

مَهْدِيَّهِ الْوَسَائِلِ

فِي

شَرْحِ الرَّسَائِلِ

لِإِسْتَاذِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ

الْشَيْخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ <sup>مَدِينَةُ</sup>

تَأَلَّفُ

الْحَاجِ الشَّيْخِ عَلِيِّ الْمُرُوجِيِّ الْقَرْوِيِّ

الْجُزْءِ الْحَادِي عَشَرَ





Princeton University Library



32101 062598402





تمهيد الوسائل

الجزء الحادي عشر

الحاج الشيخ علي المروزي القزويني



هوية الكتاب

اسم الكتاب: تمهيد الوسائل (الجزء الحادي عشر)

المؤلف: الحاج الشيخ علي المروجي القزويني

الناشر: انتشارات بهمن آرا

عدد الصفحات: 512

الطبعة: الاولى

سنة الطبع: 1426- ق 1384- هـ- ق

المطبعة: بهمن قم

عدد المطبوع: 1000 نسخة

السعر: 2500 تومان

شابك: 1-05-8859-962

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله  
الطاهرين .

أما بعد ، فهذا الكتاب الذي بين يديك هو الجزء الحادي عشر من  
كتابنا الذي جمعنا فيه بين التوضيح والتحقيق حول  
ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته في فرائده ، وأضفت إلى ما في الكتاب  
ما ذكره فحول الأصوليين من النقض والابرام في مطالب الكتاب  
كصاحب الكفاية ، والمحقق الإصفهاني ، والمحقق النائيني ، والمحقق  
العراقي قدس الله أسرارهم ، وسيدنا الأستاذ دام ظلّه وغيرهم ،  
مع مناقشاتنا في كلمات القوم ، وإضافات ما حضر ببالي القاصر .  
أسأل الله جلّ شأنه أن يوفّقني لطبع باقي أجزاءه ، وأن يجعله ذخراً لي  
يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

أمين رب العالمين





المسألة الثالثة [١] في أصالة الصّحة [٢] في فعل الغير، وهي في الجملة [٣] من الأصول المجمع عليها فتوى وعملاً بين المسلمين، فلا عبرة في موردها [٤] بأصالة الفساد المتفق عليها عند الشك، إلا أن معرفة

[١] من المسائل التي يقع الكلام فيها في المقام الأول، وهو عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يترأى كونها من الأصول.

[٢] والفرق بينها وبين قاعدة الفراغ من وجهين:

**الوجه الأول:** أن مورد قاعدة الفراغ هو العمل الصادر من نفس الشاك، وأما مورد أصالة الصّحة فهو عمل الغير.

**الوجه الثاني:** أن قاعدة الفراغ مختصة بما إذا كان الشك في الصّحة بعد الفراغ من العمل، وإن كان العمل جزء من أجزاء المركب، وأما أصالة الصّحة فهي جارية عند الشك في صّحة العمل في الأثناء أيضاً، كما إذا كان شخص مشغولاً بالصلاة على الميت، وشككنا في صّحة هذه الصلاة لاحتمال كون الميت مقلوباً - مثلاً - فتجري أصالة الصّحة.

[٣] وفيه إشارة إلى وقوع الاختلاف في أصالة الصّحة في بعض صغرياتها، وسيأتي تفصيل الخلاف بأنّ معقد الإجماع في أصالة الصّحة هي الصّحة الواقعية، أو الصّحة عند الفاعل، وكذا الخلاف في أنّ معقده صورة الشك في طرؤ المفسد، أو أعمّ منها ومن صورة الشك في المقتضي.

[٤] أي لا يعتنى في مورد أصالة الصّحة باستصحاب الفساد الذي يتمسك به

مواردها [١] ، ومقدار ما يترتب عليها من الآثار [٢] ، ومعرفة حالها [٣] عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأصول تتوقف [٤] على بيان مدركها [٥] من الأدلة الأربعة .

ولا بدّ من تقديم ما فيه إشارة إلى هذه القاعدة [٦] في الجملة .

عند الشكّ في الصّحة والفساد باتّفاق الكلّ .

- [١] بأنّ موارد أصالة الصّحة العقود فقط ، أو تشمل الإيقاعات أيضاً .
- [٢] بأنّ المترتب عليها هي الآثار الشرعيّة فقط ، أو الأعمّ منها ومن الآثار الخارجيّة ، سيأتي تفصيل ذلك في الأمر الخامس ، فلاحظ .
- [٣] أي حال أصالة الصّحة عند تعارضها مع غير استصحاب الفساد من الأصول الأخرى الموضوعيّة ، كأصالة عدم البلوغ فيما إذا كان هو منشأ الشكّ في الصّحة ، فإنّ مقتضى أصالة الصّحة هي صّحة البيع ، ومقتضى أصالة عدم البلوغ عدم صحّته ، فيقع الكلام في أنّ أصالة الصّحة متقدّمة على الأصل الموضوعي أم لا .

وملخص الكلام: أنّ الكلام في أصالة الصّحة يقع في موارد:

**الأول:** في بيان مدركها .

**الثاني:** في بيان مواردها .

**الثالث:** في مقدار ما يترتب عليها من الآثار .

**الرابع:** في بيان تقديمها على سائر الأصول .

[٤] خبر لقوله: « أنّ معرفة . . . » .

[٥] أي مدرك أصالة الصّحة .

[٦] أي لا بدّ من تقديم الأدلة التي فيها إشارة إلى أصالة الصّحة ، وإنّما قال:

« فيه إشارة »؛ لعدم ظهور الأدلة في الدلالة على أصالة الصّحة ، بمعنى ترتيب

في الآيات الدالة على أصالة الصحة ..... ٩

أما الكتاب ، فمنه آيات ، منها: قوله تعالى: ﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾<sup>(١)</sup>؛  
بناءً [١] على تفسيره بما في الكافي ، من قوله ﷺ: « لا تقولوا إلا خيراً حتى  
تعلموا ما هو »<sup>(٢)</sup>، ولعلّ مبناه [٢] على إرادة الظنّ والاعتقاد من القول .

آثار الصحة الواقعيّة ، بل هي تدلّ على أصالة الصحة بمعنى حسن الظنّ  
بالمسلمين ، وفي قوله: « في الجملة » أيضاً إشارة إلى هذا المعنى ، أي أنّ  
الأدلة دالة على اعتبار أصالة الصحة في الجملة ، والقدر المتيقن منها اعتبار  
أصالة الصحة بالمعنى الثاني ، لا مطلقاً ، حتى المعنى الأوّل .

[١] أي الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾ على حجّية أصالة

الصحة مبنيّ على تفسير الآية بما في الكافي ، فيكون معنى قوله ﷺ:

« لا تقولوا إلا خيراً » لا تعتقدوا في أعمالهم وعقائدهم إلا خيراً وحسناً حتى

يحصل لكم العلم بأنّ عملهم حسن أو قبيح . وحاصل ذلك تأسيس أصل في

أعمال المسلمين لا يخرج عنه إلا بالعلم بالخلاف ، وهو أنّ الأصل الأوّل هو

حسن الظنّ بأعماله ، إلا أن ينكشف له خلافه ، فتدلّ هذه الآية على أصالة

الصحة بمعنى حسن الظنّ ، ولا يستفاد منها لزوم ترتيب الأثر على أعمالهم ،

وأما بناءً على كون الآية بمعنى : خاطبوا الناس بكلام حسن لا يوجب البغضاء

ولا كسر قلوبهم ، فتكون أجنبيّة عن المقام ، ولا تكون مدركاً لأصالة الصحة .

[٢] أي التفسير المذكور في الكافي مبنيّ على أنّ المراد من القول الظنّ

والاعتقاد فيكون معنى قوله: ﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾: اعتقدوا في حقّهم

اعتقاداً حسناً؛ إذ لو كان القول في الآية محمولاً على معناه الظاهر لكانت

الآية أجنبيّة عن المقام .

(١) سورة البقرة: الآية ٨٣ .

(٢) الكافي ٢: ١٦٤ ، باب الاهتمام بأمر المسلمين ، الحديث ٩ .



ومنها [١]: قوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾<sup>(١)</sup> [٢]،  
فإن ظنَّ السوءِ أثم ، وإلا [٣] فلم يكن شيء من الظنِّ إثماً .  
ومنها: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٢)</sup> [٤]؛ بناءً [٥] على أنَّ الخارج  
من عمومهِ ليس إلا ما علم فساده ؛ لأنَّه المتيقن .

- [١] أي من الآيات .
- [٢] بتقريب أنَّ المراد من الاجتناب عن الظنِّ هو عدم ترتيب الأثر عليه ،  
وإلا فنفس الظنِّ قهري الحصول ، وليس قابلاً للاجتناب عنه ، فلا يتعلّق  
به التكليف .
- [٣] أي إن لم يكن ظنُّ السوءِ إثماً فلا يوجد مورداً للظنِّ المنهَى ، فيكون حمل  
فعل المسلم وقوله على الفاسد مصداقاً لظنِّ السوءِ في حقِّه ، فيكون إثماً  
فيجب الاجتناب عنه بحملهما على الصحيح ، فتدلُّ الآية على حمل فعل  
المسلم وقوله على الصحيح ، وهو معنى أصالة الصِّحَّة .
- [٤] بتقريب أنَّ المستفاد من الآية صِحَّة جميع العقود ، إلا العقد الذي علم فساده ،  
فما كان مشكوك الفساد فهو باقٍ تحت عموم الآية الدالَّة على صِحَّة العقود .
- [٥] أي الاستدلال بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ مبنياً على أن يقال إنَّ الخارج  
من عموم وجوب الوفاء ما علم فساده ، وأمَّا المشكوك فساده فهو باقٍ تحت  
عموم الآية ، وأمَّا بناءً على أنَّ الخارج من عموم وجوب الوفاء العقد الفاسد  
واقعاً ، لا ما علم فساده ؛ لأنَّ العلم ممَّا لا دخل له في صِحَّة العقد وفساده ،  
فلا تكون الآية مدركاً لأصالة الصِّحَّة ؛ وذلك لعدم جواز التمسك بالعام  
في الشبهة الموضوعية ، فمع الشكِّ في أنَّ ما صدر من العاقد عقد صحيح

(١) سورة الحجرات: الآية ١٢ .

(٢) سورة المائدة: الآية ١ .

وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾<sup>(١)</sup> [١]، والاستدلال به [٢] يظهر من المحقق الثاني، حيث تمسك في مسألة [٣] ببيع الرهن مدعياً بسبق إذن المرتهن، وأنكر المرتهن السابق بأن [٤] الأصل صحة البيع ولزومه، ووجوب الوفاء بالعقد [٥]، لكن لا يخفى ما فيه [٦]

---

أو فاسد، يشك في تحقق موضوع أوفوا بالعقود، ومع الشك فيه لا يتمسك بعموم وجوب الوفاء .

[١] بقريب أن العقد الحاصل بتراضي الطرفين يترتب عليه الأثر، ما لم يعلم بفساده بمقتضى الآية، فيحمل كل عقد صادر من الغير على أنه صحيح ولا يعتنى بالشك في الفساد .

[٢] أي الاستدلال بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ على أصالة الصحة، وكذا الاستدلال بآية التجارة .

[٣] أي فيما إذا باع الراهن، وهو «صاحب العين» الرهن، أي العين المرهونة مدعياً بأن المرتهن - وهو الذي أخذ العين المرهونة بعنوان الوثيقة - إذن له في البيع، وكان إذنه سابقاً على البيع، وأنكر المرتهن السابق، وقال: إن البيع المذكور لم يكن مسبقاً بالإذن .

[٤] أي تمسك المحقق الثاني بأن الأصل . . .

[٥] أي يظهر من قوله: «إن الأصل صحة البيع ولزومه»، ومن قوله: «وجوب الوفاء بالعقد» أنه تمسك لإثبات صحة البيع بـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾؛ لأنها أيضاً عبارة عن العقود عن تراض .

[٦] أي ما في الاستدلال بآيتي وجوب الوفاء بالعقد، والتجارة عن تراض .

من الضعف [١]. وأضعف منه [٢] دعوى دلالة الآيتين الأولتين [٣].  
وأما السنة:

فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك [٤] ما يقربك عنه، ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً [٥] و [٦] أنت تجد لها في الخير سيلاً»<sup>(١)</sup>.

[١] وجه الضعف هو عدم جواز التمسك في الشبهات الموضوعية بالعمومات، وإنما هي مرجع لرفع الشبهات الحكمية.

[٢] أي أضعف من الاستدلال بآيتي وجوب الوفاء بالعقد، والتجارة عن تراض.

[٣] وهما قوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِن بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾. وجه الأضعفية هو أن مرجع ضعف الآيتين الأخيرتين، أي آية دليل وجوب الوفاء، وآية تجارة عن تراض إلى عدم ظهور العمومات في الشبهات الموضوعية؛ لأنها لا تشمل الشبهات المصادقية، وإنما يتمسك بها في الشبهات المفهومية، لكن الآيتين الأولتين لا دلالة فيهما على المدعى أصلاً؛ لأن مساقفهما نفي حمل فعل المسلم على الحرام فيما تردّد بين الحلال والحرام، ولا ربط لهما بأصالة الصحة التي نبحت عنها في المقام، كما سيصرّح المصنّف عليه السلام بذلك، فانتظر.

[٤] أي حتى يقوم الدليل القطعي على القبح الموجب لرجوعك عن حمل أمر أخيك على أحسنه.

[٥] مفعول لقوله: «ولا تظنن».

[٦] أي والحال أنت تجد للكلمة المذكورة محملاً حسناً.



في الاستدلال بالسنة على أصالة الصحة ..... ١٣

ومنها: قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل: «يا محمد، كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة [١] أنه قال، وقال: لم أقله، فصدقه [٢] وكذبهم»<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما ورد مستفيضاً [٣] من «أن المؤمن لا يتهم أخاه»<sup>(٢)</sup>، وأنه «إذا اتهم أخاه انماث [٤] الإيمان في قلبه، كانميث [٥] الملح في الماء»<sup>(٣)</sup>، وأن «من اتهم أخاه فلا حرمة [٦] بينهما»<sup>(٤)</sup>،

---

والحاصل: أنه ما دام يمكن حمل ما صدر من أخيك على الصحة، فلا تحمله على سوء، وأن الحمل على سوء يحتاج إلى ما يقلبك عن الحمل على الأحسن، فيستفاد من الخبر المذكور أن مقتضى الأصل الأولي هو الحمل على الصحة، والحمل على سوء يحتاج إلى دليل.

[١] القسامة - بالفتح - من يخبر عن شيء مع الحلف عليه، كما حكى عن القاموس وغيره، وفي عرف الفقهاء يطلق على البيئة العادلة، فيصير خمسون قسامة بحسب العدد مائة شاهد عدل.

[٢] أي صدق أخاك، وكذب القسامة.

[٣] أي الخبر الكثير الذي لم يبلغ حد التواتر.

[٤] أي ذاب الإيمان وهو من الذوبان.

[٥] أي كما أن الملح يذوب في الماء، كذلك الإيمان يذوب في قلب من اتهم أخاه.

[٦] أي ارتفعت الإخوة.

---

(١) الوسائل: الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٢) بحار الأنوار ١٠: ١٠٠، ضمن الحديث الأول المعروف بـ «حديث الأربعمئة».

(٣) الوسائل: الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

وَأَنَّ «مَنْ أَتَاهُمْ أَخَاهُ فَهُوَ مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ»<sup>(١)</sup>، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمَشْتَمَلَةِ عَلَى هَذِهِ الْمَضَامِينِ [١]، أَوْ مَا يَقْرَبُ مِنْهَا.

هَذَا وَلَكِنَّ الْإِنْصَافَ عَدَمَ دَلَالَةِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ إِلَّا عَلَى أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَحْمَلَ مَا يَصْدُرُ مِنَ الْفَاعِلِ عَلَى الْوَجْهِ الْحَسَنِ عِنْدَ الْفَاعِلِ [٢]، وَلَا يَحْمَلَ عَلَى الْوَجْهِ الْقَبِيحِ عِنْدَهُ، وَهَذَا غَيْرُ مَا نَحْنُ بِصَدَدِهِ [٣]؛

[١] الْمُتَقَدِّمَ ذَكَرَهَا، أَوْ قَرِيبَ مِنْ هَذِهِ الْمَضَامِينِ .

[٢] أَيِ إِذَا كَانَ الْمُؤْمِنُ فَعَلَ فِعْلاً اعْتَقَدَ بِأَنَّهُ حَسَنٌ يَحْمَلُ فِعْلَهُ عَلَى مَا هُوَ حَسَنٌ عِنْدَهُ، فَإِنَّهُ لَوْ دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ كَوْنِ الْكَلَامِ الْمَسْمُوعِ عَنْهُ سَلَاماً أَوْ شَتْماً، وَحَيْثُ أَنَّ الْأَوَّلَ حَسَنٌ عِنْدَ الْمُؤْمِنِ فَيَحْمَلُ قَوْلَهُ عَلَى الْحَسَنِ بِمَقْتَضَى حَقُوقِ الْإِخْوَةِ، وَلَا يَتَرْتَّبُ عَلَى الْحَمْلِ عَلَى الصَّحِيحِ بِهَذَا الْمَعْنَى وَجُوبَ رَدِّ السَّلَامِ .

[٣] الَّذِي هُوَ الْحَسَنُ الْوَاقِعِيُّ، وَكَوْنُهُ صَحِيحاً وَاقِعِيّاً بِحَيْثُ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ آثَارُ الصَّحَّةِ الْوَاقِعِيَّةِ .

وَتَوْضِيحُهُ: أَنَّ الصَّحِيحَ قَدْ يُطْلَقُ فِي مَقَابِلِ الْقَبِيحِ، فَمَعْنَى أَصَالَةِ الصَّحَّةِ هُوَ الْحَمْلُ عَلَى الْحَسَنِ الْمُبَاحِ فِي مَقَابِلِ الْحَمْلِ عَلَى الْقَبِيحِ الْمَحْرَمِ .

وَقَدْ يُطْلَقُ الصَّحِيحُ فِي مَقَابِلِ الْفَاسِدِ، فَمَعْنَى أَصَالَةِ الصَّحَّةِ عَلَى هَذَا هُوَ تَرْتِيبُ الْأَثَرِ عَلَى الْعَمَلِ الْصَادِرِ مِنَ الْغَيْرِ، وَهَذَا هُوَ مَحَلُّ الْكَلَامِ، وَلَا اخْتِصَاصَ لِأَصَالَةِ الصَّحَّةِ بِهَذَا الْمَعْنَى بِعَمَلِ الْمُؤْمِنِ، بَلْ هِيَ جَارِيَةٌ فِي حَقِّ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ، بَلِ الْكَافِرِينَ أَيْضاً فِي بَعْضِ الْمَعَامَلَاتِ الصَادِرَةِ مِنْهُمْ . إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ فَتَقُولُ: إِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمَذْكُورَةِ هُوَ أَصَالَةُ الصَّحَّةِ

فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه [١] بين كونه صحيحاً أو فاسداً لا على وجه قبيح [٢]، بل فرضنا الأمرين [٣] في حقه مباحاً، كبيع الراهن [٤] بعد

بمعنى حمل فعل المؤمن على الحسن المباح، والمراد من تصديق الأخ المؤمن في مقابل القسامة هو الحمل على الصدق، لا ترتيب آثار الواقع؛ إذ لا بدّ من حمل خبر القسامة أيضاً على الصحيح؛ لكونهم أيضاً من الاخوة المؤمنين، والحمل على الصحيح بمعنى ترتيب آثار الواقع ممّا لا يمكن في الطرفين، والحمل عليه في طرف واحد مستلزم لترجيح الواحد على الخمسين، وهو واضح الفساد، وأصالة الصحة بهذا المعنى مختصة بعمل المؤمن، فلا تجري في حقّ غير المؤمن من سائر فرق المسلمين، فلا يحتمل عملهم على الحسن، وهي بهذا المعنى ليست محللاً للكلام؛ لعدم ترتّب أثر عملي عليها، فإنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن سلاماً، أو شتماً، لا يترتب على الحمل على الصحيح وجوب ردّ السلام.

وملخص الكلام: أنّ أصالة الصحة التي يترتب أثر عملي عليها والتي هي محلّ الكلام لا تصلح الأخبار المذكورة أن تكون مدركاً لها، والتي تكون الأخبار مدركاً لها لا يترتب أثر عملي عليها، ولا كلام فيها.

[١] أي من الفاعل.

[٢] إذ يمكن اجتماع الفساد مع عدم القبح بأن يكون العقد فاسداً ولم يكن صدوره عن الفاعل قبيحاً، ومثاله مذكور في المتن، فلاحظ.

[٣] أي الصحيح والفاسد.

[٤] بأن باع الراهن العين المرهونة بزعم بقاء إذن المرتهن، وعدم اطلاعه على رجوع المرتهن عن إذنه واقعاً، فإنّ البيع المذكور فاسد، مع أنّ صدوره عن الفاعل ليس بقبيح.



رجوع المرتهن عن الإذن واقعاً أو قبله [١]، فإن [٢] الحكم بأصالة عدم ترتب الأثر على البيع -مثلاً- لا يوجب خروجاً عن الأخبار المتقدمة الأمره بحسن الظنّ بالمؤمن في المقام، خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن [٣]،

[١] أي كبيع الراهن العين المرهونة قبل رجوع المرتهن عن الإذن واقعاً، فإنه صحيح ومباح.

والحاصل: أنّ دوران العقد الصادر من الفاعل بين الصّحة والفساد لا يستلزم القبح كي تكون الأخبار الدالّة على حمل فعل المؤمن على الحسن المباح دليلاً على الصّحة، بمعنى ترتيب آثار الواقع عليه، أي النقل والانتقال، بل قد يكون العقد الصادر منه قبيحاً وفساداً، كالبيع الربوي، وكبيع الراهن مع منع المرتهن، وقد يكون حسناً وصحيحاً، كبيع الراهن مع إذن المرتهن، وقد يكون حسناً وفساداً، كبيع الراهن بزعم بقاء إذن المرتهن، مع رجوعه عن إذنه واقعاً قبل البيع.

إن شئت فقل: إنّه بعد جواز اجتماع الصّحة والفساد مع الإباحة، لا يكون الحكم بفساد البيع -مثلاً- مخالفاً للأخبار الدالّة على حمل فعل المسلم على الحسن المباح.

[٢] هذا تفرّيع على قوله: «بل فرضنا...»، أي بعد ما فرضنا أنّ الفاسد قد يكون مباحاً، فإنّ الحكم بأصالة فساد البيع لا يوجب مخالفة الأخبار الأمره بحسن الظنّ بالمؤمن، وحمل فعله على المباح كي تدلّ الأخبار المذكورة على عدم فساد البيع عند الشكّ فيه.

[٣] بأن يكون المشكوك فعل العامّة. وجه الخصوصية: أنّ الأخبار المتقدمة مختصّة بعمل المؤمن، فلا تجري في حقّ غيره؛ لأنّ أصالة الصّحة بمعنى حسن الظنّ بالمؤمن من حقوق الاخوة، ولا اخوة بين المؤمن وغيره،

أو فعل [١] المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل . ثم لو فرضنا [٢] أنه يلزم من الحسن ترتيب الآثار ،

فالأخبار لا تشمل فعل غير المؤمن كي يكون الحكم بأصالة فساد البيع موجباً للخروج عنها .

[١] أي خصوصاً إذا كان المشكوك فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة الفعل الذي يراه الحامل بالصحة فاسداً ، وجه الخصوصية : أن مضمون الأخبار المتقدمة الأمر بحمل الفعل المحتمل وقوعه على الوجه الحسن والتبحيح على الحسن ، وأما الفعل الذي ليس بمردد بينهما عند المؤمن ، بل يراه الفاعل المؤمن صحيحاً والحامل فاسداً ، فإن الحكم بفساد البيع المذكور لا يوجب حمل فعل المؤمن على التبحيح ؛ لأنه لا يراه باطلاً كي يكون قبيحاً ، بل هو يراه صحيحاً وحسناً .

والحاصل : أن الحكم بفساد البيع الذي يراه الفاعل صحيحاً ليس من حمل فعل المؤمن على التبحيح كي يكون ذلك موجباً للخروج عن الأخبار المتقدمة .

[٢] إلى هنا بين أن عنوان الحسن لا يستلزم ترتيب الآثار الواقعية على الفعل الصادر من المؤمن ، وعنوان القبح لا يستلزم عدم ترتيبها ، بل يمكن أن يكون الفعل فاسداً بأن لا يترتب عليه أثر ، ولم يكن قبيحاً ، ومن هنا أراد أن يبين أنه لو فرضنا في مورد وجود الملازمة بين حسن الفعل وبين ترتيب الآثار عليه ، وبين قبحه وبين عدم ترتيب الآثار عليه ؛ وذلك كالمعاملة المرددة بين كونها ربوية وبين غيرها ، فإنها لو كانت ربوية فالفعل قبيح وفساد ، ولو كانت غير ربوية فهو حسن وصحيح ، لكن لا يستفاد من الأخبار صحتها وترتيب الآثار عليها ؛ لأنها ليست في مقام إثبات ترتيب الآثار الوضعية ، بل هي في مقام

ومن [١] القبيح عدم الترتيب ، كالمعاملة المرذّدة بين الربويّة وغيرها ، لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتيب الآثار ؛ لأنّ مفادها [٢] الحكم بصفة الحسن في فعل المؤمن ، بمعنى عدم [٣] الجرح في فعله ، لا [٤] ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن . ألا ترى [٥]

بيان أنّ من حقوق النَّاس على المؤمن أن يحمل فعله على الحسن لا على القبيح بمقتضى حسن الظنّ المأمور به ، وأمّا ترتيب الآثار الوضعيّة عليه فليست هي في مقام بيانه هذا ما ظهر من العبارة ببالي القاصر .

وقال المحقّق الأشتياني : لا يخفى عليك أنّ الفرق بين هذا التنزّل وسابقه هو أنّه كان الكلام في السابق أنّ الروايات لا تدلّ إلّا على عدم جواز اتّهام المؤمن ، وأنّه فعل قبيح باعتقاده ، وحرام شرعاً ، وأمّا الدلالة على أنّ فعله متّصف بصفة الحسن الشرعي فلا ، وفي هذا يكون الكلام في أنّه لو فرض دلالتها على وجوب حمل فعل الأخ على أنّه فعل حسن ، ولو في مقام لا ينفكّ حسنه واقعاً عن ترتيب الآثار الوضعيّة عليه لم ينفع في إثبات ترتيب الآثار الوضعيّة عليه ؛ لعدم دلالتها على ذلك ، وعدم كونها مسوقة لبيان إثبات الآثار الوضعيّة .

[١] أي يلزم من القبيح عدم ترتيب الآثار .

[٢] أي مفاد الأخبار .

[٣] أي عدم سوء الظنّ بفعله .

[٤] أي ليس مفاد الأخبار ترتيب آثار الفعل الحسن على الفعل المرذّد بين الصحيح والفساد .

[٥] هذا شاهد لما ذكره من أنّ دلالة الأخبار على الحسن لا تستلزم دلالتها على ترتيب جميع الآثار الواقعيّة على الفعل المشكوك .



أنّه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاماً أو تحيّة أو شتماً ، لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب ردّ السلام .

ومما يؤيد ما ذكرنا [١] جمع [٢] الإمام عليه السلام في رواية محمّد بن الفضيل ، بين تكذيب خمسين قسامة - أعني البيّنة العادلة - وتصديق الأخ المؤمن ، فإنّه [٣] ممّا لا يمكن إلّا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة

وحاصله: أنّ مقتضى الأخبار المتقدّمة هو حمل فعله على الحسن - وهي التحيّة - لكن لا يلزم من الحمل على التحيّة وجوب ردّها ، فهذا شاهد لما ذكرناه من أنّ دلالة الأخبار على كون الفعل المشكوك متصفاً ظاهراً بالحسن الشرعي غير مستلزمة لترتيب جميع الآثار الواقعيّة عليه .

[١] من أنّ المستفاد من الأخبار الحكم بكون فعل المؤمن حسناً لا ترتيب جميع الآثار الواقعيّة عليه ، وسيأتي وجه التأييد .

[٢] مبتدأ مؤخّر ، وخبره المقدم قوله : « ومما يؤيد » .

[٣] أي الجمع بين تكذيب خمسين قسامة وبين تصديق الأخ المؤمن ، وأشار المصنّف بهذا إلى دفع التعارض الوارد في الرواية المستلزم لاجتماع المتنافيين . بتقريب : أنّ تصديق الأخ المؤمن مستلزم لتكذيب القسامة ، مع كون كلّ واحد منهم أيضاً مصداقاً للأخ المؤمن .

إن شئت فقل : إنّ حمل فعل المؤمن على الصحّة يوجب حمل فعل كلّ من الطرفين على الصحّة ، وهما ممّا لا يجتمعان .

ودفع المصنّف التنافي المذكور بما ملخصه : أنّ المراد من تصديق المؤمن هو التصديق الواقعي ، والحكم بأنّه مطابق للواقع والاعتقاد ، والمراد من تكذيب القسامة هو التكذيب الواقعي مع التصديق بحسب اعتقادهم ، بمعنى التصديق المخبري ، والتكذيب الخبري .

الواقع ، المستلزم لتكذيب القسامة - بمعنى [ ١ ] المخالفة للواقع - مع الحكم بصدقهم [ ٢ ] في اعتقادهم ؛ لأنهم [ ٣ ] أولى بحسن الظنّ بهم من المؤمن الواحد .

فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح [ ٤ ] ، كما إذا ترى شخصاً ظاهر الصحة [ ٥ ] يشرب الخمر في مجلس يظنّ أنّه مجلس الشرب [ ٦ ] .

- وملخص الكلام : أنّ المراد من تصديق المؤمن هو التصديق المخبري ، والمراد من تكذيب القسامة التكذيب الخبري ، فلا تنافي بينهما ، ولو كان المراد من تكذيب القسامة هو التكذيب المخبري للزم ترجيح المرجوح - وهو قول مؤمن واحد - على الراجح - وهو خمسون قسامة - وهو كما ترى .
- [ ١ ] أي معنى تكذيب القسامة حمل خبرهم على كونه مخالفاً للواقع ، والحكم بأنهم صادقون في اعتقادهم ؛ لأنهم أولى بحسن الظنّ من مؤمن واحد .
- [ ٢ ] أي صدق القسامة باعتقادهم بأن يحمل قولهم على الصدق المخبري ، لا الصدق الخبري .
- [ ٣ ] أي إنّما حكمنا بصدق القسامة في اعتقادهم ؛ لأنهم أولى ...
- [ ٤ ] فمعنى تكذيب السمع والبصر عدم ترتيب الأثر بما رآه من شرب الخمر مع تكذيب شاربه ، وكذا عدم ترتيب الأثر على سماعه الغناء من البيت ؛ إذا كذّب صاحب البيت كونه غناءً .
- [ ٥ ] أي أنّه ليس بمريض بحسب الظاهر .
- [ ٦ ] أي مجلس شرب الخمر ، فإنّه يكذّب بصره في رؤيته شرب الخمر الحرام ، ولا يترتب عليه حدّ شرب الخمر ، كما أنّه لا يترتب عليه آثار شرب المباح أيضاً ، فلا يجوز له أن يشرب منه اعتماداً على قوله .

المستفاد من السنة حمل فعل المسلم على الحسن لا ترتيب الآثار عليه ..... ٢١  
وكيف كان ، فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده [١] أوضح من أن يحتاج إلى  
البيان ، حتى [٢] المرسل الأول ، بقرينة ذكر الأخ : « ولا تظنن ... » الخبر .  
ومما يؤيد [٣] ما ذكرنا أيضاً ، ما ورد في غير واحد من الروايات ؛

[١] من إثبات الصحة الواقعية ، فإن الأخبار المتقدمة - كما علمت - ظاهرة في  
حسن الظنّ بالمؤمن ؛ وعدم اتهامه بمجرد رؤية شيء ، فلا يستفاد منه الحكم  
بالصحة الواقعية ، وترتيب الآثار الواقعية على فعله وقوله .

[٢] « حتى » متعلق بالنفي ، أي عدم وفاء ، أي لا نفي الأخبار بما نحن بصدده  
حتى المرسل الأول ، وهو ما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام ؛ وذلك بقرينة ذكر  
الأخ في المرسل . وتوضيحه : أن صدر المرسل - وهو قوله عليه السلام : « ضع أمر  
أخيك على أحسنه » - وإن كان له ظهور في الصحيح الواقعي ، إلا أنه يرفع اليد  
عن الظهور المذكور بقرينتين :

**الأولى :** ذكر الأخ ، فإن ذكره يناسب الحمل على الحسن ، فإنه من حقوق  
الاخوة ، لا أصالة الصحة بمعنى ترتيب الأثر على العمل الصادر من الغير ،  
فإنها لا اختصاص لها بالأخ ، بل هي جارية في حق جميع المسلمين ،  
بل الكافرين أيضاً في بعض المعاملات الصادرة منهم .

**الثانية :** قوله : « ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك » ، فإن ظاهره هو المنع  
من ظنّ السوء بما صدر عن أخيه ، ولا ظهور له في حمله على الصحة  
الواقعية ، التي هي محلّ الكلام .

[٣] وجه التأييد سيأتي في وجه الجمع بين الروايات .

وملخصه : أنه لو كان المراد بالأخبار المتقدمة حمل فعل المسلم على  
الصحيح بمعنى ترتيب آثار الصحة الواقعية عليه لكانت هذه الأخبار منافية  
للأخبار الدالة على النهي عن الوثوق بالمؤمن ، وعن حسن الظنّ بالمؤمن



من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق ، مثل : رواية عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لا تثقن بأخيك كل الثقة ، فإن صرعة [ ١ ] الاسترسال لا تستقال »<sup>(١)</sup> ، ومما في نهج البلاغة عنه عليه السلام : « إِذَا اسْتَوْلَى [ ٢ ] الصَّلَاحُ عَلَى الزَّمَانِ وَأَهْلِهِ ، ثُمَّ أَسَاءَ رَجُلٌ الظَّنَّ بِرَجُلٍ لَمْ تَظْهَرْ مِنْهُ خَرِيَّةٌ [ ٣ ] فَقَدْ ظَلَمَ [ ٤ ] ! وَإِذَا اسْتَوْلَى الفَسَادُ عَلَى الزَّمَانِ وَأَهْلِهِ ثُمَّ أَحْسَنَ رَجُلٌ الظَّنَّ بِرَجُلٍ فَقَدْ غَرَرَ [ ٥ ] »<sup>(٢)</sup> . وفي معناه [ ٦ ] قول أبي الحسن عليه السلام في رواية محمد بن هارون الجلاب : « إذا كان الجور أغلب من الحق ، لا يحل لأحد أن يظن

مع غلبة الفساد .

[ ١ ] الصرعة - بفتح الصاد -: بمعنى الوقوع ، ومنه المصرع ، أي مكان وقوع الشيء عليه ، والمراد بالاسترسال إيقاعه في الخطر بحيث يرفع اليد عنه ، ولا يبالي بهلاكه ، والمراد منه أن الوقوع الذي كان على وجه الاسترسال لا يستقال ، ولا يتدارك ، فكأنه عثرة لا إقالة فيها .

وفي مجمع البحرين : الاسترسال : الاستئناس والطمأنينة إلى الإنسان ، والثقة به فيما يحدثه ، وأصله السكون والثبات ، أي الوقوع في الخطر الحاصل من الاطمئنان بالمؤمن عثرة لا تتدارك .

[ ٢ ] أي إذا غلب الصلاح بأن يكون غالب أهل العصر صالحين .

[ ٣ ] أي قبيح وفضيع .

[ ٤ ] أي ظلم الرجل الذي عنده سوء الظنّ الشخص الذي لم يظهر منه قبيح .

[ ٥ ] أي صار مغروراً بذلك .

[ ٦ ] أي : وفي معنى ما في نهج البلاغة .

(١) الوسائل : الباب ١٠٢ من أبواب أحكام العشرة ، الحديث ١ .

(٢) نهج البلاغة : ٤٨٩ .

المستفاد من السنة حمل فعل المسلم على الحسن لا ترتيب الآثار عليه ..... ٢٣  
بأحد خيراً، حتى يعرف ذلك [١] منه»<sup>(١)</sup>.

إلى غير ذلك مما يجده المتتبع، فإن الجمع بينها [٢] وبين الأخبار  
المتقدمة يحصل بأن يراد من الأخبار [٣] ترك ترتيب آثار التهمة [٤]،  
والحمل [٥] على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن، والتوقف فيه  
من حيث ترتيب سائر الآثار. ويشهد له [٦] ما ورد من: «أن المؤمن  
لا يخلو عن ثلاثة: الظن والحسد والطيرة، فإذا حسدت فلا تبغ [٧]،

---

[١] أي الخير. والضمير في قوله: «منه» راجع إلى أحد.

[٢] أي بين الأخبار الدالة على النهي عن الوثوق بالمؤمن، وبين الأخبار  
المتقدمة.

والحاصل: أن الجمع بين الأخبار الدالة على النهي عن الوثوق بالمؤمن  
وبين الأخبار المتقدمة يؤيد حمل الأخبار المتقدمة على حسن الظن بالمؤمن  
وحمل فعله على الحسن، وأما سائر الآثار المترتبة على فعله فلا بد من  
التوقف فيه.

[٣] أي من الأخبار المتقدمة الدالة على حسن الظن بالمؤمن.

[٤] أي لا يترتب على قول المسلم المردّد بين القبيح والمباح آثار الشتم.

[٥] بأن يحمل فعل المسلم وقوله على الحسن والمباح، لكن يتوقف في ترتيب  
آثار الصحة الواقعية عليه، مثلاً: إذا لم يعلم أنه شتمه أو سلم عليه فلا يتهمه  
بالشتم، ولكن لا يترتب عليه آثار السلام الواقعي؛ أي لا يجب عليه رد السلام.

[٦] أي لما ذكرناه من الجمع بين الروايات.

[٧] أي لا تظهر حسدك، والمراد من البغي استعمال الحسد.

---

(١) الوسائل: الباب ٩ من أحكام الودعة، الحديث ٢.

وإذا ظننت فلا تحقق [١] ، وإذا تطيرت فامض [٢]»<sup>(١)</sup>.

الثالث: الإجماع القولي والعملي؛ أما القولي: فهو المستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة [٣]، فإنهم لا يختلفون في أن قول مدعى

[١] أي لا ترتب عليه أثره، وهذا هو محلّ الشاهد، فالمراد بالظنّ ليس مطلق الظنّ، بل المراد منه ظنّ السوء، أي إذا ظننت بالسوء لا ترتب عليه آثار الواقع، ولا ترتب على قوله آثار الشتم، ولا تفحص من حاله أنه شتم، أو سلم، بل احمل على الحسن والمباح. فهذه الجملة أيضاً شاهدة على ما ذكرنا من الجمع بأن المراد من الأخبار المتقدمة هو ترك ترتيب آثار التهمة على المؤمن، ولزوم حمل فعله على المباح والحسن.

[٢] أي لا تجعل التطير مانعاً عمّا أردته، فامضه توكلّاً على الله، فالمراد بالمضي عند الطيرة هو عدم الاعتناء بها، والتوكّل على الله.

ملخص كلامه ﷺ: هو أنه ادعى أنّ المستفاد من الأخبار الدالة على أصالة الصحة ليس ما نحن بصدد من أصالة الصحة التي هي ترتيب آثار الصحة الواقعية على المشكوك، بل المراد منها حسن الظنّ بالمؤمن، وحمل فعله على المباح، وذكر ﷺ لذلك شواهد.

الأول: ما أشار إليه بقوله: «ألا ترى...».

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «ويؤيد ما ذكرنا جمع الإمام ﷺ...».

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «ومما يؤيد ما ذكرنا أيضاً ما ورد في غير

واحد...».

[٣] كموارد التداعي، وغيره. وأنت إذا تتبعت الموارد المذكورة ترى أنّ العلماء



الصّحة في الجملة [١] مطابق للأصل [٢]، وإن اختلفوا في ترجيحه [٣] على سائر الأصول، كما ستعرف. وأمّا [٤] العملي: فلا يخفى على أحد أنّ سيرة المسلمين في جميع الأعصار، على حمل الأعمال على الصحيح، وترتيب آثار الصّحة في عباداتهم ومعاملاتهم، ولا أظنّ أحداً ينكر ذلك [٥] إلاّ مكابرة. الرابع: العقل المستقلّ الحاكم بأنّه لو لم يبين على هذا الأصل [٦] لزم اختلال نظام المعاد [٧] والمعاش [٨]، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل

بأجمعهم أفتوا بجواز التمسك بأصالة الصّحة.

[١] وفي هذا التعبير إشارة إلى أنّ تقدّم أصالة الصّحة على الاستصحاب مسلّم بالإجماع، إلاّ أنّ تقدّمها على سائر الأصول محلّ خلاف بين القوم.

[٢] أي أصالة السلامة بمعنى أنّ الأصل في جميع الأشياء السلامة؛ لأنّ الفساد إنّما هو من جهة الأمر الطارئ على خلاف الطبيعة الأصليّة.

[٣] أي اختلفوا في ترجيح قول مدّعي الصّحة على غير الاستصحاب من سائر الأصول.

[٤] أي أمّا الإجماع العملي، والمراد منه السيرة العمليّة.

[٥] أي لا ينكر أحد قيام السيرة على حمل الأعمال على الصحيح...

[٦] أي أصالة الصّحة.

[٧] لأنّ اعتبار السوق، واليد، والائتمان بالنّواب والوكلاء كلّها مبنيّ على أصالة الصّحة، فلو لم يكن هذا الأصل حجّة لما جاز الصلاة في ثوب غسله الغير، ولما سقط الواجبات الكفائيّة بإتيان الغير إذا شكّ في صحتّها، كصلاة الميّت وغيرها.

[٨] إذ لا تتمّ أكثر المعاملات، فإنّها غالباً يشكّ في صحتّها، والمصحح لها هي أصالة الصّحة.

بهذا الأصل [١] أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلم [٢] ،  
مع أن الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث - بعد الحكم بأن اليد دليل الملك ،  
ويجوز الشهادة بمجرد اليد- : « أنه [٣] لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق » ،  
فيدل [٤] بفحواه على اعتبار أصالة الصّحة في أعمال المسلمين ، مضافاً [٥]

[١] أي بأصالة الصّحة .

[٢] فيكون هذا الأصل حجّة بالأولوية .

**توضيحه:** أن الملاك في جعل اليد أمارة هو المنع من اختلال النظام ،  
وهذا الملاك بمرتبة العالية موجود في أصالة الصّحة ؛ إذ لو لم يجعله الشارع  
حجّة لزم اختلال النظام أزيد من ترك العمل بيد المسلم على تقدير عدم  
جعلها حجّة ؛ لأنّ موارد أصالة الصّحة ، وهي أفعال النّاس من العبادات  
والعقود وغيرها أكثر من موارد اليد .

[٣] مقول لقوله : « قال » .

[٤] أي يدلّ قوله عليه السلام : « إنه لولا ذلك ... » على اعتبار أصالة الصّحة بالأولوية ؛  
لأنّ الملاك الذي صار سبباً لجعل السوق حجّة هو اختلال نظام السوق ؛  
فإنّ هذا الملاك أقوى في أصالة الصّحة ، لما عرفت من أن ترك العمل بهذا  
الأصل وعدم جعله حجّة يوجب الاختلال أزيد من ترك العمل بيد المسلم ،  
فيكون الأصل المذكور حجّة بالأولوية .

[٥] أي مضافاً إلى دلالة قوله عليه السلام : « لولا ذلك ... » بالفحوى الذي هو مفهوم  
الموافقة على حجّية أصالة الصّحة ، يدلّ على حجّيتها بظاهر اللفظ أيضاً .

**وملخص الكلام:** أنّ التعليل المذكور في كلامه عليه السلام يدلّ على اعتبار

أصالة الصّحة من وجهين :

**أحدهما:** بالفحوى . **وثانيهما:** بظاهر اللفظ ، وهو عموم التعليل .

إلى دلالاته بظاهر اللفظ، حيث [١] أنّ الظاهر أنّ كلّ [٢] ما لولاه لزم اختلال النظام فهو حقّ [٣]؛ لأنّ الاختلال باطل، والمستلزم [٤] للباطل باطل، فنقيضه [٥] حقّ، وهو [٦] اعتبار أصالة الصّحة عند الشكّ في صّحة ما صدر عن الغير ويشير إليه [٧] أيضاً: ما ورد من نفي الحرج، وتوسعة الدين، وذمّ من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم. وينبغي التنبيه على أمور:

[١] تقريب لدلالة ظاهر اللفظ على اعتبار أصالة الصّحة، أي حيث إنّ ظاهر التعليل وهو قوله: «إنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق».

[٢] كاليد، وأصالة الصّحة، وسوق المسلمين، فإنّ كلّ واحد منها لو لم يكن معتبراً لزم اختلال النظام، وحيث أنّ اختلال النظام باطل، فيكشف عن كونه حجّة.

[٣] أي كلّ شيء لو لم يكن حجّة لزم منه اختلال النظام فهو حجّة.

[٤] أي المستلزم لاختلال النظام - كعدم اعتبار اليد، والسوق، وأصالة الصّحة - باطل.

[٥] أي نقيض عدم اعتبار أصالة الصّحة حجّة، وهو اعتبار أصالة الصّحة، وإلا لارتفع النقيضان وهو محال؛ إذ لا بدّ من أحدهما إمّا أن تكون أصالة الصّحة حجّة، وإمّا لا حجّة، فبعد بطلان عدم حجّيتها تكون حجّيتها حقّاً.

[٦] أي نقيض عدم اعتبار أصالة الصّحة عبارة عن اعتبار أصالة الصّحة.

[٧] أي إلى اعتبار أصالة الصّحة بتقريب أنّه لو لم تكن أصالة الصّحة حجّة لزم منه العسر والحرج والضيق على الناس، وهو منفي بدليل نفي الحرج، وبالذليل الدالّ على أنّ الدين سهل وسمح، وبالذليل الدالّ على ذمّ الخوارج، حيث أنّهم ضيقوا على أنفسهم ما لم يكن حراماً في الشرع، فعدم العمل بأصالة الصّحة مصداق للضيق على النفس بسبب الجهالة، وهو منفي في الشريعة، فتكون أصالة الصّحة - الموجبة للتسهيل - حجّة.



الأول: أَنَّ المحمول [١] عليه فعل المسلم ، هل الصحة باعتقاد الفاعل [٢] أو الصحة الواقعية [٣]؟ فلو علم أَنَّ معتقد الفاعل اعتقاداً يعذر [٤] فيه صحة [٥]

[١] أي الذي يجب حمل فعل المسلم عليه من الصحة ، هل هي الصحة الواقعية ، أو الصحة الاعتقادية .

[٢] والمراد بالصحة باعتقاد الفاعل هي الصحة التي قام الدليل عليها باعتقاد الفاعل ، وإن لم يكن قاطعاً للعدر عند الآخرين ، بأن لا يكون صحيحاً عندهم .

[٣] التي يصلح الأخذ بها لكل واحد من المسلمين بأن تكون قاطعة للعدر للجميع . وقال بعض المحسّنين : أَنَّ الصحة عند الحامل هي الصحة الواقعية ، لكن لا يخلو عن تأمل ، فَإِنَّ الصحة تارةً يراد بها الصحة عند الفاعل ، وأخرى الصحة عند الحامل ، وثالثة الصحة الواقعية . نعم قد تتصادقان .

[٤] الجملة صفة لقوله : « اعتقاداً » ، أي لو علم أَنَّ الفاعل يعتقد اعتقاداً يكون اعتقاده عذراً له بصحة البيع ، وبهذا القيد أخرج ما إذا لم يكن معتقد الفاعل عذراً له ، بأن كان مبنياً على الظنّ غير المعتبر .

**والحاصل:** أَنَّ الخلاف المذكور في الصحة مبنّي على أن يكون اعتقاد الفاعل عذراً له بأن يكون علماً أو علمياً ، كما إذا حصل اعتقاده باجتهاد أو تقليد ، وأمّا إذا لم يكن عذراً له بأن حصل له الظنّ غير المعتبر على الصحة ، فلا اعتبار بالصحة عنده جزماً .

[٥] خبر لقوله : « إنَّ معتقد الفاعل » ، **وملخصه:** أنه لو كان الفاعل يعتقد بصحة البيع أو النكاح بالعقد الفارسي ، والشاك في الصحة يعتقد بطلانها بالفارسي ويعتبر فيهما العربية ، فيشكّ فيما صدر عن الفاعل أنه وقع عربياً كي يكون صحيحاً عنده أيضاً ، أو وقع فارسياً كي يكون صحيحاً عند الفاعل فقط ،

هل المراد بالصحة الواقعية أو الصحة باعتقاد الفاعل ..... ٢٩

البيع أو النكاح بالفارسي في العقد فشك فيما صدر عنه [١] ، مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية [٢] ، فهل يحمل على كونه [٣] واقعاً بالعربي ، حتى إذا ادعى عليه [٤] أنه [٥] أوقعه [٦] بالفارسي ، وادعى هو [٧] أنه أوقعه بالعربي ، فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسي ، بوقوعه [٨] عربياً أم لا؟ وجهان ،

فلو قلنا: إن المراد بالصحة التي يحمل فعل المسلم عليها هي الصحة عند الفاعل ، لا الصحة الواقعية ، فلا يجوز للشاك حمل العقد المذكور على الصحة ، وإن قلنا إن المراد بها الصحة الواقعية فيثبت بها الصحة الواقعية ، فللشاك أن يحمله على الصحة .

- [١] أي عن الفاعل بأنه أوقعه عربياً أو فارسياً .
- [٢] بحيث لا يرى كفاية الفارسية .
- [٣] أي على كون العقد .
- [٤] أي على الفاعل الذي يرى صحة العقد بالفارسي ، بأن ترفع إلى الحاكم ويقال إن العاقد أوقع العقد بالفارسي .
- [٥] أي أن الفاعل .
- [٦] أي أوقع العقد .
- [٧] أي ادعى الفاعل أنه أوقع العقد بالعربي .
- [٨] الجار متعلق بقوله : « يحكم » ، أي هل يحكم الحاكم بوقوع العقد عربياً ؛ تمسكاً بأصالة الصحة ، فعلى القول بأن الصحة التي يحمل عليها فعل المسلم يراد بها الصحة الواقعية ، فيجري الحاكم أصالة الصحة ، ويحكم بوقوع العقد صحيحاً ، وعلى القول بأن المراد منها هي الصحة عند الفاعل ، فلا يحكم بصحة العقد ؛ إذ غاية ما يستفاد منها هي الصحة عند الفاعل ، والحاكم يراه باطلاً ، ولا تجري أصالة الصحة على الفرض .

بل قولان: ظاهر [١] المشهور الحمل على الصحة الواقعية، فإذا شك المأموم في أن الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة، قرأها أم لا؟ جاز له [٢] الاتتمام به، وإن لم يكن له [٣] ذلك إذا علم بتركها. ويظهر [٤]

[١] منشأ الظهور هو عدم تقييد حكمهم بالصحة في موارد التداعي وغيرها بالصحة عند الفاعل، فإن إطلاق الصحة منصرف إلى الصحة الواقعية.

[٢] أي جاز للمأموم الاقتداء بالإمام الذي شك في أنه قرأ السورة أم لا؟ وذلك تمسكاً بأصالة الصحة عند المشهور.

[٣] أي لم يكن للمأموم الاقتداء بالإمام الذي ترك السورة إذا علم المأموم بتركها. هذا بناءً على عدم كفاية الحكم الظاهري عند الإمام في جواز اقتداء المأموم، وإنما حكموا بجواز الاقتداء في صورة الجهل بتركها تمسكاً بأصالة الصحة، وأما بناءً على كفايته فلا يكون جواز الاقتداء دليلاً على أن المحمول عليه فعل المسلم هي الصحة الواقعية.

[٤] وجه الظهور ما ذكره صاحب الأوثق: بأن تفصيله بين علم الفاعل بصحة العقد في حال الاحلال، وفساده في حال الاحرام، وبين جهله بذلك -بمعنى اعتقاد الصحة في الحالين، بتسليمه لجريان القاعدة وإثباتها للصحة الواقعية على الأول دون الثاني - يقتضي تخصيص مؤداه بالصحة عند الفاعل؛ إذ لو كان مؤداه عنده الصحة الواقعية لم يكن وجه للتفصيل؛ إذ لا بد حينئذ من الحمل على الصحة ولو مع جهل الفاعل بالحال؛ إذ يكفي فيه احتمال مطابقة الفعل للواقع ولو اتفاقاً وغفلة ونسياناً من الفاعل، فالتفصيل مبني على كون مؤداه هي الصحة عند الفاعل؛ إذ يصح حينئذ أن يقال: إن الفاعل إن اعتقد صحة العقد في حال الاحلال وفساده في حال الاحرام تطابقت الصحة عند الفاعل والحامل، فتكون الصحة عند الفاعل هي الصحة الواقعية،



هل المراد بالصحة الواقعية أو الصحة باعتقاد الفاعل ..... ٣١

من بعض المتأخرين خلافه [١]. قال في المدارك في شرح قول المحقق:  
«ولو [٢] اختلف الزوجان، فادعى أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام  
وأنكر الآخر، فالقول قول من يدعي الاحلال ترجيحاً لجانب الصحة» [٣].  
قال [٤]: «إن الحمل على الصحة إنما يتم إذا كان المدعي لوقوع الفعل في  
حال الإحرام عالمًا [٥] بفساد ذلك، أما مع اعترافه [٦] بالجهل، فلا وجه

---

أعني الصحة باعتقاد الحامل، فالحمل على الصحة حينئذ ولو باعتقاد الفاعل  
يستلزم الصحة الواقعية، بخلاف ما لو اختلف اعتقاد الفاعل والحامل،  
فالحمل على الصحة باعتقاد الفاعل لا يستلزم الصحة باعتقاد الحامل.

[١] أي خلاف الحمل على الصحة الواقعية.

[٢] هذا قول المحقق.

[٣] مقتضى تقديم قول من يدعي وقوع العقد في حال الإحرام وقوع العقد باطلاً؛  
إذ العقد في حال الإحرام باطل، ومقتضى تقديم قول من يدعي وقوع العقد  
في حال الاحلال وقوع العقد صحيحاً، فالعقد يحتمل الصحة والفساد،  
فيحكم بالصحة تمسكاً بأصالة الصحة.

[٤] أي قال صاحب المدارك في شرح قول المحقق: إن ما ذكره المحقق من  
الحمل على الصحة فيما إذا شك في كون العقد في حال الإحرام أو في حال  
الإحلال، إنما يتم...

[٥] خبر لقوله: «كان»، أي عالمًا بفساد وقوع الفعل حال الإحرام، وإنما يحتمل  
وقوعه في حال الإحلال.

[٦] أي مع اعتراف المدعي لوقوع العقد في حال الإحرام بأنه جاهل بفساد العقد  
في حال الإحرام. **وملخص كلامه:** أن اعتبار أصالة الصحة يختص بصورة  
علم المدعي بفساد العقد في حال الإحرام، فيحكم بالصحة عند الشك

للحمل على الصحة ، انتهى .

ويظهر ذلك [ ١ ] من بعض [ ٢ ] من عاصرناه - في أصوله وفروعه «  
حيث تمسك في هذا الأصل بالغلبة [ ٣ ] ،

في وقوعه في حال الإحرام ، ويحكم بعدم جريان أصالة الصحة في صورة جهله ، مع أنه لو كان المناط هي الصحة الواقعية لم يكن معنى للتفصيل المذكور ، كما عرفت آنفاً . فالتفصيل بين العالم والجاهل إنما يتم فيما إذا أراد من الصحة المحمول عليها فعل المسلم الصحة عند الفاعل ؛ إذ الصحة الواقعية لا دخل فيها لعلم الفاعل وجهله .

إن شئت فقل : إن المدعى لفساد العقد ، بدعوى أنه وقع في حال الإحرام ، إن كان يعلم بأن العقد في حال الإحرام باطل ، وفي حال الاحلال صحيح ، وإنما يحتمل أن يكون الصحيح عند الحامل منطبقاً على ما هو صحيح عند الفاعل - بأن وقع العقد حال الاحلال - يلزم من حمل فعله على الصحة كونه صحيحاً واقعياً ، وأما إذا كان جاهلاً بذلك ، وكان يعتقد بصحة العقد حال الاحرام ، فلا يلزم من وجوب حمل فعله على الصحيح كونه صحيحاً واقعياً ، بل يكون أعمّ منه ومن الصحيح عند الفاعل .

[ ١ ] أي خلاف ما ذهب إليه المشهور ، وهو حمل الصحة على الصحة عند الفاعل .

[ ٢ ] وهو الميرزا القمي .

[ ٣ ] أي تمسك في إثبات أصالة الصحة بدليل الغلبة . بتقريب : أن بناء الناس غالباً في أمورهم المعاشية والمعادية على العمل بما يرونه صحيحاً باعتقادهم ، وهذه الغلبة تفيد الظن بأن المشكوك الذي لا يعلم أنهم عملوا به بعنوان أنه صحيح باعتقادهم ، أو صحيح واقعاً صحيح باعتقادهم ؛ لأن الظن يوجب أن يلحق الشيء المشكوك بالأعم الأغلب .

بل ويمكن إسناد هذا القول [١] إلى كل من استند في هذا الأصل [٢] إلى ظاهر حال المسلم ، كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه ، فإنه [٣] لا يشمل صورة اعتقاد الصحة ، خصوصاً إذا كان قد أمضاه [٤] الشارع لاجتهاد

وإن شئت فقل : إن الغلبة مقتضية لحمل المشكوك من الأفراد على الأفراد الغالبة المعلومة الحكم ، فلا بدّ من حمل الحامل فعل الفاعل على الصحة باعتقاده ؛ لأنه الغالب .

[١] أى القول بأن المراد من الصحة المحمول عليها فعل المسلم هي الصحة عند الفاعل .

[٢] أي في حجّة أصالة الصحة .

**والحاصل :** أن كل من أسند اعتبار أصالة الصحة إلى ظاهر حال المسلم ، وجعله دليلاً عليها ، قائل بالصحة عند الفاعل .

[٣] أي ظهور حال المسلم . وهذه العبارة غير ظاهرة في المراد ، والظاهر أن كلمة « الا » سقطت عن العبارة ، أي ظهور حال المسلم لا يشمل إلا صورة اعتقاد الفاعل الصحة ؛ لأن ظهور حال المسلم يقتضي أنه لا يفعل من حيث كونه مسلماً إلا ما يعتقد كونه جائزاً عند الشارع ولا يقتضي الحمل على الصحة الواقعية فيما إذا اعتقد الفاعل الصحة على خلاف اعتقاد الحامل .

نعم إذا كانا متوافقين في الاعتقاد فإنها تحمل على الصحة الواقعية .

[٤] أي أمضى الشارع اعتقاد الفاعل بأن يكون اعتقاده لاجتهاد أو تقليد . وجه الخصوصية هو أن المكلف الذي هو في مقام الامتثال إنما يأتي بما قام الحجّة عليه عنده كي يكون مبرراً لذمته بذلك ، وهو لا يعمل بما يكون مبرراً للذمة باعتقاد الغير ، وقامت الحجّة عنده على خلافه .

**وبعبارة واضحة :** إذا كان اعتقاده مستنداً إلى غير الحجّة ، يمكن أن يقال :



أو تقليد، أو [١] قيام بيّنة، أو غير ذلك [٢].

والمسألة [٣] محل إشكال: من [٤] إطلاق الأصحاب، ومن [٥] عدم مساعدة أدلتهم؛ فإن العمدة الإجماع ولزوم الاختلال والإجماع الفتوائي

بأنه يعمل بما يكون مبرراً للذمة واقعاً، وإن لم يكن صحيحاً عنده، بخلاف ما لو كان اعتقاده مستنداً إلى حجة، فإنه يعمل بما قامت الحجة على صحته جزماً ولا يحمل الصحة عنده على الصحة الواقعية.

[١] أي أمضى الشارع اعتقاد الفاعل لقيام بيّنة عليه بأن يكون اعتقاده مستنداً إلى بيّنة.

[٢] بأن كان اعتقاده مستنداً إلى خبر ثقة أو موثوق الصدور.

[٣] أي مسألة أصالة الصحة محل إشكال، حيث إنه لا يعلم أنّ المراد من الصحة التي هي موضوع للقاعدة هل هي الصحة الواقعية أو الصحة عند الفاعل.

[٤] هذا وجه لحمل الصحة على الصحة الواقعية.

وملخصه: أنّ الأصحاب أطلقوا الصحة في كلامهم ولم يقيدوها بالصحة عند الفاعل، فإن إطلاق الصحة ظاهر في الصحة الواقعية، فيحكم بجريان أصالة الصحة، سواء علم الفاعل بحكم المسألة، أو جهل به، سواء كان العامل والحامل متفقين في الاعتقاد وفي فهم الحكم، أو مختلفين فيه.

[٥] هذا وجه لحمل الصحة على الصحة عند الفاعل.

وملخصه: أنّ الأدلة التي ذكروها لأصالة الصحة لا تصلح لإثبات الصحة

الواقعية؛ إذ الدليل المذكور لها أمران:

**الأول:** الإجماع. **والثاني:** لزوم اختلال النظام. بتقريب: أنه لو لم تدل

أصالة الصحة على الصحة الواقعية لم يتم للمسلمين سوق؛ لاختلافهم في

أحكام الذبائح والجلود وغيرهما، وكيف لا، فإن كثيراً من العامة لا يشترطون

- مع ما عرفت [١] - مشكل ، والعملي [٢] في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة أيضاً [٣] مشكل ، والاختلال [٤] يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور .

وتفصيل المسألة [٥]: أنّ الشاك في الفعل [٦] الصادر من غيره :

الإسلام في المذكري ، ويحلّلون ذبائح أهل الكتاب ، وجماعة منهم يقولون بطهارة جلد الميتة بالدباغة ، فلو لم نقل بأصالة حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لم يجر لنا أن نأخذ شيئاً من اللحوم والجلود منهم ، بل من أهل الحقّ أيضاً ، ولم يمكن الحكم بصحة شيء من العقود والايقاعات إلاّ بعد الفحص عمّا يعتقده ذلك الشخص ، وهو ممّا يقتضي الضرورة خلافه .

- [١] من الخلاف في المسألة ، أي تحقّق الإجماع الفتوائي مشكل .
  - [٢] أي الإجماع العملي - فيما إذا علم اعتقاد الفاعل بالصحة ، وعدم اعتقاد الحامل بها - مشكل ؛ فإنّ القدر المتيقّن من الإجماع هو عملهم بأصالة الصحة في مورد توافق الفاعل والحامل في الاعتقاد ، وأمّا في مورد الاختلاف في الاعتقاد فلم يثبت إجماع عملي منهم .
  - [٣] أي كما أنّ الإجماع الفتوائي والقولي مشكل ، كذلك الإجماع العملي .
  - [٤] من هنا شرع في الجواب عن الدليل الثاني للصحة الواقعية .
- وملخصه:** أنّ الاختلال يلزم فيما إذا لم يعمل بأصالة الصحة أصلاً ، وأمّا إذا عمل بها في غير موارد العلم باعتقاد الفاعل بالصحة والحامل بالفساد فلا يلزم الاختلال ، فإنّ عدم العمل بها في موارد العلم بالاختلاف بينهما في الاعتقاد لا يستلزم اختلال النظام .
- [٥] أي مسألة أصالة الصحة .
  - [٦] أي في صحة الفعل ...

إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِعِلْمِ الْفَاعِلِ بِصَحِيحِ الْفِعْلِ وَفَاسِدِهِ [١].

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ [٢] عَالِمًا بِجَهْلِهِ وَعَدَمِ عِلْمِهِ .

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ [٣] جَاهِلًا بِحَالِهِ .

فَإِنْ عِلْمٌ [٤] بِعِلْمِهِ بِالصَّحِيحِ وَالْفَاسِدِ : فِيمَا أَنْ يَعْلَمُ [٥] بِمُطَابَقَةِ اعْتِقَادِهِ

لِاعْتِقَادِ الشَّاكِّ ، أَوْ يَعْلَمُ مَخَالَفَتَهُ [٦] ، أَوْ يَجْهَلُ الْحَالَ [٧] . لَا إِشْكَالَ فِي

الْحَمْلِ [٨] فِي الصُّورَةِ الْأُولَى .

[١] بَأَنْ يَعْلَمُ الشَّاكُّ فِي صِحَّةِ الْعَقْدِ الصَّادِرِ مِنَ الْغَيْرِ أَنَّ الْغَيْرَ الَّذِي هُوَ الْفَاعِلُ يَعْلَمُ

بِبَطْلَانِ الْعَقْدِ فِي حَالِ الْإِحْرَامِ ، وَبِصِحَّتِهِ فِي حَالِ الْإِحْلَالِ .

[٢] أَيُّ أَنْ يَكُونَ الشَّاكُّ عَالِمًا بِجَهْلِ الْفَاعِلِ ، بَأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ حُكْمَ الْعَقْدِ بِأَنَّهُ يَبْطُلُ

فِي حَالِ الْإِحْرَامِ .

[٣] أَيُّ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الشَّاكُّ جَاهِلًا بِحَالِ الْفَاعِلِ وَلَا يَعْلَمُ بِأَنَّهُ يَعْلَمُ حُكْمَ الْعَقْدِ

فِي حَالِ الْإِحْرَامِ - مِثْلًا - أَمْ لَا .

[٤] أَيُّ عِلْمِ الشَّاكِّ بِعِلْمِ الْفَاعِلِ بِأَنَّ الْعَقْدَ صَحِيحًا فِي حَالِ الْإِحْلَالِ وَبِاطِلًا

فِي حَالِ الْإِحْرَامِ .

[٥] أَيُّ يَعْلَمُ الشَّاكُّ أَنَّ اعْتِقَادَ الْفَاعِلِ مُوَافِقٌ لِاعْتِقَادِ الشَّاكِّ ، بَأَنْ اعْتَقَدَ كِلَاهُمَا

بِانْحِصَارِ حُصُولِ الطَّهَارَةِ لِلْجُلُودِ فِي التَّذَكِّيَةِ وَبِعَدَمِ حُصُولِهَا بِالدَّبَاغَةِ .

[٦] أَيُّ يَعْلَمُ الشَّاكُّ مَخَالَفَةَ الْفَاعِلِ لَهُ ، بَأَنْ اعْتَقَدَ الشَّاكُّ وَجُوبَ الْجَهْرِ بِالْقِرَاءَةِ يَوْمَ

الْجُمُعَةِ ، وَالْفَاعِلُ وَجُوبَ الْإِخْفَاتِ .

[٧] بَأَنْ لَا يَعْلَمُ أَنَّ الْفَاعِلَ وَالشَّاكَّ مُتَوَافِقَانِ فِي الْإِعْتِقَادِ أَمْ لَا .

[٨] أَيُّ الْحَمْلِ عَلَى الصَّحَّةِ . وَإِنْ شُئْتُ فَقُلْ : لَا إِشْكَالَ فِي جَرِيَانِ أَصَالَةِ الصَّحَّةِ

فِي الصُّورَةِ الْأُولَى ، وَهِيَ صُورَةُ الْعِلْمِ بِتَوَافُقِهِمَا فِي الْإِعْتِقَادِ ، فَإِنَّهَا الْقَدْرُ

الْمُتَيَقِّنُ مِنْ أَدَلَّةِ حَمْلِ فِعْلِ الْغَيْرِ عَلَى الصَّحَّةِ .



هل المراد بالصحة الواقعية أو الصحة باعتقاد الفاعل ..... ٣٧

وأما الثانية [١] ، فإن لم يتصادق اعتقادهما بالصحة في فعل [٢] - كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة ، والآخر وجوب الاخفات - فلا إشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل [٣] . وإن تصادق [٤] - كما في العقد العربي والفارسي [٥] - .

فإن قلنا: إن العقد بالفارسي منه [٦] سبب لترتب الأثر عليه [٧] من كل أحد حتى المعتقد بفساده [٨] ، فلا ثمرة [٩] في الحمل على معتقد

[١] أي الصورة الثانية ، وهي صورة العلم بتخالفهما في الاعتقاد .

[٢] بأن تكون مخالفتها بالتباين الكلي .

[٣] أي يكون صحيحاً باعتقاد الفاعل وفسداً عند الحامل ، فلا يجوز للشاك أن يصلّي معه صلاة الجمعة .

[٤] أي تصادق اعتقادهما بالصحة في فعل ، بأن كان مخالفتها في الاعتقاد بالعموم والخصوص المطلق بأن يعتقد الفاعل صحة العقد بالعربي والفارسي ويعتقد الحامل صحته بالعربي فقط ، فإن اعتقادهما يتصادقان في العقد العربي .

[٥] حيث إن كل من اعتقد صحة العقد بالفارسي اعتقد صحته بالعربي من غير عكس ، أي ليس كل من اعتقد صحة العقد بالعربي اعتقد صحته بالفارسي ، فيكون مورد تصادقهما العقد العربي .

[٦] أي من العقد .

[٧] أي على العقد بأن تكون الصحة الظاهرية عند أحدهما موضوعاً لترتيب الأثر عند الآخر واقعاً .

[٨] أي بفساد العقد .

[٩] أي لا ثمرة للنزاع بأن فعل المسلم يحتمل على الصحة عند الحامل ،

الحامل أو الفاعل .

وإن قلنا بالعدم [١] - كما هو [٢] الأقوى - ففيه [٣] الإشكال المتقدم :  
من [٤] تعميم الأصحاب في فتاويهم ، وفي بعض معاهد إجماعاتهم على  
تقديم قول مدعى الصحة [٥] ، ومن [٦] اختصاص الأدلة بغير هذه الصورة .

أي الصحة الواقعية ، أو على الصحة عند الفاعل ، أي الصحة الظاهرية ،  
والوجه في عدم الثمرة هو أنه لو حمل فعل المسلم على الصحة باعتقاد  
الفاعل لزم ترتيب الآثار الواقعية أيضاً ؛ إذ المفروض أن الصحة باعتقاده  
موضوع لترتيب الأثر عند الآخرين ، فيكون الحمل على الصحة الواقعية غير  
محتاج إليه .

[١] أي بعدم كون العقد الفارسي سبباً لترتب الآثار عليه من كل أحد حتى المعتقد  
بفساد العقد ، أي إن قلنا بعدم كون الصحة الظاهرية عند كل أحد كافية في  
حق الآخرين .

[٢] أي عدم كون العقد الفارسي سبباً ...

[٣] أي في جريان أصالة الصحة .

[٤] هذا وجه لجريان أصالة الصحة في المقام .

[٥] فإنهم حكموا في باب الدعاوى بتقديم قول مدعى الصحة على إطلاقه ،  
ولم يقيدوه بصورة العلم بتطابق اعتقادهما ، فيعلم من فتاواهم ومن معاهد  
إجماعاتهم أن أصالة الصحة تجري ويحكم بالصحة الواقعية مطلقاً ، سواء كانا  
متوافقين في الاعتقاد أو متخالفين .

[٦] هذا وجه لعدم جريان أصالة الصحة ، أي أدلة أصالة الصحة مختصة بغير  
صورة العلم بالمخالفة بين الفاعل والحامل في الاعتقاد ؛ لما عرفت من أنهما  
عبارة عن الإجماع واختلال النظام . والاجتماع ممنوع تحققه ، والاختلال

وإن [١] جهل الحال ، فالظاهر الحمل [٢] لجريان الأدلة [٣] ، بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده [٤] ، فيحمل [٥] على كونه مطابقاً لاعتقاد الحامل ؛ لأنه [٦] الصحيح ، وسيجئ الكلام فيه .

غير لازم ، فلاحظ ما ذكرناه من التفصيل سابقاً .

[١] إلى هنا كان الكلام فيما إذا علم الشاك بأنّ الفاعل موافق له ، أو مخالف له ، وقد تقدّم حكمهما ، وأمّا إذا لم يعلم أنّ الفاعل العالم بالصحيح والفساد موافق للشاك أو مخالف له .

[٢] أي حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية ، أي تجري أصالة الصحة الواقعية في المقام .

[٣] كالإجماع والسيرة واختلال النظام ؛ فإنّ غالب موارد الشكّ في الصحة من هذا القبيل ، فلو لم يحمل على الصحة لزم اختلال النظام .

[٤] أي تجري أصالة الصحة في اعتقاد الفاعل كما تجري في أفعاله بأنّ يحمل اعتقاد الفاعل على الصحيح عنده ، بجريان أصالة الصحة في اعتقاده عند الشكّ فيه ، فبعد إثبات كون اعتقاد الفاعل في الصحة موافقاً لاعتقاد الشاكّ يُجري أصالة الصحة ثانياً في فعله ، ويحكم بصحته .

[٥] أي بعد جريان أصالة الصحة في اعتقاده ، وإثبات كونه صحيحاً عند الحامل ، فيحمل على كون اعتقاد الفاعل مطابقاً لاعتقاد الحامل ؛ إذ لا معنى لصحة اعتقاد الفاعل عند الحامل إلّا كون اعتقاده مطابقاً لاعتقاده .

[٦] أي الحمل على كون اعتقاده مطابقاً لاعتقاد الحامل هو معنى الصحيح ، ولا معنى للصحيح في الاعتقاد غير الحمل المذكور .

إن شئت فقل : إنّ جريان أصالة الحمل في الاعتقاد ، والحكم بكونه صحيحاً عند الحامل ، ليس له معنى إلّا الحمل على كون اعتقاد الفاعل



وإن كان [ ١ ] عالماً بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفاسد ، ففيه [ ٢ ] أيضاً الإشكال المتقدم [ ٣ ] ، خصوصاً إذا كان جهله [ ٤ ] مجامعاً لتكليفه بالاجتناب ، كما إذا علمنا أنه [ ٥ ] أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس ، إلا أنه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس [ ٦ ] .

مطابقاً لاعتقاد الحامل .

[ ١ ] أي إن كان الحامل عالماً بجهل الفاعل بالحال ، وأنه لا يعلم أن العقد يقع باطلاً في حال الإحرام ، وصحيحاً في حال الاحلال .

[ ٢ ] أي في الحمل على الصحة .

[ ٣ ] من جريان الوجهين المذكورين في هذه الصورة أيضاً .

[ ٤ ] أي كان جهل الفاعل بالصحيح والفاسد مجامعاً لتكليفه بالاجتناب عمّا وقع العقد عليه بأن يكون جاهلاً بالصحيح والفاسد ، ومع ذلك يكون مكلفاً بالاجتناب عمّا وقع العقد عليه ، كما سيأتي مثاله في المتن .

وجه الخصوصية هو : أنه يمكن أن يقال : إن وجوب الاجتناب عمّا وقع عليه العقد ينافي صحته ، ولذا جريان أصالة الصحة مشكل ؛ لعدم العلم بقيام السيرة والإجماع عليها في هذه الصورة .

إن شئت فقل : إن الحمل على الصحة في هذه الصورة يشكل من جهتين :  
**إحدهما** : ما تقدم من قصور الأدلة .

**ثانيتهما** : منافاة الصحة لوجوب الاجتناب الموجود في الشبهة المحصورة في المثال المذكور في المتن .

[ ٥ ] أي الفاعل أقدم على بيع أحد الحيوانين اللذين يعلم بنجاسة أحدهما ، بأن يكون أحدهما غنماً والآخر خنزيراً ، إلا أنه اشتبه أحدهما بالآخر .

[ ٦ ] أي يحتمل أن يقع البيع على الغنم من باب الاتفاق ، فإن جريان أصالة الصحة

وكذا [١] إن كان جاهلاً بحاله ، إلا أن الإشكال [٢] في بعض هذه الصور أهون منه في بعض [٣] ، فلا بدّ من التّبع [٤] والتأمّل .

في هذا الفرض مشكل .

[١] أي كذا يجيء الإشكال المتقدّم في جريان أصالة الصّحة إن كان الحامل جاهلاً بحال الفاعل بأنّه هل يعلم بوظيفته الشرعيّة ، بأنّ العقد في حال الإحرام باطل - مثلاً - أو لا يعلم بذلك ؟

[٢] أي الإشكال في جريان أصالة الصّحة في بعض الصور أهون من الإشكال في بعض الصور الأخرى ، أي الإشكالات الواردة في الصور المتقدّمة ليس كلّها على حدّ سواء ، بل بعضها أقوى من الآخر .

[٣] أي الإشكال في صورة الجهل بالحال أهون من الإشكال في صورة العلم بكونه جاهلاً ؛ إذ احتمال جريان السيرة وقيام الإجماع في صورة الجهل بالحال أقوى من صورة العلم بكونه جاهلاً ، وكذا احتمال موافقة فعله للواقع في صورة الجهل بالحال فإنّه أقوى منه في صورة العلم بكونه جاهلاً .

[٤] أي من تتبّع الصور المتصوّرة في المقام والتأمّل فيها ، كي يعلم أنّ الإشكال في أيّ صورة منها أهون ، وفي أيّ صورة منها ليس بأهون .

وملخص الكلام أنّ في المسألة المذكورة صوراً :

**الأولى :** أن يعلم الشاك أنّ الفاعل عالم بالصحيح والفساد .

**الثانية :** أن يعلم الشاك أنّ الفاعل لا يعلم بهما .

**الثالثة :** أن يكون الشاك جاهلاً بحال الفاعل .

**أمّا الصورة الأولى :** فتارة يعلم الشاك بتطابق الاعتقادين ، بمعنى أنّ

الصحيح عند الشاك هو عين الصحيح عند الفاعل ، فلا إشكال في جريان أصالة الصّحة الواقعيّة في هذه الصورة .

الأمر الثاني: أن الظاهر من المحقق الثاني أن أصالة الصحة إنما تجري في العقود بعد استكمال العقد للأركان [١].  
قال في جامع المقاصد: فيما لو اختلف الضامن والمضمون له ، فقال

وأخرى يعلم أن الصحيح عند الشاك غير الصحيح عند الفاعل ، فتارة يقال: إن الحكم الظاهري في حق أحد نافذ واقعاً في حق الآخر ، وأخرى يقال: إنّه غير نافذ في حقّه .

فعلى الأوّل لا ثمره للنزاع في أن المراد بالصحة هي الصحة عند الفاعل ، أو الصحة الواقعيّة ، وعلى الثاني ففي جريان أصالة الصحة في حق الشاك إشكال .

هذا إذا تصادق الاعتقادان في مورد بأن كانت نسبتها أعمّ مطلقاً ، وأمّا إن كانت نسبتها التباين ، كما إذا اعتقد الفاعل وجوب شيء والشاك حرمة فلا إشكال في عدم جريان أصالة الصحة .

**وثالثة:** لا يعلم أن الصحيح عند الفاعل هل هو عين الصحيح عند الشاك أو غيره ؟ فالظاهر جريان أصالة الصحة .  
هذا كلّ في الصورة الأولى .

**أما الصورة الثانية:** فهي أن يعلم الشاك أن الفاعل لا يعلم الحكم الشرعي ، أي لا يعلم أن أي شيء صحيح ، وأي شيء فاسد ، فجريان أصالة الصحة مشكل ، وكذا الصورة الثالثة .

[١] كإحراز شرائط الفاعل بأن لا يكون الشك في قابليّة الفاعل كبلوغ العاقد ، وإحراز شرائط العوضين بأن لا يكون الشك من جهة الشك في قابليّة المورد للنقل والانتقال ، فإنّ الظاهر من المحقق أن أصالة الصحة تجري فيما إذا شك في تحقق شرط ، أو وجود مانع بعد إحراز قابليّة العاقد وشرائط العوضين بأن



كان الشك في كون العربية والماضوية شرطين للعقد ، وأما إذا شك في صحة العقد لأجل الشك في قابلية العاقد ، أو في قابلية العوضين للنقل والانتقال ، فلا تجري أصالة الصحة .

### وملخص الكلام: أن الأقوال في المسألة ثلاثة :

**الأول:** حكومة أصالة الصحة في العقود على جميع الأصول المقتضية للفساد ، سواء كانت الأصول المقتضية للفساد جارية في شرائط العقد أو شرائط المتعاقدين ، أو شرائط العوضين .

**الثاني:** أنها جارية في خصوص الشك في شرائط العقد ، فتكون حاکمة على الأصل الذي يقتضي فساد العقد من حيث الشرائط الراجعة إلى تأثيره من العربية والماضوية ونحو ذلك ، وأما لو كان الشك في الصحة مسبباً عن الشك في شرائط المتعاقدين ، أو العوضين ، فلا تجري أصالة الصحة .

**الثالث:** أنها حاکمة على كل أصل يقتضي الفساد ، إلا إذا كان الشك في الصحة مسبباً عن الشك في الشرائط العرفية للعوضين أو المتعاقدين ، كمالية العوضين .

وقال المحقق النائيني<sup>(١)</sup>: إن قول المحقق الثاني رحمته « أن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها » يحتمل فيه أحد الوجهين الأخيرين ، فإن كان المراد من الأركان الأعم من الشرائط العرفية والشرعية فإنه ينطبق على الوجه الثاني ، وإن كان المراد من الأركان خصوص الشرائط العرفية فإنه ينطبق على الوجه الثالث .

الضامن : ضمنت وأنا صبي [١] - بعدما رجح تقديم قول الضامن [٢] - ما هذا لفظه :

فإن قلت : للمضمون له أصالة الصحة في العقود [٣] ، وظاهر حال البالغ [٤] أنه لا يتصرف باطلاً .

قلنا : إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها [٥] ليتحقق وجود العقد [٦] ، أما قبله [٧] فلا وجود له ،

[١] وقال المضمون له : « ضمنت وأنت بالغ » .

[٢] أي حكم بأن القول قول الضامن لأصالة براءة ذمته ، وأصالة عدم بلوغه .

[٣] أي للمضمون له أن يتمسك بأصالة الصحة في العقود ومقتضاها صحة عقد الضمان ، فإنها مقدمة على أصالة الفساد في الضمان ، ويكون القول قول المضمون له ويرجح قوله .

[٤] لعله أراد من البالغ المضمون له ؛ إذ بلوغ الضامن حين العقد أول الكلام ، فإذا كان ظاهر حال المضمون له أن تصرفه صحيح ، فيكون هذا كاشفاً عن صحة العقد من طرف الضامن أيضاً ، إلا أن يقال إن ظاهر حال الضامن يقتضي كون تصرفه صحيحاً ، وهو يكشف عن بلوغه حين تصرفه .

[٥] واستكمال الأركان يحصل بعد إحراز قابلية العاقد والمورد ، بأن يكون المتعاقدان والعوضان جامعين للشرائط .

[٦] ويشك في صحته ، وأما مع الشك في استكمال العقد فلا يحرز أصل وجود العقد ، ومع عدم إحرازه لا مجال لجريان أصالة الصحة ، فإنها إنما تجري فيما إذا أحرز تحقق أصل العقد ، وشك في صحته .

[٧] أي قبل استكمال أركانه ، فلا وجود للعقد كي تجري فيه أصالة الصحة ، ومع الشك في تحققه لا مجال لجريان أصالة الصحة ؛ إذ الحمل على الصحة

في أن جريان أصالة الصحة مشروط بإحراز كون العقد جامعاً للأركان ..... ٤٥  
فلو اختلفا [١] في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد، حلف منكر وقوع  
العقد على العبد، وكذا [٢] الظاهر إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور، لا [٣]  
مطلقاً، انتهى [٤].

وقال [٥] في باب الإجارة ما هذا لفظه: لا شكّ في أنه إذا حصل

---

إنّما يكون بعد الفراغ عن موضوعها، ومع الشكّ فيه تجري أصالة العدم  
لا أصالة الصحة.

[١] أي لو اختلف المتعاقدان بأن قال البائع: إنّ المعقود عليه كان حرّاً، فالعقد  
باطل، وقال المشتري: إنّه كان عبداً، فالعقد صحيح، فيقدّم قول من أنكر  
وقوع العقد على العبد، وهو البائع في المثال مع حلفه على وقوع العقد على  
الحرّ، والوجه في تقديم قوله هو أصالة الفساد، فلا تجري هنا أصالة الصحة؛  
إذ الشكّ في كون المعوض قابلاً للانتقال شكّ في استكمال العقد لركنه، ومع  
الشكّ في استكمالها لا مجال لجريان أصالة الصحة.

[٢] إلى هنا بيّن بطلان أصالة الصحة. وملخص ما ذكره في «إن قلت» أمران:  
أحدهما: جريان أصالة الصحة.

وثانيهما: أنّ ظاهر حال البالغ عدم التصرف باطلاً.

وملخص الجواب: أنّ أصالة الصحة لا تجري في المقام الذي حصل  
الشكّ فيه في استكمال العقد، وكذا ظاهر حال البالغ إنّما يدلّ على أنّ تصرفه  
صحيح إذا أحرز استكمال العقد، وأمّا مع الشكّ في أصل وجوده فلا يتمّ  
الظاهر المذكور.

[٣] أي لا يتمّ الظاهر المدعى مطلقاً.

[٤] انتهى كلام المحقق في جامع المقاصد.

[٥] أي قال المحقق.



الاتفاق [١] على حصول جميع الأمور المعتبرة في العقد من حصول الإيجاب والقبول [٢] من الكاملين. وجريانها [٣] على العوضين المعترين، ووقع الاختلاف في شرط مفسد [٤]، فالقول قول مدعي الصحة [٥] يمينه؛ لأنه [٦] الموافق للأصل؛

[١] أي إذا اتفق المتعاقدان على أنّ الإيجاب والقبول مستجمعان لجميع الشروط المعتبرة فيهما.

[٢] أي الإيجاب والقبول الصادران من المتعاقدين اللذين هما كاملان من جهة البلوغ، والقدرة، والعقل، والاختيار.

[٣] أي اتفق المتعاقدان على أنّ الإيجاب والقبول جاريان على العوضين اللذين هما مستجمعان لجميع الشروط المعتبرة فيهما.

**وملخص الكلام:** أنّ المتعاقدين لا خلاف بينهما في وجدان المتعاقدين جميع الشروط المعتبرة فيهما، وكذا لا خلاف بينهما في وجدان العوضين جميع الشروط المعتبرة فيهما؛ فإنّ قابليّة الفاعل والمورد محرزة عند المتعاقدين، وإنّما الخلاف بينهم في تحقّق شرط مفسد للعقد وعدمه، كما سيجيئ توضيحه.

[٤] كاشتراط عدم جواز التصرف للمتعاقدين فيما انتقل إليهما، بأن ادّعى أحدهما الاشتراط المذكور في المعاملة ليثبت بذلك فساد العقد، بناءً على كون الشرط الفاسد مفسداً للعقد، وادّعى الآخر عدم الاشتراط ليثبت به صحة العقد.

[٥] أي صحة البيع لكن يجب عليه اليمين.

[٦] أي قول مدعي الصحة موافق للأصل؛ إذ مدّعى الصحة في الحقيقة منكر للشرط المفسد والأصل عدمه.

في أنّ جريان أصالة الصّحة مشروط بإحراز كون العقد جامعاً للأركان ..... ٤٧

لأنّ الأصل عدم ذلك [١] المفسد، والأصل في فعل المسلم الصّحة [٢].

أمّا إذا حصل الشكّ في الصّحة والفساد في بعض الأمور المعتبرة [٣] وعدمه، فإنّ الأصل [٤] لا يثمر هنا؛ فإنّ [٥] الأصل عدم السبب الناقل.

ومن ذلك [٦] ما لو ادّعى أنّي اشتريت العبد فقال: بعثك الحرّ، انتهى [٧].

ويظهر هذا [٨] من بعض كلمات العلامة، قال في القواعد: لا يصحّ ضمان الصبي ولو [٩] أذن له الوليّ،

- 
- [١] أي الأصل عدم الشرط المفسد.
- [٢] خبر لقوله: «الأصل»، أي الأصل الأوّلي في فعل كلّ مسلم الصّحة، فيحكم بصّحة العقد بمقتضى هذا الأصل.
- [٣] أي في بعض الشرائط المعتبرة في المتعاقدين - كالبلوغ - أو العوضين؛ ككونهما قابلين للنقل والانتقال، بأن لا يكون المعوّض - مثلاً - حرّاً.
- [٤] أي أصالة الصّحة لا تثمر فيما إذا شكّ في شرائط العوضين أو المتعاقدين.
- [٥] أي بعد عدم جريان أصالة الصّحة هنا يصل المجال إلى استصحاب عدم حصول النقل والانتقال المعبرّ عنه بأصالة الفساد.
- [٦] أي من قبيل الشكّ في بعض الأمور المعتبرة في العوضين ما لو ادّعى...، فإنّ أصالة الصّحة لا تجري هنا أيضاً، بل المرجع فيه أصالة عدم تحقّق النقل والانتقال.
- [٧] أي انتهى كلام المحقّق في باب الإجارة.
- [٨] أي ما ذهب إليه المحقّق من عدم جريان أصالة الصّحة فيما إذا شكّ في شرائط المتعاقدين أو العوضين.
- [٩] كلمة «لو» وصلية، أي ولو أذن الوليّ للصبيّ.

فإن اختلفا [١] قدّم قول الضامن؛ لأصالة براءة الذمّة وعدم [٢] البلوغ، وليس لمدّعي الصّحة أصل يستند إليه، ولا ظاهر يرجع إليه [٣] بخلاف ما لو ادّعى شرطاً فاسداً [٤]؛ لأنّ [٥] الظاهر أنّهما لا يتصرّفان باطلاً، وكذا البحث فيمن عرف له [٦] حالة جنون، انتهى.

وقال في التذكرة: لو ادّعى المضمون له أنّ الضامن ضمن بعد البلوغ، وقال الضامن: بل ضمننت لك قبله [٧]، فإن عيّنا له [٨] وقتاً لا يحتمل بلوغه فيه

[١] بأن قال الضامن: «ضمننت وأنا صبي»، وقال المضمون له: «قد ضمننت وأنت بالغ».

[٢] أي أصالة عدم البلوغ.

[٣] لما عرفت من أنّ أصالة الصّحة إنّما تجري في العقود بعد استكمالها للأركان، أي بعد كونها مستجمةً لشرائط المتعاقدين والعوضين، وكذلك ظاهر حال المسلم فإنّه يختصّ به ولا يتمسك به فيما إذا لم يحرز استكمال العقود للأركان، كبلوغ المتعاقدين.

[٤] ففي هذه الصورة يقدم قول مدّعي الصّحة.

[٥] إنّما قلنا بأنّه لو ادّعى شرطاً فاسداً يقدم قول مدّعي الصّحة؛ لوجود ظاهر يرجع إليه، وهو أنّ المتعاقدين المسلمين لا يتصرّفان باطلاً، وهذا الظاهر يكون مرجعاً لإثبات قول مدّعي الصّحة.

[٦] أي للضامن بأن قال: «ضمننت وأنا في حالة الجنون» وأنكره المضمون له وادّعى خلافه، فإنّه يقدم قول الضامن بيمينه؛ وذلك لأصالة عدم تحقّق سبب الضمان.

[٧] أي قبل البلوغ.

[٨] أي إن عيّن المتداعيان للضمان وقتاً لا يحتمل بلوغ الضامن في الوقت



في أنّ جريان أصالة الصّحة مشروط بإحراز كون العقد جامعاً للأركان ..... ٤٩

قدّم [١] قول الصبيّ - إلى أن قال :- وإن لم يعيّن له [٢] وقتاً ، فالقول قول

الضامن يمينه . وبه [٣] قال الشافعي ؛ لأصالة [٤] عدم البلوغ .

وقال أحمد : القول قول المضمون له [٥] ؛ لأنّ الأصل صحّة الفعل

وسلامته ، كما [٦] لو اختلفا في شرط مبطل .

والفرق [٧] : أنّ المختلفين في الشرط المفسد يقدّم

---

المذكور بأنّ اتّفقا أنّ وقت الضمان كان قبل خمس سنوات بعد اتّفاقهما أنّ

الضامن ابن ثمانية عشر سنة .

[١] جواب لقوله : « فإن عيّنّا » ، أي قدّم قول الضامن الذي يدّعي وقوع الضمان

حال كونه صبياً بلا حاجة إلى اليمين .

[٢] أي للضمان .

[٣] أي بتقديم قول الضامن .

[٤] أي إنّما قلنا بتقديم قول الضامن ؛ لأنّه منكر لصحّة الضمان ، والأصل موافق

له ؛ إذ مقتضاه عدم تحقّق سبب الضمان .

[٥] الذي يدّعي صحّة الضمان . والوجه في تقديم قوله : إنّ مقتضى الأصل أنّ

الفعل الصادر من المسلم صحيح ومنه عقد الضمان .

[٦] أي يقدّم قول المضمون له فيما إذا اختلف هو والضامن في بلوغ الضامن

وعدمه ، كما يقدّم قوله فيما إذا اختلفا في وقوع شرط مفسد للعقد .

**والحاصل :** أنّ أحمد لا يفرّق في إجراء أصالة الصّحة في مورد الشكّ فيها

بين شرائط المتعاقدين والعوضين وبين الشرائط الأخرى ؛ خلافاً للمحقّق

والعلامة والشافعي ، وقد عرفت التفصيل منهم في الشرائط .

[٧] هذا كلام العلامة ، حيث أجاب عن أحمد الذي لم يفرّق بين حكم الاختلاف

في ركن من أركان العقد وبين حكمه في الشرط المفسد .

فيه [١] قول مدعي الصحة؛ لاتفاقهما على أهلية التصرف [٢]؛ إذ من [٣] له أهلية التصرف لا يتصرف إلا تصرفاً صحيحاً، فكان القول قول مدعي الصحة لأنه مدع للظاهر [٤]، وهنا [٥] اختلفا في أهلية التصرف، فليس مع من يدعي الأهلية ظاهر يستند إليه ولا أصل يرجع إليه [٦]، وكذا [٧] لو ادعى أنه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد، انتهى موضع الحاجة.

- 
- [١] أي في مورد الاختلاف في وقوع الشرط المفسد.
- [٢] أي إننا قلنا بتقديم قول مدعي الصحة فيما لو اختلفا في الشرط المفسد؛ لأن المتنازعين متفقان في أهلية الضامن للتصرف، وإنما يختلفان في الشرط المفسد بأن يدعي أحدهما اشتراط الشرط المفسد في المعاملة فتكون المعاملة باطلة، ويدعي الآخر عدم اشتراطه فيها، فتكون المعاملة صحيحة، فبعد ثبوت أهلية التصرف لا مانع من جريان أصالة الصحة عند الشك في العقود، ولذا يقدم قول مدعي الصحة في هذا الفرض.
- [٣] أي بعد اتفاقهما على أهلية المتعاملين يحكم بكون العقد صحيحاً؛ إذ من له أهلية التصرف...
- [٤] وهو الفعل الصحيح؛ لما عرفت من أن ظاهر حال المسلم هو التصرف الصحيح بعد ثبوت أهليته للتصرف.
- [٥] أي في مورد النزاع في البلوغ وعدمه.
- [٦] لما عرفت من أن الظاهر، وكذا الأصل، إنما يرجع إليهما بعد استكمال العقد لأركانه لا قبله، إذن فلا يوجد مصحح للعقد في هذه الصورة.
- [٧] أي كذا يقدم قول الضامن لو ادعى أنه ضمن قبل الرشد؛ لعين ما ذكرناه بأن الضامن ينكر أهليته للضمان، والمضمون له يدعيها، وليس مع من يدعي الأهلية ظاهر يستند إليه، ولا أصل يرجع إليه.

في أنّ جريان أصالة الصّحة مشروط بإحراز كون العقد جامعاً للأركان ..... ٥١

لكن [١] لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى البائع إياه ،  
حيث صرح المحقق الثاني والعلامة بجريان أصالة الصّحة [٢] ، وإن [٣]

وملخص جواب العلامة هو الفرق بين شرائط العوضين والمتعاقدين :  
- فإنّ الشاكّ فيها غير محرز لاستكمال العقد ، ومع الشكّ فيه لا يرجع إلى  
أصالة الصّحة ، ولا إلى الظاهر - وبين شرط مفسد للعقد فإنّ أصالة الصّحة  
تجري فيه .

[١] هذا إشكال من الشيخ عليه السلام على المحقق والعلامة .

**وملخصه :** أنّ المحقق والعلامة تسالما على جريان أصالة الصّحة فيما إذا  
اختلف البائع والمشتري في الصغر وعدمه ، فأدعى البائع الصغر حال البيع ،  
والمشتري البلوغ ، ومع ذلك قد أنكرا جريانها في ما إذا ادعى الضامن صغره  
في حال الضمان ، فإذا كان الشكّ في البلوغ مانعاً عن جريان أصالة الصّحة ،  
فلا بدّ أن يمنع في كلا البابين ، وإن لم يكن مانعاً عنه فلا بدّ أن تجري أصالة  
الصّحة في كلا البابين ، والفرق بين الضمان بعدم جريان أصالة الصّحة في  
مورد الشكّ في بلوغ الضامن وبين البيع بجريان أصالة الصّحة في مورد الشكّ  
في بلوغ البائع لا وجه له .

[٢] في البيع دون الضمان .

[٣] كلمة «إن» وصلية ، أي العلامة والمحقق اتفقا في أصل جريان أصالة الصّحة  
في البيع لكن اختلفا في وجود معارض لها وعدمه ، والعلامة حكم بتعارض  
أصالة الصّحة مع أصالة عدم البلوغ .

وقال المحقق بعدم المعارضة بتقريب : أنّ أصالة عدم البلوغ ضعيفة  
لا تصلح لمعارضة أصالة الصّحة ، ووجه الضعف هو أنّهما قد أقرّا بالبيع ،  
فتجري أصالة الصّحة ، فلا يبقى مجال لأصالة عدم البلوغ ، حتّى تعارض



اختلفا بين مَنْ [١] عارضها بأصالة عدم البلوغ وبين مَنْ ضَعَفَ [٢] هذه المعارضة. وقد حكي عن قطب الدين: أنه اعترض على شيخه العلامة [٣] في مسألة الضمان بأصالة [٤] الصَّحَّةِ، فعارضها [٥] بأصالة عدم البلوغ، وبقي أصالة البراءة سليمة عن المعارض.

أقول: والأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة - من السيرة ولزوم الاختلال -

#### أصالة الصَّحَّةِ .

**وملخص الكلام:** أن أصل جريان أصالة الصَّحَّةِ في البيع مما هو متفق عليه عندهما، إلا أن الخلاف وقع بينهما في وجود المعارض لها وعدمه، فمع وجود الاتفاق على جريان أصالة الصَّحَّةِ في البيع فيما إذا ادَّعى البائع الصغر لا مجال لانكار جريانها في الضمان فيما إذا ادَّعاه الضامن، فإن كليهما من باب واحد.

- [١] كالعلامة حيث قال بأن أصالة الصَّحَّةِ في البيع متعارضة مع أصالة عدم البلوغ.
- [٢] المضعف هو المحقق، كما عرفت.
- [٣] القائل بأصالة الفساد في مسألة الضمان.
- [٤] الجار متعلق بـ «اعترض». وملخص اعتراض قطب الدين هو أن أصالة الصَّحَّةِ جارية في الضمان، فلا وجه معها للحكم بالفساد.
- [٥] أي أجاب العلامة بأن أصالة الصَّحَّةِ متعارضة مع استصحاب عدم البلوغ، فإذا تساقطتا بالتعارض يصل المجال إلى أصالة براءة الذمة عن الضمان، فيظهر من هذا الكلام المحكي عن قطب الدين وجواب العلامة عنه أن العلامة رحمته ملتزم بجريان أصالة الصَّحَّةِ في الضمان أيضاً، إلا أنه التزم بكونها معارضة بأصالة عدم البلوغ، إذن فما أوردناه من الإشكال لا يرد على العلامة، بل يرد على المحقق فقط.

تعميم جريان أصالة الصحة لجميع الشرائط عند الشيخ ..... ٥٣

هو التعميم [١]، ولذا [٢] لو شك المكلّف أنّ هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره؟ بنى على الصحة.

ولو قيل: إنّ ذلك [٣] من حيث الشك في تملك البائع البالغ، وأنه [٤] كان في محله أم كان فاسداً، جرى [٥] مثل ذلك في مسألة التداعي أيضاً. ثم إنّ ما ذكره جامع المقاصد: من أنه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانه

---

[١] أي تعميم أصالة الصحة لجميع الشرائط، سواء كان من شرائط المتعاقدين، أو من شرائط العوضين، أو من شرائط العقد.

[٢] أي ولأجل تعميم أصالة الصحة.

[٣] أي البناء على صحة العقد المذكور ليس لأجل تعميم أصالة الصحة لجميع الشرائط، بل إنّما هو لأجل حمل فعل البائع الذي تسالما على بلوغه حين العقد على الصحة؛ إذ المفروض أنّ الشك في بلوغ المشتري حين الاشتراء، وأما بلوغ البائع فهو محرز عندهما، فإذا حمل عقد البائع على الصحيح، فهو مستلزم لكون العقد من جانب المشتري أيضاً صحيحاً؛ لأنّ العقد متقوم بطرفين، فإذا كان صحيحاً من طرف، فمعناه أنه صحيح من طرف آخر أيضاً.

**والحاصل:** أنّ الشك في صحة اشتراء المشتري يرجع إلى الشك في صحة تملك البائع البالغ، ولا شبهة في جريان أصالة الصحة في فعل البائع البالغ، والحكم بصحته، فإذا ثبت صحة عقده فهي مستلزمة لصحة العقد من جانب المشتري أيضاً.

[٤] أي أنّ تملك البائع كان في محله أم لا؟ فإذا كان المشتري بالغاً كان تملك البائع في محله، وإذا لم يكن بالغاً كان في غير محله وكان فاسداً.

[٥] جواب لقوله: «ولو قيل»: أي جرى ما قيل في صحة اشتراء المشتري في مسألة التداعي أيضاً، أي في ما إذا ادعى البائع عدم بلوغه حين العقد،

إن أراد [١] الوجود الشرعي فهو [٢] عين الصحة، وإن أراد [٣] الوجود العرفي فهو متحقق مع الشك، بل مع القطع بالعدم. وأما ما ذكره من الاختلاف

وَادَّعَى المشتري بلوغه، ويقال: إنَّ بلوغ المشتري ممَّا تسالما عليه، فيحكم بالصحة من جانبه والحكم بالصحة من جانبه مستلزم للحكم بالصحة من جانب البائع أيضاً، وكذا فيما ادَّعى الضامن عدم بلوغه حين الضمان وادَّعى المضمون له بلوغه، فإنَّ بلوغ المضمون له ممَّا تسالما عليه، والحكم بصحة الضمان من قبله مستلزم للحكم بصحة الضمان من قبل الضامن أيضاً.

**وملخص الكلام:** أنه لو قيل إنَّ الحكم بالصحة - فيما إذا شكَّ المشتري بأنَّ الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره من البائع البالغ، أو في حال بلوغه - إنما هو لأجل الحكم بصحة ما تسالما على بلوغه، كالبائع، فإنَّ فعل البائع البالغ يحمل على الصحة، وصحة عقده مستلزمة لصحة العقد من جانب المشتري أيضاً.

**قلنا:** يجري ذلك في مورد دعوى أحد المتعاملين الصغر أيضاً، فإنه ينبغي الحكم بالصحة بلحاظ الحكم بصحة فعل البالغ منهما.

[١] أي إن أراد من عدم الوجود للعقد قبل استكمال عدم وجوده الشرعي، فعدم الوجود الشرعي هو عدم الصحة، فيكون معناه أنه لا صحة للعقد قبل استكمال أركانه، فهو صحيح، إلا أنَّ في موارد الشك في الصحة بعد إحراز أصل العقد تجري أصالة الصحة.

[٢] أي الوجود الشرعي عين الصحة، فمعنى لا وجود شرعي للعقد لا صحة له.

[٣] أي إن أراد من وجود العقد الوجود العرفي له، فهو متحقق مع الشك في البلوغ، بل مع القطع بعدم البلوغ، فإنَّ صدق العقد عرفاً لا يتوقف على بلوغ البائع، وكذا على بلوغ الضامن.



في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد [١]، فهو داخل في المسألة المعنونة في كلام القدماء والمتأخرين، وهي ما لو قال: بعتك بعبد، فقال: بل بحرّ، فراجع كتب الفاضلين والشهيدين [٢]، وأمّا ما ذكره [٣]: من أنّ الظاهر إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً، فهو [٤] إنّما يتمّ إذا كان الشكّ [٥] من جهة بلوغ الفاعل، ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ [٦]

[١] حيث قاس الاختلاف في بلوغ الضامن وعدمه على الاختلاف في المبيع بأنّه عبد أو حرّ، والتزم بعدم جريان أصالة الصّحة فيهما. وبعبارة أخرى: أنّ ما جعله مقيساً عليه داخل في المسألة المعنونة، وعدم جريان أصالة الصّحة فيها ليس أمراً مسلماً، فإنّ بعضهم قد التزم بجريان أصالة الصّحة فيها.

[٢] حتّى تعرف عدم كون المسألة اتّفاقية. قال في الشرائع: إذا قال: «بعتك بعبد، فقال: بل بحرّ»، فالقول قول من يدّعي صّحة العقد مع يمينه، وفي الجواهر نفى الخلاف في جريان أصالة الصّحة في هذه المسألة. وقال في المسالك: نبّه بقوله فالقول قول مدّعي الصّحة على علّة الحكم، وهي أصالة الصّحة في العقود، فإنّ الظاهر من العقود الجارية بين المسلمين الصّحة، فيكون مدّعي الصّحة موافقاً للأصل...

[٣] هذا إيراد على ما ذكره المحقّق من أنّ التمسك بالظاهر لا يتمّ في مورد الشكّ في البلوغ وعدمه، وإنّما يتمّ مع استكمال العقد المذكور لأركانه، لا مطلقاً، أي سواء استكمل العقد أم لا؟

[٤] أي الإشكال المذكور من المحقّق إنّما يتمّ.

[٥] أي الشكّ في صّحة العقد.

[٦] بأن يكون المتعاقدان كلاهما مشكوكي البلوغ، أو كان الفعل صادراً من فاعل واحد بأن كان إيقاعاً، وأمّا إذا كان أحد طرفي العقد من البائع أو المشتري

يستلزم [١] صحّة فعله صحّة فعل هذا الفاعل ، كما لو شكّ [٢] في أنّ الإبراء أو الوصيّة هل صدر منه حال البلوغ أم قبله ؟ أمّا إذا كان الشكّ في ركن آخر من العقد ، كأحد العوضين [٣] ، أو في أهليّة أحد الطرفين [٤] ، فيمكن أن يقال : إنّ الظاهر من الفاعل في الأوّل [٥] ،

معلوم البلوغ ، فالشكّ في البلوغ في طرف واحد لا يضرّ بالتمسك بالظاهر ؛ إذ لمّا أثبت الظاهر صحّة العقد من جانب البالغ يحكم بالصحة في جانب مشكوك البالغيّة أيضاً ، فإنّ صحّة العقد من طرف مستلزمة لصحة العقد من الطرف الآخر أيضاً ؛ إذ لا يكون العقد صحيحاً من طرف ، وباطلاً من طرف آخر ؛ لعدم إمكان اجتماع الصحة والفساد في عقد واحد .

[١] أي بحيث يستلزم صحّة فعل معلوم البلوغ صحّة فعل الفاعل المشكوك بلوغه ، وأمّا إذا كان كذلك بأن كان هناك طرف آخر معلوم البلوغ يكون صحّة فعله مستلزمة لصحة فعل الطرف الآخر ، فالتمسك بالظاهر يتمّ ، كما عرفت تفصيله آنفاً .

[٢] هذا مثال لما كان الشكّ فيه من جهة بلوغ الفاعل ، ولو لم يكن في الطرف الآخر معلوم البلوغ ، كما لو شكّ في أنّ الدائن أبرأ ذمّة المديون حال الصغر أم حال البلوغ ، أو كانت الوصيّة حين الصغر أو حين البلوغ ، فلا يتمسك في المقامين المذكورين بالظهور ، ولم تقم السيرة على حمل الإبراء أو الوصيّة على الصحيح .

[٣] بأن لا يعلم أنّه عبد كي يقبل النقل والانتقال ، أو حرّ كي لا يقبل ذلك .

[٤] بأن لا يعلم أنّه بالغ كي يكون أهلاً لأن يصدر منه العقد أو غير بالغ كي لا يكون أهلاً لذلك .

[٥] أي فيما إذا كان الشكّ في ركن آخر من العقد كالشكّ في أنّ المعقود عليه

ومن الطرف الآخر [١] في الثاني ، أنه لا يتصرّف فاسداً . نعم ، مسألة [٢]  
الضمان يمكن أن يكون من الأوّل [٣] إذا فرض وقوعه [٤] بغير إذن من  
المديون ، ولا قبول من الغريم ؛ فإنّ الضمان حيثنّذ [٥] فعل واحد وشكّ في  
صدوره [٦] من بالغ أو غيره ،

---

عبد أو حرّ . والحاصل : أنّ مقتضى الظاهر أنّ العاقد لا يتصرّف باطلاً فيثبت  
به أنّ المعقود عليه عبد .

[١] أي الظاهر من الطرف الآخر وهو البالغ في الثاني ، أي فيما إذا كان الشكّ في  
أهلية أحد الطرفين بأنّه بالغ أم لا ؟ ومقتضى الظاهر من البالغ أنّه لا يتصرّف  
فاسداً ؛ فإذا احتمل الصّحة في أحد طرفي العقد باعتبار استكماله للأركان  
واشتهبه في الاستكمال في الطرف الآخر يمكن إعمال أصالة الصّحة في  
الطرف الكامل ، ويثبت بالملازمة الصّحة من الطرف الآخر أيضاً ؛ إذ لا يمكن  
اجتماع الصّحة والفساد في عقد واحد .

[٢] أي فيما إذا قال الضامن : أنا ضمننت في حال صغري ، وقال المضمون له :  
أنت ضمننت لي في حال بلوغك .

[٣] أي من قبيل الابراء والوصية بأن كان الشكّ في بلوغ الفاعل ، ولم يكن هناك  
طرف آخر معلوم البلوغ .

[٤] أي وقوع الضمان بلا إذن المديون ، وبغير قبول المضمون له الذي هو الغريم ،  
أي الدائن ؛ إذ مع إذن المديون وقبول الغريم كان في الطرف الآخر معلوم  
البلوغ ، ويحكم بصّحة العقد من قبله ، والصّحة من قبله مستلزمة للصّحة من  
الطرف الآخر أيضاً .

[٥] أي حينما كان بلا إذن المديون وبغير قبول الدائن .

[٦] أي في صدور الضمان .



وليس له [١] طرف آخر، فلا ظهور في عدم كون تصرفه [٢] فاسداً. لكن الظاهر أنّ المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل [٣]، بل يشمل كلامه الصورتين الأخيرتين [٤]، فراجع. نعم، يحتمل ذلك [٥] في عبارة التذكرة. ثم إن [٦] تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس لتقديم

[١] أي للضامن طرف آخر معلوم البلوغ.

[٢] أي عدم كون تصرف الضامن. وملخص الكلام: أنّ ظهور الحال إنّما يتمسك به لإثبات الصحة فيما لو كان في العقد طرف آخر بالغ، وأمّا لو شك في صدوره من بالغ، ولم يكن له طرف آخر بالغ فلا يتحقق ظهور حال يتمسك به لإثبات الصحة.

[٣] الذي يشك في صدور الفعل من البالغ، ولم يكن له طرف آخر بالغ.

[٤] أي الشك في قابلية أحد العوضين، والشك في أهلية أحد المتعاقدين.

وملخص الكلام: أنّ الشك قد يكون في صدور الفعل عن بالغ، ولم يكن له طرف آخر بالغ، فلا يحمل فعله على الصحة، وقد يكون من جهة العاقد مع وجود طرف آخر بالغ له، وقد يكون من جهة قابلية أحد العوضين. والمحقق لا ينكر جريان أصالة الصحة في الصورة الأولى فقط، بل هو منكر لجريانها في جميع الصور الثلاث، فلاحظ.

[٥] أي إرادة خصوص ما كان من قبيل الشك في صدور الفعل، ولم يكن له طرف آخر بالغ.

[٦] أراد بذلك أن يقول إنّ التفصيل المذكور راجع في الحقيقة إلى إنكار اعتبار أصالة الصحة مطلقاً، فإنّ الحكم بالصحة في مورد الاختلاف في وجود الشرط المفسد للعقد لا يحتاج إلى أصالة الصحة في الفعل الصادر من المسلم، بل نفس أصالة عدم وجود الشرط المذكور كافية في الحكم بالصحة.

مدعى الصّحة [١]، بل لأنّ القول قول منكر الشرط، صحيحاً كان [٢] أو فاسداً، لأصالة [٣] عدم الاشتراط، ولا دخل لهذا [٤] بحديث أصالة الصّحة، وإن كان مؤداه [٥] صحّة العقد فيما كان الشرط المدعى [٦] مفسداً.

هذا، ولا بدّ من التأمل والتتبع.

- 
- [١] بل هو من باب أصالة عدم الاشتراط.
- وملخص الكلام:** أنّ المحقّق حكم بالصّحة في مورد الشكّ في وجود الشرط المفسد، وبالفساد في الباقي، وحكمه بالصّحة في الصورة المذكورة أيضاً ليس من باب إجراء أصالة الصّحة، بل من باب أصالة عدم اشتراط الشرط المفسد، وهو في الحقيقة منكر لجريان أصالة الصّحة في موارد الشكّ في الشرائط، مطلقاً.
- [٢] أي صحيحاً كان الشرط أو فاسداً.
- [٣] أي القول قول منكر الشرط؛ لأصالة عدم الاشتراط، فإنّ قول المنكر موافق للأصل المذكور، فيقدّم قوله لهذه الجهة.
- [٤] أي لا ربط بين الأصلين، فإنّ أصالة عدم الاشتراط أصل مستقلّ غير أصالة الصّحة.
- [٥] أي مؤدّى أصالة عدم الاشتراط.
- [٦] بصيغة اسم المفعول، أي فيما كان الشرط المدعى وجوده مفسداً للعقد يكون مؤدّى أصالة عدم الاشتراط صحّة العقد، لكن لا يوجب ذلك اتّحاد الأصلين؛ فإنّ الاستصحاب وقاعدة الطهارة قد يثبتان الطهارة، فيكون مؤداهما شيئاً واحداً، ومع ذلك فهما أصلان مستقلّان لا ربط لأحدهما بالآخر، فكذلك في المقام.

الثالث: أن هذا الأصل [١] إنما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك في بعض الأمور المعتمدة شرعاً في صحته ، بمعنى [٢] ترتيب الأثر المقصود منه عليه ، فصحة كل شيء بحسبه [٣] ، مثلاً: صحة الايجاب عبارة عن كونه [٤] بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل أثر العقد في مقابل فاسده [٥] الذي لا يكون

[١] أي أصالة الصحة .

[٢] أي معنى الصحة التي تثبت بأصالة الصحة ، ترتب الأثر المقصود من كل فعل عليه ، الضمير في قوله : « منه » ، و« عليه » راجع إلى الفعل ، أي يبنى على كون العمل واجداً للشرائط المعتمدة فيه عند الشك في ذلك .

[٣] صحة الايجاب - مثلاً - عبارة عن كونه واجداً للشرائط المعتمدة فيه ؛ من كونه بصيغة الماضي والعربية ، وأما تحقق القبول بعده فهو ليس ممّا يعتبر في صحة الايجاب ، بل الايجاب إن وقع واجداً لما يعتبر فيه فهو صحيح تعقبه القبول ، أو لم يتعقبه ، فإن صحة الايجاب عبارة عن كونه واقعاً على ما ينبغي أن يقع عليه بحيث لو تعقبه القبول لكان مؤثراً في النقل والانتقال ، فصحة الايجاب صحة تأهليّة ، وهذا المعنى من الصحة لا يتوقف على تحقق القبول . نعم ، إن صحته الفعلية ، أي كون العقد مؤثراً في النقل والانتقال يتوقف على تحقق القبول .

والحاصل: أن صحة الايجاب صحة تأهليّة ، وصحة العقد صحة فعلية ، فهذا معنى قوله : إن صحة كل شيء بحسبه .

[٤] الضمير في « كونه » ، وفي قوله : « تعقبه » راجع إلى الايجاب .

[٥] أي فاسد الايجاب الذي لا يكون كذلك ، أي لو تعقبه قبول صحيح لم يحصل أثر العقد من النقل والانتقال ، كما إذا لم يكن الايجاب جامعاً للشرائط المعتمدة فيه ، بأن لا يكون عربياً إذا قلنا باعتبارها ، فصحة الايجاب تكون



في أن أصالة الصحة تثبت صحة الفعل فيما إذا شك في ترتب الأثر المقصود منه عليه . . ٦١  
 كذلك ، كالايجاب بالفارسي بناءً على القول باعتبار العريية . فلو تجرد  
 الايجاب عن القبول [ ١ ] لم يوجب ذلك [ ٢ ] فساد الايجاب [ ٣ ] . فإذا شك  
 في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الايجاب من البالغ ،  
 فلا يقضي أصالة الصحة في الايجاب بوجود القبول [ ٤ ] ؛ لأن القبول معتبر  
 في العقد [ ٥ ] لا في الايجاب [ ٦ ] . وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة  
 أو في الصرف أو السلم بعد العلم بتحقق الايجاب والقبول ، لم يحكم

صحة تأهلية ، كما عرفت .

- [ ١ ] بأن قال الموجب : « بعتك داري » ، ولم يقل المشتري : « قبلت » .
- [ ٢ ] أي تجرد الايجاب عن القبول لم يوجب أن يكون الايجاب فاسداً ؛ لما عرفت  
 من أن صحة كل شيء بحسبه ، فإن صحة الايجاب صحة تأهلية ، وهي غير  
 متوقفة على تحقق القبول . نعم ، إن صحة العقد حيث أنها صحة فعلية تتوقف  
 على تحقق القبول ، فتجرد الايجاب عن القبول يوجب فساد العقد لا فساد  
 الايجاب .
- [ ٣ ] فإن معنى صحة الايجاب هو كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل أثر  
 العقد فإنه باقي بحاله لم يتغير ، وإنما أوجب تجرد الايجاب عن القبول عدم  
 حصول أثر العقد لا فساد الايجاب .
- [ ٤ ] لأن صحة الايجاب عبارة عن كونه جامعاً للشرائط المعتمدة في نفسه من  
 العريية والماضوية - مثلاً - والقبول من المشتري شرط لصحة العقد الموجبة  
 للنقل والانتقال ، لا لإنشاء العقد .
- [ ٥ ] أي في تأثير العقد في النقل والانتقال .
- [ ٦ ] إذ هو يتحقق بالإنشاء ممن هو أهل لذلك ، مع كونه جامعاً للشرائط المعتمدة  
 فيه ، سواء تحقق القبول أم لا .

بتحققه [١] من حيث أصالة صحة العقد [٢]. وكذا لو شك في إجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح إحرارها بأصالة الصحة [٣]. وأولى بعدم الجريان [٤] ما لو كان العقد في نفسه لو خلّي وطبعه مبنياً على الفساد، بحيث يكون

[١] أي بتحقق القبض، أي لا تدل أصالة الصحة على تحقق القبض.

[٢] إذ معنى صحة الهبة، أو الصرف، أو السلم أنه لو انضم إليها القبض في المجلس لكان مؤثراً في النقل والانتقال، فأصالة الصحة في الهبة أو في الصرف أو السلم لا تقتضي تحقق القبض في المجلس عند الشك في القبض؛ إذ لا يتوقف صحة العقود المذكورة على تحقق القبض، فإن صححتها تأهلية، وهي لا تتوقف على تحقق القبض، ولا تحتاج إلى أصالة الصحة؛ لأنها قطعية، والصحة المتوقفة على تحقق القبض لا تثبت بها لأنها لا تدل على تحقق القبض.

[٣] لأن صحة بيع الفضولي عبارة عن كونه بحيث لو اقترن به الإجازة لآثر في النقل والانتقال، والصحة بهذا المعنى قطعية الحصول، ولا تحتاج إلى أصالة الصحة. نعم، إن الصحة الفعلية محتاجة إلى الإجازة، إلا أن معنى الصحة في البيع الفضولي هي الصحة بالمعنى الأول.

[٤] أي أولى بعدم جريان أصالة الصحة ما لو كان العقد في حد نفسه مبنياً على الفساد، كبيع الوقف، فإن مقتضى طبعه هو البطلان، ويكون مجوز البيع الذي يكون مصححاً له عارضاً عليه، ومجوزات بيعه المذكورة في مبحث وقف المكاسب. إذن فلو شك في صحة بيع الوقف لأجل الشك في عروض بعض مجوزات البيع عليه، فلا يجوز التمسك بأصالة الصحة لإثبات صحته، فإن عدم جريان أصالة الصحة في مثل الوقف أولى من عدم جريانها في بيع الصرف والسلم والهبة عند الشك في تحقق القبض؛ لأن بيع الوقف مع الشك

في عروض ما يسوّغ بيع الوقف ممّا لا يتّصف بالصحة التأهليّة ، بل إمّا أن يقع البيع مصاحباً للصحة الفعلية ، وإمّا أن يقع باطلاً من رأسه بخلاف الأمثلة المتقدّمة ، فإنّها تتّصف بالصحة التأهليّة مع عدم وقوع ما شكّ في وقوعه كالقبض - مثلاً - فإذا لم تجر أصالة الصحة فيما هو متّصف بالصحة التأهليّة لا تجري فيما لا يتّصف بها بالأولويّة .

وقد ذكر بعض المحشّين في وجه الأولويّة تقريباً حاصله : أن أصالة عدم الصحيح في سائر الفروع معارضة بأصالة عدم وجود المفسد ، بخلاف مثل الوقف ، فإنّ أصالة عدم طرؤ المفسد لا تجري فيه كي تكون متعارضة مع أصالة عدم الصحيح ؛ إذ المفروض أنّ طرؤ الفساد له إمّا هو بمقتضى طبعه ، لا من ناحية طرؤ المفسد ، وتوضيحه :

إنّ العقد قد يكون مبنياً على الصحة بمقتضى طبعه ، وبطلانه يحتاج إلى طرؤ المفسد ، كبيع الصرف والسلم والهبة ، فإنّ مقتضى طبع هذه العقود هي الصحة ، غاية الأمر تحتاج الصحة الفعلية فيها إلى حصول القبض ، ولا تكون فاسدة إلا بطرؤ المفسد .

وقد يكون مبنياً على البطلان - لو خُلّي وطبعه - كبيع الوقف ، فإنّ صحته موقوفة على عروض مجوّز لبيعه ، ففي القسم الأوّل لم تجر أصالة الصحة ، بل جرت أصالة الفساد ، مع أنّها متعارضة مع أصالة عدم طرؤ المفسد ، فهي غير جارية في مثل الوقف بطريق أولى ؛ إذ أصالة الفساد لا تكون معارضة لأصالة عدم طرؤ المفسد ؛ إذ المفروض ليس الشكّ في الصحة هنا من ناحية الشكّ في طرؤ المفسد كي تجري أصالة عدمه ، بل من ناحية أنّ مقتضى طبعه هو الفساد ، والصحة تحتاج إلى دليل .



المصحح طارئاً عليه ، كما لو ادعى بائع الوقف وجود [١] المصحح له ، وكذا [٢] الراهن أو المشتري [٣] من الفضولي إجازة [٤] المرتهن والمالك [٥].

ومما يتفرع على ذلك [٦] أيضاً [٧]: أنه لو اختلف المرتهن [٨] الأذن

[١] مفعول لقوله: «لو ادعى»، أي لو ادعى البائع وجود مصحح لبيع العين الموقوفة، وهو عروض الخراب عليها، بحيث لو لم تبع لكانت خربة لا يمكن الانتفاع بها.

[٢] أي لو ادعى الراهن إجازة المرتهن في بيع العين المرهونة.

[٣] أي لو ادعى الشخص الذي اشترى الدار من الفضولي، أن مالك الدار أجاز بيعها، فإن الموارد المذكورة لو خلّيت ونفسها مبنية على الفساد، أما الوقف فكما عرفته، وأما الرهن فإنه باطل إذا وقع بلا إذن من المرتهن بحسب طبعه، والصحة تحتاج إلى دليل، وأما المشتري من الفضولي فإن اشترى شيء من غير مالكة باطل بحسب طبعه، وصحته تحتاج إلى دليل. والحاصل: أن العقود المذكورة كلها مبنية على الفساد بحسب طبعها الأولي.

[٤] مفعول لقوله: «ادعى الراهن» أي ادعى الراهن إجازة المرتهن.

[٥] أي ادعى المشتري من الفضولي إجازة المالك.

[٦] الذي ذكرناه من أن صحة كل شيء بحسبه، فإن أصالة الصحة في الإيجاب لا تثبت تحقق القبول في البيع، ولا حصول القبض في الصرف والسلم ولا الإجازة في بيع الفضولي.

[٧] أي كما يتفرع على ما ذكرنا عدم جواز التمسك بأصالة الصحة لإثبات تحقق القبول والقبض والإجازة، كذلك يتفرع عليه أنه لو اختلف.

[٨] أي المرتهن الذي أذن في بيع العين المرهونة.

في بيع الرهن والراهن البائع له [١] - بعد اتّفاقيهما [٢] على رجوع المرتهن عن إذنه - في تقديم [٣] الرجوع على البيع فيفسد، أو تأخّره فيصحّ، فلا يمكن أن يقال - كما قيل [٤] - من أنّ أصالة صحّة الإذن تقتضي بوقوع البيع صحيحاً [٥]، ولا [٦] أنّ أصالة صحّة الرجوع يقضي بكون البيع فاسداً؛ لأنّ [٧] الإذن والرجوع كليهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح [٨]،

[١] أي البائع للرهن .

[٢] أي بعد اتّفاق الراهن والمرتهن .

[٣] الجار متعلّق بقوله : « لو اختلف ... »، أي لو اختلف الراهن والمرتهن في أنّ رجوع المرتهن عن إذنه كان بعد بيع الراهن العين المرهونة بأن وقع البيع أولاً، ثمّ رجع المرتهن عن إذنه كي يكون البيع صحيحاً، أو كان قبل بيع الراهن بأن رجع المرتهن عن إذنه أولاً، ثمّ باع الراهن كي يكون البيع فاسداً .

[٤] والقائل هو صاحب الجواهر .

[٥] والوجه في ضعف هذا القول هو أنّ أصالة صحّة الإذن لا تثبت وقوع البيع قبل الرجوع، فإنّ صحّة الإذن عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده جامعاً لسائر الشرائط لترتّب عليه الأثر، وأمّا هل وقع البيع بعده جامعاً لسائر الشرائط أم لا ؟ فلا تقتضي أصالة صحّة الإذن ؛ وقوعه كذلك .

[٦] أي لا يمكن أن يقال بأنّ أصالة الصحّة في رجوع المرتهن تقتضي أن يكون البيع فاسداً ؛ لأنّ صحّة الرجوع لا تثبت وقوع البيع بعده، فإنّ صحّة الرجوع عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده لكان فاسداً، وأمّا هل هو وقع بعده أم لا ؟ فلا تدلّ أصالة الصحّة على ذلك .

[٧] تعليل لقوله : « فلا يمكن أن يقال ... » .

[٨] والمراد منه الصحّة التأهليّة .

وهو [١] صدوره عمّن له أهلية ذلك [٢] والتسلط [٣] عليه . فمعنى ترتيب الأثر عليهما [٤] أنه لو وقع فعل المأذون عقيب الإذن وقبل الرجوع ترتب عليه [٥] الأثر ، ولو وقع فعله [٦] بعد الرجوع كان فاسداً ، أما لو لم يقع عقيب الأوّل [٧] فعل ، بل وقع [٨] في زمان ارتفاعه ، ففساد هذا الواقع [٩] لا يخل بصحة الإذن [١٠] .

[١] أي وقوع الإذن والرجوع على الوجه الصحيح عبارة عن صدور الإذن أو الرجوع عمّن له ...

[٢] أي أهلية أن يصدر منه الإذن أو الرجوع . إن شئت فقل : إنّ صحة الإذن عبارة عن صدوره من أهله باختياره ، بحيث لو انضم إليه سائر ما يعتبر في المعاملة من الشروط ، كالايجاب والقبول وعدم رجوع المرتهن عن الإذن وهكذا ، لحصلت الصحة فيها ، وكذا صحة الرجوع عبارة عن صدوره من أهله باختياره ، بحيث لو انضم إليه سائر ما يعتبر في التأثير ، كوقوع المعاملة عقبيه - مثلاً - حصل الفساد .

[٣] أي صدوره عمّن له على الإذن أو الرجوع تسلط .

[٤] أي على الإذن والرجوع . إن شئت فقل : إنّ معنى صحتهما ، ومن هنا أراد أن يبين أنّ صحتهما صحة تأهلية .

[٥] أي على الفعل المأذون .

[٦] أي لو وقع فعل المأذون بعد رجوع المرتهن عن إذنه كان فاسداً .

[٧] أي عقيب الإذن .

[٨] أي بل وقع الفعل كالعقد الواقع على الرهن في زمان ارتفاع الإذن .

[٩] أي فساد العقد الواقع في زمان ارتفاع إذن المرتهن .

[١٠] إذ الواقع إنّما وقع فاسداً من أجل الرجوع عن الإذن ، وفساده لا يوجب



وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع [١] فانعقد صحيحاً، فليس هذا [٢] من جهة فساد الرجوع، كما لا يخفى. نعم [٣] أصالة بقاء الإذن إلى أن يقع البيع قد يقضي بصحته [٤]، وكذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال إنها تقضي بفساده [٥]،

---

عدم تحقق الإذن قبل ذلك؛ إذ الإذن قد وقع قبل ذلك صريحاً باتفاق الراهن والمرتهن، إلا أن الرجوع عن الإذن رفع أثر الإذن ففساد الفعل بعد تخلل الرجوع بينه وبين الإذن إنما هو من جهة الرجوع عن الإذن، لا لعدم تحقق الإذن قبل الرجوع؛ لأنَّ تحققه مسلّم متفق عليه بينهما.

- [١] بل وقع قبل الرجوع.
- [٢] أي انعقاد العقد صحيحاً ليس من جهة فساد الرجوع؛ لأنه صدر عمّن له أهلية لأن يصدر منه الرجوع، بل لأجل وقوع العقد قبل الرجوع.
- [٣] هذا استدراك عمّا ذكره من فساد العقد في مورد الشك في وقوع العقد قبل رجوع المرتهن عن إذنه أو بعده.
- وملخص الاستدراك هو: أنه يمكن استصحاب بقاء إذن المرتهن، وعدم رجوعه عنه فيما لو شك المأذون حين إرادة البيع في رجوع الآذن عن إذنه إلى أن يقع البيع، فيكون العقد واقعاً قبل رجوع المرتهن عن الإذن.
- [٤] أي بصحة البيع.
- [٥] أي بفساد البيع، فإن استصحاب عدم البيع قبل رجوع المرتهن عن إذنه يقتضي أن يقع البيع بعد الرجوع، فيكون البيع باطلاً بحكم الاستصحاب؛ وذلك إذا كان الرجوع معلوم التاريخ، وأمّا إذا كان مجهول التاريخ، فالأصلان في الطرفين متعارضان، ويبقى استصحاب الإذن قاضياً بصحة العقد، لا أصالة صحته.

لكنهما لو تما [١] لم يكونا من أصالة صحّة الإذن - بناءً [٢] على أن عدم وقوع البيع بعده [٣] يوجب لغويته [٤] - ولا من [٥] أصالة صحّة الرجوع

[١] وفي هذا التعبير إشارة إلى عدم تمامية الاستصحابين ؛ لأن أصالة بقاء الإذن لا يترتب عليها صحّة البيع إلا بإثبات كونه واقعاً عن إذن ، وهو ليس من الأحكام الشرعية فيدخل في الأصول المثبتة ، وكذلك أصالة عدم البيع قبل الرجوع لا يترتب عليها فساد البيع ، إلا بإثبات عدم كونه واقعاً عن إذن ، وهو من الأصول المثبتة .

وملخص الكلام : أن استصحاب الشرط لا يوجب وجود المشروط لأنه من الأصول المثبتة .

