق معاً . وهذا الاحتمال الثالث إنما يكون (بناءً على صحة التنزيل بلحاظ أثر الوساطة أيضاً ، لأجل ان اثر الاثر اثر) فأثر الاحراق الذي هو أثر النار أثر للنار ، فإذا استصحب وجود النار ترتب عليه أثر الاحراق أيضاً .

وقد علق المصنف على قوله « بناءً » بقوله : ولكن الوجه عدم صحة التنزيل بهذا اللحاظ ، ضرورة انه ما يكون شرعاً لشيء من الاثر لا دخل له بما يستلزمه عقلاً أو عادة ، وحديث اثر الاثر اثر - وان كان صادقاً - إلا انه اذا لم يكن الترتب بين الشيء وأثره وبينه وبين مؤثره مختلفاً ، وذلك ضرورة انه لا يكاد يكون الاثر الشرعي لشيء أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو مادة أصلاً ، لا بالنظر الدقيق العقلي ولا بالنظر المسامحي العربي ، إلا فيما عدا اثر الوساطة أثراً لذيها خلفائها أو لشده وضوح الملازمة بينها عدا شيئاً واحداً ذا وجهين وأثر أحدهما أثر الاثنيين كما يأتي الاشارة اليه فافهم - انتهى .

(وذلك) الذي ذكرنا من أن منشأ الاختلاف تابع لمفاد أخبار الباب (لان مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده) فمعنى « لا تنقض اليقين » احكم ببقاء المتيقن وحده (بلحاظ أثر نفسه) كأن يحكم بالطهارة بلحاظ جواز الصلاة (لم يترتب عليه) أي على المتيقن المستصحب (ما كان مترتباً عليها) أي على الوساطة (لعدم احرازها) أي الوساطة (حقيقة) فلا نعم - لم بوجود الوساطة علماً قطعياً (ولا تمبداً) أي لم يكن هناك تعبد من الشارع بوجود الوساطة . وقوله « لعدم » علة لقوله « لم يترتب » .

ولا يكون تنزيله بلحاظه بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه أو بلحاظ ما يعم آثارها ، فإنه يترتب باستصحابه ما كان بواسطتها . والتحقيق ان الاخبار انما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه ، ولا دلالة لها بوجه على تنزيله بلوازمه التي لا تكون كذلك كما هي محل ثمرة الخلاف ،

(ولا يكون تنزيله) أي تنزيل المشكوك منزلة المتيقن (بلحاظه) أي بلحاظ أثر الواسطة ، فالضمان الذي هو اثر الاحراق الذي هو الواسطة لا يترتب - كما في المثال الثاني - لأن الاحراق لم يحرز بالعلم ، ولا دل دليل تمبدي على وجوده ، وليس تنزيل النار المشكوك منزلة النار المتيقنة بلحاظ الضمان الذي هو أثر الاحراق ، فكيف يمكن اثبات الضمان ؟

(بخلاف ما لو كان تنزيله) أي تنزيل المشكوك (بلوازمه) العقلية والعادية كما هو الاحتمال الثاني (أو بلحاظ ما يعم آثارها) مطلقاً كما هو الاحتمال الثالث (فإنه يترتب باستصحابه ما كان بواسطتها) أي بواسطة الواسطة كما لا يخفى .

(و) إذا عرفت الاحتمالات الثلاثة نقول : (التحقيق ان الاخبار انما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك) لانه قال « لا تنقض اليقين » بمعنى جعل المتيقن كما كان ، وعدم الاعتناء بالشك الطارئ ، وهذا لا يكون إلا (بلحاظ ما لنفسه من آثاره واحكامه) فكل اثر وحكم كان مترتباً على المتيقن حال اليقين به يترتب عليه حال الشك به ، فإذا كان الانسان متيقناً بالطهارة جاز له الصلاة ومس الكتابة والطواف ، وكذلك اذا شك فيها ، فان استصحابها موجب لليقين التبعدي بها (ولادلالها) أي للاخبار (بوجه على تنزيله) أي تنزيل المشكوك منزلة المتيقن (بلوازمه التي لا تكون كذلك) أي لا تكون تلك اللوازم من آثاره وأحكامه - كما هو الاحتمال الثالث - (كما هي محل ثمرة الخلاف) فان

ولا على تنزيله بلحاظ ماله مطلقاً ولو بالواسطة ، فان المتيقن انما هو لحاظ آثار نفسه ، وأما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها اصلاً وما لم يثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه كالا يخفى . نعم

مرة الخلاف انما هي بلحاظ الآثار الشرعية الثابتة لآثر غير شرعي للمستصحب (ولا) دلالة للاخبار (على تنزيله بلحاظ ماله) من الاثر (مطلقاً ولو بالواسطة) كما هو الاحتمال الثاني (فان المتيقن) من دليل الاستصحاب (انما هو لحاظ آثار نفسه ، وأما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها) في دليل الاستصحاب (أصلاً وما لم يثبت لحاظها) أي لحاظ الآثار (بوجه أيضاً) كما لم تلاحظ استقلالاً (لما كان وجه لترتيبها عليه) أي على المستصحب (باستصحابه كالا يخفى) فتحقق أنه لا يثبت بالاستصحاب الآثار العقلية والعادية والآثار الشرعية المتوقفة على اثر غير شرعي .

(نعم) قد استثنى من عدم حجية الاصل المثبت موارد :

منها ما لو كانت الوسطة بين المستصحب وبين الأثر الشرعي خفية ، بأن كانت الآثار الشرعية للوازم غير شرعية لكن كانت وساطة تلك اللوازم بين المستصحب وبين الأثر الشرعي بحيث لا يلتفت اليه العرف ، ويرى كأن الأثر الشرعي لنفس المستصحب لا لوسطة هناك ، كما لو لاقى شيء مع ثوب نجس كان سابقاً مرطوباً فأشككنا في نجاسة ذلك الشيء من جهة الشك في بقاء الرطوبة ، فإذا استصحبنا الرطوبة حكماً بنجاسة الملاقى ، مع ان النجاسة ليست من آثار الرطوبة وإنما هي من آثار السراية التي هي من لوازم الرطوبة ، فان وساطة السراية خفية عند العرف ، ولذا لا بأس بترتيب النجاسة على مجرد استصحاب الرطوبة وهكذا فيما لو شككنا في الوضوء والغسل بأنه هل هناك مانع أم لا ؟ فان استصحب عدم المانع كاف في الحكم بصحة الوضوء والغسل ، مع ان الصحة ليست من آثار عدم المانع وإنما هي من آثار غسل الموضوع المشكوك ، لكن العرف يرى ان عدم المانع يترتب عليه الصحة بدون الالتفات

لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه لختماء ما بواسطته ، بدعوى ان مفاد الاخبار عرفاً ما يعمه أيضاً حقيقة - فافهم .

الى الواسطة التي هي غسل المحل ، فانه (لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها) أي من الآثار الشرعية المترتبة على وسائط (محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه) أي نفس المستصحب (لخفاء ما) أي الشيء الذي هذا الاثر (بواسطته) .

وإنما نقول بترتيب مثل هذه الآثار الشرعية التي هي بواسطة خفية (بدعوى ان مفاد الاخبار عرفاً) أي في نظر العرف (ما يعمه) أي يعم مثل هذا الاثر الذي هو بواسطة خفية (أيضاً) كما يشمل ما ليس بواسطة اطلاقاً (حقيقة - فافهم) لعله اشارة الى انه لا عبرة بخطأ العرف في تطبيق مفاد الدليل ، بل العبرة بنظرهم في تشخيص المعنى ، إذ العرف هو المرجع في الثاني لا الاول ، فان للعرف ان يعين ان الكر ألف ومائتا رطل ، لكن ليس له ان يطبق هذا المعنى على ما نقص عن هذا المئدار بدعوى التسامح ، فيقول : ان اقل من الف ومائتا رطل ايضاً يعد كراً .
أقول : لكن ذكرنا في بعض المسائل ان العرف هو المحكم في الأمرين ، لأنه المخاطب ففهمه حجة مطلقاً .

ومن الموارد المستثناة من الاصل المثبت ما لو كان بينها تلازماً ، بحيث كان تنزيل احدهما تنزيلاً للآخر كالمتضائفات ، فمثلاً التعبد بابوة زيد لعمره ملازم للتعبد بينوة عمرو لزيد ، فاذا جرى الاستصحاب في الاول ثبت لوازم الثاني .
ومن الموارد التي قالوا بعدم المانع عن كون الاثر بواسطة ما لو كان بين المستصحب وبين شيء آخر ملازمة ، بحيث يرى العرف ان الاستصحاب موجب لاثبات آثار اللازم ، حتى انه لو لم ترتب الآثار لرأوا أنه من نقض اليقين بالشك ، كما لو كان اثر الميتة ثم اجرينا استصحاب عدم التذكية لترتيب ذلك الاثر على الاستصحاب ، وإن كان بين الميتة وعدم التذكية تلازماً ، فاذا جرى استصحاب احدهما ثبت الاخر وترتب على ذلك اثر اللازم ، فان بين المستصحب وبين الأثر واسطة

كما لا يبعد ترتيب ما كان بواسطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً ، كما لا تفكيك بينهما واقعاً أو بواسطة ما لاجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عدائره اثرأ لهما ، فان عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك ايضاً

وهو اللازم لكن رؤية العرف ان الاثر كأنه للمستصحب كافية في جواز ترتيبه . ومثل التلازم بين عدم الاتيان وبين الفوت ، فانه لو استصحب عدم اتيان الفريضة في الوقت ترتب عليه وجوب القضاء مع انه من آثار الفوت ، لكن العرف لا يلتفت الى هذه الوسطة التي هي « الفوت » .

والى هذا أشار بقوله : (كما لا يبعد ترتيب ما) أي الاثر الشرعي الذي (كان بواسطة ما) أي بواسطة ملازم (لا يمكن التفكيك عرفاً بينه) أي بين ذلك الملازم (وبين المستصحب تنزيلاً) فاذا نزل الشارع احدهما كان معناه تنزيل الآخر ايضاً ، فلونزل الأب كان معناه تنزيل الابن وبالعكس (كما لا تفكيك بينهما) أي بين هذين الامرين (واقماً) فان الحقيقة انه كل اب يلازم الابن وكل ابن يلازم الاب ، فانه لا ينفك في الخارج أحدهما عن الآخر (او) ترتيب الاثر (بواسطة ما لاجل وضوح لزومه له) أي لزوم ذلك اللازم للملزم الذي هو المستصحب (أو ملازمته) أي ملازمة الشيء ذي الاثر (معه) أي مع المستصحب (بمثابة عدائره) أي أثر المستصحب الذي هو اللازم أو الملازم (اثرأ لهما) فيرى العرف ان أثر الميتة - كالنجاسة - وأثر الفوت - وهو القضاء - اثر لعدم التذكية وائر لعدم الاتيان بالصلاة .

والحاصل ان المتضايفين والمتلازمين واللازم والملزوم يكون جريان الاستصحاب في أحدهما كاف لترتيب آثار الآخر عليه (فان عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه) أي على المستصحب (يكون نقضاً ليقينه بالشك ايضاً) أي كما ان عدم ترتيب أثر

بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً - فافهم . ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الاصول التعمدية وبين الطرق والامارات ،

نفسه عليه يكون نقضاً (بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً) فان العرف يفهم من النقض أعم من نقض أثر نفسه أو أثر لازمه وملازمه ومضائفه (فافهم) لعله إشارة الى ما تقدم من عدم الاعتبار بالفهم العرفي في تطبيق مفاد الدليل .

(ثم) انه ربما يشكل بانه ما الفرق بين الاستصحاب الذي تقولون ان لازمه ليس بحجة ، وبين الطرق والامارات التي تقولون بأن لوازمها حجة مع ان جميعها أدلة تعمدية ؟ لكن هذا الاشكال ليس في محله ، إذ (لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الاصول التعمدية) كأصل الطهارة وأصل المحل وغيرها (وبين الطرق) كالخبر الواحد (والامارات) كالبيئنة ، فان الاصول إنما تحكم تعبداً بمفادها ، فاذا قال « كل شيء طاهر » أو « احمل فعل اخيك على الصحة » - في اصالة الصحة - فليس معنى ذلك إلا ان هذا الشيء طاهر أو ان هذا الفعل صحيح تعبداً ، وليس هناك علم بلازمه ولا تعمد بالنسبة اليه ، فلو كان لازم طهارة هذا الشيء منجاسة شيء آخر وصحة هذا العمل بطلان عمل آخر لم يكن دليل شرعي أو علمي على ذلك اللازم ، ولذا لا يقال بترتيب ذلك اللازم على مجرد هذه الاصول .

وهذا بخلاف الطرق والامارات ، فانها جعلت كاشفة عن الواقع ، ففي كون خبر الواحد حجة ان مفاده هو الواقع ، كما ان معنى كون البيئنة حجة ان قولها هو الواقع ، فاذا قلنا على شيء كان ذلك الشيء ثابتاً - تعبداً - وكما انه يترتب على ذلك الشيء لازمه وملازمه كذلك يترتب على وجوده التعمدي ، فلو دل الدليل على ان صلاة الظهر يوم الجمعة واجبة وكان هناك دليل آخر على انه لا صلاتين في يوم واحد كان ذلك مقتضياً لعدم وجوب الجمعة ، فكما انه لو علمنا بمفاد هذين الخبرين لم يجب الجمعة كذلك اذا كشف لنا الشارع عنها بالتعمد .

لكن ربما يقال : بأن هذا الفرق ليس بفارق إذ كما لا يكون في الاصول

فان الطريق او الامارة حيث انه - كما يحكى عن المؤدى ويشير اليه كذا يحكى عن اطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير اليها - كان مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها .

علم بالواقع كذلك لا يكون في الامارات ، وكما يكون في الامارات تعبد بمفادها كذلك يكون في الاصول تعبد بمفادها ، وأي فرق عرفا بين ان يقول المولى « هذا المتولد بين حيوانين طاهر إذا لم تعلم بطهارته أو نجاسته » الذى هو مفاد الاصل ، وبين ان يقول « خذ بقول زرارة » ثم يقول : « قال المولى هذا المتولد بين حيوانين طاهر » الذى هو مفاد الطريق ، فان في كليهما يرى العرف حكم المولى بالطهارة ، ويرى ان كليهما بمثابة واحدة في أن لازمه وملازمه ومضايقه وآثارها يترتب عليه .

وعلى أى حال فما ذكره من الفرق فيه غموض ، ولذا نرى ان القدماء والمتأخرين ومتأخريهم - باستثناء من قاربنا عصرهم - لم يفهموا من أدلة الاصول إلا كما فهموا من أدلة الامارات ، مع ان افهامهم من أصفى افهام العرف .

وحيث ان البحث فى ذلك خارج عن نطاق الشرح فلنعد الى توضيح المتن فنقول : ان الفرق بين الاصول وبين الطرق والامارات واضح (فان الطريق أو الامارة حيث انه كما يحكى عن المؤدى ويشير اليه كذا يحكى عن اطرافه) المرتبطة به (من ملزومه ولوازمه وملازماته) قال ضوء ملزومه الشمس - أي ان الشمس تلزم الضوء - ولازمه نفوذ نور البصر وملازمه الحرارة - لان الضوء والحرارة لازمان للشمس ، فأحدهما ملازم للآخر (ويشير اليها) فعنى قول القائل « الضوء موجود » ان نور البصر ينفذ في الاشياء ، والشمس طالعة والهواء ذات حرارة (كان مقتضى اطلاق دليل اعتبارها) اى اعتبار الطرق والامارات (لزوم تصديقها) أى تصديق تلك الطرق والامارات (في حكايتها) .

وقضيته حجية المثبت منها كما لا يخفى ، بخلاف مثل دليل الاستصحاب
فانه لا بد من الاقتصار بما فيه من الدلالة على التعبد بثبوته ، ولا دلالة الا
على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ اثره حسبما عرفت ، فلا دلالة له على اعتبار
المثبت منه كسائر الاصول التعبدية الا فيما عد اثر الواسطة اثرأ له لخبائها
أو شدة وضوحها وجلالاتها حسبما حققناه .
(الثامن) انه لا تفاوت في الاثر المترتب على المستصحب بين ان يكون
مترتباً عليه بلا واسطة شيء

(وقضيته) أى مقتضى تصديقها (حجية المثبت منها كما لا يخفى) لازماً
أو ملزوماً أو ملازماً (بخلاف مثل دليل الاستصحاب) وأدلة سائر الاصول (فانه
لا بد من الاقتصار بما فيه من الدلالة على التعبد بثبوته) أي ثبوت ما فيه (ولا
دلالة له) أي لمثل الاستصحاب (إلا على التعبد بثبوت المشكوك) فقط (بلحاظ
اثره) لا شيء اخر (حسبما عرفت) تفصيله (فلا دلالة له على اعتبار المثبت
منه) من اللازم والملزوم والملازم وآثارها (ك) ما هو كذلك فى (سائر الاصول
التعبدية) كأصالة الحل والطهارة والصحة (إلا فيما عد أثر الواسطة) كالنجاسة
التي هي أثر السراية التي هي واسطة بين استصحاب الرطوبة وبين النجاسة (أثرأ له)
أي لنفس المستصحب (لخبائها) اي خفاء الواسطة (أو شدة وضوحها وجلالاتها)
بحيث كان دليل التزليل دليلاً على تنزيلها لما بينها من الارتباط الجلي الواضح
(حسبما حققناه) في الموارد الثلاث المستثنات عن الاصل المثبت .
التفقيه (الثامن)

فى بيان موارد ليست من الاصل المثبت (إنه لا تفاوت فى الاثر المترتب
على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا واسطة شيء) فان الامر المترتب على
شيء على ثلاثة أقسام :

أو بواسطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالمثل الشائع ، ويتحد معه وجوداً كان منتزعا عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول

« الاول » - ما كان مرتباً على نفس المستصحب ، كما او وجب إكرام زيد فشك في بقاءه ، فانه يجب إكرامه استصحاباً .

« الثاني » ما كان مرتباً على لازمه أو ملزومه أو ملازمه أو مقارنه ، وقد عرفت في التنبيه المتقدم انه من الاصل المثبت الذي لا يجري .

« الثالث » - أن يترتب على محموله ، والمحمول إما أن يكون غير الذات كحمل النوع أو جنسه أو فصله أو عارضه الذي هو من قبيل خارج المحمول ، أو من عارضه الذي هو من قبيل المحمول بالضميمة ، نحو زيد انسان أو حيوان أو ناطق أو زوج أو اسود . والكلام في هذا التنبيه « الثامن » في هذا القسم ، فالشيخ على انه لا يثبت بالاستصحاب هذه الامور الخمسة ، فاذا شك في وجود زيد واستصحبناه لم يجز ان ترتب عليه هذه الامور ، خلافا للمصنف الذي لا يرى من الاصل المثبت إلا الامر الخامس ، وهو المحمول بالضميمة « كالسواد » .

إذا عرفت ذلك قلنا : يترتب الأثر على الاستصحاب سواء كان بلا واسطة كإكرام زيد وهو القسم الأول (أو بواسطة عنوان كلي ينطبق) ذلك العنوان السكلي (ويحمل عليه بالمثل الشائع) الصناعي ، مقابل الحمل الأولى الذاتي الذي هو حمل الشيء على نفسه ، نحو الاسنان انسان (ويتحد معه) أي مع المستصحب (وجوداً) لا مفهوماً سواء (كان) ذلك السكلي (منتزعا عن مرتبة ذاته) أي ذات المستصحب كالنوع والجنس والفصل (أو) منتزعا (بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول) نحو الزوجية والملكية والغصبية والرقية ، فاذا استصحبنا وجود زيد أو وجود الدار المملوكة أو المفصولة - سابقاً - ثبت وجوب تفقة زوجته وجواز التصرف أو حرمة التصرف أو جواز الاعتاق ، لأن بقاء زيد

لا بالضميمة ، فان الاثر في الصورتين انما يكون له حقيقة ، حيث لا يكون بجذاه ذلك الكلي في الخارج سواء ، لا لغيره مما كان مبايناً معه أو من اعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه ، وذلك لان الطبيعي انما يوجد بغير وجود فرده ،

موجب لانتزاع عناوين هذه الأحكام .

وقد عرفت إنها ليست من الامور الخارجة حتى يتدرج في الاصل المثبت (لا) المحمول (بالضميمة) فانه لا يثبت ، فاذا استصحبنا بقاء زيد لم يثبت بقاء سواده لأن السواد أمر خارج ، وليس مثل خارج المحمول مما ليس إلا أمراً انتزاعياً لا غير .

وإنما قلنا بترتب القسم الاول والقسم الثالث (فان الاثر في الصورتين) صورة الترتب على نفس الذات ، وصورة الترتب على عنوان كلي منتزع (إنما يكون له) أي للمستصحب (حقيقة) فان آثار الانسان والحيوان والمناطق والزوج آثار لزيد في الواقع والحقيقة ، فلا مانع من ترتب آثارها عليه (حيث لا يكون بجذاه ذلك الكلي) الذي هو صاحب الاثر (في الخارج سواء) أي سوى ذلك الفرد المستصحب (لا لغيره) أي ليس الاثر لغير ذلك المستصحب (مما كان مبايناً معه) كما في القسم الثاني الذي يكون الاثر للملازم واللزوم والمقارن (أو) مما كان (من اعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة) فانه لو كان للسواد أثر لم يكن استصحاب زيد كافياً في ترتب أثر السواد عليه ، إذ السواد الذي هو محمول على زيد ليس خارج المحمول ، وإنما هو محمول بالضميمة ، فأثره ليس أثراً لزيد حتى إذا استصحب زيد ترتب أثر السواد عليه (كسواده مثلاً أو بياضه) ولو اريد ترتب هذا النحو من الاثر كان من الاصل المثبت الذي تقدم إنه ليس بحجة .

(وذلك) الذي ذكرنا من ترتب الآثار في الصورتين لكونه المستصحب (لان الطبيعي) الذي هو صاحب الاثر في الواقع (إنما يوجد بعين وجود فرده)

كما ان العرضى كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له الا بمعنى وجود منشأ انتزاعه ، فالفرد او منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الاثر لا لشيء آخر ، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم . وكذا لا تفاوت في الاثر المستصحب أو المترتب عليه ان يكون مجعولا شرعاً بنفسه كالتكليف ، وبعض أنحاء الوضع أو بمنشأ انتزاعه ، كبعض أنحاء الجزئية والشرطية

فان الانسان والحيوان والناطق توجد بعين وجود زيد ، فأثرها أثره (كما ان العرضى كالملكية والغصبية) والزوجية والرقية (ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه) الذي هو زيد ودار ، وذلك بخلاف المحمول بالضميمة الذي له وجود منحاز عن وجود منشأ انتزاعه (فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج) كزيد الذي هو فرد للانسان ومنشأ لانتزاع الزوجية ، و«هو عين ما رتب عليه الاثر» إذ الاثر له (لا لشيء آخر) غير زيد (فاستصحابه) أي استصحاب الفرد (لترتيبه) أي ترتيب الاثر (لا يكون بمثبت كما توهم) وكأنه أراد بذلك الشيخ «ره» .

(وكذا) ليس من الاستصحاب المثبت ما توهم من استصحاب الاجزاء والشرائط والموانع ، حيث إنها ليست بذات أثر شرعي ، بل اجراء الاستصحاب فيها إنما هو للكل والمشروط والمنوع التي يترتب عليها الآثار ، لكن فيه ان الجزئية والشرطية والممانعة أيضاً من الآثار الشرعية ، منتهى الامر انها وصفية لا تكليفية ، فلا استصحاب في الجزء والشرط والممانع ليس مثبتاً ، وعلى هذا (لا تفاوت في الاثر المستصحب أو المترتب عليه أن يكون مجعولا شرعاً بنفسه كالتكليف) كاستصحاب الوجوب والحرمة (وبعض أنحاء الوضع) وهو القسم الثالث من أقسام الوضع المتقدمة ، وهو الذي يمكن فيه الجمل استقلالاً وتبعاً ، كالولاية والحجبة والقضاء وغيرها ، فيجوز استصحاب الولاية والحجبة كما يصح استصحاب الوجوب والحرمة .

(أو) يكون مجعولا شرعاً (بمنشأ انتزاعه ، كبعض أنحاء الجزئية والشرطية

والممانعية ، فانه ايضاً مما تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ، ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه . ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا يخفى . فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو الممانعية بمثبت - كما ربما توهم - بتخييل أن الشرطية أو الممانعية ليست من الآثار الشرعية ، بل من الامور الانتزاعية فافهم .

والممانعية ، فانه ايضاً مما تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً) بأن يجعل شيئاً جزءاً لشيء أو يرفع الجزئية في حال دون حال مثلاً ، وهكذا بالنسبة الى الشرطية والممانعية (ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه) كما تقدم في القسم الثاني من أقسام الوضع تفصيله .

(ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا يخفى) فاذا شك في شرطية الطهارة الخبثية في حال الاضطراب جاز اجراء اصالة العدم ، كما انه لو شك في الطهارة لعارض بعدما كانت سابقاً واجبة صح اجراء اصالة البقاء ، فما قيل من انه لا أثر لهذه الامور إلا صحة الصلاة وبطلانها - مثلاً - وهما حكمان عقليان لا يرتبطان بالشرع - في غير محله .

(فليس استصحاب الشرط أو المانع) أو الجزء (لترتيب الشرطية أو الممانعية) أو الجزئية (بمثبت - كما ربما توهم -) إنها مثبتات فليست بحجة (بتخييل ان الشرطية أو الممانعية ليست من الآثار الشرعية بل من الامور الانتزاعية) من كون شيء دخيلاً في شيء وجوداً أو دخيلاً فيه عدماً (فافهم) وتأمل .

ثم إنه ربما اشكل في جريان استصحاب عدم الحكم أو عدم الموضوع : بأنه يجب أن يكون الاستصحاب أثر شرعي ، وعدم الحكم أو عدم الموضوع المسبب لعدم الحكم لا أثر شرعي لهما ، فلا يجري استصحابها . وعلى هذا فلا يصح استصحاب عدم التكليف بأن يقال : زيد لم يكن مكلفاً فاذا شككنا في انه هل كلف أم لا فالأصل

وكذا لا تفاوت في المستصحب او المترتب بين ان يكون ثبوت الاثر ووجوده أو نفيه وعدمه ، ضرورة ان امر نفيه بيد الشارع كثبوته وعدم اطلاق الحكم على عدمه غير ضائر ، اذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه ، كصدقه

عدم تكليفه ، وهكذا في استصحاب عدم الموضوع .

وان قلت : ان استصحاب العدم له أثر وهو عدم العقاب . قلت : لا يكون عدم العقاب أثراً شرعياً ، وإنما هو أثر عقلي لعدم التكليف ، لكن يرد على الاشكال انه حيث كان كل من التكليف وعدمه بيد الشارع صح جريان الاستصحاب فيها ، وأما ما ذكر من أن عدم العقاب من الآثار العقلية ففيه أن كونه من الآثار العقلية إنما يصح بالنسبة الى الواقع ، وأما بالنسبة الى الظاهر فالاستصحاب مثبت لموضوع عدم العقاب العقلي .

وإلى هذا أشار المصنف « ره » بقوله : (وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب) على المستصحب (بين أن يكون) المستصحب والمترتب (ثبوت الاثر ووجوده) كأن يستصحب الوجوب أو يستصحب بقاء زيد المترتب عليه وجوب الانفاق على زوجته (أو نفيه وعدمه) كأن يستصحب عدم الوجوب وعدم وجود زيد (ضرورة ان أمر نفيه) أي نفي الاثر (بيد الشارع كـ) ما ان (ثبوته) بيد الشارع .

(و) إن قلت : ان لنا ان نستصحب الاحكام والاعدام ليست بأحكام . قلت : (عدم اطلاق الحكم على عدمه) أي عدم الأثر ، فان عدم الوجوب ليس حكماً بل هو عدم حكم (غير ضائر ، اذ ليس هناك ما دل على اعتباره) أي اعتبار أن يطلق على المستصحب لفظ « الحكم » (بمد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه) فانه لو علمنا سابقاً بمدم وجوب الصلاة على زيد ثم شككنا في الوجوب فقلنا بأنها واجبة صدق انا نقضنا يقيننا بالشك ، وهو غير جائز (كصدقه) أي صدق

برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح، فلا وجه للاشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة من ان عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية فان عدم استحقاق العقوبة - وان كان غير مجعول - الا انه لا حاجة الى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الاستحقاق

نقض اليقين بالشك (برفعها) أى رفع اليد (من طرف ثبوته) أى حيث يكون الثبوت مورداً للاستصحاب (كما هو واضح) لا يخفى (فلا وجه للاشكال في الاستدلال على البراءة : باستصحاب البراءة من التكليف) فيما شك في انه هل كلف بالفعل أم لا (و) الاستدلال على البراءة بـ (عدم المنع عن الفعل) فيما شك في أنه هل منع عن الفعل أم لا (بما في الرسالة) للشيخ « ره » (من ان عدم استحقاق العقاب) في ترك مشكوك الوجوب وفعل مشكوك الحرمة (في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية) حتى يرفع بالاستصحاب ولا أثر آخر لهذا الاستصحاب لانه ناف للتكليف لا مثبت له .

وإنما قلنا بأنه لا وجه للاشكال (فان عدم استحقاق العقوبة - وإن كان غير مجعول -) بل هو أثر عقلي لعدم التكليف (الا انه) لا دليل لنا على ان كل استصحاب يلزم أن يكون له أثر وجودي ، إذ (لا حاجة الى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع) فاذا أردنا ان نستصحب « عدم المنع » - بأن نقول : ان هذا الفعل لم يكن ممنوعاً سابقاً فهو ليس بممنوع فعلاً - لا نحتاج الى ان يكون لهذا الاستصحاب أثراً مجعولاً ، بل نفس عدم التكليف أمر مهم مع صدق دليل الاستصحاب وهو لا تنقض اليقين بالشك .

(و) أما ما ذكره من أن عدم استحقاق العقاب مرتب على عدم المنع واقعاً ففيه : إنه مرتب على الاعم من عدم المانع الواقعي والظاهري ، فاذا ثبت بالاستصحاب عدم المنع الظاهري ترتب عليه عدم استحقاق العقاب ، فان (ترتب عدم الاستحقاق)

- مع كونه عقلياً - على استصحابه إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر - فتأمل .

(التاسع) انه لا يذهب عليك ان عدم ترتيب الأثر غير الشرعي ولا الشرعي بواسطة غيره من العادي والعقلي

للعقاب على استصحاب عدم المنع (- مع كونه عقلياً - على استصحابه) أي استصحاب عدم المنع (إنما هو لكونه) أي عدم الاستحقاق (لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر) فإذا استصحبنا عدم المنع تحقق موضوع عدم العقاب - ظاهراً - (فتأمل) لعله إشارة الى ان الشيخ « ره » يرى ان عدم استحقاق العقاب من لوازم عدم ثبوت المنع الواقعي ، فيترتب بمجرد الشك ولا يحتاج في ترتيبه الى الاستصحاب .

التنبيه (التاسع)

في أنه يترتب على المستصحب الآثار العقلية التي هي من قبيل وجوب الاطاعة وحرمة المخالفة ، فان ما ذكرنا سابقاً من أنه لا يترتب على المستصحب الأثر العقلي أو الأثر الشرعي المتوقع على الأثر غير الشرعي إنما اريد بالأثر الأثر الذي يكون متوقفاً على الشيء واقعاً ، فان كون زيد في الحيز من الآثار المتوقفة على وجود واقعاً فلا يترتب على وجوده الاستصحابي ، أما الآثار العقلية التي هي أثر للاعم من وجود المستصحب واقعاً أو ظاهراً فهي تترتب على المستصحب ، وذلك كوجوب الاطاعة ، فانه وإن كان اثرأ عقلياً إلا انه مترتب على الحكم سواء ثبت واقعاً او ظاهراً ، فإذا استصحبنا وجوب الجمعة حال الغيبة ترتب عليه وجوب الاطاعة عقلاً ، كما ان وجوب الاطاعة كما يترتب على « وجوب الجمعة » إذا كان معلوماً لدينا بدون الاستصحاب ، فـ (انه لا يذهب عليك ان) ما ذكرنا من (عدم ترتيب الأثر غير الشرعي) كالعقلي والمادي (ولا) ترتيب الأثر (الشرعي بواسطة غيره) أي غير الشرعي (من العادي والعقلي) كالأثر الشرعي المتوقع على انبات لحيمة زيد

بالاستصحاب انما هو بالنسبة الى ما للمستصحب واقعاً، فلا يكاد يثبت به من آثاره الا اثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة او بوساطة اثر شرعي آخر حسبما عرفت فيما مر، لا بالنسبة الى ما كان للاثر الشرعي مطلقاً كان بخطاب الاستصحاب او بغيره من انحاء الخطاب، فان آثاره شرعية كانت او غيرها يترتب عليه اذا ثبت، ولو بأن يستصحب او كان من آثار المستصحب

الذي هو اثر عادي لوجوده المستصحب (بالاستصحاب) متعلق بقوله « عدم ترتب الاثر » (انما هو بالنسبة الى ما للمستصحب واقعاً) أي الاثر العقلي والعمادي الذي هو للمستصحب واقعاً لا يثبت بالاستصحاب (فلا يكاد يثبت به) أي بالاستصحاب (من آثاره) أي آثار المستصحب (إلا اثره الشرعي الذي كان له) أي المستصحب (بلا واسطة) كالدخول في الصلاة الذي هو اثر للطهارة بلا واسطة (او بوساطة اثر شرعي آخر) كما لو نذر بأنه لو جاز له الدخول في الصلاة تصدق بكذا، فالتصدق اثر شرعي مترتب على الطهارة بوساطة جواز الدخول في الصلاة (حسبما عرفت فيما مر) في التنبيه السابع (لا بالنسبة الى ما كان) أي الى الاثر العقلي الذي كان (للاثر الشرعي مطلقاً) فان الاثر العقلي - كوجوب الاطاعة - الذي كان مرتباً على اثر شرعي مطلقاً يترتب معها وجد اثر شرعي، سواء (كان بخطاب الاستصحاب) بأن ثبت الحكم بالاستصحاب (او بغيره من انحاء الخطاب) كالبينة وخبر الواحد وغيرها .

(فان آثاره) أي آثار الحكم الشرعي الثابتة له مطلقاً (شرعية كانت) تلك الآثار (او غيرها) كالعقلية (يترتب عليه) أي على الاثر الشرعي (اذا ثبت) ذلك الاثر الشرعي (ولو بأن يستصحب) كالوجوب الذي يستصحب (او كان من آثار المستصحب) كما لو استصحب الموضوع الذي كان الوجوب من آثاره، فانه اذا استصحبنا الوجوب او موضوع الوجوب يثبت تبعاً - لثبوت الوجوب - كل اثر شرعي او عقلي للوجوب .

وذلك لتحقق موضوعها حينئذ، فما للوجوب عقلا يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة الى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارتياب، فلا تغفل .

(العاشر) انه قد ظهر مما مر لزوم ان يكون المستصحب حكماً شرعياً

(وذلك) الذى ذكرنا من ثبوت كل أثر عقلي أو شرعي إنما هو (لتحقق موضوعها) أي موضوع تلك الآثار الشرعية والعقلية (حينئذ) أي حين ثبت الحكم ولو بالاستصحاب (فما للوجوب عقلا) كوجوب الاطاعة وحرمة المخالفة (يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه) إذ باستصحاب الموضوع يثبت الحكم أيضاً، فيثبت آثار الحكم عقلية كانت او شرعية (من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة) « من » بيان قوله « ما للوجوب » (الى غير ذلك) من الآثار (كما يترتب) مثل هذه الآثار (على) الحكم (الثابت بغير الاستصحاب) كما لو ثبت بالخبر أو الاجماع (بلا شبهة ولا ارتياب، فلا تغفل) فان هذه ليست من الاصل المثبت كما لا يخفى .

التفسيه (العاشر)

فى انه لا يجب فى المستصحب ان يكون ذا أثر شرعي حال اليقين، بل كونه ذا أثر حال الشك كاف فى اجراء الاستصحاب . فمثلاً : لو شك فى بلوغ زيد، فان استصحاب عدم التكليف بالنسبة اليه جار وان كان قبل البلوغ لا اثر شرعي بالنسبة الى زيد، إذ ليس داخلًا فى موضوع التكليف حتى يكون لليقين السابق أثر شرعي، وكذلك إذا وقع مال لزيد فى البحر ثم اخرج جرى استصحاب ملكيته له وإن كان فى حال كونه فى البر مأبوساً منه لا اثر شرعي لملكيته إياه، لكنه حيث يكون فى حال الشك ذا اثر من جواز تصرفه وحرمة تصرف غيره وهكذا جرى الاستصحاب . (انه قد ظهر مما مر لزوم ان يكون المستصحب حكماً شرعياً)

او ذا حكم كذلك . لكنه لا يخفى انه لا بد ان يكون كذلك بقاءاً ولولم يكن كذلك ثبوتاً ، فلولم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له اثر شرعاً ، وكان في زمان استصحابه كذلك أى حكماً او ذا حكم يصح استصحابه ، كما في استصحاب عدم التكليف ، فانه وان لم يكن بحكم معمول في الازل ولا ذا حكم الا انه حكم معمول فيما لا يزال ، لما عرفت من ان نفيه كشيوته في الحال معمول شرعاً ، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً او كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاءاً ، وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل ، كما اذا قطع بارتفاعه يقيناً .

كاستصحاب الوجوب (أو ذا حكم كذلك) شرعي كاستصحاب الملك .

(لكنه لا يخفى انه) أن المستصحب (لا بد ان يكون كذلك) حكماً أو ذا حكم (بقاءاً) وفي حال الشك (ولولم يكن كذلك ثبوتاً) في حال اليقين (فلولم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً) شرعياً (ولا له أثر شرعاً و) لكن (كان في زمان استصحابه) في حال الشك (كذلك أي حكماً أو ذا حكم يصح استصحابه) فعلاً (كما في استصحاب عدم التكليف) قبل البلوغ فيما لو شك انه هل بلغ أم لا (فانه وإن لم يكن بحكم معمول في الازل ولا) موضوعاً (ذا حكم) شرعي (إلا انه حكم معمول فيما لا يزال) وفي حال الشك (لما عرفت) في التفهيم السابق (من ان نفيه) أي نفي التكليف (كشيوته في الحال معمول شرعاً) وهذا القدر كاف في صدق « لا تنقض » (وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً) وفي حال اليقين (أو كان) له حكم ثبوتاً (ولم يكن حكمه فعلياً) بل اقتضائياً أو انشائياً (وله حكم كذلك) فعلياً (بقاءاً) في حال الشك .

(وذلك) الذي ذكرنا من عدم لزوم الحكم في الحالة السابقة (لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه) فانه لو رفع اليد عن الملكية بالنسبة الى الشيء الملقى في البحر صدق انه نقض يقينه بكونه ملك زيد بالشك فيه - بعد خروجه من البحر - (والعمل) أي اذا رفع اليد عنه وعمل (كما اذا قطع بارتفاعه يقيناً) بأن عملنا

ووضوح عدم دخل اثر الحالة السابقة - ثبوتاً - فيه وفي تنزيلها بقاءاً ، فتوهم اعتبار الاثر سابقاً - كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً او ذا حكم - فاسد قطعاً . فتدبر جيداً .
(الحادى عشر)

مع الملقى في البحر عمل ما لا مالك له (ووضوح) عطف على قوله « لصدق » (عدم دخل اثر الحالة السابقة - ثبوتاً - فيه) أي في النقض (وفي تنزيلها) أي تنزيل الحالة السابقة (بقاءاً) يعني لا يتوقف التعبد ببقاء الحالة السابقة على ثبوت الاثر في الزمان السابق ، بل يكفي الاثر في الزمان اللاحق .

(فتوهم اعتبار الأثر) الشرعى (سابقاً) في حال اليقين (كما ربما يتوهمه الغافل) توهماً ناشئاً (من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم) فيظن انه يجب كونه كذلك في السابق (فاسد قطعاً) خبر قوله « فتوهم » (فتدبر جيداً) .
التنبيه (الحادى عشر)

يتعرض في هذا التنبيه الى أربعة أقسام من الاستصحاب :

« الاول » - ما إذا شك فى وجود حادث فان الاصل عدمه ، كما لو شك في انه هل وجب عليه كذا أم لا ، ولا اشكال في هذا .

« الثاني » - ما إذا علم بوجود هذا الحادث ولكنه شك في انه هل حدث في زمان متقدم ام زمان متأخر ، كما اذا علم بأن زوجته خرجت عن النشوز ولكن يشك في انها خرجت أول شهر رمضان أو اول شوال ، مما يسبب عدم اشتغال ذمته بنفقة شهر رمضان ، وهنا يجري اصالة عدم الطاعة الى اول شوال ، فذمته فارغة عن نفقتها لشهر رمضان .

« الثالث » - ما اذا علم بوجود هذا الحادث ولكن كان ترتب الاثر متوقفاً على وصف خاص ، كما لو اسلم احد الورثة وشك في ان اسلامه هل كان متأخراً عن القسمة حتى لا يشارك باقي الورثة أم كان قبل ذلك حتى يشاركهم ، فان الاسلام وإن

لا اشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في اصل تحقق حكم او موضوع ،
وأما اذا كان الشك في تقدمه وتأخره بعد القطع بتحقيقه وحدثه في زمان
فان لوحظ بالاضافة الى اجزاء الزمان فكذا لا اشكال في استصحاب عدم
تحقيقه في الزمان الأول ، وترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه ،

كان أمراً حادثاً والاصل عدم حدوثه الى زمان القسمة ، إذ التأخر وصف زائد على
عدم الحدوث ، فانه إن كان ملازماً معه - إذ عدم الحدوث الى زمان القسمة ملازم
للحدوث بعدها - إلا انه مثبت ، وقد عرفت ان الاصل المثبت ليس بحجة .

« الرابع » - ما لو علم بحدوث الحادثين لكن لا يعلم التأخر والتقدم ، كما لو علم
بأن هذا الماء كان قليلاً ويده كانت نجسة وقد حدثت الكرية والملاقاة ولكنه لا يعلم
بتقدم الملاقاة حتى يحكم بنجاسة الماء أم تأخره حتى يحكم بطهارته ، وسيأتي تفصيل
الكلام فيه .

إذا عرفت ذلك قلنا : أما الأول - فقد أشار اليه بقوله : (لا اشكال في
الاستصحاب فيما كان الشك في اصل تحقق حكم او موضوع) ذي حكم ، لما سبق
من أدلة حجية الاستصحاب .

وأما الثاني - فقد أشار اليه بقوله : (وأما اذا) علم بحدوثه - كالطاعة -
و (كان الشك في تقدمه) أول شهر رمضان (وتأخره) أول شوال (بعد القطع
بتحققه) أي تحقق ذلك الحادث (وحدثه في زمان) ما (فان لوحظ) هذا
الحادث (بالاضافة الى اجزاء الزمان) كما في المثال (فكذا لا اشكال في استصحاب
عدم تحققه في الزمان الاول) لأنه يشك في حدوثه ذلك الوقت ، فالاصل عدمه
(و) لا اشكال في (ترتيب آثاره) أي آثار عدم التحقق ، فلا تجب نفقتها
لشهر رمضان .

وأما الثالث فقد أشار اليه بقوله : (لا آثار تأخره عنه) يعني انه اذا شك
في تقدم الحادث وتأخره ، كما لو شك في تقدم الاسلام على القسمة وتأخره عنها ،

لكونه بالنسبة اليها مثبتاً ، إلا بدعوى خفاء الوسطة أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه الى زمان ، وتأخره عنه عرفاً كما لا تفكيك بينهما واقعاً ، ولا

فانه لا يرتب على اصابة عدم الاسلام الى حال القسمة تأخر الاسلام عن القسمة (لكونه) أي الاستصحاب (بالنسبة اليها) أي آثار التأخر (مثبتاً) فان صفة التأخر التي هي موضوع للأثر الشرعي - وهو عدم استحقاق هذا الشخص الارث - صفة وجودية ، وهي ليست مجرى الاستصحاب بل من لوازم عدم وجود الاسلام قبل القسمة ، فاثبات هذه الصفة باستصحاب عدم من قبيل الاصل المثبت الذي تقدم انه غير صحيح .

والحاصل ان مجرى الاستصحاب هو عدم الاسلام الى حال القسمة ، ولازم ذلك تأخر الاسلام ، والأصل إنما يثبت مجراه لا لازم مجراه (إلا بدعوى خفاء الوسطة) فان العرف يرى ان عدم الارث من آثار عدم الاسلام الى حال القسمة ، ولا يرى الوسطة - التي هي تأخر الاسلام عن القسمة - بينهما . وقد عرفت ان الاصل لا يكون مثبتاً اذا كانت الوسطة خفية .

(او) دعوى (عدم التفكيك في التنزيل) أي تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن (بين عدم تحققه) أي الاسلام (الى زمان) القسمة (وتأخره) أي الاسلام (عنه) أي عن ذلك الزمان (عرفاً) فبين عدم الاسلام الى زمان القسمة وبين تأخر الاسلام عن القسمة تلازم جلي ، فاذا نزل الشارع احدهما - وهو عدم الاسلام - فانه قد نزل الآخر - وهو التأخر - عرفاً ، إذ لا تفكيك بينهما في نظرهم (كما لا تفكيك بينهما واقعاً) ، فانه اذا حدث شيء ولم يكن الى زمان القسمة كان متأخراً عنه في الخارج - قطعاً - وقد عرفت سابقاً انه لو كان تلازم جلي بين المستصحب وبين ذي الاثر لم يكن ذلك من الاصل المثبت .

وكيف كان فقد عرفت انه لا يثبت بالاستصحاب آثار تأخر المستصحب (ولا

آثار حدوثه في الزمان الثاني ، نحو وجود خاص . نعم لا بأس بترتيبها
بذلك الاستصحاب بناءً على انه عبارة عن امر مركب من الوجود في الزمان
اللاحق وعدم الوجود في السابق ،

آثار حدوثه في الزمان الثاني) فاذا قال المولى « ان جاءك زيد يوم الجمعة فأكرمه »
ثم شككنا في انه هل جاء يوم الخميس او يوم الجمعة ، فانه يستصحب عدم مجيئه يوم
الخميس ، لكن لا يثبت بذلك مجيئه يوم الجمعة حتى يثبت بذلك هذا الاثر وهو وجوب
اكرامه (فانه) أي الحدوث في الزمان الثاني (نحو وجود خاص) والاستصحاب
لا يفيد إلا عدم الوجود في الزمان الاول لا الوجود في الزمان الثاني ، فان الوجود
يوم الجمعة لازم عدم الوجود يوم الخميس .

(نعم) لو قلنا ان الاكرام معلق على امر مركب من عدم الوجود يوم الخميس
والوجود يوم الجمعة ثبت بالاستصحاب ذلك ، لأن هذا المركب - الذي هو موضوع
الاكرام - ذا جزئين : الاول عدمي ثبت بالاستصحاب ، والثاني وجودي ثبت بالوجدان
لأننا نرى زيدا فعلاً - أي في يوم الجمعة - وجداناً فـ (لا بأس بترتيبها) اي ترتيب
آثار الحدوث في الزمان الثاني (بذلك الاستصحاب) أي استصحاب عدم الحدوث
في الزمان الاول (بناءً على انه) أي الحدوث (عبارة عن امر مركب من الوجود
في الزمان اللاحق) المعلوم بالوجدان (وعدم الوجود في) الزمان (السابق)
المحرز بالاصل .

واذ تم الكلام في القسم الثالث فلنشرع في القسم الرابع ، فنقول : إذا حدث
أمران فاما ان نعلم زمانها ولا اشكال في هذا ، وإما أن نجعل زمانها ، وإما أن نعلم
زمان أحدهما دون الآخر ، فلو مات ابن وأب وعلمنا ان موت الابن يوم الجمعة وموت
الأب يوم السبت ورث الاب من الابن ، وليس من محل الكلام ، ولو علمنا ان الاب
مات يوم السبت ولم نعلم ان الابن مات يوم الجمعة أو يوم الأحد كان من القسم الثالث
الذي يأتي الكلام فيه ، ولو لم نعلم ان أيها مات مقدماً وأيها مات مؤخراً ، وهذا

وان لوحظ بالاضافة الى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشك في تقدم ذلك عليه وتأخره عنه ، كما اذا علم بعروض حكيمين أو موت متوارثين وشك في المتقدم والمتأخر منهما ، فان كانا مجهولي التاريخ فتارة كان الاثر الشرعي لوجود أحدهما

يتصور على صورتين : الاولى ان نعرف التقدم والتأخر ولكن لا نعلم بأن أيهما المقدم وأيهما المؤخر . الثانية ان لا نعلم التقارن والتقدم والتأخر - بأن لم نعلم هل ماتا معاً أم مات أحدهما مقدماً والآخر مؤخراً -

إذا عرفت ذلك نقول : (وان لوحظ) ما كانت الشك في تقدمه وتأخره (بالاضافة الى حادث آخر) لا بالاضافة الى اجزاء الزمان - بأن (علم بحدوثه) أي حدوث الحادث الآخر (أيضاً) كما علم حدوث الحادث الاول (وشك في تقدم ذلك) الحادث الآخر (عليه) أي على الحادث الأول (وتأخره عنه كما اذا علم بعروض حكيمين) بأن علم ان صلاة الجمعة وجبت وحرمت ولم يعلم ان أي الحكيمين كان سابقاً وأيهما كان لاحقاً حتى يكون اللاحق ناسخاً للسابق (أو موت متوارثين) كالأب والابن اللذين ماتا ولم يعلم بأن أيهما مات أولاً حتى يرثه الآخر - فيرث ورثة الآخر أمواله - (وشك في المتقدم والمتأخر منهما) ، فهذا على قسمين : الاول الجهل بتاريخهما ، الثاني الجهل بتاريخ أحدهما (فان كانا مجهولي التاريخ) فهو على قسمين : (فتارة كان الاثر الشرعي لوجود أحدهما) واخرى كان الاثر الشرعي لعدم أحدهما ، وكل واحد منهما على نحوين : فلو كان الاثر للوجود فاما ان يكون مترتباً على نحو من أنحاء الوجود من التقدم والتأخر والتقارن بنحو كان التامة ، وإما أن يكون مترتباً على نحو من أنحاء بنحو كان الناقصة ، ولو كان الاثر لعدم فاما أن يكون موضوعه هو العدم التام المقيد بكونه في زمان الآخر ، وإما أن يكون موضوعه هو العدم الناقص ، بأن يكون الموضوع هو الحادث الذي كان معدوماً في زمن الآخر ، فهذه أربعة أقسام لمجهولي التاريخ :

بنحو خاص من التقدم او التأخر أو التقارن لا الاخر ، ولا له بنحو آخر ، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض ، بخلاف ما اذا كان الاثر لوجود كل منهما كذلك أو لكل من انحاء وجوده ، فانه حينئذ يعارض

فلو كان الاثر الشرعي لوجود احدهما (بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن) كما لو نذر بأنه لو جاء زيد مقدماً على عمرو أعطاه ديناراً ، ثم جاء اوشك في انه هل جاء مقدماً أم مؤخراً أم مقارناً ، فان الاثر الشرعي مرتب على وجود زيد بنحو خاص هو التقدم (لا للاخر) أي لا يكون الاثر الشرعي للوجود الخاص للاخر ، فان وجود عمرو لا اثر له ، إذ لم يجعل وجوده موضوعاً للدليل (ولا له) أي لا يكون اثر شرعي لوجود الحادث الاول - وهو مجيء زيد في المثال - (بنحو آخر) إذ لا يترتب اثر شرعي على وجود زيد مقارناً لعمرو أو مؤخراً عنه - (فاستصحاب عدمه) أي عدم هذا الوجود الخاص الذي هو موضوع للحكم (صار بلا معارض) فيقول : الأصل عدم مجيء زيد مقدماً على عمرو ، فلا يجب على اعطاء الدينار ولا معارض لهذا الأصل .

وذلك (بخلاف ما إذا كان الاثر) الشرعي (لوجود كل منهما) أي من الحادثين (كذلك) أي بنحو خاص ، كما لو نذر بأنه لو جاء زيد مقدماً على عمرو أعطى زيدا ديناراً ، ولو جاء عمرو مقدماً على زيد أعطى عمراً ديناراً ثم شك في ان أيها جاء مقدماً (أو) كان الاثر الشرعي (لكل من انحاء وجوده) أي وجود الحادث الاول ، كما لو نذر ان جاء زيد مقدماً على عمرو أعطى زيدا ديناراً وان جاء زيد مؤخراً من عمرو اعطى عمراً ديناراً (فانه) أي الاستصحاب في الحادث الاول (حينئذ يعارض) بالاستصحاب في الحادث الثاني أو بالاستصحاب في حالة اخرى للحادث الاول ، فيعارض عدم مجيء زيد مقدماً بعدم مجيء عمرو مقدماً بالنسبة الى (لوجود كل منهما) ، ويعارض عدم مجيء زيد مقدماً بعدم مجيئه مؤخراً بالنسبة الى

فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد للمعارضة باستصحاب العدم في آخر لتحقق أركانه في كل منهما . هذا اذا كان الاثر المهم مترتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة ، وأما ان كان مترتباً على ما اذا كان متصفاً بالتقدم او بأحد ضديه الذي كان مفاد كان الناقصة

« لكل من انحاء وجوده » (فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد) من الاصرين أو من الحالتين (المعارضة باستصحاب العدم في آخر لتحقق أركانه) اي اركان الاستصحاب (في كل منها) لان لعدم كل منها يقيناً سابقاً وشكاً لاحقاً . ثم ان (هذا) الذي ذكرناه من جريان الاستصحاب فيما اذا كان الاثر الشرعي لا - دهما فقط ، إنما يصح (اذا كان الاثر المهم) الذي يزيد ترتيبه على الاستصحاب (مترتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة) كما او نذر إعطاء الدينار لزيد المتقدم ، بأن جعل متعلق النذر الوجود الخاص ، فان هذا الوجود الخاص لم يكن سابقاً ، فاذا شك فيه فالاصل عدمه (وأما ان كان) الاثر المهم (مترتباً على ما اذا كان) الحادث (متصفاً بالتقدم أو بأحد ضديه) التقارن والتأخر ، كما لو نذر اعطاء الدينار لزيد إذا جاء مقدماً (الذي كان مفاد كان الناقصة) بمعنى انه لم يلحظ الوجود الخاص بل لوحظ وجود شيء لشيء ، إذ قد يلحظ الوجود المتقدم حتى يكون المراد حصة خاصة من الوجود ، وقد يلحظ المتقدم للوجود ، بأن يؤخذ الوجود مطلقاً ثم يضاف اليه التقدم ، فالاول مفاد كان التامة ، والثاني مفاد كان الناقصة . والاول يمكن اجراء الاستصحاب العدمي فيه ، فان هذه الحصة من الوجود لم تكن فاذا شك فيها كان الاصل عدمها ، بخلاف الثاني فلايجري فيه الاستصحاب ، إذ لا حالة سابقة لعدمية لـ « الوجود المضاف الى التقدم » ، فانه ان اريد عدم الوجود فانه له حالة سابقة لكنه لا ينفع في نفي الوجود الموصوف بالتقدم ، فانه مثبت وهو من قبيل ان نقول - في الماء المشكوك الكرية - لم يكن هنا ماء فاه الكر لم يكن ، أو نقول - في زيد المشكوك عدم اليد له - لم يكن سابقاً زيد فلم يكن له يد لتثبت

فلا مورد ههنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتياب . واخرى
كان الاثر لعدم احدهما في زمان الآخر ، فالتحقيق انه ايضا ليس بمورد
للاستصحاب فيما كان الاثر المهم مترتباً على ثبوته للحادث ، بان يكون الاثر
للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر ،

بذلك ان لا يذيد الموجود ، وان اريد عدم الوجود الموصوف فانه كيف نعلم بأنه
كان في زمان سابق الوجود بلا وصف حتى يتحقق عدم الوجود الموصوف .
والحاصل ان الاصل على التقدير الأول مثبت ، وعلى التقدير الثاني لا يقين
سابق له .

فتحصل انه ان ترتب الاثر على الوجود المتصف على نحو كان الناقصة (فلا
مورد هاهنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتياب) .
وإن خفي عليك الفرق بين الناقصة والتامة في المقام فقس ذلك بهذا المثال ،
فانه ربما يقول المولى « العالم واجب الاحترام » . فاذا شككت في وجود الموضوع
كان الاصل عدمه . وربما يقول « الانسان العالم واجب الاحترام » فانه اذا شككت
في انه هل هذا الانسان عالم أم لا يمكن اجراء اصل العدم ، إذ لو أريد نفي الانسان
فله حالة سابقة لكنه لا يثبت نفي العالم ، ولو اريد نفي الانسان العالم - بمعنى انه كان
انساناً ولم يكن عالماً - فانه لا حالة سابقة له .

(و) تارة (اخرى كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الاخر فالتحقيق انه
ايضاً) كالتقسيم السابق الذي كان مفاد كان الناقصة (ليس بمورد للاستصحاب)
سواء أخذ العدم على نحو ليس الناقصة أم اخذ على نحو ليس التامة ، أما عدم جريان
الاستصحاب فيما اخذ العدم على نحو ليس الناقصة أي (فيما كان الاثر المهم مترتباً
على ثبوته) أي ثبوت العدم (للحادث) أي العدم القائم بالحادث (بان يكون
الاثر للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الاخر) كما لو علم بحدوث الكرية
والملاقة للنجاسة بالنسبة الى ماء قليل ولم يعلم هل ان الملاقة كانت اسبق حتى يكون

لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان . وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً وان كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث احدهما ،

الماء نجساً أم ان الكرية كانت اسبق حتى يكون الماء طاهراً ، وكان الدليل يقول عدم الكرية في زمان الملاقاة موجبة للنجاسة ، فانه لا يصح ان نستصحب عدم الكرية في زمان الملاقاة ، إذ المتيقن إنما هو عدم الكرية في السابق اما عدم الكرية في حال الملاقاة فلا حالة سابقة له (لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان) بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك كما لا يخفى . فان المتيقن ان الكرية لم تحدث الى زمان الملاقاة ، وذلك لا ينفع ، وإنما النافع الملاقاة في زمن عدم الكرية وذلك لا يقين به . (وكذا) ليس بمورد للاستصحاب (فيما كان) الاثر (مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً) بلا تقييد العدم بالاتصاف .

والحاصل ان الاثر مترتب على العدم على نحو مفاد ليس التامة ، فانه لا يجري استصحاب العدم هنا أيضاً (وإن كان على يقين منه) أي من هذا العدم (في آن قبل زمان اليقين بحدوث احدهما) .

ولتوضيح المطب نفرض الزمان ثلاث ساعات : الساعة الاولى نعلم بعدم الملاقاة وعدم الكرية ، والساعة الثانية نعلم بوجود أحدهما دون الآخر ، والساعة الثالثة نعلم بوجودهما . لكن لا نعلم هل ان الكرية حدثت في الساعة الثانية أم الملاقاة . ففي هذه الصورة لا يجري استصحاب عدم الكرية ولا استصحاب عدم الملاقاة في الساعة الثانية ، لاحتمال انتقاض اليقين في الساعة الاولى باليقين في الساعة الثانية ، لانه يحتمل الوجود بالنسبة الى كل منهما حيث يعلم بوجود أحدهما ، فمثلاً لو كان في الواقع ان الماء صار كراً في الساعة الثانية والملاقاة في الساعة الثانية فأردنا ان نستصحب عدم الكرية الى زمان الملاقاة كان اليقين بعدم الكرية - في الساعة الاولى - غير متصل بالشك في الكرية - في الساعة الثالثة - إذ اليقين بالعدم انقطع بواسطة الكرية المتحققة في الساعة الثانية

لعدم احراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الاخر بزمان يقينه لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به . وبالجمله كان بعد ذلك الآن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان أحدهما زمان حدوثه ، والآخر زمان حدوث الآخر ، وثبوته الذي يكون طرفا للشك في انه فيه أو قبله ، وحيث شك في ان ايها مقدم وأيهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ،

واقماً ، والمستصحب وان لم يكن يعلم ذلك إلا انه يحتمل الاقطاع ، وهذا القدر كاف في عدم جريان الاستصحاب ، إذ دليل الاستصحاب يقول لا تنقض اليقين بالشك ، ونحن نحتمل انه من نقض اليقين باليقين لا بالشك .

والحاصل انه إما يصح الاستصحاب لو كان هناك يقين سابق وشك لاحق ، أما لو كان يقين سابق واحتمال يقين مضاد وشك لاحق لا يجري الاستصحاب (لعدم احراز اتصال زمان شكه) في الكرية وهو الساعة الثالثة في المثال (وهو زمان حدوث الاخر) أي الملاقاة في المثال (بزمان يقينه) بعدم الكرية (لاحتمال انفصاله) أي انفصال زمان شكه (عنه) أي عن زمان يقينه (باتصال حدوثه) أي حدوث المشكوك فيه - كالكرية - (به) أي بزمان اليقين ، لاحتماله ان الكرية حدثت في الساعة الثانية .

