المعارف الجعفرية

القسم الثالث

أصول الفقه

مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

الجزء الثامن

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي دام ظله

مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

تأليف

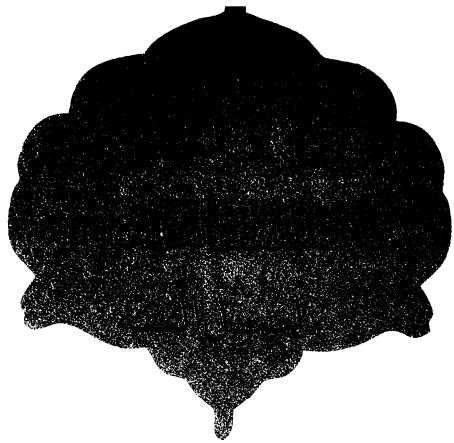
الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي مدظله العالي

الجزء الثامن



شبكة الفكر
alfeker.net



مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

الجزء الثامن

تأليف
الأصولي الفقيه
سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي
مد ظله العالي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

اَللّهُمَّ لَكَ الحَمْدُ حَمْداً يَكُونُ اَرْضَى الْحَمْد لَكَ وَاَحَبَّ الْحَمْد اَلَيْكَ وَاَفْضَلَ الْحَمْد عِنْدَكَ، وَنَشْهَدُ اَنْ لا الهَ غَيْرُه وَاَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَاَدّى اَميناً وَمَضى رَشيداً وَخَلّفَ فِينا رايَةَ الْحَقِّ، مَنْ تَقَدَّمَها مَرَقَ وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْها زَهَقَ وَمَنْ لَزِمَها لَحِقَ (هم الأئمة الاثني عشـــر صلوات الله عليهم وعلى ام أبيها صلوات الله عليها) اَلا انَّ مَثَلَ آلِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم كَمَثَلِ نُجُومِ السَّماءِ اذا خَوى نَجْمٌ طَلَعَ نَجْمٌ (ونجم هدايتنا هو الامام الثاني عشر حجة ابن الحسن المهدي عَجَّلَ الله فرجه الشريف)

(بَقِيَّةُ اللهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُون)

أما بعد فان أفضل العلوم علم آل محمد صلوات الله عليهم أجمعين وهو العلم بالأحكام الشرعية سيما عن استنباط من الأدلة التفصيلية الشرعية بمقدماتها المعلومة المبيّنة وأهمها أصول الفقه فانها الجزء الاخير لإستنباط الأحكام الدين ولذا أقول عفي الله عنه وعن والدي في يوم الحساب الحاج سيد عباس المدرسي اليزدي الطباطبائي اتذكر في هذه المقدمة إلى نكات

الأولى: ان هذا هو الجزء الثامن وهو الجزء الأخير انشاء الله من تأليفي في اصول الفقه المسمى **بنماذج الأصول في شرح مقالات الأصول** وبه تم اصول الفقه بجميع أبوابه وأسأل الله تعالى أن يكون مرضياً عند الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين عليه السلام وأولاده المعصومين عليهم السلام وبالخصوص عند الحجة المهدي بن فاطمه عليها السلام وارجوا من اخواني ان ينظروا فيه بدقة ويعفو عن زلاتي فان الخطا والنسيان من عوارض الإنسان وان لا ينسوني من الدعاء حيّاً وميتاً ويكون ذلك ذخراً لي

ولوالدي وللمحقق العراقي واساتذتي في يوم الحساب ولم يكن مجهودي هذا إلاّ لله واحياءا للدين وخدمت الإسلام وأرجوا الهداية والتوفيق من الله تعالى.

الثانية: انه لا يخفى على الأفاضل ان قول المعصوم صلوات الله عليهم وفعله وتقريره حجة ومعتبر ويجب العمل به بالدليل دون غيره من الطرق الظنية كالقياس والاستحسانات والجفر والرمل والعلوم الغريبة والمكاشفات ومن المعلوم ان جميع المسائل الأصولية مؤسسها الأئمة المعصومين عليهم السلام سيما الصادقين صلوات الله عليهما من حجية ظهور الكتاب والسنة ومصاديق الظهور من الأوامر والنواهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والمفاهيم كما في قوله عليه السلام: اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء، وما ورد في حجية الخبر الواحد الثقة في الشبهات الحكمية بل الموضوعية أيضاً وهي كثيرة وما ورد في تعارض الخبرين وعلاجهما وما ورد في حديث الرفع التسعة وغيره في البرائة وما ورد في رجحان الإحتياط وما ورد في العلم الإجمالي والإشتغال كما في الانائين المشتبهين يهريقهما ويتيمم وما ورد في حجية الإستصحاب كصحاح زرارة وغيرها وما ورد في الحلية والطهارة مضافاً إلى ما يكون طريقاً لتحقق الظهور من المشتقات بمباحثها والحروف بأقسامها والفرق بين الانشاء والاخبار وبحث اجزاء الأوامر واجتماع الأمر والنهي والنهي عن الضد والنهي في العبادة كما هو كثير في الروايات يوجب الفساد ومقدمة الواجب كالوضوء ونحوه ومقدمات المفوتة بقوله عليه السلام: هلا تعلمت والأمر بالأمر كما تعلق بالأولياء إلى غير ذلك فإن كل ذلك مأثور عن المعصومين عليهم السلام وأشرنا إلى ذلك كله بمقدار تمكننا في هذا الكتاب الشريف نماذج الأصول.

الثالثة: يا ساداتي واحبائي اني منذ عرفت نفسي اراع الأدب مع كل أحد سيما عند حضوري عند اساتذتي وخضوعي لهم لا يزال احترمهم كمال الإحترام سيما في تأليفاتي وتقريراتي لأساتذتي رحمهم الله، في الأصول والفقه وما ألفت في الأصول مستقلاً من شرح الكفاية وما ألفت في الفقه من الكتب الفقهية

الإستدلالية وسيطبع انشاء الله وغيرهما من مؤلفاتي ولا سيما قد ألفت كتاب **(نموذج في الفقه الجعفري)** وطبعته أداء لبعض حقوق اساتذتي العظام ﷺ ، وفي هذا الكتاب المبارك **(نماذج الأصول في شرح مقالات الأصول)** باجزائه الثمانية تعرضت لآراء الأعلام وكلماتهم ولم اسمّهم الا بعنوان المحقق حتى عند مناقشتي معهم وأشهر الأعلام التي ذكرت فيه هو آراء شيخنا الاعظم الأنصاري والمحقق صاحب الكفاية والمحقق العراقي والمحقق النائيني والمحقق الاصفهاني والمحقق المشكيني والمحقق الحائري وسيدنا الأستاذ السيد الوالد وسيد الاساتذة السيد محسن الحكيم واستاذنا السيد الخوئي واستاذنا السيد البجنوردي واستاذنا الشيخ ميرزا باقر الزنجاني واستاذنا الشيخ هاشم الآملي والقائد العظيم السيد الخميني ﷺ وغيرهم ممن تقدم عليهم كصاحب الفصول وصاحب هداية المسترشدين وآغا جمال الخوانساري وغيرهم ممن تعرضنا له في ضمن الكلمات فكلهم مع اذاء الإحترام لهم والثناء عليهم ولم يكن مجهودي الا اتضاح الآراء وكشف الحقائق ورفع الشبهة والاجمال والاستغناء عن سائر الكتب الأصولية للافاضل الباحث عن حول أصول الفقه وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه انيب وكلمتي الاخيرة

اَللّهُمَّ انّا نَشْكُوا اِلَيْكَ فَقْدَ نَبيّنا صَلَواتُكَ عَلَيْه وَآله وَغَيْبَةَ وَلِيِّنا وَكَثْرَةَ عَدُوّنا وَقِلَّةَ عَدَدنا وَشِدَّةَ الْفتَنِ بنا وَتَظاهُرَ الزَّمان عَلَيْنا فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآله وَاَعنّا عَلَى ذلكَ بِفَتْحٍ مِنْكَ تُعَجِّلُهُ وَبِضُرٍّ تَكْشفُهُ وَنَصْرٍ تُعزُّهُ وَسُلْطانِ حَقٍّ تُظْهِرُهُ وَرَحْمَةٍ مِنْكَ تُجَلِّلُناها وَعافِيَةٍ مِنْكَ تُلْبِسُناها بِرَحْمَتِكَ يا اَرْحَمَ الراحِمين

المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

ومنها[١] أن اللازم ما ذكرنا من[٢] كون نظر التنزيل في اخبار النقض إلى الآثار العملية[٣] كفاية كون المستصحب بنفسه موضوع ترتب الأعمال[٤] أو واسطته فيه بالوسائط الشرعية[٥] من دون احتياج في البين إلى أثر مجعول في البين[٦] ولذلك لا بأس بجريان الإستصحاب في

---

١) التنبيه الثالث: في بيان الأحكام الوضعية

٢) بيانية

٣) أي آثار العملية لليقين ـ واليقين ـ يكون ملحوظ مستقلاً والآثار العملية للمتيقن

٤) بأن يكون حكماً من الأحكام وهو حقيقة الحكم وهي ارادة المولى

٥) بأن يكون الأثر المصحح بتوسيط منشأ انتزاعه بعد ما كان رفعه ووضعه بيد الشارع وكان في اختيار الشارع فيكفي في شرعية الأثر ومجعوليته هذا المقدار وإن شئت قلت أن يكون موضوعاً لتلك الإرادة والحكم

٦) أي أثر شرعي بنفسه بلا واسطة يكون من المجعولات الشرعية

موارد كشف العقل بالملازمة[١] مجرّد ارادة[٢] الشارع التي هي في النفس النبوي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ كيف[٣] قائم بالنفس بلا كونها من الخطابات الإختيارية[٤]

---

١) حكم من الأحكام الخمسة فإنه يكشف عن ارادة المولى على فعل العبد بقاعدة الملازمة فلا جعل في البين

٢) فإن الإرادة هي روح التكليف المنقدح في نفس النبوية ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ والولوية ﴿عليه السلام﴾ وفي الله هو العلم بالمصالح والمفاسد

٣) أي من الكيفيات النفسانية التابعة للعلم بالمصلحة في الشيء بلا مزاحم لمفسدة أخرى فيه

٤) أي لا يتصور الجعلية والخطاب في الأحكام التكليفية لا بالنسبة إلى مرحلة المصلحة كما هو واضح ولا بالنسبة إلى الإرادة لأنها كيفية نفسانية وهو الشوق المؤكد ـ فلا تكون من الخطابات الإختيارية والإيجاد بالإختيار بلا واسطة ـ وأما بالإضافة إلى الإنشاء المبرز للإرادة فإنه أيضاً أمر واقعي وكان من مقولة الفعل الخارج عن الإعتباريات الجعلية فإن ابراز الإرادة لمحض اتمام الحجة على عبده وفي هذه الإبراز لا يلزم أن ينشأ بكلامه مفهوم الطلب أو الإرادة بل يكفي لتحريك العقل نحو الإمتثال ابراز شوقه بإخباره به بقوله أريد أو اشتاق كما أن مدار حكم العقل بوجوب الإمتثال أيضاً ليس إلاّ العلم بهذه المرتبة من اشتياق المولى ولو لم يحمل نفسه إلى العمل من جهة علمه بعدم امتثاله ـ فلا يبقي حينئذ إلاّ مرحلة الإيجاب والبعث واللزوم ونحوهما من العناوين المنتزعة من ابراز الإرادة بالإنشاء القولي أو الفعلي وهذه أيضاً غير مرتبطة بالجعليات المتقومة بالإنشاء والقصد لأنها اعتبارات انتزاعية من مرحلة ابراز الإرادة الخارجية حيث ينتزع العقل كل واحدة منها من الإنشاء المظهر للإرادة بعنايات خاصة فهذه العناوين ايجادية بايجاد الابراز وعليه فلا أصل لما اشتهر من جعلية الأحكام ⇦

بل ربّما لا يثمر[١] مجرد جعلية الأثر[٢] في جريانه[٣] في صورة عدم ترتب عمل عليه[٤] كما في استصحاب الأحكام الوضعية الجعلية[٥] بالنسبة إلى موارد الخارجة عن محل الإبتلاء[٦] بالمرة وعليه فما هو المعروف من كون قوام الإستصحاب بكون المستصحب أثراً جعليّاً[٧] أو بماله أثر كذلك[٨] ليس بظاهره مراداً جزماً بل تمام القوام في جريانه[٩] كون المستصحب نفس الإرادة الشرعية[١٠] أو موضوعها[١١] كي بالاخرة ينتهي

التكليفية، نعم لا بأس بدعوى الجعل فيها بمعنى التكوين والإيجاد فيكون الغرض من جعليتها مجرد احتياجها في مقام انتزاع مفاهيمها إلى الإنشاء المبرز للإرادة لا الجعلية بالمعنى المتقوم بالقصد والإنشاء من القول أو الفعل الجاري في الأحكام الوضعية كما هو ظاهر

١) أي لا يترتب عليه الثمرة

٢) أي كون الأثر مجعول شرعاً سواء كان المستصحب نفس الأثر شرعاً وهو الحكم أو موضوعاً لذي حكم شرعي

٣) أي الإستصحاب

٤) لا على نفس اليقين ولا على المتيقن

٥) كالطهارة والنجاسة ونحوهما

٦) كرأس جبل قاف ونحوه

٧) أي حكماً شرعياً مجعولاً

٨) أي موضوع لحكم شرعي

٩) أي يعتبر في جريان الإستصحاب

١٠) وهي حقيقة نفس الأحكام التكليفية وهي نفس الإرادة الشرعية

١١) أي موضوعاً لتلك الإرادة المتقدمة

الأمر إلى مقام العمل والأمر بالمعاملة[١] وأن غرضهم[٢] من الأثر الجعلي[٣] في المقام إنما هو من جهة ملازمته مع هذه الإرادة ثبوتاً[٤] أم اثباتاً[٥] وإلاّ[٦] فهو[٧] بنفسه مع قطع النظر عن كشفه عن لبّ الإرادة لا يكون موضوع عمل ومتعلق أمر بالمعاملة معه معاملة بقائه[٨] وحينئذ فلا يبقي لبيان جعلية أثر دون أثر ثمرة في باب الإستصحاب ـ نعم لا بأس بالتعرض لها في المقام تبعاً لجملة الاساطين حيث تعرّضوا مسئلة جعلية الأحكام التكليفية[٩] والوضعية[١٠] أو انتزاعية الثانية من الأولى في باب الإستصحاب وعليه فنقول أولاً أن الغرض من جعليّة الأحكام الوضعية

---

١) أي معاملة اليقين

٢) أي غرض الأصوليين

٣) أي الإيجاب واللزوم المنتزعة عن ابراز الإرادة

٤) أي واقعاً

٥) وهو مرحلة الإبراز فإنه ينتزع ذلك منه

٦) أي الأثر الجعلي من دون النظر إلى الملازمة وكشفه عن الإرادة

٧) أي الأثر الجعلي

٨) أي لا يجري فيه الإستصحاب ولا تكون موضوع عمل ومتعلق الأمر بالمعاملة معه معاملة البقاء

٩) الأحكام التكليفية عبارة عن الأحكام الشرعية المتعلقة بافعال المكلفين وهي خمسة أربعة منها تقتضي البعث والزجر وهي الوجوب والإستحباب والحرمة والكراهة وواحدة منها تقتضي التخيير وهي الإباحة

١٠) الأحكام الوضعية هي ما لا تتضمن البعث والزجر ولا تتعلق بالأفعال ابتداء أولاً وبالذات ولو كان لها نحو تعلق بها ولو باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية على ما سيأتي مفصلاً

ليس إلاّ كون حقائقها أموراً اعتبارية[١] متقومة بانشائها[٢] الناشي من قصد التوصل بها[٣] إلى تلك الحقائق[٤] كما هو الشأن في جميع الإعتباريات القصديّة الجعلية كوضع الألفاظ والتعظيمات والتوهينات وأمثالها[٥]

---

١) بأن يحدثها في عالم الإعتبار بنفس الجعل والإنشاء

٢) أي بانشاء تلك الأمور الإعتبارية

٣) أي بتلك الإنشاءات

٤) أي تلك الأمور الإعتبارية فحقيقة الإعتبار لا يكون إلاّ ما يكون قوام وجوده باللحاظ بحيث لو لم يكن في البين لحاظ لا يكون في البين اعتبار أصلاً ثم بعد لحاظ شيء بانشاء مفهومه المسمّى بجعله لا يكاد يتحقق وجوده في عالمه فإذا تحقق مثل هذا الجعل يعتبر العقل وجوده ولكن ليس هذا الوجود موطنه إلاّ الذهن لأن متعلق اللحاظ والجعل ليس إلاّ ما يرى في ذهنه غاية الأمر لا بوصف ذهنيته بل في لحاظه يرى خارجيّاً ولكن مجرد ملاحظته كذلك لا يخرجه عن الذهنية إلى الخارجية وحينئذ جميع الأمور الإعتبارية لا يكون الخارج موطن نفسها بل إنما موطن مصحح اعتباره من الإنشاء اللفظي أو القولي ولذا نقول لا واقعية للإعتباريّات إلاّ بواقع مصحح اختراعه من الإنشاء المتقوم باللحاظ كيف وربما يكون الأمر الإعتباري مثل الملكية قائمة بنفس الكلي بوصف كليته التي لا موطن له إلاّ الذهن كما أنه لو فرض في مورد قيامه بأمر خارجي يحصل به إحداث خصوصيّة خارجيّة غير متقوّم باللحاظ في هذا الشيء

٥) من العناوين القصدية التي يكون الجعل المتعلق بها مصحح اعتبارها في موطنها ويكون القصد علة تامة لتحققها بحيث لولا القصد والإنشاء لما كان لها تحقق في وعاء الإعتبار المناسب لها وبذلك تمتاز عن الأمور الإعتبارية المحضة التي تتبع صرف لحاظ المعتبر وتنقطع بانقطاعه كأنياب الأغوال.

وفي قبالها[١] كون حقائقها هو اعتبار منتزع عن التكليف[٢] ولو من جهة منشأية التكاليف بنحو ارتباط حاصل بين الشيء وغيره على وجه لا يكون مثل هذا المعنى متحققاً عند عدم التكليف رأساً كما لا يخفى وعلى أي حال نقول المعنى المزبور من الجعلية[٣] غير متحقق بالنسبة إلى الأحكام التكليفية أو بالنسبة إلى لبّ الإرادة[٤] فالأمر واضح وأما بالاضافة إلى مرحلة الإيجاب والبعث وأمثالهما من العناوين على انشائها فهي وإن كانت أيضاً من الإعتبارات الجعلية[٥] لكن ليس جعلها بالمعنى المتقدم كيف ولا يحتاج في انتزاع البعث من انشاءات

---

١) أي في قبال الإعتباريات هو الأمور المنتزعة عقلاً فإنها تابعة لمنشأ انتزاعها وليس مصحح الإنتزاع جعله بل هو قهري حاصل في موطنه، نعم قد يكون الجعل محقق منشأ انتزاعها في ما إذا كان منشأ الإنتزاع من الإعتباريات الجعلية كمفهوم الملكية بالنسبة إلى حقيقتها الحاصلة بالجعل والإنشاء

٢) أي على ما قيل من أن الأحكام الوضعية منتزعة عن التكليف الشرعية من وجوب الإجتناب في باب النجاسة ونحوه بحيث إذا لم يكن التكليف من وجوب الإجتناب فلا يكون وضع أصلاً

٣) الذي قوام وجوده اللحاظ ويتحقق بانشاء مفهومه المسمى بالجعل

٤) فإن حقيقة التكاليف هي انقداح الإرادة والكراهة وهو أجنبي عن الإعتبارات أصلاً.

٥) فإنها منتزعة من مرحلة انشاء الأمر على وفق ارادته بلحاظ ما يرى من احتياج مثل هذه العناوين في تحققها إلى انشاء الحاكم بحيث لولا انشائه لما كان لإعتبارها مجال ولو مع تحقق الإرادة الحقيقية من الأمر فعلاً لأنه حينئذ وإن صدق أنه مريد بالفعل ويحكم العقل أيضاً بوجوب الإمتثال مع العلم بارادة المولى ولكن لا يصدق عليه أنه ملزم ولا موجب ولا باعث

الأحكام إلى قصد التوصل بالإنشاءات إلى مثل تلك المعاني[١] بل[٢] يكفي مجرد قصد التوصل منها إلى إعلام ما في ضميره وإلى مرامه ولو لم يخطر ببال المنشئ بعنوان البعث[٣] أصلاً فالغرض من جعلها ادعاء كون المقتضي[٤] للحركة محركاً فعلياً[٥] أو ملزماً كذلك[٦] أو موجباً[٧] فجعلية مثل تلك العناوين[٨] نظير جعليّة جميع الموضوعيات الخارجية عند ملتزميها مثل الحيوة الجعلي[٩] وأمثالها في باب الإستصحاب وعليه فسوق النزاع[١٠] في جعلية الأحكام الوضعية مساوق

---

١) كما في سائر الأمور الإعتبارية الجعلية فإنها تابع الجعل والإنشاء وأن الجعل مصحح اعتبارها فإن البعث والإلزام والإيجاب ليس من هذا القبيل

٢) أي الإنشاء لإبراز ارادته لمحض اتمام الحجة على عبده ولو لم يخطر بباله هذه الأمور من البعث والإيجاب

٣) والطلب كما في سائر الإنشاءات بل بقوله أريد أو أشتاق

٤) وهي الإرادة

٥) أي أبرز بالقول واللفظ لكونه محركاً فعلياً للعبد

٦) أي ملزماً فعلياً له

٧) أي موجباً فعلياً فإن عنوان الإلزام واللزوم والإيجاب والوجوب كالبعث والتحريك ينتزع العقل من نفس الإبراز فهذه العناوين ايجادية بايجاد الإبراز

٨) بالعناية والإدعاء أي جعلي كذلك

٩) فإنها ليست مما يتعلق به الجعل بالمعنى المتقدم ولا كان لها واقعية ولا تقرر في وعاء الإعتبار وأن إطلاق الجعلية عليها إنما هو بمعنى الإدعاء

١٠) أي جعلية الأحكام الوضعية غير جعلية الأحكام التكليفية

جعلية الحكم التكليفي بظاهره ليس في محله[١] نعم لو كان التنظير إلى مجرد كون قوام الحكمين بانشاء من الحاكم[٢] على وجه لا يكاد يتحقق لها بدون انشائه[٣] وإن اختلفا في كيفية قصد التوصل بها[٤] كان له وجه[٥] وحيث اتضح ذلك فنقول إنه لا شبهة في جعليّة الحكم التكليفي بالمعنى المزبور[٦] وإنما الكلام في جعليّة الأحكام الوضعيّة على أقوال وتحقيق الحق فيه[٧] بأن يقال إن الأحكام الوضعية ليست بمساق واحد وطريق فارد فمنها[٨]

---

١) فإن الجعل في الأحكام الوضعية في الحقيقة راجع إلى إحداث أمر اعتباري في عالم الإعتبار بنفس الجعل وفي الأحكام التكليفية حقيقتها انقداح الإرادة التي أجنبي عن الإعتباريات

٢) والشارع أي بيده قوام الحكمين بانشائه فهو حقيقة

٣) أي من دون الحاكم والشارع لا يتحقق شيء من الحكمين أصلاً

٤) فإن الحقائق الجعلية متقومة بالإنشاء لقصد التوصل بها إلى حقائقها والأحكام التكليفية الغرض من جعليتها مجرد احتياجها في مقام انتزاع مفاهيمها إلى الإنشاء المبرز للإرادة

٥) يعني إذا كان المراد ذلك فهو في محله

٦) في ما تقدم مراراً ومنه الحاشية المتقدمة

٧) أن الأحكام الوضعية على أقسام

٨) القسم الأول: الأحكام الوضعية المنتزعة عن التكليف ليس إلاّ من دون أن يكون مجعولاً ولو تبعاً وذلك مثل الجزئية للواجب وملخصه أن اعتبار الجزئية للشيء في المركبات الإعتبارية كعنوان الكلية إنما ينتزع من نحو ارتباط بين الأمور المتكثرة الحاصل من طرو وحدة اعتبارية عليها من قبل وحدة التكليف فينتزع به ⇦

ما هو حاك عن نحو ارتباط بين أمور[١] ناش عن تعلق التكليف بها نظير جزئية الشيء للواجب أو الكلية[٢] الحاكية عن جهة وحدة ناشئة عن قبل وحدة التكليف فيها بحيث لو لم يكن في البين تكليف لما يكون بهذه الوحدة مجال[٣] وإن كانت له جهة الوحدة من ألف جهة أخرى[٤] فهي[٥] منتزعة عن التكليف ويستحيل[٦] وقوع مثله بحيث يكون جعلاً مستقلاً[٧] أو تبعاً[٨] إذ من البديهي كفاية[٩] انتزاعها من مجرد جعل التكليف المتعلق بأمور متعددة بلا نظره في جعله إلى جعل شيء آخر حتى تبعاً في عالم لحاظه[١٠]

عنوان الجزئية لكل واحد منها وعنوان الكلية للمجموع فتكون انتزاعية محضة عن التكليف

١) أي ارتباط بين الأمور المتكثرة الحاصل من طرو وحدة اعتبارية عليها وذلك لتعلق التكليف بها

٢) أي الكلية للمجموع الحاكية عن جهة وحدة تعلق التكليف على المجموع على نحو الإرتباط

٣) بل لا تكون إلاّ متكثرات خارجية عند عدم التكليف

٤) كوحدة اللحاظ أو وحدة الغرض فإنه لا يوجب انتزاع الجزئية للواجب وإنما تجدي في اعتبار الجزئية للملحوظ ونحوه دون الواجب والمأمور به

٥) أي الجزئية للواجب

٦) لكونه لغواً ـ أي الجعل المستقل

٧) بأن يجعل الجزئية ابتداء كقوله جعلت السورة جزء

٨) بأن يجعل الجزئية تبعاً لجعل شيء كالوجوب مثلاً وهو بالملازمة ونحوها

٩) لكفاية جعل التكليف على المجموع لإنتزاع الجزئية

١٠) كما في باب المقدمة فإنها تلحظ تبعاً لذيها

ومن هذا القبيل[١] عنوان الصحة والفساد الحاكيتان عن حيثية موافقة الشيء للأمر ومخالفته له ومنها[٢] ما هو منتزع[٣] عن الربط الحاصل من النظر إليه في مقام جعل التكليف نظير إناطة الوجوب[٤] بشيء[٥]

---

١) وكذلك الصحة والفساد فإن الصحة عبارة عن تمامية الشيء بلحاظ الجهة المرغوبة من الشيء فهذه الجهة المرغوبة تارة من الأمور الواقعية كالملاك والمصلحة وأخرى من الأمور الجعلية فالتمامية بلحاظ الجهة الأولى ليس إلاّ من الأمور الواقعية وأما التمامية بلحاظ الجهة الثانية فلا يكون منتزعاً إلاّ من هذه الجهة لأنه لو لم يكن تلك لا مجال لإنتزاع تمامية الشيء من هذه الجهة ومن قبيل الجهة الأولى جهة المسقطية للقضاء والإعادة التي تلازم الإجزاء لا عينها فإن مثل هذه الجهة تكون دائرة مدار الوفاء بالغرض فتكون من الأمور الواقعية ـ لأن كون الشيء بحيث يفي بالغرض ويترتب عليه الملاك والمصلحة أمر واقعي لا مجعول شرعي ولا منتزع من أمر مجعول ـ ومن قبيل الجهة الثانية الأمور المجعولة من التكليف أو الوضع في أبواب المعاملات فالصحة منتزعة من تلك الجهة لأنه لولا تلك الجهة لما كان مجال لإنتزاع صحة الشيء وتماميته من تلك الجهة فانتزاعية الصحة وواقعيتها تابعة لجعلية الجهة التي لوحظ تمامية الشيء بالإضافة إليها وعدم جعليتها

٢) القسم الثاني: هي الأحكام الوضعية المجعولة تبعاً كالسببية للتكليف

٣) وهو المنتزع عن إناطة التكليف به وارتباطه به

٤) وهو وجوب الصلاة مثلاً

٥) أي بدلوك الشمس وكذا جعل الملكية منوطاً بأمر خاص في نحو قوله من حاز ملك

يكون[١] في مقام انشاء التكليف ملحوظاً أيضاً تبعاً بحيث لو لم يلحظ ذلك[٢] في مرحلة انشاء التكليف لما كاد يتحقق مثل تلك الإناطة[٣] نظير شبه[٤] عنوان الإستطاعة للوجوب المنتزع عن انشائه[٥] منوطاً به[٦] على وجه يكون تلك الإناطة تحت النظر[٧] الإنشائي ولو تبعاً فهو[٨] من المجعولات التبعيّة وفي مثلها[٩] ربما يكون[١٠] للجعل بدواً متعلقاً به[١١]

---

١) والإحتمالات في السببية ثلاثة ما اختاره الماتن هو الجعلية الإعتبارية التبعية وملخصه أن مورد الجعل بدواً هو الوجوب وتكون الإناطة والملازمة ملحوظة في مقام الجعل تبعاً للوجوب

٢) أي لو لم يلحظ تلك الإناطة والسببية في مقام الإنشاء

٣) أي لما تحقق إناطة وجوب الصلاة بدلوك الشمس لعدم كون الإناطة تكوينية

٤) ولعل التعبير بلفظ شبه لكونها من الأمور الإختيارية والسببّية في الأمور الغير الأختيارية كالدلوك والبلوغ ونحو ذلك

٥) أي الوجوب

٦) أي بعنوان الإستطاعة

٧) أي ملحوظاً تحت النظر لا مستقلاً بل تبعاً

٨) أي يكون ذلك الأمر المنتزع من المجعولات التبعية

٩) أي مثل السببية

١٠) أي ربما يعكس الأمر بأن يكون مورد الجعل بدواً هو نفس السببية والملازمة بلحاظها معنى اسمياً على نحو يكون النظر إليها في مقام الجعل استقلالياً وإلى الوجوب تبعياً

١١) أي بمنوط به

فيستتبع مثل ذلك الجعل تكليفاً[١] عكساً للسابق[٢] وهذا الشأن[٣] ليس للعناوين السابقة[٤] لإستحالة قابلية حقائقها[٥]

---

١) ووجوباً

٢) ولذا بهذين الإعتبارين تكون السببية قابلة للجعل التبعي والإستقلالي ويفرق بين كون القضية بلسان جعل الوجوب المنوط بالدلوك وبين كونها بلسان جعل الملازمة بين الدلوك والوجوب ـ وبذلك تعرف أنه لا مجال لدعوى انتزاعيتها من التكليف ولا التكليف عنها إذ هما اعتباران منتزعان من جعل خاص في مرتبة واحدة لا أن أحدهما منشأ لإعتبار الآخر من غير فرق بين أن يكون الخطاب بلسان جعل المعلق عليه والوجوب المنوط أو بلسان جعل الإناطة والقضية التعليقية فإن مجرد لحاظ الإناطة معنى حرفياً تارة واسمياً أخرى لا يوجب فرقاً من هذه الجهة إلاّ في مجرد التعبير كما لا مجال لدعوى كونها واقعية بمقتضى الخصوصية الذاتية التكوينية فإنه لو تم ذلك فإنما هو في ماله الدخل في أصل الإرادة وتشريع الحكم من المصالح والملاكات بوجودها اللحاظي لا بالنسبة إلى ما أنيط به المجعول الشرعي في القضايا الشرعية في نحو قوله من حاز ملك كما هو محط البحث بداهة امتناع كون السببية فيه حقيقية بمعنى المؤثرية وإلاّ يلزم عدم جعلية حقيقة الجزاء لأن لازم جعلية الجزاء بحقيقته هو عدم تحققه بدون جعله فمع فرض جعليته وكونه فعلاً اختيارياً للجاعل كيف يمكن دخل مثل الدلوك والحيازة في تحقق الملكية والوجوب بمقتضى الخصوصية الذاتية فلا محيص إلاّ ما ذكرنا من التبعية

٣) وهي التبعية من الطرفين عند جعل كل واحد منهما بدواً على ما عرفت

٤) وهي الجزئية للواجب وما يلحق بها

٥) أي حقائق تلك العناوين

للجعل البدوي[١] بخلاف حقيقة المستتبعة للتكليف وهي بنحو خصوصية التكليف[٢] على وجه قابل لتوجيه النظر تارة أصالة[٣] عملاً إلى الخصوصية للتكليف فيستتبع جعل الخاص[٤] وأخرى تبعاً[٥] بتوجيه النظر إلى نفس الخاص[٦] فيستتبع الخصوصية[٧] وهذا بخلاف الجزئية للواجب إذ هو بنحو خصوصية[٨] في موضوع التكليف ناش عن خصوصية تكليفه[٩] فتمام النظر في مثله ليس إلاّ إلى جعل التكليف ماله من الخصوصية[١٠] بلا نظر فيه إلى خصوصية أخرى لا أصالة ولا تبعاً وإنما العقل ينتزع العنوان المزبور عن موضوع التكليف[١١] قهراً بعد جعل تكليفه . ثم[١٢] إن ما ذكرنا من[١٣] المجعولية التبعية إنما هو

---

١) فلا يمكن جعل الجزئية للواجب بدواً بخلاف الإناطة والملازمة يجوز جعلها بدواً ومستقلاً ويتبعه جعل التكليف

٢) وإناطته بشيء

٣) أي إلى التكليف مستقلاً

٤) وهي الإناطة بشيء كالإناطة بالدلوك في الصلاة

٥) أي التكليف تبعاً

٦) أي الإناطة والملازمة

٧) أي يثبت التكليف تبعاً مع الخصوصية والإناطة

٨) وهي الوحدة الإعتبارية الطارية على الأمور المتعددة

٩) وهو تعلق تكليف واحد بها

١٠) وهي الوحدة الإعتبارية

١١) المركب عن الأمور المتعددة الطارية عليها الوحدة الإعتبارية

١٢) ثم قام في مقام الفرق بين السببية التكوينية والتشريعية

١٣) بيان لما ذكرنا

بالنسبة إلى عنوان[١] المستتبعة[٢] الشرعية القائمة فالأمور[٣] المأخوذة في تلو أداة الشرط في الإنشاءات الشرعية المشروطة كقوله ﴿عليه السلام﴾ إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة وأمثاله[٤] ومن المعلوم[٥] أن مثله[٦] أجنبي من الأسباب الجعلية العقلية[٧]

---

١) أي عنوان السببية التي كانت محط البحث

٢) أي التابع للتكليف في الجعل شرعاً

٣) تفريع على هذا الجعل التبعي وملخصه أن موضوع السببية التي محط البحث هي الأمور المأخوذة في تلو أداة الشرط في القضايا الشرعية المشروطة وهي الإنشائية

٤) هذا في الأسباب الشرعية المجعولة تبعاً

٥) وأما الأسباب التكوينية وهو ما كان الشيء المنوط من الأمور الخارجية كالإحراق بالنسبة إلى النار فالسببية تكون حقيقية لكونها حينئذ عبارة عن مؤثرية الموجود الخارجي في الشيء لخصوصية ذاتية فيه تكوينية اقتضت الرشح وإفاضة وجود المسبب لا أنها انتزاعية من التكليف ولا جعلية بداهة عدم قابلية هذا المعنى من السببية للجعل التكويني فضلاً عن الجعل التشريعي كيف وأن الجعل التشريعي لا يوجب إلاّ احداث أمر اعتباري لا يكون وعائه إلاّ الذهن كسائر الأمور الجعلية ومثله يستحيل أن يغير الوجود الخارجي عما عليه من الخصوصية الذاتية التي بها قوام مؤثريته

٦) أي مثل عنوان السببية الشرعية المجعولة تبعاً للتكليف

٧) لا بأس بذكر كلام المحقق الخراساني ﴿قدس سره﴾ وما يناقش فيه وعدم ورودها قال صاحب الكفاية ﴿قدس سره﴾ فيها ج ٢، ص ٣٠٣، أما النحو الأول فهو كالسببية ـ لما هو سبب التكليف ـ حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً حدوثاً أو ارتفاعاً كما أن اتصافها بها ليس إلاّ لأجل ما ⇦

عليها من الخصوصية لذلك تكويناً للزوم أن يكون في العلة بأجزائها ربط خاص به كانت مؤثراً في معلولها لا في غيره ولا غيرها فيه وإلاّ لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء وتلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين مثل قول دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة انشاءً لا إخباراً ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل انشاء السببية له من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها وأن الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعوا إلى وجوبها ومعه تكون واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السببية للدلوك أصلاً ومنه انقدح أيضاً عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من ايجاب الصلاة عنده لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة، نعم لا بأس باتصافه بها عناية وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٣٩٥، وللمحقق الخراساني كلام في المقام يظهر منه الخلط بين علل التشريع وموضوعات الأحكام فإنه قال ـ إلى أن قال ـ ولا يخفى ضعفه فإنه لا ننكر أن في الدلوك والعقد خصوصية ذاتية تكوينية اقتضت تشريع الوجوب وامضاء الملكية إلاّ أن تلك الخصوصية إنما تكون سبباً لنفس التشريع والإمضاء لأن لا يخلو التشريع والإمضاء عن الداعي الذي يتوقف عليه كل فعل اختياري ولكن هذا ليس محل الكلام في المقام بل محل الكلام إنما هو في سبب المجعول والممضي وهو نفس الوجوب والملكية ومن المعلوم أن سببية الدلوك والعقد للوجوب والملكية إنما تنتزع من ترتب الوجوب والملكية على الدلوك والعقد إذ لو لا أخذ الدلوك والعقد موضوعاً للوجوب والملكية لم يكن الدلوك والعقد سبباً لهما وبالجملة دواعي الجعل غير موضوعات التكاليف فإن دواعي الجعل متأخرة في الوجود عن المجعول متقدمة عنه في اللحاظ وأما موضوعات التكاليف فهي متقدمة عنها في الوجود لأن نسبة الموضوع إلى التكاليف نسبة العلة إلى المعلول ولا يمكن أن تتقدم الحكم عما أخذ موضوعاً له وإلاّ يلزم الخلف والمناقضة فالخصوصية التي تكون في موضوع التكليف والوضع ⇦

المنتزعة عن لحاظ مصالحها[١] إذ من البديهي أنها لا تكون تحت جعل أبداً[٢] بل ينتهي منشأها إلى خصوصية ذاتية وسنخية بين الشيئين قائمة بنفس ذاتهما عن مرحلة الجعل رأساً كما هو واضح. ومنها[٣] ما هو منتزع عن الربط بين ذات الشيء[٤] وأمر آخر[٥] في رتبة سابقة من

إنما تكون من علل التشريع ودواعي الجعل وهي كما أفاده من الأمور الواقعية التكوينية التي لا تنالها يد الجعل. إلاّ أن ذلك كله خارج عن محل الكلام لما عرفت أن محل الكلام إنما هو في موضوع التكليف والوضع وسببيته إنما تنتزع من ترتب التكليف والوضع عليه والمحقق العراقي ﴿قدس سره﴾ يدافع عن صاحب الكفاية ويردّ عن مناقشة المحقق النائيني ﴿قدس سرهما﴾ وملخصه أن إنكار صاحب الكفاية جعل السببية بمعنى التأثير والتأثر لشيء والخصوصية الذاتية وأن عنوان الدلوك وعدم جعلية شرطيته بنحو الفرض وأنه لو كان شرطاً حقيقياً يستحيل الجعل لأنه إما واجد لملاك الشرطية الواقعية أو فاقد وعلى أي تقدير لا معنى لجعل سببيته كما أنه لو كان الغرض من انتزاع السببية بملاحظة إناطة الوجوب به في الخطاب فهو ليس بسبب حقيقي وادعائي

١) وملاكاتها المتقدمة لحاظاً والمتأخرة وجوداً

٢) لأنه إما واجد لملاك الشرطية الواقعية من الخصوصية الذاتية أو فاقد له وعلى أي تقدير لا معنى لجعل السببية له

٣) القسم الثالث: هي الأحكام الوضعية غير المنتزع عن التكليف وإنما هي أمور واقعية منتزعة من الإضافة والربط بين الشيء وذات الواجب في المرتبة السابقة على وجوبه كالمقدمية

٤) كأعمال الحج

٥) كطي المسافة

التكليف[١] غاية الأمر اضافة ذلك الاعتبار[٢] إلى وصف[٣] الواجبية المتأخرة عن وجوبه[٤] وإلاّ فنفس المضاف[٥] بحقيقته غير ناش عن الوجوب بل هو منتزع[٦] عن ربط آخر قائم بين الشيء[٧] وذات شيء آخر[٨] لا بوصف وجوبه[٩] وذلك نظير مقدمية الشيء للواجب[١٠] إذ صفة المقدمية قائمة بالذات[١١] بلحاظ ربطها[١٢] وإنما اضافة هذا العنوان[١٣] إلى الواجب[١٤] بوصف واجبيّته متأخرة عن حيث وجوبه[١٥] وإلاّ فنفس المقدمية[١٦]

---

١) ويكون الوجوب قائماً بالربط المذكور كقيامه بذات العمل

٢) أي اعتبار المقدمية

٣) أي الواجب

٤) أي يصدق عليه مقدمة الواجب ـ متأخراً عن جعل التكليف

٥) أي المقدمية منتزع عن

٦) الإناطة والربط القائم بين الشيء وأمر آخر

٧) وهو الطهارة

٨) وهو الصلاة

٩) أي مع صرف النظر عن وجوبه

١٠) كالسير في الحج

١١) أي ذات السير بلحاظ ربطها بالأعمال في الحج

١٢) أي ربط المقدمة بذي المقدمة وتوقفه عليها

١٣) أي المقدمية الواجب

١٤) فيقال مقدمة الواجب

١٥) أي متأخرة عن وجوب ذي المقدمة المنوط به وجوب مقدمته فإطلاق مقدمة الواجب متأخرة عن وجوب المقدمة

١٦) أما نفس المقدمية ثابتة قبل التكليف والوجوب

المضافة إلى الواجب ليست من الإعتبارات المتأخرة عن الوجوب فمثل تلك العنوانات[١] ليس إلاّ أموراً واقعية كشف عنها الشارع تارة[٢] ومنكشفة بذاتها أخرى[٣] نظير سائر الأمور المضافة إلى الواجب التي كانت باضافتها[٤] إليها[٥] متأخرة عنه[٦] لا بنفس ذاتها[٧] لمكان[٨] الواجب ولباس المأمور[٩] وزمان الوجوب[١٠] فإن امثال تلك المضافات إلى الوجوب أو الواجب بوصف اضافتها متأخرة عن جعل الوجوب ومنتزعة عنها[١١]

---

١) أي المقدمية

٢) كمقدمية الطهارة للصلاة كشف عنها الشارع

٣) كالسير لإتيان أعمال الحج في المواقف المعهودة منكشفة بنفسها لمن يجب عليه الحج والوقوف في الموقفين وغيرهما من الأعمال

٤) أي اضافة الأمور

٥) الصحيح ـ إليه ـ أي إلى الواجب

٦) أي عن الواجب

٧) أي بنفس ذات تلك الأمور فإن الربط موجود في الرتبة السابقة على وجوبه

٨) الصحيح ـ كمكان ـ فإن الإنسان بما أنه جسم له الأبعاد الثلاثة عرض وعمق وطول ويحتاج إلى حيّز فلابد له من المكان في حال الصلاة وغيره

٩) فبما أن الإنسان من ذوي الشعور والعقل وليس من الوحوش فيحتاج إلى ستر العورة بأي نحو كان

١٠) فبما أن الممكنات زماني محض فلا محالة ينيط بالزمان سواء كان الإنسان أم غيره في حال الصلاة أو غيره

١١) فإن لباس الواجب للمصلي وزمان الواجب فيه الصلاة ومكان الواجب للمصلي هو بعد تعلق التكليف بالصلاة وما أنيط به ويلازمه من المقدمية

ولكن من البديهي[١] أن مدار انتزاعية الأحكام الوضعية ليس على مثل هذا المقدار[٢] بتّاً وإلاّ[٣] يلزم أن يكون جميع العناوين المزبورة[٤] من الوضعيات المنتزعة من التكليف وهو كما ترى[٥] ومن هنا نقول[٦] بأن شرطية[٧] الشيء للواجب ومسبّبيته[٨]

---

١) أي انتزاعية الأحكام الوضعية عن التكاليف لا يقتصر بذلك

٢) والمراد من هذا المقدار هو المقدمية التي نشأت من طرفية الشيء للإضافة والإناطة المحفوظة بذاتها قبل التكليف وبعده

٣) أي أن لو كان ذلك كاف لإنتزاعيته عن التكليف ليلزم جميع العناوين المزبورة

٤) كزمان الواجب ومكان الواجب ولباس الواجب ونحوه ما كان تأخره عن الواجب بصرف اضافته إلى الواجب بلحاظ اضافتها إلى الواجب فينتزع المقدمية من تلك الإضافة الجائية من قبل التكليف لا بلحاظ نفسها لا بنفس ذاته مع أنه لا يمكن الإلتزام به

٥) لم يلتزم به أحد كون كل ذلك من الوضعيات كذلك

٦) ثم شرع في بيان صور الأحكام الوضعية غير المنتزعة عن التكليف

٧) وهي عبارة عن طرفية الشيء وهو الأمر الوجودي للإضافة والتقيد الذي هو معروض الوجوب كالطهور بالإضافة إلى الصلاة فالتقيد به معروض الوجوب وتقدم أنه طرفيته للإضافة محفوظة بذاتها قبل التكليف وبعده فلا يكون من الأمور المنتزعة عن التكليف كالجزئية

٨) ولعل المراد المسببية التكوينية وهي مؤثرية الموجود الخارجي في الشي وهذا أيضاً تكوينية لخصوصية في الذات اقتضت الرشح وإفاضة وجود المسبب فتكون من الأمور الواقعية لا أنها انتزاعية من التكليف بداهة عدم قابلية هذا المعنى من السببية لجعل التكويني فضلاً عن الجعل التشريعي أو ينتزع عن ⇦

ومقدميته[١] ومانعيته[٢] وعليّته[٣] له كعنوان المقدمية الجامعة بين تلك العناوين[٤] ليست من الأحكام الوضعية المنتزعة عن التكليف[٥] والمجعولة إذ عدم مجعوليتها بجعل مستقل ظاهر[٦]

التكليف لأن الخصوصية إما موجودة أو ليست بموجودة كما مر أما السببية الشرعية فتكون مجعولاً بالتبع كما مر

١) وهي ما يتوقف عليه الشيء ويلازمه فقد عرفت أنها بذاتها من الأمور الواقعية القائمة بين الشيئين والمحفوظة بذاتها قبل التكليف ولا دخل في التكليف فيه أصلاً حتى ينتزع منه واللم في ذلك أن التشريع إنما هو بدخل مثلها في موضوع التكليف لا بايجاد حقيقتها فيستحيل تحققها من قبل التكليف المتأخر رتبه عنها.

٢) فإنها كالشرطية منتزعة عن تقيد الشيء بعدم أمر كذا كالصلاة بعدم لبس غير المأكول أو عدم التكتف ونحو ذلك وهذه أيضاً لا دخل للأمر والتكليف فيها أصلاً وإنما طرف للإضافة بذاته قبل الأمر، نعم ما هو جاء من التكليف كما مر مراراً إنما هو اضافتها إلى الواجب بوصف وجوبه حيث أنه بتشريع دخلها في موضوع الحكم وتعلق الوجوب بالذات المرتبط على نحو خروج القيد ودخول التقيد يصير القيدية المحفوظة بذاتها مضافة إلى الواجب ويقال مانع للصلاة الواجب

٣) والعلة عبارة عن السبب والشرط والمانع للتكليف فإن شيء منها لا يكون منتزعة عن التكليف المتأخر

٤) أي المقدمية جامع عنوان الشرطية والسببية والمانعية والعلية وأمثالها

٥) أما عدم انتزاعيتها فقد عرفت وسيأتي

٦) فإن الجعل التشريعي لا يوجب إلاّ إحداث أمر اعتباري لا يكون وعائه إلاّ الذهن كسائر الأمور الجعلية ومثله يستحيل أن يغير الوجود الخارجي عما هو عليه من الخصوصية الذاتية التي بها قوام مؤثريته وبعبارة أخرى إن كان سبباً ⇦

وهكذا أمر انتزاعها[١] لأن ما هو منتزع من التكليف هو حيث اضافتها إلى الواجب بوصف وجوبه[٢] وإلاّ فذات المضاف[٣] فلا يكون إلاّ عبارة من عليّة واقعيّة[٤] قائمة بين ذات الشيئين حتى في رتبة سابقة عن وجوبه ومثل هذه العلاقية ربما تكون من الذاتيات غير المرتبط بعالم الجعل أبداً[٥] وتارة[٦] أمر دخلها[٧] في موضوع وجوبه تابع نظره في رتبة سابقة على وجوبه إذ في مقام جعل الوجوب قد يتعلق وجوبه بالذات

للتكليف واقعاً فجعل السببية له تحصيل للحاصل وإن لم يكن سبباً له واقعاً فيكون جعل السببية له تحصيلاً للمحال

١) لما عرفت أنه لا يمكن أن ينتزع من التكليف المتأخر فإنه محال لكونه تقدم الشيء على نفسه

٢) فيقال شرط الواجب مانع الواجب سبب الوجوب وهذا كله متأخر عن التكليف

٣) أي الذات التي طرف الإضافة

٤) أي خصوصية ذاتية فتنشأ الشرطية والمانعية ونحوهما من طرفية الشيء للإضافة المحفوظة بذاتها قبل التكليف وبعده

٥) كالمقدمية والإناطة والملازمة بين الشيئين والشرطية والمانعية للواجب فإنها كما مر مراراً أمور واقعية منتزعة عن الربط بين الشيء وذات الواجب في المرتبة السابقة على وجوبه

٦) وهو الشرطية والمانعية ونحوهما للواجب فإنها تكون مجعولة بعين جعل الوجوب لا بجعل آخر مغاير لجعله غاية الأمر أن جهة الإناطة والسببية تارة تكون ملحوظة في مقام جعل الوجوب تبعاً للوجوب فتكون مجعولة بالتبع وأخرى تكون ملحوظة في مقام الجعل معني اسمياً فتكون مجعولة بالإستقلال كما مر

٧) أي دخل تلك العناوين

المرتبطة[١] وأخرى بنفس الذات[٢] فعلى أي حال فنفس ذلك المربّط[٣] في مورده جعلية[٤] لابد وأن يكون ملحوظاً سابقاً عن التكليف[٥] كي يتوجه تكليفه إليه[٦] وهذا الربط[٧] المعروض للتكليف منشأه انتزاع الشرطية وهو محفوظ في رتبة سابقة عن التكليف[٨] فكيف يتأخر عنه، نعم اضافة ذلك الربط إلى الوجوب متأخر عنه[٩] كاضافة المكان إليه وهو[١٠] غير مرتبط بنفس حقيقة الشرطية المنتزعة عن الربط المعروض للتكليف وحينئذ فكم فرق بين الشرطية المنتزعة عن مثل ذلك الربط[١١] وبين الجزئية المنتزعة عن الوحدة الطارية للمتعددات من قبل وحدة الوجوب[١٢]

---

١) بأن لوحظ الربط والإناطة مستقلاً فيكون الإناطة ملحوظة مستقلاً وجعل التكليف تبعي

٢) فتكون الإناطة تبعية

٣) بين القيد ومقيده والشرط ومشروطه والسبب ومسببه

٤) من الشارع

٥) وهو الموضوع الملحوظ في الذهن

٦) ويستوجب التكليف للموضوع بجميع شرائره

٧) والإضافة والتقيد بالشيء

٨) أي بالذات وخصوصية ذاتية

٩) أي عن التكليف كالشرطية للواجب والمانعية للواجب ونحوهما

١٠) أي تأخر الإضافة إلى الوجوب

١١) المحفوظ بذاته قبل التكليف وبعده

١٢) فالتكليف بالنسبة إليها محقق حقيقة المضاف وهي الجزئية واضافتها إلى الواجب بحيث لولاه لا يكون منشاء لإعتبار أصل الجزئية للواجب

إذ مثل ذلك[١] الإرتباطات بحيث رتبة ذاتها متأخرة عن الوجوب[٢] بخلاف منشأ انتزاع الشرطية التي هي عبارة عن الربط المأخوذ في موضوع الوجوب[٣] وهكذا في طرف المانع[٤] وحينئذ لا مجال لإدخال مثل تلك العناوين[٥] في الأحكام الوضعية إذ حقيقة الحكم ما يكون بنفس ذاته منتهياً إلى جعل الحاكم إما بالواسطة[٦] أو بلا واسطة[٧] في تلك العناوين المزبورة[٨] ليس الأمر كذلك[٩] ـ وتوهم[١٠] أن الشرطية وأمثالها

---

١) الصحيح ـ تلك ـ

٢) لأنه يتحقق بأصل التكليف

٣) فإنه في الرتبة السابقة على التكليف فإن طرفية الشيء للإضافة محفوظة بذاتها قبل التكليف وبعده

٤) لما عرفت من أنه مشروط بأمر عدمي

٥) أي لا مجال لكون المقدمية والشرطية والسببية والمانعية من إطلاق الأحكام الوضعية عليها لعدم كونها مجعولة لا تبعاً ولا مستقلاً

٦) كما في الإعتبارات المنتزعة المتأخرة بذاتها من التكليف

٧) بأن يكون من الإعتبارات المجعولة بجعل من الجاعل وارادته في مقام التشريع

٨) من الشرطية والمانعية ونحوهما

٩) بل مجرد طرفيته للإضافة في مرحلة ذاته كما مر آنفاً

١٠) ولعل المتوهم هو المحقق النائيني ﴿ﷺ﴾ قال في الفوائد ج ٤، ص ٣٩٣ أما الجزئية والشرطية والمانعية فواضح أنها من الانتزاعيات سواء كان منشأ الانتزاع تكليفاً أو وضعاً فالأول كالتكليف بعدة من الأمور المتباينة التي يجمعها وحدة الغرض فإنه من تعلق التكليف بكل واحد منها وانبساطه عليها تنتزع الجزئية والشرطية والمانعية حسب اختلاف كيفية تعلق التكليف بها وبعد انبساط ⇦

من العناوين المنتزعة عن حيثية معروضية الإضافة المزبورة للوجوب[١] ومثله كوصف الموضوعية متأخرة عنه[٢] ومنتزعة عنه[٣] وإن كانت بنفس ذاتها[٤] سابقة على الوجوب رتبة وهذا[٥] كما ذكرت إنما يصح على فرض انتزاع مثل تلك العناوين عن واقع الإضافة بين الذاتين المأخوذة في ذات الموضوع لا عن الإضافة المنتزعة عنها وصف الموضوعية وليس كذلك[٦] ـ مدفوع[٧] بأنه كيف يمكن مثل تلك الدعوى[٨] مع أن لازمه عدم انتزاع قيديّة شيء لشيء[٩] لولا وجود حكم

التكليف عليها تنتزع الشرطية والجزئية والمانعية قهراً ـ إلى أن قال ـ ص ٣٩٦، نعم جزئية شيء لمتعلق التكليف أو شرطيته أو مانعيته إنما تنتزع من تعلق التكليف بعدة أمور متباينة بالذات يقوم به غرض واحد إلى آخر كلامه

١) وتعلق التكليف عليه

٢) أي وصف الموضوعية متأخرة عن معروضيته للوجوب

٣) أي منتزعة ذلك عن الوجوب

٤) إن كانت الذات سابقة على الوجوب رتبة لتعلق الوجوب عليها

٥) أي الشرطية ونحوهما إنما يصح كونها اموراً غير انتزاعية عن التكليف إذا كان منتزعاً عن واقع الإضافة بين الذات والشيء لا أنها منتزعة عن الإضافة المنتزعة عنها الموضوعية

٦) بل ينتزع عن وصف الموضوعية وهي متأخرة عن الوجوب والتكليف

٧) أي هذا التوهم باطل ولا يمكن أن تكون الإضافة متأخرة

٨) أي تأخره عن التكليف فالوجدان على خلافه مضافاً إلى أن له لوازم فاسدة منها لو لم ينتزع قيدية شيء لشيء إلاّ عند تعلق التكليف عليه

٩) كالدلوك للصلاة والسير للحج ونحوهما

في البين كوصف موضوعيته والحال[١] أنه كان الشيء[٢] قيداً للمضاف إليه كان في العالم حكم أم لا فذلك شاهدان منشاء انتزاع القيدية هو نفس الإضافة المنتسبة بالتقييد[٣] الملحوظة في الرتبة السابقة عن التكليف غاية الأمر[٤] اضافة ذلك المعنى إلى الوصف الواجب منوط بالوجوب ومتفرع عليه كما لا يخفى هذا . ومنها[٥] ما هو قابل[٦] للحكاية عن الإضافة والإختصاص الناشي بين الشيء[٧] والمكلف من[٨] جهة تعلق تكاليف متعددة[٩]

---

١) أي يرد عليه أنه يكون الشيء قيداً للمضاف إليه كان في العالم تكليف أم لا كما عرفت

٢) كالزمان والمكان واللباس

٣) فإن الشرطية نشأت من طرفية الشيء للإضافة المحفوظة بذاتها قبل التكليف وبعده

٤) فالتكليف كما مر آنفاً منشأ لمجرد اضافة الشرط إلى الواجب فيقال شرط الواجب مانع الواجب مقدمة الواجب وهكذا

٥) القسم الرابع : من الأحكام الوضعية هو محل الكلام في كونها من الأمور الواقعية الخارجية نحو بعض القذارة الخارجية التي كشف عنها الشارع لنا بحكمه بوجوب الإجتناب أو أنها من الأمور الإعتبارية الجعلية وذلك كالنجاسة والطهارة

٦) أي يحتمل الحكاية

٧) بأن البول يحكي عن القذارة الحاصلة للإنسان بهذه الإضافة

٨) وأثر هذه الإضافة الحاصلة للمكلف ذلك

٩) كحرمة الشرب ووجوب الإجتناب وحرمته في الصلاة ونحو ذلك

أو تكليف واحد[١] به وقابل[٢] للحكاية من الإعتبار الناشي عن صرف جعله سابقاً على التكليف[٣] وربما يرجّح الأخير[٤] بشهادة[٥] ظهور دليله[٦] في ترتب التكاليف[٧] على الإضافة المزبورة[٨] وذلك[٩] نظير الملكية[١٠] وأمثالها[١١] المنتزعة عن مرحلة جعلها[١٢]

---

١) وهو وجوب الإجتناب في الدم اليابس المعفو في الصلاة مثلاً المزيل عينه

٢) أي يحتمل الحكاية عن الإعتبار

٣) بوجوب الإجتناب

٤) أي يرجح كونها من الأمور الإعتبارية الجعلية الراجعة إلى نحو ادعاء من الشارع بنجاسة ما يراه العرف طاهراً وبالعكس بلحاظ ما يرى من المناط المصحح لهذا الإدعاء بحيث لو اطلع العرف عليه لرتّبوا عليه آثار النجاسة

٥) هذا هو الدليل على ثبوت الإعتبار قبل ذلك

٦) أي ظهور دليل هذه الأحكام الوضعية من كونها أمور جعلية اعتبارية لا اضافات كشف عنها الشارع

٧) من وجوب الإجتناب ونحوه كما عرفت

٨) القسم الخامس: هو المجعولات مستقلاً فأراد الماتن أن يشير إليه فذكر أن الحق في القسم الرابع هو المختار في القسم الخامس وسنشير إليه إن شاء الله

٩) أي المختار في المقام هو الأمر الإعتباري

١٠) فإن هذه العناوين بحقائقها من الإعتباريات القصدية التي تكون حقيقتها بجعل من ينفذ جعله واعتباره بحيث بعد تمامية جعلها يكون لها نحو تقرر في الواقع وكان الإعتبار الذهني طريقاً إليها على نحو يلتفت إليها تارة ويغفل عنها أخرى.

١١) كالزوجية ونحوها من منشئآت العقود والإيقاعات

١٢) أي جعل الملكية ونحوها

سابقاً[١] عن التكاليف[٢] بملاحظة وقوعها[٣] موضوعاً له[٤] شرعاً[٥] وعرفاً[٦] فمثل تلك الأمور[٧] ليست إلاّ مجعولة مستقلة على وجه تكون بحقائقها محفوظة[٨] قبل ورود التكاليف عليها ومن هذا الباب[٩] وضع

---

١) أي في الرتبة السابقة على ترتب التكليف عليه

٢) كجواز التصرف ونحوه

٣) أي وقوع الملكية ونحوها

٤) أي موضوعاً للتكليف

٥) كجواز التصرف في الملك وحرمة الإسراف والتبذير ونحوه

٦) وعقلاً من وجوب الإمتثال والطاعة

٧) من الملكية والزوجية ونحوهما وكذا القضاوة والولاية والوكالة ونحوها

٨) في الواقع ويتحقق بالإنشاء والإعتبار لا أنها من الإعتباريات الصرفة المتقومة بالإعتبار والمنقطعة بانقطاعه التي لا تكون لها واقعية حتى بعد انشاء النفس إياها كأنياب الأغوال والوجودات الإدعائية التنزيلية فإن كونها أموراً اعتبارية إنما هو بمعنى أن الجعل منشأ لإحدائها في قبال الإضافات المقولية والنسب الخارجية الموجبة لنحو وجود هيئة عينية في الخارج لطرفيها كالفوقية والتحتية ونحوهما لا بمعنى كونها بذاتها متقومة بالإعتبار كالوجودات الإدعائية التنزيلية وإلاّ لزم كونها تابعة لإعتبار معتبرها حدوثاً وبقاء فيلزم انقطاعها بانقطاع الإعتبار بل وبانعدام شخص المعتبر لها لقيام اعتباره بشخصه إلاّ بفرض اعتبار معتبر آخر لها كالمعتبر الأول ـ مع أن الوجدان قاض بخلافه في المقام إذ لا شبهة في بقاء هذه الأمور بعد جعلها بأسبابها في الوعاء المناسب لها وكونها مما له نحو تقرر في الواقع بحيث كان اللحاظ طريقاً إليها حتى من شخص المعتبر لها لا أنه مقوم ذاتها كالإعتبارات الصرفة

٩) وهو أن تكون له واقعية بعد الإعتبار والإنشاء

الألفاظ[١] ولقد شرحنا أمرها في باب الوضع وبيّنا فساد توهم انتزاع حقائقها من تعهّد الواضع بذكر اللفظ عند ارادة المعنى فراجع هنا ترى حقيقة المرام خالية عن شوائب الأوهام ـ ومنها[٢] أن من المعلوم بناء

---

١) فإن العلاقة والإختصاص الحاصل بين اللفظ والمعنى بالوضع المحفوظة في عالم تقررها ـ هذا تمام الكلام في الأحكام الوضعية

والثمره إن كانت حكماً مجعولاً فيجري الإستصحاب فيه ولو لم يكن له أثر آخر وإن كان أمراً منتزعاً فيجري الإستصحاب في منشأ انتزاعه وإن لم يكن حكماً ولا أمراً منتزعاً عن التكليف فإن كان موضوعاً لأثر شرعي فيجري الإستصحاب فيه وإلاّ فلا يجري

٢) التنبيه الرابع : البحث في اعتبار الشك واليقين الفعليين في الإستصحاب وعدمه قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ١٨١، الخامس، ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الإلتفات إليه أما لو لم يلتفت فلا استصحاب وإن فرض شك فيه على فرض الإلتفات فالمتيقن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشك جرى الإستصحاب في حقه فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته لسبق الأمر بالطهارة ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل، نعم لو غفل عن حاله إلى آخر كلامه وقال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٣٠٨، الأول أنه يعتبر في الإستصحاب فعليّة الشك واليقين فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلاً ولو فرض أنه يشك لو التفت ضرورة أن الإستصحاب وظيفة الشاك ولا شك مع الغفلة أصلاً فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة لقاعدة الفراغ بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل وصلى فيحكم بفساد صلاته في ما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بحكم الإستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الإستصحاب لا يقال نعم ولكن ⇦

على المختار[١] من تعلق النقض بنفس اليقين كون قوام الإستصحاب باليقين والشك الفعليّين لعدم حصولهما مع الغفلة وأما بناء على مذهب من صار إلى توجّههما[٢] بنفس الثبوت واقعاً[٣] وأن اليقين المأخوذ في دليله طريق لإيصال النهي إلى الواقع خصوصاً[٤] من التزم باستفادة الإستصحاب من عموم كل شيء لك حلال فلا مجال لدعوى ركنية اليقين والشك[٥] في الإستصحاب[٦] بل هو جار حتى مع الغفلة غاية الأمر

استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضي أيضاً فسادها فانه يقال نعم لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فسادها انتهى

١) أي ذلك يختلف على المباني فعلى المختار من تعلق النقض بنفس اليقين فيعتبر اليقين والشك الفعليين وبناء على القول الآخر

٢) أي الشك واليقين توجههما بنفس الثبوت واقعاً أي المتيقن

٣) من دون دخل لليقين فيه أصلاً كما عليه الشيخ الأنصاري وأن اليقين صار منقوضاً بالشك العارض عليه قهراً ولا يمكن النهي عن نقضه أصلاً فيشكل تخصيص اليقين والشك بالفعليين ـ بل يشمل التقديريين أيضاً

٤) ولعل الخصوصية ـ في كل شيء لك حلال ـ هو أن جملة المغيي يكون الموضوع هو الشيء وهو المتيقن والمستصحب وجملة الغاية تدل على الإستصحاب واستمرار ذلك المتيقن فيكون اليقين طريقاً إليه ولم يصرح فيه بلا تنقض اليقين كما هو واضح

٥) أي لا يعتبر الفعليّين

٦) وعليه فلا يكون اليقين عنواناً ملحوظاً بالإستقلال بل يكون مرآتاً للمتيقن أو المشكوك وهو لا يتفاوت بين أن يلحظ بالنسبة إلى هذه الأزمنة فعلاً أو بالنسبة إلى الأزمنة السابقة تقديراً فإذا التفت المكلف في زماننا إلى شيء فيتيقن بحدوثه وشك في بقائه فيجب عليه حينئذ أن يرتب عليه آثاره العملية لا من هذا ⇦

كانت الغفلة مانعة عن تنجزه كسائر الأحكام العقلية الواقعية[١] ـ وتوهم[٢] أن الأحكام الطرقيّة بفعليّتها مستحيلة في حال الغفلة ـ كلام ظاهري[٣] خصوصاً على المختار[٤] هذا ثم[٥] إنه يتفرّع على تلك الجهة[٦]

الزمان بل من الأزمنة السابقة التي لو التفت فيها لحصل له هذا اليقين والشك قطعاً

١) لا عن أصل الفعلية

٢) قال المحقق الاصفهاني في النهاية، ج ٣، ص ٦٣، الوجه في اعتبار فعلية الشك أمران، أحدهما: ظهوره في الفعلية المساوقة لثبوته وتحققه ـ إلى أن قال ـ ثانيهما: أن مفاد دليل الإستصحاب كدليل الإمارة بل وجميع الأصول وظائف شرعية وأحكام طريقية لا نفسيّة حقيقية فمفادها إما التنجيز وإما الإعذار وهما يتقومان بالوصول حكماً وموضوعاً فلا يعقل تعلق التنجيز والإعذار بموضوع تقديري غير موجود بالفعل ولا ملتفت إليه حيث أن الإلتفات يساوق تحققه فسنخ الحكم يقتضي برهاناً عدم كون الموضوع أمراً تقديرياً يجامع الغفلة كما أن الظهور في الأول يقتضي فعلية الشك، نعم بناء على الوجه الثاني لا يكفي فعلية الشك في فعلية الحكم بل لابد من الإلتفات إلى حكمه لأن الفعلية والتنجز في الأحكام الطريقية مرتبة واحدة ـ إلى أن قال ـ وأما على ما هو التحقيق عندنا من مساوقة الفعلية والتنجز مطلقاً فالحكم النفسي والطريقي من حيث تقومه بالإلتفات إليه على حد واحد انتهى ـ

٣) أي لا دليل عليه أصلاً

٤) أي المختار في الأحكام الطرقية من أن الطرق المنجزة للواقع. والمعذرة لها أو أصولها عامل معاملة الواقع أو اليقين وهو سهل المؤنة

٥) في بيان الثمرة

٦) وهي اعتبار اليقين والشك الفعليّين

جريان قاعدة الشك بعد الفراغ في فرض طروّ الغفلة عن الحدث بعد العلم به[١] حتى لو صلّ فشك بعده[٢] أو[٣] على فرض جريان الإستصحاب مع الغفلة كانت صلاته محكومة بالفساد فلا يصلح للصحة ظاهراً بخلاف ما لو لم يجر[٤] فلا بأس حينئذ لجريان قاعدة الفراغ المجرّدة[٥] للصحة[٦] في الموضوع القابل لها[٧] . وتوهم[٨] أن لازم ذلك[٩] عدم جريان القاعدة من جهة اقتضاء الإستصحاب الجاري حين التفاته فسادها . مدفوع بأن مثل ذلك الأصل أي الإستصحاب الجاري حين التفاته لو

---

١) أي بالحدث بأن علم بالحدث ثم غفل وصلى وشك بعد الفراغ من الصلاة في تطهره قبل الصلاة

٢) أي بعد الفراغ من الصلاة

٣) أي وأما على فرض جريان الإستصحاب وكفاية الشك واليقين التقديريين فلابد من الحكم بالبطلان ووجوب الإعادة والقضاء عند الإلتفات إلى حاله لجريان استصحاب قبل الصلاة في حال الغفلة واقتضائه محكومية الصلاة بالفساد

٤) أي لا يجري استصحاب بقاء الحدث في الشك واليقين التقديريين

٥) أي مجردة عن الإستصحاب

٦) أي يثبت الصحة

٧) أي لقاعدة الفراغ وهو كون الشك حادثاً بعد الصلاة

٨) وملخص التوهم لا مجال للقاعدة لجريان استصحاب بقاء الحدث الجاري بعد الصلاة عند الإلتفات إلى حاله المقتضي لترتب أثر البطلان على المأتي به من حيث وجوب الإعادة والقضاء

٩) أي الشك حين الإلتفات

كان جارياً لا يبقي موارد للقاعدة[١] بخلاف الإستصحاب الجاري حين الغفلة[٢] إذ كثيراً ما يبقي مورد للقاعدة مثل موارد التفاته إلى الطهارة وجزمه بها حقيقة ثم طرء شك سار إلى قطعه هذا[٣] ـ ولكن لا يخفى ما فيه[٤] من أن مجرد جريان الأصل حين الغفلة[٥] لا ينتج إلاّ خروج العمل عن قابليّة الصحة في ظرف وجوده[٦] لا[٧] في ظرف جريان القاعدة وما هو

---

١) لأنه موجود في جميع الموارد ولذا يقدم القاعدة ويكون أحد موارد المرجح لتقديم لأحد الطريقين المتعارضين فتكون القاعدة حاكمة على الإستصحاب نعم المقدار الذي ينفع الإستصحاب المزبور إنما هو بالنسبة إلى الصلوات الآتية لا غير

٢) بأن يجري الإستصحاب في اليقين والشك التقديريين

٣) فإن في هذا المورد ليس مجرد الإستصحاب لأن الشك سري إلى نفس الحدوث فيكون منحصراً بالقاعدة

٤) بناء على جريان الإستصحاب في الشك التقديري

٥) أي استصحاب الحدث في ظرف الغفلة قبل الصلاة

٦) أي بطلان الصلاة حال وجود الإستصحاب وغير قابل للإكتفاء به وأما وجوب الإعادة أو القضاء في ظرف بعد الفراغ فلا يترتب على الإستصحاب المزبور لأنه من آثار الإستصحاب الجاري في ظرف بعد الفراغ لا من آثار استصحاب الحدث الجاري في ظرف الغفلة قبل الصلاة وإنما أثر ذلك هو عدم جواز الدخول في الصلاة وجواز قطعها في فرض دخوله فيها غفلة

٧) أي لا يدل على ذلك عند الفراغ من الصلاة والإلتفات إلى الشك وجريان القاعدة

موضوع القاعدة[١] ليس إلاّ العمل القابل للحكم بالصحة في ظرف جريانها[٢] وهو صورة حدوث الشك بعد العمل وليس افناء هذه الجهة[٣] شأن الإستصحاب السابق كما هو ظاهر[٤] ـ ثم[٥] إنه قد أشرنا كراراً أنّ من نتائج تعلّق حرمة النقض بنفس اليقين بضميمة استفادة تتميم الكشف من الإمارة[٦] حكومتها[٧]

---

١) وملخصه أن الشرط في القاعدة الفراغ هو كون الشك في الصحة حادثاً بعد الفراغ من العمل وهو حاصل في المقام

٢) أي جريان قاعدة الفراغ

٣) وهي أي عدم صحة العمل وهو وجوب القضاء والإعادة

٤) فالنتيجة أن الإستصحاب الجاري في ظرف بعد الفراغ محكوم بالقاعدة فمن حين الفراغ لابد من الحكم بالصحة للقاعدة لا البطلان لعدم جريان الإستصحاب من ذلك الحين ولا أثر للحكم بالبطلان سابقاً بعد كون العمل محكوماً بالصحة من الحين بمقتضى القاعدة ولا دليل على اشتراط جريان القاعدة بعدم كون المصلي محكوماً بالمحدثية سابقاً كما هو واضح ـ

٥) التنبيه الخامس : لا فرق في صحة الإستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزاً باليقين الوجداني أو بغيره من الطرق والإمارات بل الأصول المحرزة كالإستصحاب

٦) فإن مفاد دليل اعتبار الظن أحد أمور ثلاثة الأول هو تتميم الكشف وبيانه أن الإمارة هي ما كان كاشفاً عن الواقع ولو بمرتبة ما مع كون دليل اعتباره ناظراً إلى تتميم كشفه والغاء احتمال الخلاف وكل ما لم يعتبره الشارع من هذه الجهة فلا إمارة سواء لا كشف له أصلاً أو كان له ذلك ولكن لم يكن اعتباره من هذه الجهة

٧) أي الإمارة

على هذا الأصل[١] بإثبات اليقين السابق ورفع الشك اللاحق كما أنه بناء على ارجاع حرمة النقض إلى المتيقن[٢] واقعاً بضميمة اقتضاء الإمارة تنزيل المؤدّي منزلة الواقع[٣] لا يلزم أيضاً محذور[٤] في جريان الإستصحاب عند قيام الإمارة على الحالة السابقة[٥] إذ مرجعه[٦] حينئذ

---

١) وعلى مبنى هو الإستصحاب لأن على القول بتتميم الكشف يثبت العلم التعبدي بالواقع وبه يرتفع الشك المأخوذ في الأصول ولو تعبداً وتنزيلاً فيعم اليقين الناقض والمنقوض في الإستصحاب للوجداني والتعبدي وبذلك يكون المستصحب عند قيام الإمارة أو الطريق عليه محرزاً باليقين التعبدية فمع الشك في بقائه في الزمن المتأخر يجري في الإستصحاب لا محالة لتمامية أركانه كما أنه بقيام الإمارة على ارتفاع المستصحب في الزمن المتأخر تتحقق الغاية واليقين الناقض

٢) أي تنزيل مشكوك منزلة المتيقن أي الواقع لا تنزيل الشك بمنزلة اليقين أو جعل المماثل والمبنى الآخر

٣) الثاني هو تنزيل المؤدي بادعاء أنه هو الواقع فالأمر بالمعاملة معاملة الواقع من دون نظر إلى تتميم الكشف واثبات الإحراز فيشكل تقديمها بمناط الحكومة نظراً إلى بقاء الشك المأخوذ في موضوع الأصول على حاله وعدم ارتفاعه بقيام الإمارة لا تعبداً ولا وجداناً فيقع التنافي بينهما وإنما يكون متيقناً تعبدياً ـ وثالثة جعل الحجية كما عليه صاحب الكفاية

٤) بأن كان المستصحب ثابتاً بالإمارة واليقين التعبدي دون الوجداني

٥) فلا محذور في جريان الإستصحاب

٦) والوجه في ذلك أن مقتضى الإمارة السابقة بمعونة دليل اعتبارها وجوب ترتيب آثار الواقع على المؤدي ومن آثارها حرمة نقض اليقين به بالشك فيه ولذلك يختص بتنزيل المشكوك بمنزلة الواقع والمتيقن حتى يترتب عليه جميع الآثار أما لو نزل منزلة اليقين فلا ربط به بآثار الواقع المتيقن وكذا الحكم المماثل ـ

إلى التعبد بالمؤدّي بلحاظ آثاره التي منها حرمة نقض اليقين بالشك، نعم بناء على ذلك المشرب[١] يشكل في وجه تقديم الإمارة اللاحقة[٢] ولذا تريهم وقعوا في حيص وبيص في وجه تقديمهما[٣] ولم يشكل أحد[٤] في جريان الإستصحاب في فرض احراز الحالة السابقة بالإمارة، نعم لو كان مفاد الإمارة مجرد جعل الحجيّة[٥] بلا لسان تنزيل فيه مثبت للواقع إذ فيه ربما يشكل أمر الإستصحاب سواء تعلّق النقض بنفس اليقين[٦] أو الواقع[٧].