[٢] أي أصالة صحّة الإذن مبنية على أن يقال : إنه لا معنى لصحة الإذن ، إلا أن يقع البيع بعده ، وإلا لكان الإذن لغوياً ، ولا معنى لصحته . وهذا المعنى نسب إلى صاحب الجواهر ، فإنه توهم أن صحّة الإذن عبارة عن وقوع البيع بعده ، وصحة الرجوع عبارة عن تأخر البيع عنه ، ومنشأ توهمه أنه لو لم يقع البيع بعد الإذن لكان الإذن لغوياً ، وكذا لو لم يتأخر عن الرجوع لكان الرجوع لغوياً .  
وملخص الكلام : لو قبلنا ذلك وقلنا : إن معنى صحّة الإذن وقوع البيع بعده ، ومعنى صحّة الرجوع تأخر البيع عنه ، فمع ذلك نقول : إن أصالة بقاء الإذن ، وأصالة عدم البيع قبل الرجوع ، على تقدير جريانها لا ربط لهما بأصالة صحّة الإذن والرجوع .

[٣] أي بعد الإذن .

[٤] أي لغوية الإذن .

[٥] أي لم تكن أصالة بقاء الإذن ... وأصالة عدم البيع ... من أصالة صحّة الرجوع .

والحق عدم جريان أصالة الصحة في العقد المبني على الفساد في حدّ نفسه ..... ٦٩

اللّتين تمسك بهما [١] بعض المعاصرين تبعاً لبعض . والحق في المسألة [٢] ما هو المشهور: من الحكم بفساد البيع [٣] ، وعدم جريان أصالة الصحة في المقام [٤] ، لا في البيع - كما استظهره [٥] المحقق الكركي - ولا في [٦] الإذن ، ولا في [٧] الرجوع . أمّا [٨] في البيع ، فلأنّ الشك إنّما وقع في رضا من له الحق ، وهو المرتهن [٩] . وقد تقدّم [١٠] أنّ صحة الايجاب والقبول لا تقضي بتحقق الرضا ممّن يعتبر رضاه ، سواء كان [١١] مالكا

---

[١] أي تمسك بأصالة صحة الإذن وأصالة صحة الرجوع بعض المعاصرين ، وهو صاحب الجواهر . وملخص الكلام: أنّ الأصليين المذكورين على تقدير جريانهما أجنبيّان عن أصالة الصحة ، فالتمسك بالأصليين تمسك بالاستصحاب ، لا بأصالة الصحة .

[٢] التي هي ما كان العقد في نفسه لو خلّي وطبعه مبيّناً على الفساد .

[٣] أي بيع الراهن العين المرهونة .

[٤] أي فيما إذا كان العقد مبيّناً على الفساد .

[٥] أي جريان أصالة الصحة في البيع ، ولذا حكم بصحة البيع .

[٦] أي لا تجري أصالة الصحة في الإذن أيضاً .

[٧] أي لا تجري أصالة الصحة في الرجوع أيضاً .

[٨] أي أمّا عدم جريان أصالة الصحة في بيع الراهن العين المرهونة .

[٩] أي لا يعلم أنّ المرتهن كان راضياً بالبيع المذكور أم لا ؟

[١٠] حيث عرفت أنّ صحة الايجاب والقبول عبارة عن كونهما بحيث لو انضم إليهما

رضا المرتهن لترتب الأثر عليهما ، وهي لا تقضي بتحقق الرضا منه . والحاصل :

أنّ جريان أصالة الصحة في الايجاب والقبول لا تدلّ على تحقق الرضا .

[١١] أي سواء كان من يعتبر رضاه مالكا لأحد العوضين .



- كما في البيع الفضولي [١] - أم كان له [٢] حق في المبيع كالمرتهن . وأما في [٣] الإذن ، فلما عرفت : من أن صحته [٤] تقضي بصحة البيع إذا فرض وقوعه [٥] عقبيه لا [٦] بوقوعه عقبيه ، كما أن صحة الرجوع تقضي بفساد [٧] ما يفرض وقوعه بعده ، لا [٨] أن البيع وقع بعده [٩] .  
والمسألة بعد [١٠] محتاجة إلى التأمل بعد التتبع في كلمات الأصحاب .

- [١] حيث يعتبر رضا المالك وإجازته في صحة بيع الفضولي .  
[٢] أي : أم كان لمن يعتبر رضاه حق في المبيع ، كالمرتهن ، فإنه لا يكون مالكا للعين المرهونة ، إلا أن له حقا في المبيع ، فلا يجوز تصرف المالك فيها ما دامت هي في الرهن .  
[٣] أي عدم جريان أصالة الصحة في الإذن .  
[٤] أي صحة الإذن .  
[٥] أي وقوع البيع عقيب الإذن .  
[٦] أي صحة الإذن لا تقضي بوقوع البيع عقيب الإذن .  
[٧] أي بفساد البيع الذي وقع بعد الرجوع عن الإذن في البيع .  
[٨] أي صحة الرجوع لا تدل على أن البيع للعين المرهونة وقع بعد رجوع المرتهن عن إذنه .  
[٩] أي بعد الرجوع . وملخص الكلام : أن صحة الإذن معناها أن البيع لو وقع بعده كان صحيحا ، ولكنه هل وقع البيع بعد الإذن أم لا ، فلا تدل صحة الإذن عليه ، وكذلك صحة الرجوع معناها أن البيع لو وقع بعد الرجوع لبطل ، لكن هل وقع بعده أم لا ؟ فلا تدل صحة الرجوع على الوقوع بعده .  
[١٠] أي تحتاج لتأمل أكثر ، فإن كلمة «بعد» معناها أن التأمل بهذا المقدار لا يكفي ، بل لا بد من استمراره ، فإن فهم المسألة يحتاج إلى استمرار التأمل فيها .

في أنه يعتبر إحرار عنوان العمل في جريان أصالة الصّحة ..... ٧١

الرابع [١]: أن مقتضى الأصل [٢] ترتيب الشاكّ جميع [٣] ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده [٤]. فلو صلّى شخص على ميت [٥] سقط عنه [٦]، ولو غسل [٧] ثوباً بعنوان التطهير حكم

[١] الغرض من هذا المبحث بيان أنه يشترط في جريان أصالة الصّحة إحرار عنوان العمل، مع عدم إحراره لا يكون الشكّ في الصّحة كي تجري أصالة الصّحة، بل يرجع الشكّ إلى الشكّ في الوجود، ومعه لا يجري الأصل المذكور.

[٢] أي مقتضى أصالة الصّحة هو أن يترتب الشاكّ في صّحة العمل جميع آثار الفعل الصحيح على العمل المشكوك صحّته.

[٣] مراده هو أن أصالة الصّحة لو جرت في فعل لترتب عليه جميع آثار الفعل الصحيح؛ إذ لا يجوز تفكيك بعض آثاره عن بعض آثاره الأخر؛ لأنه تفكيك بين المتلازمين.

[٤] أي عند الشاكّ. وهذا إشارة إلى ما ذكرناه سابقاً من أن المراد من الصّحة الثابتة بأصالة الصّحة هي الصّحة عند الشاكّ، لا الصّحة عند الفاعل.

[٥] يشكّ في أنه صلّى عليه صحيحاً أم لا؟

[٦] أي سقط وجوب صلاة الميت عن الشاكّ في صّحة الصلاة التي أتى بها غيره؛ وذلك لأصالة الصّحة، فإن سقط الوجوب أيضاً أثر من آثار الفعل الصحيح فيترتب عليه.

[٧] من هنا شرع في بيان أن أصالة الصّحة في عمل الغير إنما تجري فيما إذا أحرز أصل عنوان العمل الجامع بين الصحيح والفساد، ولا تجري فيما إذا لم يحرز صدور العمل بالعنوان الذي يترتب عليه الأثر، ولو مع العلم بصدور ذات العمل، فلو أحرزنا أنه صبّ الماء على ثوب متنجّس بقصد التطهير يحكم

بطهارته [١] ، وإن [٢] شك في شروط الغسل - من إطلاق الماء ، ووروده [٣] على النجاسة - لا أن [٤] علم بمجرد غسله ؛

بطهارته عند الشك في حصول الطهارة الشرعية ؛ من جهة احتمال الاختلال بشرط من شروطها ، كالعصر والتعدد وإطلاق الماء ووروده على النجاسة إذا كان الماء قليلاً .

[١] أي بطهارة الثوب .

[٢] كلمة « إن » وصلية .

[٣] أي من ورود الماء على النجاسة ، فإن من شروط الغسل بالماء القليل وحصول الطهارة به ورود الماء على النجاسة ، فلو شك في أنه ورد الماء على النجاسة كي يتحقق الغسل ، وحصلت الطهارة أم لا ، فيحكم بطهارة الثوب بمقتضى أصالة الصحة .

[٤] أي لا يحكم بطهارة الثوب فيما إذا علم أنه صب الماء على الثوب المتنجس ، ولم يعلم بأنه قصد تطهيره أو إزالة الوسخ ، مثلاً ؛ لعدم جريان أصالة الصحة في هذه الصورة ، فإن غمس الثوب في نفسه لا يتصف بالصحة والفساد ، بل الذي يتصف بهما هو الغسل بالماء ، فلا بد من إحراز كون الغمس في الماء بعنوان الغسل لكي يشك في صحته وفساده ، وكذا أصالة الصحة في أفعال الصلاة إنما تجري بعد إحراز كون الأفعال صدرت بعناوينها التي تعلق الأمر بها ، فلو شك في كون الانحناء كان بعنوان الركوع ، أو بعنوان قتل الحية لا تجري فيه أصالة الصحة ، فإن الانحناء بنفسه لا يتصف بالصحة والفساد ، بل الذي يتصف بهما هو الركوع .

وملخص الكلام : أن جريان أصالة الصحة يتوقف على إحراز صدور العمل على الوجه والعنوان الذي يكون العمل به موضوع الأثر ، سواء كان العمل



في أنه يعتبر إحراز عنوان العمل في جريان أصالة الصّحة ..... ٧٣

فإنّ [١] الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفساد، ولذا [٢] لو شُهد من يأتي بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو نسك حجّ، ولم يعلم قصده [٣] تحقّق هذه العبادات، لم يحمل على [٤] ذلك. نعم، لو أخبر [٥] بأنّه كان

---

من العناوين القصدية، كالصوم والصلاة والغسل، أم لم يكن، كالطهارة من الخبث، فإنّ إحراز الغسل من دون إحراز قصده الطهارة منه لا يكفي.

[١] أي إنّما قلنا بأنّ العلم بمجرد الغسل ما لم يحرز قصده الطهارة منه لا يكفي في جريان أصالة الصّحة؛ لأنّ الغسل - بالفتح - ليس له نوعان صحيح وفساد كي يتردّد أمره، ولا يعلم أنّه من النوع الصحيح، أو من النوع الفاسد، بل أمر الغسل - بالفتح - دائر بين وجوده وعدمه، والشكّ فيه شكّ في وجوده، ومع الشكّ في الوجود لا تجري أصالة الصّحة.

[٢] أي ولأجل ما ذكرنا من أنّ مجرد إحراز ذات الفعل، كالغسل، لا يكفي في جريان أصالة الصّحة، بل يتوقّف جريانها على إحراز عنوان العمل.

[٣] أي لم يعلم قصد الشخص الآتي بالأعمال المذكورة بأنّه قصد تحقّق هذه العبادات بعنوان أنّها عبادات، أي هل أتى بالصلاة بعنوان أنّها مأمور بها؟ أو أتى بالطهارة بعنوان أنّها يترتّب عليها أثر، أو تعلقّ بها الأمر، وكذلك الحجّ.

[٤] أي لم يحمل على قصد عنوان الأعمال المذكورة، فلا يحمل الأعمال على الصّحة؛ لعدم جريان أصالة الصّحة فيما لم يحرز أنّ الفاعل أتى بالأعمال المذكورة بعنوان أنّها صلاة مأمور بها، أو طهارة مأمور بها، أو حجّ مأمور به؛ لجواز أن يكون ما يفعله لأجل التمرين أو التعليم للغير.

[٥] أي لو أخبر الفاعل بأنّه أتى بالأعمال بعنوان تحقّق قصد العنوان، أي أخبر أنّه قصد عنوان الصلاة حين إتيانه بها.

بعنوان تحققه أمكن قبول قوله [١]، من حيث إنه مخبر عادل [٢]، أو من حيثية أخرى [٣]، وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاة الغير على الميت بحمله [٤] على الصحيح، وبين الصلاة عن الميت تبرعاً أو بالإجارة، فإن المشهور عدم الاكتفاء بها [٥]، إلا أن يكون [٦] عادلاً، ولو فرّق

[١] أي قول المخبر.

[٢] لكن ليس هذا من جهة أصالة الصحة، بل من جهة أنه خبر عادل.

[٣] كما إذا كان المخبر بالطهارة ذا يد، فإنّ ذا اليد إذا أخبر أنه قصد العنوان ثبت الطهارة، لكن لا بأصالة الصحة بل بإخباره.

[٤] أي بحمل صلاة الميت على الصحيح. وملخص الإشكال: أنهم ذكروا أنّ الشاك في صحة صلاة الغير على الميت يحملها على الصحيح؛ لأنه شك في صحة عمل الغير بعد إحراز عنوان عمله، وهو الصلاة على الميت فتجري فيه أصالة الصحة، وأمّا إذا شك في صلاة الغير عن الميت تبرعاً، بأن يقضي صلاة الغير تبرعاً، أو بالإجارة بأن يكون الغير أجيراً للإتيان بالصلاة عن الميت، فإنّهم ذهبوا إلى عدم الاكتفاء بصلاته عند الشك في صحتها، بل اعتبروا فيه العدالة، فإن كانت أصالة الصحة جارية في فعل الغير بعد إحراز أنه قصد عنوان الفعل، فلا بدّ أن يحكم بالصحة في كلا الموردين، وإن لم تكن جارية، فلا بدّ أن يحكم بعدم الصحة في كلا الموردين، والتفصيل بالحكم بالصحة في مورد الشك في الصحة في صلاة الميت، والحكم بالبطلان في مورد الصلاة عن الميت تبرعاً أو بالإجارة غير تام.

[٥] أي بالصلاة عن الميت.

[٦] أي إلا أن يكون المصلّي عن الميت تبرعاً، أو بالإجارة عادلاً، فأخبر بإتيانه بالصلاة عن الميت صحيحة، فيحمل على الصحة، لكن لا من باب أصالة

بينهما [١] بأننا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب في مقام إبراء الذمّة وإتيان الصلاة على أنها صلاة؛ لاحتمال تركه [٢] لها بالمرّة، أو إتيانه [٣] بمجرّد الصورة، لا [٤] بعنوان أنها صلاة عنه، اختصّ [٥] الإشكال بما إذا علم من

الصّحة، بل من باب حجّية خبر العادل.

[١] أي بين صلاة الغير على الميّت وبين صلاته عن الميّت تبرّعاً أو بالإجارة.

[٢] أي لاحتمال ترك النائب للصلاة.

[٣] أي لاحتمال إتيان النائب الصلاة عن الميّت بمجرّد الصورة، أي أتى بالصلاة صورياً ولم يقصد عنوانها، أي لاحتمال أنّ النائب لم يصدر الصلاة عنه بعنوان أنها تعلّق الأمر بها، فإنّه أتى بذات الصلاة، ولكن هل أتى بها مع قصد عنوان الصلاة، فإنّه غير محرز.

[٤] أي لا يأتي بالصلاة بعنوان أنها صلاة عن الميّت، بل أتى بذات الصلاة صورياً.

[٥] جواب لقوله: «ولو فرّق بينهما». وملخص الفرق: أنّ حكمهم بجريان أصالة الصّحة في مورد الصلاة على الميّت، أي صلاة الميّت، فإنّما هو لأجل أنّهم أحرزوا أنّ المصلّي قصد عنوان العمل، وأتى به بعنوان أنّه هو المأمور به، وأمّا في مورد الصلاة عن الميّت قضاء، فإنّ حكمهم بعدم جريان أصالة الصّحة إنّما هو لأجل عدم إحرازهم أنّه أتى بالصلاة بعنوان أنها صلاة عن الميّت وتعلّق الأمر بها؛ لاحتمال أنّه أتى بذات الصلاة صورياً، أو تركها رأساً، أو أتى بها من دون أن يقصد النيابة عن الميّت.

وملخص الجواب: أنّ الفرق المذكور إنّما يتمّ فيما إذا لم يحرزوا من الفاعل قصد العنوان، وأمّا في مورد إحراز قصد العنوان من الفاعل فيبقى الإشكال بحاله، فإنّهم حكموا بعدم جريان أصالة الصّحة في الصلاة عن الميّت مطلقاً، فالفرق المذكور يضيّق دائرة الإشكال، ولا يدفعه.



حاله [١] كونه في مقام الصلاة، وإبراء [٢] ذمّة الميّت، إلا أنه [٣] يحتمل عدم مبالاته بما يخلّ بالصلاة، كما يحتمل ذلك [٤] في الصلاة على الميّت، إلا أن يلتزم بالحمل على الصّحة في هذه الصورة [٥]. وقد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن يوضّئ [٦] العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز [٧] بصدور الفعل عن الموضّئ صحيحاً، ولعلّه [٨] لعدم إحراز كونه [٩]

- [١] أي من حال النائب، والضمير في كونه أيضاً راجع إلى النائب.
- [٢] أي في مقام إبراء ذمّة الميّت، فإنّ الإشكال في هذه الصورة باقي بحاله.
- [٣] أي إذا علم من حاله أنّه في مقام الصلاة وإبراء ذمّة الميّت، فلا يحتمل تركها بالمرّة، ولا إتيانه بالصلاة صورياً، ولا عدم قصده النيابة فإنّ كلّ هذه الاحتمالات يكون مندفعاً، إلا أنّه يبقى احتمال واحد، وهو احتمال إخلاله بالصلاة عن الميّت تعمّداً بأن ترك جزءها تعمّداً، لكن هذا الاحتمال أيضاً مندفع بكونه في مقام الامتثال، وإبراء ذمّة الميّت.
- [٤] أي احتمال عدم مبالاته...، فإنّ الاحتمال الموجود في الصلاة عن الميّت موجود بعينه في الصلاة على الميّت، فلو كان مانعاً عن جريان أصالة الصّحة، لا بدّ أن يكون مانعاً في كليهما.
- [٥] في صورة احتمال الاخلال بالصلاة عمداً من جهة عدم المبالاة بما يخلّ بالصلاة بأن يقال: إنّ أدلّة الباب شاملة لهذه الصورة أيضاً.
- [٦] أي فيمن يوضّئ الشخص الذي هو عاجز عن التوضؤ بالمباشرة.
- [٧] أي إذا لم يعلم العاجز عن الوضوء بصدور الفعل عن الموضّئ صحيحاً فلا يجوز له الاكتفاء بفعله تمسكاً بأصالة الصّحة، بل لا بدّ من اعتبار العدالة فيمن يوضّئ العاجز حتّى يقبل إخباره بالوضوء الصحيح من باب حجّية خبر العادل.
- [٨] أي لعلّ حكم بعضهم باشتراط عدالة الموضّئ في قبول إخباره بالصّحة

في جريان أصالة الصّحة وعدمه في وضوء المتوضّئ عن العاجز ..... ٧٧

في مقام إبراء ذمّة العاجز، لا [١] المجرّد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء أو الشرائط، كما قد لا يبالي في وضوء نفسه [٢]. ويمكن أن يقال [٣] - فيما إذا كان الفعل الصادر عن المسلم على وجه النيابة عن [٤]

وعدم جريان أصالة الصّحة في حقّه؛ لأجل عدم إحراز كون المتوضّئ في مقام إبراء ذمّة العاجز فيما إذا احتتمل أنّه ترك قصد العنوان، وأتى بصورة الوضوء، أو لم يقصد النيابة، فلا بدّ أن يكون عادلاً كي يقبل إخباره بأنّه قصد العنوان أو النيابة.

[١] أي ليس حكم بعضهم باشتراط عدالة المتوضّئ وعدم جريان أصالة الصّحة في فعله لمجرّد احتمال عدم مبالاة المتوضّئ، في أجزاء الوضوء وشرائطه؛ إذ احتمال الاخلال العمدي مدفوع بأصالة الصّحة، واحتمال ترك الأجزاء والشرائط لاحتمال عدم مبالاته في وضوء نفسه يندفع بأصالة الصّحة الجارية في فعل نفسه، وهي التي تسمّى بقاعدة الفراغ كذلك احتمال عدم مبالاته بما يخلّ في الوضوء عن الغير يندفع بأصالة الصّحة الجارية في فعل الغير.

[٢] أي كما أنّ المتوضّئ قد يكون غير مبالي في وضوء نفسه، فيحتمل أن يترك الجزء أو الشرط لأجل كونه غير مبالي، فإنّ هذا الاحتمال يدفع بأصالة الصّحة، فإنّ اعتبار العدالة ليس لأجل ذلك، بل لأجل احتمال أنّه لا يكون في مقام إبراء ذمّة المنوب عنه، فلا يمكن إحراز أنّه في هذا المقام إلّا بإخباره، وهو لا يعتمد عليه إلّا أن يكون عادلاً.

[٣] أي في توجيه ما ذكروه في اشتراط العدالة في النائب عن الغير في إخباره بالصّحة، ولا تكفي أصالة الصّحة فيه حتّى في صورة إحراز أنّ النائب قصد العنوان.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «النيابة».

الغير المكلف [١] بالعمل أولاً وبالذات ، كالعاجز عن الحج [٢] :- أن [٣]  
لفعل النائب عنوانين : أحدهما : من حيث إنه فعل من أفعال النائب ، ولذا [٤]  
يجب عليه [٥] مراعاة الأجزاء والشرائط ، وبهذا الاعتبار [٦] يترتب عليه [٧]

[١] صفة لقوله : «الغير» أي الغير الذي هو المكلف بالعمل أولاً وبالذات ،  
وإنما يكون النائب مكلفاً بالعمل بالعرض بعد كونه نائباً عن الغير ، وتنزيل  
نفسه منزلة الغير بإجارة وغيرها .

وملخص كلامه أنه يمكن أن يقال : فيما إذا كان الواجب الصادر عن مسلم  
على وجه النيابة .

[٢] فإن المكلف بالحج أولاً وبالذات هو نفس العاجز ، إلا أنه حيث لم يتمكن منه  
مباشرة فينوب عنه مسلم آخر ، فالحج الصادر عن المسلم إنما هو على وجه  
النيابة عن العاجز الذي هو مكلف بالحج أولاً وبالذات .

[٣] مقول لقوله : «ويمكن أن يقال» ، أي يمكن أن يقال إن لفعل النائب عنوانين .  
[٤] أي ولأجل كونه فعلاً من أفعال النائب .

[٥] أي على النائب ، أي يجب عليه مراعاة تكليف نفسه من حيث مراعاة  
الأجزاء والشروط كالجهر والاختفات ، ولو كان نائباً عن امرأة ، وكذا بالنسبة  
إلى الستر فيجوز له الاكتفاء بستر العورتين ، ولا يجوز له لبس الحرير مع كون  
المنوب عنه امرأة ؛ لأن هذه أحكام جعلت للمباشر للصلاة ، سواء صلى  
لنفسه أو لغيره .

هذا كله في الشروط ، وأما الأجزاء فيجب عليه أن يقرأ التسيحات ثلاثاً إن  
اعتقد بوجوبها ثلاثاً ، وإن كان المنوب عنه يعتقد بوجوبها مرة .

[٦] أي باعتبار أنه فعل من أفعال النائب .

[٧] أي على فعل النائب .



جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه [١]، مثل: استحقاق الأجرة، وجواز [٢] استئجاره ثانياً. بناءً [٣] على اشتراط فراغ ذمّة الأجير في صحّة استئجاره ثانياً.

الثاني [٤]: من حيث إنّه [٥] فعل للمنوب عنه، حيث إنّه [٦] بمنزلة

---

[١] أي من الفاعل. ومن آثار صدور الفعل الصحيح من النائب استحقاق الأجرة

عليه، فإنّه يستحقّ الأجرة بمقتضى أصالة الصّحة، فإنّ أصل العمل محرز بالوجدان وصحّته تحرز بأصالة الصّحة.

[٢] أي مثل جواز استئجار النائب ثانياً.

[٣] أي كون جواز استئجار النائب ثانياً من آثار صدور الفعل الصحيح من النائب

مبني على القول بأنّه يعتبر في صحّة الاستئجار فراغ ذمّة الأجير عن

الاستئجار بالحجّ مثلاً، فبناءً على هذا القول حيث إنّه بمقتضى أصالة الصّحة

يصحّ الحجّ الأول ويُفرض ذمّته منه، فيجوز استئجاره للحجّ ثانياً. وأمّا بناءً على

القول بعدم اشتراط فراغ ذمّة الأجير في جواز استئجاره ثانياً، وصحّة استئجار

الشخص الذي ذمّته مشغولة بالاستئجار للحجّ فلا يكون جواز الاستئجار من

آثار صدور الفعل الصحيح من الأجير النائب.

[٤] أي العنوان الثاني لفعل النائب.

[٥] أي فعل النائب.

[٦] أي إنّما قلنا بأنّ فعل النائب فعل للمنوب عنه؛ لأنّ المنوب عنه بمنزلة

الفاعل بالتسبيب، أي يصدق عليه أنّه فاعل للحجّ مجازاً بعلاقة السببية،

أي أنّ المنوب عنه سبب لفعل النائب؛ إذ لو لم يستأجره لم يأت بالحجّ،

فالنائب فاعل بالمباشرة، والمنوب عنه فاعل بالتسبيب، وذلك كما في مثال

الاستئجار للحجّ.

الفاعل بالتسيب أو الآلة [١]، وكان الفعل بعد قصد [٢] النيابة والبدلية قائماً [٣] بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار [٤] يراعى فيه [٥] القصر والإتمام في الصلاة، والتمتع والقران في الحج [٦]، والترتيب في الفوائت [٧]. والصحة من الحيثية الأولى [٨] لا تثبت [٩] الصحة من هذه الحيثية الثانية [١٠]،

[١] أي المنوب عنه بمنزلة الفاعل بالآلة؛ فإنه جعل الفاعل آلة لوضوئه؛ وذلك في مثال توضئ النائب عاجزاً.

[٢] أي بعد قصد النائب النيابة، وإتيانه الحج بعنوان أنه نائب يكون الحج قائماً بالمنوب عنه، فكأنه صدر منه.

[٣] خبر لقوله: «وكان الفعل».

[٤] أي باعتبار أنه فعل للمنوب عنه يجب على النائب مراعاة تكليف المنوب عنه.

[٥] أي في الفعل، فإن كان تكليف المنوب عنه هي الصلاة قصراً، فتجب على النائب الصلاة قصراً، وإن كان تكليفه الإتمام، فيجب على النائب الإتمام.

[٦] فإذا كان تكليف المنوب عنه حج التمتع فيجب على النائب التمتع، وإن كان تكليفه القران فيجب على النائب القران.

[٧] فإن كان ما فات من المنوب عنه من قضاء الصلوات يعتبر فيه الترتيب عند

المنوب عنه، فيجب على النائب مراعاة الترتيب، بأن يأتي أولاً بقضاء صلاة الصبح، ثم أن يأتي بقضاء صلاة الظهر، ثم بالعصر، ثم بالمغرب، ثم بالعشاء.

[٨] أي من حيثية أنه فعل النائب.

[٩] مضارع من باب الإفعال.

[١٠] أي من حيثية أنه فعل المنوب عنه؛ لأن الصحة من الحيثية الأولى إنما تتحقق

بإتيان النائب لذلك الفعل، مع مراعاته لجميع ما يعتبر فيه من الشروط،

بل لا بدّ [١] من إحراز صدور الفعل الصحيح منه على وجه التسبب .  
 وبعبارة أخرى: إن كان فعل الغير يسقط [٢] التكليف عنه ، من حيث إنّه  
 فعل الغير ، كفت أصالة الصحّة في السقوط ، كما في الصلاة على الميت [٣]  
 وإن كان [٤] إنّما يسقط التكليف عنه

وترك الموانع ، وبعد تحقّق ذلك العنوان يترتب عليه الصحّة ، ويتفرّع عليه  
 استحقاقه للأجرة ، وبراءة ذمّته عن هذا الفعل ، وجواز استنابة الغير له ،  
 فجريان أصالة الصحّة في فعل النائب لا ينفع في إثبات صدور الفعل عن  
 المنوب عنه ولو بالتسبب حتّى يترتب عليه براءة ذمّته .

وإن شئت فقل: إنّ المأمور بالعبادة هو المنوب عنه ، ولا بدّ في حصول  
 البراءة من صدور الفعل عنه بحيث يقال عرفاً أنّه فعل ذلك ، ولو تسبباً ؛  
 وذلك ممّا لا يثبت بأصالة الصحّة في الفعل الصادر عن النائب ، بل هو إنّما  
 يثبت بالعلم أو الظنّ المعتمد بصدور الفعل من النائب على وجه النيابة ، إذن  
 فيكون قيد العدالة معتبراً في النائب كي يكون إخباره داخلاً في الظنّ المعتمد .

[١] أي لا بدّ في الحكم بالصحّة من الحيثيّة الثانية من إحراز صدور الفعل  
 الصحيح من المنوب عنه على وجه التسبب ، وهو لا يحرز إلاّ بقول النائب  
 العادل ، وجريان أصالة الصحّة في فعل النائب لا يثبت صدور الفعل من  
 المنوب عنه تسبباً إلاّ على القول بالأصل المثبت .

[٢] من باب الإفعال ، أي يسقط التكليف عن الشخص الآخر .

[٣] فإنّ صلاة الغير على الميت من حيث أنّها صلاة صادرة من الغير مسقطه  
 للتكليف عن الآخرين . ففي هذه الصورة إذا شكّ في صحّة فعل الغير وفساده  
 يحتمل على الصحّة بمقتضى جريان أصالة الصحّة .

[٤] أي إن كان فعل الغير مسقطاً للتكليف عن الآخر من حيث إنّ فعل الغير فعل



من حيث اعتبار كونه [١] فعلاً له ، ولو على وجه التسبب - كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه [٢] أو بيدن [٣] غيره ، كما في استنابة العاجز [٤] للحج - لم [٥] ينفع أصالة الصحّة في السقوط ، بل يجب التفكيك بين أثري الفعل من الحيثيين [٦] ، فيحكم باستحقاق الفاعل الأجرة [٧] ، وعدم براءة ذمّة المنوب عنه من الفعل [٨] ، وكما [٩] في استنجار الولي

الآخر ولو تسببياً ، بأن كان الغير مجرد آلة .

[١] أي كون فعل الغير فعلاً للآخر ، كالمنوب عنه .

[٢] إذا كان متمكناً منه بالمباشرة .

[٣] إذا لم يتمكن من تحصيله بالمباشرة ، فإنه مكلف بالفعل بالمباشرة عند التمكّن منه وبيدن الغير عند عدم التمكّن منه بالمباشرة .

[٤] والعاجز حيث إنّه غير متمكّن من تحصيل الحجّ بنفسه مكلف بتحصيله بيدن غيره .

[٥] جواب لقوله : « وإن كان إنّما يسقط ... » ، أي جريان أصالة الصحّة في فعل النائب لا يدلّ على أنّ هذا الفعل صدر من المنوب عنه تسببياً كي يسقط ما في ذمّته من وجوب الحجّ .

[٦] بأن يترتب عليه أحكام الحيثية الأولى ، وهي حيثية المباشرة ، وصدور العمل منه دون أحكام الحيثية الثانية .

[٧] لأنّ استحقاق الفاعل الأجرة أثر الفعل من الحيثية الأولى .

[٨] حيث إنّ براءة ذمّة المنوب عنه من آثار الفعل من الحيثية الثانية ، فحيث إنّها لم تثبت فلا يترتب عليها آثارها ، ومن جملة آثارها إبراء ذمّة المنوب عنه .

[٩] عطف على قوله : « كما في استنابة العاجز للحجّ » ، فإنه مثال ثانٍ لما كان فعل الغير مستقطاً للتكليف عن الآخر من حيث إنّ فعل الغير فعل للآخر بالتسبب ،

للمعمل عن الميِّت. لكن يبقى الإشكال في استئجار الوليِّ للعمل عن الميِّت [١]؛ إذ لا يعتبر فيه [٢] قصد النيابة عن الولي. وبراءة ذمَّة الميِّت من [٣] آثار صحَّة فعل الغير من حيث هو فعله، لا [٤] من حيث اعتباره فعلاً

وهو كما إذا استأجر الولد الأكبر شخصاً لأن يصلِّي عن الميِّت، فإنَّ جريان أصالة الصَّحَّة في الصلاة الصادرة من هذا الشخص لا يدلُّ على إبراء ذمَّة الميِّت ووقوع الصلاة عنه؛ لأنَّ مبرء ذمَّة الميِّت هي الصلاة الصادرة من الولد الأكبر ولو بالتسبيب، وأصالة الصَّحَّة في فعل الغير لا تدلُّ على صدور الصلاة من الوليِّ كي يكون مبرءاً للذمَّة عن الميِّت.

[١] أي التوجيه المذكور، وهو اعتبار الحيثيتين في الفعل الصادر عن الغير غير تامٍّ في عمل الغير الذي هو أجير من قبل الوليِّ للعمل عن الميِّت.

[٢] أي لا يعتبر في العمل الصادر عن الغير الذي استأجره الوليِّ عن الميِّت أن يقصد الأجير نيابته عن الوليِّ، بل يفرغ ذمَّة الميِّت بمجرد صدور العمل الصحيح منه بقصد إبراء ذمَّة الميِّت، فأصل صدور العمل منه محرز بالوجدان، وصحَّته محرزة بأصالة الصَّحَّة.

[٣] الجار باعتبار متعلقه خبر لقوله: «براءة ذمَّة الميِّت»، أي براءة ذمَّة الميِّت من آثار صحَّة فعل الغير من حيث إنَّ فعل الغير فعل للميِّت تسببياً.

[٤] أي لا تكون براءة ذمَّة الميِّت من آثار صحَّة فعل الغير الذي هو الأجير من قبل الوليِّ، من حيث إنَّه فعل الوليِّ تسببياً كي يقال: إنَّ جريان أصالة الصَّحَّة في فعل الأجير لا يدلُّ على صدور الفعل الصحيح عن الوليِّ، وما لم يحرز صدور الفعل الصحيح عن وليِّ الميِّت لا يمكن الحكم ببراءة ذمَّة الميِّت، بل هي - أي براءة ذمَّة الميِّت - من آثار صحَّة فعل الأجير من حيث هو فعل الأجير، فإنَّ ذمَّة الميِّت تبرء بمجرد إتيان الصلاة بقصد إبراء ذمَّة الميِّت،

للولي، فلا بد من أن يكتفى بإحراز إتيان صورة الفعل بقصد إبراء ذمة الميِّت [١]، ويحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الأخر [٢]. ولا بد من التأمل في هذا المقام أيضاً بعد التتبع التام في كلمات الأعلام.

الخامس: أنَّ الثابت من القاعدة المذكورة [٣] الحكم [٤] بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه [٥] الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح،

ولو تبرّعاً نظير التبرّع في أداء الدين، فحيث إنَّ أصل صدور العمل من الأجير الذي استأجره الولي محرز بالوجدان، وصحّته محرزة بالتعبّد، إذن فهذا المثال أجنبيّ عن التوجيه المذكور؛ إذ ليس له إلاّ حيثية واحدة، وهي حيثية صدور الفعل منه، وأنّه موضوع للأثر من هذه حيثية.

[١] أي مجرد إحراز أنّ الغير أتى بصورة الفعل كالصلاة بقصد إبراء ذمة الميِّت كافٍ في الحكم بإبراء ذمة الميِّت ولا يحتاج إلى إثبات صدور الفعل من الوليّ تسبباً.

[٢] كالاختلال بالأجزاء والشرائط، أي بعد إحراز إتيان الأجير بصورة الفعل بقصد إبراء ذمة الميِّت لو شكّ في إخلاله بالأجزاء والشرائط من جهة عدم مبالاته، أو من جهة أخرى فلا يعتنى بالشكّ المذكور، ويحمل فعله على الصحة بمقتضى جريان أصالة الصحة.

[٣] أي من أصالة الصحة.

[٤] خبر لقوله: إنَّ الثابت، أي الذي ثبت عند القوم هو أنّ المستفاد من أصالة الصحة هو الحكم بترتب الآثار الشرعية على الفعل المشكوك صحّته، كما يترتب الآثار الشرعية على الفعل الصحيح، وأمّا اللوازم العقلية، أو العاديّة فلا تثبت بها، سواء قلنا بكونها أمانة أو أصلاً.

[٥] أي على الفعل المشكوك صحّته.



في أنّ أصالة الصّحة لا تكون حجة في لوازمها الخارجيّة ..... ٨٥

أمّا [١] ما يلازم الصّحة من الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح ، فلا دليل على ترتبها [٢] عليه . فلو شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير [٣] كان بما لا يملك - كالخمر والخنزير - أو بعين [٤] من أعيان ماله ، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته [٥] ، بل يحكم بصّحة الشراء [٦] وعدم [٧] انتقال شيء من تركته إلى البائع لأصالة عدمه [٨] .

---

[١] ملخّص الكلام : أنّ ما يثبت بأصالة الصّحة هو الحكم بالصّحة ، وأمّا اللوازم

الخارجة عن حقيقة الصحيح ، الملازمة له عقلاً ، أو عادة فلا تثبت بها .

[٢] أي على ترتب الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح على العمل الذي ثبت

صّحته بأصالة الصّحة .

[٣] الذي هو ميّت حين الشكّ بأن شكّ الوارث أنّ شراء الدار الصادر من أبيه هل

كان بما لا يملك كي تكون المعاملة فاسدة ، كما إذا جعل ثمنها الخمر

والخنزير ، أو بما يملك كما إذا جعل ثمنها نقداً .

[٤] أي كان الشراء في مقابل عين من أعيان مال المشتري كي تكون المعاملة

صحيحة ، أو كان في مقابل المال الذي لا يملك كي تكون المعاملة باطلة .

[٥] أي من تركه المشتري الميّت .

[٦] أي بصّحة شراء الميّت وكون ما اشتراه من تركته .

[٧] أي يحكم بعدم انتقال شيء من تركه المشتري المتوفّى إلى البائع ، والحكم

بصّحة الشراء ، وعدم انتقال العين التي جعلت ثمناً من ملك المشتري ،

وإن كان تفكيكاً بين المتلازمين ، إلّا أنّه لا مانع منه فيما إذا كان التفكيك في

الظاهر .

[٨] أي الأصل عدم انتقال شيء من تركه المشتري إلى البائع ، لكن لا يجوز

للوارث - مثلاً - التصرف في المبيع ، ومجموع التركة لعلمه إجمالاً بعدم كون

وهذا [١] نظير ما ذكرنا سابقاً: من أنه لو شك في صلاة العصر أنه صلى الظهر أم لا؟ أنه [٢] يحكم بفعل الظهر من حيث كونه [٣] شرطاً لصلاة العصر، لا [٤] فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب إتيانه ثانياً. إلا أن

المجموع ملكاً للمورث؛ إذ البيع إما فاسد فلا يكون المشتري مالكا للمبيع، وإما صحيح فيخرج الثمن عن ملكه.

[١] أي الشك في الشراء الصادر من الغير الذي قد ذكرنا أن أصالة الصحة تدل على صحة الشراء، لكن لا تدل على انتقال شيء من تركة المشتري إلى البائع في مقابل ما يملكه بالشراء نظير جريان قاعدة التجاوز في الظهر عند الشك في إتيانها، والحكم بتحققها من حيث كونها شرطاً لصحة العصر، وبالنتيجة تكون العصر صحيحة، وأما بالنسبة إلى وجوبها النفسي فلا بد من إتيانها بعد صلاة العصر؛ لعدم جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إليه، وجريانها في الظهر من حيث كونها شرطاً لصحة العصر لا يقتضي سقوطها عن ذمة المكلّف؛ لما عرفت من أن قاعدة التجاوز لا تثبت لوازمها غير الشرعية، فإن أصالة الصحة نظير قاعدة التجاوز في عدم الدلالة على إثبات اللوازم غير الشرعية.

وبعبارة واضحة: أن شرط فعل العصر وصحتها إنما هو الإتيان بالظهر الصحيحة، ولو بمقتضى أصالة الصحة، فإنها تدل على تحقق شرط الإتيان بالعصر، وأما دلالتها على وقوع الظهر قبل العصر واقعاً فلا.

[٢] أي الشاك في الإتيان بالظهر يحكم بأصالة الصحة أنه أتى بالظهر.

[٣] أي من حيث كون فعل الظهر.

[٤] أي لا يحكم بإتيان الظهر من حيث إنها واجب نفسي حتى لا يجب إتيان الظهر ثانياً؛ لأن الأصل لا يثبت لوازمه.

في أن أصالة الصَّحَّة لا تكون حِجَّة في لوازمها الخارجيّة ..... ٨٧

يجري قاعدة الشك في الشيء بعد التجاوز عنه [١]. قال [٢] العلامة في القواعد - في آخر كتاب الإجارة -: لو قال [٣]: آجرتك كل شهر بدرهم من غير تعيين ، فقال: بل سنة بدينار ، ففي تقديم قول المستأجر [٤] نظر ،

[١] وملخصه: أن جريان قاعدة التجاوز في الظهر بالنسبة إلى جهة شرطيتها لصلاة العصر ، وإثبات القاعدة تحقق شرط صحَّة العصر لا يكون دليلاً على تحققها بالنسبة إلى وجوبها النفسي ، وهي لا تكون ثابتة إلا أن تجري القاعدة فيها أيضاً ، وهي لا تجري بالنسبة إلى وجوبها النفسي ؛ لعدم صدق التجاوز عنه . والحاصل : أن صلاة الظهر جهتين : جهة كونها شرطاً لصحَّة العصر ، وجهة كونها واجبة نفسية في حدّ نفسها ، والتجاوز يصدق بالنسبة إلى الجهة الأولى ، فيحكم بجريان قاعدة التجاوز ، ويتحقّق شرط صلاة العصر لا الإتيان بأصل صلاة الظهر ؛ إذ الوقت بالنسبة إليها باقٍ فلا يصدق التجاوز عنها ، فلا بدّ من إتيانها ، فلا مانع من الحكم بتحقيق شرط صلاة العصر ، وعدم الإتيان بالظهر ، فإنّ التفكيك بين اللوازم العقلية في الأحكام الظاهرية غير عزيز .

ولا يخفى عليك أنّ قوله : «إلا أن يجري قاعدة الشك...» شطب عليها في بعض النسخ ، وهو الأنسب لعدم الحاجة إلى ذكر هذه العبارة ، بل وجودها موجب للتشويش .

[٢] إلى هنا تمّ الكلام في المثال الأول الذي ذكره الشيخ لعدم جواز الأخذ باللوازم غير الشرعية في موارد أصالة الصَّحَّة ، ومن هنا شرع في ذكر المثال الثاني له .

[٣] أي إذا اختلف المؤجر والمستأجر ، فقال المؤجر : آجرتك الدار - مثلاً - كل شهر بدرهم ، وقال المستأجر : بل آجرتني سنة بدينار ، فالمؤجر يدعي فساد الإجارة ؛ لعدم تعيين المدّة ، والمستأجر يدعي صحَّتها .

[٤] المدعي لصحَّة الإجارة ، وهذا هو محلّ استشهاد الشيخ ، والوجه في



فإن قدمنا قول المالك [١]، فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول [٢].  
وكذا [٣] الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجره مدة معلومة

تقديمه أصالة الصحة والنظر في تقديم قول المستأجر نظر في جريان أصالة الصحة؛ إذ هي لا تدل على كون منافع الدار في هذه السنة للمستأجر؛ لأنه لازم عقلي لصحة الإجارة المذكورة للعلم بأن الإجارة - المرددة بين ما يقوله المؤجر وما يقوله المستأجر - لو كانت صحيحة لوقعت على ما يقوله المستأجر.

وبعبارة أخرى: لما كانت أصالة الصحة لا تثبت وقوع العقد على السنة؛ لأن أصالة الصحة في عقد الإجارة إنما تجري بعد إحراز مدة الإجارة التي هي ركن في عقد الإجارة، كالعوضين في عقد البيع، صار ذلك منشأ توقف العلامة في تقديم قول المستأجر ونظره فيه.

- [١] أي المؤجر، وقلنا بفساد الإجارة لعدم تعيين المدة.
- [٢] لكونه متفقاً عليه بين المؤجر والمستأجر، فلا وجه لبطلانه. قال المحقق النائيني<sup>(١)</sup>: إن الموجود في القواعد؛ فإن قدمنا قول المالك هنا، فإن كلمة «هنا» ساقطة في كلام الشيخ، لكنها موجودة في القواعد.
- [٣] هذا مثال ثالث نقله الشيخ عن العلامة لعدم جواز الأخذ باللوازم في أصالة الصحة، وهو ما إذا اختلف المؤجر والمستأجر في تعيين المدة أو الأجرة، فادعى المستأجر تعيين المدة بأنها شهر - مثلاً - مع اتفاقهما في العوض، أو تعيين العوض بأنه الدار - مثلاً - مع اتفاقهما في المدة، وأنكر المؤجر تعيين المدة، أو تعيين العوض.

جواب المحقق النائيني عن جامع المقاصد، وجوابنا عنه ..... ٨٩  
أو عوضاً معيناً، وأنكر المالك التعيين فيهما [١]. والأقوى التقديم فيما  
لم يتضمّن دعوى [٢]، انتهى.

[١] أي في المدّة والعوض.

[٢] قال في جامع المقاصد - في شرح عبارة العلامة -: إنّ المستأجر إن ادّعى  
تعيين المدّة أو الأجرة بأجرة المثل أو أزيد منها لم يتضمّن قوله: «دعوى»  
شيئاً سوى صحّة الإجارة، فيقدّم قوله بمقتضى أصالة الصحّة، وإن ادّعى  
التعيين بأقلّ من أجرة المثل يكون مدّعياً لشيء زائد على صحّة الإجارة يكون  
ضرراً على الموجر، فلا وجه لتقديم قوله؛ إذ الزائد المذكور من لوازم صحّة  
الإجارة وليست أصالة الصحّة حجة بالنسبة إلى اللوازم.

وأجاب عنه المحقق النائيني<sup>(١)</sup> بأنّه لو ادّعى المستأجر التعيين بأجرة  
المثل أو أزيد لا مجال لجريان أصالة الصحّة لعدم ترتّب أثر عليها، فإنّ اجرة  
المثل ثابتة في ذمّة المستأجر، سواء كانت الإجارة صحيحة أو فاسدة، أمّا في  
صورة الصحّة فواضح، وأمّا مع الفساد فلقاعدّة «ما يضمن».

أقول: إنّ الذي ذكره المحقق النائيني من عدم ترتّب ثمرة على أصالة  
الصحّة إنّما يتمّ لو كان اختلاف المؤجر والمستأجر بعد انقضاء المدّة، وأمّا  
لو كان اختلافهما في أثناء المدّة فلا يكون جريانها لغواً؛ إذ يترتب عليها عدم  
جواز مطالبة العين المستأجرة إلى انقضاء المدّة، وجواز الانتفاع بها للمستأجر  
في بقية المدّة.

والظاهر أنّ مراد العلامة ما إذا كان اختلافهما في أثناء المدّة، فيكون  
ما ذكره في جامع المقاصد شرحاً للعبارة هو الأنسب.

السادس [١]: في بيان ورود هذا الأصل [٢] على الاستصحاب ، فنقول :  
 أمّا تقديمه [٣] على استصحاب الفساد [٤] ، وما في معناه [٥]  
 فواضح ؛ لأنّ [٦] الشكّ في بقاء الحالة [٧] السابقة على الفعل المشكوك  
 وارتفاعها [٨] ،

[١] لمّا فرغ المصنّف من تنقيح أصالة الصّحة معنيّ وموردأ ومدركاً ، أراد أن يبيّن  
 حكم تعارض الاستصحاب معها ، فنقول : إنّ الاستصحاب المعارض بأصالة  
 الصّحة ، إمّا حكمي ، وإمّا موضوعي ، أمّا الاستصحاب الحكمي فلا ينبغي  
 الإشكال في تقديم أصالة الصّحة عليه ، كما إذا شكّ في صحّة بيع لاحتمال  
 الاختلال في شرط من شروطه مع إحراز قابليّة الفاعل والمورد للصّحة ،  
 فلا مجال للتمسك بالاستصحاب الحكمي ، أي استصحاب عدم الانتقال  
 المعبر عنه ، بأصالة الفساد ، بل المتعيّن هو الحكم بالصّحة لأصالة الصّحة .

[٢] أي أصالة الصّحة .

[٣] أي تقديم أصل الصّحة .

[٤] المعبر عنه بأصالة عدم حصول النقل والانتقال .

[٥] أي في معنى استصحاب الفساد ، كاستصحاب بقاء سلطنة البائع على  
 المبيع ، وسلطنة المشتري على الثمن ، فإنّ معنى بقاء سلطنتهما على ملكهما  
 هو فساد البيع .

[٦] تقريب للوضوح .

[٧] أي عدم حصول النقل والانتقال في البيع المشكوك صحّته .

[٨] الشكّ في ارتفاع الحالة السابقة معناه الشكّ في حصول النقل والانتقال .

وملخص الكلام : إنّ الشكّ في حصول النقل والانتقال وعدم حصولهما  
 مسبّب عن الشكّ في صحّة البيع ، وكونه جامعاً للشرائط والأجزاء وعدمه ،



في أن تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب الحكمي من الواضحات ..... ٩١  
ناشئ [١] عن الشك في سببية هذا الفعل وتأثيره، فإذا حكم بتأثيره [٢]  
فلا حكم [٣] لذلك الشك، خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل [٤] من الظواهر  
المعتبرة، فيكون [٥] نظير حكم الشارع يكون الخارج قبل الاستبراء بولاً،

---

فإذا أحرزت صحته بجريان أصالة الصحة فيه يرتفع الشك عن حصول النقل  
والانتقال، بل يحصل العلم التعبدى بحصول النقل والانتقال.

إن شئت فقل: أصالة الصحة أصل سببي واستصحاب الفساد أصل  
مسببي، فمع جريان الأصل السببي يرتفع موضوع الأصل المسببي تعبداً،  
فيكون الأصل السببي حاكماً على استصحاب الفساد الذي هو أصل مسببي.

[١] خبر لقوله: «لأن الشك»، أي الشك في صحة البيع وفساده ناشئ عن الشك  
في أن البيع المشكوك صحته - مثلاً - سبب للنقل والانتقال أم لا، وأنه يصلح  
للتأثير في النقل والانتقال أم لا.

[٢] أي بتأثير الفعل، كالبيع بمقتضى أصالة الصحة.

[٣] أي لا يعتنى بالشك في فساد البيع، بل بجريان أصالة الصحة يحصل العلم  
بالصحة تعبداً.

[٤] أي إذا جعلنا أصالة الصحة حجة من باب الأمارات، وظهور حال المسلم بأن  
يقال: إن ظاهر حال المسلم أن يصدر منه المعاملة المستجمعة للشرائط  
والأجزاء غالباً، ويحصل الظن من هذه الغلبة بصحة العقد المشكوك في  
صحته، والشارع أمضى هذا الظن وجعله كاشفاً عن الواقع.

وأما وجه الخصوصية فواضح، فإن مع وجود الأمارات الكاشفة عن الواقع  
تعبداً لا يعتنى بالشك؛ إذ هي علم تعبدى، ومعه يرتفع الشك، ومعنى  
ارتفاع الشك تعبداً هو عدم الحكم له وعدم الاعتناء به.

[٥] أي يكون أصل الصحة بناءً على كونه من الظواهر المعتبرة نظير قيام النص

## الحاكم [١] على أصالة بقاء الطهارة. وأما تقديمه [٢] على الاستصحابات

الدالّ على كون الرطوبة الخارجة قبل الاستبراء بولاً، فكما أنّ النصّ المذكور حاكم على أصالة الطهارة ورافع لموضوعها، كذلك أصالة الصحة حاکمة على استصحاب فساد البيع، ورافعة لموضوعه.

[١] صفة لقوله: «حكم الشارع»، أي حكم الشارع الذي هو حاكم على أصالة ...

[٢] أي أما تقديم أصل الصحة على الاستصحابات الموضوعية التي يترتب عليها فساد البيع إلى هنا يبيّن تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب الحكمي، ومن هنا أراد أن يبيّن تقديمها على الاستصحاب الموضوعي.

قال المحقق النائيني في المقام: أنه لا يخفى أنّ نسخ الفرائد في هذا المقام مختلفة مضطربة غاية الاضطراب، وقد حكى أنّ عبارة الشيخ رحمته الله كانت في الأصل مختصرة تقرب من خمسة أسطر، وللمرحوم السيد الكبير الشيرازي رحمته الله حاشية مفصلة تقرب من صفحة، وفي بعض نسخ الفرائد حاشية السيد رحمته الله رقت في المتن، وعبارة الشيخ كتبت في الهامش، وفي بعض النسخ عبارة الشيخ رقت في المتن، وحاشية السيد رحمته الله رقت في الهامش مع ما فيها من التكرار والاضطراب المخلّ بالمقصود، وفي بعض النسخ رقم كلام الشيخ والسيد رحمته الله معاً في المتن، وصار الخلط بين الكلامين بحيث لا يتميّز كلام أحدهما عن الآخر، وأحسن ما رأيناه من نسخ الفرائد النسخة المعروفة بطبع محمد عليّ، فإنّها موافقة للنسخة المصححة، وفي هذه النسخة رقم كلام الشيخ رحمته الله في الهامش وعبارة السيد في المتن، والمحقق النائيني نقل متن كلام الشيخ من النسخة المعروفة بطبع محمد عليّ، فحيث إنّ النسخة التي بأيدينا هي النسخة المعروفة برحمة الله، ولذا نحن نمشي بمقتضى هذه النسخة، ونتعرّض لتوضيحها.

في تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب الموضوعي ..... ٩٣

الموضوعية المترتب عليها الفساد كأصالة عدم البلوغ [١]، وعدم اختبار [٢] المبيع بالرؤية، أو الكيل أو الوزن، فقد اضطرت فيه [٣] كلمات الأصحاب، خصوصاً العلامة وبعض من تأخر عنه.

والتحقيق: أنه إن جعلنا [٤] هذا الأصل من الظواهر - كما [٥] هو ظاهر كلمات جماعة، بل الأكثر - فلا [٦] إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات.

[١] فيما إذا كان الشك في صحة العقد ناشئاً من الشك في بلوغ أحد المتعاقدين، فإن مقتضى أصالة الصحة هو صحة البيع، ومقتضى استصحاب عدم البلوغ بطلان البيع.

[٢] بأن كان الشك في صحة البيع مسبباً عن الشك في اختبار المبيع بسبب الرؤية أو الكيل أو الوزن، فإن مقتضى أصالة الصحة صحة البيع، ومقتضى استصحاب عدم اختبار المبيع بطلانه، فهل يكون أصالة الصحة هنا أيضاً مقدّمة على الاستصحاب أم لا؟

[٣] أي في تقديم أصالة الصحة على الاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية.

[٤] أي إن جعلنا أصالة الصحة حجة من باب حجية ظهور حال المسلم، فعلى هذا تكون أصالة الصحة من الأمارات الكاشفة عن الواقع.

[٥] أي جعل أصالة الصحة من الظواهر.

[٦] جواب لقوله: «إن جعلنا»، أي لا إشكال في تقديم أصل الصحة على الاستصحاب الموضوعي؛ لأنها على تقدير كونها من الظواهر تكون أمانة، وقد عرفت أن الأمانة حاکمة على الأصول، ورافعة لموضوعها، سواء كانت حكمية أو موضوعية.



وإن جعلناه [١] من الأصول؛ ففي تقديمه [٢] على الاستصحاب الموضوعي نظر: من [٣] أن أصالة عدم بلوغ البائع تثبت كون الواقع في الخارج بيعاً صادراً من غير بالغ، فيترتب عليه [٤] الفساد، كما في نظائره [٥] من القيود العدمية [٦] المأخوذة في الموضوعات الوجودية، وأصالة الحمل على الصحيح تثبت [٧] كون الواقع بيعاً صادراً عن بالغ، فيترتب عليه [٨]

- [١] أي إن قلنا إن أصالة الصحة أصل من الأصول العملية.
- [٢] أي في تقديم أصل الصحة.
- [٣] هذا وجه لتوقف الشيخ في تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب الموضوعي.
- [٤] أي على صدور البيع من غير بالغ، فتدُلُّ أصالة عدم بلوغ البائع على فساد البيع.
- [٥] أي كما في نظائر عدم البلوغ من القيود العدمية المأخوذة في البيع وأشباهه من الموضوعات الوجودية.
- [٦] كقيد غير الفاسق المأخوذ في موضوع وجوب إكرام العلماء، فيما إذا قال: «أكرم العلماء غير الفساق منهم»، فإذا شك في فسق عالم يحكم بعدمه بأصالة عدم تحقق فسقه، فيحكم بوجوب إكرامه، وفي المقام أيضاً إذا شك في فساد البيع من جهة بلوغ بائعه يحكم بفساده بمقتضى أصالة عدم تحقق بلوغه.
- [٧] من باب الافعال. وملخصه: إن أصالة الحمل على الصحيح وإن كانت من الأصول العملية، إلا أنها من الأصول المحرزة، فإنها تدلُّ على وقوع البيع مع شرائطه، ومنها صدوره عن البالغ.
- [٨] أي على صدور البيع عن بالغ.

## الصّحة ، فيتعارضان [ ١ ] ، لكنّ التحقيق [ ٢ ] : أنّ أصالة عدم البلوغ يوجب

[ ١ ] أي يقع التعارض بين أصالة الصّحة الدالّة على صحّة البيع لصدوره عن البالغ ، وأصالة عدم بلوغ البائع الدالّة على فساد البيع لصدوره عن غير البالغ ، وقد عرفت في محلّه أنّ لزوم اللغوئية من إحدى المرجّحات ، ففي المقام لو قدّم الاستصحاب على أصالة الصّحة تكون هي لغوياً ، بخلاف ما لو قدّم أصالة الصّحة على الاستصحاب ، فإنّه لا يكون لغوياً ؛ إذ هو يجري في الموارد التي لا تجري فيها أصالة الصّحة ، ولذا يقدّم أصالة الصّحة على الاستصحاب حذراً من اللغوئية .

[ ٢ ] إلى هنا بيّن أنّ أصالة الصّحة تتعارض مع استصحاب عدم البلوغ ، وتقدّم أصالة الصّحة على الاستصحاب من باب تقديم أحد المتعارضين على الآخر من جهة وجود المرجّح معه ، وهو لزوم اللغوئية ، فقد قرّر في محلّه أنّه من أحد المرجّحات ، ومن هنا شرع في بيان أنّ تقديم أصالة الصّحة على الاستصحاب من باب الحكومة ، فإنّها رافعة لموضوع الاستصحاب تعبداً .

وملخص هذا التحقيق : هو رفع التعارض بين أصالة الصّحة وبين الاستصحاب الموضوعي بأنّ أصالة الصّحة الجارية في البيع المشكوك صحّته - مثلاً - تقتضي حصول النقل والانتقال ، واستصحاب عدم البلوغ - مثلاً - يقتضي صدور العقد من غير البالغ ، وصدور العقد عن غير بالغ لا يقتضي الانتقال ، لا أنّه يقتضي عدم الانتقال كي تقع المعارضة بين أصالة الصّحة التي تقتضي الانتقال وبين استصحاب صدور العقد من غير بالغ الذي يقتضي عدم الانتقال ؛ إذ لا تعارض بين المقتضي واللاقتضاء ، بل المعارض له هو الذي يقتضي عدم الانتقال ، وليس هو اقتضاء استصحاب عدم البلوغ ، فلا تعارض بين هذا الأصل وبين الاستصحابات الموضوعيّة كي يقع البحث

الفساد، لا من حيث الحكم شرعاً بصدور [١] العقد من غير بالغ، بل [٢] من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ، فإن بقاء الآثار السابقة للعوضين [٣] مستند إلى عدم السبب [٤] الشرعي، فالحمل [٥] على

في ترجيح أحد المتعارضين على الآخر.

[١] الذي هو مقتضى لفساد العقد؛ إذ أصالة عدم البلوغ لا تقتضي إثبات صدور العقد من غير بالغ؛ فإنه أصل مثبت. أضف إليه: أن الفساد ليس من آثار العقد الصادر من غير البالغ، ومن الأحكام الشرعية المترتبة عليه حتى يمكن إثباته بالاستصحاب.

[٢] أي بل أصالة عدم البلوغ توجب فساد البيع من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ، فإن مقتضى عدم البلوغ هو أن العقد لم يصدر من البالغ، ففساد العقد يكون مستنداً إلى عدم المقتضي، لا إلى صدور العقد عن غير البالغ، وكم فرق بينهما، فالفساد لازم لصدور العقد من غير بالغ، لا أنه حكم مترتب عليه.

[٣] أي بقاء كل من عوضين في ملك مالكة الأول، وعدم حصول النقل والانتقال بالبيع الذي صدر ممن يشك في بلوغه.

[٤] وهو صدور العقد من البالغ، فإنه سبب شرعي لعدم بقاء الآثار السابقة للعوضين، أي سبب شرعي للنقل والانتقال.

فتلخص إلى هنا: أن الاستصحاب يقتضي الفساد لكن من باب عدم وجود سبب شرعي على الصحة، وحصول النقل والانتقال، وأصالة الصحة تدل على وجود سبب شرعي للنقل والانتقال، فتكون هي حاکمة على الاستصحاب المقتضي للفساد.

[٥] أي أصالة الصحة.



على الصحة يقتضي كون الواقع [١] البيع [٢] الصادر من بالغ، وهو [٣] سبب شرعي في ارتفاع الحالة السابقة على العقد، وأصالة عدم البلوغ لا توجب بقاء الحالة السابقة من حيث إحراز البيع الصادر عن غير بالغ بحكم الاستصحاب [٤]؛

- 
- [١] أي كون البيع الذي وقع في الخارج وشكّ صدوره عن البالغ .
- [٢] خبر لقوله: «كون»، أي أصالة الصحة تقتضي أنّ البيع صدر من البالغ .
- [٣] أي صدور البيع من بالغ سبب لارتفاع الملكية التي كانت موجودة قبل العقد، أي سبب لارتفاع ملك البائع عن المبيع، وانتقاله إلى المشتري، وارتفاع ملك المشتري عن الثمن وانتقاله إلى البائع .
- وملخص الكلام: أنّ الفساد وعدم انتقال كلّ من العوضين إلى الآخر إنّما هو لأجل عدم حصول السبب الشرعي، وهذا الفساد من هذه الحيثية لا يعارض أصالة الصحة، بل أصالة الصحة ترفع هذا الفساد لأجل دلالتها على حصول السبب الشرعي للعقد الصحيح، فتكون أصالة الصحة بالنسبة إلى الاستصحاب أصلاً موضوعياً حاكماً عليه .
- [٤] أي استصحاب عدم البلوغ لا يثبت الفساد من حيث إحرازه أنّ البيع صادر عن غير بالغ حتى يعارض أصالة الصحة المثبتة لصدور البيع عن بالغ، بل ثبت الفساد من حيث إثبات عدم صدور البيع من البالغ، فتكون أصالة الصحة حاكمة عليه . وملخص الكلام: أنّ أصالة عدم بلوغ البائع لا تقتضي صدور العقد من غير البالغ؛ لأنّ صدور العقد من غير البالغ لا أثر له كي يجري فيه الاستصحاب، فإنّ الفساد غير مترتب عليه، وإنّما هو يترتب على عدم صدور العقد من البالغ، ومن المعلوم أنّ الموضوع الذي لا يترتب عليه الأثر الشرعي أصلاً لا يمكن إثباته بالأصل .

لأنه [١] لا يوجب الرجوع إلى الحالة السابقة على هذا العقد؛ فإنه [٢] ليس مما يترتب عليه؛ لأنَّ عدم المسبب [٣] من آثار عدم السبب لا من [٤]

[١] أي البيع الصادر من غير البالغ لا يترتب عليه فساد العقد، وبقاء كل من العوضين على الحالة السابقة قبل العقد، فهذا إشارة إلى ما ذكرناه آنفاً من أنَّ استصحاب عدم البلوغ على تقدير إثباته صدور العقد من غير البالغ لا يترتب عليه الأثر المقصود منه، وهو فساد العقد.

[٢] أي الرجوع إلى الحالة السابقة على العقد المشكوك ببلوغ عاقده، يعني فساد العقد لا يترتب على صدور العقد من غير البالغ كي يثبت بالاستصحاب المذكور فساد.

[٣] أي عدم حصول النقل والانتقال من آثار عدم صدور البيع من البالغ لا من آثار صدور البيع من غير البالغ.

[٤] أي لا يكون عدم المسبب وهو النقل والانتقال من آثار ضدَّ عدم السبب، وهو صدور العقد من غير بالغ، السبب هو صدور العقد عن بالغ، نقيضه هو عدم صدور العقد من بالغ، وضدَّه هو صدور العقد من غير بالغ، والوجه في عدم ترتب الفساد على العقد الصادر من غير البالغ هو أنَّ الفساد عبارة عن عدم ترتب الأثر، كما أنَّ الصحَّة عبارة عن ترتبه، فإذا استندت الصحَّة إلى شيء، فلا بدَّ من أن يستند الفساد إلى نقيضه، لا إلى ضدَّه؛ ضرورة أنَّ عدم المسبب مستند إلى عدم السبب، بناءً على القول بكون الأعدام معللة لا إلى ضدَّه، فإذا استندت الصحَّة إلى العقد الصادر من البالغ، فلا بدَّ من أن يستند الفساد إلى عدم صدور العقد عن البالغ الذي هو نقيض صدوره عن البالغ، لا إلى صدوره عن غير البالغ الذي هو ضدَّ صدوره عن البالغ، فإذا لم يترتب الفساد على العقد الصادر من غير البالغ، فلا معنى لإثباته بالأصل.

آثار ضده، وإن فرضنا أنه [١] يترتب عليه آثار آخر؛ فنقول حيثنذ [٢]:  
الأصل [٣]

[١] أي إن فرضنا أن السبب - وهو صدور البيع عن غير بالغ - يترتب عليه آثار آخر غير الأثر المقصود من استصحاب عدم البلوغ، أي غير فساد البيع، فإن الاستصحاب وإن جرى بالنسبة إلى ذلك الأثر، إلا أنه لا يفيد لإثبات الفساد. وإن شئت فقل: إن الموضوع الذي لا يترتب عليه أثر خاص لا يمكن إثباته لترتب هذا الأثر، فإن صدور البيع عن غير بالغ لا يمكن إثباته بالاستصحاب؛ إذ المفروض أن الفساد ليس أثراً له، وإن أمكن الحكم بوجود الموضوع - أي صدور البيع عن غير بالغ - بالنسبة إلى أثر آخر مترتب على صدور البيع عن غير بالغ، والتفكيك لا محذور فيه في الأحكام الظاهرية، بأن يحكم بجريان الاستصحاب بالنسبة إلى أثر خاص مترتب على الموضوع وبعدم جريانه في نفس الموضوع بالنسبة إلى أثر خاص إذا لم يترتب عليه الأثر المذكور، وهذا هو المراد بما أفاده رحمته بالنسبة إلى أثر خاص؛ لأن عدم المسبب من آثار عدم السبب، لا من آثار ضده وإن فرضنا أنه يترتب عليه آثار آخر، فلاحظ.

[٢] أي حينما علمت أن استصحاب عدم البلوغ مقتضاه فساد البيع، من حيث أنه لم يصدر عن بالغ، ولا يدل على الفساد من حيث إنه صدر عن غير بالغ.

[٣] أي مقتضى الاستصحاب عدم وجود البيع الجامع للشرائط، ما لم يقدّم الدليل على وجوده، وهو لا يعارض أصالة الصحة الدالة على وجود السبب، وقد دلّ الدليل الشرعي - وهو أصالة الصحة - على وجود السبب، فمع وجود هذا الدليل لا يصل المجال إلى استصحاب عدم وجود السبب؛ لما عرفت متّاً مراراً أن مع وجود الدليل لا يصل المجال إلى استصحاب عدم وجود السبب.



عدم وجود السبب ما لم يدل دليل شرعي على وجوده [١].  
وبالجملة [٢] البقاء على الحالة السابقة [٣] على هذا البيع مستند إلى  
عدم السبب الشرعي ، فإذا شك فيه [٤] يبني على البقاء [٥] وعدم [٦]  
وجود السبب ، ما لم [٧] يدل دليل على كون الموجود المراد بين السبب  
وغيره هو السبب ،

[١] أي على وجود السبب .

[٢] أي خلاصة الكلام .

[٣] أي بقاء كل من العوضين على الحالة السابقة قبل البيع - بأن يبقى المعوض في ملك البائع والثمن في ملك المشتري - مستند إلى عدم السبب الشرعي ،  
فما دام لم يتحقق السبب الشرعي للنقل والانتقال يكون كل من العوضين باقياً  
على الحالة السابقة قبل البيع المشكوك صحته ، أي يحكم بكون المبيع ملكاً  
للبيع والثمن ملكاً للمشتري .

[٤] أي في بقاء العوضين في ملك مالكهما .

[٥] أي يستصحب بقاء الحالة السابقة بجريان الأصل المسببي فيما إذا كان الشك  
من جهة عدم السبب .

[٦] أي يبني على عدم وجود السبب الشرعي باستصحاب عدم وجود السبب  
لارتفاع الحالة السابقة الذي هو أصل سببي فيما إذا كان الشك في صدوره  
عن البالغ .

[٧] أي يبني على بقاء الحالة السابقة وعدم وجود السبب ما لم يتم دليل على أن  
البيع المشكوك صدوره عن البالغ هو السبب الشرعي ، وأما إذا قام دليل  
شرعي على ذلك فيرتفع به موضوع الاستصحاب ، فيحكم بارتفاع الحالة  
السابقة وانتقال كل من العوضين من مالكة إلى الآخر .

فإذن [١] لا منافاة بين الحكم بترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر عن غير بالغ [٢]، وترتب [٣] الآثار المترتبة على البيع الصادر عن بالغ؛ لأنّ الثاني [٤] يقتضي انتقال المال عن البائع، والأوّل [٥] لا يقتضيه لا أنّه [٦]

[١] أي حينما عرفت أنّ مقتضى الاستصحاب فساد البيع ما لم يتم دليل شرعي على أنّ البيع المراد بين السبب وغيره هو السبب.

[٢] منها فساد البيع بمقتضى استصحاب عدم البلوغ.

[٣] أي بين الحكم بترتب الآثار المترتبة على...، وهو صحّة البيع بمقتضى أصالة الصّحة. إن شئت فقل: لا منافاة بين الدليل الدالّ على بطلان البيع الصادر عن غير البالغ، وبين الدليل الدالّ على صحّة البيع الصادر عن البالغ.

[٤] وهو البيع الصادر عن بالغ بمقتضى أصالة الصّحة.

[٥] وهو البيع الصادر من غير بالغ بمقتضى استصحاب عدم البلوغ، فإنّه لا يقتضي الصّحة، ففساد البيع الصادر من غير بالغ إنّما هو لعدم تحقّق السبب الشرعي. إن شئت فقل: إنّ الفساد من جهة عدم المقتضي للصّحة لا من جهة وجود المقتضي للفساد.

[٦] أي لا أنّ صدور البيع عن غير بالغ يقتضي عدم انتقال المال من بالغ كي يكون متعارضاً مع أصالة الصّحة الدالّة على انتقال المال عنه.

وملخص الكلام: أنّه لا منافاة بين استصحاب عدم البلوغ الدالّ على صدور البيع عن غير بالغ - فإنّه يدلّ على فساد العقد من جهة عدم تحقّق سبب شرعي له - وبين أصالة الصّحة الدالّة على صدور البيع عن بالغ، فإنّها تدلّ على صحّة العقد من جهة تحقّق سبب شرعي له.

إن شئت فقل: إنّ أصالة الصّحة تدلّ على صحّة العقد من باب وجود المقتضي لها، واستصحاب عدم البلوغ يدلّ على فساد العقد من جهة عدم

يقتضي عدمه. بقي الكلام في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات ،  
أما الأقوال ، فالصحة فيها تكون من وجهين :

الأول : من حيث كونه [ ١ ] حركة من حركات المكلف ، فيكون الشك [ ٢ ]  
من حيث كونه مباحاً أو محرماً .

المقتضي لها ، ولا منافاة بين اللا اقتضاء وبين المقتضي ، بل يكون الثاني  
حاكماً على الأول ؛ لأن الأول يدل على عدم النقل أو الانتقال من باب عدم  
تحقق سبب شرعي لهما ، والثاني يدل على تحققهما من باب تحقق السبب  
الشرعي لهما .

هذا تمام الكلام في تقديم أصالة الصحة على الأصل الحكمي  
والموضوعي ، وملخص كلامه هو أنه ﷺ قرب في أول كلامه التعارض بينهما ،  
ولكن التزم بعد ذلك بكون أصالة الصحة حاکمة على الاستصحاب ، مطلقاً ،  
سواء كان حكماً أو موضوعياً .

هذا ملخص كلامه في هذه النسخة التي هي بأيدينا ، وأما النسخة التي  
نقل عنها الميرزا النائيني ﷺ ، فملخص كلامه على ما في التقريرات هو اتحاد  
مرتبة أصالة الصحة مع الاستصحابات الموضوعية من دون أن يكون بينهما  
سببية ومسببية إذا كانت أصالة الصحة من الأصول الموضوعية المحرزة  
لمتعلق الشك ، لاحظ كلامه ص ٢٥٢ .

هذا تمام الكلام في أصالة الصحة الجارية في الأفعال .

ويقع الكلام في أصالة الصحة الجارية في الأقوال والاعتقادات .

[ ١ ] أي قول الغير .

[ ٢ ] أي يكون الشك في الصحة في أقوال الغير معناه الشك في أن الحركة الصادرة

من لسانه مباحة أو محرمة ، كي يكون قائلها فاسقاً ، فإن الحركة لها نوعان :



ولا إشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية [١].

الثاني: من حيث كونه [٢] كاشفاً عن مقصود المتكلم، والشك من هذه الحيثية [٣] يكون من وجوه:

أحدها: من جهة أنّ المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك [٤] عن معنى أم لم يقصد، بل تكلم به [٥] من غير قصد لمعنى؟ ولا إشكال في أصالة الصحة من هذه الحيثية [٦]، بحيث لو ادعى [٧] كون التكلم لغواً أو غلطاً [٨] لم يسمع [٩] منه.

صحيح وفساد، صحيحها ما كان مباحاً، وفسادها ما كان حراماً، فإذا شك في أنه في تحريك لسانه بقوله: «زيد قائم» صادق كي يكون مباحاً أو كاذب كي يكون حراماً، فيحمل قوله على الصحة، أي بأنه لم يرتكب محرماً.

- [١] أي من حيثية أنه حركة من حركات المكلف.
- [٢] أي كون القول، فمعنى الشك في صحة القول يرجع إلى الشك في أنه كاشف عن مقصود المتكلم أم لا.
- [٣] أي من حيثية كونه كاشفاً عن مقصود المتكلم.
- [٤] أي قصد الكشف بذلك القول عن معنى، فإنه إذا قال: «بعت» يشك في أنه قصد المعنى، أو تكلم من غير قصد، بأن كان لاغياً.
- [٥] أي تكلم بالقول من دون أن يقصد منه معناه.
- [٦] أي إذا شك في أنّ المتكلم قصد من قوله الكشف عن معنى أم لم يقصده، وإنما يكون لاغياً.
- [٧] أي لو ادعى المتكلم في مقام الترافع أنّ كلامه المذكور كان لغواً أو تمريناً.
- [٨] أي استعمل اللفظ في معنى خطأ، أو أراد خلاف الظاهر منه.
- [٩] أي لم يسمع دعوى اللغوية أو الغلط منه.

الثاني [١]: من جهة أنّ المتكلم صادق في اعتقاده ومعتقد بمؤدّي ما يقوله أم هو كاذب في اعتقاده؟ ولا إشكال في أصالة الصّحة هنا أيضاً. فإذا أخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه [٢]، ولا يسمع دعوى أنّه غير معتقد لما يقوله.

وكذا إذا قال: افعل كذا [٣]، جاز أن يسند إليه أنّه طالبه في الواقع، لا أنّه [٤] مظهر للطلب صورة لمصلحة [٥] كالتوطين [٦]، أو لمفسدة [٧].

[١] أي الوجه الثاني من أقسام الشكّ في القول فيما إذا كان الشكّ في القول من حيث كون المتكلم صادقاً فيما يقول ومعتقداً به، وهو ما كان الشكّ في أنّ المتكلم صادق في قوله أم لا.

[٢] أي إلى المتكلم، فإذا قال: «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» - مثلاً - جاز نسبة اعتقاد التشييع إليه بمقتضى أصالة الصّحة.

[٣] بأن قال لعبده: اسقني، جاز للعبد أن يسند إلى مولاه أنه طلب منه الماء واقعاً.

[٤] أي لا يكون طلبه للماء صورياً، بأن يكون المصلحة في الإنشاء لا في المنشأ، بل إنّما هو طلب حقيقي، وذلك بمقتضى أصالة الصّحة الدالة على أنّ المتكلم صادق في اعتقاده.

[٥] أي لأجل وجود مصلحة في نفس إظهار الطلب الصوري.

[٦] مثال لما يكون الطلب صورياً بأن يأمر المولى بفعل، وهو لا يريد واقعاً، بل إنّما يريد تهيئة المكلف نفسه، فإنّ المصلحة في نفس تهيئة المكلف، لا في متعلّق الأمر، لعلّه من هذا القبيل الأمر بذبح إسماعيل عليه السلام.

[٧] أي إظهار الطلب صورة قد يكون لترتب المفسدة عليه، كما إذا لم يتعلّق غرض المولى بمتعلّق الأمر، بل كان غرضه ترتب عنوان مخالفة العبد على الأمر كي يصحّ عقابه.

وهذان الأصلان [١] ممّا قامت عليهما السيرة القطعيّة ، مع إمكان إجراء ما سلف: من أدلّة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام [٢]. لكن المستند فيه [٣] ليس تلك الأدلّة .

الثالث [٤]: من جهة كونه صادقاً في الواقع أو كاذباً [٥]. وهذا [٦] معنى حجّية خبر المسلم لغيره ، فمعنى [٧] حجّية خبره صدقه .

---

[١] أي أصالة قصد المتكلّم من اللفظ معناه الواقعي ، وأصالة إخباره عن اعتقاده المسمّى بأصالة الجدّ .

وملخص كلامه: أنّ الأصلين المذكورين يمكن الاستدلال عليهما بوجوه:  
**الأول:** أصالة الصحّة . **الثاني:** قيام السيرة القطعيّة . **الثالث:** أدلّة حمل فعل المسلم على الصحيح .

[٢] ومقتضى إجراء هذه الأدلّة هو أنّ المتكلّم صادق في دعواه ، وهذا إشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المتقدّمة .

[٣] أي المستند في كلّ واحد من الأصلين ليست أدلّة تنزيه فعل المسلم ، كما تقدّم ، فراجع . فإنّ الاستفادة منها عدم اتّهام المؤمن ، وأمّا حمل كلامه على أنّه قاصد للمعنى من اللفظ ، أو أنّ إخباره مطابق لاعتقاده ، فلا يستفاد منها ، وعمدة الدليل في المقام هي السيرة العقلانيّة .

[٤] أي الوجه الثالث من الوجوه التي ذكرت في كون القول كاشفاً عن مقصود المتكلّم .

[٥] فيكون معنى أصالة الصحّة في أقواله ، أنّه صادق في الواقع ، وخبره مطابق له .

[٦] أي كونه صادقاً في الواقع .

[٧] أي معنى حجّية خبر المسلم أنّ خبره مطابق للواقع . مضافاً إلى كونه مطابقاً لاعتقاده ، وبهذا ظهر الفرق بين الوجه الثاني والوجه الثالث ؛ فإنّ معنى أصالة



والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى [١]،  
والظاهر عدم الخلاف في ذلك [٢]؛ إذ لم [٣] يقل أحد بحجية كل خبر  
صدر من مسلم، ولا دليل [٤] يفني بعمومه عليه، حتى نرتكب دعوى خروج  
ما خرج بالدليل من الداخل [٥].

الصحة في الوجه الثاني إثبات أنه صادق في اعتقاده، وقد تحققت السيرة  
العقلانية على حمل الكلام الصادر من كل متكلم لبيان المراد الواقعي،  
لا لداع آخر، كالسخرية وغيرها.

وأما معناها في الوجه الثالث فهو إثبات أنه صادق في الواقع، وأن خبره  
مطابق للواقع. مضافاً إلى كونه مطابقاً لاعتقاده، أي خبره حجة، فإن معنى  
حجية الخبر هو أنه كاشف عن الواقع، وأن ما يخبر المتكلم عنه هو الواقع.

[١] أي بهذا المعنى الثالث من معاني كون القول كاشفاً عن مقصود المتكلم؛  
فإن الأدلة المذكورة لحجية أصالة الصحة لا يستفاد منها حجية خبر المسلم،  
وأنه مطابق للواقع، ولذا لم يتمسك بها أحد لحجية خبر الواحد.

[٢] أي في عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بالمعنى الثالث.

[٣] أي إنما قلنا بعدم وجود الخلاف في عدم جريان أصالة الصحة في الوجه  
الثالث؛ إذ لو كانت أصالة الصحة الجارية في حال المسلم دليلاً على حجية  
الخبر لكان خبر كل مسلم حجة بمقتضى هذا الأصل، وعدم الحجية يحتاج  
إلى دليل، لا الحجية، وهو كما ترى.

[٤] أي ولا دليل يدل بعمومه على وجوب الحمل على الصحيح بالمعنى الثالث  
حتى يؤخذ بعمومه، ويرفع اليد عنه بمقدار دل دليل على خروجه عنه.

[٥] الجار متعلق بقوله: «خرج»، أي يدعي خروج ما خرج من داخل العموم  
بالدليل، كأبواب المرافعات.

وربما يتوهم وجود الدليل العام [١]، من [٢] مثل الأخبار المتقدمة الأمرة بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه، وما دلّ على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه عموماً [٣]، وخصوص [٤] قوله ﷺ: «إذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم»، وغير ذلك ممّا ذكر في بحث حجّية خبر الواحد، وذكرنا عدم دلالتها [٥]. مع أنّه [٦] لو فرض دليل عامّ على حجّية خبر

[١] الدالّ بعمومه على وجوب الحمل على الصحيح بالمعنى الثالث.

[٢] بيان للدليل العامّ.

[٣] أي في جميع أقواله وأفعاله.

[٤] هذا في مقابل الدليل العامّ، فإنّ الأخبار المتقدمة الأمرة بوجوب حمل أمر المسلم على الصحيح دليل عامّ، حيث إنّه يدلّ على وجوب حمل أمر المسلم على أحسنه، وهو أعمّ من القول والفعل، فلا يختصّ بالقول فقط الذي هو محلّ الكلام، وكذا ما دلّ على وجوب تصديق المؤمن فهو عامّ، فإنّ المستفاد منه وجوب تصديقه مطلقاً، قوله كان أو فعله، لكنّ هذه الرواية مختصة بالقول فقط، وتدلّ على وجوب تصديق قول المسلمين.

[٥] أي ذكرنا في مبحث حجّية خبر الواحد عدم دلالة الأخبار المتقدمة، وكذا خصوص قوله ﷺ: «إذا شهد...» على وجوب حمل قول المسلم على الصحيح بالمعنى الثالث.

[٦] أي لو أغضمنا عمّا ذكرناه من عدم وجود دليل عامّ يدلّ على حجّية خبر كلّ مسلم، وفرضنا وجود دليل عامّ يدلّ عليها لا يمكن الأخذ بالعموم المذكور لسقوطه عن الحجّية بلزوم تخصيص الأكثر المستهجن، فإنّ أكثر أفراد خبر المسلم بما هو خبر المسلم لا يكون حجّة، فيخرج عن عموم العامّ المفروض، ويكون الباقي تحته قليلاً، فيكون الأفراد الخارجة عن عموم العامّ

كلّ مسلم ، كان الخارج منه أكثر من الداخل ؛ لقيام [١] الإجماع على عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات إلا مع شروط خاصّة [٢] ، ولا في الحدسيات [٣] والنظريات [٤] إلا في موارد خاصّة ، مثل الفتوى [٥] وشبهها [٦] .

نعم ، يمكن أن يدعى : أنّ الأصل في خبر العدل الحجية [٧] ؛

أكثر من الأفراد الداخلة في العامّ والباقية تحته .

[١] أي إنّما قلنا بكون الخارج من العامّ أكثر من الأفراد الداخلة تحت العامّ ؛

لأنّ الإجماع قائم على عدم اعتبار خبر المسلم بما هو خير .

[٢] أمّا في الشهادات ، فإنّه مشروط بالعدالة والتعدّد ، وأمّا في الروايات ،

فإنّه مشروط بالعدالة أو الوثاقة .

[٣] أي قام الإجماع على عدم حجّية خبر المسلم في الأمور الحدسيّة غير

الضروريّة ولا المنتهية إلى الضرورة ، كالإخبار بموت زيد بمجرد سماع البكاء

من داخل بيته .

[٤] أي كالعلوم النظريّة ، فإنّ إخبار مسلم واحد أصولي بأنّ الأمر ظاهر في

الوجوب ليس بحجّة إلا على مقلّديه .

[٥] حيث إنّها وإن كانت من العلوم النظريّة ، إلا أنّه قام دليل خاصّ على حجّيتها

بالنسبة إلى المقلّد .

[٦] كقول الطبيب ، وإخبار المقومّ عن القيمة .

والحاصل : أنّ مع خروج الشهادات والروايات والحدسيات والنظريات

عن العموم المذكور كيف يمكن التمسك به لإثبات حجّية خبر الواحد ، ليس

هو فرداً شاخصاً لتخصيص الأكثر الذي هو أمر مستهجن عند أهل اللسان .

[٧] وإنّما خرج عنه الحدسيات والنظريات .



لجملة [١] ممّا ذكرناه في أخبار الأحاد، وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك [٢]، وأمّا الاعتقادات [٣]، فنقول:

إذا كان الشكّ في أنّ اعتقاده [٤] ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه [٥] في مقدّماته، أو من [٦] مدرك فاسد لتقصير [٧] منه في مقدّماته، فالظاهر وجوب [٨] الحمل على الصحيح؛

---

[١] أي للأدلة التي ذكرناها في إثبات حجّية خبر الواحد، فيؤخذ بالأصل المذكور، ويحكم بمقتضاه بحجّية خبر كلّ عادل، إلا في موارد خرجت بالنصّ.

[٢] أي تضعيف ما يدلّ على أنّ الأصل في خبر العدل الحجّية بالدليل الخاصّ، أي ناقشنا في الأدلّة التي ذكروها لإثبات أنّ مقتضى الأصل حجّية خبر العادل، وقلنا: إنّ الأمر بالعكس، أي مقتضى الأصل الأوّلي عدم حجّيته، وإنّما خرج عنه ما خرج بالدليل الخاصّ، إذن فمقتضى الأصل الأوّلي هو عدم الحجّية.

[٣] إلى هنا كان كلامه في جريان أصالة الصحّة في الأقوال، ومن هنا يكون كلامه في جريانها في الاعتقادات.

[٤] أي في أنّ اعتقاد الغير.

[٥] أي من دون تقصير عن الغير في مقدّمات اعتقاده.

[٦] أي إنّ اعتقاده ناش من مدرك فاسد.

[٧] أي إنّما كان مدرك اعتقاد الغير فاسداً؛ لكونه مقصراً في مقدّمات اعتقاده، فإنّه اعتمد في تحصيل اعتقاده على مقدّمات ليس ينبغي أن يعتمد عليها.

[٨] أي إذا شكّ في أنّ اعتقاده بالإمامة - مثلاً - ناش عن مدرك صحيح، أو عن مدرك باطل، فالظاهر حمل اعتقاد الغير على الصحيح، والحكم بأنّه نشأ

لظاهر [١] بعض ما مرّ: من وجوب حمل أمور المسلمين على الحسن دون القبيح. وأما إذا شك في صحته [٢] بمعنى المطابقة للواقع، فلا دليل على وجوب [٣] الحمل على ذلك، ولو ثبت ذلك [٤] أوجب [٥] حجّة كلّ خبر أخبر به المسلم؛ لما عرفت من أنّ الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر [٦].

عن مدرك صحيح، وهو ليس بمقتصر في مقدماته.

- [١] أي لظاهر الأخبار المتقدمة الدالة على حمل أمور المسلمين على الحسن. بتقريب: أنّ الشك في فساد عقيدته مسبب عن الشك في تقصيره في مقدمات عقائده، والتقصير قبيح فيجب تنزيه المسلم عنه بمقتضى الروايات المتقدمة، وحمل أموره على الحسن، بأنّه لم يقصر في مقدمات اعتقاده، فيكون اعتقاده صحيحاً.
- [٢] أي إذا شك في صحّة اعتقاد الغير بمعنى أنّ اعتقاده بشيء من الأمور هل هو مطابق للواقع أم لا؟
- [٣] أي على وجوب حمل اعتقاده على أنّه مطابق للواقع.
- [٤] أي لو ثبت دليل على وجوب حمل اعتقاد الغير على مطابقة الواقع، بأن يقال: كلّ ما اعتقد المسلم فهو مطابق للواقع.
- [٥] أي أوجب دليل وجوب الحمل على الصحّة حجّة كلّ خبر أخبر به المسلم. وحاصله: إن قلنا بأصالة مطابقة اعتقاد المسلم للواقع، وقد تقدّم أيضاً أنّ الأصل في الخبر هو الكشف عن معتقد المخبر فلازم المقدمتين حجّة كلّ خبر أخبر به كلّ مسلم.
- [٦] وملخصه: أنّك قد عرفت أنّ الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر ولو كان مقتضى وجوب الحمل على الصحيح، أي أصالة الصحّة هو مطابقة

أما لو ثبت [ ١ ] حجّية خبره [ ٢ ]: فقد يعلم أنّ العبرة باعتقاده [ ٣ ] بالمخبر به ،

اعتقاد المخبر للواقع فهما ينتجان أنّ كلّ خبر حجّة ؛ إذ لا معنى للحجّية إلاّ إثبات أنّ الخبر الكاشف عن اعتقاد المخبر مطابق للواقع .

وإن شئت فقل : إنّ الملازمة ثابتة بين حجّية الاعتقاد ، سواء كان في الحدسيات أو في الحسيّات ، وبين حجّية الخبر ؛ لما قرّر في محلّه من قيام الدليل القطعي على أنّ الأصل في الخبر أن يكون على طبق اعتقاد المخبر ، وهو طريق إلى إبراز اعتقاده عند العقلاء بحيث لا يلتفتون إلى احتمال خلافه ، فإذا كان اعتقاده حجّة ، أي مطابقاً للواقع ، فهو ملازم لحجّية خبره ؛ لأنّه المبرز لاعتقاده ؛ فإنّ المبرز للاعتقاد ، وإن لم ينحصر به ، إلاّ أنّه يظهر به غالباً ، فالباقي نادر ، لكن لا يعكس ، أي حجّية الخبر لا تكون مستلزماً لحجّية اعتقاده ، كما سيأتي تفصيله .

[ ١ ] إلى هنا بين أنّ حجّية الاعتقاد مستلزّمة لحجّية الخبر ، ومن هنا أراد أن يقول : إنّ حجّية خبر الغير غير مستلزّمة لحجّية اعتقاده ، وكونه مطابقاً للواقع ، فربّما تكون الحجّة في الشرع تعبّداً خصوص خبره وقوله ، وربّما تكون الحجّة خصوص اعتقاده ، فلا بدّ من ملاحظة الدليل ثمّ الحكم .

والحاصل : أنّ في بعض الموارد مناط الحجّية مجرد اعتقاد الغير ، وفي بعضها هو الإخبار بالواقع ، وفي بعضها يكفي مجرد الإخبار ، وإن لم يكن مطابقاً للواقع .

[ ٢ ] أي خبر الغير .

[ ٣ ] أي المناط اعتقاد الغير بالمخبر به . فقد يعلم من الدليل أنّ المناط هو الاعتقاد ، كما في اعتقاد المجتهد بالنسبة إلى المقلّد ، فإنّ المعتمد في حقّه هو خصوص اعتقاده ، ونظيره ، وإن لم يظهره أصلاً ؛ لأنّ الحجّة في حقّه



كما في المفتي وغيره [١] ممن يعتبر نظره في المطلب ، فيكون خبره [٢] كاشفاً عن الحجّة [٣] لا [٤] نفسها. وقد يعلم من الدليل حجّية خصوص إخباره بالواقع [٥] ، حتّى لا يقبل منه [٦] قوله : أعتقد بكذا .  
وقد يدلّ الدليل على حجّية خصوص شهادته المتحقّقة تارة بالإخبار عن الواقع [٧] ، وأخرى بالإخبار بعلمه به [٨] ،

وفي حقّ مقلّديه أمر واحد وهو رأيه واعتقاده ، وإخباره بالفتوى إنّما هو كاشف عن الحجّية ، وأمّا الحجّية فهي نفس اعتقاده ، ولذا لو انكشف اعتقاده من غير طريق إخباره لكان حجّة على مقلّديه .

[١] أي غير المفتي من الخبراء في الفنون الذين يعتبر اعتقادهم في المطلب ، فإنّ مناط الحجّية هو اعتقاد كلّ خبير ، وإنّما يؤخذ بإخباره من باب أنّه طريق إلى اعتقاده ، ولذا لو علم اعتقاده من غير طريق إخباره يؤخذ به .

[٢] أي خبر الغير الذي يعتبر نظره في المطلب .

[٣] وهو اعتقاده الحاصل عن النظر في المطلب .

[٤] أي لا يكون خبره حجّة ؛ إذ المفروض أنّ مناط الحجّية هو اعتقاده .

[٥] أي ربّما يعلم من الدليل الشرعي أنّ الحجّة تعبّداً خصوص خبره وقوله بحيث لو علم اعتقاده من دون أن يخبر عنه لم يترتب عليه أثر أصلاً ، بل قام الدليل

على اعتبار قسم خاصّ من خبره ، كإخباره عن نفس الواقع بأن يقول هذه الدار لزيد دون إخباره عن اعتقاده بثبوت الشيء في الواقع ، كإخباره بأنّي أعتقد بكذا ، فإنّه لا اعتبار به ؛ وذلك في باب الشهادات .

[٦] لأنّ المفروض أنّ الحجّة إخباره بالواقع ، لا إخباره باعتقاده .

[٧] فلا يكفي شهادته بأنّي أعتقد أنّ الدار لزيد .

[٨] بالواقع ؛ وذلك في الموارد التي لا يمكن الشهادة إلّا طبق اعتقاده بالواقع .

والمتّبع في كلّ مورد ما دلّ عليه الدليل [١].

وقد يشتهر هذا [٢] ودلالة الدليل [٣].

[١] لأنّ المبرء للذمّة هو العمل بمقتضى الدليل ، فإنّ دلّ الدليل على أنّ المناط في الشهادة على اعتبار المعتقد وهو الإخبار بعلمه بالواقع ، فيكفي الشهادة العلميّة ، وأمّا إذا دلّ الدليل على اعتبار خبر المخبر وحجّيته باعتبار كشفه عن الواقع ، فلا بدّ في مقام الشهادة - مثلاً - من الشهادة بالواقع ، ولا تكفي الشهادة العلميّة .

[٢] أي لا يعلم أنّ ملاك الحجّية هو اعتقاد الغير ، أو إخباره عن الواقع .

[٣] أي يشتهر دلالة الدليل بالمناط ، فلا يستفاد منه أنّ المناط هو الاعتقاد ، أو الواقع .

وملخص الكلام : **قارة** يعلم من الدليل أنّ مناط الحجّية هو اعتقاد المخبر ، كما هو كذلك في إفتاء المجتهد ، **وأخرى** يعلم منه أنّ المناط إخباره عن الواقع ، كما هو كذلك في باب الشهادات والقضاء ، **وثالثة** : يعلم منه أنّ المناط إخباره عن اعتقاده بالواقع ، كما هو كذلك في بعض موارد الشهادات ، ففي كلّ مورد علم من الدليل مناط الحجّية فنأخذ به ، ولا كلام فيه ، وإنّما الكلام في صورة الدوران وعدم قيام دليل بالخصوص على أحدها ، فهل مقتضى أدلّة حجّية خبر الواحد الاقتصار على إخباره عن الواقع ، أو التعدي إلى كلّ ما يكشف عن اعتقاده بالواقع وجهان .

نقل الأشتياني عن الشيخ أنّه لا يبعد الالتزام بأنّ المناط هو اعتقاده ، وإن كان مقتضى جمود اللفظ على أدلّة حجّية الخبر هو القول بعدم اعتبار غير ما يصدق عليه الخبر ، إلّا أنّ مقتضى التأمّل فيها كون المراد منها إثبات اعتبار اعتقاده بأيّ طريق حصل العلم به .

ويترتب على ما ذكرنا [١] قبول تعديلات [٢] أهل الرجال المكتوبة في كتبهم ، وصحة [٣] التعويل في العدالة على اقتداء العدلين .

[١] من أنه قد يدلّ الدليل على كفاية مجرد الاعتقاد بالواقع في الشهادة ، وتكفي الشهادة العلمية .

[٢] التعديل في مقابل الجرح عبارة عن ذكر عدالة شخص الراوي بأنه عادل ، ويعتمد عليه بخلاف الجرح فإنه بمعنى ذكر نقائص الراوي بأنه كذاب ، وهكذا .

والحاصل : أنه يتفرّع على كون مناط الحجية مجرد اعتقاد المخبر قبول تعديلات أهل الرجال ، فإنهم يعدلون الراوي باعتقادهم ، فإن قلنا إنّ مناط الحجية إخباره عن الواقع ، فتعديل الراوي والقول بأنه عادل إخبار عن اعتقاده بالعدالة ، لا عن العدالة الواقعية ، فيترتب عليه عدم قبول تعديلات أهل الرجال .

وإن قلنا : إنّ المناط إخباره عن اعتقاده فيترتب عليه قبول تعديلات أهل الرجال ؛ لأنّ المناط في تعديلات أهل الرجال ، وتزكيتهم للرواة هو اعتقاد المعدّل والمزكّي بعدالة الراوي ، لا إخباره عن الواقع ، وحيث فرض كون الكتابة كالقول كاشفة عن الاعتقاد تحقّق فيها مناط قبول الشهادة بعدالة الراوي .

[٣] أي يترتب على ما ذكرنا - من أنه قد يعلم من الدليل أنّ مناط الحجية هو اعتقاد المخبر - صحة الاعتماد على اقتداء العدلين في عدالة إمام الجماعة ، حيث إنّ اقتداء العدلين كاشف عن اعتقادهما بعدالة زيد ، فلو قلنا بأنّ المناط في الحجية هو اعتقاد المخبر ، والخبر كاشف عن الحجية ، لا أنّها حجة ، والحجة هو الاعتقاد بالعدالة ، فاقتداؤهما كاشف عن العدالة ، فيجوز الاقتداء به .



وإن قلنا بأنّ مناط الحجّية الإخبار عن الواقع ، فلا يجوز التعويل على مجرد افتدائهما ؛ لأنّ الافتداء لا يكشف إلّا عن اعتقادهما بالعدالة ، والمفروض أنّه ليس مناط الحجّية ، وإنّما المنطوق هو الإخبار عن الواقع ، والافتداء ليس إخباراً عن العدالة واقعاً .

### «التحقيق»

وملخص ما ذكره شيخنا الأعظم رحمه الله هو : أنّ أصالة الصحّة من القواعد المجمع عليها بين المسلمين ، ولا شبهة في حجّيتها في الجملة ، إلّا أنّ الكلام يقع فيها في جهات أخرى :

**الأولى :** في مدرّكها ، وقد استدللّ عليها بأمور : منها : الكتاب ، ومنها : السنّة . وناقش في دلالتهما . ومنها : الإجماع القولي ، وقال : لا ينكره إلّا مكابر . ومنها : العقل المستقلّ من باب لزوم اختلال النظام . ومنها : فحوى رواية حفص بن غياث . ومنها : دليل نفي الحرج . ومنها : أدلّة التوسعة في الدين . ومنها : الروايات الدالّة على ذمّ اليهود الذين ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم .

وقال المحقّق النائيني <sup>(١)</sup> : أنّ أكثر الوجوه المذكورة لا يخلو عن مناقشة ، بل منع حتّى لزوم العسر والحرج الذي قيل إنّ عمدة الوجوه - إلى أن قال : - ويكفينا الاجماع المحقّق المنعقد على عنوان كلّية .

وقال الأستاذ الأعظم <sup>(٢)</sup> وسيدنا الأستاذ <sup>(٣)</sup> : أنّ الدليل عليها هي السيرة القطعيّة

(١) فوائد الأصول ٤ : ٢٤٤ .

(٢) مصباح الأصول ٣ : ٣٢٤ .

(٣) آراؤنا ٣ : ١٥٥ .

من جميع المسلمين المتدينين على ترتيب آثار الصحة على أعمال الناس من العبادات والمعاملات والعقود والإيقاعات ، وهذه السيرة متصلة بزمان المعصوم عليه السلام ، ولم يردع عنها . وهذا الدليل هو الدليل التام الوافي .

وقال المحقق العراقي : والسيرة القطعية قائمة من كل المسلمين ، بل من كل ذي دين في جميع الأعصار على حمل الأفعال الصادرة من الغير على الصحة .

ولا يخفى عليك : أنّ محلّ الكلام هو الصحيح في مقابل الفاسد ، والذي قام عليه السيرة أصالة الصحة بمعنى ترتيب الأثر على العمل الصادر من الغير ، ولا اختصاص لها بعمل المؤمنين ، بل تجري في معاملات الكافرين أيضاً . وأمّا الصحيح في مقابل القبيح بأن يكون معنى أصالة الصحة هو حمل فعل الغير على الحسن المباح في مقابل الحمل على القبيح المحرّم ، فالدليل عليها عدّة من الآيات والروايات ، كما ذكره شيخنا الأعظم رحمته الله . هذا تمام الكلام في الجهة الأولى ، وهي مدرك القاعدة .

**الثانية :** في بيان امتيازها عن قاعدة الفراغ ، فنقول : إنّ الفرق بينهما أمران :

**الأول :** أنّ موضوع أصالة الصحة فعل الغير ، وموضوع قاعدة الفراغ العمل الصادر من نفس الشاك .

**الثاني :** أنّ قاعدة الفراغ كما هو الظاهر من اسمها مختصة بما إذا كان الشك بعد الفراغ من العمل ، وأمّا أصالة الصحة فهي جارية عند الشك في صحة العمل في أثناءه أيضاً ، كما إذا كان أحد مشغولاً بالصلاة على الميت ، وشككنا في صحة هذه الصلاة لاحتمال كون الميت مقلوباً - مثلاً - فتجري أصالة الصحة .

**إن قلت :** هذا الذي ذكرت هنا يناقض ما ذكرت من جريان قاعدة الفراغ في أثناء الصلاة .

**قلت :** لا منافاة بين الكلامين ؛ إذ أنّ قاعدة الفراغ ، وإن كانت مختصة بما بعد

الفراغ، ولكنّ العمل يعمّ الكلّ والجزء، كما أنه بعد الصلاة لو شكّ في صحّة صلاتها يصدق عليه أنه شاكّ بعد العمل، كذلك لو شكّ بعد الفراغ من الفاتحة أنه أتى بها صحيحة أم لا يصدق عليه أنه شاكّ بعد الفراغ من العمل. نعم، لو شكّ في الأثناء بحيث لا يصدق عليه الفراغ من العمل عرفاً، فلا تجري قاعدة الفراغ.

وقد خالفه المحقّق الإصفهاني رحمته (١)، وقال: إنّ موضوع أصالة الصحّة يعمّ الشكّ في فعل النفس أيضاً حيث قال: إنّ العمدة من مدارك هذا الأصل هي السيرة التي لا تختصّ بالمسلمين، بل من كل ذي دين، فهي غير مختصّة بخصوص عمل الغير، بل السيرة قائمة على عدم الاعتناء بالشكّ إذا تعلق بعباداته ومعاملاته الصادرة منه قبلاً، وكلّما يتفق لأحد عدم الشكّ في أعماله الماضية.

وأورد على نفسه بأنه بعد شمول أصالة الصحّة لمورد الشكّ في عمل نفسه يكون جعل قاعدة الفراغ لغوياً؛ لأنّ تعدّد الجعل يستلزم تعدّد المجعول، والمجعول واحد وهو صحّة عمل الشخص بعد الفراغ منه.

وأجاب عنه: بأنّ ما ذكره إنّما يلزم لو كان الجعل تأسيساً، وأمّا لو كان إمضائياً فلا يلزم من تعدّد الإمضاء أيّ محذور. بيانه: أنّ السيرة قائمة على عدم الاعتناء بالشكّ في صحّة عمل نفسه وعمل غيره، والشارع أمضاها في عمل الغير بعدم الردع وفي عمل نفسه بأخبار قاعدة الفراغ.

ويرد عليه أنّ ظاهر أخبار قاعدة الفراغ أنّها إرشاد إلى صحّة العمل بعد الفراغ منه بمناط الأذكريّة، وليست إمضاءً للسيرة العقلائيّة على عدم الاعتناء بالشكّ من دون صدق المناط المذكور، وإمضاء السيرة القائمة على عدم الاعتناء بالشكّ في عمل الغير ليس دائراً مدار صدق عنوان الأذكريّة، إذن فلا تكون الأخبار إمضاءً، بل هي



تأسيسية ، فجعل نفس هذه القاعدة في مورد الشك في فعل الشخص دليل على ردع السيرة العقلائية على تقدير استقرارها في مورد الشك في صحة عمل نفسه أيضاً .  
 إذن فدليل أصالة الصحة لا يشمل مورد الشك في صحة عمل نفسه ، بل يكون دليله منحصرأ بأخبار قاعدة الفراغ .

**الجهة الثالثة:** أن المدار في الصحة هل على الصحة الواقعية ، أو الصحة باعتقاد الفاعل ، أو الصحة باعتقاد الحامل . فإن كان المدرك هي السيرة ، أو الإجماع ، أو اختلال السوق يكون المراد من الصحة هي الصحة الواقعية ، فلا عبرة باعتقاد الفاعل اجتهاداً أو تقليداً . فإن اعتقاده كاعتقاد الحامل طريق إلى الصحة الواقعية . وإن كان المدرك ظهور حال المسلم فموردها الصحة عنده ؛ لأن الظاهر من حاله بعد كونه في مقام الانقياد في العبادات ، أو في مقام التسبب إلى اعتبار من الاعتبارات الشرعية في المعاملات هو الإتيان بالعمل على وجه يراه صحيحاً ، وعليه يكون المدار في الصحة هي الصحة عند الفاعل ، فدائرة الحمل على الصحة عند الفاعل أضيق من دائرة الحمل على الصحة الواقعية ؛ إذ هي مختصة بصورة علم الفاعل بالصحة ؛ لأنه مع جهله لا صحيح عنده حتى يحمل فعله عليه ، وحيث إن الحق أن المدرك لها هي السيرة القطعية ، فمدار الحمل هي الصحة الواقعية .

أضف إليه : أن الصحة عند الفاعل لا يترتب عليها أي أثر ؛ إذ الحامل إن كان موافقاً للعامل اجتهاداً أو تقليداً فالصحيح عنده صحيح واقعاً بنظر الحامل ، وإن كان مخالفاً له ، فلا يمكنه ترتيب الأثر عليه ، فإن أصالة الصحة لا تكون أزيد من العلم بالصحة ، والعلم بصحة العمل عند العامل لا يوجب ترتب الأثر عند غيره . فلو علم المأموم ببطلان صلاة إمامه باجتهاد أو تقليد لم يجز له الاقتداء به ، وإن كانت الصلاة صحيحة عند الإمام إلا إذا كان الصحيح عند العامل ظاهراً موضوعاً واقعاً لعمل

الحامل ، بأن يكون الحكم الظاهري في حق شخص نافذاً واقعاً في حق الآخرين .  
**الجهة الرابعة:** أنه بعد ما ثبت أنّ المدار على الصحة الواقعية يقع الكلام في الحمل على الصحة في اعتبار العلم بحال العامل وعدمه من حيث علمه وجهله بالصحة ؛ لأنّ لازم القول بالصحة الواقعية هو عموم دائرة الحمل على صورة العلم والجهل بالواقع . فينبغي أن يقع الكلام في صورتين :

**الصورة الأولى:** أن يعلم الحامل أنّ العامل جاهل بصحة عمله وفساده ، إمّا من جهة الجهل بالحكم ، أو من جهة الجهل بالموضوع ، فيكون احتمال الصحة لمجرد احتمال المصادفة الاتفاقية للواقع .

قال المحقق الإصفهاني<sup>(١)</sup> : والظاهر قيام السيرة على العموم ، خصوصاً مع جهل غالب العوام بالأحكام ، ثمّ قال : وبالجمله فلا يعتبر إلّا عدم علم الحامل بفساد ما يعتقده العامل .

وقال المحقق العراقي<sup>(٢)</sup> : المدار في الحمل على الصحة على مجرد احتمال مطابقة العمل الصادر من الغير للواقع ، وقد استثنى العلمان صورة اختلافهما بنحو التباين ، ونسب إلى المحقق الهمداني أنّ احتمال المصادفة يكفي حتّى في هذه الصورة .

وقال الأستاذ الأعظم<sup>(٣)</sup> : لم يحرز قيام السيرة على ترتيب الآثار على عمل كان عامله جاهلاً بصحته وفساده ، فإنّ الحمل على الصحة إمّا هو من باب ظهور حال المسلم أنّه لا يقدم على العمل الفاسد ، وليس لحاله ظهور مع الجهل بالصحة والفساد .

(١) نهاية الداربية ٣ : ٣١٢ .

(٢) نهاية الأفكار ٣ : ٨٠ .

(٣) مصباح الأصول ٣ : ٣٢٥ .

وفيه : أن ما ذكره هنا ينافي ما ذكره أنفاً من أن المراد من الصحة هي الصحة الواقعية ؛ إذ لو لم يحرز قيام السيرة على ترتيب الآثار على عمل كان عامله جاهلاً بصحته وفساده ، فكيف يحمل فعله على الصحة الواقعية ؛ إذ معنى الحمل على الصحة الواقعية ترتيب آثار الواقع عليه .

أضف إليه : أن هذه القاعدة ليست قاعدة تعبدية ناشئة من السيرة المتشرعية ، بل هي قاعدة عقلائية ممضاة من قبل الشارع ، وليست راجعة إلى ظاهر حال المسلم . والذي يسهل الخطب : أن عمدة الدليل في المقام هي السيرة من المسلمين ، وقيامها فيما إذا جهل العامل بالصحة والفساد مشكل ؛ ولذا قال المحقق العراقي : فالمسألة محل إشكال من إطلاق الأصحاب ومن عدم مساعدة الأدلة .

**الصورة الثانية :** أن لا يعلم الحامل بأن العامل يعلم بالصحة والفساد أو أنه يجهل بهما .

والظاهر جريان أصالة الصحة في هذه الصورة ؛ وذلك لقيام السيرة على ترتيب الآثار على أعمال الناس من دون فحص من أحوالهم .

**الصورة الثالثة :** أن يعلم الحامل بكون العامل عالماً بالصحة والفساد ، ففي هذه الصورة إما يعلم الحامل أن الصحيح عند العامل هو الصحيح عند الفاعل ، وإما يجهل بالموافقة والمخالفة ، وإما يعلم بالمخالفة بأن ما يراه العامل صحيحاً لا يراه الحامل صحيحاً ، ففي الفرضين الأولين لا شبهة في جريان أصالة الصحة ، وإما في الفرض الثالث : فتارة تكون المخالفة بينهما بالتباين بأن يكون الصحيح عند أحدهما فاسداً عند الآخر ، فلا مجال للحمل على الصحة في مثله ، كما عرفت سابقاً ؛ إذ الصحة عند العامل مع علم الحامل بالبطلان لا يترتب عليها أثر إلا أن يكون الحكم الظاهري في حق أحد موضوعاً للحكم الواقعي في حق الآخر وإن نسب



إلى المحقّق الهمداني القول بجريان أصالة الصّحة حتّى في هذه الصورة ، ولكنّه لا وجه له .

وأخرى : لا تكون المخالفة بينهما بالتباين ، بل يكون الصحيح عند أحدهما باطلاً عند الآخر ، دون العكس . كما إذا اعتقد أحدهما اعتبار التثليث في التسبيحات الأربع ، واعتقد الآخر كفاية مرّة واحدة ، وعدم اعتبار التثليث ، لا أنّه مبطل لها ، وقد نسب في مصباح الأصول إلى شيخنا الأعظم جريان أصالة الصّحة ، وقد عرفت من المحقّق الإصفهاني ، والمحقّق العراقي أيضاً ، اختياره ، ولكنّه مشكل ؛ لعدم إحرار قيام السيرة على الجريان في المقام .

**الجهة الرابعة:** في أنه لا شبهة في جريان أصالة الصّحة في العقود ، إلّا أنّ الكلام في أنّ المراد بالصّحة الثابتة بها استجماع العقد للشرائط المعبرة فيه بما هو عقد ، كالعربيّة والماضويّة والتنجيز وأشباهاها ، فتخصّص أصالة الصّحة بما إذا كان الشكّ في الصّحة والفساد مسبباً عن الشكّ في أحد الشرائط المذكورة بعد استكمال العقد للأركان ، أو أنّ المراد منها ما يعمّ كلّ شرط شرعي ، سواء كان الشرط راجعاً إلى العقد بما هو عقد ، أو إلى المتعاقدين ، أو العوضين مع إحرار شرائطه العرفيّة ، أو أنّ المراد بها ما يعمّ كلّ شرط شرعي أو عرفي مع إحرار إنشاء العقد ، فقبل بيان ما هو الحقّ ينبغي أن نوضّح الكلام . فنقول :

إنّ الشرط الشرعي المعتبر في المتعاقدين ، ككونهما بالغين ، فإنّ اعتبار البلوغ إنّما هو من جهة الشرع ، وأمّا العرف فلا يرى فرقاً بين البالغ وبين غيره المميّز في صّحة العقد ، ولا سيّما إذا كان التفاوت بين البالغ وغيره قليلاً ، كشهر أو يوم .

والشرط العرفي المعتبر في المتعاقدين ، ككونهما مميّزين ، فإنّ البيع الصادر من غير المميّز لا يترتّب عليه أثر عند العرف ، والشرط المعتبر شرعاً في العوضين ،

كعدم كون المبيع خمرًا ، والشرط المعتبر فيهما عرفاً ، ككون المبيع مالاً . وكيفما كان  
ففي المسألة وجوه ، بل أقوال :

القول الأول : ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته (١) من أنه لا دليل على أصالة  
الصحة في العقود إلا الإجماع ، والقدر المتيقن منه هو ما إذا كان الشك في الصحة  
مسبباً عن الشك في تأثير العقد للنقل والانتقال بعد الفراغ عن سلطنة العاقد لإيجاد  
المعاملة ، وقابلية المعقود عليه للنقل والانتقال . وأمّا لو كان الشك فيها راجعاً إلى  
أهلية العاقد ، أو قابلية المعقود عليه للنقل والانتقال ، فالمرجع فيه هو سائر الأصول  
العملية . وقد أورد عليه المحقق الإصفهاني (٢) بوجوه ثلاثة :

**الوجه الأول :** أنا لو سلمنا قصور الإجماع للشمول لمثل المقام ، إلا أن الدليل  
ليس منحصراً به بعد عموم السيرة من المسلمين ، بل من كل ذي دين على إمضاء  
المعاملات المشكوكة ، وإن كان الاخلال بشرط من شرائط العوضين ، أو المتعاقدين .  
**الوجه الثاني :** الموصوف بالصحة والفساد دائماً هو العقد دون العوضين  
أو المتعاقدين . نعم قد يكون منشأ الشك في الصحة الشك في تحقق شرط العوضين  
أو المتعاقدين ، إلا أن الصحة تضاف إلى العقد ، فكون الشرط لغير العقد لا ينافي  
كون العقد موصوفاً بالفساد عند انتفاء الشرط المذكور ، فمعقد الإجماع هو صحة  
العقد عند الشك فيها ، فيشمل ما لو كان منشأ الشك انتفاء شرط العقد أو غيره . نعم ،  
لو انعقد الإجماع على البناء على وجود شرط العقد لا يشمل لما هو شرط للعوضين  
أو للمتعاقدين .

**الوجه الثالث :** أن دعوى قصور الإجماع مبنية على انعقاد إجماعين قوليين :

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٤٥ .

(٢) نهاية الدراية ٣ : ٣١٣ .

**أحدهما:** في باب العبادات. **وثانيهما:** في باب العقود بعنوانها، فعلى هذا يمكن دعوى أنّ الظاهر من قيام الإجماع على الصحة فيما لو كان الشك في صحة العقد بما هو، وليس الأمر كذلك، فإنّ الإجماع منعقد على البناء على صحة كلّ عمل يترقّب منه أثر يشكّ في ترتبه عليه، سواء كان عملاً عبادياً أو معاملياً. ومن الواضح أنّ جميع الشرائط دخيلة في ترتّب الأثر على المعاملة بما هي معاملة.

وقد ناقش الأستاذ الأعظم<sup>(١)</sup> فيما ذكره المحقّق الإصفهاني، والتزم بما التزم به المحقّق الثاني، والعلامة، والمحقّق النائيني، فإنّه بعد ما ذكر أنّه لا بدّ في جريان أصالة الصحة من إحراز القابليّة العرفيّة والشرعيّة في الفاعل والمورد، قال: والصحيح ما ذهبوا إليه؛ وذلك لعدم إحراز قيام السيرة على ترتيب الآثار مع الشكّ في القابليّة، بل المحرز قيام السيرة على عدم ترتيب الآثار معه، فإذا باع زيد دار عمرو مع الاعتراف بكونها دار عمرو، وشكّ في أنّه وكيل من عمرو أم لا فلا يقدم العقلاء على الشراء منه، وكذا إذا طلق زيد زوجة عمرو.

وأما ما ذكره الشيخ من قيام السيرة على ترتيب الآثار على المعاملات الصادرة من الناس في الأسواق مع عدم إحراز قابليّة الفاعل فيرد عليه: بأنّ القابليّة في الموارد المذكورة محرزة بقاعدة اليد.

ويرد عليه أنّه ﷺ قد سلّم قيام السيرة على الحكم بصحة معاملات الناس في الأسواق، لكن قال إنّها من باب قاعدة اليد، فنسأل منه: كيف يتمسك بقاعدة اليد في موارد الشكّ في بلوغ المتعاقدين أو رشدهما، أو في موارد مجهوليّة العوضين، أو في موارد الشكّ في وقوع الطلاق في أيام الطهر، أو حضور عدلين عند إنشائه، إذن فقيام السيرة على عدم ترتيب الآثار غير تامّ.



والعمدة التأمل في قيام السيرة على ترتيب الآثار ، فإذا لم يثبت هو يكفي في عدم جريان أصالة الصحة الشك في قيامها .

والحق هو قيام السيرة ، فإنّ العقلاء لا يعتنون بالشك في الصحة فيما إذا احتملوا الفساد ؛ لأجل احتمال عدم بلوغ البائع ، أو احتمال كون المبيع وقفاً ، أو احتمال كون الطلاق في غير أيام الطهر . والمسألة قابلة للدقة والتأمل .

**القول الثاني :** ما ذهب إليه شيخنا الأعظم ، والمحقق العراقي رحمتهما ، وغيرهما من الأعلام . أمّا ما ذكره الشيخ رحمتهما من التقريب فهو أنّ موضوع الحكم بالصحة هو البيع العرفي ، فلا بدّ من إحرازه ، ولا يمكن إحرازه إلاّ بإحراز ما يعتبر في تحقّقه عرفاً ، فالشرائط المعتبرة عرفاً مأخوذة في موضوع الحكم بالصحة ، فلا بدّ من إحرازها في مرتبة متقدّمة على أصالة الصحة .

وأورد عليه المحقق الإصفهاني <sup>(١)</sup> بأنّ الموضوع في معقد الإجماع القولي ، وإن كان هو البيع العرفي ، إلاّ أنّ موضوع السيرة العامة في كلّ ملّة ونحلة ليس كذلك ؛ لوضوح أنّ أهل العرف إذا صدر من أحدهم عقد يشكّ فيه من جهة الشكّ في استجماعه لما هو معتبر عندهم يحملونه على الصحيح ، ولا يعقل ذلك إلاّ مع أعمية الموضوع ، فالموضوع اللازم إحرازه في مرحلة التعبد بصحّته هو إنشاء البيع المتقوم بقصد ثبوت المعنى فقط ، من دون دخل شيء من شرائط العقد والمتعاقدين والعوضين في تحقّقه الإنشائي في مقام التسبّب إلى اعتبار الملكية شرعاً أو عرفاً ؛ ولذلك نقول إنّ لو شكّ في قصد التسبّب المقوم عقلاً له أيضاً يجري فيه أصالة الصحة فضلاً عن الأمور الدخيلة في تحقّقه عرفاً . نظير إحراز كون الغاسل بصدد التطهير وبعنوانه وشكّ في أنّه وصل الماء إلى بعض أجزاء المغسول ،

(١) نهاية الدراية ٣ : ٣١٣ .

فإنَّ وصول الماء مقومٌ لحقيقة الغسل عقلاً، ومع ذلك لا شبهة في الحكم بالصحة، وكذا يحكم بها فيما لو شكَّ في تحقُّق العصر أو التعدُّد أو نحوهما.

وأما المحقق العراقي رحمته فقد ذكر قبل تقريب دعواه أمرين:

**الأمر الأول:** أنَّ الشرائط المعتبرة في صحة العقد على قسمين: قسم منها يرجع اعتباره إلى دخله في نفس السبب الذي هو العقد، أي يتمُّ بها سببِيَّة السبب ومؤثريته، كالموالاتة بين الايجاب والقبول والترتيب والتنجيز والعربيَّة والماضويَّة وأشباهاها، وقسم منها يرجع اعتباره إلى دخله في قابليَّة المسبَّب للتحقُّق عند تحقُّق سببه بأجزائه وشرائطه، وهذه الطائفة بين ما يكون محلُّه المتعاقدين، كالبلوغ والعقل وغيرهما، وبينما يكون محلُّه العوضين، كالمعلوميَّة والماليَّة، وبين ما يكون محلُّه نفس المسبَّب، كعدم الربويَّة والغرريَّة في البيع.

**الأمر الثاني:** أنَّه لا ريب في أنَّ الصحة في كلِّ شيء بحسبه؛ فإنَّها بمعنى التماميَّة، وتامميَّة كلِّ شيء بلحاظ وفائه بالأثر المرغوب منه، فصحة الايجاب -مثلاً- عبارة عن كونه مؤثراً ضمناً بحيث لو تعقَّبه قبول صحيح لحصل أثر العقد، كما أنَّ صحة العقد عبارة عن تماميَّته في المؤثريَّة، بحيث لو ورد على محلِّ قابل لا تصف بالمؤثريَّة الفعلية. وبعد ذكره هذين الأمرين قال: لا بدَّ في جريان أصالة الصحة من معرفة ما يكون معروضاً للشكِّ في الصحة والفساد من السبب أو المسبَّب، فإنَّ كان الشكُّ في الصحة والفساد مسبباً عن الشكِّ في فقد بعض الشرائط العرفيَّة للسبب، كالشكِّ في التوالي المعتبر عرفاً بين الايجاب والقبول أو المسبَّب، كالشكِّ في ماليَّة العوضين فلا تجري أصالة الصحة لا في السبب، ولا في المسبَّب؛ لرجوع الشكِّ المزبور إلى الشكِّ في وجود بعض الشرائط الشرعيَّة مع إحراز الشرائط العرفيَّة، فإنَّ كان الشرط المشكوك فيه من شرائط العقد -كالعربيَّة والماضويَّة-

جرت أصالة الصحة في العقد؛ لأنه عقد عرفي مشكوك الصحة والفساد شرعاً، وإن كان من شرائط السبب، وهو البيع - كالشك في كونه ربوياً - فلا يجري الأصل في العقد بما هو عقد؛ لما قد عرفت من أن الصحة فيه عبارة عن تمامية العقد في المؤثرية، وهذا مما يقطع به ولو مع القطع بعدم ترتب المسبب عليه، فضلاً عن الشك فيه. نعم، لا بأس بجريانها في عنوان المسبب، وهو البيع بعد إحراز عنوانه عرفاً؛ لأنه بيع عرفي يشك في صحته وفساده.

وإن كان الشرط المشكوك فيه من الشرائط الشرعية للسبب والمسبب بأن كان الشك في الصحة والفساد ناشئاً من الجهتين: تارة من الشك في فقد بعض الشرائط المعتمدة في السبب، وأخرى من الشك في فقد بعض الشرائط المعتمدة في المسبب بعد إحراز عنوان العقد عرفاً، فلا مانع من جريان أصالة الصحة في السبب والمسبب. إلى أن قال: فالتحقيق هو تعميم جريان أصالة الصحة في جميع ما يتصور له الصحة والفساد بعد إحراز مجراها عرفاً، فيكون ملخص ما ذكره هو أنه ﷺ أيضاً كالشيخ ﷺ يقول بجريان أصالة الصحة.

**الوجه الثالث:** وهو أن يكون المراد بالصحة الحكم بالصحة في كل مورد يشك في صحة العقد، سواء كان الشك ناشئاً من الشك في الشرط الشرعي أو العرفي بعد إحراز إنشاء العقد، فلو شك في بعض ما يعتبر في تأثير هذا الإنشاء عرفاً أو شرعاً يحكم بالصحة بجريان الأصل المذكور. وهذا الوجه هو مختار المحقق الإصفهاني ﷺ حيث قال: إن أهل العرف إذا صدر من أحدهم عقد يشك فيه من جهة الشك في اجتماعه لما هو معتبر عندهم يحملونه على الصحيح، ولا يعقل ذلك إلا مع أعمية الموضوع من البيع العرفي، فإن الموضوع للسيرة العقلية اللازم إحرازه في مرحلة التعبد بصحته هو إنشاء البيع المتقوم بقصد ثبوت المعنى فقط،



فإذا أحرز أنّه أنشأ البيع وهو في موقع التسبّب وشكّ في سائر الجهات أنّه هل قصد التسبّب جدّاً أم لا؟ يجري الأصل المذكور؛ لأنّ إحراز تسببه الجدّي غير لازم، بل اللازم إحراز كونه في مقام التسبّب.

والحقّ ما ذهب إليه شيخنا الأعظم والمحقق العراقي رحمهما من أنّ موضوع الحكم بالصحة هو البيع العرفي؛ إذ هو الذي تشمله أدلّة صحّة البيع عند الشكّ في صحّته بالشبهة الحكميّة، فلا بدّ في جريان أصالة الصحّة عند الشكّ فيه بالشبهة الموضوعيّة أيضاً من أن يحرز ما هو موضوع للحكم بالصحة عرفاً.

وما ذهب إليه المحقق النائيني والأستاذ الأعظم وسيّدنا الأستاذ - بأنّه يشترط في جريان أصالة الصحّة إحراز قابليّة المورد للصحّة من حيث المتعاقدين والعوضين والمسبب، والوجه فيما ذكروه: أنّه لم يحرز السيرة على ترتيب الآثار مع الشكّ في القابليّة، بل المحرز قيام السيرة على عدم ترتيب الآثار معه، فإذا باع زيد دار عمرو مع الاعتراف بكونها دار عمرو، وشكّ في أنّه وكيل من عمرو أم لا لا يقدم العقلاء على الشراء وإعطاء الثمن له، وكذا إذا طلق زيد زوجة عمرو، فالسيرة جارية في هذه الموارد ممّا شكّ فيه في القابليّة على عدم ترتيب الآثار، ولا أقلّ من الشكّ في قيام السيرة على ترتيب الآثار، وهو كافٍ في عدمه. والشاهد على عدم حجّية أصالة الصحّة في موارد الشكّ في القابليّة هو أنّه لو أنكر عمرو توكيل زيد في الطلاق فانجزّ الأمر إلى الترافع يحكم بفساد الطلاق، إلّا أن تثبت الوكالة، ولو كانت أصالة الصحّة جارية في أمثال المقام لكان إثبات الفساد على عهدة الزوج - مردود.

بأنّ ما ذكروه من النقضين لا يدلّ على اعتبار إحراز القابليّة في جريان أصالة الصحّة؛ إذ جريان أصالة الصحّة إنّما يكون فيما إذا لم يشكّ في أصل صدور الفعل، بل يشكّ في صحّة الموجود بعد إحراز أصل وجوده، ففي المثال الأوّل لم يعلم

صدر العقد من المالك كي يشمله عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ عند الشك في الصحة بالشبهة الحكمية، وتجري أصالة الصحة عند الشك فيها بالشبهة الموضوعية، وكذا في المثال الثاني لم يحرز وجود الطلاق ممن أخذ بالساق.

والحق أن السيرة قائمة على الحكم بصحة عقد صدر من مالك المبيع، سواء كان منشأ الشك في الصحة الشك في البلوغ، أو الرشد، أو مجهولية العوضين، أو كون المعاملة ربوية، أو كون المال طلقاً. وكذا لو شك في صحة الطلاق من جهة الشك في وقوع الطلاق في أيام الطهر، أو في حضور عدلين عند إنشاء الطلاق.

وكذا ما ذهب إليه الإصفهاني - من كفاية إحراز إنشاء البيع المتقوم بقصد ثبوت المعنى فقط من دون دخل شيء من شرائط العقد ومن المتعاقدين والعوضين في تحققه الإنشائي في مقام التسبب إلى اعتبار الملكية شرعاً أو عرفاً، فلو احرز أنه أنشأ البيع وهو في موقع التسبب تجري أصالة الصحة - غير تام؛ إذ قيام السيرة على الحكم بالصحة فيما إذا أحرز أنه أنشأ العقد ولكن احتمال أنه أنشأه فضولياً غير محرز، فكما لا يجوز التمسك بـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ في الشبهة الحكمية، كذلك لا يجوز التمسك بأصالة الصحة في الشبهات الموضوعية.

**إن قلت:** إن أهلية العاقد لإيجاد المعاملة وقابلية المعقود عليه للنقل والانتقال مأخوذتان في عقد وضع أصالة الصحة، فلا بد من إحرازهما، وإلّا فمع الشك فيهما لا تجري أصالة الصحة؛ لرجوع الشك فيهما إلى الشك في عقد وضع هذا الأصل.

**قلت:** إن الموضوع للصحة هو تحقق العقد العرفي، وهو مأخوذ في عقد الوضع لا غيره.

وإن شئت فقل: إن كان المراد أن أهلية العاقد وقابلية المعقود من مقومات تحقق العقد العرفي، فهو خلاف الوجدان؛ إذ لا شبهة في صدق العقد العرفي على العقد

الصادر من غير البالغ ، وإن كان المراد أنهما من القيود الشرعية لصحة العقد ، فنقول : أي فرق بين الشك في صحة العقد وفساده من جهة الشك في أهلية العاقد أو قابلية المعقود عليه للنقل والانتقال ، وبين الشك في الصحة والفساد من جهة سائر القيود الشرعية المعتبرة في العقد .

**الجهة السادسة:** أنك قد عرفت سابقاً أن صحة كل شيء بحسبه ، فالجزء لا يتصف إلا بالصحة التأهيلية ، كما أن المجموع المركب لا يتصف إلا بالصحة الفعلية ، وقد ذكر شيخنا الأعظم رحمته هذه الجهة لدفع توهم أن جريان أصالة الصحة في الإيجاب يكفي لإثبات القبول عند الشك فيه . وملخص دفعه : أن الصحة المترتبة على الإيجاب صحة تأهيلية والقطع بها لا يستلزم القبول ، فضلاً عن التعبد بها ، والتي تستلزم القبول هي الصحة الفعلية ، وهي لا تترتب على الإيجاب ولا تثبت بأصالة الصحة الجارية فيه ، وإنما هي تترتب على العقد ، وهو غير محرز ليحكم عليه بالصحة .

وقد أورد عليه المحقق النائيني <sup>(١)</sup> ، والأستاذ الأعظم رحمته <sup>(٢)</sup> بأن ما ذكره في الأمر الثالث - من أن أصالة الصحة في الإيجاب لا تستلزم وجود القبول ينافي ما أفاده في الأمر الثاني من أن صحة الإيجاب من البالغ تستلزم صحة القبول عن المشكوك بلوغه . بدعوى : أنه بعد إحراز قابلية الموجب لو شك في صحة العقد من جهة الشك في قابلية القابل ؛ لاحتمال كونه غير بالغ - مثلاً - تجري أصالة الصحة في الإيجاب ، فيحكم بكون الإيجاب مؤثراً ، وهو معنى صحة العقد ، وقد أجاب عنه المحقق الاصفهاني بأن ما توهم من التنافي بين كلامي الشيخ اشتباه يظهر بالتأمل في كلامه ،

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٤٧ .