(وبالجمله كان بعد ذلك الآن) أي بعد الساعة الاولى ، أي (قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما) وهو الساعة الثانية (زمانان) أسم « كان » (أحدهما زمان حدوثه) أي حدوث الحادث الاول الذي استصحب عدمه - كالكرية فرضاً - (و) الزمان (الآخر زمان حدوث الاخر) - كالملاقاة فرضاً - (وثبوته) عطف على « حدوث » ، فان هذا الزمان الثاني هو الزمان الذي (يكون طرفاً للشك في انه) أي الحادث (فيه أو قبله) إذ كل واحد من الحادثين يحتمل كونه في الساعة الثالثة ويحتمل كونه في الساعة الثانية (وحيث شك في أن أيهما) أي الحادثين (مقدم وأيهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك) وهو الساعة الثالثة (بزمان اليقين) وهو

ومعه لا مجال للاستصحاب ، حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك .
لا يقال : لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين بذلك

الساعة الاولى ، لما تقرر من احتمال كون المشكوك قد وجد في الساعة الثانية ، فكان نقض يقين عدمه - في الساعة الاولى - بوجوده في الساعة الثالثة من نقض اليقين باليقين ، لاحتمال ان يكون اليقين بالوجود في الساعة الثانية ، فالساعة الاولى عدم والساعة الثانية محتمل والساعة الثالثة مشكوك ، فلم يتصل الشك باليقين .
(ومعه) اى مع عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين (لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه) أي مع عدم الاتصال (كون رفع اليد عن اليقين) السابق في الساعة الاولى المتعلق هذا اليقين (بعدم حدوثه) أي حدوث الحادث المستصحب (بهذا الشك) متعلق بقوله « رفع » (من نقض اليقين بالشك) خبر « كون » فلا يشمله دليل الاستصحاب القائل بعدم نقض اليقين بالشك .

وقد علق المصنف على قوله « وبالجملة » بقوله : وان شئت قلت : ان عدمه الأزلى المعلوم قبل الساعتين وإن كان في الساعة الاولى منها مشكوكا إلا انه حسب الفرض ليس موضوعا للحكم والأثر ، وإنما الموضوع هو عدمه الخاص وهو عدمه في زمان حدوث الآخر المحتمل كونه الساعة الاولى المتصلة بزمان يقينه أو الثانية المنفصلة عنه ، فلم يحرز اتصال زمان شكه بزمان يقينه ، ولا بد منه في صدق لا تنقض اليقين بالشك ، فاستصحب عدمه الى الساعة الثانية لا يثبت عدمه في زمان حدوث الآخر إلا على الاصل المثبت فيما دار الامر بين التقدم والتأخر فتدبر - انتهى .

(لا يقال :) ان المكلف شاك في الساعة الثانية والساعة الثالثة في حدوث الكرية وفي حدوث الملاقاة ، فزمان اليقين وهو الساعة الاولى متصل بزمان الشك وهو الساعتان ، فإنه (لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين) الثانية والثالثة (بذلك

الآن ، وهو بتامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر .
 مثلاً : اذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة وصار على
 يقين من حدوث احدهما - بلا تعيين - في ساعة اخرى بعدها وحدث الآخر
 في ساعة نالته كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص
 احدهما كما لا يخفى . فانه يقال :

(الآن) أي الساعة الاولى (وهو) أي مجموع الزمانين (بتامه زمان الشك في
 حدوثه) أي حدوث هذا الحادث الذي يراد استصحاب عدمه الى الساعة الثالثة
 - كالكرية - إذ نريد استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة (لاحتمال تأخره)
 - كالكرية - (عن الآخر) - كالملاقاة - .

(مثلاً : إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منها في ساعة) وهي
 الساعة الاولى (وصار على يقين من حدوث أحدهما - بلا تعيين -) وانه هل الكرية
 أم الملاقاة (في ساعة اخرى) ثانية (بعدها) أي بعد الساعة الاولى (وحدث
 الاخر في ساعة نالته كان زمان الشك في حدوث كل منهما) من الكرية والملاقاة
 (تمام الساعتين) الثانية والثالثة (لا) ان زمان الشك (خصوص احدهما) أي
 احدي الساعتين - كالثالثة - حتى يقال بأن الساعة الثانية فاصلة بين زمان اليقين
 - أي الساعة الاولى - وزمان الشك - أي الساعة الثالثة - (كما لا يخفى)

(فانه يقال) بما توضيحه بلفظ الحقائق : ان الاثر الشرعي تارة يكون
 مترتباً على عدم أحد الحادثين في الزمان التفصيلي مثل يوم الجمعة ونحوه ، واخرى
 يكون مترتباً على عدمه في الزمان الاجمالي مثل ما نحن فيه - اعني العدم في زمان
 حدوث الآخر - فان كان مترتباً على النحو الاول امكن استصحابه في مجموع
 الزمانين وترتيب أثره عليه ، أما اذا كان مترتباً على النحو الثاني فلا يتم ، لأن زمان
 حدوث أحدهما الذي هو زمان الشك لا ينطبق الا على أحدهما على البديل ويمتنع انطباقه
 عليهما معاً كما عرفت ، فلا يكون زمان الشك إلا لأحدهما ، ومع احتمال انطباقه على

نعم ولا لكنه اذا كان بلحاظ اضافته الى اجزاء الزمان ، والمفروض انه بلحاظ اضافته الى الآخر وانه حدث في زمان حدوثه وثبوته أو قبله ، ولا شبهة ان زمان شكه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدثه لا الساعتين فانقدح انه لا مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال أركانه ، لا انه مورده وعدم جريانه إنما هو بالمعارضة كي يختص بما كان الاثر لعدم كل في زمان الآخر

الثاني دون الاول يكون مما لم يحرز اتصاله بزمان اليقين بالمستصحب ويرجع الاشكال - انتهى .

فما ذكرتم من ان الساعتين زمان الشك صحيح (نعم ولكنه إذا كان بلحاظ اضافته) أى إضافة هذا الحادث (الى أجزاء الزمان . والمفروض أنه) ليس كذلك وإنما هو (بلحاظ اضافته الى الآخر) إذ نريد استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة ، ولا نريد استصحاب عدم الكرية الى الساعة الثالثة (وانه) هل (حدث) هذا الحادث الاول - كالكرية - (في زمان حدوثه) أى حدوث الآخر - كالملاقاة (وثبوته) بأن صارت الملاقاة ثم الكرية (أو) حدث (قبله) بأن صارت الكرية ثم الملاقاة (ولا شبهة ان زمان شكه) أى شك هذا الحادث - كالكرية - (بهذا اللحاظ) أى بلحاظ النسبة الى الآخر (إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر) أى ثبوت الملاقاة مثلاً (وحدثه) فالزمان المشكوك فيه اجمالي (لا الساعتين) .

(فانقدح) ان ما ذكره الشيخ « ره » من ان الاستصحاب في مجهولي التاريخ جار لكنه يسقط بالمعارضة ، فاستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة معارض باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية ، فـ (انه لا مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال أركانه) لعدم اتصال الشك باليقين ، فليس نقض الحالة السابقة نقضاً لليقين بالشك (لا انه) أي هاهنا (مورده) أي مورد الاستصحاب (وعدم جريانه إنما هو بالمعارضة كي يختص) عدم الجريان (بما كان الاثر لعدم كل في زمان الآخر

وإلا كان الاستصحاب فيما له الاثر جارياً . وأما لو علم بتاريخ أحدهما فلا يخلو أيضاً إما يكون الاثر المهم مترتباً على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن ، فلا اشكال في استصحاب عدمه لولا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الاخر

وإلا) يكن كذلك بل كان الاثر لاحدهما فقط (كان الاستصحاب فيما له الاثر جارياً) دون ما لا اثر له .

والحاصل انه لا مقتضى للاستصحاب ، لا ان له مقتضى ولكن يمنع عنه مانع المعارضة حتى يقال بأنه يجري حيث لا معارضة لعدم الأثر لاحد الاستصحابين . هذا كله في مجهولي التاريخ (وأما لو علم بتاريخ أحدهما) كما لو علمنا بأن الأب مات يوم الجمعة ولم نعلم بأن الابن اسلم يوم الخميس أو يوم السبت ، فهو على أربعة أقسام : لانه اما مفاد كان التامة ، أو الناقصة ، أو ليس التامة ، أو الناقصة - كما ان مجهولي التاريخ كان على أربعة أقسام (فلا يخلو) الامر (أيضاً) كالمجهولين (إما يكون الاثر المهم) الذي يراد ترتيبه على الاستصحاب (مترتباً على الوجود الخاص من المقدم) كسكون تقدم الاسلام موجباً للارث (أو المؤخر) ككون تأخر الاسلام موجباً لارث سائر الورثة (أو المقارن) كما لو كان تقارن الاسلام للموت موجباً لعدم الارث من هذا وارث سائر الورثة مثلاً (فلا اشكال في استصحاب عدمه) فيجري استصحاب عدم التقدم وعدم التأخر وعدم المقارن ، ويترتب على هذا الاستصحاب انتفاء الاثر المترتب على التقدم واخويه ، إذ هذا الوجود الخاص - اعني تقدم الاسلام على الموت ، مثلاً - مسبوق بالعدم ، فإذا شك فيه كان الاصل عدمه .

لكن لا يخفى ان هذا الاستصحاب يجري (لولا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الاخر) كأن يقال : استصحاب عدم الاسلام قبل الموت معارض باستصحاب عدم الموت قبل الاسلام ، بأن يضاف « العدم » الى امرين « كالاسلام » و«الموت»

أو طرفه كما تقدم . وإما يكون مترتباً على ما اذا كان متصفاً بكذا فلا مورد للاستصحاب أصلاً لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لا يخفى ، لعدم اليقين بالاتصاف به سابقاً منهما . وإما يكون مترتباً على عدمه - الذي هو مفاد ليس التامة - في زمان الآخر ، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ

(أو طرفه) أى ولا يكون تعارض بين هذا الاستصحاب واستصحاب آخر في طرف آخر كهذا المستصحب أيضاً ، كأن يقال استصحاب عدم الاسلام قبل الموت . ما مرض باستصحاب عدم الاسلام بعد الموت ، ففيها اضيف « العدم » الى « الاسلام » لكن أحدهما « اسلام قبل الموت » والآخر « اسلام بعد الموت » (كما تقدم) مفصلاً . (وإما يكون) الاثر (مترتباً على ما اذا كان متصفاً بكذا) بمعنى كون الموضوع أخذ على نحو كان الناقصة ، فالأثر مرتب على الوجود المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن (فلا مورد للاستصحاب اصلاً لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه) إذ ليس للوجود الربطى حالة سابقة إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ، فلا يصح ان نستصحب عدم الاسلام قبل الموت ، ولا ان نستصحب عدم الموت قبل الاسلام (كما لا يخفى لعدم اليقين بالاتصاف به) أى بكذا (سابقاً منهما) أى من مجهول التاريخ ومعلومه ، لوضوح ان التقدم والتأخر والتقارن أوصاف تنزع من الوجود الخارجى ، فاذا وجد الشيء يكون إما واجداً لمنشأ انزع هذه العناوين أو ليس بواجد لها ، لانه ليس بواجد له من الازل ثم يشك في اتصافه بها حتى يجرى استصحاب عدم الاتصاف .

(وإما يكون) الاثر (مترتباً على عدمه - الذي هو مفاد ليس التامة - في زمان الاخر) أى ان الموضوع للاثر عدم احد الحادثين المقيد بكونه في زمان الحادث الاخر ، كما لو كان موضوع الاثر عدم الاسلام الى حين القسمة ، أو عدم القسمة الى حين الاسلام - على نحو مفاد ليس التامة - (فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ

منهما كان جارياً لاتصال زمان شكه بزمان يقينه دون معلومه ، لانتفاء الشك فيه في زمان ، وانما الشك فيه باضافة زمانه الى الآخر ، وقد عرفت جريانه فيهما تارة وعدم جريانه كذلك اخرى . فانقدح انه لا فرق بينهما كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين ،

منها كان جارياً) كما لو علمنا بأن القسمة وقعت ظهر يوم الجمعة ولكن لم نعلم ان الاسلام حدث قبل الظهر أو بعد الظهر ، فانه نقول الاصل عدم الاسلام الى ما بعد الظهر ، ويترتب على هذا الاستصحاب اثره ، وهو عدم ارث هذا المسلم الجديد .
 وإنما قلنا بجريان الاستصحاب هنا (ا -) تمامية أركانه التي هي اليقين السابق والشك اللاحق ، و (اتصال زمان شكه بزمان يقينه دون معلومه) أى لا يجرى استصحاب العدم في معلوم التاريخ ، لان هذا الاستصحاب : إما ان يكون بالنسبة الى اجزاء الزمان فهو منقطع بالمعلم (لانتفاء الشك فيه في زمان) فلا يصح ان يقال : الاصل عدم القسمة لانا نعلم بوجودها ظهر يوم الجمعة .

نعم لو شك في انها هل حدثت ظهراً أم قبله كان الأصل عدمها الى الظهر ، واما يكون بالنسبة الى الحادث الآخر ، ولا يجري هنا لأنه لا اتصال للشك باليقين .
 والى هذا أشار بقوله : (وانما الشك فيه) أى في هذا المعلوم التاريخ (باضافة زمانه الى زمان الحادث (الآخر ، وقد عرفت جريانه) أى الاستصحاب (فيها) أى في الحادثين (تارة) فيما كان الاثر مترتباً على الوجود الخاص - تقدماً أو تأخراً أو تقارناً - على نحو مفاد كان التامة (وعدم جريانه) أى الاستصحاب (كذلك) فيها أي في الحادثين تارة (اخرى) فيما كان الاثر مترتباً على الوجود المتصف بكونه متقدماً أو متأخراً أو مقارناً على نحو مفاد كان الناقصة .

(فانقدح) من اول البحث الى هنا ان الاقسام ثلاثة : مجهول التاريخ ، ومعلوم التاريخ ، ومختلف التاريخ . ولا كلام في الثاني ، و (انه لا فرق بينهما) أي بين الحادثين سواء (كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين) أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً

ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من اضافة أحدهما الى الآخر بحسب الزمان من التقدم أو احد ضديه وشك فيها كما لا يخفى . كما انقح انه لا مورد للاستصحاب أيضاً

(ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين) لا فرق (فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من اضافة أحدهما) أي أحد الحادئين (الى الآخر بحسب الزمان من التقدم أو احد ضديه) أي التأخر والتقارن (وشك فيها كما لا يخفى) وقوله « من » بيان لقوله « خصوصية » .

والعاصل انه اذا اعتبر في الموضوع خصوصية - كالتقدم والتقارن والتأخر - جرى أصل عدمه . واحترز بهذا عما لو اخذ بنحو المناقصة ، بأن كان المعتبر الاتصاف . وهذا اشارة الى رد الشيخ « ره » حيث فرق بين معلوم التاريخ فلا يجري أبداً ، وبين مجهوله فيجري كذلك .

والعاصل انه لا تفاوت من جهة العلم والجهل ، ولا من ناحية التقدم والتأخر ، ولا من ناحية المدمى والوجودي ، وإنما التفاوت من حيث كون المراد استصحابه مفاد « التامة » أو « الناقصة » ، ففي كان التامة وليس التامة يجري الاستصحاب مطلقاً ، وفي الناقصة منها لا يجري مطلقاً .

(كما انقح) انه لو تعاقبت حالتان متضادتان على الشخص وشك في المتقدم والمتأخر منها ، كما لو كان في الساعة الاولى متيقناً بعدم الطهارة والحدث وفي الساعة الثانية بأحدهما وفي الساعة الثالثة بالآخر وشك في الساعة الرابعة فهل في هذه الساعة يجري استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث ويسقطان بالمعارضة أو لا يجري أي من الاستصحابين لعدم تامة أركان الاستصحاب فيها؟ فيه خلاف ، فالمشهور الجريان والسقوط بالمعارضة ، والمصنف على عدم الجريان لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

اذ انقح مما تقدم (انه لا مورد للاستصحاب أيضاً) كما لا مورد له في

فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والنجاسة وشك في ثبوتها وانتفائها
 للشك في المقدم والمؤخر منهما . وذلك لعدم احراز الحالة السابقة المتيقنة
 المتصلة بزمان الشك في ثبوتها وتردها بين الحالتين، وانه ليس من تعارض
 الاستصحابين - فافهم وتأمل في المقام فانه دقيق .
 (الثاني عشر) : انه قد عرفت

السابق (فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والنجاسة) المراد بها الحدث أو
 الخبث (وشك) في الساعة الرابعة - بمد اليقين بوجودها - (في ثبوتها وانتفائها)
 أي الثبوت والانتفاء بالنسبة الى كل واحد منها لا ثبوتها معاً وانتفائها كذلك لوضوح
 عدم امكان الجمع بينهما (للشك في المقدم والمؤخر منها) وانه هل احدث في الساعة
 الثانية وتطهر في الثالثة أو بالعكس .

(وذلك) الذي ذكرنا من عدم مورد للاستصحاب ههنا (لعدم احراز الحالة
 السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك) لاحتمال انفصال الشك عن اليقين بزمان اليقين
 بانتقاضه، فانه لو كان في الواقع تطهر في الثانية وحدث في الثالثة كان شكك في الطهارة
 في الرابعة غير متصل بزمان يقينه وهو الساعة الثانية ، لانتقاض اليقين بالطهارة باليقين
 بالحدث الذي كان زمانه الساعة الثالثة ، فالتيقن الساعة الثانية والمشكوك الساعة
 الرابعة ، وبالعكس فيما لو أراد استصحاب الحدث لاحتمال كونه في الثانية وانه
 انفصل عن زمان شكك - وهو الرابعة - باليقين بالطهارة في الساعة الثالثة (في
 ثبوتها) متعلق بـ « الشك » أي الشك في ثبوت الطهارة والحدث (وتردها) أي
 تردد الحالة السابقة (بين الحالتين) أي حالة الطهارة والحدث .

(وانه) أي انقذ ان تعاقب الحالتين (ليس من تعارض الاستصحابين)
 كما يظهر من المشهور (فافهم وتأمل في المقام فانه دقيق) وبالتأمل حقيق .

التنبيه (الثاني عشر)

في بيان عدم صحة استصحاب الكتابي بنبوة الانبياء السالفين (انه قد عرفت

ان مورد الاستصحاب لا بد ان يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك فلا اشكال فيما كان المستصحب من الاحكام الفرعية او الموضوعات الصرفة الخارجية أو اللغوية اذا كانت ذات أحكام شرعية ، وأما الامور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليهما من الأعمال القلبية الاختيارية فكذا لا اشكال في الاستصحاب فيها حكماً وكذا موضوعاً

ان مورد الاستصحاب لا بد ان يكون حكماً شرعياً) كاستصحاب الوجوب (أو موضوعاً لحكم كذلك) أى لحكم شرعي كاستصحاب حياة زيد الموجب لنفقة عياله ، وإنما اشترط أن يكون حكماً أو موضوعاً لحكم لأن ما ليس كذلك ليس له في مقام التشريع مجال وعلى هذا (فلا اشكال فيما كان المستصحب من الاحكام الفرعية) وجوباً وحرمة وابعادة واستحباباً وكراهة ، وسائر الامور الوضعية القابلة للوضع والرفع - كما مر تفصيله - (او الموضوعات) الشرعية كالصلاة والصيام والحج أو (الصرفة) كالماء والتراب (الخارجية أو اللغوية) مثلاً كان الامر في اللغة بمعنى الوجوب ، ثم شككنا في انه هل تغير عن ذلك المعنى أم لا (اذا كانت ذات احكام شرعية) إذ اللازم في الاستصحاب ان يكون ذا أثر كما مر .

(وأما الامور الاعتقادية) فهي على قسمين : الاول ما كان اللازم فيها صرف الاعتقاد وعقد القلب ، والثاني ما كان اللازم فيها المعرفة واليقين .

أما القسم الاول - (التي كان المهم فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد - بمعنى عقد القلب عليها - من الأعمال القلبية الاختيارية) حتى يمكن الامر بها ولو مع عدم المعرفة واليقين (فكذا لا اشكال في الاستصحاب فيها حكماً) بأن كان سابقاً واجب الاعتقاد ثم يشك في انه هل سقط عن وجوب الاعتقاد أم لا ، فإنه يستصحب وجوب الاعتقاد ، وكذا بالنسبة الى سائر الاحكام بأن لم يكن سابقاً واجب الاعتقاد ثم شك في انه هل وجب أم لا (وكذا موضوعاً) كما او شك في ان الشيء الذي يجب الاعتقاد به هل هو باق أم زائل ؟ كما لو فرض انه كان

فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق ، لصحة التزليل وعموم الدليل ، وكونه أصلاً عملياً إنما هو بمعنى انه وظيفة الشاك تعيداً قبلاً للامارات الحاكية عن الواقعات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح ، واما التي كان المهم فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها فلا مجال له موضوعاً ويجري حكماً ،

من الواجب الاعتقاد بالامام الحلي بقسم خاص غير الاعتقاد بالامام مطلقاً ، ثم شك في ان الامام هل مات أم لا ؟ فإنه يستصحب حياته ، فإنه يجري الاستصحاب في الامور الاعتقادية مطلقاً (فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق) وإنما قلنا بجريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية (لصحة التزليل) للشكوك منزلة المتيقن (وعموم الدليل) فان قوله « لا تنقض » شامل للأمر الاعتقادية كما هو شامل لسائر الامور .

(و) ان قلت : ان الاستصحاب من الاصول العملية فلا يجري في الامور الاعتقادية ، إذ الاعتقاد مقابل للعمل . قلت : (كونه أصلاً عملياً إنما هو بمعنى انه وظيفة الشاك تعيداً قبلاً) أي مقابلاً (للامارات الحاكية عن الواقعات) أي إنه اصل لا امارة (فيعم العمل بالجوانح) والقلوب - كالاقتقاد - (كالجوارح) وليس المراد بكونه أصلاً عملياً انه للعمل الجارحي فقط حتى لا يعم العمل القلبي .

هذا كله في القسم الاول من الامور الاعتقادية (وأما) القسم الثاني من الامور الاعتقادية (التي كان المهم فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها فلا مجال له) أي للاستصحاب (موضوعاً) فان شك في انه هل بقى موضوعه أم لا لم يستصحب فلا يصلح الاستصحاب لاثبات الموضوعات التي يجب معرفتها (ويجري حكماً) فاذا علم ببقاء الموضوع وشك في انه هل خرج عن وجوب المعرفة أم لا استصحب الحكم ، فيبني على وجوب المعرفة .

وإن شئت قلت : ان الاعتقاد بالامام مثلاً أخذ في موضوعه العلم بالامام بحيث كان العلم جزء الموضوع ، ولذا لو شك في الامام ذهب الموضوع لم يكن معنى

فلو كان متيقنا بوجود تحصيل القطع بشيء كتفاصيل القيامة في زمان وشك في بقاء وجوده يستصحب . وأما لو شك في حياة امام زمان مثلاً فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة امام زمانه ، بل يجب اليقين بموته أو حياته مع امكانه ولا يكاد يجدى في مثل وجود المعرفة عقلاً أو شرعاً الا اذا كان حجة من باب افادته

لاستصحاب وجود الامام ليرتب عليه وجوب الاعتقاد به ، إذ الاستصحاب لا يوجب العلم الذي هو جزء الموضوع وهذا بخلاف ما لو علم بالموضوع وشك في ذهاب الحكم - أي وجوب الاعتقاد به - فانه حيث كان الموضوع باقياً كان مجال الاستصحاب إذا طرأ ما يشك معه في بقاء الحكم (فلو كان) المكلف (متيقناً) سابقاً (بوجود تحصيل القطع بشيء كتفاصيل القيامة) من الميزان والصراط والحساب (في زمان) سابق (وشك في بقاء وجوده) لطرأ عارض (يستصحب) لأنه من الشك في الحكم الذي عرفت انه لا مانع من الاستصحاب فيه .

(وأما لو شك في حياة امام زمان مثلاً) مما دل الدليل على انه يجب الاعتقاد بمن علم حياته من الأئمة (فلا يستصحب) حياة ذلك الامام (لأجل ترتيب لزوم معرفة امام زمانه) على ذلك المستصحب (بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع امكانه) أي امكان تحصيل اليقين ، كما تقدم من ان وجوب الاعتقاد إنما هو منصب على موضوع العلم بالامام ، فاذا ذهب العلم وشك لم يكن موضوع في البين ليستصحب حكمه ، إذ العلم جزء الموضوع .

(ولا يكاد يجدى) الاستصحاب (في مثل وجوب المعرفة عقلاً أو شرعاً) فكما دل العقل على وجوب معرفته - كالباري سبحانه - أو دل النقل على وجوب معرفته كالأئمة عليهم السلام ، إذا زالت المعرفة لشبهة لم يصح استصحابه بأن يستصحب الامام مثلاً ، إذ الاستصحاب لا يفيد العلم والمعرفة (الا) إذا أؤد الاستصحاب الظن وقلنا بأنه يكفي الظن بالله والأئمة ، فـ (اذا كان) الاستصحاب (حجة من باب افادته

الظن وكان المورد مما يكتفى به ايضاً ، فالاعتقادات كسائر الموضوعات لا بد في جريانه من ان يكون في المورد اثر شرعي يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه كان ذلك متعلقاً بعمل الجوارح والجوارح .

الظن وكان المورد) الذي يراد استصحابه (مما يكتفى به) أي بالظن (ايضاً) كما تجب معرفته صح الاستصحاب . لكن في كلنا المقدمتين نظر ، إذ الاستصحاب حجة من باب الأخبار والاصول مما يلزم فيها المعرفة فلا يكتفى فيها بالظن .

(فـ) تحصل مما سبق ان (الاعتقادات كسائر الموضوعات) التي هي مصب الاحكام (لا بد في جريانه) أي الاستصحاب (فيها) أي في الاعتقادات (من ان يكون في المورد) أي مورد الاستصحاب (أثر شرعي يتمكن من موافقته) أي موافقة ذلك الاثر الشرعي (مع بقاء الشك فيه) أي في ذلك الموضوع ، كما لو وجب الاعتقاد ، فانه يمكن الاعتقاد مع بقاء الشك في موضوعه ، إذ الاعتقاد عبارة عن البناء وعقد القلب ، وهما يمكن مع الشك كما لا يخفى . سواء (كان ذلك) الاثر المترتب على الاستصحاب (متعلقاً بعمل الجوارح أو الجوارح) .

فتحصل ان الاستصحاب في الاصول مثل الاستصحاب في الفروع له شرطان: الاول أن يكون المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم ، الثاني ان لا يكون العلم جزءاً للموضوع .

اذا عرفت ذلك قلنا : انه قد وقع بحث بين بعض المسلمين وبعض أهل الكتاب ، فأراد الكتابي اثبات نبوة نبيه بالاستصحاب لكن هذا الاستصحاب غير تام ، إذ لا يخلو الاصر إما أن يراد استصحاب النبوة نفسها أو استصحاب أحكامها ، فان اريد استصحاب الاحكام فلا بأس بذلك كما تقدم في جواز استصحاب الشرائع السابقة . وان اريد استصحاب النبوة قلنا إن النبوة إما هي كمال نفسي غير قابل للزوال ، واما كمال نفسي قابل للزوال كالعدالة ، واما منصب الهي كالولاية والوكالة ، فان كانت كمالاً غير قابل للزوال لم يكن معنى لاستصحابها لأنها اما بلا يقين سابق واما بلا شك لاحق ، وان كانت كمالاً قابلاً

وقد انقذ بذلك انه لا مجال له في نفس النبوة اذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها ، وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها ، إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية ، ولو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة ، كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة

اللزوال فهي أمر واقعي كالعادلة ، فلا معنى لاستصحابها لأن المطلوب المعرفة بها وتلك لا تثبت بالاستصحاب ، وإن كانت منصباً كالولاية فهي قابلة للاستصحاب فيترتب عليها آثار النبوة . لكن هذا الاستصحاب مستلزم للدور ، إذ الاستصحاب متوقف على نبوة النبي حتى يحكم بصحته ونبوة النبي متوقفة على الاستصحاب لفرض انها تثبت بها ، إذا فاستصحاب النبوة بمعنى بقاء الاحكام لا ينفع الكتاني واستصحابها بمعنى البناء على بقائها في نفسها غير تام ، فلا يمكن اثبات النبوة بالاستصحاب .

اذا عرفت ذلك نرجع الى شرح العبارة فنقول : (وقد انقذ بذلك) الذي ذكرنا من التفصيل في جريان الاستصحاب في الاصول الاعتقادية (انه لا مجال له) أي للاستصحاب (في نفس النبوة إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها) فاذا وصلت النفس الى تلك المرتبة من الروحانية اوحى الله اليها ، وهذا لا يتنافى حصر الانبياء وعدم لياقة غيرهم حتى هذه المرتبة من الكمال (وكانت) النبوة (لازمة لبعض مراتب كمالها) أي كمال النفس .

وإما قلنا بعدم جريان الاستصحاب لو كانت النبوة بمعنى كمال النفس (إما لعدم الشك فيها) أي في النبوة (بعد اتصاف النفس بها) حيث قلنا بأنها غير قابلة للزوال (أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية) كالعادلة (ولو فرض الشك في بقائها) أي بقاء النبوة (بـ) سبب (احتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها) أي بقاء النفس (بتلك المثابة) من الكمال والصفة الراقية (كما هو الشأن) أي امكان انحطاط النفس (في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة

بالرياضات والمجاهدات ، وعدم اثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها .
نعم لو كانت النبوة من المناصب المجمولة وكانت كالولاية - وان كان لا بد
في اعطائها من اهلية وخصوصية يستحق بها لها - لكانت مورداً للاستصحاب
بنفسها ، فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها ، لكنه يحتاج الى
دليل كان هناك غير منوط بالنبوة والا لدار كما لا يخفى .

بالرياضات والمجاهدات و) من جاهد في الله هداه سبحانه الى سبيله .

وإما قلنا بعدم اجراء الاستصحاب لو كانت النبوة من الملكات القابلة للزوال
ل- (عدم اثر شرعي مهم لها) أي للنبوة بهذا المعنى (يترتب) ذلك الاثر (عليها)
أي على النبوة (باستصحابها) لما عرفت من ان الموضوع للآثار هي معرفة النبي
والمعرفة لا تحصل بالاستصحاب كما تقدم .

(نعم لو كانت النبوة من المناصب المجمولة وكانت كالولاية) والوكالة
(- وان كان لا بد في اعطائها) لشخص (من اهلية وخصوصية يستحق) ذلك
الشخص (بها) أي بتلك الاهلية (لها -) أي للنبوة (لكانت مورداً للاستصحاب)
جواب « لو كانت » (بنفسها) كما تستصحب سائر المناصب اذا شك في بقائها
وزوالها (فيترتب عليها) أي على النبوة (آثارها ولو كانت) تلك الاثار
(عقلية) كوجوب العمل بالاحكام ، فان العقل يحكم بوجوب العمل بأحكام النبي كما
يحكم بوجوب العمل بسائر الحجج والأدلة (بعد استصحابها) أي استصحاب النبوة
(لكنه) أي استصحاب النبوة بهذا المعنى (يحتاج الى دليل كان هناك) لحجية
الاستصحاب ، كما لو قلنا بأن حجية الاستصحاب بدليل عقلي مستقل حتى يقال
النبوة ثابتة بالاستصحاب والاستصحاب حجة بدليل العقل ، فدليل الاستصحاب حجة
(غير منوط بالنبوة والا) بأن كان منوطاً بالنبوة (لدار) إذ يكون اثبات النبوة
بالاستصحاب واثبات حجية الاستصحاب بالنبوة ، وهو دور صريح (كما لا يخفى)
بأدنى تأمل .

وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض احكام شريعة من اتصف بها فلا اشكال فيها كما مر . ثم لا يخفى ان الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم الا اذا اعترف بأنه على يقين فشك فيما صح هناك التعميد والتنزيل ودل عليه دليل ، كما لا يصح ان يقنع به الا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل . ومنه انقدح انه لا موقع لتشبث الکتابي باستصحاب نبوة موسى اصلاً لا إلزاماً

هذا تمام الكلام في استصحاب النبوة بما فيها الثلاث (وأما استصحابها) أي استصحاب النبوة (بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها) كاستصحاب بعض أحكام شريعة موسى عليه السلام الى هذا الحال (فلا اشكال فيها كما مر) في التنبيه السادس .

(ثم لا يخفى) ان المفروض من الاستصحاب إما إزام الخصم وإما اقناع الانسان نفسه ، ولا يصح الازام ولا الاقناع إلا مع ثلاثة شروط : تمامية أركان الاستصحاب بأن كان هناك يقين سابق وشك لاحق ، وكان الاستصحاب حجة ، وكان للاستصحاب أثر شرعي . فـ (ان الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا اعترف) الخصم (بأنه على يقين فشك) وهو الشرط الاول (فيما صح هناك التعميد والتنزيل) وهو الشرط الثالث (ودل عليه) أي على الاستصحاب (دليل) وهو الشرط الثاني ، إذ لو لم يكن الاستصحاب حجة أو لم يكن يقين وشك أو لم يكن للاستصحاب أثر شرعي لم يجز الاستصحاب بديهية (كما لا يصح ان يقنع) الانسان (به) أي بالاستصحاب (إلا مع) الشروط الثلاث المذكورة من (اليقين والشك) والاثر للمستصحب (والدليل على التنزيل) كما هو واضح .

(ومنه) أي مما ذكرنا من لزوم توفر الاستصحاب لهذه الشروط الثلاثة (انقدح انه لا موقع لتشبث الکتابي) يهودياً كان أم نصرانياً أم غيرها (باستصحاب نبوة موسى) أو عيسى أو غيرها عليهم الصلاة والسلام (أصلاً) أي (لا إلزاماً

للمسلم لعدم الشك في بقاءها قائمة بنفسه المقدسة واليقين بنسخ شريعته ، وإلا لم يكن بمسلم ، مع انه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك ولا اقناعاً مع الشك للزوم معرفة النبي بالنظر الى حالاته ومعجزاته عقلاً ، وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً ، والاتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه الا على نحو محال ،

للمسلم لعدم الشك في بقاءها) أي بقاء النبوة (قائمة بنفسه المقدسة) بل كل مسلم يعلم بأن موسى نبي الى الآن « لا نفرق بين أحد من رسله » فلا يقين وشك حتى يكون مجالاً للاستصحاب لانتفاء الشرط الاول (واليقين بنسخ شريعته وإلا لم يكن بمسلم) فهو ليس بشاك لا في النبوة ولا في الشريعة ، إذ الأول باق والثاني منسوخ . هذا كله بالنسبة الى الواقع وأما بالنسبة الى الظاهر فللمسلم أن يقول : أنا لست بمتيقن ولا شاك - حدلاً - حتى لا يتمكن الكتابي من الزامه .

والى هذا أشار بقوله : (مع انه لا يكاد يلزم) المسلم (به) أي بالاستصحاب (ما لم يعترف بأنه على يقين وشك) هذا لو أراد الكتابي الزام المسلم (ولا) يمكن تشبث الكتابي بالاستصحاب لنبوة نبيه (اقناعاً) لنفسه حتى (مع الشك) في انه هل بقي نبياً أم لا (للزوم معرفة النبي بالنظر الى حالاته ومعجزاته عقلاً) فان العقل يلزم النظر وتحصيل المعرفة (وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً) إذ لا دليل في شريعة أهل الكتاب على حجية الاستصحاب ، ولا دليل عقلي لها حتى يمكن بالاستصحاب اثبات شيء ، فالشرط الثاني لاجراء الاستصحاب منتف .

(و) ان قلت انه يتشكل في حجية الاستصحاب على شريعتنا فقد دل الدليل الشرعي على حجية الاستصحاب . قلت : (الاتكال على قيامه) أي قيام الدليل على حجية الاستصحاب (في شريعتنا) لقوله عليه السلام « لا تنقض » (لا يكاد يجديه) أي يجدي الكتابي (الا على نحو محال) لأن اعتماد الكتابي على الاستصحاب الثابت في شريعتنا ملازم لتصديقه بشريعتنا ، وتصديقه بشريعتنا ملازم لتصديقه

ووجوب العمل بالاحتياط - عقلا - في حال عدم المعرفة بمراعات الشريعتين ما لم يلزم الاختلال ، للعلم بثبوت احدهما على الاجمال الا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال .
(الثالث عشر)

برفع شريعته ، وتصديقه برفع شريعته ملازم لعدم صحة استصحاب شريعته ، فيلزم من استصحاب شريعته عدم استصحاب شريعته .

(و) ان قلت : انكم ذكرتم انه لا مجال لاستصحاب الكتابي اقناعاً لنفسه ، لان المعرفة واجبة فلا يمكن الاكتفاء بالاستصحاب . لكن هذا إنما يتم إذا تمكن الكتابي من تحصيل المعرفة ، أما اذا لم يتمكن فله مجال لان يستصحاب شريعته . قلت : انه اذا لم يتمكن يجب عليه الاحتياط باتباع احكام الشريعتين لا الاستصحاب .

والى هذا أشار بقوله : (ووجوب العمل) عطف على قوله « لزوم معرفة النبي » أي يجب العمل (بالاحتياط - عقلا -) أي وجوباً عقلياً للأمن من العقوبة (في حال عدم) امكان (المعرفة) والاحتياط إنما يكون (بمراعات الشريعتين ما لم يلزم منه) أي من الاحتياط (الاختلال) بالنظام ، وإنما يجب الاحتياط (للعلم بثبوت احدهما) أي احدى الشريعتين (على الاجمال إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال) وانه هل انت شريعة اخرى أم لا .

التفسيه (الثالث عشر)

في كون الزمان قد يكون مفرداً وقد يكون ظرفاً ، وانه لو تعارض استصحاب مع عموم كان الرجوع أيها ، فانه إذا ورد عام مثل « اكرم العلماء » وخاص مثل « لا تكرم زيداً يوم الجمعة » فانه لا شك في وجوب اكرام زيد قبل يوم الجمعة ، كما لا شبهة في حرمة اكرامه يوم الجمعة ، لكن يوم السبت هل يجب اكرامه مسكاً بالعام أم يحرم مسكاً باستصحاب المخصص ؟ فيه تفصيل ، وهو ان الزمان للأخوذ في كل من العام والمخصص قد يؤخذ مفرداً ، فأكرام العلماء في كل يوم واجب مستقل ، حتى ان للعام - مثلاً -

انه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام ،
 لكنه ربما يقع الاشكال والكلام فيما اذا خصص في زمان في ان المورد بعد
 هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام .

أفراداً عرضية هي أفراد العلماء وأفراداً طولية هي الايام ، فأكرام كل عالم في كل يوم
 واجب مستقل ، وكذا يلاحظ الزمان بالنسبة الى المخصص ، فيكون الزمان مقيداً له ،
 حتى ان قوله « لا تكرم زيدا يوم الجمعة » يراد به ان حرمة الاكرام مقيدة بيوم
 الجمعة . وقد يؤخذ الزمان ظرفاً حتى ان قوله « اكرم العلماء » يكون اكرام كل عالم
 في مجموع الازمان فرداً واحداً ، ويكون يوم الجمعة في لا تكرم زيدا يوم الجمعة ظرفاً
 بحتاً لا مقيداً

اذا تحقق هذا نقول : الاقسام أربعة : لأن الزمان في العام إما ظرف وإما
 مفرد ، وعلى كل تقدير فالزمان في الخاص إما ظرف وإما مفرد ، فان كان الزمان فيها
 ظرفاً كان المرجع يوم السبت استصحاب الخاص ، وإن كان الزمان فيها مفرداً كان
 المرجع عموم العام ، وإن كان الزمان ظرفاً للعام مفرداً للخاص كان المرجع سائر الأدلة
 كالبراهة في المثال ، وإن كان الزمان مفرداً للعام ظرفاً للخاص كان المرجع العام .

(انه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام) فلا
 مجال لاستصحاب عدم الركعة الزائدة في قبال قوله عليه السلام « اذا شككت فابن علي
 الاكثر » لان العام دليل والاستصحاب أصل ، والاصل أصيل حيث لا دليل ، إذ قد
 أخذ في موضوع الاستصحاب الجهل بالواقع والعام يعين الواقع فلا جهل به حتى يكون
 موضوعاً للاستصحاب .

وهذا مما لا اشكال فيه (لكنه ربما يقع الاشكال والكلام فيما اذا خصص) العام
 (في زمان) كالمثال المتقدم (في ان المورد بعد هذا الزمان) كيوم السبت هل هو
 (مورد الاستصحاب) حتى يحرم اكرام زيد (أو التمسك بالعام) حتى يجب .

والتحقيق ان يقال : ان مفاد العام تارة يكون - بملاحظة الزمان - ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الدوام والاستمرار ، واخرى على نحو جعل كل يوم من الايام مثلاً فرداً لموضوع ذلك العام ، وكذلك مفاد مخصصه تارة يكون على اخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه ، واخرى على نحو يكون مفرداً وماخوذاً في موضوعه . فان كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الاول فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالاته لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله

(والتحقيق ان يقال :) ان الاقسام أربعة . فـ (ان مفاد العام تارة يكون - بملاحظة الزمان -) أي اذا لوحظ الزمان بالنسبة الى الزمان وهل ان الزمان قيد له أو ظرف (ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الدوام والاستمرار) حتى يكون الزمان ظرفاً ويكون إكرام كل عالم واجباً واحداً مستمراً (واخرى على نحو جعل كل يوم من الايام مثلاً فرداً لموضوع ذلك العام) حتى يكون الزمان قيداً ويكون إكرام كل عالم في كل يوم فرداً مستقلاً من الواجب ، فللعام أفراد طولية وأفراد عرضية (وكذلك مفاد مخصصه) يكون على نوعين فـ (تارة يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه) أي دوام الحكم ، بأن يكون حرمة اكرام زيد غير مقيد بيوم الجمعة وإنما يوم الجمعة ظرف للتحريم (واخرى على نحو يكون مفرداً وماخوذاً في موضوعه) بحيث يكون يوم الجمعة قيداً للتحريم .

اذا عرفت الاقسام الأربعة الحاصلة من ضرب صورتى العام في صورتى الخاص نقول : (فان كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الاول) بأن اخذ الزمان فيها ظرفاً - وهو القسم الأول - (فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالاته) فمورد دلالة حكم الخاص - وهو يوم الجمعة - يحكم بحرمة الاكرام للنص ، وغير مورده - وهو يوم السبت - يحكم بالحرمة للاستصحاب ، وذلك (لعدم دلالة للعام على حكمه) أي حكم هذا المورد وهو يوم السبت (لعدم دخوله) أي دخول

على حدة في موضوعه ، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق من دون دلالاته على ثبوته في الزمان اللاحق ، فلا مجال الا لاستصحابه . نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه - كما اذا كان مخصصاً من الأول - لما ضر به في غير مورد دلالاته ،

هذا المورد (على حدة في موضوعه) أي موضوع العام ، إذ ليس الزمان مفرداً للعام حتى يدل على وجوب اكرام كل يوم (وانقطاع الاستمرار) الذي كان للعام (بالخاص الدال على ثبوت الحكم له) أي للخاص (في الزمان السابق) وهو يوم الجمعة (من دون دلالاته) أي دلالة الخاص (على ثبوته) أي ثبوت حكم الخاص (في الزمان اللاحق) فان المفروض ان الزمان أخذ ظرفاً للخاص أيضاً (فلا مجال إلا لاستصحابه) أي استصحاب الخاص .

(نعم) يستغنى من هذا الحكم - وهو استصحاب الخاص - مورد واحد كان المرجع فيه هو العام ، وهو فيما اذا كان الخاص وارداً في أول زمان العام ، كما لو قال « اوفوا بالعقود » مما دل على الزوم مطلقاً ، ثم قال « البيعان بالخيار ما لم يفتقرا » مما دل على خيار المجلس الكائن في اول زمان العقد ، فانه بعد المجلس يكون المرجع عموم العام لا استصحاب المخصص ، فيحكم بلزوم المعاملة لان له اختيار الفسخ .

والسبب في كون المرجع في هذه الصورة العام لا الاستصحاب ان العام يدل على أمرين : الاول ان حكماً واحداً - هو الزوم - مستمر ، الثاني ان مبدأ ثبوت هذا الحكم أول وجود الموضوع - وهو العقد - ، والخاص إذا كان مخصصاً في أول الازمنة - كخيار المجلس - إنما ينافي دلالة العام على الثاني دون دلالاته على الأول فيجب الأخذ به ، فيفيد ان الاستمرار يبتدىء من بعد المجلس ، فـ (لو كان الخاص غير قاطع لحكمه) أي لحكم العام بان لم يكن يرفع العام من وسط الزمان (كما إذا كان مخصصاً من الاول لما ضر) الخاص (به) أي بالعام (في غير مورد دلالاته)

فيكون اول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالتيه ، فيصح التمسك به « اوفوا بالعقود » ولو خصص بخيار المجلس ونحوه ، ولا يصح التمسك به فيما اذا خصص بخيار لا في اوله - فافهم . وإن كان مفادها على النحو الثاني فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام ، لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراديه فله الدلالة على حكمه ، والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه وإن كان مفاد

أي دلالة الخاص (فيكون اول زمان استمرار حكمه) أي حكم العام (بعد زمان دلالتيه) أي دلالة الخاص (فيصح التمسك به « اوفوا بالعقود » ولو خصص بخيار المجلس) فيحكم بأن المجلس اذا انقضى وجب البيع (ونحوه) أي نحو خيار المجلس من الخيارات التي تكون في أول المعاملة كخيار العبن ونحوه (ولا يصح التمسك به) أي بالعام (فيما اذا خصص بخيار لا في اوله) كخيار الثلاثة بالنسبة الى من اشترى شيئاً ولم يسلم الثمن ولم يأخذ المبيع ، فان العقد لازم الى ثلاثة أيام وبمده يكون البائع بالخيار ، فانه في مثل هذا لا يكون المرجع بعد انقضاء زمان الخيار عموم العام ، لأن العام قد انقطع ، فالرجع استصحاب الخاص (فافهم) يمكن أن يكون إشارة الى ما يظهر من « اوفوا » من كون العقد علة للزوم ، فإذا استثنى فيه وقت - كخيار الثلاثة - يبقى المرجع العام بعد تمام وقت الخاص لوجود العلة ، فلا فرق بين أقسام الخيار سواء أوجب جواز البيع من الاول أو من الوسط

(وإن كان مفادها) أي العام والمخصص (على النحو الثاني) وهوان يكون الزمان مفرداً فيها وهو القسم الثاني (فلا بد من التمسك بالعام) في يوم السبت (بلا كلام لكون موضوع الحكم) أي حكم العام (- بلحاظ هذا الزمان -) وهو يوم السبت (من أفراديه) أي من أفراد العام ، إذ العام دل على وجوب اكرام زيد يوم الخميس والجمعة والسبت والاحد وهكذا ، نفروج الجمعة بالمخصص لا يضر بالسبت (فله) أي للعام (الدلالة على حكمه) أي حكم يوم السبت (والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه) فان الخاص لم يحكم إلا على يوم الجمعة فقط (وإن كان مفاد

العام على النحو الاول والخاص على النحو الثاني فلا مورد للاستصحاب ، فانه وان لم يكن هناك دلالة اصلا إلا ان انسحاب الحكم الخاص الى غير مورد دلالاته من اسراء حكم موضوع الى اخر لا استصحاب حكم الموضوع . ولا مجال - ايضاً - للتمسك بالعام لما مر آنفاً ، فلا بد من الرجوع الى سائر الاصول ، وان كان مفادها على العكس كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص ، ولكنه لولا دلالاته لكان

العام على النحو الاول) بأن كان الزمان فيه ظرفاً (والخاص على النحو الثاني) مفرداً ، بأن كان الزمان قيداً فيه وهو القسم الثالث ، فهنا يجب الرجوع في يوم السبت الى دليل ثالث غير الخاص والعام (فلا مورد للاستصحاب) أي استصحاب حكم الخاص (فانه وإن لم يكن هناك) بالنسبة الى يوم السبت (دلالة أصلاً) من العام (الا ان انسحاب الحكم الخاص) من يوم الجمعة (الى غير مورد دلالاته) أي دلالة الخاص - فان يوم السبت ليس مورداً لدلالة الخاص - (من اسراء حكم موضوع الى اخر) إذ موضوع الخاص كان هو يوم الجمعة (لا) من (استصحاب حكم الموضوع) إذ لو كان الزمان قيداً لا يبقى الموضوع إذا ذهب القيد كما لا يخفى ففي يوم السبت لا مجال لاستصحاب الخاص .

(ولا مجال - ايضاً - للتمسك بالعام) بأن نقول بوجوب الاكرام يوم الجمعة (لما مر آنفاً) من ان العام لم يجعل هذا الوقت فرداً لنفسه حتى يشمله (فلا بد من الرجوع) في يوم السبت - مثلاً - (الى سائر الاصول) كإصالة البراءة عن الوجوب وعن التحريم (وان كان مفادها) أي العام والخاص (على العكس) بأن كان الزمان في العام مفرداً وفي الخاص ظرفاً وهو القسم الرابع (كان المرجع) يوم السبت (هو العام) فيجب اكرام زيد فيه (للاقتصار في تخصيصه) أي تخصيص العام (بمقدار دلالة الخاص) وهو يوم الجمعة .

(ولكنه) لا يخفى انه (لولا دلالاته) أي دلالة العام على المفردية (لكان

الاستصحاب مرجعاً ، لما عرفت من ان الحكم في طرف الخاص قد اخذ على نحو صح استصحابه - فتأمل تعرف ان اطلاق كلام شيخنا اعلى الله مقامه في المقام نقيماً وإثباتاً في غير محله .

(الرابع عشر) الظاهر ان الشك في اخبار الباب وكلمات الاصحاب هو خلاف اليقين ، فمع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب . ويدل عليه - مضافاً الى انه كذلك لغة كما في الصحاح وتعارف استعماله فيه في الاخبار في غير باب -

الاستصحاب) للخاص (مرجعاً) كما تقدم في حال كون الزمان ظرفاً فيها (لما عرفت من ان الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه) لكون الزمان ظرفاً فيه (فتأمل تعرف ان اطلاق كلام شيخنا) الرضى (أعلى الله مقامه في المقام نقيماً وإثباتاً في غير محله) فانه « ره » اناط نفي الاستصحاب بكون الزمان في طرف الخاص قيداً ، وأناط اثبات الاستصحاب بكون الزمان في طرف الخاص ظرفاً ، مع انك علمت ان المناط ملاحظة العام والخاص لا الخاص فقط والله العالم .

التنبيه (الرابع عشر)

في كون المراد من « الشك » الذي لا ينقض اليقين به الاعم من الشك والظن ، فلو كان سابقاً متطهراً ثم ظن بأنه احدث لم يمتن بهذا الظن بل يستصحب الطهارة . (الظاهر ان الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين) ظناً أو شكاً أو وهماً (فعن الظن بالخلاف) أى بخلاف الحالة السابقة (فضلاً عن الظن بالوفاق) كان ظن بقاء الطهارة بأن وهم الخلاف (يجري الاستصحاب) ولا يرفع اليد عن اليقين السابق .

(ويدل عليه) أى على كون المراد من الشك الاعم من الظن (- مضافاً الى انه) أى الشك (كذلك) بمعنى الاعم من الظن (لغة كما في الصحاح) والقاموس وجمع البحرين وغيرها (و) مضافاً الى (تعاريف استعماله) أى الشك (فيه) في الاعم (في الاخبار في غير باب -) واحد بل أبواب متعددة كباب الشك في عدد

قوله عليه السلام في اخبار الباب : « ولكن تنقضه بيقين آخر ، حيث ان ظاهره انه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وانته ليس الا اليقين ، وقوله أيضاً : « لا حتى يستيقن انه قد نام ، بعد السؤال منه : عما اذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم . ؟ حيث دل باطلافه - مع ترك الاستفصال بين ما اذا أفادت هذه الامارة الظن وما اذا لم تفد ؟ بداهة انها لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له أحياناً - على عموم النفي لصورة الافادة ، وقوله عليه السلام - بعده - ولا تنقض اليقين بالشك ان الحكم في المعنى مطلقاً هو عدم نقض اليقين بالشك كما لا يخفى . وقد استدل عليه أيضاً بوجهين آخرين :

الركمات وغيره (قوله عليه السلام) فاعل « يدل » (في اخبار الباب) أي باب الاستصحاب (ولكن تنقضه بيقين آخر - حيث ان ظاهره انه) لا تنقض الحالة السابقة بالشك والظن والوهم ، لانه (في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وانته ليس) الناقض للحالة السابقة الا (اليقين ، وقوله عليه السلام أيضاً : « لا حتى يستيقن انه قد نام » بعد السؤال منه : عما اذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم . ؟ حيث دل باطلافه - مع ترك الاستفصال بين ما اذا أفادت هذه الامارة) وهي ان يحرك في جنب الغافي شيء وهو لا يعلم (الظن) بالنوم (وما اذا لم تفد ، بداهة انها) أي هذه الامارة (لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له) أي للظن بالنوم - وهو الحدث - (أحياناً - على عموم) متعلق بقوله « حيث دل باطلافه » أي ان اطلاق قوله « حتى يستيقن » دل على عموم (النفي) أي قوله « لا » (لصورة الافادة) أي افادة الامارة الظن بالنوم (و) دل (قوله عليه السلام - بعده - ولا تنقض اليقين بالشك) على (ان الحكم في المعنى) وهو قوله عليه السلام « حتى يستيقن » (مطلقاً هو عدم نقض اليقين بالشك كما لا يخفى) لانه تقرير للحكم السابق في المعنى . (وقد استدل عليه) أي على ان المراد بالشك الاعم من الظن - والمستدل هو الشيخ « ره » (ايضاً بوجهين آخرين) :

(الاول) - الاجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف ، على تقدير اعتباره من باب الاخبار . وفيه انه لا وجه لدعواه ولو سلم اتفاق الاصحاب على الاعتبار لاحتمال ان يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الاخبار عليه . (الثاني) ان الظن غير المعتبر ان علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه ان وجوده كعدمه عند الشارع ، وان كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده وان كان مما شك في اعتباره ،

(« الأول » - الاجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف) أي بخلاف الحالة السابقة ، لكن الاجماع على الاعتبار إنما هو (على تقدير اعتباره) أي اعتبار الاستصحاب (من باب الاخبار) أما لو اعتبرناه من باب افادته الظن لم يكن حجة اذا كان الظن النوعي على خلافه (وفيه انه لا وجه لدعواه) أي دعوى الاجماع (ولو سلم اتفاق الاصحاب على الاعتبار) للاستصحاب ولو مع الظن بالخلاف (لاحتمال أن يكون ذلك) الاتفاق من الاصحاب (من جهة ظهور دلالة الاخبار عليه) وقد تقرر في مبحث الاجماع ان الاجماع المحتمل الاستناد ليس بحجة . (الثاني) الظن الذي لم يعتبره الشارع اذا كان على خلاف الحالة السابقة ، فلا يخلو الامر : إما ان نعلم انه ليس بمعتبر فلا اشكال في أنه غير صالح لنقض الاستصحاب ، وإما ان نشك في انه معتبر أم لا فاذا دفعنا اليد عن الاستصحاب بسبب هذا الظن المشكوك فيه كان نقضاً لليقين السابق بالشك ، فـ (ان الظن غير المعتبر ان علم بعدم اعتباره بالدليل) كالظن القياسي اذا كان على خلاف الاستصحاب (فمعناه) أي معنى عدم اعتباره (ان وجوده كعدمه عند الشارع وان كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه) كاستصحاب الحالة السابقة المترتب على تقدير عدم هذا الظن القياسي (فهو المترتب على تقدير وجوده) لأن الشارع اسقطه عن الاعتبار (وان كان) هذا الظن المخالف للاستصحاب (مما شك في اعتباره) كالظن

فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك - فتأمل جيداً . وفيه ان قضية عدم اعتباره لانفاؤه أو لعدم الدليل على اعتباره لا يكاد يكون إلا عدم اثبات مضمونه به تعبداً ليرتب عليه آثاره شرعاً ، لا ترتيب آثار الشك مع عدمه ، بل لا بد حينئذ في تعيين ان الوظيفة

الحاصل من الشهرة اذا شككنا في كونه حجة أم لا (فرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه) أى بسبب هذا الظن المخالف المشكوك اعتباره (الى نقض اليقين بالشك) « الى » متعلق « بمرجم » ، اذ انك كنت متيقماً سابقاً وشك فعلاً في أن هذا الظن المخالف حجة أم لا ، فاذا رفعت اليد عن يقينك كان بسبب هذا الشك (فتأمل جيداً) هذا تمام الوجه الثاني للشيخ « ره » .

(وفيه) ان عدم اعتبار الظن قد يكون بمعنى ترتيب آثار الشك عليه ، وقد يكون بمعنى عدم ترتيب آثار الظن . والظاهر الاول ، فعنى عدم حجية الظن لا ترتب أثر الظن لا ان معناه رتب أثر الشك ، فاذا كان أثر الاستصحاب إنما يجري إذ اشك في الامر لم يكن جارياً إذا لم يكن هناك شك ، فلو ظن بالخلاف لم يجز الاستصحاب لعدم الشك ، ولم يرتب اثر الظن لأنه ليس بحجة ، وإنما اللازم الرجوع الى سائر الاصول العملية ، فـ (ان قضية) أى مقتضى (عدم اعتباره) أى عدم اعتبار الظن (لانفاؤه) أى لكون الشارع الغاه كالظن القياسى (أو لعدم الدليل على اعتباره) كالظن الحاصل من الشهرة - مثلاً - (لا يكاد يكون) مقتضى عدم الاعتبار (إلا عدم اثبات مضمونه) فاذا ظن بالحدث - مثلاً - لا يرتب اثر الحدث (به) أى بسبب هذا الظن (تعبداً) قيد للنفي ، أى لا يرتب أثر الظن ترتيباً تعبدياً (ليرتب عليه) أى على هذا الظن (آثاره شرعاً) إذ معنى عدم حجية شيء عدم ترتيب أثره عليه (لا) ان معنى عدم حجية الظن (ترتيب آثار الشك مع عدمه) أى مع عدم الشك ، إذ للشك آثار وللظن آثار فليس معنى عدم الثاني ترتيب آثار الشك (بل لا بد حينئذ) أى حين ظن بخلاف الحالة السابقة (في تعيين ان الوظيفة)

أى اصل من الاصول العملية من الدليل ، فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء الى سائر الاصول بلا شبهة ولا ارتياب . ولعله اشير اليه بالامر بالتأمل - فتأمل جيداً .
(تتمة) لا يذهب عليك انه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع وعدم اماره معتبرة هناك ولو على وفاه ، فها هنا مقامان :

لهذا الظان بخلاف الحالة السابقة (أي أصل من الاصول العملية ، من الدليل) متعلق بقوله « لا بد » ، إذ الاستصحاب لا يجري لعدم الشك ، وآثار الظن لا ترتب لعدم حجية الظن ، فلا بد من التماس دليل ثالث .

(فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه) أي مع الظن بالخلاف (على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء الى سائر الاصول) العملية (بلا شبهة ولا ارتياب) .
(ولعله) أي هذا الاشكال (اشير اليه) في كلام الشيخ (بالامر بالتأمل فتأمل جيداً) .

فتحصل انه ان دل دليل الاستصحاب على ان الظن بالخلاف كالشك فلا بأس من القول به ، وإلا كان المرجع فيما ظن بالخلاف - الاصول العملية ، ولا ينفع دليل الشيخ في إلحاقه بالشك .

(تتمه) للاستصحاب

(لا يذهب عليك انه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع) في حال الشك (وعدم اماره معتبرة هناك) على الحكم (ولو على وفاه) أي وفاق الاستصحاب فاذا ذهب الموضوع السابق لم يجر الاستصحاب ، واذا كان الموضوع السابق ولكن كان اماره على وفاق الحكم الذي يراد استصحابه لم يجر الاستصحاب أيضاً (فها هنا مقامان) : مقام بقاء الموضوع ، ومقام عدم اماره في باب الاستصحاب على خلافه أو وفاه .

(المقام الاول) انه لا اشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعا كاتحادهما حكما ، ضرورة انه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ، ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك ، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج الى زيادة بيان واقاة برهان .

(المقام الأول)

في انه يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع السابق ، فلو شك في ان الماء هل سقط عن الكرية أم لا - بسبب أخذ بعضه - كان شرط جريان الاستصحاب أن يكون الماء المراد استصحاب كريته هو ذلك المعلوم كريته ، فـ (انه لا اشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة) نحو هل هذا الماء كـ . ؟ (مع القضية المتيقنة) وهي هذا الماء كـ (موضوعاً) فان موضوع القضيتين « هذا الماء » (كاتحادهما) أي اتحاد القضيتين (حكماً) نحو « كـ » في المثال ، منتهى الامران في القضية المتيقنة « الكرية » مقطوعة وفي القضية المشكوكة « الكرية » مشكوكة .

وإنما قلنا بلزوم بقاء الموضوع لـ (ضرورة انه بدونه) أي بدون بقاء الموضوع (لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث) فلو علمنا سابقاً بأن الماء في الاناء الاصفر كروشككنا فعلا في ان الماء في الاناء الابيض كـ أم لا لم يكن شكاً في البقاء بالنسبة الى الاصفر ، بل شكاً في حدوث الكرية بالنسبة الى الاناء الابيض (ولا) يكون (رفع اليد عن اليقين في محل الشك) أي لو رفعنا اليد عن اليقين بكون الابيض كراً وشككنا فيه لم يكن رفع اليد عن اليقين من (نقض اليقين بالشك) إذ لم يكن هناك يقين سابق حتى نكون قد نقضناه بالشك (فاعتبار البقاء) للموضوع السابق (بهذا المعنى) الذي ذكرناه (لا يحتاج الى زيادة بيان واقاة برهان) كما لا يخفى .

والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض الى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به غريب ، بداهة ان استحالاته حقيقة غير مستلزم لاستحالاته تعيداً والالتزام بآثاره شرعاً . وأما بمعنى احراز وجود الموضوع

(والاستدلال عليه) أي على لزوم بقاء الموضوع (باستحالة انتقال العرض الى موضوع آخر لتقومه) أي العرض (بالموضوع وتشخصه) أي العرض (به) أي بالموضوع .

وهذا اشارة الى ما ذكره الحكماء من ان العرض هو الذي يقوم بغيره ، فانتقاله عنه محال . إذ في حال الانتقال لا يخلو إما ان يكون قائماً بالمنتقل عنه أو بالمنتقل اليه أو بهما ، فالاول يسبب عدم الانتقال ، والثاني خلف ، إذ المفروض انه في حال الانتقال لا بعد الانتقال ، والثالث محال إذ الشيء الواحد لا يمكن قيامه بشيئين .