---

١) أي تنزيل المؤدي واليقين الملحوظ مرآتاً للمتيقن

٢) كونه بمناط الحكومة فلا لعدم اليقين لا وجداناً ولا تعبداً

٣) الصحيح ـ تقديمها ـ أي الإمارة

٤) أي مع أنه لم يستشكل أحد في عكسه

٥) كما أفاده صاحب الكفاية ﴿قدس سره﴾ قال في ج ٢، ص ٤٤، وذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته والحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب وصحة الاعتذار به إذا أخطأ إلى آخر كلامه

٦) كما أفاده صاحب الكفاية ﴿قدس سره﴾ ج ٢، ص ٢٨٥، ثم لا يخفى حسن إسناد النقض وهو ضد الإبرام إلى اليقين ـ لما يتخيل فيه من الإستحكام إلى آخر كلامه فحينئذ يقطع بعدم توجيه التكليف بحرمة النقض إليه في الواقع ونفس الأمر لإنتفاء موضوعه الذي هو اليقين وعدم تحققه لا بالوجدان ولا بالتعبد فيشكل جريان الإستصحاب

٧) أي المتيقن أيضاً يشكل جريانه للشك الوجداني حينئذ في كون المؤدي هو الواقع وعدم تكفل دليل الإمارة حسب الفرض لتنزيل المؤدي منزلة الواقع ولا ⇦

وربما يجاب عن الإشكال على التقدير الثاني[1] بأنّ[2]

لإثبات العلم به ومع الشك المزبور يشك لا محالة في توجيه التكليف بحرمة النقض إلى المكلف

١) وهو جعل الحجية في الإمارة والطريق وتعلق حرمة النقض بالمتيقن وهو الواقع أي على هذا المبنى مشكل

٢) قال في الكفاية، ج ٢، ص ٣٠٩، ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر وهذا هو الأظهر إلى أن قال ـ بعد ذكر الإشكال ـ قال من الإشكال بأنه لا يقين بالحكم الواقعي ولا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على ما هو التحقيق من أن قضية حجية الإمارة ليست إلاّ تنجز التكليف مع الإصابة ـ ووجه الذب بذلك أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدي الطريق حينئذ محكوم بالبقاء فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تعبداً للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً إلى آخر كلامه وبيانه أن دليل الإستصحاب وهو قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك يدل في الحقيقة على إثبات وجود الملازمة بين ثبوت الشيء وبين الحكم ببقائه في ظرف الشك فيه وحيث أن الإمارة تكون مثبتة للوازم مؤداها فإذا قامت على ثبوت شيء فكأنها قامت أيضاً على ثبوت لوازمه التي تكون من جملتها الحكم ببقائه في ظرف الشك فيه بمقتضى دليل الإستصحاب الذي يدل على اثبات الملازمة بين ثبوت الشيء وبين الحكم ببقائه في ظرف الشك فيه ومن الواضح أن الملازمة بين الشيئين لا تتوقف على ثبوت الملزوم في جميع التقادير واقعاً بل تتحقق حتى مع ثبوته في بعض التقادير واقعاً وفي جميع التقادير ظاهراً ولذا لا يبدو إشكال حتى مع انحصار تنجز الحجة بتقدير موافقتها مع الواقع لأن الملازمة التي تكون مدلول الإستصحاب تتحقق حتى على هذا التقدير

شأن الإستصحاب[١] بعد ما كان اثبات الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه تعبداً أو الحجة على الملزوم حجة على اللازم ـ ولكن لا يخفى ما فيه[٢] من أن لازم ذلك وقوع المعارضة[٣] بين قاعدة الشك بعد الفراغ

---

١) أي محل جريانه

٢) قال المحقق الماتن ﴿مدّ ظله﴾ في كلام له في التعليقة على الفوائد، ج ٤، ص ٤٠٨، ويكون بياناً لهذا الجواب ـ أن الدليل على وجود المتيقن المشكوك ـ في السابق ـ هو البينة مثلاً أو مثل ايجاب الإحتياط ولذا أفاد استادنا بأن الحجة على الملزوم حجة على اللازم فالمحرك الفعلي هو البينة على حرمة النقض لا نفس الحرمة وحينئذ الأولى أن يرد عليه بأن في مورد قاعدة التجاوز إذا أحرز الحالة السابقة بالبينة فمن حيث الشك ببقاء الحالة السابقة باحتمال تطهير جديد كان قاعدة التجاوز في عرض الإستصحاب ومخصّص له أو حاكم عليه وأما من حيث عدم طروّ النجاسة من الأول فالقاعدة لا يكون معارضاً للإستصحاب لعدم نظر منه إليه بل المعارض لها نفس البينة على النجاسة وحيث فرضنا أن دليل البينة غير ناظر إلى رفع الشك بل كان مفاده جعل الحجية في ظرف الشك بالواقع بلا تتميم كشف فقهراً يعارض القاعدة مع البينة فيتساقطان فضلاً عما لو قلنا بحكومة البينة بتتميم كشفه ولو من حيث المنجزية لا من سائر الآثار وفي مثله لا مجال لدعوى تقديم القاعدة لعدم المورد إذ يبقي موارد الإستصحابات المحرز للحالة السابقة باليقين تحته لو لم نقل بحكومتها على مثل هذا الإستصحاب وإلاّ فالأمر أظهر ولازمه حينئذ عدم جريان قاعدة التجاوز أو الفراغ في مورد أحرزت الحالة السابقة بالبينة وغيرها من سائر الطرق ودون التزامه خرط القتاد فذلك يكشف عن بطلان أساس جعل الحجية في البيّنة بلا لسان تنزيل في البين انتهى

٣) وقد عرفت كيفية المعارضة فاغتنم

والبينة السابقة على الحدث السابق فلا وجه لتخصيص تعارضه[١] بالإستصحاب كي يرفع اليد عن الإستصحاب بالقاعدة من جهة لزوم قلة الموارد[٢] أو انتفائها ـ ولا يرد هذا الإشكال[٣] على تقريبنا[٤] أو التقريب الآخر[٥] الموجب للحكومة[٦] لإمكان دعوى كون جريان القاعدة موجباً لتخصيص[٧] دليل البيّنة بلحاظ بعض آثاره الذي هو حرمة نقض يقينه بالشك[٨] فتبقي البينة على حجيّتها بالنسبة إلى سائر الآثار وذلك بخلاف فرضنا[٩] إذ الملازمة الثابتة بالإستصحاب إنما هو بين البقاء التعبّدي وبين الثبوت الحقيقي على الإطلاق.[١٠] ولازمه[١١] وقوع المعارضة بالفرض بين دليل البينة حتى بلحاظ سائر الآثار وبين تلك القاعدة الفراغ أيضاً[١٢]

---

١) أي الشك بعد الفراغ ـ

٢) للقاعدة

٣) وهو المعارضة بين القاعدة والبينة

٤) وهو تتميم الكشف

٥) وهو تنزيل المؤدي

٦) أي حكومة الإمارات على الإستصحاب

٧) أي يختص البينة بلحاظ حرمة نقض اليقين بالشك وهو حال الصلاة أما بعد الفراغ من الصلاة فيخرج عن تحت البينة بالقاعدة

٨) لئلا تبقي القاعدة بلا مورد أو مورد قليل كما مر

٩) وهو جعل الحجيّة في الطرق والإمارات

١٠) واقعاً وظاهراً أي يلزم المحذور

١١) أي لازم ثبوت الملازمة بين البقاء التعبدي والثبوت الحقيقي

١٢) ذلك لثبوت الملازمة المتقدمة فيوجب المعارضة

فيدور بين رفع اليد من ذلك العام[١] أو رفع اليد عن الإستصحاب أو البينة[٢] ولا أقُل التزامه أحد ولعمري أن تلك الجهة[٣] من[٤] ثبوت جعل مؤدي الإمارات مجرد جعل الحجية . ونظير الإشكال المزبور[٥] أيضاً يرد بناء على كون مفاد الإمارة جعل حكم تكليفي[٦] بلا لسان تنزيل ومفاد دليل الإستصحاب أيضاً حرمة نقض الواقع[٧] بالشك به . والجواب السابق[٨] مع دفعه[٩] جار في المقام أيضاً.

---

١) وهو قاعدة الفراغ الدالة على الصحة

٢) الدالتان على البطلان

٣) أي المعارضة

٤) أي من أجل ثبوت جعل الحجية في الإمارات

٥) في تقديم الإمارة اللاحقة على الإستصحاب مع فرض احراز الحالة السابقة بالإمارة كما تقدم أي الإشكال المزبور من عدم كون الإمارة لا علماً وجدانياً ولا تعبدياً

٦) بلسان مجرد ايجاب العمل على طبق المؤدي بلا تكفله لإثبات كونه هو الواقع ولا لإثبات العلم به

٧) أي المتيقن فيكون مفاد الإمارة هو وجوب العمل على طبق المؤدي والإستصحاب حرمة نقض المتيقن على بقائه

٨) من اثبات الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه تعبداً على ما مر والحجة على ثبوته حجة

٩) من ثبوت المعارضة بين قاعدة الشك بعد الفراغ والبينة السابقة على الحدث السابق وقد مر بيانه

نعم[١] لو كان مفاد دليل الإستصحاب حرمة نقض اليقين قد يتوهم[٢] باحراز اليقين بالوجوب[٣] المردد بين الظاهري الزائل[٤] أو الواقعي الباقي[٥] كما لا يخفى على المتأمل ودقق النظر فيستصحب الكلي المشترك[٦] .

---

١) استدراك عن جعل الحجية وأنه لو استفاد من دليل اثبات الإمارة هو جعل الحجية فيمكن أن يقدم القاعدة على الإستصحاب ولو كان دليل الحالة السابقة الإمارة بيان ذلك

٢) أن المعتبر في الحالة السابقة مطلق الإحراز بالشيء الأعم من الواقعي أو الظاهري فبقيام الإمارة على وجوب شيء مثلاً يقطع بمطلق وجوبه على تقدير مطابقة الإمارة للواقع ومخالفته له حيث أنه على تقدير يكون المتحقق هو الوجوب الواقعي وعلى تقدير آخر يكون المتحقق هو الوجوب الظاهري فإذا شك في ارتفاعه يجري فيه الإستصحاب

٣) أي كلي الوجوب أو كلي الحرمة

٤) بعد الصلاة المتحقق لموضوع قاعدة الفراغ إن خالف الواقع تلك الإمارة أي الزائل بقاعدة الفراغ

٥) إن صادف الواقع تلك الإمارة

٦) بين الواقعي والظاهري قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٤٠٩، فالطرق والإمارات إنما يوجب التنجيز والمعذورية لمكان أنها توجب وصول التكاليف فإن المجعول فيها هو الإحراز والوسطية في الإثبات على ما أوضحناه في محله فتكون حال الإمارات حال العلم في صورة المصادفة والمخالفة وحينئذ يكون المؤدي محرزاً ويجري فيه الإستصحاب عند الشك في بقائه كما لو كان محرزاً بالعلم الوجداني بلا اشكال فيه انتهى

لكن فيه أولاً[١] أن المقام[٢] من قبيل اليقين بحكم[٣] ظاهري[٤] شخصي[٥] يشك في مقارنته[٦] مع فرد آخر[٧] باق[٨] وهو من القسم الثالث الغير الجاري فيه الإستصحاب[٩] ـ مع[١٠] أن اليقين بالوجوب الحقيقي الجامع[١١]

---

١) والجواب الأول عنه بأنه من القسم الثالث من الكلي وهو ما يكون الشك في بقاء الكلي لإحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم الذي كان الكلي في ضمنه وقد ارتفع قطعاً فلا يجري فيه الإستصحاب إلاّ أن يكون من مراتبه بنحو يعد عرفاً أنه من مراتبه كما سيأتي وبيانه في المقام.

٢) وهو ما قامت الإمارة على الحالة السابقة ويكون مطلق الإحراز كافياً لجريان الإستصحاب

٣) كوجوب صلاة الجمعة مثلاً

٤) كمؤدي الإمارة

٥) أي حكم خاص كالوجوب لصلاة الجمعة

٦) أي مقارنة هذا الوجوب

٧) وهو الإستحباب مثلاً

٨) فالوجوب قد ارتفع جزماً والإستحباب باق

٩) لأن المتيقن حدوثه قد ارتفع جزماً ومشكوك بقائه يكون الشك في أصل حدوثه ففي المقام اليقين بحكم ظاهري مؤدي الإمارة وهو وجوب صلاة الجمعة وقد زال بقاعدة الفراغ ويشك في مقارنته مع الوجوب الواقعي الذي لو كان باق فيكون الشك في أصل حدوثه ومطابقته للحكم الواقعي فلا يجري الإستصحاب لكونه من الشك في الحدوث

١٠) الجواب الثاني عنه ما ملخصه أنه يتم على القول بالسببية في الطرق والإمارات وإلاّ فعلى الطريقية كما هو المشهور والمختار فلا يصح بيان ذلك

١١) والقدر المشترك بين الواقعي والظاهري

إنما يتم لو بنينا على موضوعية الإمارات وإلاّ فبناء على طريقيّتها فلا نقطع[١] بالجامع المزبور[٢] أو الظاهري على تقدير المخالفة الصوريّة والجامع بين الوجود الحقيقي والصوري لا أثر له[٣].

نعم[٤] لا بأس حينئذ بجريان الإستصحاب الترخيص[٥] المردد بين ما هو في ضمن الإلتزام[٦] أو في غيره[٧] وهذا المقدار إنما يثمر لرفع شبهة المخالفة[٨] لا اثبات الوجوب المزبور الملزم للطاعة[٩] كما هو ظاهر ـ وكيف كان نقول إن مثل تلك الجهات لا يكاد يتم إلاّ بالإلتزام

---

١) ولا نتيقن

٢) أي الجامع بين الواقعي الباقي والظاهري الزائل والوجه في ذلك أن مرجع الحكم الطريقي إلى كونه ايجاباً حقيقياً على تقدير وصورياً على تقدير آخر فلا تجري فيه الإستصحاب وذلك

٣) فإنه يندرج الإستصحاب المزبور في استصحاب الفرد المردد بين ماله الأثر وما لا أثر له لا في استصحاب الكلي ومثله لا يجري فيه الأصل لعدم تعلق اليقين والشك فيه بموضوع له الأثر لأن ماله الأثر إنما هو الوجوب الواقعي وهو مما يشك في ثبوته من الأول لإحتمال مخالفة الإمارة للواقع وما هو متيقن الحدوث وهو الحكم الظاهري قد ارتفع بقاعدة الفراغ بعد الصلاة

٤) يريد أن يشير به إلى ما استثنى من الإستصحاب الكلي القسم الثالث

٥) أي جواز الفعل في ما دل على الوجوب

٦) الصحيح هو ـ الإلزام ـ

٧) كالمستحب والمباح والكراهة غير الحرمة

٨) وإن تركه لا يكون معصية

٩) أما وجوب فعله فلا تدل أصلاً

بحكومة الإمارة السابقة على مفاد حرمة النقض بإثبات موضوعه[١] وإلاّ[٢] فلا يكون المقام خالياً عن المحذور[٣] كما لا يخفى.

---

١) وذلك بناء على حجية الإمارات من باب تتميم الكشف واثبات الإحراز التعبدي فإن البناء على تقديمها عليه بمناط الحكومة فحفظ هذه الجهة لا يكون إلاّ بإبقاء اليقين في لا تنقض ناقضاً ومنقوضاً على ظاهره من اليقين الوجداني مع البناء على اقتضاء الإمارة بمعونة دليل اعتبارها لليقين بثبوت مؤداها فتتم الحكومة الإمارة على الإستصحاب ويجري الإستصحاب في مؤدياتها

٢) أي فعلى القول بجعل الحجية وغيره لا تتم الحكومة كما عرفت

٣) كما عرفت ـ ثم لا بأس هنا للتنبيه على أمرين، الأمر الأول: في الإستصحاب في مؤديات الأصول المحرزة كالإستصحاب وقاعدة الطهارة على وجه قوي ونحوهما فلا يجري وذلك لا لعدم احراز ثبوت المستصحب فيها لأنه على المختار في لا تنقض من تعلقه بنفس اليقين لا قصور في قيامه مقام القطع الطريقي بل من جهة حصر الغاية فيها باليقين بالخلاف في قوله ﴿عليه السلام﴾ ولكن انقضه بيقين آخر فإن لازم غائية اليقين بالخلاف فيها هو بقاء الحكم المجعول بالأصول واستمراره إلى حين اليقين بالإنتقاض فمع عدم اليقين بالخلاف لا وجداناً ولا تعبداً كان الحكم المجعول بالإستصحاب السابق باقياً ومع بقائه لا يبقي المجال لإجراء الإستصحاب بالنسبة إلى مؤدياتها لأن الغرض من استصحابها إنما هو اثبات الحكم الظاهري ويترتب آثار البقاء عليها وهو حاصل بالإستصحاب السابق الجاري أولاً ـ

الأمر الثاني: في استصحاب مؤديات الأصول غير المحرزة كقاعدة الحلية والطهارة على وجه آخر أيضاً لا يجري بلحاظ عدم كون مؤدياتها إلاّ مجرد اثبات الطهارة أو الحلية الظاهرية للشيء في ظرف الشك فيهما بلا نظر منها إلى اثبات أن المؤدي هو الواقع ـ وأما استصحاب الحكم الظاهري المجعول في موردها فهو أيضاً ⇦

ومنها[١] أن إضافة حرمة النقض أو التعبد بالبقاء إلى شيء فرع وجود الآثار العملية المترتبة على عنوانه ولو بتوسيط اليقين به كي ببركته يصدق تعلق الشك بعنوان له الأثر[٢] ومثل ذلك العنوان[٣] تارة كلّي[٤] وأخرى شخصي[٥] وعلى التقدير الأخير[٦] فتارة يشك في بقاء شخص معيّن[٧] وأخرى من جهة الشك في بقاء مردد بين الزائل والباقي[٨]

مما لا مجرى له لإنتفاء الشك الذي هو من أركانه للقطع ببقاء الحكم الظاهري المجعول في مواردها مادام بقاء الشك وعدم حصول الغاية التي هي العلم بالخلاف

١) التنبيه السادس في الإستصحاب الكلي

٢) وملخصه أن الإستصحاب والتعبد بالبقاء كسائر التعبديات من الإمارات والأصول لابد من الأثر الشرعي المترتب عليه وبدونه يكون التعبد لغواً لعدم الأثر له وحينئذ في بيان أن أيّ واحد منها يترتب عليه الأثر الشرعي بلا واسطة.

٣) وهو المستصحب الذي له الأثر له صور

٤) الصورة الأولى: استصحاب الكلي والطبيعي كالإنسان والحيوان ونحوهما

٥) الصورة الثانية: استصحاب الفرد والشخص المسبوق بالحالة السابقة لزيد وعمرو ونحوهما من وجوده وعدالته ونحوهما

٦) وهو الشخصي أيضاً على صور:

٧) الصورة الأولى: بأن كان فرداً معيناً قد شك في بقائه كحيوة زيد وكذا يكون الشك في بقاء الكلي كالإنسان من جهة الشك في بقاء الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه.

٨) الصورة الثانية: بأن تردد الخاص الذي كان في ضمنه بين ما هو مقطوع الإرتفاع وما هو مقطوع البقاء كالحدث المردد بين الأصغر والأكبر مع فعل ما يوجب رفع الحدث الأصغر والحيوان المردد بين كونه قصير العمر أو طويله مع ⇦

وثالثة[١] من جهة الشك في تبدل فرده السابق الحادث بفرد آخر مشكوك البقاء. وذلك[٢] أيضاً تارة في الأفراد المتواطئة[٣] وأخرى المشكّكة[٤] ومع التشكيك[٥] فتارة يكون الباقي بمثابة أيضاً من مراتب وجود الحادث عرفاً[٦] وأخرى[٧] لا يكون كذلك[٨] فتلك جهات وصور من التقسيم في الإستصحاب المزبور ـ والذي يقتضيه النظر

مضى زمان يقطع عادة بعدم بقاء القصير في طول هذا الزمان كالبق والفيل مع مضى ثلاثة أيام

١) الصورة الثالثة: هو احتمال وجود فرد آخر للكلي غير الفرد الذي علم بحدوثه وارتفاعه وهذا أيضاً على قسمين فإن الفرد الآخر المحتمل تارة يحتمل وجوده بتقارن في زمان الفرد الآخر وأخرى يحتمل حدوثه مقارناً لإرتفاعه.

٢) أي الصورة الثالثة على قسمين أيضاً

٣) أي المتباينة كزيد وعمرو والحدث الأصغر والأكبر

٤) كالسواد الشديد والضعيف ـ ثم إن الأثر الشرعي في فرض كون المستصحب من الموضوعات تارة مترتب على نفس الكلي والجامع بين الفردين كالحيوان وأخرى على أحد الفردين بلا ترتبه على عنوان الجامع وثالثة على كل منهما.

٥) أي على الأخير له افراد مشككة على قسمين تارة من مراتب الحادث عرفاً

٦) كالسواد الضعيف يكون عرفاً من مراتب السواد الشديد

٧) أي ليس مراتبه عرفاً

٨) كالإستحباب فإنه رجحان الفعل مع عدم المنع من الترك فلا يرى العرف أنه من مراتب الوجوب واللزوم وهو رجحان الفعل مع المنع من الترك

الدقيق وحال التحقيق جريان الأصل في الشخص المعيّن[١] والكلي[٢] الموجود في ضمنه كذلك[٣] أو في ضمن شخص مردّد بين الباقي والزائل[٤]

---

١) الصورة الأولى هو جريان الإستصحاب في الشخص المعين كوجود زيد وعدالته لتمامية أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق في البقاء ووحدة متعلقهما ويكون موضوعاً للأثر الشرعي

٢) الصورة الثانية يجري استصحاب بقاء الكلي أيضاً في الشخص المعين وهو استصحاب بقاء وجود الإنسان المتحقق في ضمن زيد أو عدالة طبيعة الإنسان المتحقق في ضمن عمرو لو كان له الأثر لتمامية أركان الإستصحاب فيه ـ فانه بعد ما يلازم العلم بوجود الفرد للعلم بوجود الكلي المتحقق في ضمنه ويلازم الشك في بقاء الفرد للشك في بقاء الكلي فلا محالة يجري الإستصحاب في كل من الفرد و الكلي لتمامية أركانه فيهما

٣) أي كذلك يجري الإستصحاب لكن لابد في صحة الإستصحاب من لحاظ ما يترتب عليه الأثر الشرعي فإن الأثر الشرعي تارة يكون لكل من الفرد والكلي وأخرى لخصوص الكلي دون الفرد وثالثة بعكس ذلك ورابعة يكون الأثر لمجموع الفرد والكلي بنحو يكون كل من الفرد والكل جزء الموضوع للأثر فعلي الأول يجري الإستصحاب في كل من الفرد والكلي ويترتب على استصحاب كل منهما أثره الخاص وعلى الثاني يجري الإستصحاب في خصوص الكل دون الفرد وعلى الثالث بالعكس وعلى الرابع يجري الأصل في كل من الفرد والكلي باعتبار أثره الضمني على ما هو التحقيق من كفاية هذا المقدار من الأثر في صحة التعبد بالشيء كما يجري في مجموع الفرد والكلي

٤) الصورة الثالثة: وهو الإستصحاب الكلي القسم الثاني وهو استصحاب الكلي المتيقن وجوده في ضمن أحد الفردين الذين يعلم بزوال أحدهما نفسه على تقدير حدوثه وبقاء الآخر كذلك كالحدث المردد بين الأصغر والأكبر والحيوان ⇦

أو في ضمن الفرد المبدّل في التشكيكات مع صدق كون الباقي من مراتب وجود الزائل[1] وأما في غيره أي غير تلك الفروض الأربعة فلا

المردد بين قصير العمر وطويله حيث أنه بارتفاع أحد الفردين يشك في بقاء الكلي المتيقن وجوده في ضمن أحدهما ـ ولا ينبغي الإشكال في جريان الإستصحاب في هذا القسم أيضاً لتمامية أركانه فيه من اليقين السابق والشك اللاحق فإن العلم بحدوث أحد فردي الترديد علم بوجود الكلي والقدر المشترك بينهما والقطع بزوال أحد الفردين لو كان هو الحادث وبقاء الآخر كذلك موجب للشك في بقاء الكلي لإحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي الذي يلازم بقاءه بقاء الكلي فإذا كان الكلي بنفسه أثراً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي كالحدث المردد بين الأصغر والأكبر والحيوان المردد بين قصير العمر وطويله فيجري فيه الإستصحاب ويترتب على استصحابه ماله من الآثار كالمانعية عن الدخول في الصلاة وحرمة كتابة القرآن في نحو الحدث المردد، نعم لا يترتب على استصحابه الآثار الشرعية المترتبة على خصوصية الفرد من نحو حرمة الدخول في المسجد والمكث فيه وحرمة قرائة العزائم لأنها من آثار كون الحادث هو الحدث الأكبر والأصل الجاري في الكلي القدر المشترك لايثبت مثل تلك الآثار

١) الصورة الرابعة: وهو ما كان الشك في البقاء لأجل احتمال بقاء مرتبة من المستصحب بعد اليقين بارتفاعه بمرتبة أخرى كالسواد الشديد الذي علم بورود الماء عليه فشك في زواله بالمرة أو بقائه بمرتبة أخرى دونه ويعد لوناً عرفاً من مراتبه فيجري فيه الإستصحاب بلا كلام لإجتماع أركانه فيه من اليقين بالوجود والشك في البقاء واتحاد القضيتين بالمداقة العقلية والأنظار العرفية حيث أنه بعد عدم اقتضاء تبادل الحدود اختلافاً في ذات المحدود كان الموجود السابق بذاته وهويته محفوظاً في جميع المراتب المتبادلة شدة وضعفاً لأن التبادل إنما كان محضاً في خصوص الحدود الموجبة لتشخص المرتبة وتميزها عمّا عداها لا في ذات ⇦

يكاد يجري الأصل أبداً لا في الشخص[١] ولا في الكلي[٢] أما جريان الأصل في الفروض الأربعة السابقة فوجوبه في غير القسم الثاني من الكلي[٣] واضح لتحقق جميع أركانه من اليقين[٤] بعنوان له أثر[٥] وشك في بقائه فيشمله عموم دليل التعبّد ببقائه[٦] ـ وتوهّم[٧] أن الكلي لا وجود

المحدود المحفوظ في جميع المراتب فإذا احتمل بقاء المستصحب ولو بمرتبة ضعيفة فلا جرم يجري فيه الإستصحاب الكلي لصدق البقاء في مثله على كل من النظر الدقي والعرفي ـ

١) وهو الشخص المردد بين الشخصين كأحد الفردين أو الإنائين في مثال العلم الإجمالي بوجوب أحدهما أو نجاسته وسيأتي مفصلاً بيانه

٢) أي الكلي القسم الثالث وهو ما يكون الشك في بقاء الكلي لإحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم الذي كان الكلي في ضمنه ـ وسيأتي حكمه

٣) وهو الصورة الأولى وهو كون المستصحب فرداً معيناً قد شك في بقائه والصورة الثانية هو استصحاب بقاء الكلي الموجود في ضمن الشخص المعين والصورة الثالثة: وهو ما كان الشك في البقاء لأجل احتمال بقاء مرتبه من المستصحب بعد اليقين بارتفاعه بمرتبة أخرى وبعد كونها عرفاً من مراتبه ـ وقد عرفت تمامية أركان الإستصحاب في الجميع

٤) من اليقين السابق والشك في البقاء

٥) وله الأثر الشرعي

٦) من قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك

٧) وملخصه أن الكلي ينتزع عن الفرد ولا وجود له في الخارج حتى يتعلق العلم بوجوده وإنما الخارج موطن منشأ انتزاعه من الأفراد الخاصة الجزئية وهي التي تكون موضوعاً للآثار الشرعية ومع ذلك كيف يجري الإستصحاب في الكلي بما هو كلي

له أبداً بسعة وجوده في الخارج[١] القابل على التكثر[٢] وإنما الخارج[٣] ظرف منشأه[٤] من الأفراد الخاصة الجزمية[٥] ومن البديهي أن ما هو موضوع الآثار تلك الوجودات الخارجية الجزمية[٦] وحينئذ فكيف يتحقق أركان الإستصحاب بالنسبة إلى الكلي بما هو كلي[٧] فلا جرم لابد من تخصيص دليل التعبد[٨] بالبقاء بالموجودات الخارجية من الأفراد الشخصية[٩] فلا يكون حينئذ في الشرع لإستصحاب الكلي عين ولا أثر[١٠] ـ مدفوع[١١] غاية الدفع[١٢]

---

١) أي بما هو كلي

٢) أي بحسب الأفراد المصاديق

٣) أي الموجود في الخارج

٤) أي منشأ انتزاع الكلي

٥) الصحيح ـ الجزئية ـ فالخارج منشأ انتزاع الكلي من وجود الأفراد الجزئية

٦) الصحيح الجزئية ـ فإن الأفراد هو منشأ الأثر الشرعي دون الكلي المنتزع عن الأفراد الخارجية

٧) لعدم وجود الكلي في الخارج حتى يتحقق فيه اليقين السابق والشك اللاحق والأثر الشرعي

٨) وهو قوله ﷺ لا تنقض اليقين بالشك

٩) وهو الإستصحاب الشخصي دون الكلي

١٠) فلا مجال لجريان الإستصحاب في الكلي أصلاً

١١) الجواب عن ذلك

١٢) المقصود من وجود الكلي باعتبار وجود حصصه المقرونة بالخصوصيات الفردية نظراً إلى تكثر الطبيعي في الخارج بعروض التشخصات عليه وتحصصه بحصص متعددة بنحو يصير مع كل فرد حصة من الطبيعي تغاير ⇦

وتوهم الكلام فيه[١] أن مرجع تعلق الأحكام بالطبايع ولو بلحاظ ظرف اتصافها[٢] كون ما هو المنشأ[٣] لإنتزاع ذلك المفهوم الواحد[٤] موضوع الاتصاف[٥] بالواجبية والمرامية[٦] ومن البديهي أن هذا المنشأ[٧]

الحصة الأخرى الموجودة في ضمن الفرد الآخر غاية الأمر أن العقل ينتزع من هذه الحصص بلحاظ وحدتها السنخية وكونها تحت جنس واحد وفصل فارد مفهوما واحداً فيناله في الذهن بنحو الكلية الصادقة على الكثيرين والوحدة السنخية بين الحصص ليست جهة زائدة عن الحصص بنحو يكون لها وجود مستقل قبال وجودات الحصص بل هي جهة ذاتية لها وأن وجودها بعين وجود الحصص لا بوجود زائد عن وجودها كما لا يخفى فمن يقول بوجود الطبيعي بمعنى وجود أفراده يكون المقصود عينية وجوده مع وجود حصصه المحفوظة في ضمن الأفراد وأنه لا وجود له مستقلاً في الخارج في قبال وجودات الحصص لا أن المقصود هو عينية وجوده لوجود أفراده وإلاّ فمن الواضح أنه بالنسبة إلى الأفراد يكون وجوده ضمنياً لا عينياً.

١) أي مما يتوهم الكلام في الكلي ذلك وفاسد جزماً بيان الدفع

٢) أي ظرف اتصاف الطبائع بالوجوب والمراد من الكلي الذي هو مكروض الأحكام

٣) أي هو ما يكون منشأ لإنتزاع هذا المفهوم

٤) وهو الكلي الطبيعي

٥) أي هو المنشأ لإتصاف الكلي بالوجوب والإلزام والمنشأ هي الجهة المشتركة المحفوظة بين الحصص الموجودة الخارجية

٦) الصحيح ـ الملزمية ـ

٧) وهي الجهة المشتركة

يتحقق[١] بوحدته الذاتية من حدود متكثرة[٢] ومراتب متفاوتة[٣] على وجه[٤] ربّما ينال العقل من الشخص الوجود الواحد[٥] لحيثيّة الطبيعة ولحيثيات أخرى صرف الجهة المشتركة بينه وبين غيره فتجيء تلك الحيثية في الذهن مجرّدة عن تمام العلائق[٦] وإن كان ذلك المعنى[٧] في الخارج متحقّقاً ومقروناً بألف علقة ومن لوازم تجرّده عن العلائق[٨] صيرورته قابلاً للإنطباق على كل فرد فهذه السعة لإنطباق المعنى[٩] من لوازم تجرّده في الذهن. ولذا نقول يستحيل أن يكون الموجود الخارجي بهذه السعة[١٠] ولكن مع ذلك لا يكون ما في الخارج من صرف الشيء

---

١) أي يتحقق في الخارج بعين وجود الحصص المقرونة بالتشخصات الفردية

٢) أي الأفراد العرضية.

٣) وهي الأفراد الطولية.

٤) فتكون الجهة المشتركة بنحو الكلية وسعة الإنطباق على كل فرد لا يكون موطنها إلاّ الذهن

٥) الصحيح. الواجد.

٦) والضمائم بنحو تكون لها سعة الإنطباق على كل فرد من غير أن يكون ما في الذهن من الصورة المجردة مخالفاً مع ما في الخارج من صرف الشيء المقرون بالتشخصات كما هو ظاهر

٧) أي المعنى المعري عن الخصوصيات في الذهن يكون

٨) في الذهن

٩) أي انطباقه على كل فرد

١٠) وذلك لأن الموجود الخارجي هو الشخص والفرد حصة ومن الطبيعي مع الخصوصية فيباين مع الحصة الأخرى وهكذا

المقرون بالتشخصات مختلفاً مع المجرد عنها ذهناً[١] وإنما الإختلاف فيها[٢] في مجرد حدود الذات الموجبة لضيق في التطبيق[٣] وسعة[٤] ولا منشأ محفوظ في الموطنين وبتلك الملاحظة أمكن دعوى أن الحكم الثابت للطبيعي منشأ لإتصاف نفس الذات المحفوظة في كل فرد في الخارج بها[٥] وذلك المقدار لا يقتضي سراية الحكم إلى الخصوصية أو المرئية[٦] ومرجع اتصافه[٧] أيضاً ليس إلى كونه بوجوده الخاص[٨] ولو من حيث الرتبة متصفاً بالوجوب التعيّني بل إلى كونه بما هو متحد مع غيره في الجهة المحفوظة[٩]

---

١) بل الخارج عينه مع الخصوصية فإن الكلي بعروض التشخصات عليه كما مر مراراً يتحصص في الخارج بحصص متعددة بحيث يصير مع كل شخص وخصوصية حصة من الطبيعي غير الحصة الأخرى مع شخص فرد آخر كما اشتهر بأن مع كل فرد من الطبيعي لأن نسبة الطبيعي إلى الأفراد كنسبة الآباء إلى الأولاد لا كالأب الواحد

٢) أي الذات المقرون بالتشخصات وعدمه

٣) وذلك عند التشخص

٤) عند تجرده

٥) أي بذلك الأحكام

٦) فإن الخصوصيات خارجة عن التكليف وإنما يكون مقارناته فإن المطلوب ليس إلاّ صرف الطبيعي والقدر المشترك دون الحصص ودون خصوصيات الفردية

٧) أي اتصاف الذات بالوجوب

٨) أي الخصوصية الفردية

٩) وهو صرف الطبيعي والقدر المشترك فإنه المطلوب دون الحصص ودون خصوصيات الأفراد

التي لا تكثر[١] فيها أبداً حتى من حيث الرتبة متصف به ولازمه اقتضاء مثل هذا الوجوب حرمة بعض اعدامه[٢] لا مطلقاً[٣]. ولذا نقول إن وجوب الطبائع إذا قيس إلى افرادها لا يكون المتصف به إلاّ حفظ بعض أنحاء وجوده لإتمامها[٤]

---

١) والتكثر إنما بحسب الأفراد والخصوصيات والحصص والسر في ذلك أن الطلب حسب معلوليته للمصلحة لا يتعلق إلاّ بما تقوم به المصلحة فمع قيام المصلحة بصرف الطبيعي والجامع وعدم سرايتها إلى الحدود الفردية ولا إلى الحصص المقارنة لخواصها يستحيل سراية الطلب إلى الحدود الفردية أو الحصص المقارنة لخواصها

٢) وهو بالنسبة إلى اعدام الطبيعة

٣) وهو اعدام خصوصيات الفردية فالمتحصل أن الوجود الخارجي هو الذي يكون موضوعاً للآثار الشرعية لكن متعلق العلم الإجمالي في الفرض هو نفس الوجود الخارجي المشترك بين الأفراد وإنما ينتزع العقل عنوان الجامع وأمثاله من ملاحظة مراتب الوجود الخارجي التي يعبر عنها بالأفراد من دون أن يكون لها دخل في الحكم الشرعي المتعلق بنفس الوجود الخارجي ولذا لا إشكال في استصحاب بقاء المعلوم بالإجمال بعد ارتفاع بعض مراتبه من دون أن يرد عليه اشكال.

٤) وبالجملة أن الطلب المتعلق بالطبيعة إن لوحظ بالقياس إلى نفس الطبيعة اللا بشرطية التي هي القدر المشترك بين الحصص يكون طلباً تعيينياً وإن لوحظ بالقياس إلى الحصص المقارنة مع الخصوصيات يكون طلباً تخييرياً ومرجعه إلى تعلق طلب ناقص بكل واحدة من الحصص الفردية بنحو لا يقتضي إلاّ المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك من ناحية حدودها الطبيعية التي بها اشتراك هذه الحصص بعضها مع بعض آخر وحيث أن الترك من هذه الجهة ملازم مع ترك بقية ⇦

ومثل ذلك المعنى[1] أمر معقول غير موجب لسراية الوجوب إلى الحصص الفردية بتمام وجوده وحينئذ من أين يكون تعلق الأحكام بالطبائع راجعاً إلى تعلقها بالأشخاص الخارجية كي يكون الإستصحاب مختصاً بها وغير جارية في نفس الطبائع ولعمري أن ذلك المقدار أوضح من أن يبين والغرض من هذا التطويل دفع الشبهة عن الأذهان الصافية بحسن ظنهم ببعض من اشتبه عليه الأمر من كبار أهل الصنعة[2] ولا بأس به بعد ما كان الجواد قد يكبوا والصارم قد ينبوا هذا.

الحصص صح أن يقال بأن ترك كل واحدة من الحصص في ظرف ترك البقية كان تحت المنع وفي ظرف وجود حصة منها كان تحت الترخيص ونتيجته على ما عرفت في محله هو تحقق الإطاعة والإمتثال بايجاد فرد واحد وتحقق العصيان بترك جميع الأفراد

١) أي إذا تعلق الأمر على الطبيعة المقترنة بالمراتب والحصص الفردية التي من حدود الطبيعة أوّلها التكبير وآخرها التسليم في الصلاة والخصوصيات المرئية ووقوعها في شهر كذا في سنة كذا بساتر كذا في دار أو مسجد ونحوها كيف لا يمكن تعلق بطبايع الأحكام ويرجع تعلقها بالفرد والشخص وهذا أوضح أن يبين

٢) ولعل المراد صاحب الكفاية قال في ج ١، ص ٢٢٢، ومتعلقهما ـ أي الأوامر والنواهي هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيدة بقيود تكون بها موافقة للغرض والمقصود من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات ـ إلى أن قال ـ وأن نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب وإن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية فانقدح بذلك أن المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد أنها بوجودها السعي بما هو وجودها قبالاً لخصوص الوجود متعلقه للطلب لا أنها بما هي هي كانت متعلقة له إلى آخر كلامه وتقدم ⇦

نعم في القسم الثاني من الكلي شبهة أخرى في جريانه وهو أنّ من المحتمل أن يكون لليقين السابق في ضمن ما هو مقطوع الزوال رأساً[1] ومع ذلك[2] فيحتمل[3] أن يكون انتقاض اليقين السابق بيقين آخر ومع

مفصلاً في محله الكلام فيه وقال صاحب الكفاية في التعليقه على الرسائل، ج ٢، ص ٢٤٤، لا يخفى أن الإستصحاب الكلي لا يفيد في ترتيب آثار الشخص إن كان بقائه ببقائه في هذه الصورة إلاّ على القول بالأصل المثبت بل لابد من استصحابه لترتيب آثاره وهل هو يغني من استصحابه فيه اشكال من أن الطبيعي عين الفرد في الخارج ووجوده فيه بعين وجود الفرد على التحقيق فالتعبد بوجود الفرد تعبد بوجوده فاستصحابه يجدي في ترتيب آثارهما ومن أن الاتحاد والعينية في الخارج إنما هو بحسب الحقيقة والدقة بحكم العقل وأما بالنظر الدقي فهما اثنان كان بينهما بهذا النظر توقف وعليته لا الاتحاد والعينية والإعتبار إنما هو بهذا النظر في هذا الباب، نعم يمكن أن يقال إن الواسطة وإن كانت بنظر العرف ثابتة إلاّ أنها تكون ملغى بمسامحتهم فيها وعدم اعتنائهم بها بحيث يرون الأثر المترتب مرتباً على ذيها إلى آخر كلامه وفيه أن استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي يكون كاستصحاب الطبيعي في ترتيب آخر الفرد في كونه مثبتاً مضافاً بأن استصحاب الطبيعي لا يمكن أن يكون مثبت الخصوصية فإن استصحاب الحدث أو الإنسان لا يوجب ترتيب أثر الخصوصيات الفردية في زيد وعمرو وفي البول والمني ولو قلنا بأن الطبيعي ليس إلاّ الأفراد فالحق كونهما مثبتين

١) الإشكال الثاني بالقسم الثاني من الكلي وملخصه يحتمل بأن يكون الكلي في ضمن الفرد القصير الذي يعلم بارتفاعه لو كان هو الحادث

٢) ومع هذا الإحتمال

٣) يكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك لأن اليقين بحدوث فرد القصير يرتفع باليقين بارتفاعه

ذلك الإحتمال[١] لا يبقي مجال لشمول عموم حرمة النقض بشك لم تنقضه بيقين آخر لأنه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفسه[٢] لا لمخصصه المنفصل عنه[٣] ـ وحلّ تلك الشبهة[٤] أن القطع بانعدام الشخص لا يقتضي القطع بانعدام الطبيعي[٥] وما هو متعلق القطع السابق هو الجهة المحفوظة في الفردين[٦] على وجه يكون له نحو تعلق

---

١) وعلى هذا الوجه من الإحتمال لا يمكن التمسك بعموم حرمة نقض اليقين بالشك

٢) لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفس العام فإنه يشك في كونه من الشك في بقاء نفس المستصحب أو الشك في حدوث فرد آخر

٣) ولا يكون الشك في المخصص المنفصل حتى يجري فيه الإستصحاب كما لو علم بوجوب إكرام العالم وحرمة إكرام الفاسق منهم وشك أن زيد فاسق أم لا فيكون الشبهة المصداقية للمخصص والمقام من الشبهة المصداقية لنفس العام ولا اشكال في عدم جواز التمسك بالعام فيها ـ ولعل ذلك ذكره الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ ج ٢، ص ٢٤٤، من الرسائل قال ولتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث محكوم الإنتفاء بحكم الأصل مدفوع بأنه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقائه وارتفاعه انتهى

٤) وحل الإشكال ما ملخصه

٥) فإن غاية ما يقتضيه اليقين بانعدام شخص الفرد إنما هو اليقين بانعدام الطبيعي المحفوظ في ضمنه لا اليقين بانعدام الطبيعي المحفوظ في الفردين

٦) وهي الجهة المشتركة بينهما ومتعلق اليقين السابق إنما هو الجهة المحفوظة بينهما على نحو يكون له نحو تعلق بكل واحد منهما

بكل واحد من الفردين بعين تعلقه بالأخير[١] الذي مرجعه إلى القطع ببعض أنحاء وجوده[٢] المتحد مع وجود غيره ومن البديهي أن هذا النحو من الوجود[٣] يستحيل تعلق اليقين الناقض به بمحض تعلقه[٤] بفرد واحد[٥] بل[٦] لابد وأن يكون[٧] متعلقاً به[٨] على وجه يسري إلى غيره[٩] أيضاً وهو لا يمكن إلاّ أن يتعلق بعدمه[١٠] المقرون بعدم غيره وإلاّ فنفس ذات عدمه[١١] ولو منفرداً من عدم غيره فلا يكون مثل هذا اليقين[١٢] متعلقاً بجهة المشتركة مع غيره فحينئذ بالشك في بقاء الجهة المشتركة ولو من

---

١) لعل الصحيح ـ بالآخر ـ

٢) أي وجود القدر المشترك

٣) أثر الجهة المشتركة هو أنه

٤) أي اليقين

٥) ومعه كيف يحتمل انتقاض اليقين السابق المتعلق بالجهة المشتركة بين الفردين بمحض اليقين بانعدام أحد الفردين كي يكون التمسك بعموم لا تنقض من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بنفس العام

٦) يريد بذلك أن الجهة المشتركة إنما يرتفع بارتفاع الفردين لا فرد واحد

٧) اليقين الناقض

٨) أي بالفرد الواحد

٩) وهو الفرد الآخر

١٠) أي عدم الفرد الواحد

١١) أي عدم الفرد الواحد

١٢) أي اليقين الناقض

جهة الشك في بقاء الطبيعي في ضمن فرد آخر[١] متحقق بلا احتمال انتقاضه بيقين آخر وذلك ظاهر.

واضعف من ذلك[٢] توهم آخر من عدم تعلق الشك في الكليات بعين ما تعلق به اليقين أو[٣] اليقين إنما تعلق بعنوان قابل للإنطباق على كل من المحتملين[٤] بخلافه في ظرف الشك فإنه ما تعلق إلاّ بالطبيعة المهملة[٥] الصالحة للجزئية وإلاّ[٦] فالمشكوك بقائه ليس ذلك الطبيعي القابل للإنطباق على الزائل قطعاً فمن أين اتحد متعلق اليقين والشك وتوضيح الضعف[٧] بأن العرف لما تسامح في اختلاف متعلقي الوصفين

---

١) ليس من الشبهة المصداقية لنفس العام بل من الشك في بقاء الجهة المشتركة كما هو واضح

٢) وملخص هذا الإشكال هو عدم تعلق اليقين والشك بموضوع واحد فإن اليقين تعلق بالقدر المشترك والشك تعلق بالطبيعة المهملة التي في قوة الجزئية بيان ذلك

٣) لعل الصحيح إذ

٤) وهو القدر المشترك بين الفردين القابل للإنطباق على كل منهما وهو طبيعي الحيوان القابل للإنطباق على البق والفيل

٥) وهو الحيوان المهمل في قوة الجزئية

٦) أي كيف لا يكون في مرحلة الشك الشك في الطبيعة المهملة فإن المشكوك بقائه لا يمكن أن ينطبق على الزائل جزماً فتغاير موضوع الشك مع اليقين ولابد في الإستصحاب من اتحادهما

٧) وملخص الدفع أن الإتحاد بين القضيتين المتيقنة والمشكوكة عرفي والعرف يتسامح في ذلك بعد ما كان الموضوع هو الحيوان والإهمال والإطلاق من حالاته

من حيث الحدوث والبقاء[١] يكفي[٢] بصرف وحدتها وجوداً كذلك[٣] يكتفي في المقام أيضاً بهذه المرتبة[٤] من الوحدة وإن اختلفا إطلاقاً وإهمالاً كما لا يخفى. واضعف من الجميع[٥] أنّ الشك في بقاء الكلي نشأ عن الشك في حدود[٦] الباقي واستصحاب عدمه حاكم على استصحاب الكلي[٧].

---

١) مع أنهما مختلفان دقة

٢) ووجه اكتفائهما بذلك هو وحدتهما وجوداً

٣) كذلك العرف يتسامح في المقام بعد ما كان الموضوع في كلتا القضيتين الحيوان ويرى العرف أن الإطلاق والإهمال من حالاته

٤) وهو الحيوانية أو الحدثية

٥) ذكر هذا التوهم الشيخ الأنصاري أشار إلى هذا الإشكال وجواب الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٢٤٤، كاندفاع توهم كون الشك في بقائه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع قدر المشترك لأنه من آثاره فإن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الإرتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر، نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين وبينهما فرق واضح ولذا ذكرنا أنه ترتب عليه أحكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدم الخ

٦) الصحيح حدوث

٧) لأن الأصل الجاري في السبب رافع ومزيل لموضوع الأصل الجاري في المسبب ومع جريان الأصل فيه لا مجال لجريانه في الكلي والقدر المشترك مثلاً بمعنى أنه إن لم تكن الرطوبة الخارجية منه منياً في الواقع فلا ريب في بقائه بعده وحيث أنه يجري استصحاب عدم خروج بالمني إما نعتياً أو ازلياً فلا محالة يرتفع ⇦

ووجه الضعف[١] بمنع كونه[٢] مسبباً عن الحدوث[٣] وهو ناش عن الشك في كون الحادث المعلوم هذا[٤] وهو ليس مجرى الإستصحاب أصلاً ـ مع[٥] أنه على فرض التسليم ليس ترتب عدم بقاء الكلي على

الشك بالنسبة إلى بقاء الجامع الذي يكون مسبباً عن الشك فيه لأن الأصل الجاري في الشك السببي يرفع موضوع الشك المسببي كما هو واضح

١) ويرد عليه أما أولاً منع السببية والمسببية بينهما بدعوى أن الشك في بقاء الكلي وارتفاعه إنما كان مسبباً عن العلم الإجمالي بأن الحادث هو الفرد الزائل أو الباقي ولا أصل يصلح لتعيين ما هو الحادث

٢) أي الشك في بقاء الكلي

٣) أيضاً حدوث الباقي

٤) أو الآخر

٥) وأما ثانياً فلو سلم جريان الأصل فإن أصالة عدم كون الحادث هو الفرد الطويل بنحو مفاد ليس الناقصة مع أنها لا مجرى لها في نفسها لإنتفاء ركنها الذي هو اليقين السابق لا يثبت كون الحادث هو الفرد القصير ولا ارتفاع القدر المشترك وأما أصالة عدم حدوث الفرد الطويل بنحو مفاد ليس التامة فهي أيضاً غير مثبتة لإرتفاع القدر المشترك ولو على فرض السببية والمسببية بينهما لأن الترتب بينهما عقلي لا شرعي بداهة عدم كون الترتب بين الكلي والفرد في الوجود والعدم من المجعولات الشرعية وإنما هو عقلي محض حتى في مثل الحدث والجنابة لأن ما هو مترتب عليها إنما هو طبيعة الحدث مهملة لا الطبيعة المطلقة والقدر المشترك بينها وبين غيرها وترتب عدم هذه على عدم الجنابة عقلي لا شرعي فتجري أصالة بقاء الكلي والقدر المشترك بلا مزاحم ـ وأما ما ذكره الشيخ الأنصاري وقد تقدم ما ملخصه أن ارتفاع القدر المشترك إنما هو من لوازم كون الحادث الفرد المقطوع الإرتفاع لا من لوازم عدم حدوث الفرد الباقي وإنما لازمه ارتفاع القدر المشترك ⇦

عدم حدوث الباقي ترتباً شرعياً كي يكون مجال حكومة استصحاب عدمه على استصحاب الكلي كما هو ظاهر هذا كله

الذي كان في ضمنه لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين وبينهما فرق واضح ـ وفيه أنه كما أن احتمال ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث هو الفرد الزائل كذلك احتمال بقائه من لوازم كون الحادث هو الفرد الباقي فلا وجه لجعل الشك في بقاء الكلي من لوازم خصوص احتمال كون الحادث هو الفرد الزائل ـ وأجاب عن هذا الإشكال المحقق النائيني، ج ٤، فوائد، ص ٤١٨ ثم لو سلم الترتب الشرعي بين وجود الكلي ووجود الفرد في بعض المقامات كترتب الحدث على الجنابة ولكن سقوط الأصل المسببي فرع جريان الأصل السببي وفي ما نحن فيه لا يجري الأصل في ناحية السبب لأن أصالة عدم حدوث الفرد الباقي معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد الزائل فيبقي استصحاب الكلي والقدر المشترك بلا مزاحم انتهى وفيه أنه مع عدم خروج الفرد الزائل عن مورد الإبتلاء لا يجري فيه الأصل كي يعارض مع الأصل الجاري في الفرد الطويل فإن في هذه الصورة لا معنى لجريان أصالة العدم في الطرف المعدوم لخروجه عن محل الإبتلاء كما لا يخفى وذكر المحقق الماتن في الهامش أقول في المقام يحتاج إلى شرعية ترتب عدم الطبيعي على عدم الفرد وهو مطلقاً حتى في الحدث والجنابة عقلي والنكتة فيه أن ما هو مترتب على الجنابة هو طبيعة الحدث مهملة لا المطلقة وما هو من لوازم عدمها هو الطبيعة المطلقة وترتبه عقلي. ثم لو أغمض عما ذكرنا لا مجال للمعارضة المزبورة إذ ثمرة استصحاب الكلي إنما هو في صورة حدوث العلم بعد تلف أحد الفردين وإلاّ فقبل التلف قاعدة الإشتغال كاف لإثبات المقصود ومن المعلوم أن في هذه الصورة لا معنى لجريان أصالة العدم في الطرف المعدوم لخروجه عن محل الإبتلاء كما هو واضح وهناك اشكالات آخر على الإستصحاب الكلي القسم الثاني وفي ذلك كفاية

في وجه جريان استصحاب الكلي في القسم الأول والثاني ـ وأمّا[١] وجه عدم جريانه في القسم الثالث فلأن بقاء الطبيعي في الخارج مثل حدوثه يتبع بقاء الفرد وحدوثه فيه وذلك لأن بقاء الشيء عين حدوثه حداً[٢] ومن المعلوم أن تلك العينيّة[٣] من تبعات الخصوصية الفردية[٤] غاية الأمر كما كان الفرد بأيّ نحو من وجوده منشأ انتزاع ذلك النحو من الوجود الطبيعي فقهراً يكون بقاء الطبيعي كحدوثه بعين بقاء فرده وحدوثه[٥] وحينئذ فلو فرض في مورد احتمال تبدل فرد بفرد من أين

---

١) أما عدم جريان الإستصحاب في القسم الثالث من الكلي وهو ما يكون الشك في بقاء الكلي لإحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم الذي كان الكلي في ضمنه سواء كان لأجل احتمال وجود فرد آخر مع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه أو حدوثه مقارناً لإرتفاعه ولا منشأ لتوهم جريان استصحاب الكلي فيهما إلاّ تخيل أن الطبيعي بعد ما كان وجوده في الخارج بعين وجود فرده وحصته فلا محالة يكون العلم بوجود الفرد والحصة ملازماً للعلم بوجود الكلي في الخارج وبارتفاع الفرد المعلوم والشك في وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد الأول أو مقارناً لإرتفاعه يشك في بقاء الكلي وارتفاعه فيجري فيه الإستصحاب لإجتماع أركانه جميعاً من اليقين بالوجود والشك في البقاء

٢) وموجود في الخارج بعين وجود فرده لا بوجود آخر ممتاز عن وجود فرده ولكن بعد ما يغاير وجوده في الخارج في ضمن كل فرد وجوده في ضمن الفرد الآخر وكان بقائه أيضاً كحدوثه تابع بقاء الفرد وحدوثه

٣) وهو أن بقاء الشيء هو عين حدوثه حداً

٤) حدوثاً وبقاء

٥) فلا محالة يكون العلم بانعدام الفرد ملازماً مع العلم بارتفاع وجود الطبيعي الذي حدث في ضمنه لإستحالة بقائه بحده بحدوث فرد آخر منه لأن ما ⇦

يصدق على وجود في الآن الثاني عين حدوثه في السابق حداً كي يصدق عليه بقائه[١] نعم غاية ما يصدق عليها هي العينية الذاتية وهو ليس مدار صدق النقض والإبقاء جزماً كما لا يخفى.

نعم[٢] لو كان تبدلها من باب تبدل صرف الحدود الشخصية[٣]

حدث في ضمن فرد آخر إنما هو وجود آخر للكلي غير ما علم بحدوثه في ضمن الفرد السابق

١) وبالجملة فاحتمال وجود فرد آخر للكلي وإن كان احتمالاً بوجود الكلي في الخارج في الزمان اللاحق ولكن الوجود المشكوك لا يكون بقاء للوجود المعلوم سابقاً لأنه مما علم بارتفاعه بارتفاع الفرد المعلوم فلا يكون الشك في الوجود المشكوك شكاً في بقاء ما علم بحدوثه حداً حتى يجري فيه الإستصحاب ـ والفرق بين القسم السابق يكون نفس القدر المشترك بين الفردين بوجوده المتحقق في ضمن أحد الفردين مشكوك البقاء والإرتفاع في الزمن المتأخر من جهة احتمال كون الحادث هو الفرد الباقي ففيه يكون وجود الكلي بحده مركز اليقين والشك بخلاف هذا القسم فإن الشك فيه لم يتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق وإنما هو متعلق بوجود آخر للكلي غير ما علم بحدوثه فلذا لا يجري فيه الإستصحاب وذلك كما لو علم بحدث الأصغر وارتفع وشك مقارناً له أو مقارناً لخروجه بل يشك في كونه بولاً أو منياً وتوضأ وكان بينهما التضاد فيكون من القسم الثالث من الكلي الحدث الأصغر قد ارتفع قطعاً والأكبر مشكوك الحدوث

٢) أما لو كان الشك في البقاء في القسم الثالث من الكلي لأجل احتمال بقاء مرتبة من المستصحب بعد اليقين بارتفاعه بمرتبة أخرى

٣) كالسواد الشديد الذي علم بورود الماء عليه فشك في زواله بالمرة أو بقائه بمرتبة أخرى دونه

مع حفظ مرتبة الوجود[١] المحفوظ في ضمن جميع الحدود لا بأس بصدق دعوى البقاء على الطبيعي[٢] حينئذ وفي مثله لا بأس بجريان الإستصحاب[٣] ما لم يبلغ حد الضعف إلى حد التباين[٤] الشديد السابق عرفاً فإنه حينئذ وإن كان عنوان الشك في البقاء بالدقة[٥] محفوظاً ولكن لا يخفى أنه لا يكفي ذلك المقدار في جريان الأصل الذي كونه منزلاً على الأنظار العرفية كما هو ظاهر ثم إن ذلك[٦] كله في

---

١) وهو السواد الضعيف

٢) ففي هذا الفرض بعد كونه من مراتبه يصدق البقاء عليه لكن هذا أيضاً على وجهين

٣) تارة تكون المرتبة بمثابة تعد كونها عرفاً من مراتبه فيجري فيه الإستصحاب لإجتماع أركانه فيه من اليقين بالوجود والشك في البقاء واتحاد القضيتين بالمداقة العقلية والأنظار العرفية فالتبادل إنما كان محضاً في خصوص الحدود الموجبة لتشخص المرتبة وتميزها عما عداه لا في ذات المحدود المحفوظ في جميع المراتب فيصدق البقاء على مثله

٤) وأخرى - بأن يحسبها العرف مبايناً للوجود السابق كالوجوب والإستسحاب فلا يجري الإستصحاب لأن العبرة بوحدتهما بالأنظار العرفية لا بالمداقة العقلية وعرفاً ليسا بمتحدين

٥) أي المداقة العقلية

٦) أي ما ذكرنا عدم جريان الإستصحاب إنما هو في نفس الكلي القسم الثالث لعدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة إلاّ إذا كان من مراتبه ومتحد عرفاً كما هو واضح -

صورة ترتب الأثر على الكلي. و[١] أما في فرض ترتب الأثر على الفرد المردد[٢] وجوده من الفردين المقطوع بقاء أحدهما المعين وزوال غيره فنقول إن العلم بزوال الفرد الخاص[٣] تارة بعد العلم الإجمالي بوجود أحد الفردين سابقاً وأخرى قبله فإن كان بعده[٤] فلا إشكال في عدم مانعية مثل هذا العلم بالتلف لاحقاً عن تأثير العلم السابق[٥] كما اسلفنا الكلام في مسألة التلف بعد العلم ولازمه حكم العقل بترتب آثار المعلوم[٦] على الفرد الباقي تحصيلاً للفراغ عما اشتغلت الذمة سابقاً[٧].

---

١) من التقسيمات السابقة الفرد المردد ويقع الكلام حينئذ في عدم جريان الإستصحاب فيه ومثاله كما لو كان الإنسان وكيلاً لزيد وعمرو على الإنفاق على عيالهما ثم علم بموت زيد وبحياة عمرو وقد حضره انسان واجب النفقة على أحدهما فتردد بين أن يكون عيالاً لزيد وأن يكون عيالاً لعمرو فعلى الأول لا يجب عليه انفاقه عليه لموت معيله وعلى الثاني يجب لحياة معيله ففي جواز استصحاب حياة معيله لإثبات وجوب انفاقه عليه كلام وإشكال

٢) بأن كان الشخص مردداً بين الشخصين كأحد الفردين أو أحد الإنائين في مثال العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما أو وجوب أحدهما وهذا أيضاً على صور

٣) كالإناء الواقع على اليمين مثلاً

٤) هذه هي الصورة الأولى بأن كان الشك في البقاء لأجل ارتفاع أحد فردي الترديد وكان زواله بعد العلم الإجمالي فلا يجري فيه الإستصحاب والعلم باق على تنجزه وسيأتي وجه عدم جريان الإستصحاب أيضاً

٥) في التنجيز

٦) بالإجمال من وجوب الإحتياط والإجتناب

٧) وذلك بحكم العقل

وأما إن كان التلف[١] سابقاً على العلم الإجمالي وإن كان العلم به[٢] بعد حصوله[٣] فمن حين[٤] العلم بالتلف السابق يخرج العلم الإجمالي من التأثر وفي هذه[٥] كان بناء العلماء على عدم وجوب الإجتناب من الطرف الأخير[٦] ومن مثله[٧] ربما يظهر[٨] أيضاً عدم بنائهم[٩] على الإستصحاب بقاء الفرد المردد في البين[١٠] كيف[١١] وجميع موارد التلف

---

١) الصورة الثانية بأن تلف أحد الإنائين ثم علم بنجاسة أحدهما

٢) أي بالتلف سبقه ولحوقه لا العلم به

٣) أي حصول العلم الإجمالي فيكون المدار على نفس التلف

٤) أي العلم الإجمالي ينجز إلى زمان العلم بالتلف وعند العلم به يسقط عن المنجزية فالتلف الواقعي لا أثر له في عدم تنجز العلم بل المدار على العلم بالتلف.

٥) أي هذه الصورة الثانية

٦) الصحيح ـ الطرف الآخر ـ.

٧) أي مثل بناء العلماء على عدم الخ

٨) أي يظهر الثمرة لهذا البحث فإنه على فرض سقوط العلم الإجمالي عن الإعتبار بواسطة خروج بعض الأطراف عن محل الإبتلاء فيفيد الإستصحاب فإن جرى يمنع القول بأن بالبرائة بالنسبة إلى الطرف الآخر باحتمال كونه من المشتبه البدوي وإما على فرض عدم جريانه فتجري البرائة

٩) أي عدم بناء الأصحاب

١٠) فلا يجري فيه الإستصحاب

١١) هذا شاهد لما ذكره من عدم جريان الإستصحاب في الفرد المردد وأن محل جريان الإستصحاب موجود لكن لا مجال له بل قد يتوهم ذلك أيضاً نقل المحقق الاصفهاني في ج ٣ نهاية ص ٧٠، عن بعض الأجلة في حاشيته على كتاب ⇦

اللاحق[١] كان استصحاب الشخص المردد موجوداً[٢] ونتيجته[٣] ليس إلاّ نظير استصحاب الكلي[٤] وجوب الخروج عما هو معلوم بقائه تعبداً[٥] المستلزم للإجتناب عن المشكوك والباقي[٦] بحكم العقل الحاكم[٧] بتحصيل الجزم بالفراغ بالنسبة إلى الأعم من الحكم الواقعي والظاهري[٨] وبهذا البيان[٩]

البيع للشيخ الأعظم قائلاً بأن تردده بحسب علمنا لا يضر بتيقن وجوده سابقاً والمفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً كما في القسم الأول الذي حكم المصنف كل من الكلي وفرده انتهى ـ ولعل ما ذكره الماتن عن لسان بعض الأجلة وبتعبير آخر بعض أهل العصر ـ لكن يظهر من كلام المحقق الماتن أن الإستصحاب موجود لكن وجوب الإجتناب من باب تنجز العلم الإجمالي لا الإستصحاب ـ وذكر ثالث أنه السيد صاحب العروة ﴿ﷺ﴾ ولا مانع من كليهما.

١) أي الصورة الأولى

٢) لتمامية أركان الإستصحاب من اليقين بالوجود والشك في البقاء أي مجال الإستصحاب موجود

٣) أي نتيجة استصحاب الفرد المردد

٤) أي الكلي المردد بين فردين في القسم الثاني

٥) بالإستصحاب ـ

٦) وهو الموجود

٧) من باب قاعدة الإشتغال

٨) للزوم الخروج عن العهدة في الجميع بحكم العقل

٩) من تمامية اركان الإستصحاب وكون المستصحب هو وجود شخص المردد فيكون مما له الأثر

يرتفع شبهة[١] عدم الأثر العملي لمثل ذلك الأصل[٢] بعد ما ثبت كون الوجود[٣] هو الباقي وبدونه[٤] لا يحكم العقل بالإجتناب عنه ـ وفساد[٥] هذا البيان[٦] يظهر بالتأمل في ما ذكرنا[٧] وحينئذ فليس نظر الأصحاب في عدم الجريان إلى ذلك البيان[٨]

---

١) التوهم عدم ترتب الأثر العملي

٢) أي استصحاب فرد المردد

٣) أي وجود شخص المردد

٤) أي بدون الأثر العملي ولو تعبداً فلا يجري الأصل ولكن عند الأثر تكون كما لو كان باق جزماً فيحكم العقل بالإجتناب عنه

٥) ثم قام في بيان الجواب عن هذا التوهم وملخصه أنه لا أثر شرعاً لهذا الإستصحاب

٦) أي جريان الإستصحاب في الفرد المردد وله الأثر

٧) من عدم بناء الأصحاب على عدم جريان الإستصحاب في الفرد المردد مع عدم تنجز العلم الإجمالي

٨) ولعل المراد من ذلك البيان هو ما أفاده المحقق الاصفهاني ﴿قدس سره﴾ ج ٣ نهاية، ص ٧١، وإن أريد تيقن الخصوصية المفردة التي هي المرددة بين خصوصيتين فقد مر مراراً أن طرف العلم معين لا مردد وأن أحدهما المصداقي لا ثبوت له لا ماهية ولا وجوداً فيستحيل تعين العلم الجزئي بما لا ثبوت له والعلم المطلق لا يوجد بل يوجد متشخصاً بمتعلقه بل المتيقن هو الوجود المضاف إلى الطبيعي الذي لا علم بخصوصية مع العلم بأن ما عدا الخصوصيتين ليس مخصصاً له فالجامع الذي لا يخرج عن الفردين هو المعلوم إلى آخر كلامه وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ١٧٧، فلا يجري استصحاب الفرد المردد لأن استصحاب الفرد المردد معناه بقاء فرد الحادث على ما هو عليه من الترديد وهو ⇦

بل عمدة نظرهم إلى كون التعبد[١] ببقاء الشيء يحتاج إلى الشك بعنوانه الذي يكون بذاك العنوان متعلقاً للأثر كيف ولو تعلق الشك بغيره[٢] لما كان الحكم ببقائه[٣] تعبداً الراجع إلى ترتيب أثره معنى أصلاً وحيث كان الأمر كذلك[٤] فنقول إن الشك في بقاء الفرد المردد ما[٥] تعلق بعنوان له الأثر[٦] كيف وما هو موضوع الأثر بين ما هو مقطوع

يقتضي الحكم ببقاء الحادث على كل تقدير سواء كان هو الفرد الباقي أو الفرد الزائل وهذا ينافي العلم بارتفاع الحادث على تقدير أن يكون هو الفرد الزائل فاستصحاب الفرد المردد عند العلم بارتفاع أحد فردي الترديد مما لا مجال له انتهى وذكر المحقق الماتن في تعليقته ص ١٣٧ ، أقول استصحاب الفرد المردد لا يقتضي الا الحكم ببقاء ما هو المعلوم الغير الساري إلى العنوان التفصيلي لأنه متعلق لشكه والغرض أن التعبد الإستصحابي لا يتعدي عن مورد شكه ومورد شكه أيضاً متعلق يقينه فكما أن اليقين الإجمالي يجتمع مع الشك بالطرفين تفصيلاً كذلك الشك الإجمالي أيضاً يجتمع مع العلمين التفصيليّين وحينئذ لا يقتضي الإستصحاب المزبور التعبد ببقاء كل واحد من المعلومين تفصيليّين فلا يتم هذا الوجه في منع جريان استصحاب الفرد المردد انتهى

١) أي يعتبر في جريان الإستصحاب تعلق اليقين والشك بنفس موضوع الأثر الشرعي

٢) من العناوين

٣) أي بقاء الشيء

٤) أي معتبراً في صحة الإستصحاب

٥) ما تكون نافية

٦) فليس متعلقاً بماله الأثر فالأثر الشرعي في أمثال المقام إنما هو لمصداق الفرد بماله من العنوان التفصيلي كصلاة الظهر والجمعة والقصر والتمام ونجاسة ⇦

الزوال أو مقطوع البقاء[١] وبين ما هو مشكوك[٢] ليس إلاّ[٣] بعنوان ما هو موضوع الأثر أو أحدهما[٤] أو غير ذلك[٥] من سائر العناوين العرضيّة[٦] أو الذاتية[٧] الخارجية عن تحت الأثر جزماً[٨]

هذا الإناء وذاك الإناء الآخر بواقعه وعنوانه التفصيلي ومثله مما اختل فيه أحد أركانه وهو الشك في البقاء

١) فيكون مختلاً فيه كلا ركنيه ففي المثال المذكور وهو عنوان المعيل إن أخذ عنواناً حاكياً عن زيد كان معلوم الوفاة وإن أخذ حاكياً عن عمرو كان معلوم الحياة قال الماتن في التعليقه ص ١٢٦.