(٢) مصباح الأصول ٣: ٣٢٦ .



فإنَّ ما أفاده في الأمر الثاني ليس بلحاظ أصالة الصَّحَّة ، بل بلحاظ ظهور الحال المجموعول في كلام المحقِّق الثاني مقابلاً لأصالة الصَّحَّة ، ومن البين أنَّ ظاهر حال من يتصدَّى للنقل والانتقال أن لا يتعامل مع غير البالغ ، فإقدامه أمانة متبَّعة على قبول الطرف من حيث بلوغه ، وأين هذا من اقتضاء أصالة الصَّحَّة لوجود القبول أو لصحَّته ، وقد تصدَّى نفس المحقِّق النائيني لدفع التنافي أيضاً ، وحيث إنَّ ما ذكره لم يكن مرضياً عندنا تركنا ذكره .

ثمَّ إنَّ شيخنا الأعظم ربَّ على قولهم - إنَّ صحَّة كلِّ شيء بحسبه ، وأنَّ الصَّحَّة التأهليَّة لا تقتضي الصَّحَّة الفعلية - فروعاً ، لاحظ المتن .

**الجهة السابعة:** أنه يعتبر في جريان أصالة الصَّحَّة إحراز صدور العمل بعنوانه الذي يتعلَّق به الأمر ، أو يترتَّب عليه الأثر .

وبعبارة أخرى : يعتبر فيه إحراز العنوان الذي يترتَّب عليه الأثر تكليفاً أو وضعاً ؛ وذلك العنوان تارة يكون كعنوان التطهير لذات الغسل ، فلا بدَّ من إحراز أنَّ الغاسل في مقام التطهير ، لا مقام إزالة الوسخ فقط .

وأخرى : كعنوان التعظيم بالانحناء وكعنوان النياحة عن الغير ممَّا هو مستقوِّم بالقصد ، فلا بدَّ من إحراز القصد المقوِّم للعنوان ، فلو شكَّ في أنَّ غمس الثوب في الماء كان بعنوان التطهير أو بعنوان إزالة الوسخ منه لا تجري فيه أصالة الصَّحَّة ، فإنَّ غمس الثوب في الماء لا يتَّصف بالصَّحَّة والفساد ، بل الذي يتَّصف بهما هو الغسل بالماء ، فلا بدَّ من إحراز كون الغمس بعنوان الغسل ، وكذا في أفعال الصلاة ، فإنَّ أصالة الصَّحَّة تجري فيها بعد إحراز كون الأفعال صدرت بعناوينها التي تعلَّق الأمر بها ، فلو شكَّ في أن الانحناء كان بعنوان الركوع أو بعنوان قتل الحيَّة - مثلاً - لا تجري فيه أصالة الصَّحَّة ؛ لأنَّ الانحناء بنفسه لا يتَّصف بالصَّحَّة والفساد ، بل الذي يتَّصف

بهما هو الركوع . ولا فرق فيما ذكرنا من اشتراط إحراز صدور العمل بالعنوان الذي يكون العمل به موضوعاً للأثر ، وبين أن يكون العنوان الذي يعتبر إحرازه من العناوين التي لا يتوقف حصولها على القصد ، كغسل الثوب ، وبين العناوين القصدية ، كالركوع والسجود والنيابة . والوجه في اعتبار هذا الشرط هو أن المعنون بذلك العنوان هو موضوع الأثر شرعاً ، وباعتبار ترتب الأثر الشرعي عليه يتصف بالصحة ، وباعتبار عدمه يتصف بالفساد ، فالتعبّد بالوصف وهو الصحة بجريان أصالة الصحة لا يكون إلا مع إحراز الموصوف ، فإنه مع الشك في الموصوف وإن كان يشك في الوصف أيضاً ، إلا أن أصالة الصحة لا تتكفل ببيان الموضوع ، وإنما هي متكفلة لبيان الحكم بعد إحراز الموضوع .

وقال المحقق الإصفهاني<sup>(١)</sup> : بتوضيح منّا : لا بدّ من أن يكون موضوع أصالة الصحة أوسع من موضوع الأثر الذي بلحاظه يوصف الفعل بالصحة ؛ إذ لو كان موضوعها العنوان الذي يكون العمل بلحاظه موضوعاً للأثر الشرعي لكان الشك في الصحة دائماً شكاً في تحقّق موضوع الأثر ؛ لأنّ الشك في الصحة ينشأ من الشك في تحقّق شرط من شرائط العمل ، فإذا كان الموضوع هو العنوان الذي يترتب عليه الأثر يكون الموضوع هو الجامع للشرائط الشرعية ، فالشك في الصحة يرجع إلى الشك في تحقّق الموضوع ، ومعه لا تجري أصالة الصحة ، ولذا قلنا إنّ موضوع الأثر في الصحيح شرعاً هو المستجمع لجميع ما يعتبر فيه شرعاً ، وموضوع أصالة الصحة شرعاً هو الصحيح عرفاً ليجامع الشك في اجتماعه لما يعتبر فيه شرعاً ، وكذلك موضوع الأثر عرفاً هو المستجمع لجميع ما يعتبر فيه عرفاً ، وموضوع أصالة الصحة عند العرف أوسع من ذلك ، فلا تلازم بين الموضوعين ، وعليه فلا بدّ من تعيين

موضوع أصالة الصحّة بالرجوع إلى مدرّكها . والعمدة فيه سيرة العقلاء ، من أهل كل الملل والنحل ، ولا فرق في نظرهم بعد إحراز الإنشاء الصادر في مقام المعاملة بين الشكّ في كون المنشئ بالغا أو مختاراً ، وكون العوضين معلومين أو مجهولين ، والشكّ في كون الإنشاء المحرز في هذه المرحلة هل اقترن بقصد التسبّب به عند صدوره أم كان لغفلة عمّا هو بصدده ، أو لتعمّد خلافه لداع من الدواعي ، أو أنّ النائب قد أحرز أنّه في مقام تفرّغ ذمّة الميّت بعمله عنه لكنّه شكّ في أنّه عند شروعه هل قصد هذا العمل عن الميّت أو تركه غفلة أو تعمداً ، فإنّه لا يكاد يشكّ المراجع إلى سيرة العقلاء أنّهم يبنون على الصحّة ، أي صدور الفعل على وجه ينبغي صدوره ممّن كان في هذا المقام من دون نظر إلى كونه شرطاً أو مقوماً ، ولا أظنّ أنّ يستشكل منصف في التعبد بصحّة غسل الثوب بعد إحراز أنّ الغاسل في مقام التطهير فيما إذا شكّ في وصول الماء إلى بعض أجزاء المغسول ، مع أنّ وصول الماء إلى المغسول مقوّم عقلاً لغسل الثوب .

وقال شيخنا الأعظم : لو غسل ثوباً بعنوان التطهير حكم بطهارته ، وإن شكّ في شروط الغسل من إطلاق الماء ووروده على النجاسة ، لا أن علم بمجرد غسله ، فإنّ الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفساد ، ولذا لو شوهد من يأتي بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو نسك حجّ ولم يعلم قصده تحقّق هذه العبادات لم يحمل على الصحّة .

**أقول :** لا يخفى عليك الفرق بين الغسل والصلاة ، فإنّ الطهارة تترتّب على ذات الغسل العرفي ، سواء قصد التطهير أم لا ؟ فإنّ إحراز كونه في مقام التطهير يكفي في جريان أصالة الصحّة .

نعم ، في العناوين القصدية ، كعنوان الصلاة ، يحتاج جريان أصالة الصحّة



إلى إحراز القصد المقوم للعنوان ، ولا يكفي في الحكم بالصّحة إحراز ذات العمل مع الشكّ في قصده عنوان الظهر - مثلاً - وإذا كان العمل من أعمال النيابة لا بدّ في الحكم بالصّحة زائداً على إحراز القصد المقوم للعنوان من إحراز وقوعه على وجه النيابة ، فإذا أحرز صدور العمل عن النائب على وجه النيابة وشكّ في صحّته لأجل احتمال الاخلال ببعض ما يعتبر في صحّته يحمل على الصحيح .

ثم إنّ لشيخنا الأعظم كلاماً في المقام يظهر منه الإشكال في الحكم بالصّحة في تفرغ ذمّة المنوب عنه ، ولو مع إحراز قصد الفاعل بعمله النيابة ، وتفرغ ذمّة المنوب عنه . ومحصل ما أفاده رحمته هو أنّ لفعل النائب حيثيّتين :

**الأولى:** كونه فعلاً من أفعال النائب ، وبهذا الاعتبار يترتب عليه آثار صدور الفعل الصحيح منه ، كاستحقاقه للأجرة ، وجواز استئجاره ثانياً .

**الثانية:** كونه فعلاً للمنوب عنه ، وبهذا الاعتبار يترتب عليه تفرغ ذمّة المنوب عنه ، والصّحة من الحيثيّة الأولى لا تستلزم الصّحة من الحيثيّة الثانية ؛ لأنّه بهذه الحيثيّة فعل من أفعال المنوب عنه ، فأصالة الصّحة فيه بما هو من أفعال النائب لا تثبت الصّحة بما هو فعل من أفعال المنوب عنه ، فيجب التفكيك بين أثري الفعل من الجهتين ، فيحكم باستحقاق النائب الأجير للأجرة ، وعدم تفرغ ذمّة المنوب عنه ، ورموا هذا الكلام منه في الرسائل بقوس واحد ، بأنّ هذا الفعل الواحد إذا كان صحيحاً من النائب فهذا الصحيح بعينه هو المنسوب إلى المنوب عنه ، فكيف لا تبرء ذمّته ؛ إذ لا فرق في المبرء للذمّة بين كونه صحيحاً واقعاً وصحيحاً تعبداً .

وقال المحقّق العراقي<sup>(١)</sup> : إنّ الصّحة من الجهة الثانية إنّما هي من آثار الصّحة من الجهة الأولى ؛ إذ لا معنى لحكم الشارع بالبناء على صحّة فعل النائب من حيث

النيابة عن الغير ، ولاستحقاق الأجرة عليه بهذا العنوان ، إلا البناء على تفرغ ذمة المنوب عنه .

وقد تصدّى المحقق الإصفهاني<sup>(١)</sup> لتصحيح كلام الشيخ بأن الصحة في العبادات معناها عدم إيجاب إعادة العمل ، ومثل هذا الأثر إنما يترتب على التعبد إذا كان النائب شاكاً في صحة عمله بعد الفراغ ، وأما غيره ، كالولي والوصي والعاجز الذي قد استنابه للحج مثلاً ، فلا معنى للتعبد بعدم إعادته للعمل ؛ إذ لا معنى لأن يكون الشخص متعبداً بما يكون راجعاً إلى الغير ، فالتعبد بالصحة بالنسبة إليهم معناها وجوب بذل الأجرة عليهم بعد تسليمه للعمل ، كما أنه إذا شك في صحة هذا العمل من حيث إنّه عمل المنوب عنه ، فالأثر المترتب على جريان أصالة الصحة هو عدم وجوب الاستئجار عنه ، والاستنابة ثانياً ، فإنه القابل للتشريع دون فراغ الذمة عن العمل المكلف به . ثم قال : فما أفاده شيخنا الأعظم رحمته - من الفرق بين الحيتين ، وأنّ الصحة من جهة غير الصحة من جهة أخرى - صحيح بلحاظ لبّ التعبد . نعم ، ما رتبّه على عدم الاستلزام من الحكم باستحقاق الأجرة والحكم بعدم براءة الذمة مخدوش بأنه كما أنّ مقتضى أصالة الصحة في العمل المنسوب إلى النائب استحقاقه للأجرة ووجوب بذلها له ، كذلك مقتضى أصالة الصحة في العمل المنسوب إلى المنوب عنه الحكم بعدم لزوم الاستنابة عنه ثانياً .

**الجهة الثامنة :** قد ذكرنا في مبحث الأصل المثبت أنه ليس بحجة ، بلا فرق بين الأصول والأمارات ، إلا في باب الاخبار ، ويترتب عليه أنّ الثابت بأصالة الصحة الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح ، دون غيرها من الآثار العقلية والعادية . وقد ذكر شيخنا الأعظم في المقام أمثلة ثلاثة :

(١) نهاية الداربية ٣ : ٣١٩ .

**المثال الأوّل:** ما إذا شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك ، كالخمر والخنزير أو بعين من أعيان ماله ، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته ، بل يحكم بصحّة الشراء ، وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع ؛ لأنّ كون الثمن خلاً أو شاة ليس من الآثار الشرعية المترتبة على أصالة الصّحة ، بل هو من اللوازم العقلية ؛ لأنّ صحّة البيع عقلاً متوقّفة على أن يكون الثمن شاة .

ويعبارة واضحة: إنّ مقتضى أصالة الصّحة انتقال ما تعيّن مبيعاً إلى المشتري ، وما تعيّن ثمناً إلى البائع ، وليس من شأنها تعيين المبيع أو الثمن ، فإذا كان المبيع والثمن معيّنين ، وشكّ في النقل والانتقال ، كان مقتضى أصالة الصّحة في العقد حصول النقل والانتقال بالإضافة إلى العوضين . وأمّا إذا كان المبيع معيّناً ، والثمن مردّداً بين الشاة والخنزير فأصالة الصّحة لا تعيّن أنّ الثمن هو الشاة ، فيحكم بانتقال المبيع إلى المشتري لكونه معيّناً ، وأمّا الثمن ، فحيث أنّه غير معيّن ، فلا معنى للتعبّد بانتقاله . نعم ، الصّحة واقعاً تلازم عقلاً كون الثمن هو الشاة ، إلا أنّ أصالة الصّحة لا تثبت الصّحة الواقعية كي يترتب عليها لوازمها .

وأورد عليه بوجوه: الأوّل: ما ذكره الأستاذ الأعظم<sup>(١)</sup> من أنّ ما ذكره شيخنا الأعظم من عدم الحكم بخروج العين عن ملكه ممّا لا إشكال فيه إلاّ أنّه لا يكون لأجل عدم حجّية الأصل المثبت ، بل إنّما هو من باب عدم جريان أصالة الصّحة في المثال المذكور ؛ لما ذكرنا سابقاً من أنّ جريانها متوقّف على إحراز قابليّة المورد للنقل والانتقال ، فمع احتمال وقوع البيع على الخمر والخنزير لا مجال لجريان أصالة الصّحة .

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ ما ذكره لا يتمّ على بعض المباني كمبنى المحقّق



الإصفهاني ، فإنه لا يقبل توقف جريان أصالة الصحة على إحراز قابلية المورد .  
وقال المحقق العراقي<sup>(١)</sup> : أن ما به قوام الشراء عرفاً إنما هو مطلق المائتة في  
العوضين ، وبعد إحراز عنوانه عرفاً والشك في صحته وفساده شرعاً من جهة المائتة  
الشرعية لا مانع من جريان أصالة الصحة .

**الثاني** : أنه إن جرت أصالة الصحة ولم يترتب عليها انتقال الثمن إلى المشتري  
كان جريانها لغوياً ، والقول بانتقال المثلث إلى المشتري بلا انتقال العين من تركته إلى  
البائع باطل ؛ لاستلزامه تحقق البيع بلا عوض ، وهو خلاف مفهوم البيع .

ويمكن الجواب عنه : بأن ما ذكره لا يستلزم وقوع البيع بلا عوض ، بل يقتضي  
عدم ثبوت العين الخاصة ثمناً وإنما الثمن هو ثمن المثل الثابت في الذمة .

وقال المحقق العراقي : نلتزم بخروج المبيع من ملك البائع إلى ملك المشتري  
لا بلا عوض ، بل بازاء المعلوم بالإجمال المراد بين الخمر والخل ، وإن لم يكن  
طريق شرعي إلى تطبيقه على خصوص الخل .

**الثالث** : أن إجراء أصالة الصحة وأصالة بقاء العين على ملك المشتري يستلزم  
مخالفة عملية قطعية للعلم الإجمالي بعدم كون أحد العينين للمشتري ؛ لأنه إن وقع  
البيع بالخل - مثلاً - فقد خرج عن ملكه ، وإن وقع بالخمر ، فالمبيع ليس ملكه .

وفيه : أن عدم جريان أصالة الصحة في الفرض المذكور ليس لأجل عدم قابلية  
المورد لجريانها ، كما هو مفروض البحث ، وإنما هو لأجل وجود المانع ، وهو خارج  
عن محل البحث .

**الرابع** : ما ذكره المحقق العراقي من أن إطلاق كلام الشيخ ، حيث قال : « بل  
يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع » يشمل ما إذا كان المبيع

عيناً معيّناً قد شكّ بشبهة بدويّة في كونه خمراً أو خلّاً، مع أنّه في هذا الفرض كما يحكم بصّحة الشراء كذلك يحكم أيضاً بانتقال العين المعيّن الخارجي إلى ملك المشتري؛ لأنّ الحكم بصّحة الشراء ليس إلّا الحكم بانتقال كلّ من الثمن والمثمن من ملك صاحبه إلى الآخر.

نعم، لا يحكم عليه بالماليّة الشرعيّة. فلو كان مقصوده ﷺ من التفريع المزبور صورة تردّد ما وقع عليه الشراء بين فردين أحدهما خلّ والآخر خمر، لكان ما أفاده ﷺ من صحّة الشراء وعدم الحكم بانتقال شيء من تركته إلى البائع في غاية المتانة؛ لأنّ غاية ما تقتضيه أصالة الصّحة إنّما هو التعبّد بانتقال العوض المعلوم بالإجمال المرّدّد بين الخمر والخلّ، وأمّا كونه هو الخلّ فلا.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الإشكال على تقدير تماميّته وارد حتّى لو كان المبيع عيناً معيّناً مردّداً بين الخمر والخلّ، فإنّ أصالة الصّحة لا تعيّن أنّ الثمن خلّ انتقل إلى البائع. والعمدة هو أنّ أصل الإشكال مندفع بما عرفت منّا.

**المثال الثاني:** ما ذكره ﷺ عن العلامة - كما عرفته في المتن - وهو ما إذا اختلف الموجر والمستأجر، فقال الموجر: آجرتك الدار - مثلاً - كلّ شهر بكذا، وقال المستأجر: آجرتني سنة بكذا، فالموجر يدّعي فساد الإجارة؛ لعدم تعيين المدّة، والمستأجر يدّعي صحّتها، ففي تقديم قول المستأجر نظر. ومحلّ استشهاد الشيخ ﷺ هو قول العلامة، ففي تقديم قول المستأجر نظر؛ إذ الوجه في قديمه أصالة الصّحة، وهي لا تجري في المقام؛ إذ جريانها في الإجارة لا يثبت وقوعها على السنة، إلّا على القول بالأصل المثبت. وتحقيق المقام يقتضي أن نبحث عن صحّة الإجارة وفسادها فيما إذا قال الموجر: آجرتك كلّ شهر بكذا، وهو موكول إلى محله.

**المثال الثالث:** أيضاً ما نقله الشيخ رحمته عن العلامة ، وهو ما إذا اختلف الموجر والمستأجر في تعيين المدّة أو الأجرة ، وقد أوضحناه في شرح المتن ، فلاحظ .

**الجهة التاسعة:** في حكم معارضة أصالة الصحّة للاستصحاب ، فنقول : إنّه لا شبهة في تقديمها على الاستصحاب الحكمي ، من غير فرق بين القول بكون القاعدة من الأمارات أو من الأصول ، وكذا كون الاستصحاب من الأمارات أو من الأصول ، وذلك بملاك اللغوية .

وأما تقديمها على الاستصحاب الموضوعي فهو محلّ خلاف ، فإنّ اختلاف الحكم في المقام باختلاف المباني في مفاد دليل الاستصحاب من حيث جعل المماثل أو مجرد الأمر بالمعاملة من حيث الجري العملي ، وكذا في القاعدة من جهة الأمازية والأصلية ، وكذا في معنى الصحّة بأنّها بمعنى التمامية ، أو نفس ترتّب الأثر . وقال الأستاذ الأعظم <sup>(١)</sup> لا إشكال في جريان الاستصحاب الموضوعي ؛ وذلك لعدم جريان أصالة الصحّة مع الشكّ في القابلية ، وقد عرفت ممّا أنّ الأخذ بإطلاق كلامه مشكل .

والحقّ أنّ يقال : إنّه في الموارد التي لا تجري أصالة الصحّة لا مجال لهذا المبحث ، وأما في الموارد التي تجري فيها ، فإنّ قلنا إنّ أصالة الصحّة قاعدة عقلانية - كما هو الظاهر - فتقديمها على الاستصحاب واضح . وأما على القول بكونها من الأصول فتقديمها عليه يكون بالتخصيص ؛ إذ لو لم تقدّم منه محذور اللغوية .



المقام الثاني: في تعارض الاستصحاب مع القرعة [١] وتفصيل القول فيها [٢] يحتاج إلى بسط [٣] لا يسعه الوقت [٤]، ومجمل القول فيها [٥] أنّ ظاهر أخبارها [٦] أعمّ من جميع أدلّة الاستصحاب، فلا بدّ من

[١] كما إذا وقع النزاع بين شخصين في عين كانت ملك أحدهما سابقاً، كزيد، وأقرع بينهما فخرجت باسم عمرو وكان مقتضى الاستصحاب بقاءها في ملك زيد، فيقع التعارض بين القرعة والاستصحاب؛ إذ مقتضى القرعة كونها ملك عمرو، ومقتضى الاستصحاب كونها ملك زيد.

[٢] أي في القرعة.

[٣] أي بسط الكلام في القرعة بأن يبحث فيها من جهات بأنّها من الأمارات أو من الأصول، وهل تختصّ بالشبهات الموضوعيّة أو تجري في الشبهات الحكميّة أيضاً.

[٤] أي وقت الكلام وحوصلة الكتاب.

[٥] أي ملخّص الكلام في القرعة.

[٦] أي أخبار القرعة أعمّ من أدلّة الاستصحاب، ووجه الأعميّة هو: أنّ أدلّة الاستصحاب مختصّة بالمجهول الذي علم له حالة سابقة، وأدلّة القرعة عامّة له ولغيره؛ لكن هذا بناءً على شمول أخبار القرعة للشبهة الحكميّة والموضوعيّة.

**لا يقال:** إنّ التعارض بينهما ليس بالعموم والخصوص المطلق، بل التعارض إنّما هو بالعموم والخصوص من وجه؛ نظراً إلى أنّ أخبار القرعة كما أنّها أعمّ بالنسبة إلى الاستصحاب من جهة اعتبار الحالة السابقة وعدمه، كذلك الاستصحاب أعمّ بالنسبة إليها من جهة شموله للشبهات الموضوعيّة والحكميّة، بخلاف أخبار القرعة، فإنّها جارية في خصوص الشبهات

تخصيصها [١] بها.

الموضوعية؛ للإجماع على عدم جواز القرعة في الشبهات الحكمية.

**لأننا نقول:** إن النسبة بين أدلة الاستصحاب وأدلة القرعة وإن كانت عموماً من وجه بعد ملاحظة تخصيص أدلة القرعة بالشبهة الموضوعية بالإجماع، إلا أنه لا معنى لملاحظة النسبة بينهما بعد التخصيص بالإجماع، بل لا بد من ملاحظتها قبله بأن يقال: إن التعارض، بين الدليلين إنما هو باعتبار الدلالة، وأخبار القرعة تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية، وأدلة الاستصحاب أيضاً تشمل الشبهة الحكمية والموضوعية، إلا أن أدلة الاستصحاب مختصة بالمجهول الذي علم له حالة سابقة، وأدلة القرعة عامة له ولغيره، فتكون أدلة الاستصحاب مختصة لأدلة القرعة.

وهذا الذي ذكرناه يتم حتى بناءً على مبنى انقلاب النسبة؛ لأن مورد انقلاب النسبة ما إذا كان عامين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، وخاصاً، وأما لو كان عاماً وخاصين، فلا شبهة في كون كليهما مخصصين للعامة في رتبة واحدة، ولكن مع ذلك كله يتقدم القرعة على الاستصحاب؛ إذ موارد أخبار القرعة، هي الشبهة الموضوعية، فلو قدم الاستصحاب على القرعة يكون من باب تخصيص المورد، وهو قبيح كما حقق في محله، وسيأتي في تحقيقاتنا أن القرعة مختصة بالشبهات الموضوعية.

فعلى مبنى المشهور في الاستصحاب تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، وعلى المبنى المنصور من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية تكون النسبة بينهما العموم المطلق، وعلى كلا التقديرين يقدم الاستصحاب على القرعة تقدم الوارد على المورد، فانتظر.

فيختصّ القرعة بموارد [١] لا يجري فيها الاستصحاب .

نعم ، القرعة واردة على أصالة التخيير [٢] وأصالتي الإباحة [٣] والاحتياط إذا كان مدركهما العقل ، وإن كان مدركهما [٤] تعبد الشارع بهما في مواردهما ، فدليل القرعة حاكم عليهما ، كما لا يخفى .

[١] وهي الموارد التي لم يلحظ فيها للمشكوك حالة سابقة ، أو لم تكن له حالة سابقة ، أو سقط الاستصحابان بالتعارض .

[٢] بناءً على كون التخيير معتبراً من باب العقل ، وهو واضح ؛ إذ موضوع التخيير هو التحير ، بلافق بين التخيير الشرعي وبين التخيير العقلي .

ومع جريان القرعة لا يبقى تحير للمكلف بالنسبة إلى وظيفته كي تجري أصالة التخيير ، فيرتفع التحير الذي هو موضوع للتخيير بالوجدان ؛ إذ بعد قيام الحجّة القطعية على شيء لا يكون المكلف متحيراً ، بل يكون عالماً بالوظيفة ، فيرتفع موضوع التخيير العقلي بالوجدان .

[٣] أمّا ورودها على أصالة الإباحة ، فلأنّ موضوعها عدم البيان ، والقرعة تكون بياناً ، فترفع موضوعها ، وأمّا على أصالة الاحتياط فلأنّ موضوعها هو احتمال الضرر ، ومع جريان القرعة لا يحتمل الضرر ؛ إذ هي تكون مؤمنة له .

[٤] أي إن كان مدرك أصالة الإباحة والاحتياط هي الأخبار الدالة على وجوب التعبد بهما ، والضمير في «مدركهما» و«بهما» ومواردهما و«عليهما» راجع إلى أصالة الإباحة وأصالة الاحتياط . والوجه في الحكومة على هذا الفرض هو أنّ موضوع الإباحة الشرعية هو الشك في التكليف ، ومع جريان القرعة لا يزول الشك وجداناً كي تكون أدلة القرعة واردة على أصالة الإباحة ؛ إذ الشك باقي بالوجدان مع جريان القرعة ، ولكن يرفع الشك في التكليف تعبداً فتكون حاكمة ، وهذا هو الفرق بين الحكومة والورود .



ولا يخفى عليك أنّ المصنّف حكم بورود أدلة القرعة على أدلة التخيير مطلقاً، ولم يفصل بين التخيير الشرعي والعقلي، بخلاف أصالتي الإباحة والاحتياط؛ فإنه فصل بينهما، ولعلّ الوجه فيه هو أنّ التخيير، سواء كان عقلياً أو شرعياً، فموضوعه هو التحير واقعاً وظاهراً، بخلاف أصالتي الإباحة والاحتياط؛ فإنّ موضوعهما فيما إذا كانتا عقليتين يغاير موضوعهما فيما إذا كانتا شرعيتين، فلذا تكون واردة على تقدير كونهما عقليتين، وحاكمة على تقدير كونهما شرعيتين.

**إن قلت:** إنّ التفصيل بين التحير والشك لا وجه له؛ إذ التحير عبارة أخرى عن الشك، فكيف نقول بأنّ القرعة رافعة للتحير بالوجدان، وتكون واردة على أصالة التخيير من دون تفصيل بين ما إذا كان مدركهما العقل والأخبار، ولكن في أصالتي الإباحة والاحتياط تفصيل بين ما إذا كان مدركهما العقل والأخبار، وتقول بالورود في الأول، وبالحكومة في الثاني.

**قلت:** الفرق - بين أصالة التخيير وبين أصالتي الاحتياط والإباحة - هو أنّ أصالة التخيير دائماً أصل عقلي، ولا يوجد قسم منها شرعي، ولكن الاحتياط والإباحة على قسمين: قسم منهما عقلي، وقسم آخر منهما شرعي، فأصالة القرعة حيث إنّها أصل شرعي تصلح أن تكون بياناً يرفع موضوع كلّ قاعدة عقلية يكون موضوعها عدم البيان، كالبراءة العقلية والإباحة العقلية، وكلّ قاعدة عقلية يكون موضوعها احتمال الضرر، كالاختياط العقلي؛ إذ مع القطع بالبيان الشرعي، وهو حجّة أصالة القرعة نقطع بوجود البيان من الشارع، ولا يبقى معه موضوع للتخيير مطلقاً؛ لأنّ موضوعه مطلقاً التحير بمعنى عدم وصول البيان، لا واقعاً ولا ظاهراً.

التحقيق في تقديم أدلة الاستصحاب على القرعة وعلى أصالتي الإباحة والتخيير . . . . . ١٤٣

لكن ذكر في محله أن أدلة القرعة لا يعمل بها [١] بدون جبر عمومها بعمل  
الأصحاب [٢] أو جماعة منهم ، والله العالم .

والقرعة حجة في خصوص هذا المورد قطعاً ، فترفع موضوعه بالوجدان ،  
وهكذا بالنسبة إلى الاحتياط العقلي والإباحة العقلية ، وأما الاحتياط  
الشرعي ، فالمأخوذ في موضوع أدلة الاحتياط هو الشك ، وهو باقٍ حتى بعد  
جريان أصالة القرعة ، فلا يكون مرتفعاً بالوجدان ، وإنما تكون مفسرة للشك  
بأن الشك المأخوذ في موضوع أصالتي الاحتياط والإباحة غير الشك  
الموجود في مورد القرعة فتكون حاكمة .

وبعبارة واضحة : كما أن الأمانة واردة على الأصول العقلية وحاكمة على  
الأصول الشرعية وكذا الاستصحاب واردة على الأصول العقلية ، وحاكم على  
الأصول الشرعية ، كذلك القرعة واردة على الأصول العقلية ، وحاكمة على  
الأصول الشرعية ، وعدم تفصيل شيخنا الأعظم رحمته بين التخيير العقلي  
والشرعي ؛ لعدم دليل على التخيير الشرعي ، فإن أصالة التخيير عقلية لا غير .  
[١] وذلك لأجل كثرة التخصيص ، فإنها صارت سبباً لو هن عمومات أدلة القرعة ،  
فلا يعمل بها إلا فيما إذا انجبر الوهن المذكور بعمل الأصحاب ، فإن كونها  
واردة على الأصول ، أو حاكمة عليها إنما هو في الموارد التي عمل بها  
الأصحاب ، وأما فيما لم يعملوا بها فيكون المرجع هي الأصول المقررة  
لا القرعة ؛ لما عرفت من أن أدلتها موهونة بكثرة التخصيص .

[٢] بأن يعمل بها جميع الأصحاب ، فيكون ضعفها منجبراً بالإجماع ، أو جماعة  
منهم ؛ بأن عمل بها المشهور منهم ، فيكون ضعفها منجبراً بعمل المشهور .

## «التحقيق»

ملخص ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته: أن أدلة الاستصحاب مخصصة لأدلة القرعة ، وأدلة القرعة واردة على أصالتي الإباحة والاحتياط العقليتين ، وحاكمة على الشرعيتين منهما في الموارد التي عمل بها الأصحاب ، وإلا فلا تكون القرعة حجة .

أقول : يقع الكلام في القرعة من جهات :

**الأولى :** في مدركها ، واستدل عليها بالآيات والروايات الكثيرة ، ونحن نذكر

بعض الروايات :

**منها :** ما رواه إبراهيم بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام - في رجل قال : أول مملوك أملكه فهو حرّ ، فورث ثلاثة - قال : « يقرع بينهم ، فمن أصابه القرعة أعتق ، والقرعة سنّة »<sup>(١)</sup> .

تقريب الاستدلال بها : أنّ المستفاد من الجملة الواقعة في ذيل الحديث بالفهم العرفي أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان الميزان الكلّي ، ولولاه لم يكن وجه للذيل .

وقال سيّدنا الأستاذ<sup>(٢)</sup> : الإنصاف أنّ الجزم بأنّ قوله عليه السلام : « القرعة سنّة » في مقام بيان ضابط كلّي جارٍ في جميع الموارد مشكل ، بل المستفاد من كلامه عليه السلام شرعيّة القرعة في الجملة . ولا أدري أنّ الأستاذ لماذا لا يجزم به ، ولعمري أنّه واضح الدلالة على المطلوب .

**ومنها :** ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن حكيم [حكّم] ، قال : سألت

(١) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب كفيّة الحكم وأحكام دعاوى ، الحديث ٢ .

(٢) آراؤنا ٣ : ١٦٢ .



أبا الحسن عليه السلام عن شيء ، فقال لي : « كل مجهول ففيه القرعة »<sup>(١)</sup> ، وهذه الرواية تامة الدلالة ، وأما من حيث السند فقال سيدنا الأستاذ<sup>(٢)</sup> : إسناده الشيخ ضعيف بعلي بن عثمان ومحمد بن حكيم . وطريق الصدوق بمحمد بن حكيم . ولكن الحق أن محمد بن حكيم الخثعمي الذي كان من أصحاب الكاظم عليه السلام ، وإن لم يرد توثيق في حقه ، إلا أنه ورد مدح فيه يكون أعلى من التوثيق الوارد من الشيخ والنجاشي وأمثالهما . لاحظ ما رواه الكشي عن حماد ، حيث قال : كان أبو الحسن عليه السلام يأمر محمد بن حكيم أن يجالس أهل المدينة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وأن يكلمهم ويخاصمهم حتى يكلمهم في صاحب القبر ، فكان إذا انصرف إليه قال له : « ما قلت لهم ، وما قالوا لك ؟ » ، ويرضى بذلك منه . وهل يحتمل في حق مثل هذا الشخص أن يكون جاعلاً للرواية كلاً ثم كلاً . إذن فالرواية تامة السند والدلالة .

**ومنها :** ما نسب إلى الصادق عليه السلام : « أي فقيه أعدل من القرعة »<sup>(٣)</sup> ، إلا أنها مرسلة . وهنا روايات أخرى وردت في موارد خاصة ، كمورد اشتباه الولد ، واشتباه أول مملوك يملكه ، والوصية بعق ثلث مملوكين له ومورد التنازع ، ومورد اشتباه الحر بالعبد وغيرها ، فالفقيه يفهم من تعدد الموارد بهذه الكثرة أن الموارد المذكورة لا خصوصية لها ، فافهم . وكيفما كان ، فمع وجود الروايتين التامتين من حيث السند والدلالة ، فلا حاجة إلى ذكر باقي الروايات والنقض والإبرام فيها . فتحصل أن المستفاد من الروايات أن القرعة حجة في كل أمر مجهول . وأما ما اشتهر في الألسن من أنها لكل أمر مشتبه ، فلم يصل إلينا من طرفنا الصحاح ، ومما ذكرنا قد ظهر ما في

(١) الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعاوى ، الحديث ١١ .

(٢) آراؤنا ٣ : ١٦٥ .

(٣) الباب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعاوى ، الحديث ١٣ .

كلام المحقق العراقي ، حيث قال : إن أخبارها العامة قد ورد في بعضها القرعة لكل أمر مشتبه ، وفي بعضها أنها لكل أمر مشكل لعدم أثر للروايتين في كتبنا .

**الجهة الثانية :** في أنها من الأمارات أو الأصول . والظاهر أنه لا يترتب على هذا البحث ثمرة عملية ؛ لأنها لا تثبت لوازمها ، سواء كانت من الأصول أو من الأمارات ، ولذا نترك البحث عنها .

**الجهة الثالثة :** فيما ذكره شيخنا الأعظم رحمته : من أن أدلة القرعة لا يعمل بها ؛ وذلك لكثرة ورود التخصيص عليها بحيث صارت موهونة ، إلا في الموارد التي عمل بها الأصحاب بأدلة القرعة . وقال المحقق العراقي : ولنعم ما قيل من إنه لا يجوز العمل بالقرعة إلا في مورد عمل الأصحاب بها .

ولكن الحق أن هذا الإيراد غير وارد ؛ لعدم ورود كثرة التخصيص عليها ، فإن ما توهم من تخصيصها تخصّص وليس بتخصيص كي توجب كثرتة وهنّ العمومات الدالة عليها ؛ لأنّ الموارد التي لم يعمل فيها بالقرعة إنّما هو لأجل عدم كون المورد مجهولاً من حيث الحكم الواقعي والظاهري ؛ وذلك لأجل جريان قاعدة من القواعد الظاهرية .

**الجهة الرابعة :** في موردها : قال المحقق النائيني <sup>(١)</sup> رحمته : إن التعبد بالقرعة إنّما يكون في مورد اشتباه موضوع التكليف وتردده بين أمور متباعدة ، ولا محلّ للقرعة في الشبهات البدوية ؛ لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام : « القرعة لكل أمر مشتبه ، أو مجهول » هو مورد اشتباه الموضوع بين شيئين أو أشياء ، فيقرع بينهما لإخراج موضوع التكليف ، ولا معنى للقرعة في الشبهات البدوية ، فإنّه ليس فيها

إلا احتماليين ، والقرعة بين الاحتماليين خارجة عن مورد التعبد بالقرعة ، فموارد البراءة والاستصحاب خارجة عن عموم أخبار القرعة بالتخصّص لا بالتخصيص ، كما يظهر من كلام الشيخ رحمته .

والحاصل : أنّ عنوان المجهول وإن كان يعمّ الشبهات البدوية . إلا أنّ المتفاهم من عنوان القرعة هو أن يكون بين موضوعات متعدّدة ، لا بين احتماليين في موضوع واحد ، وكذا الأحكام الشرعية ، فلا مجال للقرعة فيها ، فإنّ قوله : « القرعة لكلّ أمر مجهول » وإن كان بظاهره يعمّ اشتباه الحكم الشرعي ، إلا أنّ مورد أخبار القرعة هو ما إذا كان الاشتباه في الموضوع الخارجي ، ولا نقول بكون المورد مخصّصاً بل نقول إنّه من الموارد يستكشف أنّ مصبّ العموم هو خصوص الموضوعات . إلى أن قال :

والإنصاف أن تشخيص موارد القرعة عن موارد الاحتياط ، والتخيير ، وقاعدة العدل والإنصاف في غاية الإشكال . ولا يجوز الأخذ بعموم أخبارها فعند اشتباه الموطوء بغيره في الغنم تجري فيه القرعة ، كما ورد به النصّ ، وأمّا عند اشتباه الحرام بغيره في غير الموطوء لا تجري فيه القرعة ؛ ولذلك قيل إنّ العمل بالقرعة إنّما يكون في مورد عمل الأصحاب فقط ، وعلى هذا فيكون مورد القرعة أطراف العلم الإجمالي في الموضوعات الخارجية ، ولا يجري الاستصحاب فيها بالمعارضة ، والمورد الذي يجري الاستصحاب فيه ، وهي الشبهات البدوية ، سواء كانت في الموضوعات أو الأحكام لا تجري القرعة فيه ، فلا موضوع للتعارض بينهما كي يحتاج إلى ملاحظة النسبة بينهما .

وقال المحقّق العراقي رحمته <sup>(١)</sup> ربّما يتوهم المعارضة بين أدلّة القرعة ، وأدلّة الأصول



الجارية في مواردنا من جهة دعوى عموم المشتبه للشبهات الحكمية والموضوعية بالشبهة البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي .

ولكنّ دقيق النظر يقتضي خلافه لظهور عنوان المجهول في قوله ﷺ : « القرعة لكل أمر مجهول » في الاختصاص بالشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الإجمالي .  
 بدهاه ظهور عنوان المجهول في كونه وصفاً لذلك الشيء المعنون من جهة تردده بين الشئيين أو الأشياء لا وصفاً لحكمه وعنوانه ليكون من قبيل الوصف لحال المتعلق ، فالشبهات الحكمية مطلقاً خارجة عن مورد جريان القرعة ؛ لأنّ الشبهة فيها إنّما هي في حكم الشيء ، لا في ذاته كما أنّ الشبهات الموضوعية البدوية أيضاً خارجة عن مورد القرعة ؛ لأنّ الشبهة فيها إنّما تكون في انطباق ما هو موضوع للحرام ، كالخمر على الموجود الخارجي بأنّه خمر أو خل . ومورد القرعة يكون في أنّ المنطبق عليه عنوان الحرام هذا الفرد أو الفرد الآخر بعد الفراغ عن انطباق موضوع الحرام على الموجود الخارجي ، وإنّما يشكّ في أنّه أيّ الأمرين أو الأمور ، فمع خروج موارد الأصول الجارية في الشبهات الحكمية مطلقاً ، والشبهات الموضوعية البدوية من مورد جريان القرعة لا يحتاج إلى ملاحظة النسبة بين القرعة وبين تلك الأصول ؛ لأنّ مورد القرعة صار منحصراً بالشبهات الموضوعية المقرونة للعلم الإجمالي ، وحيث إنّ الشبهات المذكورة تصلح أن تكون مورداً للقرعة تصلح أن تكون مورداً لوجوب الاحتياط عند إمكانه ، ومورداً لأصالة التخيير عند عدم إمكانه . وقد تصدّى ﷺ لحلّ العويصة ، ولكنّه قد اعترف في آخر كلامه بعدم قدرته عليه حيث قال : ولكنّ الإنصاف أنّ تشخيص موارد القرعة عن موارد جريان الاحتياط والتخيير . وقاعدة العدل والانصاف في غاية الإشكال . ولنعم ما قيل من أنّه لا يجوز العمل بالقرعة إلاّ في مورد عمل الأصحاب بها .

والظاهر من كلام شيخنا الأعظم رحمته أن مورد أدلة القرعة نفس مورد الأصول العمليّة ، فيكون التعارض البدوي حاصلاً بينهما ، ولذا يقول بكون أدلة الاستصحاب مخصّصة لأدلة القرعة ، وورود أدلة القرعة على الأصول العقليّة ، وحكومتها على الشرعيّة منها .

ولنا كلام مع كلّ واحد من هؤلاء الأعظم . أمّا كلامنا مع المحقّق النائيني حيث قال : إنَّ عنوان المجهول وإن كان يعمّ الشبهات البدويّة ، إلّا أنّ المتفاهم العرفي من عنوان القرعة هو أن يكون بين موضوعات متعدّدة . فنقول في جوابه إنَّ مفهوم القرعة كسائر المفاهيم لا يعيّن مصداقه الخارجي ، فإنّ القرعة كانت أمراً يحلّون بها مشكلتهم قبل الإسلام ، والإسلام أيضاً أمضاها على ما هي عليه ، وجعلها رافعة لكلّ جهل بلافق بين الشبهات البدوية وغيرها . نعم ، غالباً تكون في الأمور المتعدّدة وفي أطراف العلم الإجمالي ، لكنّ غلبة الوجود لا تكون منشأً للانصراف . والحاصل : أنّ المتبادر من قوله : « القرعة في كلّ مجهول » هو العموم والشمول لكلّ الشبهات .

وأما ما ذكره وجهاً لعدم شمولها للشبهات الحكميّة . من أنّ موارد الشبهات الموضوعيّة ، وهي تمنع من انعقاد العموم ، بل يستكشف منها أنّ مصبّ العموم هي الشبهات الموضوعيّة . فلا يكون إلّا دعوى محضه منه .

وأما ما ذكره . من أنّ تشخيص موارد القرعة عن موارد الاحتياط والتخبير في غاية الإشكال . فستعلم أنّه لا نرى أيّ إشكال فيه .

وأما كلامنا مع المحقّق العراقي رحمته . حيث قال : إنّ الظاهر من المجهول أنّه وصف لذات الشيء ، والجهل في الشبهات الحكميّة وصف لمتعلّق الموصوف ، وكذا في الشبهات الموضوعيّة البدوية تكون وصفاً لانطباق الموضوع على الخارج ، لا وصفاً

لذات الشيء - ففيه نقضاً وحلاً.

أما النقض فبقوله: «كل شيء لك طاهر»، و«رفع ما لا يعلمون» وسائر أدلة البراءة الشرعية فلا بد أن يلتزم بأن باختصاصها بالشبهات الموضوعية، ومن البعيد جداً أن يلتزم به. إذن لا إشكال في ظهور أدلة القرعة في العموم، ولذا قالوا بقيام الإجماع على خروج الشبهات الحكمية عن تحتها.

وأما حلاً: فلا يشك أحد في أن قوله: «القرعة لكل أمر مجهول» يعم الجميع، فإن الوصف يكون لحال الموصوف، غاية الأمر يعم الشبهات البدوية والشبهات الحكمية.

وأما ما ذكره - من أن تشخيص موارد القرعة عن موارد جريان الاحتياط والتخيير في غاية الإشكال - فنقول في جوابه: إن مواردنا هي الشبهات الموضوعية التي لا يجزي أصل من الأصول فيها، كما سيأتي تفصيله.

وأما ما ذكره شيخنا الأعظم - من كون أدلة الاستصحاب مخصصة لأدلة القرعة، والقرعة واردة على الأصول العقلية وحاكمة على الأصول الشرعية - فنقول في جوابه: إن مورد القرعة هو اشتباه الحكم الواقعي والظاهري، فالمراد من المجهول في قوله عليه في رواية: «كل مجهول ففيه القرعة» هو المجهول المطلق، أي المجهول من حيث الحكم الواقعي والظاهري، وقد عرفت سابقاً أن الاستصحاب من الأصول المحرزة فهو يحرز الحكم الظاهري، فلا يبقى بعد جريانه موضوع للقرعة، بل يكون الاستصحاب مقدماً عليها تقدم الوارد على المورد.

ومما ذكرنا ظهر أن جميع الأصول الشرعية واردة على القرعة؛ إذ بعد تعيين الوظيفة الظاهرية يرتفع موضوع القرعة بالوجدان. نعم، قد يعمل بالقرعة في بعض الموارد مع جريان القاعدة الظاهرية للنص الخاص الوارد فيه كمورد اشتباه غنم



موطوء في قطع . نعم ، بقي أصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين ، فإنه على مبنى من يقول بجريان أصالة البراءة في دوران الأمر بين المحذورين ، فيكون التخيير داخلًا في البراءة ؛ إذ معنى التخيير عبارة عن البراءة عن الوجوب والحرمة ، فلبه هو التخيير .

وأما على مبنى غيره فيكون التعارض بين القاعدتين مستقرًا ؛ إذ الموضوع لكل منهما وإن كان التحير الأعم من الواقعي والظاهري . ولكن حكم العقل بالتخيير معلق على عدم قيام دليل شرعي على الأخذ بأحد الطرفين ، وإلا فهو يكون مرجحاً للطرف الذي قام الدليل عليه ، فمعه لا يبقى موضوع للتخيير ، وفي المقام بعد كون القرعة حجةً تتعين الوظيفة الشرعية ، ومعه لا يبقى المكلف متحيراً في وظيفته كي يحكم العقل بالتخيير .

إذن فلم يبق للقرعة مورد إلا الشبهات الموضوعية التي لا يعلم حكمها الواقعي ، ولا تجري فيها قاعدة من القواعد الظاهرية ، كما إذا تداعى رجلان في مال عند ثالث معترف بأنه ليس له ولم يكن له حالة سابقة ، فإنه ليس مورداً لقاعدة اليد ولا الاستصحاب ولا غيرهما من القواعد ، فلا بدّ من الرجوع إلى القرعة .

**الجهة الخامسة:** أنّ الظاهر من قوله عليه السلام : « كل مجهول ففيه القرعة » وغيره من أدلة القرعة اختصاصها بموارد يكون لها تعين واقعاً ، ومعلوم عند الله ، وأما اشتبه على المكلف ، ولا تكون هي حجة في مورد لا تعين له في الواقع ، كما إذا طلق إحدى زوجاته بلا قصد التعيين .

نعم ، ورد نصّ خاصّ في بعض موارد يدلّ على الرجوع إلى القرعة وإن لم يكن له تعين في الواقع كما ورد النصّ - في رجل قال : أول مملوك أملكه فهو حرّ ، فورث ثلاثة - أنه يقرع بينهم ، فمن أصابه القرعة أعتق .

المقام الثالث: في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العملية،  
أعني البراءة والاشتغال والتخيير.

الأول: تعارض البراءة مع الاستصحاب. أما أصالة البراءة فلا تعارض  
الاستصحاب، ولا غيره من الأصول [١] والأدلة، سواء كان مدرکها [٢]  
العقل أو النقل.

أما العقل [٣] فواضح؛ لأنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب إلا مع عدم

«الكلام في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول العملية»

[١] كقاعدتي الاشتغال والتخيير، والمراد من الأدلة هي الأمارات، ولا يخفى أنّ  
البراءة لا تجتمع مع قاعدتي الاشتغال والتخيير موردًا كي يبحث عن تقدّم  
البراءة عليهما، فإنّ مجرى الاشتغال هو ما ثبت فيه التكليف بالبيان المعبر  
بأنّ تنجّز الخطاب بالواقع المجهول عند المكلف، ولم يكن ثمة قدر متيقّن  
في البين ومورد التخيير أيضاً ما ثبت التكليف بالبيان المعبر وتنجّز الخطاب  
بالواقع، غاية الأمر كان المكلف مردّداً بين أمرين أو أمور لم يمكن الاحتياط  
بينهما.

وأما مورد البراءة فهو ما لم يتم دليل معتبر على التكليف بأن كان أصل  
التكليف مجهولاً، فإذاً لا معنى لنفي التعارض والقول بتأخر أصالة البراءة  
عن الأصلين المذكورين، إلا أن يقال: إنّ المراد منه عدم التعارض بسبب  
اختلاف موارد هما، فالمراد من عدم التعارض عدم اجتماع الموردين.

[٢] أي مدرک أصالة البراءة.

[٣] أي أما عدم معارضة أصالة البراءة للأصول والأدلة إذا كانت البراءة عقلية،  
فواضح.

الدليل على التكليف واقعاً [١] أو ظاهراً [٢].

وأما النقل [٣] فما كان منه مساوقاً لحكم العقل فقد اتضح أمره [٤]

[١] أي إلا مع عدم قيام الدليل على بيان الحكم الواقعي، كالأمانة، فإنّها مثبتة للحكم الواقعي، فمع قيامها على حرمة شيء لا يحكم العقل بقبح عقاب من ارتكبها، فإنّه عقاب مع البيان.

[٢] أي إلا مع عدم قيام دليل على بيان الحكم الظاهري، كما إذا قام أصل من الأصول على وجوب شيء أو إباحته، فإنّه يثبت الحكم الظاهري، كاستصحاب بقاء وجوب صلاة الجمعة، بناءً على كونه أصلاً، فإنّ العقاب مع وجود الاستصحاب وغيره من الأصول عقاب مع البيان؛ إذ المفروض أنّ الدليل على الحكم الظاهري موجود.

وملخص الكلام أنّ أصالة البراءة على القول بحجّيتها من باب العقل لا تعارض الاستصحاب؛ ضرورة أنّ حكم العقل بالبراءة منوط بعدم وصول البيان من الشارع للحكم، ولو في مرحلة الظاهر، فإذا قام استصحاب على الحكم الظاهري لم يبق اشتباه، ولم يكن من التكليف بلا بيان، والعقاب بدون إقامة برهان، بل الدليل القاطع للعدر موجود، وهو الاستصحاب في المقام، فذلك الاستصحاب وارد على البراءة العقلية لانتفاء موضوع البراءة بجريان استصحاب بقاء الحالة السابقة، فإنّه يثبت التكليف ولو في مرحلة الظاهر، ويكون بياناً ومعه ينتفي موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

[٣] أي أمّا البراءة إذا كان مدرکہا النقل من الآيات والروايات، فما كان منه مساوقاً لحكم العقل بأن يكون مرجعه إلى قبح التكليف بلا بيان، كقوله ﷺ: «الناس في سعة ما لا يعلمون».

[٤] ممّا ذكرناه في البراءة العقلية، وقلنا بأنّ الاستصحاب وارد عليها، فيكون



والاستصحاب وارد عليه [١]. وأما مثل قوله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ» [٢].

الاستصحاب وارد على البراءة النقلية أيضاً.

وبعبارة أخرى: قد ذكرنا أنّ الاستصحاب وارد على البراءة التي دلّ عليها العقل، فما كان من الأخبار مساوفاً لحكم العقل بأن يكون مرجعها إلى قبح العقاب بلا بيان كان الاستصحاب وارداً عليه أيضاً؛ وذلك لارتفاع موضوعه بالاستصحاب، فإنّ مع وجود استصحاب حرمة العصير عند غليانه يرتفع موضوع قوله ﷺ: «النَّاسُ فِي سَعَةِ مَا لَا يَعْلَمُونَ»؛ إذ مع قيام الاستصحاب على التكليف يحصل العلم بالتكليف ولو ظاهراً، فيكون الناس عالمين بالتكليف، فيرتفع موضوع البراءة.

[١] أي على ما كان من البراءة النقلية مساوفاً لحكم العقل؛ لما عرفت من أنّ موضوعها عدم العلم بالتكليف، فالاستصحاب يوجب العلم به ظاهراً، فلا يبقى معه موضوع للبراءة.

[٢] الذي لم يؤخذ الجهل وعدم العلم موضوعاً فيه، فإنّ الحكم بالإباحة فيه معلق على عدم وصول نهْي من الشارع والوصول يصدق مع دلالة الاستصحاب على الحرمة ظاهراً، فإنّه مبين لحكم ظاهري لمجهول الحرمة، ولا منافاة بينهما كي يكون الاستصحاب حاكماً عليه أو وارداً؛ لأنّ قوله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَى الْبَرَاءَةِ عِنْدَ عَدَمِ وَصُولِ النَّهْيِ وَالِاسْتِصْحَابِ يَدُلُّ عَلَى وَصُولِهِ، وَلَا تَنَافِي بَيْنَ اللَّاحِقِ وَالْمَقْتَضِي كَيْ يَكُونَ الْاسْتِصْحَابُ حَاكِمًا عَلَيْهِ، وَالْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا وَبَيْنَ مَا ذَكَرَهُ سَابِقًا مِنْ مَسَاوِقَةِ بَعْضِ الْأَخْبَارِ لِلْعَقْلِ هُوَ أَنَّ الْجَهْلَ وَعَدَمَ الْعِلْمِ مَأْخُوذٌ فِي مَوْضُوعِ الْأَخْبَارِ الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا بَأْسَ عَلَيْهِ»، وَقَوْلَهُ ﷺ: «النَّاسُ فِي سَعَةِ

في عدم ورود الاستصحاب على «كُل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» ..... ١٥٥

فقد يقال [١] إن مورد الاستصحاب خارج عنه [٢] لورود النهي في

ما لا يعلمون» ممّا اعتبر الجهل وعدم العلم فيهما، كما لاحظت، فيكون الاستصحاب رافعاً للجهل؛ لكونه من الأصول المحرزة ووارداً عليها؛ لوصول البيان القطعي، ومعه لا يبقى جهل بالحكم، ولو في مرحلة الظاهر، وهذا بخلاف قوله: «كُل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»، فإنه يدل على جريان البراءة ما لم يصل نهى من الشارع، والمانع من العمل بالبراءة هو ورود النهي، والاستصحاب يكون مانعاً منه؛ إذ هو يدل على وصول نهى منه. وملخص الكلام: أن في قوله: «كُل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» ثلاثة أقوال، القول الأول ما أشار إليه بقوله: «فقد يقال».

[١] القائل هو صاحب الرياض على ما حكى عنه.

[٢] أي عن مثل قوله: «كُل شيء مطلق...».

وتوضيحه: أنه قد ثبت بالدليل اللبّي حرمة العصير قبل ذهاب ثلثيه بالنار، وطهارته بعد ذهاب ثلثيه بالنار، ولم يظهر شمول الدليل المذكور لصورة ذهاب ثلثيه بالهواء، ولهذا صارت هذه الصورة محلّ شبهة، فلا يعلم أن ذهاب ثلثيه بالهواء يوجب طهارته أم لا، وحيث إن المورد مورد استصحاب الحرمة؛ لكونه حراماً قبل ذهاب ثلثيه، فلا يمكن التمسك فيه بقوله ﷺ: «كُل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»؛ لصدق الغاية - أعني قوله: «حتى تعلم أنه حرام» - مع ذهاب ثلثين بالهواء؛ إذ يصدق أنه ممّا ورد فيه نهى ولو باعتبار وروده قبل ذهاب ثلثيه ولم يدخل في المغنى - أعني قوله: «كُل شيء لك حلال»، وقوله: «كُل شيء مطلق» -، وملخص الكلام أن مثل قوله: «كُل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» يدل على حلّية ما لم يرد فيه النهى، ومستصحب الحرمة قد ورد فيه النهى.

المستصحب ولو بالنسبة إلى الزمان السابق [١].

وفيه [٢]: أن الشيء المشكوك في بقاء حرمة لم يرد نهى عن ارتكابه في هذا [٣] الزمان، فلا بدّ من أن يكون [٤] مرخصاً فيه. فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهى، وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه [٥] بعده.

[١] إذ مورد الاستصحاب وإن كان مشكوكاً في الحال إلا أن المفروض أنه كان منهياً عنه في الزمان السابق؛ وذلك كالعصير الذي ذهب ثلثاه بالهواء.

[٢] ملخص الجواب: أن العصير قبل ذهاب ثلثيه والعصير بعده وإن كانا فردين من العصير، إلا أن العصير قبل ذهاب ثلثيه موضوع، وبعده موضوع آخر، فثبوت النهي في الأول لا يوجب ثبوته في الثاني، والنهي عن أحد الفردين لا يوجب النهي عن الفرد الآخر، والذي ورد النهي عنه هو قبل ذهاب ثلثيه، وأما بعد ذهاب ثلثيه بالهواء فتعلق النهي به غير معلوم.

[٣] أي الزمان الذي يشكّ فيه في بقاء حرمة العصير، وهو بعد ذهاب ثلثيه بالهواء.

[٤] أي أن يكون الشيء المشكوك في بقاء حرمة مرخصاً في ارتكابه.

[٥] أي ورود النهي عن شرب العصير قبل ذهاب الثلثين لا يمنع عن شربه بعد ذهاب ثلثيه بالهواء، والحاصل: أن العصير قبل ذهاب ثلثيه معلوم الحرمة عند الغليان، وليس هو مورد البراءة ولا الاستصحاب، وبعد ذهاب ثلثيه لم يعلم تعلق النهي به كي يدخل في الغاية، بل هو مورد للاستصحاب والبراءة، فمن حيث إنّه مسبوق بالحرمة يكون مورداً للاستصحاب، ومن حيث إنّه لا يعلم ورود النهي عن شربه يكون مورداً لقوله: «كلّ شيء مطلق»، فيقع التعارض بين الاستصحاب وأصالة البراءة.



كما أن وروده [١] في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض أفراده [٢].

[١] أي ورود النهي .

والحاصل : أن ورود النهي في مطلق العصير قد يكون باعتبار كون حقيقة العصير منهياً عنها ، وقد يكون باعتبار النهي عن بعض أفراده ، ويكون ورود النهي على مطلق العصير بالمسامحة ، وباعتبار كون بعض أفراده منهياً عنه ؛ فعلى الأوّل ورود النهي عن مطلق العصير يدلّ على كونه منهياً عنه في ضمن أي فرد كان ، ولو كان عصير الزبيب أو بعد ذهاب ثلثيه بالهواء ، وأمّا على الثاني ، أي بناءً على أن ورود النهي في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض أفراده ، فلا يدلّ على كون مطلق العصير منهياً عنه ، سواء تحقّق في ضمن الزبيب أو بعد ذهاب ثلثيه بالهواء ؛ إذ المفروض أن ورود النهي على مطلق العصير وإسناده عليه مسامحيّ ولم يتعلّق النهي به حقيقةً بعنوان أنّه عصير ، بل تعلّق ببعض أفراد الخاصّ - مثلاً - ورد النهي عن أكل لحم الميتة ، فيصدق النهي عن مطلق اللحم مسامحة بأن يقال : إنّ اللحم منهى أكله باعتبار فرد الخاصّ ، وهو الميتة ، لكن هذا لا يوجب النهي عن أكل لحم الحمار المشكوك حليّته ، فكذلك في المقام ، فإنّ ثبوت النهي في بعض أفراد العصير بخصوصه ، وهو قبل ذهاب ثلثيه ، لا يدلّ على ثبوته في البعض الآخر أيضاً ، وهو بعد ذهاب ثلثيه .

[٢] أي في بعض أفراد العصير ، وتوضيحه : أنّ العصير له أفراد زمانية ، كما إذا كان التغير بين أفراده بحسب الزمان والأحوال ، كالعصير العنبي المغلي ، فإنّه قبل ذهاب ثلثيه فرد من العصير ، وبعد ذهاب ثلثيه بالهواء فرد آخر منه .

وأفراد غير زمانية ، كالعصير المأخوذ من العنب ، فإنّه فرد من العصير ، والعصير المأخوذ من الزبيب ، فإنّه فرد آخر من العصير ، فإنّ ورود النهي

لو كفى [١] في الدخول فيما بعد الغاية [٢] لدلّ على المنع عن كلّ كلي ورد المنع عن بعض أفراده [٣]، والفرق [٤] في الأفراد بين ما كان تغييرها بتبدل

عن العصير العنبي قبل ذهاب ثلثيه لا يدلّ على ورود النهي عن عصير الزبيب أو عن مطلق الزبيب، وكذلك ورود النهي عن العصير قبل ذهاب ثلثيه لا يدلّ على ورود النهي عنه بعد ذهاب ثلثيه بالهواء، ولو كان ورود النهي في بعض أفراد العصير، وهو العصير قبل ذهاب ثلثيه، كافياً في دخول مطلق العصير في مورد النهي عنه لكفى النهي عن أيّ فرد في النهي عن الفرد الآخر، وعن مطلق العصير، وهو مسلّم البطلان؛ إذ ورود النهي في العصير العنبي إذا غلى ولم يذهب ثلثاه لا يدلّ على ورود النهي على مطلق العصير، وإن كان عصير الزبيب إذا غلى ولم يذهب ثلثاه، وكذلك ورود النهي عن العصير العنبي إذا غلى ولم يذهب ثلثاه بالنار، لا يدلّ على ورود النهي عن العصير إذا غلى وذهب ثلثاه بالهواء.

[١] خبر لقوله: «إنّ وروده».

[٢] أي فيما بعد «حتّى» في قوله: «حتّى يرد فيه نهى».

[٣] أي عن بعض أفراد الكلّي، والحال أنه باطل؛ إذ المنع عن بعض أفراد الكلّي لا يدلّ على المنع عن الكلّي، كما عرفت.

[٤] جواب عن سؤال مقدّر، وحاصله: أنه فرق بين ما إذا كان الأفراد متمايزة بحسب الأزمان والأحوال، كما فيما نحن فيه، فإنّ التغاير بين العصير قبل ذهاب ثلثيه والعصير بعد ذهاب ثلثيه بالهواء إنّما يكون بحسب الزمان والأحوال، وبين ما إذا كان الأفراد متمايزة بجهات أخرى، كلحم الميتة من الغنم ولحم الحمير، ففي الأوّل يكفي النهي عن بعض أفرادها في دخول مطلق العصير فيما بعد الغاية، وكونه ممّا ورد النهي عنه، وفي الثاني لا يكفي،

في عدم ورود الاستصحاب على «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» ..... ١٥٩  
الأحوال والزمان دون غيرها شطط [١] من الكلام؛ ولهذا [٢] لا إشكال في  
الرجوع إلى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب [٣]. ويتلوه [٤]  
في الضعف ما يقال: من أن النهي الثابت بأخبار الاستصحاب عن [٥]

فإن ورود النهي عن أكل الميتة لا يدل على كون لحم الحمير منهيًا عنه .

[١] أي كلام بعيد عن الحق .

[٢] أي لأجل ما ذكرنا سابقاً من أن المنع في بعض الأفراد لا يوجب المنع في  
جميع أفراد الكلّي يعمل بالبراءة في العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بالهواء ؛  
لعدم ورود النهي عنه هنا مع عدم القول باعتبار الاستصحاب ، فإن منكري  
الاستصحاب يرجعون إلى البراءة في العصير المذكور ، لا إلى دليل حرمة  
العصير إذا غلى .

[٣] ولو كان النهي عن بعض أفراد الكلّي في حال كافياً في النهي عن جميع أفرادها  
لزم عدم صحّة الرجوع إلى البراءة في العصير المذكور حتى على القول بعدم  
اعتبار الاستصحاب ؛ إذ مع وجود النهي لا يمكن الرجوع إلى البراءة ، والأمر  
ليس كذلك ، فيعلم من ذلك أن المنع عن العصير في حال لا يوجب المنع  
عنه في حال آخر .

[٤] هذا إشارة إلى القول الثاني ، أي يتلو القول الأول في الضعف ، وهو ما أشار  
إليه بقوله : « فقد يقال » ، ما يقال : كما أن التوهّم الذي أشار إليه المصنّف  
بقوله : « فقد يقال » ضعيف ، كذلك التوهّم الذي أشار إليه بقوله : « ما يقال »  
ضعيف ، وفي التعبير بقوله : « يتلوه » إشارة إلى أن الضعف في التوهّم الثاني  
ليس على حدّ الضعف في التوهّم الأوّل ، بل هو في مرتبة شديدة منه .

[٥] الجار متعلّق بقوله : « النهي » ، أي النهي عن نقض اليقين المستفاد من أخبار  
الاستصحاب ، كقوله : « لا تنقض اليقين » .



نقض اليقين نهى [١] واردة في رفع الرخصة.

وجه الضعف أن الظاهر من الرواية [٢] بيان الرخصة في الشيء [٣] الذي لم يرد فيه نهى من حيث عنوانه الخاص، لا من حيث إنه مشكوك الحكم.

[١] خبر لقوله: «إنَّ النهي»، وملخص هذا التوهم هو: أنَّ النهي عن نقض اليقين يرفع الرخصة المستفادة من قوله: «كُلَّ شيءٍ مطلق» من المستصحب، ويخرج الشيء المستصحب عن المغيبي، وهو قوله: «كُلَّ شيءٍ مطلق»، ويدخله في الغاية، وهي قوله: «يرد فيه نهى»، فإنَّ العصير الذي ذهب ثلثاه بالهواء، وإن لم يرد فيه نهى واقعي، إلا أنه ورد فيه نهى ظاهري، وهو قوله: «لا ينقض»، فإنه يوجب دخول العصير في ما ورد فيه نهى.

وبعبارة أخرى: أنَّ قوله  $\text{كُلَّ شَيْءٍ مَطْلُوقٌ}$ : «كُلَّ شيءٍ مطلق»، وإن أثبت إباحة العصير بعد ذهاب ثلثيه بالهواء من حيث كونه مشكوك الحكم، إلا أنَّ استصحاب النهي السابق رافع لهذه الإباحة والرخصة، وبهذا يدخل العصير بعد ذهاب ثلثيه بالهواء في الغاية، أعني قوله: «يرد فيه نهى» دون المغيبي، أعني قوله: «كُلَّ شيءٍ مطلق».

[٢] وهي كَلَّ شَيْءٍ مَطْلُوقٌ ...

[٣] أي العصير من حيث إنه عصير، فهو مرخص فيه حتى يرد النهي عنه بعنوانه الخاص، أي بعنوان أنه عصير، ولا يظهر منها بيان الرخصة في الشيء بعنوان أنه مشكوك كي يكون النهي المستفاد من «لا تنقض» رافعا لها.

وملخص الجواب: أنَّ الظاهر من قوله: «كُلَّ شيءٍ مطلق حتى يرد فيه نهى» هو بيان الرخصة ما لم يصل النهي عن الشيء بعنوانه الخاص، لا من حيث إنه مشكوك الحكم، فيكون المراد من النهي - الذي هو غاية الرخصة - في قوله: «حتى يرد فيه نهى» هو النهي الواقعي، فتدلُّ الرواية المذكورة

على إباحة كل شيء لم تعلم حرمة واقعاً. والنهي المستفاد من قوله: «لا تنقض اليقين» نهي ظاهري يدل على حرمة ما هو مشكوك الحرمة بقاءً، فهو لا يصلح أن يكون غاية لقوله: «كل شيء مطلق»؛ لما عرفت من أن النهي المستفاد منه نهي ظاهري، والنهي المأخوذ غاية في قوله: «كل شيء مطلق» نهي واقعي، ولا يقوم أحدهما مكان الآخر.

[١] أي إن كان الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهي من حيث إنه مشكوك الحكم.

[٢] بأن يقال: إن الأخبار الدالة على الرخصة واردة على النهي عن النقص، فالنهي عن النقص يكون في غير مورد الرخصة.

وتوضيحه: أن غاية الترخيص في الأخبار الدالة على الرخصة هو ورود النهي، فإن كل شيء مرخص فيه حتى يرد فيه نهي، فمورد الرخصة غير ما ورد النهي عنه، وغاية حرمة النقص عبارة عن اليقين بالخلاف، حيث قال: «لا ينقض اليقين بالشك، بل انقضه بيقين آخر»، فإن كل شيء محكوم بحكم الحالة السابقة، إلا أن يحصل العلم بخلافها، ولو كان المراد من النهي المأخوذ غاية في الأخبار الدالة على الرخصة هو النهي الواقعي لما حصل التنافي بين أخبار الرخصة وبين أخبار الاستصحاب؛ إذ المستفاد من أخبار الرخصة أن كل شيء مرخص فيه إلا أن يرد نهي واقعي عنه، والمستفاد من أخبار الاستصحاب كل شيء محكوم على الحالة السابقة ظاهراً إلى أن يعلم بخلافها، فهي تفيد الحرمة الظاهرية في مورد لم يعلم ارتفاع النهي الثابت سابقاً.

وأما إذا كان المراد من النهي أعم من الواقعي والظاهري بأن يظهر

**بأن يقال: إن النهي عن النقص في مورد عدم ثبوت الرخصة بـ [١] أصالة**

من الرواية أن كل شيء مشكوك مرخص فيه حتى يرد فيه نهى ظاهري ، فلا يتعين تقديم الاستصحاب على البراءة ؛ إذ كما يمكن أن يقال إن المراد بالرخصة في قوله: «كل شيء مطلق» غير مورد تحقق النهي السابق ؛ إذ به تتحقق الغاية بعد كون المراد من النهي المأخوذ في الغاية أعم من الواقعي والظاهري ، فإن «لا تنقض» يدل على الحرمة الظاهرية ، فبعد العلم بها تتحقق غاية الرخصة ، فمورد الاستصحاب يدخل في الغاية ، كذلك يمكن أن يقال: إن المراد بالنهي في قوله: «لا ينقض» غير مورد ثبوت الرخصة للشيء من حيث إنه مشكوك البقاء ؛ إذ بعد ثبوت الرخصة يصدق العلم بالخلاف ، فالمراد من اليقين بالخلاف أعم من أن يكون الحكم المخالف للحالة السابقة حكماً واقعياً أو حكماً ظاهرياً .

والحاصل: أنه لو كان المراد من النهي في قوله: «حتى يرد فيه نهى» أعم من الواقعي والظاهري .

فلنا أن نقول: إن المراد من اليقين بالخلاف أعم من أن يكون الحكم المخالف للحالة السابقة حكماً واقعياً أو ظاهرياً ، فمع العلم بالرخصة ظاهراً يصدق العلم بالخلاف ، فمعه يعمل بالرخصة ، فمورد الرخصة داخل في الغاية لا في المغيبي .

وبعبارة ثالثة: كما يكمن أن يكون مورد الاستصحاب داخلاً في غاية أخبار الرخصة ، كذلك يمكن أن يكون مورد الرخصة داخلاً في غاية أخبار الاستصحاب ، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر .

[١] الجار متعلق بقوله: «عدم ثبوت» ، أي النهي عن النقص الذي هو دليل الاستصحاب إنما يكون في مورد لم يثبت الرخصة بسبب أصالة الإباحة ،



في حكومة الاستصحاب على «كُل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» ..... ١٦٣  
الإباحة فيختص الاستصحاب بما لا يجري فيه أصالة البراءة [١] ، فتأمل [٢].  
فالأولى في الجواب أن يقال: إن دليل الاستصحاب [٣] بمنزلة [٤] معمم  
للتنهى السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق ، فقوله: «لا تنقض اليقين بالشك»

---

وأما إذا ثبت الرخصة بأصالة الإباحة في مورد فهى واردة على النهى  
عن النقض ، كما عرفت تفصيله آنفاً .

[١] كما إذا احتتمل صيرورة الخمر خلاً ، فإن المورد المذكور لا تجري فيه أصالة  
البراءة للعلم بثبوت التكليف ، وإنما الشك في زواله ؛ لأجل الشك في بقاء  
موضوعه ، فيكون المورد مختصاً بالاستصحاب .

[٢] لعلّه إشارة إلى ضعف ما ذكره من وجه الضعف ، فإن الاستصحاب أصل  
محرز يتقدّم على البراءة ، على أي تقدير .

[٣] لما بين عدم ورود مثل قوله: «لا تنقض» على مثل قوله: «كُل شيء مطلق  
حتى يرد فيه نهى» ، بل كما يمكن ورود «لا ينقض» على دليل الرخصة ،  
كذلك يمكن العكس ، أي ورود دليل الرخصة على دليل الاستصحاب أراد أن  
يبين أن دليل الاستصحاب حاكم على دليل أصالة الرخصة .

[٤] إنما قال بمنزلة معمم للتنهى السابق ، ولم يقل معمم له ؛ لأن النهى المتعلق  
بالعصير المغلي لا يشمل الزمن اللاحق واقعاً وحقيقةً ، والاستصحاب إنما  
يعمم النهى السابق ظاهراً ، ويحكم بحرمة العصير في الزمن اللاحق ظاهراً ،  
ولذا يكون الاستصحاب بمنزلة المعمم ؛ إذ لو كان معمماً له حقيقةً لدلّ على  
حرمة العصير في الزمن اللاحق واقعاً ، ويكون دليل الاستصحاب حاكماً على  
النهى السابق بالحكومة الواقعية ، والحال أنه ليس كذلك ، فإن دليل  
الاستصحاب يكون معمماً للنهى الواقعي السابق في الظاهر ، فيكون حكومته  
عليه بالحكومة الظاهرية ، ولذا عبّر عن دليل الاستصحاب أنه بمنزلة معمم

يدلّ على أنّ النهي الوارد [١] لا بدّ من إبقائه وفرض عمومته [٢] للزمان اللاحق ، وفرض [٣] الشيء في الزمان اللاحق ممّا ورد فيه النهي أيضاً .  
فمجموع الرواية المذكورة [٤] ودليل الاستصحاب [٥] بمنزلة أن يقول :  
كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى [٦]

للنهي السابق ، أي يكون دليل الاستصحاب شارحاً لقوله : « كلّ شيء مطلق »  
ظاهراً .

[١] أي النهي الوارد سابقاً على العصير لا بدّ من إبقائه بعد ذهاب ثلثيه بالهواء .

[٢] أي فرض أنّ النهي عن شرب العصير يعمّ الزمان اللاحق الذي هو زمان ذهاب ثلثيه بالهواء .

[٣] أي قوله : « لا تنقض اليقين » يدلّ على فرض العصير في الزمان اللاحق - وهو زمان ذهاب ثلثيه بالهواء - ممّا ورد فيه النهي أيضاً .

والحاصل : أنّ النهي عن العصير عند غليانه ، وإن لم يشمل الزمان اللاحق حقيقةً ، إلّا أنّ استصحاب حرمة يدلّ على بقاء النهي فيه ظاهراً ، فقوله : « لا تنقض » يكون موسعاً لدائرة النهي في قوله : « حتّى يرد فيه نهى » ، فيكون المراد منه أعمّ من النهي الواقعي والظاهري ، وموجباً لشمول النهي للعصير في الزمان اللاحق ، وهذا ما سمّي بالحكومة .

[٤] وهي كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى .

[٥] قوله : « لا تنقض » .

[٦] والرواية المذكورة تدلّ على أنّ كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى ، ودليل

الاستصحاب يدلّ على أنّ كلّ نهى ورد في شيء فهو باقٍ إلى أن يعلم خلافه ، فحيث إنّ العصير ممّا ورد النهي عنه سابقاً ، ودليل الاستصحاب يدلّ على تعميمه للزمان اللاحق ، فهو يكون شارحاً للنهي الوارد في قوله : « كلّ شيء

في حكومة الاستصحاب على «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» ..... ١٦٥  
وكل نهي ورد في شيء فلا بدّ من تعميمه [١] لجميع أزمته احتمالاً ، فيكون  
الرخصة [٢] في الشيء وإطلاقه [٣] مغنيّ بورود النهي المحكوم عليه  
بالدوام وعموم الأزمان [٤] ، فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه  
الأصل [٥] الآخر في مورد الشكّ لولا النهي . وهذا [٦] معنى الحكومة ،

مطلق حتى يرد فيه نهي « وموسعاً له .

[١] الضمير في قوله : « من تعميمه » ، و« احتمالاً » راجع إلى النهي .

[٢] الاستفادة من قوله : « كل شيء مطلق » .

[٣] أي يكون إطلاق الشيء . في قوله : « كل شيء مطلق » مغنيّ بورود النهي ،  
فالشيء مطلق ، والمكلف مرخص فيه حتى يرد فيه نهي .

[٤] وهذا الدوام وعموم الأزمان في النهي إنّما هو ببركة الاستصحاب ، فإنّه يدلّ  
على دوام النهي وتعميمه للزمان اللاحق .

[٥] كأصالة البراءة ، فإنّ مقتضى هذا الأصل في مورد الشكّ في الحرمة هي  
الرخصة ما لم يرد نهي ، ومفاد الاستصحاب هو إثبات النهي ظاهراً ، فهو ناظر  
إلى دليل أصالة البراءة ، وينفي موضوعه ؛ إذ موضوعه عدم النهي ، فهي تدلّ  
على الرخصة ما لم يرد نهي ودليل الاستصحاب يدلّ على ورود النهي .

وبعبارة واضحة : أن أدلة الترخيص تدلّ على الرخصة والبراءة في المشكوك  
ما لم يرد نهي فيه ، ودليل الاستصحاب يدلّ على ورود النهي وحصول الغاية ،  
إذن فلا تعارض بين دليل الاستصحاب ودليل البراءة ، بل الأوّل حاكم على  
الثاني ، ويدلّ على أنّ النهي المأخوذ غاية في أدلة البراءة أعمّ من النهي الواقعي  
والظاهري ، وقد ورد النهي عنه بحكم الاستصحاب ، فمعه لا مجال لجريان  
أصالة البراءة ، وهذا معنى حكومة دليل الاستصحاب على دليل البراءة .

[٦] أي هذا الذي ذكرناه - من كون مفاد الاستصحاب نفي مقتضى أصالة البراءة



كما سيجيء في باب التعارض. ولا فرق فيما ذكرناه [١] بين الشبهة الحكمية [٢] والموضوعية [٣]، بل الأمر [٤] في الشبهة الموضوعية أوضح؛

من جهة دلالة على ورود النهي على المشكوك، وحصول غاية الرخصة -معنى حكومة دليل الاستصحاب على دليل أصالة البراءة.

وملخص الكلام: أنه مع ورود النهي يرتفع موضوع أصالة البراءة؛ إذ مع العلم بالنهي والتكليف لا مجال للبراءة، والاستصحاب يدل على ورود النهي، فهو رافع لموضوع أصالة البراءة على نحو الحكومة.

وبعبارة واضحة: أن الحاكم يكون شارحاً للمراد من المحكوم، ودليل الاستصحاب دليل حاكم يبين المراد من النهي في قوله **لَيْسَ**: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»، بأن المراد من النهي ليس منحصرًا بالنهي الفعلي، بل يشمل النهي الموجود سابقاً للمحكوم ببقائه بالاستصحاب، فإن النهي المتعلق بالعصير إذا غلى وإن لم يشمل ما إذا ذهب ثلثاه بالهواء، ولكن بعد استصحاب بقاء الحرمة يكون هذا الاستصحاب معتمداً للنهي الوارد على العصير، فيعلم بورود النهي عليه حتى في الزمان اللاحق، ومعه لا يبقى موضوع للبراءة؛ لأن بعد ثبوت النهي بالاستصحاب لا يكون «شيء» مطلقاً، بل ورد فيه نهى.

[١] من كون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل أصالة البراءة.

[٢] كما إذا شك في حصول الطهارة للعصير بذهاب ثلثيه بالهواء، فإن مقتضى أصالة الطهارة، وإن كان هي الطهارة، إلا أن استصحاب الحرمة حاكم عليها.

[٣] كما إذا شك في صيرورة الخمر خلأً، أو في ذهاب ثلثي العصير.

[٤] أي حكومة الاستصحاب على أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية أوضح من حكومته عليها في الشبهات الحكمية، وجه الأوضحية هو أن الأصول في

## لأنّ الاستصحاب الجاري فيها [١] جارٍ في الموضوع [٢]؛

الموضوعات إنّما تقتضي إخراج موردها عن حكم المشكوك وتجعل موردها معلوم الحكم، وحيث إنّ في الحكومة الدليل الحاكم ناظر إلى موضوع الدليل المحكوم تارةً بالتضييق فيه، وأخرى بالتوسعة، فيكون الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعيّة ناظراً إلى موضوع دليل الرخصة ومخرجاً موردها عن حكم المشكوك، فيكون داخلاً في معلوم النهي، ولذا تكون الحكومة هنا أوضح من الحكومة في الشبهات الحكميّة.

وهذا بخلاف الأصول الجارية في الشبهات الحكميّة، فإنّها غير ناظرة إلى الموضوع، ولا تجعله معلوم الحكم، بل مقتضاها إبقاء الحكم في مورد المشكوك أو نفيه، ولذا يمكن الالتزام بكون الاستصحاب مخصّصاً لأصالة البراءة لا حاكماً عليها.

[١] أي في الشبهات الموضوعيّة.

[٢] أي في موضوع الحكم المشكوك، فإذا شكّ في طهارة العصير وكان منشأ الشكّ هو ذهاب ثلثيه، فيجري الاستصحاب في الموضوع، وهو ذهاب ثلثيه، ويقال إنّ الأصل عدم ذهاب ثلثيه فيدخل العصير المذكور في العصير الذي لم يذهب ثلثاه فيكون نجساً.

وبعبارة واضحة: أنّ الحاكم شأنه غالباً توسعة الموضوع أو تضييقه أو رفعه إذا كان ناظراً إلى عقد الوضع. وأمّا إذا كان ناظراً إلى عقد الحمل، فلا يكون موسعاً أو مضيّقاً أو رافعاً للموضوع، بل يكون مشابهاً للتخصيص؛ إذ المخصّص لا يكون ناظراً إلى الموضوع، بل يكون ناظراً إلى الحكم، ففي فرض كون الحاكم ناظراً إلى الحكم يكون التشخيص بين الحكومة والتخصيص مشكلاً، وهذا بخلاف ما لو كان ناظراً إلى الموضوع، فإنّ الفرق

فيدخل [١] في الموضوع المعلوم الحرمة. مثلاً: استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشك في بقاء حرمة لأجل الشك في الذهاب [٢]، يدخله [٣] في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمة بالأدلة؛ فيخرج [٤] عن قوله: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام».

بين الحكومة والتخصيص واضح، فإن الحاكم ما يكون ناظراً إلى الموضوع، والمخصّص لا يكون ناظراً إليه، بل يخصّص الحكم.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن الاستصحاب الجاري في الموضوع حكومته على أصالة البراءة أوضح من الاستصحاب الجاري في الحكم؛ إذ الأول ناظر إلى الموضوع، ويشخص بقاءه فيوسّع دائرة الموضوع، وهذا بخلاف الاستصحاب الجاري في الحكم، فإنه يرجع إلى تخصيص الحكم بالحلية المجهولة، فيكون أمره دائراً بين التخصيص والحكومة، فتشخيص أنه حاكم أو مخصّص ليس سهلاً، كما سيأتي في مبحث التعادل والترجيح.

[١] أي يدخل الموضوع الذي هو المستصحب في الموضوع الذي علمت حرمة، وإن كان الدخول في الموضوع المعلوم الحرمة بمقتضى دليل الاستصحاب، فبعد الدخول المذكور لا يبقى شك كي يجري أصالة البراءة.

[٢] أي في ذهاب ثلثيه.

[٣] مضارع من باب الإفعال، أي الاستصحاب يدخل العصير المشكوك ذهاب ثلثيه في العصير قبل ذهاب ثلثيه الذي هو معلوم الحرمة.

[٤] أي يخرج العصير المذكور بعد دخوله في عنوان العصير قبل ذهاب ثلثيه عن معنى الحديث، أي عن قوله: «كل شيء حلال» إذ بعد الدخول في العصير قبل ذهاب ثلثيه يعلم حرمة، فلا يشمل كل شيء حلال؛ إذ هو يدل على حلية الشيء المشكوك حرمة لا المعلوم حرمة، ويدخل في الغاية أي في



في إشكال حكومة الاستصحاب على أصالتي البراءة والحلية في الشبهة الموضوعية ... ١٦٩

نعم هنا [١] إشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية [٢]. وهو [٣] قوله ﷺ في الموثقة: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك؛ وذلك [٤] مثل الثوب عليك، ولعله [٥] سرقة، والمملوك عندك، ولعله حرّ قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك. والأشياء كلها على هذا [٦] حتى يستبين لك غيره [٧] أو تقوم به البيّنة»، فإنه [٨] قد استدلّ بها [٩] جماعة، كالعلامة في التذكرة وغيره، على [١٠] أصالة الإباحة مع أنّ

---

«حتى تعلم أنه حرام».

[١] أي في حكومة الاستصحاب على أصالة البراءة والحلية.  
[٢] وملخص الإشكال أنهم استدّلوا على أصالة الحلية في الأمثلة المذكورة بصدر الرواية، مع أنها معارضة باستصحاب الحرمة فيها، فيلوح من الاستدلال على أصالة الحلية في الرواية مع وجود الاستصحاب المذكور أنّ أصالة البراءة حاكمة على الاستصحاب في الشبهات الموضوعية.

[٣] أي بعض أخبار...

[٤] أي الشيء الذي حكم بحليته.

[٥] أي لعل الثوب.

[٦] أي يحكم على حليتها.

[٧] بأن يعلم أنه حرام.

[٨] من هنا بين الإشكال المذكور.

[٩] أي بالموثقة.

[١٠] الجار متعلق بقوله: «استدل».

أصالة الإباحة هنا [١] معارضة باستصحاب حرمة التصرف في الأشياء المذكورة في الرواية ، كأصالة عدم التملك في الثوب [٢] والحرية [٣] في المملوك وعدم تأثير العقد في المرأة [٤] . ولو أريد من الحلية في الرواية [٥]

[١] أي في الأمثلة المذكورة في الموثقة .

[٢] إذا شك في الثوب الذي اشتراه من السوق بأنه سرقة أم لا ؟ يحرم التصرف فيه ؛ وذلك لأجل جريان الاستصحاب الموضوعي ، وهو استصحاب عدم تملكه الثوب المذكور فيترتب عليه حرمة التصرف ، وهذا الاستصحاب يعارض أصالة الإباحة .

[٣] أي أصالة الحرية في المملوك ، فإنه إذا شك في المملوك عنده بأنه عبد كي يكون تصرفه فيه جائزاً ، أو حرّكي يكون تصرفه حراماً ، فإن أصالة الحلية في المقام متعارضة مع أصالة الحرية ، فمع جريانها يكون التصرف حراماً . وأورد عليه رحمت الله بأنه إن أريد من أصالة الحرية استصحابها فهو غلط ؛ لعدم ثبوتها في زمان كيما يستصحب إلا أنه أراد استصحاب لازمها الثابت قبل العقد فبعده يشك فيه ، ويستصحب .

أقول : إن أصالة الحرية أصل جارٍ في كل إنسان ، إلا أنه ليس من الأصول العملية ، وما ذكره رحمت الله من التوجيه ، كما ترى .

[٤] فيما لو شك في حلية المرأة بسبب العقد الواقع عليها ، ومنشأ الشك احتمال كونها أخت الزوج أو رضيعته ، فإن المستفاد من الرواية جريان أصالة الإباحة في الزوجة مع أن استصحاب عدم تأثير العقد في المرأة يعارضها .

[٥] أي لو أريد من حلية أمثلة الرواية الحلية الثابتة بصدر الرواية المستندة إلى أصالة الإباحة يلزم حكومة البراءة على الاستصحاب ، ولو أريد من حلية الأمثلة المذكورة في الرواية الحلية المترتبة على أصالة الصحة في شراء الثوب

في الإشكال على حكومة الاستصحاب على أصالتي البراءة والحلية والجواب عنه . . . . ١٧١

ما [١] يترتب على أصالة الصحة في شراء الثوب والمملوك ، وأصالة [٢] عدم تحقق النسب والرضاع في المرأة كان [٣] خروجاً عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة ، كما هو [٤] ظاهر الرواية . وقد ذكرنا في مسألة أصالة البراءة بعض الكلام في هذه الرواية ، فراجع ، والله الهادي .

هذا كله حال قاعدة البراءة [٥] .

وأما استصحاب البراءة [٦]

---

والحلية المترتبة على أصالة عدم تحقق النسب والرضاع ، لا إلى الإباحة الكلية الثابتة بصدر الرواية كانت إباحة الأمثلة خارجة عن الإباحة الكلية الثابتة بصدر الرواية . والحال أنّ المستفاد من ظاهر الرواية أنّ حلية الأمثلة المذكورة في الرواية إنما هي مستندة إلى أصالة الإباحة الثابتة بصدر الرواية .

[١] أي الحلية المترتبة .

[٢] أي ما يترتب على أصالة عدم تحقق النسب .

[٣] جواب لقوله : « ولو أريد » يعني كان ذلك الحمل خروجاً عن الإباحة الثابتة فيها بأصالة الإباحة الكلية في صدر الرواية ، فإنّ ظاهر الرواية أنّ إباحة الأمثلة من جزئيات الإباحة الكلية الثابتة في « كل شيء حلال » في صدر الرواية .

[٤] أي ثبوت الإباحة بسبب أصالة الإباحة الثابتة بصدر الرواية هو ظاهر الرواية ، حيث قال في صدرها : « كل شيء لك حلال » ، وطبق الأمثلة المذكورة في ذيلها على الكبرى المستفادة من صدرها .

[٥] قد عرفت أنّ الاستصحاب حاكم عليها .

[٦] كاستصحاب الإباحة الثابتة حال الصغر والجنون ، بأن يقال : إنّ شرب التن كان مباحاً له حال الجنون أو الصغر ، وكانت ذمته بريئة من الحرمة ، فيشك في بقاء البراءة بعد البلوغ والإفاقة ، فيستصحب البراءة السابقة .



فهو لا يجمع استصحاب التكليف [١]؛ لأنَّ الحالة السابقة [٢]، إمَّا وجود التكليف أو عدمه إلا على ما عرفت سابقاً من ذهاب بعض المعاصرين [٣] إلى مكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد، وتمثيله [٤] لذلك بمثل: «صم يوم الخميس» [٥]

[١] حتَّى يلاحظ فيه حكم التعارض والترجيح؛ لأنَّ الواقعة إن كانت مسبوقه بالتكليف فهي مورد لاستصحابه، وإن كانت مسبوقه بعدمه، فهي مورد لاستصحاب البراءة، فهما لا يجتمعان أصلاً؛ إذ لا يوجد مورد يجتمع فيه استصحاب التكليف مع استصحاب البراءة حتَّى يبحث في أنَّ استصحاب التكليف يقدِّم على استصحاب البراءة أم لا؟

[٢] أي الحالة السابقة للأشياء، إمَّا وجود التكليف كالعصير الذي غلى وذهب ثلثاه بالهواء، فإنَّه يشكُّ في حلَّيته والحالة السابقة فيه وجود التكليف؛ إذ المفروض أنه كان نجساً قطعاً قبل ذهاب ثلثيه بالهواء.

وإمَّا عدم التكليف، كشرب التتن الذي شكُّ في حلَّيته، فإنَّ الحالة السابقة فيه عدم التكليف.

[٣] المراد منه هو الفاضل النراقي، حيث ذكر أنه إذا أمر الشارع بالجلوس يوم الجمعة قبل الزوال، فإذا شكُّ بعد الزوال في وجوب الجلوس فيه أيضاً أمكن استصحاب عدم وجوبه قبل الجمعة، وهو معارض لاستصحاب وجوب الجلوس بعد الزوال.

[٤] أي قد عرفت تمثيل بعض المعاصرين لتعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد.

[٥] حيث إنَّ في زمان الشكِّ وهو ما بعد يوم الخميس يستصحب التكليف بالصوم فيه، ويعارضه استصحاب البراءة عنه قبل يوم الخميس، فإنَّ الصوم

موضوع واحد يعارض فيه استصحاب التكليف مع استصحاب عدم التكليف وعلى مبناه يجامع استصحاب التكليف استصحاب البراءة في مثل: «صم يوم الخميس»، وقد عرفت في تحقيقاتنا أنه هو الحق.

### «التحقيق»

ملخص ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته: أن الاستصحاب وارد على البراءة العقلية، سواء كان مدرکہا العقل أو النقل المساوق لحكم العقل، وحاكم على البراءة الشرعية، كما إذا كان مدرکہا «كل شيء مطلق». وقد ذكر وجوهاً ثلاثة لعدم المعارضة بين الاستصحاب وأصالة البراءة.

**الوجه الأول:** أن مورد الاستصحاب خارج تخصصاً عن عموم هذه الرواية؛ لأنه يصدق على المستصحب أنه شيء ورد فيه نهي ولو بلحاظ الزمان السابق.

**الوجه الثاني:** أن مورد الاستصحاب خارج عن عموم هذه الرواية بالورود؛ وذلك لأن النهي الثابت بعدم نقض اليقين محقق للغاية، فترتفع به الرخصة المغيابة.

**الوجه الثالث:** أن دليل الاستصحاب حاكم على أدلة البراءة، فحال الاستصحاب مع البراءة كحال الأمارات مع الاستصحاب من كونها رافعة لموضوعه تعبدًا، فيكون حاكمًا عيلاً. وهذا هو الذي اختاره شيخنا الأعظم رحمته بعد الإجابة عن الوجهين، كما عرفت في المتن. وهو المختار عندنا بناءً على ما قوينا من أن مفاد دليل الاستصحاب إثبات اليقين بالواقع في ظرف الشك بأن يكون معنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» إثبات اليقين بالواقع تعبدًا في ظرف الشك ومعه يرتفع الشك الذي هو موضوع أصالة البراءة تعبدًا وتحقق الغاية في قوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» بناءً على أن المراد من الورود هو الوصول.

الثاني [١]: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب [٢]. ولا إشكال بعد التأمل في ورود الاستصحاب عليها [٣]؛ لأن المأخوذ في موردها [٤] الشك

وأما بناءً على أن مفاد قوله: «لا تنقض» إثبات أن المتيقن هو الواقع ولو بتوسيط اليقين بجعله مرآةً إليه، فلا مجال للحكومة، بل يكون تقديمه على البراءة الشرعية، أما بالورود أو بالتخصيص. إما تقريب الورود بناءً على أن الغاية في قوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» وصول مطلق الحكم الأعم من الواقعي والظاهري؛ فلائته باستصحاب الحكم السابق يحصل العلم الوجداني بالحكم الظاهري، فيرتفع موضوع أصالة البراءة بالوجدان، وأما بناءً على أنها عبارة عن وصول خصوص الحكم الواقعي فيكون دليل الاستصحاب مخصصاً لأدلة البراءة دون الورود ودون الحكومة؛ وذلك لعدم حصول العلم بالحكم الواقعي من قبل الاستصحاب لا وجداناً ولا تعبداً؛ لأن غاية ما يقتضيه الاستصحاب هو حصول العلم بالحكم الظاهري، وهذا العلم لم يجعل غاية للحكم الظاهري في هذه الأصول، إذن فيقع التعارض بين الاستصحاب وبين أصالة البراءة فيقدم الاستصحاب عليها بمناط التخصيص.

[١] قال في صدر كلامه: المقام الثالث في تعارض الاستصحاب مع البراءة والاشتغال والتخيير، وبين حكم القسم الأول، وهو تعارض الاستصحاب مع البراءة، ومن هنا أراد أن يبين حكم القسم الثاني، وهو تعارض الاستصحاب مع قاعدة الاشتغال.

[٢] كما إذا شك في كون المسافة أربعة فراسخ، فإن مقتضى الاستصحاب وجوب التمام، ومقتضى قاعدة الاشتغال، هو الجمع بين القصر والتمام.

[٣] أي على قاعدة الاشتغال.

[٤] أي في مورد قاعدة الاشتغال.



## في براءة الذمة بدون الاحتياط [١]. فإذا قطع بها [٢]

[١] بحيث يتوقف اليقين ببراءة الذمة على الاحتياط . والحاصل أنّ مورد قاعدة الاشتغال الشك في براءة الذمة ، واحتمال العقاب ، ومن المعلوم ضرورة بحكم العقل ارتفاع احتمال العقاب بعد تجويز الشارع لترك محتمل الوجوب أو التحريم ، ولو في مرحلة الظاهر ، فإذا أجرى استصحاب التمام أو القصر في موارد دوران الأمر بينهما ، فلا يجري قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب الجمع بينهما ؛ لحصول البراءة القطعية عن تبعة مخالفة الواقع ، وإن كان الخطاب الواقعي بالواقع باقياً على تقدير مخالفة الاستصحاب للواقع .

وملخص الكلام : أنه مع جريان الاستصحاب يرتفع موضوع قاعدة الاحتياط بالوجدان ، فيكون الاستصحاب وارداً على قاعدة الاحتياط .

هذا كله على تقدير كون مستند الاحتياط ومدركه هو حكم العقل . وأما إذا كان مستنده الأخبار الدالة على لزوم الاحتياط في المشتبهات ، فإن قلنا بأن مفادها تأكيد لحكم العقل وإرشاد إليه ، فحاله حال حكم العقل فإن الاستصحاب يكون وارداً عليها ؛ إذ الموضوع للاحتياط في الأخبار دفع التهلكة المحتملة في الواقع المردد المجهول ، ومع جريان استصحاب التمام يحصل القطع بالوظيفة ويرتفع التهلكة المحتملة بالوجدان .

وإن قلنا : بأن مفادها هو الحكم الظاهري المتعلق بالواقع المردد المحتمل ، فيكون الاستصحاب حاكماً عليه ؛ إذ مع جريان الاستصحاب يكون احتمال التهلكة باقياً بالوجدان ، إلا أنه لا يعتنى به بحكم الشارع .

[٢] أي براءة الذمة بسبب استصحاب التمام - مثلاً - فإن الشاك في كون المسافة ثمانية فراسخ يستصحب التمام ويصلي تماماً ، ويحصل به القطع ببراءة ذمته .

بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة [١]، كما لو أُجربنا استصحاب وجوب التمام [٢] أو القصر [٣] في بعض الموارد [٤] التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر والإتمام، فإن استصحاب وجوب أحدهما [٥] وعدم وجوب الآخر [٦] مبرء قطعي لذمة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجود [٧]،

[١] أي لقاعدة الاحتياط؛ لما عرفت من أنّ موضوع الاحتياط العقلي هو العقاب المحتمل، فمع جريان استصحاب التمام يكون ترك القصر جائزاً ومرخصاً فيه، فلا مجال لجريان قاعدة الاحتياط؛ إذ مع جريان الاستصحاب لا يحتمل العقاب؛ لحصول البراءة اليقينية عن تبعة مخالفة الواقع.

[٢] عند الشك في أنّ مسيرة أربعة فراسخ لمريد الرجوع غداً - مثلاً - توجب القصر أم لا.

[٣] عند الشك في أنّ السفر إذا صار في الأثناء معصية يوجب التمام أم لا.

[٤] التي قد عرفت مثالها، فإن مقتضى الاستصحاب في الشك في أنّ مسيرة أربعة فراسخ لمريد الرجوع غداً توجب القصر هو وجوب التمام، وإجراء أصالة البراءة من القصر، ومقتضى قاعدة الاحتياط الجمع بين القصر والتمام.

[٥] وهو وجوب التمام مثلاً.

[٦] وهو القصر مثلاً.

[٧] فإذا اقتصر المكلف على الإتيان بالتمام - مثلاً - فيما إذا استصحب وجوب التمام، واستصحب عدم وجوب القصر عليه يحصل له القطع ببراءة ذمته عن التكليف؛ وذلك بضمّ الوجدان إلى التعبد، ومع القطع ببراءة الذمة لا مجال لقاعدة الاحتياط. إن شئت فقل: إنّ الاستصحاب يكون وارداً على قاعدة الاحتياط.

هذا حال القاعدة [١]. وأمّا استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة [٢] على تقدير الاغماض عمّا ذكرناه سابقاً من أنّه [٣] غير مجدٍ في مورد القاعدة؛ لإثبات ما يثبتته القاعدة، فسيأتي [٤] حكمها في تعارض الاستصحابين.  
وحاصله [٥]:

- 
- [١] أي قاعدة الاحتياط .
- [٢] بأن يكون مورد واحد ومرداً للاستصحاب ، وقاعدة الاشتغال كما إذا شكّ المكلف - مثلاً - في أنّ وظيفته هل هو القصر أو التمام ، فهو قبل الإتيان بأحدهما قاطع باشتغال ذمّته ، وبعد الإتيان بأحدهما يكون مرداً لاستصحاب اشتغال ذمّته - إذ هو يشكّ بعد الإتيان بأحدهما في فراغ ذمّته فيستصحب بقاء ذمّته - ومرداً لاستصحاب وجوب التمام .
- [٣] أي أنّ الاستصحاب لا يجدي في مورد قاعدة الاشتغال ، ولا يثبت به ما يثبتته قاعدة الاشتغال ؛ وذلك لكونه تحصيلاً للحاصل ، فإنّ مجرد الشكّ في فراغ الذمّة يوجب الإتيان بجميع الاحتمالات ، ولا حاجة إلى استصحاب الاشتغال وإثبات اشتغال الذمّة . وإن شئت فقل : إنّ وجوب الاحتياط والإتيان بالمحتمل مترتب على الشكّ في فراغ الذمّة ، فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ، فإذا أتى المكلف بالظهر - مثلاً - فيما إذا دار الأمر بين وجوب الظهر ووجوب صلاة الجمعة يشكّ في فراغ ذمّته ، ونفس هذا الشكّ يكفي في حكم العقل بالإتيان بالمحتمل الآخر ، ولا حاجة لإثبات اشتغال الذمّة بالاستصحاب ؛ لأجل الحكم بالإتيان بالمحتمل الآخر ، بل إثبات الحكم باستصحاب الاشتغال يكون تحصيلاً للحاصل .

[٤] جواب لقوله : « وأمّا استصحاب الاشتغال .

[٥] أي حاصل ما سيأتي .



أَنَّ الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحابه [١].  
 الثالث: التخيير [٢] ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه [٣]؛ إذ لا يبقى  
 معه [٤] التخيير الموجب للتخيير [٥]، فلا يحكم بالتخيير بين الصوم  
 والافطار في اليوم المحتمل كونه من شؤال مع استصحاب عدم الهلال [٦].

[١] أي على استصحاب الاشتغال. وجه الحكومة هو أَنَّ الشك في بقاء الاشتغال  
 بالواقع مسبب دائماً عن تردّد الواقع بين ما أتى به المكلف وبين ما بقي من  
 المحتمل الآخر، فإذا حكم بتعيين الواقع في مرحلة الظاهر بالاستصحاب بأن  
 ما في ذمته واقعاً الجمعة - مثلاً - فيرتفع التردّد عن الواقع بحكم الشارع.  
 وملخص الكلام: أَنَّ الشك في بقاء الاشتغال شكّ مسببي، ومع جريان  
 الأصل السببي، وهو الاستصحاب يتعين الواقع، فلا يبقى مجال لاستصحاب  
 الاشتغال، كما هو كذلك في جميع موارد الأصل السببي والمسببي.

[٢] أي تعارض الاستصحاب مع أصالة التخيير.

[٣] أي على التخيير.

[٤] أي مع جريان الاستصحاب.

[٥] توضيحه: أَنَّ موضوع التخيير هو التخيير الموجب لحكم العقل بالتخيير فيما  
 إذا دار الأمر بين المحذورين مع ثبوت التكليف بأحدهما، وهو يرتفع  
 بالوجدان بمجرد جريان الاستصحاب في أحد المحتملين، وترجيحه على  
 صاحبه، ولو في مرحلة الظاهر، فيكون الاستصحاب وارداً عليه.

[٦] لأنه يحكم بمقتضى استصحاب عدم تحقق شؤال بكون اليوم المرّد بين  
 رمضان وشؤال من رمضان، فمعه لا تجري أصالة التخيير بين احتمالي  
 الوجوب والتحرير في اليوم المذكور؛ إذ بعد جريان الاستصحاب وإثبات  
 كون اليوم المرّد من رمضان يرتفع احتمال التحريم بالوجدان، فلا يبقى

في كون الاستصحاب وارداً على أدلة التخيير ..... ١٧٩

ولذا [١] فرّع الإمام عليه السلام قوله: «صم للرؤية، وافطر للرؤية» على [٢] قوله: «اليقين لا يدخله الشك».

---

موضوع للتخيير.

[١] أي ولأجل كون الاستصحاب وارداً على التخيير.

[٢] الجار متعلق بقوله: «فرع» أي ذكر عليه السلام أولاً قاعدة الاستصحاب بقوله: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية، وافطر للرؤية»، ثم فرّع عليه الصوم للرؤية والافطار للرؤية، فيستفاد من هذا التفرع أنه يستصحب رمضان - مثلاً - إلى رؤية سؤال، فيصوم في يوم الشك ولا يعتني باحتمال سؤال فيخرج المورد عن دوران الأمر بين المحذورين الذي هو مورد التخيير، ومع وجود الاستصحاب لا تصل النوبة إلى التخيير.

## «التحقيق»

ملخص ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته ورود الاستصحاب على قاعدتي الاشتغال والتخير. أمّا الأولى فلأنّ مورد قاعدة الاشتغال الشكّ في براءة الذمّة مع ترك الاحتياط، ومع جريان الاستصحاب يحرز براءة الذمّة فمع قيام الحجّة القطعيّة وهو الاستصحاب على إبراء ذمّته لا يبقى شكّ في براءة الذمّة.

وإن شئت فقل: إنّ موضوع قاعدة الاشتغال احتمال الضرر، ومع جريان الاستصحاب يقطع بعدم الضرر؛ لأنّه مؤمّن قطعاً فيرتفع معه احتمال الضرر بالوجدان، وهو معنى الورد.

نعم، هو يكون حاكماً على الاحتياط بناءً على كونه شرعيّاً أيضاً، وأمّا الثانية فلأنّ موضوعها التخيّر واقعاً وظاهراً، ومع وجود الاستصحاب المثبت للتكليف أو النافي له لا يبقى تخيّر عنده كي تجري أصالة التخيير.



وأما الكلام في تعارض [١] الاستصحابيين ، وهي المسألة المهمة في باب تعارض الأصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الأصول والفروع ، كما يظهر بالتتبع .

فاعلم أنّ الاستصحابيين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيين [٢] ، أو حكميين [٣] ، أو مختلفين [٤] ، وجوديين [٥] ، أو عدميين [٦] ، أو مختلفين [٧] ،

---

[١] المراد من التعارض في المقام هو مجرد التقابل وإن كان بالنظر البدوي شاملاً للورود والحكومة .

[٢] كاستصحاب عدم حصول الكرية إلى زمان ملاقة النجاسة ، واستصحاب عدم حصول الملاقة إلى زمن الكرية .

[٣] كاستصحاب نجاسة الثوب المغسول ، واستصحاب بقاء طهارة الماء المغسول به .

[٤] بأن يكون أحدهما حكماً والآخر موضوعياً ، كاستصحاب كرية الماء ، واستصحاب نجاسة الثوب الواقع عليه .

[٥] بأن كان الاستصحابان المتعارضان أمرين وجوديين ، كاستصحاب كرية الماء ، واستصحاب نجاسة الثوب الواقع عليه ، فإنّ هذا المثال يصلح أن يكون مثلاً لقوله : « مختلفين » ، ولقوله : « وجوديين » .

[٦] كالمثال الأول ، وهو استصحاب عدم الكرية ، واستصحاب عدم حصول الملاقة .

[٧] بأن يكون أحد الاستصحابيين المتعارضين وجودياً والآخر عدمياً ، كاستصحاب طهارة الجلد المطروح الثابتة حال الحياة ، واستصحاب عدم التذكية .

وكونهما [١] في موضوع واحد أو موضعين [٢]؛ وكون تعارضهما [٣] بأنفسهما أو بواسطة أمر خارج.

[١] أي تارة يكون الاستصحابان المتعارضان في موضوع واحد، كتعارض استصحاب العدم الأزلي، والاستصحاب الوجودي في نحو: «صم يوم الخميس»، فيقع التعارض بينهما في صوم ما بعد الخميس بين استصحاب عدم وجوبه الأزلي، واستصحاب وجوبه يوم الخميس. ولا يخفى: أن هذا المثال يتم على مبنى المحقق النراقي.

[٢] كجميع الأمثلة المتقدمة على هذا المثال الأخير.

[٣] أي تارة يكون التعارض بين الاستصحابين بالذات، والأخرى بالعرض. والمراد بالتعارض الذاتي ما كان التنافي بينهما باعتبار مفهومهما العرفي بالمطابقة أو بالالتزام، كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة واستصحاب عدم وجوبها في الزائد من المتقين، وأخرى بالعرض، والمراد بالتعارض العرضي ما كان التنافي بينهما من جهة خارجة عن مدلولهما العرفي، كالعلم الإجمالي بعدم مطابقة أحدهما للواقع، كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة، ودلّ آخر على وجوب صلاة الظهر فيه، فإنه لا منافاة بينهما، بحسب المفهوم العرفي؛ لإمكان وجوب كليهما، إلا أننا نعلم بالضرورة من الدين عدم وجوب صلوات ستّ في يوم واحد، فلأجل هذا العلم يكون الدليل الدالّ على وجوب صلاة الجمعة نافياً لوجوب صلاة الظهر بالالتزام، والدليل على وجوب صلاة الظهر نافياً لوجوب صلاة الجمعة بالالتزام، وكاستصحاب طهارة البدن عند التوضؤ بماء مردّد بين النجس والطاهر، واستصحاب الحدث، فإنه لا تعارض بينهما بالذات، وبحسب المفهوم العرفي، إلا أنه يعلم إجمالاً أنّ ارتفاع الحدث أو ارتفاع طهارة البدن،

إلى غير ذلك [١]. إلا أن الظاهر أن اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين إلا من جهة واحدة [٢]. وهي أن الشك في أحد الاستصحابين إما أن يكون مسبباً عن الشك في الآخر [٣] من غير عكس [٤]، وإما أن يكون الشك فيهما [٥] مسبباً عن ثالث.

---

فهذا العلم الإجمالي يوجب وقوع التعارض بين الاستصحابين .

- [١] من الانقسامات المتصورة في المقام .
- [٢] وملخصه : أن اختلاف الانقسامات المتصورة في الاستصحاب لا يؤثر في حكم الاستصحابين المتعارضين ، فإن حكمه هو التساقط في جميع الصور المذكورة ، إلا إذا كان أحدهما سببياً والآخر مسبباً ، فإن هذه الصورة يختلف حكمها مع باقي الصور ؛ إذ التعارض هنا صوري وبدوي ، والأصل السببي حاكم على الأصل المسببي ، فلا ثمره في اختلاف الأقسام المتصورة إلا من جهة واحدة ، وهي أنه إذا كان أحدهما سببياً والآخر مسبباً ، أو كان الشك فيهما مسبباً عن ثالث فليس حكم المتعارضين التساقط ، بل الأصل السببي مقدم على الأصل المسببي .
- [٣] كالشك في نجاسة الثوب المغسول ، فإنه مسبب عن الشك في طهارة الماء المغسول به .
- [٤] أي لا يكون الشك في الاستصحاب الآخر أيضاً مسبباً عن الشك في أحد الاستصحابين ، فإنه غير معقول ، كما سيجيء .
- [٥] أي أن يكون الشك في الاستصحابين مسبباً عن الشك في أمر ثالث ، وهو مثل واجدي المنّي في الثوب المشترك ، فإن الشك المأخوذ في موضوع استصحاب كل من واجدي المنّي مسبب عن وجدانه المنّي في ثوبه المشترك .



وإما كون الشك في كل منهما [١] مسبباً عن الشك في الآخر ، فغير معقول .  
وما توهم له [٢]:

من التمثيل بالعامين وجه ، وأن الشك في أصالة العموم في كل منهما [٣]  
مسبب عن الشك في أصالة العموم في الآخر مندفع [٤]

[١] أي في كل من الاستصحابين ، أي لا يعقل أن يكون الشك في كل من الاستصحابين مسبباً عن الشك في الاستصحاب الآخر ؛ ضرورة استحالة كون الشيء علّة لشيء ومعلولاً له ، والشك في أحد الاستصحابين باعتبار أنه مسبب عن الشك في الاستصحاب الآخر معلول للشك في الاستصحاب الآخر ، وباعتبار أنه سبب للشك في الاستصحاب الآخر علّة له ، فالشيء الواحد لا يعقل أن يكون علّة ومعلولاً لشيء واحد ؛ لأنه بالآخرة يرجع إلى الدور والتناقض .

[٢] أي لكون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر .

والحاصل : أنّ النراقي مثل له بالعموم من وجه ، كقوله : « أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم » ، فإنّهما متعارضان في العالم الفاسق ، وأحد العامين قد خصص قطعاً ، فإنّ العالم الفاسق إمّا داخل تحت أكرم العلماء ، فيكون هو مخصّصاً لقوله : « لا تكرم الفساق » ، وإمّا داخل تحت : « لا تكرم الفساق » ، فيكون هو مخصّصاً لقوله : « أكرم العلماء » ، فيشك في جريان أصالة العموم في كل من العامين ، والشك في بقاء كل من العامين مسبب عن الشك في بقاء عموم العام الآخر .

[٣] أي في كل من العامين ، فإنّ الشك في جريان أصالة العموم في « أكرم العلماء » مسبب عن الشك في جريان أصالة العموم في « لا تكرم الفساق » وبالعكس .

[٤] خبر لقوله : « وما توهم له » .

بأن الشك في الأصلين [١] مسبب عن العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما. وكيف كان ، فالاستصحابان المتعارضان على قسمين :

القسم الأول: إذا كان الشك في أحدهما [٢] مسبباً عن الشك في الآخر ، فاللازم تقديم الشك السببي وإجراء الاستصحاب فيه [٣] ، ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر [٤] ،

---

[١] أي أصالتي العموم في كل من العامين ، أي ليس الشك في جريان أصالة العموم في أحد العامين مسبباً عن الشك في جريان أصالة العموم في العام الآخر ، بل الشك في كليهما مسبب عن ثالث ، وهو العلم الإجمالي بعدم إرادة الظاهرين من العامين المتعارضين في مادة الاجتماع ، وتخصيص أحد العامين ، وهذا العلم الإجمالي صار منشأ للشك في جريان أصالة العموم في كلا العامين ، أي في مثل : «أكرم العلماء» ، و«لا تكرم الفساق منهم» .

[٢] أي في أحد الاستصحابين .

[٣] أي في الشك السببي ، ومعه لا يصل المجال إلى الأصل المسببي ؛ إذ هو يرفع الشك المأخوذ في الأصل المسببي ، فإذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء كان طاهراً سابقاً ، فيشك في طهارة الثوب ، والشك فيها مسبب عن الشك في طهارة الماء المغسول به ، فإذا أجرينا استصحاب الطهارة في الماء وحكمنا بطهارته بالاستصحاب يحكم بطهارة الثوب ، فلا يبقى شك فيها كي يجري الاستصحاب ؛ لأنّ الموضوع للحكم بطهارة الثوب غسله بماء طاهر ، وقد ثبت طهارة الماء بالتعبّد والغسل به بالوجدان ، فيترتب عليه الحكم بطهارة الثوب في الظاهر ، وإن احتملت نجاسته في الواقع .

[٤] أي رفع اليد عن الحالة السابقة في الأصل المسببي ، وعدم جريان الاستصحاب في المسبب ؛ لما عرفت من أنّه مع جريان الأصل في السبب

مثاله [١]: استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس ، فإنَّ الشكَّ في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبَّب عن الشكَّ في بقاء طهارة الماء وارتفاعها ، فيستصحب طهارته [٢] ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب [٣] خلافاً [٤] لجماعة لوجوه [٥]:

أحدها: الإجماع على ذلك [٦] في موارد لا تحصى ، فإنه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات [٧] الشرعية ، كالطهارة من الحدث والخبث [٨] ،

لا يبقى موضوع للأصل في المسبَّب كي يجري فيه .

[١] أي مثال جريان الاستصحاب في الشكَّ السببي .

[٢] أي طهارة الماء .

[٣] ومع الحكم بارتفاع نجاسة الثوب شرعاً لا يبقى شكَّ في طهارته كي يستصحب نجاسته .

[٤] أي هذا الذي ذكرناه من تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي هو المسلك المنصور ، وهذا الذي ذكرناه خالفه جماعة ولم يقبلوا هذا الكلام ومنهم صاحب القوانين .

[٥] الجار متعلِّق لقوله : « تقديم » ، أي اللازم تقديم الأصل السببي على المسببي لوجوه سبعة .

[٦] أي على تقديم الأصل السببي .

[٧] التي هي الأسباب الشرعية .

[٨] أي إذا شكَّ المصلِّي في طهارته من الحدث والخبث ، وكان سابقاً متطهراً يستصحب الطهارة ، ويحكم بصحة صلاته ، وهذا الاستصحاب يقدِّم على استصحاب عدم الإتيان بالصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط .



وكزّية [١] الماء وإطلاقه، وحياة المفقود [٢] وبراءة [٣] الذمة من الحقوق المزاحمة للحجّ، ونحو ذلك [٤] على [٥] استصحاب عدم لوازمها الشرعية

[١] أي مع استصحاب كزّية الماء وإطلاقه لا يصل المجال إلى استصحاب عدم طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكزّية والاطلاق.

[٢] فيما إذا شكّ في حياة الولد المفقود المستلزمة لإرثه من أبيه، فإنّه يستصحب حياة الولد ويحكم بإرثه من أبيه، ولا يصل المجال إلى استصحاب عدم انتقال شيء من التركة إليه.

[٣] أي إذا شكّ في أنّ ذمّته مشغولة بالديون التي هي مزاحمة للحجّ بحيث تسقطه عن الاستطاعة أم لا فإنّه يستصحب عدم اشتغال ذمّته بالديون المذكورة، ولا مجال لاستصحاب عدم اللازم أي عدم وجوب الحجّ، فإنّه لازم اشتغال ذمّته بالديون، فمع جريان الاستصحاب في الملزوم، وإثبات عدم اشتغال ذمّته بالديون لا يبقى شكّ في وجوب الحجّ كي يستصحب عدمه.

[٤] من الملزومات الشرعية، فإنّ مع جريان الاستصحاب فيها لا يصل المجال إلى جريان الاستصحاب في لوازمها الشرعية؛ إذ الشكّ في اللوازم مسبّب عن الشكّ في الملزومات، ومع جريان الاستصحاب في الملزومات وإثباتها لا يبقى شكّ في اللوازم كي يجري الاستصحاب فيها.

[٥] الجار متعلّق بقوله: «تقديم...»، أي لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية على استصحاب عدم لوازمها الشرعية، فإنّ الطهارة من الحدث والخبث من الملزومات الشرعية، ولازمها عبارة عن صحّة الصلاة، وكزّية الماء وإطلاقه من الملزومات الشرعية، ولازمهما طهارة الثوب المغسول، وحياة الولد المفقود من الملزومات الشرعية، ولازمها كونه وارثاً لأبيه، وبراءة الذمة من الحقوق من الملزومات

كما لا يخفى على الفطن المتتبع .

نعم ، بعض العلماء في بعض المقامات [ ١ ] يعارض أحدهما بالآخر ، كما سيجيئ .

ويؤيده [ ٢ ] السيرة المستمرة بين الناس على [ ٣ ] ذلك بعد [ ٤ ] الاطلاع على حجبة الاستصحاب ، كما هو كذلك [ ٥ ] في الاستصحابات العرفية [ ٦ ] .  
الثاني [ ٧ ] : إن قوله ﷺ : « لا تنقض اليقين بالشك » باعتبار دلالة على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع عن قابلية شموله لجريان

الشرعية ، ولازمها وجوب الحجج ، ولا خلاف بينهم في تقديم الاستصحاب الجاري في الملزومات الذي هو استصحاب سببي على الاستصحاب الجاري في اللوازم الذي هو أصل مسببي ، وجه التقديم قد عرفته سابقاً .

[ ١ ] أي بعض العلماء التزم بتعارض الأصل السببي مع الأصل المسببي ، وهذا أحد الأقوال في المسألة .

[ ٢ ] أي يؤيد تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي .

[ ٣ ] أي سيرة الناس مستمرة على تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي .

[ ٤ ] أي أن الناس بعد اطلاعهم على حجبة الاستصحاب يقدمون الأصل السببي على الأصل المسببي . إنما ذكر السيرة بعنوان التأييد لإمكان أن يقال : إنها ناشئة من قلة مبالاتهم ، أو لأجل عدم تمامية السيرة بعد اختلاف العلماء في المسألة .

[ ٥ ] أي يقدمون الاستصحاب السببي على المسببي في الاستصحابات العرفية .

[ ٦ ] فإنهم إذا شكوا في صحة معاملة الوكيل ؛ لأجل احتمال عزله يستصحبون بقاء الوكالة ، ولا يعتنون باحتمال فساد المعاملة بأصالة الفساد .

[ ٧ ] الوجه الثاني من الوجوه التي استدلل بها على تقديم الأصل السببي .

## الاستصحاب في الشك المسببي [١] ،

[١] هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلت بها على تقديم الأصل السببي على المسببي .

توضيح كلامه : أنّ دخول الشك السببي والشك المسببي معاً في أخبار الاستصحاب غير ممكن للزوم التنافي ؛ إذ معنى شمولها لكليهما الحكم بطهارة الماء وبنجاسة الثوب المغسول به ، وهما ممّا لا يجتمعان ، فيدور الأمر فيها بين شمولها للشك السببي فقط وبين شمولها للشك المسببي فقط ، فإذا قلنا بشمول الأخبار للشك السببي فقط فهو مستلزم لتخصيص أخبار الاستصحاب بدليل شرعي ؛ إذ المفروض أنّ بعد جريان الاستصحاب في السبب يرتفع الشك في المسبب ، فإنّ ارتفاع الشك في المسبب من الأحكام الشرعية للمستصحب في الشك السببي ، فكأنه لا شك في المسبب حتى تشمله الأخبار الناهية عن نقض اليقين ، فأخراج الشك في المسبب من موضوع لا تنقض إنّما هو بالدليل ، وهو جريان الاستصحاب في السبب ، فإنّه إذا جرى الاستصحاب في السبب وأثبت طهارة الماء يكون من آثار طهارة الماء المستصحبة - المغسول به ثوب نجس - ارتفاع النجاسة عن الثوب ، وهذا بخلاف ما لو حكم بشمول الأخبار للشك المسببي ؛ فإنّه يوجب تخصيص الأخبار به بغير دليل مخصّص ؛ لأنّ ارتفاع الشك في السبب ليس من أحكام المسبب .

وبعبارة واضحة : أنّ نجاسة الماء ليست من آثار نجاسة الثوب الثابتة بالاستصحاب ؛ لعدم كونها من آثار نجاسته شرعاً كي يقال إنّ جريان الاستصحاب في المسبب يرفع الشك في السبب ، فلا يبقى مجال للاستصحاب ، فيكون إخراج الشك السببي عن أخبار الاستصحاب إخراجاً



## يعني [١] أن نقض اليقين به يصير نقضاً بالدليل

من غير دليل ، وتخصيصه تخصيصاً بغير مخصص .

والحاصل : أن إخراج الشك السببي من أخبار الاستصحاب بسبب إجراء الاستصحاب في الشك المسببي من باب التخصيص بلا مخصص ، بخلاف إخراج الشك المسببي ، وقد عرفت أنه تخصيص مع مخصص .

[١] أي معنى ما ذكرناه من أن شمول لا تنقض للاستصحاب في الشك السببي مانع عن شموله للشك المسببي ، هو أنه مع شمول قوله : « لا تنقض ... » للشك السببي يكون نقض اليقين السابق في مورد الشك المسببي ، ورفع اليد عنه نقضاً لليقين بالدليل ، فيكون هو خارجاً عن كبرى قوله : « لا تنقض اليقين بالشك » ؛ لعدم كونه مصداقاً له ، فإذا شمل دليل الاستصحاب ، وهو قوله : « لا تنقض ... » لاستصحاب طهارة الماء ، فهو مانع عن شموله لاستصحاب نجاسة الثوب المغسول بالماء المذكور ؛ إذ بعد ثبوت طهارة الماء بالاستصحاب المذكور يعلم به طهارة الثوب المغسول به ، فلا يكون رفع اليد عن نجاسته السابقة نقضاً لليقين بالشك كي يشمل قوله : « لا تنقض » ، بل يكون رفع اليد عن اليقين السابق بالدليل ، وقيام الحجّة على الطهارة ، وهو جريان الاستصحاب في السبب .

إذن فجريان الاستصحاب في السبب يكون منشأ لتخصيص عموم قوله : « لا تنقض » ومانعاً عن شموله للشك المسببي . ووجه كونه مانعاً أنه بعد جريان الاستصحاب في السبب لا يكون نقض اليقين السابق في المسبب نقضاً لليقين بالشك كي يشمل دليل حجّة الاستصحاب ، وهو قوله : « لا تنقض » ، بل يكون نقضاً لليقين باليقين ، كما عرفت .

وملخص الكلام : أن الحكم بطهارة الثوب المغسول به ، ورفع اليد عن

لا [١] بالشك ، فلا يشمل [٢] النهي في « لا تنقض » ، واللازم [٣] من شمول « لا ينقض » للشك المسببي نقض اليقين في مورد الشك السببي ، لا لدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة

---

اليقين بالنجاسة السابقة إنما هو رفع اليد عن اليقين المذكور بالدليل ، أي باستصحاب طهارة الماء ، ورفع اليد عن اليقين بالدليل داخل في رفع اليد عن اليقين باليقين ؛ لأن المراد من اليقين أعم من اليقين التعبدي واليقين الوجداني .

[١] أي لا يكون نقض اليقين في الشك المسببي نقضاً له بالشك ؛ لأن معنى استصحاب طهارة الماء زوال نجاسة الثوب المغسول به ، فلا يبقى شك فيها كي يكون نقضاً لليقين بالشك .

[٢] أي لا يشمل نقض اليقين في الشك المسببي النهي في قوله : « لا تنقض » ؛ لأنه يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك ، وقد عرفت أن نقض اليقين في مورد الشك المسببي إنما هو نقض اليقين بالدليل ، وهو جريان الاستصحاب في الشك السببي ونقض اليقين بالدليل نقض اليقين باليقين ، فيخرج مورد الشك المسببي عن قوله : « لا تنقض » بالدليل ، وهو الاستصحاب الجاري في السبب .

[٣] كأنه جواب عن سؤال مقدر ، وحاصل السؤال : كما أن شمول « لا تنقض » للشك السببي مانع من جريان الاستصحاب في الشك المسببي ، وليس نقض اليقين فيه نقض اليقين بالشك ، كذلك يمكن العكس بأن يكون شمول « لا تنقض » لمورد الشك المسببي مانعاً من شموله لمورد الشك السببي ، ويكون نقض اليقين نقضه بالدليل ، بجريان الاستصحاب في مورد الشك المسببي . والحاصل : نقض اليقين في مورد الشك السببي أيضاً يكون

فيه [١]، فيلزم من إهمال الاستصحاب في الشك السببي طرح [٢] عموم

بدليل شرعي، وهو جريان الاستصحاب في المسبب، إذن فلا وجه لتقديم أحد الاستصحابين على الآخر.

قلت: إنه لو شمل دليل الاستصحاب للشك المسببي لا يكون رفع اليد عن اليقين السابق في الشك السببي رفع اليد عنه بالدليل الشرعي، بل دخول الشك المسببي في أخبار الاستصحاب يوجب نقض اليقين بالشك في مورد الشك السببي، فيكون إخراج مورد الشك السببي عن عموم دليل الاستصحاب تخصيصاً بلا مخصص بالنسبة إلى الأخبار الناهية؛ إذ ليس رفع طهارة الماء من آثار نجاسة الثوب كي يقال إن رفع اليد عن طهارة الماء إنما يكون بسبب إجراء الاستصحاب في الماء، ويكون نقض اليقين بطهارة الماء باستصحاب نجاسة الثوب.

والحاصل: أن استصحاب نجاسة الثوب لا يترتب عليه نجاسة الماء ورفع طهارته كي يقال إن رفع اليد عن الحالة السابقة في الماء رفع اليد عنها بالدليل وهو الاستصحاب الجاري في المسبب، وهو نجاسة الثوب. نعم، قد عرفت أن رفع النجاسة عن الثوب من آثار طهارة الماء، فإن رفع اليد عن النجاسة السابقة في الثوب بسبب إجراء الاستصحاب في الماء يكون رفع اليد عنها بالدليل. وبالنتيجة أن دخول مورد الشك المسببي في أخبار الاستصحاب موجب لتخصيص الأخبار بلا مخصص بالنسبة إلى الشك السببي، ودخول الشك السببي فيها موجب لتخصيص الأخبار بالنسبة إلى الشك المسببي مع المخصص والدليل، كما عرفت توضيحه.

[١] أي في مورد الشك السببي.

[٢] فاعل لقوله: «يلزم»، أي يلزم من عدم إجراء الاستصحاب في الشك السببي



« لا تنقض » من غير مخصّص ، وهو [١] باطل ، واللازم من إهماله [٢] في الشكّ المسببي عدم قابليّة العموم لشمول المورد ، وهو [٣] غير منكر .  
وبيان ذلك [٤]:

---

وإجرائه في مورد الشكّ المسببي فقط طرح عموم « لا تنقض » بلا مخصّص ،  
وتخصيصه بلا مخصّص .

[١] أي طرح العموم بلا مخصّص باطل لا يمكن الالتزام به .

[٢] أي اللازم من إهمال الاستصحاب في مورد الشكّ المسببي وإجرائه في مورد الشكّ السببي فقط عدم قابليّة عموم « لا تنقض » ؛ لأنّ يشمل مورد الشكّ المسببي بأن يكون جريانه في السبب موجباً لعدم قابليّة شمول دليل الاستصحاب لمورد الشكّ المسببي ؛ إذ بعد جريان الاستصحاب في الماء وإثبات طهارته وغسل الثوب فيه بالوجدان لا يبقى شكّ في طهارة الثوب المغسول به ، ومع ارتفاع الشكّ لا يكون المورد قابلاً لشمول دليل الاستصحاب ؛ لأنّ موضوع دليل الاستصحاب هو الشكّ ، ومع ارتفاعه لا يبقى موضوع كي يشمل .

[٣] أي كون جريان الدليل في مورد موجباً لعدم قابليّة شموله لمورد آخر أمر غير منكر ، فإنّ الحكومة كما تتصوّر بين دليلين ، كذلك تتصوّر في دليل واحد بلحاظ موردية بأن يكون شمول الدليل لمورد موجباً لعدم قابليّة شموله لمورد آخر ، وذلك كدليل الاستصحاب ، فإنّ شموله لمورد الشكّ السببي موجب لعدم قابليّة شموله لمورد الشكّ المسببي .