إذا عرفت ذلك قلنا : ان الحكم عرض على الموضوع ، فلو أردنا استصحاب الحكم لموضوع آخر كان ذلك سبباً لانتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر الذي عرفت استحالاته . لكن الاستدلال لبقاء الموضوع في باب الاستصحاب بهذا الدليل الفلسفي (غريب) وان صدر من الشيخ المرتضى « ره » ، إذ لو كان المراد من البقاء هو البقاء الحقيقي لزم ما ذكره على تقدير تمامية المقدمات - أما لو اريد الابقاء التعبدي الذي هو عبارة عن ترتيب الآثار فقط فلا استحالة فيه مع الشك في الموضوع .

(بداهة ان استحالاته) أي استحالة انتقال العرض (حقيقة) كما ذكره الحكماء (غير مستلزم لاستحالاته تعيداً ، و) الانتقال تعيداً يراد منه (الالتزام بآثاره شرعاً) كما لو كان هناك ماء كثير ثم أخذ نصفه مما شك معه في بقاء الموضوع فإنه لا يستحيل ان يعبدنا الشارع ببقاء آثار الكرية بالنسبة الى هذا الماء .

ثم انه قلنا بوجوب اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة موضوعاً وحكماً ، والمراد ببقاء الموضوع في ظرف نفسه من الخارج أو الذهن أو التقرر في نفس الامر ، فان البقاء صادق بمجرد ذلك (وأما) بقاء الموضوع (بمعنى احراز وجود الموضوع

خارجاً فلا يعتبر قطعاً في جريانه لتحقق أركانه بدوننه . نعم ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار ، ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج الى احراز حياته لجواز تقليده ، وان كان محتاجاً اليه في جواز الاقتداء به أو وجوب اكرامه أو الانفاق عليه ، وانما الاشكال كله في هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل ؟

خارجاً فلا يعتبر قطعاً في جريانه) أي جريان الاستصحاب (لتحقق أركانه) أي أركان الاستصحاب (بدوننه) أي بدون البقاء الخارجي .
 (نعم ربما يكون) بقاء الوجود الخارجي (مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار) مما أخذ في موضوعها الوجود الخارجي (في استصحاب عدالة زيد لا يحتاج الى احراز حياته) إذا كان الاستصحاب (لجواز تقليده) فلو شككنا في ان زيدا هل سقط عن العدالة أم لا جاز الاستصحاب وإن كنا لم نعلم انه هل هو بقي حياً أم لا ، إذ جواز التقليد ليس متوقفاً على الحياة (وإن كان محتاجاً اليه) أي الى احراز الحياة (في جواز الاقتداء به أو وجوب اكرامه أو الانفاق عليه) لان هذه الاحكام تحتاج الى الوجود الخارجي .

هذا كله مما لا اشكال فيه (وإنما الاشكال كله) في ان الموضوع الذي يجب بقاؤه هل هو الموضوع العقلي أو الدليلي - أي ما أخذ في لسان الدليل - أو العرفي .
 فمثلاً لو قاله المولى « الماء المتغير نجس » فتغير الماء ثم زال تغيره هل يجوز استصحاب النجاسة أم لا ؟ لو قلنا بأن الموضوع هو العقلي أو الدليلي لم يصح الاستصحاب ، إذ الموضوع الدقي قد ذهب ، وكذا الموضوع الدليلي فان الدليل قال « الماء المتغير » وليس الباقي متغيراً وهذا بخلاف ما لو أخذنا الموضوع عرفياً ، فانه باق ، إذ العرف يرى ان الماء هو الموضوع للنجاسة وان التغير من أحواله لا من مقوماته .

فنقول : قد وقع الكلام (في هذا الاتحاد بين) الفضية المشكوكة والفضية المتينة موضوعاً (هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل)

فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الاحكام ، لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه لاحتمال دخله فيه ويختص بالموضوعات ، بداهة انه اذا شك في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة ، بخلاف ما لو كان بنظر العرف او بحسب لسان الدليل ، ضرورة ان انتفاء بعض الخصوصيات وان كان موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه إلا انه

والدقة (فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الاحكام)
 اطلاقاً (لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم) وكان الشك (بـ) سبب (زوال بعض خصوصيات موضوعه) وإنما يكون الشك (لاحتمال دخله) أي ذلك البعض الزائل (فيه) أي في الموضوع ، إذ كل شك في الحكم ناش عن تغير بعض خصوصيات الموضوع ولو كان تلك الخصوصية الزمان لأن الزمان أيضاً دخلاً في الموضوع ، ولذا لا يكون التماقض مع اختلاف الزمان .
 (ويختص) الاستصحاب بناءً على كون المنطوق في الموضوع نظر العقل (بالموضوعات) كاستصحاب حياة زيد ووجود الدار واشباهها .

(بداهة انه اذا شك في حياة زيد) مثلاً (شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة) بلا تغير خصوصية أصلاً ، ولا يأتي ههنا ما ذكرناه سابقاً من ان الزمان أيضاً من الخصوصيات المغيرة ، إذ موضوع الموضوع هو المهية المتقررة والزمان لا دخل له فيها .

هذا كله بناءً على ان الموضوع يجب ان يكون بنظر العقل (بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل) فان الموضوع فيها باق غالباً وإن لم يحكم العقل بالبقاء (ضرورة ان انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله) أي دخل ذلك البعض المنتفى (في موضوعه) أي في موضوع الحكم - كالحياة في جواز التقليد - فانا نحتمل دخله في موضوع التقليد (إلا انه

ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته ، كما انه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعا . مثلا : اذا ورد « العنب اذا غلى يحرم » كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب ، ولكن العرف بحسب ما يركز في اذهانهم ويتخيّلونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب ويرون العنبيّة والزبيبية من حالاته المتبادلة ، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب كان عندهم من ارتفاع الحكم من موضوعه ، ولو كان محكوماً

ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته (أى من مقومات الموضوع) كما انه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعا (فانه وان اخذ في الدليل موضوع خاص لكن العرف يرى الاعم من ذلك موضوعا ، فاذا كان معيار بقاء الموضوع نظر العرف جاز الاستصحاب ، وإن كان المعيار دلالة الدليل لم يجز لا انتفاء الموضوع الدليلي .

(مثلا : اذا ورد « العنب اذا غلى يحرم » كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب) أي خصوص الرطب لا الأعم من الرطب والجاف حتى يشمل الزبيب (ولكن العرف بحسب ما يركز في اذهانهم) من كون جاف غالب الاشياء كرتبه في الخواص والآثار (و) بحسب ما (يتخيّلونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه) في كل مكان فيعممون الحكم تارة ويخصّصونه اخرى ، ولذا لو قال الطيب لمن به سعال « لا تأكل الرمان » عمه العرف الى كل حامض ، كما يخصّصه بالرمان الذي فيه الحموضة ويستثنى الحلو المحض (يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب ويرون العنبيّة والزبيبية من حالاته) أي حالات الموضوع (المتبادلة) التي لا ترتبط ببقاء الموضوع (بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب) من الحرمة اذا غلى (كان عندهم من ارتفاع الحكم من موضوعه ولو كان) الزبيب (محكوماً

به كان من بقاءه . ولا ضير في ان يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في اذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات فيما اذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه مما هو ظاهر فيه .

به) أي بما حكم به العنب من الحرمة اذا غلى (كان) في نظرم (من بقاءه) أي بقاء الحكم على موضوعه .

(و) ان قلت : كيف قلتم ان العرف يفهم من « العنب » خصوص العنب ثم قلتم انهم يرون الموضوع أعم من العنب والزبيب ؟ قلت : هنا شيئان : الاول معنى اللفظ وهو خصوص الرطب ، الثاني المراد من اللفظ بقرينة الحكم وهو الأعم ، ولا تنافي بينهما اذ (لا ضير في ان يكون الدليل بحسب فهمهم) لمعنى اللفظ (على خلاف ما ارتكز في اذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات) حتى يرون الموضوع للحكم أعم مما هو معنى اللفظ لغة (فيما اذا لم تكن) الجهات والمناسبات (بمثابة تصلح قرينة على صرفه) أي صرف الدليل (مما) أي عن معنى (هو) أي الدليل (ظاهر فيه) أي في ذلك المعنى .

والحاصل ان الموضوع الدليلي والموضوع العرفي انما يختلفان فيما اذا كان ظاهر الدليل شيئاً ومتفاهم العرف - بسبب المناسبات - شيئاً آخر ، أما اذا كانت المناسبات التي في اذهان العرف صارفة للدليل عن ظاهره لم يكن تخالف بين الدليل والعرف مثلاً : لو قال « رأيت أسداً في الحمام » كانت المناسبة العرفية بين الاسد والحمام صارفة للاسد عن ظاهره الى معنى الرجل الشجاع ، ولذا كان معنى الاسد في اللفظ هو الرجل الشجاع كما هو متفاهم العرف ، وهنا لا تخالف بين موضوع الدليل وموضوع العرف ، بخلاف مثل « العنب اذا غلى » فان المناسبة الموجبة لرؤية العرف اعم من العجاف والرطب ليست بحيث تصلح صارفة للفظ حتى يكون العنب بمعنى الأعم . والحاصل انه قد يوسع في الحكم فقط وقد يصرف في الموضوع ، ففي مثال

ولا يخفى ان النقص وعدمه - حقيقة - يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع ولا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين ان المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان ان خطاب « لا تنقض » قد سبق بأي لحاظ . ؟ فالتحقيق أن يقال : ان قضية اطلاق خطاب « لا تنقض » هو ان يكون بلحاظ الموضوع العرفي ، لأنه المنساق من الاطلاق في المحاورات العرفية ، ومنها الخطابات الشرعية ،

العنب والرمان توسعة في الحكم ، وفي مثال الاسد تصرف في الموضوع .
 (و) بعد ما ذكرناه لا مجال لأن يقال : وهل يختلف الموضوع الدليلي والموضوع العرفي ؟ إذ (لا يخفى ان النقص وعدمه - حقيقة - يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع) دليلاً وعرفياً (فيكون نقضاً بلحاظ موضوع) فعدم الحرمة للزبيب نقض بلحاظ الموضوع العرفي (ولا يكون) نقضاً (بلحاظ موضوع آخر) ، كما اذا أخذنا موضوع العنب دليلاً ، فان القول بعدم حرمة الزبيب لا يكون نقضاً (فلا بد في تعيين ان المناط في الاتحاد) الموضوعي بين القضيتين (هو الموضوع العرفي أو غيره ، من بيان ان خطاب « لا تنقض » قد سبق بأي لحاظ . ؟) لحاظ العرف أو العقل أو الدليل .

(فالتحقيق أن يقال : ان قضية اطلاق خطاب « لا تنقض » بدون تقييد بالنظر الدليلي أو الدقي ، فانه لم يقل لا تنقض بالنظر الدقي ، ولم يقل لا تنقض بالنظر الدليلي ، فقضى الاطلاق - كسائر اطلاقات الادلة - (هو ان يكون) النقص (بلحاظ الموضوع العرفي لانه) أي المعنى العرفي هو (المنساق من الاطلاق في المحاورات العرفية ، ومنها الخطابات الشرعية) إذ « ما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » ، فكما صدق النقص عرفاً كان منها عنه وان كان بنظر العقل أو بنظر الدليل ليس بنقض لذهاب الموضوع في نظرها .

فما لم يكن هناك دلالة على ان النهي فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم لا محيص عن الحمل على انه بذاك اللحاظ ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد - وان لم يحرز بحسب نظر العقل أو لم يساعده النقل ، فيستصحب مثلاً ما يثبت بالدليل للعنب اذا صار زيبياً لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفاً ، ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك وإن كان هناك اتحاد عقلاً ، كما مرت الاشارة اليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي - فراجع .

(فما لم يكن هناك دلالة على ان النهي فيه) أي في الخطاب الشرعي (بنظر آخر) غير العظر العرفي (غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم لا محيص عن الحمل على انه) أي الخطاب (بذاك اللحاظ) العرفي (فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد) بين الموضوع السابق في زمان اليقين والموضوع اللاحق في زمان الشك بحسب نظر العرف (وإن لم يحرز) الموضوع (بحسب نظر العقل) فيرى ان الباقي غير السابق (أو لم يساعده النقل) لانه اخذ في الموضوع خصوصية قد زالت (فيستصحب - مثلاً - ما يثبت بالدليل للعنب) من الحرمة إذا غلى ماؤه (إذا صار زيبياً لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفاً) فالقضية المشكوكة هي القضية المتيقنة في نظر العرف . ولا يخفى ان هذا غير الاستصحاب العقلي الذي ذكرناه سابقاً .

(ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك) بين القضيتين (وإن كان هناك اتحاد عقلاً) بأن رأى العقل ان هذا الموضوع الباقي هو ذاك الموضوع السابق (كما مرت الاشارة اليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي - فراجع) كما لو علم بارتفاع الايجاب وشك في بقاء الاستصحاب ، فإنه لا يستصحب مع ان الاستصحاب مرتبة من مراتب الايجاب عقلاً واتحاد بين السابق واللاحق ، إلا ان العرف لما يرى الانثيفية بينهما لم يصح الاستصحاب ، وكذا بين الحرمة والكرهية .

(المقام الثاني) انه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الامارة
المعتبرة في مورده ، وإنما الكلام في انه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين
دليل اعتبارها وخطابه .

(المقام الثاني) في ان الامارات مقدمة على الاستصحاب ، سواء كانت
الامارة موافقة للاستصحاب - كما لو دلت الامارة على ان من توضعاً ثم شك حكم
بالوضوء - أم مخالفة له - كما لو دلت الامارة في المثال على عدم الوضوء - (انه لا شبهة
في عدم جريان الاستصحاب مع الامارة المعتبرة) عقلاً أو شرعاً (في مورده) أي
مورد الاستصحاب (وإنما الكلام في انه) أي تقدم الامارة عليه (للورود) الذي
هو عبارة عن رفع دليل الوارد لموضوع دليل المورد حقيقة أو تنزيلاً ، كما لو قال
« رفع ما لا يعلمون » وقال « الحجر نجس » ، فان الدليل الثاني يرفع موضوع الدليل
الاول ، إذ « لا يعلمون » انقلب الى « يعلمون » بواسطة دليل نجاسة الحجر (أو
الحكومة) التي هي عبارة عن نظر دليل الحاكم الى المحكوم ، بحيث ينشأ الحكم في
مورده ويصح ان يفسر دليل الحاكم بـ « أي » كما لو قال « صل بطهارة » ثم قال
« الطواف بالبيت صلاة » فان دليل الطواف حاكم على دليل الصلاة ، فيصح ان يقال:
الصلاة « أي الطواف وما فيه الاركان » تحتاج الى الطهارة .

(أو التوفيق بين دليل اعتبارها) أي اعتبار الامارة (وخطابه) أي خطاب
الاستصحاب ، بأن يقال : ان العرف يجمع بين هذين بتقديم الامارة لكون دليلها
أظهر من دليله ، من قبيل الجمع بين اغتسل للجمعة ، ولا بأس بترك غسل الجمعة حيث
يحمل الاول على الثاني لكون الثاني اظهر من الاول ، أو لأجل انه لا يبقى مورد
للامارة او تقدم عليها الاصل ، إذ في جميع موارد الامارات اصول معتبرة ، فتقديم
الاصل على الامارة موجب لانعوتها بخلاف العكس ، فان كثيراً من موارد الاصول
لا اماره فيها ، أو يكون تقدم الامارة لأجل التخصيص ، فهو من قبيل تقدم لا تكرم
زيداً على اكرم العلماء . وسيأتي في باب التعارض تفصيل معاني الورد والحكومة وغيرها .

والتحقيق انه للورود ، فان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب اماره معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين ، وعدم رفع اليد عنه مع الامارة على وفقه ليس لاجل ان لا يلزم نقضه به بل من جهة لزوم العمل بالحجة . لا يقال : نعم هذا لو اخذ بدليل الامارة في مورده ولكنه لم لا يؤخذ بدليله ويلزم الاخذ بدليلها ؟

(والتحقيق انه للورود) وان دليل الامارة رافعة لموضوع دليل الاستصحاب (فان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب اماره معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك) الذي نهى عنه في خطاب لا تنقض (بل) نقض لليقين (باليقين) فان المراد من اليقين ليس إلا الحجة لا اليقين الذي هو حالة نفسانية ، فاذا قامت الامارة فقد تيقنا بالحكم ، وبهذا اليقين نرفع اليد عن اليقين السابق (وعدم رفع اليد عنه) أي عن اليقين السابق (مع الامارة على وفقه) أي وفق اليقين السابق ، بأن كان مؤدى الاستصحاب والامارة واحداً ، فانه حينئذ لا يعمل بالاستصحاب بل بالامارة التي في المقام (ليس لأجل ان لا يلزم نقضه) أي نقض اليقين (به) أي بالشك ، فان عملنا في مورد توافقها ليس لاجل الاستصحاب (بل من جهة لزوم العمل بالحجة) الموجودة في المقام وهي الامارة ، ففي كلتا الصورتين لا عمل بالاستصحاب (لا يقال : نعم) صحيح ما ذكرتم من انه لو أخذنا بدليل الامارة - المخالفة للحالة السابقة - لم يكن من نقض اليقين بالشك بل كان من نقض اليقين باليقين ، لكن (هذا) انما يتم بعد اثبات مقدمة ، وهي انه يؤخذ بدليل الامارة - يعني يجب ان نثبت أولاً وجوب الاخذ بدليل الامارة ثم نرفع التماهي بين الامارة والاستصحاب - ولقائل ان يقول : نأخذ بدليل الاستصحاب حتى لا يرد اشكال أصلاً ، فانه (لو أخذ بدليل الامارة في مورده) أي مورد الاستصحاب احتجاجنا الى تجشم هذا الجواب والجمع بينهما (ولكنه لم لا يؤخذ بدليله) أي بدليل الاستصحاب (و) لم (يلزم الاخذ بدليلها) .

فانه يقال : ذلك انما هو لاجل انه لا محذور في الاخذ بدليلها بخلاف
الاخذ بدليله ، فانه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص الا على وجه دائر ،

وان شئت قلت : ان في المقام دليلين : دليل الاستصحاب ، ودليل الامارة .
فما الذي يلزمنا على الاخذ بدليل الامارة دون دليل الاستصحاب ؟
(فانه يقال :) ان في المقام دليلين متنافيين ، فلو أخذنا بدليل الامارة
لا يلزم محذور ، ولو أخذنا بدليل الاستصحاب يلزم محذور التخصيص بلا مخصص ،
ولذا يجب الاخذ بما لا محذور فيه ، فـ (ذلك) التقديم لدليل الامارة (انما هو
لأجل انه لا محذور في الاخذ بدليلها) أي دليل الامارة (بخلاف الاخذ بدليله)
أي دليل الاستصحاب (فانه يستلزم تخصيص دليلها) أي دليل الامارة (بلا
مخصص إلا على وجه دائر) فانه إذا أخذنا بالاستصحاب يلزم أحد أمرين أما التخصيص
بلا مخصص أو الدور ، إذ دليل الاستصحاب إما شامل لمورد الامارة أو لا يشمل
موردها ، فعلى فرض عدم الشمول يلزم تخصيص دليل الامارة بلا مخصص ، وعلى
فرض الشمول يلزم الدور . غاية ان تخصيص دليل الاستصحاب لدليل الامارة متوقف
على حججته بحيث يشمل مورد الامارة ، وحججته هكذا متوقفة على تخصيص الاستصحاب
لدليل الامارة ، وهو دور صريح : أما المقدمة الاولى - وهي كون التخصيص متوقفاً
على حجية دليل الاستصحاب - فواضحة ، إذ لولا حجية الاستصحاب لم يتمكن من
تخصيص دليل الامارة ، وأما المقدمة الثانية - وهي ان حجية دليل الاستصحاب متوقفة
على تخصيصه لدليل الامارة - فلا أنه لولا ان تخصص دليل الامارة تكون الامارة
يقينياً فيجب رفع اليد عن الاستصحاب بها ، وذلك بخلاف رفع اليد عن دليل
الاستصحاب بسبب دليل الامارة ، فان الامارة تحث اليقين ، فرفع اليد عن دليل
الاستصحاب انما هو بارتفاع موضوع الاستصحاب الذي هو الشك في الحكم ، فلا
يلزم التخصيص بغير مخصص ولا يلزم الدور .

وان شئت قلت : ان هذين الدليلين لا يجتمعان ، فرفع اليد عن دليل

إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها ، واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به ، إذ لولاه لا مورد له معها كما عرفت آنفاً .
وأما حديث الحكومة فلا اصل له أصلاً ، فانه لا نظر لدليلها الى مدلول دليله اثباتاً وبما هو مدلول الدليل ، وان كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً وواقعاً لمنافاة لزوم العمل

الاستصحاب على القاعدة ، إذ قال الدليل « بل انقضه بيقين آخر » .

أما رفع اليد عن دليل الامارة فهو دور (إذ التخصيص به) أي بدليل الاستصحاب (يتوقف على اعتباره) أي اعتبار دليل الاستصحاب (معها) أي مع الامارة - حتى يخصص دليلها - (واعتباره) أي دليل الاستصحاب (كذلك) أي مع وجود الامارة (يتوقف على التخصيص به) أي بالاستصحاب (إذلولاه) أي لولا التخصيص (لا مورد له) أي للاستصحاب (معها) أي مع الامارة (كما عرفت آنفاً) من انه لولا تخصيصه لها لكانت الامارة رافعة لموضوعه .

(وأما حديث الحكومة) وان دليل الامارة حاكمة على دليل الاستصحاب - كما يظهر من الشيخ - (فلا اصل له أصلاً ، فانه لا نظر لدليلها) أي دليل الامارة (الى مدلول دليله) أي دليل الاستصحاب . فان قول زرارة مثلاً « العصير حرام » لا نظر له الى الاستصحاب الجاري في حليته ، فالقول بأنه حاكم عليه ، إذ دليل الاستصحاب يعتبر الشك ، وصدق العادل الذي هو دليل الامارة يلغى الشك ويقول : أن احتمال الخلاف غير تام إذ دليل الامارة إنما يدل على مفادها (اثباتاً) في مقام الاثبات والدلالة (وبما هو مدلول الدليل) فمعنى صدق العادل اتبع قوله وخذ بما قال ، وليس فيه أن احتمال الخلاف حتى يكون ناظراً الى الاحكام الثابتة للشك في حال الاخذ باحتمال الخلاف - كدليل الاستصحاب - (وإن كان) دليل الامارة (دالاً على إلغائه) أي إلغاء الاستصحاب (معها) أي مع الامارة (ثبوتاً وواقعاً) إذ العمل بالامارة لازمه ترك العمل بما يخالفها (لمنافاة لزوم العمل

بها مع العمل به لو كان على خلافها ، كما ان قضية دليله الغائما كذلك فان
كلام الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل ، فيطرد كل منهما الآخر
مع المخالفة . هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة ، ولا اظن ان
يلتزم به القائل بالحكومة - فافهم .

بها) أي بالامارة (مع العمل به) أي بالاستصحاب (لو كان) الاستصحاب
(على خلافها) أي خلاف الامارة .

فتمحصل ان الحكومة عبارة عن نظر دليل الحاكم الى دليل المحكوم - من قبيل
لا شك لكثير الشك الناظر الى قوله « إذا شككت فابن على الاكثر » - وليس لصدق
العادل نظراً الى دليل لا تنقض اليقين بالشك - في عالم الاثبات والدلالة - وإن كان
لازم تصديق العادل عدم العمل بمفاد الاستصحاب الذي هو على خلاف قول العادل .
(كما ان قضية) اي مقتضى (دليله) أي دليل الاستصحاب (الغائما
كذلك) أي الغاء الامارة ، فان لازم العمل بالحالة السابقة عدم العمل بمفاد الامارة
المخالفة لذلك ، لكن ليس ذلك من باب الحكومة بل من باب ان العمل بكل شيء لازمه
ترك العمل بما يخالفه (فان كلاً من الدليلين) المتعارضين (بصدد بيان ما هو
الوظيفة للجاهل) فعلا (فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة) بينهما ، إذ لا يمكن
العمل بالمخالفين .

(هذا مع) انه لو كان سبب تقديم الامارة على الاستصحاب كونها حاكمة
عليه لم ان نقول باعتبار الاستصحاب والامارة معاً في صورة التوافق بينهما ، كما لو
كان هناك استصحاب الحلية ودليل على الحلية ، إذ لا يكون حينئذ منافاة حتى تكون
الامارة طاردة لدليل الاستصحاب ، فالقول بالحكومة غير تام ، لـ (لزوم اعتباره)
أي الاستصحاب (معها) أي مع الامارة (في صورة الموافقة) بينهما (ولا
اظن ان يلتزم به) أي باعتبارها معاً (القائل بالحكومة) إذ لا مجال للاستصحاب
مع الامارة اطلاقاً (فافهم) لعله اشارة الى ان الحكومة آتية حتى مع الموافقة ، إذ لو

فان المقام لا يخلو من دقة . واما التوفيق فان كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق وان كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له ، لما عرفت من انه لا يكون مع الاخذ به نقض يقين بشك ، لا انه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك .

كان دليل الامارة ناظرآ لم يكن فرق بين صورتى المخالفة والموافقة - فتأمل (فان المقام لا يخلو من دقة) .

وبهذا كله تحقق ان دليل الامارة وارد لا انه حاكم .

(واما) الجمع بين الدليلين بـ (التوفيق) بكون دليل الامارة أظهر من دليل الاستصحاب (فان كان) مراد القائل (بـ) هـ (ما ذكرنا) من الورد (فنعم الاتفاق) بيننا وبينه (وإن كان) مراده (بتخصيص دليله) أى دليل الاستصحاب (بدليلها) أى بدليل الامارة (فلا وجه له) إذ يلزم فى التخصيص بقاء الموضوع مع الخروج عن الحكم نحو « اكرم العلماء ولا تكرم زيدا » فان زيدا موضوعاً عالم لكنه خارج عن حكم العلماء وهو وجوب الاكرام ، وليس ما نحن فيه كذلك ، إذ دليل الاستصحاب لا يشمل مورداً الامارة أصلاً ، فانه نقض اليقين باليقين الحاصل من الامارة ، لا انه نقض اليقين بالشك حتى يكون من افراد الاستصحاب (لما عرفت من انه لا يكون مع الاخذ به) أى بدليل الامارة (نقض يقين بشك) أصلاً ، فلا موضوع للاستصحاب (لا انه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك) حتى يكون نقضاً غير منهي عنه فيصح تسميته تخصيصاً ، وإن كان مراد القائل بالتوفيق الجمع العرفى كما هو بين الظاهر والظاهر وإن لم يكن وروداً وحكومة أو تخصيصاً ، ففيه انه لا تصل النوبة الى ذلك ما دام يمكن أحد الثلاثة .

«خاتمة»

لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العملية ، وبيان التعارض بين الاستصحابين . أما الاول فالنسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الامارة وبينه ، فيقدم عليها . ولا مورد معه لها للزوم محذور التخصيص الا بوجه دائر في العكس وعدم محذور فيه

(خاتمة)

(لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العملية) وانه لو كان في المقام احتياط أو براءة أو تخيير عقلية كانت أو شرعية وكان استصحاب ، فهل يقدم الاستصحاب عليها أو تقدم تلك على الاستصحاب ؟ (وبيان التعارض بين الاستصحابين) وأن أيها يقدم على الآخر ، كما لو غسل يده في الماء المشكوك الكرية مع كون الماء سابقاً كراً . فاستصحاب نجاسة اليد يقول بالنجاسة ، واستصحاب كرية الماء يقتضى الطهارة ، فهل يقدم ذلك الاستصحاب أم هذا ؟

(أما الاول) وهو النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول (فالنسبة بينه) أي بين الاستصحاب (وبينها) أي بين سائر الاصول (هي بعينها النسبة بين الامارة وبينه) أي بين الاستصحاب (فـ) كما ان الامارة تقدم على الاستصحاب كذلك الاستصحاب (يقدم عليها) أي على سائر الاصول (ولا مورد معه) أي مع وجود الاستصحاب (لها) أي لسائر الاصول ، فلو كان لشيء سابق الحرمة كان اللازم استصحاب حرمة ولا مورد للتمسك بأصالة الحل ، كما انه لو دار أمر شيء بين الوجوب والتحریم وكان سابقاً واجباً لم يبق مورد للتخيير وحكم بوجوبه ، كما انه لو تردد الوجوب بين شيئين وكان أحدهما واجباً سابقاً كان مقتضى الاستصحاب ولم يبق مورد للاحتياط وإنما يكون المورد للاستصحاب (للزوم محذور التخصيص الا بوجه دائر في العكس) أي في تقديم الاصول على الاستصحاب (وعدم محذور فيه) أي في

أصلاً . هذا في النقلية منها ، وأما العقلية فلا يكاد يشتهه وجه تقديمه عليها
بداهة عدم الموضوع معه لها . ضرورة انه اتمام حجة وبيان

تقديم الاستصحاب عليها (أصلاً) .

وتقرير المحذور - كما تقدم في الاستصحاب والامارة - وبيانه : اما عدم محذور
في تقديم الاستصحاب فلأن الاصول الأخر قد اخذ في موضوعها الجهل والاستصحاب
رافع للجهل . فمثلاً « كل شيء حلال » يقول « ما لم تعلم انه حلال أو حرام فهو
حلال » ، ودليل الاستصحاب يقول انك تعلم انه - حرام - لأن الشارع حكم بجر
الحالة السابقة وهي الحرمة مثلاً الى هذا الحال ، وكذا « أخوك دينك » يقول « احتط
فيما لا تعلم من الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي » ودليل الاستصحاب يقول لا شبهة لك
لأن الشارع أمر بجر الحالة السابقة الى هنا ، وكذا « إذا فتخير » يقول « ان شئت
فعلت وان شئت تركت في الدوران بين المحذورين » ودليل الاستصحاب يقول
لا دوران إذ الحالة السابقة باقية تبعداً ، وأما المحذور في تقديم سائر الاصول فان فيه
محذور تخصيص دليل الاستصحاب بلا تخصيص ، إذ تخصيص دليل الاستصحاب بدليل
الامارة متوقف على حجية دليل الامارة حتى في حال الاستصحاب ، وحجيته كذلك
موقوفة على تخصيص دليل الامارة - كما سبق تقريره -

(هذا) كله (في النقلية منها) أي من الاصول العملية (وأما) الاصول
(العقلية) وهي البراهة العقلية لقبح العقاب بلا بيان ، والاحتياط العقلي لوجوب
الاطاعة ، والتخيير العقلي لعدم امكان الجمع بين المحذورين (فلا يكاد يشتهه وجه
تقديمه) أي الاستصحاب (عليها) أي على هذه الاصول العقلية (بداهة عدم
الموضوع معه) أي مع الاستصحاب (لها) أي للاصول العقلية

(ضرورة انه) أي الاستصحاب (اتمام حجة وبيان) فلو قام على ثبوت
التكليف يكون الشارع قد بين الحكم ، فلا مجال للبراهة العقلية القائلة بقبح العقاب بلا

ومؤمن من العقوبة وبه الأمان، ولا شبهة في ان الترجيح به عقلا صحيح .
وأما الثاني فالتعارض بين الاستصحابين إن كان لعدم امكان العمل بهما
بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما - كاستصحاب وجوب امرين
حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب - فهو من باب تزاحم الواجبين ،

بيان (ومؤمن من العقوبة وبه الأمان) فلو قام على نفي التكليف لم يبق مجال للاشتغال
العقلي والاحتياط القائل بأن التكليف يحتاج الى الامتثال والا لم يؤمن العقوبة (ولا
شبهة في ان الترجيح به) أى بالاستصحاب (عقلا صحيح) فلو قام على ثبوت حكم
أو نفيه لم يبق مجال للتخير الذى يكون مقومه العلم بأحد المحذورين من دون تعيين .
(وأما الثانى) وهو التعارض بين الاستصحابين (فـ) هو على أقسام أربعة :
لأنه إما ان يكون بينهما تزاحم ، واما ان يكون تعارض ، والثانى اما ان يكون
أحدهما مسبباً عن الآخر أم لا ، والثانى إما ان يلزم من اجرائها محذور المخالفة القطعية
أم لا ، فالاولى ان يكون بينهما تزاحم ، والثانى أن يكون بينهما تعارض مع كون
أحدهما من آثار الآخر ، والثالث ان يكون بينهما تعارض بدون ان يكون احدهما من
آثار الآخر ولكن لزم من اجرائها المخالفة القطعية ، والرابع هو الثالث بدون ان يلزم
مخالفة قطعية .

إذا عرفت ذلك قلنا : (التعارض بين الاستصحابين إن كان لعدم امكان العمل
بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما) كما لو وقع نفران في الماء وكانا سابقاً
واحبي الانقاذ وشككت في وجوب انقاذها فعلا لاحتمال كفرها قبل ان يفرقا فإنه
يجرى الاستصحاب فيها ويجب انقاذها ، لكن اذا لم يقدر الامن انقاذ أحدهما صار
التزاحم بينهما ، فهو (كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد في زمان
الاستصحاب) لأنها وقما في الماء في الحال (فهو من باب تزاحم الواجبين) .
وفي تعليق المصنف « ره » : فيتخير بينهما إن لم يكن أحد المستصحبين أهم ،
والا فيتعين الأخذ بالاهم ، ولا مجال لتوهم انه لا يكاد يكون هناك أهم لأجل ان ايجابها

وإن كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما فتارة يكون المستصحاب في أحدهما من الآثار الشرعية للمستصحاب الآخر ، فيكون الشك فيه مسبباً عن الشك فيه كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهراً . وأخرى لا يكون كذلك ، فإن كان أحدهما أثراً للآخر فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب ، فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص

إنما يكون من باب واحد - وهو استصحابها - من دون مزية في أحدهما أصلاً كما لا يخفى ، وذلك لأن الاستصحاب إنما يتبع المستصحاب ، فكما ثبت به الوجوب والاستصحاب يثبت به كل مرتبة منها ، فتستصحاب فلا تفعل - انتهى .

(وان كان) التعارض بين الاستصحابين (مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما فتارة يكون المستصحاب في أحدهما من الآثار الشرعية للمستصحاب الآخر) كما لو علم بنجاسة الثوب وطهارة الماء القليل الذي غسل ذلك الثوب ، فإن الطهارة في الثوب من الآثار الشرعية لطهارة الماء (فيكون الشك فيه) أي في المستصحاب الأول - وهو المسبب - (مسبباً عن الشك فيه) أي في المستصحاب الثاني - وهو السبب - (كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان) الماء سابقاً (طاهراً) فإن شكنا حينئذ في طهارة الثوب ناش عن شكنا في طهارة الماء ، إذ لو كان الماء طاهراً لم نشك في طهارة الثوب ولو كان الماء نجساً لم نشك في بقاء نجاسة الثوب ، فهنا استصحابان استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب ، لكن الثاني مسبب عن الأول .

(وأخرى لا يكون) المستصحاب في أحدهما (كذلك) أي من الآثار الشرعية للمستصحاب آخر ، وسيأتي ان هذا القسم ينقسم الى ما يستلزم جريانها المخالفة القطعية وما لا يستلزم ذلك (فإن كان أحدهما أثراً للآخر فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب) فيجري استصحاب طهارة الماء ويحكم به بطهارة الثوب المغسول فيه ، ولا يجري استصحاب نجاسة الثوب (فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص

الخطاب ، وجواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي ، فان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته ، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته بخلاف استصحاب طهارته ، إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب بالشك بل باليقين بما هو رافع لنجاسته وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته . وبالجمله فكل من السبب والمسبب وإن كان مورداً للاستصحاب الا ان الاستصحاب

الخطاب وجواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي) فلو اجرينا استصحاب نجاسة الثوب كان لازمه ان نرفع اليد عن « لا تنقض » في طرف طهارة الماء ، إذ لو كان الماء طاهراً لم يبق وجه لنجاسة الثوب ، وذلك بخلاف ما لو اجرينا استصحاب طهارة الماء وقلنا بطهارة الثوب ، فانه لم نستصحب النجاسة في الثوب لعدم تمامية اركان الاستصحاب فيه ، لا انا تركنا الاستصحاب في النجاسة اعتباطاً ، وذلك لان رفع اليد عن نجاسة الثوب ليس من نقض اليقين بالنجاسة بالشك فيها حتى يتمتع بل هو من نقض اليقين باليقين ، لان الحكم بطهارة الماء يوجب اليقين بطهارة الثوب - ظاهراً - فرفع اليد عن النجاسة إنما هو باليقين ، ويكون ذلك مشمول ذيل الخطاب حيث قال : ولكن انقضه بيقين آخر .

(فان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته) لان الشارع رتب هذا الاثر على الطهارة (فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته) أي طهارة الماء (بخلاف استصحاب طهارته) المستلزم لطهارة الثوب (إذ لا يلزم منه) أي من استصحاب طهارة الماء (نقض يقين بنجاسة الثوب بالشك بل) قد نقضنا يقيننا بنجاسة الثوب (باليقين بما هو رافع لنجاسته وهو) أي ما هو رافع لنجاسته (غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته) فكما يرفع اليد عن النجاسة باليقين الخارجى وبالامارة كذلك يرفع اليد عنها بما حكم الشارع بأنه طاهر ولو كان بالاستصحاب . (وبالجمله فكل من السبب) وهو طهارة الماء (والمسبب) وهو نجاسة الثوب (وإن كان مورداً للاستصحاب) لتامة أركانه فيه (الا ان الاستصحاب

في الاول بلا محذور، بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال، فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببي. نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه

في الاول) الذي هو السبب (بلا محذور بخلافه) أي الاستصحاب (في الثاني) الذي هو المسبب (ففيه محذور التخصيص بلاوجه الابنحو محال) إذ التخصيص بجريان استصحاب النجاسة موقوف على اعتبار الشارع اياه في حال جريان استصحاب طهارة الماء، واعتبار الشارع اياه موقوف على التخصيص - كما تقدم بيانه سابقاً - .

وقد علق المصنف هنا بقوله: وسر ذلك ان رفع اليد عن اليقين في مورد السبب يكون فرداً لخطاب لا تنقض اليقين ونقضاً لليقين بالشك مطلقاً بلا شك، بخلاف رفع اليد عن اليقين في مورد المسبب، فانه انما يكون فرداً له إذا لم يكن حكم حرمة النقص يعم النقص في مورد السبب والا لم يكن بفرد له، إذ حينئذ يكون من نقض اليقين باليقين، ضرورة انه يكون رفع اليد عن نجاسة الثوب المغسول بماء محكوم بالطهارة شرعاً باستصحاب طهارته، لليقين بأن كل ثوب نجس يغسل بماء كذلك يصير طاهراً شرعاً. وبالجملة من الواضح لمن له ادنى تأمل ان اللازم في كل مقام كان للعام فرد مطلق وفرد كان فرديته له معلقة على عدم شمول حكمه لذلك الفرد المطلق كما في المقام، أو كان هناك عامان كان لأحدهما فرد مطلق وللآخر فرد كانت فرديته معلقة على عدم شمول حكم ذلك العام لفرده المطلق، كما هو الحال في الطرق في مورد الاستصحاب هو الالتزام بشمول حكم العام للفرد المطلق حيث لا مخصص له، ومعه لا يكون فرد آخر يعمه أو لا يعمه، ولا مجال لان يلتزم بعدم شمول حكم العام للفرد المطلق ليشمل حكمه لهذا الفرد، فانه يستلزم التخصيص بلاوجه أو بوجه دائر كما لا يخفى على ذوي البصائر - انتهى .

(فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببي) وهو استصحاب طهارة الماء ليحكم

بطهارة الثوب المغسول به .

(نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب) السببي (بوجه) أصلاً، كما لو كان

لكان الاستصحاب المسببي جاريا ، فانه لا محذور فيه حينئذ مع وجود اركانه وعموم خطابه ، وان لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر فلاظهر جريانها فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم اجمالا ،

معارضاً - مثل انه كان هناك ماء ان طاهران ثم تنجس أحدهما اجمالا - فانه لا يجري استصحاب الطهارة في أحد المائتين ، وحينئذ لو غسل ثوب بأحدهما كان استصحاب النجاسة - في المسبب - محكما ، إذ لا اصل في الماء حاكم عليه (لكان الاستصحاب المسببي جاريا ، فانه لا محذور فيه حينئذ) أي حين لم يجر الاستصحاب السببي (مع وجود أركانه) أي اركان الاستصحاب المسببي (وعموم خطابه) أي خطاب «لا تنقض» للمسببي .

والى هنا قد بين قسمين من أقسام التعارض الاربعة ، وهما : التزاحم بين الاستصحابيين ، والتعارض اذا كان بينهما سببية ومسببية (وان لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر) بأن كان هناك استصحابان متعارضان بدون سببية بينهما (فلاظهر جريانها فيما لم يلزم منه) أي من جريانها (محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم اجمالا) كما لو دار الامر بين الفعل والترك ، فانه يجوز استصحاب عدم الحرمة واستصحاب عدم الوجوب ، وبين هذين الاستصحابيين تعارض لوضوح ان الشيء المراد في الواقع إما واجب أو حرام ، لكنه حيث لم يلزم مخالفة عملية من اجراء هذين الاستصحابيين ، إذ المكلف لا يخرج عن كونه فاعلا أو تاركا - بالاضطرار - لم يكن بأس في اجرائها ، لكنه ربما يقال بعدم جواز اجراء الاستصحابيين لأمر ثلاثة : « الاول » - لزوم المخالفة الالتزامية ، إذ لازم جريانها جواز الالتزام بكونه ليس بحرام ولا بواجب ، والمخالفة الالتزامية لا تجوز . والجواب انه لا دليل لنا على لزوم الموافقة الالتزامية في الواجبات وحرمة المخالفة الالتزامية في التكاليف ، واللازم أن يكون لكل واجب ثوابان الموافقة العملية والموافقة الالتزامية ، وكذا لكل فعل

لوجود المقتضى اثباتاً وفقد المانع عقلاً. أما وجود المقتضى فلاطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال ، فان قوله عليه السلام في ذيل بعض اخبار الباب : « ولكن تنقض اليقين باليقين ، لو سلم انه يمنع عن شمول قوله عليه السلام في صدره « لا تنقض اليقين بالشك ، لليقين والشك في أطرافه ،

محرم عقابان عقاب المخالفة العملية وعقاب المخالفة الالزامية ، وهو خلاف البديهي .
« الثاني » - ان جريان الاستصحابين مناقض للعلم ، إذ علمنا الاجمالي بأن هذا حرام أو واجب مناقض لاستصحاب عدم الحرمة وعدم الوجوب ، ولا يمكن التعمد بما يعلم خلافه .

« الثالث » - انه يلزم من شمول الدليل للاستصحابين التناقض في أطراف الدليل ، إذ قوله عليه السلام « لا تنقض اليقين بالشك » مقتضاه عدم نقض عدم الحرمة وعدم الوجوب المعلومين بالشك فيها ، وقوله عليه السلام في ذيل الحديث « ولكن تنقضه بيقين آخر » موجب للنقض وعدم استصحابها ، إذ قد علم وتيقن بخلاف الحالة السابقة اجمالاً . والجواب ان كل احاديث الاستصحاب ليست مذيلة بهذا الذيل ، فإله هذا الذيل لا نقول بشموله للمقام ، أما ما ليس له ذيل فلأمانع عن شموله للمقام .

فكل استصحابين متعارضين لم يلزم منها مخالفة عملية لا بأس باجرائها (لوجود المقتضى اثباتاً) أى في عالم الدليل واللفظ (وفقد المانع عقلاً) وشرعاً : (أما وجود المقتضى فلاطلاق الخطاب) أى خطاب « لا تنقض » (وشموله) أى الخطاب (للاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال) الذي علم اجمالاً بأنه إما واجب أو حرام (فان قوله عليه السلام في ذيل بعض اخبار الباب : « ولكن تنقض اليقين باليقين » لو سلم انه) أى هذا الذيل (يمنع عن شمول قوله عليه السلام في صدره) أى صدر ذلك البعض من الأخبار (« لا تنقض اليقين بالشك » لليقين والشك في أطرافه)

للزوم المناقضة في مدلوله ، ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والايجاب الجزئي :
الا انه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الاخبار عما ليس فيه الذيل وشموله
لما في أطرافه ،

أي في أطراف المعلوم اجمالاً (للزوم المناقضة في مدلوله) أي مدلول ذلك الخبر ،
لما تقدم في الاشكال الثالث من ان الصدر يقتضي الاستصحاب والذيل يقتضي عدم
الاستصحاب .

(ضرورة المناقضة بين السلب الكلي) الذي اقتضاه الاستصحابان ، فانها
يقتضيان سلب التكليف اطلاقاً (والايجاب الجزئي) الذي اقتضاه العلم بوجود أحد
الحكمين ، والسلب الكلي مقتضى الصدر والايجاب الجزئي مقتضى الذيل .

ولا يخفى ان هذا الاشكال ليس مختصاً بهذا المقام - أي دوران الامر بين
المحدورين - بل هو جار في أطراف العلم الاجمالي مطلقاً . فمثلاً : لا يجري الاستصحاب
في الانائين الطاهرين - سابقاً - الذين علم بنجاسة أحدهما ، فشمول « لا تنقض
اليقين » لكل طرف مناقض لشمول « ولكن انقضه » للمقام ، حيث علم اجمالاً بنجاسة
أحدهما ، وإذا لزم من شمول « لا تنقض » للأطراف المناقضة في مدلول الحديث وجب
القول بعدم الشمول لئلا يلزم التناقض المحال ، وإنما قال « لوسلم » لأن المصنف لا يسلم
المناقضة بينها لما ذكره في الحاشية من ان الذيل ليس وارداً في مقام البيان ، وحينئذ
لا يستفاد منه الاطلاق بالنسبة الى العلم الاجمالي ، لأن لفظ اليقين من المطلقات بخلاف
الصدر فإنه في مقام البيان فيستفاد منه الشمول لكل يقين ، ولو فرض العلم الاجمالي
على خلافه - انتهى .

وكيف كان فلو سلمنا عدم شمول هذا الخبر لأطراف العلم الاجمالي للزوم
المناقضة (الا انه لا يمنع عن عموم النهي) في لا تنقض (في سائر الاخبار)
الواردة لافادة الاستصحاب (مما ليس فيه الذيل) إذ كل أخبار الباب ليست مذيلة
بهذا الذيل (و) عن (شموله) أي شمول النهي (لما في أطرافه) أي أطراف العلم الاجمالي

فان اجمال ذلك الخطاب لذلك لا يكاد يسرى الى غيره مما ليس فيه ذلك .
وأما فقد المانع فلاجل ان جريان الاستصحاب في الاطراف لا يوجب
الا المخالفة الالتزامية ، وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلاً . ومنه قد انقذ
عدم جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلا أصلاً ولو في بعضها لوجب
الموافقة القطعية له عقلاً ، ففي جريانه

(فان اجمال ذلك الخطاب) المذيل (لذلك) الذي ذكرنا من لزومه المناقضة
(لا يكاد يسري الى غيره) من سائر احاديث الاستصحاب (مما ليس فيه ذلك) الذيل .
(وأما فقد المانع) لجريان الاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال اذا لم يلزم
مخالفة قطعية (فلاجل ان جريان الاستصحاب في الاطراف) للعلم (لا يوجب إلا
المخالفة الالتزامية) لان لازم عدم وجوبه وعدم حرمة الالتزام بأنه مباح ، وهو
مخالف للعلم اجمالاً بأنه إما واجب وإما حرام .
(وهو) أي الالتزام بما هو مخالف للعلم ، وبمباراة اخرى : المخالفة الالتزامية
(ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلاً) اذ المخالفة العملية فيها المحذور دون الالتزامية
لما عرفت .

(ومنه) أي مما ذكرنا في القسم الثالث من أقسام تعارض الاستصحابين
- وهو ما لم يلزم منه مخالفة عملية - (قد انقذ عدم جريانه) أي الاستصحاب
(في) القسم الرابع الذي يلزم منه مخالفة عملية ، كما لو علم سابقاً بطهارة الناثنين ثم
علم بشجاسة أحدهما ، فانه لا يجري الاستصحاب في أحدهما لاستلزامه المخالفة الاحتمالية ،
ولا في كليهما لاستلزامه المخالفة القطعية ، وقد سبق في مبحث العلم الاجمالي من عدم
جواز المخالفة العملية الاحتمالية والمخالفة العملية القطعية ، فلا يجري الاستصحاب (في
أطراف العلم بالتكليف فعلاً أصلاً) أي ما علمنا بتكليف فعلي فيه (ولو في بعضها)
أي بمض الاطراف (لوجب الموافقة القطعية له) أي للعلم بالتكليف (عقلاً)
لا لزام العقل باطاعة المولى التي لا تتحقق الا بالموافقة القطعية (ففي جريانه) أي

لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية كما لا يخفى .

(تذييب) لا يخفى ان مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل ، وقاعدة

الفراغ بعد الفراغ عنه ، واصالة صحة عمل الغير ...

الاستصحاب (لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية) اذا جرى في جميع الاطراف
(أو الاحتمالية) إذا جرى في بعضها (كما لا يخفى) .

فتحقق ان في قسم من الاقسام الاربعة يجرى الاستصحاب في كليها - وهو
صورة دوران الامر بين المحذورين - وفي قسم لا يجري في كليها - وهو صورة العلم
بتكليف فعلي - وفي قسم يجري في أحدهما - وهو السببي والمسببي - وفي قسم يتخير
بينها - وهو صورة التزاحم .

(تذييب)

في بيان النسبة بين الاستصحاب وبين قاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة
والقرعة وما أشبهها .

(لا يخفى ان مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل) وهي قاعدة تقتضى
بأن نحكم باتيان الشيء المشكوك إذا جاوزناه الى غيره ، كما انه لو شك في القراءة بعد
الدخول في الركوع أو شك في الركوع بعد الدخول في السجود ، وهكذا الاستفادة
من عدة روايات ، منها قوله عليه السلام « اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره
فشكك ليس بشيء » وقوله عليه السلام « انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه » .

(وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه) أي عن العمل ، كما لو شك في انه صلى
ثلاثاً أم اربعاً بعد الخروج من الصلاة ، أو أتى بالغسل صحيحاً أو فاسداً بعد الفراغ
منه وهكذا الاستفادة من قوله عليه السلام « كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه » .

(واصالة صحة عمل الغير) كما لو شك في ان ذمخ هذا الشخص كان صحيحاً
أم لا ، وغسله لليت كان صحيحاً أم لا ، وهكذا الاستفادة من قوله عليه السلام « ضع

الى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية ، الا القرعة تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليله بأدلتها ، و

امرأخيك على أحسنه» (الى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية) كقاعدة اليد ، وقاعدة السوق للمسلمين ، وقاعدة ارض المسلمين وغيرها (الا القرعة) التي يأتي الكلام حولها (تكون مقدمة على استصحاباتها) فاستصحاب عدم الاثيان بالقراءة ، وعدم الاثيان بالركعة الرابعة ، وعدم اجتماع شرائط الذبح ، وعدم كون هذا الشيء ملكا لذي اليد وهكذا لا يجري ، بل تجري القواعد المذكورة ، فان الاستصحابات (المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات) أو لوجوب ترتيب أثر عليها لا تجري في موارد القواعد المذكورة (لتخصيص دليله) أي دليل الاستصحاب (بأدلتها) أي أدلة هذه القواعد .

فمثلا . قاعدة التجاوز تحكم باتيان ما شك فيه والاستصحاب يحكم بالعدم ، ومن المعلوم ان الاستصحاب أعم لأنه يجري في كل مورد ، سواء كان من موارد التجاوز أم لا ، بخلاف التجاوز فان لها موارد خاصة . ومن المعلوم ان الخاص مقدم على العام . (و) ان قلت : هذا صحيح بالنسبة الى القواعد التي هي اخص من الاستصحاب لكنه لا يصح بالنسبة الى ما تكون النسبة بينها وبين الاستصحاب عموما من وجه كأصل الصحة ، فان بعض موارد الاستصحاب ليس مورد أصل الصحة كاستصحاب عدم البلوغ ، وبعض موارد الاستصحاب مورد أصل الصحة ، كاستصحاب عدم اتيان الاجير بما يخل بالصلاة أو بالحج فيما شك في انه هل جاء بشيء زائد مفسد أم لا ، وبعض موارد اصالة الصحة ليس موردا للاستصحاب ، كما لو شك في ان المخل الذي وقع منه في حال الصلاة هل هو مبطل كتنقص الركوع أم لا كتنقص القراءة ، فان اصالة الصحة حاكمة بصحة الصلاة مع عدم جريان الاستصحاب للتعارض - فتأمل . فلم تقدم على الاستصحاب .

كون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد
الاجماع على عدم التفصيل بين مواردنا ، مع لزوم قلة الموارد لها جداً لو قيل
بتخصيصها بدليلها ، إذ قل مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها
كما لا يخفى . وأما القرعة فالاستصحاب في موردنا يقدم عليها ، لاختصاصية دليله
من دليلها لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها . و

قلت : (كون النسبة بينه) أي بين الاستصحاب (وبين بعضها عموماً من
وجه) كالمثال (لا يمنع عن تخصيصه) أي تخصيص الاستصحاب (بها) أي
بتلك القاعدة (بعد الاجماع على عدم التفصيل بين مواردنا) فان الاجماع قام على
ان هذه الاصول مقدمة على الاستصحاب ، من غير فصل بين ما كان منها اخص مطلقاً
من الاستصحاب وما كان منها اخص من وجه من الاستصحاب .
(مع) ان لنا ان يجيب بجواب آخر ، وهو (لزوم قلة الموارد لها) أي
لهذه الاصول (جداً لو قيل بتخصيصها بدليلها ، إذ قل مورد منها لم يكن هناك
استصحاب على خلافها) فيعبد ان يكون الشارع اطلق القاعدة لتلك الموارد القليلة
جداً (كما لا يخفى) بأذني تأمل .

هذا كله في النسبة بين الاستصحاب وبين القواعد المذكورة (وأما القرعة) بأن
كان هناك أمر مشتبه كان مقتضى الاستصحاب فيه شيئاً (فـ) هل يستصحب من
دون اقرار أو يقرع ولا يستصحب ؟ لا اشكال في ان (الاستصحاب في موردنا)
أي مورد القرعة (يقدم عليها لاختصاصية دليله) أي دليل الاستصحاب (من دليلها
لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه) أي في الاستصحاب (دونها) أي دون القرعة .
(و) ان قلت : بينها عموم من وجه ، لان القرعة اخص من حيث جريانها في
الموضوعات فقط ، واعم من حيث وجود الحالة السابقة لها أم لا ، والاستصحاب
بالعكس ، فهو أعم من حيث الاحكام والموضوعات ، واخص من حيث لزوم الحالة
السابقة له ، ففي الموضوع مع الحالة السابقة يجتمعان ، وتختص القرعة بالموضوع مما

اختصاصها بغير الاحكام اجماعاً لا يوجب الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها لها . هذا مضافاً الى وهن دليلها بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجاً الى الجبر بعمل المعظم كما قيل ، وقوة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليل . لا يقال : كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله ، وقد كان

ليس له حالة سابقة ، ويختص الاستصحاب بالحكم الذي له حالة سابقة . قلت : (اختصاصها) أي القرعة (بغير الاحكام اجماعاً) فلا تجري الا في الموضوعات (لا يوجب الخصوصية في دليلها) أي دليل القرعة حتى يكون أخص من دليل الاستصحاب (بعدم عموم لفظها) أي لفظ القرعة (لها) أي للاحكام . والحاصل ان كلامنا دليل القرعة ودليل الاستصحاب شامل للاحكام والموضوعات إلا انه خصص دليل القرعة من الخارج ، وهذا لا يوجب انقلاب النسبة كما يأتي ان شاء الله تعالى من ان النسبة إنما تلاحظ بالنظر الى اللفظ المجرد ، لا بملاحظة تخصيصاته الخارجية .

(هذا مضافاً الى) ان القرعة لا تتمكن من معارضة الاستصحاب ، ل (وهن دليلها بكثرة تخصيصه) حتى لم يبق لها ظهور قوى يعارض ظهور دليل الاستصحاب (حتى صار العمل به) أي بدليل القرعة (في مورد محتاجاً الى الجبر بعمل المعظم) من الاصحاب بها (كما قيل) بل هو المشهور وخاصة بين المتأخرين ، فلا يعملون بالقرعة في كل مورد مشتبه (وقوة دليله) أي دليل الاستصحاب (بـ) سبب (قلة تخصيصه بخصوص دليل) أي ان الاستصحاب لم يخصص الا بأدلة قليلة ، كدليل اليد والصحة والفراغ والتجاوز ونحوها .

(لا يقال :) لا مجال لدليل الاستصحاب مع وجود القرعة ، إذ القرعة حجة ومهما وجدت الحجة لا يكون من نقض اليقين بالشك ، بل من نقض اليقين باليقين كما امر الامارات التي تقدم على الاستصحاب ، فـ (كيف يجوز تخصيص دليلها) أي دليل القرعة (بدليله) أي بدليل الاستصحاب (و) الحال انه (قد كان

دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه وموجباً ليكون اليقين باليقين بالحجة على خلافه ، كما هو الحال بينه وبين أدلة سائر الامارات ، فيكون ههنا أيضاً من دوران الامر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصص . فانه يقال : ليس الامر كذلك فان المشكوك مما كانت له حالة سابقة ، وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه - بعنوانه الواقعي - الا انه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك .

دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه) فان القرعة دليل لا يبقى معه شك لا أن الشك باق ونريد تخصيص دليل الاستصحاب به (وموجباً) عطف على «رافعاً» (لكون) نقض (اليقين) السابق (باليقين بالحجة) التي هي القرعة (على خلافه) أي خلاف اليقين السابق (كما هو الحال بينه) أي بين دليل الاستصحاب (وبين أدلة سائر الامارات) التي ترفع موضوع الاستصحاب من رأس (فيكون ههنا أيضاً) كسائر الامارات (من دوران الامر بين التخصيص بلا وجه غير دائر) اذا قدمنا الاستصحاب (والتخصص) إذا قدمنا القرعة ، بعين التقرير الذي ذكر في وجه تقديم الامارات على الاستصحاب ، فان بعض أدلة القرعة دالة على انها امارة كقوله عليه السلام « ليس من قوم فوضوا أمرهم الى الله ثم اقرعوا الاخرج سهم الحق » . (فانه يقال :) الامر بالعكس ، فان دليل الاستصحاب رافع لموضوع دليل القرعة ، إذ دليل القرعة يقول انها لكل أمر مشكل غير معلوم الحكم ، ودليل الاستصحاب يقول ان المورد غير مشكل وحكمه معلوم وهو الاخذ بالحالة السابقة ، فـ (ليس الامر كذلك) الذي ذكرتم من ان دليل القرعة يرفع موضوع الاستصحاب (فان المشكوك مما كانت له حالة سابقة) كالماء المشكوك طهارته الذي كان سابقاً طاهراً (وان كان من المشكل والمجهول والمشتبه - بعنوانه الواقعي -) إذ لا نعلم انه طاهر واقعاً أو نجس (الا انه ليس منها) أي من هذه العناوين الثلاث (بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك) فان هذا العنوان الطارئ يخرج عن المجهول ،

والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة ، فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة رافع لموضوعه أيضاً ، فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الامر بينه وبين رفع اليد عن دليله لو هن عمومها وقوة عمومه كما أشرنا اليه آنفاً .
والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله باطناً وظاهراً .

لأنه يحكم عليه بأنه كحالته السابقة ، فهو ظاهر ظاهراً .

(والظاهر من دليل القرعة) الحاكم بأنها لكل مجهول (ان يكون) الشيء (منها) أي من المجهول والمشكل والمشتبه (بقول مطلق) ظاهراً وواقعاً (لا) واقفاً فقط (في الجملة) لانه الظاهر من اطلاق دليلها .

(فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه) أي على هذا المورد المشتبه (حقيقة) قيد للصادق (رافع لموضوعه) أي موضوع دليل القرعة (أيضاً) كما يرفع موضوعه سائر أدلة القواعد والامارات ، مع ان تلك القواعد أيضاً ظاهرية ولا ترفع الجهل بالواقع ، فكما انه لو شك في شيء كانت قاعدة اليد جارية لتقدم هذه القاعدة على القرعة ، مع انها قاعدة ظاهرية ، كذلك يقدم الاستصحاب عليها (فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الامر بينه) أي بين رفع اليد عن دليلها (وبين رفع اليد عن دليله) أي دليل الاستصحاب (لو هن عمومها) أي عموم القرعة (وقوة عمومه) أي عموم الاستصحاب (كما اشرنا اليه آنفاً) قبل سطر .

(والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله باطناً وظاهراً) سبحان ربك رب العزة عما يصفون ، وسلام على المرسلين ، والحمد لله رب العالمين .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

المقصد الثامن

في تعارض الأدلة والامارات

فصل

التعارض : هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض او التضاد حقيقة أو عرضاً ، بأن علم بكذب أحدهما اجمالاً مع عدم امتناع اجتماعها أصلاً .