والأولى أن يقال إن الشك في حدوث الباقي بعد ما كان ملازماً للشك في بقاء ما حدث من الجامع بينهما ذاتياً أم عرضياً لا شبهة في أن الشك في بقاء هذا الجامع إنما يثمر في ظرف كونه بنفسه موضوع الأثر في الدليل وإلاّ فلا معنى للتعبد به ومن هذه الجهة لا مجال لإستصحاب الفرد المردد ولا لمفهوم المجمل المردد بين المتباينين أو الأقل والأكثر لأن ما هو مشكوك البقاء لا أثر له وماله الأثر كان بين ما هو متيقن الإرتفاع أو متيقن الحدوث.

٢) بأن أخذ الموضوع أمر مردد أو العنوان الإجمالي

٣) والعنوان المردد أحد هذه الأمور

٤) أي أحد الفردين

٥) أو الفرد المردد

٦) من أحد الفردين أو الفرد المردد ونحوهما

٧) كالحدث المردد بين الأصغر والأكبر أو وجوب الطهارة المردد بين الوضوء والغسل

٨) فإنها وإن كانت متعلقة لليقين والشك ولكنها باسرها خارجة عن موضوع الأثر إذ لم يترتب أثر شرعي في الأدلة على شيء من هذه العناوين فلا ⇦

وفي مثلها[١] لا مجال للتعبد ببقائه - وقياس الشك بالعلم الإجمالي في المنجزية حيث يكتفي في تنجز الواقع بهذا المقدار من العلم بالعناوين الإجمالية العرضية[٢] ممنوع جداً إذ حكم العقل بمنجزية في مثل ذلك الطريق الإجمالي[٣] مع فرض قابلية سراية البصر[٤] إلى نفس الواقعي[٥] ببركة ذلك العلم[٦] غير مرتبط بمرحلة التعبد بمورد الشك[٧] غير الصالح للسراية إلى مورد اليقين جزماً[٨] والمفروض في المقام أن ما هو محل الأثر بواقعه[٩] لا يكون مشكوك البقاء[١٠] بل هو ما بين ما هو مقطوع الإرتفاع أو مقطوع البقاء وما هو مشكوك بقائه[١١] إنما هو

يجري الإستصحاب حينئذ لا في العنوان الإجمال ولا في العناوين التفصيلية لإنتفاء الأثر الشرعي في الأول وانتفاء الشك في البقاء في الثاني

١) مما لا أثر له لكون المفروض كون الأثر لمصداق الفرد لا لمفهومه المردد الصالح للإنطباق على كل واحد منهما ولو على البدل

٢) فيكون استصحاب وجود الشخص المردد أيضاً موجب لتنجز الواقع

٣) الذي هو العلم الإجمالي الموجب للتنجز عقلاً وأنه كالعلم التفصيلي ويوجب تنجز الواقع المعلوم

٤) ولعل الصحيح ـ التنجز

٥) وهو الواقعي المعلوم عند الله

٦) أي العلم الإجمالي

٧) وهو التعبد بوجود الشخص المردد

٨) وهو ما كان في الواقع من أحدهما المعين عند الله

٩) وهو المعلوم عند الله

١٠) ومختل الإستصحاب بكلا ركنيه

١١) من العناوين لا أثر له

بعنوان لا أثر له أبداً ـ وتوهم[١] أن العنوان[٢] المتعلق بالشك مأخوذ بنحو الطريقية إلى شيء آخر[٣] فيكون[٤] واسطة لإيصال التعبد بالبقاء إليه[٥] مدفوع بأن طريقيّته[٦] فرع قابليته[٧] لإعمال التعبد فيه والمفروض أنه لا شك بعنوان من العناوين إلاّ بمثل تلك العناوين العرضية الخارجة من حيّز الأمر[٨] فكيف يصلح صيرورتها[٩] واسطة لإيصال التعبد إلى سائر

---

١) وملخص التوهم أن الأصل إنما لا تجري في الفرد المردد إذا كان العنوان الإجمالي بما هو هو وفي حيال ذاته مقصوداً في الإستصحاب وأما إذا كان ملحوظاً على وجه الطريقية والمشيرية إلى ما هو الموضوع للأثر بنحو الإجمال فلا محذور في استصحابه لأنه بهذا اللحاظ يكون وسيلة لإيصال التعبد بالبقاء إلى ما هو الموضوع للأثر الشرعي

٢) أي العنوان الإجمالي

٣) وهو الموضوع للأثر

٤) العنوان الإجمالي

٥) إلى ذلك الشيء الآخر الذي له الأثر فلا مانع من جريان الإستصحاب

٦) اي طريقية العنوان الإجمالي عن الشيء الآخر الذي له الأثر

٧) وفرض قابلية ما يحكي عنه العنوان الإجمالي لإعمال التعبد فيه والمفروض عدم قابليته لذلك لعدم تعلق الشك بعنوان من العناوين التفصيلية بيان ذلك فإنه إن أخذ كونه عنواناً للفرد الآخر كان مقطوع الإرتفاع فعلى كل تقدير لا شك في البقاء إلاّ بعنوان أحد الفردين أو الفرد المردد أو بغيرهما من العناوين الإجمالية العرضية وبعد خروج مثلها عن حيز الأثر الشرعي فلا يجري الإستصحاب فيها

٨) وهو المردد كما مر مراراً بين مقطوع البقاء ومقطوع الإرتفاع

٩) هذه العناوين

العناوين التي[١] لا يكون واحد منها[٢] تحت عنوان الشك ببقائه وارتفاعه[٣] كما هو ظاهر وبذلك البيان[٤] ربما يرتفع كثير من المغالطة في أبواب الأصول[٥]

---

١) التي تكون صفة للعناوين المحكية

٢) أي من العناوين المشير إليها

٣) بل يدور أمره بين مقطوع البقاء ومقطوع الإرتفاع كما عرفت

٤) من عدم الأثر وكونه مقطوع البقاء ومقطوع الإرتفاع

٥) وما ذكرنا من المنع لا يختص بالإستصحاب بل يجري في عامة الأصول لاطراد وجه المنع في جميعها ويترتب على ذلك أنه لو صلى عند اشتباه القبلة إلى الجهات الأربع وبعد الفراغ منها علم بفساد واحدة منها معينة فإنه على ما ذكرنا لا يجوز الإكتفاء بالبقية في تفريغ الذمة بل تجب إعادة تلك الصلاة بعينها لعدم جريان قاعدة الفراغ في العنوان الإجمالي المردد كالصلاة إلى القبلة المرددة أو ما هو المأمور به بهذا العنوان الإجمالي وعدم إثمار جريانها في البقية لعدم العلم بأن القبلة فيها بخلاف ما إذا علم بفساد واحدة منها مرددة فإنه لا يجب اعادة الصلاة لجريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى كل واحدة من الصلوات المأتية فإن كل واحدة منها في فرض كونها إلى القبلة مما يشك في صحته وفساده بشك حادث بعد الفراغ فتجري فيها القاعدة غاية الأمر يعلم إجمالاً بمخالفة أحد هذه الأصول للواقع وهو أيضاً غير ضائر لإحتمال كون الفاسدة هي المأتية إلى غير القبلة ومثل هذا التفصيل من نتائج عدم جريان الأصل في العنوان الإجمالي المردد لإختصاص موضوعه بالشك المتعلق بماله الأثر بعنوان التفصيلي وإلاّ فعلى فرض اطلاقه بالنسبة إلى الشك بكل عنوان لا مجال للتفصيل المزبور بل اللازم هو المصير إلى جريان القاعدة حتى في فرض العلم بفساد واحدة منها معينة إذ حينئذ يصدق الشك في صحة ما هو المأمور به وفساده بهذا العنوان الإجمالي بشك حاصل بعد ⇦

والإستصحاب[١] وعليك بالتأمل فيه وبالتمييز بين موارد ترتب الأثر على الجامع أو الشخص المردد.[٢]

الفراغ مع أنه لا يظن التزامه من أحد وعليه فلا يتم التفصيل المزبور بين فرض المسألة إلاّ بما ذكرناه.

١) ومن جهة عدم جريان الإستصحاب في الفرد المردد لا يجري الإستصحاب في المفاهيم المجملة المرددة بين المتباينين أو الأقل والأكثر كالشك في مفهوم زيد المردد بين زيد بن عمرو وزيد بن خالد والشك في أن النهار تنتهي بغياب القرص أو بذهاب الحمرة المشرقية والشك في مفهوم الرضاع الموجب لنشر الحرمة في أنه ما بلغ عشر رضعات أو خمسة عشر رضعة وفي مفهوم الكر المردد قدره بين ما يساوي سبعة وعشرين شبراً أو ثلاثة وأربعين تقريباً إلى غير ذلك من الأمثلة فلا يصلح استصحاب المفهوم المردد بين المفهومين بعد موت زيد بن عمرو ولا استصحاب النهار بعد غياب القرص ولا استصحاب عدم تحقق الرضاع المحرم بعد تحقق عشر رضعات ولا عدم كرية الماء بعد بلوغه الحد الأول كل ذلك لما ذكرنا من انتفاء الأثر الشرعي في ما هو المشكوك وانتفاء الشك في البقاء في ماله الأثر الشرعي لكونه دائراً بين المقطوعين

٢) وبذلك كله يتضح الفرق بين الفرد المردد وبين القسم الثاني من الكلي كالحدث المردد بين الأصغر والأكبر فإن صحة الإستصحاب هناك إنما هو من جهة أن لنفس الكلي أثر شرعي وهو المانعية عن الصلاة مثلاً بخلاف الفرد المردد فإن الأثر الشرعي فيه إنما يكون للشخص لا لعنوان أحد الشخصين والفرد المردد

ثم[١] اعلم قد جرى ديدنهم على تمثيل استصحاب الكلي باستصحاب الحدث المردد بين الأصغر والأكبر عند خروج بلل مردد بين البول والمني وذلك عند فرض العلم بالطهارة السابقة[٢] أو عدم العلم بالحالة أصلاً[٣] في غاية الوضوح[٤] فيستصحب[٥] بلحاظ مانعيته للصلاة وإن كل واحد منها يقتضي رافعاً مخصوصاً[٦] بلا كون مثل هذا الأثر[٧] للجامع بينهما[٨] ولكنه لا بأس باستصحابه[٩] من حيث مانعيّة الجامع

---

١) تنبيه في الفروض المتصورة في المثال للكلي القسم الثاني من الحدث المردد بين الأكبر والأصغر عند خروج البلل المردد بين البول والمني فهل يجري استصحاب الحدث في جميع الفروض أم لا؟

٢) هذه هي الصورة الأولى من العلم بالحالة السابقة

٣) وهي الصورة الثانية وهو ما لم يعلم الحالة السابقة أصلاً

٤) فيجري استصحاب الحدث وهو المتيقن من مورد كلماتهم

٥) كما لو علم بطبيعة الحدث حين خروج البلل المردد وهي المانعية عن صحة الصلاة وبعد فعل الوضوء يشك في ارتفاع الحدث فيجري فيه الإستصحاب بلحاظ آثار الجامع والقدر المشترك بين الفردين والآثار هو عدم جواز مس كتابة القرآن ومنها

٦) أما آثار الحدث الأكبر فلا يترتب عليه كحرمة دخوله في المسجد ومكثه فيه وحرمة قرائة العزائم ونحو ذلك وللحدث الأصغر عدم صحة الصلاة وعدم جواز مس كتابة القرآن ونحو ذلك

٧) أي الأثر لكل واحد منهما

٨) أي بين الحدثين وإنما يترتب أثر الجامع فقط

٩) أي الجامع

للصلاة. وأما[١] إن كانت الحالة السابقة عن زمان خروج الرطوبة المردّدة حالة الحدثية معلومة فإن كان الحدث المعلوم هو الأكبر فلا إشكال في عدم وصول النوبة إلى الإستصحاب الكلي[٢] بل ما لم يصدر منه الفعل[٣] كان[٤] جارياً لمحدثيّته بالحدث الأكبر ولا يحتمل حينئذ الاجتزاء بموجب الحدث الأصغر[٥] أصلاً لأن البول الصادر عن الجنب لا أثر له بالنسبة إلى الصلاة من حيث ايجابه على المكلف شيئاً وحينئذ لا ينتهي الأمر في تلك الصورة إلى الشك في بقاء الحدث[٦] كي يستصحب ـ وأما إن كان الحدث المعلوم هو الأصغر[٧] كما لو رأى الإنسان بعد نومه رطوبة مرددة بين المذي والمني ففي هذه الصورة[٨] إن

---

١) الصورة الثانية وهي ما إذا كانت الحالة السابقة هي الحدث وهي على وجهين تارة حدث المعلوم هو الأكبر أي الجنابة وأخرى الأصغر وهو البول أي أما الأول

٢) فلا يجري فيه استصحاب كلي الحدث في هذا الفرض بل هو خارج عن فرض كلامهم في المقام الذي هو فرض الشك في بقاء الحدث بعد فعل الوضوء قطعاً بداهة عدم كون مثل الفرض من موارد العلم بالحدث المردد بين الزائل والباقي

٣) هو الغسل

٤) أي الإستصحاب الحدث الأكبر جارياً ولا محيص حينئذ من الغسل وبدونه يقطع تفصيلاً ببقاء الحدث السابق ولو مع الإتيان بالوضوء

٥) وهو الوضوء

٦) أي الحدث الكلي

٧) كالبول

٨) أيضاً يكون على وجوه، الوجه الأول: هو عدم التضاد بين الحدثين

قلنا بعدم التضاد بين الحدثين واجتماعهما في زمان واحد[١] غاية الأمر لا أثر للأصغر[٢] حين وجود الأكبر[٣] فلا إشكال أيضاً في الإكتفاء بموجب الأصغر فلا مجال لجريان استصحاب الكلي[٤] لأنه من القسم الثالث الراجع إلى الشك في مقارنة فرد إلى المعلوم تفصيلاً[٥] وفي مثله[٦] لا يكون مشكوك البقاء عين المتيقن الحادث[٧] كي يشمله عموم حرمة النقض[٨]

---

١) ممكن في محلين بحيث عند طرو الأكبر يكون المتحقق شخصان من الحدث

٢) في ايجاب الوضوء

٣) لإنحصار الرافع حينئذ بما يقتضيه الأكبر وهو الغسل

٤) أي لا مجال لإستصحاب كلي الحدث المعلوم وجوده حال الرطوبة إلى ما بعد الوضوء لأنه من قبيل القسم الثالث للعلم تفصيلاً بثبوت الأصغر في ذلك الحال والشك في وجود الأكبر معه فأصالة عدم الحدث الأكبر محكمة ومقتضاها عدم الحاجة إلى الغسل أي الشك في حدوث مقارنة الأكبر معه فليس له الحالة السابقة

٥) وهو الوجه الأول من القسم الثالث من الكلي فإنه حين صدور البلل المشتبه يقطع بوجود شخص حدث ويشك في حدوث شخص حدث آخر فاستصحابه بعد الوضوء يكون من استصحاب القسم الثالث الذي قلنا بعدم جريانه فيه

٦) أي الإستصحاب الكلي

٧) لأن المتيقن قد ارتفع جزماً ومشكوك البقاء مشكوك أصل حدوثه كما مر

٨) فيكفي حينئذ بصرف الوضوء في فعل كل ما اشترط في صحته أو جوازه بالطهارة ولا أثر للعلم الإجمالي

وإن لم نقل[١] بعدم التضاد واحتملناه[٢] فكذلك[٣] لا مجال لإستصحاب الكلي إذ حينئذ وإن كان حين وجود الرطوبة يحصل العلم بالحدث المردد بين الأصغر والأكبر بمعنى عدم خلوه عن أحدهما بلا علم تفصيلي في البين ولكن ذلك المقدار لا يكفي في جريان الإستصحاب الكلي في الحدث المردد لأن مع فرض احتمال اجتماعهما وجوداً لم يحرز كون مشكوك البقاء عين ما تيقن حادثاً

---

١) الوجه الثاني أن يكون محتمل عدم التضاد بين الحدثين بأن يحتمل اجتماعهما

٢) أي عدم التضاد

٣) أي يكون مثل متيقن عدم التضاد فيكتفي حينئذ بصرف الوضوء في فعل كل ما اشترط في صحته أو جوازه بالطهارة ولا أثر للعلم الإجمالي حين خروج البلل المشتبه إذ لا يعلم بتوجيه خطاب جديد من قبل البلل الحادث بعد تردده بين ماله الأثر وما ليس له الأثر واحتمال كونه منياً شبهة بدوية مدفوعة بالأصل حيث تجري أصالة عدم حدوث سبب الجنابة ولا يعارضها أصالة عدم صدور البول لأنه لا أثر له بعد كونه محدثاً بالحدث الأصغر وفي صورة الإحتمال عدم المضادة بين الحدثين وإن علم حين خروج البلل بالحدث المردد بين الوجودين أو وجود واحد مردد بين الأصغر والأكبر بلا علم تفصيلي بما يوجب انحلاله ولكن بعد احتمال اجتماعهما وجوداً وبقاء الأصغر بحده الخاص لا يجري الإستصحاب الكلي ـ نعم قد يقال إنه لو احتمل أن الأصغر إذا اجتمع مع الأكبر لا يرتفع إلاّ بالغسل كان بقاء الحدث الأصغر بعد الوضوء محتملاً لإحتمال كون الرطوبة منياً وعليه فاستصحاب بقاء الأصغر محكم ولابد من الغسل ولكن فيه بعد كون الحدث الأصغر قبل احتمال المني ويرفع بالوضوء كاف ذلك في الإستصحاب ولا يعتني باحتمال المني لضم الأكبر إلى الأصغر

لإحتمال كون المتيقن الحادث غيره[١] فلا يثمر مثل ذلك[٢] في جريان الإستصحاب أيضاً و[٣] إنما المجزي[٤] له[٥] هو خصوص[٦] فرض العلم الإجمالي بأحد الحادثين على سبيل منع الخلو والجمع كليهما[٧] وذلك لا يمكن إلاّ بفرضهما متضادين غير مجتمعين في زمان واحد وتلك المضادة أيضاً تارة في حديهما وأخرى في ذاتيهما وعلى الأول[٨] تارة

---

١) وعدم احراز كون المشكوك الباقي بعد الوضوء عين المتيقن السابق لإحتمال كون المعلوم السابق غيره فيكتفي بموجب الحدث الأصغر وهو الوضوء في فعل كل ما اشترط فيه الطهارة باستصحاب بقاء الأصغر بحده الخاص إلى حين خروج البلل المشتبه بضميمة أصالة عدم صدور الحدث الأكبر

٢) وهو عدم احراز كون مشكوك البقاء عين ما تيقن الخ

٣) هذا هو الوجه الثالث بالتضاد بين الحدثين

٤) والصحيح ـ المجري ـ بلا نقطة الراء

٥) أي للإستصحاب

٦) وهذا أيضاً على فرضين، الفرض الأول: أن تكون المضادة بينهما في خصوص حديهما بحيث يكون الأصغر عند طرو الأكبر محفوظاً بذاته في ضمنه لا بحده نظير السواد الضعيف المندك في ضمن الشديد منه

٧) فلا قصور حينئذ في استصحاب الكلي بعد الإتيان بالوضوء إذ حين طرو البلل يعلم أجمالاً بوجود الحدث المردد بين الحدين وبعد الوضوء يشك في ارتفاعه فيستصحب بقائه

٨) وهو ما كان المضادة بينهما في خصوص حديهما كما عرفت من جريان استصحاب الكلي

ضعف الأصغر بالنسبة إلى الأكبر[١] ليس بمقدار يصدق عليه الإنعدام عرفاً بانقلاب حدّه إلى الأكبر وأخرى كان بتلك المثابة كضعف الإصفرار من اللون بالإضافة إلى الإحمرار[٢] فإن كان من قبيل الأول[٣] فلا شبهة في جريان استصحاب شخص الحدث المعلوم المحفوظ بين الحدثين[٤] بعد الوضوء لإحتمال عدم صلاحيته[٥] لرفعه كما أنه لا بأس باستصحاب طبيعة الحدث أيضاً[٦] وإن كان من قبيل الثاني[٧] والثالث[٨] فلا يجري الإستصحاب الشخصي[٩]

---

١) كما في المثال من السواد الشديد والضعيف وفي الحدثين بناء على عدم ارتفاع الأصغر المقرون بالأكبر إلاّ بالغسل واختصاص رافعية الوضوء له بحال انفراده عن الحدث الأكبر

٢) كما لو قلنا برافعية الوضوء للأصغر مطلقاً ولو في ظرف وجود الأكبر مؤيداً ذلك بما ورد من مشروعية الوضوء للحائض في أوقات الصلاة ولنوم الجنب

٣) وهو كون ضعف الأصغر ليس على نحو يوجب الإنعدام فيجري فيه استصحاب الشخصي أيضاً

٤) أي البول والمني

٥) أي الوضوء

٦) وهو الكلي كما عرفت

٧) بأن يكون المضادة بين ذاتيهما نظير ارتفاع لون بطرو لون آخر مضاد له

٨) وهو ضعف الأصغر بمقدار يصدق الإنعدام عرفاً كالإصفرار بالنسبة إلى الإحمرار كرافعية الوضوء للأصغر مطلقاً

٩) للقطع بارتفاعه بالوضوء على كل حال

ولكن لا بأس بجريان الكلي منه[١] ـ وتوهم[٢] أن الوضوء في حال عدم الجنابة كان رافعاً لأصل طبيعة الحدث فإذا فرض في تلك الصورة الوضوء بالوجدان وعدم الجنابة بالأصل فلا يبقي مجال الشك في بقاء الكلي[٣] ـ

---

١) وهو القدر المشترك بين الأصغر والأكبر ولازمه هو الجمع بين الطهارتين وعدم الإكتفاء بصرف الوضوء في رفع مانعيته بالصلاة وبالجملة أنه يجوز بعد فعل الوضوء استصحاب كلي الحدث المعلوم إجمالاً حال خروج الرطوبة المشتبهة المرددة بين الأصغر والأكبر لأنه من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي لتردد الحدث المعلوم بالإجمال حينئذ بين وجودين يحتمل كل منهما بعينه دون الآخر ومع هذا الإستصحاب لا مجال للحكم بصحة الصلاة بعد الوضوء إلاّ بعد أن يغتسل أيضاً فإن وجوب الغسل وإن لم يكن من أحكام كلي الحدث المستصحب لكن لما ثبت بالإستصحاب وجود الحدث المانع من صحة الصلاة يحكم العقل بوجوب الغسل ليحصل اليقين بارتفاع المانع ـ

٢) والتوهم يرجع إلى الإستصحاب الكلي في الحدث المعلوم المردد وجوده حال خروج البلل بين الأصغر والأكبر حيث أنه باتيان الوضوء يشك في ارتفاع الحدث المعلوم وجوده اجمالاً والأصل يقتضي بقائه ولازمه في فرض تضاد الحدثين ذاتاً ونحوه وجوب الغسل وعدم جواز الإكتفاء بصرف الوضوء في رفع أثر المانعية ـ وملخص التوهم أن أصالة عدم حدوث الأكبر يجري فبضم الوجدان إلى الأصل لا يبقي مجال لإستصحاب الكلي

٣) هذا ما ذكره السيد في العروة مسألة ٨ من فصل الإستبراء وأما إذا خرجت منه ـ أي الرطوبة المشتبهة بين البول والمني ـ قبل أن يتوضأ فلا يبعد جواز الإكتفاء بالوضوء لأن الحدث الأصغر معلوم ووجود موجب الغسل غير معلوم فمقتضى الإستصحاب وجوب الوضوء وعدم وجوب الغسل انتهى

مدفوع[١] بأن رفع الوضوء الحدث[٢] في تلك الحال[٣] من جهة انحصار الطبيعة بالأصغر وجداناً[٤] وإلاّ[٥] فشأنه[٦] ليس إلاّ رفع الحدث الأصغر كما هو ظاهر قوله (تعالى) إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا فإن ذلك ظاهر في أن الوضوء رافع لأثر النوم[٧] كما أن قوله (تعالى) إن كنتم جنباً فاطّهروا كون الغسل رافعاً لأثر الجنابة وإن رفع الطبيعة[٨] في كل منها[٩] بالملازمة العقلية[١٠] الناشئة من انحصار الفرد من آثار النوم في حال عدم الجنابة شرعاً[١١]

---

١) وملخص الكلام في الجواب الأول أن أصالة عدم حدوث الأكبر غير مجديه لعدم كونها رافعة للشك في بقاء الكلي والقدر المشترك ولا لرفع أثره من مانعيته للصلاة إلاّ على القول بالأصل المثبت

٢) أي الحدث الأصغر

٣) أي حال عدم الجنابة إنما هو من لوازم انحصار طبيعة الحدث بالأصغر وجداناً

٤) أي لم يكن عليه احتمال آخر لعدم صدور البلل المشتبه منه

٥) أي وإن لم يكن منحصراً به

٦) أي الوضوء

٧) والحدث الأصغر فقط

٨) أي الحدث الأعم من الأصغر والأكبر

٩) والصحيح ـ منهما ـ أي من الحدث الأصغر والحدث الأكبر

١٠) بين الطبيعة والفرد

١١) فيكون ذلك في صورة الإنحصار والإختصاص بالنوم الحاصل في عدم الجنابة

وحينئذ[١] فمع الشك في وجود الطبيعي المردد بينهما وجداناً لا يجدي الأصل المزبور مع الوجدان المذكور في رفع الشك عن بقاء أصل الطبيعة مع[٢] أن لازمه[٣] إما الإكتفاء بالوضوء المزبور حتى في صورة العلم بالطهارة السابقة من جهة استصحاب عدم الجنابة الحاكم على الشك في صحة الوضوء بناء على كون الوضوء موضوع الرافع من لم يكن جنباً[٤] وإن كان الموضوع[٥] المحدث بالأصغر الذي لم يكن جنباً[٦] يلزم عدم الإكتفاء بالوضوء في فرض العلم بعدم الجنابة سابقاً مع الشك في الطهارة أو الحدث الأصغر هل الرطوبة المرددة بين البول

---

١) أما بالنسبة إلى الطبيعة المردّدة بينهما فلا يجدي جريان الأصل في الحدث الأكبر المزبور لأنه مثبت كما أن أصالة بقاء الأصغر بحده الخاص حال خروج البلل المردد غير مجدية أيضاً لرفع الشك الوجداني عن بقاء الجامع ولا لرفع أثره بل ولا للإكتفاء بصرف الوضوء في صحة الدخول في الصلاة وبالجملة فيجري استصحاب كلي الحدث المعلوم بالإجمال حال خروج البلل المشتبه لازمه بحكم العقل هو الجمع بين الطهارتين تحصيلاً لليقين بارتفاع الحدث

٢) وملخص الجواب الثاني أن لازمه الإكتفاء بالوضوء وحده إن كان الموضوع ليس التامة والجمع بين الطهارتين في ما كان الموضوع مفاد ليس الناقصة والظاهر عدم التزامهم بذلك حيث أن بنائهم على الإكتفاء بالوضوء محضاً لمن كان محدثاً بالأصغر واحتمل طرو الجنابة عليه لأجل البلل المردد بين البول والمني نظراً منهم إلى قاعدة الإستصحاب

٣) أي لازم ضم الوجدان إلى الأصل

٤) بمفاد ليس التامة

٥) الوضوء الرافع

٦) أي نعتياً

والمني[١] ولا أظن التزامه[٢] من أحد إذ هو أيضاً مثل المعلوم الحالة من الحدث الأصغر في اكتفائهم بالوضوء محضاً بمقتضى قاعدة الإستصحاب مع أن موضوعيّة رافعية[٣] من عنوان المحدثية بالأصغر فعلاً بعد الرطوبة غير محرز كما لا يخفى وبالجملة[٤] فنقول إن المستفاد من مجموع الأدلة[٥] أن لكل حدث رافعاً مخصوصاً فرافع الأصغر ممحض في الوضوء[٦] والأكبر ممحض بالغسل[٧] مع تردد الجامع بينهما[٨] لا محيص إلاّ من الجمع بينهما[٩] كي به يحصل الجزم بارتفاع الجامع[١٠] وإلاّ فمهما يكون الشك في الجامع موجوداً لا يجوز الإكتفاء بواحد

---

١) لأن أصالة بقاء الأصغر بحده الخاص حال خروج البلل المردد غير مجديه أيضاً لرفع الشك الوجداني عن بقاء الجامع ولا لرفع أثره بل ولا للإكتفاء بصرف الوضوء في صحة الدخول في الصلاة لأن الأصل لا يثبت الإنحصار إلاّ على الوجه المثبت كما تقدم

٢) أي عدم التزام أحد بعدم الإكتفاء بالوضوء بل لزوم الغسل أيضاً

٣) أي رافعية الوضوء

٤) توضيح لما ذكره.

٥) أي مجموع أدلة نواقض الوضوء ووجوب غسل الجنابة

٦) أي رافع نواقض الوضوء ليس إلاّ الوضوء فإن الوضوء رافع للحدث

٧) أي رافع الحدث الأكبر ليس إلاّ الغسل

٨) أي تردد الجامع بين الأكبر والأصغر

٩) أي يلزم الجمع بينهما عقلاً

١٠) أي يحصل العلم بالفراغ إن كان أكبر بالغسل وإن كان أصغر بالوضوء

منهما[١] ولو جرى ألف أصل بالنسبة إلى نفي الأكبر أو إثبات الأصغر إذ مثل تلك الأصول لا تحصل لرفع الشك عن بقاء الجامع إلاّ على القول بالأصول المثبتة كما هو واضح[٢] . وعليه فلا محيص على ذلك الفرض إلاّ الإبتلاء بالإستصحاب الكلي[٣] الموجب لإثبات الجامع[٤] عن الصلاة والحال أن ظاهرهم بل وسيرتهم[٥] على الإكتفاء بالوضوء الواحد في مثل ذلك الفرض وعليه فلا محيص في حل ذلك[٦] إما من كشف بنائهم[٧] في المقام على عدم المصير إلى الأصل المزبور عن عدم تضاد بين الحدثين أو لا أقل من احتماله[٨] أو من دعوى معارضة هذا الإستصحاب الكلي[٩] باستصحاب الحدث الأصغر بحده الخاص[١٠] إذ

---

١) أي مع الشك في بقاء الجامع لا يجوز الإكتفاء بواحد منهما لعدم حصول الفراغ اليقيني

٢) أي ولو جرى الأصل في نفي الأكبر أو اثبات الأصغر لأن الأصول لازمه العقلي هو أنه حدث أصغر وليس بحجة

٣) اي كلي الحدث

٤) الأصح المانع

٥) أي سيرة الأصحاب والمتشرعة على الإكتفاء بالوضوء مع أن مقتضى الإستصحاب وجوب الإحتياط

٦) أي حل هذه العويصة

٧) أي بناء الأصحاب

٨) أي احتمال عدم التضاد فعلى كلا الفرضين لا يجري الإستصحاب

٩) وهو كلي الحدث

١٠) وقد يعبر باستصحاب عدم الأكبر فإنه ينفي وجوب الغسل لأنه من أحكامه فتتعارضان

من آثاره كون الوضوء مؤثراً في الطهارة الموجب لصحة الصلاة فعلاً[١] إذ مثل ذلك الأصل[٢] معارض باستصحاب الحدث[٣] المانع من صحة الصلاة فعلاً فيتساقطان فيبقي استصحاب[٤] الطهارة على تقدير الوضوء بلحاظ الأثر المزبور[٥] باقياً بحاله لأن الأصل في السبب[٦] إذا كان معارضاً بمثله[٧] يبقي الأصل في المسبب[٨] المحكوم جارياً بلا حاكم ولا معارض فإن قلت[٩] إن ترتب الطهارة التعليقية على الحدث الأصغر إنما هو من جهة انحصار الحدث به ففي الحقيقة نقول إن ترتب الطهارة على الوضوء من لوازم وجود الحدث الأصغر وعدم غيره فاستصحاب وجوده لا يثبت نفي الغير إلاّ الأصل المثبت فحينئذ فمن أين

---

١) ورفع مانعية الحدث عن الصلاة

٢) أي استصحاب الحدث الأصغر بحده

٣) أي الحدث الكلي

٤) وهو الإستصحاب التعليقي بأنه لو توضوء بعد البول وقبل خروج البلل كان متطهراً يجوز له الدخول في الصلاة فيستصحب بقائها وقد يعبر بالرجوع إلى استصحاب عدم وجوب الغسل فإنه حاكم على قاعدة الإشتغال بالطهارة

٥) وهو صحة الصلاة فعلاً

٦) وهو الحدث الأصغر بحده

٧) وهو الإستصحاب الكلي

٨) وهي الطهارة المعلقة

٩) وملخصه أن الطهارة كانت سابقاً عند عدم وجود البلل المردد وعند تحقق البلل المردد فاستصحاب بقاء الطهارة المعلقة إنما يجوز الدخول في الصلاة من ناحية بقاء الحدث الأصغر بحده لا من ناحية البلل إلاّ على الوجه المثبت واللازم العقلي أنه طاهر من ناحية البلل

يحكم بترتب الطهارة التعليقية على بقاء الأصغر بحده ـ قلت[١] إن مرجع استصحاب الحدث الأصغر بحدّه المخصوص إلى استصحاب حده الملتئم من حيث وجوده وعدم وجود الزائد ففي الحقيقة ينحل مثل هذا الأصل إلى الأصلين وجودي وعدمي ومن المعلوم أن من آثاره ترتب الطهارة التعليقية كما عرفت، نعم[٢] لا يترتب على مثل الأصل المزبور نفي الكلي في الحدث إذ هو من لوازم نفي الزائد عقلاً كما أن ثبوت الطهارة التعليقية[٣] أيضاً لا يقتضي نفي الطبيعة في الحدث أيضاً إلاّ بالملازمة العقلية الثابتة بين وجود كل شيء مع عدم ضده ولذا نقول[٤] إن مثل تلك الإستصحابات لا تكفي لنفي الشك عن بقاء الجامع الحدثي غاية الأمر كانا متعارضين بحيث الأثر. فإن قلت إن المترتب[٥]

---

١) وملخص الجواب أنه اعتراف بأنه لا تثبت الطهارة من ناحية البلل لكن استصحاب الكلي إنما سقط بالمعارضة ولا يثبت وجوده ولا عدمه ويحرز الطهارة من الحدث الأصغر من جهة الأصل ويدخل في الصلاة وهو يكفي كما ستعرف

٢) والمراد من كلي الحدث الأعم من الأكبر والأصغر الذي هو لازم عدم وجود الزائد عقلاً

٣) بالإستصحاب لا يثبت الطهارة الكلية حتى من نواحي غير هذا الحدث أي غير الحدث السابق وهو البلل الحادث ـ لأنه من لوازمه العقلية ومثبتات الأصول ليست بحجة

٤) وملخصه أن الإستصحابات لا تثبت لوازمها كنفي الشك عن بقاء الجامع الحدثي لكن الذي يهون الأمر أنهما متعارضان ولا يثبت شيء من مفادهما وهو بقاء الحدث أو ارتفاعه ويرجع إلى الأصل المسببي هو الطهارة المعلقة ـ

٥) أي ما يترتب

على الطهارة المزبورة[١] أمر تعليقي وصحة تعليقية[٢] منوط[٣] فعليته بعدم الحدث[٤] الذي هو من الموانع فاستصحابه[٥] حينئذ يرفع تلك الجهة[٦] وتلك التعليقية[٧] بل ويمنع عن جريان الأول[٨] لعدم أثر عملي عليه . قلت ذلك[٩] كذلك[١٠] لو كان الحكم بالطهارة[١١] بلحاظ تلك الصحة التعليقية[١٢] وأما لو كان الحكم به[١٣] بلحاظ ماله[١٤] من الصحة التعليقية المترتبة عليها[١٥]

---

١) وهي الطهارة التعليقية لو توضوء بعد البول

٢) لو صلى تصح صلاته

٣) ذلك الأمر التعليقي .

٤) أي عدم الحدث الأصغر بحده

٥) أي استصحاب الطهارة التعليقية

٦) أي الحدث الأصغر بحده

٧) ويثبت الطهارة التعليقية بقاء

٨) أي يمنع جريان استصحاب الطهارة التعليقية لعدم الأثر له شرعاً باعتبار أنه لا يجوز معه الدخول في الصلاة من ناحية البلل المشتبه بين البول والمني

٩) أي الإستصحاب التعليقي

١٠) لا أثر له شرعاً

١١) لو انحصر الحكم بالطهارة التعليقية بالإستصحاب برفع الحدث الأصغر بحده

١٢) أي صحة التعليقية للصلاة من جهة الحدث الأصغر بحده

١٣) أي بالطهارة

١٤) أي للعمل .

١٥) أي على الطهارة من جميع الآثار كالدخول في الصلاة

منها[١] فلا بأس بجريانه[٢] لإنتهائه بالأخره إلى الأثر العملي[٣] لأن الصحة الفعلية[٤] لا ينفك عن الصحة الفعلية من سائر الجهات[٥] حتى في مرحلة الظاهر ـ وتوهم أن استصحاب المانع[٦] يرفع مثل هذه[٧] رأساً لإقتضائه[٨] عدم ترتب الصحة على الشرط[٩] ولو ضمناً[١٠] فلا يبقي معه مجال لإستصحاب آخر[١١] مدفوع جداً لأن نتيجته[١٢] وجود المانع أيضاً ينتج بأن عدم الصحة من قبله[١٣] لا فتحها[١٤] من جميع الجهات وإنما

---

١) من الصحة

٢) أي الإستصحاب ويترتب الطهارة بلحاظ الدخول في الصلاة

٣) وهو صحة الصلاة معها ـ

٤) من جهة الحدث الأصغر بحده باستصحاب الطهارة التعليقية

٥) منها من ناحية البلل المشتبه

٦) أي بقاء المانع وهو أصل موضوعي بالنسبة إلى الطهارة التعليقية ويكون لازم وجود الحدث الأصغر ـ

٧) أي الصحة الفعلية

٨) أي استصحاب المانع

٩) والشرط هي الطهارة التعليقية للصلاة

١٠) أي عدم الترتب ولو ضمنا

١١) وهو الأصل الحكمي وهو استصحاب الطهارة التعليقية

١٢) أي نتيجة استصحاب بقاء المانع

١٣) أي من قبل الحدث الأصغر بحده

١٤) الصحيح ـ لا نتيجتها من جميع الجهات ـ أي المانعية كذلك حتى من جهة البلل المشتبه

يستلزم ذلك[١] أيضاً بالملازمة العقلية من جهة عدم انفكاك فعلية الصحة من ناحية شيء[٢] مع فعليتها[٣] من سائر الجهات واقعاً وظاهره[٤] ولازمه حينئذ عدم تحكيم[٥] الإستصحاب في وجود المانع مع استصحاب في طرف الشرط[٦] بل يتعارضان، نعم لو لم تحرز الصحة الفعلية للشرط[٧] على وجه[٨] لا يمكن أن يكون التنزيل[٩] بلحاظه كما في صورة احتمال اقتران الشرط[١٠] في الزمان السابق أيضاً بوجود المانع[١١] لا يبقي مجال لجريان استصحاب الشرط المزبور[١٢] حتى مع الشك في وجود المانع فضلاً عن صورة احراز وجوده[١٣] بأصل من الأصول ولكن

---

١) أي المانعية من جميع الجهات

٢) وهو الحدث الأصغر

٣) أي فعلية الصحة

٤) الصحيح ـ وظاهراً ـ

٥) أي حكومة

٦) وهي الطهارة التعليقية

٧) وهو الطهارة

٨) بالنسبة إلى الحالة السابقة

٩) أي التنزيل الإستصحابي

١٠) وهي الطهارة التعليقية

١١) بأن كان مقارناً للبلل

١٢) وهي استصحاب الطهارة التعليقية مع مقارنته للبلل المشتبه

١٣) أي احراز المانع

أين ذلك[١] ومقامنا الذي تكون الصحة الفعلية الضمنية بالنسبة إلى الطهارة التعليقية قبل الرطوبة المشتبهة موجوداً وصالحاً لأن يكون التنزيل الطهارة بلحاظه[٢] الملازمة للصحة الفعلية من سائر الجهات[٣] بالملازمة العقلية الثابتة في الأعم من الصحة الواقعية والظاهرية غاية الأمر يعارض مثل هذا[٤] استصحاب الأصل بماء[٥] الحدث[٦] فإذا فرض سقوطه[٧] بالمعارضة مع الأصل الحاكم[٨] على هذا الأصل[٩] يبقي الأصل المحكوم[١٠] بلا معارض كما لا يخفى هذا ولو تم[١١] وأغمض عن تلك المعارضة[١٢]

---

١) وهي الطهارة التعليقية مقارناً للمانع ومقامنا وهي ما كانت الطهارة التعليقية متحققة منفرداً من دون كونها مقارناً للمانع ففي فرض المقارنة يمكن التعارض أو تقدم استصحاب وجود المانع دون فرض عدم المقارنة

٢) بواسطة استصحاب الطهارة التعليقية

٣) ويثبت الطهارة من جميع الجهات بالتنزيل المزبور ظاهراً وواقعاً

٤) أي استصحاب بقاء المانع وهو الحدث الأصغر بحده

٥) الصحيح بقاء الحدث

٦) أي الحدث الكلي

٧) استصحاب المانع بحده

٨) وهو استصحاب الكلي الحدث

٩) وهو الأصل المحكوم وهي الطهارة التعليقية

١٠) وهي الطهارة التعليقية بحالها بلا معارض

١١) استصحاب بقاء وجود المانع

١٢) مع الأصل الجاري في كلي الحدث

لا يبقي مجال دعوى آخر وهو[١] أن حرمة نقض اليقين[٢] يقتضي ابقاء اليقين[٣] في مورده[٤] الذي يترتب عليه عمل[٥] ومثل هذا اليقين[٦] بملاحظة انحلاله[٧] باستصحاب الحدث الأصغر لا يقتضي[٨] عملاً لكونه[٩] منجزاً ـ مدفوع[١٠] بأن عدم ترتب العمل[١١] عليه[١٢] في ظرف الحدوث وفي الزمان السابق لإنحلاله[١٣] لا ينافي ترتبه[١٤]

---

١) وملخصه أن الإستصحاب يجري إذا ترتب عليه أثر عملي فإذا انحل ذلك التعبير بالأصل فلا يبقي موضوع للتعبد ببقاء اليقين حتى يكون منجزاً بيانه

٢) بوجود المانع

٣) بالمانعية

٤) وهو الشك في المانعية

٥) أي أثر عملي عليه

٦) بوجود المانع

٧) أي انحلال ذلك اليقين بالمانعية بالعلم التعبدي والشك البدوي اما الشك البدوي وهو البلل المشتبه وأما العلم التعبدي وهو استصحاب الحدث الأصغر

٨) أي لا يقتضي ذلك اليقين أثراً وعملاً

٩) أي حتى يكون منجزاً فالنتيجة لا يجري استصحاب بقاء وجود المانع أصلاً لعدم الأثر له أصلاً.

١٠) وملخص الجواب أن عدم الأثر حين الحدوث لا يضر بوجود الأثر بقاء فيجري فيه الإستصحاب

١١) أي الأثر العملي

١٢) أي على اليقين

١٣) أي انحلال ذلك اليقين باستصحاب الحدث

١٤) أي ترتب الأثر

على بقائه[١] في ظرف الشك[٢] أو[٣] في الطرف لا يكون منحلاً بأصل[٤] أو إمارة[٥] سقوط الأصل[٦] بانعدام[٧] بالجزم بوجوده[٨] كما هو ظاهر وعليه فالعمدة في وجه عن مثل ذلك الأصل[٩] على فرض المضادة بين الحدثين هو ابداء المعارضة بين الأصول السابقة وإلاّ فلم أر فعلاً وجهاً آخر في الفرار عن ذلك الأصل الكلي وعليك بالتأمل لعلك تجد طريقاً آخر.[١٠]

---

١) أي بقاء اليقين بالمانع

٢) أي الشك في وجود المانع فيجري فيه الإستصحاب

٣) أو أن اليقين بالنسبة إلى الحدث الأصغر كان منحلاً لكن في الطرف الآخر لا يكون منحلاً وهو بالنسبة إلى المني في البلل المشتبه

٤) كاستصحاب الحدث الأصغر.

٥) وهذا واضح لعدم وجودها

٦) أي سقوط استصحاب المانع إنما يكون بانعدام

٧) أي بالتعارض والتساقط لا غير

٨) أي استصحاب وجود المانع يجري وإنما يسقط بالمعارضة فوجوده جزمي لا مجال لهذه التشكيكات فيه أصلاً

٩) وهو استصحاب وجود المانع

١٠) بقي هنا الشبهة العبائية المعروفة ـ ذكروا أنه قد اشتهر أن الوجه في تحرير مسألة استصحاب الفرد المردد أن بعض الأعاظم وهو المرحوم سيد اسماعيل الصدر من علماء الكاظمية ورد النجف الأشرف في أيام حياة صاحب الكفاية ﴿قدس سره﴾ فسأل في بعض مجالسه عن عباءة تنجس جانب منها غير معين وطهر منها جانب معين يحتمل كونه المتنجس فلاقى بدن المصلي كلا من جانبيها المطهر وغير المطهر زاعماً ﴿قدس سره﴾ أن مقتضى استصحاب نجاسة الجانب المتنجس نجاسة البدن ⇦

الملاقى للعلم بملاقاته له مع أنه لو فرض ملاقاة البدن للجانب غير المطهر فقط لم يحكم بنجاسته بناء على طهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة فكيف يحكم بنجاسة البدن لو لاقى الجانب المطهر بعد ملاقاته للجانب المحتمل للنجاسة مع العلم بأن ملاقاته للجانب المطهر لا تؤثر فيه نجاسة أصلاً ـ فكان المتحصل في الجواب هو طهارة البدن لعدم جريان استصحاب النجاسة لكون موضوعه الفرد المردد واشتهرت هذه المسألة بمسألة العباء وهذا الجواب من المحقق النائيني، ج ٤ فوائد، ص ٤٢٢، قال استصحاب بقاء المتيقن لا يجري ولا يكون من الإستصحاب الكلي لأن المتيقن السابق أمر جزئي حقيقي لا ترديد فيه وإنما الترديد في المحل والموضوع فهو أشبه باستصحاب الفرد المردد عند ارتفاع أحد فردي الترديد وليس من الإستصحاب الكلي انتهى وتوضيحه أن استصحاب الكلي إنما يجري فيما كان الجامع الكلي مشكوكاً بهويته كالحدث المردد بين كونه بولاً أو منياً وما نحن فيه لا يكون كذلك لأن النجاسة العارضة على العباء لا تكون جامعاً كلياً بين أمرين مختلفين في الهوية بل يكون في الحقيقة أمراً شخصياً متحداً في الهوية غاية الأمر أنه اشتبه علينا مكانه لا هويته ولذا يكون الإستصحاب في ما نحن فيه من مصاديق استصحاب الفرد المردد وقد مر بطلانه مثل ما لو علم بوجود حيوان معين كالغنم في الدار ولكن اشتبه مكانه في أنه هل يكون في جانبها الشرقي أو الغربي فإنه بعد ما خرب جانبها الشرقي وشك في بقاء الحيوان المزبور فيهما فاستصحاب بقائه يكون من قبيل استصحاب الفرد المردد بين الباقي قطعاً أو الزائل قطعاً لكن أجاب عنه الماتن ﴿ﷺ﴾ ملخصه أولاً أنه بعد الجزم بأن النجاسة كالقذارات الخارجية من سنخ الأعراض الخارجية المتقومة بالموضوع والمحل والجزم بامتناع انتقال العرض القائم بالمحل المتقوم به إلى محل آخر نقول بأن الترديد المتصور في المثال يكون من الترديد بين الوجودين الراجع إلى الترديد في الهوية لا من الترديد في المحل والموضوع حيث كان مرجع ذلك إلى تردد ⇦

تلك النجاسة المعلومة في المثال بين الوجودين أحدهما مقطوع البقاء والآخر مقطوع الإرتفاع فلا يرتبط ذلك بباب إجمال موضوع المتيقن ومحله كما في مثال الحيوان المردد كونه في جانب الشرقي من الدار أو الغربي منها كما هو واضح وثانياً: على فرض تمامية الأمثلة المزبورة في كونها من باب الترديد في محل المتيقن وموضوعه لا في حقيقته نقول إن الترديد في المحل بعد ما كان موجباً للترديد في وجود ما هو المتيقن سابقاً بشخصيته وهو ميته فلا قصور في استصحابه لتمامية أركانه فيه من اليقين بالوجود والشك في البقاء فيستصحب بقاء شخص الدرهم الذي كان لزيد وبقاء شخص تلك النجاسة التي أصابت العباءة بعد غسل الجانب الأسفل منها فيترتب على بقائها في الزمان المتأخر آثارها الشرعية من المانعية عن صحة الصلاة معها فيتوجه حينئذ الشبهة المعروفة إذ هي غير مبتنية على كون الإستصحاب المزبور من باب الإستصحاب الكلي بل هي جارية ولو على فرض كونه من باب الإستصحاب الشخصي وأما دعوى عدم جريان الإستصحاب في أمثال المقام ولو شخصياً حتى بلحاظ أثر المانعية عن صحة الصلاة فهو كما ترى فالإنصاف أن ايراد ما افيد تقريباً للإشكال أولى من كونه دفعاً له فالتحقيق في دفع الشبهة أن يقال إنه بعد الجزم بأن الطهارة والنجاسة من سنخ الأعراض الخارجية الطارية على الموجودات الخارجية بحيث لابد في عروضها على الشيء من كونه في ظرف الفراغ عن وجوده خارجاً لا من سنخ الأحكام التكليفية المتعلقة بالطبيعة الصرفة القابلة للإنطباق خارجاً والجزم أيضاً بأن في صحة استصحاب الشيء والتعبد ببقائه لابد من لحاظ الأثر الشرعي المصحح له في كونه من آثار وجوده بنحو مفاد كان التامة أو من آثاره بنحوه مفاد كان الناقصة أن عدم الحكم بنجاسة الملاقى في الفرض المزبور إنما هو لأجل أن نجاسة الملاقى من آثار نجاسة الملاقى بالفتح بنحو مفاد كان الناقصة لا من آثار صرف وجود النجاسة بنحو مفاد كان التامة ومن المعلوم أن مثل هذا العنوان لم يتعلق به اليقين السابق حتى يجري فيه ⇦

ومنها[١] أن المتيقن في الإستصحاب تارة من الأمور القارة[٢] وأخرى من التدريجية[٣] ولا اشكال في شمول أخبار الباب[٤]

الإستصحاب إذ كل واحد من طرفي العباءة من الأسفل والأعلى يكون مشكوك النجاسة من الأزل والقدر الجامع بين المحلين أيضاً بمقتضى المقدمة الأولى لايكون معروضاً للنجاسة وإنما المعروض لها هو الطبيعي الموجود في ظرف انطباقه على الفرد وهو لا يكون إلاّ هذا الفرد والمحل أو ذاك الفرد والمحل الآخر الذي عرفت عدم تعلق اليقين به ـ وأما استصحاب نجاسة القطعة الشخصية المرددة فهو من استصحاب الفرد المردد الذي عرفت عدم جريانه فيه ـ وأما صرف وجود النجاسة في العباءة بنحو مفاد كان التامة فاستصحابه وإن كان جارياً لتمامية أركانه فيه من اليقين بالوجود والشك في البقاء ولكنه بهذا العنوان لا يجدي في الحكم بالنجاسة الملاقى بالكسر إذ هي من آثار كون الملاقى بالفتح نجساً بنحو مفاد كان الناقصة بحكم سراية النجاسة من الملاقى إلى الملاقى بالكسر، نعم هو بهذا العنوان موضوع لأثر المانعية عن صحة الصلاة فإنها على ما يستفاد من الأخبار وكلمات الأصحاب من آثار وجود النجاسة في ثوب المصلي أو بدنه بمفاد كان التامة فيجري فيه الإستصحاب بلحاظ الأثر المزبور لا بلحاظ أثر نجاسة الملاقى وحينئذ تندفع الشبهة المعروفة إذ لا يلزم من استصحاب طبيعة النجاسة المرددة انطباقها على الجانب الأسفل من العباءة أو الأعلى بلحاظ أثر المانعية بعد تطهير جانب المعين منه نجاسة الملاقى لطرفي الزائل والباقي كي ترد الشبهة المعروفة فافهم ـ

ثم إنه بقي في الإستصحاب الكلي أمرين آخرين تعرضنا له فيما سيأتي ـ

١) التنبيه السابع : في جريان الإستصحاب في الأمور التدريجية

٢) وذلك كوجود زيد وبقاء الكريه ونحوهما

٣) وهي غير القارة كالزمان والزمانيات المبنية على التجدد والإنصرام

٤) من لا تنقض اليقين بالشك

الأول[١] لكونها قابلة للبقاء بجميع شئونها وحدودها الشخصية[٢] بلا تبدل في حدودها[٣] ولا اختلاف في مراتبها[٤] غير ما أن الشيء الواحد[٥] منشأ لإنتزاع عناوين مختلفة[٦] بلحاظ وجودها[٧] في أوّل زمان تحققه فينتزع عنه الحدوث ووجودها بعد هذا الزمان متصلاً بالأول فينتزع عنه البقاء ففي الحقيقة مثل تلك المراتب المختلفة ناشئة عن ملاحظة الوجود الشخصي[٨] في الأزمنة المتعددة بلا اقتضاء ذلك المقدار اختلافاً في حدودها الشخصية ولا تكثراً في مراتبها الذاتية[٩] كما هو الشأن في صورة ملاحظته في أمكنة متعددة[١٠] في قبالها الأمور التدريجية[١١]

---

١) من الأمور القارة

٢) كعدالة زيد وبقاء الكرية وأمثالهما فقابلة للبقاء نفس العدالة السابقة

٣) أي حدود تلك الأمور

٤) أي بحسب المرتبة من سائر الجهات متحدة ما عدى الحدوث والبقاء

٥) كزيد مثلاً

٦) كالعدالة والفسق ونحوهما

٧) أي فللعدالة وجود واحد وينتزع بحسب الزمان الآن الأول حدوثه والآن الثاني بقائه متصلاً بالآن الأول

٨) أي وجود زيد مثلاً حدوثاً وبقاء

٩) أي يكون الزيد زيد بحده الشخصي لا يختلف مراتبه الذاتية بتصرم الزمان

١٠) ككونه في الدار والمسجد والحمام فلا يختلف وجوده به

١١) فإن مورد الإستصحاب فرض الشك في البقاء ولا يتصور البقاء في الزمان ولا في الزمانيات من الموجودات التصرمية التي توجد وتنصرم شيئاً فشيئاً ⇦

التي كانت وجودها في كل آن في حد مخصوص غير حد ثابت له في آن آخر بل كان مثل ذلك الوجود مادام تحققه مشغولاً بخلع ولبس آخر[١] و[٢] لكن لا يضر هذا المقدار أيضاً بوحدته الشخصية الخارجية إذ مدار صدقها[٣] على اتصال وجوده المحفوظ بين تلك الحدود المتجددة المختلفة بلا تخلل عدم في البين[٤]،

على التدريج كالحركة والتكلم ونحوهما حتى يشك في بقائها فيجري فيها الإستصحاب

١) وذلك فإن بقاء الشيء عبارة عن استمرار وجود الشيء بجميع حدوده في الآن الثاني بعين وجوده في آن حدوثه وهو غير متصور في الموجودات التصرمية زماناً كانت أو زمانياً فإنها بقطعتها الموجودة سابقاً كانت منعدمة في الآن الثاني وبقطعتها الآخرى تكون مشكوكة الحدوث فلا يجري فيها الإستصحاب فإن جزئه الموجود الآن لا يتحد مع ما تعلق به القطع وهو جزئه الزائل منه ولذا لا يجري فيه الإستصحاب

٢) ثم قام في بيان جريان الإستصحاب فيها لوحدته الشخصية

٣) أي صدق الوحدة الشخصية

٤) فإن استصحاب الزمان وما يعرضها من العنوان الطاري كاليوم والليل والشهر ونحوها من العناوين المنتزعة من مجموع الأزمنة المتعاقبة المحدودة بين الحدين والمحصورة بين الحاضرين فلا شك في جريان الإستصحاب فيها فإن الآنات والأزمنة المتعاقبة وإن كانت في الحقيقة وجودات متعددة سنخاً ولكنها لما كانت على نهج الإتصال ولم يتخلل سكون بينها كان الجميع بنظر العرف موجوداً واحداً مستمراً وبهذا الإعتبار يعد الوجود اللاحق بقاء لما حدث أولاً فيصدق عليه الشك في بقاء ما حدث وتتحد القضية المتيقنة مع المشكوكة وإن لم يكن كذلك بحسب الحقيقة.

نعم ربما ينتزع العقل من اختلاف تلك الحدود[١] مراتب مختلفة من الوجود[٢] على وجه ينعدم بعضها[٣] ويؤخذ[٤] بعض آخر ولا يزال شأن تلك الوجودات التصرّميّة[٥] إلاّ مشغولة بانوجاد[٦] مرتبة وانعدام مرتبة أخرى مع حفظ أصل الوجود[٧] يكون منشأ ذاته انتزاعه بين تلك المراتب ولكن هذا المقدار[٨] لا يوجب جعلها من الأمور القارة التي شأنها عدم تغاير حدودها بمرور الزمان[٩] عليه[١٠] إذ قد عرفت أن شأن الوجود المزبور في كل آن كونه حد مخصوص[١١]

---

١) من الزمان

٢) بحسب الآنات والزمان

٣) أي ينعدم الآن الأول ثم يوجد الآن الثاني

٤) ولعل الصحيح يوجد

٥) التدريجية

٦) أي وجود مرتبة

٧) بأن ينتزع من ذلك أنه وجد جميع هذه الآنات

٨) من صدق الوجود على جميع هذه الآنات فيقال وجود النهار او الليل أو نحو ذلك

٩) كالإنسان وزيد والعدالة ونحو ذلك

١٠) لكن مع ذلك إذا صدق الموجود الواحد المستمر على الوجودات المتعاقبة على نعت الإتصال وكان مدار الوحدة في متعلق الوصفين على الأنظار العرفية لا على المداقة العقلية فلا جرم يجري فيها الإستصحاب كجريانه في الأمور القارة لتمامية أركانه جميعاً من اليقين السابق بالوجود والشك اللاحق في البقاء.

١١) في آنات الزمان

ومرتبة مخصوصة[١] غاية الأمر اتصال وجوده[٢] من حيث المراتب من جهة عدم تخلل العدم في البين[٣] صار منشأ وحدته الشخصية الخارجية[٤] وإلاّ[٥] فهو[٦] بنفس ذاته ليس إلاّ مجمع الحدود والجهات[٧] بحسب مالها من المراتب الموهومة[٨] المتصورة بقياس وجوده الآني إلى وجوده سابقاً[٩] ولاحقاً[١٠] كما أنه في كل آن[١١] مرتبة خاصة غير ما هو متحقق سابقاً ولاحقاً وإن اتحدت المراتب المزبورة ذاتاً وجوداً خارجياً[١٢] وعليه[١٣]

---

١) من الآن الأول والآن الثاني وهكذا

٢) أي وجود كل آن من الآخر

٣) لأن كل آن موجود ومستمر وجود الآنات متعاقباً

٤) بحيث يرى العرف النهار زمان واحد مستمر وهكذا التكلم ونحوه

٥) أي وإن أغمضنا عن اتصال وجوده الموجب لوحدته عرفاً

٦) أي الزمان

٧) يعني أن النهار مجمع الآنات المتعاقبة لا زمان واحد مستمر

٨) من الساعة الأولى والثانية والثالثة وهكذا

٩) سابقاً على هذا الآن

١٠) ولاحقاً على هذا الآن

١١) فكل آن محدود بحد خاص لا ربط له بالآن السابق ولا بالآن اللاحق

١٢) بمعنى أن كل آن وجود يشابه الآن الآخر

١٣) ثم أشار إلى كلام صاحب الكفاية ج ٢، ص ٣١٥، هذا مع أن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة في الاين وغيره إنما هو في الحركة القطعية وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان لا التوسطية وهي كونه بين المبدء والمنتهى فإنه بهذا المعنى يكون قارا مستمراً انتهى وتوضيحه الحركة القطعية في الاين وغيره المنتزعة من الأكوان المتعاقبة على نهج الإتصال الموافية للحدود ⇦

فحينئذ تقسيم الحركة إلى القطعية والتوسطية وجعلهم الأخير من الأمور الحقيقية القارة دون الأولى المنزعة من حيث امتدادها القابل للتقطيعات الموهونة غير الموجودة فعلاً أو المندرجة خارجاً بظاهره[١] غير مستقيم وذلك لما عرفت من ان الأمور القارة لا يكاد يختلف حدود الوجود ومراتبه باختلاف الآنات المارة عليه[٢] بل الوجود في الآن السابق بعين ما هو باق في الأخير حداً ومرتبة[٣] بخلافه في المقام[٤] إذ ما هو محفوظ بين المبدء والمنتهى ليس على نحو يكون مجمع حدوده ومراتبه محفوظاً في كل آن واين[٥] بل الموجود في كل آن واين غير ما هو

الواقعة بين المبدء والمنتهى وهي الصورة الممتدة المرتسمة في الوهم المجتمعة الأجزاء في مرحلة الخيال والمتفرقة في الخارج كالحركة الجوالة الموجبة لارتسام دائرة في الخيال فهي باعتبار منشأ انتزاعها الذي هي الاكوان المتعاقبة المتفرقة الخارج تدريجية وأما الحركة التوسطية وهي الكون بين المبدء والمنتهى والآن السيال في الزمان فلا قصور في جريان الإستصحاب فيها

١) قام في الجواب عن صاحب الكفاية وملخصه عدم صدق القار على الحركة بمعنى التوسط كي يتصور فيها البقاء الحقيقي لما عرفت من أن البقاء الحقيقي للشيء عبارة عن استمرار وجوده في ثاني زمان حدوثه بماله من المراتب والحدود المشخصة له في أن حدوثه ومثله غير متصور في الحركة التوسطية في مثل الزمان ونحوه وذلك

٢) فإن زيد زيد ولو مر عليه سنوات فلا يتفاوت حدوده ومراتبه

٣) ووجوده في آن تولده بل عند ما كان في بطن أمه إلى وجوده عند قبض روحه على نحو واحد مستمر بسيط لا تفاوت فيه أصلاً

٤) من الأمور التدريجية

٥) بأن يكون وجود واحد في جميع الآنات والمكان

موجود في آن[١] واين آخر من حيث الحدود والمرتبة وإن كان عينه ذاتاً وشخصاً بالمعنى المتقدم بملاحظة اتصال تلك المراتب على وجه[٢] يكون تخلل عدم في البين ولكن ذلك المقدار لا يوجب صدق القار عليه ولذلك ترى استشكلوا في أسماء الزمان[٣] بأن الذات[٤] المتلبسة بالمبدء[٥] بنفسها مقتضية[٦] لا أن الإنقضاء مختص باتصافها بمبدئها فذاك الإشكال[٧] في الحقيقة صار[٨] منشأ الإشكال في باب الإستصحاب

---

١) فإنها ليست بحقيقتها إلاّ عين التجدد والإنقضاء والخروج من القوة إلى الفعل فالموجود المتحقق منها في الخارج إنما هو الحصول في حد معين وهو أمر آني لا قرار له فهي بهذا الإعتبار عين الموجودات المتعاقبة والحصولات المتدرجة الموافية للحدود المعينة لأن كل واحد منها كون واقع بين المبدء والمنتهى وفرد للحركة التوسطية ومرتبة من مراتب وجودها خارجاً

٢) لعله وقع منه لا أي يكون متصلاً تلك المراتب بحيث لا يتخلل بينها العدم ولذا وقع الإشكال في أسماء الزمان

٣) المشتق كالمقتل ونحوه في مبحث المشتق حيث قيل بخروجها عن محل النزاع بلحاظ أن الذات المتلبسة بالمبدء فيها بنفسها منقضية مع المبدء لا أن الإنقضاء مختص باتصافها بالمبدء فلا يصدق على الزمان الفعلي الموجود انه ذات انقضى عنها المبدء كي يجري فيها النزاع

٤) وهو الزمان

٥) وهو القتل

٦) الصحيح منقضية

٧) فلا يصدق على الزمان الفعلي الموجود أنه ذات انقضى عنها المبدء كي يجري فيها النزاع المعروف

٨) أي صار ذلك الإشكال منشأ للإيراد في المقام

أيضاً بملاحظة أن الذات المتلبسة بالصفة[١] إذا كانت بنفسها[٢] مقتضية[٣] فلا يكاد على مثلها بقاء ما سبق[٤] إذ شأن البقاء[٥] من الذات هو كون الوجود في الآن الثاني بعين الوجود في الآن الأول ذاتاً[٦] وحداً[٧] ومرتبة[٨] وإلاّ[٩] فمع فرض اختلاف واحد من جميع الجهات[١٠] لا يكاد يصدق عليه البقاء لما سبق[١١] بل هو في كل آن مرتبة أخرى[١٢]

---

١) كالزمان المتصف بالتكلم أو القتل

٢) أي الذات

٣) الصحيح منقضية

٤) فلا يصدق عليه بقاء ما سبق لأن ما سبق قد ارتفع والمشكوك شك في حدوثه

٥) فإن المعتبر في باب الإستصحاب كون الموضوع في القضية المشكوكة بعين الموضوع في القضية ومتحد وفي المقام الوجود في الآن الثاني غير الوجود في الآن الأول

٦) كوجود زيد مثلاً

٧) أي بحد الزيدية لا العمروية

٨) هو نفس الوجود بمفاد كان التامة لا مفاد كان الناقصة بقاء كوجود عدالته

٩) أي وإن لم يكن متحداً كذلك بل مختلف ولو من جهة واحدة

١٠) كما لو كان الموضوع في القضية المتيقنة وجود زيد وفي المشكوكة وجود عمرو وفي المقام كل آن وجود وحد في مرتبة غير وجود الآخر

١١) فلا يكون بقاء لما سبق

١٢) من الوجود

حادثة متجددة[١] وإن كان باتصال وجودها[٢] سابقاً ينتزع منهما وحدتهما شخصاً ولكن لا يوجب هذا المقدار صدق[٣] الذي هو مدار عدم نقضه وحينئذ[٤] لا يكاد حل ذلك الشبهة إلاّ بأمور إما[٥] بدعوى كفاية الوحدة الشخصية الخارجية المنتزعة عن فقدان التخلل بالعدم في صدق البقاء حقيقة أو[٦] بدعوى أوسعية صدق النقض عن مورد صدق البقاء بالمعنى المزبور كذلك[٧] أو بدعوى[٨] صدقهما[٩] في المقام عرفاً

---

١) ومتغايرة مع الوجود السابق

٢) أي وجود كل آن مع وجود سابقه ووجود لاحقه ينتزع عنه وجود واحد

٣) وحدة القضية المتيقنة مع المشكوكة كما في الأمور القارة

٤) ولكن مع ذلك يجري الإستصحاب في الزمان والزماني بطرق ووجوه

٥) الأول كفاية الوحدة العرفية الناشئة من كون الوجودات المتعاقبة على نعت الإتصال وعدم تخلل السكون بينها في صدق البقاء الحقيقي

٦) الثاني كفاية كون الوجودات التصرمية على نهج الإتصال في صدق النقض عرفاً على رفع اليد عن الأمر التدريجي بالشك في انقطاع سلسلة الوجودات لأوسعية صدق النقض عرفاً من البقاء الحقيقي والمسامحي

٧) أي حقيقة وبالجملة على كلا التقريبين المزبورين لا فرق بين الحركة بمعنى القطع أو التوسيط فإن المصحح للإستصحاب حقيقة إنما هو الإتصال المزبور الموجب لصدق البقاء الحقيقي أو العرفي وهو كما يجدي في الحركة بمعنى التوسط كذلك يجدي في الحركة بمعنى القطع.

٨) وهو الثالث بصدق الإتحاد مسامحة وهو على وجهين

٩) أي القضية المتيقنة والمشكوكة

مسامحة وذلك أيضاً إما بدعوى[١] أن هذا المقدار من الوحدة الشخصية المحفوظة بين الحدود المتبادلة والمراتب المتفاوتة منشأ مسامحتهم في صدق البقاء على مثله أو بدعوى[٢] أن بوجود أول مرتبة من مراتبه يصدق عليه الحدوث[٣] وبتلاحق بقيّة المراتب[٤] يصدق عليه البقاء وربما[٥] يصدق عليه بالمسامحة الأخير[٦] أيضاً[٧] بالنسبة إلى بعض العناوين

---

١) الوجه الأول: أنه يصدق عليه البقاء مسامحة عرفاً باعتبار اتحاد الآنات بحسب الوجود حداً من كل آن وآن

٢) الوجه الثاني: أن يكون وجوده عرفاً بوجود الآن الأول وبقائه بتلاحق بقية الآنات

٣) وهو القضية المتيقنة

٤) أي بقية الآنات والوجودات يصدق البقاء عرفاً مسامحة

٥) وملخصه أن العناوين الطارية المنتزعة من مجموع الأزمنة المتعاقبة المحدودة بين الحدين كاليوم والليل ونحوهما فإنه بهذا الإعتبار يكون كل آن جزء من الليل والنهار فيكون وجود الليل والنهار عرفاً بوجود أول جزء منهما وبقائهما بتلاحق بقية الآنات المحدودة كونها بين الحدين فإذا شك في بقائهما يجري فيهما الإستصحاب لإجتماع أركانه من اليقين بالوجود والشك في البقاء واتحاد القضيتين

٦) الصحيح الأخيرة ـ صفة للتسامح

٧) أي الكلام في ما يعرضه من العناوين الطارية المنتزعة من مجموع الأزمنة المتعاقبة المحدودة بين الحدين كاليوم والليل ونحوهما فإنه بهذا الإعتبار يكون كل آن جزء من الليل والنهار فيكون وجود الليل والنهار عرفاً بوجود أول جزء منهما وبقائهما بتلاحق بقية الآنات المحدودة كونها بين الحدين فإذا شك في بقائهما يجري ⇦

المنتزعة عن مجموع قطعات[١] مخصوصة محصورة بين الحدين كاليوم والليل والساعة والدقيقة وأمثالها[٢] بخلاف المسامحة من الجهة الأولى[٣] إذ[٤] مجرد الإغماض عن تعدد المراتب[٥] وصدق البقاء على مثلها[٦] إنما يتم في صورة عدم دخل المراتب المتلاحقة في صدق أصل اليوم أو الليل مثلاً[٧]

فيهما الإستصحاب لإجتماع أركانه من اليقين بالوجود والشك في البقاء واتحاد القضيتين

١) أي الزمان

٢) قال الماتن في تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٤٣٥، أمكن أن يقال إن ذات الشيء إذا كانت تدريجية فالوصف الطاري عليه أيضاً تدريجي وبعد ذا لا بأس بدعوى أن اتصاف الآنات التدريجية بالليلية أو النهارية أيضاً تدريجي وحينئذ لا بأس لبقاء الليلية الثابتة لكل آن تدريجاً لمثل هذا الآن المشكوك ليليته مثلاً وبعبارة أخرى الليلية التدريجية الثابتة للآنات حادثة بحدوث الآنات وباقية ببقائها بملاحظة ان صدق البقاء في الآنات كما أنه بتلاحق بقية الآنات بالآنات السابقة كذلك صدق بقاء وصف ليليتها بتلاحق هذه القطعة من الوصف الثابت للبقية ببقية قطعاتها الثابتة سابقاً فتدبر انتهى.