[٤] أي توضيح ما ذكرناه من أنّ شمول دليل الاستصحاب لمورد الشكّ السببي يوجب عدم قابليّته لأنّ يشمل مورد الشكّ المسببي ، فيكون تخصيص عموم « لا تنقض » وإخراج مورد الشكّ المسببي عنه تخصيصاً مع الدليل ،

أَنْ مَعْنَى [١] عَدَمُ نَقْضِ الْيَقِينِ رَفْعَ الْيَدِ عَنِ الْأُمُورِ السَّابِقَةِ الْمَضَادَّةِ لِآثَارِ ذَلِكَ الْمَتَيْقِنِ . فَعَدَمُ [٢] نَقْضِ طَهَارَةِ الْمَاءِ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا رَفْعَ الْيَدِ عَنِ النِّجَاسَةِ السَّابِقَةِ الْمَعْلُومَةِ فِي الثُّوبِ ؛ إِذْ [٣] الْحُكْمُ بِنِجَاسَتِهِ نَقْضٌ لِلْيَقِينِ بِالطَّهَارَةِ الْمَذْكُورَةِ بِلَا حُكْمٍ مِنَ الشَّارِعِ بِطَرَوْ النَّجَاسَةِ [٤] ،

وَشَمُولِ دَلِيلِهِ لِمُورِدِ الشُّكِّ الْمُسَبِّبِي فَقَطْ مُوجِباً لِتَخْصِيصِ دَلِيلِ الْإِسْتِصْحَابِ وَإِخْرَاجِ مُورِدِ الشُّكِّ السَّبْبِيِّ عَنْهُ بِلَا مَخْصَصٍ .

[١] أَي مَعْنَى قَوْلِهِ : « لَا يَنْقُضُ الْيَقِينُ بِطَهَارَةِ الْمَاءِ بِالشُّكِّ فِي نِجَاسَتِهِ » هُوَ رَفْعُ الْيَدِ عَنِ نِجَاسَةِ الثُّوبِ الَّتِي هِيَ مُضَادَّةٌ لَطَهَارَةِ الْمَاءِ ، فَمِنَ الْأُمُورِ السَّابِقَةِ الْمَضَادَّةِ لِآثَارِ الْمَتَيْقِنِ نِجَاسَةُ الثُّوبِ ، فَإِنَّهَا مِنَ الْأُمُورِ السَّابِقَةِ الْمَضَادَّةِ لِلطَّهَارَةِ الْمَتَيْقِنَةِ لِلْمَاءِ ، فَمَعْنَى قَوْلِهِ : « لَا تَنْقُضُ » فِي مُورِدِ الشُّكِّ السَّبْبِيِّ رَفْعَ الْيَدِ عَنِ الْآثَارِ الْمَوْجُودَةِ فِي مُورِدِ الشُّكِّ الْمُسَبِّبِي الْمَضَادَّةِ لِلآثَارِ الْمَوْجُودَةِ فِي مُورِدِ الشُّكِّ السَّبْبِيِّ .

إِنْ شِئْتَ فَقُلْ : إِنَّ مَعْنَى اسْتِصْحَابِ طَهَارَةِ الْمَاءِ رَفْعَ الْيَدِ عَنِ نِجَاسَةِ الثُّوبِ الْمَضَادَّةِ لَطَهَارَةِ الْمَاءِ .

[٢] أَي اسْتِصْحَابِ طَهَارَةِ الْمَاءِ وَعَدَمُ جَوَازِ نَقْضِ طَهَارَتِهِ السَّابِقَةِ ، لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا رَفْعَ الْيَدِ عَنِ نِجَاسَةِ الثُّوبِ الْمَعْلُومَةِ سَابِقاً وَالْحُكْمَ بِطَهَارَتِهِ .

[٣] أَي إِنَّمَا قُلْنَا بِأَنَّ مُرْجِعَ عَدَمِ نَقْضِ طَهَارَةِ الْمَاءِ إِلَى رَفْعِ الْيَدِ عَنِ نِجَاسَةِ الثُّوبِ ؛ إِذْ الْحُكْمُ بِنِجَاسَةِ الثُّوبِ نَقْضٌ لِلْيَقِينِ بِطَهَارَةِ الْمَاءِ ؛ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ مَعْنَى الْحُكْمِ بِطَهَارَةِ الْمَاءِ هُوَ طَهَارَةُ الثُّوبِ الْمَغْسُولِ بِهِ وَالْحُكْمُ بِارْتِفَاعِ نِجَاسَتِهِ ، وَلَوْ حُكْمٌ بِنِجَاسَتِهِ يَكُونُ ذَلِكَ نَقْضٌ لِلْيَقِينِ بِطَهَارَةِ الْمَاءِ مَعَ عَدَمِ حُكْمِ الشَّارِعِ بِطَرَوْ النَّجَاسَةِ عَلَى الْمَاءِ .

[٤] أَي نَقْضِ الْيَقِينِ بِطَهَارَةِ الْمَاءِ بِالشُّكِّ - الَّذِي هُوَ مُورِدٌ لِلشُّكِّ السَّبْبِيِّ وَإِخْرَاجُهُ

وهو طرح لعموم « لا تنقض » من غير مخصّص . أمّا [ ١ ] الحكم بزوال النجاسة فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلاّ بحكم الشارع بطروّ الطهارة على الثوب . والحاصل : أنّ مقتضى عموم « لا تنقض » للشكّ السببي [ ٢ ] نقض الحالة السابقة لمورد الشكّ المسببي .

---

عن دليل الاستصحاب - طرح لعموم دليل الاستصحاب من دون دليل ومخصّص ، وجريان الاستصحاب في المسبّب لا يصلح أن يكون دليلاً عليه ، كما عرفت تفصيله آنفاً .

[ ١ ] ملخّص كلامه : أنّ الحكم بنجاسة الماء وعدم جريان استصحاب الطهارة فيه طرح لعموم : « لا تنقض » من غير مخصّص ، وأمّا الحكم بزوال نجاسة الثوب وعدم جريان استصحاب النجاسة فيه إنّما هو نقض لليقين بالنجاسة بحكم الشارع ؛ إذ معنى حكم الشارع بطهارة الماء ولو في الظاهر هو حكمه بطروّ الطهارة على الثوب المغسول به ، فرفع اليد عن نجاسة الثوب إنّما هو بدليل شرعي ، فلا بدّ من أن يقال بدخول الشكّ السببي في الأخبار ، وخروج الشكّ المسببي عنها .

[ ٢ ] أي مقتضى عموم دليل الاستصحاب للشكّ السببي ، وجريان استصحاب طهارة الماء هو الحكم بارتفاع الحالة السابقة في الثوب ، والحكم بطهارته ؛ لأنّه من الآثار الشرعيّة لجريان استصحاب طهارة الماء ، وليس مقتضى عمومه لمورد الشكّ المسببي نقض الحالة السابقة لمورد الشكّ السببي ، أي ليس مقتضى استصحاب نجاسة الثوب المغسول به نجاسة الماء ؛ لأنّها ليست من الآثار الشرعيّة لاستصحاب نجاسة الثوب فيلزم من اختصاص عموم « لا تنقض » بهذا المورد - أي مورد الشكّ المسببي وهو استصحاب نجاسة الثوب - تخصيص بلا مخصّص .



ودعوى: أَنَّ اليقين بالنجاسة أيضاً من أفراد العام، فلا وجه لطرحه [١] وإدخال اليقين بطهارة الماء، مدفوعة: أولاً: بأن معنى عدم نقض يقين النجاسة أيضاً [٢] رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار المستصحب، كالطهارة السابقة الحاصلة لملاقيه

[١] أي لا وجه لطرح العام، أي لا تنقض بالنسبة إلى اليقين بنجاسة الثوب، وعدم إجراء الاستصحاب فيه، وإدخال اليقين بطهارة الماء تحت عموم «لا تنقض»، وإجراء الاستصحاب فيه مع أَنَّ الشكَّ المسببي - وهو اليقين بنجاسة الثوب - أيضاً من أفراد العام، أي لا تنقض.

[٢] أي كما أَنَّ معنى عدم نقض اليقين بطهارة الماء رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار المستصحب وهو طهارة الماء كذلك معنى عدم نقض اليقين بنجاسة الثوب رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار نجاسة الثوب، كطهارة ملاقي الثوب النجس، فلا بدَّ من رفع اليد عنها؛ لأنها من الأمور المضادة لآثار المستصحب، وهو نجاسة الثوب.

وملخص هذا الجواب: هو أنه لا مناص من الالتزام بطرح عموم دليل الاستصحاب بالنسبة إلى الشكَّ المسببي وإدخال الشكَّ السببي فيه؛ إذ لو قدّمنا الاستصحاب الجاري في الشكَّ المسببي، وقلنا بدخوله تحت العام، فقد يكون هذا الشكَّ أيضاً سبباً لشكَّ آخر، كما إذا لاقى الثوب النجس المغسول بماء مستصحب الطهارة شيئاً آخر بأن نشر الثوب المذكور على الأرض، فعلى القول بنجاسة الثوب تكون الأرض أيضاً متنجسة، فحينئذٍ إن أريد من إدخال الشكَّ المسببي تحت العموم والحكم بنجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك ترتيب آثار النجاسة التي منها تنجيس الثوب ملاقيه، فيعود المحذور بالنسبة إلى ملاقي الثوب. وبعبارة أخرى: أَنَّ تقديم

استصحاب نجاسة الثوب يقتضي رفع اليد عن طهارة الملاقي، أي ما لاقاه الثوب من الأرض - مثلاً - والحكم بنجاستها، مع أنّ نجاسة الثوب أيضاً سبب لنجاسة الأرض، والاستصحاب الجاري في الثوب استصحاب في مورد الشكّ السببي، واستصحاب الطهارة الجاري في الأرض استصحاب جارٍ في الشكّ المسببي ولو قدّم الأصل المسببي على الأصل السببي، فلا بدّ من تقديمه في المقام أيضاً، بأن يقال بعدم جريان استصحاب نجاسة الثوب واستصحاب طهارة الأرض بأن يكون استصحاب طهارة الأرض مانعاً من شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب نجاسة الثوب، وهو مبتلى بالمحذور المتقدّم، وهو أنّ رفع النجاسة عن الثوب ليس من آثار طهارة الملاقي كالأرض كي ترتفع باستصحاب طهارة الأرض، ويكون جريان الأصل في المسبب مانعاً عن جريانه في السبب، بل الأمر بالعكس، فإنّ تنجيس الأرض من آثار نجاسة الثوب، فباستصحاب نجاسة الثوب ترتفع طهارة الأرض.

وزيدة الكلام: أنّ الشكّ المسببي قد يكون سبباً بالنسبة إلى شكّ آخر، فلو كان الشكّ المسببي مقدّماً على السبب فلا بدّ أن يكون الأصل الثالث مقدّماً على هذا الأصل المسببي، مع أنّ الأصل المسببي الذي هو سبب بالنسبة إلى الأصل الثالث رافع لموضوعه.

[١] من الآثار المترتبة على الثوب النجس المغسول بالماء المشكوك كرتّه بعد كونه كراً سابقاً.

[٢] وهو أنّ الحكم بنجاسة الملاقي وإن كان مقتضى شمول «لا تنقض» لمورد الشكّ في نجاسة الثوب الذي هو مورد الشكّ المسببي، إلا أنّ المفروض أنّ الشكّ المذكور وإن كان مسبباً بالنسبة إلى الشكّ في طهارة الماء، لكنّه سببي

إلا أن تلتزم هنا [١] أيضاً ببقاء طهارة الملاقي ، وسيجئ فساد .  
وثانياً [٢]:

بالنسبة إلى نجاسة الملاقي ، فلو كان الأصل المسببي أيضاً داخلاً تحت عموم « لا تنقض » لعاد المحذور ، ويقال حيث إنهما معاً لا يمكن دخولهما تحت دليل الاستصحاب للزوم التنافي فلا بدّ من تقديم أحدهما ، إمّا السببي وإمّا المسببي ، حيث إنّ جريان الاستصحاب السببي - وهو استصحاب نجاسة الثوب - يقتضي رفع اليد عن طهارة الأرض ؛ إذ من آثار نجاسة الثوب تنجيس ملاقيه فهو يمنع عن شمول دليل الاستصحاب لمورد الشكّ المسببي لمورد الشكّ في طهارة الأرض ؛ فأخراجه عن تحت دليل الاستصحاب يكون إخراجاً له من العموم بالدليل ، بخلاف ما لو قلنا بشمول الدليل لمورد الشكّ في طهارة الأرض ، فإنه لا يمنع من شمول دليل الاستصحاب لمورد الشكّ في نجاسة الثوب أيضاً ؛ إذ طهارة الثوب لا تكون من آثار طهارة الأرض كي ترتفع باستصحاب طهارة الأرض ، وإذن فرفع اليد عن دليل الاستصحاب في مورد نجاسه الثوب يكون تخصيصاً له بلا مخصص .

[١] أي في الملاقي ، كما التزمنا باستصحاب طهارة الماء بأن نقول بجريان استصحاب طهارة الماء ، واستصحاب نجاسة الثوب ، واستصحاب طهارة الأرض .

[٢] وهذا الجواب قد ذكره سابقاً . وملخصه : أنه لا بدّ من تقديم مورد الشكّ السببي على مورد الشكّ المسببي ؛ إذ الحكم بتقديم الأصل السببي ، وبطهارة الماء باستصحاب الطهارة ، وبزوال نجاسة الثوب المغسول به نقض اليقين بالنجاسة بالدليل ، وهو حكم الشارع بطهارة الثوب ولو ظاهراً ، فبإجراء الاستصحاب في الماء ، والحكم بطهارته يحكم شرعاً بطهارة الثوب .



أنّ نقض يقين النجاسة [١] بالدليل [٢] الدالّ على أنّ كلّ نجس غسل بماء طاهر فقد طهر ، وفائدة استصحاب الطهارة إثبات كون الماء طاهراً به [٣] بخلاف نقض يقين الطهارة [٤] بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة .  
بيان ذلك [٥]

---

وهذا بخلاف تقديم الأصل المسببي والحكم بنجاسة الثوب ، فإنّه يوجب رفع اليد عن دليل الاستصحاب بالنسبة إلى مورد الشكّ في طهارة الماء بلا دليل ، فإنّه مستلزم للتخصيص بلا مخصّص .

[١] أي نقض اليقين بنجاسة الثوب والحكم بطهارته إنّما يكون بالدليل الدالّ على أنّ كلّ ما أصابه الماء فهو طاهر .

[٢] الجار متعلّق بعامل مقدر ، وهو خبر أن ...

[٣] أي بالاستصحاب . والحاصل : أنّ استصحاب طهارة الماء مثبت للصغرى ، أي أنّ هذا الماء طاهر بعد استفادة الكبرى من الدليل ، وهي أنّ « كلّ نجس غسل بماء طاهر فقد طهر » ، فأصل الغسل محرز بالوجدان ، والكبرى ثابتة بالدليل ، والصغرى ثابتة بالاستصحاب ، وبالنتيجة نقض اليقين بنجاسة الثوب ورفع اليد عن عموم دليل الاستصحاب إنّما يكون بالدليل الشرعي .

[٤] أي نقض اليقين بطهارة الماء بسبب حكم الشارع بجريان استصحاب النجاسة في الثوب ، فهذا النقض إنّما يكون من غير دليل ؛ لما عرفت من أنّ رفع طهارة الماء ليس من آثار نجاسة الثوب كي يكون نقض اليقين بطهارته من آثار الاستصحاب الجاري في الثوب ، ويكون نقضاً بالدليل الشرعي ، فتخصيص دليل الاستصحاب بغير مورد الشكّ في طهارة الماء يكون تخصيصاً بلا مخصّص .

[٥] الذي ذكرناه من أنّ رفع اليد عن دليل الاستصحاب في مورد نجاسة الثوب ،

أنه لو عملنا باستصحاب النجاسة [١] كنا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعي على نجاسته؛ لأن بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء [٢]. بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء، فإنه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي، وهو ما دلّ على أن الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر، فطرح اليقين بالنجاسة [٣] لقيام الدليل على طهارته [٤]، هذا وقد يشكل [٥] بأن اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كلّ منهما يقين سابق،

ونقض اليقين بنجاسته إنما يكون مع الدليل بخلاف رفع اليد عنه في مورد الشك في نجاسة الماء، ونقض اليقين بطهارة الماء، فإنه يكون تخصيصاً لدليل الاستصحاب بغير مخصّص.

[١] أي لو علمنا باستصحاب نجاسة الثوب، وقدمناه على استصحاب طهارة الماء الذي هو أصل سببي.

[٢] كي يحكم بزوالها بإجراء استصحاب نجاسة الثوب.

[٣] أي طرح اليقين بنجاسة الثوب إنما هو لقيام الدليل على طهارته، وهو استصحاب طهارة الماء، بخلاف طرح اليقين بطهارة الماء، فإنه لم يتم دليل على طرحه، فإن الحكم ببقاء نجاسة الثوب لا يوجب زوال طهارة الماء.

[٤] أي على طهارة الثوب، وهو استصحاب طهارة الماء المثبت للصغرى، وأن الماء الطاهر مطهر هو المثبت للكبرى.

[٥] ملخص هذا الإشكال: هو أن الاستصحاب السببي على فرض جريانه لا شبهة في تقديمه على الأصل المسببي، وكونه حاكماً عليه، إلا أننا نمنع جريانه؛ لكونه متعارضاً مع الاستصحاب المسببي؛ إذ لا وجه لاعتبار الاستصحاب السببي أولاً كي يكون حاكماً على الأصل المسببي، بل هما في مرتبة واحدة،

شك في بقاءه وارتفاعه [١]، وحكم الشارع بعدم النقص نسبتته [٢] إليهما على حدّ سواء؛ لأنّ نسبة حكم العام إلى أفرادهِ على حدّ سواء. فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم [٣] لليقين بالطهارة أولاً حتى يجب نقض اليقين

ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر؛ إذ المفروض عدم قيام دليل من الخارج على عدم إرادة الشكّ المسببي من عموم الأخبار حتى يجعل قرينة على التخصيص، وإنّما الفرض جعل نفس شمول العام للشكّ السببي كاشفاً عن عدم إرادته وخروجه عن العموم، وهو غير معقول بعد فرض تساويهما في الفردية، وكون نسبة العموم إليهما نسبة واحدة من دون تفاوت وتقدّم وتأخّر في نسبتته إليهما، ومجرد كون أحد الشكّين مسبباً للآخر لا يوجب الترجيح بعد فرض وجودهما في الخارج، وكون نسبة العموم إليهما نسبة واحدة.

وبعبارة واضحة: أنّ نسبة قوله ﷺ: «لا تنقض» إلى كلّ واحد من الشكّ السببي والمسببي على حدّ سواء، فلا وجه لملاحظته أولاً مع الشكّ السببي حتى يقال بارتفاع الشكّ المسببي.

[١] كما أنّ طهارة الماء متيقّنة سابقاً، وإنّما يشكّ في بقاءها، كذلك نجاسة الثوب.

[٢] أي نسبة حكم الشارع إلى طهارة الماء ونجاسة الثوب متساوية. إن شئت

فقل: إنّ نسبة دليل الاستصحاب إلى الاستصحاب السببي والمسببي على

حدّ سواء؛ إذ المفروض أنّ كليهما داخلان تحت دليل الاستصحاب، فإنّ

كليهما فردان لدليل الاستصحاب.

[٣] أي حكم الشارع بعدم نقض اليقين بالشكّ. وملخص كلامه: أنّ بعد فرض

كون نسبة دليل الاستصحاب، وهو قوله: «لا تنقض» إلى استصحاب طهارة

الماء واستصحاب نجاسة الثوب على حدّ سواء كيف يلاحظ شمول دليل

الاستصحاب لاستصحاب الطهارة الذي هو أصل سببي أولاً كي يكون هو



بالنجاسة ؛ لأنه [١] مدلوله ومقتضاه .

والحاصل : أن جعل شمول حكم العام لبعض الأفراد [٢] سبباً لخروج بعض الأفراد [٣] عن الحكم [٤] ، أو عن الموضوع [٥] ، كما فيما نحن فيه [٦] ، فاسد [٧] بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم [٨] ،

حاكماً على استصحاب النجاسة ، ويرفع موضوعه .

[١] تعليل لوجوب نقض اليقين بالنجاسة بسبب جريان استصحاب الطهارة ، أي يجب نقض اليقين بنجاسة الثوب والحكم بطهارته ؛ لأن نقض اليقين بالنجاسة مدلول حكم الشارع بعدم نقض اليقين بطهارة الماء ، فقد عرفت مفصلاً أن مقتضى حكم الشارع بطهارة الماء ولو في مرحلة الظاهر هو رفع اليد عن اليقين بنجاسة الثوب ، والحكم بطهارته .

[٢] أي لبعض أفراد الاستصحاب . وحاصله : جعل نفس شمول لا ينقض للشك السببي سبباً لخروج مورد الشك المسببي عن مورد الاستصحاب فاسد .

[٣] كالشك المسببي .

[٤] بأن يكون خروج الشك المسببي من باب التخصيص .

[٥] بأن يكون خروج الشك المسببي من باب الحكومة

[٦] حيث إن جريان الاستصحاب في الماء وإثبات طهارته سبب لخروج الثوب عن موضوع « لا تنقض » ؛ إذ موضوعه هو الشك في البقاء ، ومع جريان الاستصحاب في الماء يعلم بطهارة الثوب ولا يشك فيها كي يشملها عموم « لا تنقض » .

[٧] خبر لقوله : « أن جعل » .

[٨] أي الحكم بعدم النقض ، أي بعد فرض أن استصحاب طهارة الماء

## ويدفع بأن فردية [١]

واستصحاب نجاسة الثوب على حدّ سواء في كونهما فردين لعموم « لا تنقض » مع قطع النظر عن ثبوت الحكم لبعض أفراده الموجب لخروج بعض أفراده عن العموم المذكور أو عدم ثبوته ، أي مع قطع النظر عن أنّ شمول الحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ في الماء يوجب منع شموله لاستصحاب النجاسة ، يكون الفردان على حدّ سواء في الفردية ، ومع فرض تساويهما الحكم بتقديم أحد الفردين على الآخر خلف .

[١] ما أفاده من الدفع عن الإشكال يرجع إلى وجهين :

الوجه الأول : ما أشار إليه بقوله : « بأن فردية ... » . ملخص هذا الوجه هو :  
أنا لا نسلم تساوي الفردين في الفردية ، فإنّ الاستصحاب المسببي لا يكون فرداً لقوله : « لا تنقض » ، إلّا على وجه دائر . بيان ذلك : أنّ فردية الشكّ السببي للعام « لا تنقض » مسلمة ، ولا تتوقّف على خروج الشكّ المسببي عن الفردية .

إن شئت فقل : أنّ الشكّ السببي من مصاديق العامّ « لا تنقض » مطلقاً ، سواء قلنا بخروجه عن العامّ بدخول الشكّ المسببي فيه أم لا ، فإنّ رفع اليد عن الشكّ السببي ليس من أحكام عدم نقض اليقين بالشكّ في مورد الشكّ المسببي . غاية الأمر أنّ الخصم يدعي أنّ دخول الشكّ المسببي تحت العامّ « لا تنقض » مانع عن دخوله تحته ، وأمّا الشكّ المسببي فجعله من أفراد العامّ « لا تنقض » متوقّف على الحكم بخروج ما هو مسلم فرديته « الشكّ السببي » عن العموم « لا تنقض » ؛ إذ لو كان داخلياً فيه لزم رفع اليد عن الشكّ المسببي ؛ حيث إنّ رفع اليد عن الشكّ المسببي من الأحكام الشرعية المترتبة على جريان الاستصحاب في الشكّ السببي . والحاصل : أنّ فردية

أحد [١] الشيثين إذا توقفت على خروج الآخر [٢] المفروض الفردية عن [٣] العموم؛ وجب [٤] الحكم بعدم فرديته، ولم يجوز رفع اليد عن العموم [٥]؛ لأن رفع اليد حينئذ [٦] عنه [٧] يتوقف على شمول

استصحاب الشك المسببي للعام: «لا تنقض» موقوفة على عدم شمول العام للشك السببي، والحكم بخروج الشك السببي عن العام «لا تنقض»، وعدم كونه فرداً له متوقف على فردية الشك المسببي له، فهذا دور واضح. وصفوة الكلام: أن نسبة الفردين إلى العام «لا تنقض» ليست على حد سواء، بل شمول العام للشك المسببي مستلزم للدور الواضح، بخلاف شموله للشك السببي، فإنه غير مستلزم له.

- [١] وهو الشك المسببي.
- [٢] أي على خروج الفرد الآخر الذي هو مفروض الفردية للعام «لا تنقض»، وهو الشك السببي.
- [٣] الجار متعلق بقوله: «خروج».
- [٤] جواب لقوله: «إذا توقفت»، أي وجب الحكم بعدم فردية الفرد الذي يتوقف فرديته على خروج ما هو مفروض الفردية عن العموم، فتنفي فردية الشك المسببي، ويحكم بعدم كونه فرداً للعموم «لا تنقض»، فيخرج عنه تخصصاً، ويبقى الشك السببي تحت العموم.
- [٥] أي عن عموم دليل الاستصحاب لمورد الشك السببي وإخراجه عن تحت عمومه.
- [٦] أي حينما يتوقف فردية الشك المسببي على خروج ما هو مفروض الفردية «الشك السببي» عن عموم دليل الاستصحاب «لا تنقض».
- [٧] أي عن عموم دليل الاستصحاب بالنسبة إلى الشك السببي المفروض فرديته.



العام [١] لذلك الشيء [٢] المفروض توقّف فرديته على رفع اليد عن العموم ، وهو [٣] دور محال . وإن شئت قلت [٤]:

- 
- [١] وهو قوله: « لا تنقض » ...
- [٢] وهو الشكّ المسببي الذي تتوقّف فرديته للعام على رفع اليد عن عموم العام بالنسبة إلى الشكّ السببي .
- [٣] أي توقّف فرديّة الشكّ المسببي للعامّ على خروج الشكّ السببي عنه دور محال . وقد عرفت تفصيله .
- وملخصه كما في بعض الشروح: أنّ دخول الشكّ المسببي في العامّ موقوف على عدم دخول الشكّ السببي فيه ؛ إذ على فرض دخوله في العامّ يكون الشكّ السببي خارجاً عن فرديّة العامّ ؛ لكون النقض فيه نقضاً باليقين لا بالشكّ ، ولو توقّف دخول الشكّ السببي فيه على عدم دخول الشكّ المسببي فيه - باعتبار عدم إمكان اجتماعهما في العامّ معاً لمعارضتهما - لدار .
- [٤] إلى هنا تمّ الكلام في الوجه الأوّل من الوجهين اللذين دفع بهما الإشكال .
- وأشار إلى الوجه الثاني منهما بقوله: « وإن شئت قلت » ، وملخص هذا الوجه: هو أنّ الشكّ المسببي ليس في مرتبة الشكّ السببي ، بل هو وحرمة نقض اليقين - التي تستفاد من دليل الاستصحاب - كلاهما لازمان للشكّ السببي ، أمّا الشكّ في المسبّب فلأنّ المفروض أنّه المسبّب ، ووجود المسبّب من لوازم وجود السبب . وأمّا حرمة النقض فلأنّ الشكّ السببي موضوع لها ، فالحكم من لوازم الموضوع كما هو الشأن في كلّ محمول بالنسبة إلى موضوعه ، وأمّا الشكّ المسببي فإنه ليس موضوعاً للحكم كالشكّ السببي حتّى يلزم تقدّمه أيضاً على الحكم ، بل الشكّ المسببي والحكم ، وهو « حرمة النقض » ، في مرتبة واحدة متأخّرة عن الشكّ السببي ، فلا يمكن شمول

إنَّ حكم العام [١] من قبيل لازم الوجود للشك السببي ، كما هو [٢] شأن الحكم الشرعي وموضوعه ، فلا يوجد [٣] في الخارج إلا محكوماً . والمفروض أنَّ الشكَّ المسببي أيضاً [٤] من لوازم وجود ذلك الشكَّ ، فيكون حكم العام [٥] وهذا الشكَّ لازمين لملزوم ثالث في مرتبة واحدة ، فلا يكون

الحكم « حرمة النقض » - المستفاد من العام الذي هو المحمول للشكَّ للسبب - للشكَّ للمسبب ؛ إذ معنى كونه محمولاً له كونه متأخراً عنه ، مع أنك قد عرفت أنَّهما في مرتبة واحدة .

[١] المراد من « الحكم » هي حرمة النقض ، ومن « العام » قوله : « لا تنقض اليقين » ، أي حرمة النقض من قبيل لازم الوجود للشكَّ السببي ، نظير أنَّ الحرارة لازمة لوجود النار ، وليست من لوازم ماهية ، كالزوجية التي هي من لوازم ماهية الأربعة .

[٢] أي اللزوم . ومراده أنَّ كلَّ حكم شرعي من لوازم وجود الموضوع ؛ فإنه بمنزلة علة الحكم ، كالحرمة ، فإنها من لوازم الخمر .

[٣] أي لا يوجد الشكَّ السببي في الخارج إلا محكوماً بحرمة النقض ؛ لأنَّ الملزوم لا ينفك عن لازمه .

[٤] أي كما أنَّ حكم العام من لوازم الشكَّ السببي ، كذلك الشكَّ المسببي أيضاً من لوازم وجود ذلك الشكَّ السببي ؛ لأنَّ المفروض أنه المسبب ووجود المسبب من لوازم وجود السبب .

وبعبارة واضحة : لو لم يكن شكَّ في طهارة الماء الذي هو السبب لم يكن شكَّ في طهارة الثوب .

[٥] أي تكون حرمة نقض اليقين والشكَّ المسببي لازمين في مرتبة واحدة لملزوم ثالث ، وهو الشكَّ السببي ، فيكون اللزمان متأخرين عن مرتبة ملزومهما ،

أحدهما [١] موضوعاً للآخر [٢]؛ لتقدم [٣] الموضوع طبعاً.  
الثالث [٤]: أنه لو لم يبين على تقديم الاستصحاب في الشك

فلا يجوز أن يكون الشك المسببي موضوعاً لحكم العام؛ لتقدم الموضوع طبعاً.

[١] أي لا يكون أحد اللازمين، وهو الشك المسببي موضوعاً للازم الآخر، وهو حكم العام.

[٢] «حرمة النقض».

[٣] أي إننا قلنا بعدم جواز كون الشك المسببي موضوعاً لحرمة النقض؛ لأن الموضوع لا بد من أن يكون متقدماً على المحمول بالطبع، ولو كان الشك المسببي موضوعاً لحرمة النقض فلا بد أن يكون متقدماً عليه طبعاً، وهو خلف؛ إذ المفروض أنهما لازمان في مرتبة واحدة، وليس بينهما تقدم ولا تأخر.

وإن شئت فقل: إن الملزوم الواحد لو ترتب عليه لا زمان، فلو كان أحد اللازمين مع ذلك موضوعاً للآخر لزم تقدم الشيء على نفسه؛ لأن فرض كونهما لازمين لملزوم ثالث تساويهما في المرتبة؛ وفرض كون أحد اللازمين موضوعاً للآخر تقدمه عليه ولو طبعاً.

[٤] أي الوجه الثالث من الوجوه التي استدلت بها على تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي.

وملخص هذا الوجه: هو أنه لو لم يقدم الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي، ويعامل معهما معاملة المتعارضين لزم تخصيص أخبار الاستصحاب بالاستصحاب الحكمي، وهو مناف لمورد الأخبار أولاً. ويكون الاستصحاب قليل الفائدة ثانياً؛ لأن جريان الاستصحاب في نفس



السببي [١] كان [٢] الاستصحاب قليل الفائدة جداً؛ لأن المقصود من الاستصحاب غالباً ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب [٣].

الأحكام قليل جداً؛ فإن المقصود من الاستصحاب غالباً ترتيب الآثار الشرعية على موضوعاتها في مرحلة الظاهر، والآثار الشرعية إما كانت موجودة سابقاً وإما معدومة، فإذا كانت موجودة سابقاً يستصحب نفسها بلا حاجة إلى استصحاب موضوعاتها، فإن الآثار المشاركة للمستصحب في الوجود السابق يجري الاستصحاب في نفسها فيغني استصحابها عن استصحاب نفس الموضوع، فينحصر فائدة الاستصحاب بالموضوعات التي لم تكن آثارها مشاركة للمستصحب في الوجود السابق، بأن كانت الآثار مسبوقة العدم، ومرتببة على بقاء الموضوع في زمان الشك، كاستصحاب طهارة الماء لإثبات ترتب الآثار الشرعية - كالتطهارة - على المستصحب - كالثوب - فإذا حكم بالتعارض بين استصحاب الملزوم واستصحاب اللازم فلا محالة يقع التعارض بين استصحاب الموضوع واستصحاب عدم تلك الآثار، فلا بد من تخصيص أخبار الاستصحاب بالشبهة الحكمية التي لا يراد بالاستصحاب فيها إلا جعل نفس المستصحب في مرحلة الظاهر، وهو قليل، كما عرفت.

[١] ويقال بتعارض الاستصحاب السببي مع الاستصحاب المسببي.

[٢] جواب لقوله: «لو لم يبين».

[٣] بأن كان المستصحب من الموضوعات الخارجية، وكان الغرض من استصحابه إثبات الآثار الشرعية الثابتة له، كاستصحاب حياة زيد لإثبات وجوب نفقة زوجته، واستصحاب طهارة الماء لإثبات زوال نجاسة الثوب، وهكذا. وحاصل كلامه: إن المقصود من الاستصحاب غالباً إجراؤه في

وتلك الآثار [١] إن كانت موجودة سابقاً أغنى استصحابها [٢] عن استصحاب ملزومها. فتتصرف الفائدة [٣] في الآثار التي كانت معدومة. فإذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم [٤] باستصحاب عدم تلك اللوازم [٥]

---

الموضوعات ، وإثبات الأحكام الشرعية الثابتة لها ، وكون المقصود منه جعل نفس المستصحب باقياً في مرحلة الظاهر عند الشك فيه - بأن كانت الشبهة حكمية - قليل جداً .

[١] أي الآثار الشرعية الثابتة للموضوعات إن كانت مشاركة للمستصحب - أي الموضوعات - في الوجود السابق بأن كانت الحالة السابقة في الحكم والموضوع معلومة ، كوجوب نفقة الزوجة ، فإنه كما يمكن أن يستصحب حياة زيد ، كذلك يمكن أن يستصحب وجوب النفقة .

[٢] أي أغنى استصحاب الآثار عن استصحاب موضوعاتها ، فلا حاجة إلى استصحاب حياة الزوج ، ثم الحكم بترتيب وجوب النفقة عليها ؛ بل يستصحب نفس وجوب النفقة ، وهذا الاستصحاب يجري في الشبهة الحكمية .

[٣] أي تنحصر فائدة الاستصحاب في الأحكام التي لم تكن مشاركة للموضوعات في الوجود السابق ، بل كانت الحالة السابقة للموضوعات معلومة سابقاً ، وطرء عليها الحكم لاحقاً ، كطهارة الثوب ، فإنها عرضت على طهارة الماء عند غسله به فهي مترتبة على طهارة الماء ، فليست لها حالة سابقة كي يجري الاستصحاب فيها مستقيماً ، بل يجري الاستصحاب في الماء ، ويثبت طهارته فيترتب عليها الآثار الشرعية ، منها طهارة الثوب المغسول به .

[٤] أي الاستصحاب الجاري في طهارة الماء .

[٥] أي استصحاب عدم طهارة الثوب ، وعدم زوال نجاسته .

والمعاملة [١] معها - على ما يأتي في الاستصحابين المتعارضين - لغى [٢] الاستصحاب في الملزوم ، وانحصرت الفائدة [٣] في استصحاب الأحكام التكميلية التي يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها [٤] في الزمان اللاحق .

[١] أي إذا فرض المعاملة في الاستصحابين معاملة الاستصحابين المتعارضين ، والحكم بعدم جريان الاستصحاب في الموضوعات التي كانت آثارها معدومة سابقاً ، أي لم يكن لآثارها حالة سابقة .

[٢] جواب لقوله : « فإذا فرض » ، أي لغى الاستصحاب في الموضوعات ؛ إذ الموضوعات على قسمين : إما يعلم الحالة السابقة للأحكام المترتبة عليها أيضاً فيجري الاستصحاب في نفس الأحكام بلا حاجة إلى جريان الاستصحاب في موضوعاتها ، وإما لم يعلم لها حالة سابقة ، فإذا ابتلى الاستصحاب في هذه الصورة بالمعارضة ، فلا يبقى موضوع لاستصحاب الموضوع ، ويكون لغواً في الموضوعات .

[٣] أي فائدة الاستصحاب .

[٤] أي إبقاء نفس الأحكام .

وملخص كلامه : إن الاستصحاب ينقسم باعتبار المستصحب ينقسم على

قسمين :

**الأول :** أن يكون المستصحب حكماً تكليفاً يراد بالاستصحاب جعل

نفس المستصحب في مرحلة الظاهر ، كاستصحاب وجوب الصوم ، ووجوب التمام .

**الثاني :** أن يكون موضوعاً يترتب عليه أثر شرعي يراد باستصحابه ترتيب

أثره الشرعي عليه ، وهذا القسم من الاستصحاب هو الغالب ، وهذا القسم أيضاً ينقسم إلى قسمين : قسم منه يكون الأثر المترتب على الموضوع ثابتاً



في الجواب عن الدليل الثالث على تقديم الاستصحاب السببي على المسيبي ..... ٢١١  
ويرد عليه: منع [١] عدم الحاجة إلى الاستصحاب في الآثار السابقة،  
بناءً [٢] على أن إجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار [٣] موقوف على

سابقاً، كاستصحاب وجوب نفقة الزوجة، وقسم منه لا يكون كذلك، بل كان  
الأثر حادثاً، كالطهارة العارضة على الثوب بغسله بالماء المسبوق بالطهارة،  
فهذه أقسام ثلاثة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنه لو لم يقدم الاستصحاب السببي على المسيبي  
ووقع التعارض بينهما كان جريان الاستصحاب منحصرأً بالشبهة الحكمية،  
وهو قليل جداً، فيكون الاستصحاب قليل الفائدة؛ إذ لا يجري في القسم  
الثاني؛ لعدم الحاجة إلى جريان الاستصحاب في الموضوع، بعد جريانه في  
الحكم، ولا في القسم الثالث لوقوع التعارض بين الاستصحاب الجاري في  
السبب، كطهارة الماء، وبين الاستصحاب الجاري في المسبب، كنجاسة  
الثوب، فإذا لم يجر الاستصحاب في الشبهة الموضوعية مطلقاً، سواء كان  
الأثر الشرعي المترتب على الموضوع ثابتاً سابقاً أم لا انحصر جريان  
الاستصحاب بالشبهة الحكمية، وهو قليل الجدوى.

[١] أي إننا نمنع عدم الحاجة إلى استصحاب الموضوع إذا كان أثره الشرعي ثابتاً  
سابقاً، كوجوب النفقة، فإن استصحابه لا يغني عن استصحاب موضوعه،  
كما توهم؛ لأن إثبات الحكم من دون إحراز موضوعه أمر لا يعقل؛ إذن  
فلا بد من استصحاب الموضوع كي يترتب عليه حكمه قهراً، بلا حاجة إلى  
استصحاب آخر، كما هو الحق، أو يترتب عليه حكمه بجريان استصحاب  
آخر في الحكم، كما هو قول البعض.

[٢] أي منع عدم الحاجة إلى استصحاب الموضوع مبني ...

[٣] الشرعية، كوجوب نفقة الزوجة، فإن إجراء الاستصحاب فيه موقوف

إحراز الموضوع لها، وهو [١] مشكوك فيه. فلا بدّ من استصحاب الموضوع، إمّا ليرتّب عليه تلك الآثار [٢]، فلا يحتاج إلى استصحاب نفسها [٣] المتوقّفة على بقاء الموضوع يقيناً، كما حقّقنا سابقاً في مسألة اشتراط بقاء الموضوع؛ وإمّا [٤] لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار، كما توهمه بعض فيما قدّمناه سابقاً من أنّ بعضهم تخيّل أنّ موضوع [٥] المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب [٦].

على إحراز حياة زيد ولو بالاستصحاب.

[١] أي الموضوع مشكوك فيه، ومع الشكّ في الموضوع لا مجال لجريان الاستصحاب في الحكم.

[٢] قهراً بلا حاجة إلى استصحاب الآثار، كاستصحاب حياة زيد ليرتّب وجوب النفقة عليها.

[٣] أي نفس الآثار، أي لا يحتاج إلى إجراء استصحاب الأحكام التي هي متوقّفة على بقاء الموضوع بعد إجرائه في الموضوع، بل تترتّب الأحكام على الموضوعات قهراً.

[٤] أي لا بدّ من استصحاب الموضوع لأجل إحراز شرط جريان الاستصحاب في الأحكام كما توهمه بعض، وقال إنّ جريان الاستصحاب في الموضوع وحده لا يكفي في ترتّب أحكامه عليه، بل هو محرز لشرط جريان الاستصحاب في الحكم، فيجري الاستصحاب أولاً في الموضوع، وثانياً في الحكم بأن يكون استصحاب حياة زيد شرطاً لاستصحاب وجوب النفقة.

[٥] كحياة زيد، فإنّها موضوع المستصحب «وجوب نفقة الزوجة».

[٦] أي يستصحب المستصحب، وهو وجوب نفقة الزوجة ثانياً، أي بعد استصحاب حياة زيد.

الدليل الرابع على تقديم الاستصحاب السببي على المسببي ..... ٢١٣

والحاصل: أَنَّ الاستصحاب في الملزومات [١] محتاج إليه على كل تقدير [٢].  
الرابع [٣]: أَنَّ المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار باليقين في مورد الشك  
المسببي [٤]. بيان ذلك [٥]: أَنَّ الإمام عليه السلام، علّل وجوب البناء على الضوء  
السابق - في صحيحة زرارة - بمجرد [٦] كونه متيقناً سابقاً غير متيقن الارتفاع

[١] أي في موضوعات الأحكام.

[٢] أي سواء كان استصحاب الملزومات لترتب الآثار عليها، أو لتحصيل شرط  
استصحاب الآثار والأحكام.

وملخص الكلام: أَنَّ ما ذكره المستدلّ من أنه لو لم يقدم الأصل السببي  
على المسببي يكون الاستصحاب منحصراً بالأحكام غير تامّ، فإنّ وجود  
الحالة السابقة للحكم وكونه مشتركاً مع الموضوع في الحالة السابقة لا يوجب  
عدم الحاجة إلى استصحاب الموضوع، بل هو ممّا لا بدّ منه، إمّا لأجل  
ترتيب آثاره عليه، أو لأجل تحصيل شرط استصحاب الآثار.

[٣] أي الوجه الرابع من الوجوه التي استدلّ بها على تقديم الأصل السببي.

[٤] وتقديم الشكّ السببي عليه، أي أنّ المستفاد من الأخبار الناهية عن نقض  
اليقين بالشكّ إعمال الاستصحاب في الشكّ السببي، وإلغاؤه في الشكّ  
المسببي.

[٥] أي بيان دلالة الأخبار على عدم اعتبار الاستصحاب المسببي.

[٦] الجارّ متعلّق بقوله: «علّل».

وملخصه: أَنَّ السائل سأل منه عليه السلام بأنّ الخفقة أو الخفتين ينقضان  
الضوء؟ وأجاب عليه السلام عنه ببقاء الضوء، وعلّل حكم بقاء الضوء بكونه  
متيقناً سابقاً به، ولم يحكم ببقاء اشتغال ذمّته بالصلاة والحال أنّ اشتغال ذمّته  
بالصلاة أيضاً كان متيقناً سابقاً، وليس ذلك إلا من باب تقديم الاستصحاب



في اللاحق. وبعبارة أخرى: علل [١] بقاء الطهارة المستلزم [٢] لجواز الدخول في الصلاة بمجرد [٣] الاستصحاب، ومن المعلوم أن مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمة بهذه الصلاة [٤].

السببي على الاستصحاب المسببي؛ إذ الشك في اشتغال ذمته بالصلاة مسبب عن الشك في نقض الوضوء بالخففة والخفتين، والإمام حكم بجريان الاستصحاب في الوضوء دون اشتغال الذمة، وحكمه ﷺ هذا دليل على تقديم الأصل السببي على المسببي.

وصفوة الكلام: أن الصحيحة قد تحققت فيها اليقين بالوضوء سابقاً واليقين باشتغال الذمة بالصلاة، ومقتضى استصحاب بقاء الوضوء هو الحكم بصحة الصلاة، ومقتضى قاعدة الاشتغال أو استصحابه هو الحكم بإعادتها، والإمام ﷺ حكم في هذه الصحيحة بتقديم استصحاب الطهارة على استصحاب الاشتغال، فيدل هذا على تقديم الأصل السببي على المسببي.

[١] أي علل الإمام ﷺ.

[٢] صفة لقوله: «بقاء».

[٣] أي علل بقاء الطهارة بمجرد الاستصحاب، حيث قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك»، ومن المعلوم أن الاستصحاب كما يتصور في جانب الطهارة التي هي مورد الشك السببي كذلك يتصور في جانب اشتغال الذمة بالصلاة الذي هو مورد الشك المسببي، وليس تقديمه عليه إلا من باب أن المعبر عنده هو الاستصحاب السببي فقط.

[٤] التي أتى بها مستصحب الطهارة، ومع ذلك حكم الإمام ببقاء الوضوء، وعلله بالاستصحاب، ولم يحكم ببقاء اشتغال الذمة، مع أن التعليل المذكور لبقاء الطهارة، وهو الاستصحاب موجود في جانب الاشتغال أيضاً.

حتى [١] أن بعضهم جعل استصحاب الطهارة، وهذا الاستصحاب [٢] من الاستصحابين المتعارضين. فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب [٣]، وانحصار [٤] الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصح [٥] تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب؛ لأنّ تعليل تقديم أحد الشئيين [٦] على الآخر [٧] بأمر [٨]

- 
- [١] أي الشاهد على أنّ الاستصحاب يجري في الاشتغال أيضاً.  
[٢] أي استصحاب الاشتغال.  
[٣] أي استصحاب الاشتغال الذي هو أصل مسببي.  
[٤] أي لو كان الاستصحاب منحصراً بالاستصحاب السببي.  
[٥] جواب لقوله: «فلولا...» أي لو لم يكن الاستصحاب منحصراً بالاستصحاب السببي، أي استصحاب الطهارة، وكان الاستصحاب المسببي، أي استصحاب الاشتغال أيضاً جارياً لم يصح أن يعلل حكمه ببقاء الطهارة، والمضي عليها بالاستصحاب؛ إذ على تقدير جريان الاستصحاب في الشكّ المسببي أيضاً كان الاستصحاب مشتركاً بين الشكّ السببي والمسببي، كما أنه يصلح أن يكون تعليلاً لبقاء الطهارة، كذلك يصلح أن يكون تعليلاً لاشتغال الذمّة فهو علّة مشتركة بينهما، فاختصاص العلّة المشتركة بأحد المعلولين دون الآخر قبيح.

- [٦] كالحكم ببقاء الطهارة.  
[٧] أي على بقاء اشتغال الذمّة.  
[٨] الجار متعلق بقوله: «تعليل»، أي إنّما قلنا بأنّ الحكم ببقاء الطهارة لم يصح أن يكون معللاً بالاستصحاب؛ لأنه بعد كون الاستصحاب علّة مشتركة بين الحكم بالطهارة والحكم ببقاء الاشتغال يكون تقديم الحكم ببقاء الطهارة

مشترك بينهما قبيح ، بل أقيح من الترجيح بلا مرجح [١] . وبالجملة ، فأرى المسألة [٢] غير محتاجة إلى إتعاب النظر ، ولذا لا يتأمل العامي بعد إفتائه [٣] باستصحاب الطهارة في [٤] رفع الحدث والخبث به وبيعه [٥] وشرائه ، وترتيب [٦] الآثار المسبوقه بالعدم عليه . هذا [٧] كله إذا عملنا

- معللاً بالاستصحاب الذي هو علة مشتركة بين بقاء الطهارة وبقاء الاشتغال -  
على الحكم ببقاء الاشتغال أمراً قبيحاً .

[١] وجه الأقبحية هو أنّ الترجيح بلا مرجح يكون قبيحاً لأجل عدم وجود المقتضي للترجيح ، وأمّا تعليل تقديم أحد الشئيين على الآخر بالعلة المشتركة ، فهو أقيح لوجود المقتضي لعدم الترجيح ، وهو ما يقتضي التساوي بين الشئيين ، أي العلة المشتركة المقتضية لعدم الترجيح .

[٢] أي مسألة تقديم الاستصحاب السببي على المسببي .

[٣] أي بعد إفتاء مجتهده وغرضه من ذلك أنّ المطلب في غاية الوضوح بحيث يفهم العامي أنّ معنى اعتبار استصحاب الطهارة هو رفع الحدث والخبث ، ومعه لا يبقى شك في بقائهما كي يستصحب .

[٤] الجار متعلق بقوله : « لا يتأمل » ، أي لا يتأمل العامي في رفع الحدث والخبث باستصحاب الطهارة .

[٥] أي لا يتأمل في جواز بيع مستصحب الطهارة وشرائه .

[٦] أي لا يتأمل في ترتيب الآثار المسبوقه بالعدم على مستصحب الطهارة كالحكم بزوال نجاسة الثوب المغسول به ، فهذا كله شاهد على عدم التأمل في تقديم الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي .

[٧] أي هذا الذي ذكرناه من تقديم الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي .



في تقديم الاستصحاب السببي على المسببي بناء على حجّيته من باب إفادته الظنّ ... ٢١٧  
باستصحاب الطهارة من باب الأخبار .

وأما لو عملنا به [١] من باب الظنّ ، فلا ينبغي الارتياح فيما ذكرنا [٢] لأنّ  
الظنّ بعدم اللازم [٣] مع فرض الظنّ بالملزوم [٤] محال عقلاً [٥] . فإذا  
فرض حصول الظنّ بطهارة الماء عند الشكّ فيلزمه عقلاً الظنّ بزوال النجاسة  
عن الثوب [٦] .

---

[١] أي بالاستصحاب .

[٢] من تقديم الاستصحاب السببي على المسببي ، ومقصوده أنّ تقديم  
الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي أوضح بناءً على كونه حجّة  
من باب إفادته الظنّ .

[٣] أي بعدم عروض الطهارة على الثوب .

[٤] أي بطهارة الماء . وتوضيحه : إنّ جريان استصحاب طهارة الماء يفيد الظنّ  
بطهارته ، كما هو المفروض ؛ إذ المفروض أنّ الاستصحاب حجّة من حيث  
أنّه يفيد الظنّ ، فإذا فرض الظنّ ببقاء الطهارة التي هي الملزوم يحصل  
الظنّ باللازم ، وهو طهارة الثوب ؛ إذ الظنّ بأحد المتلازمين ملازم للظنّ  
بالمتلازم الآخر .

[٥] وجه الاستحالة هو أنّ الظنّ بعدم العلة يلازم الظنّ بعدم المعلول ، فكيف  
يجامع الظنّ بعدم المعلول بالظنّ بوجود العلة ، فإنّ اللازم والملزوم هنا بمعنى  
العلة والمعلول فكيف يمكن أن يحصل الظنّ بالعلة « طهارة الماء » ويحصل  
الظنّ بعدم المعلول ، وهو طهارة الثوب ، فالتفكيك بينهما غير معقول .

[٦] لما عرفت من أنّ الظنّ بالملزوم « العلة » ظنّ باللازم « المعلول » .

إن قلت : كما أنّ الظنّ بالملزوم « طهارة الماء » لا ينفك عن الظنّ باللازم  
« طهارة الثوب المغسول به » كذلك الظنّ باللازم « نجاسة الثوب » ، لا ينفك

## والشك [ ١ ] في طهارة الماء ونجاسة الثوب وإن كانا في زمان واحد ، إلا أن

عن الظنّ بالملزوم «نجاسة الماء» ، فمع فرض الظنّ بنجاسة الثوب لا يحصل الظنّ بطهارة الماء .

قلت : نعم ، الأمر وإن كان كذلك إلا أن ذلك مجرد فرض ، فإنّ الظنّ بنجاسة الثوب ، لا يحصل مع جريان الاستصحاب في الماء .

[ ١ ] جواب عن سؤال مقدر .

وملخصه : إنّا نسلم أنّ مع الظنّ بالملزوم «طهارة الماء» يستحيل الظنّ بعدم اللازم «أي بعدم طهارة الثوب» ، فإنّ الظنّ بطهارة الماء لا ينفك عن الظنّ بطهارة الثوب ، إلا أنّ ذلك يتمّ فيما إذا حصل الظنّ بالملزوم قبل حصول الظنّ بعدم لازمه ، ولا دليل على حصول الظنّ بالملزوم أولاً لفرض حصول الشكّ في كلّ من الملزوم واللازم في زمان واحد .

والحاصل : أنّ كلاً من اللازم والملزوم يتساويان في الاندراج تحت الاستصحاب لفرض حصول الشكّ في نجاسة الثوب ، والشكّ في طهارة الماء في زمان واحد ، فمع الشكّ في كلّ من الملزوم واللازم في زمان واحد لا وجه للترجيح .

وملخص الجواب : أنّ الشكّ في طهارة الماء ونجاسة الثوب ، وإن كانا في زمان واحد ، إلا أنّ الشكّ في طهارة الماء غير متوقّف على الشكّ في نجاسة الثوب ، بخلاف الشكّ في نجاسة الثوب ، فإنّه متوقّف على الشكّ في طهارة الماء . فلو لم يشكّ في طهارة الماء لم يشكّ في نجاسة الثوب ، بخلاف طهارة الماء ، فإنّها مشكوك فيها ، سواء شكّ في نجاسة الثوب أم لا ، فالظنّ الحاصل بنجاسة الثوب تابع للظنّ الحاصل بطهارة الماء دون العكس ، إذن فالترجيح بين الظنّين موجود .

في تقديم الأصل السببي على المسببي بناءً على كونه حجةً من باب الظنّ ..... ٢١٩  
الأول [١] لما كان سبباً للثاني [٢] كان حال [٣] الذهن في الثاني [٤] تابعاً  
لحاله [٥] بالنسبة إلى الأول [٦]، فلا بدّ من حصول الظنّ بعدم النجاسة في  
المثال [٧]، فاختصّ الاستصحاب المفيد للظنّ بما كان الشكّ فيه غير تابع  
لشكّ آخر [٨] يوجب الظنّ [٩]، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة. ويشهد

- 
- [١] أي الشكّ في طهارة الماء .  
[٢] أي الشكّ في نجاسة الثوب .  
[٣] حال الذهن قد يكون قطعاً، وقد يكون ظناً، وقد يكون شكاً .  
[٤] أي في نجاسة الثوب، أي حال الذهن من الظنّ، والشكّ بنجاسة الثوب تابع  
للظنّ والشكّ بطهارة الماء، فكما يكون الشكّ في نجاسة الثوب تابعاً  
للشكّ في طهارة الماء، كذلك الظنّ بنجاسة الثوب تابع للظنّ بطهارة الماء .  
[٥] أي لحال الذهن .  
[٦] أي طهارة الماء .  
[٧] أي في نجاسة الثوب ووجه اللابديّة هو ما عرفت من أنّ حال الذهن في  
نجاسة الثوب تابع لحاله في طهارة الماء، فإذا حصل الظنّ بطهارة الماء  
يحصل الظنّ بنجاسة الثوب أيضاً .  
[٨] كطهارة الماء، فإنّ الشكّ فيها غير تابع للشكّ في نجاسة الثوب، بخلاف  
الشكّ في نجاسة الثوب، فإنه تابع للشكّ في طهارة الماء الذي يوجب الظنّ  
ببقاء الطهارة بسبب جريان الاستصحاب، ووجه الاختصاص هو أنّ الشكّ في  
النجاسة تابع للشكّ في طهارة الماء، فمع جريان استصحاب طهارة الماء  
يحصل الظنّ بعدم النجاسة، ومع هذا الظنّ لا يحصل الظنّ بالنجاسة من  
استصحابها، إذن فيختصّ الاستصحاب المفيد للظنّ بالشكّ السببي .  
[٩] ببقاء المستصحب بسبب جريان الاستصحاب فيه .



لما ذكرنا [١] أنّ العقلاء البانين على الاستصحاب في أمور معاشهم ، بل معادهم ، لا يلتفتون في تلك المقامات [٢] إلى هذا الاستصحاب [٣] أبداً. ولو تبهم [٤] أحد لم يعتنوا [٥] فيعزلون حصّة الغائب من الميراث [٦] ويصتّحون معاملة وكلائه [٧] ويؤدّون عنه [٨] فطرته إذا كان [٩] عيالهم ، إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة [١٠] على المستصحب . ثمّ إنّ

[١] من أنّ الاستصحاب السببي يقدم على المسببي . والحاصل : أنّ الوجوه المذكورة لتقديم الأصل السببي على المسببي صارت سبعة ، وقد ذكر المصنّف أربعة منها بعنوان الوجه ، واثنين منها بعنوان التأييد والشاهد ، وهما : السيرة وبناء العقلاء .

[٢] أي موارد الشكّ السببي والمسببي .

[٣] أي الاستصحاب المسببي .

[٤] أي نبّه العقلاء بأنّ الاستصحاب المسببي أيضاً موجود .

[٥] أي لم يعتن العقلاء بالاستصحاب المسببي مع وجود الاستصحاب السببي .

[٦] لاستصحاب حياة الولد إلى حين موت أبيه .

[٧] أي وكلاء الغائب ، باستصحاب بقاء حياته .

[٨] أي عن الغائب .

[٩] أي إذا كان الغائب عيال العقلاء ، فإنّهم يؤدّون فطرته تمسكاً باستصحاب حياته .

[١٠] المترتبة على المستصحب ، ففي جميع الموارد يرتّبون الآثار المترتبة على الاستصحاب السببي ، ولا يعتنون بأصالة عدم الإرث ، وبأصالة عدم صحّة المعاملات ، وبأصالة عدم وجوب الفطرة في مقابل استصحاب حياة الولد ، وليس ذلك إلّا من جهة أنّهم يقدّمون الأصل السببي على المسببي .

في إنكار جماعة تقديم الاستصحاب السببي على المسببي ..... ٢٢١

يظهر الخلاف في المسألة [١] من جماعة، منهم الشيخ، والمحقق، والعلامة، في بعض أقواله، وجماعة من متأخري المتأخرين. فقد ذهب الشيخ في المبسوط إلى عدم وجوب فطرة العبد إذا لم يعلم خبره [٢]. واستحسنه [٣] المحقق في المعتبر مجيباً عن الاستدلال للوجوب بأصالة [٤] البقاء بأنها [٥] معارضة بأصالة عدم الوجوب، وعن [٦]

---

[١] أي في مسألة تقديم الأصل السببي على المسببي، أي يظهر من جماعة أنهم أنكروا تقديم الأصل السببي على المسببي.

[٢] أي لا يعلم أنه حيّ أو ميّت.

[٣] أي قال المحقق إنّ ما ذهب إليه الشيخ في المعتبر حسن.

[٤] الجار متعلق بقوله: «الاستدلال» أي أجاب المحقق عن الاستدلال باستصحاب بقاء الحياة لوجوب الفطرة.

[٥] الجار متعلق بقوله: «مجيباً»، أي أجاب المحقق بأنّ أصالة البقاء...». وملخصه: أنّ القائلين بوجوب الفطرة استدّلوا عليه بأصالة بقاء حياة العبد الموجبة لوجوب الفطرة على سيّده.

وأجاب عنه المحقق بأنّ أصالة بقاء حياة العبد معارضة بأصالة عدم وجوب الفطرة، فإنّه رأى المعارضة بينهما مع أنّ الشكّ في وجوب الفطرة مسبّب عن الشكّ في حياة العبد، فالأصل الجاري في وجوب الفطرة مسبّب، والجاري في الحياة سببيّ.

[٦] الجار متعلق بقوله: «مجيباً»، أي أجاب المحقق عمّن قال إنّ وجوب فطرة العبد نظير جواز عتقه، كما يجوز عتق العبد المشكوك حياته في الكفّارة وهو غائب كذلك يجب فطرته. توضيحه: أنّ من كان عليه عتق رقبة من باب وجوب الكفّارة عليه، كما إذا أفسد صوم رمضان فيحكم بجواز عتق العبد

## تنظير وجوب الفطرة عنه [١] بجواز [٢] عتقه في الكفارة ، بالمنع [٣]

المشكوك حياته ، ويكون هذا مبرراً لذمته ويسقط عنه وجوب الكفارة ، كذلك يجب على المولى وجوب فطرة العبد المشكوك حياته ، وكل واحد منهما باستصحاب بقاء الحياة ، فإنَّ القائلين بوجوب فطرة العبد على مولاه إذا شكوا في حياته قالوا إنَّ وجوب الفطرة عن العبد نظير جواز عتقه فيما إذا وجب عليه عتق رقبة من باب الكفارة ، فكما أنَّ عتق العبد المستصحب حياته جائز بالإجماع ، كذلك الفطرة عن العبد المستصحب حياته واجبة ، لأنهما من باب واحد .

[١] أي عن العبد .

[٢] الجار متعلق بقوله : « تنظير » .

[٣] الجار متعلق بقوله : « مجيباً » أي أجاب المحقق عن التنظير المذكور تارة بمنع الأصل ، وهو جواز عتقه عن الكفارة ، وأخرى بالفرق بين جواز عتقه وبين وجوب الفطرة عنه ، كما سيأتي . توضيح الفرق : أنَّ القائلين بوجوب الفطرة قالوا إنَّ العبد المشكوك بقاءه يجوز عتقه عن الكفارة بالإجماع فيجب فطرته أيضاً ؛ لأنَّ وجوب فطرته نظير جواز عتقه . وأجاب عنه المحقق بجوابين :

**أحدهما** : أنَّ جواز عتقه غير مسلم ، ولا يلتفت إلى من يقول بالإجماع على جواز عتقه ، فإنَّ الإجماع لا يتحقق من رواية واحدة ، أو فتوى اثنين ، أو ثلاث .

**وثانيهما** : على تقدير تسليم انعقاد الإجماع على جواز عتقه لا يمكن التعدي منه إلى وجوب فطرته لوجود الفرق بين الكفارة والعتق ؛ لأنَّ العتق إسقاط ما في الذمة من حق الله ، وحقوق الله مبنية على التخفيف ، والفطرة إيجاب مال على مكلف لم يثبت وجوبه عليه .



عن الأصل تارة، والفرق بينهما أخرى. وقد صرح [١] في أصول المعبر بأن استصحاب الطهارة [٢] عند الشك في الحدث [٣] معارض [٤] باستصحاب [٥] عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة [٦] المستصحة. وقد عرفت [٧] أن المنصوص في صحيحة زيارة [٨] العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه [٩] خلوه عن المعارض، وعدم جريان

---

إن شئت فقل: إن وجوب الفطرة على مكلف من حقوق الناس التي هي ليست مبنية على التخفيف.

- [١] أي قد صرح المحقق في أصوله المذكورة في بداية المعبر.
- [٢] الذي هو أصل سببي.
- [٣] كما إذا شك المصلي في أنه متوضئ أم لا، وكان متوضئاً سابقاً.
- [٤] خبر لقوله: «بأن استصحاب».
- [٥] الذي هو أصل مسببي.
- [٦] متعلق بالصلاة، أي الصلاة مع الطهارة المستصحة. وملخصه أن استصحاب الطهارة معارض لاستصحاب عدم براءة ذمته بالإتيان بالصلاة مع الطهارة المستصحة.
- [٧] هذا جواب الشيخ عن المحقق.
- [٨] المتقدمة الدالة على أن الخففة أو الخفتين لا توجب النقص في الوضوء.
- [٩] أي يظهر من حكم الإمام عليه السلام بوجوب العمل باستصحاب الطهارة أن الاستصحاب المذكور خالي عن المعارض ولم يجر استصحاب الاشتغال كي يعارضه ووجه الظهور هو تعليقه عليه السلام الحكم ببقاء الطهارة بكونها متيقنة سابقاً، ولم يلتفت إلى اشتغال ذمته بالصلاة، والحال أنه أيضاً كان متيقناً سابقاً فيعلم من تخصيصه عليه السلام العلة المشتركة، وهي كون المشكوك متيقناً سابقاً بالشك

استصحاب الاشتغال ، وحكى عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع [١] فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته إلى الرمي . لكنّه [٢] اختار في غير واحد من كتبه الحكم [٣] بنجاسة الماء [٤] .

في الطهارة الذي هو مورد للشك السببي أنّ الاستصحاب ملغى في نظره في جانب الشك المسببي . ولعلّ المحقق ممّن لا يرى تمامية دلالة الأخبار على اعتبار الاستصحاب ، وإنّما يراه معتبراً من باب إفادته الظنّ ، وقد عرفت تقديم الأصل السببي على المسببي حتّى على هذا المبنى .

[١] أي الماء الذي وقع فيه الصيد الذي رماه الصياد ، وهو وقع في الماء ، ومات فيه وشكّ في أنّ موته مستند إلى الرمي كي يكون مذكّي أو إلى أمر آخر كي يكون ميتة ، فيكون الماء متنجساً بذلك ، وحكم العلامة بطهارة الماء ، مع أنّ الشك في طهارته مسبّب عن كون الصيد المرمي فيه مذكّي أو ميتة ، فيكون مقتضى الأصل السببي «أصالة عدم التذكية» نجاسة الماء ، فهو لم يقدّم الأصل السببي على المسببي ، بل حكم بتعارضهما وتساقطهما والرجوع إلى قاعدة الطهارة .

[٢] أي العلامة اختار في كثير من كتبه .

[٣] مفعول لقوله : «اختار» .

[٤] القليل الذي وقع فيه صيد مرمي ، والوجه في ذلك أنّ استصحاب الطهارة يقتضي طهارة الماء المرمي فيه الصيد ، واستصحاب حياة الصيد يقتضي كونه ميتة ماتت بحتف الأنف ، فاستصحاب الثاني موضوعي بالنسبة إلى استصحاب الطهارة ، فيجب تقديمه عليه فيحكم بنجاسته . وأمّا ما ذكره في بعض كتبه من القول بطهارة الماء في مفروض المثال فلعله من باب العمل بالأصلين في الموردين .

في أنّ الاستصحاب السببي مقدّم على الاستصحاب المسببي ..... ٢٢٥  
 وتبعه [١] عليه الشهيدان وغيرهما ، وهو [٢] المختار ، بناءً على ما عرفت  
 تحقيقه ، وأنّه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت [٣] الصيد جرى عليه [٤]  
 جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له [٥]. نعم ، ربّما قيل : إنّ  
 تحريم الصيد إنّ كان لعدم العلم بالتذكية [٦] ، فلا يوجب تنجيس الملاقي ،  
 وإن كان [٧] للحكم عليه [٨] شرعاً بعدمها [٩]

- [١] أي تبع العلامة على حكمه بنجاسة الماء .  
 [٢] أي القول بنجاسة الماء .  
 [٣] فاعل لقوله : « ثبت » ، أي إذا ثبت موت الصيد بلا تذكية بسبب أصالة عدم  
 التذكية .  
 [٤] أي على موته بلا تذكية .  
 [٥] أي الملاقي للصيد الذي مات بلا تذكية .  
 [٦] كما اختاره بعض أفاضل المتأخّرين ، فإنّه اختار حرمة الصيد من جهة الأخبار  
 الواردة في المنع عن أكل لحم حيوان لم يعلم تذكيته ، لا من جهة أصالة عدم  
 التذكية ، فإنّها لا تجري في المقام إمّا لأجل تعارض استصحاب عدم التذكية  
 مع استصحاب عدم الموت حتف أنفه ، وإمّا من باب تعارض الأصل السببي  
 مع المسببي ، أو من باب عدم الاستصحاب في العدميات ، فحرمة أكل الصيد  
 تعبدّاً لا تدلّ على أنّه نجس فضلاً عن الدلالة على أنّه ينجس ملاقيه .  
 [٧] أي إنّ كان تحريم الصيد لأجل الحكم بعدم تذكية الصيد تمسكاً باستصحاب  
 عدم التذكية .  
 [٨] على الصيد .  
 [٩] أي بعدم التذكية ، وملخص كلامه : إنّ كان الحكم بتحريم الصيد بأصالة  
 عدم التذكية .



أتجه [١] الحكم بالتنجيس. ومرجع الأول [٢] إلى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتعبد من جهة الأخبار المعللة لحرمة أكل الميتة بعدم [٣] العلم بالتذكية. وهو [٤] حسن لو لم يترتب عليه [٥] من أحكام الميتة إلا حرمة الأكل. ولا أظنّ أحداً يلتزمه [٦]. مع أنّ المستفاد من حرمة [٧] الأكل كونها ميتة، لا التحريم تعبدًا، ولذا [٨] استفيد بعض ما يعتبر في التذكية [٩]

[١] جواب لقوله: «وإن كان للحكم...»؛ إذ النجاسة من الآثار المترتبة على عدم التذكية، ومعنى استصحاب عدم التذكية ترتيب آثاره التي منها نجاسته عليه.

[٢] أي مرجع تحريم الصيد لعدم العلم بالتذكية إلى أنه حرام تعبدًا.

[٣] الجار متعلق بقوله: «معللة»، أي تحريم الصيد تعبدًا من جهة الأخبار التي عللّ فيها حرمة أكل الميتة بعدم العلم بالتذكية، فيعلم من عموم العلة أنّ كلّ حيوان لم يعلم بتذكيته فهو محرّم الأكل تعبدًا. فمن قال بتحريم الصيد لأجل هذه الأخبار لا يحكم بنجاسته؛ لأنّ الحرمة لا تلازم نجاسة الصيد فضلًا عن تنجيس ملاقيه.

[٤] أي الاحتمال الأول، وهو أن يكون تحريم الصيد لأجل التعبد والأخبار.

[٥] أي على الصيد المشكوك تذكيته. وملخصه: أنّ القول بحرمة أكل الصيد من باب التعبد حسن لو قلنا إنّ الميتة لا حكم لها إلا حرمة الأكل، وأمّا النجاسة وتنجيس ملاقيها فلا يترتبان عليها، ولا يلتزم أحد بهذا اللازم.

[٦] أي أن يلتزم عدم ترتب أحكام على الميتة إلا حرمة الأكل، فإنّ القوم كما يلتزمون بحرمة أكلها، كذلك يلتزمون بنجاستها وتنجيس ملاقيها.

[٧] أي المستفاد من الأخبار أنّها حرم أكلها لأجل أنّها ميتة شرعاً لا للتعبد.

[٨] أي ولأجل دلالة حرمة الأكل على كونها ميتة.

[٩] كاشتراط التسمية المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ

ذهب البعض إلى العمل بالأصل السببي والمسببي معاً ..... ٢٢٧

من [١] النهي عن الأكل بدونه . ثم إن بعض [٢] من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام [٣] صرح بالجمع بينهما [٤] ، فحكم في مسألة الصيد [٥] بكونه [٦] ميتة والماء طاهراً . ويرد عليه : أنه لا معنى للجمع في مثل هذين الاستصحابين [٧] ، فإن الحكم بطهارة الماء إن كان بمعنى ترتيب

الله عَلَيْهِ ﴿<sup>(١)</sup>﴾

[١] الجار متعلق بقوله : « استفيد » ، أي استفيد من النهي عن الأكل بدون ما يعتبر في التذكية أنه شرط التذكية ومعتبر فيها ، فإن قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ ينهى عن الأكل بدون ذكر التسمية وهذا النهي إرشاد إلى أن التسمية معتبرة في التذكية وأن الحيوان ميتة بدونها ، لا أنه يدل على حرمة الأكل تعبداً .

إن شئت فقل : إن الاستفادة من النهي في نظير المقام هو الإرشاد إلى شرطية هذا الذي لو لم يكن موجوداً لكان المذبوح ميتة .

[٢] إلى هنا بين المصنّف قولين في المسألة :

**أحدهما** : تقديم الأصل السببي على المسببي .

**ثانيهما** : تعارض الأصل السببي والمسببي وتساقطهما ، وهنا قول ثالث

ذهب إليه البعض ، وهو الجمع بين الأصلين بالعمل بكليهما .

[٣] أي في الاستصحاب السببي والمسببي .

[٤] أي بين الاستصحابين ، أي العمل بكل منهما في مورده .

[٥] أي فيما إذا وقع الصيد المرمي المشكوك تذكّيته في الماء .

[٦] أي بكون الصيد ميتة والماء طاهراً عملاً بالأصلين .

[٧] أي الاستصحاب السببي والمسببي .

آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به ، فلا ريب أن نسبة استحباب بقاء الحدث والخبث إلى [١] استحباب طهارة الماء بعينها نسبة [٣] استحباب طهارة الماء إلى استحباب عدم التذكية .

[١] الجار متعلق بقوله : « نسبة »

[٢] خبر لقوله : « إن نسبة » ، أي كما يكون استحباب طهارة الماء استحباباً مسبباً بالنسبة إلى عدم التذكية ، كذلك استحباب بقاء الحدث والخبث استحباب مسببي بالنسبة إلى استحباب طهارة الماء ، يعني أن الشك في رفع الحدث والخبث مسبب عن الشك في طهارة الماء ، كما أن الشك في طهارة الماء مسبب عن الشك في تذكية الصيد المرمي . توضيح كلامه ﷺ : أن بعض العلماء جمع بين الأصل السببي والأصل المسببي بالعمل بكليهما ، ولذا حكم بعدم تذكية الصيد المرمي الواقع في الماء وطهارة الماء . وأورد عليه المصنف : بأنه ما المراد من استحباب الطهارة الذي هو أصل مسببي ، فإن كان معناه مجرد جواز شرب الماء المشكوك طهارته ، فما ذهب إليه من الجمع ممكن ؛ إذ لا منافاة بين الحكم بجواز شرب الماء والحكم بكون الصيد المذكور ميتة .

وإن كان معناه ترتيب آثار الطهارة على الماء المذكور بأن يرفع الحدث عن المحدث والخبث عن الشرب ، فالجمع بين الأصلين مشكل ؛ لعدم إمكان العمل بكليهما ؛ إذ لو جرى استحباب طهارة الماء في مقابل جريان استحباب عدم التذكية لجرى استحباب بقاء الحدث والخبث أيضاً في مقابل استحباب طهارة الماء ؛ لما عرفت من أن نسبة بقاء الحدث والخبث إلى استحباب طهارة الماء بعينها نسبة طهارة الماء إلى استحباب عدم التذكية ، كما أن الشك في طهارة الماء مسبب عن الشك في التذكية ،



## وكذا [ ١ ] الحكم بموت الصيد ، فإنه إن كان بمعنى انفعال

كذلك الشك في بقاء الحدث ، والخبث مسبب عن الشك في طهارة الماء ، فإن كان الاستصحاب يجري في السبب والمسبب ، ويمكن العمل بكليهما فلا بد أن يعمل بهما في كلا الموردين بأن يحكم بعدم التذكية وبقاء الطهارة وبقاء الحدث والخبث ، فالحكم ببقاء الطهارة وبقاء الحدث مما لا يجتمعان ؛ لما عرفت من أن معنى استصحاب الطهارة رفع الحدث والخبث .

وبعبارة ملخصة : إن كان الاستصحاب يجري في السبب والمسبب ، فالحدث والخبث باقيان بحالهما ، ولا يرتفعان باستصحاب الطهارة ، والفرق بين الموردين بالالتزام بجريان الأصل المسببي في طهارة الماء والحكم بطهارته ، وعدم جريانه في الحدث والخبث تحكّم .

[ ١ ] هذا كله في إجراء الأصل المسببي ، وكذا الحكم في جريان الأصل السببي ، أي أصالة عدم تذكية الصيد المرمي الواقع في الماء ، فإن كان الغرض من استصحاب عدم التذكية مجرد حرمة الأكل فلا منافاة بين الأصل المذكور وبين الحكم بطهارة الماء وجواز الاستصحاب في الصلاة ، وعدم انفعال الملاقي له ، وأما إن كان الغرض منه انفعال الملاقي له غير هذا الماء الذي وقع فيه الصيد - إذ المفروض أن هذا الماء يجري فيه استصحاب الطهارة الذي هو أصل مسببي - وحرمة حمله في الصلاة ، فنقول : إن نسبة استصحاب طهارة الملاقي للصيد الذي جرت فيه أصالة عدم التذكية واستصحاب جواز حمله في الصلاة إلى استصحاب عدم التذكية كنسبة استصحاب طهارة الماء إلى استصحاب عدم التذكية ، كما أن الشك في طهارة الماء مسبب عن الشك في التذكية ، كذلك الشك في طهارة سائر ما يلاقي الصيد والشك في جواز حمله في الصلاة مسببان عن الشك في التذكية ، فإن جرى استصحاب طهارة

الملاقي [١] له بعد ذلك [٢]، فلا [٣] ريب أن استصحاب طهارة الملاقي [٤] واستصحاب جواز الصلاة معه [٥] قبل زهاق روحه [٦]، نسبتها [٧] إليه كنسبة استصحاب طهارة الماء إليه [٨].

الماء مع وجود استصحاب عدم التذكية الذي هو أصل سببي جرى أيضاً استصحاب طهارة سائر ما يلاقي الصيد واستصحاب جواز حمله في الصلاة، فكيف يحكم بطهارة الماء ونجاسة غيره، مع أن الكل ملاقي له، وكيف يحكم بطهارة الماء وعدم جواز حمل الملاقي في الصلاة، مع أن الشك في كليهما مسبب عن الشك في التذكية، والفرق تحكّم.

- [١] أي الحكم بموت الصيد وعدم تذكيته إن كان بمعنى أن ملاقيه ينجس .
- [٢] أي بعد ملاقة الماء له، أي ينفعل سائر ملاقي الصيد أيضاً غير هذا الماء الذي وقع فيه الصيد .
- [٣] جواب لقوله: «إن كان» .
- [٤] للصيد غير هذا الماء الذي وقع فيه الصيد .
- [٥] أي مع جلد الصيد أو وبره .
- [٦] أي روح الصيد .
- [٧] أي نسبة استصحاب الطهارة واستصحاب جواز الصلاة إلى استصحاب عدم التذكية .
- [٨] أي إلى استصحاب عدم التذكية . وملخصه: أن الشك في طهارة هذا الماء الذي وقع فيه الصيد والشك في طهارة سائر ملاقيه، والشك في جواز الصلاة معه كلها مسبب عن الشك في التذكية، فلا وجه للتفكيك بينها، فإن جرى استصحاب طهارة الماء جرى أيضاً استصحاب طهارة سائر ما يلاقيه، واستصحاب جواز الصلاة معه .

النقاش فيما ذكره في الايضاح تقريباً للجمع بين الأصل السببي والمسببي ..... ٢٣١

ومما ذكرنا [١] يظهر النظر فيما ذكره في الايضاح تقريباً للجمع بين  
الأصلين [٢] في الصيد الواقع [٣] في الماء القليل من أنّ لأصالة الطهارة  
حكمين طهارة الماء [٤] وحلّ الصيد، ولأصالة الموت [٥] حكمان، لحوق  
أحكام الميتة للصيد ونجاسة الماء، فيعمل بكلّ من الأصلين في نفسه [٦]  
دون الآخر [٧] لفرعيته [٨] فيه ، انتهى .

- [١] من أنه لا معنى للجمع بين الأصل السببي والمسببي ، والعمل بكليهما .
- [٢] أي السببي والمسببي .
- [٣] أي الصيد المشكوك تذكّيته الواقع في الماء القليل .
- [٤] أي أنّ أصالة الطهارة تقتضي طهارة الماء بالمطابقة وحلّ الصيد بمدلولها  
الالتزامي .
- [٥] أي استصحاب عدم التذكية يقتضي بالمطابقة كون الصيد ميتة ، ويترتب عليه  
أحكام الميتة من عدم جواز بيعه ولا أكله ، وبالالتزام أنّ الماء الملاقي له نجس .
- [٦] أي في مدلوله المطابقي ، فيحكم بأصالة الطهارة في الماء دون الصيد ، وكذا  
باستصحاب عدم التذكية في الصيد ، ولا يحكم بنجاسة الماء .
- [٧] أي لا يعمل بالأصلين في مدلولهما الالتزامي ، ولا يحكم بحلّية الصيد  
ولا بطهارة الماء .
- [٨] أي لكون كلّ من الأصلين فرعاً للآخر . وملخص كلامه : أنّ أصالة طهارة الماء  
تقتضي طهارة نفس الماء أولاً وبالذات لكونها مدلولاً أولياً للأصل المذكور  
ويتفرّع عليها ويستتبعها حلّية لحم الصيد باعتبار أنه مذكي ، وأصالة عدم  
التذكية تقتضي كون الصيد ميتة ويستتبعها ، ويتفرّع عليها نجاسة الماء باعتبار  
أنّ كلّ نجس منجّس ، ومن يعمل بالأصلين يعمل بطهارة الماء دون ما يتفرّع  
عليها من حلّية لحم الصيد ، ويقبل بمقتضى أصالة عدم التذكية بنجاسة الصيد ؛



وليت شعري هل نجاسة الماء إلا من أحكام الميتة [١]؟ فأين الأصالة والفرعية؟ وتبعه [٢] في ذلك بعض [٣] من عاصرناه، فحكم في الجلد المطروح بأصالة [٤] الطهارة وحرمة الصلاة فيه. ويظهر ضعف ذلك [٥] مما تقدم [٦]. وأضعف من ذلك [٧] حكمه [٨] في الثوب الرطب المستصحب

لكونها مدلولاً عليها أولاً وبالذات، دون ما يتفرع عليها من نجاسة الماء.

[١] أي كما أنّ حرمة الأكل وحرمة البيع من أحكام الميتة، كذلك نجاسة الماء الذي وقعت الميتة فيه أيضاً من أحكامها فلا يكون أحدهما أصلاً والآخر فرعاً، فإن الميتة موضوع لجميع أحكامها المترتبة عليها. نعم، إنّ الأصلية والفرعية بالنسبة إلى أصالة الطهارة أمر ممكن، فإنّ حلية الصيد ليست من أحكام طهارة الماء.

[٢] أي تبع صاحب الايضاح في تقريب الجمع بين الأصلين.

[٣] وهو المحقق القمي.

[٤] بتقريب أنّ طهارة الجلد مدلول مطابق لاستصحاب الطهارة، فإنّه يدلّ عليها أولاً وبالذات فيؤخذ به بخلاف جواز الصلاة فيه، فإنّه يتفرع عليها، فلا يعمل فيه بأصالة الطهارة، بل المرجع هو قاعدة الاشتغال أو استصحاب اشتغال الذمّة بهذه الصلاة.

[٥] الذي ذهب إليه الميرزا القمي.

[٦] وقد عرفت أنّ الشكّ في طهارة الجلد وجواز الصلاة فيه كلاهما مسببان عن الشكّ في التذكية، فلا وجه للتفكيك بين المسببين.

[٧] الذي ذكره بعض من عاصرناه آنفاً.

[٨] أي حكم بعض من عاصرناه في الثوب الذي كان نجساً سابقاً ثم صار رطباً ومنشوراً في الأرض.

النجاسة المنشورة على الأرض بطهارة [١] الأرض؛ إذ [٢] لا دليل على أن النجس بالاستصحاب منجس. وليت شعري إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجساً ولا الطاهر به [٣] مطهراً، فكان [٤] كلما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعي عليه [٥]، لأن الأصل [٦] عدم تلك الآثار، فأى [٧] فائدة في الاستصحاب؟

[١] الجار متعلق بقوله: «حكمه»، أي حكم البعض بطهارة الأرض أضعف من قوله السابق. توضيحه: إذا كان ثوب نجس منشوراً على الأرض رطباً، وشككنا في أنه غسل أم لا، فهذا الثوب نجس بالاستصحاب بلا كلام، إلا أن بعض من عاصرناه حكم بأنه لا يكون منجساً للأرض، وهذا القول أضعف من قوله السابق؛ إذ قوله السابق ليس واضح الفساد ويمكن تقريبه ولو صورياً، لكن هذا القول فساده أوضح من أن يخفى.

[٢] هذا تعليل لحكمه بطهارة الأرض، أي الوجه في الحكم بالطهارة هو أن النجس الذي قام دليل على كونه منجساً هو النجس الذي هو معلوم بالوجدان، وأما النجس الثابت بالاستصحاب، فلم يقد دليل على كونه منجساً.

[٣] أي بالاستصحاب، أي ليت أدري إذا لم يكن الماء مستصحب النجاسة منجساً بأن لم يترتب عليه آثاره الواقعية من تنجيسه الملاقى ولم يكن مستصحب الطهارة مطهراً بأن لا يترتب عليه زوال نجاسة الثوب المغسول به.

[٤] جواب لقوله: «إذا لم يكن».

[٥] أي على ما ثبت بالاستصحاب.

[٦] أي مقتضى الأصل المسببي عدم تنجيسه الملاقى، وعدم زوال نجاسة الثوب المغسول به.

[٧] أي إذا لم يترتب على الاستصحاب السببي آثاره الواقعية، وعمل بالأصل

قال [١] في الوافية من شرائط الاستصحاب: «الخامس [٢]: أن لا يكون هناك [٣] استصحاب في أمر [٤] ملزوم له بخلاف [٥] ذلك المستصحب، مثلاً: إذا ثبت في الشرع أن الحكم بكون الشيء ميتة [٦] يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع [٧] فيه، فلا يجوز الحكم بطهارة الماء القليل [٨]، ونجاسة [٩] الحيوان في مسألة الصيد المرمي

المسببي، يكون جريان الاستصحاب السببي لغواً.

[١] أي قال الفاضل التوني في الوافية، والغرض من ذكر هذا القول إثبات أن مسألة تقديم الأصل السببي على المسببي محل خلاف حتى أن الفاضل لا يقبله.

[٢] أي الشرط الخامس من شرائط جريان الاستصحاب.

[٣] أي في مورد جريان الاستصحاب.

[٤] أي في مشكوك آخر ملزوم لهذا المستصحب.

[٥] الجار متعلق بقوله: «استصحاب»، أي لا يكون استصحاب جارياً بخلاف ذلك المستصحب، وإلا فكان الاستصحاب الجاري في الملزوم «السبب» مانعاً عن جريان الاستصحاب الجاري في اللازم «المسبب».

[٦] بسبب جريان أصالة عدم التذكية، فإن جريان هذا الأصل وإثبات كون الصيد ميتة مستلزم للحكم بنجاسة الماء الذي وقع هذا الصيد فيه، فلا يجوز هنا جريان الاستصحاب السببي والمسببي، والعمل بكليهما بأن يحكم بكون الصيد ميتة والماء طاهراً، بل يقع التعارض بينهما فيتساقطان بالتعارض.

[٧] أي الماء القليل الذي وقع الصيد فيه.

[٨] تمسكاً بالاستصحاب المسببي.

[٩] أي لا يجوز الحكم بنجاسة الحيوان الواقع في الماء تمسكاً بالأصل السببي، وهو أصالة عدم التذكية.



الواقع فيه [١]، وأنكر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم [٢]، وحكم بنجاسة الصيد وطهارة الماء [٣]، انتهى.

ثم اعلم أنه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين [٤] عن الشيخ علي في حاشية الروضة: «دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي» [٥]، ولعلها [٦] مستنبطة حدساً من بناء العلماء واستمرار السيرة

---

[١] أي في الماء القليل.

[٢] وهو الحكم بكون الشيء ميتة باستصحاب عدم التذكية يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل، وأنكر تقديم الاستصحاب السببي على المسببي، وحكم بالجمع بين الأصلين بالعمل بكليهما.

ولا يخفى: أن إنكار هذا البعض ثبوت التلازم المذكور يكون في ظاهر الشرع وإن كان ثابتاً في الواقع، وسند إنكاره أدلة الاستصحاب، فإنها تشمل اللازم والملزوم.

[٣] عمل بالاستصحاب السببي، وهو أصالة عدم التذكية المثبتة لنجاسة الصيد، وبلاستصحاب المسببي وهو أصالة بقاء الطهارة المثبتة لطهارة الماء القليل الذي وقع الصيد فيه.

[٤] والمراد به هو المحقق الشريف، كما حكى عن تلميذه في الضوابط.

[٥] كتقديم استصحاب كزية الماء على استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول به.

[٦] أي لعل دعوى الإجماع. قال الأشتياني: الغرض مما أفاده أن المسألة غير

معنونة في كلماتهم حتى يدعي الإجماع من اتفاق فتاويهم على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي، فلا بد من أن يكون المستند في استنباط الإجماع في كلّي المسألة ما يستنبط من آرائهم في جملة من جزئيات المسألة ومصاديقها فيحكم بحكم الحدس القطعي كون الجهة الجامع بين

على ذلك [١]؛ إذ لا يعارض [٢] أحد استصحاب كربة الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به ، ولا [٣] استصحاب القلّة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس ، ولا [٤] استصحاب حياة الموكّل باستصحاب فساد تصرفات وكيله. لكنك [٥] قد عرفت فيما تقدّم من الشيخ والمحقق خلاف

جميع الجزئيات ، فلمّا كان مبنى دعوى الإجماع على الحدس المذكور ، لا على إحساس عنوان المسألة في كلماتهم ، واتفقهم فيها فقد وقع الخطأ فيها بمخالفة من عرفت في المسألة .

[١] أي على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي .

[٢] أي لا يلتزم أحد بالمعارضة بين استصحاب كربة الماء الذي هو استصحاب موضوعي وبين استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول به الذي هو استصحاب حكمي ، بل بناؤهم على تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي ، وقد استنبط بعض مشايخنا من هذا البناء واستمرار السيرة منهم إجماعهم على التقديم .

[٣] أي لا يلتزم أحد بالمعارضة بين استصحاب قلّة الماء الذي وقع فيه الثوب النجس وبين استصحاب طهارة الماء الملاقي له ، بل يحكمون بتقديم الاستصحاب الموضوعي ، وهو استصحاب القلّة على الاستصحاب الحكمي ، وهو استصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس .

[٤] أي لا يلتزم أحد بالمعارضة بين استصحاب حياة الموكّل الذي هو أصل موضوعي وبين استصحاب فساد تصرفات الوكيل الذي هو أصل حكمي ، بل يتمسكون باستصحاب الحياة ويحكمون بصحّة التصرفات ، فيستنبط من جميع هذه الموارد اتفاقهم على تقديم الأصل السببي على المسببي .

[٥] غرضه من هذا البيان عدم تحقّق الإجماع ، فكيف يمكن ادّعاؤه مع كون

ذلك [١] ، مع [٢] أن الاستصحاب في الشك السببي دائماً من قبيل الموضوعي بالنسبة إلى الآخر [٣]؛ لأن [٤] زوال المستصحب الآخر [٥]

---

الشيخ والمحقق مخالفين في المسألة ، حيث التزما بتعارض استصحاب حياة العبد مع استصحاب عدم وجوب الفطرة .

[١] أي خلاف تقديم الأصل الموضوعي على الحكمي ، فإن استصحاب حياة العبد مع أنه موضوع لوجوب أداء فطرته ، لم يقدهما عليه ، بل حكما بتعارضهما .

[٢] هذا إشكال ثان على الشيخ عليّ . وملخصه : كيف يدعي قيام الإجماع على تقديم الأصل الموضوعي على الحكمي ، مع أن الاستصحاب الجاري في مورد الشك السببي من قبيل الاستصحاب الجاري في مورد الشك في الموضوع ، والشك في السبب يرجع إلى الشك في الموضوع ، وتقديم الأصل السببي على الأصل المسببي كان خلافاً ، ومعه كيف يكون تقديم الأصل الموضوعي على الحكمي إجماعياً ؛ إذ الأصل الموضوعي والسببي يرجعان إلى أمر واحد ، فكيف يكون أحدهما إجماعياً مع كون الآخر خلافاً .

[٣] أي بالنسبة إلى الشك السببي ، فإنه دائماً من قبيل الاستصحاب الحكمي .

[٤] أي إنما قلنا بكون الاستصحاب في الشك السببي من قبيل الاستصحاب الموضوعي ؛ لأن المستصحب الثابت بالاستصحاب السببي موضوع لزوال المستصحب الثابت بالأصل المسببي ؛ فإن زوال نجاسة الثوب المغسول بالماء الكرى يكون من أحكام بقاء كرىة الماء الثابت بالاستصحاب السببي .

[٥] وهو الذي يثبت بالاستصحاب المسببي ، كاستصحاب نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكرىة ، أي زوال نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك .



من أحكام بقاء المستصحب [١] بالاستصحاب السببي ، فهو [٢] له [٣] من قبيل الموضوع للحكم [٤] ، فإن طهارة الماء من أحكام الموضوع [٥] الذي حمل عليه [٦] زوال النجاسة عن المغسول به [٧] . وأي فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كرتيته [٨] . هذا كله فيما إذا كان الشك في أحدهما [٩] مسبباً عن الشك في الآخر . وأما القسم الثاني - وهو ما إذا كان الشك في كليهما [١٠] مسبباً عن أمر ثالث - فمورده [١١]

[١] كبقاء الكرية .

[٢] أي بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي ، كبقاء كرية الماء .

[٣] أي لزوال المستصحب بالاستصحاب المسببي .

[٤] أي يكون بقاء المستصحب السببي موضوعاً ، وزوال المستصحب المسببي حكماً .

[٥] وهو الماء الكرّ . فإن الطهارة من قبيل الحكم للماء الكرّ وعارض عليه .

[٦] أي على الماء .

[٧] وملخصه : أن الطهارة وإن كانت حكماً للماء الذي هو موضوع لزوال النجاسة ، لكنها أيضاً في الحقيقة موضوع لزوال النجاسة عن المغسول به .

[٨] كما أن استصحاب الكرية يترتب عليه زوال نجاسة الثوب المغسول ، كذلك

استصحاب الطهارة أيضاً يترتب عليه زوال نجاسته . وبهذا أشار إلى أن المراد من الموضوعي هو كل شيء يكون موضوعاً ، وسبباً شرعياً لحكم آخر ، سواء كان من الموضوعات أو من الأحكام .

[٩] أي الشك في أحد الاستصحابين مسبب عن الشك في الاستصحاب الآخر .

[١٠] أي في كلا الاستصحابين .

[١١] أي مورد كون الشك في أحد الاستصحابين مسبباً عن أمر ثالث .

فيما إذا كان الشك في كلا الاستصحابين مسبباً عن أمر ثالث ..... ٢٣٩

ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين [١] لا بعينه وشك في تعيينه [٢]. فإما أن يكون العمل بالاستصحابين [٣] مستلزماً لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الإجمالي، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الطاهرين، وإما أن لا يكون، وعلى الثاني [٤]، فإما أن يقوم الدليل من الخارج على عدم [٥] الجمع، كما في الماء النجس المتمم كراً بماء طاهر [٦]، حيث قام الإجماع على اتحاد

[١] كما إذا علم إجمالاً بارتفاع طهارة أحد الإنائين بسبب إصابة البول لأحدهما لا بعينه.

[٢] أي شك في تعيين أحد الحادثين الذي علم ارتفاعه، ولا يعلم أن ما ارتفع طهارته إناء غربي أو إناء شرقي، والشك في كل منهما مسبب عن العلم الإجمالي بارتفاع طهارة أحد الإنائين.

[٣] أي يكون العمل بالاستصحاب في كلا طرفي العلم الإجمالي، فإنه لو عمل باستصحاب الطهارة في كلا الإنائين وارتكبهما معاً كان فيه مخالفة عملية قطعية للعلم الإجمالي.

[٤] أي إما أن لا يكون العمل بالاستصحاب في كلا الطرفين مستلزماً للمخالفة العملية القطعية.

[٥] أي عدم جواز الجمع بين الاستصحابين، فإنه لا يمكن الجمع بين أصالة نجاسة الماء القليل وأصالة طهارة المتمم كراً بماء طاهر، فإن الماء البالغ حد الكر إذا ثبت له وحدة عرفية فلا بد من الحكم بطهارة الجميع أو الحكم بنجاسة الجميع.

[٦] بأن كان ماء قليل نجس صب عليه ماء طاهر حتى بلغ المجموع قدر كره، يعلم إجمالاً إما صار القليل الذي كان نجساً طاهراً، وإما صار ما صب عليه من الماء الطاهر نجساً، فيعلم إجمالاً زوال الحالة السابقة من أحدهما، إلا أن هذا العلم

حكم المائين أو لا [١]. وعلى الثاني [٢]، إما أن يترتب أثر على كل من المستصحبين في الزمان اللاحق، كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن فيمن توضأ غافلاً بماء مردّد بين الماء والبول [٣]، ومثله [٤] استصحاب طهارة المحل من واجدي المنى في الثوب المشترك [٥]،

الإجمالي لا يمنع من جريان الاستصحاب في طرفيه لعدم لزوم مخالفة قطعية منه، لكن قام إجماع على اتحاد حكم المائين وعدم جواز الجمع بين استصحاب نجاسة القليل وبين استصحاب طهارة المتمم كراً.

[١] أي لا يقوم الدليل من الخارج على عدم جواز الجمع بين الاستصحابين.

[٢] أي على تقدير عدم قيام الدليل من الخارج على عدم جواز الجمع.

[٣] أي إذا توضأ شخص بماء كان مردّداً بين الماء والبول، وكان هذا الشخص المتوضئ غافلاً عن هذا التردد واعتقد بكونه ماءً ثمّ علم بأنه كان مردّداً بين الماء والبول فإن مقتضى استصحاب بقاء الحدث، وعدم ارتفاعه بالوضوء المذكور هو بقاء الحدث، فإنّه لا يجوز له أن يصلّي مع هذا الوضوء، ومقتضى استصحاب طهارة بدنه هو طهارة البدن، ولا يلزم من إجراء الاستصحابين مخالفة عملية. نعم، يلزم مخالفة التزامية، وقد عرفت أنّه لا محذور فيه ولم يتم إجماع على عدم جواز الجمع بين الاستصحابين، ويترتب أثر على كل من المستصحبين أمّا بقاء الحدث فأثره عدم جواز الصلاة ووجوب الوضوء، وأمّا طهارة البدن فأثرها عدم وجوب غسل يده.

[٤] أي مثل ما ذكره آنفاً من المثال.

[٥] فإنّ كلاً من واجدي المنى يستصحب طهارة بدنه وعدم جنابته، وإن كان يعلم بجنابة أحدهما، إلّا أنّه لا يلزم من العمل بالاستصحابين مخالفة عملية قطعية. ذكر المحقق الهمداني أنّ جعله مثلاً لما نحن فيه محلّ نظر، بل هو



وإما أن يترتب الأثر على أحدهما [١] دون الآخر، كما في دعوى الموكل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل في شراء الجارية [٢]، فهناك صور أربع [٣]:

من أمثلة الصورة الرابعة التي هي في الحقيقة خارجة عن مسألة تعارض الاستصحابين، كما سينبّه عليه المصنّف عند البحث عن حكم هذه الصورة. وحكى عن صاحب الجواهر أنّ جواز الجمع بين الاستصحابين إنّما هو من جهة عدم حجّية الاستصحاب الجاري في حقّ أحد في حقّ الآخر، فاستصحاب عدم جنابة أحدهما لا يثبت جنابة الآخر، ولا العكس حتّى يقع التعارض بينهما، وكيف كان فالأمر سهل، وليس المناقشة في المثال من دأب المحصّلين.

[١] أي على أحد الاستصحابين دون الاستصحاب الآخر.

[٢] كما إذا وقع النزاع بين الوكيل والموكل، بأن ادّعى الموكل بأنّي وكّلتك في شراء العبد وادّعى الوكيل أنّك وكّلتني في شراء الجارية، فإنّ مقتضى الاستصحاب عدم التوكيل في شراء العبد، وكذا مقتضاه عدم التوكيل في شراء الجارية، إلّا أنّ الاستصحاب الثاني - وهو استصحاب عدم التوكيل في شراء الجارية - لا يثبت أنّه وكيل في شراء العبد لكونه أصلاً مثبتاً فلا يجري، ويبقى استصحاب عدم التوكيل في شراء العبد بلا معارض، فالأثر في المثال مترتب على أحد الاستصحابين وليس في العمل به أيّ محذور من المخالفة العمليّة ومخالفة الإجماع.

[٣] أي فيما كان الشك في موضوع أحد الاستصحابين مسبباً عن الشك في موضوع الاستصحاب الآخر أربع صور:

**الصورة الأولى:** أن يكون العمل بكلا الاستصحابين مستلزماً للمخالفة

أما الأوليان [١]، فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح والتخير، فهنا دعويان: إحداهما: عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما [٢] من المرجحات

القطعية العملية.

**الصورة الثانية:** أن لا يكون العمل بكليهما مستلزماً للمخالفة العملية لكن قام دليل من الخارج على عدم جواز الجمع بين الأصلين.

**الصورة الثالثة:** أن لا يكون العمل بكليهما مستلزماً للمخالفة العملية، ولم يقد دليل من الخارج على عدم جواز جمعهما، ويترتب الأثر على كل من الاستصحابين.

**الصورة الرابعة:** عين الصورة الثالثة، إلا أن الأثر مترتب على أحد الاستصحابين دون الآخر.

[١] أي الصورة الأولى والثانية يحكم فيهما بالتساقط، أما الصورة الأولى فلأن المفروض أنه لا يمكن العمل بكلا الاستصحابين، ولا يمكن شمول أدلة الحجية لكليهما للزوم التعبد بالمتناقضين، والتعبد بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيتعين التساقط، ولا دليل على ترجيح أحد الاستصحابين، ولا دليل على التخير، ولنا كلام هنا تعرفه في محله.

وأما الصورة الثانية: فإن العمل بالاستصحابين وإن لم يلزم منه مخالفة عملية قطعية، إلا أن المفروض قيام الإجماع على عدم جواز العمل بكليهما، فيكون حكمها كالصورة الأولى.

[٢] أي لو وجد مع أحد الاستصحابين مرجح من المرجحات، كما إذا كان مقتضى أحد الاستصحابين موافقاً للشهرة، أو كان موافقاً لقاعدة الطهارة، هل يرجح على الاستصحاب الذي لم يوجد له مرجح من المرجحات أم لا؟ وملخص الدعوى الأولى: عدم الترجيح، بل يتعارضان ويتساقطان.

في العمل بالأرجح من الاستصحابين وعدمه ..... ٢٤٣

خلافاً لجماعة [١]. قال في محكيّ تمهيد القواعد: «إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما؛ لاعتضاده [٢] بما يرجّحه، فإن تساويا [٣] خرج في المسألة وجهان غالباً [٤]. ثمّ مثل له [٥] بأمثلة، منها مسألة الصيد الواقع في الماء» [٦] إلى آخر ما ذكره. وصرّح بذلك [٧] جماعة من متأخري المتأخرين.

والحقّ على المختار، من اعتبار الاستصحاب من باب التبعيد [٨] هو عدم

- 
- [١] حيث إنهم ذهبوا إلى الترجيح بالمرجّحات.
  - [٢] أي لكون الاستصحاب الذي يوجد المرّجح له قوياً بسبب ما كان مرّجحاً له.
  - [٣] أي إن تساوى الاستصحابان بأن لم يكن مرّجح لأحدهما، كاستصحاب طهارة كلّ من الإناءين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما.
  - [٤] أي غالباً تكون النتيجة التساقط كما في الصورة الأولى والثانية، أو العمل بالأصلين كما في الصورة الثالثة، وقيد الغلبة للاحتراز عن الصورة الرابعة التي يعمل فيها بأحد الاستصحابين؛ لعدم ترتّب أثر على الاستصحاب الآخر، فإنّها نادرة، كما سيأتي.
  - [٥] أي مثل الشهيد الثاني لتعارض الأصلين.
  - [٦] أي الصيد الواقع في الماء القليل الذي لم يعلم استناد موته إلى الرمي، فقد وقع التعارض فيه بين استصحاب عدم التذكية، وبين أصالة طهارة الماء، فمع المرّجح يعمل بالأرجح منهما، ومع فقدته تكون النتيجة التساقط أو التخيير على خلاف فيه.
  - [٧] أي بالعمل بالأرجح من الأصلين عند وجود المرّجح أو بالعمل بالأصلين عند التساوي أو القول بالتساقط.
  - [٨] أي من باب الاخبار لا من باب إفادته الظنّ.



الترجيح بالمرجحات الاجتهادية [١]؛ لأنّ مؤدّى الاستصحاب [٢] هو الحكم الظاهري. فالمرجح [٣] الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل [٤] الدالّ على الحكم الظاهري؛ لعدم موافقة المرجح [٥] لمدلوله [٦]،

[١] كما إذا كان استصحاب النجاسة في الماء المتمّم كراً - مثلاً - موافقاً للشهرة الفتوائية.

وملخص الكلام: أنّ المرجح للاستصحاب قد يفرض مرجحاً اجتهادياً، وقد يفرض أصلاً عملياً كاستصحاب طهارة الماء، فإنّه تؤيّد قاعده الطهارة، وكون الأصل العملي صالحاً للمرجحية أم لا سيأتي تحقيقه في محله. وأمّا المرجح الاجتهادي فلا يصلح أن يكون مرجحاً لأحد الاستصحابين؛ وذلك لعدم قيام دليل عليه.

[٢] أي إنّ ما يثبت بالاستصحاب هو الحكم الظاهري، فإنّه يدلّ على نجاسة الماء المتمّم كراً في مرحلة الظاهر، والشهرة الفتوائية على تقدير حجّيتها كاشفة عن الحكم الواقعي، فكيف يكون ما يدلّ على الحكم الواقعي مرجحاً لما يدلّ على الحكم الظاهري؛ وذلك لعدم سنخية بينهما. وإن شئت فقل: إنّ لا سنخية بين الاستصحاب والأمانة الموافقة له حتّى يرجح الأصل بالأمانة.

[٣] كالأدلة الاجتهادية.

[٤] كالأصول. والوجه في عدم الجدوى هو ما ذكرناه من عدم السنخية بينهما، وعدم كونهما في مرتبة واحدة.

[٥] الذي هو دليل اجتهادي.

[٦] أي لمدلول الأصل؛ لما عرفت من أنّ المرجح الذي هو دليل اجتهادي

في أنّ المرّجّحات الاجتهاديّة لا تصلح لترجيح أحد الاستصحابين ..... ٢٤٥

حتى يوجب [١] اعتضاده. وبالجملة فالمرّجّحات الاجتهاديّة غير موافقة في المضمون للأصول حتى تعاضدها [٢]. وكذا [٣] الحال بالنسبة إلى الاجتهاديّة، فلا يرجّح بعضها على بعض الأصول التبعديّة. نعم [٤] لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي أمكن الترجيح بالمرّجّحات الاجتهاديّة، بناءً [٥] على ما يظهر من عدم الخلاف في أعمال التراجيح بين

---

كاشف عن الحكم الواقعي، والأصل يدلّ على الحكم الظاهري، وهما سنخان من الحكم، ولا يكون أحدهما مؤيداً للآخر.

[١] أي حتى يوجب المرّجّح الذي هو الدليل الاجتهادي تقوية الأصل.

[٢] أي حتى تعاضد المرّجّحات الاجتهاديّة الأصول العمليّة.

[٣] أي كما أنّ المرّجّحات الاجتهاديّة لا تصلح لأن تكون مرّجّحة للأصول، كذلك بالعكس، فإنّ الأصول لا توجب تقديم بعض الأدلّة الاجتهاديّة على بعض آخر - مثلاً - لو دلّ خبر على وجوب شيء وخبر آخر على عدم وجوبه، فإنّ الثاني وإن كان موافقاً لاستصحاب العدم وقاعدة البراءة، إلّا أنّهما لا يصلحان للمرّجّحيّة، وذلك بعين ما قدّمناه من أنّهما ليسا في مرتبة واحدة، ومن سنخ واحد.

[٤] إلى هنا كان الكلام في مرّجّحات الاستصحاب بالأدلّة الاجتهاديّة، بناءً على كونه حجّة من باب الأخبار، وأمّا لو كان حجّة من باب أنّه يفيد الظنّ النوعي ببقاء ما كان أمكن ترجيحه بالمرّجّحات الاجتهاديّة، إذ المفروض أنّه يفيد الظنّ النوعي، وكلّ ما دلّ على الظنّ النوعي أو الشخصي فهو كاشف عن الواقع ظناً ولو شأناً، وبهذا الاعتبار يمكن تأييده واعتضاده بالمرّجّحات الاجتهاديّة.

[٥] أي الترجيح بالمرّجّحات الاجتهاديّة مبني على أعمال قانون الترجيح في

الأدلة الاجتهادية، كما ادّعاء صريحاً بعضهم. لكنك عرفت فيما مضى [١] عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهة الأخبار الدالة على كونه حكماً ظاهرياً، فلا ينفع ولا يقدر فيه [٢] موافقة الأمارات الواقعية ومخالفتها. هذا [٣] كلاً مع الاغماض عما سيجيء من عدم شمول «لا تنقض»

جميع الأدلة الاجتهادية، وفيه إشارة إلى الخلاف الواقع بينهم في أنّ قانون الترجيح مختص بتعارض الخبرين، أو يشمل تعارض جميع الأدلة الاجتهادية.

ومنها تعارض الاستصحابين بناءً على كونه معتبراً من باب الظنّ النوعي، فما ذكرناه من ترجيح أحد الاستصحابين المتعارضين بالأدلة الاجتهادية مبني على إعمال قانون الترجيح في جميع الأدلة الاجتهادية، وعدم اختصاصه بالخبرين المتعارضين. وأما على القول باختصاصه بالخبرين المتعارضين فلانكون المرجحات الاجتهادية مرجحة للاستصحاب حتى على هذا المبني.

[١] أي في أوائل الاستصحاب، وفي آخر التنبهات، أي قد عرفت أنّه لا دليل على حجّية الاستصحاب إلاّ الأخبار الدالة على كون الاستصحاب حكماً ظاهرياً ببقاء ما كان.

[٢] أي في الاستصحاب. وملخصه: بعد كون الاستصحاب حجّة من باب الاخبار لا من باب الظنّ فموافقة المرجحات الاجتهادية له لا تنفعه، ومخالفتها له لا تضرّه؛ لما عرفت من أنّ الاستصحاب على هذا المبني أصل من الأصول، وليس هو من سنخ الأمارات، ولا في مرتبتها كي تكون الأمارات مرجحة له، بخلاف حجّيته من باب الظنّ، فإنّه يكون على هذا المبني من الأمارات مسانخاً للمرجحات الاجتهادية، وفي مرتبتها فتكون الأدلة مرجحة له.

[٣] أي البحث عن كون المرجحات الاجتهادية مرجحة لأحد الاستصحابين



الأدلة الاجتهادية مرجحة أم لا مع الاغماض عن عدم شمول أدلة الحجية للمتعارضين . ٢٤٧  
للمتعارضين ، وفرض شمولها [ ١ ] لهما من حيث الذاتية ، نظير شمول آية  
النبا من حيث الذات للخبرين المتعارضين

المتعارضين ، بناءً على كونه حجة من باب الظن ، وعدم كونها مرجحة بناءً  
على كونه حجة من باب الاخبار ، مع الاغماض عن إشكال آخر ، وهو أن أدلة  
الاستصحاب لا يمكن شمولها للمتعارضين ، فمع وجود هذا الإشكال  
لا يمكن البحث في المرجحات ، فإنه فرع شمول الأدلة للمتعارضين بأن  
تشمل الأدلة كل واحد منهما في حد نفسه ، ويكونا حجتيين مع الاغماض عن  
المعارضة . وأما فيما إذا لم تشمل أدلة الحجية لهما ، ولم يكونا حجتيين في  
حد أنفسهما ، فلا مجال للبحث عن المرجحات ؛ لأنه فرع التعارض ،  
والتعارض فرع حجة كل منهما في حد نفسه ، والحجية فرع شمول الأدلة  
لكل منهما في حد نفسه . وأما لو لم يمكن شمول الأدلة للمتعارضين ،  
فلا مجال للبحث عن المرجحات .

وملخص الكلام : أن الاستصحاب بناءً على كونه حجة من باب الأخبار  
لا يكون الأدلة الاجتهادية مرجحة له لوجهين :

**الأول** ما سيجيء من أن أدلة الحجية الاستصحاب لا يمكن شمولها  
للمتعارضين ثبوتاً .

**الثاني** : أنه على تقدير الاغماض عن هذا الإشكال وفرض شمولها  
للمتعارضين أن الأدلة الاجتهادية ليست في مرتبة الاستصحاب ، وليست  
مسانخة له كي تكون مرجحة له .

[ ١ ] أي هذا كله مع فرض شمول أدلة الاستصحاب للمتعارضين ذاتاً بأن كان  
شمول « لا تنقض » نظير شمول آية النبا للخبرين المتعارضين . وتوضيحه : أن  
الأدلة تشمل جميع أفرادها ، ويكون جميع أفرادها متساوية الاقدام في

وإن لم يجب العمل بهما [١] فعلاً؛ لامتناع ذلك [٢]. وأما بناءً على المختار [٣] في إثبات الدعوى الثانية. فلا وجه لاعتبار المرجح أصلاً؛

شمولها لها، إلا إذا كان فرداً معارضاً لفرد آخر؛ إذ حينئذ لا يمكن دخولها تحت العام؛ لحصول اجتماع المتناقضين، فإن آية «النبأ» - مثلاً - إنما تشمل الأخبار بشرط عدم المعارض لها، وأن كل خبر عادل بشرط الانفراد، وعدم المعارض له يكون حجة فعلية، وفي صورة التعارض يكون كل واحد منها حجة بشرط عدم الآخر فيكون كل واحد من المتعارضين حجة شأنية، فإعمال الترجيح في هذه الصورة إنما هو لتعيين الحجة عن غيرها حتى يصير ما هو حجة شأنياً حجة فعلية. هذا في آية «النبأ»، وإذا فرض أن شمول «لا تنقض» لأفراد الاستصحاب يكون نظير شمول آية «النبأ» لأفراد الخبر، وأنه أيضاً يشمل كل استصحاب بشرط عدم المعارض له، فيكون كل واحد من الاستصحابين حجة شأنية، فإعمال المرجح إنما هو لتعيين الحجة الفعلية عن غيرها.

- [١] أي بالخبرين، أي وإن لم يكونا حجتيْن فعليتين لأوله إلى اجتماع المتناقضين. نعم، يجب العمل بهما شأنياً، أي أنهما حجتان شأنيتان بمعنى يكون كل واحد منهما حجة بشرط الانفراد، وعدم وجود المعارض له.
- [٢] أي لامتناع وجوب العمل بالمتعارضين، لما قرّر في محلّه من أنه يرجع إلى إيجاب التعبد بالمتناقضين.

- إن شئت فقل: إن دليل الحجية لا يشمل المتعارضين؛ لأن شموله لهما مستلزم لأن يعبدنا الشارع بالمتناقضين ويأمر بالعمل بهما، وهو أمر مستحيل.
- [٣] ستعرف أن مختاره هناك تساقط الأصلين، وعدم إمكان شمول أدلة الحجية للمتعارضين.

لأنّه [١] إنّما يكون مع التعارض وقابليّة المتعارضين في أنفسهما للعمل .  
الدعوى الثانية: أنّه إذا لم يكن مرجّح [٢] فالحقّ التساقط دون  
التخيير [٣]، لا [٤] لما ذكره بعض المعاصرين من: أنّ الأصل في تعارض  
الدليلين التساقط؛ لعدم [٥] تناول دليل حجّيتهما [٦] لصورة التعارض؛ لما  
تقرّر في باب التعارض، من أنّ الأصل في [٧] المتعارضين التخيير إذا كان  
اعتبارهما من باب التبعّد [٨] لا من باب الطريقيّة

---

[١] أي اعتبار المرجّح إنّما يكون فيما إذا شملت أدلّة الحجّية كلّ واحد من  
الاستصحابين في حدّ نفسه، ومع قطع النظر عن المعارض بأن يكون كلّ  
واحد منهما قابلاً للعمل، أي حجّة شأناً. وأمّا بناءً على المختار من عدم  
إمكان شمول أدلّة الحجّية للاستصحابين المتعارضين، وعدم كونهما حجّتين  
ولو شأناً، فلا وجه لاعتبار المرجّح؛ إذ اعتبار المرجّح فرع كون الاستصحاب  
حجّة، ولا معنى لترجيح ما لا يكون حجّة ذاتاً.

[٢] كي يرجح به أحد الاستصحابين المتعارضين .

[٣] بين الاستصحابين .

[٤] أي الحكم بالتساقط ليس لما ذكره ...

[٥] تعليل للتساقط .

[٦] أي دليل حجّية الدليلين .

[٧] أي في الخبرين المتعارضين .

[٨] يفهم من ذكر التبعّد في مقابل الطريقيّة أنّ المراد من التبعّد هو السببيّة، أي

مقتضى الأصل الأوّلي في الخبرين المتعارضين ليس التساقط، كما ذكره

بعض المعاصرين، بل مقتضاه هو التخيير الذي هو نتيجة وجوب العمل بكلّ

من المتعارضين تعييناً، وحيث أنّه غير مقدور فيحكم العقل بالتخيير،



بل لأنّ العلم الإجمالي [١] هنا [٢] بانتقاض أحد الضدين [٣] يوجب خروجهما [٤] عن مدلول «لا تنقض»؛ لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين

فيدخل المتعارضان على هذا في الواجبين المتزاحمين ، وقد تفرّر في محله أنّ الحكم فيهما التخيير ، والحاكم هو العقل إذا لم يكن أحدهما أهم من الآخر. هذا كله على السببية ، وأمّا على الطريقيّة ، فمقتضى الأصل الأوّلي هو التوقّف بالمعنى الذي سيأتي توضيحه في باب التعادل والترجيح .

وملخص الكلام : أنّ ما ذكرناه من تساقط الاستصحابين المتعارضين ليس لأجل ما ذكره بعض المعاصرين من أنّ مقتضى الأصل الأوّلي في المتعارضين التساقط ، وقد عرفت أنّه ليس كذلك ، بل لأجل عدم إمكان شمول أدلّة الحجّية للأصول المتعارضة من جهة العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحد المستصحبين ، والمانع من شمولها هو العلم الإجمالي ، كما سيأتي توضيحه من المصنّف .

[١] أي العلم الإجمالي بعدم مطابقة أحد الاستصحابين للواقع ، كما إذا علمنا بطهارة إناءين ، ثمّ علمنا بطرؤ النجاسة على أحدهما إجمالاً ، فإنّ إجراء استصحاب الطهارة في كلا الإناءين موجب للمخالفة القطعيّة للواقع .

[٢] أي في تعارض الاستصحابين .

[٣] إمّا طهارة هذا الإناء ، وإمّا طهارة الإناء الآخر ، فإنّ إحدى الطهارتين منتقضة بسبب طرؤ النجاسة على أحدهما ؛ إذ المفروض حصول العلم الإجمالي بطرؤ النجاسة على أحدهما ، أي العلم الإجمالي بنقض إحدى الطهارتين يوجب خروج استصحاب طهارة هذا الإناء ، واستصحاب طهارة الإناء الآخر عن مدلول «لا تنقض» .

[٤] أي خروج الاستصحابين .

في أن الأصل في الاستصحابيين المتعارضين التسايط ..... ٢٥١

بالشك [١]، ولكن [٢] تنقضه بيقين مثله [٣] « يدل [٤] على حرمة [٥] النقض بالشك ووجوب النقض باليقين؛ فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين [٦]، فلا يجوز إبقاء كل منهما [٧] تحت عموم حرمة النقض بالشك؛ لأنه [٨] مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين

[١] إلى هنا فقرة من الرواية تدل على حرمة نقض اليقين بالشك.

[٢] ومن هنا شرع إلى فقرة ثانية من الرواية تدل على وجوب نقض اليقين باليقين.

[٣] أي تنقض اليقين بيقين مثل اليقين الأول.

[٤] خبر لقوله: «لأن قوله».

[٥] حرمة النقض مستفادة من قوله: «لا تنقض» ووجوب النقض مستفاد من

قوله: «ولكن تنقضه».

[٦] كما إذا علم بارتفاع طهارة أحد الإناءين بسبب العلم الإجمالي بطروء النجاسة

في أحد الإناءين.

[٧] أي كل من الاستصحابيين.

[٨] أي إبقاء كل من الاستصحابيين تحت حرمة «لا تنقض» بمعنى أنه لو كان

«لا تنقض» دالاً على حرمة نقض العلم بطهارة كلا الإناءين، وجريان

استصحاب الطهارة في كليهما لكان تنقضه بيقين مثله مطروحاً؛ إذ المفروض

العلم بانتقاض الحالة السابقة في إحدى الطهارتين.

ولا يخفى أن هذا المانع الذي ذكره الشيخ راجع إلى المانع الإثباتي

في المقام.

وتوضيح كلامه: أن الاستصحابيين المتعارضين لا يمكن شمول الأخبار

لشيء منهما من جهة العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحد

المستصحبين، فإن الأخبار إما تشمل كلاً من الاستصحابيين، أو أحدهما

بمثله ، ولا [ ١ ] ابقاء أحدهما المعين لاشترك [ ٢ ]

المعين ، أو أحدهما المخير . ولا سبيل إلى شيء من هذه الوجوه ، أما عدم شمولها لكل من الاستصحابين بتقريب أن مقتضى إطلاق الشك في قوله  $\text{لا تنقض}$  : « لا تنقض اليقين بالشك » هو شموله للشك المقرون بالعلم الإجمالي ، وجريان الاستصحاب في الطرفين ، ومقتضى إطلاق اليقين في قوله  $\text{لا تنقض}$  : « ولكن تنقضه بيقين آخر » هو شموله للعلم الإجمالي ، فإن المراد من اليقين في الرواية أعم من العلم التفصيلي والعلم الإجمالي ، فلا يجري الاستصحاب في أطرافه ، ولا يمكن الأخذ بكلا الاطلاقين ؛ لأن مقتضى إطلاق الأول هو الايجاب الكلي ، وجريان الاستصحاب في الطرفين .

ومقتضى الإطلاق الثاني هو السلب الجزئي وعدم جريانه في أحدهما ، ولا خفاء في مناقضته السلب الجزئي مع الايجاب الكلي ، ولا قرينة على تعيين الأخذ بأحدهما ، فالدليل يكون مجملاً من هذه الجهة ، فلا يمكن التمسك به لجريان الاستصحاب في المقام . وأما عدم شمولها لأحدهما المعين فأشار إليه بقوله : « ولا ابقاء أحدهما » .

[ ١ ] أي لا يجوز إبقاء أحد الاستصحابين المعين تحت عموم حرمة النقض ، وإخراج أحدهما الآخر من تحته ؛ لأنه ترجيح بلا مرجح ؛ إذ المفروض تساويهما من كل وجه ؛ لأن اليقين السابق مفروض بالنسبة إلى كل منهما ، والشك اللاحق متحقق أيضاً بالنسبة إلى كل منهما في نفسه ، واليقين بانتقاض الحالة السابقة من أحدهما نسبته إليهما نسبة واحدة .

[ ٢ ] أي إنما لا يجوز إبقاء أحد الاستصحابين تحت « لا تنقض » ؛ لأن الاستصحاب الآخر مشترك مع هذا الاستصحاب الباقي في مناط الدخول تحت دليل الاستصحاب ؛ لتساوي الاستصحابين من كل وجه ، فلا وجه للحكم بإبقاء



الآخر معه [١] في مناط الدخول من [٢] غير مرجح. وأما أحدهما [٣] المخير فليس من أفراد العام [٤]؛ إذ ليس [٥] فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في [٦] الخارج، فإذا [٧] خرجا لم يبق شيء. وقد تقدّم نظير ذلك [٨] في الشبهة المحصورة، وأن قوله ﷺ: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام»

---

أحد الاستصحابين تحت عموم حرمة النقض وإخراج الآخر منه.

- [١] أي مع أحدهما المعين.
- [٢] الجار متعلق بقوله: «إبقاء».
- [٣] أي أما عدم شمول الأخبار لأحد الاستصحابين على نحو التخيير فلائ أحدهما المخير مفهوم منتزع من الخصوصيتين فليس هو فرداً مستقلاً ثالثاً من أفراد العام، فلا يمكن دخوله تحت العام بعد خروج الفردين - كلاهما، وأحدهما المعين - عن تحته.
- [٤] وهو قوله: «لا تنقض».
- [٥] أي ليس أحدهما المخير فرداً ثالثاً غير كليهما، وغير أحدهما المعين.
- [٦] أي ليس فرداً ثالثاً غير الإناءين المتشخصين - مثلاً - في الخارج.
- [٧] أي إذا خرج الفردان المتشخصان «كلاهما مجتمعين وأحدهما المعين» لم يبق شيء تحت عموم «لا تنقض»؛ لما عرفت من أنّ أحدهما مفهوم منتزع من الخصوصيتين، وليس شيئاً مستقلاً كي يبقى تحت العموم.
- [٨] أي نظير ما قلنا في تعارض الاستصحابين من عدم شمول أدلة الاستصحاب للمتعارضين، لأجل العلم الإجمالي بنقض الحالة السابقة في أحد المستصحبين قد تقدّم في الشبهة المحصورة، فإن العلم الإجمالي هناك أيضاً مانع لشمول أدلة البراءة لها.

لا يشمل شيئاً من المشتبهين [١].

وربما يتوهم: أن عموم دليل الاستصحاب، نظير قوله: «أكرم العلماء، وانقذ الفریق، واعمل بكلّ خير»، في [٢] أنه إذا تعذر العمل بالعامّ في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما [٣]، بل لا بدّ من العمل بالممكن، وهو أحدهما تخييراً، وطرح الآخر [٤]؛ لأنّ [٥] هذا غاية المقدور؛

[١] لأنّ الحديث المذكور يشتمل على خطابين، صدرأ وذيلأ، سلبأ وإيجابأ، فإنّ قضیة الصدر هي حلیة كلّ شيء مشكوك، وقضیة الذیل حرمة ما علم حرمة. والمشتبهان اللذان علم نجاسة أحدهما لا يمكن دخولهما في الصدر للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، ولا في الذیل للعلم الإجمالي بطهارة أحدهما، وشموله لأحدهما المعین غير جائز؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجح، ولأحدهما المختیر أيضاً غير جائز؛ لعدم كونه فرداً برأسه.

[٢] الجار متعلق بقوله: «نظير».

[٣] أي كلا الفردين المتنافيين.

[٤] أي طرح الفرد الآخر.

[٥] أي العمل بأحدهما تخييراً غاية المقدور بعد عدم إمكان العمل بكليهما. وملخص هذا التوهم: هو أن عموم «لا تنقض» نظير عموم «أكرم العلماء»، فكما أنه شامل بعمومه لكل من يصدق عليه العالم - أمّا إذا علم إجمالاً بخروج فرد منه واشتبه الفرد الخارج بين زيد العالم وعمرو العالم، فلا يمكن دخولهما تحت العموم؛ للعلم الإجمالي بأن أحدهما خارج عنه، ولا يجوز طرحهما للعلم الإجمالي بأن أحدهما داخل فيه دون الآخر، فلا بدّ من العمل بالتخيير في المشتبهين وثبوت الحكم لأحدهما تخييراً؛ لأنه المقدور الممكن - وكذلك عموم «لا تنقض»، فإنّ ما ذكرناه بعينه يجري في

توهم أنّ مقتضى الأصل في المتعارضين التخيير لا التسايط ..... ٢٥٥

ولذا [١] ذكرنا في باب التعارض أنّ الأصل في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير [٢] بالشرط المتقدم [٣] لا التسايط. والاستصحاب أيضاً أحد الأدلة [٤]، فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الإمكان، فإذا تعذر العمل باليقينين [٥] من جهة تنافيهما وجب العمل بأحدهما، ولا يجوز طرحهما [٦].

ويندفع هذا التوهم [٧]:

---

الاستصحابين المتعارضين، فإنّ إبقاء طهارة الإناءين المشتبهين تحت «لا تنقض» غير ممكن للعلم بخروج أحدهما عن موضوع الاستصحاب، وإدخال أحدهما المعين تعيين بلا معين، فلا بدّ من حمله على التخيير؛ لأنه غاية المقدور.

[١] أي لأجل ما ذكرنا من أنّه لا بدّ من العمل بأحد الدليلين تخييراً إذا تعذر العمل بالعامّ في كلا الفردين.

[٢] خبر لقوله: «إنّ الأصل».

[٣] أي بناءً على كونهما حجّتين من باب السببية لا الطريقيّة.

[٤] فكُلّما يجري في الأدلة يجري في الاستصحاب أيضاً، كما عرفت تفصيله.

[٥] أي باليقينين السابقين، بمعنى إن تعذر العمل بكلا الاستصحابين المتعارضين من جهة وجود المنافاة بينهما وجب العمل بأحد الاستصحابين تخييراً.

[٦] أي طرح اليقينين.

[٧] أي توهم أنّ عموم دليل الاستصحاب نظير قوله: «أكرم العلماء»، ووجه

الاندفاع هو أنّ قياس دليل الاستصحاب على مثل «أكرم العلماء» قياس مع الفارق؛ لأنّ تعذر العمل به في فردين إنّما هو لأجل عدم القدرة على امتثاله مع وجود المصلحة المقتضية للعمل بكلّ منهما.



بأن عدم التمكن من العمل بكلا الفردين [١] إن [٢] كان لعدم القدرة [٣] على ذلك مع قيام المقتضي للعمل [٤] فيهما.

وإن شئت قلت: إن تعذر العمل بالعام لأجل وجود المزاخمة بين الفردين من العموم أمر وتعذر العمل به لأجل عدم إمكان شمول الأدلة لهما أمر آخر. وبعبارة ثالثة: لا يجوز قياس المقام بتزاحم الواجبين المتكافئين؛ لأن المصلحة المقتضية للوجوب التعييني بالنسبة إلى كل فرد موجودة فيهما؛ ولا قصور فيهما من حيث المصلحة أصلاً. غاية الأمر عجز المكلف من امثال الخطاب التعييني المتعلق بكل منهما بعنوان الاجتماع، لكن امثاله بعنوان الانفراد أمر ممكن، فيجب امثاله بحكم العقل. ونتيجة ذلك هو التخبير.

وهذا بخلاف المقام «تعارض الاستصحابين»، فإن المفروض العلم بانتقاض الحالة السابقة بالنسبة إلى أحد المستصحبين، وعدم إمكان الخطاب لشيء من الخصوصيبتين.

وصفة الكلام: أن «أكرم العلماء» ونظائره لا قصور فيه من ناحية المقتضي والمانع هو عجز المكلف في مقام الامتثال، بخلاف دليل الاستصحاب، فإنه قاصر في مقام الشمول، ومجمل بالنسبة إلى الاستصحابين المتعارضين.

[١] أي بكلا فردي العام.

[٢] ولا يخفى أنه لم يذكر في كلامه عدلاً لقوله: «إن كان»، فلا تنتظر.

[٣] أي إن كان لعدم قدرة المكلف على العمل وعجزه عنه في مقام الامتثال.

[٤] المقتضي للعمل بفردي العام هو شموله، أي المقتضي تام للعمل في

الفردين، ولا قصور في ناحية شمول الدليل.

في الجواب عن توهم أنّ مقتضى الأصل في المتعارضين التخيير ..... ٢٥٧  
فالخارج [١] هو غير المقدور ، وهو العمل بكلّ منهما [٢] مجامعاً مع الآخر .  
وأما فعل أحدهما [٣] المنفرد عن الآخر فهو [٤] مقدور ، فلا يجوز  
تركه [٥] . وفيما نحن [٦] فيه ليس كذلك ؛ إذ بعد العلم الإجمالي [٧]  
لا يكون المقتضي [٨]

- 
- [١] أي الخارج من العامّ هو الفرد الذي لا يتمكّن المكلف من امتثاله ، وهو العمل  
بكلا الفردين اللذين علم خروج أحدهما من العامّ .
- [٢] أي العمل بكلّ من الفردين بقيد الاجتماع .
- [٣] أي الإتيان بأحد الفردين بقيد الانفراد بأن يأتي بأحد الفردين ويترك الآخر .
- [٤] أي فعل أحدهما .
- [٥] أي ترك أحدهما .
- [٦] أي في تعارض الاستصحابين ليس الأمر كذلك ، أي ليس عدم التمكن من  
العمل بكلا فردي العامّ ؛ لأجل عجز المكلف عن جمعهما في العمل في  
مقام الامتثال بعد تماميّة المقتضي وشمول الدليل ، بل عدم التمكن من  
العمل بكلا فردي الاستصحابين ، لأجل قصور دليل الاستصحاب عن شموله  
لكلا المتعارضين وإجماله بالنسبة إليهما ، فلا يجوز قياس الاستصحابين  
المتعارضين بالفردين المتزاحمين ، كما عرفت تفصيله .
- [٧] أي بعد العلم الإجمالي بنقض الحالة السابقة في أحد المستصحبين ، إمّا  
طهارة هذا الإناء ، وإمّا طهارة الإناء الآخر لا يكون المقتضي والشمول لدليل  
الاستصحاب الدالّ على حرمة نقض اليقين موجوداً بأن يشمل كلا  
الاستصحابين المتعارضين ، والعلم الإجمالي المذكور يهدم اقتضاء العامّ  
وشموله .
- [٨] أي لا يكون المقتضي للدليل الدالّ على حرمة نقض كلا اليقينين موجوداً

لحرمة نقض كلا اليقينين موجوداً منع [١] عنهما عدم القدرة. نعم [٢]، مثال هذا [٣] في الاستصحاب أن يكون هناك استصحابان بشكّين مستقلّين [٤]

كي يكون المانع عن العمل بهما هو عدم قدرة المكلف ويكون المقام داخلاً في باب المتزاحمين.