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(المقصد الثامن)

من مقاصد الكتاب (في تعارض الأدلة والامارات)

(فصل)

(التعارض) في اصطلاح الاصوليين (هو تنافي الدليلين أو الادلة) كما لو وقع التنافي بين ثلاثة أدلة قال أحدها بالوجوب والآخ بالتحریم والثالث بالاباحة (بحسب الدلالة ومقام الاثبات) لا في مقام الثبوت والواقع ، إذ مضافاً الى انه لا يقع هناك تناف ان الكلام الآن في مقتضيات الادلة والالفاظ (على وجه التناقض) كما دل أحدها على الوجوب والآخر على عدم الوجوب (أو التضاد) كما لو دل أحدها على الوجوب والآخر على التحريم (حقيقة) كالأمثلة المتقدمة ، فانه لا يعقل اجتماع الوجوب مع اللا وجوب أو مع التحريم (أو عرضاً) أي تنافياً عرضياً (بأن علم بكذب أحدهما اجمالاً مع عدم امتناع اجتماعها أصلاً) كما لو دل دليل على انه لا يملك الاب ، ودل دليل آخر على انه يصح عتق الاب ، ودل دليل ثالث على انه لا عتق الا في ملك ،

وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما اذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة ، بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً الى بيان كمية ما اريد من الآخر مقدماً كان أو مؤخراً ، أو كانا على نحو اذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما ، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان احكام الموضوعات بعناوينها الاولية ،

فان الدليلين الأولين ليس بينهما تناف أصلاً ، أما حيث علمنا بأنه لا يصح العتق إلا في ملك كان اللازم كذب أحدهما إما صحة عتق الاب وإما انه لا يملك الاب ، وكذا إذا دل دليل على وجوب صلاة الجمعة وآخر على وجوب الظهر يومها ، فانه لا تنافي بينهما ، أما حيث علمنا بأنه لا تشرع صلاتان في يوم واحد وقع التنافي بين الدليلين . (وعليه) أي بناءً على ما ذكرنا من كون التعارض هو التنافي تناقضاً أو تضاداً (فلا تعارض بينهما) أي بين الدليلين (بمجرد تنافي مدلولهما) بدوياً (اذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة) وذلك (بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً الى بيان كمية ما اريد من الآخر) كما لو قال : « إذا شككت فابن على الاكثر » ثم قال « لا شك لكثير الشك » فان الثاني حاكم على الأول ، وقد سبق ناظراً الى كمية ذلك ، لأن الاول يشمل كل شك فالثاني يخرج بعض أقسام الشك عن تحته ، سواء (كان مقدماً) الحاكم (أو مؤخراً) إذ الحاكم ماله صلاحية النظر والتفسير وان أتى المنظور اليه والمفسر بعداً ، خلافاً لما يظهر من الشيخ « ره » من اعتبار تقدم المحكوم عليه على الحاكم .

(أو كانا) عطف على قوله « اذا كان » أي كان المتنافيان - بدوا - (على نحو اذا عرضا على العرف وفق بينهما) بأحد نحوين : اما (بالتصرف في خصوص أحدهما كما هو) أي التصرف في أحدهما (مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الاولية) نحو الصلاة الكاملة واجبة ، العقد لازم ، الحمر حرام

مع مثل الأدلة النافية للعسر والهرج والضرر والاكره والاضطرار ، مما يتكفل لاحكامها بعنوانينها الثانوية حيث يقدم في مثلها الادلة النافية ، ولا تلاحظ النسبة بينهما اصلا ، ويتفق في غيرهما كما لا يخفى ، أو بالتصرف فيها فيكون مجموعها قرينة على التصرف فيها أو في أحدهما المعين لو كان الآخر اظهر ،

(مع مثل الادلة النافية للعسر والهرج والضرر والاكره والاضطرار) والخطأ والذسيان (مما يتكفل لاحكامها) أي احكام الموضوعات (بعنوانينها الثانوية) أي بعنوان كونها عسرة أو مضطراً اليها ، فالصلاة الكاملة إذا صارت عسرة ، والعقد اذا كان ضرورياً ، والحر اذا صارت مضطراً اليها لا تجب ولا يلزم ولا تحرم (حيث يقدم في مثلها) أي مثل هذين المتنافيين ، أي الأدلة المتكفلة للعناوين الأولية والأدلة المتكفلة للعناوين الثانوية (الأدلة النافية) للتكليف أو للوضع (ولا تلاحظ النسبة بينهما اصلا) فلا يقال : ان بين حرمة الضرر وبين الضرر عموماً من وجه فاللازم ملاحظة الترجيح بينهما في مورد الاجتماع .

(ويتفق) بين الدليلين المتنافيين ظاهراً (في غيرها) أي غير المتكفلة للاحكام بعنوانينها الأولية وعناوينها الثانوية (كما لا يخفى) فيقدم الخاص على العام في نحو « اكرم العلماء ولا تكرم زبداً » ، والمقيد على المطلق في « اعتق رقبة ولا تكون الرقبة كافرة » ، والمجمل على المبين في « فاقطعوا أيديها » و « ان المساجد لله » والظاهر على النص في « اغتسل للجمعة ولا بأس بترك غسل الجمعة » وهكذا .

(أو بالتصرف فيها) عطف على قوله « بالتصرف في خصوص » ، أي يتصرف في الدليلين الظاهر تنافيهما (فيكون مجموعها قرينة على التصرف فيها) كما لو قال افعل ثم قال لا تفعل ، فيحمل الاول على الاستحباب والثاني على نفي الالتزام ، أو كما لو قال بمن العذرة سحت وقال لا بأس ببيع العذرة حيث يحمل الاول على عذرة الانسان والثاني على عذرة غيره .

(أو) بالتصرف (في أحدهما المعين لو كان الآخر اظهر) نحو اكرم العلماء

ولذلك تقدم الامارات المعتبرة على الاصول الشرعية ، فانه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما ، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً ، بخلاف العكس فانه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر كما أشرنا اليه . وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها

ولا يجب الله الفاسق ، فانه وان كان بينهما عموم من وجه إلا أن الثاني أظهر في مفاده من الأول فيتنصرف في الأول بقرينة الثاني .

وقد يقال : ان هذا المثال ونحوه إنما هو لقوله « ويتفق في غيرها » ومثال الخاص والعام . الخ إنما هو لقوله « أو في أحدها » ، ولا يبعد أن يكون هذا أقرب الى ظاهر اللفظ « ولذلك » الجعم العربي « تقدم الامارات المعتبرة على الاصول الشرعية » فتقدم الاخبار على البراءة والاحتياط والتخيير مثلاً « فانه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها » أي الامارات « عليها » أي على الاصول « بعدملاحظتها » وإن الخبر الواحد حاك عن الواقع ، والبراءة إنما تجرى في زمان الجهل بالواقع « حيث لا يلزم منه » أي من تقديم الامارة على الاصل « محذور تخصيص أصلاً » بل هو عدم الحكم بالبراءة مثلاً لعدم الموضوع لها الذي هو الجهل بالواقع « بخلاف العكس » الذي هو تقديم الاصل على الامارة « فانه يلزم منه » أحد « محذور » ين « التخصيص بلا وجه » بأن نقول : دليل الخبر القائل بأن « كل خبر حجة » مخصص بدليل الاصل القائل « رفع ما لا يعلمون » (أو) التخصيص « بوجه دائر » إذ يتوقف تخصيص الامارات بالأصول على اعتبار الشارع الأصول مطلقاً حتى في مورد الامارات ، واعتبار الشارع الاصول مطلقاً يتوقف على تخصيص الامارات بها . ولا يلزم من العكس ذلك إذ تقديم الامارة على الاصل لوجود موضوع الامارة دون الأصل ، إذ مع وجود الامارة لاجهال بالواقع حتى يتحقق موضوع الاصل « كما أشرنا اليه » في أواخر الاستصحاب .

(وليس وجه تقديمها) أي الامارات على الاصول « حكومتها » أي حكومة الامارات « على أدلتها » أي ادلة الاصول ، لان الشرط في الحكومة أن يكون الحاكم ناظراً الى دليل المحكوم ، وليس هنا كذلك « لعدم كونها » أي الامارات

ناظرة الى أدلتها بوجه ، وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة الى أدلتها وشارحة لها ، والا كانت أدلتها أيضاً دالة - ولو بالتزام - على ان حكم مورد الاجتماع فعلا هو مقتضى الاصل لا الامارة ، وهو مستلزم عقلا نفي ما هو قضية الامارة ، بل ليس مقتضى حجيتها الا نفي ما قضيته عقلا من دون دلالة عليه لفظاً ، ضرورة ان نفس الامارة لا دلالة له إلا على الحكم الواقعي .

(ناظرة الى أدلتها بوجه) فان « صدق العادل » الذي هو دليل الامارة ليس بناظر الى « رفع ما لا يعلمون » الذي هو دليل الاصل .

(و) ان قلت : كيف لا تكون أدلة الامارات ناظرة الى الاصول والحال ان الامارات طاردة للاصل ؟ قلت : ان كل دليلين متنافيين لا بد وان يكون لازم كل نفي الآخر ، وليس ذلك من النظر في شيء . والازم القول بحكومة الاصول على الامارات أيضاً ، لان الاصول أيضاً لازمها نفي الامارة ، فـ (تعرضها) أي الامارات (لبيان حكم موردها) أي الاصول (لا يوجب كونها) أي الامارات (ناظرة الى أدلتها) أي الاصول (وشارحة لها وإلا كانت أدلتها) أي الاصول (أيضاً دالة - ولو بالتزام - على ان حكم مورد الاجتماع) بين دليلي الاصل والامارة (فعلا هو مقتضى الاصل لا الامارة ، وهو) أي كون مورد الاجتماع مقتضى الاصل (مستلزم عقلا نفي ما هو قضية الامارة) لانه لو قيل بمقتضى الاصل وان المشكوك مثلاً حلال كان لازمه طرد الامارة الفائلة بأنه حرام مثلاً .

(بل ليس مقتضى حجيتها) أي حجبة الامارة (الا نفي ما قضيته) أي نفي الحكم الذي هو قضية الاصل (عقلا) لانه لا يجتمع هذا وذاك (من دون دلالة) للامارة (عليه) أي على نفي مقتضى الاصل (لفظاً) حتى يكون دليلها ناظراً الى أدلة الاصول ويكون حاكماً عليها ، وذلك - (ضرورة ان نفس الامارة لا دلالة له إلا على الحكم الواقعي) بخبر الواحد القائم على حرمة الغراب مثلاً لا دلالة له إلا

وقضية حجيتها ليست الا لزوم العمل على وفقها شرعاً المناقياً عقلاً للزوم العمل على خلافه وهو قضية الاصل . هذا مع احتمال ان يقال : انه ليس قضية الحجية شرعاً الا لزوم العمل على وفق الحجة عقلاً ، وتنجز الواقع مع المصادفة وعدم تنجزه في صورة المخالفة . وكيف كان ليس مفاد

على التحريم الواقعي .

(وقضية حجيتها) أي حجية هذه الامارة (ليست الا لزوم العمل على وفقها شرعاً) بالاجتناب عن لحم الغراب (المناقياً عقلاً للزوم العمل على خلافه) فلا يعمل على خلاف التحريم (وهو) أي الخلاف (قضية الاصل) لان الاصل يقول « كل شيء لك حلال » .

فتحصل انه لا نظر للامارة الى الاصل ، وإنما لازمها في الاصل ، وليس هذا بحكومة اصطلاحية ، فالقول بحكومة الامارات على الاصول لا وجه له .

(هذا) كله تقريب عدم الحكومة بناءً على ان يكون جعل الامارات جملاً للاحكام في مؤدياتها - كما هو المشهور - (مع احتمال ان يقال : انه) ليس معنى جعل الامارة جعل الحكم الظاهري في مؤداها ، بل معنى الجعل ليس إلا جعل الحجية ، بمعنى ان الشارع جعل خبر الواحد منجزاً لدى الاصابة ومعدراً لدى الخطأ بدون انشاء حكم في مؤداه أصلاً - كما اختاره المصنف - ، وعلى هذا فعدم حكومة الامارة على الاصل أوضح ، إذ ليس معنى الجعل الاعطاء الحجية .

ومن المعلوم ان معنى « هذا منجز ومعدور » ليس ناظراً الى « رفع ما لا يعلمون » ، فـ (ليس قضية الحجية) للامارة (شرعاً الا لزوم العمل على وفق الحجة عقلاً) وان العقل يرى التنجيز والاعذار لدى اعطاء الشارع الحجية لشيء (و) انه ليس الا (تنجز الواقع مع المصادفة) للواقع (وعدم تنجزه في صورة المخالفة) واين هذا المعنى من الحكومة والنظر الى الاصول كما قيل .

(وكيف كان) معنى جعل الامارة جعل الحكم أو جعل الحجية (ليس مفاد

دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تمبداً كي يختلف الحال ويكون مفاده في الامارة نفي حكم الاصل ، حيث انه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه لاجل ان الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه . كيف وهو حكم الشك فيه واحتماله - فهم وتأمل جيداً . فانقدح بذلك انه لا يكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الاصل والامارة الا بما اشرنا سابقاً وآناً ،

دليل الاعتبار) كما ذكره الشيخ « ره » - في بيان حكومة الامارة على الاصل - بما حاصله : ان معنى « صدق العادل » الغ احتمال الخلاف ، فيكون ناظراً الى الخلاف الذي يذكره الاصل . مثلاً: لو قام خبر الواحد على حرمة شرب التتن كان معناه الغ احتمال الحلية ، والحلية هي مفاد الاصل القائل بأن « كل شيء لك حلال » لكنه غير تمام ، إذ ليس مفاد صدق (هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تمبداً كي يختلف الحال) في مفاد الامارة ومفاد الاصل (ويكون مفاده) أي مفاد دليل الاعتبار (في الامارة نفي حكم الاصل حيث انه) أي حكم الاصل (حكم الاحتمال) الذي قال دليل الامارة « الغه » (بخلاف مفاده) أي مفاد دليل الاعتبار (فيه) أي في الاصل ، فمعنى « رفع ما لا يعلمون » ليس ألغ احتمال الخلاف ، فيقال : ان الحكم المستفاد من دليل الامارة احتمال الخلاف أيضاً (لأجل ان الحكم الواقعي) الذي هو مفاد الامارة (ليس حكم احتمال خلافه) أي خلاف الاصل .

و (كيف) يكون الحكم الواقعي حكم احتمال خلاف الاصل (وهو) أي حكم الاصل (حكم الشك فيه) أي في الحكم الواقعي (واحتماله) أي احتمال الحكم الواقعي (فافهم وتأمل جيداً) حتى لا يشتبه عليك الامر .

(فانقدح بذلك) الذي ذكرنا من الجمع العربي - لا الحكومة - (انه لا يكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الاصل والامارة الا بما اشرنا سابقاً وآناً) من ان العرف يرى ذلك وانه لو خصصت الامارة بالاصل لكان تخصيصاً بلا وجه أو بوجه

فلا تغفل . هذا ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر كما في الظاهر مع النص ، أو الاظهر مثل العام والخاص والمطلق والمقيد أو مثلها مما كان أحدهما نصاً أو اظهر ، حيث ان بناء العرف على كون النص أو الاظهر قرينة على التصرف في الآخر . وبالجمللة الأدلة في هذه الصور - وان كانت متنافية بحسب مدلولاتها - إلا انها وير متعارضة ، لعدم تنافيهما في الدلالة وفي مقام الاثبات بحيث ابقى ابناء المحاورة متحيرة ، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجمع أو في البعض

دائر (فلا تغفل) .

(هذا) قد تبين سابقاً أيضاً انه (لا تعارض أيضاً) كما لا تعارض بين الاصل والامارة (اذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر كما في الظاهر مع النص) فان النص قرينة على التصرف في الظاهر ، مثل زر الحسين عليه السلام ولا بأس بترك الزيارة (أو) الظاهر مع (الاظهر) نحو رأيت أسداً يرى حيث ان « يرى » اظهر في مفاده الذي هو رمى السهم من رمى الحجارة الملائم مع الحيوان المفترس ، من ظهور الاسد في معناه الذي هو الحيوان المفترس (مثل العام والخاص والمطلق والمقيد) فالخاص والمقيد نصان غالباً ، فيرفع بها ظهور العام والمطلق (أو مثلها مما كان أحدهما نصاً أو اظهر ، حيث ان بناء العرف على كون النص أو الاظهر قرينة على التصرف في الآخر) الذي هو الظاهر .

(وبالجمللة الأدلة في هذه الصور) التي بينها حكومة أو جمع عرفي أو ما أشبههما (- وان كانت متنافية بحسب مدلولاتها - إلا انها غير متعارضة ، لعدم تنافيهما في الدلالة وفي مقام الاثبات) واللفظ (بحيث تبقى ابناء المحاورة متحيرة) لا يدرون ايها المقدم وأيها المؤخر (بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجمع) كما في مثال افعل ولا تفعل (أو في البعض) كما في مثال اغتسل ولا بأس بترك الغسل

عرفاً بما ترتفع به المناقاة التي تكون في المبين ، ولا فرق فيها بين ان يكون السند فيها قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً ، فيقدم النص أو الاظهر - وان كان بحسب السند ظنياً على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً .

(عرفاً بما ترتفع به المناقاة التي تكون في المبين) بدواً .

ثم ان الحديث لا بد أن يكمل فيه امور ثلاثة حتى يحكم به : « الاول » - السند بأن يكون حجة معتبرة عند الشارع ، ولا فرق في الحجة بين القطعية والظنية . « الثاني » - الدلالة بأن يكون للفظ ظهور في المعنى عرفاً ، فلا يكون مجملاً . « الثالث » - جهة الصدور بأن يكون صدور الحديث لبيان الحكم الواقعي لا للتقية ونحوها . فاذا تمت هذه الجهات الثلاث اخذ بالحديث .

ثم لدى التعارض لا بد وان يقدم الامر الثالث على الامر الثاني والامر الاول ، فاذا كان هناك حديثان أحدهما قطعي السند منصوص الدلالة والآخر ظني السند ظاهر الدلالة لكن كان القطعي للتقية والظني لبيان الحكم الواقعي قدم هذا على ذلك ، لانه حجة صدر لبيان الحكم الواقعي ، والاول - وإن كان أقوى سنداً ودلالة - لكنّه ليس لبيان الحكم الواقعي حتى يؤخذ به ، كما انه لا بد ان يقدم الامر الثاني على الامر الاول حال التعارض ، فاذا كان هناك حديثان أحدهما قطعي السند ظاهر الدلالة والآخر ظني السند نص الدلالة جمع بينهما بحمل الظاهر على النص وإن كان سند الظاهر قطعياً وسند النص ظنياً ، وذلك لأن المقياس - بمدح حجية كليهما - الاقوى دلالة والنص أقوى دلالة .

(و) على هذا فـ (لا فرق فيها) أي في الصور التي حكمتها بالجمع بحمل الظاهر على الاظهر أو النص (بين ان يكون السند فيها) أي في المتعارضات (قطعياً أو ظنياً) ظناً معتبراً (أو مختلفاً) بمضاه ظني وبمضاه قطعي (فيقدم النص أو الاظهر - وإن كان بحسب السند ظنياً على الظاهر ولو كان) (بحسبه) أي بحسب السند (قطعياً) وذلك لانه ليس تعارض بحسب السند حتى

وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التناقض فيه بين الأدلة بحسب الدلالة ومرحلة الاثبات ، وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعاً دلالة وجهة أو ظنياً فيما إذا لم يمكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل ، فإنه حينئذ بالسند في الكل إما للعلم بكذب أحدهما أو لأجل انه لا معنى للتعبد بصورها

يقدم الاقوى سنداً (وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور) أى غير الصور التي فيها جمع عرفى (مما كان التناقض فيه) الضمير عائد الى « ما » (بين الأدلة بحسب الدلالة ومرحلة الاثبات) كما لو قال أحدهما « يحرم بيع الميتة » وقال الآخر « يجوز » مما ليس لهما جمع عرفى .

والحاصل انك قد عرفت ان بعض الصور لا تعارض فيه لا من حيث الدلالة ولا من حيث السند ، وان بعض الصور فيه تعارض من حيث الدلالة (وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة) بأن كانا نصين (وجهة) بأن صدرا لبيان الحكم الواقعي لا للتقية (أو ظنياً) دلالة وجهة ظناً معتبراً (فيما إذا لم يمكن التوفيق بينها) أى بين هذه المتعارضات (بالتصرف في البعض أو الكل ، فإنه حينئذ) يقع التعارضو (بالسند في الكل إما للعلم بكذب أحدهما) إذ لا يمكن أن يصدر حكمان واقعيان متعارضان من الامام عليه السلام ، فلا بد وأن يكون أحد السندين خطأً . وقوله « اما للعلم » راجع الى صورة كون كل واحد منها قطعياً .

ولا يقال : كيف يجمع بين قطعية السند والدلالة والعلم بالكذب ؟ لانا نقول : المراد من قطعية السند والدلالة كون كل واحد في نفسه كذلك ، كما لو اخبر بكل واحد من الخبرين اناس متواترون ، بحيث لو كان هذا الخبر وحده لكان قطعياً . والحاصل ان المراد بالقطعية القطعية النهائية لا القطعية الفعلية .

(أو لأجل انه لا معنى للتعبد بصورها) أى لا معنى لان يعبدنا الشارع

مع اجمالها فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ كما لا يخفى .

فصل

التعارض - وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد

بأن هذه الأخبار كلها حجة وصادرة (مع اجمالها) الناشئة من تعارضها .

وقوله : «أو لأجل» راجع الى الصورة كون كل واحد منها ظنياً ، إذ في صورة الظنية لا بد وان يعبدنا الشارع بها لعدم حجيتها في نفسها ، فإذا كانا ظني السند - سواء كانا قطعي الدلالة أو ظنيها - لا يمكن الاعتماد عليها معاً (فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ) فيعارض اصالة حجية هذا - سنداً - اصالة حجية ذاك - سنداً - (كما لا يخفى) إذ لا يمكن حجيتها كليهما فيأتي دور المرجحات أو التخيير .

(فصل)

في بيان ان التعارض موجب للتساقط أو لا ، فنقول : قد اختلفوا في كون الاخبار حجة من باب الطريقية - بمعنى انه لا مصلحة في نفس الخبر وإنما المصلحة في المؤدى والواقع - أو انها حجة من باب السببية والموضوعية وإن المصلحة في نفس الخبر سواء طابق الواقع أم لا ، وعلى فرض كونها حجة من باب السببية فهل انها حجة مطلقاً سواء علمنا بكونها مخالفة للواقع أم لا ، ام انها حجة في صورة عدم علمنا بكونها مخالفة للواقع ، فالاحتمالات ثلاث .

إذا عرفت ذلك قلنا : إذا تعارض خبران فعلى القول بالطريقية لا بد من القول بسقوطها للعلم الاجمالي بكذب أحدهما . نعم يمكن نفي الثالث بها ، فلو دل أحدهما على الحرمة نصلاً الجمعة والآخر على الوجوب نفياً الاستحباب لأن الحجة المجهولة بينها نافية له ، وعلى القول بالسببية المطلقة يكون الامر من باب التزاحم ويأتي دور مرجحات المتزاحمين من الأهمية ونحوها ، وعلى القول بالسببية في الجملة يتساقطان أيضاً . هذا خلاصة البحث .

إذا عرفت ذلك نقول : (التعارض - وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد

المتعارضين عن الحجية رأساً ، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما ، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر - إلا انه حيث كان بلا تعين ولا عنوان واقماً ، فانه لم يعلم كذبه إلا كذلك واحتمال كون كل منهما كاذباً لم يسكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه لعدم التعيين في الحجية أصلاً كما لا يخفى . نعم يكون نفي الثالث بإحدهما لبقائه على الحجية وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعين لذلك لا بهما . هذا بناءً على حجية الامارات

المتعارضين عن الحجية رأساً) لا سقوط كليهما (حيث لا يوجب) التعارض (إلا العلم بكذب أحدهما ، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر - الا انه) أى الساقط عن الحجية (حيث كان بلا تعين ولا عنوان واقماً ، فانه لم يعلم إلا كذلك) أى مجملاً بينهما (واحتمال كون كل منهما كاذباً) كما هو مقتضى الاشتباه ، وهذا عطف على « لم يعلم » من عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية (لم يكن واحد منها بحجة) هذا خبر قوله « الا انه » ، فان كل واحد منها يسقط عن الحجية (في خصوص مؤداه) ومعناه (لعدم اليقين في الجملة أصلاً) فلا يمكن القول بالوجوب ولا القول بالحرمة - في مثال الجملة (كما لا يخفى) - .

(نعم يكون نفي) الحكم (الثالث) كالأستحباب (بأحدهما) الجهل لانه سواء كان واجباً أو حراماً لم يكن بمستحب (لبقائه) أى بقاء ذلك الواحد المردد المجهول (على الحجية وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعين لذلك) أى ان الواحد الذى هو حجة واقماً على ما هو عليه من عدم كونه معيناً صالح لنفي الثالث ، إذ سواء كان التحريم واقماً أو الايجاب لم يكن مجال للأستحباب (لاهما) عطف على « بأحدهما » مقابل القائل بأن نفي الثالث بها ، بتقريب ان كل خبر له جهتان اثبات نفيه ونفي ما عداه ، والمتعارضان إنما يتعارضان في الجهة الاولى ، أما بالنسبة الى نفي ما عداه نفي كل منها صلاحية ذلك بالنسبة الى الحكم الثالث - فتدبر . و (هذا) الذى ذكرناه من تساقط المتعارضين (بناءً على حجية الامارات

من باب الطريقة - كما هو كذلك - حيث لا يكاد يكون حجة طريقاً إلا ما احتمال اصابته ، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته ، وأما بناءً على حجيتها من باب السببية فكذلك لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه ، بأن لا يكون المقتضى للسببية فيها إلا فيه ، كما هو المتيقن

من باب الطريقة) وان المصلحة في المؤدى فقط (- كما هو كذلك -) إذ أدلة اعتبارها لم تدل على اكثر من ذلك (حيث لا يكاد يكون حجة طريقاً الا ما احتمال اصابته) احتمالاً محضاً بدون معارضة ، وإنما قيدنا بذلك لان في كل من المتعارضين أيضاً يحتمل الاصابة (فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته) أي حجة كل واحد منها .

(وأما بناءً على حجيتها) أي حجة الامارات (من باب السببية) وإن في نفس الامارة مصلحة طابقت الواقع أو لم تطابق ، سواء كانت مصلحة سلوكية كما لا بأس به عند المدلية أم مصلحة حكيمية كما عند غيرهم (فكذلك) يتساقطان لدى التعارض (لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه) فكل خبر لم يعلم كذبه يكون سبباً للمصلحة ، بأن لا يعلم اجمالاً بكذبه أو كذب معارضه (بأن لا يكون المقتضى للسببية فيها) أي في الامارات (الا فيه) أي فيما لم يعلم كذبه ، وذلك لأن دليل حجة الظهور ودليل كون الصدور لبيان الواقع لا للتقية ونحوها - وهو بناء العقلاء - إنما يدل على حجة ظهور وواقعية صدور لم يعلم بكذبه لا تفصيلاً ولا اجمالاً ، فلو علم بأن أحد الظهورين أو احد الصدورين كاذب لم يكن هناك بناء من العقلاء على الاخذ به ، وكذلك بالنسبة الى السند ، فان دليل حجة السند إما بناء العقلاء وإما الآيات والاخبار ، وعلى كلا التقديرين لا يشمل ما علم اجمالاً او تفصيلاً كذبه ، فاذكره الشيخ «ره» من اطلاق القول بأنه على السببية لا يتساقط المتعارضان ويكونان بحكم المتزاحمين ليس في محله .

(كما هو المتيقن) أي كون الحجة ما لم يعلم كذبه لا تفصيلاً ولا اجمالاً ،

من دليل اعتبار غير السند منها وهو بناء العقلاء على اصالة الظهور والصدور لا للتقية ونحوها ، وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً وظهوره فيه لو كان هو الآيات والاحبار ، ضرورة ظهورها فيه لو لم نقل بظهورها في خصوص ما اذا حصل الظن منه أو الاطمينان ، وأما لو كان المقتضى للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض من تراحم الواجبين ،

المتيقن (من دليل اعتبار غير السند منها) أى من جهات الامارات ، وهي الدلالة والجهة والسند ، فما دل على اعتبار الدلالة والجهة مقيد بما إذا لم يعلم بكذبه ، فلو علم بالخدشة في أحد الظهورين أو بالصدور تقية في أحد الخبرين لم يدل دليل الاعتبار (وهو بناء العقلاء على اصالتي الظهور والصدور لا للتقية ونحوها) على الحجية (وكذا السند) إنما دل اعتباره على الاعتبار ما لم يعلم بكذبه تفصيلاً أو اجمالاً (لو كان دليل اعتباره) الذى هو دليل حجية الخبر الواحد (هو بناؤهم) أى بناء العقلاء (أيضاً) كما هو دليل اعتبار الظهور والصدور لا للتقية (وظهوره) أى ظهور دليل اعتبار السند (فيه) أى في خصوص ما لم يعلم كذبه لا تفصيلاً ولا اجمالاً (لو كان هو) أى دليل اعتبار السند (الآيات والاحبار) فان قوله تعالى « إن جائكم فاسق » وقوله عليه السلام « لا عذر لاحد من مواليينا في التشكيك فيما يرويه عنا نقائنا » وغيرها ظاهرة فيما لم يعلم كذب نبأ العادل ورواية الثقة .

(ضرورة ظهورها) أى الآيات والاحبار (فيه) أى في خصوص ما لم يعلم كذبه (لو لم نقل بظهورها) أى ظهور الآيات والاحبار (في خصوص ما اذا حصل الظن منه) بأن يكون الخبر المظنون الصدور حجة (أو الاطمينان) بأن يكون الخبر المطمئن اليه حجة .

(وأما لو كان المقتضى للحجية في كل واحد من المتعارضين) بناءً على السببية المطلقة فحال الخبر حال الغريق ، فكما يجب انقاذ الغريق مطلقاً كذلك يجب العمل بالخبر مطلقاً ولو علمنا بكذب أحدهما (لكان التعارض) بينهما (من) باب (تراحم الواجبين)

فيما اذا كانا مؤديين الى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين ، لا فيما اذا كان مؤدى أحدهما حكماً وير الزامى ، فانه حينئذ لا يزاحم الآخر ، ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه ان يزاحم به ما فيه الاقتضاء . الا ان يقال : بأن قضية اعتبار دليل غير الالزامى أن يكون عن اقتضاء ،

فيجب العمل بأحدهما على سبيل البديل فيما لا اهمية في البين (فيما اذا كانا) أى الخبران (مؤديين الى وجوب الضدين) كما لو قال أحدهما بلزوم كونه في عرفات يوم عرفة وقال الآخر بلزوم كونه في حرم الحسين عليه السلام (أو لزوم للتناقضين) كما لو قال أحدهما بوجوب كونه في عرفات وقال الآخر بوجوب عدم كونه في عرفات ، و (لا) يكونان من باب التزاحم (فيما اذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير الزامى) كما لو دل أحدهما على الوجوب والآخر على الاستحباب (فانه) أى غير الالزامى (حينئذ لا يلزم الآخر) بل يقدم الاقتضائي ، ولذا لا شبهة في تقدم حكم الحرمة على الاستحباب لو تعارضا فيما لو التمس المسلم محرماً من آخر ، فان اجابة دعوة المسلم مستحبة والفعل حرام - فرضاً - فيقدم التحريم على الاستحباب .

(ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه) بمعنى انه ليس فيه اقتضاء إلزام وإن كان فيه اقتضاء ندب وكره (ان يزاحم به) الضمير يرجع الى « ما » (ما فيه الاقتضاء) وكذا كل متزاحمين كان أحدهما الزاماً والآخر غير الزام .

(الا ان يقال : بأن) الاستحباب مثلاً وان كان غير اقتضائي في نفسه إلا أن مقتضى القول بالسببية أن يكون الاستحباب اقتضائياً أيضاً ، لان قيام الامارة على الاستحباب - بناءً على السببية - يجعل المصلحة في الاستحباب ، فيكون حال المتعارضين للذين قام عليها الدليل حال ما لو قال المولى هذا مستحب وقال هذا واجب فكما انه لا يمكن افعال قاعدة - الاقتضائي واللاقتضائي - في كلامه كذلك في المقام ، بل لا بد من معاملة المتزاحمين ، فان (قضية اعتبار) الشارع (دليل غير الالزامي ان يكون عن اقتضاء) فكما ان معنى هذا واجب : انه ليس بمستحب ، كذلك معنى هذا مستحبة

فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الالزامى ، ويحكم فعلا بغير الالزامى ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضى غير الالزامى لكفاية عدم تمامية علة الالزامى فى الحكم بغيره . نعم يكون باب التعارض من باب التزام مطلقاً لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يودى اليه من الاحكام لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به ،

انه ليس بواجب (فيزاحم به) أى بهذا الالاتضائي (حينئذما يقتضى الالزامى) فكلها مقتضائي .

وإذا تحقق هذا يقدم غير الالزامى (ويحكم فعلا بغير الالزامى ولا يزاحم بمقتضاه) أى بمقتضى الالزامى (ما يقتضى غير الالزامى) أى لا يزاحم مقتضى الوجوب مقتضى الاستحباب (لكفاية عدم تمامية علة الالزامى) إذ او كانت علمته تامة لما كان مجال للاستحباب ، فتزاحم الاستحباب له دليل على عدمه تمامية علمته (فى الحكم بغيره) أى بغير الالزامى .

(نعم) ما ذكرناه من التفصيل فى باب التعارض من انه بناء على الطريقة يوجب التساقت وبناء على العينية قد يوجب التساقت وقد يوجب التزام مما يقتضى الأخذ بأحدهما تخييراً ، إنما هو بالنسبة الى الموافقة العملية ، وأما بالنسبة الى الموافقة الالتزامية - لو قلنا بوجوبها وان لكل حكم موافقتين العملية والالتزامية - لم يكن فرق بين الطريقة والموضوعية فى وجوب الالتزام ، لانه يمكن الالتزام بأحدهما تخييراً وإن لم يكن الانسان يعلم الحكم بعينه . نعم لو قلنا بأن الموافقة الالتزامية إنما تجب إذا كان الحكم معلوماً لم تجب أيضاً فى صورة التعارض .

والحاصل انه (يكون) الخياران المتعارضان فى (باب التعارض من باب التزام مطلقاً) ولو على الطريقة (لو كان قضية الاعتبار) أى مقتضى اعتبار الامارة (هو لزوم البناء) القلبي (والالتزام بما يودى اليه) الامارة (من الاحكام لا مجرد العمل على وفقه) أى وفق مؤدى الامارة (بل لزوم الالتزام به) وذلك

وكونهما من تراحم الواجبين حينئذ وإن كان واضحاً . ضرورة عدم
امكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الاحكام ، إلا انه لا دليل نقلاً
ولا عقلاً على الموافقة الالتزامية للاحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية كما مر
تحقيقه . وحكم التعارض - بناءً على السببية فيما كان من باب التزام هو
التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة حسبما فصلناه
في مسألة الضد وإلا فالتعيين ، وفيما لم

لأن دليل الالتزام قاض بأن نلتزم بها إذا أمكن وإذا لم يمكن - للتعارض - اقتضى
التخيير بينها .

(و) لكن يقع الكلام في انه لا دليل على وجوب الموافقة الالتزامية ،
فـ (كونها من تراحم الواجبين حينئذ) أي حين قلنا بلزوم الالتزام (وان كان واضحاً) .
(ضرورة عدم امكان الالتزام بحكمين) متخالفين (في موضوع واحد من
الاحكام) بيان قوله « بحكمين » (إلا انه لا دليل نقلاً ولا عقلاً على) وجوب
(الموافقة الالتزامية للاحكام الواقعة) بأن علمنا بالحكم قطعاً (فضلاً عن) الاحكام
(الظاهرية) التي قامت الامارة عليها (كما مر تحقيقه) في اول الكتاب .
(وحكم التعارض - بناءً على السببية) وإن الامارات فيها المصلحة سواء
طابقت الواقع أم لا (فيما كان من باب التزام) وهذا القيد لاخراج السببية فيما إذا
كان من باب التعارض ، لما تقدم من تقسيم السببية الى قسمين (هو التخيير) بين
المتعارضين ، فان شاء أخذ بهذا وإن شاء أخذ بذلك (لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية
أو محتملها) إذ لو كان أحدهما كذلك قدم على الآخر ، كما لو فرق نبي ومسلم أو
غرق اثنان يحتمل أن يكون أحدهما نبياً (في الجملة حسبما فصلناه في مسألة الضد)
في الجلد الاول .

(والا) بأن عرفت الأهمية أو احتملت (فالتعيين) لدوران الامر حينئذ
بين التعيين والتخيير ، والاول مقدم لأنه موجب للبراهة قطعاً بخلاف الثاني (وفيما لم

يكن من باب التزاحم هو لزوم الاخذ بما دل على الحكم الالزامي لو لم يكن في الآخر مقتضياً لغير الالزامي ، وإلا فلا بأس بأخذه والعمل عليه لما أشرنا اليه من وجهه آنفاً فتأمل . هذا هو قضية القاعدة في تعارض الامارات لا الجمع بينهما بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما ، كما هو قضية ما يترأى مما قيل من ان الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ،

يكن (التعارض) (من باب التزاحم) فسكته (هو لزوم الاخذ بما دل على الحكم الالزامي لو لم يكن في الآخر مقتضياً لغير الالزامي) فلو تعارض ما دل على الوجوب أو الحرمة بما دل على الاحكام الثلاثة الاخر قدم ما دل على الاثام لأنه عن اقتضاء والاخر ليس عن اقتضاء ، والحكم الاقتضائي مقدم على اللا اقتضائي ، لكنه إذا لم يكن ما دل على الاحكام الثلاثة عن اقتضاء (والا فلا بأس بأخذه والعمل عليه لما أشرنا اليه من وجهه آنفاً) وانه اذا كان من اقتضاء قابل الحكم الالزامي وجاز الأخذ بأيهما شاء (فتأمل) لعله اشارة الى انه دائماً يكون الحكم غير الالزامي عن اقتضاء فلا وجه للتفصيل .

و (هذا) الذي ذكرناه من كون القاعدة أحياناً تقديم أحد المتعارضين على الأخر وأحياناً التخيير بينهما (هو قضية القاعدة في تعارض الامارات لا الجمع بينهما) أي بين الامارات (بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما) كما لو قال هذا واجب وهذا مستحب نتصرف في الاول بناءً كبد الاستحباب ، أو قال هذا واجب وهذا حرام نتصرف في كليهما بحمل أحدهما على القادر والآخر على العاجز - مثلاً - (كما هو) أي الجمع (قضية ما يترأى مما قيل من ان الجمع مهما أمكن أولى من الطرح) بحمل الامكان على الامكان العقلي ، لا الامكان العرفي الذي هو الجمع بين الظاهر والنص والمطلق والمقيد واشباهها .

والحاصل ان مراد القائل لو كان هو الجمع الاعباطي ورد عليه ان مثل هذا الجمع لا دليل عليه لا عقلاً ولا شرعاً ، وإن أراد الجمع فيما كان العرف يرى الجمع

إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما كما عرفته في الصور السابقة ، مع ان في الجمع كذلك أيضاً طرعا للإمارة أو الامارتين . ضرورة سقوط اصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه ، وقد عرفت ان التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيين ، وفي السندين إذا كانا ظنين . وقد عرفت ان قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل

فلا يرتبط كلامه بما نحن فيه الذي هو المتعارضان (إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما) أي الجمع العرفي الذي يساعد عليه العرف هو ما (كان المجموع) أي المتعارضين (أو احدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما) مما (كما عرفته في الصور السابقة) من الجمع بين اغتسل للجمعة ولا بأس بترك غسل الجمعة ، وافعل ولا تفعل (مع ان في الجمع كذلك) اعتباراً بدون فهم عرفي (أيضاً طرعا للإمارة) فيما لو تصرف في أحدهما (أو الامارتين) فيما لو تصرف فيها معاً ، فلا وجه لكونه أولى من الطرح ، وهذا بخلاف ما كان له جمع عرفي فان الظهور في الاضعف لا حجية له ، لعدم بناء العقلاء على الأخذ به فليس عدم العمل به طرحاً له . وهذا بخلاف الجمع الاعتباري ، إذ الظهور في كل واحد منها معتبر ، فالجمع طرح لهذا الظهور .

(ضرورة سقوط اصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معاً) أي مع الجمع ، فقاعدة الجمع مها أمكن ليس في المتعارضين أصلاً (وقد عرفت ان التعارض بين الظهورين في ما كان سنداهما قطعيين) فيلزم الأخذ بأحدهما أو بهما تخييراً (وفي السندين إذا كانا ظنين) وإنما كان التعارض بين السندين هنا دون القطعيين إذ السند القطعي لا يمكن طرحه بالتعارض بخلاف السند الظني على التفصيل المتقدم . (وقد عرفت ان قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل

ما يؤديان اليه من الحكمين لا لبقائهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما أو بقاء سندیهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل ، فلا يبعد أن يكون المراد من امكان الجمع هو امكانه عرفاً ، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ وتعيينه ، فان أولويته من قبيل الأولوية في اولی الأرحام

ما يؤديان اليه من الحكمين) فاذا قام أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة لم نقل بأحدهما ، وإن كانا حجة بالنسبة الى نفي الحكم الثالث الذي هو الاستصحاب مثلاً (لالبقائهما على الحجية بما يتصرف فيهما) بالغاء ظاهر كل واحد منها (أو في أحدهما) بالغاء ظاهره فقط عملاً بمقتضى « الجمع مها أمكن اولی » (أو بقاء سندیها) عطف على قوله « بقاءها » أي ولا بقاء سندیها (عليها) أي على الحجية (كذلك) أي كما يبقى سندهما في صورة التصرف في الدلالة (بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل)

والحاصل ان المحتمل ثلاثة : « الاول » - ان يسقطان بالنسبة الى المدلول المطابق ويبقيان بالنسبة الى نفي الحكم الثالث ، كما هو مختار المصنف . « الثاني » - ان يبقيان سنداً ودلالة ويتصرف فيهما أو في أحدهما كما يتصرف في سائر أقسام الجمع العرفي ، وقد عرفت انه غير تام . « الثالث » - ان يبقى سندهما على الحجية وتلغى دلالتهما بالمرّة بالنسبة الى المدلول المطابق والمدلول الاتزامي ، وهذا غير صحيح ، إذ لا معنى للتعبد بالسند بدون الدلالة أصلاً ، فانه لغو كما لا يخفى .

(فلا يبعد ان يكون المراد من امكان الجمع) في القضية المدعى عليها الاجماع من ان « الجمع مها أمكن اولی من الطرح » (هو امكانه عرفاً) من أقسام الجمع بين المطلق والمقيد والعام والخاص والظاهر واللاظهر وغيرها .

(و) إن قلت : فما معنى « انه أولى » مع ان هذا النحو من الجمع واجب ؟ قلت : (لا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه) أي لزوم هذا الجمع (حينئذ) أي حين كان مفهوماً لدى العرف (وتعيينه) عطف على « لزومه » (فان أولويته) تعينية لا على نحو الافضلية ، فهي (من قبيل الأولوية في) آية (اولی الأرحام)

وعليه لا اشكال فيه ولا كلام .

فصل

لا يخفى ان ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها ، وإلا فربما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الاخبار ، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الاخيار . ولا يخفى ان اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما للقطع بحجيته تخيراً أو تعييناً بخلاف الآخر ،

حيث قال سبحانه « والوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » ، والمراد الاولوية التعينية (وعليه) أي بناءً على ان يراد الاولى تعيناً (لا اشكال فيه ولا كلام) والله العالم .

(فصل)

في بيان القاعدة الثانوية في باب تعارض الاخبار .

(لا يخفى ان ما ذكر) في المبحث السابق (من قضية التعارض بين الامارات) وان الاصل السقوط (إنما هو بملاحظة القاعدة) الاولوية (في تعارضها وإلا فـ) بملاحظة القاعدة الثانوية (ربما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في) باب (الاخبار ، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من) علماءنا (الاخيار) .

(ولا يخفى ان اللازم) بناءً على عدم السقوط (فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين) لأحد الخبرين (أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منها) فإذا علمنا بأنه لا تساقط في المتعارضين ولم نعلم بأنه هل أحدهما حجة تعيناً أم كلاهما تخيراً كان اللازم الاخذ بندي المرجح منها (للقطع بحجيته تخيراً أو تعييناً) فان ذى المرجح حجة قطعاً سواء كان وحده حجة أم كان كلاهما حجة (بخلاف الآخر) الفاقد للمرجح

لعدم القطع بحجيته ، والاصل عدم حجية ما لم يقطع بحجيته . بل ربما ادعى الاجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح ، واستدل عليه بوجوه آخر أحسنها الاخبار ، وهي طوائف : (منها) ما دل على التخيير على الاطلاق كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام « قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بمحدثين مختلفين ولا يعلم أيهما الحق ؟ قال : فإذا لم يعلم فوسع عليك بأيهما أخذت ، وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام : « إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم

(لعدم القطع بحجيته) لاحتمال حجية ذى المرجح فقط (والاصل عدم حجية ما لم يقطع بحجيته) لأن الحجية أمر حادث ، فإذا شك فيه كان الاصل عدمه ، ولذا يقولون ان الهك في الحجية هو موضوع عدم الحجية .

والحاصل ان الاصل في الدوران بين التعيين والتخيير في الحجية هو التعيين ، فإذا علمت بأن ههنا حجة وشككت بأن الحجة هل هو قول زيد قطعاً أو أحد من قول زيد وعمرو كان الاخذ بقول زيد جائزاً قطعاً ، لانه حجة على كل تقدير ، بخلاف قول عمرو لاحتمال أن يكون قول زيد فقط حجة ، فيشك في حجية قول عمرو والاصل عدمها .

(بل ربما ادعى الاجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح) من الخبرين .
(واستدل عليه بوجوه آخر) يأتي التعرض لبعضها (أحسنها الاخبار ، وهي) أي الاخبار الواردة في مقام التمارض مطلقاً سواء منها ما دل على الترجيح أو على غيره (طوائف) ذكر المصنف « ره » أربعة منها .

(منها : ما دل على التخيير على الاطلاق) بدون تقييد بفقد المرحلات (كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام « قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بمحدثين مختلفين ولا يعلم أيهما الحق ؟ قال : فإذا لم يعلم فوسع عليك بأيهما أخذت » وخبر الحارث ابن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام : « إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم

ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فتزد عليه ، ، ومكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام : « اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر ، فروى بعضهم صل في المحل وروى بعضهم لا تصلها إلا في الأرض . ؟ فوقع عليه السلام : موسع عليك بأية عملت ، ومكاتبة الحميري الى الحججة عليه السلام . . إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان . . الى ان قال « وبأيها أخذت من باب التسليم كان صواباً ، الى غير ذلك من الاطلاقات . (ومنها) ما دل على التوقف مطلقاً .

ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فتزد عليه) والمراد بالقائم الامام الحاضر لا المهدي الموعود عليه الصلاة والسلام فقط (ومكاتبة عبد الله بن محمد الى أبي الحسن عليه السلام : « اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر ، فروى بعضهم صل في المحل وروى بعضهم لا تصلها إلا في الأرض . ؟ فوقع عليه السلام : موسع عليك بأية عملت) .

هذا بناء على انه سئل عن المسألة الاصولية والامام اجاب عن ذلك ، أما بناء على انه تخيير في المسألة الفرعية فلا دلالة فيه على المقام (ومكاتبة الحميري الى الحججة عليه السلام . . الى ان قال في الجواب عن ذلك حديثان . . الى ان قال عليه السلام « وبأيها أخذت من باب التسليم كان صواباً » الى غير ذلك من الاطلاقات) كخبر الكافي : بأيها اخذتم من باب التسليم وسعكم .

(ومنها ما دل على التوقف مطلقاً) كخبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قلت : يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالخذ به والاخر ينهانا عنه ؟ قال عليه السلام : لا تعمل بواحد منها حتى تلقى صاحبك فتسأله . قلت : لا بد ان نعمل بواحد منها ؟ قال : خذ بما خالف فيه العامة .

ومكاتبة محمد بن علي بن عيسى الى علي بن محمد عليه السلام يسأله عن العلم المنقول لينا عن آبائكم واجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على

(ومنها) ما دل على ما هو الخاطئ منها. (ومنها) ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوطة من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة والاعدلية والاصدقية والافقهية والاورعية والاثنية والشهرة على اختلافها في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها ،

اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه ؟ فكتب عليه السلام : ما علمتم انه قولنا فآزموه وما لم تعملوا فردوا الينا .

(ومنها ما دل على) الاخذ بـ (ما هو الخاطئ منها) قال في الحقائق : لم أجد فيما يحضرنى ما دل على الاحتياط مطلقاً غير ما دل على التوقف ، نعم في مرفوعة زرارة ذكر الاحتياط بعد عدم المرجح .

(ومنها ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوطة من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة والاعدلية والاصدقية والافقهية والاورعية والاثنية والشهرة على اختلافها) أي اختلاف الروايات (في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها) فبعضها قدم صفة على صفة وبعضها عكس ، واليك جملة منها ذكرها في الوسائل وان كانت اكثر كما يجدها المتتبع في المستدرک وغيرها .

فمن عمر بن حنظلة قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القضاة أيحل ذلك ؟ قال (ع) : من تحاكم اليهم في حق أو باطل فأنما تحاكم الى الطاغوت ، وما يحكم له فأنما يأخذه سحتاً وان كان حقه ثابتاً لانه أخذ بحكم الطاغوت ، وإنما أمر الله أن يكفر به ، قال الله تعالى « ويتحاكمون الى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به » قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : ينظران الى من كان منكم من قد روى حديثنا ونظر في حالنا وحرماننا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فأي قد جعلته عليكم حاكماً ، فاذا حكم بحكمتنا فلم يقبل منه فأنما بحكم الله استخف وعلينا قدرد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله . قلت : فان كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضياً

أن يكونا الناظرين في حقها فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم . قال :
الحكمكم ما حكمكم به أعدلها وأفقهها وأصدقها في الحديث وأورعها ولا يلتفت الى
ما يحكمكم به الآخر . قلت : فانها عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منها
على الآخر ؟ قال : ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه
بين أصحابك فيؤخذ به من حكمها ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ،
فان المجمع عليه لا ريب فيه ، وإنما الامور ثلاثة : أمر بين رشده فيتبع ، وأمر
بين غيه فيمتجنب ، وأمر مشكل يرد حكمه الى الله . قال رسول الله (ص) : حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فن ترك الشبهات نجى من المحرمات ، ومن أخذ
بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم . قال : قلت فان الخبران عنكم
مشهورين قد رواها الثقات عنكم ؟ قال : ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة
وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة . قلت : جعلت
فداك أرايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين
موافقا للعامة والآخر مخالفا بأي الخبرين يؤخذ ؟ قال : ما خالف العامة ففيه الرشاد .
فقلت : جعلت فداك فان وافقها الخبران جميعا ؟ قال : ينظر الى ما هم أميل اليه من
حكامهم وقضايتهم فيترك ويؤخذ بالآخر . قلت : فان وافق حكاهم الخبرين جميعا ؟
قال : إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى أمامك فان الوقوف عند الشبهات خير من
الاقترحام في الهلكات .

وعن ابن أبي جمهور الاحمائي في غوالي الثمالي عن العلامة صرفوعا الى
زرارة قال : سألت أبا جعفر (ع) فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان
للمتعارضان فبأيها أخذ ؟ فقال (ع) : يازرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع
الشاذ النادر . فقلت : ياسيدي انها معاً مشهوران مأثوران عنكم ؟ فقال : خذ بما
يقول أعدلها عنك وأوثقها في نفسك . فقلت : انها معاً عدلان مرضيان موثقان •

فقال : انظر ما وافق منها العامة فاتركه وخذ بما خالف فان الحق فيما خالفهم . قلت : ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع ؟ قال : إذا فخذ بما فيه من الحائطة لدينك واترك الآخر . قلت : فانها معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع ؟ فقال : إذا فتخير أحدهما وتأخذ به ودع الآخر .

وعن الصدوق عن الرضا (ع) في حديث طويل قال فيه : فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوها على كتاب الله ، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب ، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوها على سنن رسول الله (ص) ، فما كان في السنة موجوداً منهيماً عنه نهي حرام أو مأموراً به عن رسول الله (ص) امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي (ص) وامره ، وما كان في السنة نهي اعافة أو كراهة ثم كان الخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله (ص) أو كرهه ولم يحرمه ، وذلك الذي يسع الاخذ بها جمعاً أو بأبيها شئت وسمك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله (ص) ، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا اليها علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بأرائكم ، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وان طالبون باحثون حتى يأتكم البيان من عندنا .

وعن القطب الراوندي عن الصادق (ع) إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوها على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه ، وان لم تجدوها في كتاب الله فاعرضوها على أخبار العامة ، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه .

وعن الحسين السري قال : قال أبو عبدالله (ع) : إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم .

وعن الحسن بن الجهم في حديث قلت له - يعني العبد الصالح (ع) - : يروى عن أبي عبدالله شيء ويروى عنه أيضاً خلاف ذلك فبأيها نأخذ ؟ قال : خذ بما خالف

القوم وما وافق القوم فاجتنبه .

وعن محمد بن عبدالله قال : قلت للرضا (ع) : كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟
قال : إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منها العامة فخذوه وانظروا
ما يوافق أخبارهم فذروه .

وعن المعلى بن الخنيس قال : قلت لابي عبدالله : إذا جاء حديث عن أولكم
وحديث عن آخركم بأيها نأخذ؟ قال : خذوا به حتى يبلغكم عن الحلي ، فان
بلغكم عن الحلي فخذوا بقوله . قال ثم قال أبو عبدالله (ع) انا والله لا ندخلكم
إلا فيما يصحكم .

وعن الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله (ع) قال :
أرأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئني من قابل فحدثتك بخلافه بأيها كنت
تأخذ؟ قال : كنت آخذ بالآخر . فقال : رحمه الله تعالى .

وعن أبي عمرو الكناني عن أبي عبدالله (ع) قال : يا أبا عمرو أرأيت لو حدثتك
بحديث أو أفيتتتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت
أخبرتك أو أفيتتتك بخلاف ذلك بأيها كنت تأخذ؟ قلت : بأحدثها وادع الآخر .
قال : قد أصبت يا أبا عمرو إني الله إلا أن يعبد سراً ، أما والله لأن فعلتم ذلك انه
لخير لي ولكم أبي الله لنا في دينه إلا التقيمة .

وعن محمد بن مسلم قال : قلت لأبي عبدالله (ع) ما بال أقوام يروون عن فلان
عن فلان عن رسول الله (ص) لا يهتمون بالكذب فيجيبوني منكم خلافه؟ قال : ان
الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن .

وعن أبي حيون مولى الرضا (ع) ان في اخبارنا محكما كحكم القرآن ومتشابهها
كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها ففضلوا .
وعن داود بن فرقد عن أبي عبدالله (ع) قال : أنتم أفقه الناس إذا عرفتم

ولأجل اختلاف الاخبار اختلفت الانظار : فمنهم من أوجب الترجيح بها مقيدين بأخباره اطلاقات التخيير ، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها ومن تعدى منها الى سائر المزايا الموجبة لاقوائية ذي المزية وأقربيته ، كما صار اليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه ، أو المفيدة للظن كما ربما يظهر من غيره . فالتحقيق أن يقال : ان أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الاخبار هو المقبولة والمرفوعة مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جداً ،

معانى كلامنا إن السكامة لتصرف على وجوه ، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب .

(ولأجل اختلاف الاخبار) كما رأيت (اختلفت الانظار فمنهم من أوجب الترجيح بها) أي بالمرجحات (مقيدين بأخباره) أي اخبار الترجيح (اطلاقات) اخبار (التخيير) المتقدمة (وهم بين من اقتصر على الترجيح بها) أي بالمرجحات المنصوصة (ومن تعدى منها الى سائر المزايا الموجبة لاقوائية ذي المزية وأقربيته) الى الواقع سواء أوجب الظن أو لم يوجب (كما صار اليه شيخنا العلامة) المرتضى (أعلى الله مقامه) فإنه بعدما ذكر خبري ابى حيوت وابن فرقد قال : وفي هاتين الروايتين الاخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة (أو المفيدة للظن) فكل ضمنية أفادت الظن توجب الترجيح سواء أفادت قوة الدلالة أم لا (كما ربما يظهر من غيره) أي غير الشيخ المرتضى «ره» ، ولكن حيث ان الاخبار مضطربة (فالتحقيق أن يقال : ان اجمع خبر للمزايا المنصوصة في الاخبار هو المقبولة) لعمر بن حنظلة ، وانما سميت مقبولة لأن الاصحاب تلقوها بالقبول (والمرفوعة) المتقدمة عن العلامة وسميت مرفوعة لان الوسائط بين العلامة وبين زرارة ساقطة (مع اختلافها) في المرجحات (وضعف سند المرفوعة جداً) لانها بالاضافة الى الرفع انما رويت عن الغوالي الذي روى بالضعف .

والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما ، ولا وجه للتعدى منه الى غيره كما لا يخفى ، ولا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة ان رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكيم وتعارض ما استند اليه من الروايتين ، لا يكاد يكون إلا بالترجيح ، ولذا أمر عليه السلام بارجاء الواقعة الى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا بخلاف مقام الفتوى ،

(والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى) مقابل مقام الحكومة (لا يخلو عن اشكال لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة) بين المتخاصمين (كما هو موردها) أي مورد المقبولة والرفوعة . لكن لا يخفى ان الرفوعة ليست في مقام التنازع والخصومة . والحاصل ان الكلام الآن في باب الترجيح في مقام الفتوى والمقبولة متعرضة لترجيح في مقام الخصومة فلا ربط لها بالمقام .

(و) ان قلت : تتعدى من مقام الخصومة الى مقام الفتوى . قلت : (لا وجه للتعدى منه) أي مورد المقبولة (الى غيره) الذي هو مقام الفتوى (كما لا يخفى . و) ان قلت : ان المناط في باب الفتوى والمنازعة واحد ، إذ هو الوصول الى الواقع ، فكلاهما ورد ترجيح للمنازعة يصلح ترجيحاً للفتوى . قلت : (لا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة) الفرق بين المقامين فـ (ان رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكيم وتعارض ما استند اليه من الروايتين) بيان « ما » (لا يكاد يكون إلا بالترجيح) إذ التخيير لا يفصل الامر إذ يختار كل خصم ما ينفعه من التخيير (ولذا) أي حيث يحتاج الى الترجيح لفصل الخصومة ولا يكاد يمكن التخيير (امر) الامام (عليه السلام بارجاء الواقعة الى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما فيما ذكر) عليه السلام (من المزايا) وذلك (بخلاف مقام الفتوى)

ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها - أيضاً لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقاً ولو في غير مورد الحكومة كما لا يخفى . وإن أيدت إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين فلا مجال لتقييد إطلاقات التخخير - في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام - بهما لقصور المرفوعة سنداً وقصور المقبولة دلالة لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام ، ولذا ما أرجع الى التخخير بعد فقد الترجيح ،

إذ يمكن فيه التخخير ، ولذا خير عليه السلام في غير واحد من الاخبار .

(ومجرد مناسبة الترجيح) بالمرجحات (لمقامها) أي مقام الفتوى (أيضاً) كما هو مناسبة لمقام المنازعة (لا يوجب ظهور الرواية) المقبولة (في وجوبه) أي وجوب الترجيح (مطلقاً ولو في غير مورد الحكومة كما لا يخفى) وان قلنا بالمرجحات في تعارض الخبرين ، فانما نقول بها استحباباً لهذه المناسبات لا إيجاباً كما هو رأي القائل بلزوم الترجيح .

(وان أيدت إلا عن ظهورها) أي المقبولة والمرفوعة (في الترجيح في كلا المقامين) لان المرفوعة مطلقة ليس فيها دليل على كونها في مقام الخصومة ، والمقبولة - وان كانت ابتداءً في مقام الخصومة - إلا انها أخيراً انتقلت الى الترجيح بين الروايات بما هو أهم من الحكم وفصل الخصومة ، فان في علة الترجيح « فان المجمع لا ريب فيه » مما لا يمكن اختصاصه بمقام الخصومة (فلا مجال لتقييد اطلاقات التخخير - في مثل زماننا مما لا يتمكن) الشخص (من لقاء الامام عليه السلام - بها) أي بالمقبولة والمرفوعة (لقصور المرفوعة سنداً) فلا حجية فيها حتى يمكن التقييد بها (وقصور المقبولة دلالة لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام) لانه قال في آخرها « فارجع حتى تلقى امامك » فهي حاكمة بالمرجحات في ظرف إمكان رؤية الامام حتى إذا لم يكن مرجح صبر المكلف الى لقاء الامام حتى يأخذ منه الحكم (ولذا ما ارجع) الامام (ع) (الى التخخير بعد فقد الترجيح) .

مع ان تقييد الاطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونها متعادلين أو متفاضلين - مع ندرة كونها متساويين جداً - بعيد قطعاً ، بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب ،

ومن المعلوم ان مع تخالف المطلق والمقيد لا يقيد الاطلاق ، فلو قال أحد الدليلين اكرم العلماء وقال الآخر لا تكرم زيدا العالم أمام أبيه لم يقيد هذا المقيد اطلاق اكرم العلماء بحيث يحكم بأنه لا يجب اكرام زيدا مطلقاً ، إذ المقيد مقيد في ظرف خاص لا مطلقاً حتى يصلح لتقييد المطلق ، وهنا من هذا القبيل ، لأن أحد الدليلين قال « في صورة التعارض بين الخبرين أنت مخير » وقال الدليل الآخر « في صورة التعارض رجح وإلا فاسأل من الامام » فان الترجيح بقريئة الذيل خاص بزمان وجود الامام ، فلا يمكن أن يحكم به حتى في زمان غيبته - فتدبر .