٣) أي الوحدة الشخصية موجباً لمسامحتهم من حيث عدم تصور اليقين بالحدوث في مثل الليل والنهار الذي هو اسم لمجموع ما بين الحدين من حيث المجموع وكون القطعة الحاضرة من الزمان عند القطعة الموجودة سابقاً

٤) تعليل لصدق التسامح

٥) وتعدد الآنات المحدود كل واحد منها

٦) أي على مثل هذه المسامحة العرفية فمع الإغماض عنه

٧) بإن كان الشك في البقاء من جهة الشبهة المصداقية دون المفهومية

وإلاّ[١] فلا يكاد يتحقق الحدوث[٢] إلاّ بلحوق بقية الأجزاء أيضاً فمع ذلك كيف يصدق على البقية بقاء عنوان اليوم ـ ومن هنا ظهر عدم تمامية تصحيح البقاء بالوجه الأول[٣] وهكذا الوجه الثاني[٤] ولذا اقتصر الشيخ ﴿قدس سره﴾ في الفرض المزبور على المسامحة المسطورة أخيراً[٥] ـ فحينئذ

---

١) بإن كان الشك فيه من جهة الشبهة المفهومية كالشك في أن النهار ينتهي حده إلى آن غروب الشمس أو إلى ذهاب الحمرة المشرقية بعد القطع بغيبوبة الشمس فلا يجري فيه الإستصحاب لكونه من استصحاب العنوان الإجمالي الذي لا يكون مثله موضوعاً لأثر شرعي لأن ماله الأثر إنما هو المحدود بأحد الحدين ولا يشك فيه في البقاء لكونه مقطوع البقاء على تقدير ومقطوع الإرتفاع على تقدير آخر

٢) أي حدوث اليوم

٣) وهو تحقق الوحدة لعدم تخلل السكون لأن مجرد عدم تخلل السكون لا يوجب اتحاد القضيتين

٤) وهو سلسلة الوجودات التصرمية فإنه بمجرده لا يوجب اتحادهما ولا عبرة بالنقض مسامحة فالصحيح أن العبرة بالمسامحة العرفية

٥) قال الشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٢٥٠، نعم لو أخذ المستصحب مجموع الليل مثلاً أو النهار ولوحظ كونه أمراً خارجياً واحداً وجعل بقاؤه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه الأخير وتجدده أو عدم تجدد جزء مقابله وتجدده لأن بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصور العرف له من الوجود فيصدق أن الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه فالعبرة بالشك في وجوده العلم بتحققه قبل زمان الشك وإن كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك وإنما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الإستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة

فالتوجيهات المذكورة[١] إنما يصح أمر الإستصحاب في الزمان[٢] وأمثالها من التدريجيات[٣] من حيث شبهة اختلاف القطعات الموجودة[٤] و[٥]مغايرة الموجود الفعلي المعلوم سابقاً على وجه كان مجال شبهة كون المورد من باب الشك في الحدوث[٦] لا[٧] من حيث شبهة دخل المراتب المتلاحقة في صدق أصل العنوان[٨] على وجه لا يكاد يصدق عليه العلم بالحدوث[٩] وفي الحقيقة مرجع تلك الشبهة[١٠] إلى التشكيك في صدق الحدوث[١١] على ما علم سابقاً ومرجع الشبهة الأخرى[١٢] إلى التشكيك في صدق البقاء[١٣] على تجدد المراتب اللاحقة وتلك الشبهة[١٤] جارية في جميع

---

١) من المسامحة العرفية في اتحاد القضيتين

٢) كاليوم والليل ونحوهما.

٣) كالزماني كالحركة والتكلم وجريان الماء وسيلان الدم

٤) من النهار والليل ونحوهما والشك في بقاء النهار

٥) أي ومغايرة الموجود الفعلي للمعلوم سابقاً

٦) بمعنى أن يكون في التدريجيات يكون الشك في أصل الحدوث في كل آن لا البقاء هذا كله في الشبهة المصداقية

٧) أي لا أن يكون الشبهة مفهومية

٨) بأن كان الشبهة من أجل الشك في صدق عنوان اليوم والنهار

٩) الشك في عنوان الليل والنهار أصلاً

١٠) أي شبهة المفهومية بين الأقل والأكثر

١١) أي حدوث أصل العنوان اليوم والنهار والليل ونحوه

١٢) أي الشبهة المصداقية

١٣) بعد تحقق أصل الحدوث جزماً

١٤) أي الشبهة المصداقية والشك في البقاء كما مر انفاً

الأمور التدريجية[١] بخلاف الشبهة الأخرى[٢] فإنها مختصة ببعض العناوين الحاكية بين مجموع قطعات متصلة محدودة بين الحدين ومحصورة بين الحاضرين[٣] . ثم لا يخفى أن الإستصحاب[٤] الجاري في الزمان[٥] وغيره من التدريجيات[٦] إنما يكون بنحو مفاد ليس التامة وإلاّ[٧] بنحو مفاد كان الناقصة المقتضية لإثبات نهارية الآن المخصوص[٨] فلا يكاد يجري أبداً لعدم احراز الحالة السابقة لهذا المعنى[٩] وحينئذ فكل

---

١) من الزمان والزماني

٢) وهي الشبهة المفهومية

٣) من العناوين كالليل والنهار واليوم والشهر والتكلم ونحو ذلك

٤) والإستصحاب تارة بمفاد كان أو ليس التامة وأخرى بمفاد كان أو ليس الناقصة

٥) كاستصحاب بقاء وجود النهار أو استصحاب عدم دخول الليل كلها بمفاد كان التامة وليس التامة

٦) كاستصحاب بقاء وجود التكلم أو استصحاب عدم تمامية الجريان والسيلان بمفاد كان التامة وليس التامة

٧) أي وإن لم يكن بنحو مفاد كان التامة وليس التامة بل كان بنحو مفاد كان الناقصة وليس الناقصة فلا يجري الإستصحاب لعدم الحالة السابقة

٨) باستصحاب وجود النهار لكون زمان الحاضر من النهار أو استصحاب بقاء الليل لكون زمان الحاضر من الليل أو استصحاب بقاء الرمضان لإثبات رمضانية هذا اليوم وهكذا

٩) لأن الزمان الحاضر الذي شك في ليليته أو نهاريته حادث إما من الليل وإما من النهار فلا يقين في زمان باتصافه بكونه من الليل أو النهار حتى يشك في بقائه

أثر يترتب على مثله لا يكاد يثبت ببركة الإستصحاب[١] كما هو ظاهر ـ نعم لا بأس بترتيب الآثار المترتبة على المعنى الأول[٢] من دون فرق بين كون مورد الإستصحاب نفس القيد[٣] أو المقيد به[٤] وذلك أيضاً

---

١) وإما استصحاب بقاء الليل والنهار بمفاد كان التامة لا يثبت نهارية الزمان الحاضر أو ليليته حتى يترتب عليه أثره الخاص من وقوع متعلق التكليف أو موضوعه في الزمان الذي أخذ كونه ظرفاً لإمتثاله ـ نعم يجري استصحاب مفاد كان الناقصة وتوضيحه أن ذوات الآنات المتعاقبة كما تكون تدريجية كذلك وصف الليلية والنهارية الثابتة لها تدريجية تكون حادثة بحدوث الآنات وباقية ببقائها فإذا اتصف بعض هذه الآنات بالليلية أو النهارية وشك في اتصاف الزمان الحاضر بالليلية أو النهارية فكما يجري الإستصحاب في نفس الزمان ويدفع شبهة الحدوث في ما كان اسماً لمجموع ما بين الحدين كذلك يجري الإستصحاب في وصف الليلية أو النهارية الثابتة للزمان لأن صدق البقاء في الزمان كما يكون بتلاحق بقية الآنات بالآنات السابقة ولحاظ المجموع من جهة كونها على نعت الإتصال وجوداً واحداً ممتداً كذلك بقاء وصف ليليتها يكون بتلاحق القطعة من الوصف الثابت للزمان الحاضر بقطعات الوصف الثابت للآنات السابقة فلو شك حينئذ في ليلية الزمان الحاضر لرجوع الشك المزبور بعد اليقين باتصاف الآنات السابقة بالليلية أو النهارية إلى الشك في البقاء لا في الحدوث فيقال بعد الغاء خصوصية القطعات ولحاظ مجموع الآنات من جهة اتصالها أمراً واحداً مستمراً أن هذا الزمان الممتد كان متصفاً بالليلية أو النهارية سابقاً والآن كما كان فيثبت بذلك اتصاف الآن المشكوك ليليته أو نهاريته بالليلية أو النهارية

٢) وهو مفاد كان التامة وليس التامة

٣) وهو وجود النهار

٤) وهو الصوم المقيد بالنهار فيترتب عليه وجوب الإمساك

بشرط كون الشك في بقاء القيد من جهة الشبهة الموضوعية[١] وإلاّ[٢] ففي الشبهة المفهومية[٣] لا يعمّ الأمر في الإستصحاب في مورد من موارده[٤] لأن مرجع الشبهات المفهومية[٥] طراً إلى تعلق الشك بأمر عرضي[٦] خارج عن مورد الأثر فيكون حالها حال الشخص المردد الذي قد تقدم عدم جريان الإستصحاب فيها بالتقريب المتقدم، نعم في فرض كون الشبهة موضوعية[٧] صرفه لا فرق في جريان الإستصحاب بين[٨] صورة

---

١) بأن يعلم أن حد النهار إلى ذهاب الحمرة المشرقية ولكن يشك لغيم وحبس ونحوه أنه ذهب الحمرة المشرقية أم لا وهكذا فيجري استصحاب بقائه عند الشك ويترتب عليه وجوب الامساك

٢) أي وإن لم يكن الشبهة مصداقية

٣) كما لو شك أن النهار يتحقق إلى استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية

٤) أي موارد الشبهة المفهومية

٥) وملخصه قد مر أن المشكوك في الشبهة المفهومية لا يترتب عليه الأثر شرعاً وهو أحدهما اللامعين وانتفاء الشك في البقاء في كل واحد معيناً في ماله الأثر شرعاً لكونه دائراً بين المقطوعين فلو شك في وجوب الإمساك في النهار بعد غياب القرص فلا يجري الإستصحاب لا في القيد ولا في المقيد فإنه بالنسبة إلى ما تم أركانه وهو العنوان الإجمالي المأخوذ في موضوع الحكم لا يكون مورداً للأثر الشرعي حتى يستصحب وبالنسبة إلى ما هو المورد للأثر الشرعي يكون من قبيل استصحاب الفرد المردد الذي تقدم عدم جريان الإستصحاب فيه مراراً.

٦) وهو أحدهما اللامعين ونحوه

٧) على ما مر

٨) لم يذكر الشق الثاني بقوله (وبين). ولعله يظهر من العبارة الآتية

الشك في قيدية الأمر الموجود[١] كما هو الشأن في فرض كون الشبهة حكمية محضة[٢] ثم[٣] في فرض قيديّة الزمان في الحكم[٤] أو موضوعه[٥] لابد وأن يكون القيد[٦] له نحو امتداد قابل الإعتبار للبقاء والإستمرار فيه وإلاّ[٧] فلو فرض دخل كل آن في موضوع الحكم[٨] فلا يكاد يجري الأصل في القيد[٩] بل ولا في المقيّد[١٠] أيضاً بل المشكوك حينئذ تحت استصحاب العدم[١١] .

---

١) كالشك في بقاء النهار

٢) بأن كان الشك في بقاء الحكم من جهة الشبهة الحكمية في أخذ المعنى المبين مفهوماً قيداً لموضوع الحكم فإنه باستصحابه يثبت المقيد فيترتب عليه حكمه كما أنه يجري الإستصحاب في نفس المقيد

٣) ثم أشار إلى أقسام الشك في الزمانيات وهي أخذ الزمان في أدلة الموقتات

٤) القسم الأول: القيدية أو المقارنة أو المعية أو الظرفية يرجع إلى الهيئة والوجوب فيكون قيداً للحكم وهكذا

٥) القسم الثاني: القيدية أو المقارنة أو المعية أو الظرفية يرجع إلى المادة والمتعلق والموضوع فيكون قيداً للموضوع وهكذا

٦) كالتكلم أو النهار والليل ونحوه فإنه قابل للإستمرار وباتصال الآنات يراه العرف واحداً مستمر

٧) أي وإن لم يكن له نحو امتداد

٨) بأن يكون كل آن له حكم مستقل

٩) لعدم كونه واحداً مستمراً كالليل بالنسبة إلى النهار مثلاً

١٠) وهو الصوم مثلاً

١١) بل في هذا الآن بما أنه مستقل ولا ربط له بالآنات السابقة فلو شك في قيديته يرجع إلى أصالة العدم الأزلي.

وربما يشك بأنه من أي نحو[١] فلا يجري في مثله الإستصحاب لا وجودياً[٢] ولا عدمياً لإحتمال انتقاض العدم الأزلي بالوجود[٣] ـ وتوهم[٤] أن المنقلب إلى الوجود من الأعدام الأزلية هو العدم في الزمان المعين[٥] وإلاّ[٦] بقيّة الأعدام فباقية تحت الإستصحاب[٧] ـ مدفوع[٨] بأن ذلك[٩] صح في فرض احراز كون القيد من قبل[١٠] الأول[١١] وإلاّ[١٢]

---

١) من أنه واحد مستمر أو كل آن مستقل فيكون من الشبهة المصداقية لمورد الإستصحاب ولا يشمل لا تنقض اليقين بالشك له

٢) لعدم كونه واحداً مستمراً عرفاً ـ

٣) لكونه واحداً مستمراً عرفاً

٤) وملخص التوهم أن الآنات لا يجري فيها استصحاب ما تيقن انقلابه إلى الوجود والمشكوك باق على تحت العدم بالإستصحاب

٥) وهو المتيقن الوجود

٦) أي غير ما هو المتيقن من المشكوك

٧) أي استصحاب العدم الأزلي

٨) وملخص الدفع أن المشكوك يبقي تحت العدم إن كان كل آن يفرض له وجود مستقل أما لو فرض قطعه من الآنات يفرض له وجود مستمر واحد عرفاً فبأوّل وجوده ينقلب العدم فلا مجال حينئذ لإستصحاب العدم فيه

٩) أي المشكوك

١٠) الصحيح ـ من قبيل ـ

١١) أي كل آن له وجود مستقل

١٢) أي لو لم يكن من قبيل الأول

فعلى فرض كون القيد[١] أمراً واحداً مستمراً لمقيد[٢] واحد كذلك[٣] فلا يكاد يجري الإستصحاب المزبور لأنه بعد فرض تجريد العرف مثل هذا الوجود عن خصوصية القطعات التحليلية بحسب الآنات المتعددة[٤] فحينئذ لا يرونها إلاّ وجوداً واحداً بحتاً غير متكثر على حسب التقطيعات المزبورة ومثل هذا الوجود ليس له إلاّ عدم واحد انتقض بوجوده وبعد هذا لا يبقي محل الإستصحاب[٥] للوجود[٦] والجمع بين النظرين[٧] أيضاً في هذا المقام[٨] غير ممكن ومن هذه الجهة[٩] نلتزم ببطلان توهم تعارض استصحابي الوجود والعدم[١٠] حتى كان الحكم[١١] ثابتاً للطبيعة السارية في ضمن القطعات.

---

١) كالنهار وجود واحد مستمر

٢) وهو الصوم مثلاً

٣) أي مستمر

٤) وجعل الوجودات المتعددة وجوداً واحداً مستمراً

٥) أي استصحاب العدمي

٦) لأنه انقلب إلى الوجود

٧) أي كل آن يكون له وجود مستقل ووجود واحد مستمر عرفاً بمعنى اجتماعهما

٨) وهو الإستصحاب

٩) من أن لكل من استصحابي الوجود والعدم في مورد مخصوص

١٠) لعدم جريان أحدهما في مورد الآخر

١١) أي كان المطلوب الطبيعة السارية في ضمن كل فرد التي لازمها انحلال الحكم المتعلق بها إلى أحكام متعددة واختصاص كل فرد بحكم شخصي مستقل ⇦

المستمرة في الآنات المتوالية ولو لم يكن الزمان إلاّ ظرفاً محضاً[١] من دون اختصاص مورد توهم التعارض المزبور[٢] بصورة أخذ كل آن قيداً وعدمه[٣] ـ

غير مرتبط بالآخر في مقام الإطاعة والعصيان ومرحلة المثوبة والعقوبة فلا تعارض في استصحاب الوجود والعدم بل يجري استصحاب العدم فقط

١) أي القيد مأخوذ في الموضوع وكان على وجه الظرفية لا القيدية

٢) لأن توهم التعارض فيما لو كان ظرفاً موجود أما استصحاب الوجود فباعتبار ذلك الحكم المنشأ والمجعول الحقيقي الذي من شأنه الإنحلال إلى أحكام متعددة حسب تعدد أفراد الموضوع بتعدد الآنات والأزمنة حيث أنه من جهة إهمال أمد ذلك الحكم المنشأ الذي من شأنه الإنحلال وقابليته للزيادة والشمول للأفراد الحادثة بعد الوقت يشك في بقائه فيجري فيه الإستصحاب وأما جريان استصحاب العدم فباعتبار أشخاص حصص الحكم المختصة بالأفراد الحادثة بعد الوقت المضروب حيث أن كل واحد منها تبعاً لموضوعاتها المقدرة وجودها كان مسبوقاً بالعدم الأزلي وبعد وجود موضوعاتها يشك في انقلابه إلى الوجود فيستصحب فيقع التعارض بين الإستصحابين كما ذهب إليه النراقي في ما حكى عنه ـ

٣) فإنه إذا كان الزمان مأخوذاً فيه على وجه القيدية بنحو يقتضي تعدد الموضوع كما في الوقت وخارجه فيكون بالنظر العرفي المسامحي من حالات الموضوع لا من مقوماته فيمكن استصحاب الوجود أو من المحتمل أن يكون ثبوت الحكم للذات المتقيدة بالزمان من باب تعدد المطلوب بأن يكون لذات الإمساك مثلاً مطلقاً مصلحة ملزمة تقتضي مطلوبيته ولخصوصيته كونه في النهار مصلحة أخرى ملزمة غير المصلحة القائمة بذات الإمساك فتنبعث من هاتين المصلحتين إرادة قوية نحو المقيد بالنهار وبعد ارتفاع الخصوصية يبقي المصلحة الأولى بحالها ⇦

كي يرد عليه[1] باحتياج التعارض المزبور إلى التجريد عن الزمان وعدمه كما هو ظاهر.

فتقضي مطلوبية ذات الإمساك فإنه مع هذا الإحتمال لا يقين بارتفاع أصل الحكم الثابت للمقيد بزوال قيده بل يحتمل بقاء مرتبة من الحكم الأول المتعلق بنفس الذات حتى مع اليقين بزوال القيد غاية الأمر يتبدل حده من الضمني إلى الإستقلالي وذلك أيضاً بضميمة فهم العرف عدم المغايرة بين الذات في الوقت وخارجه إلاّ بصرف الوجدان للقيد والفقدان به وذلك يجري فيه استصحاب الوجود لتمامية أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق ووحدة القضيّتين ـ وأما استصحاب العدم فيجري فيه بلا كلام لأن مرجع أخذ الزمان قيداً مفرداً للموضوع بعد أن كان إلى تعدد الموضوع وكون الوجوب الثابت للذات مع القيد غير الوجوب الثابت للذات مع عدم القيد فلا محالة مهما يشك في ثبوته للفرد الفاقد للقيد يجري فيه استصحاب العدم لليقين بالعدم سابقاً والشك في البقاء لاحقاً لأن ما علم بانتقاضه بالوجود إنما هو عدم شخص الحكم المختص بالموضوع المقيد لا عدم طبيعي الحكم الجامع بينه وبين غيره كما هو ظاهر فيتعارضان ـ

١) ولعله المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الفوائد، ج ٤، ص ٤٤٥، قال فان الظاهر عدم جريان استصحاب العدم الأزلي مطلقاً وإن أخذ الزمان قيداً للحكم أو الموضوع لأن العدم الأزلي هو العدم المطلق الذي يكون كل حادث مسبوقاً به وانتقاض هذا العدم بالنسبة إلى كل حادث إنما يكون بحدوث الحادث وشاغليته لصفحة الوجود فلو ارتفع الحادث بعد حدوثه وانعدم بعد وجوده فهذا العدم غير العدم الأزلي بل هو عدم آخر حادث بعد وجود الشيء وبعبارة أوضح العدم المقيد بقيد خاص من الزمان أو الزماني إنما يكون متقوماً بوجود القيد كما أن الوجود المقيد بقيد خاص إنما يكون متقوماً بوجود القيد ولا يعقل أن يتقدم العدم ⇦

أو الوجود المضاف إلى زمان خاص عنه فلا يمكن أن يكون لعدم وجوب الجلوس في يوم السبت تحقق في يوم الجمعة وحينئذ نقول إنه إذا أوجب الجلوس إلى الزوال فالعدم الأزلي انتقض إلى الوجود قطعاً فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذ الزوال قيداً للوجوب فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون هو العدم الأزلي لأنه مقيد بكونه بعد الزوال والعدم المقيد غير العدم المطلق المعبر عنه بالعدم الأزلي فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق بل هو العدم المقيد بما بعد الزوال فإنه لو قطعنا النظر عن قيد كونه بعد الزوال ولاحظنا العدم المطلق فهو مقطوع الانتقاض لوجوب الجلوس قبل الزوال فلابد وأن يكون المستصحب هو العدم بعد الزوال والعدم المقيد بما بعد الزوال كالوجود المقيد به قوامه وتحققه إنّما يكون بما بعد الزوال ولا يكون له تحقق قبل الزوال فلا يمكن استصحاب العدم بعد الزوال إلاّ إذا آن وقت الزوال ولم يثبت الوجود ففي الآن الثاني يستصحب العدم وأما إذا فرض أنه في أول الزوال شك في الوجود والعدم كما هو مفروض الكلام فلا مجال لإستصحاب العدم بل لابد من الرجوع إلى البرائة والإشتغال وحاصل الكلام وجوب الجلوس بعد الزوال وإن كان حادثاً مسبوقاً بالعدم إلاّ أن العدم المسبوق به ليس هو العدم الأزلي لإنتقاض العدم الأزلي بوجوب الجلوس قبل الزوال فلابد وأن يكون العدم المسبوق به هو العدم آن الزوال أو بعد الزوال لو فرض أن آن الزوال كما قبل الزوال يجب الجلوس فيه فقبل الزوال ليس الوجوب المقيد بما بعد الزوال متحققاً ولا عدم الوجوب المقيد بذلك متحققاً إلاّ على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، نعم جعل الوجوب بعد الزوال وانشائه إنما يكون أزلياً كعدم الجعل والإنشاء فإنه لا مانع من انشاء وجوب الجلوس يوم الجمعة من يوم الخميس أو قبله بل انشاء الأحكام الشرعية كلها أزلية فإذا شك في جعل وجوب الجلوس بعد الزوال أزلاً فالأصل عدم الجعل لأن كل جعل شرعي مسبوق بالعدم من غير فرق بين أخذ الزمان قيداً أو ظرفاً غايته أن أخذ الزمان ⇦

قيداً لوجوب الجلوس لم يعلم انتقاض عدم الجعل بالنسبة إلى ما بعد الزوال لأنه بناء على القيدية يحتاج وجوب الجلوس بعد الزوال إلى جعل آخر مغاير لجعل الوجوب قبل الزوال وحيث أنه يشك في جعل الوجوب بعد الزوال فالأصل عدمه انتهى ـ وأجاب الماتن في التعليقة ص ٤٤٥ ، مرجع أخذ الزمان قيداً ومفرّداً للموضوع كون الوجوب الثابت له وجوباً آخر غير ما يثبت للفرد الآخر فقهراً يصير المجعول في المقام فردين من الوجوب غاية الأمر يكون الفردان تدريجيان حسب تدريجية موضوعاته المقيدات بالزمان فعند ذلك نقول إن كل واحد من هذه الأفراد هل من الحوادث الملازم لسبقه بالعدم أم لا لا سبيل إلى الثاني كما أن مرجع حدوث الشيء إلى سبقه بعدم نفسه لا بعدم الطبيعة الجامعة بينه وبين غيره فإذا كان الفرد الثاني أيضاً حادثاً فلا محيص من أن يكون وجوده مسبوقاً بعدم نفسه ومرجعه إلى سبقه بالعدم المضاف إلى المقيد لا بالعدم المقيد إذ العدم المقيد لا يكون نقيض الوجود المقيد كيف وبارتفاع القيد يلزم ارتفاع النقيضين وهو كما ترى بل الوجود والعدم طاريان على الماهية المقيدة بنحو يكون القيد في مثلها مأخوذاً في مرتبة ذاتها السابقة في اللحاظ عن مرتبة طرو الوجود والعدم عليه فالوجود والعدم في عالم طروهما على المقيد مرسلتان عن القيد كيف والقيد مأخوذ في معروض الوجود فكيف يرجع هذا القيد إلى نفسه ، نعم هو مانع عن اطلاق الوجود لا أنه موجب لتقيده كما هو الشأن في كل قيد مأخوذ في الموضوع أو الحكم بالقياس إلى غيره من حكمه أو موضوعه وحينئذ فقهراً العدم المضاف إلى هذا الفرد المقوّم لحدوثه لا محيص من كونه أزلياً وما ليس أزلي هو العدم المقيد بحيث يكون القيد راجعاً إلى العدم لا إلى المعدوم ولإن تأملت ترى هذه المغالطة دعاه إلى انكار الإستصحاب في كلية الأعدام الأزلية في موارد الشك في مقارنة الموجود الخاص بوصف كقرشية المرأة وأمثاله ـ وقال أيضاً بعد الإعتراف بأنه حادث مسبوق بالعدم فأين عدم سبقه الوجوب من حين الزوال فإن لم يكن ⇦

ثم[1]

له عدم فكيف يكون حادثاً وإن كان حادثاً فعليك بتعيين عدمه وليس لك أن تقول بأن عدم الحكم بعدم موضوعه إذ الوجوب لابد وأن يكون في ظرف عدم الموضوع إذ بوجوده يسقط الوجوب وحينئذ لا محيص إلاّ من الاعتراف بما ذكرناه فتدبر انتهى ـ وأما ما أفاده من المنع عن استصحاب عدم الجعل لعدم ترتب أثر شرعي عليه في نفسه وعدم اثباته لعدم المجعول لكون الترتب فيه عقلياً لا شرعياً ففيه أولاً أن الجعل والمجعول نظير الإيجاد والوجود ليسا إلاّ حقيقة واحدة وأن التغاير بينهما إنما هو بصرف الإعتبار ـ وثانياً على فرض تغايرهما بحسب الحقيقة نقول إن شدة التلازم بينهما لما كانت بمثابة لا يرى العرف تفكيكاً بينهما حتى في مقام التعبد والتنزيل بحيث يرى التعبد بأحدهما تعبداً بالآخر نظير المتضايفين كالابوة والبنوة فلا قصور في استصحابه حيث يكون التعبد بعدمه تعبداً بعدم المجعول وحينئذ فعلى ما ذكرنا يتم التعارض بين الأصلين كما ادعاه النراقي ﴿قدس سره﴾

١) قال في الكفاية، ج ٢، ص ٣١٩، ازاحة وهم لا يخفى أن الطهارة الحدثية والخبثية وما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها لا يكاد يشك في بقائها إلاّ من قبل الشك في الرافع لها لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها ضرورة أنها إذا وجدت بها كانت تبقي ما لم تحدث مرافع لها كانت من الأمور الخارجية أي الواقعية كشف عنها الشارع أو الأمور الإعتبارية التي كانت لها آثار شرعية فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي أو أصالة عدم جعل الملاقات سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة كما حكى عن بعض الأفاضل ولا يكون هنا أصل إلاّ أصالة الطهارة أو النجاسة انتهى والتوهم من النراقي قال الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ ج ٢، ص ٢٥٣، ثم أجرى أي النراقي ما ذكره من تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم إذا عرض مرض يشك في بقاء ⇦

لا يخفى أن الأسباب[١] المجعولة لمسببات مخصوصة نظير أسباب الملكية والطهارة والحدث ليس من قبيل الأسباب الخارجية[٢] التي كان نسبتها إلى المسببات المزبورة من قبيل المؤثرات إلى أثرها[٣] الموجب لكونها إما[٤] مؤثرة في حدوثها وإما بقائها[٥] فمستند إلى استعداد ذاتها

وجوب الصوم معه وفي الطهارة إذا حصل الشك فيها لأجل المذي وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة فحكم في الأول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمي واستصحاب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي وفي الثالث حكم بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقات البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة فيتساقط الإستصحابان في هذه الصور إلاّ أن يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعاً انتهى ـ والماتن أشار إلى ذلك في المتن

١) كالوضوء والغسل والتيمم أسباب للطهارة والعقد سبب للملكية

٢) أي الأسباب التكوينية كالنار للإحتراق والحرارة حيث يتشرح منها ذلك من دون واسطة فاعل مختار أصلاً بل قهري وإلاّ يلزم الخلف وما فرضته علة ليست بعلة

٣) يبين أن المؤثرات التكوينية بالنسبة إلى آثارها على نحوين

٤) النحو الأول: أن تكون العلة علة لحدوثها كالبناء علة لبناء الدار والنجار علة لصنعة الباب وبقاء الدار والباب لا يضاف إلى البناء والنجار بل تابع استعداد ذاته ببقائه سنوات

٥) أي بقاء المؤثر

كي لا يضر ببقائها انعدام أسباب حدوثها[١] كبقاء[٢] بعد بقاء الثاني[٣] أو[٤] مؤثرة في بقائها أيضاً المستلزم لإنعدام البقاء بانعدام بقاء العلة[٥] بل[٦] هي من باب الأمور الإختراعية الباعثة[٧] لمنشأ اختراعها[٨] فربما يكون[٩] مثلها بوجودها الآني منشأ اختراع المنشأ إلى الأبد بلا صلاحية شيء لرفع مثله وتارة[١٠] يكون بحدوث منشأ اعتبار بقاء الشيء كذلك[١١] مع صلاحيّة اعتبار رفعه برافع مخصوص[١٢] ومرجع هذا الإعتبار أيضاً إلى دخل عدم الشيء المزبور[١٣]

---

١) من البناء والآلات ونحو ذلك

٢) أي يحكم ببقائها

٣) أي بعد بقاء استعداده

٤) النحو الثاني: أن تكون العلة علة للحدوث ويحتاج البقاء أيضاً إلى بقاء العلة

٥) كالنار علة للإحتراق والحرارة حدوثها في الحدوث وبقائها في البقاء

٦) أي الأسباب الشرعية المجعولة

٧) الصحيح التابعة

٨) وهذا أيضاً يكون على أنحاء

٩) النحو الأول: بمجرد وجود السبب يتحقق إلى الأبد كعتق العبد فإنه بمجرد قوله اعتقتك يخترع الحرية إلى الأبد ولا يرفعه شيء

١٠) النحو الثاني: أنه بمجرد وجود السبب يوجب حدوثه وبقائه ما لم يرفعه رافع كالنكاح ورافعه الطلاق ونحوه

١١) أي كحدوثه

١٢) كالطلاق والحدث ونحوه

١٣) أي عدم الرافع المزبور في بقائه

في اعتبار بقائه وتارة أخرى[١] يكون الشيء بحدوثه منشأ اعتبار حدوث الشيء وبقائه منشأ اعتبار بقائه وأما[٢] فرض كون الشيء بحدوثه منشأ اعتبار حدوث الشيء محضاً وأما بقائه إذا كان مستنداً إلى استعداد ذاته فهو في مثل الأمور الإعتبارية غير متصوّر لإستحالة استعداد لذاتها بلا دخل لمنشأ اعتبارها فيها لأنها في الحقيقة فيئ[٣] منشأها[٤] فلا جرم يكون منشائها[٥] دخيلاً بحدوثه[٦] في بقاء الشيء غاية الأمر في ظرف عدم الأمر الفلاني[٧] ومثل ذلك المعنى[٨] في المؤثرات الحقيقية غير متصور[٩]

---

١) النحو الثالث: أن يكون السبب منشأ لإعتبار منشأ اعتبار بقائه كالدراهم والدنانير المسكوكة من القراطيس حيث حدوث الإعتبار سبب لحدوثه وبقائه منشأ لإعتبار بقائه وإن رفع اليد عنه يسقط عن الإعتبار

٢) أما النحو الرابع: بأن يكون السبب علة لإعتبار حدوثه أما بقائه مستند إلى استعداد ذاته فلا يمكن في الإختراعات الشرعية لأن البقاء أيضاً يحتاج إلى الإعتبار

٣) الصحيح - في -

٤) أي في منشأها استعداد ذاتية للبقاء

٥) أي منشأ اعتبارها

٦) أي بحدوث المنشأ كعقد النكاح منشأ لحدوث النكاح وبقائه إلى أن يرفعه رافع

٧) أي عدم الرافع

٨) من كون السبب علة لحدوثه وبقائه كالطهارة

٩) لعدم كونها أموراً اعتبارية حتى منشأ اعتبار حدوثها منشأ اعتبار بقائها بل مؤثرات حقيقية فالعلة سبب للحدوث وبقائها لإستعداد في ذاتها

ولذا لابد فيها[١] من انعزال السبب عن دخل مثله بالنسبة إلى بقاء الشيء[٢] بل تمام السبب في بقائه استعداد ذاته فالمؤثرات الحقيقية في طرف الإنعكاس مع الإختراعيات في مثل هذا الفرض[٣] وحينئذ[٤] فجعل الأسباب الشرعية من سنخ المؤثرات الخارجية في كونها سبب حدوث الشيء وأن بقائه مستند إلى استعداد ذاته فرع خروجها عن عالم الإعتباريات ودخولها في المؤثرات الحقيقية وهو بمعزل عن التحقيق كيف[٥] وفي مثل تلك الأسباب نرى بالوجدان سببيّة الإيجاب المعدوم حال القبول للملكية والإلتزام بسببيّة الإيجاب[٦] ومثله[٧] لأمر آخر[٨] هو[٩] باق إلى حين تاء قبلت مما يقطع بخلافه[١٠] وبتلك الملاحظة[١١] أيضاً

---

١) أي في المؤثرات الحقيقية

٢) بل سبب للحدوث فقط

٣) من الإستعداد في ذاته وعدمه

٤) أي جعل أسباب الشرعية من سنخ المؤثرات الحقيقية حتى يكون بقائه من استعداد ذاته في غير محله وإنما منشأه دخيل في حدوثه وبقائه كالوضوء

٥) ويشهد لكون المؤثرات الحقيقية يختلف مع الأسباب الشرعية أن الإيجاب سبب ومعدوم عند القبول والملكية بعد القبول وليس ذلك إلاّ منشأ ذلك الإعتبار دخيلاً بحدوثه في بقاء الشيء في عالم الإعتبار

٦) أي مع فرض كون الإيجاب سبباً ليس إلاّ بما ذكرنا

٧) أي مثل الإيجاب كايجاب الزوجية

٨) كالزوجية ونحوها

٩) أي نفس الإيجاب باق

١٠) أي يقطع بعدم الإستعداد لأنه قد انعدم الإيجاب قطعاً

١١) أي تلك الأسباب بحدوثها دخيلاً في بقاء الشيء في عالم الإعتبار

تصورنا سببية الإجازة المتأخرة للملكية السابقة ووجّهنا به الكشف المشهور[١] خلافاً لمن استشكل فيه بخيال كونها من المؤثرات الخارجية وحينئذ العجب كل العجب من العلامة الطوسي[٢] حيث أنه في المقام

---

١) قال في البيع ص ٤٣ ، المحقق الماتن ﴿ﷺ﴾ إن الذي يقتضيه التحقيق كون الإجازة كاشفة عن صحة العقد حين وجوده أو من صلاحيته للتأثير من مثل حين القبض كما في الصرف والسلم وهكذا في كل عقد يعتبر القبض في صحته ومرجع كشفه أيضاً إلى الحكم من حين الإجازة بالملكية من حين وجود العقد أو القبض وهو المنسوب إلى المشهور المستلزم لعدم الإنتقال قبل مجيء الإجازة حتى مع العلم بمجيئها ـ إلى أن قال ـ ففي الإعتباريات التي لا وعاء لها إلاّ الذهن وأن الخارج ظرف لمناشئها فالأمر في خروج شرائطها عن حيز المؤثرية أوضح ولذا ترى صيرورة الأمور التدريجية المنعدمة شيئاً فشيئاً كأجزاء العقود مثلاً منشأ اعتبار الملكية حين انعدامها ـ إلى أن قال ـ نعم في المورد مطلب آخر وهو أن هذا المقدار من الدخل لا يقتضي إلاّ كون الرضى شرطاً مقارناً للحكم بثبوت التجارة التي هو مضمون عقده وأما أن المحكوم به هو الملكية في هذا الحين فلا اقتضاء فيه بل هو تابع اقتضاء العقد أي شيء فإن اقتضى ثبوتها من حينه ولو من جهة اعتبار العقد علة لوجوده المستتبع لتوجه قصده إلى الملكية من الحين أو من جهة اقتضاء إطلاقه ذلك فلازمه ليس إلاّ اعتبار الملكية المزبورة من حين عقده بمعنى أن في ظرف الرضى يحكم بالملكية حين العقد فيكون المقام حينئذ من قبل اختلاف ظرف منشأ الإعتبار مع ظرف المعتبر وهي الملكية التي كانت مضمون تجارته وهذا هو الوجه في مصير المشهور إلى الكشف بهذا المعنى بلا ورود إشكال عليه إلاّ بتوهم المؤثرية والمتأثرية في الأمور الإعتبارية بالإضافة إلى مناشئها وهو بمعزل عن التحقيق انتهى ـ

٢) تقدم عبارة صاحب الكفاية فراجع

أيضاً مشى بمشي شيخنا العلامة[1] ﴿قدس سره﴾ بجعلها بحدوثها أسباباً لحدوث مسبباتها وأن بقائها مستند إلى استعداد في ذاتها والحال أن مثل هذا المعنى شأن المؤثرات الحقيقية وهو في كمال التجنب عن هذا

---

١) قال الشيخ في الرسائل، ج ٢، ص ٢٥٤، وأما ثانياً فلأن ما ذكره ما من استصحاب عدم الجعل والسببية في صورة الشك في الرافع غير مستقيم لأنا إذا علمنا أن الشارع جعل الوضوء علة تامة لوجود الطهارة وشككنا في أن المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها فليس الشك متعلقاً بمقدار سببية السبب وكذا الكلام في سببية ملاقات البول للنجاسة عند الشك في ارتفاعها بالغسل مرة انتهى قال المحقق الخراساني في شرح المكاسب المطبوع مستقلاً ص ٣٣، ولا يخفى أن الإشكال بتأثير ما عدم في اللاحق أو لم يوجد في السابق مما لا اختصاص له بالمقام بل سار في العبادات المركبة أو المقيدة بأمر قد انعدم أو لم يوجد وقاطبة المعاملات بل الإيقاعات إلى غير ذلك ضرورة تأثير الإيجاب المعدوم بل القبول بغير جزئه الأخير بل مطلقاً في ما يعتبر فيه شرط من قبض كما في الهبة والرهن ونحوهما أو تصرف كما في المعاطات في الموجود من الملكية والزوجية ونحوهما وهكذا حال الإيقاعات فإن صيغتها متصرمة غير قارة بأجزائها وجوداً فلا يكون تمام ما هو المؤثر في الإنفكاك عن الرقبة أو الزوجية في العتاق والطلاق عند التأثير بموجود ـ إلى أن قال ـ وقد حققنا القول في التفصي عن الإشكال في البحث وفي بعض فوائدنا بما خلاصته أن ما يتخيل أنه سبب متصرم أو شرط غير موجود بعد أو متقدم لا يكون إلاّ في الإعتبارات التي تكون واقعيتها بمنشأ انتزاعها وتحقق ما يصح به اختراعها ولا يكون لها تحقق في الخارج إلاّ بتحققه ووجوده كالزوجية والملكية والحرية والرقية والوجوب والحرمة إلى غير ذلك من الإعتبارات التي ليست من المقولات التي تكون محمولة بالضميمة وموجودة في الخارج ولو في الموضوع إلى آخر كلامه.

المعنى في مكاسبه وجعل أساس مثل هذه الأمور على الإختراعية عن منشأ مخصوص بلا التزامه بتأثير وتأثر كما لا يخفى على من لاحظ. ومنها[١] أن المستصحب تارة يكون وجوداً تنجيزياً[٢] وأخرى أمراً تعليقياً[٣] وعلى الأخير فتارة يكون[٤] التعليق منتزعاً عن قبل جعل الشارع[٥] يكون[٦]

---

١) التنبيه الثامن في الإستصحاب التعليقي والتنجيزي

٢) التنجيزي وهو غير معلق على أمر سواء كان حكماً شرعياً كوجوب صلاة الجمعة أو موضوعاً لحكم شرعي كاستصحاب بقاء الكرية أو بقاء الخمرية ونحوهما وبالجملة يكون الحكم المستصحب غير معلق على شيء حتى بالنسبة إلى وجود موضوعه بحيث يقتضي وجوب تحصيله مهما امكن بماله من القيود المعتبرة فيه ولو بإيجاده وتكوينه في الخارج نظير الأمر بشرب الدواء

٣) التعليقي بأن كانت القضية المستصحبة قضية تعليقية حكم فيها بوجود الحكم على تقدير أمر آخر كالحكم بحرمة عصير العنبي ونجاسته على القول به على تقدير الغليان حين ما يصير العنب زبيباً ويشك في بقاء الحكم المزبور لعصيره – والأقوال فيه ثلاثة، **الأول:** أنه يجري مطلقاً، **الثاني:** أنه لا يجري مطلقاً، **الثالث:** التفصيل بين أن يكون الحكم مستفاداً من الدليل الشرعي فيجري أو مستفاد من الدليل العقلي فلا يجري والحق جريانه مطلقاً

٤) والتعليق تارة من طرف الشارع ومنتزعاً من حكم الشارع

٥) الصحيح أن لفظ ـ أخرى ـ هنا ساقط

٦) أي وأخرى يكون التعليق من الخارجيات التي لا يرتبط بجعله كالملازمات الواقعية التي بين الشيئين ليست من الموجودات الخارجية وإنما هي اعتبارات عقلية منتزعة من مجرد امتناع انفكاك أحد الشيئين عن الآخر ولعل من ذلك أن استقبال القبلة يلازم استدبار الجدي في أمثال العراق

من الخارجيات الغير المرتبطة بجعله أبداً وعلى الأول[١] فتارة يكون التعليق المزبور وارداً في لسان الدليل[٢] وأخرى ليس كذلك[٣] بل العقل ينتزع التعليقية المزبورة من جعل حكمه لعنوان مخصوص بنحو التنجيز مثل[٤] ما لو ورد في لسان الدليل وجوب إكرام العالم المنشأ لانتزاع قضية أخرى[٥] بأنه لو كان الإنسان عالماً توجوب[٦] إكرامه و[٧] قد يظهر عن البعض[٨] في بحث منجزات المريض من ملحقات حاشيته على المكاسب التفصيل[٩] في القضاء[١٠] التعليقية بين ما كانت وارده كذلك في لسان الدليل وبين ما ينتزعها العقل من سائر القضايا التنجيزية

---

١) وهو كون التعليق منتزعاً من جعل الشارع فعلى وجهين

٢) **الوجه الأول:** أن يكون وارداً في لسان الدليل كالعنب يحرم مائه إذا غلى

٣) **الوجه الثاني:** أن لا يكون وارداً في لسان الدليل وينتزعه العقل من كيفية جعل الحكم الشرعي

٤) ففي لسان الدليل بالتنجيز أي اكرم العالم

٥) ولكن ينتزع منه التعليق أي لو وجد إنسان وصار عالماً لوجب اكرامه

٦) الصحيح – لوجب – ولا يحكم بوجوب تحصيله مقدمة للإكرام الواجب

٧) وهنا مناقشات يتعرض لها المحقق الماتن ويجيب عنها المناقشة الأولى

٨) هو السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي

٩) وملخص التفصيل بين أن يكون الحكم التعليقي مستفاد من حكم الشرع ومن الدليل لقوله ﴿عليه السلام﴾ عصير العنبي إذا غلا يحرم وينجس فيجري فيه الإستصحاب وبين ما ينتزعه العقل من مثل اقيموا الصلاة من دلوك الشمس إلى غسق الليل – وهو إذا زالت الشمس تجب الصلاة فلا يجري الإستصحاب لعدم كونه أثراً شرعياً بنفسها

١٠) الصحيح – القضاياء –

الشرعية بجريان الإستصحاب في الأولى دون الثانية باعتذار بأنها ليست شرعية ولا لها اثر كذلك[١] بل عقلية محضة ولكن[٢] لا يخفى من أن مدار شرعي الأثر في باب الاستصحاب ليس على الشرعية بلا واسطة بل كل ما ينتهي أمر رفعه ووضعه إليه ولو بالواسطة فهو كاف في بابه[٣] وبهذه الملاحظة[٤] قلنا بان الكلام في جعلية الأحكام الوضعية وانتزاعها غير مثمر في مقامنا بل على فرض الإنتزاعية أيضا يكفى مجرد انتهاء أمر وضعها ورفعها إلى الشارع في شرعية الأثر في باب الإستصحاب .[٥]

نعم[٦] هنا إشكال آخر سار في كلية التعليقيات حتى الواردة

---

١) ولا موضوع لأثر شرعي

٢) وملخصه الجواب عنه أنه يكفي في شرعية الأثر في باب الإستصحاب مجرد كون الشيء مما أمر رفعه ووضعه بيد الشارع ولو بواسطة كما في المقام

٣) والمقام كذلك فإن منشأ انتزاع هذه القضية العقلية التعليقية قضية شرعية يجري فيها الإستصحاب أي وجوب الصلاة عند الوقت الكذائي

٤) من أن الإستصحاب يجري فيما هو رفعه ووضعه بيد الشارع ولو بواسطة منشأ انتزاعه

٥) ومجرد انتزاعية الأحكام الوضعية عن الأحكام التكليفية كاف في جريان الإستصحاب

٦) المناقشة الثانية ذكر الشيخ الأنصاري في الرسائل ج ٢ ص ٢٥٧ لا إشكال في أنه يعتبر في الإستصحاب تحقق المستصحب سابقاً والشك في ارتفاع ذلك المحقق ولا إشكال أيضا في عدم اعتبار أزيد من ذلك ومن المعلوم أن تحقق كل شيء بحسبه فإذا قلنا العنب يحرم مائه إذا غلا أو بسبب الغليان فهناك لازم وملزوم وملازمة أما الملازمة وبعبارة أخرى سببية الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققة ⇦

كذلك في لسان الدليل وهو ان مرجع التعليق المزبور إلى الملازمة بين وجود الشيء ووجود الحكم وتلك الملازمة بنفسها ليست من الأحكام الشرعية بل هو اعتبار عقلي قائم بالحكم[1] وعموم حرمة النقض غير ناظر الى غير الأحكام وغير ما هو موضوعها. ولا يخفى ما في هذا التوهم والإشكال أيضا[2] بأن مجرد خروج مثل هذا الاعتبار عن حقيقة

بالفعل من دون تعليق وأما اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه وحينئذ فإذا شككنا في أن وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً فأيّ فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شك في بقائها بعد صيرورتها زبيباً انتهى وذكر المحقق النائيني في ج ٤ من الفوائد ص ٤٧١، ففيه أولاً أن الملازمة بين غليان العنب ونجاسته وحرمته وإن كانت ازلية ينتزع من جعل الشارع وإنشائه النجاسة والحرمة على العنب المغلي أزلاً ويكون إنقلاب العنب إلى الزبيب منشأ للشك في بقاء الملازمة إلاّ أنه قد عرفت في الأحكام الوضعية أن الملازمة والسببية لا يعقل أن تنالها يد الجعل الشرعي فلا يجري استصحاب بقاء الملازمة والسببية في شيء من الموارد لأن المستصحب لابد وإن حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي

١) ومنتزع من جعل الشارع وإنشائه الحرمة والنجاسة على العنب المغلي

٢) قال المحقق الماتن في تعليقة الفوائد ج ٤ ص ٤٧١ المراد من الحكم الشرعي في باب الإستصحاب ما كان أمر رفعه ووضعه بيد الشارع وحينئذ فبعد ما كانت هذه الملازمة ناشئة من جعل الشارع الحكم للمقيد بحيث لولاه لما كان العقل يعتبر هذه الملازمة أصلاً وحينئذ فأين قصور في شمول دليل التنزيل لمثله ونظيره السببية في الأمور الجعلية كما تقدم وما لا يكون جعلياً هو السببية في الأمور الواقعية كما شرحناه سابقاً إنتهى.

الحكم[١] لا ينافي مجعوليتها[٢] ولو بتوسيط جعل الحكم بمعنى كون أمر بقائها ورفعها بيد الشارع ولو بتوسيط رفع حكمه عند وجود ملزومه[٣] فحينئذ[٤] بناء على كون الإستصحاب في المجعولات الشرعية منتجة لجعل مماثله ظاهراً فنتيجة الإستصحاب في تلك الملازمة أيضاً جعل مماثلها[٥] ومن المعلوم أن لازم تلك الملازمة المجعولة اعم من الواقعية والظاهرية فعليه وجود الملزوم[٦] عند وجود اللازم[٧] ينتهي ببركته[٨] إلى حكم العقل بوجوب الامتثال في مقام العمل فحينئذ[٩] لا قصور في عمومات الباب عن الشمول لمثل تلك الملازمات الشرعية والاعتبارات العقلية.

---

١) وليس بحكم شرعي

٢) أي مجعول بمنشأ انتزاعها وهو المجعول الشرعي

٣) أي تكون القضية التعليقية فالملازمة المزبورة منتهية إلى كيفية إرادة الشارع وجعله على نحو خاص بحيث لولا الجعل الشرعي لما يعتبر العقل تلك الملازمة فلا محالة يجري فيها الإستصحاب بعد إنتهائه إلى الأثر العملي كما في السببية في الأمور الجعلية خصوصاً على المبني المختار من كون لا تنقض ناظراً إلى نفس اليقين بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال حتي في الأحكام المجعولات

٤) وأما بناء على أن يكون اليقين بلحاظ المتيقن بنحو جعل المماثل أيضا نتيجتها جعل المماثل وله الأثر الشرعي

٥) أي مماثل ذلك الأحكام وهو الأثر الشرعي

٦) وهو الحرمة في العصير العنبي

٧) وهو الغليان

٨) أي لازمه هو حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية

٩) ونتيجة ذلك شمول عمومات الإستصحاب للمقام وهي الملازمة

نعم[١] قد يستشكل الأمر بناء على التحقيق من عدم كون الإستصحاب حتى في الأحكام الشرعية منتجة لجعل مماثل المعلوم سابقاً[٢] بل كان مفادها الأمر بالمعاملة مع المتيقن معاملة الواقع[٣] ومرجع ذلك إلى ادعاء وجودها[٤] بلحاظ ما يترتب عليه[٥] من العمل لا إلى جعل مماثل لها في مرتبة متأخرة عن الشك بالواقع[٦] إذ حينئذ يجيء في البين أن استصحاب الملازمة يرجع إلى تنزيل الملازمة الواقعية منزلة الوجود[٧] بلحاظ ما يترتب عليه[٨]

---

١) ومنها ففي الإستصحاب قولين أحدهما هو المختار من أن لا تنقض ناظر إلى نفس اليقين بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال – ومفاد عامل معاملة اليقين – والقول الثاني هو جعل المماثل أثره الشرعي هو جعل الحكم المماثل ظاهراً – فمع الكلام في الأثر الشرعي لإستصحاب الملازمة على القول الأول

٢) كما هو القول الثاني

٣) كما هو القول الأول

٤) أي وجود الملازمة

٥) أي على المتيقن أو اليقين على المختار من العمل والأثر

٦) وهو الظاهر حتى يثبت ملازمة ظاهرية في طول الملازمة الواقعية بالإستصحاب

٧) وأنها متحققة فمفاد الإستصحاب هو هذا التنزيل

٨) أي على المتيقن أو اليقين على المختار من العمل

من العمل بلا جعل ملازمة حقيقية في مرحلة الظاهر ومن البديهي[١] أن العقل لا يحكم بملازمة تنزيل الملازمة[٢] مع تنزيل وجود الملزوم[٣] عند وجود اللازم[٤] ولا مع وجوده[٥] حقيقة فيبقي التنزيل المزبور[٦] منفرداً عن وجود لازمه[٧] حقيقة[٨] أم ادعاء[٩]. ومن البديهي أن مثل هذا المعني[١٠] لا يتنهي إلى اثر عملي أصلاً ومثله غير مندرج في عمومات الباب[١١] كما

---

١) وتوضيحه أن مجرد تنزيل الملازمة منزلة الوجود والتحقق بقاء لا يثبت الملازمة الظاهرية بين الملزوم واللازم عقلاً وثبوت اللازم أي الحرمة عند ثبوت الملزوم وهو الغليان

٢) أي الملازمة الواقعية

٣) أي الغليان

٤) أي الحرمة فلا يدل على الملازمة الظاهرية بينهما

٥) أي مع وجود الغليان والملزوم حقيقة أيضا لا يدل تنزيل الملازمة الواقعية على الملازمة الظاهرية لأن غايته تنزيل الملازمة منزلة المتيقن أو اليقين على المختار لكن ثبوت اللازم عند ثبوت الملزوم لا يثبت بها

٦) أي الملازمة الواقعية

٧) اي لا يثبت الحرمة على تقدير الغليان

٨) أي لا حقيقة وذلك عند وجود الملزوم حقيقة

٩) ولا ادعاء لعدم الملازمة بين التنزيلين فيكون تنزيل الملازمة الواقعية بلحاظ الوجود محققاً لكن لا تدله على الحرمة ظاهراً عند الغليان

١٠) من الأمر بالمعاملة معاملة الواقع

١١) أي عن قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك

هو ظاهر هذا - ولكن لا يخفى أن الإشكال[١] مبنى على المذهب المشهور[٢] من أن مرجع التعليقات الشرعية[٣] إلى مجرد جعل الملازمة[٤] بين وجوب الشيء[٥] ووجود الملزوم خارجاً[٦] كما هو الشأن في التعليقات غير الشرعية[٧] من الأوصاف واللوازم المنوطة بوجود موصوفاتها خارجاً بحيث قبل وجود الموصوفات في الخارج[٨] لا يكون في البين حقيقة الملزوم أصلاً[٩] بل ليس إلاّ مجرد الأمر الاعتباري العقلي[١٠]

---

١) من عدم جريان الإستصحاب لعدم اليقين بالمستصحب بل المتيقن بعدمه لعدم الأثر الشرعي

٢) من جعل الملازمة واستصحاب الملازمة الواقعية وهو أحد القولين في المسألة

٣) كقوله ﴿عليه السلام﴾ عصير العنبي إذا غلي يحرم وينجس أو إذا زالت وجبت الصلاتين

٤) أي الملازمة بين الحرمة والنجاسة وبين غليان العصير

٥) كالصلاتين النهاريتين

٦) وهو زوال النهار خارجاً فيكون المنوط به الحكم وجود الشرط خارجاً فلا حكم قبل وجوده

٧) إذا طلعت الشمس وجد النهار

٨) كطلوع الشمس

٩) فقبل طلوع الشمس لا يكون نهاراً أصلاً

١٠) وهو حكم العقل بعدم الانفكاك بين المتلازمين

المعتبر عنه بالملازمة بين الوجودين كما أشرنا إليها في طي التقرير على طبق المشهور.[١]

وإلاّ فبناء[٢] على التحقيق في تعليقات الأحكام من رجوعها إلى جعل حقيقة الحكم منوطاً بوجود شروطها في فرضه ولحاظه[٣] كما هو

---

١) فالمشهور على أن القضايا الشرعية الطلبية على عدم فعلية الإرادة والطلب إلاّ في ظرف تحقق المنوط به في الخارج ولكن فيه لا تقاس الأحكام الطلبية بالأعراض الخارجية في مثل النار حارة في إناطة فعلية الحرارة بوجود النار وتحققها في الخارج للفرق الواضح بين المقامين من حيث كون الخارج في القضايا الخارجية ظرف العروض والإتصاف بخلافه في القضايا الطلبية فإنه باعتبار كون المحمول فيها من الأوصاف الذهنية لا يكاد يكون ظرف العروض بل الإتصاف فيها إلاّ الذهن وإنما كان الخارج ظرفاً لتطبيق ما هو العروض والمتصف على الموجود الخارجي وعلى ذلك لا يرتبط القضايا الطلبية بالقضايا الخارجية كي يتم المقايسة المزبورة ويصير المنوط به للطلب هو الشيء بوجود الخارجي

٢) أي ولم نقل بمقالة المشهور بل أخترنا ما هو الحق في المسألة في التعليقات الشرعية من جعل الحكم منوطاً بوجود شرطه في موطنه

٣) قال الماتن في تعليقة الفوائد ج ٤ ص ٤٦٤ أن لب الإرادة المشروطة يرجع إلى فعلية الاشتياق التام القائم بالنفس في ظرف لحاظ الشيء خارجاً قبال الإرادة المطلقة الراجعة إلى الاشتياق بالشيء لا في ظرف وجود شيء آخر في لحاظه ففي الحقيقة الاشتياق الفعلي قائم بفرض وجود الموضوع أو الشرط فصح لنا أن نقول إن المبرز بالخطابات التي روح الحكم المتجسم بإبرازه بخطابه في جميع المقامات فعلي قائم على الوجودات الفرضية واللحاظية لا أن مفاد الخطاب مجعول فرضي بفرض وجود موضوعه نظير الملكية الفرضية في العقود التعليقية

الشأن في مثل تلك الصفات الوجدانية من الإرادة والكراهة[١] فلا بأس بدعوى كونها بمثل هذا النحو من الوجود[٢] موضوع الأثر العملي[٣]

---

١) كما أشرنا إليه قال المحقق الماتن في تعليقة الفوائد ج ٤ ص ٤٦٤ ثم إن المبرز بخطاب المولي تارة إرادة فعلية غير منوط بوجود الشيء في لحاظ الأمر وأخرى منوط لوجوده ومرجع إناطة الإرادة إلى اشتياق فعلي في ظرف لحاظ الشيء لا أن الاشتياق تقديري كما هو الشأن في سائر الوجدانيات من العلم والتمني وأمثالها والسر في ذلك هو أن هذه الصفات في فعليتها بأي نحو من التعلق لا يحتاج إلى وجود المتعلق خارجاً وأنها مما كان ظرف عروضها الذهن وأن الخارج ظرف اتصافها نعم لابد وأن يكون الملحوظات الذهنية بنحو يرى خارجية على وجه لا يلتفت إلى ذهنيتها كما هو الشأن في تعلق القطع والظن بها عند تخلفها عن الواقع وهكذا بالنسبة إلى ما أنيط بها وقال إن الوجوب المحصول فعلي على وفق فعلية إرادته ومنوط بوجود الشيء في لحاظه لا أنه منوط بوجود الشيء خارجاً فلا بأس باستصحاب التعليقي لأن المستصحب أيضا وجوب فعلي في ظرف لحاظ الشيء الحاصل قبل وجود الشرط خارجاً كما هو شأن إرادته

٢) أي الوجوب المنوط بوجود شرطه

٣) قال الماتن في تعليقته على الفوائد ج ٤ ص ٤٦٥ وحينئذ بعد ما كان مفاد الخطاب بثبوت حكم فعلي للذات العاري عن القيد غاية الأمر كان هذا الحكم موجوداً فعلياً في ظرف فرض الموضوع لا في ظرف وجوده خارجاً بل هو ظرف تطبيق الخطاب وتأثيره الخارج عن مفاده فلا قصور في شمول دليل التنزيل لمثله ولو قبل حصول شرطه غاية الأمر لا أثر له أصلاً إلاّ بعد حصول الشرط والمفروض أن في الإستصحاب أيضاً لا يحتاج إلا إلى كون المنزل وما هو مفاد الخطاب موجود حين يقينه ومشكوكاً بقائه مع ترتب عمل حين الشك

ومناط حكم العقل بوجوب الامتثال[١] عند تحقق المنوط به في الخارج[٢] من دون حصول تغيير في الحكم المزبور بوجود ما انيط به في الخارج أبدا[٣] بل الحكم المزبور بنحو كان حاصلاً ومتحققاً قبل تحقق الشرط في الخارج كان متحققاً بعده[٤] ولذا نقول بعدم انقلاب الواجب المشروط عن كونه كذلك[٥] حين حصول الشرط.[٦]

نعم إنما يترتب على وجود شرطه حكم العقل بوجوب امتثاله[٧] وهذا معنى إناطة فاعليته ومحركيته بوجود شرطه[٨] بلا تغيير في عالم

---

١) ذلك الحكم المعلق والمنوط

٢) على ما هو المفروض من إناطته بالشرط ولم يكن الحكم مطلوباً ومتعلقاً للإرادة على وجه الإطلاق

٣) فيكون الوجوب فيه فعلياً منوطاً بفرض الشيء ولحاظه لا مطلقاً وباق حتى بعد تحقق لحاظه كما كان قبل المنوط به

٤) لأنه فعلى من الأول وله نحو وجود ولا يجب الإمتثال عقلاً إلاّ بعد تحقق المنوط به

٥) أي واجباً مشروطاً

٦) أي لا يخرج الواجب المشروط عن الواجب المشروط حتى بعد حصول شرطه على كلام في ذلك في محله.

٧) أي لا يفرق قبل حصول الشرط وبعده في فعلية الحكم وإنما الفارق وجوب الامتثال بعد حصول الشرط دون قبله

٨) فإن فاعلية مثل هذه الإرادة المنوطة ومحركيتها نحو المراد لا يكون إلاّ في ظرف تحقق القيد خارجاً الذي هو ظرف اتصاف المتعلق بالمصلحة فيفكك بين ⇦

فعليته وعليته فتمام موضوع حكم العقل يترتب الأعمال هو هذا الحكم العقلي المنوط غاية الأمر لا مطلقا بل شرط فعلية شرطه خارجاً وحينئذ فلا قصور في ادعاء مثل هذا الحكم[١] عند تحقق المنوط به خارجا في ظرف الشك به بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال[٢] بلا التزام بجعل مماثل حقيقة في مرحله الظاهر أبداً. ثم إن ذلك[٣] أيضاً على فرض مشي القوم من جعل اليقين في الباب طريقاً لإيصال حرمة نقض إلى المتيقن وإلاّ فبناء[٤] على التحقيق من كونه بنفسه موضوع حرمة النقض بلحاظ ما يترتب عليه من العمل على ما أسلفنا فلنا تقريراً آخر[٥] من إجراء الاستصحاب في مثل هذا التعليقيات حتى على المذهب المشهور في الواجب المشروط[٦] بلا احتياج أيضا الى جعل مماثل أبداً وذلك بدعوى أن اليقين بالملازمة[٧] في كل مقام مستتبع لليقين

فعلية الإرادة وفاعليتها بجعل فعليتها في ظرف الإنشاء وفاعليتها في ظرف تحقق القيد في الخارج الذي هو ظرف الإتصاف بالمصلحة

١) وتنزيله باستصحاب بقاء ما كان عند تحقق المنوط به

٢) وأثره ما يترتب عليه من الأعمال

٣) هذا على ما مشى إليه القوم من كون اليقين ناظراً إلى المتيقن

٤) وإن لم يكن كذلك كما هو الحق وأنه ناظر إلى نفس اليقين بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال

٥) أي بيان آخر في جريان الإستصحاب في الأحكام المعلقة ومنشأ الإشكال أنه لم يتحقق الغليان في الخارج للعنب حتى يكون الحكم فعلياً

٦) من عدم فعلية الإرادة والطلب إلا في ظرف تحقق المنوط به

٧) أي الملازمة بين حرمة العصير والغليان

بوجود الشيء[١] منوطاً بوجود الملزوم[٢] في فرضه ولحاظه[٣] ولذا يصح الإخبار عن وجوده[٤] كذلك[٥] جزمياً مقروناً بألف حلف ويقال في الليل لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود[٦]. وتوهم أن ذلك[٧] إخبار عن الملازمة غلط واضح[٨] إذ المخبر به هو وجود الملزوم[٩] في ظرف وجود لازمه[١٠] وهو غير الملازمة[١١] وليس ذلك[١٢] أيضاً إخباراً من الوجود[١٣]

---

١) أي وجود الحرمة – أو بوجوب وهو الحكم وهو مجري الإستصحاب

٢) وهو الغليان – أو الوقت

٣) أي في عالم الذهن واللحاظ فيكون له نحو وجود للحكم

٤) أي وجود الحكم

٥) أي منوطاً بأمر وشيء

٦) ولو أن الملزوم لم يتحقق بالفعل وفي المقام وجود الحرمة بالفعل عند وجود الغليان ولو لم يتحقق الغليان في الخارج

٧) وملخصه أن الإخبار عن الوجود كذلك إخبار عن الملازمة فيرجع إلى استصحاب الملازمة

٨) وملخصه الفرق بين الأمرين فالإخبار بالملازمة فلا يلازم الفعلية بخلاف المقام فإنه إخبار عن وجود اللازم بالفعل

٩) وهو الغليان

١٠) أي وجود الحرمة بالفعل في ظرف وجود الغليان

١١) أي الملازمة المجردة عن الفعلية

١٢) أي إن قلت

١٣) بأن لا يكون إخباراً عن الوجود الفعلي بل يخبر عن فعلية الإرادة عند تحقق المنوط به في الخارج كما عليه المشهور لا فعلاً قبل تحققه في الخارج كما هو المختار

المنوط في ظرف تحقق ما أنيط به إذ[١] هذا الوجود المنوط[٢] ربما لا يكون متحققاً في العالم ولو من جهة استحالة المنوط به ومع ذلك يصح الإخبار عنه كما في الإخبار عن فساد العالم في ظرف تعدد الآلهة[٣] وليس ذلك إلاّ من جهة أن القطع بهذا الوجود منوط بفرض تعددها في لحاظه[٤]

---

١) أي الجواب ربما لا يكون الشرط له وجود في الخارج فكيف يتحقق الوجود المنوط به عند تحققه

٢) أي المعلق عليه والمشروط

٣) كقوله تعالى: **(لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا)** مع القطع بعدم تحقق المنوط به إلى الأبد الملازم للقطع بعدم تحقق التالي إلى الأبد من دون أن يكون هذا القطع المنوط بفرض وجود القيد منافياً مع القطع المطلق فعلاً بالعدم

٤) والسر في ذلك أن قيود الإتصاف وإن كان دخلها بالنسبة إلى المصلحة بوجودها الخارجي حيث يستحيل إتصاف الذات بالمصلحة والصلاح إلاّ في ظرف تحقق هذا القيود في الخارج إلاّ أن دخلها بالنسبة إلى الإرادة ومباديها من الميل والمحبة والإشتياق لا يكون إلاّ بوجودها العلمي اللحاظي لا بوجودها الخارجي حيث الإرادة ومقدماتها يكون تابعة للعلم بكون المتعلق ذا مصلحة وصلاح فمع العلم بكونه ذا صلاح ولو من جهة العلم بوجود قيود الإتصاف في الخارج لا محالة يتوجه نحوه الميل والاشتياق والإرادة فيحدث في نفسه تلك الحالة الانقداحية الموجبة لطلبه وبعثه فكم فرق بين المصلحة وبين الإرادة فإن المصلحة بإعتبار كونها من الأعراض التي ظرف عروضها وإتصافها هو الخارج تحتاج في عروضها إلى تحقق قيود الإتصاف في الخارج بخلاف الاشتياق والإرادة ونحوهما مما كان ظرف عروضها هو الذهن حيث لا يكون دخل تلك القيود فيها إلاّ بوجودها ⇦

لا من جهة القطع مطلقا بالوجود المنوط[1] ولذا نقول بأن في

اللحاظي دون عروضها الخارجي كما هو الشأن في معروض الإرادة حيث لا يكون المعروض لها أيضا إلاّ العناوين والصور الذهنية دون الخارج نظراً إلى أن الخارج إنما ظرف سقوط الإرادة لا ثبوتها غايته أنه لا بنحو يلتفت إلى ذهنية تلك الصورة ومغايرتها مع الخارج بل بنحو يرى كونها في لحاظها ذلك عين الخارج بلحاظ طريقية لحاظها إلى الخارج من دون سرايتها منه إلى الخارج وبهذه الجهة من الإتحاد والعينية بين تلك الصورة الذهنية وبين الخارج أيضاً ربما تكتسب تلك الصورة الذهنية لون المصلحة من الخارج فتتصف بكونها ذات مصلحة فيتعلق بها الإرادة وكذا بالعكس فيكتسب الخارج لون المطلوبية والمرادية من تلك الصورة فيتصف بكونها مراداً ومطلوباً وإلاّ فالمصلحة لا يكاد تقوم إلاّ بالخارج والإرادة لا تكاد تتعلق إلاّ بالصور الذهنية كما هو واضح – وأما في فرض إناطة المصلحة بالشيء في إختلاف كيفية العلم بالمصلحة من حيث الإناطة والإطلاق وأنه كما أنه مع العلم بوجود المنوط به وتحققه في الخارج وفي موطنه يتحقق العلم الفعلي المطلق بالمصلحة في المتعلق ويتبعه أيضاً الإرادة كذلك يتحقق العلم الفعلي أيضاً في فرض لحاظ المنوط به طريقاً إلى الخارج حيث أنه بعد إحراز أصل الملازمة والإناطة يلزمه في فرض لحاظ المنوط به العلم بالمصلحة في المتعلق بنحو لو كان في مقام تشكيل القضية يشملها بنحو القضية الشرطية فيحكم بالحكم التصديقي في فرض لحاظ المنوط به بتحقق المصلحة في المتعلق ولو مع القطع بعدم تحقق المنوط به إلى الأبد الملازم للقطع بعدم تحقق التالي إلى الأبد من دون أن يكون هذا القطع المنوط بفرض وجود القيد منافياً مع القطع المطلق فعلاً بالعدم

١) وهو تعدد الآلهة

مثل هذا المثال[١] أصل إخباره[٢] منوط بتبع إناطة تصديقه به[٣] وجداناً لا أنه إخبار بوجود أمر منوط[٤] كيف وفي المثال الثاني[٥] كذب محض كما لا يخفى وحيث كان الأمر كذلك فنقول إن قضية القطع بإناطة الوجوب بأمر كذا على المذهب المشهور[٦] القطع المنوط بوجوده[٧] بتحقق الوجوب[٨] ومن المعلوم أن مثل هذا القطع المنوط بما يترتب عليه العمل عند تحقق المنوط به خارجاً ولازمه شمول حرمة نقض اليقين لمثله أيضاً.[٩] وتوهم أن موضوع العام[١٠] هو القطع الفعلى بالوجود[١١]

---

١) أي تعدد الآلهة

٢) بفساد العالم

٣) أي التلازم بينهما

٤) وهو تعدد الآلهة وهذا كذب محض بل محال

٥) وهو لو كان فيهما آلهة إلا الله والأول هو الشمس طالعة فافهم

٦) من فعلية الوجوب عند تحقق المنوط به

٧) أي وجود الملزوم كالغليان أو الزوال

٨) أي بتحقق وجوب الصلاة أو حرمة العصير

٩) بإعتبار ترتب الأثر العملي عند تحقق المنوط به خارجاً وهذا الأثر يكفي بجريان الإستصحاب

١٠) وهو قوله ﴿عليه السلام﴾ : **لا تنقض اليقين بالشك**

١١) أي وجود اللازم

مطلقاً[١] أم منوطاً[٢] و في المقام لا يكون قطع فعلي منوط بوجود شيء[٣] إذ في الزمان الثاني[٤] كانت الملازمة حسب الفرض مشكوكة[٥] والقطع المنوط[٦] إنما يتحقق في ظرف القطع بالملازمة[٧] وهو ليس إلاّ الآن السابق[٨] فليس في البين قطع فعلى[٩] ولو منوطاً كى يتوجه إليه حرمة نقضه بالشك[١٠].