[١] فعل ماضٍ، أي أن يكون المانع عن الاستصحابين المتعارضين عدم قدرة المكلف في مقام الامتثال، بل المانع هو إجمال الدليل وقصوره في مقام الاقتضاء بسبب العلم الإجمالي المذكور.

[٢] هذا استدراك عمّا ذكره من أنّ أخبار الاستصحاب لا يمكن شمولها للاستصحابين المتعارضين، وأنهما لا يقاسان على الفردين المتعارضين تحت عامّ واحد أو على الخبرين المتعارضين.

وملخص الاستدراك: أنّه يمكن فرض شمول دليل الاستصحاب في الاستصحابين أيضاً. غاية الأمر في غير باب العلم الإجمالي، مثل أن يكون هناك استصحابان بشكّين مستقلّين، وقام إجماع، أو دليل عقلي مثلاً: على عدم جواز الجمع بينهما، كما إذا شكّ في بقاء وجوب صلاة الجمعة، وبقاء وجوب صلاة الظهر من دون علم إجمالي بارتفاع وجوب إحدى الصلاتين، لكن قام الإجماع على عدم جواز الاستصحاب في كلتا الصلاتين؛ لعدم وجوبهما في يوم واحد، فلا بدّ من إجراء الاستصحاب في أحدهما المخير إذ مقتضى، وهو شمول دليل الاستصحاب تامّ، والعمل بكلا الاستصحابين مخالف للإجماع، فيعمل بهما بقدر الإمكان، وهو أحدهما المخير.

[٣] أي فرض شمول العامّ «لا تنقض» لكلا الاستصحابين.

[٤] بأن لا يكون الشكّان في أطراف العلم الإجمالي برفع الحالة السابقة في أحد المستصحبين.



امتنع شرعاً أو عقلاً العمل بكليهما [١] من دون [٢] علم إجمالي بانتقاض أحد المستصحبين ييقين الارتفاع، فإنه يجب حينئذٍ [٣] العمل بأحدهما [٤]، المخير وطرح الآخر [٥]، فيكون الحكم الظاهري مؤدى أحدهما [٦]، وإنما لم نذكر هذا القسم [٧] في أقسام تعارض الاستصحابيين؛ لعدم العثور [٨] على مصداق له [٩]، فإن الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينها من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين [١٠]

[١] أي بكلا الاستصحابيين.

[٢] تفسير قوله: «بشكّين مستقلّين».

[٣] أي حينما لم يكن الشكّان في أطراف العلم الإجمالي بارتفاع الحالة السابقة في مورد أحد الاستصحابيين، وامتنع الجمع بينهما في مقام العمل عقلاً أو شرعاً.

[٤] أي بأحد الاستصحابيين.

[٥] أي طرح الاستصحاب الآخر.

[٦] أي مؤدى أحد الاستصحابيين تخييراً.

[٧] من الاستصحابيين.

[٨] أي لعدم الاطلاع.

[٩] أي لهذا القسم من الاستصحاب.

[١٠] إن شئت فقل: إن منشأ التعارض في الاستصحابيين هو العلم الإجمالي بارتفاع

الحالة السابقة في مورد أحد الاستصحابيين؛ ومع قطع النظر عن العلم

الإجمالي المذكور لم نطلع على مثال للاستصحابيين المتعارضين، ولذا

أعرضنا عن ذكر هذا القسم من الاستصحابيين اللذين لا يمكن العمل بهما

عقلاً أو شرعاً من أقسام الاستصحابيين المتعارضين.

وقد عرفت [١] أن عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصحاب سوغها [٢] العجز لأنه [٣] نقض اليقين باليقين ، فلم [٤] يخرج

[١] من هنا بيّن عدم جواز قياس المقام بالخبرين المتعارضين ؛ إذ المفروض أن عدم العمل بالخبرين المتعارضين مخالفة لدليل حجّية الخبر كآية « النبأ » ؛ إذ هي شاملة لكل واحد من الخبرين ، ودلت على وجوب العمل بكل واحد منهما تعييناً ، فإن عدم العمل بكلا الخبرين مخالفة عملية لهذا الدليل الدالّ على وجوب العمل بكل واحد من الخبرين تعييناً ، غاية الأمر حيث إنّ المكلف عاجز عن العمل بهما في مقام الامتثال ، فيجوز له عدم العمل بهما ، فالمسوغ لمخالفة الدليل هو عجز المكلف .

وهذا بخلاف الاستصحابين المتعارضين ، فإنّ عدم العمل بهما ليس لأجل عجز المكلف المجوّز لمخالفته لدليل الاستصحاب ، بل هو لأجل عدم شمول أخبار الاستصحاب لشيء منهما بعد فرض انتقاض الحالة السابقة قطعاً بالنسبة إلى أحد المستصحبين .

[٢] هذه الجملة صفة لقوله : « مخالفة » ، أي ليس مخالفة سوغها عجز المكلف بأن يكون هو مجوّزاً للمخالفة .

[٣] تعليل لقوله : « عدم العمل ... » ، أي عدم جواز العمل بكلا الاستصحابين ليس لعجز المكلف من امتثالهما ، بل لأجل أنّ العمل بهما منافٍ للعلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة بالنسبة إلى أحد المستصحبين الذي دلت الاخبار على وجوب النقض به ؛ إذ المفروض أنّه بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين يكون عدم العمل بالاستصحابين ورفع اليد عن الحالة السابقة من باب نقض اليقين باليقين .

[٤] أي لا يجوز قياس الاستصحابين المتعارضين بالخبرين المتعارضين ، حيث

عن عموم «لا تنقض» عنوان [١] ينطبق [٢] على الواحد التخيري. وأيضاً [٣]

إنه بعد شمول أدلة الحجية لكلا الخبرين وعجز المكلف من امتثالهما على السببية يحكم العقل بوجوب العمل بأحدهما، فيتوكد من مجموع المقدمات -أي تمامية المقتضى وعجز المكلف من امتثالهما والالتزام بالسببية في الحجية - عنوان أحدهما يتعلّق به حكم مستفاد من الأخبار، وهو وجوب العمل فيجب الاحتياط عملاً بالحكم الواقعي المرّدّد مع إمكان الاحتياط، والتخيير فيما فرض عدم إمكانه، وهذا بخلاف تعارض الاستصحابيين، فإنه ليس هنا عنوان يتعلّق به الحكم الظاهري الاستصحابي في نفس الأمر يجب مراعاته؛ لأنّ المفروض بقاء إحدى الحالتين، وانتقاض الأخرى، وليس هنا عنوان ثالث كي يكون موضوعاً للحكم الظاهري، وما كان باقياً في نفس الأمر موضوعاً للحكم الواقعي ولا يصلح أن يكون موضوعاً للحكم الظاهري، فإنّ الأمر الواقعي بما هو أمر واقعي لا يعقل أن يكون موضوعاً للحكم الظاهري. نعم، إنه بوصف كونه مشكوكاً يمكن أن يكون موضوعاً له، فهو شيء آخر.

[١] وهو العمل بكلّ منهما مجامعاً للآخر، فبعد خروج هذا العنوان عن عموم «لا تنقض» ينطبق العموم على الواحد التخيري؛ لما عرفت من أنّ المقتضى لشمول العامّ لكلّ منهما موجود، غاية الأمر شموله لكليهما معاً لا يمكن فيشمل أحدهما تخييراً.

[٢] أي لم ينتزع من عموم «لا تنقض» عنوان انتزاعي كعنوان أحدهما كي ينطبق العامّ على الواحد التخيري بأن يقال قد خرج من العامّ عنوان العمل بكليهما وبقي تحته الواحد على التخيير.

[٣] أي كما أنّ عدم العمل بكلا الاستصحابيين ليس لأجل عجز المكلف عن امتثالهما، ولا يجوز قياس الاستصحابيين المتعارضين بالخبرين المتعارضين،



فليس المقام [١] من قبيل ما كان الخارج من العامّ فرداً معيّناً في الواقع غير معيّن عندنا [٢] ليكون [٣] الفرد الآخر الغير المعيّن باقياً تحت العام ، كما إذا قال : «أكرم العلماء» ، وخرج فرد [٤] واحد غير معيّن عندنا . فيمكن [٥] هنا أيضاً الحكم بالتخيير العقلي في الأفراد [٦] ؛ إذ [٧] لا استصحاب في الواقع

كذلك لا يجوز قياسه على العامّ المرّدّ فرده بين شخصين .

- [١] وهو تعارض الاستصحابين .
- [٢] كما إذا قال المولى : «أكرم العلماء» ، ثمّ قال : «لا تكرم زيداً» ، وهو مرّدّد بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر ، فإذا كان هو زيد بن عمرو فأكرامه واجب - مثلاً - وإذا كان زيد بن بكر فأكرامه حرام ، فالخارج من العامّ «أكرم العلماء» فرد معيّن في الواقع لكن غير معيّن عندنا ، فيحكم العقل بالتخيير ؛ لكون الأمر دائراً بين المحذورين .
- [٣] أي ليس تعارض الاستصحابين من قبيل اشتباه الفرد الخارج من العامّ بين فردين من العلماء ليكون الفرد الغير المعيّن «وهو عنوان أحدهما» باقياً تحت العامّ بأن يقال : بعد طرؤ العلم الإجمالي بزوال الحالة السابقة في أحد المستصحبين لا يمكن دخولهما تحت العامّ ، فيبقى أحدهما تخييراً تحته .
- [٤] أي خرج من «أكرم العلماء» زيد ، ولا نعلم أنّه زيد بن عمرو أو زيد بن بكر ، وإن كان الفرد الخارج معيّناً عند الله .
- [٥] أي ليس المقام من قبيل اشتباه الفرد الخارج من العامّ بين فردين من هذا العامّ كي يمكن الحكم بالتخيير العقلي في الاستصحابين المتعارضين أيضاً ، أي كما يحكم بالتخيير العقلي بين فردين من العامّ .
- [٦] أي في أفراد الاستصحاب .
- [٧] أي إنّما قلنا بعدم جريان التخيير العقلي في الاستصحابين المتعارضين ؛

لأنه لا يبقى هنا عنوان يتعلّق به الحكم الظاهري ، وهو الحكم بإبقاء ما كان كي يعلم بخروج أحد فردي الاستصحاب من تحت هذا العنوان ، وبقاء الحكم بإبقاء ما كان فيحكم العقل بالتخيير بين فردي الاستصحاب .

وتوضيحه : أنّ العقل إنّما يحكم بالتخيير بين فردي العامّ فيما إذا تعلّق حكم بعنوان ، كالعلماء وعلم إجمالاً بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر منه ، فلا يعلم أنّ هذا الفرد هو الفرد الخارج أو الفرد الداخل ، كما إذا قال : « أكرم العلماء » ، ثمّ استثنى منه زيداً ، ولا يعلم أنّه زيد بن عمرو أو زيد بن خالد ، وكذلك في الخبرين المتعارضين ، فإنّ وجوب العمل تعلّق بعنوان « أحدهما » ، فحيث أنّه مردّد عندنا ومعين في الواقع فيحكم العقل بالتخيير . والاستصحابان المتعارضان ليسا من هذا القبيل ؛ إذ ليس هنا عنوان معلوم واقعاً ومردّد عندنا يتعلّق به الحكم ببقاء ما كان .

وبعبارة أخرى : ليس استصحاب في الواقع حجّة حتّى يعلم بأنّ أحد الاستصحابين خرج من تحته ، وبقي الآخر فيه ، ويتدردّ الفرد بين الفرد الخارج وبين الفرد الداخل كي يحكم العقل بالتخيير . فلم ينتزع من الاستصحابين المتعارضين « عنوان » ينطبق على أحدهما المعين يصلح لتعلّق الحكم بإبقاء ما كان عليه كي يحكم العقل بالتخيير بين فرديه .

إن قلت : إنّ عموم « لا تنقض » لماذا لا يشمل ما كان باقياً في نفس الأمر من الحالتين ، وما كان باقياً عنوان يصلح للانطباق على كلّ واحد من الاستصحابين ، فلا يعلم أنّ الباقي أيّ منهما وغير الباقي أيّ منهما ، فيحكم العقل بالتخيير .

قلت : إنّ الحكم بإبقاء ما كان حكم ظاهري لا يتعلّق بما كان باقياً في نفس

حتى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر؛ لأن [١] الواقع بقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى. نعم [٢]، نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين المذكورين [٣]، ووجوب [٤] طرح الآخر بأن حرم نقض أحد اليقنين بالشك ووجب نقض [٥] الآخر به.

الأمر بهذا العنوان، وإنما يكون موضوعاً للحكم الظاهري بعنوان أنه مشكوك في نفس الأمر.

[١] أي إنما قلنا: بأنه ليس في الاستصحابين المتعارضين عنوان للاستصحاب ينطبق على أحد الاستصحابين؛ لأن المفروض العلم إجمالاً ببقاء إحدى الحالتين وارتفاع الحالة الأخرى، أي يعلم ببقاء طهارة أحد الإنيان وارتفاع طهارة الآخر، ولا شيء أزيد من هذا كي يتعلّق الحكم الظاهري به.

[٢] هذا استدراك عمّا ذكره من أنّ الاستصحابين المتعارضين ليسا من قبيل ما كان الخارج من العامّ فرداً معيّناً في الواقع غير معيّن عندنا، أي نظير ما كان الخارج من العامّ فرداً معيّناً في الواقع غير معيّن عندنا يوجد في الاستصحاب أيضاً، لكن لا يكون هذان الاستصحابان من الاستصحابين المتعارضين؛ إذ لا علم بنقض الحالة السابقة في أحد المستصحبين، بل ورد المنع من الجمع بينهما تعبداً من الشارع.

[٣] وهما الاستصحابان بشكّين مستقلّين من غير أن يكونا مشوبين بالعلم الإجمالي برفع إحدى الحالتين.

[٤] أي علمنا بوجوب طرح الاستصحاب الآخر بأن ورد المنع شرعاً من الجمع بين الاستصحابين وتركهما معاً، بل وجب العمل بأحدهما وترك الآخر منهما، وأمّا المثال فلم نجده في كلام الشيخ.

[٥] أي وجب نقض اليقين الآخر بالشك.



ومعلوم أنّ ما نحن فيه [١] ليس كذلك [٢]؛ لأنّ المعلوم إجمالاً فيما نحن فيه [٣] بقاء أحد المستصحبين لا بوصف [٤] زائد وارتفاع [٥] الآخر، لا [٦] اعتبار الشارع لأحد المستصحبين والإلغاء الآخر. فتبيّن [٧]

- 
- [١] الذي هو الاستصحابان المتعارضان .
- [٢] أي ليس من قبيل الاستصحابين بشكّين مستقلّين قد منع الشرع من الجمع بينهما؛ لأنّ هناك عنواناً يتعلّق به حكم ظاهري، وهو إبقاء ما كان وقد خرج منه أحد الاستصحابين الذي منع الشرع من العمل به، وهو مردّد بين فردي الاستصحاب، فيحكم العقل بالتخيير، بخلاف ما نحن فيه الذي هو استصحابان متعارضان، فقد عرفت أنّه ليس هنا استصحاب في الواقع، أي عنوان قد خرج فرد منه يتردّد بين الباقي والداخل كي يحكم العقل بالتخيير.
- [٣] الذي هو استصحابان متعارضان .
- [٤] أي ليس هنا عنوان يتعلّق به الحكم المستفاد من قوله: « لا تنقض » حتّى يعلم بخروج فرد منه، وبقاء فرد آخر. وقال رحمة الله: ولعلّه أراد بالوصف الزائد الاستصحاب يعني بقاء أحد المستصحبين معلوم، لا من جهة الاستصحاب، كالعلم بارتفاع الآخر. ثمّ قال: ولم يظهر لي وجه آخر.
- [٥] أي المعلوم إجمالاً في الاستصحابين المتعارضين بقاء أحد المستصحبين، وارتفاع المستصحب الآخر.
- [٦] أي ليس المعلوم إجمالاً اعتبار الشارع لأحد المستصحبين، أي الحكم ببقائه، ومنع المستصحب الآخر، أي الحكم بعدم بقاءه، فليس هذا القسم من الاستصحابين مربوطاً بما نحن فيه .
- [٧] ممّا ذكرنا من عدم وجود عنوان في الاستصحابين المتعارضين كي يتعلّق به حكم ظاهري بإبقاء ما كان، والمعلوم إجمالاً ارتفاع أحد المستصحبين

أَنَّ الخارج من عموم « لا تنقض » ليس واحداً من المتعارضين ، لا معيناً ولا مخيراً [١] ، بل لما [٢] وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي وترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما [٣] ، فيرجع إلى قواعد آخر [٤] غير الاستصحاب . كما لم يكونا مسبوقين بالحالة السابقة . ولذا [٥] لا نفرق في

وبقاء الآخر .

[١] كي يكون الباقي تحت عموم لا تنقض أحد الاستصحابين المتعارضين ، تعييناً أو تخييراً ، بل الدليل المذكور مجمل بالنسبة إلى المتعارضين .

[٢] أي لما صار دليل حرمة نقض اليقين بالشك مجملاً - بالنسبة إلى الاستصحابين المتعارضين ، ووجوب نقض اليقين باليقين باقياً بحاله ، وحيث علم بارتفاع إحدى الطهارة - مثلاً - وبقاء الطهارة الأخرى - وجب ترتيب آثار ارتفاع الطهارة على المرتفع الواقعي ، وآثار بقاء الطهارة على الباقي الواقعي بمقتضى قواعد آخر ؛ إذ اللازم بعد عدم جريان شيء من الاستصحابين الرجوع إلى قواعد آخر كما لم يكن هناك حالة سابقة ، وهي تختلف بحسب الموارد ، فقد توجب القاعدة الاحتياط كما في مستصحي الطهارة مع العلم بارتفاع طهارة أحدهما ، وقد توجب الرجوع إلى قاعدة الطهارة ، كما في مسألة المتمم كراً . والحاصل : أن ترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي ، وترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي ليسا بالاستصحاب ، بل من جهة القواعد الأخرى ، كالشغل اليقيني والبراءة وقاعدة الطهارة .

[٣] إذ لا حاجة إلى ملاحظتها بعد عدم جريان الاستصحابين .

[٤] كالاتغال والبراءة ، وأصالة الطهارة .

[٥] أي ولأجل أنه يرجع فيما علم إجمالاً بارتفاع أحد المستصحيين وبقاء

في عدم جريان الاستصحاب في أطراف الشبهة المحصورة ..... ٢٦٧

حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة أو النجاسة، وبين عدم حالة سابقة معلومة [١]. فإن مقتضى القاعدة الاحتياط فيهما [٢]، وفيما تقدّم [٣] من مسألة الماء النجس المتمم كراً الرجوع إلى قاعدة الطهارة، وهكذا [٤].

الآخر إلى القواعد الأخر، مثل: قاعدة الاشتغال وغيرها.

[١] إذ لا يلاحظ الحالة السابقة في المشتبهين حتى كون الحالة السابقة معلومة، فإنّ لحاظ الحالة السابقة دخيل في إجراء الاستصحاب، لا القواعد الأخر.

[٢] أي في المشتبهين. فإذا كان إناء ان طاهران قد وقع النجس في أحدهما فلا يجري استصحاب الطهارة في أيّ منهما، بل يحكم بوجوب الاجتناب عنهما بمقتضى قاعدة الاحتياط، سواء كانت الحالة السابقة في الإثناءين الطهارة ثمّ وقع النجس في أحدهما أو النجاسة ثمّ عرضت الطهارة لأحدهما أو لم تكن الحالة السابقة فيهما معلومة، فالمرجع في الكلّ هو الاحتياط.

وملخص الكلام: أنّ في الشبهة المحصورة لا يمكن جريان الاستصحابين لحصول التعارض بينهما، وإن كان المقتضي في كلّ واحد منهما موجوداً، لكنّ المانع في كلّ منهما موجود، ومع ذلك لا يمكن جريان الاستصحاب فيرجع إلى قاعدة أخرى، مثل قاعدة الطهارة.

[٣] أي مقتضى القاعدة في الماء النجس المتمم كراً، فإنّ مقتضى استصحاب النجاسة نجاسة الماء، ومقتضى استصحاب طهارة الماء القليل هو طهارة ذلك الماء، فيقع التعارض بين الاستصحابين، وبعد حصول التعارض بينهما يرجع إلى قاعدة الطهارة.

[٤] أي هكذا سائر موارد تعارض الاستصحابين، فيرجع في بعضها إلى البراءة، وفي بعضها إلى أصالة الفساد إذا كان تعارض الاستصحابين في المعاملات.



ومما ذكرنا [١] يظهر أنه لا فرق في التساقط [٢] بين أن يكون في كل من الطرفين أصل واحد [٣]، وبين أن يكون في أحدهما [٤] أزيد من أصل واحد. فالترجيح بكثرة الأصول بناءً على اعتبارها [٥] من باب التبعّد لا وجه له [٦]؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي يوجب خروج جميع مجاري الأصول عن مدلول «لا تنقض» [٧] على ما عرفت. نعم، يتّجه الترجيح [٨]

[١] من تساقط الاستصحابين المتعارضين، والرجوع إلى قواعد آخر.

[٢] أي في تساقط الاستصحابين.

[٣] بأن لا يكون أصل آخر في مرتبة الأصل الأوّل موافقاً لأحد الأصليين، كالعلم بنجاسة أحد الماءين المعلوم كون كلّ واحد منهما طاهراً في السابق، فإنّ كلّ واحد من الماءين له أصل واحد، وهو استصحاب طهارته.

[٤] أي في أحد الطرفين أزيد من أصل واحد بأن يكون هناك أصل آخر موافق لأحد الأصليين الجاريين في الطرفين كي يكون مرجحاً له، ولا يخفى أنّ جريان أزيد من أصل واحد لا يمكن بالنسبة إلى شيء واحد إذا كان الأصلان في مرتبة.

نعم، يمكن ذلك فيما إذا كان أحدهما في طول الآخر، كاستصحاب الطهارة وقاعدتها.

[٥] أي بناءً على اعتبار الأصول.

[٦] أي للترجيح بكثرة الأصول.

[٧] أي العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحابين يوجب إجمالاً لا تنقض بالنسبة إلى جميع الأصول الموجودة في مرتبة الاستصحاب على تقدير وجودها في مرتبته.

[٨] أي يتّجه الترجيح بكثرة الأصول بأن يكون بعض الأصول مرجحاً لبعضها.

في جواز العمل بالاستصحابيين في الشبهة المحصورة إذا لم يلزم مخالفة عملية قطعية... ٢٦٩

بناءً على اعتبار الأصول من باب الظن النوعي [١].

وأما الصورة الثالثة: وهي ما [٢] يعمل فيه بالاستصحابيين فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحيين فيه غير مؤثر شيئاً [٣]، فمخالفته [٤] لا يوجب مخالفة عملية لحكم شرعي، كما لو توضحاً اشتهاً [٥] بمائع مردد

[١] إذ بناءً على هذا يكون الأصل الموافق مفيداً للظن، وهو يؤكد الظن الحاصل من الأصل الأول فيكون مقدماً على الأصل الذي لا يوافقه أصل؛ إذ الظن الحاصل من الأصل الذي له مرجح أقوى من الظن الحاصل من الأصل الذي ليس له مرجح، وإنما قيد الظن بالنوعي؛ لأن الظن الشخصي لا يتصور التعارض فيه، فلو كان الأصل مفيداً للظن الشخصي لم يحصل الظن من الأصل المخالف لاستحالة حصول الظنين الشخصي المتخالفين.

[٢] أي المورد الذي يعمل فيه بالاستصحابيين. قال الآشتياني: إن ضابط هذه الصورة ما إذا ترتب أثر شرعي على مجرى كل من الاستصحابيين بحيث لا يلزم من العمل بهما مخالفة قطعية عملية لخطاب منجز متوجه إلى المكلف، كما يلزم ذلك من العمل بهما في صورتين الأولتين، وإن لزم منهما مخالفة الخطاب الواقعي التزاماً.

[٣] أي لا يمنع العلم الإجمالي من جريان الاستصحابيين؛ إذ لا يلزم من العمل بهما مخالفة عملية قطعية، فالعلم الإجمالي ما لم يلزم من مخالفته مخالفة عملية قطعية لا يؤثر شيئاً، أي لا يوجب تنجيز تكليف على المكلف.

[٤] تفصيل لما ذكره من عدم كون العلم الإجمالي مؤثراً، أي معنى عدم تأثيره هو أن مخالفته لا توجب مخالفة عملية لحكم شرعي منجز على المكلف.

[٥] إنما قيده بالاشتباه؛ إذ لو توضحاً به عمداً كان وضوؤه باطلاً قطعاً، فيكون بقاء الحدث مقطوعاً لا مشكوكاً، فيخرج عن تعارض الاستصحابيين، والوجه في

بين البول والماء ، فإنه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء استصحاباً  
 لهما [١] ، وليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما [٢] مانعاً من ذلك [٣] ؛  
 إذ الواحد المرّد بين الحدث وطهارة اليد لا يترتب عليه [٤]

بطلانه هو عدم تمسّي قصد القرية بالوضوء بمائع مرّد بين البول والماء ،  
 إلا أن يقال بكفاية الرجاء .

[١] أي استصحاب بقاء الحدث ، واستصحاب طهارة البدن .

[٢] أي إمّا طهارة البدن إن كان بولاً ، وإمّا زوال الحدث إن كان ماءً .

[٣] أي من جريان الاستصحابين ؛ لأنّ العلم وإن كان حاصلاً بالواحد المرّد بين  
 الحدث والطهارة ، إلاّ أنّه ليس موضوعاً للحكم الشرعي ، فإنّ التوضؤ بالبول  
 يوجب نجاسة البدن ، لا التوضؤ بما هو مرّد بين البول والماء ، فإنّ هذا  
 المرّد لا أثر له كي يكون تعلق العلم به منجزاً وموجباً للمخالفة العمليّة عند  
 مخالفته ، فإنّ العمل بالاستصحابين في المقام لا يوجب مخالفة عمليّة  
 للخطاب التفصيلي ؛ إذ لم يتعلّق خطاب تفصيلي بالاجتناب عن الواحد  
 المرّد بين البول والماء كي يكون تعلق العلم به مانعاً عن جريان  
 الاستصحابين لكونه مستلزماً للمخالفة العمليّة للخطاب المنجز .

ومقامنا نظير واجدي المنّي في الثوب المشترك الذي يحكم كلّ واحد  
 منهما بطهارته وعدم كونه مجنباً باستصحاب الطهارة ، واستصحاب عدم  
 حصول الجنابة ، وكما أنّ العلم الإجمالي بحصول الجنابة من أحدهما  
 لا بعينه غير مؤثّر في وجوب الغسل ، كذلك في المقام ، فإنّ العلم  
 الإجمالي ، إمّا بنجاسة البدن ، وإمّا ببقاء الحدث غير مؤثّر في وجوب  
 الوضوء والغسل .

[٤] أي على الواحد المرّد .



الإشكال في جريان الاستصحابيين في الشبهة الحكمية في أطراف العلم الإجمالي ..... ٢٧١

حكم شرعي حتى يكون ترتيبه [١] مانعاً [٢] من العمل بالاستصحابيين .  
 ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء [٣] ، وعدم غسل الأعضاء [٤] ، مخالفة  
 عملية لحكم شرعي أيضاً [٥] . نعم ، ربّما يشكل ذلك [٦] في الشبهة  
 الحكمية . وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة [٧] في مقدمات حجّة الظنّ عند  
 التكلّم في حجّة العلم .

[١] أي كي يكون ترتّب الحكم الشرعي على الواحد المرّدّد بعد تعلّق العلم الإجمالي به مانعاً من جريان الاستصحابيين .

[٢] بخلاف العلم الإجمالي بالنجس المرّدّد بين مستصحبى الطهارة في الصورة الأولى ، فإنّه يترتّب عليه حكم شرعي ، وهو وجوب الاجتناب .

[٣] بمقتضى استصحاب بقاء الحدث ، الذي يترتّب عليه وجوب الوضوء .

[٤] بمقتضى أصالة طهارة الأعضاء ، التي يترتّب عليها عدم وجوب غسل الأعضاء .

[٥] أي كما أنّ الواحد المرّدّد لا يترتّب عليه حكم شرعي ، كي يلزم من مخالفته مخالفة عملية لحكم الشارع ، كذلك الحكم بوجوب الوضوء عملاً باستصحاب بقاء الحدث ، وبعدم وجوب غسل الأعضاء - عملاً باستصحاب الطهارة - لا يلزم منه مخالفة عملية لحكم الشارع .

[٦] أي يشكل جريان الأصلين في الشبهة الحكمية للزوم المخالفة القطعية في جريان الأصلين فيها ولو تدريجاً . كما لو علم إجمالاً إمّا بوجوب الجهر بالبسملة في الصلاة الإخفائية أو بحرمة ، فلو جرى الأصل ونفى الاحتمالين لا يلزم منه المخالفة العملية القطعية الدفعية ؛ لأنه إمّا فاعل وإمّا تارك ، إلّا أنّه ترخيص في المخالفة العملية تدريجاً بناءً على كون التخيير استمراريّاً .

[٧] أي قد ذكرنا مختارنا في مسألة تعارض الأصلين في الشبهة الحكمية

وأما الصورة الرابعة [١]، وهي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين: فهو ما كان أحد المستصحبين المعلوم الارتفاع أحدهما مما يكون مورداً لابتلاء المكلف دون الآخر [٢] بحيث [٣] لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب أثر شرعي عليه. وفي الحقيقة هذا [٤] خارج عن تعارض

عند التكلم في حجبة العلم الإجمالي حيث قال: أما الشبهة الحكمية، فلأنّ الأصول الجارية فيها، وإن لم تخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي، بل كانت منافية له، إلا أنه لا يلزم من إعمال الأصول فيها مخالفة عملية قطعية ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت، ثم قال: «لكن التحقيق...» لاحظ كلامه.

[١] ضابط هذه الصورة ما لو ترتب أثر شرعي بلا واسطة على مجرى أحد الاستصحابين دون الآخر. والفرق بين هذه الصورة والصورة الثالثة مع خروجها عن مسألة التعارض أنّ الاستصحابين يجريان في الصورة الثالثة مع عدم معارضة بينهما، واستصحاب واحد يجري في هذه الصورة.

[٢] أي لا يكون المستصحب الآخر محلّ ابتلاء المكلف.

[٣] أي يكون أحد طرفي العلم الإجمالي خارجاً عن محلّ الابتلاء بحيث لا يتوجه تكليف منجز على المكلف، كما سيأتي مثاله، والعلم الإجمالي إنّما يمنع من جريان الأصلين إذا توجه تكليف منجز على مكلف على أي تقدير، سواء كان التكليف الواقعي في ضمن هذا الفرد أو الفرد الآخر، وأما لو علم إجمالاً بنجاسة إنائه، أو بنجاسة إناء زيد، فإنّ هذا العلم لا يكون منجزاً؛ إذ لا يتوجه تكليف منجز على المكلف على تقدير كون النجس الواقعي في إناء زيد؛ لأنّه لا يجب عليه الاجتناب عن إناء الآخرين.

[٤] أي هذا القسم من الاستصحابين.

فيما لا يترتب أثر عملي على جريان أحد الاستصحابين في أطراف العلم الإجمالي . . . . ٢٧٣

الاستصحابين [١]؛ إذ [٢] قوله: «لا تنقض اليقين» لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه [٣] في حق المكلف أثر شرعي بحيث لا تعلق له [٤] به أصلاً. كما إذا علم إجمالاً [٥] بطروء الجنابة عليه أو على غيره، وقد تقدم أمثلة ذلك [٦].

---

[١] لأن تعارض الاستصحابين فرع كون كل منهما حجة في حدّ نفسه وجارياً في مورده، والمفروض أنّ أحد الاستصحابين لا يجري في حدّ نفسه، لعدم ترتّب أثر شرعي عليه؛ إذ المفروض أنّ المستصحب خارج عن محلّ ابتلاء المكلف، ولا أثر لنجاسته بالنسبة إليه.

[٢] أي إنّما قلنا بكون هذا القسم من الاستصحابين خارجاً عن تعارض الاستصحابين؛ لأنّ دليل حرمة نقض اليقين بالشكّ لا يشمل اليقين الذي لا يترتب أثر شرعي عليه، فلا يكون نقض مثل هذا اليقين حراماً.

[٣] أي على اليقين.

[٤] أي لا تعلق للأثر الشرعي بالمكلف أصلاً، فإنّ نجاسة إناء زيد لا تعلق لها بالمكلف العالم بالنجاسة.

[٥] فإنّ هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً على أي تقدير؛ إذ على تقدير طروء الجنابة عليه يتنجّز عليه التكليف، وأمّا على تقدير كون الجنابة طارئة على غيره لا يتنجّز التكليف عليه، إذ جنابة غيره لا أثر لها بالنسبة إليه.

[٦] أي أمثلة ما كان أحد الطرفين خارجاً عن مورد ابتلاء المكلف، وذكّرنا أنّ العلم الإجمالي لا يكون منجزاً في هذه الموارد.

**منها:** ما لو وقع قطرة بول في أحد مائتين أحدهما المعين بول، فإنّ هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً؛ إذ لا يترتب عليه أثر على أيّ تقدير، فعلى تقدير وقوع البول على الإناء الذي كان فيه بول سابقاً لا أثر له.



ونظير هذا [١] كثير، مثل أنه علم إجمالاً بحصول التوكيل من الموكل، إلا أن الوكيل يدعي وكالته في شيء [٢]، والموكل ينكر توكيله [٣] في ذلك الشيء، فإنه لا خلاف في تقديم قول الموكل لأصالة عدم توكيله [٤] فيما يدعيه الوكيل، ولم يعارضه [٥] أحد بأن الأصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل أيضاً.

ومنها: ما لو وقعت النجاسة في أحد المائتين اللذين أحدهما كثر، أو خارج عن محل ابتلاء المكلف، أو مضطر إلى شربه، أو مكره عليه، ففي جميع هذه الصور لا يكون العلم الإجمالي منجزاً؛ لما عرفت من أنه إنما يكون منجزاً فيما إذا ترتب أثر شرعي على العلم على أي تقدير، أي سواء كان النجاسة في هذا الطرف أو في الطرف الآخر، وفي الموارد المذكورة إن العلم بالنجاسة إنما يكون مؤثراً على أحد التقديرين بأن وقع البول على الماء الذي هو محل ابتلائه، وأما على تقدير وقوعه على الماء الذي هو خارج عن محل ابتلائه أو هو مضطر إلى شربه فلا يترتب أثر عليه.

[١] الذي ذكرناه من أن الاستصحاب لا يجري في أحد الطرفين؛ لكونه خارجاً عن محل ابتلاء المكلف.

[٢] أي ادعى الوكيل وكالته في شيء خاص كسراء العبد.

[٣] أي توكيل الوكيل في ذلك الشيء الذي يدعيه الوكيل، بل يقول: إني وكلته في شراء شيء آخر، كالجارية مثلاً.

[٤] أي توكيل الموكل. أي الأصل أن الموكل لا يوكل الوكيل فيما يدعيه الوكيل من الوكالة في شراء العبد.

[٥] أي لم يقل أحد بأن أصالة عدم توكيل الموكل الوكيل فيما يدعيه الوكيل من الوكالة معارضة بأصالة عدم توكيله الوكيل فيما يدعيه الموكل من الوكالة؛

. . . . .

إذ الأصل الثاني غير جارٍ في حدّ نفسه .

والحاصل : أنّ أصالة عدم توكيله في شراء العبد لا يعارضها أصالة عدم توكيله في شراء الجارية ؛ إذ لا يترتب أثر على هذا الأصل الثاني إلا على القول بالأصل المثبت حتّى يثبت بأصالة عدم توكيله في شراء الجارية التوكيل في شراء العبد فيتعارضان ؛ إذ مقتضى أصالة عدم توكيله في شراء العبد أنّ الوكالة المذكورة باطلة ، ومقتضى أصالة عدم توكيله في شراء الجارية أنّ التوكيل في شراء العبد صحيح ، فيقع التعارض بينهما إلا أنّ الأصل المثبت غير حجّة ، فلا يترتب أثر على الأصل الثاني ، كي يعارض الأصل الأوّل .

ذكر رحمة الله في وجه عدم جريان الأصل عدم توكيله فيما يدّعه الموكل وفي وجه جريان الأصل عدم توكيله فيما يدّعه الوكيل بقوله : « لأنّ المفروض أنّ ما يدّعه الوكيل من توكيله في شراء العبد هو محلّ الابتلاء ؛ لأنه اشتراه للموكل ، وهو ينكر توكيله فيه ، وأمّا ما يدّعه الموكل من توكيله في شراء الجارية فليس محلّ الابتلاء ، وليس يترتب عليه أثر وقع التوكيل أم لا . وقد نسب إلى بعض المشايخ أنّ أصالة عدم توكيله فيما يدّعه معارضة بأصالة عدم توكيله فيما يدّعه الموكل ، ونسبة عدم ما يقوله الوكيل وأصالة عدم ما يقوله الموكل بالنسبة إلى الوكيل نسبة واحدة ، فكيف يكون أحد الاستصحابيين مورد الابتلاء دون الآخر .

أقول : يمكن دخول المسألة في باب التداعي ، ويترتب الأثر على كلّ من الأصلين ، فتأمل .

وكيفما كان سواء كانت المعارضة بين الأصلين متحقّقة أم لا ، يكون القول قول الموكل . أمّا على القول بعدم المعارضة فلما قد عرفت .

وكذا لو تداعيا [١] في كون النكاح دائماً أو منقطعاً ، فإن الأصل عدم النكاح الدائم من حيث أنه [٢] سبب للإرث ووجوب النفقة والقسم [٣] . ويتضح ذلك [٤] بتتبع كثير من فروع التنازع [٥] في أبواب الفقه .  
ولك [٦] أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات ، والرجوع إلى

---

وأما على القول بالمعارضة فيصل المجال إلى أصالة الفساد ، الجارية في المعاملات .

[١] بأن ادّعت الزوجة أن النكاح دائم كي ترثه وتجب على الزوج النفقة ، وادّعى الزوج الانقطاع .

[٢] أي النكاح الدائم سبب للإرث ووجوب النفقة ، وأما جواز الاستمتاع فإنه من الآثار المشتركة بين الدائم والمنقطع ، ولا يعارض الأصل المذكور أصالة عدم النكاح المنقطع ؛ لعدم ترتب أثر عليها إلا على القول بحجّية الأصل المثبت .  
[٣] بفتح القاف وسكون السين ، وهو المبيت عندها ليلة في أربع ليالي .

[٤] الذي ذكرناه من جريان أحد الأصلين دون الآخر ، لعدم ترتب أثر شرعي عليه .  
[٥] أي المرافعات .

[٦] إلى هنا ذكر جريان أحد الأصلين وعدم جريان الأصل الآخر لعدم ترتب أثر شرعي عليه إلا على القول بالأصل المثبت ، ومن هنا بين أن لك أن تقول بجريان الأصلين في الموارد المذكورة ، وتلتزم بحجّية الأصل المثبت فيها ؛ لكون الوسطة أمراً خفياً ، فما ذكرناه من عدم جريان الأصل الذي لا يترتب عليه أثر شرعي إنما هو على مبنى عدم اعتبار الأصل المثبت ، وأما بناءً عليه فيجوز إجراء أصالة عدم التوكيل في شراء العبد ، وأصالة عدم التوكيل في شراء الجارية فهما يتعارضان فيتساقطان فتصل النوبة إلى أصالة الفساد ، وكذا في مسألة النكاح ، فإن أصالة عدم الدوام متعارضة مع أصالة عدم



في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي بارتفاع أحد اليقينين ..... ٢٧٧  
الأصول الأخر [١] الجارية في لوازم المشتبهين [٢]. إلا أن ذلك [٣] إنما  
يتمشى في استصحاب الأمور الخارجيّة [٤]. أما مثل أصالة الطهارة في كل  
من واجدي المنّي، فإنه لا وجه للتساقط هنا [٥]. ثم لو فرض في هذه الأمثلة

---

الانقطاع فبعد تساقطهما تصل النوبة إلى أصالة الفساد، وأصالة عدم وجوب  
النفقة والإرث.

[١] مثل إعمال قاعدة الطهارة في موضع استصحاب الطهارة بعد سقوطه  
بالتعارض، أو قاعدة البراءة في موضع استصحاب البراءة بعد سقوطه  
بالتعارض، أو أصالة الفساد في موضع استصحاب عدم التوكيل في شراء  
العبد الذي أثره فساد المعاملة بعد تعارضه مع استصحاب عدم التوكيل في  
شراء الجارية الذي أثره صحّة المعاملة بناءً على حجّية الأصل المثبت أو  
أصالة عدم الإرث بعد تعارض استصحاب عدم النكاح الدائم وأصالة عدم  
المنقطع.

[٢] إذا وقع التعارض بين أصالة عدم التوكيل في شراء الجارية وأصالة عدم  
التوكيل في شراء العبد فيرجع إلى أصالة الفساد التي هي أصل جارٍ في لازم  
أحد المشتبهين؛ إذ لازم عدم التوكيل في شراء الجارية هو فساد المعاملة.

وإذا وقع التعارض بين أصالة عدم النكاح الدائم وأصالة عدم المنقطع  
وتساقطاً بالتعارض فيرجع إلى الأصل الجاري في لازم أحد المشتبهين، وهو  
أصالة عدم الإرث، وأصالة عدم وجوب النفقة والقسم.

[٣] الذي ذكرناه في جريان الاستصحابين بناءً على حجّية الأصل المثبت  
وتعارضهما.

[٤] كاستصحاب عدم التوكيل، واستصحاب عدم الدوام، وأمثالهما.

[٥] لأنّ التساقط فرع التعارض، ولا تعارض هنا؛ لما عرفت من أنّ أحد

أثر لذلك الاستصحاب الآخر [١]، دخل في القسم الأول [٢]، إن كان الجمع بينه [٣] وبين الاستصحاب مستلزماً لطرح علم إجمالي معتبر [٤] في العمل، ولا عبرة [٥] بغير المعبر،

واجدي المنى يتمسك بأصالة الطهارة وعدم جوب الغسل، فيكون طاهراً بحسب تكليفه، ويتمسك بمثل ذلك الواجد الآخر فلا ربط لتكليف أحدهما بالآخر، ولا يكون تكليف أحدهما محلاً لابتلاء الآخر، فلا يكون الأصل في الطرف الآخر مؤثراً في الطرف الأول.

[١] الذي فرض أنه خارج عن محلّ الابتلاء، وهذا يتصور في واجدي المنى بالنسبة إلى من يريد الاقتداء بالآخر إن قلنا بأن العلم الإجمالي بجنابة نفسه وإمامه مانع عن الاقتداء به، فإنّ جنابة الإمام التي كانت هي خارجة عن محلّ ابتلاء المأموم ترتب عليها أثر، وهو جواز الاقتداء، إذ لو أجرى أصالة الطهارة في حق نفسه وإمامه للزم مخالفة عملية لخطاب مردّد بين قوله: «لا تصلّ جنباً»، أو مع الجنب، وكذلك يتصور في ملاقات الثوب لأحد الإناءين المشتبهين الذي لم يكن مورداً لابتلاء المكلف، فإن أراد الصلاة في ذلك الثوب مع التوضؤ من الإناء الذي كان مورداً للابتلاء به فإنه يعلم بأنّ صلاته فاسدة أمّا لأجل بقاء الحدث أو لأجل الخبث.

[٢] الذي حكم فيه بتساقط الأصلين والرجوع إلى قواعد آخر.

[٣] أي بين الاستصحاب الذي خرج مورده عن محلّ الابتلاء وبين الاستصحاب الذي هو مورد الابتلاء.

[٤] بأن يلزم من العمل بالأصلين مخالفة عملية كالمثال المتقدم في حاشية رقم ١.

[٥] أي لا اعتبار لطرح علم إجمالي غير معتبر، أي الذي لا يلزم من طرحه مخالفة عملية قطعية.

في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي بارتفاع أحد اليقينين ..... ٢٧٩  
كما في الشبهة غير المحصورة [١]؛ وفي [٢] القسم الثاني إن لم يكن هناك  
مخالفة عملية لعلم إجمالي معتبر [٣]، فعليك بالتأمل [٤] في موارد اجتماع  
يقينين سابقين مع العلم الإجمالي من عقل [٥] أو شرع [٦]

[١] فإن العلم الإجمالي بنجاسة أحد الأطراف لا يكون علماً معتبراً، أي لا ينجز  
التكليف على المكلف بحيث يلزم مخالفة عملية قطعية للخطاب المنجز،  
كما إذا علم بأن إناء البلدة نجس.

[٢] أي دخل في القسم الثاني، وهي الصورة الثالثة.

[٣] أي لا يلزم مخالفة عملية قطعية من جريان الأصلين، كما إذا توضحاً بمشكوك  
النجاسة، فإنه يعمل باستصحاب الحدث وطهارة البدن، فهذا وإن كان طرْحاً  
للعلم، إلا أنه لا يلزم منه مخالفة عملية قطعية.

[٤] أي يجب عليك التأمل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي  
بارتفاع أحد اليقينين، وبقاء اليقين الآخر - كما إذا حصل اليقين بطهارة الإناء  
الشرقي، ويقين آخر بطهارة الإناء الغربي، ثم علم إجمالاً بوقوع نجس في  
أحد الإناءين - كي تتمكن أن تميّز بين الأقسام المذكورة، وتعلم أن طرح العلم  
الإجمالي في أي مورد منها يلزم مخالفة عملية قطعية، وفي أي مورد لا يلزم.

[٥] أي العلم الإجمالي الحاصل من العقل بارتفاع أحد اليقينين، كما في دوران  
الأمر بين المحذورين، فإن مقتضى أحد الأصلين يكون عدم الوجوب،  
ومقتضى الأصل الآخر عدم الحرمة، إلا أنه يعلم إجمالاً بارتفاع أحد  
اليقينين، إما اليقين بعدم الحرمة، وإما اليقين بعدم الوجوب.

[٦] أي العلم الإجمالي الحاصل من الشرع بارتفاع أحد اليقينين وبقاء الآخر، كما  
إذا كان ماء قليل نجس، زيد عليه ماء طاهر حتى صار كراً، فيعلم إجمالاً  
بزوال الحالة السابقة من أحد الماءين، إما زال اليقين بالنجاسة من الماء



أو غيرهما [١] بارتفاع [٢] أحدهما وبقاء الآخر.

والعلماء وإن كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في إجراء الأصول في الشبهات الموضوعية [٣]، ولازمه [٤] جواز إجراء المقلد لها [٥] بعد أخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد، إلا أن تشخيص سلامتها

الأول، وإما زال اليقين بالطهارة من الماء الثاني، فإن الاستصحابين فيهما يتعارضان، وهذا العلم الإجمالي ناش من إجماعهم على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه.

[١] أي العلم الإجمالي الحاصل من غير العقل والشرع بأن كان منشأ رؤية وقوع الدم على أحد الإناءين، وبعد هذه يعلم إجمالاً أن أحد اليقينين بطهارة الإناءين قد زال وبقي الآخر.

[٢] الجار متعلق بقوله: «العلم الإجمالي»، أي في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي بارتفاع أحد اليقينين وبقاء اليقين الآخر.

[٣] إذن فلا يحتاج إلى الفحص عن المعارض.

[٤] أي لازم عدم وجوب الفحص.

[٥] أي للأصول. أي لازم القول بعدم وجوب الفحص في إجراء الأصول أن المقلد أيضاً يجوز له إجراؤها، إذا قلد في جواز الأخذ بالأصول المجتهد، فبعد تقليده للمجتهد وحصول العلم التعبدية له بجواز الأخذ بالأصول يجوز للمقلد أيضاً أن يتصدى نفسه لإجراء الأصول.

توضيح الكلام: أن إجراء الأصل يحتاج إلى أمرين العلم بحجبيته، والفحص عن معارضه، أو عن قيام دليل اجتهادي على خلافه، فالمقلد لا يتمكن من الفحص وتشخيص موارد الأصول، والاطلاع على عدم وجود أمارة أو أصل حاكم على خلافه؛ ولذا قيل إن إجراء الأصول مختص

في جواز إجراء المقلد للأصول وعدمه ..... ٢٨١

عن الأصول الحاكمة عليها [١] ليس وظيفة كل أحد، فلا بدّ أمّا من قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الأصول على غيره [٢] منها، وإمّا من أخذ خصوصيات الأصول السليمة عن الحاكم من [٣] المجتهد.

بالمجتهد، وليس للمقلد حظّ فيه.

وأما إذا قلنا بعدم وجوب الفحص في إجراء الأصول في الشبهات الموضوعيّة، والتي يجب الفحص عنها هي الأصول الجارية في الشبهات الحكميّة، كما إذا قام الاستصحاب على حرمة شيء، فإنّ العمل بالاستصحاب المذكور لا يجوز إلاّ بعد الفحص عن المعارض، والأمارات القائمة على خلافه، وأمّا الشبهات الموضوعيّة، فحيث أنّه لا يجب الفحص في إجراء الأصول فيها، فالمقلد بعد تقليده في حجّية الأصول وجواز الأخذ بها يتصدّى لإجراء الأصول.

[١] أي على الأصول الجارية في الموضوعات، فإنّ العامّي لا يتمكّن من تشخيص أنّ قاعدة اليد الجارية في الموضوعات هل هي حاكمة على الاستصحاب أم لا؟ وأنّ في هذا المورد الخاصّ يكون الاستصحاب مبتلى بقاعدة اليد، أو السوق، أو غيرهما أم لا؟

[٢] أي على غير الحاكم من الأصول يعني به الأصول المحكومة بأن يتمكّن المقلد من تشخيص الدليل الحاكم من المحكوم عليه بالبلوغ إلى مرتبة عالية من الفضل، وإن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «أخذ»، أي فلا بدّ من أن يتعلّم من المجتهد خصوصيات الأصول السليمة عن الأصول الحاكمة بأن يفهم بالتقليد خصوصيات الأصول السليمة كي يميّز أنّ هذا الأصل في هذه المورد الخاصّ سليم عن وجود الحاكم عليه.

وإلا [١] فربما يلتفت إلى الاستصحاب المحكوم [٢] من دون التفات إلى الاستصحاب الحاكم [٣].

وهذا [٤] يرجع في الحقيقة إلى تشخيص الحكم الشرعي [٥]. نظير تشخيص حجّية أصل الاستصحاب وعدمها [٣].

عصمنا الله واخواننا من الزلل في القول والعمل بجاه محمّد وآله المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين إلى يوم الدين.

[١] أي لو لم يأخذ خصوصيات الأصول السليمة عن الأصول الحاكمة ولم يميّز الأصل المحكوم عن الأصل الحاكم.

[٢] ويعمل به زعماً بأنه المرجع.

[٣] أي يتمسك بقاعدة الطهارة - مثلاً - جهلاً عن وجود استصحاب النجاسة في المقام.

[٤] أي تمييز خصوصيات الحاكم عن المحكوم.

[٥] فمن شخّص الاستصحاب الحاكم شخّص الحكم الشرعي وأفتى بنجاسة الماء المسبوق بالنجاسة، ومن لم يشخّصه لم يشخّص الحكم الشرعي، ويفتي بطهارة الماء التي هي ليست بحكم شرعي للماء المشكوك المسبوق بالنجاسة.

[٦] أي عدم حجّيته، فكما أنّ العلم بحجّية الاستصحاب علم بالحكم، والعلم بعدم حجّيته علم بعدم الحكم الشرعي كذلك العلم بالأصل الحاكم وتعيينه عن المحكوم تعيين للحكم الشرعي، لا أنّه تعيين للموضوع الخارجي فقط، حتّى يقال إنّ تعيين المصاديق ليس وظيفة المجتهد.



## «التحقيق»

ملخص ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته : هو أنّ الاستصحابين المتعارضين لهما أقسام كثيرة: من كونهما موضوعيّين أو حكميّين أو مختلفين ، ومن كونهما وجوديّين أو عدميّين ، أو مختلفين ، وكونهما في موضوع واحد أو موضوعين ، وكون تعارضهما بأنفسهما أو بواسطة أمر خارج ، إلى غير ذلك .

ثمّ قال : إنّ هذا الاختلاف والتقسيمات لا أثر لها في حكم المتعارضين . نعم ، لو كان الشكّ في أحد الاستصحابين مسبباً عن الشكّ في الآخر أو كان الشكّ في كليهما مسبباً عن أمر ثالث لترتب الأثر على هذا التقسيم ، وعلى هذا يقع الكلام في مقامين :

**الأول:** ما إذا كان الشكّ الذي هو موضوع في أحد الاستصحابين مسبباً عن الشكّ الذي هو موضوع في الاستصحاب الآخر ، كالشكّ في بقاء نجاسة الثوب الذي هو موضوع لاستصحاب بقاء النجاسة ، فإنّه مسبب عن الشكّ في طهارة الماء المغسول به الثوب النجس بحيث لو ارتفع الشكّ في طهارة الماء يرتفع الشكّ في بقاء نجاسة الثوب ويعلم طهارته ، وهذا ما هو المشهور عندهم بتعارض الأصل السببي والمسببي . ولا إشكال عند مشهور الأصوليين في تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي ، فإنّ استصحاب بقاء طهارة الماء يتقدّم على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به ، إلّا أنّ الكلام في وجه التقديم ، فلا بدّ قبل بيان الوجوه المذكورة لتقديم الاستصحاب السببي على المسببي ، ووجه التقديم بأنّه من باب الورد أو الحكومة من بيان أمرين :

**الأول:** أنّ التنافي بين الاستصحابين قد يكون بحسب مقام الجعل ، وقد يكون

بحسب مقام الامتثال بمعنى أنّ المكلف عاجز عن العمل بكلا الاستصحابين بعد عدم محذور في مقام الجعل بينهما ، كما إذا كان أحد المستصحبين بقاء نجاسة المسجد والآخر عدم الإتيان بالصلاة في الوقت ، فإن مقتضى الاستصحاب الأول وجوب تطهير المسجد ، ومقتضى الاستصحاب الثاني وجوب الإتيان بالصلاة ، ولا يسع الوقت للإتيان بهما ، ولا تنافي بين وجوب تطهير المسجد ووجوب الإتيان بالصلاة ، إلا أنّ المكلف لا يتمكّن من امتثالهما مع ضيق الوقت . وهذا الفرض داخل في باب التزاحم ، ويترتب عليه أحكامه ، ويعمل فيهما بقانون التزاحم .

وإنما محلّ الكلام هو التنافي بينهما بحسب مقام الجعل ، فقد يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر ، وقد يكون الشك في كليهما مسبباً عن ثالث ، فإن كان من قبيل الأول يجري الاستصحاب السببي فقط .

**الثاني:** أنّ ما ذكرنا من تقديم الأصل السببي على المسببي إنّما يتمّ فيما إذا كان التسبب بينهما شرعياً بأن يكون المراد من السبب هو السبب الشرعي المعبر عنه بالموضوع ، فجريان الاستصحاب في الموضوع يغني عن جريانه في الحكم ؛ إذ بعد ثبوت الموضوع بالوجدان أو بالتعبّد يكون ثبوت الحكم من آثاره ، فلا حاجة إلى جريان الاستصحاب فيه .

وأما إذا كان التسبب بينهما عقلياً بأن يكون السبب هو السبب التكويني ، فلا يكون الأصل السببي مقدّماً على الأصل المسببي ، بل يجري الأصل في كلّ واحد من السبب والمسبب ، وذلك كما في الشك في بقاء الكلّي المسبب من الشك في كون الحادث هو الفرد الباقي ، فيجري الاستصحاب في كلّ من السبب والمسبب ، ولا يقدّم أحد الاستصحابين على الآخر .

إذا عرفت الأمرين فنقول : وقع الكلام فيما بينهم في أنّه هل يقدّم الأصل السببي





كليهما على حدّ سواء لا وجه لإدخال الأصل المسببي تحته ، وإخراج الأصل السببي عنه ، وإن رفعنا اليد عنه لأجل كون الأصل المسببي مخصّصاً له ، فهذا مستلزم للدور؛ لأنّ كون الأصل المسببي مخصّصاً للأصل السببي متوقّف على اعتبار الأصل المسببي مع وجود الأصل السببي واعتباره معه متوقّف على كونه مخصّصاً له ، وإلاّ لكان الأصل السببي وارداً أو حاكماً عليه ، وقالوا إنّ هذا الوجه هو أوجه الوجوه ، واختاره صاحب الكفاية وغيره .

**الوجه الثالث:** أنّه لو لم يبين على تقديم الأصل السببي كان الاستصحاب قليل الفائدة ، وقد بيّنا توضيح ذلك في توضيح المتن وتوضيح الجواب الذي ذكره شيخنا الأعظم ، فلاحظ .

**الوجه الرابع:** أنّ في صحيحة زرارة أجرى عليه السلام الاستصحاب في السبب وهو الحكم ببقاء الوضوء السابق ولم يجر الاستصحاب في المسبّب ، وهو عدم جواز الدخول في الصلاة واستصحاب الاشتغال بالصلاة ، فلولا عدم جريان الأصل المسببي لم يصحّ تعليل المضى على الطهارة بنفس استصحابها؛ لأنّ تعليل تقديم أحد الشئيين ، وهو استصحاب الطهارة على الآخر ، وهو استصحاب الاشتغال بأمر مشترك بينهما ، قبيح .

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ استصحاب الوضوء بالنسبة إلى استصحاب اشتغال الذمة بالصلاة وإن كان أصلاً سببياً ، إلاّ أنّه أصل مسببي بالنسبة إلى استصحاب عدم حدوث الحدث منه ، والإمام عليه السلام أجرى الأصل المسببي وترك الأصل السببي .

وإن شئت فقل: إنّ استصحاب بقاء الوضوء أصل سببي من جهة ، وأصل مسببي من جهة أخرى ، ولا تكون الصحيحة دليلاً على تقديم الأصل السببي ولا المسببي .

**الوجه الخامس:** ما ذكره المحقق النائيني<sup>(١)</sup>: إن كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر فلا إشكال في حكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي ، بل لا إشكال في حكومة كل أصل سببي على كل أصل مسببي ، ولو لم يكن الأصل السببي من الأصول المحرزة إذا كان الأصل السببي واجداً لشرطين: **أحدهما:** أن يكون ترتب المسبب على السبب شرعياً لا عقلياً ، فلا يكون استصحاب عدم حصول الفرد الطويل حاكماً على استصحاب بقاء الكلبي ، بل يجري استصحاب بقاء الكلبي في عرض استصحاب عدم حدوث الفرد ، ولا معارضة بينهما .

**ثانيهما:** أن يكون الأصل السببي رافعاً للشك المسببي ، فإن أصالة الحل في الحيوان وإن جرت إلا أنها لا ترفع الشك في جواز الصلاة في وبر الحيوان المشكوك حلتيه ؛ لأن أصالة الحلية لا تثبت أن الثوب مأخوذ من وبر ما يؤكل لحمه ، فإذا كان الأصل السببي واجداً لهذين الشرطين يكون حاكماً على الأصل المسببي لأن كل حكم مشروط بوجود موضوعه ، فيترتب على الموضوع على فرض وجوده ، ولا يعقل أن يكون الحكم متكافئاً لوجود موضوعه ، فالأصل المسببي يكون جارياً على تقدير بقاء الشك المأخوذ في موضوعه ، ولا يدل على تحقق الشك وبقائه ، والأصل السببي رافع للشك تعبداً ؛ لأن التعبد بمؤدى الأصل السببي ، وهو طهارة الماء يقتضي طهارة الثوب المغسول به ؛ لأنه من أحكام طهارة الماء ، وأما التعبد بنجاسة الثوب فليس مثبتاً لنجاسة الماء المغسول به ؛ لأنها ليست من الآثار الشرعية لنجاسة الثوب .

نعم ، هي من اللوازم العقلية لنجاسة الثوب المغسول به .

ربما يقال : إنَّ الحكومة تتوقَّف على تعدُّد الدليل ليكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر ومفسراً لمدلوله ، فلا يعقل الحكومة في دليل واحد ؛ لأنه يلزم اتِّحاد الحاكم والمحكوم ، وكون الدليل الواحد شارحاً ومفسراً لنفسه ، فالأصل السببي لا يمكن أن يكون حاكماً على الأصل المسببي مع اتِّحاد دليل اعتبارهما .

وأجيب عنه بأنَّ دليل الاستصحاب عامٌّ انحلالي ، ينحلُّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدُّد أفراد اليقين والشكِّ في الخارج ، فهو بالنسبة إلى الشكِّ السببي والمسببي بمنزلة دليلين متغيّرين كما إذا كان لكلِّ منهما دليل يخصّه من أوّل الأمر ، فيكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر وحاكماً عليه .

والإشكال فيه بأنَّ انحلال الدليل العامِّ إلى قضايا متعدّدة لا يستلزم تعدُّد الأدلّة وتحقُّق الناظرية في القضايا الانحلائية الحاصلة بالتعمُّل العقلي مندفع بأنَّ تعدُّد الدليل معتبر في الحكومة الواقعية دون الظاهرية التي لا يعتبر فيها إلاّ كون الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الآخر في عالم التشريع .

وأورد عليه السيّد الأستاذ<sup>(١)</sup> بوجوه :

**الأوّل :** أنّ الدليل الحاكم كيف يكون رافعاً لموضوع الدليل الآخر مع عدم كونه ناظراً إليه ، فإنَّ التوسعة والتضييق والرفع كلّها فرع النظر .

**الثاني :** أنّنا لو سلّمنا أنّ النظر لا يعتبر في الحكومة الظاهرية ، إلاّ أنّ حكومة الأصل السببي على المسببي ليست من قبيل الحكومة الظاهرية ؛ إذ ليس المراد من الحكومة الظاهرية كون الدليلين متكفّلين للحكم الظاهري ، بل المراد منها



أن أحد الدليلين لا يكون ناظراً إلى الآخر بحسب الواقع ، وإن كان ذلك الآخر دليلاً ظاهرياً ، وبإلزام المراد منها أنه يكون ناظراً إلى مدلول الآخر ، ومتصرفاً فيه مع فرض الاغماض عن الواقع والجهل به ، فتمامية الحكومة الظاهرية إنما تتحقق في المقام بفرض الشك في تحقق موضوع الاستصحاب المسببي وهو غير متحقق ؛ إذ موضوعه هو الشك اللاحق واليقين السابق ولا شك فيه مع الاغماض عن الاستصحاب السببي ، فالحكومة لو تمت فهي واقعية ، وهي تستلزم النظر بلا كلام .

ويرد على ما ذكره أولاً :

إن نظر أحد الدليلين إلى الآخر لا يتصور إلا بأن يكون شارحاً له ، إما بالتوسعة وإما بالتضييق ، بحيث لو لم يكن المحكوم لكان الحاكم لغواً ؛ إذ المفروض أن قوام الحكومة بالنظر ، وإذا لم يكن ما ينظر فيه لا يتحقق النظر ويكون الحاكم لغواً وليس الأمر كذلك في حكومة الأصل السببي على المسببي ؛ إذ لو لم يكن الثاني محققاً لم يكن الأول لغواً ، وأما الرفع فيتحقق قهراً بمجرد وجود الدليل الرافع .

والقول بأن الرفع كيف يتحقق من دون نظر الرافع إليه مدفوع بأن في إسناد الرفع إلى الدليل الحاكم مسامحة ؛ إذ موضوع الدليل المحكوم يرتفع تعبداً مع وجود الدليل الحاكم والارتفاع لا يتوقف على النظر والذي يتوقف عليه هو الرفع .

وعلى ما ذكره ثانياً من أن حكومة الأصل السببي على المسببي من قبيل الحكومة الواقعية لأن تمامية الحكومة الظاهرية إنما تتحقق بفرض الشك في تحقق موضوع الاستصحاب المسببي ، وهو غير متحقق في المقام ؛ إذ موضوعه ، وهو الشك واليقين ، لا شك فيه مع قطع النظر عن الاستصحاب السببي .

إن المعيار في الحكومة الواقعية الشرح والتفسير ، وهذا غير موجود في

حكومة الأصل السببي على المسببي. أضف إليه أن موضوع الأصل المسببي هو الشك في طهارة الثوب المغسول به بأنه طاهر واقعاً أم لا والأصل السببي يرفع هذا الشك، ولا نعني بالحكومة الظاهرية إلا هذا.

**الوجه السادس:** ما ذكره بعض المحققين <sup>(١)</sup> من التفصيل بين الأصلين المتوافقين وبين المتنافيين منهما بدعوى عدم تقديم الأصل السببي على المسببي في المتوافقين وأن تقديمه في المتخالفين لا يكون من باب الحكومة.

أما في المتوافقين: فلأن المشهور يقولون بأن الدليل الحاكم يرفع موضوع المحكوم، سواء كانا متوافقين أو متنافيين، وهذا الكلام منهم غير تام مبني ولا بناءً أما من حيث المبني فلأن تقديم الدليل الحاكم على المحكوم لا يكون بملاك رفع الموضوع كي يقال إن الأصل السببي يرفع موضوع الأصل المسببي، بل إنه يكون بملاك القرينية، وهي فرع التنافي، ولا تنافي بين المدلولين المتوافقين.

وأما من حيث البناء فلأننا لو سلمنا أن التقديم يكون بملاك رفع الموضوع، إلا أن رفع الموضوع لا يكون تاماً في المتوافقين؛ لأن الغاية للأصل المسببي هو العلم بنقيض الحالة السابقة، وفي مورد الموافقة لا علم بالخلاف ونقيض الحالة السابقة، وأما العلم بنفس الحكم الذي يؤدبه الأصل فلم يكن عدمه مأخوذاً في لسان الدليل.

ويتلخص كلامه في أمرين:

**الأول:** أن رفع الأصل المحرز لموضوع الأصل غير المحرز غير تام، فإن أصل مبني الحكومة ورفع الموضوع محل نقاش.

في أنّ الأصل السببي حاكم على المسببي ، سواء كانا متوافقين أو متخالفين ..... ٢٩١

. . . . .

**الثاني:** أنه على تقدير تماميته في حدّ نفسه لا يتمّ في المتوافقين .

ويمكن الجواب عن كلا الأمرين بإجابة واحدة ، وهي أنّ ما ذكره من أنّ ملاك الحكومة هي القرينية لا رفع الموضوع دعوى بلا برهان ، فالملاك في الحكومة بمعنى الشرح والتفسير ، وإن كان القرينية ، وأمّا ملاك الحكومة الظاهرية ، فإنّه يكون الرفع ، فبعد جريان استصحاب الطهارة في الماء وإحراز طهارته بالاستصحاب يحرز طهارة الثوب المغسول بالماء المذكور ، ويرتفع الشكّ بالتعبّد من دون فرق بين المتوافقين والمتنافيين .

وأيضاً قد ذكر عليه السلام أنّ الالتزام بتقديم الأصل السببي في المتوافقين يترتب عليه محاذير .

**منها:** أنه يلزم من تقديم استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة اختصاص قاعدة الطهارة بفرد نادر ، كموارد توارد الحالتين .

**ومنها:** أنه يلزم من تقدّم استصحاب الحّل والترخيص على أصالتي البراءة والحلّ اختصاص أدلّة البراءة بموارد توارد الحالتين .

**وفيه:** أنّ المحذور المذكور لا يلزم على مبنى النراقي ؛ إذ على مبناه لا يجري الاستصحاب في الأحكام الكلية ، فتبقى هي مورداً للبراءة . نعم ، يرد عليه على مبنى الأستاذ الأعظم وعلى مبنى المشهور ، أضف إليه أنّ قاعدة الطهارة وأمثالها مجعولة لبيان حكم المشكوك وقلة وجود المشكوك لا تكون قاذحة .

**ومنها:** أنّ تقدّم الأصل السببي على المسببي في المتوافقين خلاف مورد أدلّة الاستصحاب ، فلو كان استصحاب عدم النوم حاكماً على استصحاب الطهارة المسببي ، فكيف أجرى الإمام عليه السلام الأصل المسببي وترك السببي .

**وفيه:** أنّ استصحاب الطهارة ، وإن كان مسبباً بالنسبة إلى استصحاب عدم النوم ،



ولكنه سببي بالنسبة إلى جواز الدخول في الصلاة ، والإمام عليه السلام في الصحيحة الثانية لزرارة أجرى الاستصحاب في الطهارة الذي هو أصل سببي ولم يجره في عدم جواز الدخول في الصلاة . هذا **أولاً** .

**وثانياً:** أن ما ورد في الصحيحة خلاف القاعدة ، فيقتصر على موردها .

وقد تمسك عليه السلام في وجه تقديم الأصل السببي على المسببي بالفهم الارتكازي العرفي ، وهذا يوجب انصراف أدلة الاستصحاب عن المسببي عرفاً . وهذا كما ترى من أضعف الوجوه .

وأورد المحقق العراقي على الحكومة بأن الحكومة غير تامة ؛ بناءً على أن التنزيل في قوله : « لا تنقض اليقين » راجع إلى المتيقن .

ثم قال : نعم ، على المختار من توجيه التنزيل في باب الاستصحاب إلى نفس اليقين يمكن تقريب الحكومة ، ثم قال : ولكن الإنصاف عدم تامة الحكومة على هذا المبني أيضاً ؛ لأننا نمنع اقتضاء التعبد بالعلم بالموضوع التعبد بالعلم بأثره ، بل إن مرجع التعبد ببقاء اليقين السابق إنما هو الأمر بمعاملة عمل اليقين بالواقع في ظرف الشك بالبناء العملي على وجوده في ظرف الشك من حيث ترتيب الآثار المترتبة عليه التي منها المعاملة مع الثوب النجس المغسول به معاملة المغسول بالماء المعلوم طهارته بلا تكفله لإثبات العلم التعبدي بطهارته الواقعية كي يتحقق به اليقين الناقض . هذا **أولاً** .

**وثانياً:** إننا لو سلمنا أن استصحاب طهارة الماء متكفل لإثبات العلم التعبدي بطهارة الثوب المغسول به واقعاً ، إلا أن استصحاب نجاسة الثوب أيضاً مثبت لليقين ببقاء نجاسة الثوب الناظر إلى نفي الشك عن طهارته ، ومعه يتوجه الإشكال بأنه مع اقتضاء كل من الاستصحابين لإثبات العلم لا وجه لتقديم أحد

الاستصحابين على الآخر .

ثم إنه ﷺ تصدّى لبيان الحكومة بأنها من قبيل التصرف في عقد الحمل بتقريب أن الأصل السببي يكون ناظراً إلى إثبات طهارة الماء ، وبذلك يكون ناظراً إلى مؤدى الأصل المسببي الدال على نفي ترتيب آثار طهارة الماء ، ويكفي في تقديم الأصل السببي هذا المقدار من النظر بلا احتياج في وجه تقديمه إلى كونه ناظراً إلى نفي الشك عن المسبب في الاستصحاب المسببي .

**إن قلت:** كما أن الأصل السببي ناظر إلى التعبد بآثار طهارة الماء المشكوك طهارته ، كذلك الأصل المسببي الدال على التعبد بنجاسة الثوب ناظر إلى نفي التعبد بآثار طهارة الماء .

**قلت:** إن الأصل السببي ناظر إلى مؤدى الأصل المسببي ، ويدل على أن استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك يثبت نجاسة الثوب إذا لم يجز استصحاب بقاء طهارة الماء ، وأما الأصل المسببي ، فلا يكون ناظراً إلى نفي ترتيب آثار طهارة الماء ، وكيفما كان فنتيجة ما ذكره موافقة لما اخترناه من حكومة الأصل السببي على المسببي .

ومما ذكرناه في وجه تقديم الحكومة قد ظهر ما في كلام المحقق الإصفهاني<sup>(١)</sup> حيث أنه بعد ما ذكر وجوهاً لتقديم الأصل السببي على المسببي ، قال : ومن جميع ما ذكرنا تبين عدم تمامية الوجوه المزبورة لتقديم الأصل السببي على الأصل المسببي بنحو الكلية ، وإن كان التقديم مسلماً ، خصوصاً عند المتأخرين ، بل لولاها للزم كون الاستصحاب قليل الفائدة ، كما في كلام شيخنا الأعظم ﷺ .

**الوجه السابع:** ما ذكره صاحب الكفاية، وتبعه السيّد الأستاذ رحمته (١) من أنّ الأصل السببي يتقدّم على الأصل المسببي بالورود؛ لأنّ المراد بالشكّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو عدم الحجّة والأصل السببي حجّة على خلاف الحالة السابقة وجداناً فيرتفع الموضوع وهو عدم الحجّة.

وفيه أنّ الرفع للشكّ هو التعبد بطهارة الماء، أي المتعبد به لا نفس التعبد الثابت بالوجدان كي يكون رافعاً للشكّ في طهارة الثوب بالوجدان، وينطبق على الورد. هذا كلّ لو كان الشكّ في مورد أحد الاستصحابين مسبباً عن الشكّ في مورد الآخر، وأمّا إن لم يكن كذلك، بل كان التنافي بين الاستصحابين للعلم الإجمالي بعدم مطابقة أحدهما للواقع، ففي هذا الفرض قد يكون إجراء الاستصحاب في الطرفين مستلزماً للمخالفة القطعيّة، فلا شبهة في تعارض الاستصحابين وتساقطهما على مبنى المشهور، وأمّا على مبنى سيّدنا الأستاذ (٢) القائل بعدم وجوب الموافقة القطعيّة في أطراف العلم الإجمالي وحرمة المخالفة القطعيّة فلا يقع التعارض بين الاستصحابين ولا يكون الأصل فيه التساقط، بل يحكم بالتخيير، وليس الحكم بالتخيير من جهة بقاء أحدهما المخيّر تحت عموم دليل الأصل الدالّ على الترخيص كي يقال إنّ أحدهما المخيّر ليس من أفراد العامّ، بل من جهة تقييد إطلاق دليل الأصل الجاري في كلّ طرف بحال عدم ارتكاب المحتمل الآخر؛ لأنّ منجزية العلم الإجمالي تمنع من تجويز الجمع بينهما في الارتكاب وبالتقييد المذكور يرتفع المحذور المزبور، فإنّه بما ذكرنا من التقييد ترتفع المعارضة من البين لبقاء كلّ من الطرفين حينئذٍ تحت عموم دليل الترخيص غايته يقيّد إطلاق كلّ منهما

(١) منتقى الأصول ٦: ٢٦٥.

(٢) آراؤنا: الجزء الثاني.



. . . . .

بصورة عدم ارتكاب الآخر.

وقد لا يلزم المخالفة القطعية من إجراء الاستصحاب في الطرفين ، بل يلزم منه المخالفة الالتزامية فقط ، فهذا القسم هو محلّ خلاف بين الأعلام . قال شيخنا الأعظم رحمته : أن هناك صوراً أربع :

**الأولى** : ما إذا كان العمل بالاستصحابين مستلزماً للمخالفة القطعية ، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنباءين .

**الثانية** : ما إذا لم يكن العمل بالاستصحابين مستلزماً للمخالفة العملية القطعية ، ولكن قام دليل خارجي على عدم جريان الاستصحاب في كلا الطرفين ، كما في الماء النجس المتمم كراً بماء طاهر ، فإن استصحاب نجاسة المتمم - بالفتح - وطهارة المتمم - بالكسر - ممّا لا يوجب مخالفة عملية ، ولكن قام الإجماع على عدم اختلاف حكم ماء واحد بأن يكون بعضه نجساً وبعضه طاهراً .

**الثالثة** : ما إذا لم يكن العمل بهما مستلزماً للمخالفة القطعية العملية ولم يتم دليل على عدم الجمع مع ترتّب أثر شرعي على كلّ من المستصحبين في الزمان اللاحق ، كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن ، فيمن توضّأ غافلاً بمائع مردّد بين الماء والبول .

**الرابعة** : ما إذا لم يكن العمل بهما مستلزماً لمخالفة قطعية عملية ، ولم يتم دليل على عدم الجمع مع عدم ترتّب أثر شرعي إلا على أحدهما دون الآخر ، كما إذا علم إجمالاً بطرؤ الجنابة عليه أو على غيره ، فإنّ جنابة الغير وعدم جنابته ممّا لا أثر له بالنسبة إلى هذا ، إلا إذا كان الغير ممّن يقتدى به في الصلاة ، وقد حكم في الصورتين الأوليين بتساقط الاستصحابين ، وحكم في الصورة الثالثة بجريان الاستصحابين جميعاً لعدم لزوم مخالفة قطعية عملية وعدم الدليل على عدم الجمع ، وحكم

في الصورة الرابعة بجريان الاستصحاب في الطرف المترتب عليه الأثر دون الطرف الآخر.

وتبعه المحقق النائيني في عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي حتى لو لم يلزم منه المخالفة القطعية.

واختار صاحب الكفاية جريانه ؛ وذلك لوجود المقتضي ، وهو شمول أدلة الاستصحاب وعدم المانع ، وهو المخالفة القطعية.

وقد استدلل شيخنا الأعظم رحمته لعدم جريان الاستصحاب بقصور المقتضي وقصور الأدلة عن شمول المورد بدعوى تحقق المنافاة بين صدر الدليل وذيله بتقريب أن مقتضى إطلاق الشك في قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » هو شموله للشك المقرون بالعلم الإجمالي وجريان الاستصحاب في الطرفين ، ومقتضى إطلاق اليقين في قوله عليه السلام : « ولكن تنقضه بيقين آخر » هو شموله للعلم الإجمالي وعدم جريان الاستصحاب في أحدهما ، ولا يمكن الأخذ بكلا الاطلاقين ؛ لأن مقتضى الاطلاق الأول هو الإيجاب الكلي وجريان الاستصحاب في الطرفين ، ومقتضى الاطلاق الثاني هو السلب الجزئي وعدم جريانه في أحدهما ، ولا خفاء في مناقضة السلب الجزئي مع الايجاب الكلي ، ولا قرينة على تعيين الأخذ بأحدهما ، فالدليل يكون مجملاً من هذه الجهة ، وهذا الذي ذكره رحمته راجع إلى المانع الإثباتي .

وفيه :

**أولاً:** أن المنشأ للإجمال هو الذيل ، وهو قوله عليه السلام : « ولكن تنقضه بيقين آخر » وهو ليس بموجود في جميع أدلة الاستصحاب ، فكون بعض الأخبار مجملاً لا يقدح بالتمسك بالأخبار التي لا تكون مجملة .

**وثانياً:** أن المراد من اليقين في الذيل في قوله ﷺ: «ولكن تنقضه بيقين آخر» هو خصوص اليقين التفصيلي لا الأعم منه ، ومن الإجمالي ؛ وبعبارة أخرى أن اليقين الناقض المذكور بقوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» من سنخ اليقين بالحدوث ، كما هو ظاهر المقابلة بين الصدر والذيل ، وإلا لا يكون اليقين الثاني ناقضاً لليقين الأول ، فإن اليقين الإجمالي لا يكون ناقضاً لليقين التفصيلي ، فيكون حاصل الرواية هكذا: كنت على يقين من طهارة ثوبك ، فلا تنقضه بالشك في نجاسة الثوب ، بل انقضه باليقين بنجاسته ، فلا يشمل الذيل اليقين الإجمالي لعدم تعلقه بما تعلق به اليقين الأول ، بل تعلق بعنوان أحدهما ، فعلى هذا يتمسك باطلاق الشك في قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك» ويحكم بجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي إذا لم يلزم منه المخالفة العملية القطعية بلا أن يحصل التنافي بين الصدر والذيل .

هذا تمام الكلام مع شيخنا الأعظم ﷺ.

وأما ما ذكره المحقق النائيني فيرجع إلى المانع الثبوتي وعدم إمكان جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ثبوتاً .

وملخص كلامه : هو التفصيل بين الأصول المحرزة ، كالاستصحاب وبين غيرها ، كأصالة الاحتياط بدعوى أن الأصول لو كانت من الأصول غير المحرزة ، فلا مانع من جريانها في أطراف العلم الإجمالي ، فإن العلم الإجمالي بحلّة النظر إلى إحدى المرأتين لكونها من المحارم لا يمنع من جريان أصالة الاحتياط في الطرفين .

وأما لو كانت من الأصول المحرزة ، كالاستصحاب ، فإن جريانها في الطرفين مع العلم بمخالفة أحدهما للواقع غير معقول ، فإن التبّد بالبناء العملي على نجاسة كلا الإنياء لا يجتمع مع العلم بطهارة أحدهما .



وأورد عليه الأستاذ الأعظم رحمته (١): بالنقض والحل، أما النقض فيما لو كان أحد جنباً وصلّى، وشكّ بعد الانتهاء من الصلاة في أنه اغتسل للصلاة أولاً، فإنه يحكم بصحة الصلاة بمقتضى قاعدة الفراغ، وبوجوب الغسل عليه للصلوات الآتية وسائر الواجبات المشروطة بالطهارة من الحدث الأكبر بمقتضى استصحاب بقاء الحدث مع العلم الإجمالي بمخالفة أحد الأصلين للواقع مع أن قاعدة الفراغ أيضاً من الأصول المحرزة لو لم تكن من الأمارات.

وأما الحل فإنّ جريان الاستصحاب في الطرفين بنحو الكلي الاستغراقي بأن يتعبّد بالاستصحاب في كلّ واحد من الطرفين، مع قطع النظر عن الآخر، لا محذور فيه أصلاً لوجود الشكّ في كلّ واحد من الطرفين، مع قطع النظر عن الآخر والعلم الإجمالي بطهارة أحدهما لا يمنع من جريان استصحاب النجاسة في خصوص كلّ منهما.

غاية الأمر أنّ العلم المذكور هو السبب لعروض الشكّ في كلّ واحد من الطرفين، وهذا الذي ذكرناه من التفصيل يتمّ على مبنى الاقتضاء.

وأما على مبنى العلية التامة فيكون نفس العلم الإجمالي مانعاً عن جريان الاستصحابين، سواء كان مستلزماً للمخالفة العملية القطعية أم لا.

### خاتمة [١]: في التعادل [٢] والترجيح [٣]

[١] أفاد الأستاذ الأعظم أنّ بحث التعادل والترجيح من أهمّ المسائل الأصوليّة؛ لوقوعه كبري لقياس الاستنباط، فلا وجه لجعله خاتمة لعلم الأصول، بل ينبغي جعله موضوعاً مستقلاً.

ويمكن الجواب عنه: بأنّه لا تنافي بين كون هذا البحث من أهمّ المسائل الأصوليّة، وذكره في الخاتمة؛ لأنّ الخاتمة على قسمين: أحدهما: خاتمة العلم، والآخر خاتمة الكتاب، فإنّ ذكر البحث في خاتمة الكتاب لا يدلّ ولا يشعر بأنّه خاتمة العلم، فالإشكال المذكور منشأه الخلط بين خاتمة الكتاب وخاتمة العلم.

[٢] التعادل من العدل - بالكسر - وهو المثل، فيكون التعادل بمعنى التماثل. هذا بحسب اللغة، وفي الاصطلاح: أنّه عبارة عن تساوي الدليلين بأن لا يكون لأحد الدليلين مزية على الآخر.

ولا يخفى أنّ التعادل والترجيح من العوارض اللاحقة على التعارض. فكان ينبغي أن يجعل عنوان البحث تعارض الدليلين، كما نسب ذلك إلى الفصول، أو تعارض الأدلّة، كما ذكره المحقّق العراقي<sup>(١)</sup>.

[٣] أقول: إنّ نسخ الرسائل مختلفة، فإنّه ذكر في بعض نسخها بصيغة المفرد، وفي بعضها الآخر بصيغة الجمع، ولكلّ وجه، إلّا أنّ الأنسب عندي هو الأوّل؛ لأنّه مصدر، وهو غير قابل لأن يجمع إلّا بعد اعتبار قيد الوحدة أو التعدّد. هذا أولاً.

وثانياً: أنّه على تقدير كونه قابلاً لأن يجمع ينبغي أن يكون على وزن الترجيحات؛ إذ التراجيح على خلاف القياس، كما في بعض الكلمات.

وحيث [١] إنَّ موردَهما الدليلان المتعارضان ، فلا بدَّ من تعريف التعارض

**وثالثاً:** أنه وقع في سياق التعادل الذي هو أيضاً مصدر ، فمقتضى وحدة السياق هو الحكم بما ذكرناه من أنَّ الأنسب أن يأتي بصيغة المفرد . هذا كله في وجه الإتيان بصيغة المفرد .

وأما وجه ذكره بصيغة الجمع ، فيمكن أن يكون باعتبار تكثُر موارد الترجيح ، أو باعتبار تعدُّد المرجِّحات .

**إن قلت:** إنَّه لو كان تعدُّد الموارد أو المرجِّحات مصحِّحاً لإتيان الترجيح بصيغة الجمع لكان مصحِّحاً لإتيان التعادل أيضاً كذلك ، والحال أنَّ التالي مسلَّم البطلان ، فكذلك المقدم .

**قلت:** لا يقاس أحدهما بالآخر ؛ لأنَّ التعادل مرجعه إلى أمر عدمي وهو عدم مزية أحد الدليلين على الآخر ، وهذا المعنى لا يتحقَّق إلاَّ بعد فقد جميع المرجِّحات .

إن شئت فقل: إنَّ العدم لا يقبل التعدُّد ؛ إذ لا ميز في الأعدام من حيث العدم ، بخلاف الترجيح ، فإنَّه أمر وجودي فيصحَّ اعتبار التعدُّد فيه ، فإنَّ الترجيح بموافقة الكتاب - مثلاً - يمتاز عن الترجيح بمخالفة العامَّة ، وهكذا ، وإذن فيصحَّ التعبير بالجمع في الترجيح دون التعادل .

هذا كله في لفظ الترجيح ، وأما معناه ، فإنَّه في اللغة إحداث المزية والرجحان ، قوله : « رَجَّحَهُ ، أي جعله راجحاً » ، وفي الاصطلاح : تقديم أحد الدليلين على الآخر بسبب إحدى المرجِّحات الآتي ذكرها ، وحمله على تقدُّم أحد الدليلين أو على معنى اسم الفاعل - كما في بعض الكلمات - خلاف الظاهر .

[١] هذا تعليل للزوم تعريف التعارض . توضيحه : أنَّ محلَّ كلامنا وإن كان



## وبيانه ، وهو [ ١ ] لغة من العرض بمعنى الإظهار

هو التعادل والترجيح ، إلا أنه يجب علينا أن نعرّف التعارض أيضاً ؛ إذ التعادل والترجيح من العوارض اللاحقة للدليلين المتعارضين ، فالبحث عن العوارض اللاحقة لموضوع فرع معرفة ذلك الموضوع ، إذن فلا بدّ لنا أن نعرف معنى التعارض الذي هو موضوع للتعادل والترجيح ، بل قد ذكرنا آنفاً أنه كان ينبغي أن يجعل عنوان البحث تعارض الأدلة .

### « تعريف التعارض والتحقيق فيه »

[ ١ ] أي التعارض في اللغة مأخوذ من العرض بمعنى الظهور والغلبة ، كما نقل عن القاموس ، قال : عرض له كذا يعرض : ظهر عليه ، وقال في مادة ( ظهر ) : « ظهر عليه : أي غلبه » ، وهو مشترك بين معنيين : بين المعنى الاسمي والوصفي ، أمّا الاسمي فإنه اسم لأحد الأبعاد الثلاثة في مقابل الطول والعمق ، وأمّا الوصفي ، فإنه مأخوذ من العرض بمعنى الإظهار والإبراز ، والعرض بهذا المعنى يصحّ الاشتقاق منه لكونه معنى حديثاً ، بخلاف المعنى الأول ، فإنه معنى جامد لا يصحّ اشتقاق شيء منه ، والذي هو محلّ الكلام ومورد للنقض والإبرام هو المعنى الحديثي . هذا كله بحسب اللغة .

وأما بحسب الاصطلاح : فإنه استعمل في تنافي الدليلين استعمالاً غالبياً ، بحيث بلغ إلى حدّ الحقيقة والمناسبة بين المعنيين هي المشابهة ، كأنّ كلاً من الدليلين يظهر نفسه على الآخر ليغلبه .

ويمكن أن يقال : إنّ استعمال التعارض في تنافي الدليلين أيضاً من باب استعمال اللفظ في معناه اللغوي ، وليس له اصطلاح خاصّ ؛ لأنّ التعارض بمعنى الظهور والغلبة يصدق حقيقة على تنافي الدليلين ، فهو فرد

## وغلب [١] في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما

من أفراد معناه اللغوي .

[١] أي استعمل التعارض في الاصطلاح استعمالاً بحيث غلب الاستعمال في المعنى الاصطلاحي على المعنى الحقيقي واستعمل في التنافي بين الدليلين باعتبار مدلوليهما ، فيكون التنافي بين المدلولين في الحقيقة ؛ إذ الدليلان بما هما لا تنافي بينهما في الكاشفة النوعية ؛ إذ التنافي قائم حقيقة بنفس المدلولين ، وإنما يطلق على الدليلين باعتبار أنهما حاكيان عن المدلولين المتنافيين ، فإطلاق التنافي على المدلولين إنما يكون بالذات ، وعلى الدالين بالعرض والمجاز .

تحقيق الكلام في المقام يقتضي أن يقع البحث في مقامين :

**الأول :** فيما يسند إليه التنافي . **الثاني :** في لفظه .

أما الأول : فنقول : إنَّ التنافي **تارة** ينسب إلى المدلولين ، **وأخرى** إلى الحجية ، **وثالثة** إلى الدالين ، أما انتسابه إلى المدلولين فإتّما يكون بالذات ، كما عرفت ؛ وذلك لامتناع اجتماع الحرمة والوجوب في مورد واحد مثلاً ، وكذا انتسابه إلى الحجية ؛ لامتناع شمول أدلة الحجية لكلا المتعارضين ، وأما انتسابه إلى الدالين ، فلا يكون بالذات ؛ إذ لا تمنع من وجودهما في مرتبة كسفهما النوعي ، وإنما ينتسب التنافي إليهما بالعرض والمجاز . ولا يخفى أنّ ما ذكرناه - من أنّ التنافي بين المدلولين يكون بالذات أو الحجية - مبني على جريان التماثل والتضادّ في الأحكام الشرعية ، وأما على القول بعدم جريانها فيها لكونها من الأمور الاعتبارية ، كما هو الحقّ عندنا ، فيكون التنافي بينها أيضاً كالتنافي بين الدالين بالعرض والمجاز ؛ لأنّ التنافي الحقيقي إنّما يكون إمّا في المبدأ أو في المنتهى ، كما حقّق في محلّه .

## ولذا [١] ذكروا أنّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين

أما المقام الثاني فنقول: إنّ المراد بالتنافي هنا أعمّ من التنافي بالذات والتنافي بالعرض، والمراد من الأوّل ما كان التنافي بين الدليلين بحسب مدلوليهما، أو بحسب دلالتيهما باعتبار مفهومهما العرفي بالمطابقة أو بالالتزام، والمراد من الثاني ما كان التنافي بينهما من جهة خارجة عن مدلوليهما العرفي، كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب الظهر يوم الجمعة، ومفاد الآخر وجوب الجمعة، فالدليلان غير متنافيين بحسب المدلول ابتداءً، ولكن بعد ما علم بالضرورة من الدين عدم وجوب كليهما يقع التنافي بينهما. هذا كلّه في الدليلين، وكذلك الأصلان، فإذا كان مفاد أحد الأصليين طهارة أحد الكأسين، ومفاد الأصل الآخر طهارة الكأس الآخر، فلا تنافي بين الأصليين ابتداءً بحسب المدلول والدلالة، ولكن يقع التنافي بينهما بعد العلم بنجاسة في البين. وهذا ما سمّاه الأصوليون بالتعارض بالعرض في مقابل التعارض بالذات.

[١] أي لأجل أنّ التنافي بين الدليلين لا يكون باعتبار نفس الدليلين، بل إنّما هو باعتبار مدلولي الدليلين، ذكر المشهور أنّ التعارض عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين.

**أقول:** إنّ التعارض لغة بمعنى العرض بمعنى الإظهار، ومنه عرض المتاع للبيع، وعن القاموس بمعنى الظهور والغلبة. وقال: عرض له كذا يعرض: ظهر عليه، وقال في مادة (ظهر): ظهر عليه: غلبه، ولعلّ إطلاق التعارض على الدليلين المتنافيين بهذه المناسبة، فإنّ كلّاً منهما في مقام الغلبة على الآخر، وعن المجمع بمعنى المقابلة والمنع، ويمكن إطلاق التعارض عليهما بهذه المناسبة أيضاً، فإنّ الدليلين المتنافيين متقابلان ومتمانعان،



أي يمنع كل منهما عن حجبة الآخر. وذكر له معانٍ أخر أيضاً، والمناسب للمقام هذه المعاني المذكورة. ونقل الأشتياني عن شيخنا الأعظم أنه قال في مجلس البحث والمذاكرة: يمكن إرجاع بعض هذه المعاني الوصفية إلى بعضها الآخر. هذا كله لغة.

وأما اصطلاحاً فقد عرفوه بوجوه:

**منها:** ما نسبه شيخنا الأعظم رحمته إلى المشهور بأن التعارض عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد.

**ومنها:** ما ذكره صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> بأنه عبارة عن تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد، وإنما عدل صاحب الكفاية رحمته عن التعريف الذي ذكره شيخنا الأعظم رحمته اعتقاداً منه أن تعريف الشيخ للتعارض يشمل موارد الجمع العرفي بين الدليلين، كموارد العام والخاص، والحاكم والمحكوم، وغيرهما؛ إذ التنافي بين المدلولين ثابت في موارد الجمع العرفي أيضاً، فيشملة تعريف المشهور، ولكن لا يشمله هذا التعريف؛ لعدم التنافي بحسب الدلالة مع وجود الجمع العرفي.

ربما يقال: إن التنافي قائم حقيقة بنفس المدلولين من جهة عرض كل واحد من المتنافيين نفسه في مقام الإراءة عن الواقع، وإنما ينسب إلى الدليلين بنحو من العناية والمجاز باعتبار أن الحاكي عن المتنافيين كأنه عين المحكي، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن التعارض ينسب إلى الدليلين أيضاً حقيقة من حيث عرض كل من الدليلين نفسه لدليل الاعتبار في مقام

الحجّية ، وعلى هذا يكون المراد من تنافي الدليلين في مرحلة الدلالة ومقام الإثبات مقام الحجّية ، ولا يكون تعريف التعارض بتنافي الدليلين في مرتبة الحجّية تعريفاً ثالثاً في مقابل تعريفه بتنافي الدليلين في مقام الإثبات والدلالة . وهذا الذي اعتقد به صاحب الكفاية رحمته من شمول تعريف الشيخ لموارد الجمع العرفي هو المختار عند المحقّق العراقي<sup>(١)</sup> أيضاً حيث قال :  
وعلى تعريف صاحب الكفاية يخرج موارد الجمع العرفي عن موضوع التعارض ؛ لأنّ الجمع العرفي مانع من حجّية الظاهر في قبال النصّ والأظهر ، ومن حجّية العامّ والمطلق في مقابل الخاصّ والمقيّد ، فلا يكون بينهما التنافي في مقام الإثبات والدلالة ومرحلة الحجّية ، وأمّا على تعريف الشيخ فإنّه يدخل في التعارض موارد الجمع العرفي ، وذلك بلحاظ استقرار الظهور لكُلّ من العامّ والمطلق في العموم والإطلاق ، وعدم انقلاب الظهور عمّا هو عليه بدليل منفصل ؛ لأنّ غاية ما يقتضيه الدليل المنفصل رفع حجّية ظهورهما في العموم والإطلاق لا رفع تنافيهما في مقام الدلالة ، فإنّ ما يدلّ عليه الحاكم يكون منافياً لما دلّ على المحكوم .

ولكنك ستعرف أنّ موارد الجمع العرفي خارجة عن مورد التعارض حتّى على مسلك الشيخ في تعريف التعارض ، ومع ذلك كلّ الحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية ، وذلك لوجهين :

**الأول :** أنّ التعارض وقع في بعض الأخبار العلاجيّة صفة لنفس الخبرين ، حيث قال : « جاء عنكم الخبران المتعارضان » ، وحمله على أنّه صفة لهما باعتبار مدلولي الخبرين خلاف الظاهر .

**الثاني:** أنّ كلمة التعارض لا تقع صفة للوجوب والحرمة - مثلاً - فلا يصحّ أن يقال: إنّ الوجوب والحرمة متعارضان ، بل يقال: إنهما متنافيان ؛ إذ لا يصحّ أن يقال إنّ كلاً من الحكمين يظهر نفسه على الآخر ؛ لأنه لا ثبوت في الواقع إلا لأحدهما ، ويصحّ ذلك بالنسبة إلى الدالّين ، فإنّ كلّ واحد منهما يظهر نفسه في مقام الحكاية عن الواقع على الآخر ، ولا منافاة بين أن يكون إسناد التنافي إلى الدالّين بالمسامحة وإسناد التعارض إليهما حقيقة ، ولذا كان تعريف التعارض بالتنافي لا يخلو عن تسامح .

وأما خروج موارد الجمع العرفي عن مورد التعارض حتّى على مسلك شيخنا الأعظم رحمته ، فأقول في توضيح ذلك وتحقيقه مستعيناً بالله :

إنّ موارد الجمع العرفي من الورد والتخصّص والحكومة والتخصيص خارجة عن التعارض ، سواء قلنا إنّ تنافي مدلولي الدليلين أو نفس الدليلين ، أمّا التخصّص فخروجه أوضح من غيره ؛ إذ هو عبارة عن خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجدان ، كما إذا دلّ دليل على حرمة الخمر - مثلاً - ودلّ دليل آخر على حلّية الماء ، فلا منافاة بين الدليلين ؛ إذ الماء خارج عن موضوع دليل حرمة الخمر بالوجدان ، أو كما إذا دلّ دليل على حرمة إكرام زيد الجاهل ودلّ دليل آخر على وجوب إكرام العلماء ، فإنّ زيداً الجاهل خارج عن موضوع دليل وجوب إكرام العلماء بالوجدان .

وأما الورد فهو أيضاً خارج عن التعارض ؛ إذ هو أيضاً عبارة عن رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر ، غاية الأمر أنّ هذا الرفع إنّما ثبت بالتعبّد الشرعي الثابت بالوجدان ، فإنّ نفس التعبّد بالخبر وفرضه علماً قد حصل لنا بالوجدان ، وإن كان المتعبّد به ثبت بالتعبّد ، وذلك كما في موارد قيام الدليل



• • • • •

الشرعي بالنسبة إلى البراءة العقلية مثلاً، فإن موضوع البراءة العقلية عبارة عن عدم البيان وقيام الدليل على الحرمة - مثلاً - يرتفع موضوعها بالوجدان؛ ضرورة أن قيام الدليل على الحرمة بيان من الشارع، لكن الرفع المذكور إنما يتم ببركة التعبد بحجية هذا الدليل، فالورد هو خروج الموضوع بنفس التعبد الثابت بالوجدان.

**إن قلت:** قد ذكرتم أن الرفع في الورد يكون بالتعبد الثابت بالوجدان، فالرافع بالآخرة يكون دليلاً تعبدياً، فكيف يكون الرافع دليلاً تعبدياً والرفع وجدانياً. وإن شئت فقل: إن الدليل الحاكم ثبت بالتعبد الثابت بالوجدان، فكيف يكون الرفع في الحكومة تعبدياً، وفي الورد وجدانياً، مع أن النتيجة تابعة لأخس المقدمات.

**قلت:** نعم إن الدليل قد ثبت بالتعبد الثابت بالوجدان في الورد والحكومة، ولكن الذي يتعرض للدليل الآخر موضوعاً أو حكماً، ويكون رافعاً له في الحكومة هو المتعبد به، وهو مدلول الدليل الحاكم، وهو لم يثبت بالوجدان بل ثبت بالتعبد، فيكون الرافع دليلاً تعبدياً، والرفع أيضاً تعبدياً فينطبق على الحكومة.

وأما الورد فإن الدليل الرافع فيه لموضوع الدليل الآخر لا يكون المتعبد به الثابت بالتعبد، بل هو نفس التعبد الذي ثبت هو بالوجدان، فإن الرافع هو نفس التعبد الذي هو قطعي الثبوت، فيكون الرافع أمراً وجدانياً، والرفع أيضاً أمراً وجدانياً، فتأمل حق التأمل في الفرق بين التعبد والمتعبد به كي تصل إلى ما أقول. هذا تمام الكلام في التخصص والورد.

وأما الحكومة فملخص ما أفاده الأستاذ الأعظم<sup>(١)</sup> بتوضيح منا جمعاً بين ما في مباني الاستنباط ومصباح الأصول في وجه خروجها عن باب التعارض،

أن الحكومة على قسمين :

**القسم الأول:** ما يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً للمراد من الدليل الآخر ، سواء كان التفسير بكلمة مفسرة من نحو: أي وأعني ، أم لم يكن مصدراً بها . ولكن كان لسانه شارحاً بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغوياً ، كقوله ﷺ : « لا ربا بين الوالد والولد » ، فإنه شارح للدليل الدال على حرمة الربا ؛ إذ لو لم يرد دليل على حرمة الربا لكان الحكم بعدم الربا بين الوالد والولد لغوياً . وهذا القسم من الحكومة هي الحكومة الواقعة بين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية وضابط هذا القسم من الحكومة هو أن يكون الدليل الحاكم لولا المحكوم عليه لغوياً . وهذه الحكومة قد تكون ناظرة إلى عقد الوضع ، كما في المثال الذي ذكرناه ، فإن قوله ﷺ : « لا ربا بين الوالد والولد » ناظر إلى موضوع الحكم في الأدلة الدالة على حرمة الربا ، وأن المراد منه غير الربا بين الوالد والولد ، فيكون نافياً للحكم بلسان نفي الموضوع .

وقد تكون ناظرة إلى عقد الحمل ، كما في قوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » ، فإنه حاكم على الأدلة المثبتة للتكاليف بعمومها حتى في موارد الضرر وشارح لها بأن المراد ثبوت هذه التكاليف في غير موارد الضرر .

**القسم الثاني:** ما يكون أحد الدليلين رافعاً بمدلوله لموضوع الحكم في الدليل الآخر ، وإن لم يكن بمدلوله اللفظي شارحاً له ، وهذا كحكومة الأمارات على الأصول الشرعية ، فإن أدلة الأمارات لا تكون ناظرة إلى أدلة الأصول وشارحة لها بحيث لو لم تكن الأصول مجعولة لكان جعل الأمارات لغوياً . وهذا القسم من الحكومة هي الحكومة الواقعة بين الأدلة المتكفلة لبيان

الأحكام الظاهرية. إذا عرفت ذلك فنقول: لا تعارض بين الدليل الحاكم والمحكوم عليه في جميع الصور المذكورة.

أما الحكومة الواقعة بين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية فالأمر فيها واضح؛ لما عرفت من أن الدليل الحاكم شارح للمراد من الدليل المحكوم، فإن قوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد والولد» شارح للدليل الدال على حرمة الربا من أن المراد منه غير الربا الواقع بين الوالد وولده، فيكون نافياً للحكم بلسان نفي الموضوع.

وقال سيدنا الأستاذ دام ظلّه <sup>(١)</sup> في وجه تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم: إنه لا تعارض بين المقتضي وما لا اقتضاء له، فإن الدليل الحاكم فيه اقتضاء والمحكوم لا اقتضاء فيه؛ إذ هو يكون على نحو القضية الحقيقية ولا نظر له إلى موضوعه نفياً وإثباتاً، وهذا بخلاف الدليل الحاكم، فإنه ناظر إلى موضوع الدليل المحكوم.

ومما ذكرنا ظهر الحال في وجه تقديم الدليل الحاكم على المحكوم عليه فيما إذا كان الدليل الحاكم ناظراً إلى عقد الحمل من الدليل المحكوم عليه، فإنه وإن لم يكن نافياً للحكم بلسان نفي موضوع الدليل المحكوم عليه؛ إذ المفروض أنه ناظر إلى عقد الحمل، إلا أنه ناظر إلى الدليل الأولي وشارح له بأن المراد ثبوت وجوب الوضوء في غير مورد الضرر فلا يقع التصادم بينهما. وأما الحكومة الواقعة بين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الظاهرية فلأن أدلة حجبية الأمارات موجبة لارتفاع موضوع الأصول بالتعبّد الشرعي، ولا تنافي بينهما لتدخلها في التعارض. والوجه في ذلك أن الأدلة المتكفلة لإثبات



أحكام موضوعاتها إنما تدلّ على إثباتها على تقدير تحقّق موضوعاتها في الخارج؛ ضرورة أنّ فعلية كلّ حكم منوطة بتحقّق موضوعه في الخارج، ولذا قلنا إنّ مرجع القضايا الحقيقيّة إلى القضايا الشرطيّة مقدّمها وجود الموضوع، وتاليها ثبوت الحكم، وأمّا تحقّق الموضوع في الخارج وعدمه فهو خارج عن عهدة الأدلّة المتكفّلة لإثبات الأحكام، فإنّ مفاد قولنا: «الخمير حرام» أنّه إذا كان في الخارج خمير فهو حرام.

وأما أنّ المائع الخارجي خمير أو ليس بخمير فهو خارج عن مفاده، وهذا بخلاف الدليل الحاكم، فإنّه يتصدّى لبيان تحقّق موضوع المحكوم وعدمه، والموضوع المأخوذ في أدلّة الأصول هو الشك. وأمّا كون المكلف شاكاً أو غير شاك فهو خارج عن مفادها. والأمارات ترفع الشكّ بالتعبّد الشرعي وتجعل المكلف عالماً تعبّداً. فلا يبقى موضوع للأصل. فتلخّص ممّا ذكرناه عدم ثبوت التنافي في موارد الحكومة بجميع أقسامها. وأورد عليه بعض المحقّقين رحمهم الله (١) بوجوه:

**الأول:** أنّ التنافي ثابت بين مدلولي الدليلين في موارد الحكومة بجميع أقسامها، وما ذكره السيّد الأستاذ دام ظلّه من أنّ المحكوم لا نظر له إلى موضوعه، فلا يتنافى مع مدلول الحاكم النافي لموضوع المحكوم سوف يأتي أنّه غير تامّ.

**أقول:** لعلّ نظره في قوله: «فيما سيأتي» إلى الجواب الذي ذكره (٢) في جواب البيانيين الذين نقل عن المشهور لتقديم الدليل الحاكم على المحكوم.

(١) تعارض الأدلّة الشرعيّة: ١٧.

(٢) تعارض الأدلّة الشرعيّة: ١٦٧.

وحاصل ما أجاب به هناك عن البيان الأول هو أنّ القضية الشرطيّة وإن لم تكن متكفّلة لإثبات الشرط أو نفيه ، ولكنها دالّة على فعليّة الجزاء عند تحقّق الشرط ، فإن كان الشرط المأخوذ في الشرطيّة ما كان ربا بنظر الشارع كان قوله : « لا ربا بين الوالد ووالده » وارداً عليه لا حاكماً ، وإن كان الشرط ما هو ربا حقيقة ، فالتعارض بين مدلولي الدليلين ثابت لا محالة .

والجواب عنه :

**أولاً:** أنّ القضية الشرطيّة كما لا تدلّ على إثبات الشرط كذلك لا تدلّ على فعليّة الجزاء عند تحقّق الشرط ، فإنها إنّما تدلّ على تحقّق الجزاء على تقدير تحقّق الموضوع لا أكثر ، والجزاء وإن كان فعليّاً عند تحقّق الشرط ولكنه بحكم العقل ؛ لأنّ الموضوع إذا تحقّق بجميع أجزائه وشرائطه ، وهو الذي نسميه بالشرط تتحقّق فعليّة الحكم قهراً بحكم العقل ؛ لأنّ نسبة الحكم والجزاء بالنسبة إلى الشرط والموضوع نسبة المعلول إلى علته ، فهو أجنبيّ عن باب الدلالة اللفظيّة .

**وثانياً:** لو سلّمنا ما ذكره وقلنا إنّ القضية الشرطيّة تدلّ على فعليّة الجزاء عند تحقّق الشرط ، ولكنها لا تدلّ على أنّه تحقّق في الخارج ، والدليل الحاكم يدلّ على عدم تحقّقه ويكون رافعاً لموضوعه .

**وثالثاً:** أنّه لا شبهة في أنّ موضوع الحكم هو الربا الحقيقي ، كما هو مقتضى حمل الألفاظ على معانيها الواقعيّة وعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة ، إذن فنختار الشقّ الثاني من كلامه ونقول : إنّ الشرط ما هو ربا حقيقة ، ومع هذا لا تنافي بين الدليل الحاكم والمحكوم عليه ؛ لما عرفت من أنّ الدليل الحاكم شارح للمراد من الدليل المحكوم بأنّ المراد من الربا الذي هو حرام شرعاً

غير الربا الواقع بين الوالد وولده .

وملخص الكلام: أن القضية الشرطية دالة على فعلية الجزاء عند تحقق الشرط ، ولكن هل الشرط تحقق أم لا ، فهو خارج عن مفادها ، إذن فالدليل المحكوم لا نظره إلى تحقق موضوعه ، بل هو مجعول على نحو القضية الحقيقية . وأما الدليل الحاكم فهو ناظر إلى موضوع الدليل المحكوم فيكون نافياً للزيادة ، غاية الأمر أننا نعلم بتحقق الزيادة فيما إذا تعاملنا ربوياً ، ولكن العلم بها لا يخرج الدليل المحكوم عن كونه قضية شرطية ، فإن القضية الشرطية لا تنقلب عن كونها شرطية حتى بعد تحقق الشرط ، فيكون لسان الدليل الحاكم نافياً للشرط ، وهو الموضوع ، فيكون المقصود نفي حرمة الربا بلسان نفي الموضوع .

هذا تمام الكلام في الجواب الأول .

وأما ما ذكره ﷺ في الجواب عن البيان الثاني من أن مجرد فرض تعرض الحاكم إلى أن الربا بين الوالد وولده ليس ربا إضافة إلى تعرضه لعدم الحرمة لا يكون سبباً للتقدم فأوضح فساداً من سابقه ؛ لأنه بعد ما علمت من أن تعرض الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم إنما هو لشرح المراد منه ، وأنه يكون لبيان سعة الموضوع أو ضيقه ، ومعها كيف يمكن أن يقال : إن مجرد تعرض الحاكم لا يوجب التقديم ، وهل يحتمل التنافي بين المفسر والمفسر بالفتح .

**الثالث :** إن عدم التنافي بين المدلولين في موارد الحكومة إن تم فإنما يتم في موارد الحكومة التي تتحقق بملاك رفع الدليل الحاكم لموضوع الدليل المحكوم ، وأما في موارد الحكومة المتحققة بملاك النظر في الدليل الحاكم



إلى عقد الحمل من الدليل المحكوم محضاً دون تصرفه في موضوعه كما في حكومة « لا ضرر » على أدلة الأحكام الواقعية ، فلا يتم ما ذكر لنفي التعارض بين المدلولين ؛ لوضوح أنّ مفاد الحاكم والمحكوم في تلك الموارد ثابتان في عرض واحد فيتنافيان لانحفاظ الموضوع فيهما معاً لتنافي محموليهما .

وفيه : أنّ بعد التأمل فيما ذكرناه من أقسام الحكومة ووجه تقديم الحاكم على المحكوم فيما إذا كان الدليل الحاكم ناظراً إلى عقد الحمل يظهر أنّه لا مجال لهذا الإيراد ؛ لما عرفت من أنّ الأدلة الناظرة إلى عقد الحمل كدليل « لا ضرر » و« لا حرج » وغيرهما من أدلة نفي الأحكام شارحة للمراد من المحمول بأنّ المراد ثبوت هذه التكاليف في غير موارد « الضرر » و« الحرج » ، وهل يكون تناف بين الشارح والمشرح ؟

**الرابع :** إنّ السيّد الأستاذ<sup>(١)</sup> لم يفسّر الحكومة بتعبير جامع وإنما قسمها إلى قسمين :

**القسم الأوّل :** الحكومة بملاك النظر والشرح بحيث لولا الدليل المحكوم لكان الدليل الحاكم لغواً ، ومثّل لها بحكومة أدلة الأحكام الواقعية بعضها على بعض .

**القسم الثاني :** الحكومة بملاك رفع الموضوع ، ومثّل لها بحكومة الأحكام الظاهرية بعضها على بعض ، وكان مقصوده دام ظلّه أنّ الحكومة في الأحكام الواقعية تكون بملاك النظر دائماً بحيث لولا المحكوم للغي الحاكم . إلا أنّك ترى أنّه في باب الأحكام الواقعية أيضاً قد لا يلغو الحاكم لو لم يرد المحكوم ،

كما في حكومة دليل حجّية الأمانة وجعلها علماً على دليل حرمة الإفتاء بغير العلم الذي هو من أدلة الأحكام الواقعية .

والجواب عنه : إننا لا نسلّم عدم لغوية دليل حجّية الأمانة لو لم يكن دليل حرمة الإفتاء بغير العلم موجوداً ؛ إذ لو كان الفتوى بغير العلم جائزةً من باب أنّ الظنّ حجّة على إطلاقه فلا معنى لجعل الظنون الخاصة حجّة بعنوان أنّها أمانة ، وإنّما يتصوّر المعنى لجعل الأمانة حجّة وعلماً تعبدياً بعد ما كان العمل بغير العلم حراماً .

وقال المحقّق النائيني رحمته الله (١) : إنّه لم يتم دليل على اعتبار الشرح والتفسير في الحكومة كيف ، فقد تكون هي في الأدلة اللبّية . نعم ، يعتبر فيها تصرف أحد الدليلين في عقد وضع الدليل الآخر أو عقد حملة في عالم التشريع ، ولو لم يكن بلسان الشرح والتفسير .

وفيه : أنّنا لا نسلّم في الأدلة اللبّية أن تكون هي متصرفة في عقد الوضع أو في عقد الحمل لدليل آخر كيف ، فإنّ التصرف لا بدّ أن يكون بلسان الدليل والأدلة اللبّية لا لسان لها . نعم ، تكون قرينة على البيان المراد من الدليل الآخر ، إلا أنّ كلّ قرينة ليس بحكومة نعم كلّ حاكم قرينة .

فتخلّص من جميع ما ذكرناه : أنّ موارد الحكومة بجميع أقسامها خارجة عن المتعارضين ، وما هو المشهور في الألسنة من أنّ القرينة المنفصلة لا تمنع من الظهور ، بل تمنع من الحجّية إنّما هو يتمّ في مثل العام والخاصّ ، والمطلق والمقيّد ، وأمّا الحاكم فبعد كونه ناظراً إلى موضوع الدليل المحكوم وشارحاً لدلالته فيكون مانعاً عن ظهوره في غير ما يدلّ عليه الدليل الحاكم ،

فلا يبقى موضوع للتعارض بينهما. هذا كله في الحكومة .  
وأما التخصيص ، فالوجه في خروجه عن مورد التعارض هو ما ذكره سيدنا  
الأستاذ<sup>(١)</sup> من أن حجّية العام تتوقّف على أمور ثلاثة :  
**الأمر الأول :** صدوره عن المعصوم عليه السلام .  
**الأمر الثاني :** إثبات أن ظاهره مراد المتكلم .  
**الثالث :** إثبات أنه مراد للمتكلم جداً ، والدليل على الصدور أدلة حجّية  
خبر الواحد ، والدليل على حجّية الظهور وكونه مراداً جدياً للمتكلم هو بناء  
العقلاء .

ومن الواضح أن بناء العقلاء على العمل بالظواهر إنما هو في مقام الشكّ  
في المراد الاستعمالي ، أو المراد الجدّي ، فإنّهم يبنون على أصالة الحقيقة  
عند الشكّ في المراد الاستعمالي ، وعلى أصالة الجدّ عند الشكّ في الإرادة  
الجدّية إذا لم يتم قرينة على الخلاف ؛ إذ البناء المذكور من العقلاء إنما هو  
ثابت في مقام الشكّ في المراد الاستعمالي أو الجدّي ، ومع قيام قرينة معيّنة  
للمراد الاستعمالي أو الجدّي يرتفع موضوع حجّية العام ، وهو الشكّ ،  
فلا يبقى موضوع لجريان أصالة الحقيقة أو أصالة الجدّ ، والدليل الخاص وإن  
كان مخصّصاً للدليل العام لكنّه حاكم بالنسبة إلى دليل حجّية العام ؛ لأنّه يرفع  
الشكّ في المراد من العام ، ومع وضوح المراد من العام بأنّه لا يكون مخالفاً  
لما يراد من الخاص ، فلا يبقى موضوع للتعارض ؛ إذ المراد من كلا المدلولين  
أمر واحد فلا يعارض الشيء نفسه .

**إن قلت :** إنّ التنافي ثابت بين المدلولين حتّى لو كان الخاصّ مبيّناً



## على وجه التناقض ، أو التضاد [ ١ ] .

للمراد من العام .

**قلت :** إنَّ الدليل الخاصَّ بعد كونه حاكماً على أدلة حجية العام ورافعاً لموضوع العام لا يُبقي للعموم مدلولاً غير مدلول الخاص كي يتنافى معه .  
وبعبارة واضحة : أنَّ الخاصَّ المنفصل وإن لم يتمكن من منع انعقاد الظهور للعام ، وإنَّما يتمكن من منع حجيته ، ولكن يرفع موضوع العام ، ومع ارتفاع موضوعه لا يبقى له مدلول عام كي يعارض مدلول الخاص .  
وملخص الكلام : أنَّ تقديم الخاصَّ على أدلة حجية العام أيضاً يكون بملاك الحكومة ، فلا تعارض بين مدلوليهما كما عرفت .

ولا أقول : إنَّه حاكم على أدلة حجية العام فيبقى مدلول العام على حاله ، ولكن لا يكون حجة ، بل نقول بعد رفع الشك لا يبقى للعموم ظهور في المدلول ، ومما ذكرنا ظهر عدم ورود بعض الإشكالات المذكورة في المقام على هذا الجمع .

فتلخص : أنَّ موارد الجمع العرفي خارجة عن تعريف التعارض بتنافي مدلولي الدليلين .

[ ١ ] أي التعارض عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد ، والمثال للأوّل كما إذا دلَّ أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة ، كقوله : « يجب عليك صلاة الجمعة » ، والآخر على عدم وجوبها ، كقوله : « لا يجب عليك صلاة الجمعة » ، والمثال للثاني كما إذا دلَّ أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة ، كقوله : « يجب عليك صلاة الجمعة » ، والخبر الآخر على حرمتها كقوله : « يحرم عليك صلاة الجمعة » .

ربما يقال : إنَّ قيد التضادَّ زائد في تعريف التعارض ؛ لأنَّ التضادَّ أيضاً

يرجع إلى التناقض باعتبار الدلالة الالتزامية للمتعارضين ، فإنّ الدليل الدالّ على وجوب صلاة الجمعة بالمطابقة يدلّ بالالتزام على عدم حرمتها ، وكذا الدليل الدالّ على حرمتها يدلّ بالالتزام على عدم وجوبها .

والحقّ أن يقال : إنّ التعارض إن عرّفناه بتنافي مدلولي الدليلين فلا حاجة إلى إضافة قيد التضادّ ؛ لأنّ الدليلين الدالّين بالمطابقة على المتضادّين دالّان بالالتزام على المتناقضين أيضاً .

إلا أن يقال : إنّ المراد من المدلول يختصّ بالمدلول المطابقي فقط ، ولا يعمّ المدلول الالتزامي لكأنه لا وجه له .

وإن عرّفناه بتنافي الدليلين في مقام الإثبات والدلالة ، فلا بدّ من إلغاء قيد التناقض ؛ لأنّ التنافي بين الدليلين في مرحلة الإثبات والحجّية دائماً يكون على وجه التضادّ حتّى فيما كانا بحسب المدلول من المتناقضين ؛ لكون التنافي بين الوجوديين ، فإنّ الدلالة والحجّية أمران وجوديان : فالتنافي بين الدالّتين أو الحجّتين لا يكون إلا على وجه التضادّ .

ثمّ إنّه قد أورد على تعريف شيخنا الأعظم رحمته حيث عرّف التعارض بتنافي مدلولي الدليلين باستلزامه دخول باب التزاحم أيضاً في موضوع تعارض الدليلين ، كموارد الأمر بالصدّين ، وموارد اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع .

بتقريب أنّ تعريف المشهور التعارض بتنافي مدلولي الدليلين يشمل باب التزاحم أيضاً ، حيث إنّه بعد امتناع ثبوت حكمين فعليّين يقع التنافي بحكم العقل بين المدلولين من حيث اقتضاء كلّ منهما ثبوت الحكم الفعليّ تعييناً في مورده . إذن فيندرج باب التزاحم في تعريف التعارض .

**أقول:** إنَّ الجواب عنه يحتاج إلى البحث عن معنى التزاحم ، ونحن نتعرض له بمقدار له دخل في توضيح المطلوب ، وأمَّا الخوض في أصل بحث التزاحم ، وبيان أقسامه ومرجحاته فموكول إلى محل آخر ، فنقول:

إنَّ التزاحم قد يطلق على تزاحم الملاكات في مقام الجعل كما إذا كانت جهة مصلحة في فعل تقتضي إيجابه ، وجهة مفسدة تقتضي تحريمه ، مثلاً: إنَّ إنقاذ الغريق له جهة مصلحة مقتضية لإيجابه ، كما إذا كان وجوده منشأً للخير ، وجهة مفسدة تقتضي تحريمه ، كما إذا كان كافراً ، وهذا القسم من التزاحم خارج عن محل كلامنا .

بل يمكن أن يقال : إنَّه داخل في باب التعارض ؛ إذ المولى بعد لحاظ الكسر والانكسار في المصلحة والمفسدة وغلبة المصلحة على المفسدة يأمر بإنقاذ الغريق ، والأمر في هذا القسم بيد المولى ، فهو الذي يلاحظ الجهات ، والملاكات الواقعية ، ويجعل الحكم طبقاً لما هو الأقوى من الملاكات ، وليس للبعد إلا الامتثال .

وقد يطلق التزاحم على تزاحم الأحكام في مقام الامتثال ، بأن توجه تكليفان إلى مكلف بحيث يكون امتثال أحدهما متوقفاً على مخالفة الآخر لعجزه عن امتثال كليهما ، كما إذا كان هناك غريقان لا يقدر المكلف إلا على إنقاذ أحدهما ، وهذا القسم من التزاحم هو المقصود بالبحث .

إذا عرفت ذلك فنقول : إنَّ الفرق بين التزاحم بهذا المعنى والتعارض في كمال الوضوح ؛ إذ التعارض هو تنافي الحكيم في مرحلة الجعل والتشريع ، أي يلزم من تشريعهما معاً اجتماع النقيضين .

وإن شئت فقل : إنَّ التعارض هو التنافي بين الجعلين ، وأمَّا التزاحم



فلا تنافي فيه بين الجعلين أصلاً، بل لا مانع من جعل كلا الحكمين، وإثما التمانع حصل من باب الاتفاق في مورد في مقام الامتثال بعد الفراغ عن إمكان امتثالهما في موارد أخرى.

وبعبارة واضحة: أنّ الحكم له مرتبتان: فعلية من قبل المولى، وفعلية من قبل العبد، والفعلية من قبل المولى تتحقق بإنشائه الحكم على نحو القضية الحقيقية أعمّ من أن يكون الموضوع موجوداً في الخارج أم لا. والفعلية من قبل العبد تتحقق بتحقق الموضوع في الخارج، إذا كان المكلف موجوداً واجتمع جميع شرائط التكليف، فحينئذٍ تتحقق الفعلية من قبل العبد أيضاً.

فالتعارض إنّما هو بلحاظ الفعلية الأولى، أي يكون مركزه الفعلية الأولى، فإنّه لو قال المولى: «أكرم العالم»، ثمّ قال: «ولا تكرم الفاسق» يتحقق التعارض في مادة الاجتماع، سواء تحققت الفعلية الثانوية أم لا، أي وجد العالم في الخارج أم لا.

وأما التزاحم فمركزه الفعلية الثانوية، فإنّه لو أمر المولى مكلفاً بإنقاذ الغريق، وإتيان صلاة فلا تزاحم بين الخطابين في مقام الجعل والتشريع، وإثما نشأ التزاحم من عجز المكلف عن الإتيان بكلا الأمرين ولو كان المكلف قادراً على الإتيان بكليهما لوجب الإتيان بهما بلا وقوع التزاحم بينهما أصلاً. هذا على ما اختاره من معنى التزاحم، وأما على ما اختاره المحقق العراقي<sup>(١)</sup>، فالفرق بينه وبين التعارض أيضاً واضح، حيث إنّه أفاد أنّ التزاحم لا يكون إلّا في موارد الجزم بوجود ملاكين والغرضين مع عدم إمكان

## وكيف [١] كان فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع ، وإلا [٢] لم يمتنع

الوصول إليهما . وأما التعارض فهو تنافي مدلولين في مقام الجعل ، والتشريع حتى في مرحلة الملاك والمقتضي بحيث يعلم بعدم ثبوت الملاك في أحدهما ، لا مجرد التنافي فيهما في مقام الحكم الفعلي ، وتحقيق المقام أكثر من هذا ، وإثبات المسلك المنصور في معنى التزاحم ، وذكر مرجحاته موكول إلى محله .

[١] أي سواء قلنا بأن التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض ، أو التضاد ، فلا يتحقق التنافي بين الحكمين إلا بعد اتحاد الموضوع ، ومراده من الموضوع متعلق الحكمين بأن قام دليل على وجوب صلاة الجمعة ، ودليل آخر على حرمتها ؛ إذ مع تعدده لا يتحقق التنافي لأن مورد النفي يغير مورد الإثبات .

[٢] أي وإن لم يكن الموضوع للدليلين الدالين على الحكمين متحداً - بأن قام دليل على وجوب صلاة الجمعة ودليل آخر على حرمة الغيبة - لا يتحقق اجتماع الحكمين في مورد واحد كي يحصل التنافي بين مدلولي الدليلين ، ومن ذلك ظهر أن التعبير بقوله : « لم يمتنع اجتماعهما » مسامحة ؛ إذ ظاهره مع تعدد الموضوع لم يمتنع اجتماع مدلولي الدليلين في موضوع ، وهو كما ترى ، والمراد ما بيّناه .

أقول : إن اعتبار وحدة الموضوع في المتضادين باعتبار رجوعهما إلى المتناقضين المعبر فيه بالوحدات الثمانية أم باعتبار نفسها ؟ خلاف ، ذهب المحقق الآشتياني إلى الأول ، والمحقق الأصبهاني إلى الثاني ، حيث قال : وقع التصريح من أهل فنه باعتبار وحدة الموضوع أو المحل في المتضادين ، وتحقيق ذلك موكول إلى أهله ومحله .

في وجه تقديم الأمارات على الأصول الشرعية والعقلية ..... ٣٢١  
اجتماعهما، ومنه [١] يعلم أنه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد  
من الأدلة الاجتهادية؛

### « تحقيق »

« الكلام في وجه تقدّم الأمارات على الأصول الشرعية والعقلية »

[١] أي ممّا ذكرناه من أنه يعتبر في تحقّق التعارض اتّحاد الموضوع يعلم أنه لا تعارض بين الأصول والأدلة الاجتهادية التي يحصلها المجتهد، وهذه الأدلة تسمّى بالأمارات أيضاً، كما أنّ الأصول قد تسمّى بالأدلة الفقاهية، وقد ذكرنا في الجزء الرابع من هذا الكتاب في أوائل مبحث البراءة أنّ قيد الاجتهاد، وكذا قيد الفقاهة اصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة المذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد، وذكرنا وجه المناسبة هناك، فلاحظ.

وأما عدم المعارضة بين الأصول والأمارات، فلما عرفت من أنّ التعارض يتحقّق مع اتّحاد الموضوع، وأما مع تعدّد الموضوع، كما هو كذلك في مورد الأصول والأمارات، فلا موضوع للتنافي لعدم تحقّق الوحدات الثمانية في المقام، ومع انتفاء واحد منها ينتفي التناقض والتعارض.

ولا يخفى عليك أنّ هذا الكلام في الحقيقة جواب عن إشكال مقدّر، وهو أنّ التعريف المذكور للتعارض غير مطّرد؛ لورود النقص بما إذا وقع التعارض بين الأدلة الاجتهادية والأصول بأن يكون مقتضى الأصول هي الرخصة، ومقتضى الدليل الاجتهادي هي الحرمة وعدم الرخصة، فإنّ ذلك داخل في تعريف التعارض لصدق تعارض مدلوليهما.

ملخص ما أجاب به الشيخ رحمته عن الإشكال المذكور هو أنّ التعريف المذكور للتعارض لا ينتقض بمورد مخالفة الأمانة مع الأصل؛ لعدم تحقّق



التعارض بينهما؛ لأنّ الموضوع في كلّ منهما مختلف، فإنّ موضوع الحكم الظاهري هو الجهل بالحكم الواقعي، بخلاف الحكم الواقعي فإنّه لم يلاحظ فيه شيء من وصفي الجهل والعلم.

إن شئت فقل: إنّ موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم، وموضوع الحكم الواقعي الشيء بما هو شيء، فلا يقع التعارض بينهما، بل دليل الأمانة وارد على الأصول العقلية من البراءة العقلية والاحتياط العقلي والتخيير العقلي، أمّا ورودها على البراءة العقلية فلأنّ موضوعها عدم البيان، فالأمانة بعد كون حجبتها قطعية تكون بياناً ورافعة لموضوع البراءة بالوجدان، وقد تقدّم أنّ الرفع لموضوع البراءة العقلية نفس التعبد الثابت بالوجدان، وأمّا ورودها على الاحتياط العقلي فلأنّ موضوعه احتمال العقاب، ومع وجود الأمانة وكونها علماً تعبدياً يرتفع الاحتمال المذكور، وأمّا ورودها على التخيير؛ فلأنّ موضوعه التحير، ومع قيام الأمانة على حكم لا يبقى التحير الذي هو موضوع للتخيير العقلي، وحاكم على الأصول الشرعية؛ إذ الشكّ المأخوذ في موضوعها لا يرتفع بالوجدان بنفس التعبد الثابت بالوجدان، بل أنّه يرتفع بالمتعبد به الذي هو دليل تعبدية، وحيث إنّ المتعبد به لم يثبت بالوجدان بل ثبت بالمتعبد فيرفع الشكّ بالمتعبد، وهو معنى الحكومة.

وإن شئت فقل: إنّ الأمانة علم تعبدية ترفع موضوع الأصول الشرعية بالتعبد، وهو معنى الحكومة.

**أقول:** إنّ ملخص جوابه ﷺ في دفع التعارض بين الأمارات والأصول

أمران:

**الأول:** تعدّد موضوع الأصول والأمارات ، فإنّ الموضوع المأخوذ في الأمارات هو الشيء الواقعي بخلاف الموضوع المأخوذ في الأصول ، فإنّ الموضوع المأخوذ فيها الشيء بوصف كونه مشكوكاً ، فمع تعدّد الموضوع يكون مورد النفي غير مورد الإثبات ، فلا موضوع لتنافي الحكمين بعد كون أحد الحكمين في موضوع ، والحكم الآخر في موضوع آخر .

**الثاني:** أنّ الأمارات حاكمة على الأصول الشرعية ، واردة على الأصول العقلية .

ويردّ على جوابه الأول : بأنّ هذا المقدار من الفرق لا يصلح فارقاً ، ولا يرتفع به التنافي المذكور ؛ إذ الموضوع في الأصول العملية وإن لم يكن عين الموضوع في الأمارات ، فإنّ الحكم الثابت بالأصل لا يشمل مورد الأمانة ، ولكنّ الحكم المؤدّي إليه الأمانة يشمل مورد الأصول أيضاً .

وإن شئت فقل : إنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي ، ولكنّ الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري ، فيتحقّق التنافي ، وقد تقدّم تحقيق ذلك في الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، وأجبنا هناك عن محذور التنافي ، فلاحظ . والعمدة هو الجواب الثاني .