(مع ان تقييد الاطلاقات) لاخبار التخيير (الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين) حيث سألوا عن المتعارضين ، فأجاب الامام بكونه مخيراً بأبيها أخذ (بلا استفصال عن كونها متعادلين أو متفاضلين) فلم يقل الامام في الجواب ان كانا متعادلين فتخير وان كان أحدهما أرجح فنخذ بالارجح (- مع ندرة كونها متساويين جداً -) حتى يكون الجواب بملاحظة الافراد الغالبة وهي حالة التعادل (بعيد قطعاً) خبر قوله « مع ان تقييد » (بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص) بزمان حضور الامام ، بأن كانت المقبولة لبيان حكم المتعارضين مطلقاً سواء زمان الحضور أم زمان الغيبة (لوجب حملها) أي المقبولة (عليه) أي على زمان الحضور (أو) الحمل (على ما لا ينافيها) أي لا ينافي أخبار التخيير (من الحمل على الاستحباب) حتى يلزم حمل اخبار التخيير على النادر .

والحاصل ان الامر دائر بين أن نقول بأن أخبار التخيير خاصة بما لم يكن

كما فعله بعض الاصحاب ، ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الاخبار . ومنه قد انقدح حال سائر أخباره مع ان في كون اخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً ، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة بشهادة ماورد في أنه زخرف وباطل وليس بشيء ، أو أنه لم نقله ، أو أمر بطرحه على الجدار

ترجيح حتى يبقى ظهور المقبولة على حاله ، وهذا موجب لجل هذه الاخبار على صورة نادرة ، وبين أن نقول بأن المقبولة محمولة على صورة زمان وجود الامام أو نقول باطلاقها ولكن نقول باستحباب المرجحات ، وهذا الحمل الثاني أهون حتى فيما إذا لم يكن في نفس المقبولة قرينة على التصرف .

كيف وقد عرفت ان نفس المقبولة مشتملة على قرينة كونها في زمان الامام (ع) لا مطلقاً (كما فعله بعض الاصحاب ، ويشهد به) أي بالحمل على الاستحباب (الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الاخبار) فان الاختلاف يلائم الاستحباب لا الوجوب ، إذ لو كان الترجيح واجباً لم يعقل هذا الاختلاف الكثير بين المرجحات .

(ومنه) أي مما ذكرنا في المقبولة والمرفوعة (قد انقدح حال سائر اخباره) أي اخبار الترجيح مما تقدم جملة منها (مع ان في كون اخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من اخبار الباب) وان هذين من المرجحات (نظراً) واضحاً (وجهه قوة احتمال ان يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة) فهذه الاخبار المشتملة على اسقاط ما يخالف الكتاب والاخذ بما وافقه إنما هي لتمييز الحجة عن اللاحجة لانها لتمييز الراجح من المرجوح (بشهادة ما ورد في انه) أي الخبر المخالف للكتاب (زخرف وباطل ، وليس بشيء ، أو انه لم نقله أو امر بطرحه على الجدار) مما يدل على ان المخالف ليس بحجة اطلاقاً لا انه حجة وان غيره يقدم عليه ، كما هو

وكذا الخبر الموافق للقوم، ضرورة ان اصاله عدم صدوره تقيية بملاحظة
الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جارية
للوثوق حينئذ بصدوره كذلك. وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف
للكتاب يكون موهوناً بحيث لا يعمله أدلة اعتبار السند ولا الظهور كما لا يخفى

المستفاد من القائلين بالترجيح (وكذا الخبر الموافق للقوم) ليس بحجة أصلاً لانه
حجة وان غيره يقدم عليه .

(ضرورة ان اصاله عدم صدوره تقيية) التي تصحح جهة الصدور لا تجري
مع موافقة القوم، فانه يعتبر في الخبر السند والدلالة والجهة، فاذا سقطت الجهة
لموافقته للقوم لم يكن الخبر حجة في نفسه، فلو ورد خبر ان أحدهما يقول باباحة
استعمال الميتة الموافقة للعامة والآخر يقول بحرمتها المخالفة للعامة، فأصاله عدم صدور
الأول (بملاحظة الخبر) الثاني (المخالف لهم) القائل بالحرمة (مع الوثوق
بصدوره) أي بصدور المخالف لهم (لولا القطع به) أي بالصدور (غير جارية)
خير قوله « فأصاله » (للوثوق حينئذ) أي حين وجود الخبر المخالف لهم (بصدوره)
أي صدور الخبر الموافق (كذلك) أي تقيية .

وإنما تختل « الجهة » في الخبر الموافق للعامة إذا كان هناك خبر مخالف،
وإلا فجرد الموافقة لهم لا توجب إسقاط اصاله عدم الصدور إلا لبيان الحكم الواقعي
(وكذا) تختل اصاله الظهور أو اصاله الصدور بالنسبة الى الخبر الذي يخالف الكتاب
إذا خبر إذا صار مخالفاً للكتاب لم يجر العقلاء اصاله الظهور أو اصاله الصدور، فلا
يكون ظاهره معتمداً عليه ولذا يسقط عن الحجية، لأنهم إذا رأوه مخالفاً علموا بأنه
اما ان لم يصدر وان سنده مختل، واما ان صدر ولكن لم يرد ظاهره فدلالته
مختلة، فـ (الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً) على سبيل
منع الخلو (بحيث لا يعمله أدلة اعتبار السند ولا الظهور كما لا يخفى) .

لكن لا يخفى ان هذا الوهن إنما هو فيما إذا كان هناك خبر موافق للكتاب

فتكون هذه الاخبار في مقام تمييز الحججة عن اللاحجة لا ترجيح الحججة على الحججة - فافهم . وان أبيت عن ذلك فلا يحيص عن حملها - توفيقاً بينها وبين الاطلاقات - اما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا اليه آنفاً .

أما إذا لم يكن فظهور الخبر المخالف وصدوره لم يكونا موهومين ، إذا لم يكن الخبر مخالفاً بنحو المباشرة .

والحاصل ان الخبر الموافق للعامة والمخالف للكتاب - غير المخالف البائن - ان لم يبتلياً بالمعارض اعتبر العقلاء جهاتها الثلاثة السند والدلالة والجهة ، أما إذا ابتلياً بالمعارض سبب المعارض عدم الوثوق بجهاتها فيسقطان عن الحجية. (فتكون هذه الاخبار) الدالة على ترجيح الموافقة للكتاب والمخالفة للعامة (في مقام تمييز الحججة عن اللاحجة) فالوافق للعامة ايس بحجة وكذا المخالف للكتاب (لا ترجيح الحججة على الحججة) أي ان كلا المتعارضين حجة لكن المخالف للعامة والموافق للكتاب أرجح (فافهم) لعله إشارة الى ان المخالفة للكتاب والموافقة للعامة ان اسقطا الخبر عن الحجية كان اللازم القول بذلك حتى في صورة عدم معارضتها بشيء ، وان لم يسقطا الخبر عن الحجية كان اللازم القول بأن المخالفة للعامة والموافقة للكتاب من المرجحات لا مما يميز الحججة عن اللاحجة ، فالتفكيك بكونها غير مسقطين في صورة الانفراد ومسقطين في صورة التعارض لا وجه له

(وان أبيت عن ذلك) الذي ذكرنا من كون المخالفة للكتاب والموافقة للعامة تسقطان عن الحجية لا انها ترجحان المعارض ، وقت بل انها مرجحات لا مسقطان (فلا يحيص عن حملها) أي حمل الاخبار المشتملة على الموافقة للكتاب والمخالفة للعامة (- توفيقاً بينها) أي بين هذه الاخبار (وبين الاطلاقات -) الدالة على التخخير (أما على ذلك) الذي ذكرنا من كونها تمييزاً للحججة عن اللاحجة (أو على الاستحباب) حتى تبقى الاطلاقات سليمة (كما أشرنا اليه آنفاً) واستبعدنا أن يكون الامام (ع) قد أطلق التخخير في هذه الاخبار ، مع

هذا ثم انه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجحات وهي آية عنه كيف يمكن تقييد مثل ما خالف قول ربنا لم أقله أو زخرف أو باطل كما لا يخفى . فتلخص مما ذكرنا ان اطلاقات التخيير محكمة وليس في الاخبار ما يصلح لتقييدها . نعم قد استدل على تقييدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه آخر : منها دعوى الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين . وفيه ان دعوى الاجماع

كون التخيير منزله بعد اليأس عن المرجحات .

(هذا ثم انه لولا التوفيق بذلك) الذي ذكرنا من الحمل على الاستصحاب أو كونها تميز الحجة عن اللاحجة للزم أن نقول : ان الخبرين اذا كانا مخالفيين للكتاب - كما لو دل الكتاب على الحرمة ودلا على الاستصحاب والوجوب - كانا حجة من هذه الناحية ، وذلك مما لا يمكن ، فان لم نقل بالتوفيق على نحو ما ذكرنا (لزم التقييد أيضاً) كما تقييد أخبار التخيير (في أخبار المرجحات وهي آية عنه) أى عن التقييد .

وكيف (يمكن تقييد مثل ما خالف قول ربنا لم أقله أو « زخرف » أو باطل كما لا يخفى)

هذا تمام الكلام في باب انه مع التعارض هل يرجع الى المرجحات أو يخير بين المتعارضين ابتداءً .

(فتلخص مما ذكرنا ان اطلاقات التخيير محكمة وليس في الاخبار) التي ادعى دلالتها على الترجيح وان التخيير إنما هو بعد اليأس عن المرجحات (ما يصلح لتقييدها) بعدم المرجحات .

(نعم قد استدل على تقييدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه آخر منها دعوى الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين) والأقوى هو الارجح .

(وفيه ان دعوى الاجماع) مضافاً الى انه محتمل الاستناد ومثله ليس بحجة

مع مصير مثل الكليني الى التخيير ، وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء . قال في ديباجة الكافي : ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير مجازفة . (ومنها) انه لو لم يجب ترجيح ذى المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً . وفيه انه انما

كما سبق في مبحث الاجماع (مع مصير مثل الكليني الى التخيير وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء) فانه (قال في ديباجة الكافي : ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير) انتهى (مجازفة) خبر قوله « ان دعوى » .

ثم ان قول الكليني « أوسع » واضح ، إذ التخيير أوسع من الترجيح ، وأما قوله « أحوط » فلعل وجهه ان في العمل باحدهما اعراض عن الآخر وهو خلاف الاحتياط في خبر اشتمل على شرائط الحجية .

(ومنها انه لو لم يجب ترجيح ذى المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح) فان مقابل الراجح مرجوح ، فاذا لم يلزم الاخذ بالراجح جاز الاخذ بالمرجوح ، ومع الاخذ به ترجيح للمرجوح على لراجح (وهو) أي الترجيح (قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً) لان الترجيح مستلزم للترجح بلا مرجع وذلك ممتنع ، والفرق بين الترجيح بغير مرجع والترجح بغير مرجع ان الاول مستند الى التعامل ، وذلك قبيح بخلاف الثاني فانه ترجح تلقائي ، وذلك ممتنع لأن ارتفاع أحد طرفي المتساويين بدون علة معناه وجود المعلوم بدون علة ، وذلك محال كما لا يخفى .

(وفيه) ان المرجح قد يرجح جهة الحكم ومناطه وقد لا يرجح ذلك . مثلاً : لو كان مناط حجية الخبر اذته الظن فالمرجح قد يوجب تقوية الظن فيصلح أن يكون مرجحاً ومعيناً ، وقد لا يوجب ذلك - بل الظن في ذى المرجح كالظن في غيره - وحينئذ حيث لا نعم نحن مناط الحجية لا نعم ان هذه المرجحات المذكورة تقوى المناط أم لا ، فلا نعم الترجيح فلا يمكن الترجيح بالمذكورات ، فـ (انه انما

يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع، ضرورة امكان ان تكون تلك المزية بالاضافة الى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الانسان، وكان الترجيح بها بلا مرجح وهو قبيح كما هو واضح. هذا مضافاً الى ما هو في الاضراب من الحكم بالقبح الى الامتناع من أن الترجيح بلا مرجح في الافعال الاختيارية - ومنها الاحكام الشرعية - لا يكون إلا قبيحاً ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى وإلا فهو بمكان من الامكان

يجب الترجيح) بالمرجح (لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع) الجار متعلق بـ « ملاك » .

(ضرورة امكان أن تكون تلك المزية بالاضافة الى ملاكها) أي ملاك الحجية (من قبيل الحجر في جنب الانسان) الذي لا يكون موجباً لزيادة انسانيته (و) حين احتمالنا ذلك وان المرجح - الموهوم - لا يزيد ملاكاً (كان الترجيح بها) أي بهذه المزية (بلا مرجح) وسبب (وهو قبيح كما هو واضح) فقد أصبح دليل المستدل - على الترجيح - دليلاً على عكسه وانه لا ترجيح .

(هذا) هو الجواب عن هذا القائل (مضافاً الى ما هو) أي الى الاشكال (في الاضراب من الحكم بالقبح الى الامتناع) حيث ان المستدل قال : وهو قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً (من ان) بيان « ما » يعني ان هذا الاضراب فيه إشكال واضح ، فان الترجيح بلا مرجح إنما هو في الافعال الاختيارية ، والترجح بلا مرجح بالنسبة الى المعلول الذي يكون بلا علة ، والمقام من قبيل الاول لا الثاني ، وها لا يجتمعان في مكان فكيف يضرب عن أحدهما الى الآخر ، فان (الترجيح بلا مرجح في الافعال الاختيارية - ومنها الاحكام الشرعية - لا يكون إلا قبيحاً) فان الاحكام الشرعية إنما هي أوامر ونواهي من الشارع (ولا يستحيل وقوعه) أي القبيح (إلا على الحكيم تعالى) إذ القبح ناشئ إما من خبث أو جهل أو عجز والله سبحانه منزّه عن الجميع (وإلا فهو) أي القبيح (بمكان من الامكان) الذاتي

الكفاية ارادة المختار علة لفعله ، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة فلا استحالة في ترجيحه تعالى للرجوح إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى ، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو مرجوح مما باختياره . وبالجملة الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال وبمعنى بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال فلا تشبته . (ومنها) غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن فالصفح عنه أولى وأحسن ثم انه

ولذا يصدر من غيره (لكفاية ارادة) الشخص (المختار علة لفعله) أي فعل القبيح وقوله « لكفاية » علة لقوله « بمكان من الامكان » (وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة) وهو الترجيح بلا مرجح (فلا استحالة) ذاتية (في ترجيحه تعالى للرجوح إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى) لانه لا يفعل قبيحاً كما تقرر في علم الكلام (وأما غيره) أي غير الله سبحانه (فلا استحالة في ترجيحه لما هو مرجوح مما) يكون (باختياره) أي اختيار ذلك الغير .

(وبالجملة الترجيح بلا مرجح بمعنى) الوجود (بلا علة محال وبمعنى بلا داع عقلائي) الذي هو الترجيح بلا مرجح (قبيح ليس بمحال فلا تشبته) بينها . اللهم إلا أن يقال : ان مراد المستدل استحالته في حق الله سبحانه ، إذ الكلام في الاحكام الشرعية التي مصدرها الله تعالى أو يقرب بأن مرجح الترجيح بلا مرجح الى الترجيح بلا مرجح كما قررناه في دليل المستدل .

(ومنها غير ذلك) من الوجوه التي ذكرها للترجيح (مما لا يكاد يفيد الظن) بالترجيح فكيف بالالزام (فالصفح عنه أولى وأحسن) وقد ذكر بعضها المشكيني وغيره فراجع .

(ثم انه) بقي في المقام أمران :

« الاول » - ان المجتهد إذا ظفر بالمتعارضين وتخير بينهما اما ابتداءً كما هو خيرة المصنف أو بعد العجز عن المرجح كما نسب الى المشهور ، فهل له التخيير في

لا اشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل مقلديه ، ولا وجه للافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية لعدم الدليل عليه فيها . نعم له الافتاء به في المسألة الاصولية ، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره

المسألة الفرعية أولاً بل ينحصر التخيير بالمسألة الاصولية ؟ مثلاً : إذا ورد خبران أحدهما يقول « لا تشرب التبغ » والآخر يقول « لا بأس بشرب التبغ » فالتخيير في المسألة الفرعية معناه انه مخير بين الشرب وتركه ، ويكون حال التبغ حال الماء في انه يجوز ان يشربه ويجوز أن لا يشربه ، والتخيير في المسألة الاصولية معناه ان في المقام حجتين يجوز أن يأخذ بأحدهما ، فإذا أخذ بـ « لا تشرب » كان التبغ محرماً عليه حتى انه لا يجوز شربه ، وإذا أخذ بـ « لا بأس » كان التبغ مباحاً ، حتى انه يجوز شربه وتركه .

ثم هل يجوز له أن يفتي بالتخيير أو ليس له إلا ان يفتي بما أخذه حجة لنفسه ؟ المصنف على انه « لا اشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل مقلديه » فإذا اختار خبر التحريم أفتى بالحرمة وعمل هو في نفسه بمقتضى التحريم « ولا وجه للافتاء بالتخيير » بأن يقول : أيها المقلدون أنتم مخيرون في جعل التبغ لأنفسكم محرماً وفي جعله مباحاً « في المسألة الفرعية لعدم الدليل عليه » أي على التخيير « فيها » أي في المسألة الفرعية ، إذا ما دل على التخيير إنما دل على التخيير في المسألة الاصولية بأخذ أحد الحجتين والعمل على طبقه .

« نعم » إذا صار رأي المجتهد انه مخير بين الحجتين جاز له ان يفتي بذلك بأن يقول : أيها المقلدون هنا خبران يتخير كل واحد منكم أن يأخذ بأحدهما حتى يجوز للمقلدان يأخذ بالخبر الدال على الاباحة وان أخذ مجتهد بالخبر الدال على التحريم ، فـ « له الافتاء به » أي بالتخيير « في المسألة الاصولية فلا بأس حينئذ » أي حين افتاء المجتهد بأنهم مخيرون بين الاخذ بأحد الخبرين « باختيار المقلد غير ما اختاره

المفتى ، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه ، وهل التخيير بدوى أو استمراري ؟ قضية الاستصحاب - لو لم نقل بأنه قضية الاطلاقات أيضاً - كونه استمرارياً ، وتوهم ان المتخير كان محكوماً بالتخيير ولا تحير له بعد الاختيار فلا يكون الاطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما

المفتي ، فيعمل بما يفهم منه) أي من الخبر الذي اختاره هو بنفسه (بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه) ولو قلنا المجتهد في المسألة الفرعية لم يكن له إلا الاخذ بما اختاره المجتهد كما لا يخفى .

«الثاني» - (وهل التخيير) في الاخذ بأحد الخبرين (بدوى) حتى ان المجتهد أو المقلد لو أخذ بما دل على التحريم لم يجز له ان يأخذ في مرتبة أخرى بما يدل على الاباحة (أو استمراري) ففي كل مرة يجوز له ان يأخذ بالتحريم وان يأخذ بالاباحة (قضية الاستصحاب) القائل بأن الشخص استمرار حاله حال الشخص في الابتداء (- لو لم نقل بأنه) أي ماسيحيء من التخيير الاستمراري (قضية الاطلاقات) الدالة على التخيير الحاكمة بأنه مستمر (أيضاً - كونه) أي التخيير (استمرارياً) لا بدوياً فقط .

(وتوهم ان المتخير) هو موضوع الحكم بالتخيير ، فإذا أخذ الشخص بأحد الخبرين ذهب تحيره فلا موضوع للاطلاق ولا بقاء لموضوع الاستصحاب ، وحينئذ يجب أن يكون التخيير بدوياً لا استمرارياً ، إذ المتخير (كان محكوماً بالتخيير ولا تحير له) أي للشخص (بعد الاختيار) لاحد الخبرين (فلا يكون الاطلاق) إذ بذهاب موضوع المطلق يذهب حكمه (ولا الاستصحاب) لما سبق في مبحث الاستصحاب من لزوم بقاء الموضوع ، فلا يكون في المقام دليل (مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فيها) أي في الاطلاقات والاستصحاب

فاسد، فان التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله ، وبمعنى آخر لم يقسح في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً كما لا يخفى .

«فصل»

هل على القول بالترجيح يقتصر فيه على المرجحات المنصوصة المنصوصة أو يتعدى الى غيرها ، قيل بالتعدى لما في الترجيح بمثل الاصدقية والاثنية ونحوهما مما فيه من الدلالة على ان المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للاقربية الى الواقع ،

(فاسد) خبر قوله « وتوم » (فان التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله) فموضوع المطلق باق ، ولو فرض انه لا اطلاق فلا استصحاب حاكم بالبقاء لبقاء موضوعه (وبمعنى آخر) كما لو قلنا بأن المراد من المتحير الذي لم يعمل الى الآن - وهو مرتفع بعد العمل بأحدها - (لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً) حتى نقول بزوال الموضوع بسبب العمل ولو مرة واحدة (كما لا يخفى) والله العالم .

(فصل)

في التعدي عن المرجحات المنصوصة (هل على القول بالترجيح) وانه يلاحظ المرجحات ، فاذا فقدت يخير بين الخبرين (يقتصر فيه) أي في الترجيح (على المرجحات المنصوصة المنصوصة أو يتعدى الى غيرها) من كل ما يوجب اقوائية أحد الخبرين وان لم ينص عليه (قيل) والقائل الشيخ المرتضى «ره» ونسبه الى المجتهدين (بالتعدى -) وجوه :

« الاول » - (ما في الترجيح بمثل الاصدقية والاثنية ونحوها) كالفقهاء (مما فيه من الدلالة على ان المناط في الترجيح بها) أي بهذه الصفات (هو كونها موجبة للاقربية الى الواقع) فكل شيء يوجب الاقربية يكون مرجحاً وان لم

ولما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالاضافة الى الخبر الآخر ولو كان فيه الف ريب ، ولما في التعليل بأن الرشد في خلافهم . ولا يخفى ما في الاستدلال بها : أما الاول فان جعل خصوص شيء فيه جهة الاراءة والطريقة حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتامه جهة ارائية بل لا اشعار فيه كما لا يخفى لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته ، لا سيما قد ذكر فيها ما لا

ينص عليه .

(و) الثاني - (لما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه من استظهار أن العلة) في الترجيح بالشهرة (هو عدم الريب) النسبي (فيه بالاضافة الى الخبر الآخر ولو كان فيه الف ريب) فكل ما هو يوجب أن يكون الخبر أقل ريباً من معارضه يرجح الخبر وان لم يكن منصوصاً .

(و) الثالث - (لما في التعليل بأن الرشد في خلافهم) أي خلاف العامة ، مما يدل على أن ما يحتمل أن يكون الرشد فيه مقدم على ما لا يحتمل ذلك ، وان كان السبب لاحتمال الرشد غير منصوص عليه .

(ولا يخفى ما في الاستدلال بها) أي بهذه الوجوه : (أما الاول فان جعل خصوص شيء فيه جهة الاراءة) للواقع (والطريقة حجة أو مرجحاً) كما جعل الاصدقية في المقام مرجحاً (لا دلالة فيه) أي في هذا الجمل (على أن الملاك فيه بتامه) هو (جهة ارءة بل لا اشعار فيه كما لا يخفى) فلا يتعدى الى كل شيء له جهة الاراءة (لا حتمال دخل خصوصيته) أي خصوصية المجهول (في مرجحيته أو حجيته) نعم يفيد الظن ولكن الظن لا يعني من الحق شيئاً ، فاذا جعل المولى خبر الواحد حجة لا يدل ذلك على أن كل شيء مظنون مطابقته للواقع حجة وان كان أقوى من الخبر في ارءة الواقع ، إذ لم يعلم أن الملاك في الحجية هو ارءة الواقع فقط (لا سيما قد ذكر فيها) أي في المرجحات (ما لا

يحتمل الترجيح به إلا تعبداً - فافهم . وأما الثاني فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها ، مع ان الشهرة في الصدر الاول بين الرواة وأصحاب الائمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها ، بحيث يصح أن يقال - عرفاً - انها مما لا ريب فيها كما لا يخفى ولا بأس بالتعدي منه الى مثله مما يوجب الوثوق والاطمينان بالصدور

يحتمل الترجيح به إلا تعبداً) كالأورعية ، فانها لا تكشف عن الواقع اطلاقاً ، فهي قرينة على عدم كون الملاك الاقربية الى الواقع (فافهم) لعله اشارة الى ان جميع المرجحات المذكورة حتى الاورعية مما توجب الاقربية الى الواقع في الجملة .

(وأما الثاني ف -) نقول : قد تكون الشهرة موجبة للاقربية وقد تكون موجبة للاطمينان ، فإذا كان المراد بالشهرة الاول كان دليلاً للقائل بالتعدي ، لكن الظاهر الثاني إذ الشهرة في زمان الائمة كانت موجبة للاطمينان . وعليه فلا دلالة في الرواية على ان كل ما يوجب الاقربية يكون مرجحاً ، بل تدل على ان كل شيء يوجب الاطمينان يكون مرجحاً ، ولا بأس بمثل هذا التعدي ، لكن مراد القائل بالتعدي غير هذا ، فإنه يتعدي الى كل شيء يوجب الاقربية ، فكون هذا التعليل موجباً للتعدي ليس تاماً مطلقاً (لتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها) بأن يكون « لا ريب » اضافياً حتى يقال « بكل مرجح اضافي » لا ان يكون « لا ريب » حقيقياً (مع) انه حقيقي ، ف - (ان الشهرة في الصدر الاول بين الرواة وأصحاب الائمة عليهم السلام) كانت (موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها ، بحيث يصح ان يقال - عرفاً - انها مما لا ريب فيها) وان كان فيها ريب دقي عقلي (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

(ولا بأس بالتعدي منه) أى من هذا المرجح - الذي هو الشهرة - الموجب لوصف الرواية بأنها « لا ريب فيها » (الى مثله مما يوجب الوثوق والاطمينان بالصدور) فإذا كان خبران متعارضان أحدهما مطمئن بصدوره والآخر غير مطمئن

لا الى كل مزية ولو لم توجب إلا أقرية ذى المزية الى الواقع من المعارض
الفاقد لها . وأما الثالث فلاحتمال ان يكون الرشد في نفس المخالفة لحسنها ،
ولو سلم انه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف فلا شبهة في حصول
الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً أو
جهة ، ولا بأس بالتمعدي منه الى مثله كما مر آنفاً . ومنه انقذح حال ما إذا
كان التعليل لاجل انفتاح باب التقية فيه .

اليه قدم الاول (لا) التمعدي (الى كل مزية ولو لم توجب إلا أقرية ذى المزية
الى الواقع من) الخبر (المعارض) له (الفاقد لها) أى للأقرية .
(وأما الثالث فلاحتمال ان يكون) وجه جعل الرشد في خلافهم ان نفس
المخالفة مرغوبة ولو لم توجب المخالفة الأقرية ، بأن يكون في نفس المخالفة جهة
رجحان ، فان نفس التشبه بقوم منحرف - ولو في الامور المباحة - مرغوب عنه
شرعاً ، فـ (الرشد في نفس المخالفة لحسنها) أي حسن نفس المخالفة .
(ولو) قيل بأنه ليس كذلك و (سلم انه) أي جعل المخالفة مرجحة
(لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف) لهم (فـ) نقول : انه ليس لمجرد الأقرية
بل لكونه موجباً للاطمينان ، ولا بأس بالتمعدي الى كل ما يوجب الاطمينان ، إذ
(لا شبهة في حصول الوثوق بأن الخبر الموافق) للعامة (المعارض بالمخالف) لهم
(لا يخلو من الخلل صدوراً أو جهة) فهو اما غير صادر عن الأئمة «ع» أو صادر
لأجل التقية لا لبيان الحكم الواقعي (ولا بأس بالتمعدي منه الى مثله) من كل
ما يوجب وثوقاً بأن المعارض فيه خلل سنداً أو جهة (كما مر آنفاً) في
الجواب الثاني .

(ومنه) أي من الجواب الذي ذكرناه في قولنا « ولو سلم » (انقذح حال
ما إذا كان التعليل) بقوله عليه السلام « لان الرشد في خلافهم » (لاجل انفتاح
باب التقية فيه) أي في الخبر الموافق للعامة ، والفرق بين هذا وسابقه ان « لو سلم » كان

ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك مع الوثوق بصدورها لولا القطع به في الصدر الأول لقلة الوسائط ومعرفتها . هذا مع ما في عدم بيان الامام عليه السلام للسكينة

يقول المرجح كون الحق في طرف المخالف غالباً ، وهذا يقول ان الموافق يحتمل فيه مالا يحتمل في المخالف ، فتقديم المخالف اما لاجل انه اقرب ، واما لاجل ان معارضه محتمل الخلل .

ثم ان المصنف «ره» علل وجه احتمال الخبر الموافق للتقية بقوله : (ضرورة كمال الوثوق بصدوره) أي الموافق (كذلك) أي تقية (مع الوثوق بصدورها) أي إذا وثقنا بصدور الخبرين نثق بأن الموافق صادر تقية (لولا القطع به) أي بالصدور تقية (في الصدر الاول) في زمان الأئمة «ع» (لقلة الوسائط ومعرفتها) فإذا كان هناك واسطتان للخبرين زرارة عن محمد بن مسلم عن الامام «ع» كان كلاماً موثوق الصدور ، فيوثق بكون الموافق للعامة صادراً عن تقية ، وهذا بخلاف زماننا مما كثرت الوسائط ولا نعرف كثيراً منهم مما يوجب أن لا نثق بصدور كثير من الاخبار . والحاصل ان الخبر الموافق في ذاك الزمان كان موثقاً بأنه صادر عن تقية ، فحيث يحتمل هذا في الموافق كان سبباً للأخذ بالمخالف .

وجه الانقذاح في قوله « انقذح » انه إذا كان وجه الاخذ بالمخالف انفتاح باب التقية في الموافق لم يكن وجه للتعدي منه الى كل مزية . نعم له وجه في التعدي الى كل ما يوجب الوثوق بخلل في الخبر ، وهذا ليس مقصد القائل بالتعدي .

(هذا) تمام الجواب عن الوجوه التي ذكرها للتعدي الى كل مزية ، مضافاً الى انه لو كان المرجح كل مزية لبين الامام «ع» قاعدة كلية لذلك . مثلاً : قال « كلما يوجب القرب الى الواقع » فحيث لم يبين كشف ذلك عن خصوصية هذه المرجحات المنصوصة دون كل مزية .

والى هذا أشار بقوله : (مع ما في عدم بيان الامام عليه السلام للسكينة)

كى لا يحتاج السائل الى اعادة السؤال مراراً ، وما فى أمره عليه السلام بالارجاء بعد فرض التساوى فيما ذكره من المزايا المنصوصة من الظهور فى ان المدار فى الترجيح على المزايا المنصوصة كما لا يخفى . ثم انه بناءً على التعمدى حيث كان فى المزايا المنصوصة مالا يوجب الظن بذى المزية ولا أقربيته كبعض صفات الراوى - مثل الاورعية أو الافقية - إذا كان موجبها مما لا يوجب الظن أو الاقربية كالتورع من الشبهات والجهد فى العبادات وكثرة التبسّع فى المسائل الفقهية ، أو المهارة فى

وان كل مزية توجب الترجيح (كى لا يحتاج السائل الى إعادة السؤال مراراً) كما فى المقبولة والرفوعة (وما فى أمره عليه السلام بالارجاء بعد فرض التساوى فيما ذكره من المزايا المنصوصة) حيث لو كانت مزايا آخر لم تصل النوبة الى الارجاء ، بل صارت النوبة الى تلك المزايا (من الظهور) بيان « ما » (فى ان المدار فى الترجيح على المزايا المنصوصة) فقط (كما لا يخفى) دون غيرها .

(ثم انه بناءً على التعمدى) عن المرجحات المنصوصة فلا وجه للتعمدى الى كل ما يوجب الاقربية فقط ، بل اللازم التعمدى الى كل مزية ولو لم توجب اقربية إذ المرجحات المنصوصة على قسمين : قسم يرجح به بمناط الاقربية كالاصدية ، وقسم يرجح به لا بهذا المناط كالاورعية . فاذا قلنا بالتعمدى لزم القول بالتعمدى عنها معاً لا عن القسم الاول خاصة ، فـ (حيث كان فى المزايا المنصوصة مالا يوجب الظن بذى المزية) أى الخبر العاوى لها (ولا أقربيته) الى الواقع (كبعض صفات الراوى - مثل الاورعية أو الافقية - إذا كان موجبها) أى ما يوجب الاورعية والافقية (مما لا يوجب الظن) بالواقع (أو الاقربية) اليه (كالتورع من الشبهات) فانه غير موجب لان نظن بخبره اكثر من ظننا بخبر غيره ، كما لا يوجب اقربية خبره الى الواقع (والجهد فى العبادات) باتيان النوافل وسائر المستحبات (وكثرة التبسّع فى المسائل الفقهية) مما لا يرتبط بمالم الرواية (أو المهارة فى

القواعد الاصولية، فلا وجه للاقتصار على التعدى الى خصوص ما يوجب الظن أو الاقربية بل الى كل منية ولو لم تكن بموجبة لاحدهما كما لا يخفى وتوهم ان ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ فاسد، فان الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً، وإنما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن

القواعد الاصولية .

وقوله « كالتورع » الخ مرتبط بقوله « مثل الاورعية » ، وقوله « كثرة » الخ مرتبط بقوله « الافقية » ، وقوله « وحيث » مرتبط بقوله : (فلا وجه للاقتصار على التعدى الى خصوص ما يوجب الظن أو الاقربية) الى الواقع (بل) يلزم التعدى (الى كل منية ولو لم تكن موجبة لاحدهما) كالشبهة في الفتوى واعراض بعض الاصحاب القدماء واشباه ذلك .

(و) ان قلت : كيف ذكرتم ان الظن بصدق أحد الخبرين من المرجحات والحال انه من المعينات ، إذ بقيام الظن على صدق خبر يظن بكذب الخبر المعارض له ، فيسقط ذاك عن الحجية رأساً ويكون المظنون حجة فقط ، فليس الباب من الترجيح - كما ذكرتم - بل من تمييز الحجة عن اللاحجة .

قلت : (توهم ان ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح) للخبر المظنون (بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ) أى حين ظن بصدق مخالفه ، فإذا ظن بصدق الدليل القائل بحلية التبغ فقد ظن بكذب الدليل القائل بحرمته (فاسد) إذ الظن المعتبر في الاخبار هو الظن النوعي ، وهو حاصل في الخبر بمجرد كونه خبراً ، سواء ظن - شخصياً - بصدقه أو كذبه ام شك فيه (فان الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً) فكلما الخبرين حجة ويكون الظن مرجحاً لاحدهما لا مسقطاً للآخر عن الحجية (وإنما يضر) الظن بالكذب ويسقط الخبر عن الحجية (فيما أخذ في اعتباره عدم الظن

بخلافه ولم يؤخذ في اعتبار الاخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهة ذلك .
 هذا مضافاً الى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما
 صدوراً، وإلا فلا يوجب الظن بصدور أحدهما لامكان صدورهما مع عدم
 ارادة الظهور في أحدهما أو فيها أو ارادته تقيية كما لا يخفى . نعم لو كان
 وجه التعمدي اندراج ذى المزية في أقوى الدليلين

بخلافه) بأن يكون منوطاً بالظن الشخصي (ولم يؤخذ في اعتبار الاخبار صدوراً)
 أى سنداً (ولا ظهوراً) أى دلالة (ولا جهة) أى كونها صادرة لبيان الحكم
 الواقعي لا للتقيية ونحوها (ذلك) أى اشتراط عدم الظن بالخلاف ، فالسند والدلالة
 والجهة كلها مستندة الى بناء العقلاء وهم لا يشترطون عدم الظن بالخلاف .

(هذا مضافاً الى) ان الظن بأحد الخبرين لا يستلزم الظن بكذب الآخر
 لاحتمال صدورهما معاً ، وكون ظاهر أحدهما غير مراد لا ان يكون الآخر مكذوباً من
 أصله حتى يكون الظن من باب تمييز الحجة عن اللاحجة ، - (اختصاص حصول
 الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً) بأن علم بأن أحدهما لم يصدر اطلاقاً
 (وإلا) فلو لم يكن له هذا العلم (فلا يوجب الظن بصدور أحدهما) الظن بكذب
 الآخر (لامكان صدورهما) معاً (مع عدم ارادة الظهور في أحدهما أو فيها أو ارادته)
 أى الظهور (تقيية) لا لبيان الحكم الواقعي (كما لا يخفى) .

(نعم) لو كانت الدلالة لوجه الصدور في كليهما قطعياً كان اللازم من الظن بصدق
 أحدهما كذب الآخر .

ثم ان ما ذكرنا من انه لا وجه للتمعدي الى خصوص ما اوجب القرب الى
 الواقع ، بل اللازم التعمدي الى كل مزية ، لأن في الاخبار ذكرت بعض المزاي التي
 لا توجب اقربية ذى المزية الى الواقع إنما هو فيما إذا كان مناط التعمدي الاخبار
 أو تنقيح المناط ، وأما (لو كان وجه التعمدي اندراج ذى المزية في أقوى الدليلين)

لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليليته وفي جهة اثباته وطريقته من دون التعدى الى مالا يوجب ذلك ، وان كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتاً كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية ونحوهما ، فان المساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها هو الاقوى دلالة كما لا يخفى - فافهم .

« فصل »

قد عرفت سابقاً انه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي ولا يعمها ما يقتضيه الاصل في المتعارضين

الذي ادعى عليه (لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليليته وفي جهة إثباته وطريقته) بأن تكون دلالة أحدها أقوى من دلالة الآخر فنكل ما أوجب ذلك كان مرجحاً (من دون التعدى الى مالا يوجب ذلك وان كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتاً كالشهرة الفتوائية) التي لا توجب قوة الدلالة وإنما توجب قوة المضمون (أو الأولوية الظنية أو نحوها) مما لا يقوى الدلالة (فان المساق من قاعدة أقوى الدليلين) التي هي مصب الاجماع في باب الترجيح (والمتيقن منها) أي من تلك القاعدة (هو الاقوى دلالة كما لا يخفى - فافهم) لعله اشارة الى ان الظاهر من « أقوى الدليلين » الاعم من المرجحات الدلالية أو غيرها لا خصوص المرجحات الموجبة لقوة الدلالة .

(فصل)

في ان اخبار العلاج هل تتم موارد الجمع العرفي أيضاً أم هي خاصة بما لا يمكن الجمع العرفي فيه ؟ (قد عرفت سابقاً انه لا تعارض) حقيقة وبنظر العرف (في موارد الجمع والتوفيق العرفي) كالنص والظاهر أو الاظهر والظاهر مما يرى العرف جمعاً بينها (ولا يعمها) أي لا يعم تلك الموارد (ما يقتضيه الاصل في المتعارضين)

من سقوط أحدهما رأساً ، وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه كما اذا لم يكونا في البين ، فهل التخيير أو الترجيح يختص أيضاً بغير مواردها أو يعمها ؟ قولان ،

فان الاصل في المتعارضين - كما عرفت - سقوطها عن الحجية بالنسبة الى مفاد كل واحد منها ، فلا يمكن الأخذ بما دل على الوجوب ولا بما دل على التحريم ، وان أمكن الأخذ بما لازم الامرين من نفي الثالث كالاتحباب مثلاً ، لعدم التعارض بينها في نفي الثالث .

وقوله : (من سقوط أحدهما رأساً) بيان قوله « ما يقتضيه » أي ان الاصل يقتضى سقوط أمر المتعارضين اطلاقاً في مفهومه وفي لازمه ، إذ التعارض يدل على عدم ورود أحدهما قطعاً (وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه) المطابق مقابل الالتزام كما عرفت (كما إذا لم يكونا في البين) تشبيهه لقوله « وسقوط » .

والحاصل ان اصالة السقوط لا تشمل الموارد التي بينها جمع عرفي ، فليس الاصل في « اكرم كل عالم » و « لا تكرم زيداً » سقوطها ، وإنما الاصل الجمع بينها بحمل الظاهر - وهو العام - على النص - وهو الخاص - (فهل التخيير) في مورد التساوي (أو الترجيح) في مورد الرجحان (يختص أيضاً) كالاصول (بغير مواردها) أي موارد الجمع العرفي (أو يعمها) أي يعم كل من التخيير والترجيح موارد الجمع العرفي ، فهل ما في الروايات من التخيير والترجيح جار في موارد الجمع العرفي حتى انه لا يصح الجمع العرفي بل اللازم إعمال قواعد المرجحات في العام والخاص والمطلق والمقيد ونحوها ، أم حال الروايات حال الاصل لا تشمل موارد الجمع .

وان شئت قلت : ان العقلاء يرون التساقط في المتعارضين ويرون الجمع في الظاهر والاطهر ، فهل الروايات كذلك أم ان ما دل من إعمال قواعد التعادل والترجيح جار في كل متعارض وان كان من قبيل الظاهر والاطهر ؟ (قولان)

أولها المشهور . وقصارى ما يقال في وجهه : ان الظاهر من الاخبار العلاجية سؤالاً وجواباً هو التخيير أو الترجيح في موارد التحجير مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق ، فانه من انحاء طرق الاستفادة عند ابناء المحاورة ، ويشكل بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في اذهانهم على وجه وثيق

للاصحاب (اولها) أي اختصاص قواعد التعادل والترجيح بغير موارد الجعم العرفي (المشهور) .

(وقصارى ما يقال في وجهه) أي وجه عدم شمول القواعد لموارد الجعم العرفي : (ان الظاهر من الاخبار العلاجية سؤالاً وجواباً) أي سؤال الرواة عما إذا ورد خبران متعارضان ، وجواب الأئمة « ع » عن ذلك بالعلاج ترجيحاً أو تخييراً (هو التخيير أو الترجيح في موارد التحجير) العرفي ، كما لو دل أحدها على الوجوب والآخر على التحريم (مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً لا فيما يستفاد) المراد (ولو بالتوفيق) العرفي كالظاهر والنص والظاهر والظاهر (فانه) أي الجعم (من انحاء طرق الاستفادة عند ابناء المحاورة) فقول الامام والسائل منصرف عن موارد الجعم العرفي ، فإذا سأل السائل عن المتعارضين يريد بذلك ما لا يمكن الجعم بينهما ، وإذا أجاب الامام كان جواباً لمورد السؤال ، فلا يشمل السؤال والجواب لما يمكن الجعم بينهما عرفاً .

(ويشكل) هذا القول المشهور (بأن) الاسئلة وأجوبة الامام مطلقة فتشمل مثل « اكرم العلماء » و « لا تكرم زيداً » أيضاً كما تشمل مثل اكرم زيداً ولا تكرم زيداً ، لانه بالنسبة الى زيد يشمل قوله « هذا يأمرنا وهذا ينهانا » منتهى الامران الامر في « اكرم العلماء » بالعموم وفي « اكرم زيداً » بالخصوص ، فـ (مساعدة العرف على الجعم والتوفيق) في موارد النص والظاهر والظاهر والظاهر (وارتكازه) أي الجعم والتوفيق (في اذهانهم على وجه وثيق) حتى انهم بمجرد

لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال لاجل ما يترأى من المعارضة وان كان يزول عرفاً بحسب المآل ، أو للتحير في الحكم واقعاً وان لم يتحير فيه ظاهراً ، وهو كاف في صحته قطعاً مع امكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة .

ورودها يجمعون بينها بلا توقف أصلاً (لا يوجب اختصاص السؤالات) من السائلين (بغير موارد الجمع) العرفي .

ان قلت : كيف والحال ان ظاهر الاسئلة مورد التحير ولا تحير في موارد الجمع . قلت : ليس كذلك (لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال) يعني ان السائل إذا سأل عن توارد أمر ونهى متحير حين السؤال عما اذا يعمل ، وان كان إذا رأى « اكرم العلماء » و « لا تكرم زيدا » ساقه ذهنه العرفي الى الجمع ولم يتحير ، فان التحير عند السؤال عن الامام موجود (لاجل ما يترأى من المعارضة وان كان يزول عرفاً بحسب المآل) حين يرى الظاهر والظاهر الواردين (أو) ان التحير موجود - لا بدوياً فقط بل استمراراً - (-) أجل (التحير في الحكم) الواقعي ، فانه لا يعلم في باب العام والخاص حكم زيد (واقعاً وان لم يتحير فيه) أي في الحكم (ظاهراً) للجمع العرفي (وهو كاف) أي وجود التحير البدوي أو التحير في الحكم الواقعي (كاف في صحته) أي صحة السؤال عن موارد الجمع العرفي (قطعاً) فتكون الأدلة شاملة لما لا يمكن الجمع بينها ولما يمكن الجمع بينها ، ويجب إعمال قواعد الترجيح والتخيير في « اكرم العلماء » و « لا تكرم زيدا » كما يجب اعمالها في « اكرم زيدا » و « لا تكرم زيدا » (مع امكان ان يكون) السؤال والجواب (لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة) فالسائلون كانوا يحتملون ان الشريعة لا ترضى بالجمع العرفي ، ولذا كانوا يسألون سؤالاً مطلقاً ، والامام كان يجيب جواباً مطلقاً دلالة على ان الشارع لا يرضى

وجل العناوين المأخوذة في الاسئلة لولا كلها يعمها كما يخفى . ودعوى ان المتيقن منها غيرها مجازفة ، غاية انه كان كذلك خارجا لا بحسب مقام التخاطب وبذلك ينقدح وجه القول الثاني . اللهم إلا ان يقال : ان التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الائمة عليهم السلام ،

بالجمع العرفي .

(و) ان قلت : هذا تابع لكون الاسئلة والاجوبة مطلقة . قلت : هي كذلك لأن (جل العناوين المأخوذة في الاسئلة لولا كلها يعمها) أي يعم موارد الجمع العرفي (كما لا يخفى) لمن نظر اليها كقوله « بمحدثين مختلفين » وقوله « إذا سمعت من أصحابك الحديث » وقوله « في ذلك حديثان » الى غير ذلك مما تقدم .

(و) ان قلت : سلمنا ان الروايات مطلقة سؤالا وجوابا إلا ان المتيقن منها مالا يمكن الجمع العرفي فيها . قلت : (دعوى ان المتيقن منها) أي من الاسئلة والاجوبة في الروايات (غيرها) أي غير موارد الجمع العرفي (مجازفة) إذ لا متيقن في المقام (غايته) أي غاية الامر (انه كان كذلك خارجا) أي ان المتيقن في الخارج كذلك (لا بحسب مقام التخاطب) والقدر المتيقن المضرب بالاطلاق والعموم هو القدر المتيقن في مقام التخاطب ، حيث يوجب تضييقاً في الكلام ، أما المتيقن الخارجى فلا يخلو منه عموم أو اطلاق وذلك لا يضر بها .

(وبذلك) الذي ذكرنا من وجه عموم الادلة سؤالا وجوابا لمورد الجمع العرفي (ينقدح وجه القول الثاني) الذي هو خلاف قول المشهور من لزوم إعمال قواعد الترجيح حتى في موارد الجمع العرفي .

(اللهم إلا أن يقال) في تقوية قول المشهور : (ان التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الائمة عليهم السلام) كما يظهر ذلك لمن راجع كلام الامام أمير المؤمنين « ع » حيث يقول : « ان

وهي كاشفة اجمالاً عما يوجب تخصيص اخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي لولا دعوى اختصاصها به ، وانها سؤالاً وجواباً بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والاحتياج ، أو دعوى الاجمال وتساوى احتمال العموم مع احتمال الاختصاص . ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور انه لذلك ، فلم يثبت بأخبار العلاج

في القرآن مطلقاً ومقيداً وعماماً وخاصاً « وما يفهم منه ومن غيره «ع» من كون العام يحمل على الخاص والمطلق يحمل على المقيد (وهي) أي السيرة (كاشفة اجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي) فهي كالقرينة العقلية القطعية الموجبة لكون مصب اخبار العلاج مالا يمكن الجمع العرفي فيه (لولا دعوى اختصاصها) أي اختصاص اخبار العلاج (به) أي بغير موارد الجمع العرفي (وانها) أي اخبار العلاج (سؤالاً وجواباً بصدد الاستعلاج) أي طلب العلاج في الاسئلة (والعلاج) في الاجوبة (في موارد التحير والاحتياج ، أو دعوى الاجمال) في الاخبار العلاجية وانها هل تشمل موارد الجمع العرفي أم لا (وتساوي احتمال العموم) في أخبار العلاج (مع احتمال الاختصاص) بمورد لا يمكن الجمع العرفي ، وإذا كانت أخبار العلاج محتملة للامرين كان القدر المتيقن منها مورد عدم امكان الجمع العرفي ، فلا تشمل مورد امكان الجمع ، ويكون المرجع في مورد الظاهر والظاهر العرف الذي يرى الجمع بينهما ، فلا يعمل قواعد التعادل والتراجع هناك .

(ولا ينافيها) أي لا ينافي دعوى الاجمال (مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم) فلا يمكن أن يقال : ان الاخبار محتملة للعموم فيؤخذ بالعموم ، إذ (ما لم يكن هناك ظهور) في السؤال والجواب (انه) أي السؤال (لذلك) العموم لم يمكن التمسك بالعموم بعد ما عرفت من الاجمال (فلم يثبت بأخبار العلاج

ردع لما عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر والتصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه - فتأمل .

« فصل »

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر وحمل الأول على الآخر فلا إشكال فيما إذا ظهر ان ايها ظاهر وأيها أظهر ، وقد ذكر فيما استتبه الحال لتمييز ذلك مالا عبرة به أصلا ، فلا بأس بالإشارة الى جملة منها وبيان ضعفها : (منها) ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الاطلاق

وردع (من الشرع) لما عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر (والظاهر على النص) والتصرف فيما (أي في الظاهر الذي) يكون صدورهما (أي المتنافيين) قرينة عليه (أي على التصرف فيه) فتأمل (لعله إشارة الى ان الاخبار شاملة لمورد الجمع ، إلا ان الاجماع أو السيرة مخصصة ، لان الاخبار لا تشمل ، وفرق بين التخصيص والتخصص كما لا يخفى .

(فصل)

في بيان المرجحات التي ذكروها لتقديم بعض الظواهر على بعض :
 (قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر وحمل الأول على الآخر) نحو
 اكرم العلماء الذي هو ظاهر في اكرام زيد العالم ، ولا تكرم زيدا الذي هو أظهر في عدم اكرامه (فلا اشكال فيما إذا ظهر ان ايها ظاهر وأيها أظهر) بأن فهم العرف ذلك (وقد ذكر فيما استتبه الحال لتمييز ذلك مالا عبرة به أصلا ، فلا بأس بالإشارة الى جملة منها وبيان ضعفها) وانها لا تصلح لترجيح أحد الظاهرين على الآخر .
 (منها - ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الاطلاق) كما لو قال اكرم العالم ولا تكرم الفاسق ، بأن دار أمر زيد العالم الفاسق بين وجوب الاكرام لادراجه في

وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما ، من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً ، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق فانه معلق على عدم البيان والعام يصلح بياناً ، فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الاطلاق معه بخلاف العكس ، فانه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر . ومن ان التقييد أغلب من التخصيص . وفيه

المطلق الذي هو « العالم » وبين حرمة لادراجه في العام الذي هو « الفساق » ، فانه قيل بتقديم العموم وانه يحرم اكرامه (وتقديم التقييد) للمطلق الذي هو العالم مثلاً (على التخصيص) للعام الذي هو الفساق (فيما دار الامر بينهما ، من كون) بيان « ما قيل » (ظهور العام في العموم تنجيزياً) لانه موضوع له فليس معلقاً على شيء . (بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق فانه) تعليق ، اذ هو (معلق على عدم البيان) الذي هو من مقدمات الحكمة (والعام يصلح بياناً) فان ظهور العالم في كل عالم مقيد بعد بيان على خلافه ، ، والفساق ما كان شاملاً لزيد بالوضع يصلح أن يكون بياناً لاخراج بعض أفراد العالم من تحته .

(فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الاطلاق) الذي هو مقدمات الحكمة (معه) أي مع وجود العام (بخلاف العكس) فيما لو قيل بتقديم المطلق على العام وادراج زيد الجامع للوصفين في اكرم العالم بأن يجب اكرامه (فانه موجب لتخصيصه) أي العام (بلا وجه إلا على نحو دائر) فان تقييد المطلق للعام متوقف على تمامية الاطلاق ، وتمامية الاطلاق متوقف على تقييده للعام - اذ لو لم يقيد العام كان العام مقدماً عليه - .

(ومن ان التقييد اغلب من التخصيص) وهذا وجه ثان لتقديم التقييد على التخصيص ، عطف على قوله « من كون » . ومن المعلوم ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ، فاذا دار الامر بينهما قدم ما هو الاغلب في الكلام . (وفيه) ان عدم البيان وان كان من مقدمات الحكمة لكن العام لا يصلح

ان عدم البيان الذي هو جزء المقتضى في مقدمات الحكمة إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا الى الابد ، وأغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل « ما من عام إلا وقد خص ، غير مفيد ، ولا بد في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لظاهرة أحدهما من الآخر - فتدبر . (ومنها) ما قيل

أن يكون للمطلق - إذا كان منفصلاً عنه - وحينئذ فالاطلاق منعقد بسبب تامة مقدماته والعموم تام فيقع التعارض بينهما ، فـ (ان عدم البيان الذي هو جزء المقتضى) للاطلاق (في) باب (مقدمات الحكمة إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب) بأن يكون المطلق عارياً عن قرينة على خلافه (لا الى الابد) وإلا انعقد الانطلاق واحتاج في التقديم عليه الى الاظرية .

(و) أما الاستدلال الثاني وهو (اغلبية التقييد) ففيه انه (مع كثرة التخصيص ، بمثابة قد قيل « ما من عام إلا وقد خص ») مما يظهر منه كثرة هائلة في باب التخصيص (غير مفيد) لتقديم التقييد للمطلق على تخصيص العام .

(و) على هذا فـ (لا بد في كل قضية) تمارض فيها الاطلاق والعموم (من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لظاهرة أحدهما من الآخر) كما لو كان أحدهما معللاً ، بأن قال اكرم العالم لانه يحمل ما هو نور ثم قال لا تكرم الفساق ، أو انعكس بأن قال اكرم العالم ولا تكرم الفساق فانهم بعيدون عن رحمة الله ورضوانه وهكذا (فتدبر) لعلة اشارة الى ان الاظهر عند العرف هو العام لا المطلق وان لم نقل بذنيك الدليلين .

ثم انه ان بقى التعارض ولم يكن أظهر في البين فهل يجري التعارض هنا فيؤخذ بالمرجح أو يتساقتان ويرجع الى الاصل ؟ فيه تفصيل .

(ومنها) أي من الموارد التي اشتبه في كون أي الدليلين أظهر (ما قيل

فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ ، كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً أو يكون العام ناسخاً ، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام أو ناسخاً له ورافعاً لاستمراره ودوامه في وجه تقديم التخصيص على النسخ من غلبة التخصيص وندرة النسخ . ولا يخفى ان دلالة الخاص أو العام على الدوام

فيما إذا دار (الامر) بين التخصيص والنسخ ، كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص (كما لو أمر باكرام زيد ثم بعد شهر قال لا تكرم الفساق) حيث يدور بين أن يكون الخاص (المقدم) للعام المؤخر فيجب اكرام زيد مستمراً (أو يكون العام ناسخاً) للخاص المقدم فيحرم اكرام زيد . وانما قيد ورود العام بكونه بعد حضور وقت العمل لانه لو ورد قبل وقت العمل كان العام مخصصاً بالخاص قطعاً ، لانه لا يمكن النسخ إلا بعد حضور وقت العمل (أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام) كما لو قال اكرم العلماء وبعد شهر قال لا تكرم زيدا (حيث يدور) الامر (بين ان يكون الخاص مخصصاً للعام) فيحرم اكرام زيد من أول الامر (أو ناسخاً له) أي للعام (ورافعاً لاستمراره ودوامه) حتى يحرم الاكرام من الآن .

والنتيجة تظهر في الآثار ، فلو كان للاكرام قضاء إذا لم يؤده أو كفارة لتركه لم يجبان على الاول لانه كشف عن عدم الوجوب من أول الامر ، ويجبان على الثاني لانه كان واجبا سابقا وانما نسخ من الآن ، فـ (في) مثل هذا الدوران وجهان (وجه) التعارض والتساقط والرجوع الى الاصل ، ووجه (تقديم التخصيص على النسخ) وذلك (من) جهة (غلبة التخصيص وندرة النسخ) والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب

(و) لكن (لا يخفى) ما فيه ، فـ (ان دلالة الخاص أو العام على الدوام

والاستمرار إنما هو بالاطلاق لا بالوضع ، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً ، وان غلبة التخصيص إنما توجب اقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمشابة تعد من القرائن المكتنفة بالكلام ، وإلا فهي وان كانت مفيدة للظن بالتخصيص إلا انها غير موجبة لها كما لا يخفى . ثم

والاستمرار إنما هو بالاطلاق) ومقدمات الحكمة (لا بالوضع) إذا استمرار الحكم ليس شيئاً مستفاداً من اللفظ ، وإنما تمامية مقدمات الحكمة تقيده (فعلى الوجه العقلي) المذكور سابقاً (في تقديم) العام على المطلق و (التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً) إذ الاطلاق أفاد دوام الاوقات ، والعام أفاد عموم الاطلاق ، فاذا دار الامر بين أن يفسخ اكرام زيد - أي يقيده اطلاقه الزماني - باكرم العلماء ، وبين أن يخص العلماء باطلاق اكرم زيداً كان التقييد مقدماً .

(و) أما ما ذكر من غلبة التخصيص على النسخ وانها توجب تقديم ذلك ففيه (ان غلبة التخصيص) لا تولب تقوية الظهور مطلقاً ، والظهور معيار التقام لا الوجوه العقلية ، فان الغلبة (انها توجب اقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام) حتى يخص العام (من ظهور العام في العموم) حتى يفسخ الخاص (إذا كانت) الغلبة (مرتكزة في اذهان أهل المحاورة بمشابة تعد من القرائن المكتنفة بالكلام) حتى إذا اقي خاص وعام بمد حضور وقت العمل بلخاص على العرف لم يشك في أظهرية الثاني على الاول - فان الاظهرية معيار التقديم - (وإلا) تكن الغلبة من القرائن (فهي وان كانت مفيدة للظن بالتخصيص للعام) إلا انها أي الغلبة (غير موجبة لها) أي للافادة (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

(ثم) انه اشتهر بلزوم صدور التخصيص قبل حضور وقت العمل بالعام ،

انه بناءً على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص - لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة - يشكل الامر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام ، فانها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها والتزام نسخها بها - ولو قيل بجواز نسخها بالرواية عنهم - كما ترى ،

وانه اذا صدر بعد حضور وقت العمل كان ناسخاً ، واشتهر أيضاً ان الخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام بعد حضور وقت العمل بعمومات الكتاب والسنة لا تكون ناسخة بل هي مخصصة ، فكيف يمكن الجمع بين هذين الامرين ؟
والجواب : الاشكال في القاعدة الاولى ، فانا لا نسلم ان الخاص إذا صدر بعد وقت العمل بالعام يكون ناسخاً لا محالة ، بل نقول : ان الخاص على قسمين : الاول أن يكون ناسخاً ، والثاني أن يكون مخصصاً . ويكون صدوره بعد حضور وقت العمل لمصلحة ، كما لو أراد المولى من أول الامر اكرام العلماء غير زيد وقال اكرم العلماء واخفى استثناء زيد لمصلحة ، فانه إذا أظهره لا يكون ناسخاً وإنما يكون مخصصاً اخفى الى الحال لمصلحة .

وقد أشار المصنف «ره» الى الاشكال بقوله : (انه بناءً على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص) أي في كون الخاص مخصصاً - لا ناسخاً - (لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة) إذ وقت العمل هو وقت الحاجة (يشكل الامر في تخصيص الكتاب أو السنة) العامة الواردة في زمان الرسول «ص» مثلاً (بالخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام ، فانها) أي الخصوصات (صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها) أي عمومات تلك الخصوصات (والتزام نسخها) أي العمومات (بها) أي بالخصوصات (- ولو قيل بجواز نسخها) أي عمومات الكتاب والسنة (بالرواية عنهم - كما ترى) فان الجواز المستفاد من قوله «ع» «الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» غير الفعلية والخارجية،

فلا يحيص في حله من أن يقال : ان اعتبار ذلك حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وكان من الواضح ان ذلك فيما اذا لم يكن هناك مصلحة في اخفاء الخصوصات أو مفسدة في ابدائها كاخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاول لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بها ، واستكشاف ان موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وان كان داخلاً فيه ظاهراً .

وقد اشتهر عند الفقهاء انقطاع الذسخ بانقطاع الوحي ، فالقول بهذا القدر الهائل من الذسخ من أبعد الاشياء .

(فلا يحيص في حله) أي حل هذا الاشكال (من أن يقال : ان اعتبار ذلك) أي اعتبار اشتراط عدم حضور وقت العمل في التخصيص (حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة) إذ وقت الحاجة وقت تعلق غرض الحكيم بمراة فتأخير بيان مراده عن ذلك الوقت نقض للغرض وهو قبيح (وكان من الواضح ان ذلك) القبيح (فيما إذا لم يكن هناك مصلحة) للمولى (في اخفاء الخصوصات أو) لم يكن (مفسدة في ابدائها) أي الخصوصات ، كما لو قال اكرم العلماء وكانت مصلحة اخفاء لا تكرم زيداً أنه يحضر لمحاربة الاعداء إذا لم يعلم باستثنائه ، أو كانت مفسدة اظهار الاستثناء انه يوقع فتنة بين المسلمين وهم الآن ضعاف لا يتمكنون من صده وان قووا بعد ذلك حين الاظهار فلا يحتاجون الى معاونته ولا يضرهم كيدته (كاخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاول) حيث كان الرسول «ص» يكتفي منهم باظهار الشهادتين فقط مع معلومية ان جميع التكاليف كانت مرادة لله تعالى (لم يكن بأس) خبر قوله « ان اعتبار ذلك حيث كان » (بتخصيص عموماتها) أي عمومات الشريعة المستفادة من الكتاب والسنة (بها) أي بالخصوصات الواردة بعد حضور وقت العمل (واستكشاف ان موردها) أي مورد الخصوصات (كان خارجاً عن حكم العام واقعاً) وفي نفس الامر ، فزيد كان مستثنى عن اكرم العلماء من أول الامر (وان كان داخلاً فيه) أي في العام (ظاهراً) .

ولأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ ، بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات باطلاقها في الاستمرار والدوام أيضاً فتفظن .

« فصل »

(ولأجله) أي لأجل كون المصلحة في تأخير البيان (لا بأس بالالتزام بالنسخ) في هذه الخصوصيات ، لكن لا بمعنى ان اكرام زيد - مثلاً - كان مراداً واقعياً لله تعالى ثم نسخ ، بل (بمعنى رفع اليد بها) أي بسبب هذه الخصوصيات (عن ظهور تلك العمومات -) سبب (اطلاقها في الاستمرار والدوام ايضاً) كما أجزنا التخصيص بعد حضور وقت العمل .

والحاصل أقول : ان هذه الخصوصيات إما تخصيصات اخفيت لمصلحة وإما نواسخ ، بمعنى اقتضاء المصلحة الثانوية كونها داخلة في حكم العام ظاهراً الى ان يأتي دور ابدائها . والفرق بين هذا النسخ والنسخ المصطلح ان هذا كان محكوماً بالحكم السابق لمصلحة ثانوية ، وذاك كان محكوماً بالحكم السابق لمصلحة ذاتية (فتفظن) والله العالم .

ثم لا يخفى ان بناء الفقهاء على كون الخصوصيات مخصصات مطلقاً علم تاريخها أم جهل أم اختلف كان العام مقدماً أم مقارناً أم مؤخراً ، كما لا يخفى على من له إلمام بالفقه .

« فصل »

قد يكون في المقام عام وخاص فلا اشكال في تقديم الخاص على العام - وهكذا المطلق والمقيد - ، وقد يكون عامان من وجه فلا اشكال في تنازعها في مورد الاجتماع ، وقد يكون في المقام ثلاثة أدلة كما لو ورد « اكرم العلماء » وورد « لا تكرم فساق العلماء » وورد « لا تكرم النهويين » ، وهنا يكون دليل أعم مطلقاً وهو

لا اشكال في تعيين الاظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الاثنين ، وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه ربما لا يخلو عن خفاء ، ولذا وقع بعض الاعلام في اشتباه وخطأ حيث توهم انه إذا كان هناك عام وخصوصات وقد خصص ببعضها كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به ، وربما تنقلب النسبة

« اكرم » ودليلان أخص مطلقاً وهما « لا تكرم » و « لا تكرم » ، واللازم ان يقدمان على العام ، فيحرم اكرام الفساق ويحرم اكرام النحويين ، وقد وقع اشتباه لبعض الاعلام حيث توهم « انقلاب النسبة » بأن يخصص « اكرم العلماء » أولاً بـ « لا تكرم الفساق » مثلاً ، وحيثئذ تكون النسبة بين اكرم العلماء غير الفساق وبين لا تكرم النحاة عموماً من وجه ، لأنها يجتمعان في النحوي العادل ويختص الاول بالفقيه العادل والثاني بالنحوي الفاسق . وهذا الاشتباه مما لا وجه له ، إذ لماذا لا يقدم أحد التخصيصين على التخصيص الآخر حتى يوجب هذا الانقلاب ويقع التعارض في مادة الاجتماع .

وقد انعقد هذا الفصل لدفع هذا التوهم فنقول : (لا اشكال في تعيين الاظهر لو كان) الاظهر (في البين) فيما (إذا كان التعارض بين الاثنين) أي دليلين فقط (وأما إذا كان) التعارض (بين الزائد عليهما) أي على الدليلين (فتعيينه) أي الاظهر (ربما لا يخلو عن خفاء ، ولذا وقع بعض الاعلام) وهو الزاقي قدس سره (في اشتباه وخطأ) وفرع على ذلك فروعاً (حيث توهم انه إذا كان هناك عام) كأكرم العلماء (وخصوصات) نحو لا تكرم فساقهم ولا تكرم النحويين (وقد خصص) العام (ببعضها) نحو لا تكرم الفساق (كان اللازم ملاحظة النسبة بينه) أي العام (وبين سائر الخصوصات) نحو لا تكرم النحاة (بعد تخصيصه) أي العام (به) أي ببعضها ، وهو الخاص الاول (وربما تنقلب النسبة)

الى عموم وخصوص من وجه ، فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها ، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح لا تقديمها عليه إلا اذا كانت النسبة بعده على حالها . وفيه أن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات وتخصيص العام بمخصص منفصل - ولو كان قطعياً - لا ينتم به ظهوره وان انتم به حجيته ، ولذلك يكون بعد التخصيص

التي كانت بين العام والخاص الثاني (الى عموم وخصوص من وجه) بعدما كانت عموماً وخصوصاً مطلقاً (فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه) أي من العام (ومنها) أي الخصوصيات الباقية في مثل النحوي العادل، الذي هو مورد الاجتماع بعد الانقلاب وهل انه يجب اكرامه أم يحرم (أو التخيير بينه وبينه ولو لم يكن هناك راجح) خارجي يوجب إلحاق المجمع بأحد الطرفين (لا تقديمها) أي الخصوصات الباقية (عليه) أي على العام (إلا إذا كانت النسبة بعده) أي بعد التخصيص الاول (على حالها) السابق من كونها عموماً وخصوصاً مطلقاً ، كما لو لم يكن في النحاة عدول أصلاً حتى لا يبقى مورداً للاجتماع ، بل كان النحاة أخص مطلقاً عن العلماء حتى بعد اخراج الفساق منه .

(وفيه) ان ظهور العام في العموم باق وان خرج عنه بعض الافراد بمخصص فقوله اكرم فيه ظهور بالنسبة الى كل عام وان علمنا بخروج الفساق ، وهذا الظهور أعم من ظهور النحويين فهو أخص مطلقاً - (أن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات) لا بملاحظة المرادات حتى يقال : بأن المراد من العلماء العلماء المدول ونسبته الى النحويين عموم من وجه (وتخصيص العام بمخصص منفصل - ولو كان قطعياً -) أي ذلك المخصص (لا ينتم به) أي بهذا المخصص (ظهوره) أي ظهور العام في العموم (وان انتم به) أي بالمخصص (حجيته) أي حجية العام فهو ظاهر في العموم غير حجة فيه .

(ولذلك) الظهور الموجود له - وان خصص - (يكون بعد التخصيص

حجة في الباقي لأصالة عمومته بالنسبة اليه . لا يقال : ان العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه . فانه يقال : ان المعلوم عدم ارادة العموم لا عدم استعماله فيه لافادة القاعدة الكلية ، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها ، والالم يكن وجه في حجيتها في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ

حجة في الباقي) من الافراد المشكوكه وغيرها ، ولو انتم ظهور العام بسبب التخصيص لم يبق له حجة أصلاً ، إذ مالا ظاهر له لا حجية له ، فهو حجة في الباقي (لأصالة عمومته) أي عموم العام (بالنسبة اليه) أي الى الباقي .

(لا يقال :) المراد من العلماء في اكرم العلماء هو المدول فقط - بعد تخصيصه بقوله لا تكرم الفساق - والنسبة بين العلماء المدول وبين النحويين عموم من وجه فـ (ان العام بعد تخصيصه بـ) المخصص (القطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً) إذ المراد منه ليس عاماً (فكيف يكون) العام (ظاهراً فيه) أي في العموم الذي غير مستعمل فيه .

(فانه يقال : ان المعلوم عدم ارادة العموم لا عدم استعماله فيه) أي في العموم ، وفرق بين الارادة والاستعمال ، فالعام مستعمل في العموم ولذا يصح تخصيصه ولو كان غير مستعمل في العموم لم يصح تخصيصه ، فاذا قال المولى اكرم العلماء فقد أراد بالارادة الاستعمالية كل عالم ، وهذه الارادة الاستعمالية باقية حتى بعد التخصيص ، وإنما يستعمل اللفظ في العموم وان لم يرد جميع الافراد (لافادة القاعدة الكلية) وان الحكم عام إلا ما اخرج (فيعمل بعمومها) أي بعموم هذه القاعدة (ما لم يعلم بتخصيصها) فاذا علم بالتخصيص خرج عن المراد لا عن ظاهر اللفظ حتى ينتم الظهور (وإلا) فلو انتم الظهور بسبب التخصيص (لم يكن وجه في حجيته) أي العام (في تمام الباقي) إذا كان لفظ ظهور واحد وقد انتم فأبي ظهور له فيما بقي من الافراد (لجواز استعماله) أي العام (حينئذ) أي

فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي اليها التخصيص، وأصالة عدم مخصص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له لا فيه ولا في غيره من المراتب لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها كما لا يخفى، لجواز ارادتها وعدم نصب قرينة عليها. نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان وقرينة على ارادة التمام وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام.

حين انشلام الظهور بسبب التخصيص (فيه) أى في تمام الباقي (وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي) العام (اليها) لدى (التخصيص) فمثلا يجوز أن يخصص العام الذي له ألف فرد الى ان يبقى ربهه اما ان يخصص الى ان يبقى ثلاثة أفراد فهو مستهجن ، فاذا انشلم الظهور كان من المحتمل بقاء الربع والنصف وثلاثة أرباع وهكذا ، فيسقط عن الحجية في تمام الباقي .

(و) ان قلت : إنا نقول بعدم الظهور في تمام الباقي لكن انا نعينه بأصالة عدم التخصيص ، إذ كل اخراج يحتاج الى تخصيص جديد ، فأصل عدمه . قلت : (إصالة عدم مخصص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له) أى للعام (لا فيه) أى في تمام الباقي (ولا في غيره من المراتب) فبأى ملاك يقال : ان اللازم اكرام عالم ولو عالم واحد ، إذ لا ظهور يتمسك به (لعدم الوضع) للعام المخصص لمرتبة من المراتب (ولا القرينة المعينة لمرتبة منها) أى من المراتب (كما لا يخفى) فيبقى اللفظ مجملا لا يستدل به على شيء (لجواز ارادتها) أى مرتبة من المراتب (وعدم نصب قرينة عليها) أى على تلك المرتبة المرادة .

(نعم) ان تمت مقدمات الحكمة انعقد للعام ظهور اطلاقى ، فـ (ربما يكون عدم نصب قرينة) على المراد (مع كون العام في مقام البيان) وعدم قدر متيقن في البين (قرينة على ارادة التمام) أى تمام الباقي .

(وهو) أى هذا الذى ذكر من انعقاد الاطلاق في بعض المواضع (غير ظهور العام فيه) أى في تمام الباقي (في كل مقام) سواء انعقد الاطلاق بتامة

فانقح بذلك انه لا يبد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً ولو كان بعضها مقدماً أو قطعياً ما لم يلزم منه محذور انتهائه الى مالا يجوز الانتهاء اليه عرفاً، ولو لم تكن مستوعبة لافراده فضلاً عما إذا كانت مستوعبة لها، فلا يبد حينئذ من مسالمة التباين بينه وبين مجموعها،

مقدمات الحكمة أم لم ينعقد .

(فانقح بذلك) الذي ذكرنا من عدم انقلاب النسبة، وإنما النسبة « بعد التخصيص » بين العام وبين مخصص ثان كالنسبة « قبل التخصيص ») انه لا يبد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً (واراد بالاطلاق ما بينه بقوله : (ولو كان بعضها) أى الخصوصات (مقدماً) على بعضها الآخر من جهة الدلالة أو من جهة الزمان ، بأن قال : يوم الحجّة اكرم العلماء ، وقال يوم السبت لا تكرم الفساق ويوم الاحد لا تكرم النحاة ، لما عرفت من ان ظهور العام لا يفتل مطلقاً (أو قطعياً) سنداً أو دلالة .

ثم ان ما ذكرنا من تقدم الخصوصات مطلقاً إنما هو (ما لم يلزم منه) أى من تقدم الخصوصات (محذور) بأن كانت الخصوصات مستوعبة للعام ، كما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم فساقهم وقال لا تكرم عدوهم ، أو لا يبقى بعد الخصوصات إلا أفراد قليلة يستهجن استعمال العام وارادة هذه الافراد القليلة ، كما لو كان هناك الف عالم تسمة منهم نحاة وخمسون منهم صرفيين فقال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم النحاة وقال لا تكرم الصرفيين حتى انه لم يبق الا كرم إلا خمسون ، فانه مستهجن استعمال العلماء فى خمسين فقط ، فلو استلزم من اعمال جميع الخصوصات محذور (انتهائه الى مالا يجوز الانتهاء اليه عرفاً) كما عرفت فى المثال الثانى (ولو لم تكن) الخصوصات (مستوعبة لافراده) أى العام (فضلاً عما إذا كانت مستوعبة لها) أى لافراد العام (فلا يبد حينئذ من مسالمة التباين بينه) أى بين العام (وبين مجموعها) أى مجموع الخصوصات ، فهى كلها فى طرف والعام

ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه ، فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً ، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييراً فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره ، فان التباين إنما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها ،
وحيثئذ

في طرف آخر (و) لا بد (من ملاحظة الترجيح بينهما) بين العام وبين الخصوصات (وعدمه) أي عدم الترجيح (فلورجح جانبها) أي الخصوصات (أو اختير) جانب الخصوصات إذا وصلت النوبة الى قوله عليه السلام « إذاً فتخير » (فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به) أي بالعام (أصلاً) حتى بالنسبة الى تلك الافراد القلائل فيما لم تكن الخصوصات مستوعبة . وذلك لان العام سقط عن الحجية اطلاقاً فلا يعمل به أصلاً (بخلاف ما لو رجح طرفه) أي العام (أو قدم) العام (تخييراً) إذا وصلت النوبة الى التخيير (فلا يطرح منها) أي من الخصوصات (إلا) بعضها ، ففي المثال الثاني يطرح فقط « لا تكرم النحاة » ، إذ باعماله يستلزم التخصيص المستهجن ، أما « لا تكرم الصرفيين » فلا يطرح بل يعمل في العام ويخصه إذ لا يلزم من تخصيص العام به استهجان أبداً .

نعم لو كانت الخصوصات على حد سواء - كما لو خصص بعشرة تخصيصات كل تخصيص حاو على مائة أو على تسعين - لم يبق بعض التخصيصات أولى بالطرح من بعضها الآخر ، فيطرح (خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره) أي يطرح مثلاً « النحاة » الذي لا يلزم من طرحه وتخصيص العام بغيره الذي هو « الصرفيون » المحذور المتقدم من الاستهجان أو الاستغراق .

وإنما نقول بطرح بعض الخصوصات دون جميعها (فان التباين إنما كان بينه) أي بين العام (وبين مجموعها) أي مجموع الخصوصات (لا جميعها) أي كل واحد واحد منها ، فمجموعها لا يمكن أما بعضها فيمكن (وحيثئذ) أي حين كون التباين

فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً فلا تغفل . هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة ، وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة ، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مـ مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما ، وانه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح أو التخيير بينهما ،

بين العام وبين المجموع (فربما يقع التعارض بين الخصوصات) وان ايها تخصص العام فيما كانت متساويات لا كمثل النحاة والصرفيين في المثال (فيخصص) العام (ببعضها ترجيحاً) على بعضها الآخر لكونه قطعياً أو مشهوراً (أو تخييراً) بينها لتساويها (فلا تغفل) .

لكن لا يخفى ان هذا الكلام بطوله متوقف على فهم العرف ، وإلا فالوجه العقلية لا تصلح مرجحات للادلة اللفظية .

(هذا) تمام الكلام (فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة) كما لو كان أدلة ثلاثة بين الجميع عموم مطلق ، كما عرفت في المثال السابق الذي كان عام واحد وخصوصان .

(وقد ظهر منه) أي من الكلام في النسبة المتحدة وانه لا تنقلب النسبة (حالها) أي حال النسبة (فيما كانت النسبة بينها) أي بين المتعارضات (متعددة) كما لو كانت النسبة بين بعضها مع بعض العموم المطلق وبين بعضها مع بعض العموم من وجه (كما إذا ورد هناك عامان من وجه) نحو اكرم العلماء ولا تكرم الفساق (مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما) نحو لا تكرم النحاة من العلماء الذي هو أخص مطلقاً من اكرم العلماء (وانه لا بد من تقديم الخاص على العام) فيخصص اكرم العلماء بلا تكرم النحاة (ومعاملة العموم من وجه بين العامين) أي اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ، ففي مورد الاجتماع وهو الصرفي الفاسق - مثلاً - يعامل مقتضى القاعدة (من الترجيح أو التخيير بينهما) إذا لم يكن مرجح لاحدهما على

وان انقلبت النسبة بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، لما عرفت من انه لا وجه إلا للملاحظة النسبة قبل العلاج . نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيداً جداً لقدم على العام الآخر، لا لانقلاب النسبة بينهما بل لكونه كالنص فيه فيقتضى عدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه كما لا يخفى .

الآخر (وان انقلبت النسبة بينها) أي بين العامين من وجه (الى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما) كما لو كان الباقي تحت اكرم العلماء - بعد اخراج النحاة - أخص مطلقاً من « لا تكرم الفساق » لان الباقي كانوا فسقة (لما عرفت من انه لا وجه إلا للملاحظة النسبة قبل العلاج) إذ المعيار الظهور وهو باق ، فلا تنقلب نسبة العامين من وجه الى عموم وخصوص مطلق .

(نعم) لو بقي اكرم العلماء - بعد اخراج النحاة - عشرة أفراد مما لا يجوز ان يخص بعد ذلك لانه مستهجن ، أو بقي خمسون مثلاً مما يبعد تجاوز التخصيص عنه كان هذا العام مقدماً على العام الآخر ولا تلاحظ النسبة بينها ، فـ (لو لم يكن الباقي تحته) أي تحت اكرم العلماء (بعد تخصيصه) بلانكروم النحاة (إلا ما) أي افراد (لا يجوز) ولا يصح (ان يجوز عنه) أي يتعدا هذا الباقي (التخصيص) فلا يحتمل تخصيصاً آخر لقلة الافراد الباقية (أو كان) التخصيص (بعيداً جداً) وان جاز (لقدم) هذا العام المخصص (على العام الآخر) الباقي سليماً (لا لانقلاب النسبة بينها) بأن يقال ؛ ان هذا العام المخصص صار أخص من العام الآخر الذي كان بينهما عموم من وجه (بل لكونه) أي العام المخصص (كالنص فيه) أي في الافراد الباقية تحته ، وضمير « فيه » يعود الى « ما » (فيقدم على) العام (الآخر الظاهر فيه) أي في الافراد الباقية (بعمومه) أي ان العام السالم عن التخصيص ظاهر في العشرة أو الخمسين مثلاً ، والعام المخصص نص فيه فيقدم النص على الظاهر (كما لا يخفى) فتأمل .

« فصل »

لا يخفى أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر - بناءً على وجوب الترجيح - وإن كانت على أنحاء مختلفة ومواردها متعددة من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومثته ومضمونه مثل الوثاقة والفقاهة والشهرة ومخالفة العامة والفصاحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب إلى غير

(فصل)

في بيان أن المرجحات إنما توجب ترجيح أحد السندين ووجوبه فعلاً وإن كانت المرجحات في غير السند ابتداءً ، وذلك لأن الشارع إذا رجح أحد الخبرين لجهة من الجهات لا معنى بعد ذلك لأن يعبدنا بسند الخبر المرجوح التي لا ثمرة عملية مترتبة عليه .

(لا يخفى أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به) أي بذى المزية (وطرح الآخر) الفاقد لها (- بناءً على وجوب الترجيح -) الذي هو مبنى المشهور (وإن كانت) تلك المرجحات (على أنحاء مختلفة ومواردها متعددة) فبعضها مرتبط بالسند ، وبعضها بنفسه ، وبعضها بالجهة ، وبعضها بالمضمون ، وبعضها بالمتن (من) مرجحات (راوي الخبر) بأن يكون أحد الراويين أو ثق من الآخر (و) مرجحات (نفسه) أي نفس الخبر ، كأن يكون هذا الخبر مشهوراً في كتب الحديث لا نادراً (ووجه صدوره) كأن يكون مخالفاً للعامة صادر البيان الحكم الواقعي (ومنته) كأن يكون فصيحاً لا كما راضه مما لا فصاحة فيه (ومضمونه) كأن تكون الشهرة الفتوائية موافقة له (مثل الوثاقة والفقاهة) للسند (والشهرة) الخبرية لنفسه (ومخالفة العامة) لوجه الصدور (والفصاحة) لمثته (وموافقة الكتاب والرافقة لفتوى الأصحاب) لمضمونه (إلى غير

ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه خصوصاً لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة إلا انها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر ، فان اخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها ، فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للثقية ، فانها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين وحيثه فعلاً وطرح الآخر رأساً ، وكونها في مقطوعى الصدور متمخصة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها

ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه (الخمسة) خصوصاً ما لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة) الى غيرها مما يسبب كثرة المزايا والمرجحات .

(إلا انها) جميعها (موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر) فاذا كان أحد الخبرين أفصح دلالة وقلنا بتقديم الافصح كان معنى ذلك الأخذ بسند الافصح وطرح سند معارضه وهكذا (فان اخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها) فالرواية مقدمة على تلك الاخرى ، وهذا معناه تقديم السند (فجميع هذه) المرجحات (من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للثقية) التي ترتبط بالجهة الخارجة عن السند والدلالة اطلاقاً (فانها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين وحيثه فعلاً وطرح الآخر رأساً) إذ لا معنى للتعبد بسند لا ثمر له عملاً ، فان التعبد ليس إلا بلحاظ العمل ، فاذا لم يكن للمرجوح عمل لم يكن بالنسبة اليه تعبد .

(و) ان قلت: لو كان هناك خبران مقطوع صدورهما وكان أحدهما أرجح دلالة أو جهة مثلاً فإنه لم يوجب سقوط سند الآخر - لفرض كونه مقطوعاً - فإنه وان لم يعمل به لكنه لا يطرح فليكن الخبران المحتان غير المقطوعان كذلك فلم يطرح سند المرجوح ؟

قلت : (كونها) أي المرجحات (في مقطوعى الصدور متمخصة في ترجيح الجهة) بحيث لا تتعدى الى السند (لا يوجب كونها) أي المرجحات

كذلك في غيرهما، ضرورة انه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقيية فكيف يقاس على مالا تعبد فيه للقطع بصدوره . ثم انه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي واناطة الترجيح بالظن أو بالاقربية الى الواقع ، ضرورة ان قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظن صدقه أو كان أقرب الى الواقع منها والتخيير بينهما اذا تساويا ، فلا وجه لاتعاب النفس في بيان ان ايها يقدم أو يؤخر إلا تعيين ان ايها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر .

(كذلك) متمخصة في ترجيح الجهة (في غيرهما) أي غير المقطوعين (ضرورة) ان هناك القطع بالسند باق وان سقطت الدلالة وليس كذلك في غير المقطوع ، فـ (انه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقيية) أو نحو ذلك (فكيف يقاس) ما يكون التعبد بسنده (على مالا تعبد فيه للقطع بصدوره) فإنه قياس مع الفارق .

(ثم) انا قد نقتصر على المرجحات المنصوصة وقد تتعدى عنها ، فعلى الاول لا بد من الترتيب بينها كما ذكر في الروايات ، أما على الثاني فـ (انه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات) كأن تقدم مرجحات السند على مرجحات الدلالة وهكذا (لو قيل بالتعدي) عن المنصوصة (واناطة الترجيح بالظن) فكل مظنون الصدور أرجح (أو بالاقربية الى الواقع) فكل أقرب الى الواقع أرجح .

(ضرورة ان قضية ذلك) التعدي وكون المناط الظن أو الاقربية (تقديم الخبر الذي ظن صدقه أو كان أقرب الى الواقع منها) أي من الخبرين (والتخيير بينهما اذا تساويا) فلم يكن أحدهما مظنوناً أو أقرب بحسب المرجحات (فلا وجه لاتعاب النفس) كما صدر عن بعض الاعاظم (في بيان ان ايها) أي المرجحات (يقدم أو يؤخر إلا) اذا أريد بذلك (تعيين ان ايها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر) كما لو كان أحد الخبرين أرجح جهة والآخر أرجح متناً

وأما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصة فله وجه ، لما يترأى من ذكرها مرتباً في المقبولة والمرفوعة . مع امكان ان يقال : ان الظاهر كونها كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان ان هذا مرجح وذاك مرجح ، ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد وإلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة وهو بعيد جداً .

فهل تقدم الجهة أو المتن ، من باب ان ايها يتصف حينئذ بالاقربية الى الواقع أو بكونه موجبا للظن ، فالنزاع في الصغرى لا في الكبرى .

هذا فيما لو قيل بالتعدى وعدم الخصوصية للمزايا المذكورة في الروايات (وأما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصة) في الاخبار (فله) أي للترتيب بين المرجحات (وجه لما يترأى من ذكرها) أي المرجحات (مرتباً) بعضها على بعض (في المقبولة) لابن حنظلة (والمرفوعة) للعلامة «ره» (مع امكان أن يقال) بعدم الترتيب بين المرجحات ولو اقتصرنا على المزايا المذكورة في الاخبار ، فـ (ان الظاهر كونها) أي المقبولة والمرفوعة (كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان ان هذا مرجح وذاك مرجح) من دون قصد اعادة الترتيب بينها (ولذا اقتصر في غير واحد منها) أي من الاخبار (على ذكر مرجح واحد) فقط (وإلا) فلو كان ترتيب بين المرجحات (لزم تقييد جميعها) أي جميع تلك الاخبار المقتصرة على ذكر مرجح واحد (على كثرتها بما في المقبولة) بأن يقال : ان المذكور في هذا الخبر - مثلاً - مقيد بعدم مرجح سابق عليه مما ذكر في المقبولة سابقاً (وهو بعيد جداً) إذ مثل هذا التقييدات الكثيرة خلاف الظواهر التي حجبتها منوطة ببناء العقلاء . ألا ترى انه لو سأل شخص المولى عما يتصدق فقال له ديناراً وسأل آخر وثالث ورابع فأجابهم بمثل هذا الجواب ، ثم سأل آخر فقال له درهما فان لم يكن عندك فربعم دينار فان لم يكن عندك فثوب لم ير العرف ان تلك على وجه الجواز لا انها تقييد تلك الاقوال المطلقة باعطاء دينار .

وعليه فتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها كان المرجح هو
اطلاقات التخيير ولا كذلك على الاول ، بل لا بد من ملاحظة الترتيب
إلا اذا كانا في عرض واحد . وقد انقذ بذلك ان حال المرجح الجهتي
حال سائر المرجحات في انه لا بد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة
ان ايها فعلا موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه أو الاقربية كذلك الى
الواقع ، فيوجب ترجيحه وطرح الآخر ، أو انه لا مزية لأحدهما على

(وعليه) أي على هذا الذي ذكرنا من عدم الترتيب بين المرجحات (فتى
وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر) مرجح (آخر منها) أي من المرجحات ، كما
لو كان أحدهما مشهوراً والآخر مخالفاً للعامة (كان المرجح هو اطلاقات التخيير)
إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر (ولا كذلك) أي لا يكون المرجح التخيير (على
الاول) أي بناءً على لزوم الترتيب بين المرجحات (بل لا بد من ملاحظة الترتيب)
فاذا كانت المخالفة للعامة مقدمة على الشهرة - مثلاً - كان الخبر المخالف أرجح ويترك
الآخر ، لان المخالف فيه رجحان في هذه المرتبة ولم تصل النوبة الى الترجيح
بالشهرة حتى يعارض الخبر ذو الشهرة للخبر المخالف للعامة (إلا إذا كانا في عرض
واحد) بأن جعلنا في المرجحات في مرتبة واحدة ، كما لو كان أحد الراويين
أعدل والآخر أفقه مما ذكرنا في مرتبة واحدة في مقبولة ابن حفظة مثلاً .

(وقد انقذ بذلك) الذي ذكرنا من انه لا ترتيب بين المرجحات (ان
حال المرجح الجهتي) المرتبط بجهة الصدور أعني كون الحكم صادراً لبيان الواقع
لا للتقية (حال سائر المرجحات في انه لا بد في صورة مزاحمته) أي مزاحمة هذا
المرجح (مع بعضها) كما لو كان أحدهما مخالفاً للعامة والآخر موافقاً للشهرة (من
ملاحظة ان ايها فعلا موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه أو) ايها يوجب (الاقربية
كذلك) أي لذيها (الى الواقع فيوجب) المرجح الموجب للظن بالصدق أو القرب
الى الواقع (ترجيحه وطرح الآخر) في مقام العمل (أو انه لا مزية لأحدهما على

الآخر ، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بما له من المزية مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين ، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين ، فلا وجه لتقديمه على غيره كما عن الوحيد البهبهاني قدس سره ، وبالغ فيه بعض أعظم المعاصرين أعلى الله درجته ، ولا لتقديم غيرها عليه كما يظهر من شيخنا العلامة أعلى الله مقامه ، قال : أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور - بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة - فالظاهر تقديمه على غيره وان كان مخالفاً للعامة ، بناءً على تعليل

الآخر ، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بما له من المزية مساوياً للخبر المخالف لها) أي للتقية (بحسب المناطين) أي الظن بالصدق والاقربية الى الواقع ، بأن كانا في مرتبة واحدة من احتمال الصدق أو القرب الى الواقع (فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين ، فلا وجه لتقديمه) أي تقديم الخبر المشتمل على المرجح الجهتي بأن كان مخالفاً للعامة (على غيره) الموافق لهم المشتمل على مرجح آخر كوافقة الشهرة (كما عن الوحيد البهبهاني) الاغاباقر (قدس سره) لما عرفت من أن أحد المرجحين لو صار سبباً للاقربية أو الظن بالصدق قدم ذبه وإلا تخير بينهما (وبالغ فيه) أي في تقديم ذي المرجح الجهتي (بعض أعظم المعاصرين) الشيخ حبيب الله الرشتي تلميذ الشيخ المرتضى (أعلى الله درجته) .

(و) كما لا وجهه لتقديم المرجح الجهتي على غيره كذلك (لا) وجه (لتقديم غيرها) وهي المرجحات الصدورية (عليه) أي على المرجح الجهتي (كما يظهر من شيخنا) المرتضى (العلامة أعلى الله مقامه) حيث (قال : أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور) بأن كان أحد الخبرين أوثق راوياً والآخر مخالفاً للعامة (بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة) والمخالف للعامة أضعف صدوراً (فالظاهر تقديمه) أي الأرجح صدوراً (على غيره وان كان) ذلك الغير (مخالفاً للعامة بناءً على تعليل) الاخبار

الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقيية في الموافق ، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر ، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور . ان قلت : ان الاصل في الخبرين الصدور ، فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيية ،

(الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقيية في الموافق) لهم ، لانه ترجيح تعبدى محض (لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض) الفراغ عن سندیها بأن علمنا (صدورهما قطعاً كما في المتواترين أو) علمنا ذلك (تعبداً كما في الخبرين) المشمولين لادلة الحجية (بعد عدم امكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر) فلا يمكن أخذ سند أحدهما وطرح سند الآخر ، يعني ان الشارع إنما جعل المخالفة للعامة مرجحاً بعد أن يكون سنداهما معتبراً حتى لا يمكن الاخذ بأحد السنتين ، إذ لو أمكن الأخذ بأحد السنتين دون الآخر لم تصل النوبة الى الأخذ بالمرجحات الجهتية ، فان المرجح الجهتي فرع الفراغ عن تمامية السند ، فاذا أمكن في مقام جعل الترجيح في مقام السند لم تصل النوبة الى مخالفة العامة وموافقتهم .

(وفيما نحن فيه) وهو الذي كان سند أحدهما أقوى من سند الآخر وان كان الآخر الضعيف السند مخالفاً للعامة (يمكن ذلك) الترجيح الصدوري (بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور) فلا تصل النوبة الى المرجح الجهتي .
 (ان قلت :) لا بد من الترجيح بالجهة إذ الصدور في الخبرين مسلم ، فـ (ان الاصل في الخبرين الصدور) بعد تمامية الحجية بالنسبة اليها (فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك) التعبد (الحكم بصدور الموافق) للعامة (تقيية) إذ لما فرغنا عن أصل الصدور وصلت النوبة الى جهة الصدور ، فالمخالف أرجح من الموافق

كما يقتضى ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر فى أضعفها، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور . قلت : لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية ، لانه الغاء لاحدهما فى الحقيقة . وقال بعد جملة من الكلام : فمورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور إما علماً كما فى المتواترين أو تعبداً كما فى المتكافئين من الاخبار، وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما

(كما يقتضى ذلك) التعبد بالصدور (الحكم بارادة خلاف الظاهر فى أضعفها) دلالة بأن كان بينها نص وظاهر أو ظاهر وأظهر ، فكما ان الجمع الدلالي مقدم على ملاحظة الترجيح بين السندين كذلك المرجح الجهتى (فيكون هذا المرجح) الجهتى (نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور) ولذا كان اللازم ملاحظة الترجيح بحسب الجهة أولاً ، فان لم يكن ثمة ترجيح كان اللازم الترجيح بحسب الصدور .

(قلت : لا معنى للتعبد بصدورها مع حمل أحدهما المعين على التقية ، لانه) أي الحمل على التقية (الغاء لاحدهما) الموافق للعامة (فى الحقيقة) إذا ما معنى أن يقول الشارع تعبد بأن هذا الخبر الموافق للعامة صادر لكنه لا عمل به ، فان التعبد ليس إلا بملاحظة العمل ، فإذا لم يكن فى البين عمل لم يكن وجه للتعبد . وعلى هذا فاللازم تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى ، فإذا كان أحدهما أرجح صدوراً عمل به وإذا تساوى من هذا حيث رجعنا الى المرجح الجهتى .

(وقال) الشيخ (بعد جملة من الكلام : فمورد هذا الترجيح) الجهتى (تساوى الخبرين من حيث الصدور إما علماً) بأن علمنا ان كلا الخبرين صادران (كما فى المتواترين أو تعبداً كما فى المتكافئين من الاخبار) بحيث لا يكون لاحدهما مزية على الآخر (وأما ما) أي المقام الذى كان فيه الخبر ذو المرجح الصدورى ، بأن كان أحدهما أوثق مثلاً الذى (وجب فيه التعبد بصدور أحدهما

المعين دون الآخر ، فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه ، لأن جهة صدور فرع على أصل الصدور - انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه . وفيه مضافاً الى ما عرفت ان حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها ، وأما اذا كان من مرجحاته بأحد المناطين فأى فرق بينه وبين سائر المرجحات ، ولم يقيم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعمد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة مع كون الآخر راجحاً بحسبها

المعين دون الآخر ، فلا وجه لاعمال هذا المرجح (الجهتي) فيه) بل اللازم تقديم الراجح صدوراً على غيره (لان جهة الصدور فرع على أصل الصدور) فمع الاصل لا مجال للفرع (انتهى موضع الحاجة من كلامه) أى كلام الشيخ «ره» (زيد في علو مقامه) .

هذا (و) لكن (فيه مضافاً الى ما عرفت) من عدم الدليل على تقديم بعض المرجحات على بعض بل كلها في مرتبة واحدة (ان حديث فرعية جهة الصدور على أصله) أى أصل الصدور (إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور) بأن لم تكن رتبته في رتبة الاوثقية مثلاً (بل من مرجحاتها) أى مرجحات الجهة التي هي مرتبة أخرى غير أصل الصدور .

(وأما اذا كان) المرجح الجهتي (من مرجحاته) أى مرجحات أصل الصدور (بأحد المناطين) بمناط الاقربية الى الواقع أو الظن بالصدق (فأى فرق بينه) أى بين المرجح الجهتي (وبين سائر المرجحات) الصدورى وغيره ، فكل مرجح أوجب كون ذيه أقرب الى الواقع أو كونه مظنوناً كان سبباً لتقديم ذيه على غيره سواء كان مركز المرجح الجهة أو الصدور أو المتن أو غيرها كما تقدم (ولم يقيم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعمد بصدور الراجح منها من حيث غير الجهة) أى من حيث الصدور (مع كون الآخر راجحاً بحسبها) أى بحسب

بل هو أول الكلام كما لا يخفى ، فلا يحيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين أو من دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المزاومة ، ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو اطلاق التخيير فلا تغفل .

الجهة (بل هو أول الكلام كما لا يخفى) فلا يمكن أن يجعل المدعى دليلاً .

(فـ) تحصل من جميع ما ذكرنا انه (لا يحيص) عن أحدا من :

« الاول » - الترجيح بمناط الاقربية الى الواقع أو الظن ، أو الترجيح بما إذا قدم بعض المرجحات على بعض في الاخبار - لا الترجيح بحسب السند أو الجهة أو غيرها وتقديم بعضها على بعض لتلك الوجوه الاعتبارية .

« الثاني » - التخيير مطلقاً إذا لم يكن هناك دليل على الترجيح أصلاً - كما اخترنا - أو كان دليل على الترجيح لكن لم يتحقق مرجح في أحد الخبرين ، فلا بد (من ملاحظة الراجح من المرجحين) الواقع كل واحد منها في أحد الخبرين المتعارضين (بحسب أحد المناطين) الاقربية الى الواقع أو الظن (أو من دلالة اخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المزاومة) بين المرجحات لو لم نقل بأحد المناطين (ومع عدم الدلالة) لأخبار العلاج (ولو لعدم التعرض لهذه الصورة) كصورة معارضة الجهة بالصدور (فالمحكم هو اطلاق التخيير) ويخير بين الخبرين (فلا تغفل) هذا تمام الكلام مع الشيخ « ره » .

وقد تحقق ان الشيخ يقدم المرجح الصدوري وتلميذه يقدم المرجح الجهتي والمصنف قائل بالتخيير ، وعلى فرض الترجيح يقول بما فيه مناط الاقربية أو الظن .

ثم ان الشيخ « ره » لما ذكر انه لا يعقل التعبد بصدور الخبرين المختلفي السند إذا حمل أحدهما على التقية ، بل اللازم أولاً ملاحظة الترجيح بين السندين أو رده عليه الشيخ حبيب الله الرشتي بأنه لو لم يعقل التعبد بصدورها في المختلفين سنداً مع حمل

وقد أورد بعض تلاميذه عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور ، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور مع حمل أحدهما على التقية لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها ، لأنه إلغاء لـاحدهما أيضاً في الحقيقة . وفيه ما لا يخفى

أحدهما على التقية لكان اللازم ان لا يعقل التعبد بصدورها في المتساويين سنداً مع حمل أحدهما على التقية ، فكيف يجوز الشيخ المرجح الجبتي بعد تكافؤ السندين . وان شئت قلت : ان امكن التعبد بالسندين جاز ذلك حتى في المختلفين ، وان لم يمكن لم يجوز حتى في المتساويين فما الفرق ؟

والى هذا اشار المصنف بقوله : (وقد اورد بعض تلاميذه) وهو الرشتي (عليه) اى على الشيخ (بانتقاضه) اى انتقاض كلام الشيخ في مختلفي السند (بالمتكافئين) سنداً (من حيث الصدور ، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور) بأن كان احدهما ارجح من الآخر من حيث الصدور - كما لو كان احدهما اوثق - (مع حمل احدهما على التقية) لانه لا معنى للقول بأنك تعبد بهذا السند ولا تعمل بضمونه (لم يعقل التعبد بصدورها) اى صدور المتكافئين (مع حمل احدهما) اى الخبرين (عليها) اى على التقية (لانه إلغاء لاحدهما ايضاً في الحقيقة) كإلغاء احدهما في صورة عدم التكافؤ .

وان شئت قلت : نسأل من الشيخ ماذا تصنع بالمتكافئين مع موافقة احدهما للامة ؟ فلا بد ان يكون الجواب انه لا ترجيح من حيث الصدور ويشهد بهما لكن يحمل الموافق على التقية ، فنقول : فافعلوا مثل هذا في المختلفين سنداً ، فتعبدوا بصدورها واحملوا الموافق على التقية ، ولم قلتهم انه لا يعقل التعبد بسند يحمل على التقية ؟

(وفيه ما لا يخفى) اذ الشيخ لا يقول بأن المتكافئين كلاهما حجة ثم يحمل احدهما على التقية ، بل يقول الشيخ بأن اعمال المرجح الجبتي إنما هو فيما إذا

من الغفلة وحسبان انه التزم - في مورد الترجيح بحسب الجهة - باعتبار تساويهما من حيث الصدور إما للعلم بصدورهما وإما للتعبد، به فعلاً، مع بدهة ان غرضه - من التساوى من حيث الصدور تعبداً - تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً، ضرورة ان دليل حجية الخبر لا يقتضى التعبد فعلاً بالمتعارضين بل ولا بأحدهما. وقضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخيراً أو ترجيحاً. والعجب كل العجب انه «ره» لم يكتف بما أورده من

تساوى الخبران من حيث شمول دليل التعبد لهما .

وبهذا يظهر ما في اشكال الرشتي (من الغفلة وحسبان انه) اى الشيخ (التزم - في مورد الترجيح بحسب الجهة -) الذى هو في صورة التكافؤ سنداً (باعتبار تساويهما من حيث الصدور إما للعلم بصدورهما) للتواتر ونحوه (وإما للتعبد به) اى بصدورها (فعلاً) فيرى الشيخ انها حجة لكن يجب حمل الموافق للعامة على التقية .

(مع بدهة ان غرضه) اى الشيخ « ره » (- من التساوى من حيث الصدور تعبداً -) ليس التعبدية الفعلية بل (تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً) قوله « قطعاً » متعلق بقوله « غرضه » أي ان غرض الشيخ هذا قطعاً لا الحجية الفعلية .

(ضرورة ان دليل حجية الخبر لا يقتضى التعبد فعلاً بالمتعارضين بل ولا بأحدهما) لما عرفت سابقاً من أن مقتضى الدليل الاولي سقوط كلا المتعارضين ، وإنما نقول باختيار أحدهما لدليل ثانوي هو اخبار الترجيح والتخير (وقضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما) أي أحد الخبرين (تخيراً أو ترجيحاً) فكيف يقول الشيخ بأن كليهما حجة فعلية كما توهمه المحقق الرشتي .

(والعجب كل العجب انه) أي الرشتي (« ره » لم يكتف بما أورده من

النقض حتى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به ، وبرهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله وبين صدوره تقيية ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة ، كما انه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق ، بل الامر في الظني الصدور اهون لاحتمال عدم صدوره بخلافه . ثم قال فاحتمال تقديم المرجحات السنديية على مخالفـة العامة مع نص الامام عليه السلام على طرح موافقهم

النقض) على الشيخ بصورة تساوى الخبرين سنداً (حتى) زاد على الاشكال على الشيخ القائل بملاحظة المرجحات السنديية قبل المرجحات الجهتيية بـ (استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح) الجهتي (على الترجيح به) فما ذكره الشيخ من تقديم الاقوى سنداً على الاضعف المخالف للعامة محال عقلاً (وبرهن) الرشتي (عليه) أي على كون ذلك محالاً (بما حاصله امتناع التعبد بصدور) الخبر (الموافق) للعامة (لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله وبين صدوره تقيية) فلا يمكن التعبد بما لا سند له أو لا جهة واقعية لصدوره (ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة) إذ لا فائدة في التعبد بمثل ذلك (كما انه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق) للعامة لأنه صادر تقيية فلا معنى للتعبد به ، والتعبد به مستلزم لطرح المخالف الذي هو حكم الله تعالى (بل الامر في الظني الصدور أهون) فطرحة لا مانع فيه (لاحتمال عدم صدوره) أي الظني (بخلافه) أي بخلاف القطعي الصدور . والحاصل انه لا يمكن التعبد بالحكم التقيي سواء كان قطعي الصدور أو ظني . نعم في ظني الصدور دائرة احتمال الخلل أوسع لاحتمال الخلل في كل من السند والجهة بخلاف القطعي المنحصر خله في جهته .

(ثم قال) الرشتي (ره) (فاحتمال تقديم المرجحات السنديية على مخالفة العامة) بأن يؤخذ بالخبر الاقوى سنداً وان كان موافقاً للعامة ، ويترك الاضعف المخالف لهم - كما يقوله الشيخ - (مع نص الامام عليه السلام على طرح موافقهم)

من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذى مسكة فضلاً عن هو تالى العصمة علماً وعملاً. ثم قال : وليت شعري ان هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه مع انه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر . وأنت خير بوضوح فساد برهانه ، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقية وعدم الصدور رأساً لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً وعدم صدور المخالف المعارض له أصلاً ، ولا يكاد يحتاج في التعبد الى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة ، وانما دار احتمال الموافق بين الاثنين

أي طرح الخبر الموافق لهم (من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذى مسكة) يتمكن من امساك قلعه ولسانه لئلا يجريان كما يشاء العقل (فضلاً عن هو تالى) أهل بيت (العصمة علماً وعملاً) كالشيخ المرتضى «ره».

(ثم قال) الرشتي « ره » : (وليت شعري ان هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه مع انه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر) - انتهى .
(وأنت خير بوضوح فساد برهانه ، ضرورة عدم دوران أمر الموافق)
للعمامة (بين الصدور تقية وعدم الصدور رأساً) كما ذكره الرشتي (لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً وعدم صدور المخالف) للعمامة (المعارض له) أي للموافق لهم (أصلاً) أو صدوره لغرض آخر غير ما يظهر من ظاهره (ولا يكاد يحتاج في التعبد) بالخبر (الى ازيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك) أي حكم الله الواقعي (بداهة) فكل من الخبرين محتمل الصدور ويكون لهما في أنفسهما صلاحية شمول أدلة الحجية والتعبد له ، ولذا يصح الترجيح بينهما من جهة الصدور كما صنعه الشيخ « ره » .

(وانما دار) أي يدور (احتمال) الخبر (الموافق) للعمامة (بين الاثنين)

إذا كان المخالف قطعياً صدوراً ووجهة ودلالة، ضرورة دوران معارضته حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقية، وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضاً. ومنه قد انقح امكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضاً، وإنما لم يمكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة لتعين حمله على التقية حينئذ لا محالة. ولعمري ان ما ذكره أوضح من أن يخفى على مثله إلا ان الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان، عصمنا الله من زل الاقدام والاقلام

عدم الصدور رأساً أو الصدور تقية (إذا كان) الخبر (المخالف) للعامة (قطعياً صدوراً ووجهة ودلالة) بأن علمنا انه صدر عن الامام لبيان الحكم الواقعي وكانت دلالته واضحة (ضرورة دوران معارضته حينئذ) الذي هو الخبر الموافق للعامة (بين عدم صدوره وصدوره تقية، وفي غير هذه الصورة) بأن لم يكن جميع أطرافه قطعياً (كان دوران أمره) أي الموافق للعامة (بين الثلاثة) عدم الصدور والصدور تقية والصدور لبيان الحكم الواقعي. لكن هذا إذا كان جميع أطرافه غير قطعي، أما لو كان صدوره قطعياً كان دوران أمره بين اثنين وهكذا (لا محالة لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضاً).

(ومنه قد انقح امكان التعبد بصدور) الخبر (الموافق) للعامة (القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضاً) بأن يكون الخبر المخالف للعامة لبيان بعض المصالح (وانما لم يمكن التعبد بصدوره) أي صدور الموافق للعامة (لذلك) أي لبيان الحكم الواقعي (إذا كان معارضه المخالف) للعامة (قطعياً بحسب السند والدلالة لتعين حمله على التقية حينئذ لا محالة).

ولا يخفى ان الكلام تفصيلاً أضربنا عنه لانه خارج عن وضع الشرح.

(ولعمري ان ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله) أي المحقق الرشتي «ره»

(إلا ان الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان عصمنا الله من زل الاقدام والاقلام

في كل ورطة ومقام . ثم ان هذا كله إنما هو بملاحظة ان هذا المرجح مرجح من حيث الجهة ، وأما بما هو موجب لاقوائية دلالة ذيه من معارضه لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور بناءً على ما هو المشهور من تقدم التوفيق بحمل الظاهر على الاظهر على الترجيح بها . اللهم إلا أن يقال : إن باب احتمال التورية وان كان فيما احتمل فيه التقية إلا انه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن

في كل ورطة ومقام) وهو العاصم .

(ثم ان هذا كله) الذي ارجعنا فيه المرجح الجبتي الى السند (إنما هو بملاحظة ان هذا المرجح) الجبتي - الذي هو مخالفة العامة - (مرجح من حيث الجهة) بلا ارتباط له بالدلالة أصلاً ، ولذا يكون هذا المرجح في عرض سائر المرجحات .

(وأما) لو قلنا بأن كون الخبر موافقاً للعامة يسبب ضعف دلالاته لاحتمال التورية فيه مما يستلزم قوة دلالة الخبر المعارض له ، فيكون هذا المرجح في عداد الاظهرية والمنصومية ولا تصل النوبة الى المرجحات ، فان الجمع الدلالي مانع عن التعارض حتى يأتي دور الترجيح ، فكون الخبر خلاف العامة (بما هو موجب لاقوائمه دلالة ذيه) أي الخبر المخالف (من معارضه) الذي هو الخبر الموافق (لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه) أي المعارض (التقية دونه) أي دون ذي المرجح (فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور بناءً على ما هو المشهور) المنصور (من تقدم التوفيق بحمل الظاهر على الأظهر على الترجيح بها) أي الترجيح بالمرجحات لدى التعارض .

(اللهم إلا أن يقال : إن) احتمال خلاف الظاهر في الخبر الموافق للعامة لا يوجب جعل معارضه أظهر حتى يسبب دخول الخبرين فيما له جمع دلالي ، فان (باب احتمال التورية وان كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقية) مما يقلل اعتماد الانسان على ظهوره (إلا انه) أي هذا الاحتمال (حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن

يكون معارضه أظهر بحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً في الآخر فتدبر .

« فصل »

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه - ولو نوعاً - من المرجحات في الجملة بناءً على لزوم الترجيح - لو قيل بالتمعدي عن المرجحات المنصوصة -

يكون معارضه (المخالف للعامة) (أظهر بحيث يكون) المخالف (قرينة على التصرف عرفاً في الآخر) الذي هو الموافق ، فلو قال « صل أول غروب الشمس » - مما يوافق العامة - وقال : « صل بعد الغروب بربع ساعة ولا تصل إلا أول المغرب » لا يكون الثاني قرينة على ان يراد بالاول الاتيان بصلاة النافلة مثلاً ، فإنه بعيد عن متفاهم العرف (فتدبر) لعله اشارة الى رد « اللهم إلا ان يقال » ، ووجهه ان الظهور متبع عند العقلاء إذا لم يكن في المقام شيء صارف له ، ولو احتمال التورية والتقية إذا كان احتمالاً عقلاً ، فكون المخالف أظهر في مفاده لا بأس بالقول به . والله العالم .

« فصل »

في ان ما لم يذكر كونه مرجحاً - في الاخبار - هل يكون مرجحاً أم لا ؟ نقول : (موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً) أي ظناً نوعياً وان لم يورث الظن في هذا المقام (من المرجحات في الجملة) أي (بناءً على) أحد أمرين :

« الاول » - تمامية مقدمتين : الاولى - (لزوم الترجيح) بخلاف ما لو قلنا بالتخيير مطلقاً فإنه لم يكن ترجيح . الثانية - (لو قيل بالتمعدي عن المرجحات المنصوصة) بخلاف ما لو لم نقل بذلك ، فإنه لا يتمدى الى المرجحات المضمونية

أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها - كما ادعى - وهي : لزوم العمل بأقوى الدليلين . وقد عرفت ان التعدى محل نظر بل منع ، وان الظاهر من القاعدة هو ما كان الاقوائية من حيث الدليلية والكشفية وكون مضمون أحدهما مضموناً - لاجل مساعدة امارة ظنية عليه - لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية ، بل هو على ما هو عليه من القوة لولا مساعدتها كما لا يخفى . و

كالشهرة الفتوائية مثلاً .

« الثاني » - (أو قيل بدخوله) أي ما له الترجيح - غير المنصوص عليه - (في القاعدة المجمع عليها - كما ادعى - وهي : لزوم العمل بأقوى الدليلين) فان الخبر الذي وافقته الشهرة يكون أقوى من المخالف لها فيدخل في هذه الكبرى الكلية .

(و) لكن كلا الامرين لا يستقيان : أما الامر الاول فلما (قد عرفت) من (ان التعدى محل نظر بل منع) بالاضافة الى ما رجحنا من عدم الترجيح مطلقاً وإنما الحكم لدى التعارض التخخير . (و) أما الامر الثاني فلـ (ان الظاهر من القاعدة) أي قاعدة أقوى الدليلين (هو ما كان الاقوائية من حيث الدليلية والكشفية) بأن يكون كشف أحدهما عن الواقع أقوى أو سند أحدهما أقوى (و) من المعلوم ان (كون مضمون أحدهما مضموناً - لاجل مساعدة امارة ظنية عليه -) أي على المظنون لكون الشهرة موافقة له (لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية) أي حيثية التصادق مع امارة خارجية (بل هو على ما هو عليه من القوة لولا مساعدتها) فكيف ما كان قبل الشهرة يكون كذلك بعدها (كما لا يخفى) .

(و) ان قلت : وجه الترجيح بالمرجح المضمونى انه إذا كان أحد الخبرين موافقاً للشهرة صار ذلك سبباً للظان بأن الخبر المخالف مشتمل على خلل مسقط لحجته ،

مطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور أو من حيث جهته . كيف وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لولا معارضة الموافق والصدق واقماً لا يكاد يعتبر في الحجية كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك - فافهم .

فيكون ضعف المعارض سبباً للأخذ بهذا ، لا ان المرجح المضموني يوجد فيه قوة توجب الاخذ به .

قلت : (مطابقة أحد الخبرين لها) أي اللامارة الظنية كالشبهة (لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في) الخبر (الآخر) المعارض له (إما من حيث الصدور أو من حيث جهته) بحيث يظن ان صدور المعارض أو جهته عليل ، و (كيف) تكون موافقة الخبر للامارة الظنية موجبة للظن بخلل في الآخر (و) الحال انه (قد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف) بأن كان سنده صحيحاً ودلالته صريحة وجهته كاملة ، إذ كانت مخالفة للعامة (لولا معارضة الموافق) أي ان شرائط الحجية غير جهة المعارضة كاملة في الخبر المخالف للامارة الظنية .

(و) ان قلت : هذا الخبر المخالف للشبهة يسقط عن الحجية لوجه آخر ، وهو انه يحتمل كذبه ، والخبر لا بد وان يكون مقطوع الصدق حتى يؤخذ به .

قلت : هذا غير تام ، بل شرط الحجية احتمال الصدق وهو موجود في الخبر المخالف للشبهة ، ولو كان القطع بالصدق شرطاً لم يمكن الأخذ باكثر الاخبار ، فان (الصدق واقماً لا يكاد يعتبر في الحجية) إذ لم يدل عليه دليل (كما لا يكاد يضر بها) أي بالحجية (الكذب كذلك) أي واقماً ، بل اللازم أن لا يقطع بالكذب (فافهم) لعله اشارة الى ان المناط في حجية الخبر بناء العقلاء وليس بنائهم على الاخذ بما يعارض المشهور .

هذا حال الامارة غير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها ، أما ما ليس بمعتبر بالخصوص لاجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس ، فهو - وان كان كغير المعتبر لعدم الدليل بحسب ما يقتضى الترجيح به من الاخبار بناءً على التعدى والقاعدة بناءً على دخول مضمون المضمون في أقوى الدليلين - إلا ان الاخبار الناهية عن القياس وان السنة إذا قيست محق الدين مانعة عن الترجيح به ، ضرورة ان استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعماله في المسألة الشرعية الاصولية ، وخطره ليس بأقل من استعماله في المسألة الفرعية . و

(هذا) كله (حال) توافق احد الخبرين مع (الامارة غير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها) كما عرفت من الشهرة ، و (أما ما ليس بمعتبر بالخصوص) كما لو تطابق احد الخبرين مع القياس أو الاولوية أو الاستحسان (لاجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس فهو وان كان كـ) المرجح (غير المعتبر) في عدم الاخذ به (لعدم الدليل بحسب ما يقتضى الترجيح به) أي بغير المعتبر (من الاخبار) فان القياس والشهرة مشتركان في عدم دليل على الترجيح بها (بناءً على التعدى) عن المرجحات المنصوصة الى غيرها (والقاعدة بناءً على دخول مضمون المضمون في أقوى الدليلين) والظاهر السقط او التحريف في العبارة ، والأجود جعل كلمة « باستثناء » مكان « بحسب » أي لا دليل بالخصوص باستثناء الاخبار المستفاد منها التعدى والقاعدة (إلا ان الاخبار الناهية عن القياس وان السنة إذا قيست محق الدين) من الاخبار المتكثرة (مانعة عن الترجيح به ، ضرورة ان استعماله) أي القياس (في ترجيح احد الخبرين) على الآخر (استعماله في المسألة الشرعية الاصولية ، وخطره) أي خطر استعمال القياس في المسائل الاصولية (ليس بأقل من استعماله في المسألة الفرعية) بل الاول اكثر خطراً ، إذ ترتب على المسألة الاصولية مسائل فرعية كثيرة .

(و) ان قلت : استعمال القياس في مثل هذه المسائل الاصولية لا بأس به، فهو

توهم ان حال القياس ههنا ليس في تحقق الاقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم من دون اعتماد عليه في مسألة أصولية ولا فرعية قياس مع الفارق ، لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة ، فان القياس المعمول فيها ليس في الدين ، فيكون افساده أكثر من اصلاحه وهذا بخلاف المعمول في المقام ، فانه نحو اعمال له في الدين ، ضرورة انه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار والتخيير بينه .

مثل استعماله في الموضوعات الخارجية ليس إدخالاً له في الدين ، فكما اذا رأينا ما يشبه الماء نقيسه على الماء في الاحكام إذا كان الشبه يوجب الصدق العرفي ، كذلك إذا نقضنا المسألة الاصولية بالقياس وقلنا ان الامر بالشئ ينهي عن الضد بالقياس أو ان القياس يوجب اقوائية الخبر الموافق له وهكذا .

قلت : (توهم ان حال القياس ههنا) أي في باب الترجيح (ليس في تحقق الاقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم) والاجود تأخير لفظة « ليس » فيقول « ليس إلا كحاله » (من دون اعتماد عليه في مسألة اصولية ولا فرعية) فلا مانع منه (قياس مع الفارق) خبر قوله « وتوهم » (لوضوح الفرق بين المقام) الذي هو ترجيح أحد الخبرين (و) بين (القياس في الموضوعات الخارجية الصرفة ، فان القياس المعمول فيها) أي في الموضوعات (ليس) قياساً في الدين ، فيكون (أي حتى يكون) افساده أكثر من اصلاحه (كما في الخبر) (وهذا بخلاف) القياس (المعمول في المقام) في باب الترجيح (فانه نحو اعمال له في الدين ، ضرورة انه لولاه) أي لولا هذا القياس الموافق لاحد الخبرين (لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار) لما تقدم من ان دليل اعتبار الخبر لا يشمل المتعارضين ، فكلا الخبرين ليسا بحجة والقياس يريد ان يجعل أحدهما حجة (و) قد كان اللازم (التخيير بينه) أي

وبين معارضه بمقتضى أدلة العلاج - فتأمل جيداً . وأما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه كالكتاب والسنة القطعية ، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة السككية فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله ولو مع عدم المعارض . فإنه المتيقن من الاخبار الدالة على انه

بين الخبر الموافق للقياس (وبين معارضه بمقتضى أدلة العلاج) القائمة « إذا فتخير ، (فتأمل جيداً) حتى تدرك ما ذكرناه من أن الترجيح بالقياس ادخال له في الدين .

(وأما إذا اعتضد) احد الخبرين المتعارضين (بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه كالكتاب والسنة القطعية) بأن كان احد المتعارضين موافقاً للكتاب او للسنة القطعية (فـ) المخالف على قسمين : الاول المخالف بالمباينة . الثاني المخالف بالعموم والخصوص :

أما الاول فكما إذا قال الكتاب « لله على الناس حج البيت من استطاع » وقال الخبر « يجب الحج على كل مستطيع » وقال الخبر الآخر المعارض له « لا يجب الحج على المستطيع » ، فإنه لا شك في وجوب اسقاطه حتى ولو لم يكن له معارض في باب الاخبار .

وأما الثاني كما لو قال الخبر المعارض - في المثال السابق - « لا يجب الحج على المرأة المستطيمة » وقال الخبر الموافق « يجب الحج على المرأة المستطيمة » فإنه يخرجهما وإذا أخذ بالمخالف خصص به الكتاب

وبذلك تبين ان (المعارض المخالف لأحدهما) أي الكتاب والسنة القطعية (ان كانت مخالفته بالمباينة السككية) كالقسم الاول (فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح لعدم حجية الخبر المخالف) لها (كذلك) بنحو المباينة (من أصله ولو مع عدم المعارض) له (فإنه المتيقن من الاخبار الدالة على انه) أي المخالف للكتاب

« زخرف » ، أو « باطل » ، أو انه « لم نقله » ، أو غير ذلك ، وان كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق ، فقضية القاعدة فيها وان كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعميماً أو تقييداً لو لم يكن الترجيح في الموافق - بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد - إلا ان الاخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا تعين الحجة عن اللاهجة كما نزلناها عليه .

(« زخرف » أو « باطل » أو انه) عليه السلام (« لم نقله » أو غير ذلك) كضربه بالحائط .

(وان كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق) كالقسم الثاني (فقضية القاعدة فيها) أي في المخالفة بهذا النوع . (وان كانت ملاحظة المرجحات بينه) أي بين هذا الخبر المخالف (وبين الموافق) للكتاب (وتخصيص الكتاب به) أي بالمخالف (تعميماً) لو كان المرجح للمخالف (أو تقييداً) لو لم يكن في أحدهما مرجح (لو لم يكن الترجيح في الموافق) وإلا أخذ به (بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد) متعلق بقوله « وتخصيص » .