---

١) فيما لم يكن منوطاً بشيء

٢) في المشروط وملخصه لابد من اليقين الفعلي حتى يشمله حرمة نقض اليقين بالشك وهنا ليس يقين فعلي بيان ذلك

٣) أي ليس يقين فعلي منوطاً بشيء وهو الملزوم

٤) وهو زمان الزبيبية والمفروض الشك في البقاء تكون أصل الملازمة مشكوكة

٥) للشك في أن غليان عصير الزبيب يلازم الحرمة والنجاسة

٦) أي القطع بوجود الحرمة أو الوجوب عند وجود الغليان أو الزوال

٧) أي الملازمة الواقعية بين حرمة العصير والغليان ووجوب الصلاة والزوال

٨) ففي الآن السابق وهو كونه عنباً الملازمة كانت قطعية ولازمه القطع بحرمة العصير عند وجود الغليان

٩) أي حرمة عصير الزبيب منوطاً بالغليان

١٠) وتوضيحه تغاير الموضوع في القضيتين فإن الموضوع للحرمة والنجاسة المعلقة بالغليان في القضية المتيقنة إنما هو ماء العنب وقد انعدم بصيرورته زبيباً وفي القضية المشكوكة هو ماء الزبيب وليس هذا موضوعاً للحرمة والنجاسة.

مدفوع[١] بأن ما هو مفقود فعلاً[٢] هو القطع[٣] المنوط بالوجود الفعلي[٤] أما القطع الفعلي[٥] منوطاً بالوجود السابق[٦] فهو غير[٧] حاصل جزماً غاية الأمر كما أن قيد السبق واللحوق لابد من إلقائها[٨] في ظرف المتعلق[٩] لا بأس بإلقائهما[١٠] عرفاً أيضاً في ظرف المنوط[١١]

---

١) وملخص الجواب أنه مندفع بفهم العرف كون الموضوع للحرمة والنجاسة هو الجسم الخاص وإن وصف العنبية والزبيبية من حالات الموضوع لا من مقوماته.

٢) أي حين الشك في الملازمة أو الشك في الوجود عند تحقق المنوط

٣) هو القطع بحرمة العصير

٤) أي المنوط بالوجود العصير الزبيبي مفقود

٥) أما القطعي الفعلي بالحرمة والنجاسة أي منوطاً بوجود السابق

٦) وهو وجود غليان العصير العنبي بالخصوص لا غير

٧) بأن يقطع بأن الحرمة معلقة فقط بغليان العصير العنبي ولا يعم الزبيبي أي غير حاصل

٨) أي الغائها قيد السبق واللحوق من العنبية والزبيبية ويكون من حالات الموضوع لا من تبدل الموضوع

٩) أي إتحاد المتعلق كما في سائر الموارد كان متيقناً وجوب صلاة الجمعة في السابق وشك في بقاء وجوبها في زمن الغيبة فالسبق واللحوق ملغي في إجراء الحكم السابق لا اللاحق.

١٠) أي رفع اليد عن السبق واللحوق

١١) ويكون سابقاً ماء العنب ولاحقاً زبيباً يتسامح في ذلك عرفاً ولا يجعله من تبدل الموضوع

به فيقال بنحو الإهمال[١] أن اليقين الفعلي بوجود شيء[٢] منوط بوجود شيء آخر[٣] لا ينقض[٤] بالشك[٥] بهذا الوجود[٦] لا ينقض[٧] بالشك مسامحة منوطاً[٨] بالوجود الآخر كذلك.[٩] ثم لا يخفى أن مثل هذا البيان[١٠] أيضا جار في التعليقات الخارجية[١١] غير الشرعية التي يكون الأثر الشرعي فيها مترتباً على الوجود المنوط[١٢] . وربما يتفرع على مثل

---

١) إن هذا الجسم كان لو غلى يحرم الآن بقاء كما كان فالموضوع هو الجرم الخاص

٢) وهو الحرمة والنجاسة

٣) وهو الغليان

٤) أي اليقين الفعلي

٥) أي بالشك في وجود الحرمة والنجاسة

٦) أي بوجود الحرمة والنجاسة

٧) هذا تفسير وبيان للا تنقض الأول أي لا تنقض اليقين بالشك مسامحة

٨) وهو الزيبية التي يكون من حالات هذا الجسم

٩) مسامحة فيشمله لا تنقض

١٠) من بقاء وجود الحكم على هذا الجسم منوطاً بوجود الملزوم

١١) وهي ما ينتزعه العقل من الدليل مثل قوله تعالى: **أقيموا الصلاة من دلوك الشمس إلى غسق الليل** ينتزع العقل إذا زالت الشمس فيجب الصلاة والأثر الشرعي يترتب على وجود المنوط بوجود الملزوم

١٢) وهو وجوب الصلاة مثلا – أو وجود النهار عند طلوع الشمس ويكون له الأثر الشرعي

هذا البيان[١] الحكم بوجوب التيمم[٢] في فرض كون الشخص مقروناً بوجود ماء وواجداً لمايع آخر شك في إضافته على وجه ليس له حالة سابقة ثم فقد الماء الأول فإن مقتضي الاستصحاب التعليقي[٣] هو الحكم بالفقدان على تقدير تلف الماء الأول قبل حصول مشكوك المضافية والآن كما كان فيترتب عليه حكم الفقدان من صحة تيمّمه بلا احتياج أيضا إلى حديث رفع الواجدية[٤] كي يرد عليه[٥] بأنه لا يثبت به التكليف لأنه خلاف الامتنان ومع هذا الأصل[٦] أيضاً لا

---

١) من ثبوت هذا الحكم بقاء لهذا الجسم منوطاً بوجود الملزوم في التعليقات الخارجية

٢) وملخصه أنه لو كان له مائان أحدهما المعين متيقن المطلقية والآخر معيناً مشكوك المضافية وأريق متيقن المطلقية فيجري إستصحاب التعليقي ولا يجب الوضوء بمشكوك المضافية

٣) وبيان الإستصحاب التعليقي أنه لو تلف الماء المطلق قبل حصول مشكوك المضافية كان متيقناً بعدم وجدان الماء ومتحققاً موضوع التيمم والآن كما كان وباقياً على عدم الوجدانية منوطاً بعدم حصول مشكوك المضافية فاللازم هو فقدان الماء والملزوم والمنوط عدم حصول مشكوك المضافية فيستصحب بقاء هذا الوجود المنوط بوجود ذاك وله الأثر العملي من عدم وجوب الوضوء وكفاية التيمم

٤) وهو البرائة عن الواجدية للماء

٥) وملخص الإيراد أنها في مقام الإمتنان ولا يثبت الكلفة بجريانها وهنا يلزم التكليف بالتيمم عند جريانها

٦) وهو الإستصحاب التعليقي

ينتهي النوبة إلى حكم العقل بالجمع بين الوظيفتين من جهة العلم الإجمالي كما لا يخفى.[١]

نعم لو بنينا على أن حرمة النقض متوجهة إلى المتيقن[٢] لا يكاد مثل هذا الاستصحاب[٣] لان الملازمة المعلومة[٤] لا يكاد يترتب عليه اثر شرعي[٥] وما هو موضوع الأثر[٦] من لوازمه العقلية الواقعية الغير الثابتة بالإستصحاب حتى بناء على مشرب من التزم في الشرعيات بجعل المماثل فضلاً عن المصير فيها إلى البناء على الوجود والتعبد به عملاً

---

١) وهو الفقدان عند عدم حصول مشكوك المضافية فيتحقق موضوع التيمم وينحل العلم الإجمالي بثبوت وجوب التيمم بالأصل ولا أثر لمشكوك المضافية

٢) ثم قال المحقق الماتن أن ما ذكرناه من الإستصحاب التعليقي من كون موضوع الحرمة والنجاسة هو الجسم الخاص منوطاً بوجود الملزوم إنما على المختار من كون لا تنقض ناظراً إلى نفس اليقين بإعتبار ما يترتب عليه من الأعمال فيجري استصحاب التعليقي ويحكم بالحرمة والنجاسة – وأما بناء على كونه ناظراً إلى المتيقن ولو بتوسيط اليقين سواء كان بنحو جعل المماثل أو الأمر بالمعاملة مع المتيقن معاملة الواقع فلا أثر له شرعاً.

٣) أي الإستصحاب التعليقي

٤) بين الحرمة والغليان

٥) لعدم تحقق الغليان عند ما كان عصير عنبياً حتى يترتب عليه الأعمال

٦) وهو الزبيبية وهذا من مثبتات ذلك الأصل أي متيقن العنبية ومشكوك الزبيبية والفرق أن اليقين رتب آثار اليقين بالحرمة لهذا الجسم وأما المتيقن رتب آثار العنبية على هذا البقاء ولازمه كون الزبيب هو العنب في الحرمة عند الغليان.

محضاً بل وبناء على ذلك المشرب[١] ربما يعارض[٢] الاستصحاب التعليقي في الشرعيات[٣] مع استصحاب التنجيزي السابق[٤] إذا كان ارتفاعه[٥] في فرض وجود المعلق عليه[٦] بمناط المعارضة[٧]

---

١) أي أن يكون ناظراً إلى المتيقن في باب الإستصحاب يجري إشكال المعارضة

٢) هذا هو إشكال المعارضة

٣) أي استصحاب حرمة الزبيب ونجاسته بعد الغليان

٤) أي الطهارة والحلية الفعلية يقتضي حليته وطهارته بعد الغليان وحيث لا يكون الشك في أحد الإستصحابين مسبباً عن الآخر يسقط الإستصحابان فيرجع فيه إلى قاعدة الحلية والطهارة

٥) أي إرتفاع الحرمة والنجاسة

٦) وهو الغليان كما عرفت

٧) أي بمناط المعارضة بينهما ولعل إشارة إلى ما أفاده صاحب الكفاية من الجواب من أن موضوعهما متعدد قال في الكفاية ج ٢ ص ٣٢٢ إن قلت نعم ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حلية المطلقة قلت لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة الّتي شك في بقاء حكم المعلّق بعده ضرورة أنه كان مغيي بعدم ما علق عليه المعلق وما كان كذلك لا يضر ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الإستصحاب لعدم المضادة بينهما فيكونان بعد عروضها بالإستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاة أصلاً وقضية ذلك إنتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية فإذا شك في حرمته المعلقة بعد عروض حالة عليه شك في حلية ⇦

المغياة لا محالة أيضا فيكون الشك في حليته أو حرمته فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقائه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه فقضية استصحاب حرمته المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغياه حرمته فعلاً بعد غليانه وانتفاء حليته فإنه قضية نحو ثبوتهما كان بدليلهما أو بدليل الإستصحاب كما لا يخفى إنتهى وتوضيحه أن التعارض إنما يتصور بينهما في فرض إقتضاء بقاء الحلية إلى حين الشك بها اجتماعها مع الحرمة التعليقية المضادة لها بحيث يلزم من جريان الإستصحابين العلم بمخالفة أحدهما للواقع وليس كذلك فإنه كما أن الحرمة منوطة بوجود الغليان كذلك الحلية السابقة منوطة أيضاً بعدم الغليان ومن المعلوم أن القطع ببقاء القضيتين وجداناً لا يوجب أولهما إلى إجتماع الضدين فضلاً عن استصحابهما مثلاً لعنب قبل أن يصير زبيباً له حرمة معلقة على الغليان ويلازم ثبوت الحلية قبل الغليان فإذا كان للعنب حرمة منوطة بالغليان الملازم لكذا فإذا صار زبيباً وشك في بقاء الحرمة المشروطة بالغليان شك في بقاء الحلية المنوطة بعدم الغليان فلا تعارض بين الإستصحابين. ويظهر من الماتن عدم تسليم ذلك ولعل وجهه أن القطع بالحلية المغياة بالغليان وإن كان يجتمع مع الحرمة المنوطة بالغليان حيث كان العنب دائماً يثبت له الحلية والحرمة المنوطة بالغليان بلا أول مثله إلى اجتماع الحكمين الفعليين في زمان بلحاظ أن الغليان الذي هو غاية للحلية وشرط للحرمة بوجوده ينفي الأول ويثبت الثاني – ولكن القطع بالحلية المغياة قبل حصول الغاية لما يلازم القطع بالحلية الفعلية للعنب فلا جرم مهما شك في ارتفاعها ولو من جهة احتمال بقائها في الزمان اللاحق بلا تعليق على عدم الغليان يجري استصحاب تلك الحلية الفعلية كما لو شك في ارتفاعها بمثل مواجهة الشمس أو غيرها من محتمل الرافعية فالمعارض لإستصحاب الحرمة التعليقية حينئذ هو هذا الإستصحاب لا ⇦

وتقديم[١] جانب التعليق لحكومة بقاء التعليق على مثله[٢] وأما بناء على مشربنا[٣] فقد يتوهم[٤] عدم وصول النوبة إلى المعارضة أصلاً إذ

استصحاب الحلية المنوطة بعدم الغليان كي يقال إن القطع ببقائها لا يضر فضلاً عن استصحابها

١) أما وجه التقديم أن المستفاد من دليل الغليان ليس مجرد سببية للحرمة والنجاسة المشروطة بلا غائيته الطهارة والحلية الثابتتين للعنب قبل الغليان بحيث يكون ارتفاع الحلية والطهارة الثابتة قبل الغليان عند فعلية الحرمة أو النجاسة المشروطة بالغليان بمناط المضادة – بل أن المستفاد من دليل الغليان علاوة عن شرطية الغليان وسببيته للحرمة والنجاسة كونه غاية أيضا شرعاً للحكم المضاد أعني الحلية والطهارة الفعلية الثابتتين للعنب قبل الغليان فلا مجال لتوهم المعارضة بين الإستصحابين نظراً إلى حكومة الإستصحاب التعليقي حينئذ على الإستصحاب التنجيزي للحلية والطهارة فإنه بعد أن يكون الحلية والطهارة مغياة شرعاً بعدم طرو الغليان الذي هو سبب النجاسة والحرمة فلا جرم بالإستصحاب التعليقي يرتفع الشك في الحلية والطهارة ولا يبقي المجال لإستصحابها أصلاً ففي الحقيقة مرجع الإستصحاب الحرمة والنجاسة المشروطة إلى استصحاب بقاء الشرطية للحرمة والنجاسة ولعدم الحكم الآخر المضاد لهما المعبر عنه بالغاية فما هو الحاكم على هذا الإستصحاب في الحقيقة هو استصحاب الشرطية والغائية الحاصل في ضمن استصحاب الحرمة المشروطة.

٢) أي أصل التنجيزي

٣) من كونه ناظراً إلى نفس اليقين بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال حتى في الأحكام المجعولة

٤) ولعله إشارة إلى ما أفاده المحقق النائيني في الفوائد ج ٤ ص ٤٧٤ قال إن الشك في حلية الزبيب وطهارته الفعلية بعد الغليان وإن لم يكن مسبباً عن الشك ⇦

في نجاسته وحرمته الفعلية بعد الغليان وإنما كان الشك في أحدهما ملازماً للشك في الآخر بل الشك في أحدهما عين الشك في الآخر إلاّ أن الشك في الطهارة والحلية الفعلية في الزبيب المغلي مسبب عن الشك في كون المجعول الشرعي هل هو نجاسة العنب المغلي وحرمته مطلقاً حتى في حال كونه زبيباً أو أن المجعول الشرعي خصوص نجاسة العنب المغلي وحرمته ولا يعمّ الزبيب المغلي فإذا حكم الشارع بالنجاسة والحرمة المطلقة بمقتضي الإستصحاب التعليقي يرتفع الشك في حلية الزبيب المغلي وطهارته إلى آخر كلامه وأجاب الماتن ﴿ﷺ﴾ في تعليقة الفوائد ج ٤ ص ٤٧٣ أن إطلاق حرمة لحال وثبوت ضده لهذه الحالة من المتضادين فلا يكون أحدهما مقدمة لعدم الآخر أو عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر بل هما متلازمان وحينئذ أين شك سببي والآخر مسبب في هذا – وقال في ص ٤٧٤ التحقيق أن يقال إن الشرط في الحرمة المجعولة مثلاً تارة أخذ شرعاً غاية للحلية أو حكم آخر مضاد له وأخرى لا يكون غاية كذلك للحكم المضاد وإنما هو غاية له عقلاً بملاحظة أهمية الحرمة المشروطة حين شرطه وسقوط الوجوب الغير المغيا بالمضادة وحكم العقل بعدم اجتماع الضدين فإن كان المورد من قبيل الأول فلا محيص من الحكومة إجمالاً لأن مرجع استصحاب الحرمة المشروطة إلى بقاء الشرطية للحرمة ولعدم الحكم الآخر المضاد له المعبر عنه بالغاية فيرتفع الحكم المزبور في ظرف الشك أيضا لثبوت غايته ففي الحقيقة الحاكم على استصحاب الحكم ليس إلاّ هذا الإستصحاب الحاصل في ضمن الإستصحاب الحكم التعليقي الآخر وإلاّ فأحد الحكمين في عرض الآخر وأن ما هو في طولهما هو جهة بقاء الشرطية والغائية التوئمين في ثبوت المقيد المزبور كما هو ظاهر – وإن كان المورد من قبيل الثاني فلا مجال للحكومة أصلاً لأن الحكمين عرضيتين والشرطية والغائية أيضاً عرضيان وما هو في طول الحرمة هو وجود الشرط والغاية والأول وإن كان شرعياً فيترتب عليه أثره بخلاف الثاني فلا مجال لرفع اليد عن ⇦

الإستصحاب في الحكم الآخر بإستصحاب المشروط بشرطه كما هو واضح – قال المحقق النائيني في الفوائد ج٤ ص ٤٧٥ إن قلت الأصل الجاري في الشك السببي إنما يكون رافعاً لموضوع الأصل المسببي إذا كان أحد طرفي المشكوك فيه في الشك المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشك السببي كما في طهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة فإن نجاسة الثوب وإن لم تكن من آثار نجاسة الماء بل هي من آثار بقاء علتها من الدم أو البول الذي أصاب الثوب إلاّ أن طهارة الثوب من الآثار الشرعية المترتبة على طهارة الماء فإن معنى حكم الشارع بطهارة الماء هو طهارة الثوب المغسول به ولأجل ذلك كان استصحاب طهارة الماء أو قاعدة الطهارة رافعاً للشك في نجاسة الثوب فما لم يكن أحد طرفي المشكوك فيه بالشك المسببي من الأحكام والآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشك السببي لا يمكن أن يكون الأصل الجاري في السبب رافعاً لموضوع الأصل الجاري في المسبب وفيما نحن فيه ليس الأمر كذلك فاستصحاب الحرمة والنجاسة التعليقية لا يثبت عدم حلية الزبيب المغلي وطهارته لأن إثبات أحد الضدين بالأصل لا يوجب رفع الضد الأخر إلا على القول باعتبار الأصل المثبت قلت هذا الإشكال إنما نشأ من الخلط بين الأصول السببية والمسببية الجارية في الشبهات الحكمية والجارية في الشبهات الموضوعية فإنه في الشبهات الموضوعية لابد وأن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشك المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشك السببي مع قطع النظر عن التعبد بالأصل الجاري في السبب فعند ذلك يكون الأصل السببي رافعاً لموضوع الأصل المسببي وأما في الشبهات الحكمية فلا يعتبر فيها أن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشك المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالأصل السببي مع قطع النظر عن التعبد بالأصل الجاري في السبب بل نفس التعبد بالأصل السببي يقتضي رفع الشك المسببي شرعاً لأن المسبب يصير أثراً شرعياً للسبب بالتعبد بالأصل الجاري ⇦

كما[١] يجري استصحاب الحرمة التعليقية[٢] كذلك يجري استصحاب عدم الوجوب[٣] منوطاً بعدم المعلق عليه [٤]وإن كانت مثل تلك الإناطة[٥] عقلية محضة من قبل تزاحم المناطين[٦] لا يخفى ما فيه[٧] من أنه كما أن

فيه فإن التعبد بنجاسة الشيء وحرمته يقتضي عدم الحلية والطهارة قال الماتن في التعليقة ص ٤٧٤ ج ٤ توضيح فساده أن التعبد بوجود الحكم الآخر أيضا عين التعبد بارتفاع الحرمة التعليقية فلم لا تنعكس الأمر في المقام لأن لازم تضاد الحكمين ملازمة وجود كل منهما لعدم الآخر واقعاً وظاهراً من دون تقدم مرتبة أحدهما على الآخر ومع وحدة الرتبة لا يبقي لك مجال اجراء الأصل في طرف وترتب لازمه ظاهراً بل لنا أن نعكس الأمر ولا يخفي أيضا أن هذا البيان إنما يجري في الصورة الثانية وإلاّ ففي الصورة الأولى تقريب الحكومة في غاية الوضوح وبه يبقى الأساس لاستصحاب الأحكام التعليقية إذ في موردها غالباً الحلية اللاإقتضائية الموجب لكون ما هو شرط للحرمة شرعاً غاية للحلية كذلك كما هو ظاهر

١) وجه عدم المعارضة

٢) أي على الغليان

٣) أي عدم وجوب الإجتناب

٤) أي عدم الغليان

٥) أي إناطة عدم الوجوب بعدم الغليان

٦) وتضاد الحكمين فالغليان غاية للحلية والطهارة بحكم العقل محضاً بلحاظ مضادة الحكمين وإمتناع تحقق أحدهما في ظرف تحقق الآخر فإذا حكم الشارع بالنجاسة والحرمة المطلقة بمقتضى الإستصحاب التعليقي يرتفع الشك في حلية الزبيب المغلى وطهارته

٧) من أن التعارض موجود في الفرض

لنا حينئذ قطعاً بعدم الوجوب[١] منوطاً بالمعلق عليه[٢] للحرمة[٣] كذلك[٤] لنا أيضا قطع[٥] مطلق بوجوب[٦] الشيء منجزاً وكل واحد من القطعين[٧] مشمول حرمة النقض بلا وجه لتقدم أحدهما على الآخر بعد فرض عدم كون ارتفاع أحدهما من آثار الآخر شرعاً كى يصير أحد الإستصحابين حاكماً على الإستصحاب الآخر[٨] كما لا يخفي وعليه فلا يخلو مثل تلك المقامات عن شبهة المعارضة على أيّ واحد من المشربين[٩] بل وربما يبتلي الإستصحاب في التعليقات الخارجية على

---

١) الصحيح الوجوب

٢) وهو الغليان

٣) أيضا معلق على الغليان

٤) أي كما أن الحرمة معلق على الغليان

٥) أي قطع آخر معارض لاستصحاب التعليقي المقتضي لحرمة الزبيب ونجاسته

٦) الصحيح هنا ـ قطع مطلق بعدم وجوب الشيء منجزاً ـ وهي الطهارة والحلية الفعلية المقتضي لحليته وطهارته بعد الغليان

٧) يشمله قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك

٨) فإن إطلاق الحرمة المشروطة بالغليان لحال الزبيبية وثبوت ضده في هذه الحالة من المتضادين الملازم لكونهما في مرتبة واحدة من دون أن يكون لعدم أحدهما تقدم على وجود الآخر ولا لوجود أحدهما تقدم على عدم الآخر

٩) كما عرفت

مشربنا غالباً باستصحاب نقيضه أو ضده المعلق بنحو التنجز[١].

نعم في بعض الموارد كما في الفرع السابق لا يجري الاستصحاب التنجيزي في طرف النقيض لأنه من الاستصحاب الكلى القسم الثالث[٢] وفي مثله لا بأس بالتمسك بالاستصحاب التعليقي المثبت لوجوب التيمم بلا معارض كما لا يخفى.[٣]

---

١) أي يجري استصحاب التنجز حتى في التعليقات الخارجية ويسقط بالمعارضة بمناط المضادة

٢) لأن الماء الأول أريق قطعاً والماء الثاني مشكوك المضافية من الأول

٣) إلى هنا تبين أن المعارضة إنما تتم إذا كان المستفاد من دليل الغليان مجرد سببيته للحرمة والنجاسة المشروطة بلا غائيته للطهارة والحلية الثابتتين للعنب قبل الغليان بحيث يكون ارتفاع الحلية والطهارة الثابتة قبل الغليان عند فعلية الحرمة أو النجاسة المشروطة بالغليان بمناط المضادة وأما إذا كان المستفاد من دليل الغليان علاوة على شرطية الغليان وسببيته للحرمة والنجاسة كونه غاية أيضا شرعاً للحكم المضاد أعني الحلية والطهارة الفعلية الثابتتين للعنب قبل الغليان فلا مجال لتوهم المعارضة بين الإستصحابين كما مر مفصلاً - لكن يمكن أن يقال بجريان الإستصحاب التعليقي بلا معارضة لاستصحاب التنجيزي بما ذكره استادنا الحكيم في الحقائق ج ٢ ص١٧٠ قال ويمكن في الجواب أن يقال الشك في ارتفاع الحلية بالغليان وبقائها ناشيء من الشك في بقاء الغليان على ما هو عليه من الخصوصية المقتضية للحرمة الرافعة للحلية وعدمه والأصل بقاؤه على ما كان فيترتب عليه أثره وهو ارتفاع الحلية وثبوت الحرمة كما أشرنا إلى ذلك في ذيل البحث عن الأحكام الوضعية وليست الخصوصية المذكورة إلاّ كسائر الخصوصيات المأخوذة قيداً في موضوع الأحكام ولا استصحاب إلاّ كاستصحابها ←

ومنها[1] أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين كون المستصحب حكماً ثابتاً لأشخاص باقية إلى زمان الشك[2] أو حكماً كلياً ثابتاً لعنوان كلي منطبق على أشخاص تدريجية متباين الوجود مع

فكما أنه لو قيل إذا كان الامام عادلاً يجب الإيتمام به وقبول شهادته وإن كان فاسقاً لا يجوز الإيتمام به ولا قبول شهادته فشك في بقاء الإمام على عدالته أو فسقه يجوز استصحاب كونه على ما هو عليه من العدالة أو الفسق وترتيب أحكامها كذلك المقام فيستصحب كون الغليان على ما هو عليه من الخصوصية المنوط بها الحرمة وبعدمها الحل ويترتب عليها أحكامها وإذا جرى الأصل في ذلك كان حاكماً على استصحاب الحل لكونه جاريا في السبب ومما يوضح ما ذكرنا أنه لو شك في نسخ الحكم التعليقي للعنب فلا ريب في وجوب العمل على الحرمة المعلقة على الغليان ولا مجال لإستصحاب الحل الثابت قبله ولا فرق بينه وبين المقام ولا وجه له ظاهر غير ما ذكرناه ولكن يشكل ما ذكر بما سيأتي في الأصل المثبت من أن الخصوصيات التي يجرى الأصل لاثباتها هي الخصوصيات التي تؤخذ في القضية اللبية فخصوصية الغليان التي تستصحب إن كان المراد بها مثل كونه في حال العنبية ونحوها فاستصحابها من استصحاب المردد بين معلوم البقاء ومعلوم الإرتفاع الذي لا يصح وإن كان المراد بها الخصوصية المصححة لإناطة الحكم بحال العنبية مثلا المعبر عنها بالمصلحة ونحوها فتلك لم تؤخذ موضوعاً للحكم في القضية الشرعية فلا يجرى الأصل لإثباتها إلاّ بناء على الأصل المثبت ولكن العمدة كونه غاية على ما عرفت

١) التنبيه التاسع في استصحاب أحكام الشرائع السابقة

٢) كمدرك الشريعتين بالنسبة إلى الشريعة السابقة وفي شريعتنا كمدرك زمن الحضور والغيبة الكبرى

الموجودات في زمان اليقين[١] من دون فرق بين أن يكون مثل هذا الحكم من أحكام تلك الشريعة المطهرّة[٢] أو من السابقة[٣] عند احتمال عدم نسخه بهذه الشريعة[٤] و[٥] توهم[٦] أن اختلاف الأشخاص في الزمانين[٧] موجب لاختلاف الموضوع ومنشأ للشك في الحدوث[٨] إذ لا يتصور مع الشك في نسخه الشك في بقائه محضاً[٩] إلاّ على فرض تصوير البداء

---

١) كما هو مقتضى القوانين الكلية المجعولة عند العقلاء فإنها لا ينظر إلى الأشخاص فيشمل الموجودين والمعدومين

٢) أي الشريعة الإسلامية

٣) كالحنيفية العشرة من ابراهيم على نبيّنا وآله وعليه السلام

٤) فلا إشكال فى استصحاب الحكم الشرعي عند الشك في النسخ إذا كان المستصحب من أحكام هذه الشريعة المقدسة وكذا إذا كان من أحكام الشرائع السابقة.

٥) وقد يناقش في الثاني بوجوه

٦) **الوجه الأول**: من جهة اختلاف الموضوع

٧) أي المدرك لهذه الشريعة والمدرك للشرائع السابقة – أو زمن الحضور وزمن الغيبة

٨) أي الشك في حدوث الحكم في الزمن المتأخر

٩) بيان ذلك وملخصه أن المكلف بأحكام كل شريعة إنما هو المدرك لتلك الشريعة والمدرك للشرائع السابقة قد انقرضوا وأما المدرك لهذه الشريعة مع عدم دركه للشرائع السابقة فلم يعلم كونهم مراداً من العمومات الثابتة في الشرائع السابقة فلا يجري الإستصحاب في حقه وإن شئت تقرير أوضح أن استصحاب بقاء الحكم عند الشك في النسخ إنما يجري وينفع في فرض المفروغية عن شمول حكم العام من الأول لجميع الافراد المتدرجة الزمانية وهو متفرع على عدم ⇦

الحقيقي تعالى الله عن ذلك علوّا كبيراً[١] مدفوع بأن بعد ثبوت الحكم بالنسبة إلى القطعيّة[٢] السارية في ضمن الأفراد[٣] لا يكاد اختلاف

اختصاص حكم العام بزمان دون زمان وإلاّ فعلى فرض اختصاصه من الأول بالزمان السابق ولو من جهة أن النسخ تخصيص في الأزمان يستحيل دخول الأفراد التدريجية الحادثة في الشريعة اللاحقة في العام السابق او اطلاقه وحيث أن الشك في النسخ يستتبع الشك في دخول الأفراد الحادثة في الشريعة اللاحقة من العام الأول فلا يجتمع الشك في النسخ مع العلم بدخول الأفراد اللاحقة بعد زمان النسخ في العام من الاول ومعه لا يثمر استصحاب بقاء الحكم الثابت لعنوان عام يشك في دخول الأفراد الفعلية فيه لإثبات حكم العام في حقهم إذ مثل هذا المعني لو كان جزمياً غير مثمر لإثبات الحكم في حقهم فضلاً عن استصحابه

١) فهذا الإستصحاب يتصور في النسخ بمعني البداء المتصور في حق المخلوقين فإنه عليه يمكن دعوى الجزم بدخول الأفراد الفعلية في المراد من العام من الأول فمع الشك في البداء ونسخ الحكم الأول يجري استصحاب بقائه وعدم نسخه ولكن هذا المعني غير متصور بالنسبة إليه سبحانه لأنه غير منفك عن الجهل بمصالح الأمور وهو له تعالي مستحيل

٢) أي القضية المتيقّنة

٣) أي الطبيعة السارية وملخصه أن الحكم الثابت في الشريعة السابقة إذا كان بنحو القضية الطبيعية المتكفلة للحكم على طبيعة المكلفين بنحو السريان في الأفراد الفعلية المحققة الوجود والفرضية المقدرة وجودها فلا يلزم إشكال

الموضوع في القضية المتيقّنة[١] فبالنسبة إلى تلك القطعة[٢] شك في البقاء محضاً نعم حدوث شك في انطباقها[٣] عقلي[٤] على الأفراد التدريجية أيضاً وهذه الجهة[٥] من لوازم الأعميّة لبقاء الطبيعة[٦] واقعاً[٧] أم ظاهراً[٨] ولولا تلك الجهة[٩] يشكل[١٠] أمر الإستصحاب في غالب الموارد[١١] إذ

---

١) إذ بعد أن كان مقتضى العموم بثبوت الحكم من الأول لجميع الأفراد الفعلية والفرضية لولا النسخ فلا جرم عند الشك في النسخ وعدم عموم لفظي يقتضي استمراره في جميع الأزمنة يجري فيه استصحاب البقاء وعدم النسخ

٢) أي القطعة من الأفراد ـ ولازمه ثبوته للأفراد الموجودة في الشريعة اللاحقة لأن منشأ الشك في ثبوته فعلاً للأفراد الموجودة في الأزمنة المتأخرة إنما يكون هو النسخ لا غيره فاستصحاب عدمه يكفي لنفى هذه الجهة من الشك بلا احتياج إلى إثبات كونهم مراداً من العام بمثل هذا الأصل كي يجري فيه شبهة مثبتية الأصل المزبور

٣) أي الشك في انطباق الطبيعة على الافراد التدريجية لكونها في زمانين

٤) لأن تطبيق عقلي الكلي على الأفراد عقلي

٥) أي حدوث الشك في الإنطباق

٦) أي من لوازم عموم الحكم ولوازم بقاء طبيعة الحكم

٧) إن كان مقتضى إطلاق الدليل

٨) وذلك بالإستصحاب

٩) من حدوث الشك في الإنطباق

١٠) أي يشكل في غالب موارد الاستصحاب

١١) فيكون الإشكال جار في استصحاب أحكام هذه الشريعة عند الشك في نسخها بالنسبة إلى الموجودين في الأزمنة المتأخرة.

الحكم التكليفى متعلق بأفعال المكلفين بعنوان كلى[١] مع كون مصاديق الفعل بحسب الزمان تدريجية[٢] فلولا[٣] سراية عنوان الإكرام الموضوع لبقاء الوجوب بحكم الإستصحاب على شخص الإكرام الصادر منه[٤] في زمان الشك لما يثمر استصحابه ابداً[٥] كما هو ظاهر.

نعم[٦] قد يستشكل في العمومات الإستغراقية[٧] الحاكية عن إنشاء أحكام[٨] متكثرة لأشخاص متعددة[٩] فإن جهة الوحدة الملحوظة في تلك

---

١) كطبيعي الإكرام كما مثل به الماتن

٢) فالإكرام ينحل بحسب الزمان إلى أفراد متعددة كثيرة ومن ذلك هو الإكرام الصادر في زمن الشك على وجه خاص فيجري فيه استصحاب الوجوب

٣) أي وجوب الإكرام إلى زمان الشك من بعض الجهات

٤) وهو الإكرام الخاص في زمن الشك فإن الطبيعة يسري إليه

٥) ولذا يجري استصحاب بقاء وجوب الإكرام لهذا الفرد بالخصوصية باعتبار أن الطبيعة تسري إلى الأفراد وتنطبق حتى لهذا الفرد المشكوك – وبالجملة لو قال أكرم العلماء فطبيعة الوجوب لطبيعي العالم فلو شك في بقاء عالمية شخص فيجري في حال الشك بقاء طبيعة العالمية ويترتب عليه بقاء طبيعة وجوب الإكرام مع فرض حدوث الشك في الإنطباق العقلي

٦) الوجه الثاني هو عدم الأثر لاستصحاب أحكام الشرائع السابقة

٧) كقول تعالى: **(أوفوا بالعقود)** و **(احل الله البيع)** و **(أقيموا الصلاة)** ونحو ذلك كأكرم العلماء من العموم الإستغراقي الشامل لجميع الأفراد

٨) كوجوب الوفاء بالعهد والعقد

٩) بحسب العاقدين أي العموم حاك عن الأفراد

القضايا و[١] هي عنوان تمام الأفراد وإن كانت من العناوين المبهمة[٢] القابلة للانطباق على مصاديق مختلفة على حسب إختلاف زمان بقاءها[٣] نظير مفهوم الجمع[٤] القابل للإنطباق على أقل المراتب[٥] أو أكثرها[٦] ويتصور في حقها[٧] البقاء الموجب لسعة دائرة انطباقها[٨] ولكن من المعلوم أن مثل هذا العنوان[٩] سواء أخذ في لسان الدليل حرفياً[١٠] أو إسمياً[١١] ليس بنفسه[١٢] موضوع الحكم الشرعي أبداً بل هو[١٣] في

---

١) والعمومات أي جهة الوحدة المنتزعة عن جميع الأفراد وهو عنوان مبهم

٢) أي المنطبق على تمام الأفراد القابل للصدق على القليل والكثير والموجود والمعدوم

٣) أي بقاء الأفراد

٤) كالرجال

٥) وهو ثلاثة

٦) أي المراتب وهو عشرة

٧) أي حق العمومات

٨) أي سعة انطباق العمومات على الأفراد والمصاديق

٩) أي العنوان المبهم

١٠) أي أخذ العموم حرفياً **(كأوفوا بالعقود)**

١١) بلفظ كل ونحوه

١٢) أي هذا العنوان المبهم ليس موضوع لحكم شرعي

١٣) أي هذا العنوان نفس الأفراد التدريجية والمتكثرات الخارجية هي الموضوع للأحكام

الحقيقة نفس المتكثرات التدريجية وأن مثل هذا العنوان[١] من العناوين العرضية المشيرة إليها كعنوان أحد الفردين في الفرد المردد وبناء[٢] مثل تلك العناوين العرضية الخارجية عن موضوع الأثر الشرعي لا يصلح أمر الإستصحاب بل لابد[٣] من اعتبار بقاء في ما هو واقع الموضوع[٤] وحينئذ فمثل تلك القضايا[٥] لا يتصور الشك في بقاء ما هو موضوع الحكم الشرعي[٦] لأن الموجودات[٧] في زمان الشك غير المحكيات[٨] بالعنوان المزبور[٩] في القضية المتيقنة[١٠] كيف[١١] ولو كانت[١٢]

---

١) وهو من العناوين العرضية المشيرة إلى الأفراد – أو المنتزع عن الأفراد ويكون كعنوان أحد الفردين في الفرد المردد ونحوه

٢) ومثل هذه العناوين العرضية لا أثر لها شرعاً حتى يجري فيه الاستصحاب

٣) في الإستصحاب

٤) للأثر الشرعي

٥) والعمومات

٦) أي لا يتصور الشك في بقاء موضوع ذي الأثر الشرعي

٧) أي الأفراد الموجودة من المكلفين حين الشك يغاير غيره

٨) من الأفراد الفعلية

٩) كالعلماء مثلاً

١٠) بالحدوث أي الأفراد في القضية المتيقنة غير الأفراد في القضية المشكوكة

١١) وأن الشك في النسخ ليستتبع الشك في دخول الأفراد الحادثة في الشريعة اللاحقة في العام من الأول

١٢) أي العمومات محكية لحال الشك والفرض أنه

محكية[١] بحال الشك[٢] في بقاء حكمها[٣] بل الحكم المزبور[٤] على فرض حدوثه لها[٥] مقطوع البقاء[٦] وإنما الشك ممحض في حدوثه لها[٧] ولو[٨] من جهة ملازمة الشك في نسخه منعه[٩] بعد استحالة حقيقة البداء في حقه تعالى[١٠] ومثل هذا الإشكال[١١] أيضاً[١٢] بالإلتزام بشمول الحكم في الآن الأول لجميع ما يتصور له من الفرد في هذا لأن اعمّ من الفعلية والفرضيّة فإنّه حينئذ يكون في الأفراد المتصوّرة الفرضية تحت حدوث

---

١) أي لا يجتمع الشك في النسخ مع العلم بدخول الأفراد اللاحقة بعد زمان النسخ في العام من الأول

٢) في الأفراد

٣) أي حكم العام

٤) أي العموم

٥) أي للأفراد اللاحقة

٦) فلا شك في نسخه

٧) أي العموم

٨) أي للأفراد اللاحقة فالأفراد اللاحقة يكون الشك في شمول العموم له

٩) منع دخول الأفراد اللاحقة بعد زمان النسخ في العام من الأول

١٠) وهو ابداء ما هو مخفي عليه وهو محال فيه تعالى للزوم الجهل بل المراد فيه تعالى اظهار ما هو مستور على اوليائه

١١) بعدم الأثر

١٢) يرتفع الإشكال بشمول العمومات من الأول للأفراد الفعلية والفرضية معاً

الحكم في الأوّل ونشك حينئذ في بقائه[١] بالنسبة إلى الزمان الثاني الذي صارت الفرضيّات فعلية وتوهم[٢] أن الحكم الثابت للفرضيّات ليس فعليّة[٣] وإنما هي أحكام إقتضائيّة واستصحابهما[٤] لا ينتج في فعليتها إلاّ على القول بالأصول المثبتة. مدفوع[٥] بأن الغرض من نفي فعليّتها[٦] إن كان نفي فعليّة الإرادة المتوّجه إليها[٧] فهو باطل جداً[٨] إذ[٩] لا قصور في توجّه الإرادة عن الفرضيّات عند العلم بتماميّة المصلحة فيها وإنما انعدامها[١٠]

---

١) أي تلك الأفراد الفرضية تحت الحكم بقاء في الزمان الثاني بعد ما صارت الأفراد الفرضية فعلية في الزمان الثاني واللاحق

٢) هذا هو الوجه الثالث من الإشكال هو أن استصحاب أحكام الشرائع السابقة للأزمنة اللاحقة مثبت بيان ذلك

٣) في الزمان السابق يكون العموم شاملاً للفرضيات لكن لم يكن الحكم لها فعلياً

٤) الصحيح – استصحابها – أي استصحاب تلك الأحكام الفرضية لا يثبت الأحكام الفعلية في الزمن اللاحق إلّا على الوجه المثبت

٥) وملخص الجواب إن كان المراد عدم فعلية الإرادة فممنوع وإن كان عدم محركيتها للزوم الإمتثال فهذا مسلم ولكن لا يضر وليس بمثبت بيان ذلك

٦) أي نفي فعليّة الفرضيات

٧) أي إلى الفرضيّات عند تمامية المصلحة فلا يتوجه إليها الإرادة فباطل

٨) وجه بطلانه لعدم إنفكاك الإرادة عن المصلحة

٩) هو الوجه للبطلان لتحقق الإرادة عند تمامية المصلحة

١٠) أي إنعدام الأفراد الفرضيّة موجباً لعدم محركيته نحو العمل

مانع عن محركية الإرادة [١] وهذه المحرّكية [٢] من شئون حكم العقل بوجوب امتثالها [٣] وهو[٤] من اللوازم الأعمية من الواقع والظاهر[٥] وليس بمثبت أصلا نعم[٦] التزم بعدم الإرادة الفعلية نحو مثل تلك الوجودات[٧] وجعل مثل تلك الأحكام إقتضائية محضة[٨] فهو في ضيق من هذا الإشكال[٩] إذ ترتب فعلية الإرادة على الوجود إنما هو من اللوازم العقلية الواقعية وشأن الأصل ليس إثباتها ولذا قلنا[١٠] في القضايا التعليقية ايضاً بأن جريانها[١١] فرع الإلتزام بكون وجود المعلق عليه

---

١) قبل وجود تلك الأفراد

٢) وهذه المحركية إنما يكون في ظرف السقوط وتحقق وجود الأفراد الفرضيّة

٣) أي وجوب امتثال تلك العمومات المتوقف على وجود المكلف خارجاً

٤) أي ترتب هذه المحركية على الإستصحاب المزبور لا يكون من المثبت فإنه

٥) فمتى يثبت حكم على فرد وجداناً أو تعبداً يترتب عليه حكم العقل بوجوب الإمتثال

٦) هذا إشارة الى القول الآخر من الإلتزام بإقتضائية الحكم بالنسبة إلى الفرضيات والوجودات اللاحقة لا الفعلية كما هو المختار فيتوجه الإشكال

٧) أي الوجودات الفرضية

٨) لا فعلية

٩) أي يرد عليه هذا الإشكال فإن حقيقة الحكم التكليفي عليه عبارة عن البعث والزجر الفعليين المنتزعين عن مرحلة محركية الإرادة والكراهة نحو المرام فيكون الحكم اقتضائياً واستصحابه مثبت للفعلية ومثبتات الأصول ليست بحجة

١٠) في المبحث السابق

١١) الصحيح ـ جريانه ـ أي الإستصحاب

خارجاً دخيل في محركية إرادته لا فعليتها[١] وإلاّ[٢] فيشكل أمر إثباتها[٣] بناء على إرجاع الإستصحاب إلى الأمر بالمعاملة مع المتيقن معاملة الواقع[٤] لا إلى جعل المماثل[٥] وإلاّ[٦] الفعلية المزبورة[٧] عند وجود المنوط به[٨] من لوازم الأعميّة[٩] الخارج عن[١٠] مرحلة المتيقنة[١١] كما لا يخفي.

ومن هذا البيان[١٢] تقدر على إجراء الاستصحاب في المقام بنحو التعليق[١٣] بأن تقول إن الوجودات في زمان الشك[١٤] سابقاً لو كانت

---

١) فيكون فعلية الإرادة منوطاً بوجود المعلق عليه لحاظاً دون خارجاً

٢) أي لولا التفكيك بين فعلية الإرادة ومحركيتها لا اثر شرعاً للإستصحاب

٣) أي اثبات القضايا التعليقية بقاء بالإستصحاب

٤) كما هو أحد الأقوال في باب الإستصحاب وهو المختار

٥) كما على القول الآخر وعليه صاحب الكفاية

٦) يعني لو قلنا بالأمر بالمعاملة وقلنا بكون الفعلية عند وجود القيد خارجاً

٧) أي فعلية الإرادة

٨) خارجاً

٩) من الواقع والظاهر

١٠) أي غير الموضوع المتيقنة

١١) لأنها مجرد الفرضية واستصحاب الفرضية لا يثبت الفعلية إلاّ على وجه الإثبات واللازم العقلي الغير المثبت بالأصول.

١٢) من التفكيك بين فعلية الإرادة ومحركيتها يجري استصحاب التعليقي في المقام بعد ما يجري استصحاب التنجيزي أيضا وملخصه

١٣) بالنسبة إلى الموجودين في الشريعة اللاحقة بيان ذلك

١٤) أي الموجودين في زمان الشك

موجودة[١] لكانت محكومة بحكم كذا[٢] والآن كما كان[٣] وذلك واضح ثم[٤] بعد هذا البيان لا يحتاج إلى فرض وجود مدرك الزمانين كي يستصحب الحكم في حقه ويلحق الباقي به بعدم الفصل كي يحتاج إلى إثبات الإشتراك في خصوص الحكم الواقعي في المقام شيئا فتدبر.[٥]

---

١) لو كانوا سابقاً ووجدوا كذلك

٢) لكانوا محكومين بالحكم الذي موجود بالفعل منجزاً في زمن الخطاب وهو زمن السابق

٣) أي الآن بقائهم على ما كانوا عليه فإن مرجع الشك في نسخ حكم العام السابق إلى الشك في بقاء القضية التعليقية وبالإستصحاب المزبور يحكم عليهم بوجوب كذا

٤) هذا إشارة إلى كلام الشيخ الأعظم الأنصاري في الرسائل ج ٢ ص ٢٦ وفيه أولا إنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين فإذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الإستصحاب أصلاً – إلى أن قال – وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالإستصحاب بالتقريب المتقدم أو بأجزائه في من بقى من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة إلى اشتراك أهل الزمان الواجد في الشريعة الواحدة.

٥) وقال صاحب الكفاية ج ٢ ص ٣٢٥ ولا يكاد يتم الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضا ضرورة أن قضية الإشتراك ليس إلاّ أن الإستصحاب حكم كل ما كان على يقين فشك لا أنه حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك.

ومنها[١] أن[٢] المرجع حرمة نقض اليقين بالشك إلى وجوب المعاملة مع المتيقن السابق[٣] معاملة بقائه[٤] ومثل ذلك المعني مشتمل على عناية تنزيل

---

١) التنبيه العاشر في مثبتات الأصول – وهي الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العادية أو العقلية للمستصحب فالمشهور بين المتأخرين عدم الاعتبار وقيل يظهر من بعض المتقدمين الاعتبار والأقوى ما عليه المشهور بعد الاتفاق منهم ظاهراً على اعتبارها في الإمارات

٢) وتوضيح الكلام أن مرجع التنزيلات الواردة في الأصول والإمارات على وجهين الأول أن يكون إلى تنزيل من الشارع في مقام التشريع نظير قوله ﴿عليه السلام﴾ الطواف بالبيت صلاة ونحوه من التنزيلات الراجعة إلى جعل حقيقة المماثل أو الأثر الثابت للمنزل عليه – أي كجعل الطهارة عند قيام الحجة أو جعل الأثر الشرعي كقوله بلى قد ركع يعني صلاته صحيحة – الثاني أن يكون إلى الأمر بالبناء على أن المشكوك هو الواقع بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال المتمشية من المكلف بلا نظر إلى جعل الأثر أو المماثل أصلاً فيكون مرجع حرمة النقض في الإستصحاب إلى وجوب المعاملة مع اليقين أو المتيقن السابق معاملة بقائه من حيث الجري العملي على طبقه حركة أو سكوناً الراجع في الحقيقة إلى نحو إدعاء منه لبقاء اليقين أو المتيقن السابق وتوسعته بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال المقصودة لا بلحاظ جعل الأثر الشرعي فشرعية تلك الأعمال كانت مستفادة من الأمر بالبناء بلحاظ إستتباع الأمر بالبناء وتلك المعاملة بعنوان كونها أعمالاً شرعية لكونها محكوماً بالأحكام الخمسة الظاهرية.

٣) أو اليقين السابق

٤) من حيث الجرى العملي على طبقه

وادعاء بقاء[١] للمعاني بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال نظراً[٢] إلى جعل أثر مماثل لما تيقن[٣] أصلاً من دون فرق في هذا المعني أيضا بين فرض كون المتيقن السابق حكماً[٤] أو موضوعاً[٥] ففي الحقيقة نظر أمثال تلك التنزيلات[٦] إلى الآثار العملية لا الشرعية وإنما شرعيتها[٧] مستفادة من الأمر بتلك المعاملة بعنوان كونها أعمالاً شرعية في بنائه[٨] وحيث كان الأمر كذلك[٩] فنقول إن قضية تنزيل الحيوة والأمر

---

١) أي بقاء اليقين أو المتيقن السابق

٢) الصحيح ـ بلا نظر ـ

٣) وهو القول الثاني وهو أن يكون التنزيل من الشارع في مقام التشريع نظير قوله ﴿عليه السلام﴾ الطواف بالبيت صلاة ونحوه من التنزيلات الراجعة إلى جعل حقيقة المماثل أو الأثر الثابت للمنزل عليه

٤) كالوجوب والحرمة والطهارة

٥) كالتذكية والخمرية والحياة

٦) من وجوب المعاملة مع المتيقن السابق معاملة بقائه بلحاظ ما يترتب عليه الأعمال خصوصاً على المختار من تعلق النقض بنفس اليقين لا بالمتيقن ولو بتوسيط اليقين

٧) فشرعية تلك الأعمال كانت مستفادة من الأمر بالبناء بلحاظ استتباع الأمر بالبناء وتلك المعاملة بعنوان كونها أعمالاً شرعية كما عرفت

٨) لكونها محكومة بالأحكام الخمسة الظاهرية

٩) من الأمر بالمعاملات في التنزيلات الشرعية

بالبناء عليه [١] تارة[٢] إلى توسعة الحيوة من حيث موضوعيّته لوجوب الإنفاق[٣] وتوسعة الحيوة من هذه الحيثية[٤] عين توسعة محموله[٥] من وجوب إبقائه[٦] وتوسعة وجوب إبقائه[٧] بلحاظ ما يترتب عليه العمل خارجا[٨] بتلك العناية يصدق أن التنزيل في المتيقن بلحاظ ما يترتب عليه من العمل[٩] بلا واسطة ـ وأخرى[١٠] إلى توسعة الحيوة بلحاظ التعبد بأثره الشرعي بلا واسطة والنظر التعبد به[١١] أيضا إلى التعبد بأثره كذلك[١٢]

---

١) يكون على وجهين

٢) أي في استصحاب الموضوع كعدم التذكية شرعاً تعبداً وكالحياة في مثاله توسعة في الموضوع فقط

٣) أي التوسعة الصورية للمتيقن من حيث موضوعيته للأثر بلحاظ الأعمال المترتبة عليه

٤) أي الموضوعية

٥) أي توسعة بقاء الحكم من الوجوب ونحوه

٦) باعتبار بقاء موضوعه تعبداً

٧) أي وجوب إبقاء الموضوع

٨) من الآثار

٩) فيكون التنزيل في هذه الصورة بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال المتمشية من المكلف بلا واسطة وأخرى

١٠) أن يكون مرجع التعبد بالبقاء في استصحاب الموضوع إلى توسعة الحياة بلحاظ التعبد بأثره

١١) أي التعبد بالموضوع ناظر أيضا إلى التعبد بأثره

١٢) أي شرعاً حتى ينتهى إلى العمل ولو يكون الأثر شرعاً مع الواسطة

إلى أن ينتهي إلى العمل ولو بألف واسطة وعلى التقديرين[١] لا بأس بشمول أخبار التنزيل الآثار الشرعية المترتبة على الحيوة بتوسيط آثار عقلية أو عادية[٢] لإمكان إجراء كلا التقريبين فيه[٣].

---

١) بالتوسعة الأول بأن يكون مرجع التعبد بالبقاء في استصحاب الموضوع إلى التوسعة الصورية للمتيقن من حيث موضوعيته للأثر بلحاظ الأعمال المترتبة عليه لا بلحاظ جعل الأثر الحقيقي أو المماثل للمتيقن أو لأثره فلا قصور في شمول التنزيل والتعبد بالبقاء المتيقن المطلق ما يترتب عليه من العمل ولو بواسطة أثر عقلي أو عادي فإنه من الممكن حينئذ التعبد ببقاء الحيوة وتوسعتها بلحاظ أثره الشرعي أو العقلي والعادي والتعبد به أيضا بلحاظ التعبد بأثره إلى أن ينتهي إلى العمل ولو بوسائط عديدة لأن التعبد بالشيء بلحاظ موضوعيته للأثر عين التعبد بأثره ووجود محموله أو ملازم له بملازمة عرفية موجبة للانتقال من التعبد به إلى التعبد بأثره ووجود محموله وكذا لتوسعة الثانية التعبد بوجود المحمول من حيث موضوعيته إلى أن ينتهي إلى العمل – وبعد كفاية مجرد الإنتهاء إلى الأثر العملي في صحة التعبد بالشيء من أول السلسلة المنتهي إليه ولو بوسائط عديدة فلا بأس بالتشبّث بإطلاق دليل التنزيل لمطلق ما يترتب عليه من الأثر الشرعي ولو بوسائط عديدة

٢) كوجوب التصدق المترتب بعنوان النذر على عنوان نموه ونبات لحيته

٣) من الأمر بالمعاملة والتعبد بالأثر شرعاً فإن التنزيل المشكوك منزلة المتيقن معناه ترتيب كل أثر يكون على الواقع من الآثار العقلية والعادية والشرعية فإن معني تنزيل المكلف هو البناء على وجود الواقع عملاً فهو كما يترتب جميع الآثار ولو كان عقلياً في صورة وجود الواقع واقعاً كذلك عند الإستصحاب

ولا يكاد[١] يرفع تلك الغائلة بمجرد الالتزام بكون نظر التنزيل منصرفاً إلى الآثار بلا واسطة إذ مع فرض[٢] هذا الإلتزام أيضاً لا بأس بتصحيح الأصول المثبتة بالتقريبين السابقين[٣] فحينئذ [٤] لابد في مقام

---

١) وقد يدعى انصراف المقام إلى الأثر بلا واسطة فلا يشمل التنزيل للآثار مع الواسطة

٢) وملخص الجواب أن التعبد بالشيء من حيث موضوعيته للأثر من أول السلسلة المنتهي بوسائط عديدة إلى العمل تعبداً بلا واسطة كما هو ذلك في فرض كون الوسائط أموراً شرعية ولذا يكتفي في ترتب الأثر مع الواسطة بالإستصحاب الجاري في أول السلسلة المنتهي إلى العمل بما مر

٣) على ما عرفت

٤) فالوجه لعدم ثبوت مثبتات الأصول هو انصراف هذه التنزيلات إلى تطبيق القضايا الشرعية وتوسعة موضوعاتها شرعاً من دون شمولها للقضايا العقلية والعادية قال المحقق العراقي في التعليقة على الفوائد ج ٤، ص ٤٩٠، الأولى في وجه عدم مثبتيّة الأصول أن يقال إن دليل الأصل منصرف إلى تطبيق القضايا الشرعية المترتبة على المؤدي وإلاّ فمن حيث إمكان الإطلاق فلا قصور فيه كيف ولنا أن نقول إنه ما المراد من تطبيق العمل على مؤدي الأصل فإن كان المراد تطبيق العمل عليه بجميع لوازمه فعدم شموله للوازم العقلية والشرعية المترتبة عليها صحيح لكن لازمه عدم شمول دليل التعبد اللوازم الشرعية المترتبة على اللوازم الشرعية الخارجة عن محل الإبتلاء في زمان ورود التعبد بالمؤدي وإن كان المراد تطبيق العمل عليه في الجملة ولو بانتهاء الأمر بالأخرة إلى الأثر الشرعي فالتفكيك بين اللوازم العقلية والشرعية الخارجة عن محل الإبتلاء بعد اشتراكهما بالأخرة في ترتب العمل وتطبيقه لا وجه له فتوهم معقولية أحدهما دون الآخر غير وجيه ومن هنا ظهر أيضاً بطلان توهم أن التنزيل لابد وأن يكون بلحاظ ⇦

الفرار عن الأصول المثبتة من دعوى انصراف آخر من كون نظر أمثال تلك الرواية التنزيلات المزبورة هو توسعة القضايا الشرعية بلا شمولها للقضايا العقلية والعادّية. وتوهم[١] عدم الإحتياج إلى هذه الدعوى بل يكفي عدم صلاحية مثل تلك الآثار للجعل[٢] حقيقة في مقام التشريع ومن الواضح كون النظر في تلك التنزيلات إلى جعل مثل الأمر[٣] حقيقة

جعل المماثل للأثر بلا واسطة إذ كيف يعقل جعل الأثر للخارج عن محل الإبتلاء كما لا يخفى فتدبر

١) هذا التوهم ناظر إلى وجه آخر وهو جعل المماثل والأثر الحقيقي وتشبث في نفي الأصول المثبتة أيضاً من أن التعبد بالشيء لابد وأن يكون بلحاظ التعبد بأثره الشرعي لا العقلي والعادي لعدم كونهما مما تناله يد الجعل والرفع التشريعي وتوضيحه أن التنزيل من كل شخص لابد وأن يكون بلحاظ الآثار المتمشية من قبله والأثر المتمشي من الشارع في تنزيلاته الواردة في مقام التشريع لا يكون إلاّ الآثار التي تنالها يد الجعل والرفع التشريعي فلا يمكن شمولها لغيرها من الآثار العقلية أو العادية فالمعقول من حكم الشارع وتعبده بحياة زيد في استصحابها إنما هو اثبات وجوب الإنفاق من ماله على زوجته وعدم جواز تقسيم ماله على ورثته ونحوهما من الآثار الشرعية الثابتة لعنوان المستصحب لا ما يلازمه من الأمور العقلية أو العادية كنموه ونبات لحيته لعدم كون هذه من الأمور القابلة للجعل والرفع التشريعي ولا الآثار الشرعية المترتبة عليه بتوسيط الأمور العادية أو العقلية كوجوب التصدق المترتب بعنوان النذر على عنوان نموه ونبات لحيته لأن ترتب هذه لابد وأن يكون بتوسيط جعل الواسطة وهو غير معقول فلا يمكن شمول التنزيل لمثل تلك الآثار

٢) أي الجعل الشرعي

٣) أي جعل مماثل الحكم وإنما ذلك في ما كان وضعه ورفعه بيده

مدفوع بما أشرنا أولاً[١] أن الأمر[٢] بالبناء على شيء[٣] غير بناء نفس الشارع على الشيء[٤] وأن ما هو مستتبع لجعل مماثل الأمر هو الثاني[٥] لا الأول[٦] بل الأول لا يستتبع إلاّ البناء على وجود الأمر[٧] لا وجوده حقيقة ولذا قلنا أيضاً بأن مرجع أمثال تلك التنزيلات[٨] إلى التعبد بآثارها[٩] لا إلى جعلها[١٠] حقيقة مع[١١] أن لازم ما افيد عدم شمول حرمة النقض

---

١) هذ الجواب ينكر أصل دلالة التنزيل على جعل الأثر والمماثل وإنما يثبت مجرى الأمر بالمعاملة تعبداً ـ بيان ذلك أنه إنما يتوجه إذا كان التنزيل في المقام راجعاً إلى انشاء جعل الأثر الحقيقي وجعل المماثل لا إلى مجرد التعبد ببقاء وجود المتيقن الراجع إلى التوسعة الصورية لوجوده بلحاظ ما يترتب عليه من العمل فإن مثل هذا النحو من التوسعة في الآثار العقلية والعادية بلحاظ ما يترتب عليها من العمل أمر ممكن وتكون من شئون الشارع نظر توسعة الموضوعات

٢) من الشارع على المكلفين

٣) أي الأمر بالمعاملة

٤) لما يرى فيه المصلحة

٥) وهو بناء الشارع على الشيء

٦) لا الأمر بالبناء

٧) أي ابن على معاملة على ذلك ورتب الآثار عليه

٨) أي الشرعية

٩) ويرجع إلى ترتب آثار ذلك التنزيل

١٠) أي الآثار حقيقة وهو جعل المماثل

١١) هذا هو الجواب الثاني وملخصه أنه يلزم عدم شموله في الأصول الموضوعية للآثار الشرعية المترتبة على الآثار الشرعية الخارجة عن ابتلاء المكلف في زمان التعبد بالمؤدي كما في الماء التالف الذي غسل به ثوب النجس سابقاً أو ⇦

موارد ترتب الأثر الشرعي العملي على آثار شرعية سابقة خارجة عن محل الابتلاء رأساً كما يتصور فرضه بتعلق بأمور طويلة[١] بعضها خارجة عن محل ابتلاء المكلف[٢] فإنه بناء على كون تنزيل الحيوة بلحاظ جعل مماثل الأمر بلا واسطة حقيقة فيستحيل شموله لمثل المقام إذ لا يعقل جعل حقيقة التكليف بالنسبة إلى الأعمال الماضية الخارجة عن محل الابتلاء فعلاً[٣] فلا محيص في مثله من دعوى كون التنزيل في هذا المقام مستتبعاً لوجود الأمر بناء[٤] لا حقيقة ووجوده كذلك[٥] بلحاظ وجود أمره كذلك[٦] إلى أن ينتهي إلى العمل وعليه فما لم يحرز الإنصراف الذي نحن ادعينا في هذه العمومات[٧] لا يكاد يخرج بعض

توضؤ به غافلاً فشك بعد خروجه عن الإبتلاء بتلف ونحوه في طهارة أو في إطلاقه ـ وهذا بخلاف المختار الراجع إلى كون نتيجة التنزيل من حيث الجري العملي على طبقه حركة وسكوناً فإنه عليه لا محذور في جريان الإستصحاب في الخارج عن الإبتلاء في زمان الشك بلحاظ التعبد بأثره المبتلى به في زمان الشك من نحو طهارة الثوب المغسول به وصحة الوضوء السابق وصلاته كما لا محذور في التعبد ببقاء القدر المشترك في المثال بلحاظ الجرى العملي على طبقه

١) الاصح طولية

٢) كما في الماء التالف الذي غسل به الثوب النجس سابقاً أو توضأ به غافلاً فشك بعد خروجه عن الإبتلاء بتلف ونحوه في طهارته أو في إطلاقه كما مر

٣) وهو طهارة الثوب الذي غسل به

٤) كما عرفت والأمر بالمعاملة مع المتيقن السابق على ما مر

٥) أي بناء لا حقيقة

٦) أي بالبناء والمعاملة كما ذكرنا آنفاً

٧) من انصراف هذه التنزيلات إلى تطبيق القضايا الشرعية وتوسعة موضوعاتها المترتبة على المؤدي بلا واسطة بلا نظر لها إلى غيرها من القضايا ←

الأصول المثبتة عن تحت العام وهو الجاري بلحاظ الأثر الشرعي المرتب على الأمر العقلي والعادي وأما بلحاظ الترتب[١] على الملازم[٢] والملزوم[٣] فلا يكاد يثبت حجيتها حتى على تقريبنا[٤] وذلك ظاهر وعليك بالتأمل في ما ذكرنا تراه حقيقاً بالقبول وهم ودفع لعلك تقول[٥] بأنه بناء على

العقلية أو العادية كي يقتضي توسعته بلحاظ مطلق ما يترتب عليه من الأثر ولو بواسطة عقلية أو عادية

١) أي ترتب الأثر

٢) كطهارة هذا الطرف يلازم نجاسة الطرف الآخر عند العلم الإجمالي

٣) كطلوع الشمس فإنه ملزوم لوجود النهار

٤) إما على تقريب جعل المماثل الحقيقي فواضح لما مر في الجواب الأول لأنه لا يناله الجعل التشريعي ـ وإما على تقريبنا من التوسعة في الموضوع أيضاً كذلك الإنصراف المزبور

٥) الوهم ملخصه أنه على القول بجعل الأثر الحقيقي أو المماثل بعد عدم امكان شموله لغير الآثار الشرعية كما مر والمنصرف منه هو خصوص الآثار المترتبة على المستصحب بلا واسطة حتى يخرج الآثار الشرعية المترتبة عليه بتوسيط الأمور العقلية أو العادية فيلزم عدم شمول التنزيل للآثار الشرعية مع الواسطة ولو كانت الواسطة أثراً شرعياً كما لو نذر أن يصلي ركعتين يوم الجمعة على تقدير حياة ولده يوم الجمعة ونذر أيضاً أن يتصدق بماله على تقدير وجوب الصلاة عليه يوم الجمعة وهكذا مع أنه ليس كذلك قطعاً

وأيضاً العدالة المشكوكة استصحابها بالنسبة إلى جواز الاقتداء جار وكذا لجواز الإخبار والشهادة بها لو كانت مترتبة على الأعم من العدالة الواقعية والتعبدية

مشرب كون نظر التنزيل إلى جعل مماثل الأمر حقيقة[١] وانصرافه إلى الأمر بلا واسطة يلزمه عدم شمول عموم التنزيل للآثار مع الواسطة ولو كانت بتوسيط آثار شرعية وهو كما تري[٢] وتوضيح الدفع[٣] بأن قضية جعل الأثر بعناية أنه الأثر الواقعي متضمن لتنزيل آخر في نفسه المستتبع لجعل أثر آخر[٤] بهذه العناية وهكذا إلى أن ينتهي إلى مقام العمل – وعليه فلا يرد النقض على ذلك المشرب إلاّ في ما فرضناه من توسيط الشرعيات الخارجة عن محل الإبتلاء غير القابل لجعل مماثل فعلاً حقيقة كما هو ظاهر.[٥]

---

١) أي مع انصرافه

٢) أي الآثار الشرعية مع الواسطة الأثر الشرعي يترتب جزماً

٣) وملخص الدفع أن شمول التنزيل لهذه الآثار الطولية إنما هو من جهة أن قضية جعل الأثر في استصحاب الحياة لما كانت بعناية أنه الأثر الواقعي يستتبع قهراً لتنزيل آخر بالنسبة إلى الأثر وهو وجوب الصلاة من حيث موضوعيته لوجوب التصدق ومثله مستتبع لجعل أثر آخر بالعناية المزبورة وهكذا وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة أمراً عادياً أو عقلياً كنموه أو نبات لحيته فإنه لا يمكن شمول التنزيل للآثار الشرعية المترتبة بتوسيط الأمور المزبورة إلاّ بفرض وقوع نفس الواسطة مستقلاً مورد التنزيل مستقل من استصحاب أو نحوه

٤) طولياً للأثر مع واسطة الأثر الشرعي

٥) وملخصه تخصيص حجية الإستصحاب في الموضوعات بما إذا كان الموضوع مورد ابتلاء المكلف حين توجيه التكليف بعدم النقض ولازمه عدم صحة استصحاب طهارة الماء التالف أو إطلاقه في فرض ابتلاء المكلف بأثره وملاقيه حين الشك في طهارته أو إطلاقه لإمتناع جعل الأثر الحقيقي للماء التالف ⇦

ثم[١] إعلم أن ما ذكرنا[٢] في وجه عدم شمول دليل التنزيل بالنسبة إلى آثار الشيء الثابتة بواسطة الأمور العقلية[٣] والعادية[٤] جار بالنسبة إلى كل دليل متكفل لمثل تلك التنزيلات من دون فرق بين كونه من الأصول أو الإمارات فالفرق[٥] بين الأصول والأدلة الاجتهادية حينئذ

فعلاً خصوصاً لو قيل بأن الطهارة منتزعة من أحكام تكليفية قائمة بذات الموضوع من نحو جواز شربه وجواز استعماله في الوضوء ونحوه وهو كما ترى

١) ثم قام في بيان الفرق بين مثبتات الأصول والإمارات

٢) من الإنصراف المزبورة غير مختص بمفاد خصوص التنزيلات الواردة في الأصول بل هو جار في كل دليل مثبت لمثل هذه التنزيلات سواء فيه الأصول أو الإمارات فلا فرق بينهما من هذه الجهة

٣) كما لو قطع مثلاً رأس زيد وشك حياته حال القطع فاستصحاب الحياة لازمه العقلي هو القتل وأثره الشرعي القصاص

٤) كاستصحاب الحياة كنبات اللحية فان الإستصحاب أو الإمارة توسعة في الموضوع الشرعي بلا فرق أنه قام على وجود حياته مثلاً الإستصحاب أو الإمارة كالبينة

٥) وملخص الفرق بينهما من التزامهم بحجية المثبت في الإمارات دون الأصول من جهة اقتضاء الطرق والإمارات حكايات متعددة بالنسبة إلى المؤدي ولوازمه وملزوماته حيث أنه بهذا الإعتبار ينطبق موضوع التنزيل على جميع تلك الحكايات فتكون الإمارة الواحدة باعتبار تعدد حكايتها بمنزلة إمارات متعددة قائمة بعضها على المؤدي ـ أي الحياة ـ وبعضها على لوازمه ـ أي وجوب النفقة ـ وبعضها على ملزوماته ـ أي كنبات اللحية ـ وملازماته في أنها باشتمالها على كل حكاية تكون مشمولة لدليل التصديق مستقلاً بلحاظ التعبد بأثره في عرض الحكاية الأخرى مع انصراف دليل التصديق في كل حكاية كما في التعبد ⇦

بالالتزام بحجية المثبت في الثانية دون الأوليين ليس من جهة اختلاف دليلها في كيفية نظر التنزيل فيهما[١] وإنما المنشأ الفارق بينهما ممحض باختصاص موضوع التنزيل في أدلة الأصول بخصوص الملزوم[٢] بلا انطباقه على اللوازم أصلاً بخلاف موضوع التنزيل في الإمارات فإنها من جهة حكايتها عن الملزوم واللازم[٣] طراً كانت للحكاية المزبورة التي هي موضوع التنزيل في الإمارات منطبقة على اللوازم بنحو انطباقها على الملزوم أيضا فدليل تصديق حكايتها حينئذ شاملة لجميع ماله من الحكاية عن الملزوم[٤] واللازم[٥] والملازم[٦] بلا اختصاص

بالأصول إلى توسعة خصوص القضايا الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة عقلية أو عادية وهذا بخلاف الأصول فإنها من جهة عدم كشفها عن المؤدي ولوازمه وملزوماته يكون التنزيل فيها مقصوراً على خصوص المؤدي بلحاظ التعبد بأثره الشرعي بلا واسطة عقلية أو عادية فلا يكون المتعبد به في استصحاب الحيوة مثلاً إلاّ عنوان المتيقن من حيث تيقنه به بلحاظ ما يترتب عليه من الأثر الشرعي بلا واسطة دون غيره مما هو لازمه أو ملزومه.