وتوضيحه : أنّ أصل تقدّم الأمارات على الأصول وعدم كونهما من المتعارضين من المسلّمات ، وإنّما الكلام في وجه تقديمها عليها أنّه من باب التخصيص أو الورود أو الحكومة ، وقد تقدّم تفصيله في باب الاستصحاب .

ربما يقال في وجه عدم التنافي بين أدلّة الأمارات والأصول : إنّ المحمول في كلّ من الحكم الواقعي والظاهري مختلف ، فإنّ الحكم الواقعي في حقّ المكلف شأنّي ، والحكم الظاهري الذي هو مفاد الأصل فعليّ ، فلا تنافي بين

لأن [١] موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم ،  
فالحكم بحلّية العصير - مثلاً - من حيث إنه مجهول الحكم وموضوع الحكم  
الواقعي الفعل من حيث هو ، فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم  
في الأصول باقياً على حاله ، فيعمل على طبقه [٢] ، وإذا اطلع المجتهد على  
دليل يكشف عن الحكم الواقعي [٣] ،

الحكم الفعلي والشأنّي ؛ لأنّ التناقض إنّما يتصور بعد فرض اتّصافهما  
بالوحدات الثمانية ، وهذا الجواب غير موجود في كلام المصنّف ، ولعلّه  
لضعفه تركه المصنّف .

[١] أي إنّما قلنا بعدم التعارض بين الأصول والأمارات ؛ لأنّ موضوع الحكم الذي  
دلّ عليه الأصل ، الشيء المشكوك حكمه الواقعي ، فإذا شكّ في حكم  
العصير ولا يعلم بأنه حلال واقعاً أو حرام يحكم بحلّيته ظاهراً ، وأمّا موضوع  
الحكم الذي دلّت عليه الأمانة هو الفعل بعنوانه الواقعي مع قطع النظر عن  
تعلّق الشكّ أو العلم به ، ولا شبهة في تعدّد الفعل المشكوك والفعل بما هو  
فعل ، ومع تعدّدهما كيف يتحقّق التعارض .

[٢] أي إذا لم يطلع المجتهد على الحكم الواقعي كان موضوع الأصول ، وهو  
الشكّ باقياً على حاله ، فيعمل على طبق الأصل .

وحاصله : إنّ التعارض المتوهم بين الأصل والحكم الواقعي الثابت  
بالكتاب والسنة إن كان قبل اطلاع المجتهد ، وقبل وصول هذا الدليل إليه  
وقبل تحصيله له ، فلا ريب في عدم التعارض بينهما ؛ لما عرفت من اختلاف  
الموضوع .

[٣] أي إذا اطلع المجتهد على الدليل الدالّ على الحكم الواقعي ، فالدليل الدالّ  
عليه تارة بنفسه - أي بلا حاجة إلى دليل الاعتبار - يفيد العلم بالحكم الواقعي ،



فإن كان [١] بنفسه يفيد العلم صار المحصل [٢] له عالماً بحكم العصير -مثلاً- فلا يقتضي الأصل حليته [٣]؛ لأنه [٤] إنما اقتضى حلية مجهول الحكم ، فالحكم بالحرمة [٥] ليس طرحاً للأصل ، بل هو بنفسه غير جار

كما إذا دلت الأخبار المتواترة على حرمة شرب العصير العنبي بعد غليانه ، فلا يقتضي الأصل حليته ؛ إذ بعد حصول العلم بالحرمة لا اقتضاء لجريان الأصل ؛ لارتفاع موضوعه بالوجدان ، فيكون الدليل الذي يفيد بنفسه العلم وارداً على دليل الأصل .

وأخرى لا يفيد العلم بالحكم ، بل خلافه محتمل ، إلا أنه قام الدليل على حجتيته وإلغاء احتمال خلافه ، فإنه حاكم على الأصول الشرعية ووارد على الأصول العقلية ، كما عرفت .

[١] أي إن كان الدليل الذي اطلع عليه المجتهد يفيد العلم في حد ذاته ، أي بلا حاجة إلى التعبد الشرعي فإنه بنفسه يفيد العلم بالحكم الواقعي ، وفي قوله : « في حد ذاته » إشارة إلى أن بعض الأمارات لا يفيد العلم في حد ذاته ، بل يفيد بالتعبد الشرعي ، ويكون العلم الحاصل منه علماً تعبدياً ، كخبر الثقة ، فإنه أيضاً يفيد العلم ، لكن لا بنفسه ، بل بجعل شرعي .

[٢] بصيغة اسم الفاعل ، أي صار المجتهد الذي حصل الدليل الاجتهادي المفيد للعلم بحرمة العصير -مثلاً- عالماً بالحرمة .

[٣] أي حلية العصير ؛ لأن أصالة الحلية تقتضي حلية ما يشك في حليته وحرمة ، لا ما علمت حرمة ، فمع العلم بها لا يبقى موضوع لأصالة الحلية .

[٤] أي الأصل إنما يقتضي حلية ما هو مشكوك الحلية ، فمع العلم بالحرمة لا يبقى موضوع له .

[٥] أي الحكم بحرمة العصير بعد العلم بها ليس معناه طرح الأصل ؛ إذ طرحه فرع

وغير [١] مقتضى؛ لأن موضوعه [٢] مجهول الحكم، وإن كان [٣] بنفسه لا يفيد العلم، بل هو [٤] محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره [٥] بدليل علمي، فإن كان الأصل [٦] مما كان مؤداه بحكم العقل، كأصالة البراءة العقلية [٧]، والاحتياط، والتخيير العقلين [٨]،

جربانه، والمفروض في المقام أن الحرمة معلومة وليست بمشكوكه كي يجري الأصل، والحاصل: أن الأصل لا يجري في حد نفسه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لا أنه يطرح من باب تقديم الأمانة عليه، وكما فرق بين المقامين.

- [١] أي الأصل في حد نفسه غير جار، ولا يكون مقتضياً للإباحة.
- [٢] أي موضوع الأصل الحكم الواقعي المشكوك، والمفروض في المقام أن الحكم الواقعي معلوم، ومعه لا موضوع للأصل.
- [٣] أي إن كان الدليل الاجتهادي الذي حصله المجتهد لا يفيد العلم في حد ذاته، بل يفيد العلم التعبدية بجعل الشارع له علماً تعبدياً.
- [٤] أي الدليل الاجتهادي يفيد الظن الذي هو محتمل أن يؤدي إلى خلاف الواقع.
- [٥] أي ثبت حجبة الدليل الاجتهادي بالدليل الذي يفيد القطع بحجته، وهو المراد من قوله: «بدليل علمي»، فإن خبر الثقة وإن لم يفد الظن بالواقع إلا أنه مقطوع بالحجة.
- [٦] أي إن كان الأصل المقابل للدليل الاجتهادي أصلاً عقلياً بمعنى أن مؤداه كان بحكم العقل، أي كان مؤدى الدليل الاجتهادي هو ما حكم به العقل.
- [٧] حيث إن مؤدى هذا الأصل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.
- [٨] حيث إن مؤدى الاحتياط هو حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، ومؤدى التخيير هو حكم العقل بالتخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين.

في أن الدليل الاجتهادي وارد على الأصل العقلي ..... ٣٢٧

فالدليل وارد عليه [١] ، ورافع لموضوعه [٢] ؛ لأن موضوع الأول [٣] عدم البيان ، وموضوع الثاني [٤] احتمال العقاب ، ومورد الثالث [٥] عدم

[١] أي الدليل الاجتهادي يكون وارداً على الأصل العقلي ، ورافعاً لموضوعه بالوجدان .

[٢] هذا عطف تفسيري لقوله : « وارد عليه » ، أي معنى كونه وارداً عليه أن الدليل الاجتهادي رافع لموضوع الأصل بالوجدان .

[٣] أي موضوع البراءة العقلية عدم البيان ، فمع وجود الدليل الاجتهادي يصل البيان القطعي ، ومعه يرتفع عدم البيان وجداناً ؛ إذ وجود أحد النقيضين يرفع النقيض الآخر بالوجدان .

**إن قلت :** إن الدليل الاجتهادي دليل علمي على الفرض ، فكيف يكون الرافع علماً تعبدياً والرفع وجدانياً .

**قلت :** إن معنى كون الدليل الاجتهادي علمياً أن مدلوله معلوم تعبدياً ، وأما حجّيته فليست معلومة تعبدياً ، بل معلومة وجداناً ، فالبيان ليس المدلول الذي هو المتعبد به ، بل هو عبارة عن الحجّية المعبر عنها بالتعبد ، فإنّ التعبد بالدليل الاجتهادي قطعي ، وهو يكون بياناً .

إذن فالرافع أيضاً كالرفع وجداني ؛ لأنّ الرافع هو التعبد الذي ثبت بالوجدان ، لا المتعبد به ، فتدبر فيما ذكرناه من الفرق فإنّه دقيق .

[٤] أي موضوع الاحتياط العقلي هو احتمال العقاب ، ومع قيام الدليل الاجتهادي على الواقع لا يحتمل العقاب ؛ لأنه معذّر عن الواقع عند مخالفته للواقع ، وهو مؤمّن عن العقاب ، فمع له لا يحتمل العقاب الذي هو موضوع لحكم العقل .

[٥] أي مورد التخيير العقلي تساوي احتمالي الوجوب والحرمة ، وعدم وجود



الترجيح وكل [١] ذلك مرتفع بالدليل الظني، وإن كان مؤداه [٢] من  
المجمولات الشرعية، كالاتصحاب ونحوه [٣]، كان [٤] ذلك الدليل

مرجح لأحد طرفي التخيير، والدليل الاجتهادي مرجح شرعي، ومعه  
لا يبقى موضوع للتخيير.

إن شئت فقل: إن موضوع التخيير هو التحير، ومع وجود الدليل  
الاجتهادي لا يكون المكلف متحيراً، بل يكون عالماً بالحكم الشرعي،  
فلا يبقى موضوع لأصالة التخيير.

[١] أي كل واحد من عدم البيان الذي هو موضوع للبراءة العقلية، ومن احتمال  
العقاب الذي هو موضوع للاحتياط العقلي، وعدم الترجيح الذي هو مورد  
للتخيير العقلي يرتفع بالدليل الذي يفيد الظن، ويكون حجة قطعاً. وإنما قال  
ومورد الثالث ولم يقل موضوعه كما قال به في الأولين؛ لأن عدم الترجيح  
ليس موضوعاً للتخيير، فإن موضوعه التحير، وإنما هو يجري في مورد  
لا يكون ترجيح لأحد الطرفين.

[٢] أي إن كان مؤدى الأصل من الأحكام الشرعية، وإلى هنا كان كلامه ﷺ في بيان  
تقديم الدليل الاجتهادي على الأصول العقلية، ومن هنا شرع في بيان  
تقديمه على الأصول الشرعية من الاستصحاب والاحتياط الشرعي والبراءة  
الشرعية.

[٣] من الاحتياط الشرعي، والبراءة الشرعية.

[٤] جواب لقوله: «وإن كان مؤداه...»، أي إن كان الأصل من الأصول الشرعية  
التي يكون مؤداه أحكاماً شرعية يكون الدليل الاجتهادي حاكماً على الأصل  
الشرعي.

في حكومة الدليل الاجتهادي على الأصل الشرعي ..... ٣٢٩  
حاكماً على الأصل ، بمعنى [١]: أنه [٢] يحكم عليه بخروج مورده عن  
مجري الأصل ، فالدليل العلمي المذكور [٣] وإن لم يرفع موضوعه [٤] ،  
أعني الشك [٥] ، إلا أنه [٦] يرفع حكم الشك ، أعني الاستصحاب .

- 
- [١] أي معنى كون الدليل الاجتهادي حاكماً على الأصل الشرعي .  
[٢] الضمير في « أنه » راجع إلى الدليل الاجتهادي ، والضمير في « عليه » راجع  
إلى الأصل ، والضمير في « مورده » أيضاً يرجع إلى الدليل الاجتهادي ، أي  
معنى كون الدليل الاجتهادي حاكماً على الأصل : أن الدليل يحكم بخروج  
مورده عن مجرى الأصل ؛ لأن مجرى الأصل هو مورد الشك في الحكم  
الواقعي ، والدليل الاجتهادي يوجب العلم بالحكم الواقعي تعبداً ، فهو يرفع  
الشك بالتعبد ، ومع ارتفاع الشك في مورد الدليل الاجتهادي لا يبقى موضوع  
للأصل .  
[٣] وهو الدليل الاجتهادي الذي جعله الشارع علماً تعبدياً .  
[٤] أي إن لم يرفع الدليل موضوع الأصل .  
[٥] حيث إنه باقي بالوجدان حتى مع قيام الدليل الاجتهادي على الحكم  
الواقعي ؛ إذ المفروض أنه لم يفد العلم الوجداني بالواقع ، فإن الحكم الواقعي  
مشكوك وجداناً حتى بعد قيام الدليل الاجتهادي عليه .  
[٦] أي الدليل الاجتهادي يرفع حكم الشك وأثره ، فإن الشك حيث كان مأخوذاً  
في موضوع الاستصحاب ، وكان حكم الشك جريان الاستصحاب فيما إذا  
شك في الحكم الواقعي ، والدليل الاجتهادي يرفع هذا الحكم ، ويمنع من  
جريان الاستصحاب حتى مع فرض كون الحكم الواقعي مشكوكاً بالوجدان ،  
ونظيره « لا ربا بين الوالد والولد » ، فإنه لا يرفع وقوع الربا بينهما خارجاً ،  
فإن الوالد والولد من هذه الناحية كغيرهما ، إلا أنه رفع حكم الربا عن الربا

## وضابط الحكومة [١] أن يكون أحد الدليلين [٢] بمدلوله اللفظي متعرضاً

الواقع بين الوالد وولده ، والمقام أيضاً من هذا القبيل ، فإن المكلف شك في حكمه الواقعي حتى بعد قيام دليل اجتهادي عليه ، إلا أن الدليل المذكور يرفع حكم الشك وهو جريان الاستصحاب والبراءة الشرعية والاحتياط الشرعي ، ويدل على عدم جريانها في مورد الدليل الشرعي . وهذا الذي ذكرناه هو معنى حكومة الدليل على الأصل الشرعي .

[١] لما بين ﷺ أن تقديم الأمارات على الأصول من باب الحكومة شرع في بيان ضابطة الحكومة وتفسيرها .

ملخص كلامه : إن الحكومة هي كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً للمراد من الدليل الآخر وشارحاً له ، أي يبين الدليل الحاكم مقدار مدلول الدليل المحكوم ، وهو يرفع الحكم عن بعض أفراد الدليل المحكوم ، فيحصل به تضيق لموضوع الدليل المحكوم ، مثاله : كقوله : « لا شك في النافلة » ، وهو حاكم على قوله : « فإن شككت فابن على الأكثر » ، ويبين مقدار مدلوله بأن المراد من الشك المأخوذ في الدليل المحكوم غير الشك في النافلة ، ومعنى قوله : « لا شك في النافلة » أن الشك في النافلة لا حكم له ، فالدليل الحاكم رفع حكم الشك ، عن بعض أفراد المحكوم ، وهو الشك في النافلة ، وكذا قوله : « لا شك لكثير الشك » ، أو « لا شك للمأموم مع حفظ الإمام » ، أو « لا شك للإمام مع حفظ المأموم » ، أو « لا شك بعد الفراغ » ، فإن كلها حاکمة على الأدلة المبيّنة لأحكام الشكوك ، وهو قوله : « إذا شككت فابن على الأكثر » ، ومبيّنة للمراد منه بأن الشك المأخوذ موضوعاً للبناء على الأكثر غير تلك الموارد المذكورة .

[٢] هو الدليل الحاكم ، فإن مدلوله اللفظي يكون متعرضاً لحال الدليل



في أن ضابطة الحكومة كون الحاكم متعرّضاً للدليل المحكوم ..... ٣٣١

لحال الدليل الآخر، ورافعاً [١] للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه. فيكون [٢] مبيّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً [٣] لبيان حاله، متعرّضاً عليه، نظير الدليل الدالّ على أنّه «لا حكم للشكّ في النافلة» أو «مع كثرة الشكّ»، أو «مع حفظ الإمام أو المأموم»، أو «بعد الفراغ من العمل» [٤].

المحكوم، ويشرح المراد منه، فلسان الحاكم يكون لسان الشرح والتفسير.

[١] إنّ قوله: «رافعاً للحكم الثابت...» ذكر الخاصّ بعد العامّ كما أنّ قوله: «مبيّناً لمقدار مدلوله»، وقوله: «مسوقاً لبيان حاله»، وقوله: «متعرّضاً عليه» كلّها بمعنى واحد، وإنّما أتى بها للتوضيح، وخلاصة جميعها أنّ الحكومة عبارة عن كون الدليل الحاكم شارحاً للمراد من الدليل المحكوم، ورافعاً للحكم الثابت بالدليل المحكوم عن بعض أفراد موضوع الدليل المحكوم، فإنّ قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» يرفع الحكم الثابت للشكّ بالدليل المحكوم عن بعض أفراد الشكّ، وهو كثير الشكّ.

[٢] أي أن يكون الدليل الحاكم مبيّناً لمقدار مدلول المحكوم تارة بالتوسعة فيه، كقوله: «الفقاع خمر»، فإنّه يبيّن مقدار مدلول «الخمر حرام» بأنّ الحرمة المذكورة فيه أوسع من الخمر، فإنّها تشمل الفقاع أيضاً.

وأخرى بالتضييق فيه، كقوله: «لا ربا بين الوالد وولده»، فإنّه يبيّن المراد من قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، ويدلّ على أنّ مقدار مدلوله لا يشمل الربا الواقع بين الوالد وولده.

[٣] أي أن يكون الدليل الحاكم مسوقاً لبيان حال مدلول الدليل المحكوم بأنّه موسّع أو مضيق.

[٤] هذه الأمثلة كلّها للدليل الحاكم، أي قوله: «لا شكّ في النافلة»، يدلّ على أنّه لا حكم للشكّ في النافلة، وكذا قوله: «لا شكّ مع كثرة الشكّ»، يدلّ

فإنه [١] حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام المشكوك ، فلو فرضنا أنه لم يرد من الشارع حكم المشكوك لا عموماً [٢] ولا خصوصاً لم يكن [٣] مورد للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور .

على أنه لا حكم للشك مع كثرته ، وقوله : « لا شك مع حفظ الإمام أو مع حفظ المأموم » يدل على أنه لا حكم للشك مع حفظ أحدهما ، وقوله : « لا شك بعد الفراغ من العمل » يدل على أنه لا حكم للشك الحاصل بعد الفراغ من العمل في صحته .

[١] أي الدليل الدال على أنه لا حكم للشك في الأمثلة المذكورة حاكم على الأدلة الدالة على ترتب الأثر على الشك ، كقوله : « إذا شككت في الركعة الأولى والثانية - مثلاً - أعد الصلاة » ، فإن الدليل الحاكم يدل على أن المراد من هذا الشك غير الشك الموجود في الأمثلة المتقدمة ، وهكذا إذا قال : « إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع » ، فإن الدليل الحاكم كالأمثلة المتقدمة يدل على أن البناء على الأربع فيما إذا شك بين الثلاث والأربع غير الشك في موارد الأمثلة المتقدمة .

[٢] أي لو لم يرد من الشارع دليل عام يبين حكم المشكوك كقوله : « إذا شككت في ركعات الصلاة فابن على الأربع » ، أو دليل خاص يدل على كون الشك مبطلاً في خصوص الركعتين الأولتين .

[٣] جواب لقوله : « فلو فرضنا ... » ، أي لو لم يرد من الشارع دليل يبين حكم المشكوك لكان الأدلة النافية لحكم الشك في الصور المتقدمة لغواً ؛ إذ أي معنى يوجد لقوله : « لا شك لكثير الشك » لو لم يكن الشك في حد نفسه موجباً للبناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط ، أو لو لم يكن الشك في حد نفسه موجباً لإعادة الصلاة . وهذا الذي ذكره هو المعيار في الحكومة الواقعية

بأنه لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً.  
ملخص ما أفاده في الحكومة أمران :

**الأول:** إنَّ الدليل الحاكم شارح بمدلوله اللفظي للمراد من الدليل المحكوم.

**الثاني:** إنَّه لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً، وتبعه في ذلك المحقق العراقي<sup>(١)</sup> أيضاً، حيث قال: إنَّ الدليل الحاكم من تبعات الدليل المحكوم، بحيث لولاه لكان الدليل الحاكم لغواً.

وفيه: **أولاً:** إنَّ ما ذكره إنما يتم بالنسبة إلى الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية، وأمَّا الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الظاهرية فليس الحكومة فيها بملاك الشارحية واللغوية، بل تكون بملاك الرفع، كحكومة أدلة الأمارات على الأصول، ولذا لو لم تكن الأصول حجة لما كانت حجة الأمارات لغواً.

**وثانياً:** إنَّ ما ذكره ضابطة للحكومة غير تام، فإنَّ رفع الحكم الثابت للمحكوم عن بعض أفرادها قسم من الحكومة الواقعية، وأمَّا الحكومة بمعنى توسعة الموضوع، والحكومة الناضرة إلى عقد الحمل، والحكومة بملاك رفع الموضوع فخارجة عن ضابطته.

وقد استشكل جماعة - كصاحب الكفاية<sup>(٢)</sup>، والمحقق النائيني<sup>(٣)</sup>، والمحقق العراقي<sup>(٤)</sup>، وغيرهم من الأكابر - إشكال آخر على الشيخ بزعمهم

(١) نهاية الأفكار

(٢) كفاية الأصول

(٣) فوائد الأصول

(٤) نهاية الأفكار



## والفرق بينه [١] وبين المخصص أن كون المخصص بياناً للعام بحكم

أن الشيخ اعتبر في الحكومة تقدّم الدليل المحكوم على الحاكم ، وحاصل إشكالهم هو أنه لا يعتبر في الحكومة ذلك ، بل يجوز أن يكون المحكوم متأخراً عن الحاكم . ولكن الذي يسهّل الخطب أن الشيخ لم يعتبر في الحكومة ما نسبوا إليه ، وإنما اختلاف النسخة صار منشأً لذلك ، حيث إنهم استظهروا اعتبار تقدّم المحكوم من قوله : « متفرّعاً عليه » ، فقالوا : إن معنى كونه متفرّعاً على المحكوم اعتبار تقدّم المحكوم ، وقد تصدّى بعض الأكابر ، كالمحقّق الاصفهاني<sup>(١)</sup> ، والسيد الحكيم<sup>(٢)</sup> للدفاع عن الشيخ ، وتوجيه كلامه بحيث لا يرد عليه النقاش ، إلا أن الموجود في النسخة الموجودة عندنا : « متعرّضاً » مكان « متفرّعاً » ، وعليه فينهدم الإشكال من أساسه وبنائه ، ولا يحتاج إلى دفاع وتوجيه .

[١] أي الفرق بين الحاكم والمخصص . لما بيّن ضابطة الحكومة أراد أن يبيّن فرقتها مع التخصيص الذي هو أيضاً بيان للمراد من العامّ وحاصل الفرق بينهما بعد كون كلّ منهما مبيّناً للمراد من العامّ أن الخاصّ لا يكون بمدلوله اللفظي شارحاً للمراد من العامّ ، بل هو يبيّن المراد من العامّ بحكم العقل ؛ إذ بعد حكم العقل بعدم جواز صدور المتنافيين من المولى وعدم إمكان إرادة العموم من العامّ مع العمل بالخاصّ لا بدّ من التصرّف في أحد القولين : إمّا في العامّ ، وإمّا في الخاصّ ، فيحكم العقل بتقديم الخاصّ لكونه أقوى دلالة ، وقرينة على بيان المراد من العامّ . وأمّا الحاكم فهو بمدلوله اللفظي شارح للمراد من المحكوم بلا حاجة إلى حكم العقل وبلا حاجة إلى كونه أقوى

(١) نهاية الدراية ٣ :

(٢) حقائق الأصول ٢ :

العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص ، وهذا [١] بيان بلفظه ومفسر للمراد من العام .

أو أضعف ، فإنه يقدّم على الدليل المحكوم ، وإن كان أضعف دلالة منه ، ولا يلاحظ النسبة بينهما .

[١] أي الحاكم يبيّن بمدلوله اللفظي المراد من الدليل العام المحكوم ، ويشرح المراد منه .

والمستفاد من كلام المحقق العراقي<sup>(١)</sup> أنّ الحكومة دائماً تكون باعتبار الناظرية والشارحية حتى في موارد حكومة الإمارات على الأصول ، فإن أدلة الإمارة مسوقة لبيان كمية مدلول أدلة الأصول بتوسعة أو تضييق .

والجواب عنه قد ظهر ممّا ذكرناه : بأنّ الإمارات لو كانت شارحة لأدلة الأصول فلا جرم تحتاج صحّة جعل حجّية الإمارات إلى وجود أدلة حجّية الأصول بحيث تكون بدونها لغواً ، وهو كما ترى .

والحقّ في تعريف الحكومة ما ذكرناه من التفصيل ، ولا يكون النظر ملاكاً للحكومة كما في كلمات المحقق العراقي ، وتبعه بعض المحققين<sup>(٢)</sup> ، ولا يحتاج إلى فرض وجود الجامع بين أقسام الحكومة ، ولو قلنا بلزوم الجامع فالالتزام بما ذكره المحقق النائيني لا بأس به .

### « خلاصة المختار »

إنّ الحكومة على قسمين : الحكومة الواقعية ، والحكومة الظاهرية . أمّا الحكومة الواقعية فهي ما يكون الدليل الحاكم مفسراً للمراد من الدليل المحكوم عليه ،

(١) نهاية الأفكار ٤ : ١٣٤ .

(٢) بحوث ٧ : ١٦٥ .

**تارة** بتوسعة دائرة الموضوع ، كحكومة قوله : « الفقاع خمر ، واستصغره الناس » على قوله : « الخمر حرام » ، فإنه يجعل موضوع الخمر في الدليل المحكوم أوسع منه ومن الخمر .

**وأخرى** بتضييقها ، كحكومة قوله : « لا ربا بين الوالد والولد » على قوله تعالى : ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ، فإنّ الدليل الحاكم يضيّق دائرة الموضوع في الدليل المحكوم . وثالثة بكونه شارحاً للمحمول كحكومة قوله : « لا ضرر... » على دليل وجوب الوضوء ، فإنه شارح للمراد من الحكم بأنه ثبت في غير موارد الضرر ، وأمّا الحكومة الظاهرية ، فهي ما يكون الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الدليل المحكوم في عالم التشريع مع بقائه في عالم التكوين ، وذلك كحكومة أدلة الأمارات على أدلة الأصول .

**وأما التخصيص** فالوجه في خروجه عن التعارض ما أفاده الأستاذ الأعظم<sup>(١)</sup> وملخصه : أنّ حجّية العام ، بل كلّ دليل ، تتوقّف على أمور ثلاثة : صدوره عن المعصوم ، إثبات أنّ ظاهره مراد المتكلم ، إثبات الإرادة الجدّية للمتكلم ، والمتكفل للأمر الأوّل هو البحث عن حجّية الخبر ، والأمران الآخران ثابتان ببناء العقلاء ، ومن المعلوم أنّ بناء العقلاء على العمل بالظواهر إنّما هو في مقام الشكّ في المراد الاستعمالي ، أو المراد الجدّي بجريان أصالة الحقيقة في الأوّل ، وأصالة الجدّ في الثاني فلم يتحقّق منهم البناء على العمل بالظواهر مع وجود القرينة على خلافها ؛ إذ البناء المذكور إنّما ثبت في مقام الشكّ في المراد الاستعمالي أو المراد الجدّي دون فرض العلم بخلافه . فقيام القرينة يرتفع موضوع حجّية العام ، وهو الشكّ ، فالدليل الخاصّ



في أنّ الحكومة تخصيصاً لثأ وإثما الفرق بينهما بحسب لسان الدليل ..... ٣٣٧

فهو [١] تخصيص في المعنى بعبارة التفسير. ثمّ الخاصّ [٢] إن كان قطعياً [٣] تعين طرح عموم العامّ، وإن كان [٤] ظنيّاً،

وإن كان مخصّصاً بالنسبة إلى الدليل العامّ لكنّه حاكم بالنسبة إلى دليل حجّة العامّ؛ لأنّه يرفع الشكّ في المراد من العامّ.

[١] أي الحاكم مخصّص في الحقيقة، فإنّ واقع الحكومة يرجع إلى التخصيص، وإثما الفرق بينهما بحسب لسان الدليل.

والحاصل: أنّ الحكومة والتخصيص مشتركان في المعنى، فإنّ كلّاً منهما يبيّن المراد من العامّ، إلّا أنّ الحكومة بيان له بمدلوله اللفظي، والتخصيص بيان له بحكم العقل.

[٢] من هنا شرع في بيان فرق آخر بين الحكومة والتخصيص، كما ستعرف.

[٣] يعني بحسب الدلالة بأن كان نصّاً، سواء كان قطعياً بحسب السند أم لا.

وملخصّ كلامه: أنّ الخاصّ إن كان قطعياً من حيث الدلالة يطرح عموم العامّ به، أي يخصّص عموم العامّ بالخاصّ المذكور؛ لأنّ دلالة العامّ على العموم ظنيّة، وهي لا تصلح لأن تعارض دلالة الخاصّ؛ إذ هي قطعية على الفرض، فتكون هي مقدّمة على دلالة العامّ، ومخصّصة لها.

[٤] أي الخاصّ إن كان ظنيّاً بحسب الدلالة، سواء كان ظنيّاً بحسب السند أو

قطعياً لا يكون مخصّصاً للعامّ، بل يدور الأمر بين طرح العام وطرح الخاصّ، ولا ترجيح لأحد الظهورين على الآخر، وتقديم أحدهما على الآخر يحتاج إلى مرجح دلالي بأن يكون أحدهما أظهر من الآخر، أو مرجح سندي بأن يكون أحدهما موافقاً للكتاب، ومثاله كما لو قال: «يجب إكرام كلّ عالم»، ثمّ قال: «ينبغي إكرام زيد العالم» بناء على ظهور «ينبغي» في الاستحباب، فيدور الأمر بين ارتكاب التجوّز في الخاصّ بأن يحمل الظهور المذكور على

فدار الأمر بين طرحه [١] وطرح العموم، ويصلح كل منهما [٢] لرفع اليد بمضمونه [٣] على تقدير مطابقته للواقع

الوجوب أو التخصيص في العام، فلا مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر إلا بقرينة داخلية، كما إذا كان أحدهما أظهر من الآخر، أو خارجية بأن كان أحدهما موافقاً للكتاب.

[١] أي طرح الخاص.

[٢] أي يصلح كل واحد من العام والخاص أن يكون بمضمونه على تقدير مطابقة مضمونه للواقع سبباً لرفع اليد عن الآخر، فلو كان مضمون الخاص مطابقاً للواقع فهو يقدم على مضمون العام، ولو كان مضمون العام مطابقاً للواقع فهو يقدم على الخاص.

**إن قلت:** إن الدليل بظاهره يوجب رفع اليد عن ظهور الدليل الآخر، سواء كان مطابقاً للواقع أم لا؟ والمعيار ظهور الدليل لا مطابقته للواقع، فلو كان المعيار بمطابقة مضمونه للواقع لا يمكن الحكم بتقديم أي دليل على الآخر؛ إذ لا يعلم مطابقة مضمون دليل للواقع إلا علام الغيوب.

**قلت:** إنه بعد فرض عدم إمكان الأخذ بمدلولي العام والخاص معاً، وعدم كون كليهما مطابقاً للواقع، واحتمال مطابقة كل واحد منهما له، فكل منهما يصلح أن يؤخذ به وي طرح الآخر، وصلاحيه كل من المدلولين لرفع اليد عن الآخر متوقفة على مطابقته للواقع، وفي كل مورد لا يعلم به لا يحكم بتقديم أحدهما على الآخر، كما إذا كان كل من الدليلين ظاهراً في بيان المراد الواقعي، وأما إذا كان أحد الدليلين أظهر دلالة من الآخر فبقانون تطابق الإثبات مع الثبوت يحكم بكون مدلول الأظهر مطابقاً للواقع، وهو الذي يبين المراد الجدّي للمولى، وهذا الأمر يبنى عليه ما لم ينكشف الخلاف.

عن الآخر فلا بد من الترجيح [١] بخلاف الحاكم [٢]، فإنه يكفي به [٣] في صرف المحكوم عن ظاهره، ولا يكفي بالمحكوم [٤] في صرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينة أخرى، كما يتضح ذلك [٥]

[١] الجار متعلق بقوله: «لرفع...».

[٢] أي الحاكم لا يكون كالمخصص في كون كل من الحاكم والمحكوم أيضاً صالحاً لرفع اليد بمضمونه عن الآخر، بل الدليل الحاكم بمضمونه يصرح المحكوم عن ظاهره، ولا يكون الدليل المحكوم صالحاً لرفع اليد عن ظهور الدليل الحاكم.

[٣] أي الدليل الحاكم بوحده يكون كافياً في صرف الدليل المحكوم عن ظاهره من دون حاجة إلى قرينة داخلية أو خارجية، وإن كان الدليل الحاكم ظاهراً، والدليل المحكوم أظهر.

[٤] أي لا يكون الدليل المحكوم بوحده كافياً لصرف الدليل الحاكم عن ظاهره، بل صرف الدليل الحاكم عن ظاهره وتقديم الدليل المحكوم عليه يحتاج إلى قرينة داخلية أو خارجية.

أقول: لم يظهر لنا وجه هذا الكلام؛ إذ لو قامت قرينة على تقديم الدليل المحكوم على الحاكم فلا يصدق على المقدم الدليل المحكوم، وعلى المقدم عليه الدليل الحاكم.

[٥] أي يتضح ما ذكرنا من أن الدليل الحاكم بنفسه يوجب صرف الدليل المحكوم عن ظاهره، وأما الدليل المحكوم فلا يوجب ذلك بنفسه، بل يحتاج ذلك إلى قرينة أخرى بملاحظة الأمثلة المذكورة، يعني بها قوله: «لا شك في النافلة» واخواته، فإن الدليل الحاكم، وهو قوله: «لا شك» بنفسه شارح للمراد من الدليل المحكوم فيوجب صرف ظاهره. وأما الدليل المحكوم



بملاحظة الأمثلة المذكورة، فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين [١]، حيث لا يقدّم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه؛ لأنّ صرفه [٢] عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أخرى، وهي مدفوعة بالأصل [٣]. وأما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص [٤]، وإلا [٥]

فهو قوله: «إذا شككت فابن على الأكثر»، فليس بنفسه شارحاً للمراد من الدليل الحاكم، ولا يصلح لصرف ظاهره بنفسه، وإثما يحتاج في ذلك إلى قرينة أخرى خارجيّة أو داخلية.

[١] توضيحه: إذا ورد عامّ كقوله: «أكرم العلماء»، ثمّ ورد دليل آخر يدلّ على عدم وجوب إكرام الفسّاق، وهذا الدليل قد يفرض بلسان التخصيص بأن يقول: «لا تكرم الفسّاق»، وقد يفرض بلسان الحكومة بأن يقول: «الفسّاق ليس بعالم» هل تترتب الثمرة على الفرضين المذكورين أم لا؟

قال الشيخ رحمته الله: إنّ الثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين، فإنّ ظهور الحاكم يقدّم على ظهور الدليل المحكوم، ولا عكس، وإن كان ظهور الحاكم أضعف من ظهور الدليل المحكوم.

[٢] أي السرّ في تقديم ظهور الدليل الحاكم على الدليل المحكوم هو أنّ الدليل الحاكم لا يصرف عن ظاهره بسبب وجود الدليل المحكوم على خلافه، ويحتاج ذلك إلى قرينة أخرى.

[٣] أي القرينة مدفوعة بالأصل في صورة الشكّ في وجودها.

[٤] أي الحكم بتقديم الخاصّ على العامّ، يتوقف على ترجيح ظهور الخاصّ على ظهور العامّ بأن كان الخاصّ أظهر من العامّ.

[٥] أي إن لم يكن ترجيح لظهور الخاصّ على العامّ، بل كان العامّ أظهر من الخاصّ أمكن رفع اليد عن ظهور الخاصّ.

أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه [ ١ ] عن الخصوص بقرينة صاحبه ،

[ ١ ] أي إخراج الخاص عن كونه خاصاً ، وحمله على المعنى العام بقرينة صاحب الخاص ، وهو العام . والحاصل : أن التخصیص وتقديم الخاص على العام إنما هو إذا كان الخاص أظهر منه ، وأما لو لم يكن أظهر - بأن كانا متساويين - فيحصل التعارض بينهما ، وأما إذا كان العام أظهر من الخاص فيقدم العام على الخاص ، ويوجب صرف ظهور الخاص عن كونه خاصاً ، وحمله على العام .

### « تحقيق »

#### « في بيان الفرق بين الحكومة والتخصیص »

**أقول :** لما انجز الكلام إلى هنا فينبغي لنا أن نتعرض لبيان الفروق التي ذكرها بين الحكومة والتخصیص ، وهي أمور :

**الأول :** ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته ، وملخصه : أن الحاكم شارح للمراد من الدليل المحكوم بمدلوله اللفظي ، بخلاف الخاص ، فإنه بيان للعام بحكم العقل . وفيه ما عرفت ، فلا نعيد .

**الثاني :** ما ذكره رحمته أيضاً ، وهو أن الحاكم يقدم على المحكوم ، وإن كان أضعف ظهوراً من المحكوم بخلاف الخاص ، فإنه يقدم على العام إذا كان أظهر منه .

والجواب عنه : أن تقديم الخاص على العام ليس بملاك الأظهرية ، بل هو بملاك القرينية ، فعليه يكون الخاص مقدماً على العام مطلقاً . اللهم إلا أن يقال : إن العرف إنما يراه قرينة فيما إذا كان أظهر منه لا مطلقاً ، وعليه فالأمر يشكك ، ولكنه ليس كذلك ، فإن ظهور « يرمي » قرينة على ظهور « أسد » مع أنه أضعف منه .

**الثالث :** ما ذكره المحقق النائيني رحمته <sup>(١)</sup> ، ويستفاد ذلك أيضاً من كلام الشيخ في

أوائل البراءة ، من أن التصرف في الحكم في الحكومة إنما يكون بتوسط التصرف في الموضوع ، وفي التخصيص يكون التصرف ابتداءً في الحكم .

**وفيه:** أن الغالب في الحكومة يكون التصرف في الموضوع لا دائماً ؛ لما عرفت سابقاً من أن الدليل الحاكم قد ينظر إلى عقد الوضع ، وقد ينظر إلى عقد الحمل ، كأدلة نفي الضرر ، والعسر والحرج ، فإنه ﷺ ذكر ذلك قبل أسطر ، إلا أن العصمة لأهلها .

**الرابع:** ما يستفاد من كلام الشيخ ﷺ من أن الدليل الحاكم يكون لغواً لولا الدليل المحكوم ، بخلاف الخاص ، فإنه لا يكون لغواً وإن لم يوجد عام أبداً .

**وفيه** ما عرفت من : أن ما ذكر إنما يتم بالنسبة إلى الحكومة الواقعية ، وأما الحكومة الظاهرية ، كحكومة الإمارات على الأصول ، فلا يتم ؛ إذ الإمارات حاكمة على الأصول ، مع أنها لا تكون لغواً لو لم تكن الأصول مجعولة .

**الخامس:** أن الحاكم قد يضيّق دائرة المحكوم وقد يوسعها ، بخلاف الخاص ، فإنه يضيّق دائرة العام دائماً .

**وفيه:** أنه لا يوجب الفرق بين الحاكم الذي يضيّق دائرة المحكوم عليه وبين الخاص ، فلا بدّ من بيان الفرق الشامل لجميع أقسام الحكومة .

**السادس:** ما ذكره المحقق العراقي ﷺ<sup>(١)</sup> من أن في موارد الحكومة لا يخرج سند المحكوم عن الاعتبار حتى في فرض اقتضاء الحاكم طرح ظهور المحكوم رأساً ، بحيث لا يبقى تحت ظهوره شيء من مدلوله ؛ لأنّ الحاكم بلحاظ تكفّله شرح مدلول المحكوم يكون بمنزلة القرينة المتصلة في تعيين المراد الواقعي من مدلول المحكوم ، ولا يخرج سند المحكوم عن الاعتبار لانتهاء الأمر إلى العمل بما هو



• • • • •

المراد منه ، ولو بتوسيط شارحه ، وهذا بخلاف باب التخصيص ، فإنّ الدليل المنفصل بعدما لا يكون بلسانه ناظراً إلى شرح المراد من الظاهر ، ولا موجباً لقلب ظهوره ، فلا محالة يكون العامّ باقياً على ظهوره ، فإذا فرض انتهاء الأمر في مورد إلى طرح ظهوره رأساً ، يلزم خروج سنده أيضاً عن الاعتبار ؛ لعدم ترتّب أثر على التعبّد بسنده ، فيكون كالمجمل المعلوم عدم التعبّد بسنده .

**وفيه:** أنّ الدليل أخصّ من المدعى ؛ إذ المخصّص المتّصل ممّا يوجب قلب ظهور العامّ ويبيّن المراد منه ، هذا **أولاً** . **وثانياً:** أنّ كون الخاصّ مستلزماً لطرح ظهور العامّ رأساً مجرّد فرض ، ولا واقع له كي يفرّق به بين القاعدتين .

**السابع:** أنّ إجمال الحاكم يسري إلى المحكوم ولو مع انفصاله ، بخلاف الخاصّ ، فإنّ إجماله لا يسري إلى العامّ فيما إذا كان الخاصّ المنفصل مجملاً مردّداً مفهوماً بين الأقلّ والأكثر .

**وفيه:** أنّ الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم بمقدار دلالته ، لا بما هو مراد منه واقعاً .

وإن شئت فقل : إنّ الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم بمقدار ما فيه الإرادة والدلالة ، لا بما هو المراد من لفظه واقعاً ، فعليه لا يكون إجماله موجباً لإجمال الدليل المحكوم ، فكان المتّبع عند إجمال الحاكم هو الدليل المحكوم .

**الثامن:** ما ذكره بعض المحقّقين رحمهم الله من أنّ الحكومة عبارة عن القرينة الشخصية لأحد الدليلين على الآخر ، وهذا بخلاف التخصيص ، فإنّ القرينة فيه قرينة نوعيّة عرفيّة ، وليس بإعداد شخصي من المتكلّم نفسه .

**وفيه:** أنّه ادّعاء محض ، ولم يقدّم دليل عليه ، وليس في لفظ الحكومة والتخصيص إشعار بالفرق المذكور ، والعرف لا يرى فرقاً بينهما من هذه الجهة ،

والقرينة الحالية كاشفة شخصية ، مع أنها تصلح أن تكون مخصصة للعام .

**التاسع:** ما ذكره صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> ، والمحقق الآشتياني<sup>(٢)</sup> من أن الحكومة لا تجري في الأدلة اللبئية ؛ إذ هي من شؤون الدلالة اللفظية ، بخلاف الخاص ، فإنه قد يكون لبياً ، وإن كان العام لا بد أن يكون لفظياً .

**وفيه: أولاً:** أن ما ذكرناه لا يدل على الفرق بين حقيقة التخصيص والحكومة في الأدلة اللفظية ، فبقى سؤال الفرق بحاله . **وثانياً:** أن لفظ الحكومة لم يرد في آية ولا رواية ، ولم يذكر في لغة ، بل هو اصطلاح خاص ، فالحكومة بمعنى رفع الموضوع أمر متصور في الأدلة اللبئية أيضاً ، فلا محذور في الالتزام به فيها .

وبعبارة أخرى : ليس المراد من الحكومة الجارية في اللبئات بمعناها الشرح والتفسير كما يقال : إن موضوع الأدلة اللبئية لا بد أن يكون محرزاً كمية وكيفية بالجزم بحيث لا يناله يد التصرف والتفسير ، بل المراد منها بمعناها رفع الموضوع فهي تجري فيها أيضاً .

**العاشر:** ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم<sup>(٣)</sup> بأن الخاص ليس حاكماً على نفس العام ، بل حاكم على دليل حجية العام ، بخلاف الحاكم ، فإنه حاكم على نفس الدليل المحكوم .

**أقول:** وهو لا بأس به ، إلا أنك ستعرف أن الخاص وارد على دليل حجية العام في بعض الفروض ، فتلخص مما ذكرناه أن الفرق بين الحكومة والتخصيص يعلم في الجملة من الوجوه المذكورة لا بالجملة .

(١) كفاية الأصول ٢ :

(٢) بحر الفوائد :

(٣) مصباح الأصول : ٣٥٢ .

فلنرجع إلى ما نحن فيه بصدده من ترجيح حكومة الأدلة الظنية على  
الأصول، فنقول:

قد جعل الشارع [١] للشيء المحتمل للحل والحرم [٢] حكماً [٣]  
شرعياً، أعني الحل، ثم حكم بأن الأمانة الفلانية كخبر العادل الدال  
على حرمة العصير حجة، بمعنى [٤] أنه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه [٥]  
للواقع.

---

[١] لما بين ﷺ أن الإمارات حاكمة على الأصول الشرعية، وذكر الفرق بين  
الحكومة والتخصيص رجع إلى توضيح كيفية حكومة الإمارات عليها.

ملخص كلامه: أن الشارع حكم بحلية ما هو مشكوك حليته وحرمة،  
كالعصير مثلاً، ثم حكم بحجية الأمانة كخبر العادل - مثلاً - ومعنى حجية  
الأمانة تنزيلها منزلة العلم، وعدم الاعتناء باحتمال خلافها، فإذا قام خبر  
العادل على حرمة العصير فلا يعتنى باحتمال حليته؛ إذ المفروض أن خبر  
العادل علم تعبدى بالحرمة فلا تجري معه أصالة الحلية؛ لعدم بقاء موضوع  
الحلية المترتبة على المشكوك بعد حصول العلم التعبدى بالحرمة.

وبعبارة واضحة: أنه بعد جعل الأمانة علماً بحكم الشارع يرتفع موضوع  
الحلية المترتبة على عنوان مشكوك الحكم، وهذا هو معنى الحكومة، أي أن  
الدليل الحاكم يرفع موضوع الدليل المحكوم بالتعبد.

[٢] كسبب العصير الذي يشك في كونه حراماً أو حلالاً.

[٣] مفعول لقوله: «جعل»، أي جعل الحلية للشيء المشكوك حكمه.

[٤] أي معنى حجية خبر العادل أنه لا يعتنى باحتمال كون مؤدى خبر العادل  
مخالف للواقع، ويكون احتمال الخلاف لغواً.

[٥] أي مؤدى خبر العادل.



فاحتمال حلّية العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم [١] لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه [٢] لولا هذه الأمانة، وهو [٣] ما ذكرنا من الحكم بالحلّية الظاهرية، فمؤدّي الأمانات بحكم الشارع كالمعلوم [٤] لا يترتب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات. ثم إن ما ذكرنا من الورد والحكومة جارٍ في الأصول اللفظية أيضاً [٥]، فإن أصالة الحقيقة

[١] لأنّ معنى حجّية الأمانة الدالة على حرمة العصير جعلها علماً، وجعل احتمال حلّية العصير كالعدم بحيث لا يترتب على الاحتمال المذكور حكم شرعي، وهي الحلّية المترتبة على احتمال الحلّية.

[٢] أي الحكم الذي كان يترتب على احتمال الحلّية لولا هذه الأمانة الدالة على الحرمة، وهي الحلّية الظاهرية، ولكن الأمانة القائمة على الحرمة بعد كونها حجّة بحكم الشارع وكاشفة تعبدية عنها لا يترتب حكم الاحتمال المذكور؛ إذ يكون هو ملغى بحكم الشارع، وبعد إلغائه لا يبقى موضوع لأصالة الحلّية المثبتة للحلّية الظاهرية.

[٣] أي الحكم الذي يترتب على احتمال حلّية العصير عبارة عن الحكم بالحلّية الظاهرية.

[٤] لأنّ معنى حجّية الأمانات جعل مؤدّي الأمانات كحرمة العصير معلوماً بحكم الشارع، فإنّه قد جعل من قامت عنده الأمانة بحرمة العصير عالماً بها، وحرمة العصير معلومة عنده، فبعد كونها معلومة لا يترتب على مؤدّي الأمانات الأحكام الشرعية المجعولة للمشكوكات.

[٥] أي ما ذكرنا من كون الأمانة واردة على الأصول العقلية وحاكمة على الأصول الشرعية جارٍ في الأصول اللفظية أيضاً، فإنّ الدليل المخصّص قد يكون وارداً على أصالة العموم، وكذا الدليل المقيد قد يكون وارداً على أصالة

أو العموم [١] معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز، فإن كان المختص -مثلاً- دليلاً علمياً [٢] كان وارداً على الأصل المذكور [٣]، فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل

الاطلاق، وقد يكونان حاكمين عليهما.

[١] عطف الخاص على العام؛ إذ أصالة العموم داخلية في أصالة الحقيقة الجارية في العموم والاطلاق، أي أصالة الحقيقة وأصالة العموم اللتان هما من الأصول اللفظية حجتان إذا لم تقم قرينة على المجاز؛ إذ مورد الأصلين المذكورين في مقام الشك في المراد الاستعمالي أو الجدّي، ومع قيام القرينة يكون كلا المرادين معلوماً، ومع كونهما معلومين لا يبقى موضوع للأصل اللفظي، فالقرينة القطعية تكون واردة على أصالة الحقيقة والعموم والقرينة الظنية تكون حاکمة عليهما.

وإن شئت فقل: إن حجية العام في عمومها إنما هي ببناء العقلاء على العمل بالظواهر، والبناء منهم قد استقرّ على العمل بها مع الشك في المراد الاستعمالي أو الجدّي.

ومع قيام قرينة قطعية أو ظنية على الخلاف لم يتحقق من العقلاء بناء على العمل بالظواهر؛ وذلك لعدم بقاء شك في المراد، فالقرينة رافعة لموضوع البناء العقلاني.

[٢] بأن يفيد العلم بالمراد من العام بأن كان متواتراً سنداً ونصاً دلالة.

[٣] أي على أصالة الحقيقة أو العموم، فإن المختص القطعي يرفع الشك في مراد المولى بالوجدان، فيكون وارداً على الأصلين المذكورين.

وملخص الكلام: أنه مع وجود القرينة على المجاز لا تجري أصالة الحقيقة؛ فإن الخاص قرينة تدل على حمل العام على المجاز، والمختص

الأصل العملي [١]، وإن كان المخصّص ظنيّاً [٢] معتبراً كان حاكماً على الأصل؛ لأنّ [٣] معنى حجّية الظنّ جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه [٤] من الأثر لولا حجّية هذه

إن كان ممّا يفيد القطع يكون وارداً على العموم؛ لأنّه يرفع موضوع حجّية العامّ، وهو الشكّ بالوجدان؛ لأنّه مع قيام دليل قطعيّ لا يبقى شكّ في مراد المتكلّم من العامّ بالوجدان، فلا يبقى موضوع للعامّ، وهو معنى الورد، فإنّ الدليل الوارد يرفع موضوع الدليل الآخر بالوجدان.

[١] أي كما أنّ مع وجود الدليل القطعي كالخبر المتواتر لا يجوز العمل بالأصل العملي؛ لأنّه مع وجود الدليل القطعي يرتفع موضوع الأصل وجداناً كذلك مع وجود النصّ القطعي لا يجوز العمل بالظاهر؛ لأنّ موضوع حجّية الظاهر هو الشكّ، ومع وجود النصّ القطعي يرتفع الشكّ بالوجدان.

[٢] بأن يفيد الظنّ بالمراد، ولكن قام دليل على حجّيته، ويسمّى هذا بالظنّ المعتمد وبالأمارة.

[٣] تعليل لما ذكره من أنّ المخصّص الظنيّ حاكم على الأصل، وملخصه: أنّ معنى حجّية المخصّص الظنيّ أنّ الشارع جعل احتمال مخالفته للواقع بمنزلة العدم، وجعل من حصل له الظنّ عالماً بالواقع تعبّداً، فبعد كون المكلف عالماً بالواقع ولو بالعلم التعبّدي لا يبقى له شكّ في مراد المولى كي يجري أصالة العموم، فإنّ موضوع العامّ يرتفع تعبّداً بعد كون المكلف عالماً بالمراد بالتعبد، وهو معنى الحكومة، فإنّ الدليل الحاكم يرفع موضوع الدليل المحكوم بالتعبد، بخلاف الوارد فإنّه يرفع موضوع الدليل المورد عليه بالوجدان.

[٤] أي كان يترتّب على احتمال مخالفة مؤدّى المخصّص للواقع من الأثر



الأمانة، وهو [١] وجوب العمل بالعموم، فإنّ الواجب عرفاً وشرعاً العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصّص [٢] وعدمه، فعدم العبرة [٣] باحتمال عدم التخصيص إلغاء [٤] للعمل بالعموم،

لولا حجّية هذه الأمانة، والمراد من الأمانة هنا الدليل المخصّص الظني، أي لو لم تكن الأمانة - أعني بها المخصّص الظني - حجّة فيترتب على احتمال مخالفة مؤدّى المخصّص للواقع أثر، وأثر احتمال مخالفة المخصّص للواقع عدم صلاحيّته للتخصيص، ووجوب العمل بعموم العامّ فإنّ العامّ يخصّص بمخصّص لا يحتمل مخالفته للواقع ولو تعبّداً، ومع احتمال مخالفته للواقع يؤخذ بعموم العامّ.

[١] أي الأثر المترتب على احتمال مخالفة المخصّص للواقع هو وجوب العمل بالعموم.

[٢] ومع احتمال مخالفة مؤدّى المخصّص للواقع يشكّ في أصل وجود المخصّص، ومع الشكّ فيه يؤخذ بأصالة العموم عرفاً وشرعاً.

[٣] لما بيّن أنّ معنى حجّية الظنّ عدم اعتبار احتمال خلاف مؤداه أراد أن يطبق ما ذكره على المقام.

توضيحه: أنّ معنى حجّية الخاصّ عدم اعتبار احتمال عدم التخصيص، ومعنى عدم الاعتناء باحتمال عدم التخصيص إلغاء العمل بالعموم؛ إذ العمل به متفرّع على جريان أصالة الحقيقة وجريانها موقوف على الشكّ في المراد من العامّ، ومع فرض كون الخاصّ حجّة وعلماً تعبّدياً يرتفع الشكّ الذي هو موضوع لأصالة العموم.

[٤] أي عدم الاعتناء باحتمال مخالفة مؤدّى المخصّص للواقع بحكم الشارع وجعله علماً إلغاء للعمل بالعموم.

فثبت أن النص [١] وارد على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً من جميع الجهات ، وحاكم عليه [٢] إذا كان ظنياً في الجملة كالخاص [٣] الظني السند

[١] أي الخاص الذي هو نص في مدلوله وارد على أصالة الحقيقة التي هي جارية في طرف العام إذا كان قطعياً من جميع الجهات ، أي من جهة الدلالة والسند والجهة بأن لا يصدر عن تقيّة ؛ إذ مجرد قطعية الدلالة مع عدم كونه قطعياً من الجهتين المذكورتين لا يوجب رفع موضوع دليل حجية العام بالوجدان ؛ فإنّ ظنية الجهة أو الدلالة توجب أن يكون الخاص ظنياً وحاكم على أصالة الحقيقة إذا كان الخاص ظنياً في الجملة ، أي ولو من بعض الجهات ؛ لأنّ ظنية إحدى الجهات من الجهات الثلاث ، أعني بها جهة الصدور والدلالة والسند توجب عدم كون الخاص وارداً عليها ، بل يكون حاكماً ؛ إذ النتيجة تابعة لأخس المقدمات ، فإنّ الظنية ولو من إحدى الجهات توجب كون الخاص ظنياً ومعه لا يرتفع الشك الذي هو موضوع لحجية العام بالوجدان ، وأنّه يرتفع ببركة التعبد بحجية الخاص ، وجعله علماً بالتعبد فيكون حاكماً عليه .

[٢] أي النص حاكم على أصالة الحقيقة ، والأنسب « عليها » مكان « عليه » .

[٣] مثال لما كان النص ظنياً في الجملة ، أي من بعض الجهات كما إذا كان ظنياً من حيث السند أو من حيث الجهة .

والحاصل : أنّ النص إذا كان قطعياً من حيث السند والدلالة والجهة يكون وارداً على أصالة العموم ، وأصالة الحقيقة الجارية في العموم ، وأمّا إذا كان ظنياً ، ولو من حيث السند أو من حيث الجهة فيكون حاكماً على أصالتي العموم والحقيقة ؛ إذ بناءً على هذا يكون الشك الذي هو موضوع أصالتي العموم والحقيقة باقياً ، والنص المذكور لا يزيل الشك بالوجدان ، وإنّما يرفعه تعبداً ، وهو معنى الحكومة .

في كون المخصّص القطعي وارداً على أصالة الحقيقة والمخصّص الظني حاكماً..... ٣٥١  
 -مثلاً- ويحتمل أن يكون الظنّ أيضاً وارداً [١]، بناءً على كون العمل بالظاهر  
 عرفاً وشرعاً معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص، فما لها حال الأصول  
 العقلية... [٢]، فتأمل [٣].

[١] أي يحتمل أن يكون الخاصّ الظنيّ أيضاً كالخاصّ القطعي وارداً على أصالة  
 الحقيقة الجارية في العموم؛ بناءً على كون بناء العقلاء والشرع على متابعة  
 الظهور مقيداً من أول الأمر بعدم قيام قرينة على خلاف الظهور المستفاد من  
 العموم، فموضوع حجّة العامّ هو عدم التعبد بالقرينة.

وإن شئت فقل عدم قيام القرينة على خلافه لا عدم العلم بالقرينة والشكّ  
 فيها كي يكون موضوعه مع قيام الخاصّ المفيد للظنّ باقياً وجداناً ومرفوعاً  
 بحكم الشارع، فيكون الخاصّ رافعاً لموضوع العامّ بالوجدان؛ لأنّ المفروض  
 كان موضوع حجّة العامّ عدم التعبد بالتخصيص، ومع وجود الخاصّ الظنيّ  
 الدلالة والقطعيّ الحجّة يقطع بتحقق التعبد بالتخصيص، ومع القطع المذكور  
 يرتفع موضوع العامّ قطعاً، وكونه ظنيّاً لا يمنع من ثبوت التعبد به بعد قيام  
 الدليل القطعي على اعتباره، فيكون التعبد بسنده رافعاً لموضوع أصالة  
 الظهور في طرف العامّ حقيقة.

[٢] أي فحال أصالة الحقيقة الجارية في الظواهر حال الأصول العقلية، فيكون  
 نسبة الخاصّ إلى العامّ كنسبة الدليل الاجتهادي إلى الأصول العقلية، فكما أنّ  
 الدليل الاجتهادي وارد على الأصول العقلية، كذلك وارد على العامّ، ورافع  
 لموضوع أصالة الحقيقة في طرف العامّ.

[٣] احتمل المحقق النائيني رحمته (١) أنّه إشارة إلى تضعيف احتمال الورود،



هذا كله [١] على تقدير كون أصالة الظهور من حيث عدم القرينة .  
 وأما إذا كان [٢] من جهة الظنّ النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة [٣]  
 الحاصل من الغلبة [٤] أو من غيرها ،

وقال صاحب الكفاية في حاشيته إنه إشارة إلى تقويته ، والحقّ الأوّل ، كما  
 سيظهر من مطاوي كلماتنا الآتية .

[١] أي ما ذكرنا من كون الخاصّ وارداً على العامّ إذا كان قطعياً من جميع الجهات  
 وحاكماً عليه إذا كان ظنّياً ولو في بعض الجهات - بناءً على أنّ العمل بالظواهر  
 شرعاً وعرفاً معلق على عدم العلم بالقرينة ، ووارداً عليه بناءً على أنّ العمل  
 بالظواهر معلق على عدم التعبد بالقرينة المعتمدة - إنّما يكون على تقدير كون  
 العمل بأصالة الظهور في العام من حيث أصالة عدم القرينة التي هي أصل  
 عقلائي ، أي كان العمل بظاهر العموم معلقاً على عدم القرينة على  
 التخصيص ، وعلى هذا لو قامت قرينة قطعياً عليه ترفع موضوع الأصل  
 المذكور بالوجدان ، ولو قامت قرينة ظنّية ترفع موضوعه بالتعبد .

[٢] أي إمّا إذا كان العمل بالظواهر وأصالة الظهور من جهة إفادتهما الظنّ النوعي  
 بأنّ المتكلم أراد من الظاهر معناه الحقيقي .

[٣] والمراد من الظنّ النوعي ما يقابل الظنّ الشخصي ، أي الظنّ الذي يحصل من  
 الأسباب التي يحصل الظنّ منها غالباً لنوع الإنسان ، وإن لم يحصل الظنّ لكلّ  
 واحد منه .

[٤] أي الظنّ النوعي الحاصل من غلبة الاستعمال حيث إنّ الغالب إرادة المعنى  
 الحقيقي من العامّ ، أو من غير الغلبة من القرائن التي توجب الظنّ بإفادة  
 الظاهر من العامّ ، فالخاصّ وارد عليه إذا كان نصّاً من حيث الدلالة ، سواء كان  
 قطعياً من حيث السند أو ظنّياً .

أَنَّ الخاصَّ وارد على أصالة الظهور في العام إذا كان حجة من باب الظنِّ النوعي ..... ٣٥٣  
فالظاهر [١] أَنَّ النصَّ وارد عليها مطلقاً وإن كان النصُّ ظنيّاً؛ لأنَّ [٢] الظاهر  
أَنَّ دليل حجّية الظنِّ الحاصل بإرادة الحقيقة الذي [٣] هو مستند أصالة  
الظهور مقيد [٤] بصورة عدم وجود ظنٍّ معتبر على خلافه،

[١] جواب لقوله: «وأما إذا كان...»، أي أمّا إذا كانت أصالة الظهور حجة من باب  
الظنِّ النوعي الحاصل من غلبة الاستعمال فالظاهر أَنَّ الخاصَّ وارد على  
أصالة الظهور في العام مطلقاً، أي سواء كان الخاصُّ قطعياً أو ظنيّاً.  
[٢] تعليل لكون الخاصَّ وارداً على ظهور العام.

ملخصه: أَنَّ أصالة الظهور في طرف العام إنّما تكون حجة من باب إفادتها  
الظنِّ بإرادة الحقيقة من العام، كما هو المفروض، والدليل الدالّ على حجّية  
الظنِّ المذكور وهو بناء العقلاء مقيد بعدم وجود ظنٍّ معتبر على خلافه،  
والمفروض أَنَّ الخاصَّ ثبت التعبد بسنده شرعاً، وهو نصّ دلالة، فمعه يرتفع  
موضوع أصالة الظهور نظير ارتفاع موضوع الأصل العقلي بالدليل الاجتهادي،  
فكما أَنَّ البراءة العقلية موضوعها عدم البيان، ومع قيام الظنِّ المعتبر يرتفع  
موضوعها لكونه بياناً لها، كذلك أَنَّ الظنِّ الحاصل بإرادة العموم حجّيته مقيدة  
بعدم ورود ظنٍّ معتبر على خلافه.

فإذا قام الظنُّ على خلافه يرتفع موضوع أدلّة حجّية الظنِّ؛ لأنه ورد ظنٌّ  
معتبر على خلافه فيرتفع موضوعها بانتفاء جزء الموضوع.

[٣] صفة لقوله: «الظنِّ»، أي الظنِّ الذي هو مدرك حجّية أصالة الظهور.

[٤] خبر لقوله: «أَنَّ دليل حجّية الظنِّ...»، أي دليل حجّية الظنِّ، وهو بناء  
العقلاء مقيد بما إذا لم يتم دليل معتبر على خلاف الظنِّ الحاصل من الغلبة  
على أنّه أريد من ظهور العام معناه الحقيقي، وأمّا إذا قام دليل معتبر كالدليل  
الخاصَّ على خلاف الظهور المفيد للظنِّ النوعي فلا يبقى موضوع لبناء

فإذا وجد [١] ارتفع موضوع ذلك الدليل نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل ، ويكشف عما ذكرنا [٢] من تقييد حجّية الظنّ أنا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ من حيث هو على الخاصّ ، وإن [٣] فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة ، فلو كان حجّية ظهور العامّ غير معلّقة على عدم الظنّ المعتبر على خلافه لوجد مورد تفرض .

---

العقلاء الذي هو دليل حجّية ظهور العامّ ، فيكون الخاصّ وارداً عليه ورافعاً لموضوعه بالوجدان ؛ إذ موضوعه - كما عرفت - الظنّ النوعي الذي لم يتم دليل معتبر على خلافه ، والخاصّ دليل معتبر بالوجدان قام على خلافه ، فارتفع موضوع دليل حجّية ظهور العامّ بالوجدان .

[١] أي إذا وجد ظنّ معتبر على خلاف دليل حجّية الظنّ الحاصل من الغلبة ارتفع موضوع الدليل الدالّ على حجّية الظنّ الحاصل بإرادة الحقيقة من العامّ ، نظير ارتفاع موضوع الأصل العقلي بالدليل الاجتهادي ؛ لما عرفت من أنّ دليل حجّية أصالة البراءة العقلية كان مقيداً بعدم ورود بيان من الشارع ، وأمّا إذا ورد دليل معتبر منه فيرتفع موضوع الأصل المذكور بالوجدان كذلك في المقام فإنّ دليل حجّية ظهور العامّ كان مقيداً بعدم ورود دليل معتبر على خلافه ، فإذا ورد الدليل يرتفع موضوع حجّية العامّ بالوجدان ، وهذا معنى قوله : « حالها كحال الأصول العقلية » .

[٢] أي يكشف عما ذكرنا من أنّ دليل حجّية الظنّ بإرادة الحقيقة من العامّ مبنيّ على عدم وجود ظنّ معتبر على خلافه بأننا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ من حيث إنّه عامّ على الخاصّ .

[٣] كلمة « إن » وصلية ، أي وإن فرض كون الخاصّ أضعف الظنون المعتبرة فيعلم من ذلك أنّ العمل بظهور العامّ مبنيّ على عدم قيام ظنّ معتبر على خلافه ؛



إذ لو كان أدلة حجّية ظهور العام غير معلقة على عدم وجود الظنّ المعتبر على خلافه لوجد مورد كان الخاصّ ضعيفاً ويقدم العامّ عليه ، أو يتوقّف في ترجيح الخاصّ على العام مع أنّه لا يوجد مورد يقدم العامّ على الخاصّ ، أو يتوقّف في تقديم الخاصّ عليه ، بل يقدم الخاصّ على العام بالاتفاق .

ملخص كلامه إلى هنا : أنّه بناءً على كون العمل بظاهر العموم معلقاً على عدم القرينة يكون الخاصّ حاكماً على ظهور العامّ . ثمّ احتمال أن يكون وارداً ، وأمّا بناءً على كون العمل بالظهور من جهة إفادته الظنّ النوعي ، فقد جزم فيه بالورود ولم يحتمل فيه الحكومة ، وهذا المعنى ما فهمه المرزا النائيني<sup>(١)</sup> من كلام الشيخ<sup>(٢)</sup> .

وأورد عليه المحقق العراقي<sup>(٢)</sup> بأنّ منشأ ترديد الشيخ ليس هو الاختلاف في أصالة الظهور ، فإنّ المناط كلّها في ورود الخاصّ أو حكومته على العامّ ملاحظة المعلق عليه ، فإن كان التعليق في أصالة الظهور على عدم قيام الحجّة على وجود الخاصّ يكون الدليل الخاصّ وارداً عليه ، سواء قلنا إنّ الوجه في أصالة الظهور أصالة عدم القرينة ، أو الظنّ النوعي ، وإن كان التعليق على عدم العلم بورود الخاصّ أو عدم وروده واقعاً يكون دليل الخاصّ حاكماً عليه لا وارداً ، بلافق بين كون الوجه في اعتبار أصالة الظهور هو أصالة عدم القرينة أو الظهور النوعي ، ومنشأ ترديد الشيخ أيضاً ما ذكرناه لا ما ذكره النائيني .

ولكن ظاهر عبارة الشيخ يساعد ما ذكره المحقق النائيني ، وأمّا ما ذكره

(١) فوائد الأصول ٤ : ٢٧٠ .

(٢) نهاية الأفكار ٤ : ١٤١ .

المحقق العراقي فهو وإن كان متيناً، إلا أنه خلاف ظاهر عبارة الكتاب،  
فراجع.

أقول: إن التحقيق في المسألة يقتضي أن يقال: إنه إذا ورد عام وخاص  
فالأمر فيهما لا يخلو من صور:

**الصورة الأولى:** أن يكون الخاص قطعي السند والدلالة، كالنص الكتابي،  
أو النص المتواتر، أو النص المحفوف بالقرائن القطعية، ففي هذه الصورة  
يكون مؤدى الخاص خارجاً عن موضوع دليل حجبة العام بالتخصيص؛ لأن  
الخاص المذكور قد خرج عن موضوع العام تكويناً، ومما ذكرنا ظهر مافي  
كلام سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) <sup>(١)</sup>، حيث ذهب إلى أنه إنما يكون بالورود،  
والوجه فيه أن الخاص القطعي من جميع الجهات يخرج عن موضوع دليل  
حجبة العام بلا حاجة إلى التعبد، والحال أن الورد ليس كذلك؛ لما عرفت  
من أنه عبارة عن خروج أحد الدليلين عن موضوع الآخر بالتعبد الثابت  
بالوجدان.

**الصورة الثانية:** أن يكون الخاص ظني السند والدلالة كخبر الواحد الذي  
يكون ظاهراً في مؤداه، والمستفاد من ظاهر كلام الشيخ عدم تخصيص العام  
بالخاص المذكور، بل يعمل بأقوى الظهورين، ويتساقطان عند التساوي.  
وفيه: ما سيجيء من أن تقديم الخاص على العام ليس بملاك الأظهرية،  
بل هو يقدم بلحاظ القرينية.

**الصورة الثالثة:** أن يكون الخاص قطعي السند وظني الدلالة،  
كالخبر المتواتر، فظاهر إطلاق كلام الشيخ رحمته هو العمل بأقوى الظهورين

. . . . .

في هذه الصورة أيضاً .

وفيه : ما بيّنا آنفاً بأنّ تقديم الخاص على العام ليس بمناط الأظهرية ، بل إنّما هو مقدّم عليه بملاك كونه قرينة ، فإنّ القرينة تتقدّم على ذيها بعد ثبوت كونها قرينة وإن كانت أضعف من ذيها ظهوراً ، كما هو يظهر بالتأمّل في مثل : « رأيت أسداً يرمى » ، فإنّ ظهور « الأسد » في الحيوان المفترس أقوى من ظهور « يرمى » في رمي النبل ؛ لأنّ ظهوره بالوضع بخلاف « يرمى » ، فإنّ ظهوره بالإطلاق ، ومع ذلك يقدم عليه .

أفاد المحقق العراقي<sup>(١)</sup> : أنّ العمدة في الباب هي السيرة العرفية ، وبناء العقلاء على الأخذ بالخاص ، وتخصيص العام به ، والمتيقّن من بنائهم على ذلك إنّما هو في مورد يكون الخاص أقوى ظهوراً من العام ، وأمّا في غيره فلم يعلم بناؤهم على الأخذ بالخاص . هذا أولاً .

**وثانياً :** إنّ ما ذكر من أنّ الخاص بما هو خاص بمنزلة القرينة على التصرف في العام مبنيّ على كون الخاص ناظراً بمفاده إلى شرح مدلول العام ، وهو لا يكون إلّا من شؤون الحاكم ، وأمّا المخصّص فلا يكون إلّا لإثبات حكم آخر مضافاً أو مناقض لحكم العام في بعض أفراده ، ومثله يكون متعارضاً مع العام ، لا قرينة على التصرف فيه ، وعليه فلا بدّ من الترجيح بالأقوائية وإجراء حكم القرينة على الأقوى منهما بلا كونه قرينة حقيقة .

**وثالثاً :** أنّ الاستشهاد على قرينة الخاص على العام بتقديم ظهور « يرمى » في رمي النبل على ظهور « الأسد » في الحيوان المفترس ليس بتامّ ؛ لأنّ مجرّد وضعيّة الدلالة لا يقتضي الأقوائية ، خصوصاً في المثال ، فإنّ ظهور



«يرمى» بمقتضى الانصراف والانسباق في رمي النبال غير المناسب للحيوان أقوى بمراتب من ظهور «الأسد» في الحيوان الخاص، فكيف يصح قياس المثال بالخاص المنفصل عن العام.

والجواب عن إيراده الأول: أنك علمت سابقاً ممّا بيناه أنّ الخاص عند العرف قرينة على تعيين المراد من العام، وبعد كونه قرينة عرفية لا وجه للشك في بناء العقلاء، فإنّ الخاص حيث إنّه قرينة عرفية يكشف عن عدم كون الظاهر مراداً، فهو حاكم على أدلة حجّية العام - كما عرفت - وإن كان مخصّصاً بالنسبة إلى الدليل العام.

وعن إيراده الثاني: أنّ ما ذكره من كون القرينة مبنية على النظر إلى شرح مدلول العام ليس بتمام، فإنّ القرائن اللبّية، كالقرينة العقلية، تدلّ على المراد الجدّي من العام وغيره، مع أنّه ليس فيها أي شرح وتفسير.

وعن إيراده الثالث: أنّه لا شبهة في أنّ ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس بحسب الفهم العرفي أقوى من ظهور «الرمي» في النبال، ومع الظهور الوضعي لا ينعقد الظهور الإطلاقي، والحال أنّ ظهور «يرمى» مقدّم على ظهور الأسد فيفهم من ذلك أنّ العرف إذا رأى لفظاً قرينة على لفظ فهو يقدّم عليه، وإن كان أضعف منه.

**الرابع:** أن يكون الخاص ظني السند وقطعي الدلالة، وقد عرفت أنّ الشيخ رحمته بنى أولاً على كون ظهور الخاص حاكماً على ظهور العام، ثمّ احتمل أن يكون وارداً عليه، بناءً على كون العمل بظهور العام معلقاً على عدم القرينة على التخصيص، وبني على كونه وارداً بناءً على أنّ العمل بالظهور من جهة الظنّ النوعي. إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّه لا ريب في أنّ العقلاء بناؤهم على العمل بظهور العامّ في مقام الشكّ في المراد الاستعمالي بإجراء أصالة الحقيقة ، وكذا في مقام الشكّ في المراد الجدّي بإجراء أصالة الجهة أو الجدّ ، ولم يتحقّق منهم البناء على العمل بالظواهر فيما لو قامت القرينة على خلافه ، فلا يمكن التمسك بالظهور ، بلا فرق بين كون القرينة متّصلة أو منفصلة ، وبلا فرق في ذلك من هذه الناحية بين القرينة القطعيّة أو الظنيّة المعتبرة .

غاية الأمر أنّ الأولى واردة على ظهور العامّ لكونها رافعة للشكّ بالوجدان ، والثانية حاكمة عليه ؛ لما عرفت من أنّ بناء العقلاء على العمل بالظهور في مقام الشكّ في المراد ، وقيام الخاصّ يرفع الشكّ بالتعبّد ، فالخاصّ حاكم على دليل حجّية العامّ .

وبعبارة أوضح : إنّ أصل تقديم الخاصّ على العامّ ممّا لا شبهة فيه ، إنّما الكلام في أنّ تقديمه على العامّ بملاك الورود أو الحكومة ، أو بمناط الأخذ بأقوى الظهورين ، ومبنى هذه الوجوه هو الخلاف المعروف في أصالة الظهور بأنّ حجّية ظهور العامّ معلقة على عدم قيام الحجّة على وجود الأقوى على الخلاف ، أو عدم العلم به ، أو عدم وجوده واقعاً ، أو عدم تقيّده بشيء ، فإن قلنا بالأوّل يكون المخصّص وارداً ؛ إذ لا شبهة في أنّ الخاصّ حجّة على الخلاف ، فلا يبقى موضوع للعمل بالظهور .

وأما لو قلنا : بأنّ العمل بالظاهر معلق على عدم العلم فيكون حاكماً .

وأما لو قلنا : بأنّ العمل بالظاهر غير معلق على شيء ، فلا بدّ من الأخذ بأقوى الظهورين .

والحقّ هو أنّ التقديم بملاك الحكومة ، كما عرفت تفصيله .

فيه أضعفية مرتبة ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتى يقدّم عليه [١]، أو مكافئته [٢] له حتى يتوقف، مع أنّا لم نسمع مورداً يتوقف في مقابلة العامّ من حيث هو والخاصّ، فضلاً عن أن يرجح عليه [٣]. نعم، لو فرض الخاصّ ظاهراً خرج عن النصّ، وصار من باب تعارض الظاهرين [٤]. وهذا [٥] نظير ظنّ الاستصحاب على القول به [٦]، فإنّه لم يسمع مورد يقدّم

[١] حتى يقدّم الظنّ العامّ القوي على الظنّ الخاصّ الضعيف.

[٢] أي لو وجد مورد فرض فيه تساوي الظنّ الخاصّ مع الظنّ العامّ من حيث المرتبة حتى يتوقف في تقديم الخاصّ على العامّ.

[٣] أي لم نسمع مورداً يتوقف في تقديم الخاصّ على العامّ، فضلاً عن أن يقدّم العامّ على الخاصّ.

[٤] أقول: إنّه ﷺ بعد ما التزم بتقديم الخاصّ على العامّ بملاك الأظهرية استدرك من ذلك ما إذا لم يكن الخاصّ نصّاً في المراد، بل كان ظاهراً فيه كالعامّ، فإنّه يتعارض ظهور العامّ مع ظهور الخاصّ، وربما يقدّم ظهور العامّ على ظهور الخاصّ فيما إذا كان العامّ أظهر منه.  
أقول: قد عرفت ما فيه.

[٥] أي ما ذكرناه من أنّ حجّية ظهور العامّ مقيدة بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، نظير الظنّ الحاصل من الاستصحاب على القول بأنّ الاستصحاب حجّة من باب إفادته الظنّ، فعلى هذا المسلك تكون حجّية الاستصحاب مقيدة بعدم وجود ظنّ على خلافه.

أقول: إنّ التنظير راجع إلى أصل المطلب، وهو أنّ اعتبار أصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظنّ معتبر على خلافه.

[٦] أي على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، فإنّه لم يسمع مورد يقدّم



الاستصحاب على الأمانة المعتبرة المخالفة له ، فيكشف [ ١ ] عن أنّ إفادته [ ٢ ] للظنّ أو اعتبار ظنّه النوعي مقيد بعدم ظنّ آخر على خلافه ، فافهم [ ٣ ] .  
ثمّ إنّ التعارض - على ما عرفت من تعريفه [ ٤ ] - لا يكون في الأدلة

---

فيه الاستصحاب على الأمانات المعتبرة المخالفة للاستصحاب ، وإن كانت من أضعف الظنون ، فيعلم من هذا أنّ اعتبار الظنّ المستفاد من الاستصحاب مقيد بعدم وجود ظنّ آخر على خلافه ؛ إذ لو كانت حجّية الاستصحاب غير معلّقة على عدم وجود ظنّ على خلافه لوجد مورد يقدم فيه الاستصحاب على الأمانة فيما إذا كان الظنّ المستفاد من الاستصحاب أقوى من الظنّ المستفاد من الأمانة .

وجه التنظير هو أنّه كما أنّ اعتبار الاستصحاب المذكور مقيد بعدم وجود ظنّ آخر على خلافه ، كذلك حجّية ظهور العامّ معلّقة على عدم وجود دليل على خلافه .

[ ١ ] أي عدم سماع مورد يقدم فيه الاستصحاب على الأمانة يكشف عن ...

[ ٢ ] أي إفادة الاستصحاب للظنّ الشخصي ، وحجّية هذا الظنّ الشخصي أو حجّية ظنّه النوعي مقيدة بعدم قيام ظنّ آخر من الأمانات على خلاف الظنّ الحاصل من الاستصحاب ، وإلا فلا يكون الاستصحاب حجّة .

[ ٣ ] لعلّه إشارة إلى أنّ ما ذكره بقوله : « يكشف عمّا ذكرنا » إنّنا لم نجد مورداً يقدم فيه العامّ لا يكون كاشفاً عن ورود الخاصّ على العامّ ، بل يمكن أن يكون عدم وجدان مورد يقدم فيه العامّ على الخاصّ من جهة كون الخاصّ حاكماً عليه ، فالشاهد أعمّ من المشهود له .

[ ٤ ] أقول : إنّ الدليلين إمّا أن يكونا قطعيين ، أو يكونا ظنيين ، أو مختلفين ، والمراد بالتطعي هو أن يكون قطعياً من جميع الجهات الثلاث ، أي : السند والدلالة

القطعية؛ لأن [١] حجيتها إنما هي من حيث صفة القطع، والقطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظن بالآخر غير ممكن [٢]، ومنه [٣] يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيتهما باعتبار صفة الظن الفعلي؛ لأن اجتماع

والجهة، كالنصوص الكتابية والأخبار المتواترة التي تفيد القطع بالمراد، والمراد بالظني هو أن يكون ظنيًا في إحدى الجهات، حيث إنه ﷺ عرف التعارض بتنافي مدلولي الدليلين، فأخذ التنافي في تعريفه مخرج للأدلة القطعية عن وقوع التعارض بينها؛ إذ القطع بالمتنافيين غير ممكن.

[١] أي إنما قلنا بأن التعارض لا يمكن في الأدلة القطعية؛ لأن حجية الأدلة القطعية إنما تكون باعتبار أنها أدلة قطعية والانكشاف لها ذاتي، ولا يمكن القطع بالمتنافيين؛ لاستحالة اجتماع النقيضين، فمع حصول القطع بوجوب شيء من الأدلة لا يعقل أن يحصل القطع بحرمة من الأدلة الأخرى؛ وذلك لعدم تعقل تحقق المتنافيين وعدم إمكان حصول القطع بالمتنافيين.

[٢] أمّا عدم إمكان القطع بالمتنافيين فقد علم مما ذكرنا، وأمّا عدم إمكان وقوع التعارض بين القطعي والظني؛ إذ القطع بأحد المتناقضين مع الظن بالآخر غير ممكن، فإن القطع بوجوب صلاة الجمعة لا يجتمع مع الظن بحرمتها؛ لأنه بعد انكشاف الوجوب لا يحتمل الحرمة، ومع عدم احتمالها كيف يتحقق الظن بها.

[٣] أي من تعريف التعارض بالمتنافيين يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين الظنيين الفعليين، أي الشخصيين للمحذور المتقدم في القطعيين؛ إذ حصول الظن الشخصي من كلا المتعارضين محال؛ لاستلزامه اجتماع النقيضين، فإذا حصل ظن بوجوب شيء فلا يمكن حصول الظن بحرمة. إذن فلا يكون التعارض إلا بين الظنيين النوعيين.

الظنّين بالمتنافيين محال ، فإذا تعارض سببان للظنّ الفعلي [١] ، فإن بقي الظنّ في أحدهما فهو المعتر ، وإلا تساقطا .

وقولهم [٢]: «إنّ التعارض لا يكون إلا في الظنّين» يريدون به الدليلين

---

[١] أقول: إنّ في العبارة تسامحاً؛ إذ ظاهرها يوهم أنّ الظنّ الشخصي يحصل من كلا المتعارضين ، إلا أنّهما يسقطان بالتعارض ، والحال أنّك عرفت استحالة حصول الظنّين الشخصيَّين المتنافيين .

والظاهر أنّ المراد منها أنّ الدليلين الظنّيين بما أنّهما سببان لحصول الظنّ الشخصي ، لو تعارضا ، فإن حصل من أحدهما الظنّ فهو المعتر وإن لم يحصل من أحدهما الظنّ فلا اعتبار بهما؛ لعدم إمكان حصول الظنّ من كليهما .

[٢] هذا جواب عن سؤال مقدّر ، وهو أنّ ما ذكرت من عدم إمكان التعارض بين الظنّين الشخصيَّين خلاف إطلاق القوم ، حيث إنهم أطلقوا القول بأنّ التعارض إنّما يكون في الدليلين الظنّيين ، ولم يقيّدوا بالظنّ النوعي .

قلت: إنّ إطلاقهم القول لا يكون من جهة أنّ التعارض يكون بين الظنّين الشخصيَّين أيضاً ، بل من جهة أنّ القوم أنكروا حجّية الأمارات من باب الظنّ الشخصي ، فإنهم يعتقدون بالتعارض بين الدليلين الذين تكون حجّيتهما من باب إفادة الظنّ النوعي . إذن فمورد النفي غير مورد الإثبات ، فمورد الإنكار وقوع التعارض بين الظنّين الشخصيَّين ، ومورد الإثبات وقوع التعارض بين الظنّين النوعيين . فتلخص: أنّ إطلاقهم القول بالتعارض بين الظنّين وعدم تقييدهم التعارض بالظنّين النوعيين ليس دليلاً على أنّهم ملتزمون بوقوع التعارض بين الظنّين الشخصيَّين أيضاً ، بل إطلاق قولهم حيث قالوا: إنّ التعارض يقع بين الظنّين من دون تقييدهما بالنوعيين ، إنّما هو لأجل أنّ



المعتبرين من حيث إفادة نوعهما الظنّ، وإنّما أطلقوا القول في ذلك [١]؛ لأنّ أغلب الأمارات، بل جميعها، عند جلّ العلماء بل ما عدا جمع ممّن قارب عصرنا معتبرة [٢] من هذه الحيثية [٣]، لا لإفادة الظنّ الفعلي [٤] بحيث يناط الاعتبار به. ومثل هذا في القطعيّات غير موجود؛ إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفادة نوعه القطع [٥].

---

أغلب الأمارات، بل جميعها، عند جلّ العلماء تكون حجّة من باب الظنّ النوعي، وهذا هو السرّ في إطلاق قولهم.

[١] أي أطلقوا القول بالتعارض حيث قالوا بأنّ التعارض يقع بين الظنّين، ولم يقيدوهما بالنوعيين.

[٢] أي الأمارات معتبرة من باب الظنّ النوعي عند ما عدا جمع ممّن قارب عصرنا، كالوحيد البهبهاني، والمحقّق القميّ.

[٣] أي أغلب الأمارات معتبرة من جهة الظنّ النوعي.

[٤] أي لا تكون الأمارات معتبرة من حيث إفادتها الظنّ الفعلي بحيث أن تكون حجّة الأمارات منوطة بالظنّ الفعلي بأن تكون حجّة فيما إذا حصل الظنّ الفعلي، ولا تكون حجّة فيما إذا لم يحصل الظنّ الفعلي منها.

[٥] أي مثل هذا الذي ذكرناه في الأمارات الظنّية بأنّ التعارض فيها باعتبار كونها حجّة من باب الظنون النوعية غير موجود في الأدلّة القطعية، وهو في الحقيقة جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ ما ذكرت من عدم وقوع التعارض في الأدلّة القطعية - لعدم إمكان القطع بالمتنافيين - إنّما يتمّ في القطعيين الفعليين، كما كان لا يمكن ذلك في الظنّين الشخصيّن، وأمّا في الأدلّة القطعية النوعية بأن كانت حجّيتها من باب إفادتها القطع النوعي، فلا مانع من وقوع التعارض في القطعيين النوعيين.

## لأن [ ١ ] هذا يحتاج إلى جعل الشارع ، فيدخل .

فكما أنه يعقل التعارض بين الظنيين الشائنين كذلك يعقل بين القطعيين الشائنين ، فانحصار التعارض بالظنيين مما لا وجه له .

قلت : إن إطلاق النوعية والشخصية أو الشائنية والفعلية إنما يتصور في الأدلة التي كانت قابلة لجعل الشارع ، فمعنى اعتبار القطع النوعي اعتبار سببه شرعاً كالمتواتر ، وإن لم يفد القطع الشخصي فعلاً ، والقطع ليس كذلك ، فإنه طريق من جعل بذاته ، ولا يعقل انفكاك الحجية عنه ؛ لأن ذاتي الشيء لا ينفك عنه ، ولا معنى لأن يقال إن الشيء حجة بعنوان أن نوعه يفيد القطع فما يفيد القطع يكون حجة هذا القطع ذاتية ، وما لا يفيد القطع لا يكون حجة إلا بجعل الشارع .

[ ١ ] تعليل لعدم جريان النوعية في القطعيات ، أي ليس في القطعيات قطع يكون اعتباره من باب إفادة نوعه القطع ، بل القطعيات اعتبارها من باب القطع الشخصي فقط .

توضيحه : أن الأدلة التي من شأنها إفادة القطع وكانت غير مفيدة له بالفعل وإن كانت يصح إطلاق الشائني عليها ، بأن يقال إنها من شأنها أن تفيد القطع نوعاً لكنها داخله في الأدلة الظنية التي تحتاج حجبتها إلى الجعل ، وأما الأدلة القطعية فاعتبارها ذاتي لها ، فإنها بوصف أنها قطعية لا يعقل أن يكون حجبتها باعتبار القطع النوعي .

إن شئت فقل : إن الأدلة التي تقبل الشائنية والفعلية ليست من الأدلة القطعية ، والأدلة القطعية بوصف القطعية لا تقبل الشائنية ؛ لأن الأدلة الشائنية القطعية بوصف أنها قطعية تدور حجبتها مدار وصف القطع بحيث لو تحقق القطع الشخصي بالفعل لكان حجة ، ولا معنى لأن يكون الشيء كاشفاً بذاته

حيث صفة القطع ، وهي [٣] منتفية في المقام .

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع في مقامين ؛ لأنّ المتعارضين اما أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر ، واما أن لا يكون ،

باعتبار أنّه كاشف نوعاً وإن لم يكن كاشفاً فعلاً .

[١] أي حينما ثبت أنّ الأدلة التي من شأنها أن تفيد القطع نوعاً يحتاج اعتبارها إلى جعل الشارع ، فتدخل الأدلة المذكورة في الأدلة الغير القطعية .

[٢] تعليل لما ذكره بأنّ ما يكون اعتباره من باب إفادته القطع النوعي داخل في الأدلة غير القطعية .

حاصله : أنّ الأدلة القطعية إنّما تكون حجة من حيث صفة القطع ، فالملاك في اعتبارها هي صفة القطع ، فإنّ الدليل القطعي بوصف أنّه قطعي ومفيد للقطع الشخصي المعبر عنه بالقطع الفعلي حجة ذاتاً ، واما معنى حجية القطع الشأني المعبر عنه بالقطع النوعي هو حجية سببه بالجعل الشرعي ، كالخبر المتواتر ، وإن لم يفد القطع فعلاً .

[٣] أي صفة القطع التي هي كانت سبباً لاعتبار القطع منتفية في الأدلة التي من شأنها إفادة القطع ، وكانت غير مفيدة له بالفعل ؛ إذ معنى القطع النوعي أنّ الدليل من شأنه أن يحصل منه القطع نوعاً ، وإن لم يحصل منه القطع فعلاً لمن قام عنده الدليل ، ومع انتفاء القطع فعلاً لا موضوع للحجية ؛ لأنها لم تكن لذات الأدلة ، بل كانت باعتبار اتصافها بالقطع . فتلخص ممّا ذكرناه أنّ التعارض ينحصر بالدليلين الظنيين .

ربما يقال : إنّ المراد بالظني إن كان هو غير الفعلي فالقول بعدم حصول التعارض بين الدليل القطعي والظني ممّا لا وجه له ؛ وذلك لإمكان حصول



الكلام في قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» ..... ٣٦٧  
بل يكونان متعادلين متكافئين ، وقبل الشروع في بيان حكمهما [١] لا بدّ  
من الكلام في القضية المشهورة ، وهي أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن  
أولى من الطرح [٢] .

الظنّ الشأني عند حصول القطع .

ويمكن الجواب عنه : أنه بعد حصول القطع لا معنى لجعل الظنّ طريقاً  
للقاطع ولو شأنيّاً .

[١] أي حكم المتعارضين .

### «الكلام في قاعدة الجمع مهما أمكن»

[٢] أقول : إنّ القاعدة المذكورة لم يتم عليها دليل يعتمد عليه ، وكان ينبغي ترك  
ذكرها إلا أنّ كتابنا هذا موضوع لتوضيح كتاب الرسائل ؛ ولذا تعرّض لها على  
حدّ شرح العبارة ، إذا عرفت ذلك فاعلم أنه ينبغي أن يقع الكلام في موردين :

**الأول :** في بيان المراد من القاعدة وشرح الألفاظ الواقعة فيها .

**الثاني :** في مدركها .

أمّا شرح ألفاظها فنقول : إنّ المراد من الجمع هو الجمع بحسب الدلالة  
بعد الأخذ بسنديهما ، فإنّ مرجع الجمع في الحقيقة إلى تحكيم أصالة  
الصدور وأصالة الجهة على أصالة الظهور ، والمراد من الإمكان سيجيئ  
شرحه في كلام المصنّف .

والمراد من كلمة «أولى» هو اللزوم والتعيين كما في قوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا  
الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾<sup>(١)</sup> ، والمراد من الطرح على ما بيّنه  
المصنّف أنه أعمّ من طرح أحد المتعارضين المعيّنين لوجود مرجح في الخبر

والمراد بالطرح على الظاهر [١] المصرّح به في كلام بعضهم ، وفي معقد إجماع بعض آخر [٢] أعم [٣] من طرح أحدهما لمرّجّح في الآخر ، فيكون الجمع [٤] مع التعادل أولى من التخيير ، ومع وجود المرّجّح [٥] أولى من الترجيح . قال الشيخ ابن أبي جمهور الاحساني في غوالي اللثالي على ما حكى عنه : إن كلّ حديثين [٦] ظاهرهما المتعارض يجب عليك أولاً البحث

الآخر ، ومن طرح أحدهما المخيّر ، فيكون معناه أنّ العمل بكلا الخبرين المتعارضين بالجمع بينهما أولى من ترجيح أحد المتعارضين وطرح الآخر مع وجود مرّجّح في أحدهما ، وأولى من الالتزام بالتخيير عند تساوي المتعارضين وتعادلهما .

[١] أي على ما يظهر من لفظ الطرح ، وقد صرّح بهذا الظاهر في كلام بعضهم ، كصاحبي الفصول والمناهج ، حيث صرّحاً في كلامهما بأنه بعد عدم إمكان الجمع بين الدليلين يرجع إلى الأخبار العلاجيّة ، ومن الواضح أنّ نتيجة الرجوع إلى الأخبار العلاجيّة طرح أحد الدليلين .

[٢] أي صرّح بالطرح في معقد إجماع بعض آخر من العلماء ، كابن أبي جمهور .

[٣] خبر لقوله : « والمراد بالطرح » ، أي الجمع الدلالي أحسن من الطرح ، سواء كان الطرح لمرّجّح في الدليل الآخر بأن كان الدليل الآخر موافقاً للكتاب ، أو كان الطرح بلا مرّجّح ، كما هو كذلك على القول بالتخيير .

[٤] أي يكون الجمع الدلالي مع تساوي المتعارضين أولى من التخيير في العمل بأيهما بأن يأخذ بأحد المتعارضين ويطرح الآخر .

[٥] أي يكون الجمع الدلالي أولى من الأخذ بأحد الخبرين اللذين يكون في أحدهما مرّجّح على الطرف الآخر ، كما إذا كان أحدهما موافقاً للكتاب .

[٦] أي كلّ حديثين يقع التعارض بين ظاهريهما .

عن معناهما [١]، وكيفية دلالة ألفاظهما [٢]، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل [٣] والدلالات [٤]، فاحرص [٥] عليه، واجتهد في تحصيله، فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء [٦]، فإذا لم تتمكّن من ذلك [٧]، ولم يظهر لك وجهه [٨]، فارجع إلى العمل بهذا الحديث [٩]، وأشار بهذا إلى مقبولة

- 
- [١] كي تعلم أنّ أيّهما عامّ، وأيّهما خاصّ، وأيّهما مطلق، وأيّهما مقيد.
- [٢] كي تعلم بأنّ أيّهما ظاهر، وأيّهما أظهر، وأيّهما حاكم، وأيّهما محكوم، وهكذا.
- [٣] أي بضرب من التأويل والتوجيه حتّى يتحقّق القدر المتيقّن بين الدليلين ليشتراكا فيه ليعمل بهما وإن كان ذلك بالجمع التبرّعي.
- [٤] بأن يحمل الظاهر على الأظهر، أو النصّ والمحكوم على الحاكم، أو العامّ على الخاصّ، والمطلق على المقيد.
- [٥] جواب الشرط، أي إن كان الجمع بين المتعارضين بتأويل أحدهما أو حمل أحدهما على الآخر فيجب عليك السعي في التوفيق بينهما بأحد الوجهين، والحاصل أنّه يجب الاجتهاد والسعي في تحصيل التوفيق والجمع بين المتعارضين.
- [٦] قوله: «تعطيله» عطف على قوله: «من ترك»، أي خير من تعطيل أحد الخبرين، هذا هو المورد الثاني من البحث، وهو البحث عن مدرّكها، فإنّه عبارة عن الإجماع.
- [٧] أي من الجمع الدلالي بينهما.
- [٨] أي لم يظهر لك وجه الجمع والتوفيق بينهما.
- [٩] الدالّ على الأخذ بذی المرجّح، وطرح المرجوح، والأخذ بالتخيير عند



عمر بن حنظلة .

واستدلّ عليه [١]: تارة بأنّ الأصل في الدليلين [٢] الإعمال ، فيجب

عدم وجود مرجح في البين .

[١] بصيغة المجهول ، ومن هنا شرع في ذكر الأدلة التي يمكن أن تكون مدركاً للقاعدة ، وهي أمور:

**الأول:** الإجماع ، كما نقله الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي في كتابه عوالي اللثالي<sup>(١)</sup> على ما حكى عنه ، إنّه قال : « إن كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب قبل كلّ شيء أن يبحث عن معناهما ، والبحث عن كيفية دلالة ألفاظهما بأنّه على نحو الظاهر أو الأظهر والنصّ ، فإن أمكنك التوفيق بينهما بأن يجمع بينهما بسبب تأويل دلالتهما وجب ذلك ؛ إذ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما ؛ وذلك بإجماع العلماء .

نعم ، لو لم يتمكّن من الجمع فليرجع إلى العمل بالمرجّحات المذكورة في مقبولة عمر بن حنظلة .

[٢] هذا هو الوجه الثاني الذي يمكن أن يكون مدركاً للقاعدة ، والمراد من الأصل المذكور في الاستدلال هي القاعدة ، أي مقتضى القاعدة الأولية شمول دليل الحجية لكلّ من المتعارضين ؛ إذ المفروض أنّهما متساويان فيما هو المعتبر في حجيتهما الذاتية ، فبعد كون دليل الحجية بالنسبة إليهما على حدّ سواء ، فلو قيل بشمول الدليل لأحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح ، فيجمع بينهما مهما أمكن .

وبعبارة واضحة : أنّ طرح أحد المتعارضين إمّا أن يكون لأجل عدم شمول

الجمع بينهما بما أمكن لاستحالة [١] الترجيح من غير مرجح .  
وأخرى [٢] بأنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية ، وعلى جزئه تبعية ،

أدلة الحجّية له مع كونه مساوياً لغير المطروح ، وهو ترجيح بلا مرجح ، وإمّا أن يكون لأجل مانعية التعارض عن شمول الدليل لكليهما ، وهو لا يكون مانعاً بعد إمكان الجمع بالتأويل ورفع اليد عن ظاهرهما .

هذا غاية ما يمكن أن يقال : في تقريب الاستدلال بقوله : « الأصل في الدليلين الإعمال » .

[١] أي إنّما قلنا بوجوب الجمع بين المتعارضين ؛ إذ الأمر يدور بين طرحهما معاً ، وهو لا يجوز بعد وجود المقتضى للعمل بهما ، وهو شمول أدلة الحجّية لكلا الخبرين ، وعدم وجود المانع من العمل بهما بعد إمكان الجمع الدلالي بينهما ، وطرح أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح ، وطرح أحدهما المخير لا دليل عليه ، فيتعين الجمع بينهما .

[٢] هذا هو الوجه الثالث الذي يمكن أن يكون مدركاً للقاعدة ، أي استدلّ تارة أخرى على وجوب الجمع بين المتعارضين بأنّ دلالة اللفظ على تمام معناه وهو المعنى المطابق له دلالة أصلية ، أي مطابقيّة ، وعلى جزء معناه ، وهو المعنى التضميني له دلالة تضمينية تابعة لدلالته على تمام معناه ، فدلالته على جزء معناه دلالة تبعية . فلو دار الأمر بين ترك العمل بالدلالة التبعية ، وبالذلة الأصلية . فلا شك أنّ الأول أولى .

إذا عرفت ذلك فنقول : لو جمعنا بين الخبرين المتعارضين بالعمل بكلّ منهما بالمقدار الممكن ، وتركنا المقدار الذي يرتفع به التعارض فقد تركنا جزء معنى الرواية التي قد عرفت أنّها دلالة تبعية ، وأمّا لو تركنا العمل بالمعارض الآخر بالكلية تركنا الدلالة الأصلية ، وقد عرفت أنّ ترك الدلالة التبعية أولى .

وعلى تقدير الجمع [١] يلزم إهمال دلالة تبعيته، وهو [٢] أولى مما يلزم على تقدير عدمه، وهو إهمال دلالة أصليته. ولا يخفى: أنّ العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سدّ باب الترجيح [٣] والهرج [٤] في الفقه كما لا يخفى، ولا دليل عليه [٥]، بل الدليل على خلافه [٦]

[١] أي على تقدير الجمع بين المتعارضين يلزم طرح الدلالة التبعية.

[٢] أي إهمال الدلالة التبعية أولى مما يلزم على تقدير عدم الجمع بين المتعارضين، وطرح أحدهما، وهو إهمال الدلالة الأصلية؛ لما عرفت من أنه لو طرح أحد المتعارضين فقد ترك تمام معناه.

[٣] من هنا شرع المصنّف في الإيراد على القاعدة، وهي وجوه:

**الأول:** أنه يلزم من العمل بالقاعدة سدّ باب الترجيح المستفاد من الأخبار العلاجية الأمر بعضها بالترجيح وبعضها بالتخيير؛ إذ الترجيح إنّما يكون فيما إذا تعارض الخبران، والعمل بالقاعدة يوجب سدّ باب التعارض بأن لا يوجد التعارض إلّا في موارد قليلة؛ إذ ما من دليلين متعارضين إلّا أنه يمكن جمعهما بنحو من أنحاء التأويل، وإن كان بعيداً عن الفهم العرفي.

[٤] هذا إشارة إلى **الوجه الثاني**، وهو أنه يلزم من العمل بالقاعدة الهرج في الفقه، أي تأسيس فقه جديد؛ لأنّ كلّ فقيه له أن يوجّه المتعارضين بنظره ويفتي بحسب ما يؤدّي إليه نظره في التوجيه من دون اعتناء بالمرجّحات الواردة في الأخبار، وهو مستلزم للهرج في الفقه.

[٥] وهذا إشارة إلى **الوجه الثالث** وهو أنه لم يتم دليل على اعتبار القاعدة المذكورة.

[٦] وهذا إشارة إلى **الوجه الرابع**، وهو أنه قام دليل على عدم اعتبارها، كالإجماع القائم على عدم اعتبارها.



الوجه الثالث من الوجوه التي استدلت بها على القاعدة ، والجواب عنه ..... ٣٧٣

من الإجماع والنص [١] ، وأما عدم الدليل [٢] فلأن ما ذكر من أن الأصل في الدليل الإعمال مسلم .

لكن المفروض عدم إمكانه [٣] في المقام ، فإن العمل بقوله ﷺ : « ثمن العذرة سحت »<sup>(١)</sup> ، وقوله ﷺ : « لا بأس ببيع العذرة »<sup>(٢)</sup> على ظاهرهما غير ممكن [٤] ، وإلا لم يكونا متعارضين [٥] .

[١] هذا إشارة إلى الوجه الخامس ، وهو أنه دل النص على عدم اعتبارها ، وهي الأخبار العلاجية الواردة في جواب السؤال عن حكم المتعارضين الأمر بعضها بالرجوع إلى المرجحات وبعضها بالتخيير .

[٢] جواب عن سؤال مقدر ، وهو أنكم ذكرتم أنفاً عدم وجود دليل يدل على اعتبار القاعدة ، والحال أن الدليل عليه موجود ، وهو قوله : « إن الأصل في الدليل الإعمال » ، كما ذكرنا سابقاً . وحاصل جواب الشيخ ﷺ هو :

إن ما ذكر من الدليل مسلم بحسب الكبرى ، فإن مقتضى القاعدة إعمال الخبرين لا طرحهما ، ولا طرح أحدهما ، إلا أن الكبرى المذكورة لا تنطبق على المقام ، أي لا يمكن إعمال الخبرين بمعنى أنه لا يشمل أدلة الحجية كلا الخبرين المتعارضين ؛ إذ لو أمكن شمول الأدلة لهما لم يكونا متعارضين .

[٣] أي عدم إمكان العمل بالدليل في المقام .

[٤] أي العمل بظاهر الخبرين غير ممكن .

[٥] أي لو كان العمل بظاهر كلا الخبرين ممكناً لم يكونا من المتعارضين ؛ إذ المتعارضان هما المتنافيان مدلولاً بحيث لا يمكن العمل بهما ، أي لا يمكن

(١) تهذيب الأحكام ٦ : ٣٧٢ .

(٢) المصدر المتقدم : ٣٧٣ .

وإخراجهما [١] عن ظاهرهما بحمل الأول [٢] على عذرة غير مأكول اللحم ، والثاني [٣] على عذرة مأكول اللحم ليس عملاً بهما؛ إذ [٤] كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبّد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجّية ، كذلك يجب التعبّد بإرادة المتكلّم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبّد بصدوره إذا لم يكن هنا قرينة صارفة .

العمل بقوله: « ثمن العذرة سحت » ، وقوله: « لا بأس ببيع العذرة » ، ومعنى قوله: لا يمكن العمل بهما عدم شمول أدلّة الحجّية لهما ؛ لما عرفت من أنّه لو أمكن العمل بهما ، أي لو أمكن شمول أدلّة الحجّية لهما لم يكونا متعارضين ، وهو خلاف مفروض الكلام .

[١] أي إخراج قوله: « ثمن العذرة سحت » ، وقوله: « لا بأس ببيع العذرة » عن ظاهرهما وحملهما على خلاف ظاهرهما .

[٢] وهو قوله: « ثمن العذرة سحت » .

[٣] وهو قوله: « لا بأس ببيع العذرة » ، وما ذكره بقوله: « وإخراجهما » جواب عن إشكال ، وحاصل الإشكال هو أنّ التعارض لا يكون مانعاً عن شمول أدلّة الحجّية لهما بعد إمكان الجمع بينهما بتأويلهما على وجه يدفع التعارض ولو برفع اليد عن ظاهرهما في الجملة بأن يحمل العذرة في الحديث الأوّل على عذرة غير مأكول اللحم ، وفي الحديث الثاني على عذرة مأكول اللحم .

حاصل الجواب: أنّ تأويل الخبرين ورفع اليد عن ظاهرهما لا يكون عملاً بكلا الخبرين ، بل هو طرح لكلا الخبرين ؛ إذ معنى العمل بهما هو العمل بظاهرهما .

[٤] تعليل قوله: « إنّ إخراج المتعارضين عن ظاهرهما وتأويلهما غير جائز » .

وحاصله أنّه كما يجب التعبّد بصدور الرواية إذا اجتمعت شرائط الحجّية ،

## ولا ريب أن التعبد بصدور أحدهما المعين إذا كان هناك مرجح، والمختير إذا لم يكن ثابت [ ١ ]

فلا يجوز طرحها كذلك يجب التعبد بأن المتكلم أراد ظاهر كلامه إذا لم يكن قرينة صارفة عن ظاهره، ولا يجوز تأويله بإرادة خلاف الظاهر، فلا وجه لترجيح تأويل ظاهر الخبرين على طرح سندیهما أو سند أحدهما، فلا يكون الجمع أولى من الطرح.

[ ١ ] خبر لقوله: « أن التعبد... »، وهذا تقريب لعدم أولوية تأويل الظاهر على الطرح، أي التعبد بصدور أحد الخبرين تعييناً إذا كان مرجح لأحد الخبرين وتخييراً إذا لم يكن مرجح له ثابت.

توضيحه: أنه بعد كون التعارض مانعاً عن شمول الدليل فلا بد من رفع التعارض بأحد الأمرين: إما أن يؤخذ بأحدهما سنداً ويطرح الآخر، أو يرفع اليد عن ظاهرهما بمقدار يرتفع التنافي، كما هو مقتضى قاعدة الجمع مهما أمكن، ولا وجه لترجيح الثاني على الأول؛ لأن التعبد بسند أحد الخبرين ثابت تعييناً على تقدير وجود المرجح لأحد الخبرين وتخييراً عند تساويهما على تقدير الجمع وعدمه، أي سواء قلنا باعتبار قاعدة الجمع مهما أمكن أم لا، فيتعبد بسنديهما ويؤول ظاهراهما، أو نلتزم بالتعبد بسند أحدهما وطرَح الآخر، كما هو المشهور، وعلى أي حال، فالتعبد بصدور أحد الخبرين مفروغ عنه، فيكون التعبد بظاهره واجباً.

وأما الخبر الآخر فإن لم يكن التعبد بصدوره متفقاً عليه على أي تقدير، إلا أن التعبد بصدوره أيضاً واجب؛ إذ المفروض أن أدلة الحجية شاملة لكلا الخبرين، كما أن طرح ظاهر الخبر غير المتيقن صدوره أيضاً يقيني، سواء قلنا باعتبار قاعدة الجمع أم لا، أما على الأول فلائه يطرح ظاهر كليهما بطرح



## على تقدير الجمع وعدمه [١]،

ظاهره أيضاً، وأمّا على الثاني؛ فلاّته بطرح سنده يطرح ظاهره أيضاً. فتحصّل: أنّ طرح ظاهر الخبر غير المتيقّن صدوره يقيني، كما أنّ التعبد بصدور أحد الخبرين يقيني، فيدور الأمر بين طرح ظاهر ما هو المتفق على ثبوت التعبد بصدوره بأن يؤوّل على وجه يرتفع به التعارض، كما هو مقتضى قاعدة الجمع... وبين طرح سند ما ثبت التعبد بسنده الذي لم يثبت الاتفاق على ثبوت التعبد به، بل إنّما هو حجة لشمول أدلة الحجية له، ولا أولوية لطرح الظاهر على السند؛ إذ في كلتا صورتين لا بدّ من ارتكاب خلاف أصل، أمّا في صورة طرح سند أحدهما فيتركب خلاف ما دلّ على اعتباره سنداً، وأمّا في صورة طرح الظاهر فيتركب خلاف مادّل على حجية الظواهر، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر في هاتين صورتين.

ملخص الكلام: أنّ الخبرين المتعارضين لا يخلو الحال فيهما من صور

أربع:

**أحدها:** الاتفاق على ثبوت التعبد بسند أحد الخبرين، سواء قلنا بالجمع فيتعبد بسندهما، أو قلنا بالطرح فيتعبد بسند أحدهما، فثبوت التعبد بسند أحد الخبرين ثابت على أيّ حال.

**ثانيها:** الاتفاق على طرح ظاهر ما لم يثبت الاتفاق على ثبوت التعبد بسنده، فهاتان صورتان خارجتان عن دوران الأمر بين طرح الظاهر والسند، وإنّما يدور الأمر بين طرح سند ما لم يثبت الاتفاق على ثبوت التعبد بسنده وبين طرح ظاهر ما ثبت الاتفاق على التعبد بصدوره، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر في هاتين صورتين.

[١] أي التعبد بصدور أحد الخبرين ثابت، سواء قلنا بتمامية قاعدة الجمع

في عدم وجود مرجح للجمع الأولي المستلزم لطرح الظهور على طرح الصدور ..... ٣٧٧  
فالتعبد بظاهرة [١] واجب ، كما أن التعبد بصدور الآخر أيضاً واجب [٢].  
فيدور الأمر [٣] بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به  
وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به ، ولا أولوية للثاني [٤] ،

---

مهما أمكن ، أو قلنا بعدم تماميتها ؛ إذ على تقدير الجمع يتعبد بصدور  
سنديهما ، وعلى تقدير طرح أحدهما يتعبد بصدور أحد السندين ، فالتعبد  
بصدور أحد الخبرين يقيني .

[١] أي التعبد بظاهر ما ثبت التعبد بصدوره واجب ؛ وذلك لحجية ظهور ما صدر  
عن المعصوم ، وثبت التعبد بسنده .

[٢] أي كما أن التعبد بظهور ما حصل الفراغ عن التعبد بسنده من الخبرين  
المتعارضين واجب ، كذلك التعبد بصدور الخبر الآخر الذي يكون التعبد بسنده  
أمراً مفروغاً عنه واجب ، وذلك لشمول أدلة حجية السند لكلا المتعارضين .

[٣] أي إذا ثبت أن الأصل في الدليل الإعمال بمعنى وجوب الأخذ بكلا الظهورين  
المتعارضين ووجوب الأخذ بسندهما أمر غير ممكن ، أي لا يمكن شمول  
أدلة الحجية لكلا الخبرين المتعارضين ، لا أدلة حجية السند ، ولا أدلة حجية  
الظهور ؛ إذ لو كان شمولهما لهما أمراً ممكناً لم يكونا متعارضين ، والعمل بهما  
بمعنى الأخذ بسندهما مع توجيه ظاهرهما بحمل العذرة في أحد الخبرين  
على عذرة مأكول اللحم ، ويحملها في الخبر الآخر على عذرة غير مأكول  
اللحم ليس عملاً بهما ؛ إذ معنى العمل بهما الأخذ بهما صدوراً وظهوراً ،  
فيدور الأمر بين طرح ما عدا الواحد المتفق على التعبد به ، وهو الخبر الذي  
لا يكون له مرجح ، وبين العمل بقاعدة الجمع مهما أمكن ، وطرح ظهور  
الخبر الذي ثبت له الترجيح بأن كان موافقاً للكتاب .

[٤] أي لا أولوية لطرح الظهور على طرح الصدور .

بل قد يتخيل العكس [١] من حيث إن في الجمع ترك التعبد بظاهرين ، وفي طرح أحدهما ترك التعبد بسند واحد ، لكنّه [٢] فاسد من حيث إن ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد بصدوره ولم يحرز كونه صادراً عن المتكلم ،

وملخص الكلام : أنّه إذا ثبت أنّ أحد الخبرين المتعارضين لا بدّ من الأخذ به تعييناً عند وجود المرجح له أو تخييراً عند تساويهما ، فالأمر يدور بين الأخذ بالصدور وتأويل الظهور بعد عدم إمكان الأخذ بالصدور والظهور معاً ، وبين الأخذ بالظهور وطرح الصدور ولا أولوية لتأويل الظهور بمقتضى قاعدة الجمع مهما أمكن على طرح الصدور .

[١] وهو طرح الظهور ، والأخذ بالصدور بأن يؤخذ أحد الخبرين ويعمل بظاهرة ، ويطرح العمل بقاعدة الجمع وتأويل الظاهرين ، أي بتخيّل أولوية طرح سند أحد الخبرين على الجمع المذكور المستلزم لطرح الظاهرين ؛ إذ اللازم من طرح السند مجرد مخالفة الأصل الواحد ، وهو دليل التعبد بالصدور ، وليس فيه مخالفة دليل التعبد بالظهور من جهة أنّ الخبر المطروح سنده ليس كلام المعصوم ، حتّى يجب الأخذ بظاهرة ؛ لما عرفت من أنّ الظاهر يكون حجة فيما كان اعتباره سنداً أمراً مفروغاً عنه ، وأمّا اللازم من الجمع فترك التعبد بكلا الظاهرين ، ونتيجته مخالفة كلا الأصلين ، ومن المعلوم أنّ مخالفة الأصل الواحد أولى من مخالفة الأصلين فيما إذا دار الأمر بينهما .

[٢] أي التخيّل المذكور فاسد حيث إنّه لا يلزم من الجمع المذكور مخالفة الأصلين ، بل لا يلزم منه إلّا مخالفة الأصل الواحد أيضاً ؛ إذ مخالفة الظاهر إنّما تصدق فيما إذا كان اعتبار السند أمراً مفروغاً عنه ، والمفروض في المقام ثبوت اعتبار سند أحد المتعارضين خاصّة ، وإمّا تخييراً ، كما إذا كان الخبران متساويين ، وإمّا تعييناً ، كما إذا كان مرجح لأحد الخبرين ، فمع عدم ثبوت



في عدم وجود مرجح للجمع الأولي المستلزم لطرح الظهور على طرح الصدور ..... ٣٧٩  
وهو ما عدا الواحد المتيقن العمل به ليس [١] مخالفاً للأصل ، بل التعبد [٢]  
غير معقول ؛ إذ [٣] لا ظاهر حتى يتعبد به ، فليس [٤] مخالفاً للأصل وتركاً  
للتعبد بما يجب التعبد به ، ومما ذكرنا [٥]

---

سند الآخر لا يكون طرحاً لظاهره ، بل لا ظهور له ؛ إذ أصالة الظهور تجري  
بعد جريان أصالة الصدور ؛ إذ المراد من الظاهر هو ظاهر المفروغ عن كونه  
صادراً ، فلا ظاهر مع عدم إحراز الصدور فلا يكون طرحه مخالفاً للأصل .

[١] خبر لقوله : « إن ترك التعبد » ، أي ترك التعبد بظهور الخبر الذي لم يثبت  
التعبد بصدوره ليس مخالفاً للأصل ؛ لما عرفت من أنّ أصالة الظهور إنّما  
تجري بعد إحراز كون الكلام صادراً من المتكلم .

[٢] أي بل وجوب التعبد بظهور خبر لم يثبت صدوره من المتكلم غير معقول ؛  
إذ وجوب التعبد بالظهور فرع وجود الظهور للكلام الكاشف عن المراد  
الاستعمالي أو المراد الجدّي للمتكلم ، وهو فرع إحراز صدور الكلام منه ؛  
إذ مع عدم إحراز صدور الكلام من المتكلم كيف يكون كاشفاً عن مراده ، إذن  
فالتعبد بالظهور مع عدم الفراغ من الصدور غير مقبول .

[٣] تعليل لما ذكره من عدم معقولية التعبد مع عدم الفراغ عن الصدور .  
وملخصه : أنّ الظهور لا ينعقد للكلام إلا بعد إحراز الصدور ؛ لما عرفت  
من أنّ معنى الظهور هو كون الكلام كاشفاً عن مراد المتكلم وهو فرع إحراز  
صدوره منه .

[٤] أي ليس طرح الخبر الذي لم يثبت صدوره مخالفاً لأصالة الظهور وتركاً  
لوجوب التعبد بالظهور الذي وجب التعبد به .

[٥] أي ممّا ذكرنا من أنّه لا أولوية لتأويل الظاهر بقاعدة الجمع بين الروايتين على  
طرح السند يظهر فساد ما توهم في المقام .

يظهر فساد توهم أنه إذا عملنا بدليل حجية الأمانة فيهما [١] ، وقلنا: بأن الخبرين معتبران سنداً فيصيران [٢] كمقطوعي الصدور ، ولا إشكال ولا خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور كآيتين أو متواترين [٣] وجب تأويلهما ، والعمل بخلاف ظاهرهما فيكون القطع

حاصل هذا التوهم اعتراض على ما أفاده الشيخ رحمته من عدم أولوية الجمع بين الروايتين على طرح أحدهما ، فيمكن أن يكون هذا التوهم مدركاً للقاعدة ، كما أن التوهمين الآتي ذكرهما في كلامه أيضاً اعتراضاً على كلام الشيخ يمكن أن يكونا مدركاً للقاعدة ، فهذا هو الوجه الرابع الذي استدل به ، أو يمكن أن يستدل به ؛ للقاعدة .

خلاصة هذا التوهم هو أن ما دلّ على وجوب التعبد بالصدور يجعل مشكوك الصدور في حكم معلوم الصدور وبمنزلته ، فكما أن كون السند مقطوع الصدور يصير قرينة على ارتكاب التأويل والحمل على خلاف الظاهر في الظاهرين ، وذلك كما في الآيتين المتعارضتين بظاهرهما أو الخبرين المتواترين ، فكذلك فيما نحن فيه الذي هو تعارض الظاهرين ظنّي الصدور بعد كونهما بمنزلة مقطوعي الصدور شرعاً .

وإن شئت فقل : كما أن القطع بصدور الخبرين عن المعصوم قرينة عرفية على ارتكاب التأويل فيهما ، كذلك القطع باعتبارهما شرعاً قرينة عرفية على ارتكاب التأويل فيهما .

[١] أي في الخبرين المتعارضين .

[٢] أي يصير الخبران المتعارضان بعد اعتبار سندهما شرعاً كخبرين مقطوعي الصدور .

[٣] أي وقع التعارض بين خبرين متواترين .

في عدم وجود مرجح للجمع الأولي المستلزم لطرح الظهور على طرح الصدور ..... ٣٨١  
بصدورها عن المعصوم عليه السلام قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين [١].  
وتوضيح الفرق وفساد القياس [٢]: أن وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم  
القطع بالصدور، بل القطع بالصدور قرينة على إرادة خلاف الظاهر، وفيما  
نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحماً لوجوب التعبد بالسند.  
وبعبارة أخرى: العمل بمقتضى أدلة اعتبار السند، والظاهر [٣] بمعنى

---

[١] كما أن القطع الوجداني بصدورها يكون قرينة صارفة لتأويل ظاهرهما،  
كذلك القطع بالتباعد بهما، والعلم التعبدي بصدورها يكون قرينة صارفة  
لتأويل ظاهرهما.

[٢] هذا جواب المصنف عن التوهم المذكور. وملخصه: أن قياس الخبرين  
مظنوني الصدور على الخبرين مقطوعي الصدور قياس مع الفارق؛ لأن دليل  
اعتبار الظاهرين لا يزاحم القطع بصدورها؛ إذ مع القطع بصدورها  
لا مناص من تأويلهما، فإن القطع بصدورها معناه القطع بإرادة خلاف  
ظاهرهما عقلاً؛ إذ المفروض أنه لا يمكن إرادة ظاهر المتنافيين لأوله إلى  
اجتماع النقيضين، هذا بخلاف مظنوني الصدور، فإن دليل اعتبار ظاهرهما  
يصلح أن يكون معارضاً لدليل اعتبار سندهما.

[٣] هذا راجع إلى أصل المطلب، وهو عدم رجحان الجمع على الطرح، ولا يكون  
راجعاً إلى قوله: «توضيح الفرق...»، أي بعد عدم إمكان العمل بمقتضى  
أدلة اعتبار سند الخبرين المتعارضين وظاهريهما يدور الأمر بين صور أربع:  
أن يطرح الظاهران كلاهما، أن يطرح السندان كلاهما، أن يؤخذ بسنديهما  
ويؤول ظاهراهما، أن يؤخذ بأحدهما سنداً ودلالة ويطرح الآخر سنداً ودلالة.  
أما الصورة الأولى والثانية فلا يمكن الالتزام بهما؛ إذ طرح الظاهرين  
مخالف للأخبار العلاجية الآمرة بالترجيح أو بالتخيير عند فقد المرجح،



الحكم بصدورهما وإرادة ظاهرهما غير ممكن ، والممكن من هذه الأمور الأربعة اثنان ، لا غير ، إما الأخذ بالسندين ، وإما الأخذ بظاهر وسند من أحدهما ، فالسند الواحد منهما متيقن الأخذ به [١] ، وطرح أحد الظاهرين - وهو ظاهر الآخر غير المتيقن الأخذ بسنده - ليس مخالفاً للأصل ؛ لأن المخالف للأصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد التعبد بصدوره ، فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصليين : إما مخالفة دليل التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد ، وإما مخالفة الظاهر في متيقن التعبد ، وأحدهما ليس حاكماً

وطرح السندين يوجب طرح الظاهرين ؛ إذ لا يعقل الأخذ بالظاهرين مع طرح السندين ؛ لوضوح أنّ الأخذ بالظاهرين فرع اعتبار سندهما ، فيدور الأمر بين الصورة الثالثة والرابعة ، وإما الأخذ بسندين وارتكاب التأويل في ظاهريهما ، وإما الأخذ بظاهر وسند من أحدهما وطرح الآخر .

[١] لما عرفت من أنّ الممكن من الصور الأربع الصورة الثالثة والرابعة . إما الأخذ بسنديهما وتأويل ظاهريهما كما هو مقتضى قاعدة الجمع ، وإما الأخذ بأحدهما وطرح الخبر الآخر بالكلية ، كما هو المشهور ، وحيث إنّ التعبد بسند أحد الخبرين يقيني على تقديري الجمع الذي هو عبارة عن الصورة الثالثة ، والطرح الذي هو عبارة عن الصورة الرابعة .

كما أنّ ظاهر أحد الخبرين متيقن الطرح ، وهو ظاهر الخبر الذي لا يكون التعبد به يقينياً فإنّ ظاهره مطروح ، سواء التزمنا بقاعدة الجمع ، أو بالطرح ، أمّا على الأوّل فلأنّ المفروض ارتكاب التأويل في كلا الظاهرين ، وأمّا على الثاني ، فلأنّ الظاهر يطرح بطرح سنده ، فإذا فطرح هذا الظهور لا يكون مخالفاً للأصل ؛ إذ لم يثبت التعبد بسنده .

فتلخص : أنّه لا دوران بين ما ثبت الاتفاق على التعبد بسنده وبين ما ثبت

في الوجه الخامس من الوجوه التي استدلّ بها على القاعدة، والجواب عنه ..... ٣٨٣

على الآخر [١]؛ لأنّ الشكّ فيهما مسبّب عن ثالث فيتعارضان.

ومنه [٢] يظهر فساد قياس ذلك بالنصّ الظنيّ السند مع الظاهر حيث  
يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر، لا سند النصّ.

الاتفاق على طرح ظاهره، بل يدور الأمر بين طرح ظاهر ما كان التعمّد به  
يقينياً وبين طرح سند ما لم يكن التعمّد به يقينياً، بل أنّه حجّة بلحاظ شمول  
أدلة الحجّية له ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

إن شئت فقل: يدور الأمر بين أصالة الصدور في الخبر الذي لم يكن  
صدوره يقينياً وبين أصالة الظهور في الخبر الذي يكون صدوره يقينياً،  
ولا ترجيح لأحد الأصلين على الآخر.

[١] جواب عن إشكال مقدّر، وهو أنّ أصالة الصدور حاکمة على أصالة الظهور،  
فتكون قرينة على تأويل الظهور.

وأجاب عنه المصنّف رحمه الله بأنّ الشكّ في اعتبار الظهور ليس مسبباً عن  
الشكّ في اعتبار الصدور حتّى يكون دليل اعتبار السند حاکماً عليه، بل  
الشكّ فيهما مسبّب عن شيء ثالث، وهو العلم الإجمالي بعدم اعتبار أحد  
الأصلين في المقام، فلا وجه لحكومة أحد الأصلين على الآخر.

[٢] هذا هو الوجه الخامس الذي ذكر مدركاً للقاعدة، أي ممّا ذكرنا في توضيح  
فساد التوهّم المذكور، وأنّه لا ترجيح لأحد الأصلين على الآخر ظهر أنّ  
المقام لا يقاس بتعارض النصّ والظاهر.

توضيح التوهّم: أنّ المسلم عند العلماء أنّهم لا يحكمون بالتعارض بين  
الخبرين اللذين يكون أحدهما نصّاً والآخر ظاهراً، بل يحكمون بصدور النصّ  
وكونه قرينة على تأويل ظاهر الآخر، فيكون دليل اعتبار سند النصّ حاکماً  
على دليل اعتبار ظهور الخبر الآخر، فكما يؤخذ بسند النصّ، ويطرح ظهور

توضيحه [١]: أنَّ سند الظاهر لا يزاحم دلالته ولا سند النص ، ولا دلالته .  
 أمَّا دلالته [٢] فواضح ،

الظاهر هناك ، فكذلك في المقام يكون دليل اعتبار السند مقدماً على دليل اعتبار الظهور .

إن شئت فقل : يؤخذ بالسند وي طرح الظهور لو دار الأمر بينهما .

أجاب المصنّف رحمته عن التوهم المذكور بما حاصله : أنَّ قياس تعارض الظاهرين بتعارض النص والظاهر قياس مع الفارق ؛ إذ التعبد بصدور سند الظاهر لا يكون مانعاً من التعبد بظاهر الخبر الآخر ، وكذا لا يكون مانعاً من التعبد بسند النص ودلالته ؛ لعدم ترجيح له على مقابله ، بخلاف النص ، فإنَّ التعبد بصدوره ودلالته يكون مانعاً من التعبد بظهور الآخر وحاكماً على ظهوره ؛ إذ الشك في الظاهر في المقيس عليه - الذي هو تعارض النص والظاهر - مسبب عن الشك في صدور النص ، فإذا ثبت التعبد بصدور النص يرتفع الشك عن الظاهر ، فيكون صدور النص قرينة على إرادة خلاف الظاهر من الظاهر ؛ إذ لا معنى للتعبد بصدور النص مع وجود الظاهر على خلافه إلا جعله قرينة على الظاهر ، وهذا بخلاف المقام ، فإنه ليس وجوب التعبد بصدور الخبر غير المتفق على صدوره مسبباً عن الشك في التعبد بصدوره ، بل هو مسبب عن ثالث ، وهو العلم الإجمالي بكذب واحد من دليلي السند والظهور .

[١] أي توضيح فساد القياس .

[٢] أي أمَّا عدم تزاحم حجبة السند مع حجبة الدلالة والظهور فواضح ، ووجه الوضوح أنَّ حجبة الظهور متوقفة على ثبوت التعبد بالصدور ، وإلا فلا معنى لتحقق الظهور ؛ لما عرفت من أنَّ معنى الظهور هو كونه كاشفاً عن مراد



في الوجه الخامس من الوجوه التي استدلّ بها على القاعدة، والجواب عنه ..... ٣٨٥  
فلا يبقى مع طرح السند مراعاة للظاهر [١]، وأمّا سند النصّ ودلالته [٢]  
فإنّما يزاحمان ظاهره لا سنده، وهما [٣] حاكمان على ظهوره؛ لأنّ من آثار  
التعبّد به [٤] رفع اليد عن ذلك الظهور؛ لأنّ الشكّ فيه [٥] مسبّب عن

---

المتكلم، وهو إنّما يتحقّق بعد الفراغ عن صدور الكلام من المتكلم.

[١] لما عرفت من أنّ حجّية الظهور بل انعقاده متفرّع على الفراغ عن صدوره.  
[٢] أي حجّية سند الظاهر لا تزاحم حجّية سند النصّ وحجّية دلالاته؛ لأنّ حجّية  
سند النصّ وحجّية دلالاته إنّما تزاحمان ظهور الظاهر لا سنده؛ إذ لا منافاة  
بين صدور الظاهر وبين صدور النصّ وظهوره، وإنّما المنافاة بين ظهور الظاهر  
وبين صدور النصّ ودلالته، فلا بدّ إمّا من طرح الظهور، وإمّا من طرح سند  
النصّ ودلالته.

وملخص الكلام: أنّ صدور «لا تكرم النحاة» ودلالته لا يمنع من صدور  
«أكرم العلماء»؛ إذ لا منافاة بين صدور كلا الخبرين وبين دلالة أحدهما،  
وإنّما المنافاة بين دلالة «لا تكرم النحاة» وسنده وبين ظهور «أكرم العلماء»،  
فلا بدّ إمّا من طرح عموم «أكرم العلماء»، وإمّا من طرح سند النصّ ودلالته.

[٣] أي التعبّد بالنصّ ودلالته حاكم على ظهور الظاهر.

[٤] أي من آثار التعبّد بالنصّ والحكم بصدوره من الشارع رفع اليد عن ظهور  
الظاهر المخالف له.

[٥] أي الشكّ في ظهور الظاهر العامّ مسبّب عن الشكّ في التعبّد بسند النصّ  
وصدوره، فإذا فرضنا وجوب الأخذ بسند النصّ وثبوت صدوره يرتفع الشكّ  
في ظاهر العامّ، ويعلم أنّ المراد منه خلاف ظاهره.