(إلا) ان الظاهر الاخذ بالخبر الموافق للكتاب ولو كان مخالفه أخص من الكتاب - كما في مثال القسم الثاني - فـ (ان الاخبار الدالة على أخذ الموافق) للكتاب (من المتعارضين) أعم من كون المخالف مبيناً أو أخص مطلقاً ، لأن هذه الاخبار (غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة) أي صورة أخصية المعارض (لو قيل بأنها) أي الاخبار الدالة على أخذ الموافق (في مقام ترجيح أحدهما) على الآخر (لا) في مقام (تعيين الحجة عن اللاهجة كما نزلناها) أي نزلنا أخبار العلاج المرجحة لموافقة الكتاب (عليه) أي على كونها في مقام تعيين الحجة عن اللاهجة . وعلى هذا فالخبر المخالف ولو بنحو الاخصية ليس حجة أصلاً

ويؤيده اخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله ، فانهما تفرغان عن لسان واحد ، فلا وجه للحمل « المخالفة » في أحدهما على خلاف « المخالفة » في الاخرى كما لا يخفى . اللهم إلا أن يقال : نعم إلا ان دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة - بقرينة القطع بصدور المخالف غير المبائن عنهم عليهم السلام كثيرأ وابهاء مثل : « ما خالف قول ربنا لم أقله ، أو

لا انه حجة في نفسه ولكنه ساقط بالمعارضة .

(ويؤيده) أي يؤيد كون اخبار العلاج المشتملة على موافقة الكتاب في مقام تعيين الحجة عن اللاحجة - لا في مقام الترجيح - (اخبار العلاج) لمطلق الاخبار (على الكتاب الدالة) تلك الاخبار (على عدم حجية المخالف من أصله) ولو مع عدم معارض خبري له ، وإنما جعل هذه الاخبار مؤيدة لتنزيلنا المذكور (فانها) أي اخبار العرض واخبار العلاج بموافقة الكتاب (تفرغان عن لسان واحد) مما يدل على انها في مقام بيان الحجة واللاحجة (فلا وجه للحمل « المخالفة » في احدهما) كأخبار العلاج (على خلاف « المخالفة » في الاخرى) كأخبار العرض ، بأن يحمل الاولى على الترجيح والثانية على تعيين الحجة (كما لا يخفى) هذا كله لتقريب ان المخالف الاخص أيضاً يطرح إذا كان له معارض موافق للكتاب .

(اللهم إلا ان يقال :) كما انه لا يطرح الاخص مطلقاً إذا كان بدون معارض كذلك لا يطرح إذا كان له معارض ، فـ (نعم) صحيح ان كلتا الطائفتين من اخبار العرض واخبار العلاج تفرغان عن لسان واحد (إلا ان دعوى اختصاص هذه الطائفة) أي اخبار العلاج المشتملة على مخالفة الكتاب (بما إذا كانت المخالفة بالمباينة - بقرينة القطع بصدور المخالف غير البائن) أي الاخص مطلقاً (عنهم عليهم السلام كثيرأ و) بقرينة (اياه مثل : « ما خالف قول ربنا لم أقله » أو

« زخرف » أو « باطل » عن التخصيص - غير بعيدة ، وان كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه ، فالظاهر انها كالمخالفة في الصورة الاولى كما لا يخفى . وأما الترجيح بمثل الاستصحاب كما وقع في كلام غير واحد من الاصحاب فالظاهر انه لاجل اعتباره من باب الظن والطريقة عندهم ، وأما بناء على اعتباره تعبداً من باب الاختيار

« زخرف » أو « باطل » عن التخصيص -) بأن يقال ان « ما خالف » وان كان أعم من التباين ومن الأخص المطلق ، لكنه خصص وأريد به خصوص التباين ، فالمخالفة في اخبار العلاج أعم وفي أخبار العرض مخصوص بالمباينة (غير بعيدة) خبر قوله « الا ان دعوى » ، فيكون المراد بالمخالف في اخبار العلاج هو التباين فقط (وان كانت المخالفة) الموجودة في أحد الخبرين للكتاب (بالعموم والخصوص من وجه) كما لو قال الكتاب « حرم الربا » وورد خبر بتحريم الربا وورد خبر معارض مخالف قائلاً أحل كل قرض ولو بالربا ، حيث انه يخالف الكتاب بالعموم من وجه فيجتمعا في القرض الربوي ويفترق الاول في البيع الربوي والثاني في القرض غير الربوي (فالظاهر انها كالمخالفة في الصورة الاولى) أي بالتباين ، فيقدم المواثق للكتاب على المخالف له ويكون الكتاب مرجحاً للموافق فيحرم الربا الفرضي (كما لا يخفى) وفيه نظر إذ ليس هذا بأشد من الأخص مطلقاً - فتأمل .

(وأما الترجيح) لأحد الخبرين (بمثل الاستصحاب) كما لو قال أحد الخبرين بطهارة ماء الزبيب المملح والآخر بنجاسته ، وكان الاستصحاب موافقاً للثاني (كما وقع في كلام غير واحد من الاصحاب) حيث يذكر الاستصحاب مرجحاً لأحد الخبرين المعارضين (فالظاهر انه) أي ان الترجيح به (لاجل اعتباره) أي الاستصحاب (من باب الظن والطريقة عندهم) فهو اشارة كالخبر الواحد ، وحيثئذ يكون في عرض الخبر - لا في طوله كما نحن نذهب اليه - .

(وأما بناء على اعتباره) أي الاستصحاب (تعبداً من باب الاخبار)

وظيفة للشاك - كما هو المختار - كسائر الاصول العملية التي تكون كذلك عقلاً أو نقلاً، فلا وجه للترجيح به أصلاً لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته ولو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى. هذا آخر ما أردنا إيراده والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

«أما الخاتمة»

فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد. فصل الاجتهاد لغة تحمل المشقة، واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي

الدالة على انه لا ينقض اليقين بالشك (وظيفة للشاك - كما هو المختار -) عندنا (كسائر الاصول العملية) كالبراءة والاحتياط والتخيير (التي تكون كذلك) وظيفة للشاك (عقلاً أو نقلاً) أي قام عليها دليل عقلي كقبح العقاب بلا بيان أو نقل نحو «رفع ما لا يعلمون» (فلا وجه للترجيح به) أي بالاستصحاب (أصلاً) لانه ليس في عرض الخبر (لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته) أي موافقة الاستصحاب (ولو بملاحظة دليل اعتباره) وهو لا تنقض (كما لا يخفى) فهو كالحجر في جنب الانسان.

(هذا آخر ما أردنا إيراده) في باب التراخي (والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً) وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

(أما الخاتمة)

للكتاب (فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد) وفيها فصول: فصل الاجتهاد لغة تحمل المشقة (وفي كلام الامام امير المؤمنين عليه السلام «ولا يؤدي حقه المجتهدون» إذ هو من الجهد الذي هو المشقة (واصطلاحاً) اصولياً) كما عن الحاجبي والعلامة (الحلي) «ره» (استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي)

وعن غيرها ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا أو قوة قريبة . ولا يخفى ان اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحا ليس من جهة الاختلاف في حيثيته ، وماهيته لوضوح انهم ليس في مقام بيان حده أو رسمه ، بل إنما كانوا في مقام شرح اسمه والاشارة اليه بلفظ آخر وان لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه كاللغوى في بيان معاني الالفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر ولو كان أخص منه مفهوماً أو أعم . ومن هنا

والمراد بالاستفراغ هو المتعارف منه لا المستغرق كما لا يخفى (وعن غيرها) تعريفه بأنه (ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل) المقرر ، وهو الاصول الاربعة : الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل . والفرق بين التعريفين ان الاول ناظر الى مقام الفعلية والثاني ناظر الى مقام القوة (فعلا أو قوة قريبة) قيد للاستنباط ، وأما القوة البعيدة - أي الصلاحية الكامنة في كل انسان - فليس ذلك اجتهاداً .

(ولا يخفى ان اختلاف عباراتهم في بيان معناه) أي معنى الاجتهاد (اصطلاحا ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيته) بأن يكون كل واحد يرى الاجتهاد شيئاً غير ما يراه الآخر (لوضوح انهم ليس في مقام بيان حده أو رسمه) الذي هو ذكر الفصل أو الخاصة حتى يكشف اختلاف الفاظهم عن اختلاف مقصودهم (بل إنما كانوا في مقام شرح اسمه) لفظاً (والاشارة اليه) أي الى ذلك المعنى الواحد الذي هو مراد الجميع (بلفظ آخر وان لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه) فكان مفهوم الاجتهاد أعم وأخص من مفهوم تلك التعريفات (كاللغوى في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر) كتعريف معدنة بأنه نبت ، وتعريف الانسان بأنه حيوان بادي البشرة (ولو كان) المفسر (أخص منه) من المفسر (مفهوماً أو أعم) او كان بينهما عموم من وجه . (ومن هنا) الذي ذكرنا ان المقصود في تعريفهم للاجتهاد التوضيح في الجملة

انقذح انه لا وقع للايراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطراد، كما هو الحال في تعريف جل الاشياء لولا الكل، ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها أو بنحواصها الموجبة لامتيازها عما عداها لغير علام الغيوب - فافهم . وكيف كان فالاولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فان المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلا، لا الظن حتى عند العامة القائلين بحججته

وانهم في مقام شرح الاسم لا الحد والرسم (انقذح انه لا وقع للايراد على تعريفاته) أي تعريفات الاجتهاد (بعدم الانعكاس أو الاطراد) أي ليس جامعاً أو مانعاً، وهذا مأخوذ من قولهم « كلما صدق الحد صدق المحدود وكما لم يصدق الحد لم يصدق المحدود » ولذا سمي انعكاساً واطراداً، لأن احدى الكليتين عكس الأخرى - فراجع الشمسية في المنطق وغيره (كما هو الحال في تعريف جل الاشياء) مما يراد شرح اسمه (لولا الكل) وإنما يقتنعون بشرح الاسم ولا يأتون بالفصل او الخاصة ليكون حداً أو رسماً محيطاً بالافراد مانعاً عن الاغيار، لانهم لا يعرفون الفصل والخاصة .

(ضرورة عدم الاحاطة بها) أي بالاشياء (بكنهها) جنسها وفصلها (أو بنحواصها الموجبة لامتيازها عما عداها لغير علام الغيوب) كما أشار اليه في الكبرى وغيره (فافهم) لعله اشارة الى ان مراد العلماء ببيان الحد والرسم لشرح الاسم، ولذا نرى بعضهم يستشكل على بعض بعدم الاطراد والانعكاس ويفرون من التعريف السابق لأنه مخدوش الى تعريف جديد، مضافاً الى ان عدم الاحاطة بالحقائق الخارجية لا ينافي الاحاطة بالمفاهيم المخترعة .

(وكيف كان فالاولى تبديل) لفظه (الظن بالحكم) كما وقع في تعريف العلامة (بالحجة عليه) فيقال « الاجتهاد هو استقراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي » (فان المناط فيه) أي في باب الاجتهاد (هو تحصيلها) أي تحصيل الحجة (قوة أو فعلا، لا الظن، حتى عند العامة القائلين بحججته)

مطلقاً ، أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالاحكام فانه مطلقاً
عندهم أو عند الانسداد عنده من أفراد الحججة . ولذا لا شبهة في كون
استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها من العلم بالحكم أو غيره مما
اعتبر من الطرق التعبدية غير المفيدة للظن - ولو نوعاً - اجتهاد أيضاً . ومنه
انقذ انه لا وجه لتأني الاخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى ، فانه لا يحصى
عنه كما لا يخفى . غاية الامر له أن ينازع

أي حجية الظن (مطلقاً) في حال الانسداد وغيره (أو) عند (بعض الخاصة)
كصاحب القوانين (القائل بها) أي بحجية الظن (عند انسداد باب العلم
بالاحكام) .

وإنما قلنا ان المهم تحصيل الحججة لا الظن إذ الظن لو كان مستنداً ، فانه من
جهة كونه حججة لا بما هو هو (فانه) أي الظن (مطلقاً عندهم) أي عند العامة
(أو عند الانسداد عنده) أي عند بعض الخاصة (من أفراد الحججة) .
(ولذا) الذي ذكرنا من كون المهم تحصيل الحججة - لا الظن - ان كل حججة ولولم
يكن ظناً يكون تحصيلها اجتهاداً فانه (لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل
غيره) أي غير الظن (من أفرادها) أي الحججة (من العلم بالحكم أو غيره)
أي غير العلم وقوله « من » بيان لقوله « غيره » (مما اعتبر من الطرق التعبدية غير
المفيدة للظن - ولو نوعاً -) أي الذي لا يفيد حتى الظن النوعي (اجتهاد أيضاً)
خبر « كون » وقوله « مما » بيان لقوله « أو غيره » .

(ومنه) أي مما ذكرنا من كون الاجتهاد هو تحصيل الحججة على الحكم
(انقذ انه لا وجه لتأني الاخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى) وان كان له وجه
إذا تأني عن الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن ، فان الظن لا يعني عن الحق شيئاً (فانه)
أي الاجتهاد بمعنى تحصيل الحججة (لا يحصى عنه كما لا يخفى) حتى الاخبارى
بنفسه إنما يحصل الحججة على الحكم (غاية الامر له) أي للأخبارى (أن ينازع

في حجية بعض ما يقول الاصولي باعتباره ويمنع عنها ، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذلك المعنى ، ضرورة انه ربما يقع بين الاخباريين كما وقع بينهم وبين الاصوليين .

« فصل »

ينقسم الاجتهاد الى مطلق وتجز ، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من امارة معتبرة أو

في حجية بعض ما يقول الاصولي باعتباره ويمنع عنها) أى عن تلك التى يقول الاصول بحجيتها ، كأن يمنع حجية الاستصحاب أو البراءة أو الشهرة أو ما أشبهها (وهو) أى هذا المنع عن بعض الصغريات (غير ضائر بالاتفاق) بين الاصولي والاخباري (على صحة الاجتهاد بذلك المعنى) الذى ذكرناه من كونه تحصيل الحجة .
(ضرورة انه) أى الاختلاف فى بعض الصغريات (ربما يقع بين الاخباريين كما وقع) الخلاف (بينهم وبين الاصوليين) والقول بأنه لم يرد لفظ « المجتهد » والاجتهاد فى الاخبار وإنما اللفظ هو الفقيه وما أشبه غير ضائر بعد جواز استعمال الالفاظ وعدم كونها توقيفية بالنسبة الى غير الله سبحانه ، فلاستيحاش من اللفظ لا معنى له .

(فصل)

فى الاجتهاد المطلق والتجزئى (ينقسم الاجتهاد الى مطلق و) الى (تجزئى) فالأول مجتهد مطلق والثانى مجتهد متجزئى (فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر) الشخص (به) أى بسببه (على استنباط الاحكام الفعلية) مقابل الاحكام الواقعية التى لا يتمكن من معرفتها إلا الامام عليه السلام (من امارة معتبرة) كخبر الواحد (أو

أصل معتبر عقلا أو نقلا في الموارد التي لم يظفر فيها بها ، والتجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام . ثم انه لا اشكال في امكان المطلق وحصوله للاعلام . وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها والتردد منهم في بعض المسائل ، إنما هو بالنسبة الى حكمها الواقعي لأجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لا لقلة الاطلاع أو قصور الباع ، وأما بالنسبة الى حكمها الفعلي فلا تردد لهم أصلا ، كما لا اشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به ،

أصل معتبر عقلا أو نقلا) كالبراءة العقلية أو النقلية (في الموارد) متعلق بقوله « اصل » (التي لم يظفر فيها) أي في تلك الموارد (بها) أي بامارة معتبرة لوضوح ان الاصل بعد الامارة (والتجزى هو ما يقتدر) الشخص (به على استنباط بعض الاحكام) لا جميعها .

(ثم انه لا اشكال في امكان) الاجتهاد (المطلق وحصوله للاعلام) .

(و) ان قلت : كيف يكون الاجتهاد المطلق حاصلًا لهم ونراه يترددون في بعض المسائل ويحتاطون أو يستشكون ويخرجون عن المسألة بدون تعيين حكمها ؟ قلت : (عدم التمكن من الترجيح في المسألة و) عدم التمكن من (تعيين حكمها والتردد منهم في بعض المسائل) ليس لعدم الاجتهاد المطلق ، و (إنما هو بالنسبة الى حكمها) أي حكم المسألة (الواقعي لأجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه) أي على الحكم الواقعي (أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه) الضميران للدليل (بالمقدار اللازم) فيكون عدم فتوأم احتياطاً منهم وتورعاً (لا لقلة الاطلاع أو قصور الباع ، وأما بالنسبة الى حكمها) أي حكم المسألة (الفعلي) الذي يقتضيه ظواهر الامارات والاصول (فلا تردد لهم أصلا) فيه كما لا يخفى (كما لا اشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد) المطلق (لمن اتصف به) لوجوب عمل الانسان بعلمه

وأما لغيره فكذا لا اشكال فيه إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالاحكام مفتوحا له على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد، بخلاف ما إذا انسد عليه بابها ، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الاشكال ، فان رجوعه اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم بل الى ^{الجاهل} الجاهل ، وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم الى العالم كما لا يخفى .

شرعاً وعقلاً .

(وأما) العمل باجتهاد المجتهد المطلق (لغيره) من سائر المقلدين فالسلام فيه يقع في مقامين : المجتهد الانفتاحي ، والمجتهد الانسدادي (فكذا لا اشكال فيه إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالاحكام مفتوحا له) بأن كان يرى الانفتاح (على ما يأتي من الأدلة) الدالة (على جواز التقليد) فن كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه (بخلاف ما إذا انسد عليه بابها) أي باب العلم والعلمي ، بأن كان يرى الانسداد (فجواز تقليد الغير عنه) أي عن هذا المجتهد (في غاية الاشكال) وان كان الانصاف انه لا اشكال فيه من جهة ان المجتهد الانسدادي كالمجتهد الانفتاحي يستنبط الاحكام من الأدلة مع جميع الخصوصيات ، مقتضى الامر ان أحدها يعتمد على الأدلة بما هي أدلة والآخر يعتمد عليها بما انها تورث الظن ، وإلما الاختلاف بينهما في بعض الصغريات كالاختلاف بين المجتهدين الانفتاحيين ، وهل يتردد أحد في شمول أدلة التقليد لصاحب القوانين كشموله لصاحب الفصول .

وكيف كان (فـ) الاشكال في جواز تقليده من جهة (ان رجوعه) أي المقلد (اليه) أي الى الانسدادي (ليس من رجوع الجاهل الى العالم) الذي هو ضابط جواز التقليد عقلاً وشرعاً (بل) هو من رجوع الجاهل (الى الجاهل ، وأدلة جواز التقليد) العقلية والنقلية (إنما دلت على جواز رجوع غير العالم الى العالم كما لا يخفى) وفيه انه من رجوع الجاهل الى العالم قطعاً .

apparently
doubtful, for

وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره، فلا بد في حجية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الانسداد الجارى في حق المجتهد من اجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه، بحيث تكون منتجة بحجية الظن الثابت بحجيتها بمقدماته له أيضاً. ولا مجال لدعوى الاجماع ومقدماته كذلك غير جارية في حقه لعدم انحصار المجتهد به،

(و) ان قلت : مقدمات الانسداد إما دلت على حجية مطلق الظن ، فهو كما يكون حجة بالنسبة الى المجتهد يكون حجة بالنسبة الى المقلد . قلت : (قضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه) أي على المجتهد الانسدادى (لا على غيره ، فلا بد في حجية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد) لانه يقول برجوع الجاهل الى العالم والانسدادى ليس عالماً (وغير دليل الانسداد الجارى في حق المجتهد) لانه إما يثبت حجية اجتهاده لنفسه لا لغيره (من اجماع) بأن يدعى قيام الاجماع على جواز الرجوع الى الانسدادى (أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه) أى حق المقلد (بحيث تكون) المقدمات (منتجة بحجية الظن الثابت بحجيته) للمجتهد (بمقدماته له) أى للمقلد (أيضاً) كأن يقال : ان المقلد يقطع بأنه مكلف ، وانه انسد عليه باب العلم والعلمي ، وان الاحتياط موجب للعسر والحرج عليه ، فلا بد وان يكون قول المجتهد الانسدادى حجة عليه ، وإلا فلورجع الى ظن نفسه أو شكه أو وهمه لكان من ترجيح المرجوح على الراجح .

(و) لكن (لا مجال لدعوى الاجماع) إذ المسألة مستحقة ، بالاضافة الى ان الاجماع لو ادعى فهو محتمل الاستناد (ومقدماته) أى الانسداد (كذلك غير جارية في حقه) أى حق المقلد (لعدم انحصار المجتهد به) أى بالانسدادى

أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وإن لزم منه العسر إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره . نعم لو جرت المقدمات كذلك - بأن انحصر المجتهد ولزم من الاحتياط المحذور أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ - كانت منتجة لحجيته في حقه أيضاً لكن دونه خرط القتاد . هذا على تقدير

فيرجع إلى مجتهد انفتاحي (أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وإن لزم منه العسر) .

ان قلت : الاحتياط العسر غير واجب . قلت : من الذي يتمكن من إثبات عدم وجوبه على المقلد الجاهل ، فإن العقل يرى لزوم الاحتياط لامثال أوامر المولى - كأطراف الشبهة المقرونة بالعالم الاجمالي - والمقلد هو بنفسه لا يتمكن من الاجتهاد حتى يعرف عدم وجوبه ، والمجتهد الانسدادي المفروض عدم حجية رأيه بالنسبة إليه . وإلى هذا أشار المصنف «ره» بقوله : (إذا لم يكن له) أى للعامي (سبيل إلى إثبات عدم وجوبه) أى الاحتياط (مع عسره) .

نعم إذا استلزم الاحتياط الاختلال بالنظام استقل العقل بعدم وجوبه . (نعم) استدراك عن عدم جريان مقدمات الانسداد في حق العامي (لو جرت المقدمات كذلك) الذي ذكرنا (بأن انحصر المجتهد) في الانسدادي ولم يكن هناك مجتهد انفتاحي (ولزم من الاحتياط المحذور) العقلي لاستلزامه اختلال النظام (أو لزم منه) أى من الاحتياط (العسر مع التمكن) أى تمكن العامي (من إبطال وجوبه) أى الاحتياط (حينئذ) أى حين الانسداد (كانت) مقدمات الانسداد الجارية بالنسبة إلى العامي (منتجة لحجيته) أى حجية قول المجتهد الانسدادي (في حقه أيضاً) أى كما هو حجة بالنسبة إلى المجتهد نفسه (لكن دونه خرط القتاد) .

و (هذا) كله (على تقدير) إنتاج مقدمات الانسداد لدى المجتهد

الحكومة ، وأما على تقدير الكشف وصحته فجواز الرجوع اليه في غاية الاشكال لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع الى من اختص حجية ظنه به ، وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه دون غيره ، ولو سلم ان قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص - فتأمل .

الانسدادى (الحكومة) أى كان الظن حجة لديه من باب حكومة العقل (وأما على تقدير الكشف وصحته) أى صحة الكشف (فـ) ربما يقال : انه لا بأس بـرجوع العاى اليه ، إذ المفروض ان المجتهد يعمل حينئذ بما جملة الشارع حجة ، وأى فرق بين من يعمل بخبر الواحد الانفتاحى وبين من يعمل بالظن المطلق الذى جملة الشارع حجة الانسدادى ؟ ولكن مع ذلك (جواز الرجوع اليه في غاية الاشكال) إذ أدلة التقليد منحصرة في الدليل العقلى والاجماع والاخبار والانسداد أما الاولان فلا يجريان كما عرفت ، وأما الاخيران فـ (لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع الى من اختص حجية ظنه به) أى بنفسه ، إذ مقدمات الانسداد تجعل الظن حجة بالنسبة الى من جرت المقدمات بالنسبة اليه (والعاى لم تجر عنده المقدمات ، ولذا يكون الظن المطلق حجة خاصة للمجتهد ، فلا تشمله أدلة التقليد .

(وقضية مقدمات الانسداد) المنتجة لحجية مطلق الظن إنما هي (اختصاص حجية الظن بمن جرت) المقدمات (في حقه) الذى هو المجتهد (دون غيره) الذى هو العاى (ولو سلم ان قضيتها) أى المقدمات (كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة) كالخبر الواحد ونحوه (التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص) إذ الاعتبار شرعاً لا ينافى عدم الحجية إلا بالنسبة الى من جرت عنده المقدمات وهو المجتهد فقط ، وقوله « ولو سلم » وصلية ، جواب عن الاشكال المقدر الذى أوضحناه بقولنا « ربما يقال » (فتأمل) لعله اشارة الى انه على الكشف يكون الظن حجة مطلقاً على الجميع فلا اختصاص له بالمجتهد .

ان قلت : حجية الشيء شرعاً مطلقاً لا توجب القطع بما أدى اليه من الحكم ولو ظاهراً ، كما مر تحقيقه وانه ليس أثره إلا تنجز الواقع مـمع الاصابة والعذر مع عدمها ، فيكون رجوعه اليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضاً رجوعاً الى الجاهل فضلاً عما إذا انسد عليه . قلت : نعم إلا انه عالم بموارد قيام الحججة الشرعية على الاحكام ، فيكون من رجوع الجاهل الى العالم . ان قلت :

(ان قلت :) المجتهد على ثلاثة أقسام : الانسدادي وقد تبين المنع عن الرجوع اليه ، ومن حصل له العلم ولا اشكال في الرجوع اليه ، ومن حصل له العلمي كرامة المجتهدين الذين يعملون بالامارات والاصول ، والرجوع الى هؤلاء فيه اشكال ، لأنهم لا يعلمون الأحكام الواقعية وإنما قيام الامارات لديهم لا يوجب التنجيز والإعذار فقط ، ودليل التقليد يقول بجواز الرجوع الى العالم لا الى من قام لديه التنجيز والإعذار ، فان (حجية الشيء شرعاً مطلقاً) أي أي قسم من أقسام الحججة كان الامارة أو الاصل أو الطريق (لا توجب القطع بما أدى اليه من الحكم ولو ظاهراً) أي لا يوجب القطع بالحكم الواقعي ولا الحكم الظاهري (كما مر تحقيقه) في انه ليس لنا أحكام ظاهرية (وانه ليس أثره) أي أثر كون الشيء حجة (إلا تنجز الواقع مع الاصابة والعذر مع عدمها) أي عدم الاصابة (فيكون رجوعه) أي العامي (اليه) أي الى المجتهد العلمي (مع انفتاح باب العلمي عليه أيضاً) كالانسدادى (رجوعاً الى الجاهل فضلاً عما إذا انسد) باب العلمي (عليه) .

(قلت : نعم) صحيح انه لا يعلم الواقعيات (إلا انه عالم بموارد قيام الحججة الشرعية على الاحكام) فانه يعلم ان التنجيز مثلاً قامت عليه الحججة الشرعية الكذائية وهكذا (فيكون) تقليده (من) باب (رجوع الجاهل الى العالم) فتشمله أدلة التقليد .

(ان قلت :) صحيح ما ذكرتم لكنه بالنسبة الى ما قامت عليه اماره شرعية

رجوعه اليه في موارد فقد الامارة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الاصول العقلية ليس إلا الرجوع الى الجاهل . قلت : رجوعه اليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الامارة الشرعية فيها ، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك . وأما تعيين ما هو حكم العقل وانه مسح عدمها هو البراءة أو الاحتياط فهو إنما يرجع اليه ، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب اليه مجتهدة - فافهم . وكذلك لا خلاف ولا اشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق

أو أصل شرعي ، لكن (رجوعه) أي العامي (اليه في موارد فقد الامارة المعتبرة عنده) أي عند المجتهد (التي يكون المرجع فيها الاصول العقلية) كالتخيير العقلي وقبح العقاب بلا يسان (ليس إلا الرجوع الى الجاهل) فلا تشمل أدلة التقليد .

(قلت : رجوعه) أي العامي (اليه) أي الى المجتهد (فيها) أي في موارد فقد الامارة (إنما هو لأجل اطلاعه) أي المجتهد (على عدم الامارة الشرعية فيها) أي في تلك الموارد (وهو) أي العامي (عاجز عن الاطلاع على ذلك) .

فان قلت وعلى هذا فلم يأخذ بقول المجتهد بالنسبة الى الاحتياط أو البراءة في الموارد التي لا إمارة فيها . قلت : (وأما تعيين ما هو حكم العقل وانه مسح عدمها) أي عدم الامارة (هو البراءة أو الاحتياط فهو) أي العامي (إنما يرجع اليه) أي الى العقل (فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب اليه مجتهدة) كما لو كان العامي فاضلاً وكانت له مستقلات عقلية (فافهم) لعله اشارة الى ان غالب العوام الذين لا مستقلات لهم في مثل هذه المسائل ليس وظيفتهم الرجوع الى عقولهم ، بل الى المجتهد لاستقلال العقل بذلك وشمول أدلة التقليد له .

(وكذلك لا خلاف ولا اشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق) مقابل

إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحاً ، وأما إذا انسد عليه بابها ففيه إشكال - على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة - فإن مثله - كما أشرت آنفاً - ليس ممن يعرف الاحكام مع ان معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة ، إلا أن يدعى عدم القول بالفصل ، وهو وان كان غير بعيد إلا انه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل ، إلا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الاجماع والضروريات من الدين والمذهب والمتواترات إذا كانت جملة يعتد بها ، وان انسد باب العلم بمعظم الفقهاء

المتجزى الذي يأتي الكلام فيه (إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحاً) بأن كان ممن يرى الانفتاح (وأما إذا انسد عليه بابها ففيه) أى في نفوذ قضائه (إشكال - على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة -) وان العقل يحكم بحجية الظن لدى الانسداد (فان مثله) أى المجتهد الانسدادي (- كما أشرت آنفاً - ليس ممن يعرف الاحكام) الصادرة عن النبي والأئمة عليهم السلام (مع ان معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة) حيث قال : « وعرف أحكامنا » ، لكنك قد عرفت انه عالم عارف كالانفتاحي (إلا ان يدعى عدم القول بالفصل) إذ لم يفصل احد بين الحاكم الانفتاحي والانسدادى في نفوذ حكومة الاول دون الثاني (وهو) أى عدم القول بالفصل (وان كان غير بعيد إلا انه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل) فان الحجة هو القول بعدم الفصل - أي الاجماع - لا عدم القول بالفصل .

(إلا ان يقال بكفاية انفتاح باب العلم) لدى الانسدادي (في موارد الاجماع والضروريات من الدين أو المذهب) كحرمة قول « آمين » بعد الحمد ، فانه من ضروري المذهب لا الدين (والمتواترات إذا كانت) هذه الامور (جملة يعتد بها وان انسد باب العلم بمعظم الفقهاء) وإنما قلنا بكفاية هذا المقدار في نفوذ

فانه يصدق عليه حيثئذ انه ممن روى حديثهم عليهم السلام ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم عرفاً حقيقة . وأما قوله (ع) في المقبولة : « فاذا حكم بحكمتنا ، فالمراد ان مثله إذا حكم بحكمهم (ع) حكم حيث كان منصوباً منهم ، كسيف حكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية ، وليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم ، فصحة اسناد حكمه اليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم . وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام :

قضاء المجتهد الانسدادي (فانه يصدق عليه حيثئذ) أي حين علم الاجماع والضرويات والمتواترات (انه ممن روى حديثهم عليهم السلام ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم عرفاً حقيقة) أي يصدق عرفاً انه روى وعرف ونظر حقيقة .

(و) ان قلت : ان الحكم الذي يحكم به حيثئذ يكون ظناً لا انه حكمهم عليهم السلام ، وقد ورد في المقبولة « بحكمتنا » . قلت : (أما قوله ثم في المقبولة « فاذا حكم بحكمتنا » ف) ليس المراد منه ان الحكم بشخصه صادر عنهم عليهم السلام ، بل (المراد ان مثله) أي مثل هذا الفقيه الجامع للشرائط (إذا حكم كان بحكمهم عليهم السلام حكم) لا بحكم غيرهم (حيث كان منصوباً منهم) وقاضياً من قبلهم .

(و) كيف) يلزم ان يكون شخص الحكم منهم عليهم السلام (و) الحال ان (حكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية) كهذا ملك زيد وهذه زوجته (وليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم) وإنما يكون تطبيقاً لكليات أحكامهم على هذه الموارد (فصحة اسناد حكمه اليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه) أي الحكم صادراً (من المنصوب من قبلهم) كما لا يخفى .

(وأما التجزي في الاجتهاد) بأن يتمكن من تحصيل بعض الاحكام عن الأدلة دون بعض (ففيه مواضع من الكلام) يذكر المصنف « ره »

الاول - في امكانه وهو وان كان على الخلاف بين الاعلام إلا انه لا ينبغي
الارتباب فيه حيث كان أبواب الفقه، مختلفة مدركا ، والمدارك متفاوتة
سهولة وصعوبة عقلية ، ونقلية مع اختلاف الاشخاص في الاطلاع عليهما
وفي طول الباع وقصوره بالنسبة اليها ، فرب شخص كثير الاطلاع وطويل
الباع في مدرك باب بمهارته في النقليات أو العقليات وليس كذلك في آخر
لعدم مهارته فيها وابتئاته عليها . وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة
على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو مهارة الشخص فيه - مع
صعوبته

منها ثلاثة :

(الاول - في امكانه) أي ان التجزي هل هو ممكن أم لا بل اما يكون
الشخص طامياً أو مجتهداً مطلقاً (وهو وان كان على الخلاف بين الاعلام إلا انه
لا ينبغي الارتباب فيه) أي في امكانه (حيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركا)
فلسكل باب مدرك وأدلة خاصة (والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة) فما يكون
استنباطه متوقفاً على فهم روايات صريحة أسهل مما يتوقف استنباطه على الاستصحاب
التعليق أو استصحاب المدم الازلي مثلاً (عقلية ونقلية مع اختلاف الاشخاص
في الاطلاع عليها) أي على تلك المدارك (وفي طول الباع وقصوره بالنسبة اليها)
أي الى المدارك (فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب) من
أبواب الفقه (ب) سبب (مهارته في النقليات أو العقليات وليس كذلك) مطلقاً
(في) باب (آخر لعدم مهارته فيها) أي في النقليات أو العقليات (وابتئاته)
أي الباب الآخر (عليها) .

(وهذا) الذي ذكرنا (بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها)
أي بعض الابواب (لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته) وان
كان صعباً في نفسه ، كما لو كان الباب مبتئياً على العقليات وكان هذا الشخص ماهراً

مع عدم القدرة على ما ليس كذلك ، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزى للزوم الطفرة . وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة لا تمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الابواب بحيث يتمكن من الاحاطة بمداركه ، كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها ويقطع بعدم دخل ما في سائرهما به أصلا ، أو لا يعنى باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمينان

فيها (مع عدم القدرة على ما ليس كذلك) بأن كان صعباً أو كان سهلاً لكنه غير ماهر فيه (بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزى) إذ الملكات - لغير المعصومين والخارقين - تدريجية (للزوم الطفرة) المحال لو وصل الى درجة الاجتهاد في آن .

(و) ان قلت : كيف يمكن التجزى والحال ان الاجتهاد ملكة ، والملكة بسيطة لانها عبارة عن حالة للنفس بها يتمكن من الانسان ، فالحالة إما حاصلة أو ليبت بحاصلة ولا وسط لها حتى يمكن التجزى .

قلت : (بساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة لا تمنع من حصولها) أى الملكة (بالنسبة الى بعض الابواب) فقط كباب الطهارة مثلاً (بحيث يتمكن) الشخص (بها) أى بواسطة الملكة المرتبطة بذلك الباب (من الاحاطة بمداركة) أى مدارك ذلك الباب (كما إذا كانت هناك) للشخص (ملكة الاستنباط في جميعها) فكيف ان المجتهد المطلق يتمكن من الاحاطة بمدارك باب الطهارة كذلك المتجزى العالم بباب الطهارة فقط يكون متمكناً من الاحاطة بهذا الباب فقط (ويقطع) هذا المتجزى (بعد دخل ما في سائرهما) أى سائر الابواب (به) أى بهذا الباب الذي عرفه (أصلاً) فيعلم بأنه ليس هناك في كتاب الصلاة وغيره رواية أو قاعدة ترتبط بباب الطهارة (ولا يعنى باحتماله) ان يكون في سائر الابواب ما يرتبط بهذا الباب (لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمينان

بعدم دخله كما في الملكة المطلقة . بداهة انه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل ، كما لا يخفى . الثاني - في حجية ما يؤدي اليه على المتصف به ، وهو أيضاً محل الخلاف إلا ان قضية أدلة المدارك حجيته لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق ، ضرورة ان بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلق ، وكذا ما دل على حجية خبر الواحد ، غايته تقييده

بعدم دخله) أي دخل ما في سائر الابواب بهذا الباب (كما في الملكة المطلقة) التي يعلم صاحبها بأن ما في الصلاة لا يرتبط بما في الطهارة وهكذا .

(بداهة انه لا يعتبر في استنباط مسألة معها) أي مع الملكة المطلقة (من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل كما لا يخفى) فالقول بعدم امكان التجزي في الاجتهاد مستنداً الى هذين الوجهين - كون الملكة بسيطة ، وكون المستنبط يمتثل ان يكون في سائر الابواب ما يرتبط بهذا الباب فلا يتمكن من استخراج الحكم - غير سديد .

(الثاني - في حجية ما يؤدي اليه) نظره من الحكم وهل ان نتائج انظاره حجة (على المتصف به) أي بالتجزئي ، أي بالنسبة الى نفسه (وهو ايضاً محل الخلاف) قالوا : لأن القدر المتيقن من حجية الآراء إنما هو بالنسبة الى المجتهد المطلق (إلا ان قضية أدلة المدارك) كأدلة حجية خبر الواحد الذي هو دليل حرمة الحمر ووجوب الصلاة واستحباب دعاء الهلال (حجيته) أي حجية آرائه (لعدم اختصاصها) أي أدلة المدارك (بالمتصف بالاجتهاد المطلق) فقوله عليه السلام « لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا » شامل لكل من قام عنده الخبر سواء كان مجتهداً مطلقاً أو متجزياً .

(ضرورة ان بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلق) فيدل على جواز الاخذ بالظاهر لكل من ثبت لديه ظاهر وان لم يكن مجتهداً مطلقاً (وكذا ما دل على حجية خبر الواحد) مطلق لمن قام عنده الخبر (غايته تقييده) أي دليل حجية

بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض . الثالث - في جواز رجوع غير المتصف به اليه في كل مسألة اجتهد فيها ، وهو أيضاً محل الاشكال من انه من رجوع الجاهل الى العالم فتعمه أدلة جواز التقليد ، ومن دعوى عدم اطلاق فيها وعدم احراز ان بناء العقلاء وسيرة المشرعة على الرجوع الى مثله أيضاً ، وستعرف انشاء الله تعالى ما هو قضية الأدلة ، وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكل . نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتداً بها ،

الظاهر والخبر (بما إذا تمكن من دفع معارضاته) واستنباط الحكم منه (كما هو المفروض) إذ المفروض ان المتجزي قادر على ذلك .

(الثالث - في جواز رجوع غير المتصف به) أي بالاجتهاد - وهو العامي - (اليه) أي الى المتجزي في أخذ الحكم منه (في كل مسألة اجتهد فيها) كما هو بديهي (وهو أيضاً محل الاشكال) وجه الجواز (من انه من رجوع الجاهل الى العالم) لان المتجزي عالم في هذه المسألة (فتعمه أدلة جواز التقليد ، و) وجه المنع (من دعوى عدم اطلاق فيها) أي في أدلة التقليد (وعدم احراز ان بناء العقلاء وسيرة المشرعة على الرجوع الى مثله أيضاً) ولكن الانصاف عموم الأدلة وإحراز بناء العقلاء وسيرة المشرعة ، فأنهم كانوا يسألون عن الرواة مع انهم - جميعهم - لم يكونوا فقهاء في جميع المسائل (وستعرف انشاء الله تعالى ما هو قضية الأدلة) وانه الاطلاق في الاجتهاد أو كفاية التجزي .

(وأما جواز حكومته) أي حكومة المتجزي (ونفوذ فصل خصومته فأشكل) نعم على مبنى صاحب الجواهر وانه يجوز حتى بالنسبة الى المقلد العارف بالمسائل فلا يبعد القول بجوازه ، وذلك لصدق الدليل بالنسبة اليه .

(نعم لا يبعد نفوذه) أي نفوذ قضائه (فيما إذا عرف جملة معتداً بها)

واجتهد فيها بحيث يصح أن يقال في حقه - عرفاً - انه ممن عرف أحكامهم كما مر في المجتهد المطلق المنسند عليه باب العلم والعلمى في معظم الاحكام.

« فصل »

لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية في الجملة ، ولو بأن يقدر على معرفة ما يتبنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع الى ما دون فيه ، ومعرفة التفسير كذلك .

واجتهد فيها بحيث يصح ان يقال في حقه - عرفاً - : انه ممن عرف أحكامهم (كما في النص) كما مر في المجتهد المطلق المنسند عليه باب العلم والعلمى في معظم الاحكام من انه إذا صدق عليه انه يعرف احكامهم لما يعرف من الضرورات والاجامات والمتواترات جاز تقليده - فراجع :

(فصل)

في ذكر العلوم التي يحتاج الاجتهاد اليها .

(لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية في الجملة) لا مطلقاً (ولو بأن يقدر على معرفة ما يتبنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع الى ما دون فيه) فلا يلزم أن يكون مستحضراً للمسائل العربية ، أما العلوم الضرورية فهي اللغة والنحو ومقدار قليل من العرف والبلاغة . ووجه احتياج الاجتهاد الى هذه العلوم واضح ، إذ لما كان الكتاب والسنة باللغة العربية وتفسيرها بأسر اللغات لا يفي بالمرادات لدى الاجتهاد كان المريد للاستنباط لا بد له من معرفة اللغة ومعرفة اللغة تتوقف على هذه العلوم .

(و) الى (معرفة التفسير كذلك) في الجملة ، إذ في القرآن الكريم

وعدة ما يحتاج اليه هو علم الاصول ، ضرورة انه ما من مسألة إلا ويحتاج في استنباط حكمها الى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الاصول أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية ، كما هو طريقة الاخبارى وتدوين تلك القواعد المحتاج اليها على حدة لا يوجب كونها بدعة ، وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك ، وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة . وبالجملة لا يحصى لأحد في استنباط الاحكام الفرعية من أدلتها

جملة من الآيات المتضمنة للاحكام ، فعدم معرفة تلك موجب لعدم التمكن من الاجتهاد .

(وعمدة ما يحتاج اليه هو علم الاصول ، ضرورة انه ما من مسألة إلا ويحتاج في استنباط حكمها الى قاعدة أو قواعد برهن عليها في) علم (الاصول أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية ، كما هو طريقة الاخبارى) حيث يبرهن على المسائل الاصولية في نفس الفقه .

(و) ربما اشكل على علم الاصول من قبل بعض الاخباريين بأن علم الاصول لم يكن مدوناً في زمن الأئمة عليهم السلام ، فتدوينه حينئذ بدعة لا يجوز لانه من محدثات الامور ، وشرا الامور محدثاتها ، كما في الخبر . لكن فيه ان (تدوين تلك القواعد المحتاج اليها) في الفقه ككون الامر للوجوب والنهي للتحريم وهكذا (على حدة) في علم خاص (لا يوجب كونها بدعة) إذ البدعة ادخال ما ليس من الدين في الدين ، وهذا لس ادخالاً (عدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك) أى كونه بدعة (وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف) بل وهذا النحو من تدوين الحديث - كالحضال ، والعمل ، وما اشبهها - (بدعة) وذلك ما لم يقل به احد .

(وما بالجملة لا يحصى لأحد في استنباط الاحكام الفرعية من ادلتها)

الا الرجوع الى ما بنى عليه في المسائل الاصولية ، وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد مجتهداً كان او اخبارياً . نعم يختلف الاحتياج اليها بحسب اختلاف المسائل والازمنة والاشخاص . ضرورة خفة مؤنة الاجتهاد في الصدر الاول وعدم حاجته الى كثير مما يحتاج اليه في الازمنة اللاحقة مما لا يكاد يحقق ويختار عادة الا بالرجوع الى ما دون فيه من الكتب الاصولية

التفصيلية (إلا الرجوع الى ما بنى عليه) من القواعد (في المسائل الاصولية) ومن قال لسنا بحاجة الى ذلك فانما يأخذ النتيجة غير الناضجة اصلاً مسلماً يبني عليها المسألة الفقهية (وبدونه) أي بدون الرجوع الى المسائل الاصولية (لا يكاد يتمكن) الشخص (من استنباط واجتهاد) سواء (مجتهداً كان او اخبارياً) .

هذا (نعم يختلف الاحتياج اليها) أي الى المسائل الاصولية (بحسب اختلاف المسائل والازمنة والاشخاص) فمسألة تحتاج الى أعمال قواعد متعددة من الاصول ومسألة لا تحتاج إلا الى قاعدة واحدة ، وفي زمان يحتاج المجتهد الى كثرة التعب لكثرة آراء المجتهدين حتى يتمكن من استخلاص الحق بنظره ، وفي زمان ليس كذلك وبعض الاشخاص لهم من صفاء الذهن ما يكفيهم أقل تعب وعناء بخلاف بعض الاشخاص الآخرين .

(ضرورة خفة مؤنة الاجتهاد في الصدر الأول) لحضور الامام عليه السلام وعدم جمع الاحكام ، فكان مجال البراءة بالنسبة اليهم وسيمياً (وعدم حاجته) أي المجتهد (الى كثير مما يحتاج اليه في الازمنة اللاحقة مما لا يكاد يحقق) وينضج (ويختار) أي يصح الاختيار للنتيجة (عادة الا بالرجوع الى ما دون فيه من الكتب الاصولية) .

ثم لا يخفى ان الاجتهاد يحتاج الى مقدار من علم الفلك لتحقيق القبلة ، ومقدار من الحساب لمسائل الارث ، ومقدار من الهندسة لتحديد الأحواض وما أشبهه .

« فصل »

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات واختلف في الشرعية ، فقال اصحابنا بالتخطئة فيها ايضا وان له تبارك وتعالى في كل مسألة حكما يؤدي اليه الاجتهاد تارة والى غيره اخرى ، وقال مخالفونا بالتصويب وان له تعالى احكاما بعدد آراء المجتهدين فما يؤدي اليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى .

(فصل)

في التخطئة والتصويب (اتفقت الكلمة) من الشيعة والسنة (على التخطئة في العقليات) فالاحكام العقلية - كوجود الله سبحانه وصفاته والنبوة والامامة والمعاد والامور المرتبطة بعالم الآخرة وما أشبهه - هي حقائق قد تصل اليها الافهام فيكون الفكر والنظر صوابا وقد لا تصل فتكون الآراء والافكار المتعلقة بها خطأ ، وهكذا في سائر الامور العقلية نحو « النقيضان لا يجتمعان » ، والامور الخارجية نحو « زيد انسان » (واختلف في الشرعيات) أي الاحكام الشرعية ، مثل ان هذا واجب أو حرام وذاك صحيح أو باطل وهكذا .

(فقال اصحابنا) الشيعة (بالتخطئة فيها) أي في الشرعيات (أيضاً) كالعقليات (وان له تبارك وتعالى في كل مسألة حكما) واحداً (يؤدي اليه الاجتهاد تارة والى غيره اخرى) فحكم صلاة الجمعة - مثلاً - العرمة ، فتارة يؤدي اجتهاد المجتهد اليه وتارة يؤدي الى خلافه فيقول بالوجوب أو التخيير .

(وقال مخالفونا) السنة (بالتصويب) وإن كل مجتهد مصيب (وان له تعالى احكاما بعدد آراء المجتهدين فما يؤدي اليه الاجتهاد) من كل مجتهد (هو حكمه تبارك وتعالى) فان أرادوا أن الله أحكاماً متعددة في اللوح المحفوظ فكل مجتهد يصيب الى أحدها فذلك معقول لكنه باطل بالأدلة ، وإن أرادوا أن الله ليس له حكم أصلاً وإنما ما يراه المجتهد يكون حكماً لله سبحانه فذلك محال ، لانه لو لم يكن له حكم

ولا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة الا اذا كان لها حكم واقعاً حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من ادلته وتعيينه بحسبها ظاهراً ، فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بانشاء احكام في الواقع بعدد الآراء - بأن تكون الاحكام المؤدى اليها الاجتهادات احكاماً واقعية كما هي ظاهرية - فهو وان كان خطأ من جهة تواتر الاخبار واجماع اصحابنا الاخير على ان له تبارك وتعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل الا انه غير محال ، ولو كان غرضهم منه الالتزام بانشاء الاحكام على وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد فهو مما لا يكاد يعقل ، فكيف يتفحص عما

لم يعقل فحص المجتهد عن الحكم .

(ولا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة إلا إذا كان لها حكم واقعاً) قبل اجتهاد المجتهد (حتى صار المجتهد بصدد استنباطه) أي ذلك الحكم الواقعي (من أدلته و) بصدد (تعيينه) أي تعيين ذلك الواقع (بحسبها) أي بحسب الأدلة (ظاهراً) أي تعييناً ظاهرياً (فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بانشاء أحكام) متعددة (في الواقع بعدد الآراء) فتكون صلاة الجمعة - مثلاً - واقعة واجبة ومحرمة ومخيرة ومستحبة ومكروهة (بأن تكون الاحكام المؤدى اليها الاجتهادات أحكاماً واقعية كما هي ظاهرية) حسب الاجتهادات .

(فهو وإن كان خطأ من جهة تواتر الاخبار واجماع اصحابنا الاخير على ان له تبارك وتعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل) العالم والجاهل والمستنبط وغيره (إلا انه غير محال) لانه لا يلزم منه اجتماعاً أو ارتفاعاً للتقيضين أو اجتماعاً للضدين او ما أشبه (ولو كان غرضهم منه) أي من التصويب (الالتزام بانشاء الاحكام على وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد) فالوح المحفوظ لاحكم فيه اطلاقاً ، فإذا اجتهد زيد وادى نظره إلى ان صلاة الجمعة واجبة ثبتت في اللوح وجوبها ، وهكذا بالنسبة إلى سائر الاحكام (فهو مما لا يكاد يعقل فكيف يتفحص) الشخص (عما

لا يكون له عين ولا اثر او يستظهر من الاية او الخبر ، الا ان يراد التصويب بالنسبة الى الحكم الفعلي وان المجتهد وان كان يتفحص عما هو الحكم واقعا وانشاءً الا ان ما أدى اليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة ، وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة ، ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل انشاء ، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى بل لا محيص عنه في الجملة .

لا يكون له عين ولا اثر (في الواقع (أو يستظهر (المسألة (من الاية أو الخبر) فهو فحص عن معدوم (الا ان يراد) أن الحكم له مرتبتان : الانشاء وهو الثابت واقعا ، والفعلية ولا يكون ذلك الا اذا وصل الى الحكم الانشائي رأي المجتهد ، فليس في الواقع احكام فعلية بوصول رأي المجتهد الى ما في الواقع يصل الحكم الى الفعلية .

فـ (التصويب) إنما يكون (بالنسبة الى الحكم الفعلي وان المجتهد) إنما يتفحص عن ذلك الانشائي ، فاذا وصل اليه صار فعليا وإذا لم يصل اليه ورأى غيره انشأ ذلك الغير . فمثلا : كان التين في الواقع حراما انشائيا فاذا وصل المجتهد اليه صار حراما فعليا واذا تمخض اجتهاده عن الحلية ان شاء الله سبحانه حلته في الواقع للتين بالنسبة الى هذا المجتهد وإن كان الحكم الواقعي الاول للتين وهو الحرمة على حاله ، فالمجتهد (وإن كان يتفحص عما هو الحكم واقعا وانشاءً إلا أن ما أدى اليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة) سواء طابق الواقع الاول أم لم يطابقه .

(وهو) أي ما أدى اليه اجتهاد المجتهد (مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة) كما نرى من اختلاف المجتهدين (ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة) لان المفروض ان المخالف للواقع إنما هو حكم من وصل اجتهاده الى ذلك لا بالنسبة الى كل أحد (وما يشتركان فيه) أي الجاهل والعالم ، ومصداق « ما » الحكم الانشائي الذي يتفحص عنه المجتهد (ليس بحكم حقيقة) فعلا (بل) هو حكم (انشاءً) فقط (فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى بل لا محيص عنه في الجملة) وإن كان

بناءً على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفى . وربما يشير اليه ما اشتهرت بيننا ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم . نعم بناءً على اعتبارها من باب الطريقة - كما هو كذلك -

خلاف تصريحات المصوبة .

وإنما قلنا إنه لا محيص عنه (بناءً على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية) بأن الخبر موجب للمصلحة سواء كان مصادفاً للواقع أم مخالفاً له ، فإنه لا يتصور الصلاح في الخبر بذاته إلا بنحو التصويب وأن يكون للخبر صلاح كما يكون للواقع صلاح (كما لا يخفى) فإذا قامت اشارة على شيء خلاف الواقع كان هناك حكاية : واقعي انشائي ، وظاهري فعلي .

(وربما يشير اليه) أي الى هذا المعنى من التصويب والالتزام بالحكم الظاهري (ما اشتهرت بيننا) نحن الخاصة ونقل عن العلامة « ره » من (ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم) فالطريق وإن كان ظني السند أو الدلالة إلا أن الحكم المستفاد منه قطعي لا نا تقطع بأنه الحكم الظاهري لنا ، فالمراد قطعية الحكم الظاهري لا قطعية الحكم الواقعي .

(نعم) في جمل الطريق احتمالان آخران : « الاول » - المصلحة السلوكية ، فلو قام خبر زرارة على حكم وكان مخالفاً للواقع أعطى العامل مصلحة لسلوكه هذا الطريق - كما احتمله الشيخ المرتضى . « الثاني » - التنجيز والاعداد فقط ، بأن لا مصلحة إلا للواقع ، فإذا أدركه الشخص بواسطة الامارة تنجز عليه وإذا اخطأت الامارة كان معذوراً ، فهذان الاحتمالان مع احتمالي جعل الحكم الواقعي - الذي هو التصويب - وجعل الحكم الظاهري كما عن العلامة تكون أربعة بالنسبة الى جعل الامارات والطرق : الحكم الواقعي ، الحكم الظاهري ، المصلحة السلوكية ، التنجيز والاعداد .

ف- (بناءً على اعتبارها) أي الاخبار (من باب الطريقة - كما هو كذلك) -

فؤديات الطرق والامارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقية نفسية ، ولو قيل
بكونها احكاما طريقية . وقد مر غير مرة امكان منع كونها احكاما كذلك
ايضا . وان قضية حجيتها ليست الا بتنجز مؤدياتها عند اصابتها والعدر عند
خطائها ، فلا يكون حكم اصلا الا الحكم الواقعي ، فيصير منجزاً فيما قام عليه
حجة من علم او طريق معتبر ، ويكون غير منجز بل غير فعلي فيما لم تكن
هناك حجة مصيبة - فتأمل جيداً .

« فصل »

إذ لا دليل لنا على التصويب ولا على الحكم الظاهري (فؤديات الطرق والامارات
المعتبرة ليست بأحكام حقيقية نفسية) كسائر الاحكام الواقعية (ولو قيل بكونها
أحكاما طريقية) بأن قيام الامارة موجب لاجل حكم طريق غيري لاحكم نفسي واقعي .
(و) لكن (قد مر غير مرة امكان منع كونها) أي الامارات والطرق
(أحكاماً كذلك) أي أحكاما طريقية غيرية (أيضاً) كما نمنع كونها أحكاما واقعية
أو أحكاماً ظاهرية (وان قضية حجيتها) أي الامارات والطرق (ليست الا بتنجز
مؤدياتها عند إصابتها) للواقع (والعدر عند خطائها) بأن خالفت الواقع (فلا
يكون حكم اصلا إلا الحكم الواقعي) المشترك فيه الكل (فيصير منجزاً فيما قام عليه
حجة من علم أو طريق معتبر) « من » بيان « حجة » (ويكون غير منجز بل غير
فعلي فيما لم تكن هناك حجة مصيبة) للواقع (فتأمل جيداً) فتحقق ان الأقوى
هو التخطيطة ، بمعنى عدم الحكم رأساً لا واقعاً ولا ظاهراً ولا طريقياً فيما اذا خالف
الاجتهاد الواقع . والله العالم .

(فصل)

في بيان وجوب القضاء والاعادة وما أشبهها بالنسبة الى الاعمال السابقة إذا
تبدل الاجتهاد الى اجتهاد ثان .

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الاول بالآخر او بزواله بدونه فلا شبهة في عدم العبرة به في الاعمال اللاحقة ، ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا او الاحتياط فيها . واما الاعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد ، فلا بد من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما اذا اختل فيه لعذر ،

(إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الاول بالآخر) كما لو كان نظر المجتهد وجوب صلاة القصر لمن سافر من محل إقامته إلى ما دون المسافة ثم تبدل رأيه إلى التمام وقد صلى هو أو مقلده على حسب رأيه الاول صلوات (أو بزواله) أي الرأي الأول (بدونه) أي بدون أن يحدث له رأي ، كما لو شك في صحة رأيه السابق ولم يرتأ بعد رأيا آخر ، ومثلها من بعض الجهات فيما لو تبدل ذو الرأي ، بأن كان يقلد زيدا ثم قلده عمرا وكانا مختلفي الرأي (فلا شبهة في عدم العبرة به) أي برأيه السابق (في الاعمال اللاحقة ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً) في جميع الأحكام والموضوعات (أو الاحتياط فيها) بما يتقن معه من إدراك الواقع أو يدرك العمل على طبق حجة معتبرة - كالاختياط بين رأي المجتهدين -

(وأما الأعمال السابقة الواقعة على وفقه) أي وفق الاجتهاد السابق (المختل فيها) أي في تلك الاعمال (ما اعتبر في صحتها) من الاجزاء والشرائط (بحسب هذا الاجتهاد) متملق بقوله « المختل » ، كما لو صلى وصام وذبح واستعمل الطهارة وباع وتزوج ثم تبدل رأى المجتهد إلى وجوب السورة في الصلاة ، وإبطال الارتماس للصوم ، واشترط الذبيحة بكون الذابح مسلماً ، وكون عرق الجنب عن الحرام نجساً ولزوم العربية في العقد ، ونشر عشر رضعات الحرمة ، وقد صلى بلا سورة وارتمس في الصوم وذبح له النصراني واستعمل أبسة جنسية وباع بالفارسي وامرأته رضيتمه بالمشرك (فلا بد من معاملة البطلان معها) أي مع الاعمال السابقة (فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما اذا اختل فيه لعذر) يعني أن جميع أعماله السابقة محكومة بالبطلان

كما نهض في الصلاة وغيرها مثل لاتعاد وحديث الرفع بل الاجماع على الاجزاء في العبادات على ما ادى . وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح ، بداهة أنه لا حكم معه شرعا غاية المعذورية في المخالفة عقلا ، وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه ، وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد او المخصص او قرينة المجاز او المعارض ، بناء على ما هو التحقيق من اعتبار

إلا إذا دل الدليل على صحتها المعذرية ، فاللزام ترتيب الآثار من القضاء والكفارة والغمان وعدم الارث مثلا على تلك الاعمال ، فلو ماتت زوجته الرضية وورث منها كان ضامنا لذويها وهكذا .

نعم لو دل دليل ثانوى على الصحة في حال المنذر لم يجب ترتيب الأثر (كما نهض في الصلاة وغيرها مثل) حديث (لاتعاد وحديث الرفع) بناء على انه يرفع الجزئية والشرطية وسائر الأحكام الوصفية في حال الجهل (بل الاجماع على الاجزاء في العبادات على ما ادعى) فلا يلزم إعادة عبادة أو قضائها أو كفارة ما يجب الكفارة في الاختلال بالنسبة اليه كبعض كفارات الحج .

(وذلك) الذى ذكرنا من لزوم قرنت الأثر على البطلان (فيما كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح ، بداهة أنه لا حكم معه) أى مع القطع (شرعا غاية سمذورية في المخالفة عقلا) إذ القطع حجة عقلا كما تقدم (وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه) أى على الحكم السابق (بحسبه) أى بحسب اجتهاده الأول ، بأن قام لديه دليل على عدم وجوب العربية في العقد ثم اجتهد ثانياً فصار رأيه وجوبها (وقد ظهر خلافه) بحسب الاجتهاد الثانى (بالظفر بالمقيد او المخصص او قرينة المجاز أو المعارض) الاقوى بعد ما أفتى بالملطوق العام والمعنى الحقيقي والمعارض الاضعف مثلا .

وإنما يكون حال الامارة حال القطع (بناء على ما هو التحقيق من اعتبار

الامارات من باب الطريقية ، قيل بأن قضية اعتبارها انشاء احكام طريقية ام لا على ما مر منا غير مرة ، من غير فرق بين تعلقه بالاحكام او بمتعلقاتها ، ضرورة ان كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد .

الامارات من باب الطريقية) لالسببية والموضوعية سواء (قيل بأن قضية اعتبارها)
 أى الامارات (إنشاء أحكام طريقية) مقابل الاحكام النفسية الواقعية والاحكام
 الظاهرية (أم لا) ليس هناك حكم أصلا بل تنجيز واعدار فقط (على ما مر منا
 غير مرة) من كون الامارات والطرق توجب التنجيز والاعدار فقط (من غير فرق
 بين تعلقه) أى الاجتهاد الثاني المخالف للاجتهاد الأول (بالاحكام) كما لو رأى
 وجوب الدعاء سابقاً ثم رأى عدم وجوبه (أو بمتعلقاتها) كما لو رأى سابقاً ان
 الصلاة جزؤها السورة ، أو ان العقد يقوم طرفاه بشخص واحد ، أو أن الطلاق يكفي
 فيه العدالة الظاهرية .