١) فإن دليل الإستصحاب قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك ودليل الإمارة قوله تعالى: **(إن جائكم فاسق بنبأ فتبينوا)** فمفادهما واحد والتنزيل متحد

٢) والمؤدي بلحاظ التعبد بأثره الشرعي بلا واسطة عقلية أو عادية

٣) وملازماته

٤) وهو الملاقى بالفتح

٥) وهو الملاقى بالكسر وبقاء الكرية لرفع نجاسة المغسول به

٦) وهو ما لو كان كل منهما أي المؤدي والواسطة لازماً لأمر الثالث كما في موارد العلم الإجمالي بوجود أحد الحادثين فإن عدم كل منهما مع وجود الآخر ⇦

في حجية مثبتها أيضا بنحو دون نحو – نعم[1] لو فرض في مورد قصور دليل التنزيل عن الشمول لبعض الحكايات لابد من الاقتصار فيها أيضا على شمول دليل التنزيل ونلتزم بمثله أيضا بعدم حجية مثبته بهذا المقدار ولكن ليس ذلك من جهة قصور في انطباق موضوع التنزيل على المورد كما هو الشأن في الأصول وإنما هو من جهة قصور في جريان الدليل بالنسبة إلى تمام موضوعه من الحكاية المزبورة ولعل من هذا الباب[2] عدم حجية اصالة الصحة في فعل الغير[3] مع[4] كونها من الإمارات الراجعة إلى اعتبار ظهور حال المسلم في إثبات لوازمه وملزوماته وإنما تنحصر أمر حجيته بالنسبة إلى ترتيب ماله من

مثلاً زمان للعلم الإجمالي بوجود أحدهما فإن الشك في أحدهما ليس مسبباً عن الشك في الآخر

١) فلو كان قصور في دليل اعتبار حجية الإمارة فلا يترتب عليه جميع الآثار كما أن قاعدة الفراغ على القول بإماريتها تكون كذلك يعني لا يكون جميع المداليل الإلتزامية حجة في مورد جريانها فإن جريانها بالنسبة إلى الصلاة مع الشك في الطهارة لا يثبت الطهارة بحيث لا يحتاج المصلى في صلاة أخرى إلى تحصيل الطهارة فالقصور من جهة دليل اعتبار الإمارة

٢) أي لا يثبت لوازمها

٣) لقصور الدليل

٤) فلو علم بصدور البيع عن المالك الراهن وأيضاً علم برجوع المرتهن عن إذنه وشك في المتقدم منهما فلو كان الرجوع متأخراً عن البيع فالبيع صحيح ولو كان متقدماً عليه فالبيع باطل فأصالة الصحة لا يثبت كون الرجوع بعد البيع على ما ذكر في محله

أحكام صحته وآثاره لعدم قيام السيرة على أزيد من ذلك[١] ـ ومن تلك الجهة ظهر لك مطلب آخر من أن مجرد إعتبار الشيء من باب الكاشفيّة والإماريّة غير ملازم لحجية مثبتها[٢] وإنما هو تابع إقتضاء

---

١) لعدم السيرة على ازيد من ذلك

٢) اشارة إلى ما أفاده المحقق النائيني قال في الفوائد، ج ٤، ص ٤٨٤، أن المجعول في باب الطرق والإمارات إنما هو الطريقية والكاشفية والوسطية في الإثبات بمعنى أن الشارع جعل الإمارة محرزة للمؤدي وطريقاً إليه ومثبتة له بناء على ما هو التحقيق عندنا من أن الطريقية بنفسها تنالها يد الجعل كسائر الأحكام الوضعية بل الطريقية أيضاً كالملكية والزوجية من الأمور الإعتبارية العرفية التي امضاها الشارع ـ فظهر أي المجعول في الإمارات ليس هو مجرى تطبيق العمل على المؤدي بل تطبيق العمل على المؤدي من لوازم المجعول فيها وإنما المجعول أولاً وبالذات نفس الإحراز والوسطية في الإثبات وبتوسطه يلزم تطبيق العمل على المؤدي ـ السر في ما اشتهر بين المتأخرين من اعتبار مثبتات الإمارات دون مثبتات الأصول لمكان أن المجعول في باب الإمارات معنى يقتضي اعتبار مثبتاتها ولو بألف واسطة عقلية أو عادية بخلاف المجعول في باب الأصول العملية فإنه لا يقتضي أزيد من اعتبار نفس مؤدي الأصل أو ما يترتب عليه من الأحكام الشرعية بلا واسطة عقلية وعادية بيان ذلك هو أن الإمارة إنما تحكى عن نفس المؤدي ولا تحكى عن لوازم المؤدي وملزوماته الشرعية بمالها من الوسائط العقلية أو العادية فان البينة أو الخبر الواحد إنما يقوم على حياة زيد أو موت عمرو فهو إنما يحكى عن نفس الحياة والموت ولا يحكى عن نبات اللحية وما يستتبعه من الآثار الشرعية أو العقلية أو العادية بداهة أن المخبر بالحياة ربما لا يلتفت إلى نبات اللحية فضلاً عما يستتبعه والحكاية عن الشيء فرع الإلتفات إليه فليس الوجه في اعتبار مثبتات الإمارة كونها حاكية عن لوازم المؤدي وملزوماته بل الوجه فيه هو أن الإمارة إنما ⇦

تكون محرزة للمؤدي وكاشفة عنه كشفاً ناقصاً والشارع بأدلة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها فصارت الإمارة ببركة اعتبارها كاشفة ومحرزة كالعلم وبعد انكشاف المؤدي يترتب عليه جميع ما للمؤدي من الخواص والآثار وأجاب عنه المحقق الماتن في تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٤٨٤، الطريقية بمعنى تتميم الكشف وتمامية الإنكشاف المساوق لإلقاء الإحتمال بحقيقته يستحيل أن تناله يد الجعل تشريعاً كيف وحصر الكشف في طرف وجود الشيء ونفي احتمال عدمه الذي هو معنى تتميم كشفه يستحيل أن يكون بحقيقته جعلياً وإنما الجعل فيه بمعنى تنزيل احتمال خلافه منزلة العدم وهذا المعنى من الجعل قابل لأن يتعلق بجميع موجودات العالم ولا يكون مختصاً بشيء دون شيء وهذا بخلاف الحقائق الجعلية إذ هي بحقائقها أمور مخصوصة متقومة بالجعل كالملكية وأمثالها وميزان جعلية الشيء كون منشأ انتزاع مفهومه الذي هو عبارة عن حقيقته اعتبارياً منوطاً بجعله كما هو الشأن في الملكية وهذا المعنى أجنبي عن مقام تمامية الكشف وعدم احتمال الخلاف فإن منشأ انتزاع هذا المفهوم كمفهوم الحجر والمدر ليس إلاّ من الأمور الواقعية وإنما الجعل المتصور فيها ليس إلاّ في وجوداتها التنزيلية لا الحقيقية ولذا نقول إن الحجية بمعنى الكاشفية لا يكون من الجعليات إلاّ بنحو من العناية والتنزيل ـ نعم قد يتوهم أن الحجية بمعنى المنجزية والقاطعية للعذر من الحقائق الجعلية كما هو مسلك أستاذنا وهذا المعنى عنده لا يلازم عناية تتميم الكشف ولذا لم يلتزم به حتى في الإمارات فضلاً عن الأصول ولذا لا يلتزم بقيام الإمارة مقام العلم الموضوعي مطلقاً ولا يلتزم بحكومة الإمارات على الأصول والإشكال عليه بأن هذه المرتبة من الحجية أيضاً غير قابلة للجعل له مقام آخر ولكن لا إشكال في اعتبارية الحجية حقيقة وإنما الإشكال في جعليته أو انتزاعيته من جعل آخر وحينئذ نقول إنه بعد عدم حكاية الطرق والإمارات على ملزوم المؤدي وملازماته لا مجال لترتب اللوازم والآثار بمحض التعبد بانكشاف المؤدي والبناء على أنه الواقع ⇦

دليل تنزيل حكايتها لأي مقدار من ذلك كما هو ظاهر ـ ثم إن قصور أدلة التنزيل عن الشمول للآثار الشرعية بتوسيط العقلية والعادية إنما

بداهة عدم اقتضاء التعبد المزبور إلاّ تطبيق عنوان الكشف والإحراز في مورده لا تطبيقه على لوازمه وآثاره مع الشك الوجداني فيها وعدم العلم بها لا وجداناً ولا تعبداً وتنزيلاً ـ وبذلك يظهر فساد مقايسة المقام بالعلم الوجداني بالشيء فإن ترتب تلك اللوازم في مورده إنما هو من جهة ملازمة العلم بالشيء كالحياة للعلم بلوازمه وملزوماته كنبات اللحية لا أنه من جهة اقتضاء مجرد العلم بالملزوم مع قطع النظر عن استتباعه للعلم باللازم كي تصح المقايسة المزبورة ولذا لو فرض في مورد عدم استتباع العلم بالملزوم للعلم بلازمه لا يحكم بترتب اللازم عليه بمحض الملازمة الواقعية لأن لزوم ترتبه منوط عقلاً بقيام الطريق عليه من علم وجداني أو تعبدي قال المحقق الماتن في تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٤٨٧، كيف يترتب الآثار بلا علم بها لا حقيقة ولا تعبداً ومجرد العلم بالملزوم تعبداً لا يقتضي إلاّ بتطبيقه تعبداً وهو غير ملازم لتطبيق الآثار مع الشك فيها وجداناً فلا مجال حينئذ لترتب الأثر إلاّ بفرض الأثر من آثار كشف الحياة تعبداً أو بفرض التعبد بكشفها من لوازم التعبد بكشف الملزوم وكلاهما غلط إذ الأول فظاهر وكذا الأخير لمنع الملازمة بين التعبدين كما هو ظاهر فالأولى حينئذ أن يقال إن الظن باللوازم في عرض الظن بالملزوم تحت التعبد عرفاً لا أن ترتيبها من لوازم التعبد بمجرد الملزوم والمؤدي كما لا يخفى انتهى والمراد من التعبدين هو التعبد بكشف الملزوم والتعبد بكشف اللازم أي الملازمة بينهما فلا محيص حينئذ من ابداء الفرق في حجية المثبتات الطرق والإمارات دون الأصول بما مر من اشتمال كل من الطرق والإمارات على حكايات متعددة كل واحدة منها في عرض الأخرى مشمولة لتعبد مستقل بخلاف مفاد الأصول كالإستصحاب فإنه لا يشمل إلاّ ما هو متيقن سابقاً ومشكوك لاحقاً

هو في صورة عدم خفاء الواسطة وإلا ففي هذه الصورة[1] لا قصور لإدلة

---

١) ثم قام في بيان موارد يقال إن مثبتات الأصول حجة ويترتب عليه لخفاء الواسطة ذكر الشيخ الأنصاري، ج ٢، من الرسائل، ص ٢٦٩، نعم هنا شيء وهو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعدّ في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسايط عن الأنظار العرفية منها ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها ـ ومنها أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل وغيرهما فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته ولا اوليّة غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال إلاّ ترتيب احكام آخريّة ذلك اليوم لشهر وأولية غده لشهر آخر فالأول عندهم ما لم يستبق بمثله والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه اول الشهر الآخر وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعدّ آثاره آثار النفس المستصحب ويمكن أن يقال ـ أي في الجواب عن الشيخ الأنصاري ـ في المثال الأول أن المستصحب حينئذ هي الرطوبة المسرية لا الرطوبة الصرفة واستصحابها وإن كان مثبتاً في الحقيقة إلاّ أنه يمكن الإعتذار عنه بخفاء الواسطة في مثله إذ العرف لا يفهم من بقاء الرطوبة المسرية في أحد المتلاقيين إلى حين الملاقات إلاّ سراية النجاسة إلى الظاهر منهما فإن السراية بأنظارهم عين بقاء الرطوبة المسرية إلى حين الملاقات بلا نظر إلى الواسطة وذكر ⇦

المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٤٩٦، فاستصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس لا أثر له لأنه لا يثبت التأثير والتأثر وانتقال النجاسة من النجس إلى الطاهر لأن ذلك من اللوازم العقلية لبقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين فالواسطة جلية ويكون من أردء أنحاء الأصل المثبت فأيّ فرق بين المثال وبين استصحاب بقاء الماء في الحوض والحكم بطهارة الثوب المغسول به مع أنه من المتفق عليه كونه من الأصل المثبت وذكر المحقق الماتن في تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٤٩٧، بأن التعبد ببقاء الرطوبة المسرية إلى حين الملاقات مثل التعبد ببقاء الماء في الحوض كلاً إذ العرف لا يتعقل من بقاء الرطوبة المسرية إلى حين الملاقات إلاّ سراية الرطوبة إلى الملاقي بالكسر وهذا بخلاف بقاء ماء في الحوض حين وقوع الثوب فيه إذ جريان الماء على الثوب أمر خارج يلازم لبقائه عرفاً لا عين بقائه بخلاف سراية الرطوبة إلى الثوب إذ هو بنظرهم عين بقاء الرطوبة المسرية إلى حين الملاقات بلا نظرهم إلى شيء ثالث هو الواسطة.

وذكر المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٤٩٢، ونظير الحكم الظاهري المجعول في باب الأصول العملية من حيث عدم اثبات اللوازم والملزومات الحكم الواقعي المجعول في باب الرضاع فإن قوله ﴿عليه السلام﴾ في أخبار الرضاع يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب إنما يقتضي اختصاص الحرمة بما إذا تحقق من الرضاع أحد العناوين المحرمة بالنسب كالأم والأخت والعمة والخالة ولا يعم تحريم الرضاع ما إذا تحقق منه أحد العناوين الملازمة للعناوين المحرمة بالنسب كما إذا فرض أنه تحقق من الرضاع أم الأخ فإن أم الأخ لم تكن من العناوين المحرمة إلاّ باعتبار كونها أمّاً أو زوجة أب ولكن هذا يختص بباب النسب التكويني وأما الرضاع فيختص نشره للحرمة بما إذا تحقق أحد العناوين المحرمة بالنسب أولاً وبالذات بلا توسط عنوان ملازم إلاّ بناء على عموم المنزلة فالقول بعموم المنزلة في باب الرضاع نظير القول بالأصل المثبت في باب الأصول العملية وقال الماتن في ⇦

التنزيل في شمولها بكل واحد من التقريبات السابقة[1] ولعله من هذا الباب[2] بنائهم على إجراء إصالة عدم وجود المانع في صورة الشك في

تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٤٩٢، أقول لا يخفى أن باب الرضاع غير مرتبط بباب الأصول المثبتة إذ في الأصول المثبتة لا إشكال في ثبوت الكبرى وإنما الإشكال فيه في قصور دليل التنزيل للشمول وأما في باب الرضاع الأمر بالعكس إذ لا قصور لدليل التنزيل في الشمول لكل ما ثبت من الكبرى وإنما الإشكال في أصل كبرى حرمة أخت الأخت مثلاً بعنوانه وإنما هو حرام بعنوان الأخت ليس إلاّ كما لا يخفى وقال المحقق النائيني أيضاً في الفوائد،ج ٤، ص ٤٩٣، وفي باب اجازة العقد الفضولي بناء على الكشف الحكمي فيها فإن معنى الكشف الحكمي هو ترتيب خصوص الآثار المترتبة على تحقق الملكية أو الزوجية من زمان العقد دون ما يلازم تلك الآثار فلا يرجم الزاني بالمرأة قبل الإجازة بدعوى أنه يكون من الزنا بذات البعل لأن الإجازة تكشف عن كون المرأة كانت زوجة للمجيز من حين العقد فإن الإجازة بناء على الكشف الحكمي لا تقتضي أزيد من ترتيب آثار الزوجية من زمان العقد وأما كون المرأة ذات بعل ليكون الزنا بها زنا بذات البعل فهو مما لا تقتضيه الإجازة إلاّ على القول بالكشف الحقيقي وذكر المحقق الماتن في تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٤٩٣، أقول بل الكشف الحقيقي المشهوري أيضاً لا يقتضي الرجم فإنه فرع علمه بالحرمة حين عمله ولا حرمة قبل الإجازة ولو علم بها بل الإجازة أيضاً لا يكشف إلاّ عن الأحكام الوضعية السابقة لا الحكم التكليفي

١) سواء كان جعل المماثل الحقيقي أو المعاملة المتيقن

٢) أي ذكر موارد في المتن من خفاء الواسطة والمناقشة فيها من مصاديق خفاء الواسطة قال الشيخ الانصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٢٦٩، وربما يتمسك في بعض موارد الأصول المثبتة بجريان السيرة والإجماع على اعتباره هناك ⇦

أصل وجوده في محال طهارات الثلاث إذ مثل هذا العنوان لا يكاد يترتب عليه إلاّ بتوسيط الأمر العادي من ملازمته مع وصول الماء أو التراب إلى المحل إلاّ أنه لخفائه لم يكن ملحوظاً فيجري الأصل لإثبات صحة الطهور[١] ـ ولا يرد[٢] عليه النقض بصورة الشك في مانعية الموجود حيث[٣] أن بنائهم على الالتفات إليه[٤] مع خفاء الواسطة فيه أيضا وذلك[٥] لأن الشك في وصول الماء مسبب عن الشكين وإجراء الأصل في أصل وجوده بنحو مفاد كان التامة[٦] لا يرفع الشك عن مانعية الموجود بنحو

مثل اجراء أصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل أو المسح لإثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء والغسل وفيه نظر

١) ومن المحتمل قوياً كون الأصل المزبور نظير أصالة عدم القرينة أصلاً عقلائياً برأسه غير مربوط بالإستصحاب أو أن مدركه الغلبة فالغالب خلو البشرة عن وجود ما يمنع عن وصول الماء إليها فعند الشك في وجوده في محال الغسل أو المسح يلحق المشكوك بالغالب

٢) أي النقض عليه ـ كما لو كان في يده أو جبهته حبرة جاف ويشك في وصول الماء إلى جوفه فيكون الشك في مانعية الموجود

٣) أي فلا يرد النقض لخفاء الواسطة مع ذلك بنائهم على عدم جريان الإستصحاب فيه

٤) أي إلى الشك وعدم جريان الإستصحاب

٥) أما الوجه لعدم جريان الإستصحاب في مانعية الموجود فإن هنا شكين أحدهما الشك في أصل وجود المانع وأخرى الشك في مانعية الموجود

٦) فإجراء الإستصحاب بمفاد كان التامة وعدم وجود المانع في حال الوضوء فإنه يجري وله الأثر إن كان الشك في وجود أصل المانع

مفاد كان الناقصة[١] وهذا الشك[٢] أيضاً كاف في صحة الوضوء وغيره[٣] بلا أصل[٤] يرفعه ـ ثم إنه[٥] قد يلحق بباب خفاء الواسطة صورة الملازمة

---

١) وأما الشك في مانعية الموجود كالمثال المتقدم فلم يكن بمفاد كان الناقصة له الحالة السابقة فإنه في أي وقت كان هذا ولم يكن مانعاً عن الوصول إلى البشرة حتى تستصحبه وبمفاد كان التامة وهو استصحاب عدم وجود المانع لا يثبت عدم مانعية هذا الشيء

٢) أي في أصل وجود المانع

٣) كالغسل والتيمم

٤) بلا أصل حاكم يرفعه

٥) المورد الثاني: تقدم وهو استصحاب عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون الغد يوم العيد حيث أن بنائهم على التمسك بالأصل المزبور لإثبات كون الغد يوم العيد وترتيب أحكامه عليه من الصلاة والغسل والفطرة مع أن الأصل المزبور غير مثبت لذلك بل ولا لكون اليوم المشكوك فيه من رمضان ليترتب عليه وجوب الصوم لأن كون الزمان المشكوك فيه من رمضان وكون غده يوم العيد واول شوال من مفاد كان الناقصة ولا يثبت مثله بأصالة بقاء رمضان أو عدم دخول هلال شوال الذي هو مفاد كان وليس التامتين نظير أصالة بقاء الكر بالنسبة إلى كرية الموجود ـ وفيه منع كون مبنى التسالم المزبور هو الإستصحاب بل العمدة في ذلك هي القاعدة المضروبة في المقام المستفادة من قوله ﴿عليه السلام﴾: صم للرؤية وافطر للرؤية مكينا بذلك عن اعتبار العلم بدخول رمضان وشوال في ترتب وجوب الصوم والإفطار إما برؤية الهلال أو بمضى ثلاثين يوماً فأولية الشهر الذي هو موضوع الأحكام الخاصة من وجوب الصوم أو الإفطار عبارة عن اليوم الذي ليلته ليلة رؤية الهلال أو الذي سبقه من الشهر الماضي ثلاثون يوماً كما أن آخريته عبارة عن اليوم الذي ينتهي إلى ليلة رؤية الهلال أو اليوم ⇦

بين الشيئين على نحو يلازم تنزيل أحدهما تنزيل الآخر أيضاً عرفاً ومن[١] هذا الباب تنزيل القيود من حيث ظرفية المقيد فإنه يلازم عرفاً مع تنزيل التقييد ويمكن الحاقها بخفاء الواسطة أيضاً[٢]

الثلاثين من ذلك الشهر ـ ومثلوه له أيضاً بأن استصحاب أبوة زيد لعمرو يلازم بنوة عمرو لزيد ولا ينفك أحدهما للآخر فكل أثر يكون على البنوة أيضاً مترتب فإنهما متلازمين كالشيء الواحد

١) مورد الثالث: من خفاء الواسطة جريان الإستصحاب في القيود والأجزاء كما يجري في تمام الموضوع للحكم فإذا كان الموضوع مركباً من جزئين أو أكثر وكان بعض أجزائه مشكوكاً يجري فيه الأصل ويترتب عليه الأثر الشرعي إذا كان الجزء الآخر محرزاً أيضاً بالوجدان أو بأصل آخر حيث أنه باستصحابه يتحقق الموضوع المركب فيترتب عليه الأثر الشرعي كما يجري في قيود الحكم الذي أنيط به الحكم الشرعي في لسان الخطاب كالإستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج فإنه مهما شك فيها يجري فيها الأصل وجوداً وعدماً ويترتب عليه الحكم الشرعي من غير أن يرتبط بالمثبت فإنه بإناطة الوجوب بالقيد والشرط تصير الإناطة والتقيد مجعولاً وتكون مما أمر رفعه ووضعه بيد الشارع كما في إناطة الحكم بموضوعه فمع الشك فيه وجوداً أو عدماً يجري في الإستصحاب ويترتب على استصحابه ماله من الأثر نفياً واثباتاً وذلك كاستصحاب بقاء الإستطاعة لوجوب الحج فإنها شرط لوجوب الحج ودخل الشرط في المشروط من باب التكوين وترتب الوجوب عليها من ترتب الآثار العقلية على المستصحب وهذا معنى المثبت

٢) باعتبار التقييد فانه بإناطة الوجوب بالقيد والشرط تصير الإناطة والتقييد مجعولاً وتكون مما أمر رفعه ووضعه بيد الشارع وبعبارة أخرى أن مهار الشرطية ⇦

ومن[١] البيان[٢] يجري الإستصحاب في الشرائط وجوداً وعدماً لإثبات صحة المشروط بها وعدمها مع عدم كون مثل هذا الأثر إلاّ للازم المستصحب عقلاً[٣] - ومن هذا الباب[٤] توسعة الموضوع من حيث موضوعية المستتبع لتوسعة حكمه[٥] - وبمثل هذا البيان[٦] تصح الإستصحاب في شرائط المأمور به وقيودها[٧]

حيث كان بيد الشرع يكفي لجريان الإستصحاب لأنه جعل الإستطاعة شرطاً للحج ولذا يلاحظ الإستطاعة العرفية ولا تكفي العقلية فإنه يكفي كون الدخل في طور خاص بيد الشرع

١) الصحيح - هذا البيان - وهو مورد رابع الشرائط

٢) وهو أن الإستصحاب في القيد يلازم التقييد عرفاً

٣) وهو الإشتراط

٤) وهو المورد الخامس لخفاء الواسطة

٥) لأن لازم توسعة الموضوع الحكم المترتب عليه

٦) أي تنزيل القيود يجري الإستصحاب في شرائط الواجب وقيود المأمور به وتوضيح ذلك أن استصحاب شرط الواجب كالطهارة يكون من لوازمه التكوينية وجود التقيد وحصوله لمثل الصلاة والطواف وحصول التقيد باستصحاب القيد يكون من الآثار العقلية لكن فيه أن الشرط وإن كان معنى دخله هو دخل التقيد لكن حيث أن الإناطة تكون بيد الشرع يكفي لكونه قابلاً للتعبد بالبقاء مثل ما مر في الإستطاعة فإن قوله ﴿عليه السلام﴾ لا صلاة إلاّ بطهور فهم منه الإناطة

٧) ففي الشرائط والقيود المأخوذة في المأمور به كالطهارة والستر ونحوهما وجهان - الأول: أن يكون دخل التقيد بها في المأمور به على نحو تكون التقيد جزء للمأمور به ومشمولاً بحسب التحليل للأمر النفسي الضمني ومرجع الأمر ⇦

مع البناء[١] على عدم كون الشرطيّة من العقليات المنتزعة عن التكليف كما هو المختار وإلاّ[٢] فأمر جريان الأصل فيها[٣] في غاية الوضوح ولو لإقتضائه[٤] جعل المماثل بتوسيط منشأه ولا نعني من الشرعيات إلاّ ما كان من هذا القبيل كما لا يخفى هذا ـ ويمكن

بالصلاة مع الطهارة إلى إيجاب ذات الصلاة مع التقيد بالطهارة ووجوب تحصيل القيد لأجل المقدمية للتقيد لا لذات الصلاة ـ فعلى هذا الفرض يجري الإشكال في استصحاب شرائط الواجب وقيوده عند الشك فيها بتقريب أن الإضافة والتقيد المأخوذ في الواجب أمر واقعي كذات المقيد ولا تكون من الجعليات التشريعية وإنما التشريع في دخل مثلها في موضوع الحكم والإستصحاب الجاري في ذات القيد والشرط مثبت بالنسبة إليها فلا يجدي الإستصحاب المزبور لإثبات مثلها إلاّ بدعوى خفاء الواسطة

١) وهذ الوجه أي الأول بأن يشمل الأمر للذات مع التقيد على قولين ـ القول الأول: أن الشرطية والإضافة من الأمور الواقعية منتزعة من الإضافة والربط بين الشيء وذات الواجب أي المرتبة السابقة على وجوبه بحيث كان الوجوب قائماً بالربط المزبور كقيامه بذات العمل كما هو مختار الماتن القول الثاني أن يكون الشرطية منتزع عقلاً من جعل الشارع التكليف على المقيّد كما هو مختار صاحب الكفاية

٢) أي أمراً منتزعاً عقلاً

٣) اي في الشرطية باعتبار منشأ انتزاعها

٤) أي سواء قلنا بالأمر بالمعاملة أو جعل المماثل حقيقة فيكون جعل مماثل منشأ انتزاعه

تصحيح استصحاب القيود بتقرير آخر[١] أبين من التقرير السابق وهو أن مرجع المقيدات المأمور بها إلى دخل الكينونة في حال كذا في مثل الطهارة والستر والقبلة وأمثالها في صحة الصلاة فتلك الكينونة في الحال المخصوص وجداني وإنما الشك في عنوان ذلك من كونه حالة طهارة أو ستر أو إلى قبلة وغيرها فبالاستصحاب يثبت تلك العناوين لهذه الحالات المقارنة للصلاة وجداناً فيترتب على مثل تلك العنوانات الأثر الشرعي بعد ثبوت الوجدان المزبور بلا واسطة إثبات أمر آخر

---

١) الوجه الثاني: بأن يكون راجعاً إلى كونها بنفسها مما له الدخل في تحقق المشروط والمقيد نظير شرائط الوجوب بالنسبة إلى الوجوب من غير أن يكون للإضافة والتقيد بهما دخل في المأمور به كما في القول الأول كي يلزمه انحلال الواجب إلى الذات والتقيد بقيد كذا فيكون الواجب هو ذات الصلاة غير أن الشارع اعتبر كونها حسب اناطتها بالستر والطهارة على وجه لا يكاد يتحقق إلاّ في ظرف الستر والطهارة فتكون الطهارة والستر مقدمة محضة للمأمور به وخارجة عنه ـ فعليه لا قصور في استصحاب القيد والشرط عند الشك فيهما إذ بإناطة موضوع الحكم بكونه في ظرف وجود القيد تصير الإناطة لا محالة شرعية لكونها مما أمر رفعه ووضعه بيد الشارع ويصير القيد ظرفاً لها وبهذا الإعتبار يعتبر العقل منه جهة المقدمية للواجب وحينئذ فحيث أن الشك في وجود القيد يستتبع الشك في تحقق الإناطة يجري فيه الإستصحاب ويترتب عليه جهة الإناطة المزبورة عقلاً لكونها من لوازم الأعم من الواقع والظاهر حيث يعتبر العقل بضم الوجدان إلى الأصل تحقق الأمر المقيد بكونه في ظرف وجود كذا

بذلك الإستصحاب[١] . ويؤيد ذلك[٢]

---

١) وبالجملة على هذا الوجه بأن يكون دخل الشرط مثل دخل الجزء من دون احتياج إلى القول بالتقيد فالإشكال مرتفع من أصله لعدم الواسطة العقلية بين استصحاب القيد وترتب الأثر وهي التقيد بل نفس الشرط المجعول من قبل الشرع يحصل التعبدية بالإستصحاب

٢) ثم بين الفارق بين الفرضين في جريان الإستصحاب في قيود الواجب وعدم جريانه من جهة شرعية الإناطة وعدم شرعيتها ففي الفرض الثاني لما كانت الإناطة بين موضوع الحكم وقيوده شرعية يجري الإستصحاب في القيد والشرط وتترتب على استصحابها الإناطة بين موضوع الحكم وقيده عقلاً بخلاف الفرض الأول فإنه تكون الإضافة والتقيد القائم بين الشيئين أمراً واقعياً كذات الموضوع ولا يقتضي الإستصحاب الجاري في القيد اثبات التقيد المزبور إلاّ دعوى كونه من باب خفاء الواسطة أو جلائها . ولكن يندفع هذ الإشكال بأنه لا نعني من التقيد المأخوذ في الواجب على هذا المسلك إلاّ الإضافة الخاصة المتقومة بذات المقيد والقيد ومن الواضح أنه كما أن بوجدان القيد واقعاً يعتبر العقل تلك الإضافة الخاصة فيحكم بتحقق الصلاة المتقيدة بالطهور والستر مثلاً كذلك باستصحابه وتعبد الشارع بما هو طرف هذه الإضافة فيعتبر باستصحابه أيضاً تلك الإضافة والتقيد المزبور وبالجملة أن حكم العقل بتحقق الإضافة والتقيد تابع احراز تحقق طرفيها فمتى أحرز تحقق طرفيها وجداناً أو تعبداً يعتبر العقل الإضافة الخاصة ولا يرتبط ذلك بباب المثبت كي يحتاج إلى التشبث بخفاء الواسطة أو جلائها بلا فرق حينئذ بين المسلكين من هذه الجهة وإنما الفرق بينهما في مقام الجعل من حيث جعلية الإناطة على أحد المسلكين وعدم جعليتها على المسلك الآخر لكونها أمراً واقعياً فتدبر .

التقريب[١] أن لازم التقريب الأول[٢] جريان الإستصحاب[٣] في كل طرف للإضافة ولو بلحاظ ما يترتب على نفس الإضافات أثر مثل التقدم والتقارن حتى بناء إلى خارجيتها وكونها من الأمور القائمة بأطرافها خارجاً خصوصاً على هذا القول بكون حظ من الوجود الضعيف لها ولا أظن التزامه منهم على هذا المشي اذ حينئذ يكون حالها حال المحمولات بالضميمة في كون الأصل في مثلها مثبتاً[٤] نعم لو قلنا بأن أمثال تلك الإضافات من خارجات المحمول[٥] نظير الملكية وغيرها من الاعتبارات التي لا يكون الخارج إلاّ ظرفاً لمنشأها التي هي الوجودات الخاصة الواقعية طرفاً لتلك الإضافات في ظرف الاعتبار مع عدم وجود لغير تلك الأطراف في الخارج أصلاً أمكن دعوى أن موضوع الأثر حينئذ ليس إلاّ تلك الخارجية[٦] فلا محيص حينئذ في

---

١) أي التقريب الأول

٢) من عدم كونها من المجعولات المنتزعة

٣) فإن قلنا من مثل هذه الإضافات لها حظاً خارجياً عند وجود طرفيها غير متوقفة على الإعتبار بحيث كان الخارج ظرفاً لنفسها ولولا وجودها كما هو التحقيق فيجري الإستصحاب في طرف الإضافة ولو بلحاظ نفس التقدم أو التأخر أو التقارن بمفاد ليس التامة لأنها من الخارجيات المسبوقة بالعدم أزلاً

٤) فإن استصحاب بمفاد ليس التامة لا يثبت الأثر الملزم بعنوان التقدم أو التأخر أو التقارن إلاّ على وجه الإثبات

٥) التي لاحظ لنفسها في الخارج وأن الخارج منشأ انتزاعها من الحدوثات الزمانية الخاصة بلا جهة زائدة فيها

٦) فلا مجال لجريان أصالة العدم فيها لعدم كونها بنفسها من الخارجيات المسبوقة بالعدم بل لابد حينئذ من جعل محط أصل العدم في منشأ انتزاعها الذي ⇦

الاكتفاء باستصحاب مثلها بلحاظ الأثر المترتب عليها بتوسيط العناوين المزبورة ولكن قد تقدم في بعض المباحث السابقة في مباحث الألفاظ فساد هذا المبنى وأن التحقيق أن لمثل تلك الإضافات[1] الموجبة لتغير الهيئة الخارجية نحو خارجية زائداً عن وجود أطرافها فيه[2] وعليه

هو الحدوثات الخاصة الزمانية لأنها هي التي تقوم بها المصلحة والمفسدة وتكون موضوعاً للأثر

١) فإن المختار عند الماتن أن أمثال هذه النسب والإضافات من الأمور الخارجية كالفوقية والتحتية ومسبوقة بالأعدام الأزلية زائداً عن عدم طرفيها فلو كان الشيء الكذائي قبل وجوده لم يكن متصفاً بكذا فشك في اتصافه به حال وجوده والأصل بقائه على ما كان فإذا كان الأثر مترتباً على الذات المتصفة بكذا بحيث كان لحيث الإتصاف المزبور دخل في ترتبه فلا محالة يكفي في نفي الأثر نفي اتصاف الذات بالوصف ولو قبل وجودها على ما ذكره في محله وسيأتي

٢) فالأحكام الوضعية كالملكية والزوجية ونحوهما وإن كانت من سنخ الإضافات والإعتبارات ولكنها لا تكون من سنخ الإضافات الخارجية المقولية المحدثة لهيئة في الخارج التي قيل بأن لها حظاً من الوجود وأن الخارج ظرف لوجودها كالفوقية والتحتية والتقابل ونحوها من الإضافات والهيئات القائمة بالأمور الخارجية كالإضافة الخاصة بين ذوات أخشاب السرير المحدثة للهيئة السريرية في الخارج وذلك لما نرى بالعيان والوجدان من عدم كون الملكية كذلك وأنه لا يوجب ملكية شيء لشخص إحداث هيئة خارجة بينه وبين الشخص كما يوجبه الإضافات الخارجية إذ يرى أن المال المشتري بعد صيرورته ملكاً للمشتري بواسطة البيع كان على ماله من الإضافة الخارجية بينه وبين البايع قبل ورود الشراء عليه من دون أن يكون صيرورته ملكاً للمشتري منشأ لتغير وضع أو هيئة بينهما في الخارج أصلاً فتلك الأحكام من الإضافات التي لها واقعية في نفسها مع ⇦

فالأثر المترتب على هذه الأمور[١] غير مرتبط بأطرافها كاستصحاب أطرافها لو لا دعوى خفاء الواسطة[٢] غير مجد في ترتب أحكامها. ثم[٣]

قطع النظر عن لحاظ لاحظ واعتبار معتبر في العالم وكان الخارج تبعاً لطرفها ظرفاً لنفسها ولولا لوجودها نظير كلية الملازمات فكما أن الملازمة بين النار والحرارة مما لها واقعية في نفسها بحيث كان اللحاظ طريقاً إليها لا مقوماً لها كما في الإعتباريات المحضة ولذا لو لم يكن في العالم لاحظ كانت الملازمة المزبورة متحققة كذلك الملكية والزوجية ونحوهما أيضاً فإنها أيضاً بعد تحقق منشأ اعتبارها الذي هو الجعل مما لها واقعية في نفسها حيث كان مما يعتبرها العقل عند تحقق منشأ اعتبارها بنحو كان اللحاظ طريقاً محضاً إليها لا مقوماً لها وتفصيله في محله

١) أي هذه الإضافات

٢) لما عرفت من استصحاب عدم الإتصاف

٣) بقي تنبيه آخر أن ما ذكر من عدم اعتبار مثبتات الأصول إنما هو في ما يلازم المستصحب واقعاً من الأمور العقلية وما يترتب عليها من الآثار الشرعية وأما الآثار العقلية المترتبة على ما يعم الواقع والظاهر فهي ما يترتب قهراً لثبوت موضوعها وجداناً كوجوب الإطاعة في الأحكام فإذا كان المستصحب حكماً شرعياً يترتب باستصحابه جميع ماله من الأثر شرعياً كان أم عقلياً كوجوب الإطاعة عقلاً ووجوب تحصيل مقدمته وحرمة ضده وفساده إذا كان عبادة بناء على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده وقبح العقاب مع الإذن في الفعل في ما لو كان المستصحب حكماً غير الزامي وبجواز النافلة لمن أتى بالفريضة بناء على كون المراد منها الأعم من الفريضة الواقعية والظاهرية إلى غير ذلك من الآثار العقلية المترتبة على مطلق الحكم الشرعي في حكم العقل - بل ذلك غير مرتبط بباب المثبت لأن مورد الكلام في المثبت اللوازم العقلية المترتبة على وجود المستصحب واقعاً والإشكال فيها إنما كان من جهة عدم إحراز موضوعها ولو ⇦

إعلم أن الآثار العقلية[١] المترتبة على نفس الأمر بالبناء على بقاء المتيقن مما يترتب قهراً بوجدان موضوعه وذلك غير مرتبط بترتيب اللوازم العقلية[٢] المترتب على المنزّل بوجوده واقعاً إذ لوازم هذا الأمر الظاهري[٣] الوجداني الحقيقي غير مرتبط بلوازم ما يتحقق بمعونة التنزيل فحينئذ لا يبقي مجال مقايسة بمثل تلك الآثار العقلية على الآثار العقلية المترتبة على حقيقة الحياة غير المترتبة على جعلها كما لا يخفي نعم ما يشبه ذلك توهم[٤] ترتب مثل تلك الآثار[٥] على الوجوب الإدعائي التنزيلي المستفاد من نفس التنزيل إذ بناء على التحقيق من كون مفاد التنزيل

تعبداً بمعونة التنزيل الجاري في المستصحب وأين ذلك ولوازم الأمر الظاهري المتحقق بالوجدان كما هو ظاهر. ومن هذا الباب تطبيق الكليات على الجزئيات كما في استصحاب الأحكام الكلية الثابتة لموضوعاتها حيث أن تطبيقها على مواردها يكون من شؤون العقل ولا يرتبط مثل هذا التطبيق العقلي بباب المثبت

١) كوجوب الإطاعة

٢) كنبات اللحية ونمو زيد في استصحاب حياته

٣) من الأمر بالمعاملة

٤) ملخص التوهم أن ما ذكرنا من ترتب الآثار العقلية المترتبة على مايعم الواقع والظاهر يصح على مسلك ارجاع التنزيل في لا تنقض إلى جعل المماثل وإلاّ فعلى مسلك ارجاعه إلى مجرد الأمر بالبناء على وجود الأثر لا إلى جعله حقيقة لا يكون التنزيل إلاّ مثبتاً لوجوب الشيء ادعاء ومثله لا يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة ووجوب مقدمته وحرمة ضده لأن ترتب هذه إنما هو على الوجوب الحقيقي الواقعي لا على الوجوب الإدعائي الذي هو نتيجة التنزيل بلحاظ الأعمال.

٥) أي الآثار العقلية من وجوب الإطاعة

في أمثال المقام هو البناء على وجود الأثر لا جعله[١] حقيقة لا يكون التنزيل إلاّ منتجاً لوجوب شيء ادّعاءً لا حقيقة وعلى مثل هذا الوجوب أيضا لا يكاد ترتب الآثار العقلية[٢] المترتبة على الوجوب الحقيقي[٣] مثل حرمة الضد ووجوب مقدمته أو وجوب امتثاله وإنما هذه الآثار مترتبة على الأمر الحقيقي بالبناء على الوجوب لا على الوجوب البنائي[٤] الذي هو نتيجة التنزيلات بلحاظ الأعمال ـ نعم بناء على كون التنزيل بلحاظ جعل المماثل حقيقة[٥] أمكن التفرقة بينهما بما ذكرنا إلاّ أنه في غاية السخافة كما هو ظاهر والله العالم ـ ثم[٦] إن المدار في الأثر المصحح

---

١) أي جعل الأثر حقيقة

٢) من وجوب الإطاعة

٣) ولو ظاهراً

٤) الإدعائي

٥) من ترتب أمثال هذه الآثار العقلية ـ ولكن يندفع ذلك برجوع الخطابات الظاهرية بأي لسان كانت إلى كونها أحكاماً طريقية راجعة في صورة المصادفة إلى كونها عين الأحكام الواقعية المبرزة بالخطابات الأولية وفي صورة عدم المصادفة إلى كونها أحكاماً صورية وانشاءات محضة خالية عن الإرادة الجدية حيث أن كونها أحكاماً طريقية مبرزة عن الإرادة الواقعية في فرض المصادفة يكفي في ترتب تلك اللوازم والآثار ـ

٦) تذنيب ـ يعتبر في صحة الإستصحاب أن يكون المستصحب موضوعاً كان أم حكماً ذا أثر عملي بلحاظ بقائه حين توجيه الخطاب بعدم النقض إلى المكلف الذي هو ظرف التنزيل لأنه الذي يقتضيه التعبد ببقاء الشيء عملاً فلابد في صحة هذا التنزيل من لحاظ الأثر الثابت للشيء حين التعبد بالبقاء وإلاّ فلا يكفي في صحة الإستصحاب مجرد كون المستصحب ذا أثر في الحدوث ما لم يكن ⇦

للتنزيل عملاً[١] كان أو حكماً شرعياً هو الأثر الثابت حين توجه الخطاب إلى المكلف[٢] إذ هذا الحين عين الأمر بالتعبد بلحاظ الأثر العملي أو الشرعي أعم من أن يكون الخطاب متوجهاً إليه حين اليقين بالحدوث بلحاظ بقائه في ما بعد أو حين الشك في بقائه وعلى أي حال المدار في الأثر في المقام هو أثر بقاء الشيء لأنه ظرف التنزيل[٣] وجوداً أو عدماً وأما الحدوث المتيقن فهو خارج عن طرف التنزيل رأساً إذ تمام النظر في باب الاستصحاب إلى تنزيل لإبقاء الشيء منزلة بقائه وفي مثل هذا التنزيل لابد وأن يلاحظ أثر البقاء فأثر الحدوث أجنبي عن هذا التنزيل جداً ولذا يكتفي في صحة الإستصحاب على مجرد ترتب العمل على بقائه بلا احتياج إلى وجود أثر شرعي أو عملي على حدوثه ووجهه هو الذي أشرنا إليه[٤] والله العالم.

ذا أثر عملي في بقائه لأن ذلك أجنبي عن هذا التنزيل ولذا يكتفي في جريان الإستصحاب بمجرد كون المستصحب ذا أثر عملي في بقائه ولو لم يكن لحدوثه أثر شرعي أو عملي أصلاً وذلك كاستصحاب عدم التكليف واستصحاب عدم التذكية ومطلق الأعدام الأزلية

١) أي موضوعاً

٢) وهو البقاء

٣) في دليل الإستصحاب

٤) من أن الأثر إنما يلزم حين توجه الخطاب إلى المكلف وهو البقاء لا الحدوث كما هو واضح

ومنها[١] أن الاستصحاب كما يجري في صورة الشك في أصل حدوث الشيء رأساً فتجري أصالة عدم حدوثه[٢] كذلك[٣] يجري الأصل المزبور في مقدار الشك في حدوثه مع الجزم بأصل الحدوث في زمان وشك في تعيينه[٤] فإنه[٥] لا بأس بجريان الأصل في مقدار من الزمان الذي شك في الحدوث متصلاً بزمان يقينه[٦] بلا انتفاضه بيقين آخر ولازمه

---

١) التنبيه الحادي عشر في وجود الحادثين وتعاقبهما

٢) كما لو شك في حدوث الطهارة بعد العلم بالحدث وبالعكس فالأصل عدم حدوثه

٣) يقع الكلام في الشك في تقدم الحادث وتأخره مع العلم بأصل الحدوث تارة بالإضافة إلى اجزاء الزمان وأخرى بالإضافة إلى الحادث الآخر وذلك كالكر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسته ولم يعلم السابق من الملاقات والكرية وكالمايع الذي توارد عليه الإطلاق والإضافة وشك في المتقدم منهما والمتأخر وثالثه غيرهما والكلام في الصورة الأولى وهو الشك في التقدم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان ـ وكان الأثر على نفس الوجود أو العدم في الزمان الخاص

٤) كما إذا شك في موت زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة

٥) وملخصه أنه كما يجرى الإستصحاب في ما لو كان مشكوك الحدوث في الزمان اللاحق رأساً كذلك يجري في الثاني وهو ما يكون مشكوك الحدوث في جزء من الزمان ومن حيث ظرفه مع الجزم بأصل حدوثه في الجملة كالشك في تقدم حدوث الشيء وتأخره

٦) فلو علم يوم الجمعة بموت زيد وشك في أن حدوثه فيه أو في ما قبله يجري فيه استصحاب العدم في الأزمنة المشكوك حدوثه فيها إلى زمان اليقين بأصل الحدوث إجمالاً ويترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على عدم حدوثه فيها وهو يوم الخميس

جريان الإستصحاب في الأزمنة المنفصلة المشكوك أصل وجوده فيها إلى زمان اليقين بأصل الحدوث ولو إجمالاً ولا يضرّه[١] احتمال انطباق زمان الحدوث الإجمالي على الزمان السابق عن زمان علمه إذ[٢] لا يخرج به عن المشكوكية واقعاً لعدم احتمال سراية المعلوم الإجمالي واقعاً.

نعم[٣] لا يجري في زمان العلم الإجمالي بحدوث الحادث إذ في هذا

---

١) إن قلت يحتمل كون زمان الحدوث الإجمالي كالموت تقدمه على الأزمنة السابقة المتصلة بزمان علمه فكيف يجري الإستصحاب.

٢) قلت إن ذلك لا يخرجه عن المشكوكية واقعاً فيتحقق موضوع الإستصحاب ولا يسري اليقين الإجمالي المتعلق بالعنوان الإجمالي إلى الأطراف والمحتملات التفصيلية على ما ذكر في محله، نعم لا يثبت بمثله حدوثه في الزمان المتأخر لأنه من المثبت الذي نفينا اعتباره في التنبيه السابق إلاّ بدعوى أن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فإذا أحرز وجود الشيء في زمان وثبت بالأصل عدمه قبل ذلك الزمان يتحقق مفهوم الحدوث لإندراجه في الموضوعات المركبة المحرزة بعضها بالوجدان وبعضها بالأصل ولكنه ضعيف جداً.

٣) وملخصه أنه لا يجري فيه أصالة عدم حدوثه في الزمان المتأخر الذي هو زمان العلم بحدوث الحادث إما فيه أو في ما قبله لا بالنسبة إلى طبيعي الحدوث ولا بالنسبة إلى شخص الحدوث المحتمل تحققه في زمان العلم والأول ظاهر للجزم بانتقاض عدم الطبيعي في ذلك الزمان بيقين آخر وهو في المثال يوم الجمعة وكذلك الثاني لأن الشك المتصور فيه إنما هو من حيث حده المنتزع عن سبق وجوده بالعدم وإلاّ فأصل وجوده في الزمان المتأخر معلوم تفصيلاً ومن المعلوم أن الحد المزبور لم يكن معلوم العدم سابقاً حتى يجري فيه الأصل وعلى فرض اليقين به لا يصلح ذلك أمر الإستصحاب لوضوح أن اليقين به كذلك ملازم مع اليقين ⇦

الزمان انتقض اليقين بعدم طبيعة الحدوث بيقين آخر[١] ـ ثم إن كان الحادث من الأمور الآنية[٢] التي يتصور لها الحدوثات المتعددة العرضية[٣] فلا بأس حينئذ باستصحاب عدم كل واحد من الحدوثات لتحقق أركان الاستصحاب فيها غاية الأمر العلم الإجمالي بتحقق واحد منها موجب لمعارضة كل واحد من الأصول الباقية الأخرى في صورة إقتضاء جريان الجميع طرح تكليف معلوم وأما إن لم يكن كذلك[٤] بل كان الحادث[٥] على فرض حدوثه في زمان مقطوع البقاء ولازمه عدم

بوجوده سابقاً فكيف يمكن أن يجري فيه الإستصحاب وحينئذ فتبقي أصالة عدم حدوثه إلى زمان العلم بلا معارض قال الشيخ الأنصاري، ج ٢، من الرسائل، ص ٢٧٢، إذا علمنا أن الماء لم يكن كراً قبل الخميس، فعلم أنه صار كراً بعده وارتفع كريته بعد ذلك فنقول الأصل عدم كريته في يوم الخميس ولا يثبت بذلك كريته يوم الجمعة فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه، نعم لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بمائين مشتبهين

١) هذا إذا كان الحادث على فرض حدوثه في زمان مقطوع البقاء كالموت والحياة بحيث أخذ حدوثاته في الأزمنة المتعددة على نحو البدلية

٢) أي في الأمور الآنية كنبع الماء في البئر وسيلان الدم في الحيض على وجه اقتضى تعدد المبدء أو الداعي اختلافاً في المستصحب

٣) وعلم إجمالاً بتحقق أحدها فيوجب تعارض الإستصحابات إن استلزم مخالفه عملية على القول بالتعارض ولا يجري من رأس لكونه ترخيص في محتمل المعصية، نعم إذا لم يلزم ذلك فلا بأس بجريانه

٤) بأن لم يكن متعدداً وموجباً لإختلاف المستصحب

٥) وذلك كالطهارة الحاصلة من الوضوء أو الغسل

تصور حدوثات متعددة عرضية[١] بل غاية الأمر له اخذ الحدوثات في الأزمنة المتعددة بنحو التبادل[٢] ففي هذه الصورة لا مجال إلا لاستصحاب عدم طبيعة الحدوث[٣] إلى زمان العلم بالوجود[٤] وبمثله[٥] يبقي[٦] شخص المحتمل[٧] قبل[٨] زمان العلم بالوجود وأما الشخص المحتمل[٩] تحققه[١٠] في زمان العلم به[١١] فلا يجري[١٢] فيه لا بعنوان عدم الطبيعة[١٣] للجزم بانتفاضه[١٤] ولا بعنوان شخص هذا الحدوث[١٥] في هذا الزمان إذ

---

١) أي طهارات متعددة بحسب الأزمنة المتعددة

٢) بمعنى أنه إما تطهر في الساعة الأولى أو الثانية ـ وكذا إما مات يوم الخميس أو مات يوم الجمعة كما في المثال المتقدم

٣) أي حدوث الطهارة أو حدوث الموت

٤) وهو يوم الجمعة في المثال

٥) أي بمثل الفرض

٦) بالإستصحاب

٧) أي شخص عدم الموت إلى زمان العلم بالموت وهو يوم الجمعة

٨) وهو زمان يوم الخميس

٩) وهو عدم الموت في الزمن المتأخر

١٠) أي تحقق عدم الموت

١١) أي العلم بالموت في يوم الجمعة

١٢) فلا يجري الإستصحاب

١٣) أي طبيعي الحدوث انتقض

١٤) باليقين بحدوث الموت يوم الجمعة

١٥) أي المحتمل تحققه في زمان العلم

الشك فيه ناش عن الشك في حدّه[١] من انسباقه بالعدم وإلاّ فأصل وجوده[٢] معلوم تفصيلاً ومن البديهي أن مثل هذا الحد لم يكن معلوم العدم سابقاً[٣] إذ[٤] اليقين بعدمه[٥] ملازم لليقين بوجود الشيء سابقاً وهذا اليقين علاوة عن انعدامه[٦] لا يصلح أمر استصحابه[٧] إذ مع فرض اليقين به نقطع بارتفاع الحدوث أبداً في الفرض فكيف يشك في مثله كي يبقي مجال لاستصحابه كما هو ظاهر ـ هذا كله[٨] لو كان الأثر مترتباً على الحادث بلحاظ أجزاء الزمان وإن[٩] كان الأثر مترتباً على الحادث بلحاظ إضافته إلى حادث آخر من حيث التقدم عليه أو التقارن

---

١) أي حد هذا الحدوث

٢) في الزمن المتأخر معلوم تفصيلاً

٣) حتى يجري فيه الإستصحاب

٤) فإنه على فرض اليقين به لا يصلح ذلك أمر الإستصحاب

٥) وذلك لأن اليقين بعدم كون حدوث الموت مثلاً يوم الجمعة ملازم لوجود الموت قبل ذلك اليوم

٦) أي اليقين بعدم حدوثه في الزمن المتأخر وهو يوم الجمعة غير موجود حتى يجري الإستصحاب هذا أولاً

٧) أي ثانياً لا مجال للإستصحاب لأنه إذا كان اليقين بعدم حدوثه يوم الجمعة يلازم القطع بارتفاع عدم الحدوث أبداً في الفرض لوجوده في يوم الجمعة إلى الأبد فلا مجال للإستصحاب لعدم وجود الشك فيه

٨) هذا لو كان الحادث مترتباً بلحاظ أجزاء الزمان فقد عرفت ما فيه

٩) الصورة الثانية إذا كان الأثر مترتباً عليه بلحاظ اضافته إلى حادث آخر من حيث التقدم أو التأخر أو التقارن ففي جريان الإستصحاب فيه خلاف وهنا صور

معه أو التأخر عنه[١] وإن قلنا[٢] بأن لمثل تلك الإضافات[٣] حظاً خارجياً زائداً عن الحدوثات الخاصة[٤] الزمانية التي هي طرف تلك الإضافات فلا شبهة[٥] في أن لكل واحد من تلك الصفات الزائدة عدماً خارجياً أزلياً ولو قبل وجود طرفيها من الحدوثات الخاصة الزمانية فلا شبهة في جريان أصالة عدم التقدم والتأخر والتقارن بنحو مفاد كان التامة غاية الأمر العلم الإجمالي بتحقق واحد منها[٦] مانع عن جريان الجميع

---

١) الصورة الأولى وهو ما كان الموضوع للأثر نفس التقدم أو التأخر أو التقارن للشيء الآخر بنحو كان أو ليس التامة كالموت المتقدم للأب على موت الإبن وبالعكس ففيه احتمالين

٢) الإحتمال الأول: أن يكون لها حظاً خارجياً عند وجود طرفيها غير متوقفة على الإعتبار بحيث كان الخارج ظرفاً لنفسها ولولا بوجودها ويكون كالفوقية والتحتية ونحوهما وهو المحمول بالضميمة

٣) أي التقدم والتأخر والتقارن

٤) كالموت والكرية ونحوهما

٥) فلا محالة يجري أصالة العدم في كل من التقدم والتأخر والتقارن بنحو مفاد ليس التامة لكونها من الخارجيات المسبوقة بالعدم أزلاً كما لا يخفى.

٦) وذلك في فرض ترتب الأثر الملزم على كل واحد من عنوان التقدم والتأخر والتقارن أو لحادث آخر كذلك وإلاّ فمع فرض كون الأثر المهم لخصوص عنوان التقدم أو التأخر أو التقارن لا لكل واحد منها ولا لحادث آخر كذلك فلا معارضة في البين.

عند إستلزامها طرح تكليف إلزامي[١] وأما[٢] لو قلنا بأن من تلك الإضافات من الخارجات المحمول الذي لاحظ لنفسها في الخارج حينئذ وأن الخارج ظرف لذات المنشأ من الحدوثات الخاصة الزمانية بلا جهة زائدة فيها خارجاً[٣] فلا محيص من جريان الاستصحاب في عدم تلك الحدوثات الخاصة[٤] وعليه فلابد من المصير إلى جريان استصحاب عدم الحادث[٥] بحسب أجزاء الزمان المتقدم على الحادث الأخير[٦] والمقارن له دون المتأخر للعلم بانتقاض العدم السابق جزماً[٧] بلا جريان أصالة عدم شخص الحادث المتأخر[٨] في فرض الحدوثات البدلية لعين ما ذكرناه

---

١) فإن كان الأثر للجميع فيستلزم مخالفة المعلوم بالإجمال ولا يجري الأصل أصلاً وإن لم يلزم مخالفة عملية فلا مانع منه

٢) الإحتمال الثاني أن يكون خارج المحمول الذي لاحظ له في الخارج كالابوة والبنوة ونحوهما كما في الأمور الإعتبارية

٣) فلا مجال لجريان أصالة العدم فيها لعدم كونها بنفسها من الخارجيات المسبوقة بالعدم

٤) وهو منشأ انتزاعها لأنها هي التي تقوم بها المصلحة والمفسدة وتكون موضوعة للأثر

٥) كموت الأب مثلاً أي عدم تقدم موت الأب

٦) وهو موت الإبن مثلاً

٧) إما مقدماً وإما مقارناً وإما مؤخراً ـ وبذلك لا يبقي مجال توهم المعارضة بين تلك الأصول إذ هي فرع جريان أصالة عدم الحادث في الزمان المتأخر وإلاّ فمع عدم جريانه فيه لعلم المزبور تنتفي المعارضة بين الأصول

٨) أي في هذا الزمان

سابقاً في أصالة عدم الحدوث بالقياس إلى أجزاء الزمان[١] ولا مجال[٢] في هذا الفرض إجراء أصالة عدم الحدوث المتأخر بلحاظ بقاء عدم صفة التأخر[٣] أوّلاً إذ المفروض أن صفة التأخر حينئذ ليس من الأمور الخارجية للموضوع للأثر بل الموضوع على هذا هو شخص الحدوث الخاص بخصوصيته الذاتية وليس لمثلها[٤] عدم زائد عن العدم الخاص والمفروض أن العدم الخاص المتيقن في ضمن اليقين بعدم الجامع بين الحدوثات انتقض باليقين بوجوده وعدم شخص هذا الخاص أيضا ليس إلا بعدم حدّه المنتزع عن سبقه بالعدم وهذا المعني غير متيقن سابقا بل على فرض تيقنه لا يصلح للإستصحاب للجزم ببقائه إلى الأبد وحينئذ[٥]

---

١) فإن الشك المتصور فيه إنما هو بلحاظ حده المنتزع عن سبقه بالعدم لا بلحاظ أصل وجوده لكونه معلوماً بالتفصيل وهذا المعنى مع أنه غير متيقن سابقاً لا يصلح أمر الإستصحاب بلحاظ أن اليقين به كذلك ملازم لليقين بوجوده سابقاً

٢) لأصالة عدم حدوث المتأخر بلحاظ بقاء وصف التأخر

٣) إذ ذلك فرع خارجية مثل هذه الإضافات وإلاّ فمع عدم خارجيتها كما هو المفروض فلا يكون محط الأصل إلاّ شخص الحدوث الخاص بخصوصيته الذاتية والمفروض انتقاض العدم الخاص المتيقن في ضمن اليقين بعدم الجامع بين الحدوثات باليقين بالوجود ـ فإنه يوم الجمعة يتيقن بحدوث الموت فكيف يجري الإستصحاب ـ وعدم التأخر ليس له الحالة السابقة

٤) أي عدم التأخر ليس عدم زائد على عدم شخص حدوث الخاص وهذا العدم الخاص قد انتقض بالوجود والوجود الخاص يقيني لا شك فيه حتى يجري الإستصحاب بل باق إلى الأبد

٥) وملخصه أن إلقاء المعارضة بين الأصول الجارية الحدوثات الخاصة الموصوفة بالتقدم والتأخر والتقارن مبنى على جعل هذه الإضافات من ⇦

لا يبقي مجال المعارضة الأصول في عدم المتيقن والمتقارن بأصالة عدم المتأخر وهذا بخلاف ما لو قلنا بأن لهذه الصفات جهة زائدة من الحدوثات الخاصة الزمانية فإنه حينئذ وإن لا يجري بالأصل في ذات الحدوث المتأخر لانتقاض يقينه بيقين آخر ولكن لا بأس بجريانه بلحاظ وصفه[1] لان مثله مسبوق بعدمه الأزلي وذلك هو الفارق بين جعلها من الخارجيات الزائدة عن ذوات الحدوثات أو من الاعتباريات التي لا يكون إلاّ ظرفاً لمنشائها من الحدوثات الخاصة بالخصوصية الذاتية له نعم[2] لو كان للشيء فرضاً حدوثات عرضية وعلم إجمالاً بتحقق أحدهما كان لأصالة عدم كل واحد من الخصوصيات الخاصة لولا العلم والمعارضة مجال وعليه فنقول إن ما في كفاية

الخارجيات غير المتوقفة على الإعتبار الزائدة على الحدوثات الخاصة الزمانية وإلاّ فعلى مسلك جعلها من الإعتبارات المنتزعة التي لا يكون الخارج إلاّ طرفاً لمنشأ انتزاعها من الحدوثات الخاصة الزمانية فلا يتم المعارضة بين الأصول

١) فإنه على الأول ولولا يجري الإستصحاب في نفس الحدوث المتأخر لإنتقاضه لإنتقاض اليقين بالوجود لكن يجري بلحاظ وصف التأخر وهو من الواقعيات لا الإعتباريات المحضة ومسبوق بالعدم الأزلي

٢) وقد استثنى عن عدم المعارضة ما لو كان الشيء من الأمور الآتية التي يتصور فيها حدوثات متعددة عرضية إذ حينئذ بالعلم الإجمالي بتحقق أحدها تتحقق المعارضة بين الأصول الجارية في اعدام الحدوثات الخاصة الزمانية وذلك في فرض اقتضاء جريان الأصل في الجميع طرح تكليف ملزم وإلاّ فلا لما تقرر غير مرة من عدم مانعية العلم الإجمالي عن جريان الأصول في أطرافه.

العلامة أعلى الله مقامه[١] من الغاء[٢] المعارضة في الأصول الجارية في أعدام الحدوثات الخاصة الموصوفة بالأوصاف الثلاثة[٣] إنما يتم في الفرض الأخير[٤] ولكنه[٥] لا يناسبه مع مورد مثاله من موت المتوارثين

---

١) قال في الكفاية، ج ٢، ص ٣٣٤، وإن لوحظ بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشك في تقدم ذاك عليه وتأخره عنه كما إذا علم بعروض حكمين أو موت متوارثين وشك في المتقدم والمتأخر منهما فإن كانا مجهولي التاريخ فتارة كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما أي الموت المتقدم للأب على موت الإبن كذا ـ بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن لا للآخر ـ أي الحادث والآخر وهو الإبن ـ ولا له ـ أي لهذا الحادث وهو الأب ـ بنحو آخر ـ أي بغير ذلك النحو الخاص ـ فاستصحاب عدمه صار بلا معارض بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما ـ أي تقدم موت الأب على الإبن له الأثر بارث الإبن منه وتأخر موت الأب عن الإبن بعدم ارث الإبن منه ـ كذلك أو لكل من أنحاء وجوده ـ أي في الأمر الواحد من التقدم والتأخر فتقدم موت الأب يرث الابن منه وتأخر موت الأب يرث الأب منه ـ فإنه حينئذ يعارض فلا مجال لإستصحاب العدم في واحد للمعارضة باستصحاب العدم في آخر لتحقق اركانه في كل منهما هذا إذا كان الأثر المهم مترتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة ـ

٢) أي انتفاء المعارضة

٣) وهي التقدم والتأخر والتقارن

٤) وهو كون الأوصاف من خارج المحمول المنتزعة من ذوات الخاصة وكان للشيء حدوثات عرضية وعلم إجمالاً بتحقق أحدها

٥) ولكن ما ذكره لا يناسب مع مثاله

بأن حدوثاته ليست إلاّ بدليّة[١] وفي مثله[٢] لا يناسب تلك المعارضة على مبناه المشار إليه في ذيل تنبيهات الأصل المثبت[٣] أن من آثار المترتبة على

---

١) فإن الموت ليس وجودات متعددة بل وجود واحد إما يوم الجمعة أو قبله في المثال

٢) أي من البدلية لا يكون مجرى الأصل إلاّ الحدوثات الخاصة الزمانية التي هي المناشئ لهذه الاعتبارات لكونها هي الموضوع للآثار الخاصة وأن مجرى الأصل لا يكون الا عدم الحادث بلحاظ أجزاء الزمان المتقدم على الحادث الآخر أو التقارن دون تأخره عنه

٣) وذلك في ج ٢ ، من الكفاية ، ص ٣٢٩ ، الثامن أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا واسطة شيء أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشايع ويتحد معه وجوداً كان منتزعاً عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو الخارج المحمول لا بالضميمة فإن الأثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواء لا لغيره مما كان مبائناً معه أو من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه وذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فرده كما أن العرضي كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له إلاّ بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر لا شيء آخر فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم ـ وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه كالتكليف وبعض أنحاء الوضع أو بمنشأ انتزاعه كبعض أنحائه كالجزئية والشرطية والمانعية فإنه أيضاً مما تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه

الخارجات المحمول في الحقيقة تامة بمناشئها[١] ومركز الإستصحاب حينئذ هو ذوات المنشأ[٢] بخصوصيّاتها الذاتية الخارجية وبناء على هذا المبنى[٣] قد عرفت بأن الأصل لا يصلح إلاّ لإثبات عدم المتقدم والمقارن ولا يكاد يجري في عدم المتأخر فجريانه فيه فرع جعل المتأخر صفة زائدة خارجية مسبوقة بنفسها بالعدم أزلاً[٤] وهذا المبنى على خلاف مختاره كما لا يخفي على من دقق النظر وفتح البصر ـ و[٥]مما ذكرنا[٦] انقدح الحال في استصحاب عدم اتصاف الذات بهذه الصفات بنحو مفاد كان الناقصة إذ بناء على المختار من أن أمثال تلك النسب والإضافات أمور خارجية[٧] مسبوقة بنفسها إلى الأعدام الأزلية زائداً عن أعدام معروضاتها[٨] فلا بأس بتصوير اليقين السابق لأعدامها[٩] في ظرف

---

١) أي منشأ انتزاعها

٢) أي مركز الإستصحاب هو منشأ الانتزاع ونفس الحوادث الخاصة

٣) أي مبنى عدم جريان الأصل إلاّ في منشأ الانتزاع في خارج المحمول فيجري أصالة عدم التقدم أو عدم المقارن

٤) أما عدم التأخر فلا لفرض أن العبرة بمنشأ انتزاعه وهو الوجود الشخصي الحادث لم يتصف بعدم التأخر في حال أزلاً وإنما يصف إذا جعلنا من المحمول بالضميمة بأن يكون للتأخر وجود مسبوق بالعدم أزلاً

٥) القسم الثاني ما كان الأثر على مفاد كان الناقصة

٦) من جريان استصحاب العدم وعدم المعارضة

٧) كالفوقية والتحتية ونحوهما

٨) أي طرفيها

٩) باستصحاب عدم اتصاف الحادث بالتقدم أو التقارن ولو قبل وجوده

عدم معروضها فيقال قبل وجود المعروض أنه لم يكن كذا[١] والآن كما كان[٢] وذلك عين مفاد القضية السالبة المحصلة المعروفة تصديقها مع انتفاء الموضوع وأما[٣] لو بنينا على عدم كونها من الخارجيات بل الخارج كان ظرفاً لمنشأ اعتبارها من الوجودات الخاصة[٤] بحدودها الذاتية وخصوصياتها الواقعية القائمة بذواتها فلا يبقي مجال حينئذ لإستصحاب اعدام اتصاف الذوات بها[٥] ولو قبل وجودها إذ الذوات الخاصة بالخصوصيات الذاتية[٦] غير صالحة

---

١) فشك في اتصافه به حال وجوده والأصل بقائه

٢) فإذا كان الأثر مترتباً على الذات المتصفة بكذا بحيث كان لحيث الإتصاف المزبور دخل في ترتبه فلا محالة يكفي لنفي الأثر نفي اتصاف الذات بالوصف ولو قبل وجودها لأن نقيض اتصاف الشيء بشيء عدم اتصافه به لا اتصافه بعدمه بنحو القضية المعدولة كي يقتضي وجود الموصوف خارجاً كالقضايا الموجبة ويكون الأصل المزبور مثبتاً بالنسبة إليه وحينئذ فبعد كفاية مجرد نقيض الأثر المترتب على النقيض في استصحاب كل طرف من النقيضين بلا احتياج إلى ترتب الأثر على نفس المستصحب فلا قصور في استصحاب عدم اتصاف الذات بالوصف ولو قبل وجودها بنحو السلب المحصل لنفي الأثر المترتب على الذات المتصفة.

٣) إما على القول الآخر وهو اعتبارية هذه الإضافات على وجه لا يكون الخارج طرفا لها بل لمناشئها.