والحاصل: أنّ الأمر يدور بين كون المراد بالنصّ خلاف مدلوله، وبين كون  
المراد بالعامّ خلاف ظاهره بكون النصّ قرينة عليه، فمع الشكّ في صدور

الشك في التعبد بالنص . وأضعف مما ذكر توهم قياس ذلك [ ١ ] . بما إذا كان خبر بلا معارض ، لكن ظاهره [ ٢ ] مخالف للإجماع ، فإنه يحكم بمقتضى

النص يشك في تخصيص ظهور العام ، وأما بعد الجزم بصدوره فيرتفع الشك عن ظهور العام ، ويعلم بأن المراد منه خلاف ظاهره ، ولا يكون الأمر بالعكس ؛ لأن ظهور العام بعد القطع بصدوره لا يكون قرينة على حمل النص على خلافه . وهذا الذي ذكرناه في تقديم النص على الظاهر لا يجري في المقام الذي دار الأمر فيه بين الأخذ بصدور الخبرين وتأويل ظاهرهما بمقتضى قاعدة « الجمع مهما أمكن » ، وبين الأخذ بصدور أحدهما وطرح الآخر ، فإن الحكم بوجود التعبد وصدور ما عدا الخبر المتفق عليه بصدوره إما تعييناً أو تخييراً لا يكون قرينة على إرادة خلاف الظاهر من العام ، بل وحاكماً على إصالة الظهور ؛ لأن الشك في ظهور العام ليس مسبباً عن الشك في صدور الظاهر الخاص ، بل مسبب عن ثالث ، وهو العلم الإجمالي بانتفاء أحدهما ، إما الصدور ، وإما الظهور ، فيكون وجوب التعبد بالصدور منافياً لوجوب التعبد بالظهور بعد عدم إمكان الأخذ بكليهما ، كما عرفت .

[ ١ ] أي أضعف مما ذكر من القياس المتقدم قياس ما نحن فيه من الخبرين المتعارضين على خبر بلا معارض ، لكن ظاهره مخالف للإجماع ، هذا هو الوجه السادس الذي استدلل به مدركاً للقاعدة .

وملخص التوهم : أن المقام الذي هو تعارض الخبرين الظنيين يكون نظير ما إذا كان خبر ظاهره مخالف للإجماع ، فلا يطرح الخبر هناك من أصله ؛ لأن الطرح مخالف لأدلة حجية سنده ، بل يكون الإجماع قرينة على إرادة خلاف الظاهر منه .

[ ٢ ] أي ظاهر الخبر .

في الوجه الخامس من الوجوه التي استدلت بها على القاعدة، والجواب عنه ..... ٣٨٧  
اعتبار سنده [١] بإرادة خلاف الظاهر من مدلوله، لكن لا دوران [٢] هناك  
بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس؛ إذ [٣] لو طرحنا سند ذلك  
الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهره [٤]، بخلاف ما نحن فيه [٥]، فإننا إذا

[١] أي يحكم بمقتضى أدلة حجّية سند الخبر أنّ المراد منه خلاف ظاهر  
مدلوله.

[٢] أي فيما إذا كان ظاهر الخبر مخالفاً للإجماع.

وهذا جواب من المصنّف وملخصه: أنّه لا يقاس تعارض الخبرين الظنّيين  
سنداً ودلالة على تعارض الخبر مع الإجماع، وذلك للفرق الواضح بينهما،  
وهو أنّ في مورد كون ظاهر الخبر مخالفاً للإجماع لا يدور الأمر بين طرح سند  
الخبر وبين طرح ظهوره؛ إذ لو طرحنا سند الخبر لا يبقى معه مورد للعمل  
بظاهره؛ لأنّه يتبعه في الطرح، وسند الإجماع قطعي لا يحتمل طرحه،  
فمقتضى الأخذ بسند الخبر التصرف في ظهوره المخالف للإجماع، وهذا  
بخلاف تعارض الخبرين، فإنّ وجوب التعبد بظاهر أحدهما المتفق على  
وجوب الأخذ به ترجيحاً أو تخييراً مزاحم لوجوب التعبد بسند الآخر،  
فلا يمكن الجمع بينهما بأن يؤخذ بظهور الخبر المتفق عليه، ويصدر  
الآخر، بل يدور الأمر بين تأويل ما اتفق عليه وبين طرح ما لم يتفق عليه،  
ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

[٣] تعليل لما ذكره من عدم دوران الأمر بين الأخذ بالظهور وبين طرح السند في  
مورد يكون ظاهر الخبر مخالفاً للإجماع.

[٤] أي بظاهر الخبر؛ لما عرفت من أنّ الظهور تابع للصدور، فما دام الكلام  
لم يثبت صدوره من المتكلم لا ينعقد له ظهور كاشف عن مراده.

[٥] الذي هو عبارة عن الخبرين المتعارضين.



طرحنا سند أحد الخبرين [١] أمكننا العمل بظاهر الآخر ، ولا مرجح لعكس ذلك [٢]. بل الظاهر هو الطرح [٣]؛ لأن [٤]

- [١] أي إذا طرحنا سند أحد الخبرين المتعارضين بعد عدم إمكان الأخذ بهما أمكننا العمل بظاهر الخبر الآخر؛ لعدم المعارض له بعد طرح معارضة سنداً.
- [٢] أي لعكس طرح السند والأخذ بالظهور، بمعنى أنه بعد عدم إمكان الأخذ بكلا المتعارضين يدور الأمر بين طرح السند وبين طرح الظهور، ولا ترجيح لطرح الظهور والأخذ بالسند، كما أنه لا ترجيح لطرح السند والأخذ بالظهور؛ لأن مفروض الكلام في صورة التساوي بين الخبرين سنداً ودلالة، وأما وجه أضعفية هذا التوهم من التوهم السابق هو أنه لو كان النص الظني السند مقدماً على الظاهر مع أن الأمر فيه يدور بين طرح الظهور الظني وبين السند الظني. غاية الأمر يكون الثاني حاكماً على الأول، لكان الإجماع القطعي مقدماً على الظهور بالأولوية؛ إذ لا يدور الأمر هنا بين طرح الظهور وطرح السند؛ لأن سند الإجماع قطعي، فلا يحتمل طرحه، فبعد ثبوت الإجماع القطعي على خلاف الظهور يتعين التصرف في الظاهر.
- [٣] من هنا شرع في بيان أن قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الترك» ممنوعة، بل الأمر بالعكس، فإن الطرح أولى من الجمع، أي يتعين الطرح؛ وذلك لعدم إمكان الجمع بين الخبرين المتعارضين.
- [٤] أي إننا قلنا بوجوب الطرح لأن الجمع غير ممكن في المتعارضين؛ إذ المراد من إمكان الجمع بينهما ليس الإمكان العقلي كي يمكن الجمع بينهما ولو بتوجيه بعيد عن ظاهري الخبرين المتعارضين، بل المراد من الإمكان هو الإمكان العرفي بأن يمكن الجمع بين المتعارضين عرفاً، كما إذا كان أحد الخبرين عاماً والخبر الآخر خاصاً. وأما لو كانت النسبة بين الخبرين التباين

المرجع والمحكم [١] في الإمكان الذي قيّد به [٢] وجوب العمل بالخبرين هو [٣] العرف، ولا شك في حكم العرف وأهل اللسان [٤] بعدم إمكان العمل بقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم العلماء». نعم [٥]، لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا أمر الأمر بالعمل بهما على [٦] إرادة ما يعتم العمل، بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف.

---

كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم العلماء»، فلا يمكن الجمع بينهما عرفاً، فالمتعين هو الطرح.

[١] عطف تفسيري لقوله: «المرجع»، والمحكم بمعنى الحكم المنصف.

[٢] أي قيّد وجوب العمل بالخبرين بالإمكان.

[٣] خبر لقوله: «لأنّ المرجع...».

[٤] الجار متعلق بقوله: «حكم العرف...».

[٥] هذا استدراك عمّا ذكره من قوله: «بل الظاهر هو الطرح».

وملخصه: أنّ ما ذكرنا من الطرح إنّما يكون فيما إذا كان الخبران ظنّيين سنداً ودلالة، وأمّا لو فرض كون أهل اللسان عالمين بصدور كلا المتعارضين من الأمر - مثلاً - فيكون العلم بصدورهما قرينة على أنّ الدليل الدالّ على وجوب العمل بهما يدلّ على إرادة العمل بخلاف الظاهر؛ إذ لا معنى للقطع بصدور الخبرين إلّا جعله قرينة على إرادة خلاف الظاهر منهما عند التعارض.

[٦] الجار متعلق بقوله: «حملوا...» أي حملوا أمر الأمر بوجوب العمل بالخبرين

المتعارضين على أنّ الأمر أراد من العمل بهما خلاف ما هما ظاهران فيه بحسب اللغة والعرف، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» وقوله: «لا تكرم العلماء» لو كانا مقطوعين الصدور فيكون القطع بصدورهما قرينة على أنّ المولى أراد منهما خلاف ظاهرهما، وهو جواز إكرامهم، ولكن عن كراهة.

ولأجل ما ذكرنا [١] وقع من جماعة من أجلاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين ، مع ما هو مركوز في ذهن كل واحد من أن كل دليل شرعي يجب العمل به مهما أمكن ، فلو لم يفهموا عدم الإمكان في المتعارضين لم يبق وجه للتخير الموجب للسؤال ، مع أنه لم يقع الجواب في

[١] من حكم العرف والعقلاء وأهل اللسان بعدم إمكان الجمع بين المتعارضين ، ومن هنا استدل المصنّف على ترجيح الطرح على الجمع بأمور:

**الأول:** ما أشار إليه بقوله: « وقع من جماعة ... » .

وملخصه: أن الرواة سألوا عن حكم المتعارضين مع أن وجوب العمل بكل دليل شرعي مهما أمكن مركوز في ذهن كل واحد منهم ، وهم مع التفاتهم إلى وجوب العمل بالدليل الشرعي مهما أمكن العمل به ، سألوا عن حكم المتعارضين فسألهم هذا دليل على أنهم يرون عدم إمكان العمل بالدليل الشرعي في المتعارضين ، ولو جاز الجمع بين المتعارضين فيما أمكن الجمع بينهما عقلاً فهم لا يحتاجون إلى السؤال ، وأيضاً لزم لغوية الأخبار العلاجية ؛ لعدم وجود مورد لا يمكن الجمع بين المتعارضين عقلاً ، أو حملهما على مورد نادر .

**الثاني:** ما أشار إليه بقوله: « مع أنه ... » .

وملخصه: أن الأجوبة التي وردت في الأخبار المذكورة ليست إلا الأمر بالطرح تعييناً عند وجود مرجح لأحد المتعارضين وتخيراً عند عدم وجود مرجح له ، ولم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بينهما .

**الثالث:** ما أشار إليه بقوله: « مضافاً إلى مخالفتها للإجماع ... » ، وسيأتي



في الوجوه التي استدلت بها على أولوية الطرح من الجمع ..... ٣٩١

شيء من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلهما معاً، وحمل [١] مورد السؤال على صورة يتعذر تأويلهما ولو بعيداً تقييد بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة، وهذا [٢] دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة.

هذا كله مضافاً إلى مخالفتها للإجماع [٣]، فإن علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات في الأخبار

---

[١] هذا جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ عدم وقوع الجواب في الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بينهما لا يكون دليلاً على ترجيح الطرح إنّما هو على الجمع؛ إذ عدم الجواب بوجوب الجمع إنّما هو لأجل أنّ مورد السؤال في الأخبار العلاجية هو صورة تعذر تأويلهما ولو بعيداً، والجواب بالطرح لأجل مطابقة الجواب للسؤال، ففي مورد عدم إمكان الجمع، وتعذر التأويل كما هو مورد السؤال على الفرض يتعيّن الجواب بالطرح.

وملخص الجواب: أنّ حمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويل المتعارضين ولو بالتأويل البعيد تقييد بفرد لا واقع له في الأخبار المتعارضة، فإنّ الخبرين المتعارضين قابلان للتأويل، فلا يوجد مورد من المتعارضين لا يمكن التأويل فيه، فيكون السؤال عن حكم المتعارضين لغواً. إذن فيكون سؤال أجلة الرواة عن حكم المتعارضين قرينة على أنّهم لا يرون المتعارضين قابلين للعمل بهما، ولا يعتنون بمجرد إمكان الجمع بينهما عقلاً.

[٢] أي هذا الذي ذكرناه من أنّه لم يقع في الأخبار العلاجية الجواب بوجوب الجمع... دليل ثانٍ على عدم تمامية قاعدة «الجمع مهما أمكن...».

[٣] هذا إشارة إلى الدليل الثالث على ترجيح الطرح على قاعدة الجمع...

وملخصه: أنّ علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا قد أجمعوا على إعمال المرجحات في الأخبار المتعارض ظاهرها باختيار ذي المرجح

المتعارضة بظواهرها ، ثم اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معاً لأجل الجمع . وأمّا ما تقدّم [ ١ ] من غوالي اللثالي فليس نصّاً ، بل ولا ظاهراً في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو [ ٢ ] على التخيير والترجيح ، فإنّ الظاهر من الإمكان في قوله : « فإن أمكنك التوفيق بينهما » هو الإمكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي ، بحكم أهل اللسان ، فإنّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند أهل اللسان ، بخلاف حمل العامّ والمطلق على الخاصّ والمقيّد [ ٣ ] . ويؤيده [ ٤ ] قوله أخيراً : « فإذا لم تتمكّن من

وطرح الآخر ، فلو كان الجمع مقدّماً على الطرح لسلكوا هذا المسلك ، ولم يستعملوا المرجّحات .

[ ١ ] هذا جواب عن سؤال مقدّر ، وهو : أنك قد ادّعت إجماع علماء الإسلام على تقديم الطرح على الجمع أليس صاحب غوالي اللثالي من علماء الإسلام ؟ والجواب عنه : أنّ ما تقدّم من صاحب الغوالي ليس صريحاً ، ولا ظاهراً في مخالفته للعلماء ؛ إذ ليس كلامه ظاهراً في أنّ مراده من الجمع تأويل الظاهر على خلافه ، بل مراده هو الجمع العرفي ، وتقديم الجمع العرفي على الطرح مقبول عند الكلّ .

[ ٢ ] أي بالتأويل البعيد ، أي ليس كلامه ظاهراً في تقدّم الجمع فيما يمكن الجمع بينهما عقلاً على التخيير ، أو الترجيح ، بل مراده من إمكان الجمع الإمكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي ، فإنّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره من دون قرينة أمر غير ممكن عرفاً .

[ ٣ ] حيث إنّ الجمع المذكور جمع عرفي ممكن عند العرف .

[ ٤ ] أي يؤيد ما ذكرناه من أنّ مراد صاحب غوالي اللثالي من الجمع ، هو الجمع العرفي .

ذلك [١] ولم يظهر لك وجه، فارجع إلى العمل بهذا الحديث [٢]، فإن مورد عدم التمكن [٣] نادر جداً. وبالجمله فلا يظن بصاحب العوالي ولا بمن هو دونه [٤] أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما فضلاً عن دعواه الإجماع على ذلك [٥].

والتحقيق الذي عليه أهله أن الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على أقسام ثلاثة:  
أحدهما: ما يكون متوقفاً على تأويلهما معاً [٦].

- 
- [١] أي من الجمع بين المتعارضين، ولم يظهر لك وجه الجمع.
- [٢] وأشار به إلى مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على الأخذ بالمرجح عند وجوده، والتخيير عند عدمه.
- [٣] أي مورد عدم التمكن من الجمع العقلي والتأويل ولو بعيداً نادر، بل أنا أقول غير موجود. وحاصل كلامه: أنه لو كان مراده من عدم التمكن من الجمع عدم التمكن من الجمع عقلاً لزم منه حمل الحديث على الفرد النادر؛ إذ مورد عدم التمكن من الجمع العقلي نادر، أو غير موجود.
- [٤] أي لا يظن بمن هو أقل علماً منه أن يقول: بأن الرجوع إلى المرجح عند عدم إمكان الجمع العقلي.
- [٥] أي على الرجوع إلى المرجح عند عدم إمكان الجمع العقلي، فهذا الكلام لا يصدر ممن هو أقل منه فكيف به.
- [٦] وهو كما إذا كان التعارض بين الخبرين بنحو التباين الكلّي بأن تعلق الأمر والنهي بطبيعة واحدة، كقوله: «أكرم العالم ولا تكرم العالم»، فإن الجمع بينهما متوقف على حمل كليهما على خلاف ظاهرهما بأن يحمل الأمر على الجواز بالمعنى الأعم، والنهي على مطلق المرجوحية.



- والثاني: ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين [١].  
 والثالث: ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه [٢].  
 أمّا الأول [٣] فهو الذي تقدّم أنّه مخالف للدليل والنص والإجماع.  
 وأمّا الثاني [٤]: فهو تعارض النص والظاهر الذي تقدّم أنّه [٥] ليس بتعارض في الحقيقة.  
 وأمّا الثالث [٦]: فمن أمثله العامّ والخاصّ من وجه حيث يحصل

[١] وهو كما إذا كان أحد الخبرين خاصاً أو مقيداً، والخبر الآخر عاماً أو مطلقاً، فإنّ الجمع بينهما يحصل بالتصرّف في العامّ أو المطلق، وحمله على خلاف ظاهره.

[٢] وهو كما إذا كان التعارض بينهما بنحو العموم من وجه، كقوله: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق»، فإنّ التعارض يقع بينهما في مادة الاجتماع، وهي العالم الفاسق، فإنّ مقتضى عموم «أكرم العلماء» وجوب إكرامه، ومقتضى عموم «لا تكرم الفساق» حرمة إكرامه، والجمع بينهما يتوقف على تأويل أحد العامّين، إمّا حمل «أكرم العلماء» على خلاف ظاهره، وإمّا حمل «لا تكرم الفساق» على خلاف ظاهره.

[٣] وهو تأويل كليهما معاً.

[٤] وهو الذي يتوقف الجمع بين المتعارضين على تأويل أحدهما بعينه، فهو من قبيل تعارض النص والظاهر، فإنّ الجمع بينهما يتوقف على رفع اليد عن الظاهر وتأويله، والأخذ بالنص.

[٥] أي تعارض النص والظاهر ليس بتعارض حقيقة، بل هو تعارض بدويّ يزول بأدنى تأمل.

[٦] وهو الذي يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه.

الجمع [١] بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر [٢] على ظاهره، ومثل قوله: «اغتسل يوم الجمعة» بناءً على أنّ ظاهر الصيغة في الوجوب، وقوله: «ينبغي غسل الجمعة» بناءً على ظهور هذه المادة [٣] في الاستحباب، فإنّ الجمع [٤] يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما [٥]، وحيث إنّ [٦] فإن كان لأحد الظاهرين مزية وقوة على الآخر بحيث لو اجتمعا في كلام واحد نحو: «رأيت أسداً يرمى [٧]»، أو اتّصلا في كلامين لمتكلم واحد [٨] تعين [٩] العمل بالأظهر.

[١] أي يحصل الجمع بين العامّين من وجه بتخصيص أحد العامّين، إمّا بتخصيص «أكرم العلماء» بغير الفساق منهم، وإمّا بتخصيص «لا تكرم الفساق» بغير العلماء.

[٢] أي مع بقاء العامّ الآخر على ظاهره من العموم.

[٣] أي مادة «ينبغي».

[٤] أي الجمع بين قوله: «اغتسل...»، وبين قوله: «ينبغي...».

[٥] إمّا ظاهر «اغتسل»، وإمّا ظاهر «ينبغي».

[٦] أي حينما لا نجد بدءاً من رفع اليد عن أحد الظهورين.

[٧] حيث إنّ كلمة «يرمى» في رمي السهم أظهر من ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس، وهو يوجب صرف ظهور الأسد في الحيوان المفترس.

[٨] نحو قوله: «يجب الوضوء»، وقوله: «لا ضرر»، فإنّ النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه، إلا أنّ حديث نفي الضرر حاكم على دليل وجوب الوضوء، وشارح للمراد منه بأنّ المراد من دليل وجوب الوضوء غير مورد الضرر.

[٩] أي إن كان لأحد الظاهرين مزية على الآخر، بحيث لو اجتمعا في كلام واحد، أو اتّصلا في كلامين لمتكلم واحد تعين العمل بالأظهر، ولا يخفى أنّ قوله:

وصرف الظاهر [١] إلى ما لا يخالفه كان [٢] حكم هذا حكم القسم الثاني في أنه إذا تعبد بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس [٣]. نعم ، الفرق بينه [٤] وبين القسم الثاني أن التعبد بصدور النص

« تعين » ليس جواباً للشرط ، وهو قوله : « فإن كان » بل هو تتمه الكلام وجواب لقوله : « لو اجتمعا ... » .

[١] أي تعين صرف الظاهر إلى ما لا يخالف الأظهر ، بل حمله على ما يوافقه ، كحمل الأسد على معنى يوافق ظاهر « يرمى » ، أو حمل قوله : « اغتسل يوم الجمعة » على معنى لا يخالف ظاهر « لا ينبغي » .

[٢] جواب لقوله : « فإن كان لأحد الظاهرين ... » ، أي إن كان لأحد الظاهرين مزية وقوة على الآخر بحيث تصلح تلك المزية أن تكون قرينة على صرف الظاهر عن ظهوره ، وحمله على معنى موافق للظاهر الذي له مزية كان حكم القسم الثالث حكم الثاني الذي هو من قبيل تعارض النص والظاهر ، فيصير ما هو ذو مزية قرينة على صرف الخبر الآخر عن ظهوره ؛ إذ لا معنى للتعبد بصدور الأظهر ، إلا أن يكون قرينة صارفة لظهور الآخر .

[٣] أي لا يكون الظاهر قرينة صارفة للأظهر بأن يؤخذ بالظاهر ، ويحمل الأظهر على معنى آخر ؛ لأن الأظهر قرينة عرفاً على الظاهر ، وليس الظاهر قرينة على الأظهر .

[٤] أي بين القسم الثالث فيما إذا كان لأحد الخبرين مزية على الآخر ؛ لما بين القسم الثالث ، وذكر أن ما كان فيه أحد الخبرين ذا مزية حكمه حكم القسم الثاني ، فيكون هذا القسم من الجمع من قبيل الجمع الذي هو القسم الثاني أراد أن يبين أن حكم القسم الثالث وإن كان حكم القسم الثاني في الجمع بينهما ، أي كما في القسم الثاني الذي هو من قبيل تعارض النص والظاهر



لا يمكن إلاّ بكونه [١] صارفاً عن الظاهر، ولا معنى له [٢] غير ذلك،  
ولذا [٣] ذكرنا دوران الأمر فيه [٤] بين طرح دلالة الظاهر، وطرح سند  
النص، وفيما نحن فيه [٥] يمكن التعبد بصدور الأظهر، وإبقاء الظاهر على

---

يقدم النص كذلك في القسم الثالث يقدم الأظهر على الظاهر، إلاّ أنّ بينهما  
فرقاً من جهة أخرى. وأشار إليه بقوله: «نعم، الفرق».

[١] أي بكون التعبد بالصدور قرينة على صرف ظاهر الخبر الآخر عن ظهوره.

[٢] أي لا معنى للتعبد بصدور النص غير كونه سبباً لصرف الظاهر عن ظهوره؛ إذ  
بعد عدم الأخذ بالظاهر والنص معاً، فالتعبد بصدور النص ووجوب الالتزام  
بصدوره لا معنى له إلاّ صرف الظاهر عن ظهوره، ولا يكون الأمر بالعكس؛  
لأنّ النص لا يقبل التصرف والتأويل فيه.

[٣] أي ولأجل ما ذكرنا من أنه لا معنى للتعبد بصدور النص إلاّ كونه صارفاً  
للظاهر.

[٤] أي ذكرنا في مورد ثبوت التعبد بالنص أنّ الأمر يدور بين طرح دلالة الظاهر،  
وطرح سند النص.

وإن شئت فقل: إنّ الأمر يدور بين أصالة الظهور وأصالة الصدور، وأصالة  
الصدور تكون حاکمة على أصالة الظهور؛ لأنّ الشك في الإرادة الجدّية من  
الظهور مسبّب عن الشك في التعبد بسند النص، فإذا ثبت التعبد بالصدور  
فهو قرينة على عدم تعلق الإرادة الجدّية بالظاهر وأنّ المراد منه خلاف ظهوره.

[٥] أي فيما نحن فيه، وهو القسم الثالث الذي يدور الأمر فيه بين الظاهر،  
والأظهر يمكن التعبد بالظهور، كما أنه يمكن التعبد بالأظهر، فإنّه يمكن  
التعبد بكلا الأصلين في حدّ نفسيهما، أي أصالة الظهور الجارية في الأظهر،  
وأصالة الظهور الجارية في الظاهر فيقع التعارض بينهما.

حاله ، وصرّف الأظهر ؛ لأنّ [١] كلاً من الظهورين مستند إلى أصالة الحقيقة ،  
 إلّا أنّ العرف يرجّحون أحد الظهورين [٢] على الآخر ، فالتعارض [٣]  
 موجود والترجيح بالعرف بخلاف النصّ والظاهر [٤] . وأمّا لو لم يكن لأحد  
 الظاهرين مزية على الآخر [٥] ، فالظاهر أنّ الدليل المتقدّم في الجمع ،

[١] أي إنّما قلنا بإمكان التعبد بصدور الأظهر ، وإبقاء الظاهر على حاله وصرّف  
 الأظهر ؛ لأنّ كلّ واحد من الظاهر والأظهر مستند إلى أصالة الحقيقة ، فدلالة  
 كلّ منهما على مراد المتكلم مستندة إلى أصالة الحقيقة ، ويصلح كلّ منهما  
 ضارفاً للآخر .

[٢] أي يرجّحون الأظهر على الظاهر .

[٣] أي التعارض بين الأظهر والظاهر موجود ، إلّا أنّ العرف لا يعتني به ، ويقدم  
 الأظهر على الظاهر لأجل كون الأظهر بنظرهم قرينة على الظاهر .

وملخص الكلام : أنّه بعد التعبد بصدور الأظهر ، والظاهر يمكن أن يكون  
 كلّ منهما قرينة على الآخر ، إلّا أنّ العرف يرى الأظهر قرينة على الظاهر دون  
 العكس ، فالتعارض البدوي بين الأظهر والظاهر موجود .

[٤] حيث إنّ لا يمكن التعبد بصدور النصّ وإبقاء الظاهر على ظاهره ؛ لأنّ كلاً من  
 النصّ والظاهر غير مستند إلى أصالة الظهور ، فإنّ دلالة النصّ قطعية ،  
 ولا تتوقّف على أصالة الظهور ، وإنّما تتوقّف عليها دلالة الظاهر ، ومع التعبد  
 بصدور النصّ لا يبقى شكّ في مراد المتكلم ، ويعلم أنّ مراده خلاف ظاهر  
 الخبر الآخر ، وبعد ارتفاع الشكّ في المراد لا يبقى موضوع لأصالة الظهور ،  
 فالتعبد بسند النصّ حاكم على أصالة الظهور .

[٥] كان الكلام إلى هنا فيما إذا كان لأحد الظاهرين اللذين بينهما عموم من  
 وجه أو التباين مزية على الآخر ، ومن هنا شرع فيما إذا لم يكن لأحد الظاهرين

وهو ترجيح التعبد بالصدور على أصالة الظهور [١] غير جارٍ هنا [٢]؛ إذ لو جمع بينهما [٣] وحكم باعتبار سندهما، وبأن [٤] أحدهما لا بعينه مؤول لم يترتب [٥] على ذلك أزيد من الأخذ بظاهر أحدهما.

مزية على الآخر.

[١] فيما إذا لم يكن أحد الدليلين نصاً والدليل الآخر ظاهراً، أو أحد الدليلين أظهر، والآخر منهما ظاهراً.

[٢] أي فيما إذا لم يكن لأحد الدليلين مزية على الآخر لا يمكن الجمع بينهما بالتصرف في أحدهما غير المعين، فلا يمكن أن يقال إن أصالة الصدور حاکمة على أصالة الظهور؛ لأن حكومة أصالة الصدور على أصالة الظهور فيما إذا ترتب على التعبد بصدور الخبرين أثر عملي أزيد من التعبد بصدور أحدهما كي تشملهما أدلة حجية الخبر.

[٣] أي بين المتعارضين.

[٤] أي حكم بأن أحد الظهورين لا بعينه في المتعارضين يحمل على خلاف ظاهره.

[٥] جواب لقوله: «إذ لو جمع...»، أي لم يترتب على الحكم بصدور الخبرين المتعارضين والحكم بتأويل أحد الظاهرين أثر أزيد من الأخذ بأحد الخبرين، وطرح الآخر، أي لا يترتب على التعبد بصدور الخبرين أثر عملي أزيد من التعبد بصدور أحدهما كي تشملهما أدلة حجية الخبر؛ إذ معنى التعبد بصدور الخبرين والحكم بتأويل أحد الظاهرين من غير تعيين هو الحكم بإجمالهما؛ وذلك للعلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما لتعارض أصالتي الحقيقة في كل من الظاهرين، والرجوع إلى الأصل المطابق لأحد الظاهرين، فلا معنى للتعبد بصدورهما لترك العمل بهما.



إمّا من باب عروض الإجمال لهما [١] بتساقط أصالتي الحقيقة في كل  
منهما [٢] لأجل [٣] التعارض فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما [٤] ،  
وإمّا من باب التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة على أضعف  
الوجهين [٥]

[١] أي ما ذكرنا من أنه لا يترتب على التعبد بصدورهما أزيد ممّا يترتب على  
التعبد بصدور أحدهما ، وهو العمل على طبق أحدهما ، إمّا لأجل عروض  
الإجمال للخبرين ؛ لأنه بعد العلم الإجمالي بتأويل أحد الظاهرين يكون  
جريان أصالة الحقيقة في كلا الظهورين مخالفاً للعلم بتأويل أحد الظاهرين ،  
وإرادة خلاف الظاهر من أحدهما وجريانها في أحدهما بعينه ترجيح  
بلا مرجح ، وجريانها في أحدهما لا بعينه لا دليل عليه ، فيقع التعارض بين  
الأصلين ، ويسقطان بالتعارض .

[٢] أي يعرض الإجمال للخبرين بسبب تساقط أصالتي الحقيقة في كل من  
الخبرين .

[٣] الجار متعلق بقوله : « بتساقط » ، أي تساقط أصالتي الحقيقة في كل من  
الخبرين يكون لأجل تعارضهما .

[٤] أي بعد تساقط الأصلين يعمل بالأصل الموافق لأحد الخبرين ، ففي الحقيقة  
قد عمل بأحد الخبرين .

[٥] حيث إن أقوى الوجهين هو الحكم بتساقط أصالتي الحقيقة ، وإجمال  
الخبرين المتعارضين ، والعمل بالأصل الموافق لأحد الخبرين ؛ لأن العمل  
بالأمانة ومنها أصالة الحقيقة يكون على الطريقة بناءً على أقوى الوجهين ؛ إذ  
بناءً على هذا يكون إحدى الأمارتين دليلاً على الواقع بخلاف الأخرى ، فإنها  
خالية عن الطريقة ، فأصالة الحقيقة في كل من الخبرين تجري ، ويقع

في حكم تعارض الأحوال [١] إذا تكافأت [٢]، وعلى كل تقدير [٣] يجب طرح أحدهما. نعم، يظهر الثمرة في أعمال المرجحات السندية في هذا

التعارض بينهما، ونتيجته التساقت، والرجوع إلى الأصل الموافق لأحد الخبرين.

وأما التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة فهو على أضعف الوجهين؛ لأنه مبني على حجية الأمارات من باب السببية، وهذا المبني ضعيف، فيكون البناء مثله.

[١] التخيير في حكم تعارض الأحوال أضعف الوجهين، والمراد من تعارض الأحوال هو إذا دار الأمر بين ارتكاب المجاز في أحد الظهورين، كما إذا دار الأمر بين تخصيص «أكرم العلماء»، و«لا تكرم الشعراء»، أو دار الأمر بين المجازين كما إذا دار الأمر بين حمل «ينبغي» على الوجوب، وحمل الأمر على الندب.

[٢] أي إذا تساوت الأحوال، وأما إذا كان مرجح لأحد الطرفين فيؤخذ به، كما إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص، فيؤخذ بالتخصّص، ويقال بعدم تخصيص العام عند الشك في التخصيص لجريان أصالة عدم التخصيص بلا معارض، أو إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز، فيحمل اللفظ على الحقيقة لجريان أصالة الحقيقة.

وأما إذا تكافأت الأحوال، كما إذا علم إجمالاً بتخصيص أحد العامّين من غير تعيين، فإن جريان أصالة الحقيقة في أحد العامّين معارض لجريانها في العام الآخر، فتتساقتان بالمعارضة.

[٣] سواء قلنا بتقديم قاعدة الجمع أو طرح أحد الخبرين يجب طرح أحدهما، فلا يترتب ثمرة على الجمع بينهما، والحكم باعتبار سندهما.

القسم [١]؛ إذ على [٢] العمل بقاعدة الجمع يجب أن يحكم بصدورهما وإجمالهما كمقطوعي الصدور، بخلاف ما إذا أدرجناه [٣] فيما لا يمكن الجمع، فإنه يرجع فيه إلى المرجحات.  
وقد عرفت أن هذا [٤] هو الأقوى،

[١] من المتعارضين اللذين بينهما عموم من وجه، أو التباين، ولم يكن مرجح لأحد الخبرين، أي فيما إذا قدّمنا طرح أحد الخبرين على قاعدة الجمع؛ لما بين المصنّف برجوع قاعدة «الجمع مهما أمكن» إلى طرح أحد الخبرين وعدم وجود ثمرة مترتبة على النزاع بتقديم الجمع على الطرح - فيما إذا لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر فيما إذا كان التعارض بينهما بنحو التباين، أو العموم من وجه - أراد أن يشير إلى وجود ثمرة بين الجمع والطرح من جهة أخرى، وهو إعمال المرجحات بناءً على عدم إمكان الجمع بين المتعارضين، وطرح أحدهما، فإنه يرجع إلى المرجحات، ومع فقدها إلى التخيير. وأمّا بناءً على قاعدة «الجمع...» والتعبّد بصدور كلا المتعارضين يكونان كخبرين مقطوعي الصدور، فكما أنه على تقدير القطع بصدورهما لا يلاحظ المرجحات، بل يكونان مجملين ويرجع إلى الأصل الذي يطابق أحد الخبرين، كذا لو ثبت التعبّد بصدور كليهما، فلا بدّ من الحكم بصدورهما والحكم بإجمالهما.

[٢] تعليل لظهور الثمرة فيما إذا لم يكن لأحد الظهورين مزية على الآخر.

[٣] أي إذا أدرجنا المتعارضين اللذين لا مزية لأحدهما على الآخر فيما لا يمكن الجمع بينهما، وقلنا بتعيين الطرح فيهما.

[٤] أي إدراج المتعارضين اللذين لا مزية لأحدهما على الآخر فيما لا يمكن الجمع بينهما، والحكم بطرح أحدهما هو الأقوى؛ لما قد عرفت من أنه



وأنه لا محصل للعمل بهما [١] على أن يكونا مجملين ، ويرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما . ويؤيد ذلك [٢] ، بل يدل عليه ، أن الظاهر من العرف دخول هذا القسم [٣] في الأخبار العلاجية الأمر بالرجوع إلى المرئحات [٤] . لكن يوهنه [٥]

لا معنى للحكم بأصالة الصدور التي نتيجتها إجمال الخبرين .

[١] أي لا معنى للتعبّد بصدورهما الذي نتيجته الحكم بإجمال المتعارضين ، والرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما بأن يكون نتيجة التعبّد بصدورهما طرحهما ، والعمل بالأصل العملي الموافق لأحدهما .

[٢] أي يؤيد ما ذكرنا من إدراج المتعارضين اللذين لا مزية لأحدهما على الآخر فيما لا يمكن الجمع ، وطرح أحدهما ، بل يدل عليه ...

[٣] الذي يكون التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه أو التباين ، ولم يكن مزية لأحد الخبرين على الآخر .

[٤] ولو كان الجمع بينهما ممكناً عرفاً ، بحيث لو فرض في كلام واحد وجب الجمع بينهما ، ولم يجب عليه الرجوع إلى المرئحات .

وملخص الكلام : أن الموضوع في الأخبار العلاجية هو المتحير الذي لا يعرف وظيفته ، فلو كان الجمع بينهما أمراً ممكناً عرفاً ، فهو لا يكون متحيراً ، ولا تشمله الأخبار العلاجية الأمر بالرجوع إلى المرئحات . والحال يظهر من الأخبار العلاجية - سؤلاً وجواباً - أن المتعارضين اللذين لا يعلم لأحدهما مزية داخلان في الأخبار العلاجية فيفهم منه أن الجمع غير ممكن بينهما عرفاً .

[٥] أي يوهن دخول المقام في الأخبار العلاجية ، وكونه متحيراً بحيث لا يرى الجمع بينهما أمراً ممكناً .

أنّ اللازم حينئذٍ [١] بعد فقد المرجّحات التخيير [٢] بينهما، كما هو صريح تلك الأخبار [٣]. مع أنّ الظاهر من سيرة العلماء عدا ما سيجيء من الشيخ عليه السلام في النهاية والاستبصار التوقّف في مقام الاستنباط، والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما.

إلا أن يقال: إنّ هذا [٤] من باب الترجيح بالأصل فيعملون بمطابق

[١] أي حينما دخل هذا القسم في الأخبار العلاجية.

[٢] خبر لقوله: «أنّ اللازم...»، أي اللازم من دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية الأخذ بالترجيح عند وجوده، والأخذ بالتخيير عند عدمه.

[٣] أي صريح الأخبار العلاجية - كما ستعرف - أنّها صريحة في التخيير بعد فقد الترجيح. وملخص كلامه: أنّه عليه السلام بعد ما حكم بتقديم الطرح على الجمع واستدلّ عليه بالأخبار العلاجية رجع عنه، وقال: إنّ دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية يكون موهوناً بقيام سيرة العلماء على خلافه. وملخصه: أنّه ثبت التلازم في مفاد الأخبار العلاجية بين الترجيح والتخيير مورداً، فكلّ مورد تشمله الأخبار العلاجية فهو مورد للتخيير بعد فقد المرجّحات، فاللازم في المقام ثبوت التخيير بين المتعارضين عند فقد المرجّحات، وهو خلاف سيرة العلماء حيث جرت سيرتهم على التوقّف في المتعارضين بعد فقد المرجّحات، والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما.

[٤] أي الرجوع إلى الأصل من باب أنّه مرّجح لأحد الخبرين، فكما يكون الترجيح بموافقة الكتاب - مثلاً - كذلك يكون بالأصل، وهذا الذي ذكره جواب عن الوهن الذي ذكره لدخول هذا القسم في الأخبار العلاجية.

وملخصه: أنّ الرجوع إلى الأصل تارة يكون بعنوان أنّه المرجح، وأخرى بعنوان أنّه مرّجح، والرجوع إلى الأصل إذا كان بعنوان المرجح بعد تساقط

الأصل منهما [١]، لا بالأصل [٢] المطابق لأحدهما. ومع مخالفتها [٣] للأصل فاللازم التخيير على كل تقدير [٤]. غاية الأمر أن التخيير شرعي إن قلنا بدخولهما [٥]

الخبرين يكون موهناً لما قويناه من طرح أحد الخبرين، ودخول هذا القسم من المتعارضين في الأخبار العلاجية.

وأما إذا كان بعنوان أنه مرجح فيكون موافقة الأصل من المرجحات عندهم، فمع فقد المرجحات ولو كان المرجح أصلاً، فاللازم التخيير عند العلماء أيضاً، فاللازم التخيير على كل تقدير، سواء قلنا باندراج ما نحن فيه في الأخبار العلاجية، أو قلنا بأولوية الجمع، أما على الثاني فلأن الجمع بين المتعارضين يكون بتأويل أحد الظاهرين والأخذ بالظاهر الآخر والمكلف مخير في الأخذ بأي الظاهرين، وأما على الأول، فلأنه مع عدم وجود المرجحات التي منها الأصل المطابق لأحدهما يتعين التخيير الشرعي. وقد ذكر بعض المحشّين في تفسير قوله: «على كل تقدير»، سواء كان الأصل مرجحاً عند الموافقة أو مرجحاً.

- [١] أي يعملون بما هو مطابق للأصل من الخبرين، فيكون الأصل مرجحاً.
- [٢] أي لا أنهم يعملون بالأصل المطابق لأحد الخبرين وبين الأمرين بون بعيد، والعمل بالخبر الموافق للأصل يغير العمل بالأصل المطابق لأحد الخبرين، والأصل في الأول مرجح، وفي الثاني مرجع.
- [٣] أي مع مخالفة الخبرين للأصل، وعدم كونه مرجحاً لأحد الخبرين.
- [٤] أي سواء قلنا بدخول هذا القسم من المتعارضين في الأخبار العلاجية أم لا؟
- [٥] أي بدخول المتعارضين في عموم الأخبار العلاجية، أي التخيير الذي قلنا به مع فقد المرجحات شرعي إن قلنا بأن عموم الأخبار يدل على وجوب التخيير.



في عموم الأخبار، وعقلي على القول به [١] في مخالفتي الأصل إن لم نقل [٢].

وقد يفصل بين ما إذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض، كالعامين من وجه [٣]، حيث أن مادة الافتراق في كل منهما [٤] سليمة عن المعارض، وبين [٥] غيره كقوله: «اغتسل للجمعة»، و«ينبغي غسل الجمعة»، فيرجح الجمع على الطرح في الأول [٦]؛ لوجوب العمل بكل منهما في الجملة [٧]، فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع، بخلاف

[١] أي على القول بالتخيير في الخبرين اللذين هما مخالفان للأصل.

[٢] أي إن لم نقل بدخول المتعارضين في عموم الأخبار العلاجية؛ إذ بعد شمول أدلة الحجية لكلا المتعارضين، وعدم إمكان العمل بهما، وعدم شمول الأخبار العلاجية لهما، فالعقل يحكم بالتخيير.

[٣] كقوله: «أكرم العلماء»، ولا تكرم الفساق.

[٤] أي مادة الافتراق في كل من العامين من وجه سليمة عن المعارض، فإن قوله: «أكرم العلماء» يشمل العالم العادل، ولا يعارضه قوله: «لا تكرم الفساق»، وقوله: «لا تكرم الفساق» يشمل الفاسق الجاهل، ولا يعارضه قوله: «أكرم العلماء».

[٥] أي يفصل بين ما كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض وبين ما لم يكن لكل منهما مورد سليم عن المعارض، كما إذا كان التعارض بينهما على وجه التباين.

[٦] أي فيما كان الظاهر من قبيل العموم من وجه.

[٧] أي ولو في مادة الافتراق، فإذا كان العمل بكل من المتعارضين واجباً في مادة الافتراق يستبعد طرحهما في مادة الاجتماع، ولو لا على التعيين.

تفريع الشهيد الحكم بتصنيف الدار على قاعدة «الجمع مهما أمكن...» ..... ٤٠٧

الثاني [١] ، وسيجيئ تَمَّة الكلام إن شاء الله تعالى .

بقي في المقام [٢] أن شيخنا الشهيد الثاني رحمته فرَّع في تمهيدته على قضية أولوية الجمع الحكم [٣] بتصنيف دار تداعيها [٤] ،

[١] وهو الذي لم يكن لكل من الظهورين مورد سليم عن المعارض ، كما إذا كان تعارضهما على نحو التباين .

وملخص هذا التفصيل : هو أن التعارض إن كان بنحو العموم من وجه يبرِّج الجمع على الطرح ؛ لأن التعبد بالظاهرين ممَّا لا ريب فيه بالنسبة إلى مادّتي الافتراق ، وإن طرأ عليهما الإجمال في مادة الاجتماع فالتبعيض بالأخذ بدلالتهما في مادّتي الافتراق والطرح في مادة الاجتماع بعيد ؛ إذ هو تبعيض في الدلالة ، فيجمع بينهما «مهما أمكن» ، وأمَّا إن كان التعارض بينهما بنحو التباين فيبرِّج الطرح على الجمع .

وإن شئت فقل : إنَّ مورد الأخبار العلاجية ما كان التحير ناشئاً من قبل السند ، لا من قبل الدلالة بعد الفراغ من السند ، كما هو كذلك في العامين من وجه ؛ إذ لا إشكال في وجوب الأخذ بسندهما ، ولا في دلالتهما بالنسبة إلى مادّتي الافتراق ، بل الإشكال في دلالتهما بالإضافة إلى مادة الاجتماع فلا تحير إلا من حيث الدلالة في الجملة ، فلا تشمل الأخبار ، فلا بد من الجمع لا الطرح .

[٢] غرضه رحمته بيان أن قاعدة «الجمع مهما أمكن» ليست مختصة بتعارض الخبرين ، بل تجري في تعارض البيّنات أيضاً .

[٣] مفعول لقوله : «فرَّع» ، أي فرَّع الشهيد في كتاب التمهيد على القاعدة المذكورة حكم الأصحاب بتصنيف دار .

[٤] أي ادّعى كل من المتداعيين أن الدار الفلانية ملك له .

وهي [١] في يدهما، أو لا يد لأحدهما وأقاما بيّنة»، انتهى المحكي عنه.  
ولو خصّ المثال [٢] بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي رحمته

[١] أي الدار التي وقع النزاع فيها تارة تكون في يد المتداعيين، وأخرى في يد ثالث بحيث لا يد للمتداعيين عليها.

وملخص الكلام: أنّ الشهيد رحمته قد فرّع حكم الأصحاب بالتنصيف الدار التي تداعياها على قاعدة «الجمع مهما أمكن».

وأورد عليه المحقق القمي رحمته بأنّ حكم الأصحاب بالتنصيف ليس متفرعاً على قاعدة «الجمع مهما أمكن...»، بل هو مقتضى ترجيح بيّنة الداخل أو الخارج حيث إنّ كلاً منهما بالإضافة إلى نصف المشاع من الدار داخل، وبالنسبة إلى نصف آخر منها خارج، فلا يقبل بيّنة كلّ منهما إلّا في نصفها، سواء قلنا بترجيح بيّنة الداخل أو الخارج. وتوضيحه: أنّه إذا ادّعى شيئاً، وهو في يد أحدهما، وأقاما بيّنة يظهر من بعض الأخبار رجحان بيّنة الداخل، وهي بيّنة ذي اليد، ومن بعضها رجحان بيّنة الخارج، فبعض الأصحاب اختار الأوّل، وحكم بكون تمام المال لذي اليد، وبعضهم اختار الثاني، وحكم بكون تمامه للخارج. إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ لو فرض كون المال في يد كلا المتداعيين، كما هو كذلك في المثال الأوّل، فكلّ منهما بالنسبة إلى النصف داخل وبالنسبة إلى النصف الآخر خارج، فإمّا يرجح بيّنة الداخل فيحكم لكلّ منهما بالنصف الذي في يده، وإمّا يرجح بيّنة الخارج فيحكم لكلّ منهما بالنصف الذي في يد الآخر، وعلى كلا التقديرين يكون التنصيف لأجل الترجيح، لا الجمع بين البيّنتين.

[٢] هذا إيراد من الشيخ على الشهيد، أي لو خصّ الشهيد المثال الذي ذكره للحكم بالتنصيف بالصورة الثانية، وهي ما لا يد لأحدهما على الدار،



الكلام في مدرك قاعدة «الجمع مهما أمكن» ..... ٤٠٩  
وإن كان ذلك [١] أيضاً لا يخلو عن مناقشة يظهر بالتأمل ، وكيف كان  
فالأولى التمثيل بها [٢] ، وبما أشبهها [٣] مثل «حكمهم بوجوب العمل  
بالبينات في تقوم المعيب والصحيح» [٤] ، وكيف كان فالكلام في مستند  
أولوية الجمع بهذا النحو [٥]

---

ولم يذكر الصورة الأولى ، وهي ما لو كانت الدار في يدهما لم يرد عليه إيراد  
المحقق القمي .

[١] أي تمثيله الثاني أيضاً لا يخلو عن مناقشة ، فإن هذه المناقشة واردة على كلا  
المثاليين ، وهو أن حكمهم بالتنصيف ليس لأجل الجمع ، بل هو إما لأجل  
تساوق البيئتين ، وعدم المناص من التنصيف ، فيكون الفرض كما لم تكن بيئته  
أصلاً ، فلا بدّ من التحالف أو التناكل ، وإما لأجل الرجوع إلى قاعدة العدل  
والإنصاف الموجبة للتنصيف ويحتمل أن يكون أصل الحكم بالتنصيف  
باطلاً ، فلا بدّ من الرجوع إلى القرعة .

[٢] أي بالصورة الثانية ، وجه الأولوية أنها سليمة عن الإشكال الوارد على المثال  
في الصورة الأولى .

[٣] أي الأولى التمثيل بما أشبه الصورة الثانية .

[٤] كما إذا اختلفت البيئتان في التقويم بأن قَوْمٍ إحدى البيئتين الصحيح عشرة ،  
والمعيب خمسة ، والبيئته الأخرى قَوْمٍ الصحيح ثمانية ، والمعيب أربعة .

[٥] إلى هنا كان كلامه ﷺ في الإيرادات على قاعدة «الجمع مهما أمكن» في  
الجمع المرادي ، وقد عبّر عنه بالجمع الدليلي المتحقق في أدلة الموضوعات  
فقط ، وهنا يقع الكلام في مدرك «أولوية الجمع العملي» ، ومعنى الجمع  
العملي هو العمل في كل من البيئتين - مثلاً - ببعض مدلوله بأن يلتزم بصدور  
بعض وعدم صدور بعض ، أي يصدق البيئته في بعض مدلول كلامها ،

أعني العمل بكلّ من الدليلين في بعض مدلولهما [١] المستلزم [٢] للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين؛ لأنّ [٣] الدليل الواحد لا يتبعّض في الصدق والكذب، ومثل [٤] هذا غير جارٍ في أدلّة الأحكام الشرعية.

وذلك كما إذا قامت البيّنة على أنّ الدار لزيد، وقامت بيّنة أخرى على أنّها لعمر، ومقتضى الجمع بينهما هو الحكم بالتنصيف، ويقال: إنّ الدار مشتركة بينهما، وهذا معناه تصديق كلّ من البيّنتين في بعض ما أخبر به، وتكذيبه في بعض ما أخبر به.

[١] بأن يؤخذ في كلّ من البيّنتين ببعض مدلول كلامه، ويقال: إنّّه صادق في شهادته على نصف الدار، لا على كلّها.

[٢] صفة لقوله: «العمل...»، وهذا إشارة إلى الإيراد على هذا الجمع العملي، وملخصه: أنّ الجمع المذكور مستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين؛ إذ معنى الجمع بين البيّنتين تصديق البيّنة القائمة على أنّ الدار لزيد في نصف شهادته، وتصديق البيّنة القائمة على أنّها لعمر في نصف شهادته، وهذا مخالفة قطعية للواقع؛ لأنّ الدار ليست مشتركة بينهما في الواقع، فإنّ تمامها إمّا لزيد أو لعمر.

[٣] تعليل لما ذكره من أنّ الجمع المذكور مستلزم للمخالفة القطعية. وملخصه: أنّ البيّنة القائمة على أنّ الدار لزيد - مثلاً - أو لعمر لا تقبل التبعض؛ لأنّها تخبر عن كون تمام الدار لزيد، فهو إمّا صادق في خبره هذا، وإمّا كاذب، فلا معنى لأن يكون كاذباً في نصفه وصادقاً في نصفه الآخر.

[٤] أي لو سلّمنا الجمع العملي في الأدلّة القائمة على الموضوعات، وأغمضنا عن الإشكال المذكور، إلّا أنّه لا يجري في أدلّة الأحكام الشرعية؛ وذلك لأنّ مقتضى الجمع العملي التبعض في الصدق والكذب في إخبار واحد،

والتحقيق: أن العمل بالدليلين [١] بمعنى الحركة والسكون على طبق مدلولهما غير ممكن مطلقاً [٢]، فلا بدّ على القول بعموم [٣] القضيّة المشهورة من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما [٤] من جهة، وإن كان طرحاً من جهة أخرى

ولو سلّم جواز ذلك في الشهادة، ولا نسلم، فكيف يجوز ذلك في أدلّة الأحكام الشرعيّة؛ إذ محلّ الكلام فيها صدورها عن الإمام عليه السلام، وهو غير قابل للتبعض، فلا يجوز لنا أن نكذب الإمام عليه السلام في بعض ما صدر منه عليه السلام. والحاصل: أن الجمع العملي مورده أدلّة الموضوعات، ولا يجري في أدلّة الأحكام؛ كما أن الجمع الدلالي مورده أدلّة الأحكام، ولا يجري في أدلّة الموضوعات؛ إذ كلام شخص لا يصلح أن يكون قرينة لصرف ظاهر كلام شخص آخر، وأمّا الكلمات الصادرة من الحجج صلوات الله عليهم فهي بمنزلة الكلمات الصادرة من شخص واحد، فيصلح أن يكون بعضها قرينة على صرف ظهور البعض الآخر منها.

[١] أي العمل بالدليلين المتعارضين بمعنى الأخذ بمدلولهما غير ممكن؛ إذ لو كان العمل بهما ممكناً لم يكونا متعارضين.

[٢] أي سواء كان ذلك في الموضوعات التي هي موارد البيّنات، أو الأحكام التي هي موارد الأدلّة الشرعيّة.

[٣] أي على القول بشمول قاعدة الجمع للموضوعات أيضاً.

[٤] أي لا بدّ من العمل على وجه يكون في العمل المذكور جمع بين الدليلين المتعارضين من جهة، وإن كان العمل المذكور مستلزماً ل طرح من جهة أخرى. وحاصله: أنه بعد عدم إمكان الأخذ بمدلول كلا المتعارضين وعدم جواز طرحهما بمقتضى قاعدة الجمع أولى من الترك، ولزوم العمل بهما



في مقابل طرح أحدهما رأساً [١]، والجمع [٢] في أدلة الأحكام عندهم بالعمل [٣] بهما من حيث الحكم بصدقهما، وإن [٤] كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما، وفي مثل تعارض البيّنات لمّا لم يمكن ذلك [٥]؛ لعدم [٦]

بالمقدار الممكن، فلا بدّ من الحكم بالتنصيف، فإنّ فيه عملاً بكلتا البيّنتين من جهة وطرحاً لهما من جهة أخرى.

[١] أي العمل بكلتا المتعارضين في الجملة بأن يعمل بهما من جهة، وإن كان مستلزماً لطرحهما من جهة أخرى في مقابل الأخذ بأحدهما وطرح الآخر رأساً، فإنّ قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» إشارة إلى هذا الجمع.

[٢] من هنا أشار إلى أنّ مقتضى «الجمع» وإن كان مقتضياً للجمع بين المتعارضين، إلا أنّ كميّة الجمع في أدلة الأحكام المتعارضة غير جارية في أدلة الموضوعات المتعارضة؛ لأنّ معنى الجمع في أدلة الأحكام هو الحكم بصدور المتعارضين وتأويل ظاهرهما، وهذا المعنى من الجمع غير جارٍ في تعارض البيّنتين، كما ستعرف.

[٣] أي الجمع بين الأدلة الدالّة على الأحكام الشرعيّة عند العلماء يحصل بالعمل بالمتعارضين من حيث الحكم بصدقهما، أي بصدورهما من المعصوم ﷺ.

[٤] كلمة «إن» وصلية، أي وإن كان الحكم بصدورهما مستلزماً لتأويل ظاهرهما؛ إذ لا يعقل الحكم بوجوب التعبد بصدورهما وبحجّية ظهورهما، فإنّه مستلزم للتعبد بالمتناقضين.

[٥] أي لا يمكن الجمع الجاري المذكور في أدلة الأحكام في تعارض البيّنات.

[٦] أي إنّما قلنا بعدم إمكان الجمع الجاري في أدلة الأحكام في مثل تعارض البيّنات؛ لأنّ التأويل في ظاهر كلمات الشهود غير ممكن؛ وذلك لنصوصيّة شهادة البيّنة لأجل صراحتها في المراد، فلا يمكن التأويل في كلام البيّنتين

الجمع الجاري في أدلة الأحكام غير جارٍ في تعارض البيّنات ..... ٤١٣  
تأتي التّأويل في ظاهر كلمات الشهود فهي [١] بمنزلة النصّين المتعارضين ،  
انحصر [٢] وجه الجمع في التبعض فيهما من حيث التصديق بأن يصدّق  
كلّ من المتعارضين في بعض ما يخبر به ، فمن أخبر بأنّ هذا كلّهُ لزيد نصّدقه  
في نصف الدار ، وكذا مَنْ شهد بأنّ قيمة هذا الشيء [٣] صحيحاً كذا ومعياً  
كذا نصّدقه في أنّ قيمة كلّ نصف منه منضمّاً إلى نصفه الآخر نصف القيمة .

---

المتعارضتين . ومع الإغماض عن النصوصيّة أيضاً لا يمكن التّأويل في  
كلامهما ؛ إذ ليست كلمات الشهود لمتكلم واحد ، أو من هو بمنزلة كي يكون  
أحد الكلامين قرينة على الآخر ، فإنّ الكلام الصادر من شخص لا يصلح أن  
يكون قرينة للكلام الصادر من الآخر .

[١] أي البيّنات إذا تعارض بعضها مع بعضها الآخر .

وملخصه : أنّ البيّنتين المتعارضتين بمنزلة النصّين المتعارضين ، فكما  
لا يمكن التّأويل في النصّين كذلك لا يمكن في البيّنتين .

[٢] جواب لقوله : « لمّا لم يمكن ... » ، أي لمّا لم يمكن الجمع الدلالي في مثل  
تعارض البيّنات انحصر وجه الجمع في البيّنات بالتبعض في البيّنتين من  
حيث التصديق .

[٣] كالكتاب ، إذا قامت بيّنة على أنّ قيمة الكتاب الفلاني صحيحاً عشرة ، ومعياً  
ثمانية نصّدقها في نصف قيمة الكتاب ، أي نحكم بأنّ قيمة الكتاب صحيحاً  
خمس ، ومعياً أربعة .

وكذا لو قامت بيّنة أخرى على أنّ قيمة الكتاب المذكور صحيحاً أربعة  
عشر ، ومعياً اثني عشر نصّدقها في نصف ما شهدت به البيّنة ، أي نحكم بأنّ  
قيمة الكتاب صحيحاً سبعة ، ومعياً ستّة ، فقيمة المجموع صحيحاً اثني عشر  
ومعياً عشرة .

وهذا النحو [١] غير ممكن في الأخبار؛ لأنّ مضمون خبر العادل - أعني صدور هذا القول الخاصّ من الإمام عليه السلام - غير قابل للتبويض [٢]، بل هو [٣] نظير تعارض البيّنات في الزوجية أو النسب. نعم [٤]، قد يتصوّر التبويض

[١] أي هذا النحو من الجمع، وهو الجمع العملي بأن يصدق كلّ من المتعارضين في بعض ما شهد به.

[٢] إذ لا معنى للحكم بتصديق بعض مدلول خبر العادل، ويقال: إنّ بعضه صادر من المعصوم وتكذيب بعض مدلوله الآخر، بأن يقال: إنّه غير صادر، فإنّ هذا القول الخاصّ إمّا صادر كلّّه، أو غير صادر كلّّه - مثلاً - «ثمن العذرة سحت»، و«لا بأس ببيع العذرة»، لا يجوز أن يحكم بصدور بعض الكلام منه عليه السلام.

[٣] أي مضمون خبر العادل نظير تعارض البيّنات في الزوجية، أو النسب، في عدم كونه قابلاً للتبويض، كما أنّه إذا قامت بيّنة على كون امرأة زوجة زيد، أو بنت زيد، وقامت بيّنة على أنّها زوجة عمرو، أو بنته، فلا يمكن التبويض، والحكم بكون نصفها زوجة زيد أو بنته، ونصفها زوجة عمرو أو بنته، كذلك مضمون خبر العادل عن المعصوم لا يمكن التبويض في صدوره بأن يلتزم بأنّ نصف القول الخاصّ صادر عن الإمام عليه السلام، ونصفه غير صادر منه عليه السلام.

[٤] استدراك عمّا ذكره من عدم كون مضمون خبر العادل قابلاً للتبويض. وملخصه: أنّ صدور هذا القول الخاصّ عن الإمام عليه السلام وإن لم يكن قابلاً للتبويض، إلاّ أنّه يمكن التبويض فيه من حيث التصديق والتكذيب بحسب ترتيب الآثار على تصديق العادل بأن يرتّب على حجّية خبر العادل بعض آثارها دون بعضها الآخر.

وتوضيحه: أنّ مقتضى تصديق العادل هو ترتيب الحكم المخبر به في جميع أفراد موضوعه فيما إذا كان ذا أفراد، كما إذا ورد في خبر «أكرم



الجمع الجاري في أدلة الأحكام غير جارٍ في تعارض البيّنات ..... ٤١٥

في ترتيب الآثار على تصديق العادل إذا كان كل من الدليلين عامّاً ذا أفراد فيؤخذ بقوله في بعضها، وبقول الآخر في بعضها، فيكرم بعض العلماء، ويهين بعضهم فيما إذا ورد «أكرم العلماء»، وورد أيضاً: «أهن العلماء»، سواء كانا [١] نصّين بحيث لا يمكن التجوّز في أحدهما أو ظاهرين [٢]، فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوّز [٣]، وعلى طريق التبويض [٤].

إلا [٤] أنّ المخالفة القطعية في الأحكام الشرعية لا ترتكب في واقعة

- 
- العلماء»، وورد في خبر آخر «أهن العلماء»، فيؤخذ بأحد الخبرين في وجوب إكرام بعض العلماء، وبالخبر الآخر في وجوب إهانة بعض العلماء.
- [١] أي سواء كان الدليلان نصّين، بحيث لا يمكن التأويل في أحدهما، وارتكاب المجاز فيه بتقييده، أو بتخصيصه كقوله: «وجب إلزاماً إكرام العلماء»، وقوله: «وجب إلزاماً إهانة العلماء»، فإنّ الخبرين المذكورين لا يمكن الجمع الدلالي بينهما لعدم إمكان تأويلهما إلاّ أنّه يمكن الجمع العملي بينهما في ترتيب الأثر المتقدّم على الخبرين، بأن يكرم بعضهم ويهين بعضهم الآخر.
- [٢] كالمثالين المذكورين في المتن.
- [٣] أي يمكن الجمع الدلالي بين الظاهرين بارتكاب المجاز في أحدهما كتقييد المطلق وتخصيص العامّ.
- [٤] أي يمكن الجمع العملي بينهما على طريق التبويض في الآثار بأن يصدق كلّ من الراويين في بعض الآثار.
- [٥] هذا استثناء ممّا ذكره «قد يتصوّر التبويض...»، أي قد يتصوّر الجمع العملي في مقام ترتيب الأثر العملي بأن يكرم بعض العلماء، ويهين بعضهم، إلاّ أنّ الجمع المذكور مستلزم للمخالفة العملية القطعية في الأحكام الشرعية، وهي لا تجوز في واقعة واحدة، وإنّما قيده بواقعة واحدة لإخراج الأمور التدريجية

واحدة؛ لأنّ [١] الحقّ فيها للشارع، ولا يرضى بالمعصية القطعية مقدّمة للعلم بالإطاعة، فيجب اختيار أحدهما وطرح الآخر [٢]، بخلاف حقوق الناس، فإنّ الحقّ فيها [٣] لمتعدّد،

والوقائع المتعدّدة، فإنّ المخالفة فيها جائزة على مسلكه. وأمّا كون الجمع المذكور مستلزماً للمخالفة القطعية، فالأنّه بعد إكرام بعض العلماء وإهانة البعض الآخر منهم يقطع المكلف بأنّه صدر منه مخالفة عمليّة قطعيّة؛ إذ العالم إمّا واجب الإكرام بتمام أفراده بمقتضى الخبر الأوّل، وإمّا واجب الإهانة بمقتضى الخبر الثاني، فإنّ إكرام بعضهم، وإهانة بعضهم موجبان للقطع بمخالفة أحد الدليلين، فإنّ العالم إمّا واجب الإكرام واقعاً، وإمّا واجب الإهانة واقعاً، فلو كان واجب الإكرام واقعاً، فهو خالفه بإهانة بعضهم، ولو كان واجب الإهانة فهو خالفه بإكرام بعضهم، فهو وقع في مخالفة قطعيّة بالنسبة إلى الواقع، وبالنسبة إلى ظاهر الدليل المتعبّد به شرعاً.

[١] أي إنّما قلنا إنّ المخالفة القطعيّة لا تجوز في واقعة واحدة؛ لأنّ الحقّ فيها للشارع، وهو لا يرضى بالمعصية القطعيّة مقدّمة للعلم بإطاعة الدليلين.

والحاصل: أنّ الجمع العملي وإن كان موجباً للعلم بإطاعة الدليلين الصادرين من الشارع، إلّا أنّه متوقّف على معصيته، وهي غير جائزة قطعاً؛ لأنّ قبح المعصية أقوى من حسن الإطاعة، فالعمل بكلا الدليلين باطل قطعاً.

[٢] إذا ثبت بطلان العمل بكلا الدليلين فيجب العمل بأحدهما وطرح الآخر؛ إذ لا يلزم منه إلّا مخالفة احتماليّة، وهي غير ضائرة لا لأنّ الترخيص في المعصية المحتملة جائز، بل لأجل أنّه لا يكون الطرح معصية كما حقّق في محله.

[٣] أي الحقّ في حقوق النّاس يكون لمتعدّد.

فالعَمَلُ بالبعض في كلِّ منهما [١] جمع [٢] بين الحَقِّين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر بالدواعي [٣] النفسانيَّة، فهو [٤] أولى من الإهمال الكلِّي لأحدهما، وتفويض تعيين ذلك [٥] إلى اختيار الحاكم ودواعيه [٦] النفسانيَّة غير المنضبطة في الموارد، ولأجل هذا [٧] يعدُّ الجمع بهذا النحو

[١] أي في كلِّ من البيئتين .

[٢] خبر لقوله: «فالعَمَلُ»، أي الجمع العملي بين البيئتين - بأن يرتب بعض الآثار على كلِّ واحد من البيئتين بالحكم بثبوت نصف الدار لزيد فيما إذا قامت البيئَةُ على أنَّ الدار كلُّها له، وكذا الحكم بثبوت نصف الدار لعمرُو فيما إذا قامت البيئَةُ على أنَّ الدار كلُّها له - جمع بين الحَقِّين، أي حقَّ زيد وعمرُو مثلاً.

[٣] الجار متعلِّق بقوله: «من غير ترجيح...»، أي جمع بين الحَقِّين بحيث لا يكون في هذا الجمع ترجيح لأحد الحَقِّين على الآخر بالدواعي النفسانيَّة.

[٤] أي الجمع العملي الذي يكون فيه جمع بين الحَقِّين أولى من طرح إحدى البيئتين المستلزم ل طرح أحد الحَقِّين رأساً.

[٥] أي الجمع أولى من تفويض تعيين الحقِّ إلى الحاكم .

[٦] أي تفويض تعيين الحقِّ إلى الدواعي النفسانيَّة للحاكم التي لا تدخل تحت ضابطة معيَّنة، فهو يختار الحكم في كلِّ مورد لدواعيه النفسانيَّة وأمياله الشخصيَّة .

وملخَّص الكلام: أنه لو لم يجمع بين البيئتين إمَّا يطرح كليهما، فهو منافٍ لتشريع القضاء، وإمَّا يطرح إحداهما فهو ترجيح بلا مرجح، وإمَّا يفوِّض تعيين الطرح إلى الحاكم بأن يطرح هو ما يميل إليه بالدواعي النفسانيَّة له فالجمع أولى من الإهمال الكلِّي وتفويض التعيين إلى الحاكم .

[٧] أي ولأجل أولويَّة الجمع يعدُّ الجمع العملي، وهو العمل بالبعض في



مصالحة بين الخصمين عند العرف ، وقد وقع التعبد به [١] في بعض [٢] النصوص أيضاً .

فظهر ممّا ذكرنا [٣] أنّ الجمع في أدلة الأحكام بالنحو المتقدم من تأويل كليهما ، لا أولوية له أصلاً [٤] على طرح أحدهما ، والأخذ بالآخر ، بل الأمر بالعكس [٥] ، وأما الجمع [٦] بين البيّنات في حقوق الناس فهو وإن كان

كلّ من البيّنتين .

[١] أي بالجمع المذكور ، وهو التبعض فيما قامت عليه البيّنتان .

[٢] وهو رواية السكوني الآتي ذكرها في المتن .

[٣] من أنّ الجمع الدلالي بين الخبرين بمعنى تأويل ظاهري الخبرين يستلزم المخالفة القطعية في الأحكام .

[٤] أي الجمع الدلالي بين المتعارضين ، لا أولوية له على طرح أحد المتعارضين ، والأخذ بالمتعارض الآخر ، أي لا أولوية للجمع الدلالي من جهة ملاحظة أدلة الصدور على أدلة الظهور ، ولا من جهة الدليل الخارجي الدالّ على تقديم جهة الصدور على جهة الظهور .

[٥] أي يكون طرح أحد المتعارضين والأخذ بالآخر أولى من الجمع الدلالي بينهما ، ولعلّ وجه أولويته أنّ تأويل الظاهرين يلزم منه المخالفة القطعية ؛ إذ هو يعلم بعد تأويل الظاهرين أنّ بعض مدلول ما صدر من الشارع لم يعمل به ، وقد عمل ببعض ما لم يصدر من الشارع قطعاً ، بخلاف ما لو طرح أحدهما ، وأخذ بالآخر فلا يلزم منه إلّا المخالفة الاحتمالية ولا ضير فيها ؛ إذ لو كانت هي غير جائزة للزم منه عدم جريان الأصل في الشبهات البدوية .

[٦] لمّا بيّن أنّ الجمع الدلالي ليس بأولى من الطرح ، بل الطرح أولى من الجمع ، قال : « إنّ الجمع في البيّنات أيضاً وإن كان لا أولوية له أصلاً على الطرح

لا أولويّة فيه [١] على طرح أحدهما بحسب أدلّة حجّية البيّنة؛ لأنّها تدلّ على وجوب الأخذ بكلّ منهما في تمام مضمونه، فلا فرق في مخالفتها [٢] بين الأخذ لا بكلّ منهما، بل بأحدهما أو بكلّ منهما، لا في تمام مضمونه، بل في بعضه، إلّا أنّ ما ذكر من الاعتبار [٣] لعلّه يكون مرجحاً للثاني [٤] على الأوّل.

ويؤيّده [٥]

بحسب أدلّة حجّية البيّنة.

[١] أي لا أولويّة في الجمع بين البيّنات على طرح إحدى البيّنتين بمقتضى القاعدة، وهي أدلّة حجّية البيّنة.

[٢] أي بعد دلالة أدلّة حجّية البيّنة على وجوب الأخذ بكلّ من البيّنتين في تمام مضمونه، وعدم إمكان الأخذ بتمام مضمون كلتا البيّنتين، فلا بدّ من مخالفة أدلّة الحجّية، إمّا بطرح تمام إحدى البيّنتين، أو العمل بكلّ من البيّنتين في بعض مضمونه، ولا أولويّة لأحد الأمرين على الآخر، فالأمر يدور بين طرح إحدى البيّنتين رأساً وبين الأخذ بكلّيتهما، وطرح بعض مضمونهما.

[٣] وهو أنّ الأخذ بكلّ من البيّنتين في بعض مضمونه جمع بين الحقيّن.

[٤] أي يكون الاعتبار الخارجي مرجحاً للأخذ بكلّ منهما في بعض مضمونه على الأخذ بإحدهما في تمام مضمونه وطرح الآخر...

وملخص الكلام: أنّه بحسب القاعدة الأوليّة أنّ الجمع الدلالي في البيّنات أيضاً لا ترجيح له على الجمع العملي، وبالعكس، إلّا أنّ الجمع العملي يقدم على الجمع الدلالي الذي يتحقّق بالأخذ بأحدهما وطرح الآخر بالاعتبار الخارجي.

[٥] أي يؤيّد ترجيح الجمع الثاني على الجمع الأوّل.

ورود الأمر بالجمع بين الحَقَّين بهذا النحو [١] في رواية السكوني المعمول بها [٢] «فيمن أودعه رجل درهمين وآخر درهماً، فامتزجا بغير تفريط وتلف أحدها». هذا، ولكن الإنصاف أن الأصل [٣] في موارد تعارض البيِّنات، وشبهها هي القرعة. نعم، يبقى الكلام في كون القرعة مرجحة للبيِّنة المطابقة لها [٤] أو مرجحاً بعد تساقط البيِّتين، وكذا الكلام في عموم موارد القرعة،

[١] أي الالتزام بالتبعيض والعمل بكلّ منهما في بعض مضمونه.

[٢] وهو إشارة إلى أن الرواية وإن كانت ضعيفة السند إلا أن عمل المشهور يكون جابراً لضعفها، ونحن قد أثبتنا خلافه، وقلنا إن عمل المشهور لا يصلح للجابريّة. وهي ما رواه السكوني عن الصادق، عن أبيه عليه السلام في رجل استودع رجلاً دينارين فاستودعه آخر ديناراً، فضاع دينار منها، قال: «يعطي صاحب الدينارين ديناراً، ويقسم الآخر بينهما نصفين»، وهذه الرواية تدلّ على أن لصاحب الدرهمين درهماً ونصف الدرهم، ولصاحب الدرهم نصف الدرهم. وهذا هو مقتضى الجمع بين الحَقَّين. وإثماً ذكر الشيخ الرواية بعنوان التأييد؛ لاحتمال أن يكون الجمع المذكور لحصول الشركة القهرية بالامتزاج فيشتركان في الدراهم الثلاثة، فالباقي لهما على نسبة ماليهما، أو لاحتمال اختصاص الرواية بموردها ولا يتعدّى إلى غيره كي يكون الجمع بين الحَقَّين قاعدة كلية، إلا أن يقال بوحدة المناط، وإحرازه مشكل.

[٣] أي مقتضى القاعدة الأولية في موارد تعارض البيِّنات هو تساقط البيِّنات، فيصل المجال إلى القرعة، وما ذكره مرجحاً لا يصلح للمرجحية، أمّا الأول فإنه أمر استحساني، وأمّا الثاني فلما عرفت من أن الجمع بين الحَقَّين يمكن أن يكون من باب الشركة القهرية.

[٤] وعلى هذا لا يقع التعارض بين البيِّتين، بل يؤخذ بالبيِّنة الموافقة



أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عملي ، كأصالة الطهارة [١] مع إحدى البيئتين ، وللكلام مورد آخر فلنرجع إلى ما كنا فيه [٢] ، فنقول : حيث تبين عدم تقدّم الجمع على الترجيح ولا على التخيير فلا بدّ من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما [٣] ، فنقول : إنّ المتعارضين إمّا أن لا يكون مع أحدهما مرجّح فيكونان متكافئين متعادلين ، وإمّا أن يكون مع أحدهما مرجّح .

المقام الأوّل في المتكافئين ، والكلام فيه :

للقرعة ، ويطرح الأخرى .

[١] إذا قلنا إنّ القرعة أمانة كاشفة عن الواقع كسائر الأدلّة الاجتهادية فتعمّ مواردها ، فتكون هي المرجع حتّى مع وجود أصالة الطهارة ؛ لأنّ الأمانة حاکمة أو واردة على الأصول .

وأما إذا قلنا إنّها دليل تعبدي مجعول لبيان حكم المشتبه واقعاً وظاهراً فيختصّ جريانها بما إذا لم يكن أصل عملي ؛ إذ مع وجوده هو يبيّن الوظيفة العمليّة ، ولا يبقى عنوان المشتبه واقعاً وظاهراً كي يتمسك بالقرعة . والحقّ أنّ القرعة جعلت لكلّ أمر مشكل واقعاً وظاهراً ، وعلى هذا يختصّ مورد القرعة بما إذا لم يكن أصل من الأصول .

[٢] من بيان أحكام التعارض وترجيح أحدهما على الآخر وعدمه .

[٣] حيث قال : إنّ الكلام في أحكام التعارض يقع في مقامين ؛ لأنّ المتعارضين إمّا أن يكون لأحدهما مرجّح على الآخر ، وإمّا أن لا يكون ... فيكونان متكافئين . التكافؤ هو من الكفو بمعنى الاستواء والمثل ، وتكافؤ الدليلين هو تساويهما في جميع الجهات من السند والدلالة وجهة الصدور ، فالتعادل والتكافؤ بمعنى واحد .

أولاً: في أن الأصل [١] في المتكافئين التساقط وفرضهما كأن لم يكونا أولاً. ثم اللازم [٢] بعد عدم التساقط، الاحتياط أو التخيير أو التوقف والرجوع [٣] إلى الأصل المطابق لأحدهما دون [٤] المخالف لهما؛ لأنه [٥]

[١] أي مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين المتساويين - مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية - التساقط .

[٢] من هنا شرع في بيان تأسيس الأصل في المتعارضين بأن مقتضاه التساقط أو التوقف أو التخيير أو الاحتياط، والمراد بالتساقط هو طرح الدليلين المتعارضين، وفرض وجودهما كأن لم يكونا حتى في نفي ثالث، والرجوع إلى الأصول العملية، مثلاً: إذا قام دليل على وجوب صلاة الجمعة، ودليل آخر على حرمتها فيتساقطان، فكأنه لم يبق دليل على الوجوب ولا على الحرمة، ولا يدلّان على نفي ثالث، وهو الاستحباب - مثلاً - والمراد بالتوقف هو الحكم بطرحهما وعدم اعتبارهما في موردتهما خاصة لا طرحهما حتى في مورد الاشتراك بأن يكون كلاهما حجة في نفي الثالث، نظير الإجماع المركب بالنسبة إلى نفي الثالث، كما إذا قامت بينة على أن الدار لزيد، وقامت بينة أخرى على أنها لعمرو، فإنّ البيئتين تتساقطان بالنسبة إلى كون الدار لزيد وعمرو، ولا يثبت كونها لهما، ولكنهما مشتركتان في أنها ليست لخالد، وهذا هو معنى نفي الثالث، وبهذا الذي ذكرناه يمتاز التوقف عن التساقط، فإنّ الثاني لا ينفي الثالث بخلاف الأول، كما عرفت .

[٣] تفسير لقوله: « التوقف »، أي معنى التوقف عدم العمل بالخبرين، والرجوع إلى الأصل المطابق لأحد الخبرين .

[٤] أي ليس معنى التوقف الرجوع إلى الأصل المخالف للخبرين .

[٥] أي الرجوع إلى الأصل المخالف للخبرين معنى التساقط، فإنّه بعد تساقط

معنى تساقلهما. فنقول - وبالله المستعان -: قد يقال: بل قيل [١]: إنّ الأصل في المتعارضين عدم حجّية أحدهما؛ لأنّ دليل الحجّية مختصّ بغير صورة التعارض، أمّا إذا كان إجماعاً فلاختصاصه [٢] بغير المتعارضين، وليس فيه [٣] عموم أو إطلاق لفظي يفيد العموم. وأمّا إذا كان [٤] لفظاً فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ؛ لأنّه [٥] يدلّ على وجوب العمل عيناً بكلّ خبر مثلاً، ولا ريب أنّ وجوب العمل عيناً بكلّ من

---

الخبرين الدالّ أحدهما على وجوب شيء، والآخر على حرّمته، يرجع إلى أصالة البراءة المخالفة لكلا الخبرين المتعارضين.

[١] كلمة «قد يقال» إشارة إلى أنّه لم يثبت له قائل، فإنّ معناه يمكن أن يقال، وقيل: إشارة إلى وجود قائل له، وقد حكى أنّ القائل هو المحقّق النراقي.

[٢] أي لا اختصاص الإجماع. من هنا شرع في تفصيل ما ذكره من أنّ أدلة الحجّية لا تشمل المتعارضين، أي أمّا إذا كان دليل حجّية المتعارضين الإجماع فهو لا يشمل المتعارضين؛ لأنّ الإجماع دليل لبّي، فالقدر المتيقّن منه شموله لغير المتعارضين، وانعقاده في مورد المتعارضين غير معلوم، فيكون خروج المتعارضين من تحت الإجماع بالتخصّص.

[٣] أي في الإجماع. وملخصه ليس الإجماع دليلاً لفظياً كي يكون له عموم أو إطلاق يتمسك به عند الشكّ، بل هو دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو غير المتعارضين.

[٤] أي أمّا إذا كان دليل حجّية الخبر لفظاً فهو أيضاً لا يشمل المتعارضين؛ وذلك لعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم اللفظ الدالّ على حجّية خبر الثقة.

[٥] أي إنّما قلنا لا يمكن إرادة حجّية المتعارضين من الدليل اللفظي الدالّ على حجّية الخبر؛ لأنّ دليل حجّية الخبر يدلّ على وجوب العمل بكلّ خبر،



المتعارضين ممتنع [١]، والعمل بكلّ منهما [٢] تخبيراً لا يدلّ الكلام عليه؛ إذ [٣] لا يجوز إرادة الوجوب العيني بالنسبة إلى غير المتعارضين، والتخييري بالنسبة إلى المتعارضين من لفظ واحد، وأمّا العمل بأحدهما [٤] الكلي عيناً [٥]، فليس من أفراد العام؛ لأنّ أفراد [٦] هي المشتخّصات الخارجيّة، وليس الواحد على البدل [٧] فرداً آخر،

سواء كان له معارض أم لا؛ وشموله لأحدهما المعين لا دليل عليه.

- [١] لأنّه يرجع إلى التعبد بالمتناقضين والترخيص في المعصية.
- [٢] أي العمل بكلّ من المتعارضين تخبيراً - بأن يقال: إنّ دليل حجّية الخبر يشمل المتعارضين تخبيراً - لا تدلّ أدلّة حجّية الخبر عليه.
- [٣] أي إنّما قلنا بعدم شمول أدلّة حجّية الخبر للمتعارضين تخبيراً؛ إذ هي تدلّ على وجوب العمل بالخبر في غير مورد التعارض تعييناً، فلو دلّت على وجوب العمل به في مورد التعارض تخبيراً للزم استعمال لفظ واحد في معنيين، وهو الوجوب التعيني في غير مورد التعارض والوجوب التخييري في مورد التعارض، وهو غير جائز.
- [٤] المعبر عنه بأحدهما لا بعينه، وهو مفهوم انتزاعي لا يقع موضوعاً للحكم؛ فهذا المفهوم الانتزاعي ليس من أفراد العام، أي من أفراد الخبر كي يشمل دليل حجّية الخبر، وأحدهما لا بعينه مصداقاً لا هويّة له، ولا ماهيّة له.
- [٥] أي لا تخبيراً، بل تعييناً، أي أمّا وجوب العمل بأحدهما لا بعينه مفهومًا فلا يجوز؛ لعدم كونه من أفراد العام.
- [٦] أي أفراد العام هي المصاديق الخارجيّة، وأدلّة حجّية الخبر تدلّ على حجّيتها، ولا تدلّ على حجّية المفاهيم الانتزاعيّة لعدم ترتّب أثر عليها.
- [٧] أي ليس أحدهما لا بعينه فرداً مستقلاً في عداد سائر المصاديق الخارجيّة للخبر.

بل هو [١] عنوان منتزَع منها غير [٢] محكوم بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً. هذا، لكنّ ما ذكره من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظي لا محصّل [٣] ولا ثمرة له فيما نحن فيه،

[١] أي أحدهما الانتزاعي عنوان منتزَع من المشخصات الخارجيّة، فيصدق على كلّ من المصاديق والمشخصات أنّه أحد المصاديق والمشخصات، كما لو كان شخصان في مكان يصدق على كلّ منهما أحد الشخصين، وهذا المفهوم الانتزاعي ليس شخصاً ثالثاً في عداد الشخصين، كي يكون المجموع ثلاثة أشخاص، كذلك في المقام لا يكون أحد الخبرين خبراً ثالثاً في مقابل خبرين متعارضين كي يكون المجموع ثلاثة أخبار.

[٢] صفة لقوله: «عنوان»، أي عنوان «أحدهما» لا يكون محكوماً بحكم المصاديق بعد الحكم بوجوب العمل بمصاديق الأخبار تعييناً، أي إذا ثبت بمقتضى أدلة حجّية الخبر وجوب العمل بكلّ خبر تعييناً فلا يثبت هذا الوجوب التعيني لمفهوم أحدهما، ولو فرض ثبوت حكم له إنّما يثبت الوجوب التخيري، وقد عرفت بطلانه.

[٣] أي ليس للفرق المذكور معنى معقول في محلّ الكلام، وقوله: «ولا ثمرة» تفسير لقوله: «لا محصّل»، وما ذكره النراقي من الفرق بين الدليل اللبّي واللفظي مخدوش عند شيخنا الأعظم بوجهين:

**الوجه الأوّل:** ما أشار إليه بقوله: لأنّ المفروض قيام الإجماع على أنّ كلّاً منهما واجب العمل... وملخصه: أنّ حجّية الأخبار إنّما هي بعد تحقّق وجودها في الخارج مع قطع النظر عن التعارض والتمانع بينها، وعدم حجّيتها بلحاظ وقوع التعارض بينها، فكما أنّ الدليل اللفظي يدلّ على حجّية كلّ خبر موجود في الخارج، فكذلك الدليل اللبّي أيضاً يدلّ على

لأن المفروض قيام الإجماع على أن كلاً منهما [١] واجب العمل لولا المانع الشرعي ، وهو وجوب العمل بالآخر ؛ إذ لا نعني بالمتعارضين إلا ما كان كذلك [٢] ،

حجبة كل واحد من الأخبار الموجودة في الخارج ، فلا حاجة في ذلك إلى إطلاق ، أو عموم حتى يتحقق الفرق بين اللفظي واللبي ، فكما أن الدليل اللفظي يشمل الأخبار كلها مع قطع النظر عن التعارض فكذلك الدليل اللبي ؛ لأن الإشكال إنما يرد من حيث الجمع بينها .

وملخص جوابه عن التفصيل هو أنه لا شبهة في شمول الإجماع لكل واحد من الخبرين المتعارضين في حد نفسه ؛ إذ التعارض بين الخبرين فرع شمول الإجماع لهما ؛ إذ لولا اعتبارهما لم يبق مقتضى للتعارض في مقام العمل ولا يكون المانع من وجوب العمل تعارضهما ، بل يكون عدم وجوب العمل بهما لأجل قصور المقتضى .

[١] أي على أن كل واحد من الخبرين واجب العمل به لولا وجوب العمل بالخبر الآخر شرعاً وهو مانع شرعي عن العمل بالخبرين ، فإن وجوب العمل بكل واحد من الخبرين مانع عن العمل بالآخر .

أقول : إن في التعبير المذكور مسامحة ، فإن وجوب العمل بكلا الخبرين ووجوب الجمع بينهما لا يكون مانعاً شرعياً فإن الشارع لم يقيد العمل بكل من الخبرين بعدم وجوب العمل بالآخر كي يكون وجوبه مانعاً شرعياً ، بل هو مانع عقلي لعدم إمكان الجمع بينهما عقلاً وذلك للزوم المخالفة القطعية كما حققناه في محله .

[٢] أي كان واجب العمل ومشمولاً لأدلة حجبة الخبر لولا المانع الشرعي ، فإن المانع من العمل بالخبر هو وجود المعارض .



وأما ما كان وجود أحدهما [١] مانعاً عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض؛ لأنّ الأمانة الممنوعة [٢] لا وجوب للعمل بها والأمانة المانعة وإن كانت واجبة العمل تعيّن العمل بها؛ لسلامتها عن معارضة الأخرى فهي [٣] بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك، وتلك [٤] لا تمنع وجوب العمل بهذه، لا بوجودها ولا بوجوبها، فافهم [٥].

[١] لما بيّن أنّ التعارض إنّما يتحقّق فيما إذا كان العمل بالخبر واجباً لولا وجوب العمل بالخبر الآخر وإنّما يحصل التعارض بينهما بوجوب العمل بالآخر؛ إذ كلّ واحد من المتعارضين يقتضي العمل به دون معارضة، قال: وأما المورد الذي كان وجود أحد الخبرين مانعاً عن وجوب العمل بالخبر الآخر لا وجوبه كموارد الحكومة والورود، فإنّه خارج عن مورد التعارض؛ إذ وجود الدليل الحاكم - مثلاً - يمنع عن تحقّق موضوع الدليل المحكوم، فمع انتفاء موضوعه لا يكون جارياً وحجّة كي يعارض الدليل الحاكم.

[٢] كالدليل المحكوم، فإنّه ليس بحجّة مع وجود الدليل الحاكم ولا يجب العمل به.

[٣] أي الأمانة المانعة بوجودها تمنع وجوب العمل بالأمانة الممنوعة؛ لما عرفت من أنّها بوجودها ترفع موضوع الأمانة الممنوعة، ومع الأمانة الحاكمة لا تكون الأمانة المحكومة حجّة كي تكون معارضة لها.

[٤] أي الأمانة الممنوعة لا تكون مانعة من العمل بالأمانة المانعة لا بوجودها كي تكون حاكمة أو واردة عليها ولا بوجوبها كي تكون معارضة لها.

[٥] لعلّه إشارة إلى ضعف المناقشة التي أوردها على كلام المحقّق النراقي بتقريب أنّ الدليل اللبّي حيث إنّه لا إطلاق له لا يشمل الخبر الذي له معارض، لا أنّه يشمله في حدّ نفسه، والتعارض مانع عن شموله، كما أنّ

والغرض من هذا التطويل حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم [١] من أنّ القدر المتيقن من أدلة الأمارات التي ليس لها عموم لفظي هو حجبتها مع الخلو عن المعارض، وحيث اتضح عدم الفرق في المقام بين كون أدلة الأمارات من العمومات، أو من قبيل الإجماع، فنقول: إنّ الحكم [٢]

الأمر كذلك في الدليل اللفظي.

[١] وهو النراقي.

[٢] وهو إشارة إلى الوجه الثاني من الخدشة على النراقي.

وملخصه: أنّ ما ذكره النراقي - من أنه بناءً على كون دليل حجبة الخبر لفظاً أيضاً لا يشمل المتعارضين؛ لاستلزامه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو دلالة أدلة الحجية على كون الخبر حجةً تعيينيةً فيما إذا لم يكن له معارض، وحجةً تخييريةً فيما إذا كان له معارض - غير تام؛ إذ نحن نقول: إنّ أدلة حجبة الخبر تدلّ على وجوب العمل به تعييناً، إلّا أنّ العقل قيّد وجوب العمل به بإمكان العمل لكون القدرة من الشرائط العامة، وحينئذٍ فلو كان الخبر لا يعارضه خبر آخر فلا إشكال في وجوب العمل به تعييناً؛ لكونه ممكناً ولو كان معارضاً بمثله فهو أيضاً واجب العمل بشرط الإمكان الذي معناه عدم العمل بالآخر، كما هو كذلك في تزامم الواجبين، كإنقاذ الغريقين اللذين لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فإنه لا إشكال في وجوب إنقاذ الغريق عيناً، إلّا أنّ العقل حاكم بالتخيير لعدم إمكان الجمع والعمل بكلا المتعارضين، ولعدم جواز طرحهما لأنّ مقتضي للعمل بهما موجود، والمانع يمنع من الأخذ بكليهما معاً، أمّا بأحدهما فلا يمنع من الأخذ به فلا بدّ من الأخذ به لوجود مقتضي وعدم المانع. فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ أدلة حجبة الخبر لم تستعمل في الوجوب التعييني والتخييري معاً، بل استعملت

بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة [١]، وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البديل [٢] من حيث هذا المفهوم المنتزع؛ لأنّ ذلك [٣] غير ممكن كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة [٤]، وإنّما هو [٥] حكم عقلي يحكم به العقل بعد ملاحظة وجوب كلّ منهما [٦] في حدّ نفسه بحيث لو أمكن الجمع بينهما وجب كلاهما لبقاء المصلحة في كلّ

---

في الوجوب التعييني، ودلالته على الوجوب التخييري في مورد التعارض تكون بحكم العقل. وإن شئت فقل: إنّ دلالتها على التخيير في المتعارضين تكون مجازاً بقرينة حكم العقل، واستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي عند وجود القرينة لا مانع فيه.

[١] أي بعنوان التخيير.

[٢] كي يقال: إنّ شموله لأحدهما على البديل مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيين.

[٣] أي شمول العموم اللفظي لهذا المفهوم المنتزع غير ممكن؛ لعدم كونه فرداً ثالثاً من الخبر، والمفهوم الانتزاعي من حيث هو لا يكون موضوعاً للحكم.

[٤] أي في بيان شبهة النراقي، حيث قال: وأمّا العمل بأحدهما الكلّي عيناً فليس من أفراد العامّ.

[٥] أي الحكم بوجوب العمل بأحد الخبرين المتعارضين تخييراً يكون بحكم العقل.

[٦] أي بعد ملاحظة أنّ العمل بكلّ من الخبرين واجب في نفسه - بحيث لو أمكن العمل بكليهما لكان العمل بهما واجباً - يحكم العقل بوجوب أحدهما تخييراً. أمّا أصل وجوب العمل فهو مقتضى أدلّة حجّة الخبر، وأمّا كون الوجوب تخييراً فلعدم إمكان الجمع بينهما.



منهما [١]. غاية الأمر أنه يفوته إحدى المصلحتين ، ويدرك الأخرى [٢] ،  
ولكن [٣] لما كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما [٤] كسائر التكاليف  
الشرعية والعرفية مشروطاً [٥] بالقدرة ، والمفروض أن كلّاً منهما [٦] مقدور  
في حال ترك الآخر وغير مقدور [٧] مع إيجاد الآخر ،

[١] أي في كلّ من الخبرين أي المصلحة في العمل بكلّ واحد من الخبرين باقية .  
غاية الأمر التعارض مانع من استيفائها .

[٢] أي بعد عدم إمكان تدارك كلتا المصلحتين يفوته إحدى المصلحتين ، ويدرك  
المصلحة الأخرى .

[٣] هذا تتمّة ما ذكره من أنّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة  
وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي ، وقوله : « وإتما هو حكم  
عقلي » إلى قوله : « ويدرك الأخرى » ساقط في بعض النسخ ، وهو الأنسب ،  
أي الحكم بوجوب العمل بأحد الخبرين المتعارضين تخييراً وعدم تساقطهما  
ليس لأجل شمول العموم اللفظي له ، بل لأجل أنّ امتثال التكليف مشروط  
بالقدرة ، وهو وإن كان غير قادر على الجمع بينهما في مقام الامتثال ، ولكنّه  
قادر على امتثال أحدهما عند ترك الآخر ، فيجب العمل به بحكم العقل .

[٤] أي بكلّ من الخبرين المتعارضين .

[٥] خبر لقوله : « لما كان امتثال التكليف » ، أي لما كان امتثال التكليف مشروطاً  
بالقدرة .

[٦] أي العمل بكلّ من الخبرين المتعارضين مقدور للمكلف حال ترك العمل  
بالخبر الآخر .

[٧] أي العمل بكلّ من المتعارضين غير مقدور مع العمل بالآخر ؛ لكونه مستلزماً  
للمخالفة العملية القطعية .

فكلّ منهما [١] مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله ، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ، ولا يعاقب عليه ، فوجوب الأخذ بأحدهما [٢] نتيجة أدلة وجوب الامتثال بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة ، وهذا [٣] ممّا يحكم به بديهية العقل ، كما في كلّ [٤] واجبين اجتماعاً على المكلف ، ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله [٥]

[١] أي كلّ من الخبرين يحرم ترك العمل به عند ترك العمل بالآخر ؛ لكون العمل بكلّ من الخبرين مقدوراً له عند ترك الآخر فيشمّله الدليل الدالّ على وجوب العمل بالخبر ، فيتعيّن على المكلف العمل بأحد الخبرين ، ويجوز تركه عند العمل بالخبر الآخر .

[٢] أي وجوب الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين . توضيحه : أنّ ظاهر أدلة حجّية الخبر وجوب العمل بكلّ من الخبرين تعييناً ، إلّا أنّ التكليف لمّا كان مشروطاً بالقدرة عقلاً ، وكان المكلف غير قادر على امتثالهما معاً ، وقادراً على امتثال أحدهما مع ترك الآخر فيرفع اليد عن الظهور المذكور بالعمل بهما بقدر الإمكان ، وهو العمل بأحدهما تخييراً ، فوجوب الأخذ بهما تخييراً نتيجة أمرين : **الأول** : دلالة أدلة وجوب الامتثال على الأخذ بكلّ من الخبرين .

**الثاني** : حكم العقل بكون وجوب الامتثال مشروطاً بالقدرة .

[٣] أي وجوب الأخذ بأحد الخبرين تخييراً وتقييد وجوب الامتثال بالقدرة ممّا يحكم به العقل .

[٤] أي كما يحكم العقل بالتخيير في كلّ واجبين متزاحمين لا يمكن للمكلف إلّا امتثال أحدهما .

[٥] أي بمقتضى دليل كلّ واجبين ، أي بمقتضى الدليل لا مانع من كون كليهما واجبين على المكلف ، وإنّما المانع يكون وجوب الآخر عليه تعييناً ، فوجوب

إلا تعيين الآخر عليه كذلك [١].

والسرّ [٢] في ذلك أنا لو حكمنا بسقوط كليهما [٣] مع إمكان أحدهما على البديل لم يكن [٤] وجوب كلّ واحد منهما ثابتاً بمجرد الإمكان، ولزم [٥] كون وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر، وهذا [٦]

كلّ منهما تعييناً مانع عن وجوب الآخر، وذلك لأجل عدم تمكّن المكلف من امثالهما.

[١] أي بمقتضى دليله، أي لا مانع من وجوب العمل على المكلف تعييناً، إلا تعيين الواجب الآخر عليه، فإذا لم يأت بالواجب الآخر فلا مانع من وجوب العمل به.

[٢] أي السرّ في وجوب الأخذ بأحد المتزامين تخييراً إذا كانا متساويين، وعدم سقوطهما عن الاعتبار.

[٣] أي لو حكمنا بسقوط كلا المتزامين عن الحجية مع إمكان العمل بأحدهما تخييراً.

[٤] جواب للشرط، أي لو حكمنا بسقوط كلا المتزامين، مع إمكان العمل بأحدهما لم يكن حجية كلّ واحد من المتزامين ثابتة بمجرد إمكان حجّيته، وهو واضح البطلان.

[٥] عطف على قوله: «لم يكن»، أي لو حكمنا بسقوط كلا المتزامين لزم كون حجّية كلّ منهما مشروطةً بعدم انضمامه مع الخبر الآخر.

[٦] أي لزوم كون حجّية كلّ من المتزامين مشروطةً بكونه منفرداً وغير منضمّ إلى الآخر؛ لما ذكرنا من أنّ حجّية كلّ من المتزامين مشروطة بإمكان العمل به، ولا تكون مشروطة بشيء زائد عنه، والحال أنّ لازم الحكم بتساقط كليهما كون وجوب العمل بهما مشروطاً بأمرين، وهما إمكان العمل بكلّ



في الالتزام بالحجبة التخيرية في المتعارضين بحكم العقل ..... ٤٣٣

خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام الامتثال بأزيد من الإمكان، سواء كان وجوب كل واحد منهما بأمرين [١]، أو كان بأمر واحد يشمل الواجبين [٢]، وليس التخير في القسم الأول [٣] لاستعمال الأمر في التخير.

---

واحد منهما، وكون وجوب العمل بكل واحد منهما مشروطاً بعدم انضمامه إلى الآخر.

وبعبارة أخرى: المفروض أن المستفاد من أدلة حجبة الخبر وجوب العمل به مطلقاً، سواء كان له مزاحم أم لا، غاية الأمر أن الحكم المذكور مشروط بالقدرة بأن يكون العمل به ممكناً، وليس له شرط زائد، والحال أن الحكم بالتساقط مستلزم لأن يكون وجوب العمل به مشروطاً بأن يكون الخبر منفرداً، ولا يكون منضمّاً مع الآخر.

[١] بأن يكون كل واحد من المتزاحمين تحت عنوان مستقل، ومستفاداً من دليل مستقل، كقوله: «انقذ الغريق، واطفيء الحريق».

[٢] بأن كان المتزاحمان مندرجين تحت عنوان واحد، ومستفادين من دليل فارد، كقوله: «انقذ الغريقين»، فإن وجوب العمل بالمتزاحمين في مقام الامتثال ليس مشروطاً بأزيد من إمكان العمل بهما. والوجه فيه أن مقتضى لوجوب العمل بالواجبين في مقام الإثبات تام، وهو ظهور أدلة التكاليف في الوجوب، فيجب الأخذ بهذا الظهور ما دام الأخذ به ممكناً في مقام الامتثال، ونتيجة ذلك أن وجوب العمل بالواجبين مشروط بإمكان العمل بهما، وليس مشروطاً بشيء زائد.

[٣] وهو ما إذا كان وجوب كل واحد منهما بأمرين، فإن وجوب العمل بأحدهما تخييراً ليس من باب استعمال اللفظ في التخير حتى يورد عليه الإشكال

والحاصل: أنه إذا أمر الشارع بشيء واحد استقلّ العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي، وإذا أمر بشيئين واتفق امتناع إيجادهما في الخارج استقلّ العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه؛ لأنّها [١] ممكنة، فيقبح تركها. لكن هذا [٢] كلّه على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية بأن يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السبيين المتزاحمين [٣] فيلغى أحدهما [٤] مع وجود وصف السببية فيه

المتقدّم، وإنّما خصّه بالقسم الأوّل، والحال أنّ التخيير في القسم الثاني أيضاً عقلي؛ وذلك لوضوح الأمر فيه، فإنّ قوله: «انقذ الغريقين» ظاهر في الوجوب التعييني.

[١] أي إطاعة أحدهما لا بعينه ممكنة فيقبح عقلاً تركها؛ لأنّ المقتضى لوجوب إطاعة أحدهما موجود والإطاعة بهذا المقدار ممكنة، فالعقل يحكم بوجوبها وقبح تركها.

[٢] أي هذا الذي ذكرناه من الحكم بوجوب العمل بالخبرين المتعارضين تخييراً إنّما يتمّ بناءً على كون الخبر حجّة من باب السببية.

[٣] لأنّ المتعارضين بناءً على السببية يكونان داخلين في المتزاحمين؛ لأنّ الخبر القائم على وجوب شيء سبب لحدوث المصلحة فيه، ووجوب العمل به كما أنّ الخبر القائم على حرمة سبب لحدوث مفسدة فيه وحرمة ارتكابه عليه فيتوجّه عليه الخطابان، وهو لا يتمكّن من امتثال كليهما معاً فيحكم العقل بالتخيير.

[٤] أي يلغى أحد المتعارضين مع كونه سبباً لحدوث الوجوب عليه لأجل العمل بالخبر الآخر، وكونه سبباً بالفعل لا يمنع من طرحه وإلغائه.

في الالتزام بالحجّة التخيريّة في المتعارضين بحكم العقل ..... ٤٣٥

لإعمال الآخر، كما في كلّ واجبين متزاحمين [١].  
أما لو جعلناه [٢] من باب الطريقيّة، كما هو ظاهر أدلّة حجّة الأخبار [٣]،  
بل غيرها من الأمارات [٤] بمعنى أنّ الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصّل  
إليه [٥] من هذا الطريق لغلبة إيصاله [٦] إلى الواقع، فالمتعارضان [٧]  
لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين؛ للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك  
الطريقين معاً؛ لأنّ أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقين إلى

---

[١] أي كما أنّه يلغى أحد المتزاحمين مع بقاءه بوصف الوجوب لأجل امتثال  
المزاحم الآخر بعد عدم إمكان امتثال كلا المتزاحمين.

[٢] أي لو كان العمل بالخبر من باب الطريقيّة بأن كان حجّيته من باب الطريقيّة.

[٣] قد تقدّم تحقيقه في مبحث حجّة خبر الواحد، وقلنا إنّ ظاهر أدلّة حجّة خبر  
الواحد هو جعل الطريقيّة والكاشفيّة.

[٤] كقاعدة اليد، وقاعدتي الفراغ والتجاوز، حيث إنّ الظاهر من أدلّتها جعل  
الطريقيّة.

[٥] أي أمر المكلف بأن يصل إلى الواقع من طريق إخبار الثقة والأمارات الشرعيّة.

[٦] أي لأجل أنّ هذا الطريق المأمور بالعمل به يوصل إلى الواقع غالباً.

[٧] أي على القول بحجّة الأخبار من باب الطريقيّة والكاشفيّة لا يكون  
المتعارضان داخليين في باب التزاحم؛ لأنّ التزاحم إنّما يتصوّر فيما إذا أراد  
الشارع من المكلف العمل بكلا الخبرين، وهو لا يتمكّن من العمل بهما،  
فعلى مسلك الطريقيّة نعلم أنّ الشارع لا يريد سلوك الطريقين معاً فيما إذا  
وقع التعارض بينهما؛ لأنّه يرجع إلى التعبد بالمتناقضين إن أراد الشارع  
وجوب العمل بكلّ منهما تعييناً وإلى استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد  
إن أراد وجوب العمل بالخبر تعييناً في غير مورد التعارض، وتخييراً في



الواقع ، ولو [١] فرض محالاً إمكان العمل بهما كما يعلم إرادته [٢] لكل من

مورده . هذا كله فيما إذا أراد الشارع وجوب العمل بكليهما بأن تشمل أدلة الحجية لكلا المتعارضين .

وبعبارة واضحة : إن الاحتمالات المتصورة في المتعارضين أربعة :

**الأول :** أن تشمل أدلة الحجية لكلا المتعارضين ، وقد عرفت أنه مستلزم للتعبّد بالمتناقضين على تقدير ، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على تقدير آخر .

**الثاني :** أن تشمل أحدهما بعينه ، وهو ترجيح بلا مرجح .

**الثالث :** أن تشمل أحدهما لا بعينه ، والمراد منه إن كان المفهوم الانتزاعي بما هو فهو لا يكون موضوعاً لحكم ، وإن كان المراد منه باعتبار مصداقه فهو لا هوية له ، ولا ماهية له ، فيتعين **الرابع** ، وهو عدم شمول أدلة الحجية لكلا المتعارضين .

[١] كلمة « لو » وصلية ، أي الخبران المتعارضان لا يكونان طريقين إلى الواقع حتى لو أمكن العمل بهما في زمان واحد على فرض المحال ، فإن عدم كونهما طريقين إلى الواقع ليس لأجل عجز المكلف من امتثالهما ، بل لأجل عدم معقولية ذلك ، فإن المتناقضين كيف يكونان طريقين إلى الواقع ، فإن الواقع على الفرض إما وجوب الجمعة أو وجوب الظهر ، فكيف يكون الخبر الدال على الوجوب والخبر الدال على الحرمة كاشفين عن الواقع ، مع أن الواقع ليس إلا أمراً واحداً .

[٢] أي يعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً ، كما يعلم إرادة الشارع كلاً من المتزاحمين على تقدير إمكان الجمع بينهما ، فإن التعبّد بهما لا يكون تعبداً بالمتناقضين ، فلا يكون التعارض مانعاً من شمول أدلة الحجية لهما ؛ لأن

المتزاحمين في نفسه على تقدير إمكان الجمع - مثلاً - لو فرضنا أن الشارع لاحظ كون الخبر غالب الايصال إلى الواقع ، فأمر بالعمل به في جميع الموارد؛ لعدم [١] المايز بين الفرد الموصل منه وغيره ، فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما [٢] ، بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين ، بل وجود تلك المصلحة في كل منهما [٣] بخصوصه مقيد بعدم معارضته [٤] بمثله .

---

المفروض أن قيام كل من الخبرين سبب لحدوث مصلحة تقتضي حجيتها ، فالخبران المتعارضان حجبتان بناءً على السببية ، ولو مع وصف التعارض ؛ إلا أن المكلف لا يتمكن من امتثالهما . وهذا بخلاف مسلك الطريقيّة ، فإن المحذور فيه ليس عجز المكلف من امتثالهما ، بل المحذور في مرتبة الجعل ، فإن جعل المتعارضين طريقاً إلى الواقع أمر غير معقول .

[١] أي إنما أمر الشارع بالعمل بجميع أفراد الخبر ، مع أن أغلبها موصل إلى الواقع لا جميعها ؛ لأنّ الخبر الموصل إلى الواقع ليس متميّزاً عند المكلف عن الخبر غير الموصل ، فحيث أنّ تشخيص الموصل منه من غير الموصل متعذر للمكلف ، فأمر الشارع بوجوب العمل بالجميع لأجل كون أغلبه موصلاً .

[٢] أي في كل من الخبرين ؛ لأنه على مسلك الطريقيّة ، كما هو مفروض كلامه لا تكون مصلحة لجعل الطريقيّة في المتعارضين ؛ لما قد عرفت من عدم إمكان جعل الطريقيين المتخالفين للواقع حتّى لو أمكن الجمع بين الخبرين في مقام العمل .

[٣] أي في كل من الخبرين المتعارضين .

[٤] أي بعدم معارضة الخبر بالخبر الذي هو مثله ، فعلى تقدير المعارضة يكون كلا الخبرين خاليين عن المصلحة ، وهي غلبة الايصال .

ومن هنا [١] يتجه الحكم حيثئذ [٢] بالتوقف ، لا بمعنى [٣] أن أحدهما المعين واقعاً طريق ولا نعلمه بعينه ، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين [٤] ، بل بمعنى [٥] أن شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بالخصوص ،

والحاصل : أن مصلحة جعل الطريقيّة للخبر هي غلبة الايصال ، وهي

تكون في خبر مشروط بعدم وجود معارض له ، وأما عند وجود معارض له فلا تبقى غلبة الايصال التي هي حكمة جعل الطريقيّة .

[١] أي ممّا ذكرنا من عدم بقاء المصلحة في جعل الطريقيّة في المتعارضين ، وعدم دخولهما تحت أدلة حجّية الخبر .

[٢] أي حينما خرج المتعارضان عن تحت أدلة حجّية الخبر ، أي بعد عدم شمول أدلة الحجّية للمتعارضين لا يحكم بالتساقط ، بل يحكم بالتوقف ، أي التساقط بالنسبة إلى المدلول المطابقي ؛ لأنّ التعارض وقع بينهما بهذا المقدار ، وأما المدلول الالتزامي الذي يتحقّق به نفي الثالث فيبقى على حاله من الحجّة ، فلو فرضنا أن أحد الخبرين دلّ على وجوب شيء ، والآخر على استحبابه ، فكلّ منهما ليس طريقاً إلى الواقع ، ولا مصلحة في جعل الطريقيّة لهما ، إلّا أنّه يثبت بهما جنس الرجحان ، ونفي ما يدلّ على خلاف ذلك .

[٣] من هنا شرع في بيان معنى التوقف . وملخصه : ليس معنى التوقف هو عدم العلم بأن يكون أحد الخبرين طريقاً واقعاً ، إلّا أنّنا لا نعلم به ، ولا نعرفه بعينه ، فيكون من قبيل اشتباه الحجّة باللا حجّة .

[٤] بحيث يكون أحدهما حجّة واقعاً ، والآخر ضعيفاً .

[٥] أي معنى التوقف أنّ شيئاً من الخبرين ليس حجّة في إثبات مؤداه ، وفي مدلوله المطابقي . وأما بالنسبة إلى مدلوله الالتزامي فيكونان حجّة فينفي بهما الثالث ، كما عرفت .



ومقتضاه [١] الرجوع إلى الأصول العملية إن لم يرجح [٢] بالأصل الخبر المطابق له ، وإن قلنا بأنه [٣] مرجح خرج عن مورد الكلام ، أعني التكافؤ [٤] ، فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصل مع أحدهما [٥] فيتساقتان [٦] من حيث جواز العمل بكل منهما ؛

- 
- [١] أي مقتضى التوقف تساقط المتعارضين في مؤداهما والرجوع ...
- [٢] بصيغة المجهول إن لم يرجح الخبر المطابق للأصل بالأصل المطابق بأن يكون الأصل مرجعاً لا مرجحاً ، وإلا فيخرج المقام عن التعارض ؛ لأن موضوعه الخبران المتكافئان فبعد وجود المرجح لأحد الخبرين يخرجان عن التكافؤ ، فلا يقع التعارض بينهما ؛ إذ يؤخذ بذوي المرجح ، ويطرح الآخر .
- [٣] أي أنّ الأصل المطابق لأحد الخبرين مرجح لأحد الخبرين ، وليس بمرجع بعد تساقطهما ، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب الجمعة ، والخبر الآخر على عدم وجوبها ، فإنّ الخبر الثاني موافق لأصالة البراءة ، وهي تكون مرجحة له بناءً على كون الأصل المطابق مرجحاً لا مرجعاً .
- [٤] وبعد خروج الخبرين عن التكافؤ لا يبقى موضوع للتعارض ، كما عرفت .
- [٥] كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة ، والخبر الآخر على وجوب صلاة الظهر ، فإنّ المفروض أنّ أصالة البراءة وغيرها من الأصول النافية سقطت بالمعارضة ، ولم يكن أصل مع أحد الخبرين ، بل كلا الخبرين مخالفان لأصالة البراءة .
- [٦] أي يتساقت الخبران من حيث المدلول المطبقي ، فلا يجوز العمل بخصوص دليل الظهر ، ولا بخصوص دليل الجمعة ؛ لما عرفت من أنّ الخبرين المتعارضين لا يصلحان أن يكونا طريقتين إلى الواقع . وأمّا بالنسبة إلى المدلول الالتزامي فيبقى على حاله من الحجّة .

لعدم كونهما طريقتين ، كما أنّ التخيير [ ١ ] مرجعه إلى التساقط من حيث وجوب العمل . هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقتية .

[ ١ ] أي بناءً على أنّ الأصل في المتعارضين التخيير - كما هو كذلك على القول بالسببية - يكون مرجع التخيير إلى التساقط في الجملة ، وهو من حيث وجوب العمل بكلّ منهما بخصوصه فيتساقطان . وأمّا بالنسبة إلى أحدهما لا بعينه فيكون حجة .

وملخص الكلام : أنّ مرجع التوقف إلى التساقط في الجملة ، وهو بالنسبة إلى مدلوله المطابقي ، وأمّا بالنسبة إلى نفي الثالث المستفاد من المدلول الالتزامي ، فلا يسقط عن الاعتبار ، كما أنّ مرجع التخيير إلى التساقط في الجملة ، كما عرفت .

### «التحقيق»

**أقول:** وقع الكلام في المقام في تأسيس الأصل مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية .

قال الأستاذ الأعظم رحمته (١) أنّه لا ثمرة لتأسيس الأصل في الخبرين المتعارضين ؛ إذ الأخبار العلاجية متكفلة لبيان حكمهما من الأخذ بما يوافق الكتاب أو يخالف العامة أو بالأحدث منهما ، ومع وجود الدليل لا يصل المجال إلى الأصل ؛ لأنه أصيل حيث لا دليل .

والجواب عنه : أنّ ما ذكره من عدم ترتب ثمرة على تأسيس الأصل لو كان تاماً

بالنسبة إلى الخبرين الظنَّيين المتعارضين ولكن لا يكون تاماً بالنسبة إلى سائر الأدلة فتترتب الثمرة على الأصل المذكور؛ لأنَّ الأخبار العلاجيَّة مختصَّة بعلاج الخبرين المتعارضين، ولا تشمل غيرها، فيصل المجال إلى الأصل فيهما. هذا **أولاً**.

**وثانياً:** أنَّ المرجح عنده منحصر بموافقة الكتاب، ومخالفة العامَّة، وأمَّا أخبار التخيير فهي إمَّا ضعيفة السند أو الدلالة، وعلى هذا فيمكن أن يكون كلا المتعارضين موافقين للكتاب، أو مخالفين للعامَّة، فإنَّ الأخبار العلاجيَّة لا تشملهما فيصل المجال إلى الأصل المؤسَّس.

بعد ما عرفت وجود الحاجة إلى تأسيس الأصل في المتعارضين، فنقول قد وقع الكلام فيما بينهم في أن مقتضى الأصل في تعارض الدليلين الظنَّيين، هل هو التساقت، أو التوقف، أو التخيير، أو الاحتياط.

ذهب شيخنا الأعظم رحمته إلى التفصيل بين القول بالطريقيَّة وبين القول بالسببيَّة في حجَّية الأمارات، فعلى مسلك الطريقيَّة اختار مسلك التوقف، وهو الالتزام بتساقت المتعارضين في المؤدَّى فقط، ويؤخذ بهما في نفي الثالث، وتبعه في ذلك صاحب الكفاية، والمحقق النائيني في الجملة، وسيأتي معناها. والمحقق العراقي والمحقق الاصفهاني، وعلى مسلك السببيَّة أدخلهما في باب التزام.

وتحقيق المقام يقتضي أن نتكلَّم تارة بناءً على الطريقيَّة، وأخرى على السببيَّة، أمَّا على الطريقيَّة، فكما عرفت أنَّ في المسألة أقوالاً أربعة:

**الأول:** ما ذهب إليه المشهور وتبعهم الأستاذ الأعظم <sup>(١)</sup>، وسيُدنا الأستاذ <sup>(٢)</sup>:

من أن مقتضى الأصل في المتعارضين هو التساقت بالجملة، والرجوع إلى العام

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٦٥.

(٢) آراؤنا ٣: ١٨١.



أو المطلق إن كان ، وإلا فالرجوع إلى الأصول العملية .

والوجه فيه : أنّ الدليلين المتعارضين إن ثبت حجّيتهما بالدليل اللَّبِّي ، كبناء العقلاء - كما يقال ذلك في حجّية خبر الثقة بأنّ عمدة الدليل فيها هو بناء العقلاء ، وأمّا سائر الأدلّة فهي غير تامّة ، وما كان منها تامّاً فإنّ فإرشاد إلى بناء العقلاء وإمضاء له - فالتساقط واضح ، ومعناه عدم شمول دليل حجّية خبر الثقة للمتعارضين ؛ وذلك لعدم إحراز بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر منه ، وإن كان دليل حجّيتهما دليلاً لفظياً ، كدليل حجّية البيّنة ، فالوجه في التساقط هو أنّ شمول أدلّة الحجّية لكلا المتعارضين مستحيل لاستلزامه التعبّد بالمتناقضين ، وشموله لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجّح ، فالمتعيّن عدم شموله لكليهما .

**إن قلت :** إن شموله لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجّح ، وأمّا شموله لأحدهما المخير بأن يكون مقتضى الأصل عند التعارض التخيير فلا مانع منه ؛ لأنّ كلاً من المتعارضين محتمل الإصابة للواقع ، وليس المانع من شمول دليل الحجّية لكليهما إلّا لزوم التعبّد بالمتناقضين ، ويرفع اليد عن إطلاق الدليل بهذا المقدار بأن يقيّد دليل الحجّية بالنسبة إلى كلّ من الخبرين بترك الأخذ بالآخر ، ويكون نتيجة تقيّد إطلاق دليل الحجّية هو التخيير ، أي الحجّية التخييرية .

**قلت :** إنّ ما ذكرناه من التساقط إنّما يكون فيما إذا لم يمكن الالتزام بالتخيير ، وأمّا مع إمكان الالتزام به بهذا الوجه الذي ذكرناه فلا يصل المجال إلى التساقط ؛ لأنّ التخيير في الجملة جمع دلالي بين الدليلين ، فمعه يرتفع التنافي بينهما لشمول أدلّة الحجّية لكلا الخبرين في الجملة ، ومع ارتفاع التنافي لا يبقى موضوع للقول بالتساقط . إذن فلا بدّ من البحث أولاً عن أنّه هل يمكن الالتزام بالتخيير في المتعارضين أم لا ؟ وقال الأستاذ الأعظم : إنّ الحجّية التخييرية غير معقولة ثبوتاً ،

ولم يقدّم دليل عليها إثباتاً على تقدير إمكانها ثبوتاً. وتوضيح ما ذكره ﷺ بزيادة منّا: أنّ التخير في الحجية يتصور على أنحاء:

**النحو الأول:** حجية الجامع بين الخبرين.

**النحو الثاني:** حجية كلّ منهما بشرط عدم الأخذ بالآخر.

**النحو الثالث:** حجية كلّ منهما بشرط الأخذ به.

**النحو الرابع:** حجية أحدهما لا بعينه.

**النحو الخامس:** سنخ وجوب متعلق بكلّ من الخبرين مشوب بجواز الترك، كما

اختاره صاحب الكفاية في ماهية الوجوب التخيري.

**أمّا الأول:** وهو بمعنى جعل الحجية على عنوان أحدهما الذي هو جامع

انتزاعي ينطبق على كلّ من الخبرين فهو أمر غير معقول؛ إذ معنى الحجية جعل الطريقتين والكاشفة عن الواقع، وجعل من قام عنده خبر على الوجوب أو الحرمة عالمياً به، وهذا المعنى لا يتحقّق في الجامع بين الخبرين المتنافيين؛ إذ لا معنى لجعل الجامع بين المتنافيين كاشفاً عن الواقع، فإنّ معنى الحجية التخيرية التريدي؛ لأنها ترجع إلى أنّ الشارع اعتبر المكلف عالمياً بالحرمة أو عالمياً بعدمها فيما إذا قام خبر على حرمة شيء، وخبر آخر على عدم حرمة وعالمياً بوجوب شيء أو بحرمة فيما إذا قام خبر على وجوب شيء، وخبر على حرمة، وأنت ترى أنّ هذا المعنى خلاف الكاشفة عن الواقع؛ لأنه بعد قيام الحجية التخيرية أيضاً يتردّد بالنسبة إلى الواقع، ولا يعلم أنّ الشارع جعله عالمياً بالوجوب أو الحرمة.

**وأما الثاني:** وهو جعل كلّ من الخبرين حجة بشرط عدم الأخذ بالآخر، بأن

يرفع اليد عن إطلاق دليل الاعتبار بالنسبة إلى كلّ منهما بتقييده بترك الأخذ بالآخر، فهو مستلزم لآتصاف كلّ منهما بصفة الحجية عند ترك الأخذ بهما؛ إذ المفروض أنّ

حجبة كل من الخبرين مشروطة بترك الأخذ بالآخر، فعند ترك الأخذ بهما يتحقق شرط حجبة كليهما فيكون كلاهما حجة، فيعود محذور التعبد بالمتناقضين.

أضف إليه أنه لو سلمنا تمامية ما ذكره من رفع اليد عن إطلاق دليل الاعتبار بتقييده بترك الأخذ بالآخر، إلا أنه يختص بما إذا كان دليل الاعتبار لفظياً كي يكون له إطلاق، ويكون نتيجة تقييده التخيير. وأما إذا كان دليل الاعتبار لئبياً، فلا إطلاق له كي يتمسك بإطلاقه بعد تقييده بترك الأخذ بالآخر، ويحكم بالتخيير.

**وأما الثالث:** وهو جعل كل من الخبرين حجة بشرط الأخذ به، فتكون الحجبة في كل من الخبرين المتعارضين مقيدة بالأخذ به، ونتيجة ذلك هو التخيير وجواز الأخذ بأي منهما شاء المكلف.

فإن لازم القول المذكور أن لا يكون شيء من المتعارضين حجة في فرض عدم الأخذ بهما أصلاً، فيكون المكلف مطلق العنان بالنسبة إلى الواقع، فيتمسك بالبراءة لو لم يكن دليل آخر، ولا يلتزم القائل بالتخيير بذلك، ولا يقاس المقام على التخيير الثابت بالأخبار الدالة على التخيير، فهي لو تمت لدلت بنفسها على لزوم الأخذ بأحدهما، وعند تركه يؤخذ بمخالفة الواقع. وهذا بخلاف ما إذا استفيد التخيير من تقييد دليل الاعتبار، فإن مفاده بناءً على التقييد ليس إلا حجبة كل من المتعارضين في صورة الأخذ بواحد منهما، ولا تعرض فيه لوجوب الأخذ وعدمه.

**وأما الرابع:** وهو حجبة أحدهما لا بعينه، فلو كان مقصوده أحدهما المصادقي فهو لا هوية له، ولا ماهية له؛ لأن كل فرد عبارة عن نفسه، وليس عبارة عنه وعن غيره.

وبعبارة أخرى: أن الوجود مساوق للتشخيص، وهو ينافي التردد المساوي للكلي، وأحدهما المفهوم يبرجع إلى الجامع الانتزاعي الذي قد عرفت كلامنا فيه.



**وأما الخامس:** وهو سنخ وجوب مشوب بجواز الترك، فإنه في حد نفسه أمر مبهم، ولا يعلم المقصود منه.

وينبغي لنا أن نتكلم مع الأستاذ الأعظم تارة فيما ادّعاه من استحالة الحجية التخيرية ثبوتاً، وأخرى فيما ذكره من عدم قيام دليل عليها إثباتاً بعد الإغماض عن المحذور الثبوتي.

أما ما ذكره من الوجه للاستحالة الثبوتية من أن الحجية التخيرية ترجع إلى اعتبار المكلف، عالماً بالحرمة أو عالماً بعدمها، فإنّ اعتبار الجامع بين الخبرين المتنافيين طريقاً إلى الواقع معناه أنّ الجامع بين المتنافيين طريق إلى الواقع، وهو غير معقول؛ إذ لو كان طريقاً إلى إثبات كليهما، فهو تعبد بالمتناقضين، وإن كان طريقاً إلى مفاد أحد الدليلين، فهو خلاف فرض كون الطريق هو الجامع، فإنّ نسبة الجامع إلى كلا الدليلين والفردين واحدة.

ففيه: **أولاً** أنّ الجامع بين الدليلين المتنافيين قد يجعل طريقاً إلى الواقع عرضاً بأن يكون شموله لفرديه، كشمول العام الاستغرافي لأفراده، وقد يجعل طريقاً إليه طولاً بأن يكون شموله لفرديه، كشمول العام البدلي لأفراده، فإنّ محذور التعبد بالمتناقضين إنّما يلزم على الفرض الأول دون الثاني، فإنّ معنى كون الجامع بين الخبرين طريقاً أنّه إمّا هذا الخبر أو أخوه لا كلاهما معاً، وما أخذ به المكلف يتعين عليه، وليس معناه أنّ جعل الطريق يكون بيد المكلف، ويكون ما أخذه هو طريقاً مجعولاً بأخذه، بل الأخذ يوجب تعيين الحجّة عليه، فإنه قبل الأخذ بأحد الخبرين يكون كلا الخبرين على البديل صالحاً للكشف عن الواقع، ولكن بعد الأخذ بأحدهما فهو يكون كاشفاً فعلياً ولا يكون الآخر كاشفاً فعلياً في حقه.

وإن شئت فقل: إنّ الأخذ يكون شرطاً لفعليّة الحجية والكاشفية.

**وثانياً:** أن الإشكال المذكور يأتي لو فسرنا الحجية التخيرية بتعلق الحجية بالجامع ، وأما على بعض التقاريف فلا يلزم منه أي محذور ثبوتي ، كما سيأتي .

**وثالثاً:** أنه بعد ما ذكرنا من عدم تمامية الدليل على استحالة الحجية التخيرية إن عجزنا عن تصوّر كيفيتها فهو لا يصلح مانعاً عن الأخذ بها إذا نهض الدليل على اعتبارها . ولا يخفى أن هذا الإشكال لا يرد على الأستاذ الأعظم ؛ لأنه يدعي قيام دليل على الاستحالة ، وإن لم يذكر دليلاً ، وذكر الاستحالة بعنوان أنها أمر واضح .

وأما ما ذكرناه في توجيه كلامه رحمته بأن جعل الكاشفية وكون المكلف عالماً بالحكم لا يتصور في الحجية التخيرية ؛ لأنها لا ترفع التردد بل تثبته بعد كون معناها جعل المكلف عالماً بالوجوب ، أو عالماً بالحرمة . فنقول في جوابه : إن الكاشفية المجعولة للجامع ككاشفية العلم الإجمالي ، وليس التردد هنا مساوفاً للجهل ، بحيث يرجع إلى الأصول العملية ، بل علم إجمالاً بعد قيام الحجية التخيرية أن جنس الإلزام متوجه إليه ، وبالأخذ يكون منحللاً بأن ما أخذ به هو طريق إلى الواقع فعلاً ، وأما ما لم يأخذ به فهو كاشف شأني .

وأما ما ذكره من أن الحجية التخيرية بمعنى جعل كل منهما حجة مشروطة بعدم الأخذ بالآخر ، فإن معنى ذلك أن حجة المتعارضين حجة شأنيّة ، فيكون كل واحد منهما حجة فعلية عند ترك الآخر ، فيعود محذور التعبد بالمتناقضين .

ففيه : أنه قد حقق في محله أن الواجب المشروط بعد تحقق شرطه لا ينقلب عمّا هو عليه من كونه مشروطاً ، فإن تحقق الشرط يوجب أن يكون الوجوب فعلياً ، ولا يوجب انقلاب المشروط إلى المطلق ، فإن حجة كل من المتعارضين مشروطة حتى بعد تحقق الشرط ، فإن التعبد بالمتناقضين إنّما يلزم إذا كان كل من الخبرين حجة فعلية مطلقة تعيينية ، وأما إذا كان كل منهما حجة فعلية مشروطة تخيرية

فلا يوجب التعبد بهما بالنحو المذكور تعبدًا بالمتناقضين ، بل يوجب التعبد بكلّ منهما عند ترك الآخر . وما ذكره سيّدنا الأستاذ من أنّه بعد فعليّة التكليفين فهو لا يتمكّن من امتثالهما ، غير تامّ ؛ لأنّه لا يوجب استحالة الجعل كما هو محلّ بحثنا ، بل هو يوجب استحالة الامتثال ، ونتيجته التخيير في الأخذ بأحدهما . هذا **أولاً** .

**وثانياً** : أنّ التخيير في الحجّة بالمعنى المذكور ، وإن كان معناه عدم الأخذ بالآخر ، إلّا أنّه لا يجوز له ترك كليهما ، بل يجوز ترك الآخر عند الأخذ بعدله ، وهذا معنى الحجّة التخيريّة ، فإنّ معناها لزوم الأخذ بأحدهما ، ومعها كيف يجوز له ترك كليهما كي يقال بأنّهما عند ذلك يتّصفان بالحجّة الفعلية ، فيعود المحذور المذكور . وأمّا ما ذكره من أنّ الحجّة التخيريّة معناها حجّة كلّ منهما بشرط الأخذ به ، فإنّ لازم القول المذكور أن لا يكون شيء من المتعارضين حجّة في فرض عدم الأخذ بهما أصلاً ، فيكون المكلف مطلق العنان بالنسبة إلى الواقع ، فيتمسك بالبراءة لو لم يكن في البين دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل مثبت للتكليف ، ولا يلتزم القائل بالتخيير بذلك ، ولا يقاس المقام على التخيير الثابت بالدليل ، فإنّه لو تمّت الأخبار الدالّة على التخيير في تعارض الخبرين فهي بنفسها تدلّ على لزوم الأخذ بأحدهما ، وعند تركه يؤاخذ بمخالفة الواقع . وهذا بخلاف ما إذا استفيد التخيير من تقييد دليل الاعتبار ، فإنّ مفاده بناءً على التقييد ليس إلّا حجّة كلّ من المتعارضين في صورة الأخذ بواحد منهما ، ولا تعرّض له لوجوب الأخذ وعدمه .

فيرد عليه أنّ الأخبار الدالّة على التخيير لا تدلّ إلّا على الحجّة التخيريّة ، ووجوب الأخذ بها إنّما يكون بحكم العقل ، وكذلك في المقام ، فإنّه بناءً على دلالة دليل حجّة الخبر على الحجّة التخيريّة يكون العقل حاكماً بوجوب الأخذ بأحدهما تخييراً . هذا **أولاً** .



**وثانياً:** أنّ ما ذكره من أنّ التخيير لو استفيد من دليل حجّية الخبر، فإنّ مفاده ليس إلّا حجّية كلّ من المتعارضين في صورة الأخذ بواحد منهما، ولا تعرّض له لوجوب الأخذ وعدمه غير تامّ؛ إذ ليس معنى الحجّية التخييرية التخيير في الفعل والترك، وعدم الحرج من الأخذ بكلّ منهما، فإنّه يرجع إلى الإباحة، بل المراد منه لزوم الأخذ بأحدهما وعدم جواز تركهما، فإذا ثبت بدليل الاعتبار الحجّية التخييرية فيثبت وجوب الأخذ بأحدهما قهراً.