وإما قلنا بعدم الفرق بين الاحكام ومتعلقاتها - (ضرورة أن كيفية اعتبارها)
 أى الامارات والطرق (فيها) أى فى الاحكام ومتعلقاتها (على نهج واحد)
 وكيفية متساوية .

ثم ان صاحب الفصول فصل بين المتعلق والحكم ، فقال بالبطلان بالنسبة الى الحكم
 وبالصححة بالنسبة الى المتعلق . فثلاً : إذا كان يرى ان العقد لا يحتاج الى تقدم الايجاب
 على القبول وعقدتم اجتهاد انه يحتاج الى ذلك فان عقده السابق صحيح ويترتب عليه
 الآثار ولو بعد الاجتهاد الثاني ، بخلاف ما لو كان نظره ان صلاة الجمعة واجبة وصلى
 ثم تبين لديه باجتهاده الثاني ان صلاة الظهر واجبة فانه يلزم عليه قضاء تلك الصلوات
 التي لم يصلها

واستدل لذلك بأدلة أربعة :

« الاول » - ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين ، والظاهر ان المراد بذلك
 ان الموضوعات - أى متعلقات الأحكام - لا تغير فيها ولا تبدل بخلاف الاحكام ،

و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما في الفصول ، وان المتعلقة لا تتحمل اجتهادين بخلاف الاحكام إلا حسب ان الاحكام قابلة للتغيير والتبدل بخلاف المتعلقة والموضوعات . وانت خير بأن

فالمعقد مثلاً أمر خارجي إما يشترط تقدم الايجاب فيه على القبول أم لا اما ان يكون في وقت كذا وفي وقت كذا فغير ممكن ، بخلاف الاحكام فانه من الممكن أن يكون الحكم في وقت علي خلاف الحكم في وقت آخر .

« الثاني » - لزوم العسر والحرج ، فانه إذا قيل له اقض جميع صلواتك واعد جميع عقودك وايقاعاتك فهو حرج شديد جداً ، بل هرج ومرج مغل بالنظام ، لكن الفصول لم يذكر الهرج والمرج .

« الثالث » - ارتفاع الوثوق في العمل لو لم يكن مجزياً ، فان كل طافد ومصل ومن أشبههما لا يعتمد باعماله حينئذ ، إذ من المحتمل أن يرى هو أو مجتهد بطلان عمله بعد زمان . ولم يذكره المصنف « ره » .

« الرابع » - استصحاب آثار الواقعة ، فان التصرف في هذا المال المشتري بالمعقد المقدم القبول كان جائزاً الى حين تبدل الاجتهاد ، فان شككنا في الحرمة بعد ذلك كان الأصل بقاء الجواز . ولم يذكره المصنف « ره » أيضاً .

(و) كيف كان (لم يعلم وجه للتفصيل بينهما) أي بين الأحكام وبين متعلقاتها (كما في الفصول) حيث فصل بينهما (و) قال : (إن المتعلقة لا تتحمل اجتهادين) فان للموضوعات في الخارج واقفاً محفوظاً لا يتبدل بتبدل اجتهاد المجتهد (بخلاف الاحكام) فانها تابعة للجعل وهو قابل للتغيير والتبديل (إلا حسب ان الاحكام قابلة للتغيير والتبدل بخلاف المتعلقة والموضوعات) كالشرطية والجزئية وسائر مباحث العبادات والعقود والايقاعات . وقوله « الا » استثناء من قوله « لم يعلم » .

(وأنت خير بأن) هذا الوجه غير تام ، فان الواقع واحد في كل واحد من

الواقع واحد فيهما ، وقد عين أولاً بما ظهر خطأه ثانياً ، ولزوم العسر والهرج والهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة بين الانام لو قيل بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول ، الفاسد بحسب الاجتهاد الثاني ووجوب العمل على طبق الثاني من عدم ترتيب الأثر على المعاملة و

الاحكام والموضوعات ، فكما ان الواقع كون القبول مقدماً على الايجاب في باب الموضوعات كذلك الواقع كون صلاة الظهر واجبة - مثلاً - فكما لا تغيير في الموضوع كذلك لا تغيير في الحكم . هذا بالنسبة الى الخارج ، وأما بالنسبة الى الامكان العقلي فكلاهما يمكن فيها التغيير والتبديل ، فن الممكن أن يجعل الشارع العقد النافذ هو ما قدم ايجابه على قبوله - الى مدة - ثم يجعل خلاف ذلك وان العقد النافذ لديه هو ما قدم قبوله مثلاً ، فـ (الواقع واحد فيهما) في المتعلقة والاحكام - على حد سواء - (وقد عين أولاً) بالاجتهاد الاول (بما) أي على نحو (ظهر خطأه ثانياً) بالاجتهاد الثاني ، فبالاجتهاد الثاني ظهر خطأ جواز تقديم القبول على الايجاب ، كما ظهر خطأ وجوب الجمعة تعييناً - مثلاً - (و) الاحسبان (لزوم العسر والهرج) من بطلان العقود والايقاعات والصلوات وسائر العبادات ، وأي عسر أعظم من أن يقال للشخص أعد جميع أعمالك التي عملت بها طيلة ثلاثين سنة ؟ (و) الاحسبان لزوم (الهرج والمرج المخل بالنظام) فان تبدل الاجتهاد يوجب انتقال جميع المبيعات الى أصحابها الأولين ، فهذا يأخذ أمواله من مختلف المشتريين وبالعكس وهكذا ، ويجب على الناس أجمعين أن يفرغوا أوقاتهم لاعادة الصلوات ونحوها (والموجب للمخاصمة بين الانام) هذا يقول هذا مالي وذاك يقول ليس مالك وهكذا (لو قيل بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول ، الفاسد) ذلك الاجتهاد (بحسب الاجتهاد الثاني) .

(و) أنت خير بأن (وجوب العمل على طبق الثاني) عطف على قوله سابقاً « وأنت خير بأن الواقع واحد » (من عدم ترتيب الأثر على المعاملة و) من

إعادة العبادة لا يكون إلا أحياناً، وأدلة نفي العسر لا تنفي إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، ولزوم العسر في الاحكام كذلك أيضاً لو قيل بلزوم ترتيب الاثر على طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة، وباب الهرج والمرج يفسد بالحكومة وفصل الخصومة. وبالجملة لا يكون التفاوت بين الاحكام ومتعلقاتها بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بيناً ولا مبيناً،

(إعادة العبادة لا يكون إلا أحياناً) إذ قليلاً ما يتغير رأي المجتهد بحيث يلزم بطلان العقد السابق أو العبادة السابقة. كما نرى في تغير فتاوى المجتهدين، فإنه ليس بحيث يلزم كل هذه المحاذير المذكورة (وأدلة نفس العسر) والهرج (لا تنفي إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا) إذ العسر شخصي فيقدر بقدره وليس نوعياً حتى يكون الشارع قد رفعه كما في السواك ونحوه (مع عدم اختصاص ذلك) العسر (بالنقلات) فقط كما خصصه الفصول (ولزوم العسر في الاحكام كذلك) كالعسر اللازم في المتعلقات (أيضاً) فأبي فرق بينها حتى قال بعدم الاعادة بالنسبة الى المتعلقات دون الاحكام، فإنه (لو قيل بلزوم ترتيب الاثر على طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة) لزم العسر بالنسبة الى تبدل رأي المجتهد في الاحكام كما يلزم بالنسبة الى تبدل رأي المجتهد في الموضوعات.

(وباب الهرج والمرج يفسد بالحكومة) أي القضاء، فان الحكومة الاسلامية تمنع من الهرج والمرج (و) ذلك يكون بـ (فصل الخصومة) بين الناس فلا يلزم اختلال النظام.

(وبالجملة لا يكون التفاوت بين الاحكام ومتعلقاتها) كما ذكره الفصول واستدل عليه (بتحمل الاجتهادين) في الاول (وعدم التحمل) في الثاني (بيناً) واضعاً (ولا مبيناً) فإنه لم يبين المراد منه في الفصول، وكأنه إشارة الى ما ذكره العلامة الرشتي قال: قد ذكر استاذنا العلامة الآشتياني « قد » في

بما يرجع الى محصل في كلامه زيد في علو مقامه - فراجع وتأمل . وأما بناءً على اعتبارها من باب السببية والموضوعية - فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان أو معاملة، وكون مؤداه ما لم يضمحل - حكماً حقيقة ، وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية ، وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف ، فانه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال ، وقد مر في مبحث الاجزاء تحقيق المقال فراجع هناك

مجلس بحثه انه قال الشيخ الانصاري «ره» : قد أرسلت الفصول الى صاحبه بتوسط الحاج الميرزا العبيد علي التستري لاستفادة المراد من هذا العنوان فلم يحصل من بيانه ما يرفع الاجمال (بما يرجع الى محصل في كلامه زيد في علو مقامه - فراجع وتأمل) .

هذا كله بناءً على اعتبار الامارات من باب الطريقة (وأما بناءً على اعتبارها من باب السببية والموضوعية) وان في نفس الامارة مصلحة لأنها تنشأ الاحكام (فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول) مطلقاً سواء (عبادة كان أو معاملة) بمعناها الأعم الشامل للعقود والايقات وغيرهما من سائر الامور الشرعية (و) عن القول بـ (كون مؤداه) أي مؤدى الطريق (ما لم يضمحل - حكماً حقيقة) ويكون تبديل الاجتهاد من باب تبديل الاحكام ، كما يتبدل حكم المسافر والحاضر (وكذلك الحال إذا) لم يكن الاجتهاد الاول مستند الى الامارة بل (كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية) أي كان مجرى الاصول (وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف ، فانه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال) بناءً على السببية ويكون الكلام فيه - بناءً على الطريقة - كما مر من الخلاف والتفصيل (وقد مر في مبحث الاجزاء تحقيق المقال فراجع هناك) .

« فصل »

في التقليد . وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقادات تبعداً بلا مطالبة دليل على رأيه ولا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ، ضرورة سبقه عليه وإلا كان بلا تقليد - فافهم .

وذكر العلامة المشكيني « ره » ان بين ذلك المبحث وهذا المبحث عموماً من وجه ، كما ان الرشتي جعل هذه المسألة أعم مطلقاً من تلك ، وبمضمون عكس فجعل تلك أعم مطلقاً من هذه - فراجع .

(فصل)

(في التقليد) وحيث ذكرنا طرفاً منه في « الفقه » فلا داعي الى الاطالة ومناقشة آراء المصنف فنجرى عادة الشرح في هذا الفصل أيضاً من توضيح المراد . (وهو) عند المصنف « ره » (أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات) فليس التقليد عملاً ملوناً بكونه بلون اتباع الغير (أو للالتزام به في الاعتقادات) ويكون الأخذ (تبعداً بلا مطالبة دليل على رأيه) ، وهذا المعنى ليس اصطلاحياً مجتأ بل هو المعنى اللغوي بتطوير نياب المقام .

(ولا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل) بأن يقال « التقليد هو العمل بقول الغير » كما نقل ذلك عن صاحب المعالم وغيره (ضرورة سبقه) أي التقليد (عليه) أي على العمل (وإلا) فلولم يكن التقليد سابقاً على العمل (كان) العمل (بلا تقليد) وإذا كان التقليد سابقاً على العمل فكيف يكون هو العمل (فافهم) لعله إشارة الى ان التقليد كون العمل وليس سابقاً عليه ، فالعمل المستند فيه الى الغير يسمى تقليداً كما تسمى الحركات التي تحكي حركات الغير تقليداً له - إذا صدر

ثم انه لا يذهب عليك ان جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج الى دليل ، وإلا لزم سد باب العلم به على العامى مطلقاً غالباً لمجزه عن معرفة ما دل عليه كتاباً وسنة ، ولا يجوز التقليد فيه وإلا لدار أو تسلسل ،

عن استناد - وقد اخترنا هذا المعنى في شرح العروة .

(ثم انه لا يذهب عليك) ان جواز التقليد بهذا المعنى قد استدل عليه بالأربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ، لكن المصنف اشكل في ذلك وارجع أمر الجواز الى الفطرة ، لمناقشات في غيرها وان كان نقاشه فيما عدا الاجماع لا يخلو من نظر .

وكيف كان ف- (ان جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم في الجملة) مع قطع النظر عن تفاصيله وخصوصياته ، ككون المرجع لا بد أن يكون عادلاً أو نحوه (يكون بديهياً) غير محتاج الى إقامة البرهان (جبلياً فطرياً) فبالجملة والفطرة يعرف الانسان لزوم رجوع الجاهل الى العالم (لا يحتاج الى دليل ، وإلا) فلو احتاج جواز التقليد الى دليل (لزم سد باب العلم به) أي بجوازه (على العامى مطلقاً غالباً) مقابل غير الغالب وهو فيما كان العامى له حظ من المعرفة ويتمكن من إقامة الأدلة على جواز التقليد .

وإنما قلنا بلزوم سد بابها غالباً عليه (لمجزه عن معرفة ما دل عليه) أي على الجواز (كتاباً وسنة ، ولا يجوز التقليد فيه) أي في جواز التقليد (وإلا لدار أو تسلسل) فانا إذا فرضنا جميع المسائل التي منها جواز التقليد كتلة واحدة واستدلنا على جواز التقليد فيها بمسألة جواز التقليد لزم الدور ، وان فرضنا سائر المسائل - غير مسألة جواز التقليد - كتلة واحدة واستدلنا لجواز التقليد فيها بمسألة جواز التقليد انتقل الكلام الى مسألة جواز التقليد وانها من أين يجوز ، وهكذا حتى يتسلسل .

بل هذه هي العمدة في أدلته ، وأغلب ما عداه قابل للمناقشة لبعده بتحصيل
الاجماع في مثل هذه المسألة مما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه
من الأمور الفطرية الارتكازية ، والمنقول منه غير حجة في مثلها ولو قيل
بمجبتها في غيرها لو هتته بذلك . ومنه قد انقدح امكان القدح في دعوى
كونه من ضروريات الدين ، لا احتمال ان يكون من ضروريات العقل وفطرياته
لا من ضرورياته ، وكذا القدح في دعوى سيرة المتدينين .

وان شئت قلت : جواز التقليد في المسائل إما مستند الى الفطرة وإما مستند
الى الأدلة وإما مستند الى التقليد ، لكن الثالث مستلزم للمحدود - إذ جواز التقليد
أول الكلام - والمفروض ان العامي عاجز من إقامة الأدلة فلم يبق إلا الفطرة .

(بل هذه) أي الفطرة (هي العمدة في أدلته) أي أدلة جواز التقليد
(وأغلب ما عداه قابل للمناقشة) : أما الاجماع فـ (لبعده بتحصيل الاجماع في مثل
هذه المسألة مما يمكن أن يكون القول فيه) بالجواز (لأجل كونه من الامور
الفطرية الارتكازية) في أذهان العقلاء ، فالاجماع على تقدير تحصيلنا له وان نزاع
الاجماع ليس في التقليد بهذا المعنى لم يكن حجة ، لأنه محتمل الاستناد والاجماع
المحتمل الاستناد ليس حجة كما تقرر في موضعه .

(والمنقول منه) أي من الاجماع (غير حجة في مثلها) أي مثل هذه
المسألة (ولو قيل بمجبتها) أي حجية الاجماع المنقولة (في غيرها) أي غير
هذه المسألة (لو هتته) أي الاجماع المنقول (بذلك) أي باحتماله
الاستناد .

(ومنه) أي مما ذكرنا من كونه من الارتكازيات (قد انقدح امكان
القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين) وذلك الانقدح (لاحتمال أن
يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته) أي لا من ضروريات الدين
(وكذا) القدح (في دعوى سيرة المتدينين) على التقليد والسيرة حجة

وأما الآيات فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه ، لقوة احتمال أن يكون الرجوع لتحصيل العلم لا الاخذ تعبداً ، مع ان المسؤول - في آية السؤال - هم أهل الكتاب - كما هو ظاهرها أو أهل بيت العصمة الاطهار كما فسر به في الاخبار . نعم لا بأس بدلالة الاخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة ،

لاتصالها بزمان المعصوم ولم يردع عنها فيكون تقريراً منه عليه السلام .
 (وأما) الاستدلال بـ (الآيات) على جواز التقليد (فـ) فيه مناقشة (لعدم دلالة آية النفر) وهي قوله تعالى « ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » حيث استدلل بها على أن أخذ الباقيين من النافرين تقليد منهم لا ولئك وقد أجازته سبحانه (و) آية (السؤال) وهي قوله تعالى « فاسئلو أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » فان السؤال لو كان لغير الأخذ والقبول كان لغواً ، وإذا كان القبول أمر السؤال جائزاً كان تقليداً (على جوازه) أي جواز التقليد (لقوة احتمال أن يكون الرجوع لتحصيل العلم) ويدل عليه قوله « ان كنتم لا تعلمون » (لا الاخذ تمبداً) فهو على غرار « فاسأل ان كنت لا تعلم » إذ ليس معناه اقبل تعبداً بل معناه حتى تتعلم .

(مع ان) الآية الثانية بتفسيرها وتأويلها خارجة عما نحن فيه ، فان (المسؤول - في آية السؤال - هم أهل الكتاب - كما هو ظاهرها) أي ظاهر الآية بمناسبة ما قبلها وما بعدها (أو أهل بيت العصمة) والطهارة (الاطهار كما فسر) أهل الذكر (به) أي بأهل البيت (في الاخبار) وان كان يرد عليه ان ذلك لا ينافي عمومها .

(نعم لا بأس بدلالة الاخبار عليه) أي على جواز التقليد (بالمطابقة أو الملازمة) .

حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء ، وبعضها على ان للعوام تقليد العلماء ، وبعضها على جواز الافتاء مفهوماً ، مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم ، أو منطوقاً مثل ما دل على اظهاره عليه السلام المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلل والحرام . لا يقال : ان مجرد اظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه .

قال المشكيني « ره » : الاول في الطائفتين الاوليين والثاني في الطائفتين الاخيرتين ، إذ المفهوم في أولها والمنطوق في الأخرى جواز الافتاء ، وهو ملازم عرفاً مع حجية قوله في حقه وجواز رجوعه اليه - انتهى .

(حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء) كقوله عليه السلام لشعيب العقرقوفي « عليك بالاسدى » يعني أبا بصير . وقول الرضا عليه السلام لعلي بن المسيب - لما قال له : شقتي بهيمة ولست أصل اليك كل وقت فمن آخذ معالم ديني ؟ من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا - الى غير ذلك .

(و) دل (بعضها على ان للعوام تقليد العلماء) كقوله عليه السلام « من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه » (وبعضها على جواز الافتاء مفهوماً ، مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم) كقوله عليه السلام « من أفتى بغير علم لعنته الملائكة » بما يدل على جواز الفتوى مع العلم ، ومن المعلوم ان جواز الافتاء يلزم جواز التقليد وإلا لكان لغواً (أو) دل على جواز الافتاء (منطوقاً ، مثل ما دل على اظهاره عليه السلام المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلل والحرام) كقوله « ع » لأبان بن تغلب « اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني أحب أن يرى في شعيتي مثلك » .

(لا يقال : ان مجرد اظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه) فلملح لئلا يكون كاتماً للحق ، ولأن يحصل العلم لذلك الغير بالاطمينان

فانه يقال : ان الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباعه واضحة ، وهذا غير وجوب إظهار الحق الواقع حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبداً - فافهم وتأمل . وهذه الاخبار على اختلاف مضامينها وتعداد أسانيدها لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها ، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد وان لم يكن كل واحد منها بحجة ، فيكون مخصصاً لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد من الآيات والروايات .

الى المفتي أو من تعدد من يقول له الحكم أو نحو ذلك .

(فانه يقال) : انه وان تكن ملازمة عقلية إلا (ان الملازمة العرفية) التي تستفاد من اللفظ حتى يكون من الظواهر (بين جواز الافتاء وجواز اتباعه) للمستفتي (واضحة ، وهذا غير وجوب إظهار الحق والواقع) وحرمة كتمانها (حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبداً) إذ إظهار الحق إنما هو لمصلحة ظهوره ، بخلاف الافتاء فانه ليس لمصلحة ظهور الفتوى وإنما لمصلحة الأخذ (فافهم وتأمل) جيداً .

(وهذه الاخبار على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها) وكثرتها كما يجدها المتتبع في الوسائل والمستدرك وذكرنا جملة منها في « الفقه » (لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها ، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد وان لم يكن كل واحد منها بحجة) ولا منافاة بين عدم حجية كل واحد وحجية الجميع كما في الخبر المتواتر ، مضافاً الى عدم المناقاة بين القطع بصدور البعض وعدم حجية كل واحد للجهل التفصيلي بحجية كل واحد ، فلا تهافت في الكلام كما ربما يتوهم .

هذا مع ان بعض تلك الاخبار مشتملة على شرائط الحجية ، وإذا ثبت كون بعض هذه الاخبار حجة (فيكون مخصصاً لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد من الآيات والروايات) مضافاً الى امكان أن يقال : ان

قال الله تبارك وتعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم ، وقوله تعالى :
 « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون ، مع احتمال ان الذم
 إنما كان على تقليدهم للجاهل أو في الاصول الاعتقادية التي لا بد فيها من
 اليقين . وأما قياس المسائل الفرعية على الاصول الاعتقادية في انه كما
 لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الاولى
 لسهولتها فباطل ،

الآيات والروايات لا تشمل اطلاقاً مورد التقليد ، فان العرف يرى عدم المناقاة
 بينها ، إذ الرجوح الى أهل الخبرة لا يسمى عملاً بغير علم ولا تقليداً بشعاً كما هو
 المنصرف من التقليد المنهي عنه . ألا ترى ان المولى إذا نهى عبده عن العمل في
 الدار بغير علم ثم أمره ببناء غرفة فيها ، فجاه العبد بأحد الخبراء في فن البناء وبني
 الغرفة لم يكن في نظر العقلاء ملوماً ومشمولاً للنهي ، فإنا (قال الله تبارك وتعالى :
 « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقوله تعالى : « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا
 على آثارهم مقتدون ») مخصص بأدلة التقليد أو غير مشمول له أصلاً (مع احتمال
 ان الذم انما كان على تقليدهم للجاهل) أو على تقليدهم لمن كانوا يعرفون منه
 التصب والرشوة وعدم المبالاة بالحق ، ممن دل العقل على عدم جواز قبول قوله ،
 كما لمح الى ذلك الخبر حيث سأل الراوي عن الفرق بين تقليد اليهود لعلمائهم وتقليدنا
 لعلمائنا (أو) ان الذم انما كان على تقليدهم (في الاصول الاعتقادية التي لا بد فيها
 من اليقين) كما يدل على ذلك سياق بعض الآيات والروايات .

(وأما قياس المسائل الفرعية على الاصول الاعتقادية في انه كما لا يجوز
 التقليد فيها) أي في الاصول الاعتقادية (مع الغموض فيها) وصعوبة تحصيلها
 عن دليل وبرهان (كذلك لا يجوز) التقليد (فيها) أي في المسائل الفرعية
 (بالطريق الاولى لسهولتها) ويسر تحصيلها (فباطل) إذ ليس من مذهبنا القياس

مع انه مع الفارق ، ضرورة ان الاصول الاعتقادية مسائل معدودة بخلافها فانها لا تعد ولا تحصى ، ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها - فعلا - طول العمر إلا للأوحدى في كلياتها ، كما لا يخفى .

« فصل »

إذا علم المقلد اختلاف الاحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة فلا بد من الرجوع الى الأفضل إذا احتمل تعيينه للقطع بحججته والشك في حجية غيره .

(مع انه مع الفارق ، ضرورة ان الاصول الاعتقادية مسائل معدودة) فيمكن تحصيل اليقين فيها ولو مع صعوبتها (بخلافها) أي المسائل الفرعية (فانها لا تعد ولا تحصى ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها - فعلا - طول العمر إلا للأوحدى في كلياتها) ورؤوسها (كما لا يخفى) فكيف يمكن الامر باجتهاد كل أحد فيها ، مضافاً الى عدم تسليم أسهلية الفروع من الاصول ، فان براهين الاصول الاعتقادية متيسرة جداً . نعم المناقشات في كل برهان حالها كحال المناقشة في أدلة الفروع .

(فصل)

في تقليد الاعلم ، وتتكلم تارة حول العايم المحض وتارة حول الفاضل ، فنقول : (إذا علم المقلد اختلاف الاحياء في الفتوى) كما لو علم بأن أحد المجتهدين يوجب دماء الرؤية والآخر يقول باستحبابه (مع) علمه (باختلافهم في العلم والفقاهة) وان بعضهم أفضل من بعض (فلا بد) له (من الرجوع الى الأفضل) الأعلم منهم (إذا احتمل تعيينه) من بينهم . وإنما يحكم عقله بتعيينه (للقطع بحججته) أي الأفضل (والشك في حجية غيره) إذ يستقل عقله بأنه لو قلد الأفضل برئت ذمته ، ولو لم يقلده - بأن قلده

ولا وجه لرجوعه الى الغير في تقليده إلا على نحو دائر . نعم لا بأس براجوعه اليه إذا استقل عقله بالتساوي وجواز الرجوع اليه أيضاً ، أو جواز له الافضل بعد رجوعه اليه . هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة ، وأما غيره فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول وعدم جوازه : ذهب بعضهم الى الجواز ، والمعروف بين الاصحاب - على ما قيل - عدمه ، وهو الأقوى للاصل

المفضول - يشك في براءة الذمة ، فالمقل يلزمه بتقليد الافضل دفماً للضرر المحتمل وأمناً عن العقاب (ولا وجه لرجوعه الى الغير) أي غير الافضل (في تقليده) بأن يسأل عن غير الافضل بأنه يجوز تقليدك أم لا ، فان أجاز قلده (إلا على نحو دائر) إذ تقليد غير الافضل في جميع المسائل - التي منها مسألة التقليد - متوقف على تقليد غير الافضل ، فجواز تقليد غير الافضل متوقف على جواز تقليده . وان شئت قلت : حجية قول المفضول متوقفة على جواز تقليده ، وجواز تقليده متوقف على حجية قوله .

(نعم لا بأس براجوعه) أي المقلد (اليه) أي المفضول (إذا استقل عقله بالتساوي) بين الفاضل والمفضول في جواز التقليد (وجواز الرجوع اليه) أي المفضول (أيضاً) كما يجوز الرجوع الى الفاضل (أو جواز له الافضل) تقليد المفضول (بعد رجوعه اليه) أي الافضل واستعلام الحال منه .

(هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة) أي مسألة تقليد الفاضل أو المفضول (وأما غيره) أي غير المقلد (فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول) أي جواز تقليده مع وجود الافضل (وعدم جوازه : ذهب بعضهم) وهم جماعة من الفقهاء والاصوليين ولا استنبهده كما شرحناه في (الفقه) (الى الجواز ، والمعروف بين الاصحاب - على ما قيل - عدمه) فلا يجوز تقليد المفضول (وهو الأقوى) عند المصنف (للاصل) إذ الشك

وعدم دليل على خلافه، ولا اطلاق في أدلة التقليد - بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله - لوضوح انها إنما تكون بصدد بيان أصل الجواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق والامارات على ما لا يخفى. ودعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى

في الحجية موضوع عدم الحجية، فلا اشتغال محكم (وعدم دليل على خلافه) أي خلاف الاصل عدا ما يذكر من وجوه أربعة للمجوزين (و) هي اطلاق الأدلة فانها لم تقيد الجواز بالاعلم، بل قال مثلاً: « من كان من الفقهاء » و « أهل الذكر » والصيرة المستمرة لدى المتشعبة حيث يقلدون كلا من الفاضل والمفضول، وان وجوب تقليد الاعلم عسر على العالم وعلى المقلدين ولا عسر في الشريعة، وان تشخيص الاعلم مشكل فإيجاب تقليده إلقاء الناس في الحرج، (قاله العلامة) لكن في هذه الأدلة مناقشات، إذ (لا اطلاق في أدلة التقليد - بعد الغض عن نهوضها) أي الأدلة (على مشروعية أصله -) إذ قد تقدم المناقشة في دلالة الآيات، وقد نوقش في الروايات أيضاً بضعف السند أو الدلالة.

وانما قلنا بعدم الاطلاق فيها (لوضوح انها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا) انها بصدد الاطلاق وانه يجوز الأخذ بقوله (في كل حال) ليرجع في كل شك اليه (من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته) أي قول المفضول (بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق والامارات) التي لا تعرض لها بصورة التعارض. وانما ثبت أصل حجية الامارة أو الطريق (على ما لا يخفى)

ولذا احتجنا الى العلاج في صورة التعارض. (وقد استدلوا)
 (ودعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين) بصيغة التثنية (في الفتوى)

من دون فحص عن أعليته مع العلم بأعلمية أحدهما ممنوعة ، ولا عسر في تقليد الأعلم لا عليه لاخذ فتاواه من رسائله وكتبه ولا لمقلديه لذلك أيضاً . وليس تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد ، مع أن قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر فيجب فيما لا يلزم منه عسر فتأمل جيداً . وقد استدلل لل منع أيضاً بوجوه : أحدها - نقل الاجماع على تعيين تقليد الأفضل .

من دون فحص عن أعليته ، مع العلم بأعلمية أحدهما ، ممنوعة) بل الأخذ إما يكون إذا لم يعلم بوجود أعلم في البين ، بل ربما يدعى وجود السيرة بالمعكس وانهم يفتحصون عن الأعلم (ولا عسر في تقليد الأعلم لا عليه) أي على الأعلم ، فانه توهم انه إذا أراد جميع الناس أخذ المسائل منه استغرق أوقاته وهو عسر عليه ، فإلته تقتضى عدم توجيه الشارع الناس جميعاً اليه (لاخذ فتاواه من رسائله وكتبه) فلا يرجع اليه في كل مسألة (ولا لمقلديه) حيث توهم انه لو وجب على جميع الناس الاخذ منه وجب السفر الى بلد الأعلم وذلك حرج (لذلك أيضاً) إذ يأخذون فتاواه من رسائله كما هو المتعارف .

(وليس تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد) فكما يجب تشخيص المجتهد يجب تشخيص الأعلم ولا عسر فيه (مع) انه لو سلم العسر على المجتهد أو المقلد أو في تشخيص الأعلم لم يقتض ذلك عدم وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ، بل (ان قضية نفي العسر) والحرج (الاقتصار على موضع العسر) إذ هو شخصي لا نوعي (فيجب) تقليد الأعلم (فيما لا يلزم منه عسر) ويجوز تقليد غيره فيما يلزم منه العسر (فتأمل جيداً) وراجم « الفقه » حتى تعرف الجواب عن هذه المناقشات .

(وقد استدلل للمنع) عن تقليد المفضل (أيضاً بوجوه) آخر :
 (أحدها - نقل الاجماع على تعيين تقليد الأفضل) فلا يجوز

ثانيها - الاخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة كما في المقبولة وغيرها ، أو على اختياره بين الناس كما دل عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام « اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك » . ثالثها - ان قول الافضل أقرب من غيره جزماً ، فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلاً ولا يخفى ضعفها : أما الاول فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتميين للسكل أو الجمل هو الاصل ، فلا مجال لتحصيل الاجماع مع الظفر بالاتفاق ، فيكون نقله موهوناً مع عدم حجية نقله ولو

تقليد المقضول .

(ثانيها - الاخبار الدالة على ترجيحه) أي الافضل (مع المعارضة) مع غيره (كما في المقبولة وغيرها) حيث قال عليه السلام « الحكم ما حكم به أعدؤها وأفقهها » وفي خبر داود « ينظر الى أفقهها » وفي خبر موسى « ينظر الى أعدؤها وأفقهها » (أو على اختياره بين الناس) للقضاء (كما دل عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام) في عهده الطويل الى مالك الاشتهر (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك) وباب القضاء والفتوى واحد ، كما ان باب الرواية والافتاء واحد .

(ثالثها - ان قول الافضل أقرب من غيره جزماً) الى الواقع (فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلاً) إذ ملاك الحجية فيه أقوى .
(ولا يخفى ضعفها) أي ضعف هذه الوجوه الثلاثة : (أما الاول) أي الاجماع (فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتميين) للافضل (للسكل أو الجمل) الجار متعلق بـ « القول » (هو الاصل) أي اصالة الاشتغال التي ذكرناها سابقاً (فلا مجال لتحصيل الاجماع) الذي هو حجة حتى (مع الظفر بالاتفاق) من السكل ، وحيث كان الاجماع محتمل الاستناد (فيكون نقله موهوناً) من هذه الجهة ولو قلنا بحجية الاجماع المنقول فكيف (مع عدم حجية نقله) أصلاً (ولو

مع عدم وهنه . وأما الثاني فلأن الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة لأجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع إلا به لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى كما لا يخفى . وأما الثالث ممنوع صغرى وكبرى : أما الصغرى فلاجل أن فتوى غير الافضل ربما يكون أقرب من فتواه لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن مات ، ولا يصغى الى أن فتوى الأفضل أقرب في نفسه ، فانه لو سلم انه كذلك إلا انه ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى ،

مع عدم وهنه) بكونه محتمل الاستناد مضافاً الى مخالفة غير واحد ، فكيف يمكن دعوى الاجماع .

(واما الثاني) وهي الاخبار الدالة على الترجيح (فلأن الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة) وفصل المنازعات (لأجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع الا به) أي بالترجيح (لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى) فلا مجال لاستفادة الملاك والمناط (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

(واما الثالث) وهو كون قول الافضل اقرب فيجب الاخذ به فهو (ممنوع صغرى وكبرى : اما الصغرى) وهي ان قول الافضل اقرب (فلاجل ان فتوى غير الافضل ربما يكون اقرب من فتواه) أي فتوى الافضل (لموافقته) أي فتوى المفضل (الفتوى من هو افضل منه) أي من الافضل (ممن مات) كما لو كان فتوى المفضل مطابقاً لفتوى الشيخ المرتضى « ره » .

(و) ان قلت : هذا الايراد غير وارد ، اذ مرادنا ان فتوى الافضل اقرب في نفسه من غير نظر إلى جهة خارجية . قلت : (لا يصغى الى ان فتوى الافضل اقرب في نفسه ، فانه لو سلم انه كذلك) ولم نناقش بأنه حيث كان باب الواقع منسداً كانت الاقربى بالنسبة الى ما يستفاد من الروايات ونحوها لا بالنسبة الى الواقع (إلا انه ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى) التي هي وجوب الاخذ بملاك الاقربى

بداهة أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن يكون الأقربية في الإمارة لنفسها أو لأجل موافقتها لإمارة أخرى كما لا يخفى . وأما الكبرى فلأن ملاك حجية الغير تعبداً - ولو على نحو الطريقة - لم يعلم أنه القرب إلى الواقع فلهذا يكون ما هو في الأفضل وغيره سيان ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً . نعم لو كان تمام الملاك هو القرب - كما إذا كان حجة بنظر العقل - لتعين الأقرب قطعاً فافهم .

(بداهة ان العقل) لا يعتبر الاقرب في نفسه ، بل يعتبر الاقرب من جميع الحثيات الداخلية والخارجية ، اذ (لا يرى تفاوتاً بين ان يكون الأقربية في الإمارة لنفسها او لأجل موافقتها لإمارة اخرى) كفتوى المفضول الذي هو موافق لفتوى افضل ميت (كما لا يخفى) .

وعلى هذا فلو كان الملاك الأقربية إلى الواقع يجب ان يلاحظ الافضل بقول مطلق من الاحياء والاموات ، وينظر أي الفتويين مطابق له فيؤخذ به ، سواء كان للافضل او المفضول الحيين .

(واما الكبرى) وهو وجوب الاخذ بقول الاقرب إلى الواقع (فلأن ملاك حجية الغير) أي المجتهد (تعبداً - ولو على نحو الطريقة - لم يعلم أنه القرب إلى الواقع) حتى يلزم الاخذ بالاقرب ، وإنما قال « ولو » لأنه لو كانت الحجية من باب السببية لم يكن الملاك القرب ، اذ فيه لا يلاحظ الواقع وإنما يلاحظ نفس السبب (فلهذا) أي الملاك (يكون ما) أي شيء (هو في الافضل و) في (غيره سيان ولم يكن لزيادة القرب في احدهما دخل اصلاً) فلهذا كون الاخذ من تلاميذ الأئمة عليهم السلام منوطاً ، كما ورد « من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد اخطأ » .

(نعم لو كان تمام الملاك هو القرب) إلى الواقع (كما إذا كان حجة بنظر العقل) الذي لا يرى الحجية في شيء الا لمصلحة ادراك الواقع (لتعين الاقرب قطعاً) لكن اني لنا باثبات هذا الملاك (فافهم) لعله اشارة إلى ان ما يستفاد من

« فصل »

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي ، والمعروف بين الاصحاب الاشتراط وبين العامة عدمه ، وهو خيرة الاخباريين وبعض المجتهدين من اصحابنا . وربما نقل تفاصيل ؛ ومنها التفصيل بين البدوي فيشترط الحياة والاستمرارى فلا يشترط والمختار ما هو المعروف بين الاصحاب للشك في جواز تقليد الميت والاصل عدم جوازه ، ولا مخرج عن هذا الاصل الا ما

اخبار التعارض هو كون الملاك ذلك لانها ذكرت مرجحات مقربة الى الواقع - غالباً -

﴿ فصل ﴾

في اشتراط حياة المفتي (اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي) وانه هل يجوز تقليد الميت ام لا على اقوال (والمعروف بين الاصحاب الاشتراط) مطلقاً (وبين العامة عدمه) مطلقاً (وهو) أي عدم الاشتراط (خيرة الاخباريين وبعض المجتهدين) كالميرزا القمي صاحب القوانين (من اصحابنا . وربما نقل تفاصيل ومنها التفصيل بين التقليد (البدوي) كما لو لم يقلد هذا الشخص (فيشترط الحياة) فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً (و) بين التقليد (الاستمرارى) بأن قلد شخصاً ثم مات فيجوز البقاء على تقليده (فلا يشترط) الحياة ، ومنها التفصيل بين وجود المجتهد الحي فلا يجوز تقليد الميت وبين عدمه فيجوز ، ومنها التفصيل بين كون المجتهد مفتياً طبق مضامين الاخبار كالصديق فيجوز وبين غيره فلا يجوز ، ومنها غير ذلك .

(والمختار) عند المصنف (ما هو المعروف بين الاصحاب) من عدم الجواز مطلقاً وان كنا لم نستبعد مقالة صاحب القوانين في « الفقه » . وانما اختار المصنف عدم مطلقاً (للشك في جواز تقليد الميت والاصل عدم جوازه) لأن الشك في الحجية موضوع عدم الحجية كما عرفت مراراً (ولا مخرج عن هذا الاصل الا ما

استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفة : منها استصحاب جواز تقليده في حال حياته . ولا يذهب عليك انه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه عرفاً لعدم بقاء الرأي معه ، فانه متقوم بالحياة بنظر العرف وان لم يكن كذلك واقعا ، حيث ان الموت عند اهله موجب لانعدام الميت ورأيه ولا ينافي في ذلك صحة استصحاب بعض احكام حال حياته كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته اليه ، فان ذلك انما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقاءه ببدنه الباقي بعد موته ،

استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفة (ذكر المصنف « ره » منها اربعة : الاستصحاب ، والاطلاعات ، والسيرة ، ودليل الانسداد . والتأمل قاض بصحة الثلاثة الاول وان ناقش فيها المصنف .

وكيف كان فـ (منها استصحاب جواز تقليده في حال حياته) فكما جاز في ذلك الوقت جاز بعد موته (ولا يذهب عليك انه لا مجال له) أي لهذا الاستصحاب (لعدم بقاء موضوعه) أي موضوع جواز التقليد (عرفاً لعدم بقاء الرأي معه) أي مع الموت (فانه) أي الرأي (متقوم بالحياة بنظر العرف وإن لم يكن) الرأي (كذلك) متقوماً بالحياة (واقعاً) ودقة ، وإنما يرى العرف انعدام الموضوع (حيث أن الموت عند أهله) أي أهل العرف (موجب لانعدام الميت ورأيه) كليها . (و) ان قلت : لو كان الموضوع غير باق بعد الموت فكيف يستصحب بعض أحوال الميت التي كانت في حال الحياة ؟ قلت : (لا ينافي ذلك) الذي ذكرنا من انعدام الموضوع بالنسبة الى جواز التقليد (صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته اليه) وجواز نظره الى زوجته الميتة ونحوها (فان ذلك) الاستصحاب (إنما يكون فيما) أي في موضوع (لا يتقوم بحياته عرفاً) فيرى العرف بقاء الموضوع ولو بعد الموت (بحسبان بقاءه) أي الموت (ببدنه الباقي بعد موته) فقسم من الاحكام قد رتب على موضوع بحيث يرى

وان احتمل ان يكون للحياة دخل في عروضه واقعاً ، وبقاء الرأي لا يبد منه في جواز التقايد قطعاً ، ولذا لا يجوز التقليد فيما اذا تبدل الرأي او ارتفع لمرض او هرم اجماعاً ، وبالجملة يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه ، ويكون حشره في القيامة انما هو من باب اعادة المعدوم وان لم يكن كذلك حقيقة لبقاء موضوعه ، وهو النفس الناطقة الباقية

العرف ذهاب ذلك الموضوع بالموت ، وقسم من الاحكام قد رتبت على موضوع بحيث يرى العرف بقاءه ، فالشهادة لدى الطلاق وجواز الوطى للزوجين وأشباهاها مرتبة على الموضوع الفاقد وإن كان روحه تشهد الطلاق وجسمه الممكن من الاستمتاع به باق ، وجواز النظر والطهارة في المسلم والنجاسة في الكافر قد رتبت على الموضوع الباقي (وإن احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه) أي عروض هذا الحكم المراد استصحابه (واقعاً) وفي الحقيقة لكن هذا الاحتمال غير ضائر بعد بقاء الموضوع العرفي .

(و) إذ قد عرفت زوال الرأي الذي هو موضوع جواز التقليد عرفت عدم جواز تقليده ، لان (بقاء الرأي لا يبد منه في جواز التقليد قطعاً ، ولذا لا يجوز التقليد فيما اذا تبدل الرأي أو ارتفع لمرض أو هرم اجماعاً) وإن كان في المقيس عليه مناقشة ، وهي ان تبدل الرأي من واد آخر ، لان معناه ظهور خطأ الرأي الأول ، وارتفاعه لمرض أو هرم أول الكلام في كونه سبباً لارتفاع جواز التقليد ، إذ الاجماع محصله غير حاصل ومنقوله غير ناهج .

(وبالجملة يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف -) سبب (انعدام موضوعه) وإن كان الرأي باق حقيقة وواقعاً (ويكون حشره) أي المجتهد (في القيامة) مع رأيه (انما هو من باب إعادة المعدوم) بنظرهم (وإن لم يكن كذلك حقيقة) ودقة (لبقاء موضوعه) أي موضوع الرأي المتقوم به (وهو النفس الناطقة الباقية

حال الموت لتجرده . وقد عرفت في باب الاستصحاب ان المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف ، فلا يجدى بقاء النفس عقلاً في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه ، وحسبان اهله انها غير باقية وانما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها - فتأمل جيداً . لا يقال : نعم الاعتقاد والرأى وان كان يزول بالموت لانعدام موضوعه الا ان حدوثه في حال حياته كآف في جواز تقليده في حال موته ، كما هو الحال في الرواية . فانه يقال : لا شبهة في انه لا بد في جوازه من بقاء الرأى

حال الموت لتجرده) وإن كان في تجرد النفس نظر بين ، إذ لا دليل عليه لكن بقاءها لا اشكال فيه ، قال سبحانه « ومن وراءهم برزخ الى يوم يبعثون » وقال صلى الله عليه وآله « خلقتم للبقاء لا للفناء » .

(وقد عرفت في باب الاستصحاب ان المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف) وقد عرفت انهم لا يرون بقاء الموضوع في محل الكلام ، لكن فيه اشكالا حيث يرون العرف ذلك ، بل لو قيل للعرف ان المجتهد بموته ليس رأيه حجة لافه فنى يتمعجب من ذلك ولا يرى للموت دخلا في رأيه (فلا يجدى بقاء النفس) الناطقة التي هي موضوع الرأى (عقلا في صحة الاستصحاب) لجواز التقليد (مع عدم مساعدة العرف عليه) أى على البقاء (وحسبان أهله) أى أهل العرف (انها) أى النفس (غير باقية وإنما تعاد يوم القيامة) بقدره الله سبحانه (بعد انعدامها - فتأمل جيداً) حتى لا يشق عليك الامر .

(لا يقال : نعم الاعتقاد والرأى وإن كان) كل واحد منها (يزول بالموت) بنظر العرف فلا مجال للاستصحاب من هذه الجهة (لانعدام موضوعه الا ان حدوثه) أى حدوث الرأى (في حال حياته كآف في جواز تقليده في حال موته ، كما هو الحال في الرواية) فان صدور الرواية في آن كآف في جواز العمل به ولو بعد موت الراوي (فانه يقال : لا شبهة في أنه لا بد في جوازه) أى التقليد (من بقاء الرأى

والاعتقاد ، ولذا لو زال بجنون وتبدل ونحوهما لما جاز قطعاً كما اشير اليه آنفاً . هذا بالنسبة الى التقليد الابتدائي واما الاستمراري فربما يقال : بأنه قضية استصحاب الاحكام التي قلده فيها فان رأيه ، وان كان مناطاً لعروضها وحدوثها الا انه عرفاً من اسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض ولكنه لا يخفى إنه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً ، فان جواز التقليد إن كان بحكم

والاعتقاد ، ولذا لو زال بجنون وتبدل ونحوهما) كالمزمع (لما جاز) البقاء (قطعاً كما اشير اليه آنفاً) وذلك بخلاف الرواية فانها غير متقومة بالرأي ، ولذا لو جن الراوي أو خرج عن العدالة لم يضر ذلك بروايته ، فقياس التقليد على أخذ الرواية مع الفارق (هذا) كله (بالنسبة الى التقليد الابتدائي) كأن يقصد شخص الشيخ المرتضى « ره » فعلاً (وأما) التقليد (الاستمراري) بأن كان مقلداً للمجتهد ثم مات ذلك المجتهد فهل يجوز البقاء على تقليده أم لا ؟ (وربما يقال : بأنه) أي جواز البقاء (قضية استصحاب الأحكام التي قلده فيها) فكان سابقاً للفسالة في حقه نجساً وصلاة الجمعة واجبة - مثلاً - فإذا مات وشك في انه هل بقيت تلك الاحكام أم لا استصحابها (فان رأيه) أي المجتهد (وإن كان مناطاً لعروضها) أي عروض تلك الاحكام (وحدوثها) على موضوعاتها ، إذ رأي المجتهد سبب لعروض النجاسة على الفسالة والوجوب على صلاة الجمعة (إلا أنه) أي الرأي (عرفاً من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض) كالتغير الذي هو من أسباب عروض النجاسة على الماء لا من مقوماتها حتى تزول بزواله .

(ولكنه لا يخفى) ان هذا الاستصحاب مبني على أن يكون سابقاً حكم ، بأن تكون نجاسة ووجوب - مثلاً - لكن ذلك غير مسلم ، إذ قول المجتهد لا يوجب إلا التنجيز والاعدار ، فانا لا نعلم بالاحكام الواقعية وقد سبق إنه لا حكم ظاهري لنا فلا حكم سابقاً حتى يستصحب ، فـ (إنه لا يقين بالحكم شرعاً) أي بالحكم الشرعي (سابقاً) في حال حياته حتى يستصحب (فان جواز التقليد إن كان بحكم

العقل ، وقضية الفطرة كما عرفت فواضح ، فانه لا يقتضى أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ وهو واضح ، وان كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعا ليست إلا ذلك لا انشاء احكام شرعية على طبق مؤداها ، فلا مجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقاً إلا على ما تكلفنا في بعض تفسيحات الاستصحاب - فراجع . ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق .

العقل) ولزوم رجوع الجاهل الى العالم (وقضية الفطرة كما) سبق (وعرفت) انه عمدة الدليل (فواضح) انه لا يقين بالحكم سابقاً (فانه) أى العقل (لا يقتضى أزيد من تنجز ما أصابه) المجتهد (من التكليف والعذر فيما أخطأ) فان العقل لا يقول بأن مقالة المجتهد هي الحكم الواقعي ، وإنما يقول بأنك معذور إن أخطأ ومنجز عليك إن أصاب (وهو واضح) لاصرية فيه (وإن كان) جواز التقليد (بالنقل) وبالآيات والايثار (فكذلك) لا حكم في البين وإنما هو تنجز واعذار (على ما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعاً) لأى شيء سواء كان خبراً أو إجماعاً أو فتوى أو غيرها (ليست إلا ذلك) التنجز والاعذار (لا انشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها) أى مؤدى الحجة .

وعلى هذا (فلا مجال لاستصحاب ما قلده) من الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية (لعدم القطع به) أى بالحكم (سابقاً) حتى يستصحب لاحقاً (إلا على ما تكلفنا في بعض تفسيحات الاستصحاب) وهو التنبية الثاني (فراجع) فانه أشكل هناك بأن مؤدى الامارة والطريق ليس حكماً فكيف يستصحب إذا شك وأجاب بأن الاستصحاب في الحقيقة إثبات للملازمة الشرعية بين الثبوت والبقاء ، فيستصحب الحكم على تقدير ثبوته ، فعند موت المجتهد يستصحب الحكم الذي كان مؤدى الفتوى على تقدير ثبوت الحكم ويرتب عليه ماله من الاثر .

(و) لكن (لا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق) إذ حجيته كانت

وأما بناءً على ما هو المعروف بينهم من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت اليه من الاحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية شرعاً في الظاهر فلاستصحاب ما قلده من الاحكام وان كان مجال بدعوى بقاء الموضوع عرفاً لأجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعروض إلا ان الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجراف ، فانه من المحتمل - لولا المقطوع - ان الاحكام التقليدية عندهم أيضاً ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق بحيث

حين وجوده ، فاذا عدم الرأي - حسب النظر العرفي - فلا يبقى مجال للاستصحاب . هذا كله بناءً على ما رأيناه من أن معنى الحجية ليس إلا جعل التنجيز والاعذار (وأما بناءً على ما هو المعروف بينهم من كون قضية الحجية الشرعية) انشاء أحكام ظاهرية بـ (جعل مثل ما أدت) الامارة والطريق (اليه من الاحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية) فاذا أدت الامارة الى وجوب الجمعة والى نجاسة المعصير كان معنى ذلك جعل وجوب ونجاسة لها (شرعاً في الظاهر) سواء طابق الواقع أم لا (فلاستصحاب ما قلده من الاحكام وإن كان مجال) لوجود الحكم الظاهري المعمول سابقاً فيستصحب حال الشك لاحقاً (بدعوى بقاء الموضوع عرفاً لا جعل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض) أي عروض الوجوب للجمعة والنجاسة للمعصير - مثلاً - (لا من مقومات المعروض) .

(إلا ان الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجراف) فانا لا نعلم كون العرف يرى بقاء الموضوع (فانه من المحتمل - لولا المقطوع - ان الاحكام التقليدية) أي التي يجب التقليد فيها (عندهم) أي عند أهل العرف (أيضاً) كما هو محتمل واقعاً (ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق) بأن تكون النجاسة للمعصير والوجوب للصلاة مطلقاً ، سواء كان هناك رأي المجتهد أم لا (بحيث) لو زال

عد من ارتفاع الحكم - عندهم - من موضوعه بسبب تبدل الرأي ونحوه ، بل إنما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه - عند التبديل ، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها ، لاعتبار احراز بقاء الموضوع ولو عرفاً - فتأمل جيداً . هذا كله مع امكان دعوى انه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأس بسبب الهرم أو المرض إجماعاً لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً . فتأمل .

الحكم بالموت (عد من ارتفاع الحكم - عندهم - من موضوعه بسبب تبدل الرأي ونحوه) كزواله بجنون أو هرم أو مرض (بل إنما كانت) الاحكام (أحكاماً لها) أي للموضوعات (بحسب رأيه بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه - عند التبديل) .

والحاصل ان من المحتمل كون العرف يرى ان زوال الحكم بالموت زوالاً بسبب زوال الموضوع لا زوالاً مع بقاء الموضوع (ومجرد احتمال ذلك) أي احتمال عدم بقاء الموضوع العرفي (يكفي في عدم صحة استصحابها) أي استصحاب الاحكام السابقة للمجتهد الميت (لاعتبار احراز بقاء الموضوع ولو عرفاً) في صحة الاستصحاب (فتأمل جيداً) حتى لا تقول : ان الموضوع العرفي باق وان الرأي كان بنظرهم من قبيل الوسطة في العروض كما يرون بقاء الاحكام بعد موت الرواة .

(هذا كله) لبيان عدم جواز البقاء على التقليد استمراراً (مع امكان دعوى) دليل آخر لعدم جواز البقاء ، فـ (انه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي بسبب الهرم أو المرض) أو الجنون (اجماعاً لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً) إذ هناك الحياة باقية والنفس الناطقة على حالها بنظر العرف ، وفي حال الموت لا حياة ولا نفس ناطقة (فتأمل) لعله اشارة الى عدم صحة القياس

ومنها اطلاق الآيات الدالة على جواز التقليد ، وفيه مضافا الى ما أشرنا اليه من عدم دلالتها عليه منع اطلاقها على تقدير دلالتها ، وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى . ومنه انقذ حال اطلاق ما دل من الروايات على التقليد مع إمكان دعوى الانسباق الى حال الحياة فيها . ومنها انه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد ، وقضيته جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلا كما لا يخفى .

لوجود الفارق الذي هو الاجماع أولا ، وان الرأي قد زال هناك قطعاً بخلافه هنا فانه لا يعلم بزوال الرأي عن النفس الناطقة ثانياً .

(ومنها) أي من الأدلة التي استمسك بها القائل بجواز تقليد الميت (اطلاق الآيات) والاحبار (الدالة على جواز التقليد) فيشمل حال الموت كما يشمل حال الحياة (وفيه مضافاً الى ما أشرنا اليه) سابقاً (من عدم دلالتها) أي الآيات (عليه) أي على أصل التقليد لما عرفت من المناقشات فيها (منع اطلاقها على تقدير دلالتها وإنما هو) أي الكلام (مسوق لبيان أصل تشريعه) أي تشريع التقليد والاطلاق لها (كما لا يخفى) .

(ومنه انقذ حال اطلاق ما دل من الروايات على التقليد) فانها وان كانت دالة كما اخترنا لكنها لا اطلاق لها (مع إمكان دعوى الانسباق الى حال الحياة فيها) لانه قال « فاستلوا أهل الذكر » وقال « ولينذروا » وقال « انظروا الى رجل منكم » وهكذا ، والكل لا يصدق بعد الموت ، لكن فيه ان الانسباق لو كان فهو بدوي لا يعنى به العرف ، كما يقال مثل ذلك في باب الرواية .

(ومنها) أي من أدلة القائل بجواز التقليد للميت (انه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد) لأن الآيات والروايات وبناء العقلاء لا دلالة لها على ذلك ، فينسب باب العلم بالاحكام على العمى فلا بد من التقليد (وقضيته) أي مقتضى دليل الانسداد (جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلا كما لا يخفى) إذ المناط

وفيه انه لا يكاد تصل النوبة اليه لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه . ومنها دعوى السيرة على البقاء ، فان المعلوم من أصحاب الائمة عليهم السلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتي . وفيه منع السيرة فيما هو محل الكلام ، وأصحابهم عليهم السلام إنما يرجعوا عما أخذوه من الاحكام لاجل انهم غالباً إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة أحداً ومعها من دون دخل رأى الناقل فيه أصلاً وهو ليس بتقليد كما لا يخفى . ولم يعلم الى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه انه كان قد رجع أو لم

هو الظن النوعي وهو حاصل منها على حد سواء .
 (وفيه انه) غير تام ، إذ الأدلة الاجتهادية موجودة لجواز التقليد كما عرفت سابقاً ، فـ (لا يكاد تصل النوبة اليه) أى الى الانحداد (لما عرفت من دليل العقل والنقل) على جواز التقليد .

(ومنها) أى من أدلة جواز تقليد الميت (دعوى السيرة على البقاء) على تقليد الميت (فان المعلوم من أصحاب الائمة عليهم السلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتي) والسيرة حجة لما تتضمنها من تقرير المعصوم .
 (وفيه منع السيرة فيما هو محل الكلام) من التقليد الذى هو أخذ فتوى الغير تعبداً مما رأيه دخل فى الاستنباط (وأصحابهم عليهم السلام إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الاحكام) بعد موت الوسائط (لاجل انهم غالباً إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة أحداً ومعها) أى مع الوسطة (من دون دخل رأى الناقل فيه أصلاً) فانه كان نقل رواية (وهو ليس بتقليد كما لا يخفى .)

(و) ان قلت : قد كان فيهم من يفتي كما قال عليه السلام لأبان ، افنت الناس ، قلت : (لم يعلم الى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه) هل (انه كان قد رجع أو لم

يرجع بعد موته . ومنها غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكرنا .

يرجع بعد موته) وهل ان الامام كان قرره على تقدير عدم رجوعه ، وان كان الظاهر صحة دعوى السيرة لانها امر طبيعي .

(ومنها غير ذلك) مثل ان انبياء بني اسرائيل كان يجوز العمل بقولهم بعد موتهم فكذلك العلماء لعموم قوله عليه السلام « علماء امتي كأ نبياء بني اسرائيل » ، ومفهوم قوله عليه السلام « ذروا ما راؤا » ، حيث دل على جواز الأخذ برأى من لم ينصرف مطلقاً ، وان الرجوع الى تقليد الحى موجب للعسر لاحتياجه الى تعلم المسائل من جديد مع قطع النظر عن لزوم الاعداء والقضاء في بعض عباداته ومعاملاته الى غيرها (مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر) لوهنها وضعفها .

وهذا آخر ما أردنا ايراده في هذا الشرح . سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين . وقد تم بيد شارحه محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي .

وله (انما هو في حقه) شيا سيرة له في حقه (انما هو)

موتاً به وهو من ذلك هو انما هو انما هو (انما هو)

وهو انما هو انما هو انما هو (انما هو)

انما هو انما هو انما هو (انما هو)

انما هو انما هو انما هو (انما هو)

انما هو انما هو انما هو (انما هو)

انما هو انما هو انما هو (انما هو)

انما هو انما هو انما هو (انما هو)

انما هو انما هو انما هو (انما هو)

انما هو انما هو انما هو (انما هو)

انما هو انما هو انما هو (انما هو)

فهرس

ص ١٦ في المواضع التي لا يثبتها
 ٣ في الاستصحاب
 ٦ مسألة الاستصحاب اصولية
 ٩ استصحاب الحكم
 ١٦ أدلة حجية الاستصحاب
 ٢٩ الشك في المقضى والممانع
 ٣٣ المراد من نقض اليقين
 ٣٨ الأخبار الدالة على الاستصحاب
 ٦٤ الاحكام الوضعية
 ٨٦ تفسيحات الاستصحاب الأول
 ٨٩ التنبية الثاني
 ٩٤ التنبية الثالث
 ١٠٤ التنبية الرابع
 ١٠٩ استصحاب الأمور التدريجية
 ١١٣ استصحاب التقييد بالزمان
 ١١٧ في تعارض الاستصحابين
 ١١٩ في الاستصحاب التعليقي
 ١٢٥ استصحاب الشرائع السابقة
 ١٣٥ في الاصل المثبت
 ١٤٤ موارد ليست من الاصل المثبت

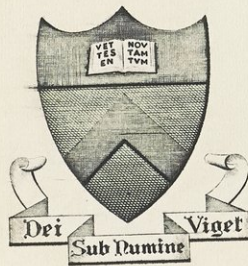
الكتاب

ص ١٥١ ترتيب الآثار العقلية
 ١٥٣ عدم الاعتبار بالحكم السابق
 ١٥٥ في مجهولي التاريخ
 ١٦٩ فيما لو علم تاريخ أحدهما
 عدم صحة استصحاب الكتابي
 لنبوة الانبياء
 الزمان ظرف أو مفرد
 في ان الشك أعم من الظن
 بقاء الموضوع
 الامارة تقدم على الاستصحاب
 النسبة بين الاستصحاب وسائر
 الاصول العملية
 ٢١٧ في تعارض الاستصحابين
 ٢٢٢ تعارض الأدلة والامارات
 ٢٢٥ حكومة الامارات على الأصول
 ٢٣٢ في إصالة التساقط
 ٢٤٢ في أخبار التعارض
 ٢٤٩ التخيير والترجيح
 ٢٥٧ وجوه الترجيح

ص	المواضيع	ص	المواضيع
٢٦٢	التمهيد عن المرجحات المنصوصة	٣١٣	الترجيح بالكتاب والسنة
٢٧١	تعميم موارد الجمع العرفي اخبار العلاج	٣١٧	معنى الاجتهاد
٢٧٦	المرجحات لتقديم بعض الظواهر	٣٢١	الاجتهاد المطلق والتعجزي
	على بعض	٣٣٥	المعلوم التي يحتاج اليها الاجتهاد
٢٨١	تأخير المخصص عن العام	٣٣٨	في التخطئة والتصويب
٢٨٣	انقلاب النسبة بين الأدلة	٣٤٣	اضمحلال الاجتهاد
٢٩٢	معنى الترجيح	٣٥٠	في التقليد
٢٩٥	الترتيب بين المرجحات	٣٥٧	وجوب تقليد الأعم
٣٠٥	في المرجح المجتبى	٣٦٤	اشتراط حياة المفتي
٣٠٨	المرجحات غير المنصوصة		

907-8488

Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 098009739