وقال بعض المحقّقين رحمتهم (١) إنّ مقتضى الأصل الأوّلي هو التساقط؛ لأنّ الصحيح في دليل حجّية العامّ أنّه ليس دليلاً لفظياً تعديلاً، فالمتعيّن هو التساقط المطلق في باب التعارض، وعدم ثبوت الحجّية التخييرية، فإنّ هذا النحو من الحجّية لو لم يكن على خلاف الارتكاز العقلائي في باب الحجّية الطريقيّة فلا أقلّ من أنّه لا ارتكاز على وفاقه، فلا يمكن إثباتها لا بالأدلة اللفظيّة، ولا بالأدلة اللبّيّة؛ لأنّ الأدلة اللبّيّة متمثّلة في السيرة العقلائيّة، وهي لم تقم على الحجّية التخييرية، والأدلة اللفظيّة التي صرّح فيها بكبرى الحجّية في سياق إمضاء ما عليه البناء العقلائي، فلا يكون فيها إطلاق أوسع ممّا عليه السيرة العقلائيّة نفسها. وسيدنا الأستاذ (٢) أيضاً يعتقد أنّ الأدلة اللفظيّة الدالّة على حجّية خبر الثقة في مقام إمضاء السيرة العقلائيّة وليس فيها إطلاق يشمل ما إذا لم يقم السيرة من العقلاء عليه.

وفيه: **نقضاً** بالعمومات أو الإطلاقات الواردة في المعاملات، فإنّه دام ظلّه يتمسّك بها لنفي اعتبار المالية في المبيع، مع أنّ العقلاء يرون المالية معتبرة فيه، فلو كان وقوع الدليل في مقام إمضاء السيرة العقلائيّة مانعاً من التمسّك بإطلاقه،

(١) البحوث: ٢٥٥.

(٢) آراؤنا ٣: ١٨١.

فلا يكون التمسك بإطلاقات أدلة المعاملات جائزاً.

**وحالاً** أنّ ما ذكرناه من أنّ وقوعها في مقام إمضاء سيرة العقلاء يمنع من انعقاد الإطلاق لها، إنّما يتمّ لو كان معنى الإمضاء تنفيذ أحكام الغير، فعلى هذا فهو يكون تابعاً لأحكام الغير إطلاقاً وتقييداً، وأمّا إذا كان المراد بالإمضاء الموافقة لأحكام الغير، كالعقل والعقلاء، فلا يكون مجرد كونه إمضائياً مانعاً عن انعقاد الإطلاق، فإنّ معنى إمضاء حكم العقل من قبل الشارع أو العقلاء أنّ حكمه موافق لحكم الشارع، فإذا كان حكم العقل والعقلاء موافقاً لحكم الشارع فيكون حكمهما نافذاً، فإنّ العمل بحكهما عمل بحكم الشارع في الحقيقة.

**إن قلت:** إنّ ما ذكرت من المعنى للإمضاء مخالف لظاهر عنوانه، فإنّ الظاهر منه أنّه تنفيذ لحكم العقل أو العقلاء.

**قلت:** إنّ الأمر وإن كان كما ذكرت، ولكن ما ذكرناه يتعيّن بلحاظ الجمع بين الأدلة الشرعية الظاهرة في إنشاء الحكم الشرعي لا الإرشادي المحض، وبين كونها إمضائية. هذا كلّ على تقدير وجود إطلاق لفظي ثبت بالتواتر، وبدل على حجبة خبر الثقة، إلاّ أنّنا قد ذكرنا في مباحثنا الأصولية أنّ التواتر الإجمالي قد قام على حجبة خبر العدل الإمامي، وأمّا خبر الثقة فلم يقدّم عليه دليل لفظي كي نقول بأنّ مقتضى تقييد إطلاقه التخيري، فيكون القول بالتخيري تاماً بالنسبة إلى الأمارات التي قام دليل لفظي على اعتبارها، كالبيّنة ونحوها.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ المحذور الثبوتي منتفٍ في الحجبة التخيرية، لا سيّما لو كانت بمعنى أنّ حجبة كلّ منهما حجبة مشروطة بالأخذ به. والأستاذ الأعظم أيضاً اعترف بإمكانها ثبوتاً، وإنّما ناقش فيها بعدم قيام دليل عليها.

وأما الصورة الرابعة والخامسة: فالأستاذ الأعظم غير متعرّض لهما ونحن

أضفناهما إلى الصور الثلاث ، وفسادهما واضح .

والعمدة هي الصور الثلاث المذكورة ، فأمّا جميعها معقول ثبوتاً كما هو دعوانا ، أو الصورة الثالثة فقط ، كما هو دعوى الأستاذ الأعظم ، وإمكانها يكفيها بعد قيام دليل عليها ، فالعمدة هو البحث عن الدليل ، فنقول : إنه قبل بيان الدليل على التخخير لا بدّ من التنبيه إلى نكته ، وهي أنه لو دار الأمر بين طرح أصل الدليلين وبين رفع اليد عن إطلاقهما فيقدّم الثاني على الأول ، أي يؤخذ بالدليلين ويرفع اليد عن إطلاقهما . وبعبارة أخرى : أنه لو دار الأمر بين الأخذ بأصالة الصدور أو بأصالة الظهور والعقلاء يأخذون بأصالة الصدور ، ويرفعون اليد عن الظهور ، كما إذا ورد خبر على وجوب القصر في الأماكن الأربعة - مثلاً - وورد خبر آخر على وجوب التمام فيها ، مع العلم بعدم وجوب الصلاتين في يوم واحد ، فيقع التعارض بالعرض بين الخبرين ، فالأمر يدور بين رفع اليد عن الدليلين بالالتزام بالتساقيط ، وبين رفع اليد عن إطلاقيهما الدالّين على التعيين ، ونتيجته الالتزام بالتخخير . والمقام من هذا القبيل ، فإن مقتضى إطلاق أدلة حجّية الخبر حجّية كلا المتعارضين ، فإنّهما حجّتان فعليّتان ، وهذا الإطلاق لا مانع من الأخذ به ، والحكم بالحجّية الفعلية لكليهما ، وكذا مقتضى إطلاقها حجّيتهما تعييناً ، ولا يمكن الأخذ بهذا الإطلاق ، والحكم بكون كلّ من الخبرين حجّة فعلية تعيينية لاستلزامه التعبد بالمتناقضين ، وأمّا الأخذ بالإطلاق الأوّل الدالّ على الحجّية الفعلية ، فلا مانع منه ، فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته : إنّ المقام لا يقاس على ورود الخبرين في القصر والتمام ؛ لأنّ لكلّ من الخبرين نصّاً وظاهراً ، فإنّ أحد الخبرين نصّ في وجوب القصر وظاهر في تعيينه ، والخبر الآخر نصّ في وجوب التمام وظاهر في تعيينه ، ويجمع بينهما بحمل الظاهر من كلّ منهما على نصّ الآخر ، ويكون نتيجة الجمع المذكور



هو التخبير، ولا مقتضى لرفع اليد عن كلا الوجوبين، بل يؤخذ بنص كل من الدليلين في الوجوب، وأما في مثل المقام الذي ليس للدليلين فيه نص وظاهر، بل دالتهما بالإطلاق فلا مناص من الحكم بتساقظهما؛ إذ لا يمكن الأخذ بإطلاق أدلة الحجبة والحكم بحجبة كلا المتعارضين لاستلزامه التعبد بالمتناقضين، والحكم بحجبة أحد الخبرين تعييناً ترجيح بلا مرجح، والحكم بحجبة أحدهما لا بعينه لا دليل عليه.

والجواب عنه: أنك قد عرفت أن الدليل عليه رفع اليد عن إطلاق أدلة الحجبة الدالة على الحجبة التعيينية، والأخذ بالإطلاق الدال على حجبة كل منهما فعلاً.

وإن شئت فقل: إن الأخذ بالإطلاق الدال على الحجبة التعيينية للمتعارضين غير ممكن عقلاً، فلا بد من رفع اليد عن هذا الإطلاق، وتقييده بالأخذ بالخبرين، لاعتين، وهو يكون بتقييد كل من الإطالقين بترك الأخذ بالآخر أو بالأخذ به.

**إن قلت:** إن غاية ما يلزم من التقييد المذكور الحجبة التخيرية، وأما وجوب الأخذ به فلا يستفاد منه.

**قلت:** إنه بعد دلالتها على الحجبة التخيرية بالمطابقة العقل يحكم بوجوب الأخذ بها المعبر عنه بالدلالة الالتزامية.

وبعبارة ثالثة: أن المحذور العقلي ينشأ من الأخذ بالإطلاق الدال على وجوب الأخذ بهذا الخبر، سواء أخذ بالآخر أم لا. وأما إذا لم يؤخذ بالخبر الآخر فلا محذور فيه، فجواز الأخذ بالآخر يمنع باستلزامه التعبد بالمتناقضين، وجواز تركهما يمنع بدلالة أدلة الحجبة على الحجبة الفعلية لكلا الخبرين، ونتيجته: وجوب الأخذ بأحد الخبرين في المتعارضين.

وقد أورد على الحجبة التخيرية بوجوه:

**منها:** أنه لو دلت أدلة حجبة الخبر على الحجبة التخيرية في المتعارضين للزم

استعمال اللفظ في معنيين مشتركين ؛ إذ المفروض أنها تدل على الحجية التعيينية في غير المتعارضين .

وفيه : أنه مع وجود قرينة معينة لا مانع منه ، ولك أن تقول دلالتها على الحجية التخيرية بالعناية والمجاز ، فيكون من باب استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي .

**ومنها :** أنه لو دلت على الحجية بمعنى أن جعل الحجية على الخبر مشروط بالأخذ به فهو مستلزم للدور ؛ إذ المفروض أن الحجية متوقفة على الأخذ به ، ووجوب الأخذ به أيضاً متوقف على الحجية .

وفيه : **أولاً :** أن هذا الإيراد - على تقدير تماميته - متوجه على الحجية التخيرية بالمعنى المذكور ، وأما على المعنيين الآخرين فلا يتم .

**وثانياً :** أن أصل الإيراد غير وارد ، فإن الحجية غير متوقفة على الأخذ به ، وإنما المتوقف عليه تعيينها وفعاليتها ، كما عرفت .

**وثالثاً :** أن الوجوب التخيري يتصور فيما إذا أمكن إعمال المولوية في مجموع الأمرين ، لا فيما يكون أحد الأمرين حاصلًا قهراً ، كما إذا كان من قبيل النقيضين ، أو ضدّين لا ثالث لهما . والمقام من هذا القبيل ؛ لما عرفت من أن التعارض ينتهي إلى التعبد بالمتناقضين .

وفيه : أن التعبد بأحدهما ليس حاصلًا قهراً ، وله أن لا يأخذ بكلا الخبرين ، ويرجع إلى الأصل ، كما أن له أن يأخذ بأحد الخبرين .

**ورابعاً :** ما ذكره الشيخ رحمته بأن منشأ جعل الطرق إنما هو لأجل غلبة الاتصال إلى الواقع ، فالمتعارضان لما علم مخالفة أحدهما للواقع جزماً فلا جرم ليسا طريقين إلى الواقع ؛ لأجل الإجمال وعدم المائز بين الخبر الموصل منهما وغيره .

وفيه: **أولاً:** أن الاتصال إلى الواقع إنما هو حكمة لجعل الطرق، لا علة كي يدور الحكم مداره. إذن فمجرد احتمال الاتصال إلى الواقع يكفي في الجعل، ألا ترى أنه لو علم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع، لم يكن مانع من حجبة كليهما؛ لأن كلاً منهما محتمل الإصابة للواقع.

**وثانياً:** أن الخبرين لو علم مخالفة أحدهما للواقع، فيكون التعارض من قبيل اشتباه الحجّة بغير الحجّة.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الإشكالات الواردة على التخيير غير واردة، والعمدة ما ذكرنا من أن دليل حجبة الخبر لا يدل على حجبة خبر كل ثقة، وإنما الدليل عليها السيرة العقلية، وهي لا تشمل المتعارضين. إذن فلا بد في المسألة من التفصيل في المتعارضين بينما قام دليل لفظي على اعتبارهما، وبين ما قام دليل لبي عليه بالالتزام بالتخيير في الأول دون الثاني. هذا كله على الطريقة.

فتلخص: أن مقتضى الأصل الأولي في الخبرين المتعارضين هو التساقط، وفي غيرهما مما قام دليل لفظي على اعتباره هو التخيير، فليس مقتضاه التساقط مطلقاً، ولا التوقف. وقد عرفت أن مسلك شيخنا الأعظم هو التوقف بمعنى تساقط مدلولي الدليلين عن الحجية. وأما المدلول الالتزامي لهما فيبقى على حجيته، ورتب عليه نفي الثالث بهما.

ولما انجرّ الكلام إلى هنا فندخل في هذا البحث، ونقول - ومن الله التوفيق -: وقع الكلام بين الأعلام في أن المتعارضين هل ينفيان الحكم الثالث أم لا؟ فإذا دل أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة والآخر منهما على حرمتها، فهل يصح الالتزام بحكم ثالث وهو استحبابها بالدليل الدال عليه؟ أو يكون المتعارضان بمدلولهما الالتزامي نافيين لحكم ثالث ومعارضين للدليل الدال على الاستحباب ورافعين



لموضوع الأصل العملي فيما إذا كان حكم ثالث ثابتاً بالأصل . ذهب صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> ، والمحقق النائيني<sup>(٢)</sup> إلى أنّهما ينفيان الثالث ، وذهب الأستاذ الأعظم<sup>(٣)</sup> ، وسيّدنا الأستاذ<sup>(٤)</sup> إلى أنّهما لا ينفياه .

أمّا صاحب الكفاية فإنّه استدلّ على مسلكه بأنّ التعارض موجب للعلم بكذب أحدهما لا بعينه ، فيكون أحدهما لا بعينه معلوم الكذب ، والآخر لا بعينه محتمل الصدق والكذب ، فيكون حجّة ؛ إذ موضوع الحجّية هو الخبر المحتمل لهما ، وهو كافٍ في نفي ثالث . ولا يخفى أنّ أحد الخبرين الذي قد علم كذبه إجمالاً ليس له واقع معيّن نحن لا نعلمه إثباتاً ، بل هو غير معيّن حتّى واقعاً ؛ إذ لم يعلم كذبه إلاّ بلا تعيين ولا عنوان ، وقد أشار إلى هذا المعنى شيخنا الأعظم رحمته أيضاً في كلامه ، حيث قال : بمعنى أنّ أحدهما المعيّن واقعاً طريق ، ونحن لا نعرفه بعينه ، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين ، فيكون من قبيل اشتباه الحجّة بلا حجّة ؛ إذ المعلوم بالإجمال في ذلك المورد له تعيّن في الواقع يمتاز به عن غيره بحيث إذا انكشف كان هو دون غيره ، وأمّا في المتعارضين فلا تعيّن للمعلوم بالإجمال في الواقع ، فالمعلوم كذبه لا تعيّن له في الواقع إلاّ بعنوان أحدهما ، فنفي الثالث يكون بأحدهما بلا عنوان لا بكليهما ؛ لأنّ أحدهما ساقط عن الحجّية .

وأورد عليه الأستاذ الأعظم<sup>(٥)</sup> ، وسيّدنا الأستاذ<sup>(٦)</sup> بأنّ أحدهما لا بعينه عنوان

(١) كفاية الأصول ٣ : ٣٨٥ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٢٨١ .

(٣) مصباح الأصول ٣ : ٢٦٧ .

(٤) آراؤنا ٣ : ١٨٢ .

(٥) مصباح الأصول ٣ : ٣٦٩ .

(٦) آراؤنا ٣ : ١٨٢ .

انتزاعي ليس له مصداق في الخارج ، فإنّ الوجود ملازم للتشخص ، فلا معنى لأن يكون مفهوم انتزاعي دليلاً وحجّة ينفي الثالث ، فإنّ الدليل إمّا الخبر الدالّ على الوجوب ، وإمّا الخبر الدالّ على الحرمة ، ولم يبق شيء يكون موضوعاً لدليل الحجّة ونافياً للثالث .

أقول : إنّ عمدة الجواب هو أنّ المفهوم الانتزاعي ليس دليلاً كي يكون نافياً لحكم ثالث ، وأمّا ما ذكره بأنه لم يبق شيء يكون نافياً للثالث ، فيمكن الجواب عنه بأنّ النافي له هو المدلول الالتزامي الذي لم يبتل بالمعارض ، كما ذكره المحقّق النائيني . وأمّا المحقّق النائيني<sup>(١)</sup> فإنّه قال : إنّ مقتضى الأصل في المتعارضين السقوط ، ولكن بالنسبة إلى خصوص المؤدّي . وأمّا بالنسبة إلى نفي الثالث فلا وجه لسقوطهما ، فإنّ المتعارضين يشتركان في نفي الثالث . وأورد على نفسه بأنّ الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقيّة ، وبعد سقوط الدلالة المطابقيّة بالمعارضة لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما كي ينفي بهما الثالث .

وأجاب عنه بأنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقيّة في الوجود لا في الحجّة . هذا كلّه في التعارض بالذات ، ولا ينفي الثالث في التعارض بالعرض ، والفرق بين كلام صاحب الكفاية والمحقّق النائيني أنّ الثالث ينفي بأحدهما عند صاحب الكفاية ، وينفي بهما عند المحقّق النائيني .

وقال صاحب الكفاية في حاشيته على الفرائد : إنّ نفي الثالث بأحدهما غير المعين ليس مبتنياً على عدم تبعيّة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة كي يقال : بأنّ الثالث ينفي بهما ، بل أنّ أدلّة حجّة الخبر إنّما تشمل الدلالة الالتزامية بتبع الدلالة المطابقيّة ، فإذا لم يكن المدلول المطابقي حجّة لا يكون المدلول الالتزامي أيضاً

حجّة ، ولكن ما ذكره دعوى بلا دليل .

قال المحقق العراقي<sup>(١)</sup> : لا إشكال في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية ، وإنما الكلام في أنّ نفي الثالث هل يكون بهما معاً ، أو أنّه يكون بأحدهما غير المعين ، وقال : إنّ كلام صاحب الكفاية من كون نفي الثالث مستنداً إلى أحدهما متين على مبناه من مانعية العلم الإجمالي لشمول أدلّة حجّية التعبد لكلّ من المتعارضين ، فلا يرد عليه إشكال النائيني .

وأما على مبنى عدم مانعية مجرد العلم الإجمالي بالخلاف عن شمول أدلّة الحجّية لأطراف العلم الإجمالي ، كما هو المختار ، فيكون نفي الثالث مستنداً إلى كليهما .

وأورد الأستاذ الأعظم<sup>(٢)</sup> ، وسيدنا الأستاذ<sup>(٣)</sup> على المحقق النائيني بالحلّ والنقض .

### أما النقض فبموارد :

منها : ما لو قامت البيّنة على وقوع فطرة من البول على ثوب - مثلاً - وعلمنا بكذب البيّنة وعدم وقوع البول على الثوب ، ولكن احتملنا نجاسة الثوب بشيء آخر ، كوقوع الدم عليه ، فهل يمكن الحكم بنجاسة الثوب لأجل البيّنة المذكورة باعتبار أنّها مدلول التزامي للاخبار بوقوع البول على الثوب ، وسقوط البيّنة عن الحجّية في المدلول المطابقي لا يقدح في حجّية اللازم ، وفيه أنّ هذا النقض غريب منهما ، فإنّ الحاكم بتحقق الدلالة الالتزامية هو العرف ، فإنّه يفهم بأنّ ما قامت

(١) نهاية الأفكار ٤ : ١٧٥ .

(٢) مصباح الاصول ٣ : ٣٦٥ .

(٣) آراؤنا ٣ : ١٨٣ .



البينة عليه هو الاخبار عن وقوع البول على الثوب وعن النجاسة الناشئة عن البول لاعن مطلق النجاسة ، ولذا لو لم يعلم كذبها يغسل الثوب مرتين بالنجاسة وليس لازمه مطلق النجاسة ، وأجاب بعض المحققين من تلامذته<sup>(١)</sup> عن جميع النقوض بجواب واحد ، وهو أنّ الحكم بالنجاسة أو الملكيّة ليس مدلولاً التزامياً للشهادة كيف وقد لا يعتقد الشاهد بترتب ذلك الحكم ، وإنما يثبت الحكم بدليله ، وهذا الكلام أغرب من سابقه ، فاللازم للشيء قد يكون عقلياً ، وقد يكون عرفياً ، وقد يكون شرعياً ، والمعتقد بعدم الحكم لا يخبر عن النجاسة ؛ لأنه لا يرى النجاسة لازماً له ، وهذا قرينة خارجيّة على عدم إخباره عنه ، وتترتب الملازمة عند السامع لو يرى الملازمة بينهما .

**ومنها :** ما لو كانت دار تحت يد زيد وادّعاها عمرو ويكر فقامت بينة على كونها لعمرو وبينة أخرى على كونها لبكر فبعد تساقطهما في مدلولهما المطابقي للمعارضة هل يمكن الأخذ بهما في مدلولهما الالتزامي والحكم بعدم كون الدار لزيد وأنها مجهولة المالك .

ويرد عليهما أنّه لو كنّا نحن والقاعدة لقلنا بأنّها مجهولة المالك ، إلاّ أنّه ورد النصّ في المسألة بأنّ أمير المؤمنين قضى بها للذي في يده ، وقال لو لم تكن في يده جعلته بينهما نصفين<sup>(٢)</sup> .

**ومنها :** ما لو أخبر شاهد واحد بكون الدار في المثال المذكور ، أي فيما لو كانت تحت يد زيد لعمرو وأخبر شاهد آخر بكونها لبكر فلا حجّية لأحد منهما في مدلوله المطابقي مع قطع النظر عن المعارضة لتوقف حجّية شهادة الواحد على انضمام

(١) بحوث ٧ : ٢٦١ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب كيفيّة الحكم ، الحديث ٣ .

اليمين ، وهل يمكن الأخذ بهما بمدلولهما الالتزامي والحكم بعدم كون الدار لزيد من دون حاجة إلى انضمام اليمين لشهادتهما على المدلول الالتزامي .  
وفيه : ما عرفت من أنّ الحكم في المسألة هو كون الدار لذي اليد بمقتضى النصّ الخاصّ .

**ومنها :** ما لو أخبرت بيّنة بكون الدار لعمر ، واعترف عمرو بعدم كونها له فسقط البيّنة عن الحجّية في المدلول المطابقي ، وهو كون الدار لعمر ، وهل يمكن الأخذ بمدلولها الالتزامي ، وهو عدم كون الدار لزيد ، مع كونها تحت يده .  
والجواب عنه : أنّك قد عرفت أنّه ثبت بالنصّ أنّه يحكم بأنّ المال للذي هو بيده ، إلّا أن تقوم البيّنة على خلافها ، والمفروض في المقام أنّ البيّنة سقطت عن الاعتبار بسبب الإقرار ، وحجّية المدلول الالتزامي ملغاة في المقام بمقتضى النصّ الخاصّ .  
فتحصّل إلى هنا : أنّ أوّل النقوض الواردة في المقام نحن نسلمّ به ، ولا يلزم منه أي محذور ، والباقي منها يكون مقتضى القاعدة الالتزام باللوازم كلّها ، إلّا أنّ عدم إمكان الالتزام بها إنّما هو لأجل النصوص الخاصّة الواردة في موارد النقوض . هذا كلّ في النقوض مع جوابها .

**وأما الحلّ** فقلا إنّ الاخبار عن الملزوم ليس إخباراً عن اللّازم بوجوده السعي ، بل إخبار عن حصّة خاصّة هي لازم له ، فإنّ الاخبار عن وقوع البول على الثوب ليس إخباراً عن طبيعي نجاسة الثوب ، بل إخبار عن النجاسة الناشئة من البول عليه ، وكذا في المقام ، فإنّ الخبر الدالّ على الوجوب يدلّ على حصّة من عدم الإباحة ، ولا يدلّ على عدم الإباحة بقول مطلق ، والخبر الدالّ على الحرمة يدلّ على عدم الإباحة اللّازم للحرمة ، ولا يدلّ على مطلق عدم الإباحة .

**أقول :** أمّا ما ذكره في الاخبار عن وقوع البول على الثوب فالأمر كما ذكره ، وأمّا

ما ذكرناه في الاخبار عن الوجوب أو الحرمة فليس الأمر كما ذكرناه ، فإنّ المخبر عن الوجوب ينفي الإباحة التي هي قسيمه ، وتعدّ من الأحكام الخمسة ، وكذا المخبر عن الحرمة ينفي الإباحة التي هي قسيمها .

إذن فالحقّ ما ذكره المحقّق النائيني من أنّ المتعارضين ينفيان الحكم الثالث ، فإنّ ظاهر اللفظ ، سواء كان في الدلالة المطابقيّة أو الالتزاميّة ، حجّة لا يجوز رفع اليد عنها ، إلّا فيما إذا لم يمكن الأخذ بها ، وما لا يمكن الأخذ بظاھر هو المدلول المطابقي ، ولا وجه لرفع اليد عن المدلول الالتزامي ، فإنّ الضرورة تتقدّر بقدرها .

**هذا كلّه على القول بالطريقيّة، وأمّا على القول بالسببيّة،** فقال شيخنا الأعظم رحمته : إنّ بناءً على هذا المسلك يدخل المتعارضان في المتزاحمين ، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً .

وفيه : أنّ السببيّة قد فسّرت بتفاسير ، وأنّ رجوع المتعارضين إلى المتزاحمين باطل على جميع تفاسيرها ؛ إذ القول بالسببيّة معناه أنّ قيام الحجّة على وجوب فعل يوجب حدوث المصلحة فيه ، وقيامها على حرمة فعل يوجب حدوث مفسدة فيه ، فلا يكون المتعارضان حجّة لعدم شمول أدلّة الحجّية لهما كي يوجبا مصلحة أو مفسدة في الفعل .

وإن شئت فقل : إنّ التزاحم بين التكليفين فرع شمول أدلّة الحجّية لهما ، بحيث كان منشأ التزاحم عجز المكلف ، وفي المتعارضين يكون منشأ التنافي عدم إمكان شمول أدلّة الحجّية لكليهما .

وبعبارة ثالثة : التزاحم بين الحكمين في مرتبة متأخّرة عن إمكان شمول أدلّة الحجّية لكليهما ، ولو أمكن ذلك لخرجا عن التعارض ، لا أنّه يرجع التعارض إلى التزاحم . والتعارض معناه تنافي الدليلين أو مدلولي الدليلين في مقام الجعل



والتزاحم تنافي الحكمين في مرتبة الامتثال بعد فرض عدم التنافي بين الدليلين أو مدلوليهما في مقام الجعل ، فكيف يرجع التعارض إلى التزاحم ، وفي المقام بحث طويل بين الأعلام ، وحيث إن أصل المبنى فاسد عندنا ، اكتفينا بهذا المقدار من البيان .

إلا أن الأخبار [١] المستفيضة [٢]، بل المتواترة [٣]، قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح. وحينئذ [٤] فهل يحكم بالتخيير [٥]، أو العمل بما [٦] طابق منهما الاحتياط، أو بالاحتياط [٧] ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلتها، وكذا بين القصر والإتمام؟

[١] إلى هنا بين ﷺ أن مقتضى الأصل الأولى في المتعارضين التساقط في الجملة، أي في خصوص مؤدى الخبرين المعبر عنه بالتوقف بناءً على الطريقيّة، ومن هنا شرع في بيان مقتضى الأصل الثانوي، أي الأخبار، وملخص ما أفاده هو: أن مقتضى الأخبار هو عدم التساقط مع فقد المرجح، وأما مع وجود المرجح فلا بدّ من الأخذ بذوي المرجح.

[٢] وهي الأخبار الكثيرة التي لم تبلغ حدّ التواتر.

[٣] وهي الأخبار التي بلغت رواتها في كلّ طبقة من الرواة بحدّ يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة، وتفيد العلم بالواقع، ومن الواضح أن كلّ خبر يفيد العلم بالواقع ليس بمتواتر. نعم، المتواتر يفيد العلم بالواقع.

[٤] أي حينما دلت الأخبار على عدم تساقط المتعارضين عن الحجية.

[٥] بأن يكون المجتهد مخيراً بالأخذ بأيّ منهما شاء.

[٦] أي أن يعمل بالخبر الذي يكون مطابقاً للاحتياط، كالخبر الدالّ على وجوب غسل الجمعة - مثلاً - ويترك الخبر الذي يكون مخالفاً له كالخبر الدالّ على استحبابه، فيكون موافقة الاحتياط من المرجّحات، ويدخل في المقام الثاني.

[٧] أي يحكم بالاحتياط، أي يجب الاحتياط في مورد الخبرين المتعارضين وإن كان الاحتياط مخالفاً للخبرين، وليس مراده ﷺ أن يكون الاحتياط مخالفاً لكلا الخبرين المتعارضين، كما يظهر ذلك بتمثيله بالجمع بين الظهر والجمعة بأن دلّ خبر على وجوب الجمعة وخبر آخر على وجوب الظهر، وبعد العلم بعدم

وجوب كليهما يقع التعارض بالعرض بين الخبرين ، وهذا معنى قوله مع تصادم أدلتها ، أي مع تعارض أدلة الظهر والجمعة ، فإن الجمع بين الظهر والجمعة لا يكون مخالفاً للخبرين المتعارضين ؛ لأنهما لا يدلان على عدم جواز جمعهما ، بل إنهما يكون مخالفاً لأحدهما ؛ لأن الخبر الذي يدل على وجوب الجمعة يدل بالدلالة الالتزامية على عدم وجوب الظهر وبالعكس ، فالالتزام بوجود الجمع بينهما مخالف لأحد الخبرين ؛ لأن أحدهما يدل على وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر ، فيكون معنى قوله : « ولو كان مخالفاً لهما » مخالفاً لخصوص كل منهما بمعنى عدم إمكان الاحتياط التام بالعمل بخصوص كل منهما ، وكان الجمع المذكور موافقاً للاحتياط في الجملة . وإن شئت فعبر عنه بالتبعيض في الاحتياط .

وأورد عليه صاحب الكفاية في حاشيته<sup>(١)</sup> على الرسائل بأنه بعد البناء على حجية أحد الخبرين بمقتضى الأخبار كيف يكون الاحتياط مرجعاً ، فإنه على القول بمرجعيته إنهما يكون مرجعاً في صورة تساقط المتعارضين .

وأجاب عنه بما حاصله : أن المراد من حجية الخبرين وعدم تساقطهما بمقتضى الأخبار ليس جواز الأخذ بكل واحد منهما تعييناً أو بأحدهما لا بعينه كي ينافي كون الاحتياط مرجعاً ، بل المراد مجرد عدم سقوطهما من الجانبين كما إذا لم يكن خبر في البين وعدم التساقط بهذا المعنى لا ينفع إلا في نفي الثالث .

وأورد على نفسه بأنه على هذا أي فرق بين الأصل الأولي والأخبار ، فإن مقتضى الأصل الأولي أيضاً كان التوقف ، وسقوط الخبرين بالنسبة إلى



المؤدّي فقط دون نفي الثالث ، وإذا كان مقتضى الأخبار أيضاً عدم التساقط في نفي الثالث الذي يرجع معناه إلى التوقّف فيكون مقتضى الأصل الأوّلي موافقاً لمفاد الأخبار ، والحال أنّ الظاهر من المتن أنّ مفاد الأخبار يغيّر مقتضى الأصل الأوّلي حيث قال : **إلا أنّ الأخبار المستفيضة قد دلّت على عدم التساقط ، وظاهر الاستثناء هو تغيّر المستثنى والمستثنى منه .**

وأجاب عنه بأنّ مقتضى الأصل حجّية أحد الخبرين بالنسبة إلى نفي الثالث وعدم حجّية واحد منهما بالنسبة إلى خصوص المؤدّي ، وأمّا مقتضى الأخبار فهو حجّية أحدهما بالنسبة إلى المؤدّي ، لكن مردّد بين التعيين والتخيير .

**أقول :** إنّ ما ذكره هنا يناقض ما ذكره بأنّ معنى عدم تساقط المتعارضين ليس جواز الأخذ بأحدهما في خصوص المؤدّي . أضف إليه أنّه التزام بأصل الإشكال ، فإنّه بعد ثبوت حجّية أحد الخبرين تعييناً أو تخييراً لا يكون أصالة الاحتياط مرجعاً . وملخص الكلام : أنّ قوله : «أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما» ، لا يعلم مقصوده منه ؛ إذ لو كان مراده ﷺ ما يرجع إلى التوقّف وهو كون التساقط في خصوص المؤدّي لا في نفي الثالث فيكون مفاد الأصل موافقاً لمفاد الأخبار ، وهو خلاف ظاهر كلامه ، وإن كان مراده التساقط في الجمع بمعنى حجّية أحدهما في المؤدّي ، فلا يكون الرجوع إلى الاحتياط تاماً ، وإن كان مراده الرجوع إلى الاحتياط بعنوان أنّه المرجع في الباب فهو يرجع إلى تساقط الخبرين .

إلا أن يقال : إنّ الاستثناء يصحّ لو كان المستفاد من الأخبار التخيير ، أو العمل بما طابق الاحتياط منهما ؛ إذ على الفرض الأوّل يؤخذ بأحد الخبرين ، وعلى الفرض الثاني أيضاً يؤخذ به ، إلا أنّه من باب الترجيح ، فإنّ موافقة الاحتياط على هذا تكون مرجّحة ، فيكون الفرض المذكور خارجاً عن محلّ البحث ؛ إذ البحث في فرض

وجوه [١]، المشهور - وهو الذي عليه جمهور المجتهدين - الأول [٢]؛ للأخبار المستفيضة، بل المتواترة، الدالة عليه [٣]، ولا يعارضها [٤] عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية المحكيّة عن غوالي اللثاليّ الدالة على الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة. وهي [٥] ضعيفة جداً، وقد طعن في ذلك التأليف [٦] وفي مؤلفه المحدث [٧] البحرانيّ في مقدمات الحدائق. وأمّا أخبار

عدم وجود مرجح في البين .

[١] بل أقوال ، منشأ الخلاف اختلاف الأخبار ، فإنّ الأخبار الواردة في المقام ثلاث طوائف :

منها : ما يدلّ على وجوب الأخذ بالتخيير في الخبرين المتعارضين .

ومنها : ما يدلّ على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط .

ومنها : ما يدلّ على التوقّف والاحتياط .

[٢] أي المشهور ، وهو الذي ذهب إليه كثير من المجتهدين هو الوجه الأوّل ، وهو التخيير .

[٣] أي على التخيير ، أي إنّما قالوا بالتخيير للأخبار ...

[٤] أي لا يعارض الأخبار الدالة على التخيير شيء من الروايات ، إلّا مرفوعة زرارة الدالة على الوجه الثاني هو وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط .

[٥] أي مرفوعة زرارة ضعيفة ؛ لكونها مرفوعة . والمرفوعة عبارة عن الخبر مقطوع الآخر سنداً ، وفي المقام لم يذكر سند الرواية إلى زرارة ، وأمّا المقطوعة فهي عبارة عن قطع سند الرواية في وسطه أو أوّله ، والمرسلة تشمل الجميع ، أي ما لم يذكر السند ، سواء كان في أوّله أو في وسطه أو في آخره .

[٦] أي في كتاب غوالي اللثاليّ الذي حكيت هذه الرواية عنه .

[٧] فاعل لقوله : « طعن ... » ، أي طعن صاحب الحدائق في مقدمات الحدائق

## التوقف الدالة على الوجه الثالث [١] من حيث إنّ التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل ، كما فيما لا نصّ فيه ، فهي [٢] محمولة على صورة

في كتاب غوالي اللثالي وفي مؤلفه ، حيث قال في المقدمة السادسة من مقدمات كتابه في مقام ترجيح المقبولة على المرفوعة : « مع ما هي » ، يعني المرفوعة عليه من الرفع والارسال ، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال ، وخلط غثها بسمينها ، وصحيحها بسقيمها ، كما لا يخفى على من وقف على الكتاب المذكور .

[١] وهو الاحتياط ، وإن كان مخالفاً للخبرين ، تقرب دلالة أخبار التوقف على وجوب الاحتياط أنّ المراد بالاحتياط ليس الفتوى بالاحتياط ، فإنه أيضاً خلاف أخبار التوقف ، فإنّ ظاهر أخبار التوقف هو التوقف في الفتوى حتّى الفتوى بالاحتياط ، بل المراد منه هو الاحتياط في مقام العمل ؛ إذ الأمر بالتوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل . أمّا وجه الاستلزام فهو أنّ ظاهر التوقف هو السكون ، فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفتوى ، فإذا أمر الشارع بالتوقف في الفتوى فهو مستلزم للعمل بالاحتياط ؛ لأنّ المفروض أنّه لا يكون مأذوناً بالإفتاء من قبل الشارع . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنّ الشارع لا يكون راضياً بترك الواقع ، ونتيجة الأمرين تعين العمل بالاحتياط .

[٢] أي أخبار التوقف الدالة على وجوب الاحتياط .

**من هنا شرع في الجواب عن أخبار التوقف . وملخصه : أنّ أخبار التوقف لا تدلّ على وجوب الاحتياط ؛ إذ هي محمولة على صورة التمكن من الوصول إلى محضر الإمام ، فالأخبار تدلّ على عدم الإفتاء بشيء عند تعارض الخبرين حتّى يلقي إمامه ، ويسأل وظيفته من الإمام ، ولا تدلّ على**



التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السلام . كما يظهر [ ١ ] من بعضها ، فيظهر [ ٢ ] منها أنّ المراد ترك العمل وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام عليه السلام ، لا العمل [ ٣ ] بالاحتياط فيها .

وجوب التوقّف والاحتياط في العمل فيما إذا لم يتمكّن من الوصول إلى محضره الشريف ، كما هو كذلك في زماننا هذا .

[ ١ ] أي يظهر حمل هذه الأخبار على صورة التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام من بعض أخبار التوقّف ، حيث ذكر فيه حتّى تلقى إمامك ، فإن وجوب التوقّف صار معيّن بلقائه للإمام عليه السلام ، وهذا شاهد للحمل المذكور .

[ ٢ ] أي يظهر من أخبار التوقّف بعد حملها على صورة التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام أنّ المراد من التوقّف ليس الاحتياط في العمل كي تكون الأخبار المذكورة دليلاً على الوجه الثالث ، وهو وجوب الاحتياط ، بل المراد من التوقّف ترك العمل بأحد الخبرين المتعارضين وإرجاء الواقعة التي دلّ أحد الخبرين على وجوبها ، والخبر الآخر على عدم وجوبها .

[ ٣ ] أي ليس المراد من التوقّف العمل بالاحتياط في الواقعة . وملخص ما ذكره : أنّ الأخبار الدالّة على الأخذ بما وافق الاحتياط منها ضعيفة سنداً ، والأخبار الدالّة على العمل بالاحتياط ضعيفة دلالة ، فيتعيّن الأخذ بأخبار التخيير ، وهو الذي ذهب إليه الميرزا النائيني والمحقّق العراقي وصاحب الكفاية ، ولكن بتقريبات مختلفة كما سيّضح في تحقيقاتنا ، فانتظر .

### «التحقيق»

ملخص ما ذكره شيخنا الأعظم عليه السلام هو أنّ ما ذكرناه من التوقّف هو مقتضى الأصل الأوّلي بناءً على مسلك الطريقيّة ، وأمّا مقتضى الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة ،

فهو عدم التوقف وعدم التساقط . وهل يحكم بالتخيير ، أو العمل بالخبر الذي هو مطابق للاحتياط ، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً للخبرين ؟ وجوه ، بل أقوال .  
ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار . ذهب المشهور إلى التخيير ، وهو الحق ؛ للأخبار - الدالة على التخيير - التي هي مستفيضة ، بل هي متواترة ، ولا يعارضها عدا مرفوعة زارة الدالة على العمل بما طابق منهما الاحتياط ، وهي ضعيفة . وأمّا أخبار التوقف فهي محمولة على صور التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السلام ولا تشمل مثل المقام .

**أقول :** إنّ الأخبار الواردة في المقام على ثلاث طوائف :

**الطائفة الأولى :** ما تدلّ على التخيير مطلقاً ، وقد ادّعى الشيخ تواترها . وقال الأستاذ الأعظم : لم نجد منها إلا ثمان روايات .

**منها :** ما رواه الحسن بن الجهم ، عن الرضا عليه السلام ، قلت : يجيئنا الرجلان - وكلاهما ثقة - بحدِيثين مختلفين ، ولا نعلم أيّهما الحقّ ؟ قال عليه السلام : « إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت »<sup>(١)</sup> ، وهي مرسلة .

**ومنها :** ما عن فقه الرضا عليه السلام : « وبأيّ هذه الأحاديث أخذ من جهة التسليم جاز »<sup>(٢)</sup> . وفيه : أنّه لم يثبت استناد الكتاب إلى الإمام عليه السلام .

**ومنها :** ما في ذيل المرفوعة - بعد فرض الراوي كلا الخبرين موافقين للاحتياط أو مخالفين له - : « وإذا فتخّير أحدهما فتأخذ به ، ودع الآخر »<sup>(٣)</sup> . وفيه : مضافاً إلى النقاش في دلالتها ، أنّ المرفوعة لا اعتبار بها .

(١) جامع أحاديث الشيعة ١ : ٢٦٠ .

(٢) مستدرک الوسائل : ج ١٧ ، ب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ١٢ .

(٣) جامع أحاديث الشيعة ١ : ٢٥٥ ، الحديث ٢ .

ومنها: ما رواه الطبرسي مرسلًا عن الحرث بن مغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث، وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه»<sup>(١)</sup>.

وفيه: سنداً بإرسالها، ودلالة بأنها دلت على حجّة خبر الثقة حتى يظهر العلم بالأحكام الواقعيّة، وأجنبيّة عن الدلالة على التخيير.

ومنها: ما رواه سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بالأخذ، والآخر ينهاه، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: «يرجئه حتى يلتقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه»<sup>(٢)</sup>. وفيه: أنّ موردها دوران الأمر فيه بين المحذورين، والتخيير فيه عقليّ، والرواية إرشاد إلى ما حكم به العقل.

ومنها: ما رواه عن عليّ بن مهزيار، عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلّهما في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّهما إلا على الأرض، فوقع عليه السلام: «موسع عليك بأية عملت»<sup>(٣)</sup>.

وهذه الرواية موردها هو التخيير في نافلة الفجر، ولعلّه من باب التسامح في المستحبات، ولا يمكن التعدي إلى مطلق المتعارضين.

ومنها: مكاتبة الحميري: «وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»<sup>(٤)</sup>. وفيه: أنّ الخبرين المتعارضين في مورد هذه الرواية نسبتهما عموم مطلق،

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٦٠، الحديث ٢١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٣) جامع أحاديث الشيعة ٩: ٢٦٩.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب صفات القاض، الحديث ٣٩.



فمع وجود الجمع الدلالي لا يحكم بالتخيير، وحيث إن المورد من الأمور المستحبة للإمام عليه السلام حكم بالتخيير، فلا بد من الاقتصار على مورد الرواية.

ومنها: مرسلة الكليني: «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»<sup>(١)</sup>.

فتحصّل أنّ التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح لأحدهما لا دليل عليه خلافاً لشيخنا الأعظم عليه السلام.

وأما الدالّ على لزوم الأخذ بما يوافق الاحتياط فليس عليه دليل سوى مرفوعة زرارة، حيث قال: «فخذ بما فيه الحائطة لديك»<sup>(٢)</sup>، فإنّها ضعيفة كما ذكره شيخنا الأعظم.

### وأما الأخبار الدالة على التوقف فهما روايتان:

**إحدهما:** مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على التوقف بعد فرض الراوي تساوى الحديثين من حيث موافقة العامة، ومخالفتهم حتّى يلقي أمامه، حيث قال: «فارجئه حتّى تلقى إمامك»<sup>(٣)</sup>.

**وثانيتهما:** رواية سماعه، حيث قال: «لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى إمامك»<sup>(٤)</sup>.

أما المقبولة فهي ضعيفة سنداً، ومختصة بمورد التخاصم، وصورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام فلا تشمل زماننا هذا.

وأما رواية سماعه فأيضاً ضعيفة سنداً بإرسالها، ودلالة بأنّ موردها صورة التمكن

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٥، الحديث ٣.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٥، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٤) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٦٦، الحديث ٣٢.

من لقاء الإمام عليه السلام.

أضف إليه أنها متعارضة مع المقبولة ، حيث دلت على وجوب التوقف بعد فقد المرجح لإحدى الروايتين ، وهذه الرواية تدل على وجوب التوقف من أول الأمر والأخذ بما فيه الترجيح بعد عدم امكان التوقف .

وأما الروايات العامة الدالة على التوقف عند الشبهة ، فهي إما إرشاد إلى حكم العقل ، وإما إلى رجحان الاحتياط ، وعلى تقدير دلالتها على وجوبه فالأخبار العلاجية ترفع الشبهة ، ومعه لا يبقى موضوع لوجوب الاحتياط .

فتحصل إلى هنا أنه مع فقد الترجيح وتعادل الخبرين المتعارضين لا بد من الأخذ بالأصل الأولي ، ولم يتم دليل على الأصل الثانوي .

في أنّ اخبار التخيير في المتعارضين لا تدلّ على أنّ حجّة الاخبار من باب السببيّة . . ٤٧١  
ثمّ [١] إنّ حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخيير في تكافؤ [٢] الخبرين  
لا يدلّ [٣] على كون حجّة الأخبار من باب السببيّة ، وإلا [٤] وجب  
التوقّف ؛ لقوّة [٥] احتمال أن يكون التخيير حكماً ظاهرياً عملياً في مورد

[١] هذا جواب عن إشكال مقدّر . وحاصله : أنّك قد ذكرت أنّ الأخبار حجّة من  
باب الطريقيّة ، وهو ينافي الأخبار العلاجيّة الدالّة على الأخذ بالتخيير في  
المتعارضين المتكافئين ؛ إذ لو كانت الأخبار حجّة من باب الطريقيّة لوجب  
الحكم بالتوقّف في هذه الأخبار ، والرجوع إلى الأصل عند فقد المرجح ، كما  
هو لازم القول بالطريقيّة ، لا الحكم بالتخيير ، فإنّه يناسب القول بالسببيّة .

وملخص جوابه عنه : أنّ الإشكال المذكور إنّما يرد بناءً على أنّ التخيير  
المستفاد من الأخبار العلاجيّة تخيير واقعي ينشأ من تزامم الواجبين ،  
والتخيير بهذا المعنى ينافي القول بالطريقيّة ، ويناسب القول بالسببيّة ، وليس  
الأمر كذلك ، فإنّ الأخبار الدالّة على التخيير في المتعارضين تدلّ على  
التخيير الظاهري ، بمعنى أنّه يجب العمل بأحد الخبرين ظاهراً فيما إذا وجب  
التوقّف ، ولم يمكن الحكم بحجّة أحد الخبرين المتعارضين ، والتخيير بهذا  
المعنى لا ينافي الطريقيّة ، بل هو أحد الأقوال في المسألة .

[٢] أي فيما إذا كان الخبران المتعارضان متساويين ولم يكن مرجح لأحدهما .

[٣] خبر لقوله : « إنّ حكم الشارع » .

[٤] هذا إشارة إلى وجه كون الأمر بالتخيير في المتعارضين دليلاً على كون الأخبار  
حجّة من باب السببيّة .

وملخصه : إنّ لم تكن الأخبار حجّة من باب السببيّة ، بل كانت حجّة من  
باب الطريقيّة لوجب التوقّف في المتعارضين لا التخيير .

[٥] هذا تعليل لما ذكره من أنّ الحكم بالتخيير في المتعارضين لا يدلّ على كون



التوقف ، لا حكماً واقعياً ناشئاً من تزامم الواجبين ، بل الأخبار المشتمة على الترجيحات [١] وتعليقاتها [٢] أصدق شاهد [٣] على ما استظهرناه من

حجية الأخبار من باب السببية ، أي إننا قلنا إن الحكم بالتخيير لا يدل على السببية ؛ لأنه من المحتمل القوي أن التخيير حكم ظاهري يجب العمل به في مورد التوقف .

[١] كقوله عليه السلام : « خذ بما وافق الكتاب » ، أو « بما خالف العامة » ، أو « بما اشتهر بين أصحابك » .

[٢] أي ذكر العلل الموجبة للترجيحات ، ففي قوله عليه السلام : « خذ ما خالف العامة ، فإن الرشد في خلافهم » علل كون مخالفة العامة مرجحة بكون الرشد في خلافهم ، وكذا في قوله : « خذ بما اشتهر بين أصحابك » علل كون الشهرة مرجحة بأن المجمع عليه لا ريب فيه .

[٣] وجه الشهادة امران :

**الأول :** أن الأخبار العلاجية تدل على التخيير بعد فقد المرجحات ، وهذا يناسب القول بالطريقة ؛ إذ لو كانت الأخبار حجة من باب السببية لحكم بالتخيير من أول الأمر ، فإن الترجيح بالمرجحات المذكورة ينافي السببية ؛ لأن المرجح بناء على السببية منحصر بالأهمية .

**الثاني :** أن التعليقات المذكورة في الأخبار العلاجية أيضاً شاهدة على حجية الأخبار من باب الطريقة ، فإن جعل ظاهر قوله عليه السلام : « المجمع عليه لا ريب فيه » - مثلاً - علة لترجيح « ما اشتهر بين أصحابك » يناسب الطريقة وكذا جعل « الرشد في خلافهم » علة لترجيح ما هو مخالف للعامة يناسب الطريقة ؛ إذ لا معنى للرشد والضلال في غير الطريق ؛ لأنه بناء على السببية كل من الخبرين فيه رشد ، وكذا كل منهما لا ريب فيه .

## كون حجبة الأخبار من باب الطريقة ، بل هو أمر [١] واضح . ومراد [٢]

[١] أي كون حجبة الأخبار من باب الطريقة أمر واضح عند كبار الأصوليين ، وجه الوضوح هو ظهور أدلة حجبة الأخبار من الطريقة ؛ لأنها ليست تعبدية ، بل هي إرشاد إلى ما استقر عليه بناء العقلاء ، ولا شبهة في أن بناءهم قد استقر على حجبة الأخبار في باب الطريقة والكاشفة .

[٢] لما بين أن الظاهر من الأخبار هي الطريقة ، بل هي أمر واضح عند الأصوليين أراد أن يوجه مراد القائلين بالسببية بأن مرادهم منها ليست السببية المصطلحة ، بأن يكون قيام الإمارة سبباً لإيجاد المصلحة في متعلق الإمارة ، بل المراد منها عدم كون حجبة الأخبار منوطة بالظن الشخصي ، حيث إن حجبة الإمارة لو كانت منوطة بالظن الشخصي فذلك يناسب الطريقة المحضة ، حيث لم يلاحظ فيها إلا الظن بالواقع من دون مصلحة في نفس الطريق ، فيكون مراد من جعل الحجبة من باب الطريقة أن حجبتها منوطة بالظن الشخصي ؛ لأن الطريقة أيضاً كالظن الشخصي لا يلاحظ فيها إلا مصلحة الواقع ، بل تكون منوطة بالظن النوعي .

فمعنى قولهم : إن الأخبار حجة من باب السببية كونها حجة من باب الظن النوعي فأطلق السببية ، وأراد منها الظن النوعي ، والمناسبة بينهما أن معنى حجبة الأخبار من باب الظن النوعي أنه لم يكن تمام المناط في حجبتها مصلحة الواقع ، ولذا هي حجة حتى لو لم تفد الظن الشخصي بالواقع أيضاً ، بل لوحظ المصلحة في نفس الأخبار أيضاً .

فالقائل بالسببية أراد منها هذا المعنى ، أي أن مناط حجبتها مصلحة الواقع فقط ، بل هي حجة ولو لم تفد الظن بالواقع ولو لم تكن مطابقة للواقع .

من جعلها [١] من باب الأسباب عدم إناطتها بالظن الشخصي ، كما يظهر [٢] من صاحب المعالم رحمته في تقرير دليل الانسداد ثم المحكي عن جماعة ، بل قيل إنه مما لا خلاف فيه . إن التعادل [٣] إن وقع للمجتهد كان مخيراً في عمل نفسه [٤] ،

[١] أي جعل الأخبار حجة من باب السببية .

[٢] أي يظهر إناطة حجية الأخبار بالظن الشخصي من صاحب المعالم في مبحث تقرير دليل الانسداد على حجية الظن المطلق .

[٣] وهو ما إذا كان الخبران متعادلين من حيث الترجيح بحيث لا يكون ترجيح لأحدهما على الآخر .

وملخصه : وقع الكلام فيما بينهم في أنّ التخيير بين الخبرين المتعارضين هل يختص بالمجتهد في عمل نفسه أو له أن يفتي بالتخيير ؟

قال شيخنا الأعظم رحمته : إنّ التخيير في الخبرين المتعارضين المتعادلين قد يلاحظ بالنسبة إلى المجتهد في عمل نفسه ، وأخرى بالنسبة إلى عمل مقلّديه ، وثالثة بالنسبة إلى القاضي في قضاوته . وأمّا التخيير بالنسبة إلى عمل نفسه فلا شبهة فيه بعد دلالة الأخبار العلاجية على التخيير ، فيختار أحد الخبرين ويعمل به ، وأمّا بالنسبة إلى إفتائه فيجب عليه أن يفتي بالتخيير بأن يكون مقلّده أيضاً مخيراً في العمل بالخبرين ، كما إذا ورد خبر على وجوب القصر في أربعة فراسخ ، وورد خبر آخر على وجوب التمام ، واختار المجتهد الخبر الدالّ على وجوب القصر ، فليس له أن يفتي بوجوب القصر على مقلّديه تعييناً ، بل وجب عليه أن يفتي بالتخيير . وأمّا بالنسبة إلى القاضي فسيأتي عند شرح المتن .

[٤] أي المجتهد مخير بالأخذ بأحد الخبرين المتعارضين في عمل نفسه .



هل يختص التخبير بين المتعارضين بالمجتهد في عمله أو له أن يفتي بالتخبير ..... ٤٧٥

وإن وقع [١] للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه [٢] أن يختير [٣] المستفتي فيتخير [٤] في العمل، كالمفتي. ووجه الأول [٥] واضح، وأما وجه الثاني [٦] فلأن نصب الشارع للأمارات وطريقتيها يشمل المجتهد والمقلد، إلا أن المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص

[١] أي تعادل الخبرين المتعارضين إن وقع محل ابتلاء المجتهد بالنسبة إلى مقلديه بأن أراد المجتهد بيان الفتوى في واقعة ورد فيها خبران متعارضان.

[٢] أي حكم تعادل الخبرين المتعارضين.

[٣] مضارع باب التفعيل، أي يفتي المجتهد بالتخبير بالنسبة إلى المستفتي والمقلد فإن له أيضاً أن يأخذ بمفاد أيهما شاء.

[٤] أي يتخير المستفتي أيضاً في العمل بكل من الخبرين، كما أن المفتي كان مخيراً في الأخذ بكل منهما بالنسبة إلى عمل نفسه.

[٥] أي وجه كون المجتهد مخيراً في الأخذ بكل من الخبرين واضح؛ إذ المفروض أن مقتضى الأدلة هو الأخذ بالتخبير في الخبرين المتعارضين، وموضوع وجوب الأخذ بالتخبير هو المتحير، والمفروض أن المجتهد متحير في عمل نفسه، فيجب الأخذ به بمقتضى أدلته.

[٦] وهو وجوب الإفتاء بالتخبير بالنسبة إلى عمل مقلديه. وملخصه: أن الأدلة الدالة على طريقتي الأمارات وأنها منصوبة من قبل الشارع تشمل المجتهد والمقلد، فتكون الأمارات حجة في حقهما، فإن الأحكام الشرعية مطلقاً، بلا فرق بين الأصول والفروع مشتركة بين الجميع، غاية الأمر أن العمل بالأصول له شرائط وموانع، والمقلد لا يتمكن من تشخيص مورد تحقق شرائط العمل بها وانتفاء موانعه، والمجتهد يتمكن من ذلك، فإذا أثبت المجتهد تحقق شرائط وانتفاء الموانع وأفتى بجواز التخبير للمقلد أيضاً أن يعمل بالتخبير.

مقتضاها [١] ورفع موانعها [٢]، فإذا أثبت ذلك المجتهد [٣] جواز العمل لكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد؛ ولأن [٤] إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقم دليل عليه، فهو [٥] تشريع، ويحتمل أن يكون التخيير للمفتي [٦]، فيفتي بما اختار [٧]؛ لأنه [٨] حكم المتخير،

- [١] أي المقلد عاجز عن فهم مفاد الأخبار.
- [٢] أي المقلد عاجز عن رفع موانع الأدلة من الوارد والحاكم والمخصص، فإن كلاً منها مانع عن العمل بها، والمقلد لا يتمكن من تشخيص وجود الوارد أو الحاكم أو المخصص أو المقيد، ومعه لا يجوز العمل بظاهر أي دليل.
- [٣] أي المجتهد الذي ثبت التخيير في حقه.
- [٤] إلى هنا بين الوجه الأول لوجوب الإفتاء بالتخيير، ومن هنا شرع في بيان الوجه الثاني له. وملخصه: أن المفروض لم يقم دليل على الأخذ بأحد الخبرين عند المجتهد، وإنما قام الدليل على التخيير عنده، ولو أفتى مع هذا بوجوب الأخذ بأحد الخبرين، فهو إفتاء من دون دليل فيكون مصداقاً للتشريع محرّم.
- [٥] أي إيجاب مضمون أحد الدليلين تعييناً إدخال ما لا يعلم من الدين في الدين، وهو حرام.
- [٦] بأن يكون التخيير مختصاً بالمجتهد، وأما بالنسبة إلى المقلد فلا بدّ له من أن يفتي بما اختاره، فإذا اختار الخبر الدالّ على وجوب القصر، فلا بدّ أن يفتي بوجوب القصر تعييناً.
- [٧] كوجوب القصر - مثلاً - إذا اختار الخبر الدالّ على وجوب القصر.
- [٨] أي إننا قلنا بعدم جواز الإفتاء بالتخيير ووجوب الإفتاء بمقتضى الخبر الذي

هل يختصّ التخيير بين المتعارضين بالمجتهد في عمله أو له أن يفتي بالتخيير ..... ٤٧٧  
وهو المجتهد [١]. ولا يقاس هذا [٢] بالشكّ الحاصل للمجتهد في بقاء  
الحكم الشرعي من [٣] أنّ حكمه وهو البناء على الحالة السابقة مشترك بينه  
وبين المقلّد؛ لأنّ [٤] الشكّ هناك في نفس الحكم الفرعي ،

اختاره ؛ لأنّ التخيير وظيفة المتحيّر .

[١] لأنّ المجتهد هو المتحيّر ، حيث إنّه لا يدري أنّ وظيفته الأخذ بأيّ الخبرين ،  
فتشمله الأدلّة الدالّة على التخيير في المتعارضين .

[٢] أي لا يقاس الحكم بالتخيير في المتعارضين بالاستصحاب . هذا إشارة إلى  
إشكال مقدّر . وملخصه : أنّه ما الفرق بين ما نحن فيه وبين الاستصحاب  
الجاري في الشبهات الحكميّة ، كما إذا شكّ مجتهد في بقاء وجوب صلاة  
الجمعة فهو كما يتمسك في عمل نفسه باستصحاب بقاء الوجوب ، كذلك  
يفتي للغير أيضاً تمسكاً باستصحاب بقاء الوجوب ، فكيف يصحّ هناك  
الفتوى بالاستصحاب ، وهو البناء على الحالة السابقة والحكم بوجوب صلاة  
الجمعة على مقلّديه ، ولا يصحّ الفتوى بالتخيير في مورد تعارض الخبرين ،  
مع أنّ حكم الله في كلا المقامين مشترك بين المجتهد والمقلّد .

[٣] بيان لما ذكره من أنّه كما يجوز للمجتهد أن يتمسك بالاستصحاب في عمل  
نفسه ، كذلك يجوز له أن يفتي لمقلّديه بمقتضى الاستصحاب . وملخص  
بيانه في وجه عدم الفرق في العمل بالاستصحاب بين عمل نفسه وبين إفتائه  
لمقلّديه هو أنّ وجوب العمل بالاستصحاب مشترك بين المجتهد والمقلّد ،  
فله أن يتمسك به في عمل نفسه وفي إفتائه للغير .

[٤] تعليل لقوله : « ولا يقاس » ، أي إنّما قلنا بعدم جواز قياس المقام  
بالاستصحاب ؛ لأنّ الشكّ في مورد الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي ،  
كوجوب صلاة الجمعة .



وله [١] حكم مشترك. والتحير هنا [٢] في الطريق [٣] إلى الحكم. فعلاجه [٤] بالتخير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق. كما أن [٥] العلاج بالترجيح مختص به. فلو فرضنا أن راوي أحد الخبرين عند المقلد أعدل وأوثق من الآخر؛ لأنه [٦] أخبر وأعرف به،

[١] أي للشك في الحكم الشرعي حكم مشترك بين الكل، وهو عبارة عن وجوب الحكم بالبقاء، له أن يتمسك بالاستصحاب في عمل نفسه وفي إفتائه للغير.

[٢] في التخير في المتعارضين.

[٣] أي هو يتحير في أن أي خبر من المتعارضين طريق إلى الحكم الواقعي.

[٤] أي علاج التحير بسبب الأخذ بالتخير مختص بالمجتهد الذي هو يتمكن من التصدي لتعيين أن أي الخبرين طريق إلى الحكم الواقعي، ولا يكون علاجه بيد المقلد؛ وذلك لعدم تمكنه من علاج رفع التحير بسبب الأخذ بأدلة التخير.

[٥] أي كما أن علاج التحير بسبب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين مختص بالمجتهد.

والحاصل: أن الخطاب بالتخير كالخطاب بالترجيح، فكما أن الأخذ بأخبار الترجيح مختص بالمجتهد، كذلك الأخذ بأخبار التخير.

وإن شئت فقل: إن الحكم الشرعي الثابت بالاستصحاب حكم شرعي يشترك فيه المجتهد والمقلد، وأما التخير في تعادل الخبرين فمسألة أصولية، والخطاب فيها متوجه إلى المجتهد دون المقلد.

[٦] أي لأن المقلد أخبر وأعرف بحال الراوي، فيراه أعدل وأوثق من الراوي الآخر، وفرضنا أن الأعدلية والأوثقية من المرجحات.

مع تساويهما [١] عند المجتهد أو انعكاس الأمر عنده [٢]، فلا عبرة بنظر المقلد [٣]. وكذا [٤] لو فرضنا تكافؤ قولي اللغويين في معنى لفظ الرواية.

[١] أي مع أن الروايين للخبرين المتعارضين متساويان عند المجتهد ولم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر.

[٢] بأن كان راوي أحد الخبرين أعدل وأوثق عند المجتهد مع تساويهما عند المقلد.

[٣] لأن العلاج بالترجيح بالأعدلية أو الأوثقية مختص بالمجتهد، فلا بد أن يكون المرجح ثابتاً عنده، وهو الأعدلية أو الأوثقية، وما ثبت مرجحاً بنظر المقلد لم يثبت بنظر المجتهد، فلا عبرة بنظر المقلد؛ إذ العلاج بالأوثقية أو الأعدلية لم يثبت في حقّه، فإنّ الأخبار العلاجية تدلّ على كون الأعدلية أو الأوثقية الثابتة عند المجتهد علاجاً للمتعارضين، ومرجحاً لأحدهما على الآخر، ولا تشمل الأوثقية أو الأعدلية عند المقلد، فلا دليل على مرجحية الأعدلية أو الأوثقية عند المقلد.

هذا الذي ذكرناه من أنه لا عبرة بنظر المقلد فيما إذا كان اختلاف بينهما في فهم الأدلة، وأما إذا قطع المقلد بخطأ المجتهد في طريق الاستنباط أو قطع بخطأه بالنسبة إلى الواقع وإن أصاب في طريق الاستنباط، فلا يجوز له تقليده.

[٤] إلى هنا كان الكلام فيما إذا كان اختلاف بين المقلد والمجتهد في خصوصية الراوي للرواية. ومن هنا شرع لبيان مورد كان التعارض بين اللغويين في فهم معنى لفظ الرواية مع تساويهما في الشرائط، بأن يقول بعض اللغويين: إنّ الغناء صوت مطرب، ويقول بعضهم: بأنّه صوت ملهوّ به، وكان قولهما متعادلين، فإن كلاً من المجتهد والمقلد وإن كانا متحيزين في مفهوم الغناء

فالعبارة بتحير المجتهد لا [١] تحير المقلد بين حكم يتفرع على أحد القولين .  
 وآخر [٢] يتفرع على الآخر . والمسألة محتاجة إلى التأمل ، وإن كان وجه  
 المشهور أقوى [٣] .

بأنه صوت مطرب أو صوت ملهوّ به ، إلا أنّ العبارة بتحير المجتهد ، فإذا أخذ  
 بأحد القولين وأفتى على طبقه يجب على المقلد العمل به ، وبذلك يخرج  
 المقلد عن التحير .

[١] أي لا تكون العبارة بتحير المقلد بين حرمة الصوت المترتبة على أحد  
 القولين ، كالقول بأنه صوت مرجع ، وبين إباحته المترتبة على القول الآخر ،  
 وهو القول بأنه ملهوّ به ، وعليه يكون سماع الصوت المرجع مباحاً .

[٢] أي بين حكم يتفرع على القول الآخر ، كتفرع حرمة الصوت المرجع على  
 القول بأن الغناء صوت مرجع .

[٣] وجه الأقوائية هو أنّ الأحكام الواقعية يشترك فيها جميع المكلفين ، بلا فرق  
 بين المجتهد والمقلد ، وليس عنوان المقلد والمجتهد من قبيل اختلاف  
 الموضوع ، كالذكورية والأنوثة ، ومجرد الاختلاف من حيث العلم والجهل  
 لا يوجب اختلاف الحكم بحسب الواقع بأن يكون حكم المقلد هو مضمون  
 أحد الخبرين على سبيل التعيين ، وحكم المجتهد هو أحدهما على سبيل  
 التخيير .

وإن شئت فقل : إنّ الحكم الأصولي وإن لم يشمل المقلد عنواناً ، إلا أنّه  
 يشمله لبّاً بأدلة جواز التقليد .

ولكن يمكن أن يناقش في وجه المشهور بأنّ التخيير المستفاد من الأخبار  
 ليس حكماً شرعياً مولولياً كي يشمل المجتهد والمقلد ؛ إذ لا عقاب على  
 مخالفته زائداً على مخالفة الواقع ، بل هو إرشاد إلى حكم العقل بوجوب



تحصيل الحجّة ، فیدلّ علی حجّیة ما یختاره المجتهد من الخبرین ، فإذا اختار أحدهما كان حجّة بعینه ، فیجب الفتوی بمضمونه بعینه لا بالتخییر ، وكذا یجب علی المقلّد الأخذ به تعیناً؛ إذ المفروض أنه حجّة تعینیة بعد أخذه ، فهو حجّة فی حقّ مقلّده أيضاً ، ولا یجوز له أن یأخذ بالتخییر .

وملخص الكلام: أنه بناءً على الأخذ بأخبار التخيير في المتعارضين ففي المسألة ثلاثة أقوال :

**الأول:** ما اختاره المشهور ، وقوّاه شيخنا الأعظم من أن المجتهد مخير في عمل نفسه ، وفي إفتائه لمقلّديه بالأخذ بأي الخبرين شاء .

**الثاني:** ما احتمله الشيخ ولم يختره من أن المفتي يتخير ويفتي بما اختار ، فلا يكون المقلّد مخيراً .

**الثالث:** ما اختاره صاحب الكفاية بأن المجتهد مخير في الفتوى بين أن يفتي بمختاره أو بالتخيير .

**أقول:** أمّا التخيير بالنسبة إلى المجتهد في عمل نفسه فالأمر كما أفاده المشهور من أن المجتهد مخير بالأخذ بأي الخبرين في عمل نفسه ، وأمّا بالنسبة إلى عمل مقلّديه فالمسألة متفرّعة على أن التخيير المستفاد من الأخبار العلاجية تخيير في المسألة الأصولية ، أو تخيير في المسألة الفرعية ، كالتخيير بين القصر والإتمام في الأماكن الأربعة ، وعلى الثاني فلا شبهة في أن الإفتاء بالتخيير هو المتعين ، وأمّا بناءً على الأول فعدم جواز الإفتاء بالتخيير متوقّف على القول باختصاص المسائل الأصولية بالمجتهد ، وعلى هذا فلا يشمل الأمر بالتخيير المقلّد ، كما أنّ الأمر بالأخذ بالترجيح لا يشمل ، ولكنّا قد بيّنا في محلّه عدم اختصاصها بالمجتهد ، وأنّ الأحكام ، سواء كانت

هذا [١] حكم المفتي . وأما الحاكم [٢] أو القاضي فالظاهر كما عن جماعة أنه يتخير أحدهما [٣] فيقضي [٤] به ؛ لأن القضاء [٥] والحكم [٦] عمل له [٧] لا لغيره ،

أصولية أو فرعية ، يشترك فيها العالم والجاهل من دون فرق بين المجتهد والمقلد ، فإن الحكم الأصولي وإن لم يشمل المقلد عنواناً ، إلا أنه يشمله لبناً ، كما عرفت تفصيله آنفاً . فالحق ما ذهب إليه المشهور وقواه شيخنا الأعظم رحمته .

[١] أي هذا الذي ذكرناه من جواز الإفتاء بالتخير حكم المفتي .

[٢] الحاكم أعم من القاضي ، فإن الأول يكون في باب المرافعات وغيره كحكمه بثبوت الهلال وغيره . وأما القاضي فإنه يحكم في باب المرافعات والخصومات فقط .

[٣] أي القاضي مخير بالأخذ بأحد الخبرين المتعارضين .

[٤] أي إذا أخذ بأحد الخبرين فيجب عليه أن يقضي بمقتضاه ، كما إذا ورد في أحد الخبرين أن الدرع من الحبوة ، وورد في خبر آخر بأنه ليس منها ، فإذا وقع النزاع بين الولد الأكبر وبين سائر الورثة بأن الدرع من الحبوة كي يكون للولد الأكبر فقط أو أنه ليس منها كي يرثه جميع الورثة ، فترافعا إلى الحاكم ، وهو مخير بالأخذ بأي من الخبرين ، فيأخذ بواحد منهما ويقضي بمقتضاه ، وليس التخير للمترافعين .

[٥] وهو يطلق في فصل الخصومات ، وهذا هو الوجه الأول لاختصاص التخير بالقاضي .

[٦] وهو يطلق على الأعم من فصل الخصومات ، كالحكم بثبوت رؤية الهلال ، ووجوب الجهاد .

[٧] أي عمل للقاضي ، ولا يكون عملاً لغير القاضي ، فالقاضي مخير في الأخذ

فهو [١] المخير ، ولما [٢] عن بعض من أن تخيير المتخاصمين لا يرتفع معه الخصومة .

بأحد الخبرين والقضاء على مقتضاه .

وملخص الكلام : أن القاضي في حكمه وقضاوته لا بد من أن يقضي بمقتضى أحد الخبرين ، فالتخير مختص به ، ولم يثبت التخيير للمتخاصمين ؛ لأنهما ليسا بموظفين بالأخذ بالتخيير في المتعارضين ، فإن الخطاب المذكور متوجه إلى من عمله القضاء ، وهو القاضي لا غيره .

[١] أي القاضي هو المخير بالأخذ بأي من الخبرين .

[٢] هذا هو الوجه الثاني لإثبات أن التخيير مختص بالقاضي . وملخص ما ذكره هذا البعض أن الغرض من تشريع القضاء فصل الخصومة ، وإذا حكم القاضي بتخيير المتخاصمين فكل منهما يختار ما يميل إليه ، ومعه يبقى الخصومة على حالها ، فلا يكون تخيير المتخاصمين رافعاً للنزاع . إن شئت فقل : إن تخيير المتخاصمين يتنافى مع تشريع القضاء .

### «التحقيق»

بعدهما أثبت شيخنا الأعظم رحمته أن مقتضى الأصل الثانوي في الخبرين المتكافئين التخيير ، قال : لا إشكال في عمل نفس المفتي بالتخيير بأن يختار أحد الخبرين ويعمل على طبقه ، وإنما الكلام بالنسبة إلى مقلديه ، فهل يجب عليه أن يفتي لهم بالتخيير في المسألة الأصولية بأن يبين لمقلديه أن في المسألة الفلانية حديثين متعارضين بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم ، أو يجب عليه أن يفتي لهم بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه ، أو يجوز له كلا الأمرين جميعاً بمعنى أنه كما يجوز له أن يفتي لهم بالتخيير في المسألة الأصولية كذلك يجوز له أن يفتي لهم



بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه ، وجوه ، بل أقوال :

**القول الأول :** ما اختاره المشهور وقواه شيخنا الأعظم حيث قال : وإن كان وجه المشهور أقوى ، وهو أن يفتي لهم بالتخيير في المسألة الأصولية ، وقد عرفت وجهه في المتن .

**القول الثاني :** وهو الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه ، وهو الذي احتمله الشيخ ، ولكن لم يختره ؛ لأنّ التخيير وظيفة المتحير وهو المجتهد ، وفيه أنّ المقلد أيضاً متحير .

**القول الثالث :** ما اختاره صاحب الكفاية ، وهو جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية ، وجواز الإفتاء بما اختاره ، والحق هو ما اختاره صاحب الكفاية ، أمّا جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية فلأنّ حكم الإمام عليه السلام بالتخيير يشمل المجتهد والمقلد ، إلا أنّ المقلد يرجع إلى المجتهد في تحصيل شرائط العمل بالتخيير فهو يقلده في المسألة الأصولية أيضاً ، وأمّا جواز الإفتاء بما اختاره من الحكم فلاّنه إفتاء بحكم ظاهري ، فيكون حجّة في حقّ المقلد . هذا حكم المفتي .

وأما حكم القاضي فلا يكون إلاّ بما اختاره ؛ لأنّ الغرض من القضاء هو فصل الخصومة ، وهو لا يحصل إلاّ بهذا الطريق .

ولو [١] حكم على طبق إحدى الأمارتين في واقعة، فهل له [٢] الحكم على طبق الأخرى في واقعة أخرى؟ المحكي عن العلامة وغيره الجواز، بل حكى نسبه [٣] إلى المحققين؛ لما [٤] عن النهاية من أنه ليس في العقل

[١] من هنا شرع المصنّف في الأمر الثاني من الأمور التي قال: «وينبغي التنبيه على أمور»، أي لو حكم المفتي على طبق أحد الخبرين المتعارضين في واقعه بأن أفتى على طبق الخبر الدالّ على وجوب الجمعة - مثلاً - فهل له أن يفتي على طبق الخبر الآخر الدالّ على وجوب الظهر، بأن يفتي بجواز صلاة الجمعة في جمعة ويجوز صلاة الظهر في جمعة أخرى، بأن يكون التخيير استمراريًا، أو لا يجوز ذلك؟ فإنّه إذا اختار أحد الخبرين وأفتى على طبقه فلا يجوز له أن يختار الخبر الآخر ويفتي على طبقه، فيكون التخيير ابتدائيًا. والحاصل: أنّ التخيير ابتدائي بمعنى لا يجوز العدول بعد الالتزام بأحدهما إلى الآخر في واقعة أخرى، أو استمراري يجوز له العدول إلى الآخر.

[٢] أي هل يجوز له أن يحكم على طبق أمانة أخرى؟

[٣] أي نسبة جواز الفتوى على طبق أمانة أخرى بأن يكون التخيير استمراريًا.

[٤] هذا دليل الجواز. أي إنّما قلنا بجواز الفتوى على طبق أمانة أخرى؛ لأنه ليس دليل عقلي يدلّ على خلاف الجواز.

**أقول:** إنّ الاستدلال المذكور من شيخنا الأعظم رحمته استدلال بعدم المانع والتمسك به إنّما يكون بعد إثبات تمامية المقتضى، ولعلّه ترك التعرّض للمقتضى لوضوح الأمر عنده. فملخص ما ذكره من الاستدلال على جواز العدول عن العمل بأحد الخبرين إلى العمل بالخبر الآخر واستمرار التخيير هو أنّ المقتضى له موجود، وهو الاطلاقات الدالّة على التخيير، فإنّ مقتضاها جواز التخيير، سواء كان قبل الأخذ بأحد الخبرين أم بعده. والمانع

ما يدلّ على خلاف ذلك ، ولا يستبعد وقوعه [١] ، كما لو تغيّر اجتهاده [٢] ،  
 إلا أن يدلّ دليل شرعي خارجي على عدم جوازه ، كما روي أن النبي ﷺ قال  
 لأبي بكر: « لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين » .  
 أقول: يشكل الجواز [٣] ؛

مفقود عقلاً ونقلاً .

أما عقلاً فغاية ما يتصور من المانع هو لزوم المخالفة التدريجية ، ولا قبح  
 فيها عند العقل ، فتأمل . وأما نقلاً فلعدم قيام دليل نقلي معتبر على المنع .

[١] أي بعد عدم وجود مانع من جواز الحكم على طبق خبر آخر بعد الحكم على  
 طبق خبر لا يستبعد جواز الحكم واستمرار التخيير .

[٢] أي يكون المقام نظير ما لو تغيّر اجتهاده وتبدّل رأيه ، فإنّه صحّ عمله  
 بالاجتهاد الأوّل قبل تبدّل رأيه ، وبالاجتهاد الثاني بعد تبدّل رأيه ، وفي المقام  
 أيضاً صحّ أن يأخذ بأحد الخبرين ، ويفتي على طبقه في واقعه ، وبالخبر  
 الآخر ويفتي على طبقه في واقعة أخرى .

[٣] أي يشكل جواز التخيير الاستمراري ، والأخذ بالخبر الآخر بعد الأخذ بأحد  
 الخبرين .

**أقول:** إنّ المصنّف رحمه الله قد تعرّض للأدلة التي استدلت بها على التخيير  
 الاستمراري والإجابة عنها .

**الأوّل:** إطلاقات أدلة التخيير ، فإنّها تدلّ على التخيير بعد الأخذ بأحد  
 الخبرين أيضاً . وإن شئت فقل : إنّ مقتضى إطلاقات أدلة التخيير جواز الأخذ  
 بأحد الخبرين ، سواء أخذ بالخبر الآخر أم لا .

وأجاب عنه بقوله : « فالظاهر... » ، وملخصه : أن أخبار التخيير لا إطلاق  
 لها كي تدلّ على التخيير الاستمراري ؛ لأنها متعرّضة لبيان وظيفة خصوص



لعدم الدليل عليه [١]؛ لأنّ دليل التخيير إن كان الأخبار الدالّة عليه [٢]، فالظاهر أنّها مسوقة لبيان وظيفة المتخيّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتخيّر بعد الالتزام بأحدهما [٣]. وأمّا العقل [٤] الحاكم

---

المتخيّر في ابتداء الأمر، ولا تشمل المتخيّر الذي أخذ بأحد الخبرين. وإن شئت فقل: إنّ أخبار التخيير تدلّ على خصوص التخيير الابتدائي، ولا تشمل التخيير الاستمراري.

**أقول:** إنّ في تعبير المصنّف مسامحة. والحقّ أن يقال: إنّ موضوع أخبار التخيير المتخيّر، وهو بعد الأخذ بأحد الخبرين يكون عالماً بوظيفته الظاهرية، فلا يكون متخيّراً كي تشمله أخبار التخيير.

[١] أي ما ذكرنا من الإشكال في جواز الأخذ بالخبر الآخر بعد الأخذ بأحد الخبرين، إنّما هو لأجل عدم قيام دليل على الجواز المذكور.

[٢] أي على التخيير. والضمير في قوله: «إنّها» و«فيها» راجع إلى الأخبار.

[٣] أي بأحد الخبرين.

[٤] من هنا شرع في الدليل الثاني على التخيير الاستمراري، وهو العقل بناءً على أنّه حاكم بعدم جواز طرح الخبرين المتعارضين. بدعوى أنّ الذي ثبت هو عدم إمكان الأخذ بكلا المتعارضين، وأمّا الأخذ بأحدهما غير المعيّن فلا مانع منه، فيجب الأخذ به عقلاً بعد شمول أدلّة الحجية لأحدهما غير المعيّن.

وإن شئت فقل: إنّ مناط حكم العقل بالأخذ بأحد الخبرين تخييراً ابتداءً وقبل الأخذ بأحدهما إنّما هو تحييره في مقام العمل، وهذا المنطوق موجود بعد الأخذ بأحدهما أيضاً؛ لأنّ مجرد الأخذ بأحدهما لا يوجب رجحان ما أخذه على الخبر الآخر، فالعقل كما يحكم بالتخيير ابتداءً كذلك يحكم

بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة [١] ، والأصل [٢] عدم

به استمراراً .

وأجاب عنه المصنّف رحمه الله بأنّ العقل بعد حكمه بعدم جواز طرح كلا الخبرين يكشف عن وجوب الأخذ بأحد الخبرين ، وأمّا الاستمرار وعدمه فالعقل ساكت عنهما .

[١] أي من جهة التخيير الاستمراري ؛ لأنه قبل الأخذ بأحد الخبرين كان متحيراً في وظيفته ، وأمّا بعد الأخذ به فهو لا يكون متحيراً ، بل يكون عالمياً بالوظيفة الظاهرية ، ومعه لا يبقى موضوع لحكم العقل ، بل يمكن أن يقال : إنّ العقل حاكم بالتخيير الابتدائي ؛ إذ المقام يكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير ؛ إذ يحتمل تعيين ما أخذه من الخبر ، فهو حجة إمّا تعييناً فبعد الأخذ به ، لا يجوز له الأخذ بالخبر الآخر ، وإمّا تخييراً .

ومن المقرّر أنّه لو دار الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصولية لكان مقتضى حكم العقل هو الأخذ بالتعيين ؛ لأنّ الخبر الذي أخذ به أولاً يحتمل تعيينه بالأخذ به ، فهو مبرء للذمة قطعاً ، إمّا لكونه حجة تعيينية ، أو لكونه أحد فردي التخيير ، وأمّا الخبر الذي لم يأخذ به أولاً فهو مشكوك الحجية ، والعقل يمنع عن العدول عن المقطوع إلى المشكوك .

**إن قلت :** إنّنا لا نسلم أن يؤخذ في دوران الأمر بين التعيين والتخيير بالتعيين ، بل يؤخذ بالتخيير ؛ لجريان البراءة من التعيين .

**قلت :** إنّ ما ذكره يتم في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الفقهية لا في المسألة الأصولية التي هي محلّ كلامنا .

[٢] أي إذا شككنا في الخبر الآخر بعد الأخذ بأحد الخبرين فالأصل عدم حجّيته ، فإنّ الخبر الذي أخذه أولاً والتزم بالعمل به حجة قطعاً بأدلة التخيير ،

حجبة الآخر بعد الالتزام بأحدهما. كما تقرّر [١] في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله. نعم [٢]، لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان [٣] الأقوى استمراره

وأما الخبر الآخر الذي لم يأخذ به فيشك في حجّيته، والأصل عدم حجّيته.

[١] أي كما أنّ الأصل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مجتهد آخر يكون مثل الأوّل في الأعلمية، ومساوياً له، فإنّ فتوى المجتهد الأوّل الذي أخذ بفتواه حجة قطعاً، إمّا لتعيّنها أو لكونها مساوية للثاني، فهي مقطوعة الحجّية على أي تقدير، ومع الأخذ بها يكون فتوى المجتهد الثاني مشكوكة الحجّية، فالأصل عدم حجّيتها.

[٢] استدراك عمّا ذكره من التخيير الابتدائي في المتعارضين. وملخصه: أنّ ما ذكرنا من كون التخيير ابتدائياً في المتعارضين إنّما يتمّ بناءً على مسلك الطريقيّة؛ إذ التخيير المذكور بناءً على المسلك المزبور تخيير ظاهري في تعارض الخبرين الذي يكون موضوعه التحير في الوظيفة، وبعد الأخذ بأحد الخبرين لا يكون هو متحيراً في وظيفته كي يأخذ بالتخيير. وأمّا على مسلك السببية فيكون الحكم بالتخيير استمرارياً؛ إذ المقتضى للتخيير في الزمان الأوّل بعينه موجود في الزمان الثاني، فإنّ التخيير على هذا تخيير واقعي يكون الحكم بوجوب التخيير في المتعارضين على هذا من باب تزاحم الواجبين، والملاك للتخيير في الزمن الأوّل بعينه موجود في الزمن الثاني؛ لأنّ الملاك في حكم العقل بالتخيير ابتداءً إنّما هو وجود المصلحة في العمل بكل منهما وعدم رجحان إحدى المصلحتين على الأخرى، وهذا المناط لا يختلف بالأخذ بأحد الخبرين وعدمه.

[٣] جواب لقوله: «لو كان»، أي لو كان الحكم بالتخيير من باب تزاحم الواجبين



لأنَّ المقتضي له [١] في السابق موجود بعينه ، بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطرفين ؛ فَإِنَّ احتمال تعيين ما التزمه قائم [٢] ، بخلاف التخيير الواقعي [٣]

كان الأقوى استمرار التخيير .

[١] أي المقتضي للحكم بالتخيير في الزمن الأول موجود في الزمن الثاني ، فيكون التخيير استمرارياً .

[٢] ومع وجود هذا الاحتمال يكون جواز الأخذ بالخبر الذي لم يلتزم بالعمل به مشكوكاً ، ومع الشك فيه يكون الأصل عدم الجواز بل يقطع به ؛ لأنَّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية .

[٣] الذي يترتب على القول بالسببية ؛ لأنَّ بناء عليه يكون كلَّ خبر واجداً لمصلحة ملزمة ، ويجب العمل به بما أنَّ مفاده حكم واقعي شرعي ، ففي الخبرين المتعارضين يكون مفاد كلِّ واحد منهما حكماً شريعياً واقعياً ، فكأنه توجه إليه خطابان شرعيان ، فهو لا يتمكن من امتثالهما ، فالعقل يحكم بالتخيير الواقعي ، فملاك حكم العقل بالتخيير هو وجود المصلحة في كلِّ منهما بحيث يترتب عليه وجوب العمل بكلِّ منهما ، وعدم جواز ترك العمل بهما ، فالعقل يحكم بالتخيير في مقام الامتثال ، وهذا الملاك بعينه موجود بعد الأخذ بأحد الخبرين أيضاً .

وأما التخيير الظاهري المستفاد من الأدلة الشرعية المترتب على القول بالطريقة حيث إنَّ التخيير يكون بحكم الشارع ، فهو ثابت قبل الأخذ بأحد الخبرين ، وأما بعد الأخذ به فثبوته مشكوك ، والأصل عدمه ، كما عرفت تفصيله . هذا كله لو كان التخيير شرعياً .

أما لو كان الحكم بالتخيير مستفاداً من العقل حتى بناءً على مسلك

في التمسك بالاستصحاب لإثبات التخيير الاستمراري ..... ٤٩١  
فتأمل [١]. واستصحاب [٢] التخيير غير جارٍ؛ لأنَّ الثابت [٣] سابقاً ثبوت  
الاختيار لمن لم يختر،

الطريقيَّة، كما هو كذلك في المتن، فالعقل ساكت عن الحكم به بعد الأخذ  
بأحد الخبرين، وذلك لزوال موضوع التخيير، كما عرفت.

[١] لعلَّه إشارة إلى أنَّه لو فرض أنَّ العقل حاكم بالتخيير، لا فرق بين السببيَّة  
والطريقيَّة، فلا وجه للتفصيل بينهما؛ إذ بناءً على حكم العقل بالتخيير على  
الطريقيَّة أيضاً يكون في الطريق مصلحة سلوكيَّة، فيكون تزامم الطريقتين  
كتزامم الواجبين، فمناط حكم العقل بالتخيير ابتداءً هو تزامم المصلحتين  
في الطريق الكاشف عن تزامم الطريقتين، وعدم إمكان الأخذ بكليهما من  
ناحية، ومن ناحية أخرى، عدم جواز ترك كليهما، فالعقل يحكم بالتخيير،  
وهذا المناط موجود حتَّى بعد الأخذ بأحدهما، إذن لا وجه للتفصيل بين  
الطريقيَّة والسببيَّة.

[٢] إلى هنا تمَّ كلامه في الدليل الأول على إثبات التخيير الاستمراري، ومن هنا  
شرع في الدليل الثاني. وملخصه: هو أنَّ التخيير كان ثابتاً قبل الأخذ بأحد  
الخبرين ويشكُّ في بقاءه بعد الأخذ به فيستصحب بقاء التخيير الثابت قبل  
الأخذ بأحدهما.

وأجاب عنه شيخنا الأعظم بأنَّ استصحاب بقاء التخيير غير جارٍ في حدِّ  
نفسه؛ إذ يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، وهو هنا مفقود؛ إذ  
موضوع التخيير عبارة عن المتخيَّر الذي لم يأخذ بأحد الخبرين، وبعد الأخذ  
بأحدهما يكون خارجاً عن التخيير، ومعه لا يجري الاستصحاب؛ إذ معناه  
سريان حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر.

[٣] أي إنَّما قلنا بعدم جريان استصحاب التخيير؛ لأنَّ الذي ثبت سابقاً هو ثبوت

فإثباته [١] لمن اختار ، والتزم إثبات [٢] للحكم في غير موضعه الأول .  
وبعض المعاصرين استجود هنا [٣] كلام العلامة ، مع أنه [٤] منع من العدول  
عن أمانة إلى أخرى ، وعن مجتهد إلى آخر ، فتدبر [٥] .

التخيير لمن لم يختر أحد الخبرين .

- [١] أي إثبات التخيير بالاستصحاب لمن اختار أحد الخبرين .
- [٢] خبر لقوله : « فإثباته » ، أي إثبات للتخيير في غير موضعه الأول ، وهو لمن لم يختر أحد الخبرين ، وهو سريان الحكم من موضوع إلى موضوع آخر .
- [٣] أي في التخيير الاستمراري ، أي قال بعض المعاصرين : إن قول العلامة بكون التخيير استمراريًا جيّد .
- [٤] أي مع أنّ المعاصر المذكور منع عن التخيير الاستمراري في الأمانة . وقال بعدم جواز العدول عن أمانة إلى أمانة أخرى بأن يعمل تارة على أمانة ، وأخرى على أمانة أخرى ، كما في تعارض قولي اللغويين أو أن يعمل بفتوى مجتهد في مسألة ، وفتوى مجتهد آخر في مسألة أخرى في مورد تعارض الفتويين .
- [٥] لعلّه إشارة إلى الفرق بين الخبرين المتعارضين وبين سائر الأمارات ، فإنّ الحكم بالتخيير في الخبرين المتعارضين ليس من باب العقل ، بل من باب الأخبار الظاهرة في أنّ الأخذ به إنّما هو من باب التسليم ، ومن المعلوم أنّ مصلحة التسليم لا تختصّ بحال الابتداء ، بل كما هي موجودة في التخيير الابتدائي كذلك موجودة في التخيير الاستمراري ، وهذا بخلاف الفتوى والأمارات حيث لا يكون التخيير فيها بمقتضى أخبار التسليم ، وإنّما يكون هو على القاعدة .



## «التحقيق»

ملخص ما ذكره الشيخ إلى هنا هو أن التخيير ابتدائي وليس باستمراري ، وقد صرح في مبحث أصالة التخيير بكونه استمراريًا ، وكيفما كان فإنه ﷺ ذكر في وجه عدم كون التخيير استمراريًا أن الأخبار الدالة على التخيير مسوقة لبيان وظيفة المتخير في ابتداء الأمر ، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتخير بعد الالتزام بأحدهما ، والعقل الحاكم بعدم جواز طرح كلا الخبرين غير متعرض لاستمرارية التخيير ، واستصحاب التخيير غير جارٍ ؛ لأنّ الثابت سابقاً ثبوت التخيير لمن لم يختر أحدهما ، فإثباته لمن اختار اسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر .

وقال صاحب الكفاية ﷺ : إنّ التخيير استمراري لإطلاقات أدلة التخيير واستصحاب بقاء التخيير .

وقال سيّدنا الأستاذ : إنّ جريان الاستصحاب في التخيير من قبيل جريانه في الحكم الكلّي ، وهو لا زال ساقطاً بالمعارضة ، والتمسك بالإطلاقات تام .

وأورد الأستاذ الأعظم على استصحاب بقاء التخيير بأنّ استصحاب بقاء التخيير في حدّ نفسه غير جارٍ مع الاغماض عن المعارضة ؛ لأنّ التخيير الثابت قبل الأخذ بأحدهما عبارة عن تفويض الشارع أمر الحجّية إلى المكلف بأن يجعل ما ليس حجّة في حقّه حجّة ؛ إذ المفروض أنّه لا يكون أحد من الخبرين المتعارضين حجّة قبل الأخذ به ، وهذا المعنى من التخيير غير قابل للبقاء بعد الأخذ بأحدهما ؛ إذ بعد الأخذ بأحدهما تتعيّن عليه الحجّة ، فليس له التخيير في سلب الحجّية عن الحجّة ، فيجري استصحاب بقاء حجّية المأخوذ به بلا معارض .

ويرد عليه : أنّ الظاهر من كلامه ﷺ أنّ التخيير الاستمراري غير معقول في

حدّ نفسه ، وهو غير تامّ ؛ إذ كما يعقل جعل ما ليس بحجّة حجّة في حقّ نفسه كذلك يعقل سلب ما جعله حجّة عن الحجّة ، فإنّ الحجّة إذا كانت دائرة مدار الأخذ والالتزام بأحد الخبرين ، فبمجرد رفع اليد عن التزامه ترتفع الحجّة ، فبعد الالتزام بجريان الاستصحاب وعدم المعارضة يحكم ببقاء تفويض الشارع أمر الحجّة بيده ، فله أن يأخذ بالآخر ، ويجعله حجّة ، فبعد الأخذ بالآخر وترك الأول ينتهي أمد الحجّة ، وتنتفي بانتفاء موضوعها .

وأورد ﷺ على إطلاقات أدلّة التخيير أنّ خطابات التخيير متوجّهة إلى المكلف الذي جاءه الحديثان المختلفان ، ولم يأخذ بشيء منهما ، فإنّ المخاطب بقوله ﷺ : « بأيهما أخذت فموسّع عليك » ، هو الذي لم يأخذ بواحد من الخبرين ، فلا يشمل من أخذ بأحدهما .

وفيه : إنّ الظاهر من قوله : « بأيهما أخذت فموسّع عليك » ، سواء أخذ بواحد منهما قبله أم لا ، فهو ظاهر في خلاف ما أفاده .

**إن قلت :** إنّ مقتضى إطلاق الأمر بالتخيير يقتضي كون التخيير على صرف الوجود ، ولازمه سقوط التخيير بالفرد الأوّل .

**قلت :** إنّ هذا يتمّ بناءً على كون التكليف مولويّاً ، وهو في المقام حكم وضعي ، فهو في السعة والضيق تابع للجعل ، ومقتضى الإطلاق سعة الجعل .

فتلخص : أنّ مقتضى إطلاقات أدلّة التخيير على تقدير دلالتها على الحجّة التخييرية هو الاستمرار .

## ثم إن حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام ، كما في أقوال أهل اللغة وأهل الرجال هو وجوب [ ١ ] التوقف ؛

[ ١ ] خبر لقوله : « إن حكم التعادل » . إلى هنا تمّ كلامه في حكم تعادل الخبرين المتعارضين بأنه عبارة عن التخيير ، ومن هنا شرع في بيان أنّ التخيير المذكور بالأمارات المنصوبة للأحكام كالخبرين المتعارضين ، أو يجوز التعدي منها إلى الأمارات المنصوبة في غير الأحكام ، كما إذا وقع التعارض بين أقوال أهل اللغة في معنى الغناء - مثلاً - بأنه عبارة عن مطلق الصوت الحسن ، أو أنه الصوت المشتمل على الترجيع ، أو أنه الصوت المطرب ، وكانت أقوالهم متعادلة من حيث المزايا ، أو تعارض أقوال الرجاليين في توثيق شخص كسهل بن زياد - مثلاً - بأن وثقه بعضهم ، وضعفه الآخرون ، وكان الشهود متعادلين في الشهادة ولم يكن مزية لأحد الشهود على الآخرين ، وكتعارض الشهود في الوقت والقبلة والهلال والطهارة ، وموارد المنازعات ؟

قال شيخنا الأعظم رحمته بعدم جواز التعدي إلى الأمارات في غير الأحكام ، بل الحكم فيها هو وجوب التوقف ، ففي موارد اختلاف الرجاليين في توثيق شخص - مثلاً - لا يحكم بالتخيير في الحكم بوثاقته ، بل يحكم بوجوب التوقف ، وعدم جواز العمل بخبره ، وهو ليس من باب ثبوت عدم وثاقته ، بل من باب عدم ثبوت وثاقته .

أقول : بل الأمر كذلك في الأمارات المنصوبة في الأحكام ، كتعارض الإجماعين ؛ لأنّ التخيير مستفاد من الأخبار العلاجية ، فإنّ موضوع السؤال والجواب في الأخبار العلاجية خصوص الأخبار المتعارضة . نعم ، بناءً على أنّ مدرك التخيير هو العقل فيمكن التعدي منها إلى غيرها بتنقيح المناط ، إلا أنّ أصل المبنى مخدوش .



لأنَّ الظاهر [١] اعتبارها من حيث الطريقيَّة إلى الواقع ، لا السببيَّة المحضه ،  
 وإن [٢] لم يكن منوطاً بالظنِّ الفعلي .  
 وقد عرفت أنَّ اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف [٣]

[١] أي إنما قلنا بأنَّ حكم المتعارضين المتعادلين في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام هو وجوب التوقف ؛ لأنَّ الظاهر من أدلَّة حجّية الأمارات أنها حجّة من حيث الطريقيَّة والكاشفيَّة إلى الواقع ، وقد عرفت أنَّ مقتضى الأصل الأوّلي في المتعارضين هو وجوب التوقف ، وقد خرج عنه الخبران المتعارضان بالأخبار العلاجيَّة الدالّة على وجوب التخيير فيحكم في غيرهما بوجوب التوقف .

[٢] أي الظاهر حجّية الأمارات من حيث الطريقيَّة ، سواء كان حجّيتها منوطة بالظنِّ النوعي ، أو كانت منوطة بالظنِّ الفعلي ، وفي هذا التعبير إشارة إلى أنَّ الطريقيَّة بناءً على اعتبارها من الظنِّ النوعي أظهر من اعتبارها من باب الظنِّ الفعلي ؛ إذ بناءً على الظنِّ النوعي تكون الأمارات حجّة ، وإن لم تفد الظنِّ فعلاً ، فيعلم منه أنَّ حجّيتها منوطة بوجود مصلحة في نفس العمل بالأمارات ، وحصول الظنِّ وعدمه لا دخل له فيها ، وأمّا بناءً على كون حجّيتها منوطة بالظنِّ الفعلي فيكون مناط الحجّية هو إدراك مصلحة الواقع .  
 والحاصل أنَّ الأمارات لو كان اعتبارها منوطاً بالظنِّ الفعلي كان ذلك أظهر في الطريقيَّة المحضه ؛ لأنَّ الظنِّ ظاهر في كونه مأخوذاً في موضوع الدليل على نحو الطريقيَّة والكاشفيَّة .

[٣] خبر لقوله : «أنَّ اللازم...» ، أي قد عرفت أنَّ مقتضى الأصل الأوّلي هو وجوب التوقف في الخبرين المتعارضين المتعادلين ، والرجوع إلى مقتضى الأصل العملي ، كما إذا تعارض قول أهل اللغة في معنى الغناء بأن فسّره

في أنّ الأصل في المتعادلين هو التوقف ..... ٤٩٧  
والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام [١]. إلاّ أنّه [٢] إن جعلنا  
الأصل من المرجّحات ، كما هو المشهور وسيجيئ ، لم [٣] يتحقّق التعادل  
بين الأمارتين إلاّ بعد عدم موافقة شيء منهما [٤] للأصل ،

بعضهم بالصوت المطرب ، وفسره الآخرون بالصوت المرّجّع ، أو تعارض  
قولهم في معنى الصعيد ، بأن فسّر بعضهم بأنّه التراب ، وفسره الآخرون بأنّه  
مطلق وجه الأرض ، وهكذا .

[١] الذي هو تعادل الأمارتين المتعارضتين ، فإذا قال أحد اللغويين : أنّ صيغة  
الأمر وضعت للوجوب ، وقال الآخر أنّها نقلت إلى الندب لا يعمل بكلا  
القولين ، بل يرجع إلى أصالة عدم النقل .

[٢] أي ما ذكرناه من التوقف والرجوع إلى الأصل مبنيّ على أن يكون الأصل  
مرجعاً في المتعارضين ، وأمّا إن جعلناه من مرجّحات باب المتعارضين  
فيكون المتعارضان خارجين عن المبحث ؛ لأنّ كلامنا في الدليلين  
المتعادلين ، وهما اللذان يقع التعارض بينهما ، ومع كون الأصل مرجّحاً لأحد  
المتعارضين فلا يقع التعارض بينهما كي يحتاج إلى العلاج والرجوع إلى  
الأخبار العلاجيّة وغيرها ؛ لأنّه يقدّم ما هو موافق للأصل ، فتعادل الأمارتين  
إنّما يحصل فيما إذا لم يكن الأصل موافقاً لإحدهما .

[٣] جواب لقوله : «إن جعلنا...» ، أي بعد جعل الأصل من مرجّحات أحد  
المتعارضين لا يكون المتعارضان متساويين من حيث المزايا كي يقع  
التعارض بينهما ، فإنّ ما كان موافقاً للأصل يقدّم على الآخر .

[٤] أي لم يتحقّق التعادل بين الأمارتين إلاّ بعد عدم موافقة شيء من الأمارتين  
للأصل كي يكون هو مرجّحاً لإحدى الأمارتين ، كما إذا ادّعى أحد اللغويين  
أنّ الصيغة وضعت للوجوب ، وادّعى الآخر أنّها وضعت للندب ولا يكون

والمفروض [١] عدم جواز الرجوع إلى الثالث؛ لأنه [٢] طرح للأمارتين .  
فالأصل [٣] الذي يرجع إليه هو الأصل في المسألة المتفرعة على مورد  
التعارض .

أحد القولين موافقاً للأصل .

[١] إذا بين أن مقتضى الأصل في الخبرين المتعارضين المتعادلين من حيث  
المزايا هو التوقف وعدم العمل بمؤدى كل من المتعارضين ، والرجوع إلى ما  
يقتضيه الأصل العملي أراد أن يبين أن معنى التوقف هو عدم جواز العمل  
بالمدلول المطابق للخبرين ، وأما المدلول الالتزامي فهو باقي بحاله ، وهو  
ينفي الرجوع إلى الثالث - مثلاً - لو قال أحد اللغويين أن صيغة الأمر موضوعة  
للوjub ، وقال آخر أنها موضوعة للندب ، فلا يجوز له الرجوع إلى الأصل  
الدال على الإباحة .

[٢] أي إنما قلنا بعدم جواز الرجوع إلى الأصل الدال على قول ثالث ، أي على  
قول غير القولين المتعارضين ؛ لأن الرجوع إلى حكم ثالث يكون طرحاً  
للأمارتين ، فإذا قامت أمانة على أن الراوي عدل عن الفطحية إلى الاثني  
عشرية حين نقله الرواية ، وقامت أمانة أخرى على أنه عدل إلى العامية ، فيقع  
التعارض بين الأمارتين ، ولا يجوز الرجوع إلى الحكم الثالث ، وهو بقاؤه على  
الفطحية باستصحابها ؛ لأنه إنما يتم ذلك على مسلك التساقت دون مسلك  
التوقف ، فعلى هذا المسلك يكون المتعارضان دالين على نفي الثالث .

[٣] لما بين عدم جواز الرجوع إلى الأصل الدال على الحكم الثالث ، أراد أن يبين  
الأصل الذي يجوز الرجوع إليه بعد التوقف في المتعارضين وليس الأصل  
مرجعاً في مورد التعارض ، أي في نفس قولي اللغويين - مثلاً - بل يرجع إلى  
الأصل في المسألة الفرعية المتفرعة على مورد التعارض ، وستأتي أمثله .



في أن الرجوع إلى أصالة التخيير لا يصح إلا بعد الفحص ..... ٤٩٩

كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنى الغناء [١]، أو الصعيد [٢]، أو الجذع [٣] من الشاة في الأضحية، فإنه يرجع إلى الأصل في المسألة الفرعية.

بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير [٤]، ومقدمة للترجيح [٥]، وهو أن الرجوع إلى التخيير غير جارٍ [٦] إلا بعد الفحص التام عن المرجحات؛

[١] بأن قال بعض اللغويين: إنه صوت مطرب، وقال بعضهم: إنه صوت مرجع، فلا يؤخذ بقولهما على مسلك التوقف، فالقدر المتيقن هو حرمة ما اجتمع فيه وصفان بأن كان مطرباً ومرجعاً، وأما إذا كان فاقداً لأحد الوصفين بأن لا يكون مطرباً - مثلاً - فيشك في حرمة، فيرجع إلى أصالة البراءة.

[٢] كما إذا قال بعض اللغويين: إن الصعيد هو التراب، وبعضهم: إنه مطلق وجه الأرض، فيقع التعارض بين القولين، والنتيجة هو التوقف والرجوع إلى قاعدة الاشتغال الدالة على عدم جواز التيمم على مطلق الأرض، أو الرجوع إلى قاعدة البراءة عن خصوصية التراب.

[٣] بأن قال بعض اللغويين: إن الجذع هي الشاة التي كمل سنّها ستة أشهر، وقال بعضهم: إنه هي التي كمل سنّها سبعة أشهر، فبعد تعارض قولهما يرجع إلى البراءة من التقييد بالسبعة، فينفي بها كون سنّها سبعة أشهر من شرائط الأضحية.

[٤] وهي الأصول التي يعمل بها في أفعال المكلفين عند الشك في حكمها الواقعي؛ لتعارض النصين، أو لإجمال النص، أو لفقدانه، كالبراءة والاشتغال والاستصحاب.

[٥] أي التنبيه المذكور مقدمة لبحث الترجيح الآتي لأحد الخبرين على الآخر.

[٦] أي الأخذ بأحد المتعارضين تخييراً لا يجوز إلا بعد الفحص التام عن

لأنَّ مأخذ التخيير إن كان هو العقل الحاكم بأنَّ عدم إمكان الجمع في العمل لا يوجب إلَّا طرح البعض [١]، فهو [٢] لا يستقلُّ بالتخيير في المأخوذ والمطروح إلَّا بعد عدم مزية في احدهما اعتبرها الشارع في العمل . والحكم بعدمها [٣] لا يمكن إلَّا بعد القطع بالعدم أو الظنَّ المعبر، أو إجراء [٤]

المرجحات والاطمئنان بعدمها، واليأس عن تحصيلها.

[١] توضيحه: أن أدلة حجية الخبر لا يمكن الأخذ بها في المتعارضين والعمل بهما لاستلزامه الجمع بين الخبرين في مقام العمل، والحكم بوجوب العمل بكليهما تعبدًا بالمتناقضين، وهو محال. إلَّا أنَّ عدم إمكان العمل بكلا المتعارضين لا يستلزم طرح كليهما وترك العمل بهما؛ إذ المانع يمنع من العمل بكليهما، وبهذا المقدار يرفع اليد عن إطلاقات أدلة حجية الخبر. وأمَّا طرح كليهما فلا وجه له بعد عدم المانع من شمول أدلة الحجية له، فالمقتضي للعمل بأحد الخبرين موجود، وهو إطلاق أدلة حجية الخبر، والمانع عنه مفقود لعدم لزوم التعبد بالمتناقضين من الأخذ به، فإذا ثبت عدم إمكان العمل بكلا المتعارضين، وعدم جواز طرحهما يحكم العقل بطرح أحدهما والأخذ بالآخر؛ لأنَّ الضرورات تنقذ بقدرها.

[٢] أي العقل لا يحكم بالتخيير بين الخبر الذي أخذه وبين الخبر الذي طرحه إلَّا بعد إحراز التساوي بينهما وعدم وجود مزية لأحدهما على الآخر، وأمَّا إذا احتمل أنَّ الشارع اعتبر مزية لأحد الخبرين فلا يحكم بالتخيير.

[٣] أي الحكم بعدم مزية في أحد المتعارضين لا يمكن إلَّا أن يحصل القطع من الفحص بعدمها، أو الظنَّ المعبر بعدمها، كما إذا حصل الاطمئنان بعدم مزية في أحد المتعارضين.

[٤] أي لا يمكن الحكم بعدم مزية في أحد الخبرين إلَّا بعد إجراء أصالة عدم

في أنّ الرجوع إلى أصالة التخيير لا يصحّ إلا بعد الفحص ..... ٥٠١  
أصالة العدم التي لا تعتبر فيما له دخل في الأحكام الشرعية الكلية إلا بعد  
الفحص التام [١]، مع [٢] أنّ أصالة العدم لا تجدي في استقلال العقل  
بالتخيير، كما لا يخفى.

---

مزية في أحدهما، فإذا شكّ في أنّ أحد الخبرين موافق للكتاب - مثلاً - أم لا،  
يستصحب عدم كونه موافقاً له.

[١] لا تكون أصالة عدم المزية حجة في الخبرين اللذين هما متضمنان للحكم  
الشرعي إلا بعد الفحص التام عن وجود مزية في أحدهما وعدمه؛ لأنّ  
الأصل لا يكون حجة في موارد الشبهات الحكمية إلا بعد الفحص التام،  
وبعد الفحص يحرز عدم مزية في أحد المتعارضين بأصالة العدم، فيحكم  
العقل بالتخيير.

[٢] هذا رجوع عمّا ذكره من أنّ العقل يحكم بالتخيير بعد إحراز التساوي بين  
الخبرين.

وملخصه: أنّ أصالة عدم مزية في أحدهما أصل تعبدي يحرز به عدم  
وجود مزية تعبدًا، والموضوع لحكم العقل بالتخيير هو القطع بتساوي  
الخبرين أو الاطمئنان به، وأصالة عدم وجود مزية في أحدهما لا تفيد القطع  
أو الاطمئنان، والشكّ في التساوي يبقى مع جريان الأصل المذكور.

**إن قلت:** إنّ المصنّف قد اعترف بكفاية الظنّ المعتمد بعدم وجود مزية  
في أحد الخبرين في حكم العقل بالتخيير، مع أنّه أيضاً لا يرفع الشكّ في  
وجود مزية في أحدهما، ومعه لا موضوع للإشكال المذكور في أصالة عدم  
مزية في أحدهما.

والحاصل: كما أنّ الأصل لا ينفي احتمال وجود مزية، كذلك الظنّ  
المعتمد، فلو كان إحراز عدم المزية تعبدًا كافيًا لكان كافيًا في الظنّ والأصل



وإن كان مأخذه [١] الأخبار، فالمتراءى [٢] منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات، وإن كان جواز الأخذ بالتخيير ابتداءً، إلا أنه يكفي في تقييدها [٣] دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات

معاً، ولو لم يكن كافياً فلا يكون كافياً في كليهما، والتفصيل بينهما في غير محله.

**قلت:** إن الإشكال إنما يرد لو كان المراد من الظنّ المعبر كلّ ظنّ قام دليل خاصّ على اعتباره، كما هو الظاهر منه، وأما لو كان المراد منه الاطمئنان فلا موضوع للإشكال المذكور، كما هو واضح.

[١] أي إن كان مدرك التخيير الأخبار العلاجيّة الدالّة على التخيير في المتعارضين.

[٢] أي الذي يظهر من الأخبار الدالّة على التخيير هو جواز التخيير مطلقاً من دون حاجة إلى الفحص، وجه الظهور هو أنّ بعض أخبار التخيير ساكت عن ذكر المرجحات، بحيث لم يذكر فيها أي مرجح، كرواية الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام، فقلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين متنافيين فلا نعلم أيهما الحقّ؟ فقال عليه السلام: «إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»<sup>(١)</sup>، ومن عدم تعرّض هذه الرواية وأمثالها للمرجحات، والأمر بالأخذ بالتخيير ابتداءً، سواء كان مرجح لأحد الخبرين أم لا، يعلم أنّ الفحص عن المرجحات ليس بشرط في جواز الأخذ بالتخيير.

[٣] أي يكفي في تقييد الأخبار المستفاد منها جواز الأخذ بالتخيير مطلقاً دلالة بعض الأخبار على وجوب الأخذ ببعض المرجحات المذكورة في الأخبار،

في أنّ الأخذ بالتخيير في المتعارضين متوقّف على الفحص عن المرجّح ..... ٥٠٣  
المذكورة فيها [١]، المتوقّف [٢] على الفحص عنها، المتممة [٣] فيما لم  
يذكر فيها من المرجّحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها.

فتكون هذه الأخبار مقيّدة للأخبار المطلقة، فتكون النتيجة أنّ الأخذ بالتخيير لا يجوز مع وجود بعض المرجّحات المنصوصة في بعض الأخبار العلاجية، وإنّما يصل المجال إليه بعد إحراز عدم وجود بعض المرجّحات المنصوصة في البين، وإحرازه إنّما يكون بالفحص، فيكون الأخذ بالتخيير مشروطاً بالفحص عن بعض المرجّحات، ومن هذه الأخبار ما رواه القطب الراوندي عن الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»<sup>(١)</sup>، وهذه الرواية وأمثالها دلّت على وجوب الأخذ بالمرجّح في المتعارضين، فتكون مقيّدة للأخبار الدالّة على الأخذ بالتخيير، ويكون نتيجته أنّ الأخذ بالتخيير إنّما يكون عند فقد المرجّح، فلا بدّ من الفحص عنه كي يطمئنّ بعده، ثمّ يؤخذ بالتخيير فيكون الأخذ بالتخيير متوقّفاً على الفحص عن وجود المرجّح وعدمه.

- [١] أي في الأخبار العلاجية.
- [٢] صفة لقوله: «على وجوب الترجيح»، أي دلالة بعض الأخبار على وجوب الترجيح ببعض المرجّحات الذي يتوقّف على الفحص عنها، فدلالة الأخبار على وجوب الترجيح بمرجّح تدلّ بالالتزام على الفحص عنه.
- [٣] صفة لقوله: «دلالة بعضها»، أي بعض الأخبار يدلّ بالالتزام على وجوب الفحص عن بعض المرجّحات المنصوصة في الروايات، ويكون الفحص

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

## هذا [١] مضافاً إلى لزوم الهرج والمرج ،

واجباً في المرجّحات غير المنصوطة بعدم القول بالفصل . وهذا في الحقيقة جواب عن سؤال مقدّر .

وحاصل السؤال : أنّ الدليل أخصّ من المدعى ؛ إذ الأخبار المذكورة دلّت على وجوب الفحص عن المرجّحات المذكورة فيها ، والمدعى وجوب الفحص عن جميع المرجّحات .

والجواب عنه : أنّ الأخبار المذكورة وإن كانت دالة على وجوب الفحص عن بعض المرجّحات دون جميعها ، إلّا أنه يثبت وجوبه في الجميع بعدم القول بالفصل .

والحاصل : أنّ بعض الأخبار يدلّ على التخيير بعد ذكر بعض المرجّحات وعدم القول بالفصل يحكم بأنّ اعتبار التخيير إنّما هو بعد فقد جميع المرجّحات ؛ إذ القائل بكون التخيير بعد فقد المرجّح إنّما يقول بفقد جميع المرجّحات ، ومن يقول بعدم كونه بعده يقول بعدم اعتبار جميع المرجّحات ، ولا قائل بالتفصيل ، فلا تدلّ الأخبار على الأخذ بالتخيير مطلقاً كي تدلّ على عدم اعتبار الفحص عن المرجّحات ، بل بعد حمل المطلق منها على المقيد وضميمة عدم القول بالفصل إليها يستفاد من المجموع أنّ الأخذ بالتخيير مشروط بعدم وجود مرجّح في البين وإحراز التمسك بأدلة التخيير مشروط بالفحص عن المرجّح واليأس عنه .

[١] إلى هنا تمّ كلامه في الدليل الأوّل الذي ذكره لإثبات أنّ الأخذ بالتخيير مشروط بالفحص عن المرجّحات ، ومن هنا شرع بالدليل الثاني . وملخصه : أنّ الفحص عن المرجّحات لو لم يكن واجباً في العمل بالمتعارضين تخبيراً ، وكذا لو لم يكن الفحص واجباً في العمل بالأصول اللفظية والعملية عن دليل



في الدليل الثاني على أن الأخذ بالتخيير مشروط بالفحص ..... ٥٠٥  
 نظير [١] ما يلزم من العمل بالأصول العمليّة واللفظيّة قبل الفحص. هذا  
 مضافاً إلى الإجماع القطعي [٢]، بل الضرورة [٣] من كلّ من يرى وجوب  
 العمل بالراجع من الأمارتين، فإنّ الخلاف وإن وقع من جماعة في وجوب  
 العمل بالراجع من الأمارتين وعدم وجوبه لعدم [٤] اعتبار الظنّ في أحد  
 الطرفين، إلا أنّ من [٥] أوجب العمل بالراجع أوجب الفحص عنه،

الحكم أو المخصّص أو المقيّد يلزم الهرج والمرج في الفقه؛ إذ هو كثيراً ما  
 يفتي بشيء اعتماداً على الأصول اللفظيّة أو العمليّة، ثمّ يجد الدليل  
 المخصّص أو المقيّد أو المرجّح فيرجع عنه، ويلزم منه تأسيس فقه جديد.  
 وإن شئت فقل: الافتصار في الفتوى على الأصول اللفظيّة أو العمليّة من  
 دون فحص يوجب تعطيل أكثر التكاليف.

[١] أي يلزم الهرج والمرج في الفقه من عدم الفحص عن المرجّحات، كما أنّه  
 يلزم الهرج والمرج من العمل بالأصول العمليّة، أو بالعمومات والمطلقات  
 قبل الفحص عن المقيّد والمخصّص.

[٢] هذا دليل ثالث على وجوب الفحص، وهو قيام الإجماع عليه.

[٣] هذا دليل رابع عليه، وهو أنّ كلّ من يرى وجوب العمل بالراجع من الخبرين  
 يكون وجوب الفحص عن المرجّح عنده ضرورياً، وهذا ليس محلّ خلاف  
 عندهم، وإن كان أصل وجوب العمل بالراجع محلّ كلام عندهم.

[٤] أي من يقول بعدم وجوب العمل بالراجع إنّما يقول به لأجل أنّ الظنّ  
 الحاصل في أحد الطرفين والرجحان الموجود فيه لا دليل على اعتباره،  
 ومرجّحيّته لأحد الطرفين.

[٥] أي كلّ من قال بأنّ العمل بالراجع من الأمارتين واجب قال بوجوب الفحص  
 عن المرجّح.

ولم يجعله [١] واجباً مشروطاً بالاطلاع عليه. وحيثنذا [٢] فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لإحدى الأمارتين.

---

[١] أي لم يجعل وجوب العمل بالراجع واجباً مشروطاً بالاطلاع على المرجح بأن يقول إذا وجد المرجح يعمل به. وملخص كلامه: أن من يقول بوجوب العمل بالراجع يقول بكونه واجباً مطلقاً، فيجب تحصيل مقدماته، وهي في المقام وجوب الفحص عن المرجح وتمييز ما فيه المزية عن الخالي عنها، ولا يجعله واجباً مشروطاً كي لا تجب مقدماته.

[٢] أي حينما ثبت أن الأخذ بالتخيير في المتعارضين مشروط بالفحص عن المرجحات، فيجب على المجتهد الفحص عن وجود مرجح لإحدى الأمارتين، ثم الأخذ بالتخيير.

# المحتويات

|    |   |
|----|---|
| ٧  | ..... أصالة الصحة في فعل الغير  |
| ٩  | ..... الاستدلال بالكتاب على حجّية أصالة الصحة                               |
| ١٢ | ..... الاستدلال بالسنة على حجّية أصالة الصحة                                |
| ٢٤ | ..... استدلال بالإجماع على حجّية أصالة الصحة                                |
| ٢٥ | ..... الاستدلال بالعقل على حجّية أصالة الصحة                                |
| ٣٠ | ..... ظاهر المشهور أنّ المراد من الصحة هو الصحة الواقعية                    |
| ٣٢ | ..... المراد من الصحة هو الصحة عند الفاعل عند القمي                         |
| ٣٥ | ..... تفصيل الشيخ في أصالة الصحة  |
| ٤٢ | ..... في أنّ جريان أصالة الصحة مشروط بكون العقد جامعاً للأركان              |
| ٥١ | ..... إيراد الشيخ على جامع المقاصد  |
|    | ..... في أنّ أصالة الصحة تثبت صحة الفعل فيما إذا شكّ في ترتيب الأثر المقصود |
| ٦٠ | ..... منه عليه  |
| ٦٢ | ..... لاتجري أصالة الصحة فيما لو كان العقد مبنياً على الفساد                |
| ٦٤ | ..... جريان أصالة الصحة في الإذن لا يقتضي صحة العقد الفضولي                 |
| ٧١ | ..... جريان أصالة الصحة متوقّف على إحراز عنوان العمل                        |
| ٧٧ | ..... جريان أصالة الصحة وعدمه في الوضوء عن العاجز                           |



- ٧٩ ..... جريان أصالة الصحة في عمل النائب وعدمه
- ٨٤ ..... في عدم ترتب الآثار غير الشرعية على أصالة الصحة
- ٨٩ ..... جواب المحقق النائيني عن جامع المقاصد وجوابنا عنه
- ٩٠ ..... في تقديم أصالة الصحة على أصالة الفساد
- ٩٢ ..... في تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب الموضوعي الذي يترتب عليه الفساد
- ٩٥ ..... في حكومة أصالة الصحة على الاستصحاب
- ١٠٣ ..... جريان أصالة الصحة في الأقوال
- ١٠٩ ..... جريان أصالة الصحة في الاعتقادات
- ١١٥ ..... تحقيقاتنا في أصالة الصحة
- ١١٦ ..... في الفرق بين أصالة الصحة وقاعدة الفراغ  
هل المدار في الصحة على الصحة الواقعية أو الصحة باعتقاد الفاعل أو الصحة  
باعتقاد الحامل
- ١١٨ ..... باعتبار كونه جامعاً للأركان
- ١٢١ ..... إيراد المحقق الاصفهاني على الشيخ
- ١٢٢ ..... تقريب المحقق العراقي لجريان أصالة الصحة في العقود
- ١٢٥ ..... كلام المحقق النائيني والأستاذ الأعظم وسيّدنا الأستاذ في جريان أصالة الصحة  
وإيرادنا عليهم
- ١٢٧ ..... يعتبر في جريان أصالة الصحة إحرار عنوان العمل
- ١٣٠ ..... كلام المحقق الاصفهاني في موضوع أصالة الصحة
- ١٣١ ..... تصحيح المحقق الاصفهاني كلام الشيخ في جريان أصالة الصحة في فعل النائب
- ١٣٤ ..... في عدم كون أصالة الصحة حجة في لوازمها غير الشرعية
- ١٣٥ ..... في أنّ تقديم أصالة الصحة على الأصل الموضوعي محلّ خلاف
- ١٣٨ ..... في تعارض الاستصحاب مع القرعة
- ١٣٩ ..... في تقديم القرعة على أصالتي التخيير والإباحة العقليتين
- ١٤١

|     |   |
|-----|---|
| ٥٠٩ | ..... محتويات الكتاب  |
| ١٤٤ | ..... تحقيقاتنا في القرعة   |
| ١٥٢ | ..... في أن الاستصحاب وارد على الأصول العقلية                                 |
| ١٥٤ | ..... ورود الاستصحاب على الأدلة الترخيضية وعدمه                               |
| ١٦٣ | ..... في حكومة الاستصحاب على الأدلة الترخيضية                                 |
| ١٦٩ | ..... في الإشكال على حكومة الاستصحاب على الأدلة الترخيضية                     |
| ١٧٣ | ..... في أن الاستصحاب وارد على البراءة العقلية وحاكم على البراءة الشرعية      |
| ١٧٥ | ..... في أن الاستصحاب وارد على قاعدة الاشتغال                                 |
| ١٧٩ | ..... في كون الاستصحاب وارداً على أدلة التخيير                                |
| ١٨١ | ..... الكلام في تعارض الاستصحابين   |
| ١٨٥ | ..... في تقديم الاستصحاب السببي على المسببي                                   |
| ١٨٦ | ..... في الوجوه السبعة لتقديم الأصل السببي على المسببي                        |
| ٢٢١ | ..... إنكار جماعة تقديم الأصل السببي على المسببي                              |
| ٢٢٥ | ..... في تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي                                 |
| ٢٢٧ | ..... في العمل بالأصل السببي والمسببي معاً                                    |
| ٢٣٤ | ..... في عدم كون الأصل السببي مقدماً على الأصل المسببي عند الفاضل التونسي     |
| ٢٣٥ | ..... في تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي                                |
| ٢٣٩ | ..... فيما إذا كان الشك في كلا الاستصحابين مسبباً عن أمر ثالث                 |
|     | ..... في إمكان الترجيح بالمرجحات الاجتهادية بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب |
| ٢٤٥ | ..... الظن النوعي   |
| ٢٤٩ | ..... في أن الأصل في الاستصحابين المتعارضين التساقط                           |
| ٢٥٥ | ..... في توهم أن الأصل في المتعارضين التخيير والجواب عنه                      |
| ٢٦٧ | ..... في عدم جريان الاستصحاب في أطراف الشبهة المحصورة                         |
| ٢٨٠ | ..... في جواز إجراء المقلد للأصول وعدمه                                       |
| ٢٨٣ | ..... تحقيقاتنا في أقسام الاستصحابين المتعارضين                               |

|     |   |
|-----|---|
| ٢٨٤ | الحكومة   |
| ٢٨٤ | من شرائط تقديم الأصل السببي على المسببي أن يكون التسبب شرعياً             |
| ٢٨٥ | في الوجود المذكورة لتقديم الأصل السببي على المسببي                        |
| ٢٨٩ | الأصل السببي مقدّم على المسببي ، سواء كانا متوافقين أو متخالفين           |
| ٢٩٤ | تقديم الأصل السببي على المسببي يكون بالورود عند صاحب الكفاية              |
| ٢٩٧ | في جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وعدمه                          |
| ٢٩٩ | تعريف التعادل والتراجع  |
| ٣٠١ | تعريف التعارض والتحقيق فيه  |
| ٣٠٦ | خروج موارد الجمع العرفي عن مورد التعارض                                   |
| ٣٠٧ | تعريف حقيقة الورود والفرق بينه وبين الحكومة                               |
| ٣٠٨ | تعريف الحكومة وبيان أقسامها   |
| ٣١١ | في اعتبار النظر في الحكومة  |
| ٣١٣ | الجواب عن الإيرادات الواردة على الحكومة                                   |
| ٣١٥ | في وجه خروج التخصيص والحكومة عن حقيقة التعارض                             |
| ٣١٧ | في أن تعريف الشيخ للتعارض يشمل التزاحم أيضاً                              |
| ٣١٩ | في معنى التزاحم والفرق بينه وبين التعارض                                  |
| ٣٢١ | في وجه تقدّم الأمارات على الأصول  |
| ٣٢٣ | في أن الأمارات حاكمة على الأصول الشرعية واردة على الأصول العقلية          |
| ٣٣٠ | ضابط الحكومة عند الشيخ  |
| ٣٣٤ | الفرق بين الحاكم والتخصيص عند الشيخ                                       |
| ٣٤١ | تحقيقاتنا في الفرق بين الحكومة والتخصيص                                   |
| ٣٤٥ | حكومة الإمارات على الأصول عند الشيخ                                       |
|     | في أن الخاص وارد على العام إذا كان قطعياً من جميع الجهات وحاكماً عليه إذا |



|     |  |
|-----|--|
| ٥١١ | ..... محتويات الكتاب   |
| ٣٤٧ | ..... كان ظنيّاً   |
| ٣٥٥ | ..... إيراد المحقق العراقي على ما فهمه المحقق النائيني من كلام الشيخ وجوابنا عنه ..  |
| ٣٥٧ | ..... في الإيرادات التي ذكرها المحقق العراقي على تقديم الخاصّ على العامّ وجوابنا عنه |
| ٣٦١ | ..... التعارض لا يعقل في الأدلّة القطعيّة  |
| ٣٦٣ | ..... التعارض لا يعقل بين الظنّين الشخصيّن   |
| ٣٦٧ | ..... الكلام في قاعدة «الجمع مهما أمكن...»   |
| ٣٦٩ | ..... الوجوه التي استدلّ بها على قاعدة «الجمع مهما أمكن...»                          |
| ٣٧٧ | ..... ليس الجمع مهما أمكن أولى من الطرح  |
| ٣٨٨ | ..... الطرح أولى من الجمع مهما أمكن  |
| ٣٩٢ | ..... أقسام الجمع بين الخبرين المتعارضين   |
| ٤٠٧ | ..... جريان قاعدة الجمع مهما أمكن في تعارض البيّتين أيضاً                            |
| ٤٠٩ | ..... في مدرك قاعدة «الجمع مهما أمكن...»   |
| ٤١٣ | ..... الجمع في أدلّة الأحكام غير جارٍ في أدلّة الموضوعات                             |
| ٤٢٠ | ..... في أنّ الأصل في موارد تعارض البيّنات هي القرعة                                 |
| ٤٢٢ | ..... في أنّ الأصل في المتكافئين هو التساقط أو التوقّف أو الاحتياط أو التخيير        |
| ٤٢٣ | ..... تفصيل النراقي بين ما إذا كانت أدلّة الحجّية لفظيّة وبين ما كانت لبيّة          |
| ٤٢٥ | ..... جواب الشيخ عن تفصيل النراقي  |
| ٤٢٩ | ..... في حكم العقل بالحجّية التخييرية في المتعارضين                                  |
| ٤٣٦ | ..... في أنّ الاحتمالات المتصوّرة في المتعارضين أربعة                                |
| ٤٣٨ | ..... الأصل الأوّلي التوقّف في المتعارضين عند الشيخ                                  |
| ٤٤٠ | ..... تحقيقاتنا في تأسيس الأصل في المتعارضين   |
| ٤٤٣ | ..... في الأنحاء المتصوّرة في الواجب التخييري  |
| ٤٤٥ | ..... إشكالات على الحجّية التخييريّة والجواب عنها                                    |
| ٤٥٣ | ..... تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقيّة وعدمها                           |

- النقوض الواردة من الأستاذ الأعظم وسيدنا الأستاذ على المحقق النائيني
- ٤٥٦ ..... والجواب عنها
- ٤٦١ ..... مقتضى الأخبار في الخبرين المتعارضين عدم التساقط
- ٤٦٥ ..... الجواب عن الأخبار الدالة على التوقف في المتعارضين
- ٤٦٧ ..... في الأخبار الدالة على التخيير في المتعارضين
- ٤٦٩ ..... في الأخبار الدالة على التوقف
- ٤٧١ ..... أخبار التخيير في المتعارضين لاتدلّ على حجّة الخبر من باب السببية
- ٤٧٣ ..... في ظهور أدلة حجّة الخبر في الطريقة
- ٤٧٥ ..... هل يجوز للمجتهد الإفتاء بالتخيير أو يختصّ التخيير بعمل نفسه
- ٤٧٩ ..... في التعارض بين أقوال اللغويين
- ٤٨٢ ..... في اختصاص التخيير بالحاكم والقاضي في عمل نفسه
- ٤٨٣ ..... تحقيقاتنا في مقتضى الأصل الثانوي في المتعارضين
- ٤٨٥ ..... هل التخيير بدوي أو استمراري
- ٤٩٣ ..... تحقيقاتنا في أنّ التخيير بدوي أو استمراري
- ٤٩٥ ..... حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام
- ٤٩٧ ..... الأصل في المتعارضين هو التوقف
- ٤٩٩ ..... لا بدّ من الفحص عن المرجّحات في المتعارضين
- ٥٠٣ ..... في أنّ الأخذ بالتخيير متوقّف على الفحص عن المرجّح



وختاماً نتقدّم بجزيل الشكر

لسماحة حجة الإسلام الشيخ أسامة المزدي حفظه الله تعالى ،

الذي ساعدنا في تصحيح هذا الجزء من الكتاب ،

وأسال الله تعالى أن يوفقه ويجعله من العلماء العاملين





Princeton University Library



32101 062598402



بهمن آرا

انتشارات بهمن آرا

قم-خیابان شهید فاطمی (دور شهر) مقابل سینما تربیت، طبقه فوقانی چاپ بهمن

تلفن: ۷۷۳۵۰۷۳-۲۵۱، فاکس: ۷۷۳۱۷۵۵