٤) وبعد موت أب وموت ابن مثلاً

٥) بنحو السلب المحصل

٦) التي هي موضوع الأثر حقيقة

الإنفكاك[١] في عالم تفرّد[٢] ذاتها أيضا عن الذاتيات فلا يمكن حينئذ في عالم من العوالم سلب ذاتيات الشيء عن الشيء ولو قبل وجوده والممكن سلب المحمول الذي هو من لوازم وجودها زائداً عن ذاته فلا يصلح سلب الإنسانية بنحو الجزم عمّا هو مشكوك الإنسانية[٣] بخلاف الصفات الزائدة عن الذات فإنه يصح قبل وجودها في عالم تفرّد[٤] ذاتها سلب الصفة الخاصة عنه جزماً فمع الشك في تحققها وتبدّل القضيّة السالبة المحصلة[٥] بنقيضه حين وجود الموضوع كان لإستصحاب بقاء القضيّة السالبة المحصلة كمال مجال وتوّهم[٦] عدم مساعدة العرف على الإستصحاب المزبور حتى في الصفات الزائدة[٧] نظراً إلى قصر

---

١) عن ذاتياتها حتى

٢) الصحيح ـ تقرر

٣) فإن ما يمكن سلبه عن الشيء ولو قبل وجوده إنما هي اللوازم الزائدة عن حقيقة الشيء اللاحقة لوجوده دون اللوازم الذاتية الثابتة للشيء في عالم تقرره ومنهنا لا يجري الأصل العدم في لوازم الماهية لأنها لا تنفك عنها ولو قبل وجودها فلا يكون لها حالة سابقة ـ

٤ـ الصحيح ـ تقرر ـ

٥ـ نحو أصالة عدم اتصاف المرأة بالقرشية وعدم اتصاف الحادث حين وجوده بعنوان التقدم والتأخر والتقارن بالقياس إلى حادث آخر إنما هو إذا كان الأثر لسلب الاتصاف لا للمعنى المتصف بالعدم بنحو القضية المعدولة

٦ـ أي التوهم هو تعدد الموضوع

٧) أي حتى كون النسب والإضافات من الأمور الخارجية

نظرهم في القضية المشكوكة إلى وجود الموضوع[١] المعدوم في القضيّة المتيقنّة[٢] فلا يرون بين هاتين القضيتين اتحاد أصلاً[٣]- مدفوع بأن مرجع ذلك[٤] إلى عدم إحصاء عده[٥] العرف على القضية السالبة بإنتفاء الموضوع في[٦] السالبة المحصلة وعهده[٧] هذا المعنى على مدّعيه وإلاّ[٨] فمع فرض تصديقهم ولو إرتكازيّتها[٩] فلا محيص[١٠] من حفظ وحدة ما يشار إليه[١١] قبل الوجود وبعده فإنه[١٢] لم يكن كذا والآن كان كذا ولم يكن

---

١) الموجود في الحالتين المتيقنة والمشكوكة كوجود زيد وكان متيقناً بعدالته أو عدم غناه فتستصحبه

٢) أي ذلك في السالبة المحصلة لأن الطرفين لما كانا معدومين كان الإتصاف أيضاً معدوماً فيستصحب بقاء عدم الإتصاف

٣) لأن في المقام القضية المتيقنة لا وجود للموضوع وينتفي الإتصاف لإنتفاء الموضوع وفي القضية المشكوكة الموضوع موجود فلا اتحاد بينهما

٤) أي هذا التوهم

٥) أي عد الإستصحاب المزبور

٦) أي عده في السالبة المحصلة

٧) أي عهدة عدم العد

٨) أي ولو جعلنا من السالبة المحصلة

٩) أي هذه القضية

١٠) من اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة

١١) فيقال هذه المرأة لم تكن متصفة بالقرشية ولو قبل وجودها الآن كما كان

١٢) أي فإن هذه المرأة أو هذا الحادث

أيضا[١] فتلك الوحدة كافية في إتحاد القضية المتيقنة والمشكولة نظير وحدة الموضوع[٢] في استصحاب عدم الشيء[٣] أو وجوده[٤] من نفس الذوات[٥] المقرّرة في عالمها المحفوظة بين حالتي الوجود والعدم، نعم[٦] لو كان الأثر لذات الموضوع السلبي[٧] لا مجال لإستصحاب مثل هذا المعني لعدم العلم بالحالة السابقة من الإرتباط بالعدم[٨] المسمى بالقضية المعدولة وبالجملة نقول إنه على كون مثل تلك الإضافات إعتبارية محضة على وجه لا يكون الخارج إلاّ ظرفاً لمنشائها وأن موضوع الآثار في الحقيقة هو هذه المناشي لا يبقي مجال لإستصحاب سلب هذه الأوصاف بنحو السلب المحصل[٩] ولكن لازمه عدم جريان الإستصحاب في انظارها من مثل القرشية وأمثالها من الاعتبارات التي كانت من خارجات المحمول

---

١) أي لا يكون متصفاً بكذا

٢) كزيد مثلاً

٣) كاستصحاب عدم حياة زيد

٤) استصحاب بقاء حياة زيد

٥) أي الذات المعري عن الوجود والعدم المقرر في محله

٦) ثم يستدرك عن ذلك

٧) أي الأثر لاتصافه بعدمه لا عدم اتصافه به فلا محالة يقتضي وجود الموصوف خارجاً كالقضايا الموجبة ويكون الأصل المزبور مثبتاً بالنسبة إليه لأن استصحاب عدم الإتصاف ولو حين عدمه لا يثبت أنه وجد متصفاً بالعدم إلاّ على وجه الإثبات وليست بحجة

٨) ونفس الإتصاف بالعدم ليس له الحالة السابقة فإنه أي وقت كانت المرأة موجودة ولم تكن متصفة بالقرشية حتى تستصحب بقائها

٩) لعدم الأثر له

لا المحمولات بالضميمة بل وبناء عليه لا يبقي مجال لإستصحاب سلب الإتصاف ونفي العلقة فيها بنحو مفاد كان التامة أيضاً إذ مثل تلك الجهات[١] الزائدة من الذات اعتبارية محضة خارجة من موضوع الأثر[٢] وما هو موضوع[٣] هو الذوات الخاصة المنشأ لاعتبارها وفي مثل هذه الذوات لا يبقي مجال إلاّ لنفي الخاص[٤] لا لنفي الخصوصية[٥] الحاكي عند سلب الإتصاف بل مثل تلك الخصوصية الذاتية المنشأ لإعتبار الإتصاف بالقرينة وأمثالها غير مسبوقة بالحالة السابقة رأساً سلباً وايجاباً ـ وعليه فالتزام أستادنا العلامة[٦] في جريان الإستصحاب وسلب إتصاف المرأة بالقرشية لا يكاد يناسب مبناه من اعتباريّة مثل تلك الإضافات والإرتباطات[٧] ـ نعم مع الغمض عن تلك الجهة لا يبقي مجال إشكال آخر عليه من أن استصحاب سلب الإتصاف كما تجري في

---

١) أي الأمور الإعتبارية

٢) فإن الأثر لمنشأ انتزاعها

٣) أي الأثر

٤) أي استصحاب العدم الخاص في نفس المنشأ

٥) المنشأ لسلب الإتصاف ليس لها الحالة السابقة بل إما وجدت قرشية أو غير قرشية

٦) قال في الكفاية، ج ١، ص ٣٤٦، مثلاً إذا شك أن امرأته تكون قرشية أو غير قرشية فلا أصل يحرز به أنها قرشية أو غيرها إلاّ أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين القريش تجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلاّ إلى خمسين لأن المرأة التي لا يكون بينها وبين القريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دل على أن المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسين والخارج عن تحته هي القرشية انتهى

٧) كما تقدم عبارته عن ج ٢، عن قريب

القرشية[١] كذلك يجري في التقدم والتأخر وأمثالهما[٢] وذلك المقدار أيضا كاف لسلب الأثر المترتب على وجود[٣] اتصف بكذا بنحو مفاد كان الناقصة كما هو الشأن في القرشية بظاهر قوله[٤] إلاّ أن يكون امرأته قرشية لامكان الجواب عنه[٥]

---

١) وعرفت عبارته الآن

٢) أي يجري سلب الإتصاف بالتقدم والتأخر والتقارن

٣) أي وجود الموت الذي اتصف بكذا

٤) أي قوله ﷺ: **(المرأة ترى الدم إلى خمسين إلاّ الحديث)** كذلك المقام

٥) أن قيدية الوصف على نحوين فتارة اعتبر قيدية الوصف في صقع ذات الموضوع السابق في لحاظ العقل على وجودهما بنحو قابل لحمل الوجود على المقيد بالوصف تارة والعدم أخرى كما في القضايا التصورية حيث أن من نتائج التقييد في هذه المرحلة قابلية حيث التقييد أيضاً تبعاً للذات للإتصاف بالوجود والعدم المستتبع لإعتبار نقيضه ما دامت الذات محفوظة في عالم تقررها ولازم ذلك توسعة نقيض التقيد والإتصاف بل القيد بما هو قيد على نحو يصدق مع السلب بانتفاء الموضوع أيضاً بلا انحصاره بخصوص السلب بانتفاء المحمول فيجري فيه استصحاب العدم بكل من مفاد ليس التامة والناقصة من غير فرق في ذلك بين أن يكون الوصف ملحوظاً بما هو شيء في حيال ذاته أو بما هو نعت لموضوعه وقائم به خارجاً فإن مجرد كون الوصف نعتاً لموصوفه ومتأخراً عن وجوده خارجاً لا يقتضي تأخر قيديته المساوق لإعتبار تقييد الموصوف به كي يمنع عن جريان استصحاب عدمه وإلاّ لاقتضى المنع عنه ولو مع لحاظ الوصف في حيال ذاته المعبر عن وجوده بالوجود المقارن وعن عدمه بالعدم المقارن وحينئذ ⇦

فبعد فرض اعتبار قيدية الوصف في صقع ذات الموصوف بنحو القضية التصورية السابق في لحاظ العقل على مرتبة وجودهما فلا محالة عند الشك في اتصاف الموضوع حين وجوده بالوصف تجري أصالة العدم في اتصافه ولو قبل وجوده كجريانه في ذات القيد والوصف بما هو قيد بنحو السلب المحصل بكل من مفاد ليس التامة والناقصة لتحقق أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق فيقال إن الذات الكذائية قبل وجودها لم تكن متصفة بكذا فشك في اتصافها به حين وجودها والأصل بقاءها على ما كانت والوجه فيه ما عرفت من أن لوازم اعتبار التقييد في هذه المرتبة قابلية حيث التقيد أيضاً تبعاً للذات للإتصاف بالوجود والعدم ولازمه توسعة دائرة نقيض التقيد المزبور بنحو يصدق مع السلب بانتفاء الموضوع بلا انحصار نقيضه بالسلب بانتفاء المحمول هذا إذا اعتبر قيدية الوصف في مرتبة ذات الموصوف السابق في لحاظ العقل على مرتبة وجوده وأخرى وهو ما إذا اعتبر قيديته للذات في المرتبة المتأخرة عن وجودها بنحو القضية التصديقية بحيث أخذ في الموصوف في مقام اعتبار التقييد صفة الموجودية للذات كما إذا أخذ الموضوع في طي القضية الشرطية مشروطاً بالوجود ثم قيد بقيد وجودي أو عدمي بمثل قوله إن وجد زيد وكان راكباً فكذا ففي مثله لا مجال لجريان استصحاب العدم الثابت في حال عدم الموصوف لا في حيث الإتصاف ولا في ذات القيد والوصف بما هو قيد لوضوح أن اعتبار قيدية الوصف في المرتبة المزبورة يقتضي خروج مرتبة ذات الموضوع عن صقع التقيد إذ صقع التقيد حينئذ إنما هو في ظرف وجود الذات على نحو القضية التصديقية بنحو يرى حيث التقيد في المرتبة المتأخرة عن وجود الذات ومع خروج مرتبة الذات عن صقع التقيد لا يكاد يصدق نقيض التقيد ولا القيد في ظرف عدم الموضوع لأن نقيض كل شيء ما كان في مرتبة وجوده فإذا كان صقع التقيد في المرتبة المتأخرة عن وجود الموضوع فلا يكون نقيضه إلاّ العدم في هذه المرتبة دون العدم في مرتبة الذات ولأجله يتضيق دائرة ⇦

القيد بما هو قيد أيضاً وجوداً وعدماً بما يكون في المرتبة المتأخرة عن وجود الموضوع ومن الواضح حينئذ أنه لا مجال في مثله لجريان استصحاب العدم الأزلي لأن ما كان نقيضاً لموضوع الأثر وهو العدم في ظرف وجود الموضوع لا يكون مورداً لليقين السابق بالثبوت حتى يجري فيه الإستصحاب وما كان مورداً لليقين بالثبوت إنما هو القضية السالبة بانتفاء الموضوع وهي من جهة عدم كونها نقيضاً لموضوع الأثر لا يجري فيها الإستصحاب كما أن إبقائها تعبداً إلى زمان وجود الموضوع لا يثبت العدم الخاص الذي هو نقيض موضوع الأثر إلاّ بالملازمة العقلية التي لا نقول به وللمحقق الماتن بيان طويل في بيان سلب المحصل في تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٥٠٦، قال أقول لا اشكال في أن تقيد موصوف بوصف يقتضي توصيفه به الذي هو عبارة أخرى عن قيامه بموصوفه ولا إشكال أيضاً في أن هذا القيام المأخوذ في موضوع الأثر في عالم ثبوته خارجاً منوط بوجود موضوعه خارجاً وأما في مقام سلبه عنه لا يحتاج إلى وجود موضوعه خارجاً بل يكفي فيه سلبه عن الموصوف بالسلب المحصل لأن ما هو نقيض اتصاف الذات بوصفه هو سلب هنا الإتصاف لا الإتصاف بالسلب ولذا نقول إن نقيض الموجبة السالبة المحصلة لا المعدولة ولا نعني من السالبة المحصلة إلاّ القضية المشتملة على نسبة سلبية بين الموصوف ووصفه وهو غير نسبة أمر سلبي إلى الذات الذي هو مفاد المعدولة ففي الحقيقة مرجع النسبية الإيجابية والسلبية إلى النسبة بين الشيئين بالوصل والفصل فمرجع ليس الناقصة إلى مثل هذه النسبة السلبية لا على نسبة أمر سلبي كيف ونقيض كل شيء رفعه ورفع اثبات شيء لشيء هو سلب هذا الشيء عن الشيء وهذا السلب مرجعه في مفاد القضية إلى نسبة سلبية بين الموضوع ومحموله لا نسبة أمر سلبي إلى شيء ولذا قلنا بأن نقيض اتصاف شيء بشيء هو عدم اتصافه لا اتصافه بعدم ذاك الشيء كي يقتضي هذا الإتصاف وجود موضوعه وتمام مركز البحث من هنا بل ولئن سلمنا بأن مفاد السالبة ⇦

الناقضة هو اتصاف الذات بأمر سلبي نقول إن اتصاف شيء بشيء إذا كان مأخوذاً في موضوع الأثر في القضية الإيجابية فيكفي في اثبات نفي أثره استصحاب نقيض هذا الإتصاف ولو بنحو مفاد كان التامة بلا احتياج إلى مفاد كان الناقصة، نعم لو احتيج في الإستصحاب كون مصبه مأخوذاً في لسان الدليل ايجاباً وسلباً فلك أن تقول إن المأخوذ في الدليل في القضايا السالبة العدم المحمولي وهو لا يكون إلاّ منوطاً بوجود موضوعه ولكن أني لك بإثبات ذلك علاوة على ما تقدم من منع كون مفاد السلب المحصل الذي هو مفاد ليس الناقصة هو ربط أمر سلبي لموضوعه بل مفاده مجرد ربط سلبي صادق مع وجود الموضوع وعدمه فتدبر. وببالي أنه جعل من مقدمات مدعاه فيما كتبه في اللباس المشكوك إرجاع القضايا السالبة لباً إلى المعدولة بخيال أن طرف الربط الذي هو مقوّم القضايا إما سلب أو ايجاب ولا يتصور شق ثالث فلا جرم يكون مفاد السالبة حمل العدم النعتي على الموضوع الملازم لإتصافه بالعدم النعتي كاتصاف الذات في الموجبة بالوجود النعتي القائم بغيره ولقد أوردنا عليه في رسالتنا أيضاً بما لا مزيد عليه وأشرنا هنا أيضاً بأن طرف الربط في الإيجابية والسلبية شيء واحد وهو ذات الوصف وإنما الإيجاب والسلب من شئون النسبة من كونها ربطاً إيجابياً تارة وربطاً سلبياً أخرى نظير الفصل والوصل من كونهما ربطين متقابلين وحينئذ فلا يقتضي القضية السالبة المحصلة التي هي مفاد ليس الناقصة إلاّ سلب اتصاف الذات بالوصف لا الإتصاف بسلب الوصف كما هو ظاهر وما يمتنع عن استصحاب الأعدام الأزلية هو الثاني لا الأول كما لا يخفى.

وتوهم أن النسبة ولو سلبية يقتضي وجود الموضوع خارجاً ممنوع أشد المنع إذ في النسب الإيجابية بعد ما كانت حاكية عن وقوع الإتصاف بالوصف الذي هو لازم وجود الموصوف يقتضي وجوده عقلاً وهذا بخلافه في القضية السلبية ونسبتها إذ لا يقتضي مثل هذه النسبة وجود شيء خارجاً والسر فيه هو أن وقوع ⇦

بأن في الفرض القرشية[١] لما كانت واقعة في الجملة الإستثنائية[٢] فيدخل أمر ذاته بجميع عناوينها الأخرى[٣] التي منها[٤] امرأته لم يتصف بها[٥] في المسببى[٦] منه فيصير مثل ذلك العنوان[٧] ببركة العموم السببي[٨]

هذا السلب خارجاً ليس إلاّ عين نقيض الإثبات خارجاً ومن المعلوم أن نقيض كل معلول كما أنه بعدم نفسه كذلك أيضاً بعدم علته كما هو الشأن في جميع المعروضات بالنسبة إلى عوارضها غاية الأمر هذا العدم قائم بذات الشيء وفي المقام أيضاً هذه النسبة السلبية قائمة بذات الموضوع كقيامه بذات المحمول وإن كان بينهما فرق من جهة أن النسبة السلبية دائماً يلازم في الخارج عدم المحمول بخلافه في طرف الموضوع فإنه لا يلازم عدمه بل يجتمع مع وجوده تارة ومع عدمه أخرى والله العالم.

١) وهو النحو الأول المتقدم

٢) في الرواية

٣) أي يكون داخلاً في الذات بجميع عناوينها

٤) أي من العناوين

٥) أي بالقرشية

٦) أي المستثنى منه والتعبير بالمسببي لأنه مسبب للمستثنى والمستثنى هو الحكم السببي بخروج القرشي

٧) أي لم يتصف بالقرشية

٨) باعتبار كون نقيضه وهو القرشية المعبر عنه بالسببي ذو أثر له الأثر لأن نقيض الأثر يكفي الأثر المستصحب وبالجملة بما أنها من لوازم ذاتها ولنقيضه الأثر فيجري استصحاب اتصاف المرأة بالقرشية

منه ذات أثر وهذا بخلاف[١] ما لو كانت مزاولاً[٢] لوجود اتصف بكذا إذ مثل هذا الموضوع[٣] لا يمكن سلبه إلاّ بنحو مفاد ليس الناقصة[٤] غير الجارية بنظره ولا يكفيه[٥] مجرد سلب الإتصاف بنحو مفاد ليس التامة وهذه المباني وإن كانت غالباً بحسب النظر والمنع إلاّ أنها تصلح لرفع إشكال التهافت بين كلماته كما لا يخفي على المتدرّب فيها ـ ثم إن ذلك كله في فرض ترتب الأثر على وجود أحد الحادثين إما بلحاظ وقوعها في أجزاء الزمان أو بملاحظة إضافة كل منهما إلى الآخر بكل واحد من التقدم والتقارن والتأخر ـ وأما[٦] لو كان الأثر على أحدهما في زمان وجود الآخر[٧] فعن الطوسي قدس

---

١) أي القسم الثاني

٢) أي مقارناً وملازماً للوجود حتى يتصف بالتقدم والتأخر والأمور المترتبة على الوجود لا الذات

٣) ففي ذلك ينحصر اتصافه بالتقدم والتأخر والتقارن وعدم اتصافه بوجود الموضوع

٤) وهو مفاد ليس وكان الناقصتين

٥) وأما استصحاب عدم الإتصاف بمفاد كان وليس التامتين فلا أثر له ويكون مثبتاً بل إن تأملت ترى عدم اجراء الأصل المزبور ولو على القول بالأصل المثبت لمكان عدم الملازمة بين بقاء المستصحب اعنى العدم المحفوظ في المرتبة السابقة على وجود الموضوع وبين العدم الخاص

٦) هذا هو الصورة الثالثة وهو ما لو كان الأثر على أحدهما في زمان وجود الآخر والفرض الجهل بتاريخهما معاً

٧) وذلك كإسلام الوارث وموت المورث وبيع الراهن ورجوع المرتهن عن إذنه وشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر وتأخره عنه أو تقارنه

روحه القدوسي التفصيل[١] بين كون الأثر الحادث المتصف بالعدم في حال كذا فلا يجري الاستصحاب لعدم الحالة السابقة وبين كون الأثر لذات العدم إلى كذا فلا قصور فيه من تلك الجهة وإن كان فيه إشكال من جهة أخرى[٢] ـ أقول وتوضيح الفرق بأن الإستصحاب بعد ما كان شأنه مجرد جر المستصحب إلى زمان كذا أمكن[٣] إثبات هذا العنوان[٤] باستصحاب الأمر الكذائي[٥]

---

١) قال صاحب الكفاية ، ج ٢ ، ص ٣٣٤ ، وأما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم أو بأحد ضديه الذي مفاد كان الناقصة فلا مورد ههنا للإستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتياب وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر فالتحقيق أنه ليس بمورد للإستصحاب في ما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته للحادث بأن يكون الأثر للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان

٢) كما تقدم الإشارة إليه من عدم اتصافه بكذا لا اتصافه بالعدم

٣) وتوضيحه أنه لا قصور في جريان استصحاب العدم في مجهول التاريخ في الأزمنة المشكوك حدوثه فيها إلى زمان يقطع فيه لوجوده ففي المثال المتقدم لو شك في اسلام الوارث أنه قبل موت المورث أم لا يجري الأصل فيه فيترتب عليه آثار عدم إسلامه إلى زمان موت المورث التي منها عدم ارثه منه حيث أنه يثبت به بضم وجدان موت المورث في الزمان المعين لو كان معلوماً مثلاً فرضاً كيوم الخميس اجتماع عدم اسلام الوارث وموت المورث في الزمان والمفروض أن الأثر لمجرد عدم أحد الحادثين في زمان الآخر ـ

٤) كعدم اسلام الوارث

٥) وهو موت المورث أو اسلام الوارث

وجودياً[١] أم عدمياً[٢] في زمان هو[٣] عين زمان بقاء المستصحب[٤] بمعنى كون وجود الشيء في زمان[٥] بقاء[٦] أمر الآمر[٧] بالأصل[٨] وأما[٩] لو كان الأثر لنفس اتصاف الشيء بأمر وجودي أو عدمي فلا يكاد يثمر استصحاب نفس العدم الأمر الفلاني إلى زمان وجود الشيء إذ بمثل ذلك الإستصحاب لا يثبت إرتباط الموجود بالعدم واتّصافه به بل غاية الأمر يثبت به أنّ زمان وجوده زمان عدم الآخر وهذا المقدار غير كاف لوقوع الأثر الذي هو الذات الموصوف بكونه فاقد الأمر كذا بل يحتاج في هذه الصورة إلى استصحاب نفس العنوان الفاقد به

---

١) وهو اسلام الوارث

٢) كعدم موت المورث

٣) أي استصحاب الأمر الكذائي

٤) أي جر المستصحب إلى كذا

٥) وهو الحالة السابقة المتيقنة

٦) أي بقاء المتيقن

٧) أي المتيقن بنحو ما أمره الآمر وطلب منه المولى

٨) أي يجري في حال الشك بالإستصحاب

٩) وتوضيحه إذا كان الأثر لوجود أحدهما المتصف بالعدم في زمان الآخر فلا يجري فيه أصالة العدم لعدم اليقين بالحالة السابقة وعدم اثمار استصحاب ذات عدم الأمر الكذائي إلى زمان الحادث الآخر لإثبات ارتباط الموجود واتصافه بالعدم لأن غاية ما يثبت به هو أن زمان وجود الحادث المعلوم زمان عدم الآخر وأين ذلك وإثبات موضوع الأثر الذي هو الذات المتصف بالعدم إلى زمان الآخر.

والإتصاف بعدم كذا[١] ومثل هذا المعنى[٢] لا حالة له سابقاً.

وبهذه الجهة[٣] نقول بعدم جريان الاستصحاب في القضايا المعدولة[٤] ويكفي[٥] في إثباتها[٦] مجرد استصحاب عدم الإتصاف بالعدم الأزلي[٧] والإستصحاب عدم وجود الصفة[٨] إلى أصله قبل وجودها[٩] إلى زمانه[١٠] إلاّ بتوسيط الملازمة العقلية[١١] ومجرد وحدة منشأ هذه المفاهيم[١٢] في

---

١) مع وجود الحادث الآخر وليس له الحالة السابقة

٢) أي الإتصاف بعدم في حال وجود الآخر وهو اسلام الوارث في حال موت المورث فليس له الحالة السابقة

٣) أي لو كان الأثر لنفس اتصاف الشيء كما مر

٤) وهو المعنى المتصف بالعدم في زمان الآخر

٥) الصحيح ـ ولا يكفي ـ

٦) أي القضايا المعدولة ككن لا شارب الخمر فلا يجري فيه الإستصحاب لعدم الحالة السابقة بعدم اتصافه بلا شارب الخمر وفي العدم الأزلي يجري ولكن مثبت

٧) في اتصاف المرأة بالقرشية

٨) أي استصحاب عدم وجود الحادث متصفاً بعنوان التقدم والتأخر والتقارن بالقياس إلى حادث آخر

٩) أي قبل وجود الحادث

١٠) أي إلى زمان وجود الحادث متصفاً بالتقدم أو التأخر أو التقارن

١١) فإن موضوع الأثر هو الأمر المتصف بالعدم في زمان الآخر فلا مجرى فيه للأصل لعدم اليقين بالحالة السابقة من ارتباط الموضوع واتصافه بالعدم

١٢) أي التقدم والتأخر والتقارن

الخارج[١] غير كاف في جريان الإستصحاب في بعضها[٢] با اظ[٣] الأثر المترتب على بعض آخر[٤] كما هو ظاهر بل تمام موارد الإستصحاب على جريانها بنحو تطبيق العقل موضوع الأثر على المستصحب بلا توسيط جهة أخرى وحينئذ فما أفيد في المقام في غاية المتانة إنما الكلام في ما أفاد في إشكال الأخير[٥] في استصحاب ذات العدم إلى زمان وجود الأخير وملخص إشكاله أنّه بعد فرض العلم الإجمالي

---

١) وهو الحادثان

٢) وهو المعنى المتصف بالعدم في زمان الآخر بنحو القضية المعدولة

٣) لعل الصحيح ـ بإناطة ـ

٤) وهو أصالة عدم اتصافه بالتقدم أو التقارن أو التأخر بنحو السلب المحصل الراجع إلى سلب الإتصاف فإنه لا يثبت الموضوع المتصف بالسلب الذي هو مفاد المعدولة إلاّ على القول بالمثبت إذ الوجود من الأول غير معلوم الإتصاف بالعدم المذكور لأنه إما وجد متأخراً عن زمان وجود الآخر أو متقدماً عليه أو مقارناً له

٥) قال في الكفاية، ج ٢، ص ٣٣٥، وكذا في ما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً وإن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما لعدم احراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه لإحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه وبالجملة كان بعد ذلك الآن الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان أحدهما زمان حدوثه والآخر زمان حدوث الآخر وثبوته الذي يكون طرفاً للشك في أنه فيه أو قبله وحيث شك في أن أيهما مقدم وأيهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ومعه لا مجال للإستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك ـ

بانتقاض عدم الشيئين[١] سابقاً بوجودهما[٢] في أحد الزمانين[٣] مع العلم بعدم[٤] أحدهما على الآخر أو تأخره عنه لنا علمان إجماليان بزمانين[٥] أحدهما زمان العلم بانتقاض عدم أحد الوجودين[٦] والآخر زمان علم بانتقاض الآخر[٧] فمع احتمال تقوّم[٨] الزمان المعلوم الإجمالي لأحدهما[٩] على الآخر[١٠] تحمل[١١] انتقاض علمه بالعدم[١٢] بهذا الزمان الإجمالي المعلوم[١٣] ومع هذا

---

١) أي عدم موت الأب والإبن مثلاً

٢) بأن الأب والإبن ماتا كلاهما

٣) وهو يوم الخميس والجمعة لكن كان مشكوكاً على التعاقب فلو مات الأب يوم الخميس فمات الإبن يوم الجمعة وبالعكس

٤) الصحيح ـ بتقدم ـ

٥) فيوم الخميس يعلم إجمالاً إما بموت أب أو بموت ابن ويوم الجمعة له العلم الإجمالي الثاني إما بموت الأب أو بموت الإبن

٦) وهو يوم الخميس

٧) وهو يوم الجمعة

٨) الصحيح ـ تقدم ـ

٩) كالأب

١٠) كالإبن

١١) الصحيح ـ تحتمل ـ

١٢) أي عدم الموت في يوم الأربعاء مثلاً

١٣) فإنه كان يتيقن بعدم موت الأب في يوم الأربعاء فإن استصحبنا عدم موت الأب المعلوم يوم الأربعاء إلى زمان موت الولد فكما يحتمل أن موت الولد ⇦

الاحتمال[١] كيف تجر عموم الشيء[٢] إلى زمان الغير[٣] مع احتمال[٤] الانتقاض بالزمان المعلوم المحتمل كونه واسطة بينه وبين اليقين بالعدم.[٥]

يوم الخميس فينطبق على الإستصحاب ويحتمل أن يكون موت الوالد هو يوم الخميس فيكون زمان الشك وهو زمان موت الولد المنطبق على يوم الجمعة منفصلاً عن زمان اليقين وهو يوم الأربعاء بزمان اليقين بموت الوالد وهو يوم الخميس فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك.

١) أي الإنتقاض

٢) أي عدم الموت

٣) وهو يوم الجمعة

٤) وهو يوم الخميس

٥) وتوضيح ذلك أن في فرض العلم بحدوث الحادثين كاسلام الوارث وموت المورث والشك في المتقدم منهما والمتأخر لابد من فرض الأزمنة التفصيلية الثلاثة بفرض الزمان الأول زمان اليقين بعدمهماكيوم الأربعاء والزمان الثاني زمان العلم بحدوث أحدهما فيه إجمالاً وهو الخميس إما اسلام الوارث وإما موت مورثه في مثال أو موت الأب أو موت الإبن في مثال آخر والزمان الثالث زمان اليقين بتحقق الإسلام والموت فيه أو موت الأب أو الإبن مع اليقين الإجمالي بكونه طرفاً لحدوث أحدهما وهناك زمانان إجماليان أيضاً أحدهما زمان اسلام الوارث المحتمل الإنطباق على كل من الزمان الثاني والثالث على البدل والثاني زمان موت مورثه المحتمل الإنطباق أيضاً على كل واحد من الزمانين على البدل بحيث لو انطبق أحدهما على الزمان الثاني كان الآخر منطبقاً على الزمان الثالث حسب العلم بتقدم زمان حدوث أحدهما على زمان حدوث ⇦

أقول[١] لا يخفى أنّ ما هو محتمل الواسطيّة هو نفس الزمان وجوده واقعاً[٢] لا زمان علمه[٣] بالوجود[٤] كيف وزمان العلم بالوجود في الأمور

الآخر وحينئذ فبعد احتمال كون الزمان الثاني اعنى يوم الجمعة مثلاً ظرفاً لحدوث الإسلام أو الموت لا مجال لإستصحاب عدم اسلام الوارث المعلوم يوم الخميس إلى زمان موت مورثه لإحتمال أن يكون زمان موت المورث يوم السبت الذي هو الزمان الثالث ويكون زمان الإسلام يوم الجمعة الذي هو زمان انتقاض يقينه باليقين بالخلاف ومع هذا الإحتمال لا يمكن جر المستصحب من زمان يقينه إلى زمان الآخر المحتمل كونه بعد زمان اليقين بارتفاعه وهكذا في استصحاب عدم موت المورث إلى زمان اسلام الوارث فإنه مع احتمال كون زمان الإسلام بعد زمان موت المورث يحتمل انتقاض يقينه باليقين بالخلاف وبعد تذيل بعض أخبار الباب بقوله ﴿عليه السلام﴾ ولكن انقضه بيقين آخر الذي هو من القيود المتصلة بالكلام لابد في التمسك بعموم دليل الإستصحاب من احراز تطبيق عنوانه بقيوده على المورد فمع الشك في مثل هذا القيد يشك في تطبيق عنوانه وفي مثله لا مجال للتمسك بعموم لا تنقض حتى بناء على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصصات المنفصلة

١) وتوضيح الجواب أن الناقض لليقين السابق ليس إلاّ اليقين بارتفاع المتيقن لا نفس ارتفاعه واقعاً ولم يتخلل بين اليقين بعدم حدوث كل من الحادثين والشك في الحدوث يقين آخر بالحدوث ليوجب عدم اتصال زمان الشك بالحدوث في كل منهما باليقين به

٢) وهو كون زمان الإسلام في المثال الثاني يوم الجمعة الذي هو زمان انتقاض يقينه باليقين بالخلاف واقعاً

٣) أي علمه التفصيلي

٤) أي بوجود اسلام الوارث

التدريجية هو الزمان الآخر[١] الذي هو زمان العلم بها[٢] لا زمان قبله[٣] بل هو[٤] طرف العلم الإجمالي ومن البديهي[٥] أن العلم الإجمالي لا يسري

---

١) وهو يوم السبت في هذا المثال

٢) أي العلم بالحدوث

٣) لا يوم الجمعة

٤) أي يوم الجمعة

٥) وملخصه أن اليقين الإجمالي باسلام الوارث وموت المورث في أحد الزمانين إما الزمان الثاني أو الزمان الثالث فهو غير قابل للفصل بين اليقين بالمستصحب والشك في بقائه في زمان وجود الغير إلاّ في فرض قابلية انطباقه على الزمان الثاني الذي هو أحد طرفي العلم ولكنه من المستحيل جداً لما عرفت غير مرة من ان قوام العلم والشك بل جميع الصفات الوجدانية كالإرادة والكراهة والتمني والترجي وغيرها إنما هو بنفس العناوين والصور الذهنية بما هي ملحوظة كونها خارجية بلا سراية منها إلى المعنون الخارجي لأن الخارج إنما هو ظرف اتصافه بالمعلومية لا ظرف عروضها بشهادة أنه قد لا يكون للمعنون وجود خارجي أصلاً كما في موارد تخلف العلم عن الواقع فمعروض العلم في جميع موارد العلوم الإجمالية عبارة عن عنوان وصورة إجمالية مبائنة مع ما هو معروض الشك والترديد حيث أن معروضه عبارة عن صور تفصيلية كهذا الاناء وذاك الاناء الآخر مثلاً بعنوانهما التفصيلي مع وقوف كل من الوصفين في عالم عروضهما على نفس معروضه من الصور الذهنية من غير أن يكون وحدة المنشأ والمعنون الخارجي لهما موجباً لسراية أحد الوصفين من معروضه إلى معروض الآخر بشهادة اجتماع اليقين الإجمالي مع الشك التفصيلي بكل واحد من الأطراف مع وضوح المضادة بين الوصفين.

إلى طرفيه بخصوصياتها أصلاً[1] فحينئذ لا مجال لشبهة الفصل بانتقاض باليقين أصلاً[2]،

---

١) كما عرفت مفصلة.

٢) وتوضيح ذلك أنه بعد استحالة انطباق المعلوم بالإجمال بما هو معلوم على طرفيه فلا يعقل احتمال الفصل باليقين بارتفاع المستصحب في أحد الزمانين بين زمان اليقين بعدم المستصحب وزمان الذي يراد جر المستصحب إليه فإن المفروض أن الزمان الفاصل بين زمان اليقين بالمستصحب سابقاً وزمان وجود غيره الذي يراد جره إليه بالإستصحاب ليس إلاّ ما هو طرف العلم الإجمالي بين الزمانين وهو الزمان الثاني ومع استحالة قابلية انطباق المعلوم بوصف معلوميته على هذا الزمان الذي هو طرف العلم الإجمالي كيف يحتمل الفصل باليقين الناقض بين زمان اليقين بالمستصحب وزمان الذي يراد جره إليه ليكون التمسك بدليل الإستصحاب في المقام تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية للعام المزبور بلحاظ الشك في قيده المتصل به، نعم ما هو محتمل الفصل باليقين الناقض إنما هو في عالم الإتصاف والإنطباق خارجاً حيث يحتمل انطباق ما هو المعلوم بالإجمال في موطن الخارج على ما انطبق عليه معروض الشك ولكنه مع عدم كونه فصلاً باليقين حقيقة إلاّ على توهم سراية العلم معروضه الذهني إلى موطن الخارج لا يمنع هذا المقدار عن جريان استصحاب العدم في كل من الحادثين ذكر المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٥١٠، في الجواب عن صاحب الكفاية أن اتصال الشك باليقين إنما يكون بعدم تخلل يقين آخر يضاد اليقين السابق بين الشك واليقين كما إذا علم بوجوب الجلوس من الصبح إلى الزوال وشك في وجوبه بعد الزوال فإنه لا يتصل اليقين بعدم وجوب الجلوس قبل الصبح بالشك في وجوبه بعد الزوال لتخلل اليقين بوجوب الجلوس من الصبح إلى الزوال بينهما، نعم ⇦

انفصال الشك عن اليقين أو اتصاله به قد يكون واضحاً كالمثال المتقدم وقد يكون خفياً ولا بأس بتوضيح ذلك بمثال وهو أنه لو كان اناء في الطرف الشرقي من الدار واناء آخر في الطرف الغربي وعلم تفصيلاً بنجاسة كل منهما ثم أصاب أحدهما المطر إلى آخر التفصيلات التي بيّنها فراجع وذكر المحقق الماتن في التعليقة أقول لا يحتاج في بيان التفصيل بين الموارد من حيث فصل اليقين وعدمه بخياله بضرب الشرق بالغرب وعكسه بل نقول بأن المعلوم بالإجمال تارة العنوان الإجمالي المردد بينهما كأحدهما وأخرى العنوان التفصيلي المردد انطباقه على أحدهما كاناء زيد مثلاً وذلك أيضاً تارة بفرض طروّ الترديد بعد ما علم انطباقه تفصيلاً وأخرى بفرض الترديد من الأول مقارناً للعلم وبعد ذلك نقول فاسمع أولاً بأن ما هو متعلق الإنكشاف بالمقدار الذي تعلق به الإنكشاف التام يستحيل وقوع الترديد فيه فالعلم بأي عنوان من العناوين يضاد الشك فيه ولذا قلنا كراراً بأنه لابد من التمييز بين معروض العلم ومعروض الشك والترديد في جميع المقامات من دون فرق في ذلك بين العناوين العرضية الإجمالية أو الذاتية التفصيلية ومن هذه الجهة حققنا بأن متعلق العلم الإجمالي في جميع المقامات لابد وأن يكون صورة ومعروض الشك صورة أخرى وإن كان متحدين وجوداً من دون سرايتهما إلى الخارج كي يستلزم عروض المتضادين على شيء وجود واحد ومن ذلك نقول إن مثل العلم وغيره من الصفات الوجدانية ظرف عروضها الذهن وظرف اتصافها خارجي قبال ما كان كلا الطرفين خارجية أو ذهنية وبعد ما كان كذلك فنقول إنه إذا علم بأحد الانائين فلا جرم يصير المعلوم مثل هذا العنوان المخزون في الذهن وإن لم يلتفت إلى ذهنيته وأن الترديد والشك متعلق بصورة أخرى محتمل انطباق العنوان المعلوم عليه خارجاً بمعنى اتحادهما فيه وجوداً الذي هو أجنبي عن مرحلة عروض العلم أو الشك فيه وحينئذ صح لنا دعوى أن ما هو معروض اليقين يستحيل أن يكون معروض الشك وكذا ⇦

بالعكس فلا مجال في مثله دعوى احتمال انطباق العنوان بوصف المعروضيّة للعلم على العنوان الآخر إذ جهة المعروضية إنما هو من لوازم ذهنيته المحال انطباقه بهذه الحيثية مع عنوان آخر إجمالاً إذ هو فرع قابلية مجيئه في الخارج وليس كذلك وإلاّ ينقلب الذهن خارجاً، نعم لا بأس في عالم الإتصاف من دعوى احتمال انطباق ما هو المتصف بالمعلومية بما هو بازاء معروضه من العنوان على المشكوك لأن مرحلة الإتصاف من تبعات خارج العنوانين وفي هذا العالم يصلح انطباق أحدهما على الآخر فيحتمل ذلك في كل واحد من الطرفين. وحيث اتضح حال العناوين الإجمالية العرضية فلننقل الكلام على العناوين الذاتية التفصيلية كاناء زيد أو الاناء الشرقي بقوله فإن العلم فيه أيضاً في عالم العروض إذا تعلق بمثله يستحيل عروض الشك إلاّ بصورة أخرى المنتزعة عن وجوده وإحدى الصورتين في عالم العروض يستحيل أن يتحد مع الآخر في هذا العالم لأنهما متبائنان ذهناً وإنما احتمل انطباق أحدهما على الآخر في عالم الإتصاف الذي يكون ظرفه خارجاً وهو ظرف اتحادهما أيضاً كما أشرنا. فإذا عرفت ما ذكرنا فنقول إن الغرض من احتمال الفصل باليقين في هذه الفروض إن كان احتماله في عالم الاتصاف والإنطباق خارجاً فهذه الجهة لا يختص بخصوص الأمثلة المزبورة بل يجري في كل علم إجمالي بالنسبة على طرفه ولو كان المعلوم العنوان العرضي كعنوان أحدهما وإن كان الغرض من الفصل احتمال عروض صفة اليقين على ما عرض عليه الشك فذلك غير معقول بالنسبة إلى اليقين والشك الفعليين، نعم لا بأس بالنسبة إلى اليقين الزائل بالشك الساري اللاحق على معروض اليقين وفي ذلك أيضاً مضافاً إلى عدم الفرق بينه وبين العلم بالعنوان الإجمالي كأحدهما أن العلم الزائل لا اعتبار به أصلاً لأن مدار الناقضية والمنقوضية في باب الإستصحاب على اليقين الفعلي كما هو ظاهر وحينئذ مثل هذا التفصيل بين الأمثلة لا يجدي فلا محيص منه بأن يقول إما بالغاء الإستصحاب عن أطراف ⇦

نعم الأولي في المقام تقريب إشكال آخر[١] وهو أن الشك في بقاء الشيء إلى زمان وجود شيء آخر ينحل تارة[٢] إلى الشك في بقاء الشيء إلى زمان مع الجزم بكون الزمان مقارناً بوجود الآخر ـ وأخرى[٣] إلى

العلم الإجمالي بقول مطلق مع قطع النظر عن المعارضة لو كان نظره إلى احتمال الفصل في عالم الإتصاف أو بجريانه مطلقاً لو كان نظره إلى احتمال الفصل في عالم العروض فتدبر فيما قال وقلت

١) وتوضيحه نفرض الأزمنة الثلاثة المذكورة مراراً ـ الأول: يوم الخميس الذي هو زمان اليقين بعدم موت المورث وعدم اسلام الوارث فيه، الثاني: يوم الجمعة الذي هو زمان الشك في حدوث موت المورث واسلام الوارث فيه ـ الثالث: يوم السبت الذي هو زمان اليقين بحدوث كل من موت المورث واسلام الوارث بنحو الإجمال مردداً كل منهما بأن يكون حدوثه فيه أو في زمان سابق عليه وهو يوم الجمعة وبعد ذلك نقول إن شأن الإستصحاب بعد أن كان جر المستصحب وامتداده إلى زمان الشك لا إلى زمان اليقين بالإنتقاض يكون على نحوين

٢) النحو الأول: أن يكون منشأ الشك في بقاء شيء وجوداً أو عدماً إلى زمان وجود غيره من جهة الشك في أصل بقائه في الأزمنة المتأخرة عن زمان اليقين به مع الجزم بأن الزمان المتأخر الذي حكم فيه بامتداد المستصحب وبقائه فيه هو زمان وجود الآخر.

٣) النحو الثاني: بأن يكون منشأ الشك فيه من جهة الشك في مقارنة البقاء التعبدي لزمان وجود الغير بأن يكون الشك فيه من جهة الشك في كون الزمان الذي حكم ببقاء المستصحب فيه هو زمان وجود غيره بلحاظ تردد زمانه بين الزمانين حيث أنه بذلك يشك في مقارنة بقائه التعبدي في زمان مع زمان وجود غيره

الشك في كون الزمان المعلوم بكونه آخر بقاء الشيء وجداناً أو استصحاباً مقارناً لزمان وجود الآخر ليس بمقارن فعلى الأول[١] قصور[٢] في استصحابه إذ شأنه في أصل بقاء الشيء وارتفاعه ويجر بالإستصحاب إلى زمان يقطع بمقارنته لزمان وجود الآخر ـ وأما على الثاني[٣]

---

١) فإن كان الشك في بقاء المستصحب إلى زمان وجود غيره ممحضاً بالجهة الأولى فلا قصور في جريان الإستصحاب

٢) الصحيح ـ فلا قصور ـ فيستصحب في المثال عدم كل من اسلام الوارث وموت المورث إلى زمان وجود الآخر ويترتب على كل منهما أثره في فرض الجزم بالمقارنة مع زمان وجود الآخر

٣) وعلى الثاني فلا يجري الإستصحاب لوضوح أن شأن الإستصحاب إنما هو مجرد إلغاء الشك من جهة خصوص امتداد المستصحب إلى الأزمنة المتأخرة عن زمان اليقين به لا إلغاء الشك فيه من جهة اقتران حيثية بقاءه ولو تعبداً في زمان مع زمان وجود غيره وحينئذ فمع تردد الزمان الذي هو ظرف وجود الآخر بين الزمانين زمان الشك في وجود بديله الذي هو الزمان الثاني وزمان يقينه الذي هو الزمان الثالث يكون الشك في مقارنة البقاء التعبدي للمستصحب مع زمان وجود الآخر على حاله فلو أريد من الإبقاء الإبقاء إلى الزمان الثاني فلا يجزم حينئذ بتطبيق كبرى الأثر على المورد إلاّ بفرض جر المستصحب في جميع محتملات أزمنة وجود الآخر التي منها الزمان الثالث وهو أيضاً غير ممكن لأن الزمان الثالث زمان انتقاض اليقين بكل منهما بيقين آخر فكيف يمكن جر المستصحب إلى الزمان الذي هو زمان انتقاض يقينه بيقين آخر ومجرد كونه زمان ⇦

فليس جهة الشك[١] إلاّ ممحضاً في المقارنة وشأن الإستصحاب ليس دفع الشك[٢] وحيث كان كذلك فنقول إن الشك في بقاء العدم إلى زمان الوجود في المقام إنما هو من قبيل الآخر[٣] لا الأول[٤] كيف والقطع بالمقارنة فرع مجئ المستصحب إلى الزمان الثالث الذي هو زمان العلم بوجودهما وهذا الزمان غير صالح للإستصحاب للقطع بالانتقاض فيه[٥] بمعنى كون زمان القطع بالانتقاض هو الأخير من الأزمنة[٦] بلا احتمال كونه في الوسط[٧] ففي الحقيقة مرجع الشك في المقام إلى الشك في بقاء العدم إلى زمان نشك بمقارنته لزمان الوجود ومثل هذا الشك غير

الشك في حدوثه أو حدوث غيره لا يجدي في إمكان الجر إلى هذا الزمان بعد كونه زمان انتقاض يقينه كما هو واضح.

١) أي في المستصحب

٢) من جهة المقارنة

٣) وهو الشك في المقارنة

٤) هو الشك في البقاء مع الجزم بالمقارنة والمقام من قبيل النحو الثاني المتقدم وهو الشك في المقارنة فيكون منشأ الشك في حياة الوارث أو اسلامه إلى زمان موت مورثه كلا الأمرين اعنى الشك في أصل بقاء حياة الوارث أو عدم اسلامه في الزمان الثاني الذي فرضناه يوم الجمعة والشك في حيثية مقارنة بقاء المستصحب ولو تعبداً فيه لزمان موت المورث بلحاظ تردد حدوثه بين الزمانين

٥) فإن جر المستصحب إلى الزمان الثالث الذي فرضناه يوم السبت وهو غير ممكن لأن زمان الثالث زمان انتقاض اليقين بكل واحد منهما بيقين آخر فكيف يمكن جر المستصحب إلى مثل هذا الزمان الذي هو زمان انتقاض يقينه

٦) وهو يوم السبت

٧) وهو يوم الجمعة

مرفوع بالإستصحاب[1] بل لا يثبت به إلاّ ذات البقاء في هذا الزمان الذي

---

١) فإن ما يمكن جره بالإستصحاب في المثال إنما هو جر عدم اسلام الوارث أو حياته إلى الزمان المتأخر عن زمان يقينه اعنى الزمان الثاني ومثله لا يثمر في تطبيق كبرى الأثر على المورد لعدم احراز كون البقاء التعبدي مقارناً مع زمان وجود الغير وعدم تكفل دليل الإستصحاب إلاّ لإلغاء الشك من جهة خصوص الإمتداد دون غيره وهنا للماتن التعليقة للفوائد، ج ٤، ص ٥١٩، أقول في فرضنا لا إشكال وجداناً أن الزمان الأول كما اعترف هو زمان اليقين بعدمهما ولا اشكال أيضاً في أن الزمان الثالث زمان اليقين بوجودهما الذي هو زمان انتقاض كل من اليقينين باليقين بوجوده، نعم هو زمان الشك بحدوث كل واحد وإلاّ ففي هذا الزمان نعلم بوجودهما المردد بين كون حدوثه فيه أو في الزمان السابق وحينئذ فجر كل واحد من المتيقنين من حيث أجزاء الزمان إلى الزمان الثالث غير ممكن لأنه زمان اليقين بانتقاض ومحض كونه زمان الشك بحدوث غيره فيه لا يجدي في إمكان جرّ المتيقن السابق إلى هذا الزمان الذي نقطع بانتقاض يقينه باليقين فبالنسبة إلى الأزمنة التفصيلية المنطبقة على الأزمنة الثلاثة لا مجال لإستصحاب كل واحد منهما إلاّ بالنسبة على الزمان الثاني لا الثالث كيف وجره إلى الزمان الإجمالي المردد بين الثالث والثاني لا يعقل الجزم بالتطبيق إلاّ بجرّ كل منهما في تمام أطراف العلم من الأزمنة التي منها الزمان الثالث المعلوم انتقاض يقين كل واحد بيقين آخر وإلاّ فلو أغمض النظر عن الجر في تمام الأطراف فكيف يعقل الجزم بتطبيق بقاء وجود كل في زمان وجود الآخر. وبالجملة نقول إن ما هو زمان الشك بوجود كل واحد هو الزمان الثاني وإلاّ فالزمان الثالث هو زمان اليقين بهما وإن كان حدوث كل فيه مشكوكاً ولكن أصل الوجود فيه معلوم إجمالاً ومع هذا العلم يستحيل جر المتيقن فيه لأنه يعلم انتقاض يقينه باليقين بالوجود ومجرد الشك في الحدوث مع العلم بأصل الوجود كيف يجدي في ⇦

هو منحصر بزمان وسط بين الزمانين وهذا المقدار غير كاف لترتب الأثر كما لا يخفى ـ وظهر مما ذكرنا أيضاً بطلان القول[1] بسقوط

الإستصحاب فما يجدي في الإستصحاب هو الشك في الزمان الثاني ولكنه لا يجدي في التطبيق وما يجدي في التطبيق هو الجر إلى الزمان الثالث وهو لا يجدي في الإستصحاب لأنه زمان اليقين بالإنتقاض. فإن قلت إن ما أفيد صحيح بالنسبة إلى الجر في الأزمنة التفصيلية ولنا أن نقول إنه بالوجدان يشك في بقاء كل منهما إلى زمان وجود الآخر بنحو الإجمال فنجر المتيقن إلى هذا الزمان إجمالاً. قلت إن المراد من الشك في البقاء إلى الزمان الإجمالي تارة الشك في البقاء على زمان الشك في انطباق المجمل عليه. وأخرى يكون المراد الشك في بقائه إلى زمان يقطع بانطباق الزمان الإجمالي عليه ولو إجمالاً والأول غير مثمر في تطبيق الكبرى على المورد والثاني يثمر في التطبيق ولكنه فرع إمكان الجر إلى جميع أطرافه ولقد عرفت أنه لا يمكن الجر إلى الزمان الثالث الذي هو من الأطراف كما لا يخفى

١) وهم ودفع أما الوهم هو جريان الإستصحابان في مجهولي التاريخ وتساقطهما قال في الكفاية، ج ٢، ص ٣٣٤، فإن كانا مجهولي التاريخ إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك أو لكل من أنحاء وجوده فإنه حينئذ يعارض فلا مجال لإستصحاب العدم في واحد للمعارضة باستصحاب العدم في آخر لتحقق أركانه في كل منهما وملخص التوهم أن ذلك إنما إذا قيس استصحاب عدم أحد الأمرين بالنسبة إلى الأزمنة التفصيلية وأما لو قيس ذلك بالنسبة إلى الزمان الواقعي الإجمالي لوجود الآخر فلا قصور في استصحاب بقاء كل منهما إلى زمان الواقعي لوجود الآخر بديله إذ يصدق على كل منهما بالإضافة إليه الشك في البقاء إلى ذلك الزمان فيستصحب في المثال عدم اسلام الوارث إلى زمان موت مورثه وبالعكس غاية الأمر يتعارض الإستصحابان ـ أما الدفع فإن أريد من استصحاب عدم اسلام الوارث أو حياة مورثه إلى الزمان الإجمالي جره إلى زمان ⇦

الإستصحاب في أمثال المقام بالمعارضة والتساقط كما لا يخفى والله العالم بالحال هذا كله في مجهولي التاريخ وأما لو كان[١] أحد الحادثين معلوم التاريخ فجميع الشقوق السابقة[٢] أيضا جارية في المقام ولا بأس باستصحاب عدم المقدم بوصفه[٣] منهما وعدم المقارن والمتأخر بناء على كون مثل تلك الصفات صفات زائدة من الذوات الخارجية المسبوقة بأعدامها الأزلية[٤] - كما أنه تجري أصالة عدم اتصاف

يشك فيه في انطباق المجمل عليه فهو غير مثمر في تطبيق كبرى الأثر على المورد لعدم تكفل دليل الأصل لإلغاء الشك من هذه الجهة - وإن أريد جره إلى زمان يقطع فيه بانقطاع الزمان الإجمالي عليه بنحو الإجمالي فهو وإن كان مثمراً في التطبيق ولكنه يحتاج إلى جره في جميع محتملاته من الأزمنة التي منها الزمان الثالث وهو غير ممكن وبدون جره كذلك لا يحرز كون البقاء التعبدي مقارناً مع زمان وجود غيره

١) الصورة الرابعة أن يكون الأثر لعدم أحدهما في زمان وجود الآخر بحيث كان زمان الآخر ظرفاً لما هو موضوع الأثر كالمثال المتقدم وهو اسلام الوارث وموت المورث ويعلم بتاريخ أحدهما المعين ويشك في تاريخ الآخر في أنه قبله أو بعده أو مقارن له

٢) من كون هذه الإضافات لها حظاً خارجياً عند وجود طرفيها غير متوقفة على الإعتبار كما مر مفصلاً أو أنها من خارجات المحمول التي لاحظ لنفسها في الخارج وغير ذلك

٣) أي بوصف التقدم

٤) فيجري أصالة عدم التقدم والتقارن والتأخر بمفاد ليس التامة

الوجودين بعدم هذه الصفات بنحو سلب المحصل[١] ولا يجري الأصل في اتصافهما بعدم تلك الصفات بنحو المعدولة لعدم الحالة السابقة كما أشرنا سابقاً[٢] ـ وأما لو قلنا[٣] بعدم كون تلك الصفات أموراً زائدة بل أمراً اعتبارياً تابعاً لمنشأها خارجاً فلا جرم لابد من إجراء الإستصحاب في ذات المنشأ[٤] لا في خصوصيّاتها[٥] وفي هذه الصورة[٦] لا يبقى مجال استصحاب عدم اتصافها بالتقدم والتأخر[٧] وأما استصحاب عدم وجود[٨]

---

١) ويجري استصحاب عدم اتصاف الحادث بالتقدم أو التقارن ولو قبل وجوده بنحو السالبة المحصلة كما تقدم

٢) فإن كان موضوع الأثر هو الأمر المتصف بالعدم في زمان الآخر فليس له الحالة السابقة لعدم اليقين بالحالة السابقة من ارتباط الموضوع واتصافه بالعدم وهو مفاد المعدولة إلاّ على القول بالمثبت

٣) من كون هذه الإضافات من خارجات المحمول التي لاحظ لنفسها في الخارج وأن الخارج موطن منشأ انتزاعها من الحدوثات الزمانية الخاصة بلا جهة زائدة فيها

٤) فمحط أصل العدم في منشأ انتزاعها الذي هو الحدوثات الخاصة الزمانية لأنها هي التي تقوم بها المصلحة والمفسدة وتكون موضوعة للأثر

٥) أي لا مجال لجريان أصالة العدم في خصوصية التقدم أو التقارن أو التأخر لعدم كونها بنفسها من الخارجيات المسبوقة بالعدم

٦) أي صورة كونها أموراً اعتبارية

٧) لعدم كونها من الأمور الخارجية المسبوقة بالعدم

٨) فلو علم بموت المورث في المثال يوم الخميس وشك في اسلام الوارث أنه قبل يوم الخميس أم بعد الخميس فيجري الأصل في المجهول ويترتب عليه آثار عدم اسلامه إلى زمان موت مورثه التي منها عدم ارثه منه حيث أنه يثبت به بضم ⇦

المقدّم[١] منهما و[٢]المتأخر فالأصل في ذات عدم حدوث مجهول التاريخ[٣] جار وبه يثبت عدم تقدمه[٤] على المعلوم[٥] وعدم تقارنه[٦] كما أنه يثبت عدم تأخر المعلوم على المجهول[٧] وعدم مقارنته[٨] وأما عدم تقدمه[٩] ولا عدم تأخر المجهول فلا يكاد يثبت به لعدم جريان الإستصحاب في مجهولي التاريخ إلى زمان الآخر الذي هو زمان العلم بالانتقاض عدم

وجدان موت المورث في الزمان المعين اجتماع عدم اسلام الوارث وموت المورث في الزمان

١) أي اسلام الوارث

٢) أي عدم وجود المتأخر وهو اسلام الوارث

٣) وهو اسلام الوارث

٤) أي اسلام الوارث

٥) وهو موت المورث يوم الخميس

٦) أي عدم تقارن الموت والإسلام

٧) وهو استصحاب سلب اتصاف المعلوم بالتأخر ولو قبل وجوده إن كان الأثر للذات المتصف بكذا كان لحيث الإتصاف دخل في ترتبه فيكفي في نفي الأثر المترتب على الذات المتصف نفي اتصافها به ولو قبل الوجود إلى حين وجودها فيترتب عليه نقيض أثر النقيض الكافي هذا المقدار في باب الإستصحاب

٨) ولذا سلب اتصاف المعلوم بالتقارن ولو قبل وجوده لما ذكرنا

٩) أي لو كان الأثر لوجود أحدهما المتصف بالعدم في زمان الآخر إما مقدماً أو مؤخراً فلا يجري فيه أصالة العدم لعدم الحالة السابقة

السابق فلا يثبت به عدم تأخره ولا عدم تقدم المعلوم وأما الإستصحاب[١] في نفس معلوم التاريخ فلا يجري أيضاً لعدم الشك في بقائه وامتداده بحسب الأزمنة كما هو ظاهر ـ ومن هنا ظهر أيضاً أنه لا بأس بجريان عدم المجهول تاريخه إلى زمان المعلوم[٢] بخلاف عدم معلومه فإنه لا شك في بقائه وارتفاعه[٣] وإنما الشك في أن زمان الواقع فيه عدم المعلوم وزمان مقارنته لوجود الآخر أولا ورفع مثل ذلك الشك ليس من شأن الإستصحاب كما تقدم[٤] ـ

---

١) ولا مجرى في معلوم التاريخ للإستصحاب لإنتفاء الشك اللاحق بالنسبة إليه فإنه قبل يوم الخميس الذي هو ظرف حدوث الإسلام مثلاً كان اسلام الوارث معلوم العدم وفي يوم الخميس كان معلوم التحقق فلا يتصور الشك فيه في زمان كي يجري فيه استصحاب العدم

٢) كما لو كان الأثر لعدم أحدهما في زمان وجود الآخر بحيث يكون زمان الاخر ظرفاً لما هو موضوع الأثر كاسلام الوارث وموت المورث وشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر وتأخره عنه أو تقارنه فلا قصور في جريان استصحاب العدم في مجهول التاريخ في الأزمنة المشكوك حدوثه فيها إلى زمان يقطع فيه لوجوده

٣) لما عرفت أنه إما معلوم التحقق أو معلوم العدم

٤) وذلك لأن عدم جريان الأصل في معلوم التاريخ بلحاظ زمان الواقعي لوجود الآخر إنما هو لأجل عدم احراز مقارنة الإبقاء التعبدي مع زمان وجود الآخر لأن معنى ابقاء شيء وجوداً أو عدماً إلى زمان الواقعي لوجود غيره هو ابقائه إلى زمان يقطع فيه بكونه ذاك الزمان الواقعي لوجود الآخر وإلاّ فبدون اليقين به لا يمكن تطبيق كبرى الأثر على المورد وحينئذ فمع تردد زمان وجود ⇦

بقي الكلام[١] في ما لو تعاقب الحادثان المتضادان كذلك[٢] كالحدث والطهارة مع الشك في تقدم أحدهما وتأخر الآخر فمع الجهل بتاريخهما أيضاً قد يظهر عن الشيخ أيضا استصحاب وجود كل واحد للعلم بصدور كل واحد في زمان الشك في بقائه وارتفاعه بعده غاية الأمر بالتعارض يتساقطان[٣]

الآخر بين زمانين لا يكاد يمكن الجزم بالتطبيق إلاّ بفرض جر عدم المعلوم في جميع محتملات أزمنة وجود مجهول التاريخ وهو غير ممكن لأن من محتملات زمان وجوده زمان اليقين بارتفاع المستصحب وانقلابه بالنقيض فلا يمكن جر عدمه إلى هذا الزمان ومع عدم جره كذلك كان البقاء التعبدي فيه مشكوك المقارنة مع زمان وجود الغير ومع الشك المزبور لا يثمر الأصل في ترتيب أثر البقاء المقارن لزمان وجود الغير

١) أي الصورة الخامسة في تعاقب الحادثين المتضادين

٢) والفرق بينه وبين ما سبق أن ما سبق في الحادثين لا يعرضان لمحل واحد كموت المتوارثين أو اسلام الوارث وموت المورث والحالتان المتضادتان تعرضان لمحل واحد كالطهارة والنجاسة مضافاً إلى أن الكلام في الحادثين يقع في استصحاب عدم أحدهما على حال حدوث الاخر وهنا يقع الكلام في استصحاب وجود أحدهما إلى الحال الحاضر ـ مع أن فرض السابق يمكن اجتماعهما في الوجود كبيع الراهن ورجوع المرتهن عن الإذن واسلام الوارث وموت المورث وفي المقام لا يمكن اجتماعهما في الوجود كالحدث والوضوء والنجاسة والطهارة

٣) قال الشيخ في الرسائل، ج ٢، ص ٢٧٢، وأما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل وحكمه التساقط مع ترتب الأثر على كل ⇦

وأورد عليه الطوسي[1] ﴿ﷺ﴾ بشبهة الفصل أيضاً لاحتمال تقدم الزمان المعلوم انتقاض كل منهما على زمان حكم فيه ببقاء كل منهما ولقد تقدم جوابه أيضاً بأن ما هو الفاصل بين الزمانين ما هو

واحد من الأصلين، نعم ربما يظهر من إطلاقهم التوقف في بعض المقامات من غير تفصيل من العلم بتاريخ أحدهما وبين الجهل بهما عدم العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر كمسألة اشتباه تقدم الطهارة أو الحدث ومسألة اشتباه الجمعتين واشتباه موت المتوارثين ـ إلى أن قال ـ فإذا علم بتطهره في الساعة الأولى من النهار وشك في تحقق الحدث قبل تلك الساعة أو بعدها فالأصل عدم الحدث في ما قبل الساعة الأولى لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة في الساعة الأولى كما تخيله بعض الفحول وإن كان مجهولاً كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوثه إجمالاً

١) قال في الكفاية، ج ٢، ص ٣٣٨، كما انقدح أنه لا مورد للإستصحاب أيضاً في ما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والنجاسة وشك في ثبوتهما وانتفائهما للشك في المقدم والمؤخر منهما وذلك لعدم احراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك ـ أي لعدم اتصال زمان اليقين بالشك بخلاف الحادثين لعدم اتصال زمان الشك باليقين ـ في ثبوتهما وترددها بين الحالتين وأنه ليس من تعارض الإستصحابين وبالجملة هنا لم يحرز اتصال زمان اليقين بالشك فلا يستصحب وجود إحدى الحالتين إلى الحال الحاضر لذلك لا لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما في التقريب المتقدم فلو أردنا استصحاب حالة الطهارة الخبثية أو الحدثية فإن كانت لاحقة فقد اتصل زمان اليقين بزمان الشك الحاضر وإن كانت سابقه فقد انفصل عنه وتخلل بينهما حالة النجاسة أو حالة الحدث المعلومة بالإجمال وهكذا الأمر إذا أردنا استصحاب حالة النجاسة أو حالة الحدث

طرف المعلوم بالإجمال[١] ولا يتحمل فيه الفصل بزمان العلم لان المعلوم بالإجمال من الزمانين يستحيل سرايته بوصف معلوميته إلى طرفيه[٢] فطرفا المعلوم بالإجمال واقعاً مشكوك فلا مجال لتمامية هذه الشبهة لا في المقام ولا في المقام السابق كما عرفت ـ نعم[٣] هنا شبهة أخرى في جريان كل واحد من الأصلين في خصوص المقام[٤] بلا جريانه في المقام السابق[٥] وهو أن الغرض من الإستصحاب الوجود الإجمالي في كل

---

١) وهو الشك التفصيلي

٢) من الشك التفصيلي

٣) أي إشكال آخر في المقام بالخصوص

٤) أي يكونان وجوديين

٥) وتوضيحه أنه حفظاً لموضوع الإستصحاب الذي هو الشك في البقاء وجر المستصحب لابد من فرض المستصحب أزمنة ثلاثة الساعة الأولى والثانية زمان اليقين الإجمالي بتحقق كل من الحادثين الطهارة والحدث والثالثة زمان الشك في بقاء كل منهما وإلاّ فلو فرض أنه ما مضى إلاّ الزمانان اللذان علم بحدوث الطهارة والحدث فيهما وشك في المتقدم والمتأخر منهما فلا مجال لتوهم جريان الإستصحاب فيهما لعدم تصور الشك في البقاء حينئذ لأن في الزمان الأول لا يقين بحدوث الطهارة ولا بالحدث وفي الزمان الثاني وإن علم بحدوثهما ولكن أمر كل واحد منهما فيه مردد بين الحدوث والإرتفاع فلا يتصور الشك في البقاء في واحد منهما وهذا بخلاف الأزمنة الثلاثة حيث أن في الزمان الثالث يتصور الشك في البقاء في كل واحد منهما فكان موضوع الإستصحاب الذي هو الشك في وجود ما ينطبق عليه البقاء محرزاً

واحد من المعلومين[١] إن كان جره بالنسبة إلى الأزمنة[٢] ففيه[٣] أن

---

١) وهو الزمان الأول والثاني

٢) أي الزمان الثالث كما عرفت

٣) الجواب عنه أما أولاً أن المستفاد من أدلة الباب بمقتضى لزوم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً اعتبار اتصال زمان الشك في بقاء المستصحب بزمان اليقين بوجوده بحيث يصدق الشك في البقاء على الحادث في الزمان المشكوك فيه وليس هنا كذلك وذلك لأن ما حدث وهو الطهارة بعد أن كان زمانه زماناً إجمالياً مردداً بين زمان الأول والثاني فقهراً يكون زمانه المتصل لحدوثه أيضاً مردداً بين زمان الثاني والثالث وهكذا في طرف الحدث ففي الزمان الثالث لم يحرز اتصاله بزمان اليقين لأن الطهارة إن كانت واقعة في الساعة الأولى ففي الساعة الثانية كانت مرتفعة قطعاً فيكون الزمان الثالث الذي هو زمان الشك في البقاء منفصلاً عنه وإن كانت واقعة في الساعة الثانية فزمان الثالث وإن كان متصلاً بزمان حدوثهما إلاّ أنه على هذا التقدير لا يكون الزمان الثالث زمان الشك في البقاء والإرتفاع للقطع حينئذ ببقاء الطهارة فيه وإن شئت قلت بانتفاء الشك في البقاء في الزمان الثالث بالنسبة إلى كل واحد من الطهارة والحدث لأنه على تقدير يقطع بارتفاعه وعلى تقدير يقطع ببقائه فإن ما يتصور من الشك في البقاء فيه إنما هو من جهة الشك في الحدوث المتصل به لا من جهة الشك في نفس بقاء ما هو الحادث فارغاً عن حدوثه المتصل به وموضوع الإستصحاب صرفاً أو انصرافاً إنما كان هو الثاني لا الأول ولا مطلق الشك في البقاء ولو من جهة الشك في الحدوث في الآن المتصل به ـ والجواب الثاني وهو ما ذكره في المتن أولاً أن المنصرف من دليل الإستصحاب هو أن يكون زمان الذي أريد جر المستصحب إليه على نحو لو تقهقرنا منه إلى ما قبله من الأزمنة لعثرنا على زمان اليقين بوجود المستصحب كما في جميع موارد الإستصحابات الجارية في الشكوك البدوية وليس ⇦

زمان الشك فيها غير متصل باليقين[١] بمعنى أنه لو تمشي قهقري[٢] لما اتصّل إلى زمان اليقين بالوجود بل جميعها زمان الشك به والمنصرف في أخبار الباب هو إحراز تلك الجهة من الاتصال مع[٣] أن جرّ المتيقن في

المقام من هذا القبيل فإن في كل من الطهارة والحدث لو تقهقرنا من زمان الشك الذي هو الساعة الثالثة لم نعثر على زمان اليقين بوجود المستصحب بل الذي نعثر عليه في ما قبله من الأزمنة إنما هو زمان اليقين بعدم حدوث المستصحب من الطهارة أو الحدث لأن كلاً من الساعة الثانية والأولى إذا لاحظنا فيه المستصحب طهارة أو حدثاً يرى كونها ظرفاً للشك في وجوده إلى أن ينتهي إلى الزمان الخارج عن دائرة العلم الإجمالي الذي هو زمان اليقين بعدم كل منهما وحيث أنه لم نعثر في تقهقرنا إلى زمان تفصيلي يعلم فيه بالطهارة أو الحدث امتنع الإستصحاب لإنصراف الدليل عنه ـ بالجملة لو تقهقرنا يوصلنا إلى اليقين السابق وفي الفرض لا تصل إليه لفصل الطهارة بالحدث وبالعكس فلا يجري الإستصحاب لذلك

١) على ما ذكره الماتن

٢) من الزمان الثالث إلى ما قبله

٣) الجواب الثاني ـ وقد تقدم أيضاً ـ ما ملخصه أنه لا شبهة في أن الشك الذي موضوع الإستصحاب هو الشك في بقاء المستصحب وارتفاعه في الزمان المتصل بزمان اليقين بحدوثه بحيث يحتمل ملازمة حدوثه في الزمان الأول مع بقائه في الزمان الثاني ويحتمل عدم ملازمته وانفكاك وجوده في الزمان الثاني عن حدوثه في الزمان الأول كما في المشكوك بالشك البدوي بخلاف المقام فإنه لا يتصور في احتمال بقاء المستصحب وإرتفاعه في الزمان الثالث الذي أريد جر المستصحب إليه فإنه على تقدير أن يكون حدوث الطهارة في الساعة الأولى يقطع بارتفاعها في الساعة الثانية بحدوث ضده الذي هو الحدث فلا يحتمل فيها البقاء في الساعة الثالثة وعلى تقدير أن يكون حدوثها في الساعة الثانية يقطع ببقائها في ⇦

الزمان الثاني من الأزمنة التفصيلية غير معقول لعدم الشك في بقائه لأنه مردّد بين زمان الارتفاع أو الحدوث وفي الزمان الثالث وإن كان مشكوك البقاء ولكن لا يحتمل فيه الارتفاع للجزم إما بارتفاعه في الآن السابق أو باقياً في هذا الآن فلا يكون في البين زمان نشك في بقاء المستصحب وارتفاعه فيه ونظر الأخبار هو التعبد وبالبقاء في زمان الشك في البقاء والارتفاع فيه[1] نعم مثل ذلك المعني[2] متحقق بالنسبة إلى زمان الإجمالي المشار إلى كونه بعد زمان اليقين بنحو الإجمال وفي مثله لا بأس بجريان الاستصحاب[3] ما لم يحتج إلى تطبيق المعلوم

الساعة الثالثة فلا يحتمل انفكاك حدوثه عن بقائه في الزمان الثالث وهكذا بالنسبة إلى الحدث ومع انتفاء الشك في البقاء والإرتفاع لا يجري فيه الإستصحاب وأما ما يرى من الشك في البقاء والإرتفاع بالنسبة إلى كل من الطهارة والحدث فقد عرفت رجوعه في الحقيقة إلى الشك في زمان حدوثه المتصل به لا أنه من جهة الشك في انقطاع ما هو الحادث فارغاً عن حدوثه في الزمان المتصل به كما هو ظاهر

١) هذا كله بالنسبة إلى الأزمنة التفصيلية وأما بالنسبة إلى الزمان الإجمالي فلا مانع من جريان الإستصحاب

٢) أي الزمان الذي أريد جر المستصحب إليه على نحو القهقرا وهو الزمان الإجمالي المشار إليه بعد زمان اليقين بحدوث المستصحب

٣) كل من الطهارة والحدث إلى الزمان الثاني الإجمالي المتصل بزمان اليقين بالحدوث في كل منهما ولكنه إنما يثمر إذا لم يحتج إلى التطبيق على الأزمنة التفصيلية كما لو كان الأثر لمجرد بقاء الطهارة أو الحدث في زمان ما إجمالاً

بالإجمال على واحد من الأزمنة التفصيلية وإلاّ[١] فلا يكاد صحة تطبيق الزمان الإجمالي المشكوك البقاء والإرتفاع فيه على واحد من الآنات[٢] لما عرفت من أن الزمان الأول[٣] مقطوع عدم البقاء فيه والزمان الثاني[٤] لا يحتمل الارتفاع فيه فكيف ينطبق على كل واحد الزمان الإجمالي الذي شك فيه البقاء والارتفاع وعمدة النكتة في ذلك هو أن مثل تلك الجهة الإجمالية[٥] إذا حصلت من قبل ضم المحتملين[٦] فيستحيل انطباقه على كل واحد منهما[٧] وبعين هذا الوجه أيضاً نقول بعدم انطباق المعلوم بالإجمال[٨] الناشي عمله من ضم كل محتمل إلى الآخر على

---

١) أي وإن فرض الإحتياج إلى التطبيق على الأزمنة التفصيلية بلحاظ ترتب الأثر المهم من نحو صحة الصلاة على ثبوت الطهارة في زمان تفصيلي فلا مجال لهذا الإستصحاب لعدم اثماره في التطبيق على واحد من الأزمنة بخصوصه بل عدم صحته

٢) هذا هو الوجه لعدم صحته

٣) المراد منه هو الزمان الثاني الذي هو طرف العلم لا يحتمل فيه البقاء لكونه مردداً بين زمان الحدوث والإرتفاع

٤) ومراده هو الزمان الثالث وإن احتمل فيه البقاء لكن لا يحتمل فيه الإرتفاع لكونه على تقدير مقطوع البقاء وعلى تقدير آخر مقطوع الإرتفاع فيه

٥) أي الزمان الإجمالي المشار إليه بكونه بعد زمان اليقين بحدوث المستصحب

٦) أي الطهارة والحدث

٧) أي يستحيل انطباقه على الزمان الثاني والأول

٨) سواء كان المعلوم بالإجمال من الأول مجملاً مردداً بين أمرين كأحد الإنائين أو الثوبين في العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما وبين أن يكون من الأول ⇦

كل واحد منها فلا يبقي[١] مجال لإستصحاب واحدة من الحالتين[٢] مع قطع النظر عن وجود المعارضة في البين كما لا يخفى[٣] ولو فرض العلم بتاريخ واحد منهما فلا بأس باستصحابه[٤] لتحقق جميع شرائطه

عنواناً تفصيلياً كإناء زيد أو الإناء الشرقي فطرء عليه الإجمال والترديد من جهة اشتباهه بغيره كما لو علم بنجاسة اناء زيد بخصوصه وطهارة غيره ثم اشتبه بالإناء الآخر فإنه مع تقوم الصفات الوجدانية التي منها العلم والشك بالصور الذهنية ولولا بما يلتفت إلى ذهنيتها بل بما أنها ترى خارجية يكون معروض العلم الإجمالي بما هو معروضه في جميع تلك الفروض عبارة عن صورة إجمالية مبائنة مع الصورة التي هي معروض الشك ذهناً بنحو يستحيل اتحادهما في عالم المعروضية للشك واليقين وإن كانتا متحدتين وجوداً خارجاً كاستحالة سراية كل من الوصفين من معروضه إلى معروض الآخر أو سرايتهما إلى موطن الخارج

١) أي فلا يجري الإستصحاب في شيء منهما

٢) وذلك لما ذكرنا مراراً

٣) هذا كله في صورة الجهل بتاريخ الحالتين المتضادتين فلا مجال لجريان الإستصحاب في واحد من الحالتين المتضادتين ولو مع قطع النظر عن المعارضة

٤) أي غير المعلوم لإتصال زمان الشك بزمان اليقين بوجود المستصحب قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٥٢٢، جريان الأصل في كل من معلوم التاريخ ومجهوله وذلك في كل مقام كان الشك في حدوث أحدهما في زمان حدوث الآخر كما إذا علم بالحدث والوضوء وشك في المتقدم والمتأخر منهما وكما إذا علم بنجاسة الثوب وطهارته وشك في المتقدم منهما والمتأخر فإنه في مثل ذلك الأصل في معلوم التاريخ أيضاً يجري ويسقط بالمعارضة فلو علم أنه قد توضأ في أول النهار وعلم أيضاً بالحدث ولكن شك في تقدم الحدث على الوضوء أو تأخره عنه كان الأصل في مرحلة البقاء في كل من الحدث والوضوء جارياً ⇦

ويتعارض الأصلان من الجانبين فيستصحب بقاء الوضوء إلى زمان الشك وبقاء الحدث إلى زمان الشك قال المحقق الماتن في التعليقة أقول الإستصحاب في مجهول التاريخ تارة عدمي ولقد تقدم شرحه في المثال السابق وأخرى وجودي كما في استصحاب الطهارة والحدث وفي هذا المقام لا نحتاج إلى جر المستصحب إلى زمان وجود الآخر أو عدمه كي يحكم العقل بتطبيق المقيد بل المقصود استصحاب وجود كل منهما في حد نفسه. وحينئذ نقول إنه لو فرض أنه ما مضى إلاّ زمانين نعلم إجمالاً بوجود الحالتين فيهما وشك في تقدم أحدهما على الآخر ففي هذه الصورة لا شبهة في عدم جريان الإستصحاب في كل منهما لأن في الزمان الأول لم يكن يقين بوجود كل منهما وفي الزمان الثاني أمر كل واحد منهما مردد بين الشك في الحدوث أو الإرتفاع فلم يحرز موضوع الإستصحاب من الشك في وجود ما ينطبق عليه البقاء فلا محيص حينئذ من فرض زمان ثالث نشك في بقاء كل من الحادثين وحينئذ نقول لا شبهة في عدم اتصال هذا الزمان بزمان المتيقن كي يصدق بأنه زمان بقاء ما حدث لأن ما حدث إذا كان زمانه إجماليّاً مردداً بين الزمان فالزمان المتصل بزمانه أيضاً مردد بين الزمانين وحينئذ فهذا الزمان الإجمالي يحتمل أن يكون الزمان الأول فالزمان المتصل حينئذ هو الزمان الثاني المردد أمره بين الحدوث والإرتفاع فهذا الزمان الثالث لم يحرز اتصاله بزمان المتيقن إلاّ على تقدير كون الزمان الحادث هو الزمان الثاني وفي هذا التقدير يقطع ببقائه. ولئن شئت قلت إن ما هو موضوع الإستصحاب هو الشك في بقاء الشيء في زمان وارتفاعه فيه بحيث يحتمل ملازمة حدوثه مع وجوده في ثاني زمانه ويحتمل انفكاكه عنه وعدم الملازمة بينهما وفي المقام بالنسبة إلى الزمان الثالث وإن احتمل الملازمة ولكن احتمال الإنفكاك بين حدوثه في ثاني زمانه معدوم إذ نقطع بعدم الإنفكاك بين الحدوث وثاني زمانه في الزمان الثالث ففي الحقيقة الشك بالبقاء في هذا الزمان يرجع إلى الشك في اتصاف بقاء الشيء من جهة الشك في ⇦

الحدوث المتصل به لا من جهة الشك في قطع الحادث وما هو موضوع الإستصحاب هو الأخير لا مطلق الشك في البقاء. ومن هذا البيان ظهر وجه اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين بالمعنى الذي ذكرنا في الإستصحاب المفقود في المقام وهذا معنى آخر من الإتصال غير ما أفاده أستاذنا من احتمال الفصل باليقين كي يرد عليه ما في التقرير ويا ليت انكر الفصل المزبور في جميع المقامات على ما شرحناه سابقاً وحينئذ فلا مجال لجريان الإستصحاب في المقام أصلاً كي ينتهي أمره إلى التعارض. بل ولئن شئت أيضاً نقول بأن المنصرف من أخبار الإستصحاب كون الزمان المشكوك فيه بمثابة لو تمشي القهقري تضع قدمك على زمان اليقين من زمان الشك وفي المقام ليس الأمر كذلك إذ لو تمشي القهقري في الأزمنة التفصيلية ما ينتهي إلاّ إلى زمان اليقين بالعدم لا بالوجود، نعم لا بأس بتصور هذا المعنى في المقام بالنسبة إلى الأزمنة الإجمالية ولكن قد عرفت أنه غير قابل للإنطباق على الأزمنة التفصيلية لعدم احراز الإنطباق على زمان خاص كذلك فلو كان الأثر مترتباً على وجود شيء في الأزمنة التفصيلية لما كاد يترتب مثل هذا الأثر، نعم لو كان في البين أثر يترتب على مجرد بقائه في الزمان الإجمالي بلا احتياج إلى التطبيق على الأزمنة التفصيلية لا بأس بترتبه ومنهنا ظهر دفع نقض من بعض المعاصرين ﴿عليه الرحمة﴾ وهو الفاضل الگلپايگانى الشيخ عبد الله من أن لازم اعتبار الإتصال بالمعنى الأخير جريان الإستصحاب حتى في الشك البدوي في الرافع الوارد على المعلوم بالإجمال من حيث الزمان مع أنه لم يلتزم به أحد وتوضيح الجواب أن عدم التزامهم به ليس من جهة اجراء الإستصحاب في الأزمنة التفصيلية كي يصير نقضاً وإنما هو جهة جريانه في الأزمنة الإجمالية المستتبع في الزمان الثاني التفصيلي الذي هو طرف العلم للعلم الإجمالي إما بالطهارة الوجدانية أو التنزيلية وهذا المعنى غير جار في المقام لما عرفت من أن في الزمان الثاني الأمر مردد بين الحدوث والإرتفاع فكيف ينطبق ⇦

عليه الزمان الإجمالي كما أن في الزمان الثالث أمره ينتهي إلى الشك في البقاء من جهة الشك في الحدوث المتصل به لا من جهة الشك في قطع الأمر الحادث وحينئذ فكم فرق بين مقامنا والفرض المزبور فتأمل في المقام فإنه ممازلت فيه الإقدام. ومن التأمل فيما ذكرنا كله اتضح أيضاً وجه التفصيل بين معلوم تاريخه ومجهوله من جريان الإستصحاب في معلومه دون مجهوله كالمسألة السابقة وإن كان الفرق بينهما في وجودية المستصحب وعدميته والعجب من المقرر حيث أنه في المقام التزم بجر المستصحب من الزمان الإجمالي إلى الزمان التفصيلي والتزم بالتعارض بين المعلوم والمجهول ولم يلتزم بجره من الزمان التفصيلي إلى الإجمالي بوجود غيره في المسألة السابقة كي يلتزم هناك أيضاً بالتعارض وتقدم أيضاً بطلان ما اعتذر في وجه عدم جريان الأصل في معلوم التاريخ فراجع وتدبر فيه.

وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٥٢٨، الفرض الثالث عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ ومعلومه كما إذا علم بكرية الماء وملاقاته للنجاسة وشك في المتقدم والمتأخر منهما فإنه لا تجري أصالة عدم الملاقات إلى زمان الكرية ولو مع العلم بتاريخ الكرية والجهل بتاريخ الملاقات لأن الظاهر من قوله ﷺ إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء هو أنه يعتبر في العاصمية وعدم تأثير الملاقات سبق الكرية ولو آناً ما فإن الظاهر منه كون الكرية موضوعاً للحكم بعد تنجيس الملاقات وكل موضوع لابد وأن يكون مقدماً على الحكم فيعتبر في الحكم بعدم تأثير الملاقات من سبق الكرية ـ أما في صورة الجهل بتاريخهما فلأن أصالة عدم كل منهما في زمان الآخر لا تقتضي سبق الكرية وكذا إذا علم بتاريخ الملاقات فإن أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقات تقتضي عدم تحقق موضوع الطهارة وأما إذا علم بتاريخ الكرية فأصالة عدم الملاقات إلى زمان الكرية لا تثبت تأخر الملاقات عن الكرية ومع عدم إثبات ذلك لم يحرز موضوع الطهارة مع أنه لابد منه وقال المحقق العراقي في التعليقة أقول مفهوم إذا بلغ الذي هو المدرك ⇦

وأركانه دون الآخر والله العالم بأحكامه وحقائقها.

لتنجس القليل اعتبار ورود الملاقات على ما لا يكون كراً في التنجيس المستتبع تسبق عدم الكرية للملاقات بملاحظة موضوعية عدم الكرية للملاقات في التنجيس أيضاً فالمعنى إذا لم يكن فينجسه الشيء بالملاقات مع عدم الكرية لا أن المفهوم إذا لم يكن كراً فينجسه بعدم الملاقات في ظرف الكرية وحينئذ فلا شبهة في أن استصحاب عدم الملاقات إلى زمان الكرية وإن لم يثبت الملاقات في ظرف الكرية إلاّ أنه ينفي موضوع النجاسة من الملاقات في ظرف عدم الكرية. وأما ما ذكره المقرر إنما يصح لو كان التنجيس مترتباً على عدم الملاقات في ظرف الكرية لا مترتباً على الملاقات في ظرف عدم الكرية ولقد عرفت أن مقتضى المفهوم هو الثاني لا الأول. وعمدة النكتة في ذلك هو أن من شأن أخذ المفهوم في القضية الشرطية تجريد الجزاء عن حيث اضافته إلى الشرط والأخذ بنقيضه في طرف المفهوم ولازمه حفظ نقيض الجزاء بجميع شئونه في طرف المفهوم وحينئذ فمن المعلوم أن نقيض الجزاء ينجسه ومن البديهي أن تجريد هذا الجزاء عن اضافته إلى الشرط في المنطوق يقتضي أيضاً تجريد الملاقات المأخوذ في هذا الجزاء لأنه من شئونه ولازمه حينئذ كون المفهوم ما ذكر لا ما توهم فتدبر فيما قلت وقال بعين الإنصاف إذ صحة ما قال مبنى على عدم تجريد الملاقات عن الإضافة بالكرية وهو مستلزم لعدم أخذ المفهوم من القضية رأساً وهو كما ترى وإلاّ فلو قلنا بأن هنا حكمان أحدهما عدم المنجسيّة بالملاقات في ظرف الكرية والآخر تنجسه بالملاقات في ظرف عدم الكرية فما لا يجدي فيه الإستصحاب هو الحكم الأول وأما الحكم الأخير فيجدي فيه الإستصحاب المزبور جداً كما تقدم وحينئذ فلا قصور في استصحاب عدم الملاقات إلى زمان الكرية في معلوم التاريخ لإثبات الطهارة.

ومنها[١] ان مورد الإستصحاب[٢] ما يترتب ببركته أثر عملي شرعي بلا كفاية مجرد شرعية الأثر بلا ترتب عمل عليه وعليه[٣] فنقول ان في ترتب العمل عليه لا فرق بين كونه من الأعمال الخارجية أو من أفعال القلوب[٤] مثل عقد القلب على نبوة نبي أو امامة امام وعدم مجوزه في

---

١) التنبيه الثاني عشر في جريان الإستصحاب في الأمور الإعتقادية

٢) سواء كان المستصحب موضوعاً أم حكماً تكليفياً كان أم وضعياً ذا أثر عملي حين الإستصحاب ولو بوسائط عديدة كوجوب قضاء الفريضة باستصحاب نجاسة الماء الذي توضأ به

٣) فلو لم يقتض عملاً بالفعل كالخارج عن ابتلاء المكلف رأساً ولو بلحاظ أثره والحكم التعليقي قبل حصول المعلق عليه فلا يجري فيه الإستصحاب لعدم كفاية مجرد شرعية الأثر بلا انتهائه إلى ترتب أثر عملي في جريانه واعتبار هذا الشرط على المختار من رجوع لا تنقض إلى الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة المتيقن من حيث الجري العملي ظاهر فإنه بدونه يمتنع التعبد للغويته وأما بناء على القول برجوعه إلى جعل المماثل أو الأثر فمن جهة ظهور أخبار الباب صرفاً أو انصرافاً بمقتضى ورودها في مقام بيان الوظيفة الفعلية العملية للشاك والجاهل المتحير في وظيفته في الإختصاص بمورد يترتب عليه أثر عملي حين توجيه الخطاب بحرمة النقض إلى المكلف ـ وإنما يترتب لو كان الأثر من لوازم نفس الواقع أو الواقع المعلوم من حيث طريقيته لا من حيث نوريته في نفسه وإلاّ فلو كان الأثر من لوازم الواقع المعلوم من حيث كونه صفة خاصة قائمة بالنفس فلا مجال للإستصحاب كما لا يخفى

٤) أي لا فرق بين أن يكون من الأحكام الشرعية أو الأمور الإعتقادية التي كان المطلوب فيها عمل الجوانح من نحو التسليم والإنقياد والإعتقاد

قلبه على كونهما[١] من آثار واقع النبوة والإمامة وإلاّ[٢] فمجرد وجوب تحصيل المعرفة بهما المترتب على ظرف الجهل بهما فلا يكفي في صحة استصحابهما[٣] لعدم كونه[٤] من آثار المستصحب واقعاً[٥] وشأن الإستصحاب جريانه في مورد يكون العمل من لوازم واقع المستصحب[٦] ثم في فرض ترتب الآثار المزبور على واقع النبوة يجري الإستصحاب فيها[٧] وان قلنا بانها من مرتبة كمال نفسه الشريفة بلا احتياج إلى جعل فيها[٨] كما انه على فرض عدم ترتب الأثر المزبور على النبوة

---

١) أي نبوة النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ أو امامة الإمام ﴿عليه السلام﴾ ـ وعلى أي لو شك في نبوة شخص أو إمامته بعد اليقين بثبوتهما له سابقاً يجري فيهما الإستصحاب ويترتب على استصحابهما الآثار المزبورة من لزوم الإنقياد وعقد القلب بناء على كونهما من آثار النبوة الواقعية لا من آثار النبوة المعلومة بوصف معلوميتها

٢) أي ولو كان من آثار النبوة المعلومة بوصف معلوميتها

٣) أي النبوة والإمامة

٤) أي تحصيل المعرفة كذلك

٥) وذلك لوضوح أن الإستصحاب إنما يجري ويحرز الموضوع في ظرف الشك بالواقع واستتاره فلا يمكن أن يكون رافعاً لإستتاره

٦) لا كون الأثر من لوازم الواقع المعلوم بوصف المعلومية

٧) ولا فرق في جريان الإستصحاب بين أن تكون النبوة والإمامة من المناصب الجعلية أو من الأمور الواقعية الناشئة من كمال نفسه الشريفة وبلوغها إلى مرتبة عالية التي بها صار سبباً متصلاً بين الخالق والمخلوق وواسطة في ابلاغ الأحكام الإلهية

٨) فإنه على كل تقدير يمكن تصور الشك فيهما لإمكان تطرق الشك في النبوة أو الإمامة عقلاً على فرض الجعلية لإحتمال كونهما محدودة في الواقع إلى ⇦

الواقعية لا يجري استصحابها وإن قلنا بأن النبوة أو الإمامة من المناصب المجعولة الإلهية إذ مجرد جعله المستصحب لا يجدي في الإستصحاب ما لم يترتب عليه أثر عملي كما لا يخفى هذا وعلى أي حال لا يجدي مثل هذا الأصل للشاك بين الشريعتين إلاّ مع علمه بحجية الإستصحاب لدى كليهما[1] وإلاّ فمجرد علمه بحجيته لدي

وقت خاص وعلى فرض الواقعية لإحتمال الإنحطاط عن الرتبة أو لوجود من هو أكمل من السابق وحينئذ فمتى فرضنا ترتب أثر عملي من الأعمال الخارجية أو الجوانحية من مثل عقد القلب ونحوه على واقع النبوة أو الإمامة القابل لترتبه بالإستصحاب يجري فيهما الإستصحاب ويترتب عليهما الأثر وإن قلنا بأنهما من الأمور التكوينية الناشئة من كمال النفس ومتى لم يكن أثر عملي لواقع النبوة أو الإمامة إن كانت الآثار المزبورة من لوازم النبوة المعلومة بوصف معلوميتها لا مجال لجريان الإستصحاب فيها وإن قلنا بانها من المناصب المجعولة لأن مجرد جعليتها لا يجدي في صحة الإستصحاب ما لم يترتب عليها أثر عملي ـ ولكن من البعيد جداً كون تلك الآثار من لوازم النبوة المعلومة إذ لم يساعده الدليل ولا الإعتبار بل الظاهر كونها آثار النفس النبوة الواقعية الثابتة في ظرف العلم والجهل بها لأنها من مراتب شكر المنعم ووسائط النعم الحاكم به العقل ولازمه بعد الفحص واليأس إمكان ترتيبها ببركة الإمارة أو الأصل المتفحص لموضوعها لولا دعوى عدم تمشي التسليم والإنقياد الحقيقي لنبي﴿صلى الله عليه وآله﴾ أو إمام ﴿عليه السلام﴾ مع التزلزل في نبوته أو إمامته وإن أمكن دفعه بأن ما لا يتمشي مع الشك إنما هو التسليم والإنقياد الجزمي واما التسليم والإنقياد له بعنوان كونه نبياً أو إماماً ظاهراً بمقتضى الإمارة أو الأصل المنفتح فلا بأس به ـ

١) أي كلتا الشريعتين

الأول أو الثاني غير مجد في صحته ـ لأن علمه من قبل الثاني[١] بحجية الإستصحاب دوري[٢] ومن قبل الأول[٣] مستلزم للجزم بمخالفة الإستصحاب للواقع لملازمة حجيته[٤] مع نسخه[٥] واقعاً وبذلك[٦] يستحيل العلم الإجمالي بنبوّة الأوّل[٧] إما واقعاً أو استصحاباً كما لا يخفى ـ

---

١) الصحيح ـ قبل الأول ـ أي في دين عيسى ﴿عليه السلام﴾

٢) لأن حجية الإستصحاب في دين عيسى ﴿عليه السلام﴾ يتوقف على ثبوت دين عيسى﴿عليه السلام﴾ وثبوت دين عيسى ﴿عليه السلام﴾ يتوقف على حجية الإستصحاب فهذا دور صريح

٣) الصحيح ـ قبل الثاني ـ وهي حجية الإستصحاب في دين نبيّنا ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ لا يكون مجد وذلك لأنه

٤) أي حجية الإستصحاب في الشريعة اللاحقة

٥) أي نسخ الشريعة السابقة واقعاً

٦) أي بقاء الشريعة السابقة ولا بأس بذكر ما أفاده المحقق الخراساني ﴿قدس سره﴾

٧) قال في الكفاية، ج ٢، ص ٣٤، ثم لا يخفى ان الإستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم ـ أي غيره المسلم ـ إلاّ إذا اعترف ـ أي المسلم ـ بأنه على يقين فشك في ما صح هناك التعبد والتنزيل ودل عليه الدليل كما لا يصح ان يقنع به أي نفس الكتابي ـ إلاّ مع اليقين والشك والدليل على التنزيل ومنه انقدح أنه لا موقع لتشبث الكتابي باستصحاب نبوة موسى ﴿عليه السلام﴾ أصلاً لا إلزاماً للمسلم لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة واليقين بنسخ شريعته وإلاّ لم يكن بمسلم مع أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك ولا اقناعاً مع الشك للزوم معرفة النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً والإتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلاّ على نحو محال الخ وذلك للدور والخلف فإن الدليل الشرعي إن ⇦

ثم في كونه اقناعياً للشاك المزبور[١] واضح ولكن ليس شأن المتدينين.

بدين النبي السابق ان تثبت به[٢] لأنه على فرض كونه متديّناً بدين النبي السابق[٣] ان تثبت[٤] بالإستصحاب لعدم الدين الحقيقي[٥] مع الشك بحقيقة دينيته[٦] كما أنه لا مجال له[٧] لإلتزام[٨] الضدّين[٩]

كان هو من الشريعة السابقة فاستصحاب النبوة يلزم الدور وإن كان من الشريعة اللاحقة فيلزم الخلف لأن استصحابها بهذا الدليل المأخوذ من الشرع اللاحق يتوقف على اعتقاده بهذا الشرع اللاحق فلو استصحب النبوة السابق فيلزم عدم اعتقاده بهذا الشرع اللاحق وهو الخلف

١) أي الشاك بين الشريعتين فإنه قد يتصور الشك في البقاء بالنسبة على بعض النصارى ممن اطلع على مزايا الإسلام على سائر الأديان فإن مثله ربما يشك في نبوة نبيّنا ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ فيشك في بقاء نبوة نبي السابق وشريعته ولكن الأخذ بالإستصحاب لمثل هذا الشك في الشريعتين لو يجدي فإنما هو في ما يرجع إلى عمل نفسه وذلك إنما هو في فرض علمه بحجية الإستصحاب في الشريعتين لعلمه إجمالاً حينئذ اما ببقاء السابق واقعاً أو بكونه محكوماً بالبقاء بحكم الإستصحاب

٢) أي بالإستصحاب

٣) أي كان نصرانياً ومتديناً بنبوة عيسى﴿عليه السلام﴾

٤) أي لا مجال ان يثبت بنبوة عيسى ﴿عليه السلام﴾ بالإستصحاب

٥) لأنه ليس نبوة حقيقية بل تعبدية

٦) لكون الشك في حقيقة دينية

٧) أي للإستصحاب

٨) الصحيح ـ لإلزام ـ

٩) أي المتدين بدين عيسى ﴿عليه السلام﴾ والمتدين بدين نبيّنا محمّد﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾

آخر[١] نعم له التشبث[٢] في مقام إلزام الشاك المجاهد في تحصيل الواقع في صورة جزمه بحجية الإستصحاب ولو من جهة غفلته عن مخالفة الثاني للأوّل[٣] كما لا يخفى ـ ومن ذلك البيانات[٤] اتضح فساد تشبّث الكتابي[٥] في قبال المسلمين باستصحاب نبوة نبيّهم بلا احتياج إلى الجواب عنه[٦] بأنا معترفون نبوة موسى أقرّ بنبيّنا ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وإن كان

---

١) أي الدين الآخر ـ وذلك لإنتفاء الشك الذي هو ركن الإستصحاب في نحو هذه الإستصحابات فإن المسلم المتدين بالإسلام لا يكون شاكاً في بقاء نبوة عيسى ﴿عليه السلام﴾ بل هو بمقتضى تدينه قاطع بانقطاع نبوته ونسخ شريعته بمجيء نبيّنا ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ فلا يتصور للمسلم المتدين بنبوة النبي اللاحق الشك في بقاء نبوة السابق وبقاء شريعته كي ينتهي المجال للإستصحاب كما أن المتدين بدين النصارى والمتثبت فيه قاطع ببقاء شريعة عيسى﴿عليه السلام﴾

٢) وقد عرفت الإشارة إلى ذلك

٣) وإلاّ فعلى فرض عدم علمه بحجيته إلاّ في الشريعة السابقة أو خصوص الشريعة اللاحقة فلا يجديه الإستصحاب ولو لعمل شخص نفسه لما عرفت من الدور

٤) من الدور المحال

٥) تمسك الكتابي بالإستصحاب في مناظرته مع السيد المتبحر السيد باقر القزويني في بلده ذي الكفل على ما حكى عن المحقق القمي في الأمر الأول في الإستصحاب من تمسك الكتابي بأن المسلمين قائلون بنبوة نبيّنا فنحن وهم متفقون على حقيقته ونبوته في أول الأمر فعلى المسلمين أن يثبتوا بطلان دينه.

٦) قال الشيخ الأنصاري ، ج ٢، ص ٢٧٦، منها ما حكى عن بعض الفضلاء المناظرين له وهو إنا نؤمن ونعترف بنبوة كل موسى وعيسى أقر بنبوة ⇦

ذلك أيضاً وجه وجيه[١] يرجع ماله إلى أن قطعنا السابق[٢] ملازم للقطع بانتقاضه فيه[٣] لا أن موسى أمر كلي له فردان مقر وغير مقر كي يرد عليه[٤] بأنه شخصي خاص خارجي كان مقطوع النبوة مطلقاً[٥] أم لا[٦] فلا معنى للقيد المزبور[٧] لوضوح[٨] ان الغرض من ذكر القيد لمحض توضيح المتيقن[٩] وبيان ملازمة وجوده[١٠]

نبيّنا ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك وهذا مضمون ما ذكره مولينا الرضا ﴿عليه السلام﴾ في جواب الجاثليق

١) فإنه لا طريق له إلى اليقين بنبوة عيسى ﴿عليه السلام﴾ ولو في سالف الزمان إلاّ القرآن وأخبار نبيّنا ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وإلاّ فمع قطع النظر عن ذلك لا يقين له بأصل ثبوته بمحض تدين جماعة بدينه ومن المعلوم أن القرآن وكذا نبيّنا ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ كما أخبرا عن نبوته سابقاً كذلك أخبرا باختتام نبوته ونسخ شريعته

٢) بنبوة عيسى ﴿عليه السلام﴾ وموسى ﴿عليه السلام﴾

٣) ونسخ شريعتهما

٤) قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٢٧٦، وهذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي من أن موسى بن عمران أو عيسى بن مريم ﴿عليهما السلام﴾ شخص واحد وجزئي حقيقي اعترفوا المسلمون وأهل الكتاب بنبوته فعلى المسلمين نسخها

٥) أي حتى بعد مجيء نبيّنا ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾

٦) بأن نسخ بنبوة نبيّنا ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾

٧) وهو انا نعترف بنبوة عيسى﴿عليه السلام﴾ أقر بنبوة نبيّنا﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ جواب عن الإيراد

٨) وهو نبوة نبي عيسى ﴿عليه السلام﴾ ومعرفاً للشخص الخارجي

٩) أي وجود نبوة عيسى ﴿عليه السلام﴾

١٠) أي للاقرار

مع اليقين بانتقاضه[١] خصوصاً لو كان طريقنا إلى نبوته[٢] اخبار نبينا أو ما في كتابه المنزل فإن مثل هذا القطع يستحيل ان يجتمع مع الشك في البقاء[٣] ولو لم يكن هو[٤] مقراً أيضاً كما لا يخفى.

ومنها[٥] أنه لا شبهة في عدم معارضة الإستصحاب مع أصالة العموم والإطلاق التي هي من الأدلة الإجتهادية[٦] لما أشرنا سابقاً في وجهه وسيجيء توضيحه عن قريب إن شاء الله وعليه[٧]

---

١) ونسخه

٢) وهو نبوة عيسى وموسى ﴿عليهما السلام﴾

٣) أي بقاء نبوة عيسى وموسى ﴿عليهما السلام﴾

٤) أي عيسى وموسى ﴿عليهما السلام﴾ مقراً مع أنهما أقرا بنبوة نبيّنا ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ يأتي بعدي اسمه احمد

٥) التنبيه الثالث عشر إذا ورد عام يتضمن العموم الزماني وخرج بعض أفراد العام عن الحكم بالتخصيص في بعض الأزمنة فشك في أن خروجه عنه في تمام الأزمنة أو في بعضها فهل المرجع بعد انقضاء الأمد المتيقن خروجه عنه هو عموم العام أو استصحاب حكم المخصص قولان وقد عدّ من ذلك قوله تعالى: **(اوفوا بالعقود)** باعتبار أدلة الخيارات كخيار الغبن نحوه إذا شك في أنه للفور أو التراخي

٦) لأنهما أصل لفظي والإستصحاب أصل عملي

٧) في هذا التنبيه فروض، الأوّل: أن ينحل المطلق أو العموم بحسب الأزمان كما ينحل بحسب الأفراد لو كان الزمان قيداً للموضوع والحكم فيكون لكل آن اطاعة ومعصية مستقلة لتعدد الموضوع والتكليف المعبر عنه بالعام الأصولي

فلو ورد مطلق[١] متكفل لإثبات حكم للطبيعة[٢] السارية في القطعات المحدودة[٣] بمقتضى أمر الآنات المتوالية[٤] أو عام زماني كذلك[٥] فلا شبهة في أن مثل هذا المطلق والعام مقتض لإثبات الحكم لجميع القطعات[٦] بحسب تعدد الآنات[٧] على وجه لو قيد[٨] بواحد منها وأخرج عنه آن واحد كان الإطلاق والعموم المزبور وافيين لإثبات البقية من دون احتياج في ذلك المقدار إلى إحراز كون المطلق المزبور له إطلاق بحسب الزمان على وجه يكون الزمان والآنات المتوالية قيداً بل[٩] مع

---

١) كقوله ﷺ البيعان بالخيار ما لم يفترقا فكل آن ما لم يفترق له الخيار مستقلاً فينحل بحسب الآنات

٢) يجوز للبيعان طبيعة الخيار والفسخ في كل آن

٣) إلى زمان التفرق

٤) من بعد العقد إلى التفرق

٥) كقوله تعالى أوفوا بالعقود فيجب الوفاء بالعقد في كل آن مستقلاً عن غيره

٦) الزمانية

٧) من الآن الأول والآن الثاني والآن الثالث وهكذا

٨) فلو فرضنا خرج آن واحد من العموم والإطلاق لخيار أو جهة أخرى فيبقي سائر الآنات تحت العموم والإطلاق باوفوا بالعقود وسيأتي وجهه

٩) الثاني أن يكون مفاد العموم والإطلاق إثبات حكم سنخي لذات كل فرد بما هي سارية في جميع الحالات والأزمان على وجه قابل للإنحلال حسب القطعات المتصورة للفرد الشخصي بحسب الأحوال والأزمان إلى أحكام متعددة ثابتة لكل قطعة من القطعات الموجودة للفرد الشخصي المستمر من غير نظر في ⇦

الجزم بظرفية الزمان وسراية الطبيعة إلى القطعات المنحلة بحسب ظرفية الآنات يكفي الإطلاق لإثبات الحكم لبعد الآن الخارج عنها من الآنات المتأخرة[1].

تكفله لثبوت ذلك الحكم السنخي لذات كل فرد إلى كل زمان ليكون قطعات الزمان أفراد مستقلة للعام كما يقتضيه فرض أخذ الزمان قيداً للموضوع أو الحكم

١) كما في باب القيود وذلك فإن الدليل الأول بلحاظ تكفله لإثبات الحكم الشخصي القابل للإنحلال لذات الفرد أو الطبيعي الجامع على نحو الإطلاق والسريان بالنسبة إلى الحالات والأزمان يكون مثبتاً لحكم هذا الفرد في ما بعد زمان التخصيص من غير فرق بين أن يكون التقطيع من الوسط أو من الأول ـ قال المحقق الماتن في تعليقته على الفوائد، ج ٤، ص ٥٣٢، أقول ينبغي للمقرر المستقصي لأنحاء مفاد الخطابات أن يتعرض في فرض الظرفية شقوقاً أخرى وهو أن مفاد الدليل تارة حكم شخصي مستمر لموضوع شخصي بحيث لو انقطع هذا الشخص لم يكن الخطاب متكفلاً لحكم آخر لشخص آخر وإن كان قابلاً للتحديد من حيث أوله وآخره وأخرى حكم سنخي ثابت لكل قطعة من القطعات الموجودة في الفرد الشخصي المستمر على وجه قابل للإنحلال بأحكام بلحاظ كل واحد من القطعات الموجودة في ضمن هذا الفرد المستمر الشخصي ولازمه عدم اقتضاء الدليل الدال على نفي الحكم عن قطعة معينة ذهاب الحكم عن بقية القطعات وثالثة يكون الخطاب متكفلاً لحكم سنخي وجود الموضوع القابل للإنطباق على شخص آخر منقطع عن الشخص الأول مع فرض أخذ الزمان في جميع هذه الفروض ظرفاً بحيث لو فرض أخذه في لسان الدليل كان لمحض الإشارة إلى أمد استمرار الحكم أو موضوعه سنخياً أو شخصياً كما هو ظاهر وسيجيء انشاء الله تعالى بيان نتيجة هذا التشقيق

نعم[1] لو كان المطلق متكفلاً لإثبات حكم شخصي غير قابل للتحليل بحسب وإن كان مقتضي إطلاقه طول امتداد شخصه بطول الزمان بحيث لو فرض تخلل عدم في البين ما كان الدليل بعد

---

١) الفرض الثالث أن يكون الزمان قيداً للموضوع أو الحكم أو ظرفاً لهما ويكون مجموع آنات الزمان لوحظ على وجه الإرتباطية قيداً واحداً نظير العام المجموعي بحيث لو خلا آن واحد عن وجود الموضوع أو الحكم لا ارتفع الموضوع والحكم من أصله كما لعله من هذا القبيل باب الصوم من حيث أن حقيقة الصوم المأمور به هو الإمساك المتقيد بكونه في مجموع آنات النهار من طلوع الفجر إلى الغروب من حيث المجموع بنحو يتحقق العصيان وينتفي المأمور به بخلو آن من آنات النهار عن الإمساك تعمداً وإنما قلنا ان منه باب الصوم احتمالاً لا جزماً لقوة احتمال عدم كونه من باب التقييد بالزمان بل من باب كونه عبارة عن مرتبة خاصة من الإمساك المحدود بالحدين أوله بما يقارن الفجر وآخره بما يقارن الغروب بنحو يكون الفجر والغروب معيناً للحدين وكاشفاً عنها بنحو كشف اللازم عن الملزوم كان النهار من أوله إلى آخره ملازماً لتلك المرتبة من الإمساك الخاص لا أنه أخذ قيداً فيه قال المحقق الماتن في التعليقة على الفوائد، ج ٤، ص ٥٣٣، أقول ويمكن في تصور الصوم بجعله عبارة عن الإمساك المستمر المحدود أوله بما تقارن الفجر وآخره بما تقارن الغروب بحيث يكون الفجر والغروب معيناً للحدين وكاشفاً عنهما بنحو الكشف اللازم عن الملزوم فيكون النهار من أوله وآخره توأماً مع المرتبة الخاصة من مراتب الإمساك الواجب لا أنه قيد فيه كما لا يخفى ويمثل هذا التصوير أيضاً ربما يفر عن الشبهة الواردة على الغسل قبل الفجر بناء على بعض التقارب في إبطال الواجب التعليقي فتدبر.

متكفلاً لحكم آخر لا يبقي مجال التشبث به بعد فرض خروج ان من وسط الآنات[1] نعم[2] لو فرض خروج أوّله أم آخر أمكن التشبث

---

١) فإنه لو ورد الدليل على نفي الحكم عن فرد في زمان فشك في ثبوت الحكم له بعد زمان التخصيص لا مجال للتشبث بدليل العموم لإثبات حكمه بعد زمان التخصيص بل لابد حينئذ من التماس دليل آخر وإلاّ فالدليل الأول لم يتكفل إلاّ لإثبات حكم شخصي مستمر زماناً لموضوع شخصي مستمر ومثله انقطع بالدليل المخرج والسر في ذلك كله أن في الفرض الأول هو أن ما يقتضيه نفس دليل الحكم إنما هو ثبوت الحكم لذات الفرد أو الطبيعي في الجملة بحيث لو شك فيه بالنسبة إلى بعض الأحوال أو الأزمان يرجع فيه إلى الأصول العملية وأما ثبوته له مستمراً إلى الأبد وفي جميع الأحوال فإنما هو بمقتضى إطلاق دليله وبذلك ليستكشف من الدليل المخصص المزبور المخرج للزمان تحديده من الاول إلى الزمان الخاص فيكون الدليل المخصص في الحقيقة محدداً له إلى زمان خاص لا أنه مخصص ومخرج للفرد عن حكم العام وإلاّ يلزم عدم ثبوت حكم العام من الاول لمثل هذا الفرد وليس كذلك بل العام باق على عمومه حتى بالنسبة إلى هذا الفرد غاية الأمر برفع اليد عن اطلاقه بالنسبة إلى بعض الأزمنة ويؤخذ باطلاقه في ما عداه إذ لا وجه لرفع اليد عن اطلاقه بالنسبة إلى غير هذا الزمان لأن المطلق لا يخرج عن الحجية بمجرد ورود تقييد على بعض جهاته

٢) وبهذه الجهة نفرض في الفرض الأخير بين منقطع الوسط ومنقطع الأول والأخير حيث نقول بمرجعية العام باطلاقه المتكفل لشخص الحكم في الأخيرين بلحاظ عدم خروج الحكم الشخصي الثابت للفرد بعد التقطيع المزبور بالنسبة إلى غير زمان المخرج عن الوحدة والشخصية بخلاف التقطيع من الوسط فإنه من المستحيل بقاء الحكم المزبور على وحدته مع تخلل العدم بينهما فلو ثبت له حكم ⇦

بالإطلاق المزبور لإثبات الحكم الشخصي المحدود بحد خاص ملازم لخروج ما خرج وفي مثل هذه الصورة[1]

بعد الزمان المخرج يلزم تكفل دليل العام لإثبات الحكمين والمفروض عدم تكفله إلاّ لإثبات حكم وجداني شخصي كما هو ظاهر

١) وهو ما كان الزمان ملحوظاً في العموم الزماني على وجه الإستمرار والدوام سواء كان قيد الزمان ملحوظاً في الموضوع أو الحكم على نحو القيدية أو الظرفية والمفروض كون العام ناظراً إلى إثبات حكم سنخي لذات موضوعه المستمر في أجزاء الزمان على نحو قابل لتكثر تحليلاً أو الحكم كذلك فلا إشكال في أن المرجع عموم العام دون الإستصحاب من غير فرق بين أن يكون التقطيع من الأوّل أو الوسط فإن الموضوع أو الحكم حينئذ وإن كان واحداً شخصياً مستمراً إلاّ أن وحدته الشخصية لا ينافي تعدد الحكم المتعلق به تحليلاً باعتبار قطعات وجوده التحليلي بالإضافة إلى أجزاء الزمان بل يكفي مجرد قابليته لذلك في حمل الدليل المتكفل لحكم العام على بيان سنخ الحكم لا شخصه الآبي عن التعدد ولو تحليلاً وحينئذ فإذا خرج بعض أفراد هذا العام عن الحكم في زمان وشك في أن خروجه في جميع الأزمنة أو في بعضها فلا قصور في مرجعية العموم المزبور بالنسبة إلى الأزمنة المتأخرة عن زمان اليقين بخروجه لوفائه حينئذ في التكفل لحكم الفرد الخارج في زمان في الأزمنة المتأخرة ومعه لا يبقي مجال لجريان الإستصحاب لا في مفاد العام ولا في مفاد المخصص، نعم لو كان دليل العام في تكفله لإثبات الحكم لكل فرد ناظراً إلى حيث وحدة الحكم وشخصيته بنحو غير قابل للتكثر ولو تحليلاً كان للمنع عن الرجوع إلى العام كمال مجال لإرتفاع ما تكفله دليل العام من الحكم الشخصي المستمر بالتقطيع في بعض الأزمنة وعدم تكفله أيضاً لإثبات حكم آخر له بعد التقطيع المزبور إذ حينئذ لا محيص من الرجوع إلى ⇦

نظير الصورة السابقة[١] لا مجال للتشبث باستصحاب نقيض هذا الحكم[٢] أيضاً فضلاً عن ضده[٣] الذي تكفله دليل

استصحاب حكم المخصص لا إلى عموم العام بل ولا إلى استصحاب مفاده للقطع بعدم إمكان بقائه على وحدته الشخصية بعد انقطاعه وتخلل العدم في البين

١) وهو ما إذا كان مطلق متكفل لإثبات الحكم للطبيعة المطلقة بما هي سارية في جميع الأحوال وجميع قطعات الزمان بلا نظر منه في سريان الطبيعي بحسب الحالات والأزمان إلى كون قطعات الأزمنة قيداً فإنه لو قيد مثل هذا الإطلاق بخروج فرد منه في بعض الأحوال أو الأزمان فشك في خروجه للتالي كان مثل هذا المطلق كالعموم الزماني وافياً لإثبات حكمه في بقية الحالات والأزمان اقتصاراً في تقييده بقدر ما يقتضيه الدليل الدال عليه ولو مع الجزم بظرفية الزمان فيه كما هو الشأن في سائر المطلقات ـ ومن هنا نقول في المطلقات الواردة لإثبات القصر في السفر أنه لو خرج المسافر المقيم عن بلد الإقامة أو ما بحكمه كالثلاثين متردداً بعد قطع حكم سفره بالإقامة لا يحتاج في وجوب القصر عليه إلى انشاء سفر جديد بل يكفيه مثل هذه المطلقات في وجوب القصر عليه لولا دعوى اقتضاء إطلاق التنزيل لأجراء جميع آثار الوطن الحقيقي على اقامته في محل حتى قصد المسافة الجديدة وإن كان مثل هذه الدعوى لا يخلو عن إشكال لمكان دعوى كون مثل هذه الجهة من الآثار الشرعية للوطن الحقيقي كي يكون التنزيل ناظراً إليه وإنما هي من جهة اقتضاء طبع الوطن لتقطيع أصل السفر عند مروره إليه مع اختصاص مثل هذا التنزيل بالإقامة عشراً في محل وعدم شموله لمثل الثلاثين متردداً ونحوه

٢) وهو استصحاب عدم وجوب الوفاء

٣) كالإستصحاب مثلاً

المخصص[١] حتى مع فرض عدم كونه إلاّ متكفلاً للحكم الشخصي الغير القابل للتحليل بحسب الآنات[٢] أو الحكم القابل له[٣] حيث سرايته موضوعه إلى قطعات محصورة ممتدة بنظر وجداني[٤] بامتداد الأزمنة المخصوصة مع فرض اجماله بالنسبة إلى بعدها إذ مرجع جميع ذلك أصالة الإطلاق والعام المزبورين فلا مجال لحجية الإستصحاب في مفاد دليل المخصص بالنسبة إلى الأزمنة المشكوكة وإن كان الإستصحاب[٥] لولا العموم جارياً، نعم[٦] لو كان لدليل

---

١) إشارة إلى أقسام المخصص أيضاً أي سواء كان الزمان المأخوذ في دليل المخصص قيداً أو ظرفاً للموضوع أو الحكم ويكون لإثبات حكم مستمر لموضوعه المستمر فإنه إذا خصص بعض أفراد العام في بعض الأزمنة وشك في خروجه للتالي يكون المرجع فيه بالنسبة إلى الأزمنة المشكوكة هو العموم الزماني ولا موضوع لجريان الإستصحاب ـ أو كان الزمان المأخوذ في دليل المخصص على نحو تكثر الحكم والموضوع حسب تكثر الأزمنة ولكن كان بالنسبة إلى بعد زمان التخصيص مجملاً فأيضاً يتمسك بالعموم ولا استصحاب

٢) وهو القسم الأول الذي أشرنا من أقسام المخصص

٣) هو القسم الثاني الذي أشرنا إليه

٤) الصحيح ـ وحداني

٥) اي استصحاب حكم المخصص لكون المخصص حكماً استمرارياً

٦) الفرض الرابع بأن يكون الزمان مأخوذاً في دليله قيداً للموضوع أو الحكم على نحو المفردية بنحو يقتضي تكثر الحكم والموضوع حسب تكثر الأزمنة فلا شبهة في أنه إذا خصص بعض أفراد هذا العام في بعض الأزمنة وشك في خروجه للتالي يكون المرجع فيه بالنسبة إلى الأزمنة المشكوكة هو العموم الزماني ⇦

المخصص عموم زماني على وجه يكون كل آن قيداً للموضوع الحكم لا مجال للتشبث بالإستصحاب وإن لم يكن في البين دليل المطلق المزبور أو العام الناظر إلى عموم الزماني كما لا يخفى - نعم[1] لو فرض عدم تكفل الدليل إلاّ لبيان شخص حكم ممتد بامتداد الزمان الفلاني وفرض تقطيع وسطه بدليل المخصص وذلك أيضاً لو لم يكن لدليله[2] عموم زماني بحيث يكون الفعل في كل آن موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل غير مرتبط بالآخر وإلاّ[3] فلا مجال لإستصحاب مفاد

كمرجعية العموم الأفرادي في ما لو شك في أصل التخصيص الفردي ولا ينتهي المجال لجريان الإستصحاب

١) الفرض الخامس وهو ما كان الزمان ملحوظاً في العموم الزماني على وجه الإستمرار والدوام وفرض تقطيعه من الوسط فبما أن العام في تكفله لإثبات الحكم لكل فرد ناظراً إلى حيث وحدة الحكم وشخصيته بنحو غير قابل للتكثر ولو تحليلاً كان للمنع عن الرجوع إلى العام كمال مجال لإرتفاع ما تكفله دليل العام من الحكم الشخصي المستمر بالتقطيع في بعض الأزمنة وعدم تكفله أيضاً لإثبات حكم آخر له بعد التقطيع فلا محيص من الرجوع إلى استصحاب حكم المخصص لا إلى عموم العام بل ولا إلى استصحاب مفاده للقطع بعدم إمكان بقائه على وحدته الشخصية بعد انقطاعه وتخلل العدم في البين

٢) أي الدليل المخصص عموم زماني متكثر الأفراد

٣) أي وإن كان لدليل المخصص عموم متكثر لا مجال للإستصحاب لأنه من اسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر

دليل المخصص وإن كان لإستصحاب بعض حكم العام أيضاً مجال[1] وذلك واضح كما لا يخفى.

---

١) أي في بعد تلك القطعة الخارجة فإن العام كان حكم واحد مستمر وهذا بعضه يشك في بقاء حكم العام بالنسبة إليها فيستصحب قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٥٤٠، وأما لو كان مصب العموم نفس الحكم كان العموم الزماني وارداً على الحكم وواقعاً فوق دائرة الحكم ولأجل ذلك لا يصح أن يكون دليل الحكم متكفلاً لبيان العموم الزماني بل لابد من التماس دليل آخر يدل على عموم أزمنة وجود الحكم فعند الشك في التخصيص أو في مقداره لا يجوز التمسك بما دل على العموم الزماني لأن الدليل إنما كان متكفلاً لعموم أزمنة وجود الحكم فلا يتكفل أصل وجود الحكم والشك في التخصيص الزماني ليستتبع الشك في وجود الحكم فلا يصح التمسك بعموم ما دل على العموم الزماني قال المحقق الماتن في التعليقة أقول إذا كان مصب العموم الزماني في نفس الحكم فلا شبهة في أن مرجع ذلك إلى أخذ العموم قيداً للحكم ولازمه كون الحكم الذي هو مركز هذا القيد مهملة عارية عنه كما هو الشأن في رجوع كل قيد إلى المقيد إذ لا محيص من أخذ المقيد مهملاً بالنسبة إلى هذا القيد كما هو الشأن أيضاً في كل موضوع إلى محموله وحينئذ الإستمرار والدوام من عوارض الطبيعة المهملة التي يطرء عليه العموم من حيث الفرد تارة والزمان أو المكان أخرى فالعموم زماناً ملازم لوجود ما هو مهملة من هذه الجهة في الزمان الثاني والثالث فهذه الوجودات في الأزمنة المتعددة مستفادة من استمرار الطبيعة لا من نفسها وحينئذ فالشك تارة يتعلق بأصل الطبيعة التي هي موضوع هذا الإستمرار وكانت مهملة محضة وأخرى يتعلق بتوسعة وجود المهملة وسرايته بحسب الأزمنة المتمادية ففي الصورة الأولى دليل الإستمرار لا يتكفل لإثبات وجود لأنه وارد على الحكم في ظرف الفراغ عن وجوده فلابد حينئذ من احرازه بدليل آخر متكفل ⇦

لنفس الحكم. وأما الصورة الثانية فأصل الحكم بنحو الإهمال محرز بدليله حسب الفرض وإنما الشك في سعة الحكم من جهة الزمان ففي هذه الصورة لا يكون المتكفل لرفع هذا الشك إلاّ دليل الإستمرار بعد الفراغ عن وجود موضوعه من الطبيعة المهملة بدليل أو قرينة أخرى وحينئذ فما أفيد من أن الإستمرار من قبل المحمول بالنسبة إلى الحكم في غاية المتانة ولكن هذا الموضوع ليس إلاّ الحكم المهمل والطبيعة المهملة من تلك الجهة لا الطبيعة السارية في ضمن كل وجود في كل زمان بل مثل هذا السريان الحاكي عن انبساط وجود الحكم في كل زمان عين المحمول وحينئذ يسأل عما أفيد من أن الشك في التخصيص الزماني منشأ للشك في نفس الحكم بأنه ما المراد من هذا الحكم المشكوك. فإن أريد به وجوده المستفاد من سريان الطبيعة إلى الأزمان فرافع هذا الشك لا يكون إلاّ ما هو متكفل لإثبات العموم الزماني بلا احتياج إلى دليل آخر بل الدليل الآخر غير متكفل لإثباته كيف وإثباته مستتبع للغوية دليل الإستمرار. وإن أريد من الحكم المشكوك الحكم المهمل والطبيعة المهملة التي هو مركز هذا العموم ومعروضه فلا شبهة في أن الشك في استمراره غير ملازم للشك في وجوده إذ الدليل المتكفل لإثبات الطبيعة مفروض الثبوت بنحو لولا هذا العموم لا يكون متكفلاً إلاّ لإثبات الحكم للمورد مهملة فهذا العموم الزماني تثبت تعميمه من حيث الزمان ولئن شئت توضيح ما ذكرنا فنفرض الكلام في المثال المعروف من أوفوا بالعقود اذله جهتان عموم أفرادي كان شأنه إثبات الحكم لكل فرد من العقد بنحو الإهمال من حيث الزمان وعموم زماني يقتضي تعميم حكم كل فرد من حيث الزمان ومن البديهي أن عمومه الأزماني تبع عمومه الأفرادي إذ ما لم تثبت الحكم لكل فرد يستحيل تحقق عموم زماني لا لأنه وارد عليه ورود الحكم على موضوعه ولكن نقول إن الشك في حكم الفرد تارة من جهة احتمال تخصيص العموم الفردي ففي مثل ذلك يستحيل على فرض هذا التخصيص ثبوت الحكم لهذا الفرد في زمان دون ⇦

زمان بل مرجعه إلى فقدان الفرد المزبور للحكم إلى الأبد لأن مرجع تخصيص الفرد إلى عدم ثبوت الطبيعة لهذا الفرد وخروج الفرد المزبور عن مصب الحكم للتالي فالتخصيص بحسب الأزمان على وجه يصلح للتفكيك بين الأزمان في حكم الفرد المزبور فرع دخول الفرد في العموم الأفرادي فمثل هذا التخصيص كتعميمه أيضاً تبع عمومه افراداً وحينئذ إذا خرج فرد من الخطاب ويحتمل خروجه للتالي أو في زمان خاص فلا شبهة في عدم العموم الأزماني بدواً وأما عمومه الأفرادي بالنسبة إلى ثبوت الحكم في الجملة محكم فإذا ثبت هذا المقدار بالعموم الأفرادي فيرجع إلى العموم الأزماني لإثبات بقية الأزمنة وحينئذ كيف ينتهي الأمر فيه إلى الإستصحاب وإلى ذلك نظر من أنكر على الشيخ في مصيره في مثل أوفوا بالعقود إلى الإستصحاب عند الشك في خروج الفرد في زمان مع احتمال وجود الحكم فيه في زمان آخر، نعم لا يجري إلى العموم زماناً لو كانت القضية متكفلة لإثبات الحكم الشخصي المستمر مع فرض ظرفية الزمان وذلك أيضاً في صورة تقطيع الحكم وسطاً لا أولاً ولا آخراً كما أفاده العلامة الأستاذ وما افيد في شرح كلام الشيخ ليس بياناً جديداً كما لا يخفى.

قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٢٨١، ثم إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم فشك فيما بعد ذلك الزمان المخرج بالنسبة إلى ذلك الفرد هل هو ملحق به في الحكم أو ملحق بما قبله الحق هو التفصيل في المقام بأن يقال إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً بأن أخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحل العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان كقوله اكرم العلماء كل يوم فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الإستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابلية المورد للإستصحاب وإن أخذ لبيان الإستمرار كقوله أكرم العلماء دائماً ثم خرج فرد في زمان وشك في حكم ذلك ⇦

الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الإستصحاب إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة بخلاف القسم الأول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل إلى الأصول الآخر.

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٥٤٣، فظهر مما ذكرنا أنه في كل مورد كان مصب العموم الزماني متعلق الحكم فلا مجال لجريان الإستصحاب فيه عند الشك في التخصيص الزماني أو في مقداره بل لابد فيه من الرجوع إلى عموم العام لو كان وإلاّ فإلى البرائة والإشتغال وفي كل مورد كان مصب العموم الزماني نفس الحكم فلا مجال للتمسك فيه بالعام الزماني عند الشك في التخصيص أو في مقداره بل لابد فيه من الرجوع إلى الإستصحاب لو تمت أركانه وإلاّ فإلى البرائة والإشتغال وإلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ ﴿ﷺ﴾.

وقد خفي على بعض الأعلام مراد الشيخ ﴿ﷺ﴾ ومحل كلامه وتخيل أن ما ذكره من التفصيل بين الوجهين إنما هو في مورد كان المتعلق مصب العموم الزماني فحمل قوله في الوجه الثاني وإن أخذ لبيان الإستمرار على كون الإستمرار في الأزمنة أخذ بنحو العام المجموعي وجعل مورد المنع على الرجوع إلى العام ما إذا كان العموم الزماني ملحوظاً في ناحية المتعلق على جهة الإرتباطية بنحو العام المجموعي ومورد المنع عن الرجوع إلى الإستصحاب ما إذا كان العموم الزماني ملحوظاً في ناحية المتعلق على جهة الإستقلالية بنحو العام الأصولي ففتح على الشيخ ﴿ﷺ﴾ باب الإيراد ولو كان محل النفي والإثبات ذلك فالحق مع المستشكل ولكن قد عرفت أن النفي والإثبات لا يردان على محل واحد بل مورد أحدهما ما إذا كان المتعلق مصب العموم الزماني ومورد الآخر ما إذا كان مصب العموم الزماني نفس الحكم الشرعي.

⇦

ومراده صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٣٤١، والتحقيق أن يقال إن مفاد العام تارة يكون بملاحظة الزمان ثبوت حكمه ـ أي العام ـ لموضوعه على نحو الإستمرار والدوام أخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فرداً لموضوع ذلك العام وكذلك مفاد مخصصه تارة يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه وأخرى على نحو يكون مفرداً ومأخوذاً في موضوعه فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول. أي الزمان ظرفاً لثبوت حكمها، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالته لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله عليحده في موضوعه وانقطاع الإستمرار بالخاص من الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق من دون دلالته على ثبوته في الزمان اللاحق فلا مجال إلاّ لإستصحابه، نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه كما إذا كان مخصصاً له من الأول لما ضربه في غير مورد دلالته فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته فيصح التمسك بأوفوا بالعقود ولو خصص بخيار المجلس ونحوه ولا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله فافهم وإن كان مفادها على النحو الثاني فلابد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده فله الدلالة على حكمه والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

وإن كان مفاد العام على النحو الأول ـ أي استمرار وظرف لحكم العام ـ والخاص على النحو الثاني ـ أي مفرد موضوع ومقيد ـ فلا مورد للإستصحاب فإنه وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً إلاّ أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالته من إسراء حكم موضوع إلى آخر لا استصحاب حكم الموضوع ولا مجال أيضاً للتمسك بالعام لما مر آنفاً فلابد من الرجوع إلى سائر الأصول.

وإن كان مفادهما على العكس ـ أي عام الزماني مقيد بالزمان ومفرد والخاص استمراري ـ كان المرجع هو العام للإقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة ⇦

الخاص ولكنه لولا دلالته لكان الإستصحاب مرجعاً لما عرفت من أن الحكم في ظرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه فتأمل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في المقام نفياً واثباتاً في غير محله ـ وأورد عليه المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٥٤٥، أنه ليس مراد الشيخ من التفصيل بين الوجهين التفصيل بينهما في مورد يكون مصب العموم الزماني متعلق الحكم بل مصب العموم الزماني في أحد الوجهين هو متعلق الحكم وفي الآخر نفس الحكم فيستقيم حينئذ التفصيل في التمسك بالعام في أحدهما والتمسك بالإستصحاب في الآخر ولا يرد عليه شيء من الإشكالات.

وأشكل عليه المحقق الماتن مضافاً إلى ما سبق في التعليقة أقول ولقد عرفت بأنه مع تمام الزحمة لا يتم ما افيد من التفصيل وأن الاساطين بعد علم منهم بهذا التقريب انكروا على الشيخ في مصيره إلى الإستصحاب دون عموم العام أو إطلاقه بل لنا أيضاً مجال الإنكار لعدم مرجعية الإستصحاب لولا العموم حتى في صورة أخذ عموم الأزمان في متعلق الحكم إذ من الممكن كون العموم بملاحظة سراية الطبيعة إلى قطعات المستمر الشخصي لا بلحاظ قيدية الزمان ومفرديته ولقد أشرنا أيضاً من إمكان جعل غالب موارد العموم الأزماني من هذا القبيل فتدبر.

قال المحقق النائيني في الفوائد،ج ٤، ص ٥٤٦، في تأسيس الأصل عند الشك في مصب العموم فإن كان الشك في أصل العموم الزماني فلا إشكال في أن الأصل يقتضي عدمه لأن أخذ العموم الزماني قيد للحكم أو للمتعلق يتوقف على لحاظه ثبوتاً وبيانه اثباتاً فلو قال اكرم العلماء وشك في استمرار الوجوب في جميع الأيام و شك في كون الإكرام في جميع الأيام واجباً ففي ما عدا اليوم الاول لا يجب الإكرام لأصالة البرائة عنه.

⇦

قال المحقق الماتن في التعليقة أقول في فرض الشك المزبور تارة يقطع وجوب الإكرام في خصوص اليوم الأول وكان الشك في تعميم الخطاب حكماً أم موضوعاً في الزائد وأخرى لا يعلم وجوب اليوم أيضاً بخصوصه.

وحينئذ فتارة يتم البيان ولو بمقدمات الحكمة لإثبات الوجوب لصرف الطبيعة الجامعة بين أفراد الأيام وإنما الشك في وجوب كل فرد بحسب الأزمنة. وأخرى لا يتم البيان بالنسبة إلى صرف الطبيعة أيضاً وحينئذ فما أفيد من ثبوت الوجوب في اليوم الأول إنما يتم على الفرض الأول وهو أيضاً يحتاج إلى دليل بالخصوص وإلاّ فصرف الخطاب باكرام العلماء لا يقتضي إلاّ وجوب كل فرد في الجملة وأما بقية الفروض لا يقتضي الخطاب وجوب خصوص اليوم الأول بل على الفرض الثاني لا يجب إلاّ صرف الجامع بين الأفراد التدريجية وفي الثالث ينتهي الأمر إلى العلم الإجمالي في الأيام التدريجية فيجب عقلاً اكرامه في جميع الأيام ما لم ينته على غير المحصور كما لا يخفى.

وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٥٤٦، وإن كان الشك في مصب العموم الزماني بعد العلم به فلا إشكال أيضاً في أن الأصل اللفظي يقتضي عدم كون المتعلق مصب العموم الزماني فإن الشك في ذلك يرجع إلى الشك في تقييد المتعلق بقيد زائد وأصالة الإطلاق تقتضي عدم التقييد. ولا يتوهم أن إطلاق الحكم يقتضي عدم أخذ العموم الزماني قيداً له لما عرفت من أن دليل الحكم لا يمكن أن يتكفل لبيان أزمنة وجوده بل لابد من أن يكون بيانه بدليل منفصل آخر. وأورد عليه المحقق الماتن في التعليقة بقوله أقول إذا علم بالعموم الزماني وشك في رجوعه إلى الحكم أو المتعلق فلا شبهة في أن المتعلق إن كان له إطلاق بنحو يثبت الحكم لصرف الطبيعة فهذا الإطلاق كاف لإثبات استمرار الحكم لصرف الجامع بين الأفراد التدريجية إلى آخر الأفراد ولا يحتاج على إثبات استمراره كذلك إلى دليل آخر، نعم يحتاج في اثبات استمراره بنحو ثبوته للطبيعة السارية إلى جميع ⇦

ومنها[١] ان الظاهر من عموم حرمة النقض اليقين بالشك[٢] وإن كان اختصاص عدم النقض بخصوص مثله[٣] ولكن من العموم أن لا خصوصية في هذا العنوان[٤] في الناقضية بل المدار على مطلق الواقع[٥] ولو كان في البين ظن غير معتبر ويكفي[٦] فيه ظهور من جعل الناقض خصوص اليقين فبقرينة المقابلة[٧] تعرف أن الشك المأخوذ في الرواية إنما هو من حيث كونه سترة للواقع لا من جهة خصوصية فيه وهذا المقدار

الأفراد في الأزمنة المتمادية إلى قيام دليل عليه حينئذ فعند الشك فيه لا مجال للتمسك بالإطلاق في المتعلق بل هذا المعنى من العموم مشكوك في كل واحد من الحكم والمتعلق وإنما يعلم إجمالاً بثبوته في أحدهما فعلى مختاره يكفي احتمال رجوعه إلى المتعلق في نفي جريان الإستصحاب للشك في بقاء الموضوع وفي مثله أيّ دليل يثبت العموم في الحكم دون الموضوع وما معنى لأصالة الإطلاق في الموضوع دون الحكم.

١) التنبيه الرابع عشر في أن موضوع الإستصحاب أعم من الشك المتساوي الطرفين والظن الغير المعتبر.

٢) في قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك.

٣) اي الشك المتساوي الطرفين

٤) اي الشك كذلك

٥) أي مطلق مستورية الواقع ولو كان بالظن الغير المعتبر

٦) والدليل على ذلك هو جعل الناقض يقين آخر لا غير قال ﴿عليه السلام﴾ ولكن أنقضه بيقين آخر

٧) بقرينة المقابلة بين اليقينين أي يقين الناقض والمنقوض يعرف أن المراد مطلق السترة ولو بالظن الغير المعتبر لا خصوص الشك المتساوي الطرفين

لا ينافي مع جعل الشك في الرواية بمعناه الحقيقي[١] وإنما هو موضوع فيه حيث استاره[٢] بلا خصوصية فيه وإن تكفه ذكره من جهة كونه اجلي فرد السترة[٣] لا ان المراد من لفظ الشك خلاف اليقين[٤] كيف وهو مجاز بعيد وفي مثله لا يساعد الطبع السليم كما لا يخفى.

ومنها[٥] انه لا شبهة بمقتضى تطبيق الكبرى في الرواية على مورد الإستصحاب في دخوله في العموم المزبور[٦] وإنما الكلام[٧] في شمول

---

١) والشك باق على معناه الحقيقي لكن الموضوع فيه السترة بأن أخذ في الرواية بما أنه أظهر أفراد الإستتار لا أنه موضوع بنفسه بل بما ان ستره

٢) الصحيح ـ استتاره

٣) وليس المراد استعمال لفظ الشك في الأعم فإنه بعيد

٤) قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٢٨٧، أن المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي وهو خلاف اليقين كما في الصحاح الخ وقال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٣٤٣، الظاهر ان الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين فمع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق يجري الإستصحاب الخ.

٥) التنبيه الخامس عشر لا شبهة بقرينة الأسئلة الواردة في الروايات في الإستصحاب شمول عموم تلك الأخبار للإستصحاب وحجيته

٦) وموضوع الإستصحاب هو اتحاد زمان الوصفين وهو اليقين والشك واختلاف متعلقهما فاليقين تعلق بأصل الحدوث والشك في البقاء ولذا يجتمع الشك واليقين في زمان واحد

٧) والكلام في قاعدة اليقين وهو المعبر عنه بالشك الساري بأن كان متعلق اليقين والشك في زمان واحد بأن يتيقن بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك في نفس عدالته في اليوم الجمعة فهل يشمله عمومات الأدلة من قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض ⇦

الكبرى المزبور لقاعدة اليقين التي هي عبارة عن عدم نقض اليقين بالشك الساري إلى متعلق اليقين دقة وقصارى[١] ما يتخيل فيه أن اليقين فيها[٢] أعم من الباقي والزائل كما أن متعلقه[٣] أيضاً مطلق الشك والشيء الشامل للحدوث والبقاء مستفاد حينئذ من الرواية الحكم في مصاديق أربعة من عدم نقض اليقين بالحدوث وبالشك به[٤] واليقين بالبقاء والشك فيه[٥] واليقين بالحدوث والشك في البقاء[٦] والعكس[٧] المنطبق على الإستصحاب القهري[٨] هذا ولكن يمكن أن يقال إن

اليقين بالشك أم لا ولا يمكن شمول القاعدة والإستصحاب معاً بلحاظ أن قوام حقيقة الإستصحاب بارجاع الشك إلى المتيقن مسامحة وقوام القاعدة بارجاعه إليه دقة مع عدم تحمل عبارة واحدة لكلا النظرين واللحاظين

١) وملخص ما قيل هو شمول الأخبار لهما بكون المراد من اليقين الأعم من الباقي والزائل حين الحكم بحرمة النقض ومتعلق اليقين والشك أعم من حدوثه وبقائه

٢) أي في الرواية

٣) أي متعلق اليقين والشك المقدر في العبارة مطلق الشيء الأعم من حدوثه وبقائه

٤) أي بالحدوث وهو قاعدة اليقين

٥) أي بالبقاء وهو أيضاً قاعدة اليقين

٦) وهو الإستصحاب المصطلح

٧) وهو اليقين بالبقاء والشك في الحدوث في السابق عليه

٨) الصحيح القهقري ـ قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٢٧٤ واعلم أنه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه ويحكم بتقدمه لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله والأصل عدمه وقد يسمّى ذلك بالإستصحاب القهقري ⇦

قضية اختلاف متعلق اليقين والشك دقة في الإستصحاب[١] يقتضي ارجاع ضمير الشك بما تعلق به.

بنحو من المسامحة[٢] كما أن وحدة المتعلقين في القاعدة[٣] يقتضي في مقام النظر في إرجاع الضمير المزبور إلى متعلق اليقين أن يكون نحو دقة في البين بلا مساحة عرفية فيه ومن المعلوم أن الجمع بين هذين النظرين[٤] في إرجاع ضمير واحد[٥] غير معقول فلا جرم إما أن يكون النظر فيه دقيقاً[٦] فلا يستفاد من العبارة إلاّ الفردان من اليقين بالحدوث والشك به أو اليقين بالبقاء والشك به و[٧] أما اليقين بالحدوث والشك ببقائه فهو مستلزم لكون الضمير الراجع إلى الشيء المتعلق

مثاله أنه إذا ثبت أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا وشك في كونها كذلك قبل ذلك حتى يحمل خطابات الشارع على ذلك فيقال مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان بل قبله إذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل وتعدد الوضع والأصل عدمه إلى آخر كلامه

١) وملخصه أن إطلاق النقض في الإستصحاب مسامحي لعدم تعلق الشك فيه بعين ما تعلق به اليقين دقة بل بقطعه أخرى تكون عينه مسامحة لا دقة

٢) كما عرفت

٣) وملخصه أن إطلاق النقض في إرجاع الشك إلى المتيقن يكون في القاعدة حقيقي لوحدة متعلق الشك واليقين

٤) والجمع بين هذين اللحاظين في كلام واحد أمر غير ممكن فلابد أن يكون أحد النحوين إما الدقي أو المسامحي

٥) وذلك قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين ـ هو ـ بالشك

٦) وهو قاعدة اليقين

٧) وهو الإستصحاب

لليقين بنحو من العناية والمسامحة فلا يستفاد من الكبرى إلاّ اليقين بالحدوث والشك في البقاء[١] أو العكس[٢] وحيث أن مورد تطبيق الرواية[٣] هو باب الإستصحاب المعروف فلا يكاد يستفاد منها الشك الساري[٤] ولا استصحاب القهري[٥] أيضاً للشك في شموله للأخير[٦] لو لم نقل بانصرافه[٧] إلى الأوّل والجزم باستحالة شمولها للقاعدة أيضاً كما عرفت ولئن شئت توضيح ذلك بأزيد مما ذكرنا فنقول إن من المعلوم ظهور القضية[٨] خصوصاً بملاحظة لفظ النقض أيضاً وحدة متعلقي اليقين والشك ومعني وحدتهما[٩] كون مرجع الضمير[١٠] المقدر في

---

١) وهو الإستصحاب

٢) وهو الإستصحاب القهقري

٣) في الأسئلة هو مورد الإستصحاب

٤) وهو قاعدة اليقين

٥) الصحيح ـ القهقري ـ

٦) وهو الإستصحاب القهقري ـ فيتعين أن يكون المراد هو الإستصحاب لكون الأسئلة موردها الإستصحاب

٧) ولعل وجهه هو ان الظاهر من كل عنوان مأخوذ في حيّز الخطاب ومنه عنوان اليقين والشك في اخبار الباب أن يكون جريه بلحاظ حال النسبة الحكمية في الكلام ولازمه كونهما فعليين في ظرف الحكم والتعبد بعدم النقض ومثله مختص بالإستصحاب لأن في مورد القاعدة لا يكون اليقين فعلياً في ظرف التعبد بعدم النقض وهذا يوجب الإنصراف إلى الإستصحاب

٨) أي قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك

٩) أي وحدة متعلقي اليقين والشك

١٠) في قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين ـ هو ـ بالشك

القضية هو القطعة المتعلقة لليقين من الطبيعة[١] لا الجامع[٢] بينهما[٣] وبين غيرهما[٤] إذ[٥] مثل تلك الجامع في ظرف تجريده عن كونه مما تعلق به اليقين[٦] معنى غير مرتبط بما تعلق به يقينه[٧] ومعه كيف يحفظ وحدة المتعلقين[٨] وإذا كان في مقام اللحاظ المزبور لابد من ملاحظة تلك الحيثية فلا جرم لابد من إرجاع النظر إلى خصوصية القطعة المزبورة وبعد ذا يتردد الأمر بين كون النظر إليه دقيقاً أو تسامحياً فلا تصوير جامع بين النظرين إلاّ مفهوم النظر الذي هو أجنبي عن واقعته التي بها قوام إرجاع الضمير[٩] كما لا يخفى بل ولولا حفظ تلك الخصوصية[١٠]

---

١) أي تلك القطعة الخاصة من اليقين

٢) لا ان يكون المرجع الضمير الجامع يشمل الفروض الأربعة أما الجامع من ناحية المتيقن وهو طبيعة العدالة الجامعة بين الحدوث والبقاء وأما من جهة النقيض والحكم فالمراد بهما أيضاً عدم نقض اليقين الجامع بين الزائل والباقي ولزوم الجري العملي على طبقه وإن لم يكن اليقين موجوداً فيشمل القاعدة والإستصحاب

٣) أي بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء وبالعكس

٤) وهو اليقين بالحدوث والشك في الحدوث واليقين بالبقاء والشك في البقاء

٥) في مقام الجواب عن الجامع

٦) أي كيف يتصور الجامع بين الوجود والعدم فإن في القاعدة اليقين منعدم وفي الإستصحاب باق فكيف الجامع بين الوجود والعدم

٧) فعند تجريد الجامع عن اليقين يغاير مع تعلق اليقين به

٨) فكيف يكون وحدة المتعلقين محققاً

٩) وذلك ـ هو ـ

١٠) أي خصوصية القطعة المتعلقة لليقين

بين المتعلقين[١] وكون تمام النظر في متعلقي الوصفين[٢] إلى صرف الطبيعة لا يقتضي هذا المقدار إبقاء ما كان ففي الحقيقة منشأ استفادة التعبد بالبقاء في ما حدث إنما هو من جهة ملاحظة الخصوصية[٣] في المتعلقين إذ حينئذ لا يكاد يصدق مثل تلك الجهة إلاّ بوحدة المتعلقين[٤] في الخارج وجود الغير المنفك[٥] في كون متعلق الشك جهة بقائه وإلاّ فليس في لفظ اليقين بقاء أصلاً[٦] بل ولئن دققت النظر ترى أن المسامحة في إرجاع الضمير المزبور[٧] في الرواية بقرينة موردها[٨] يصلح أيضاً أمر المسامحة في بقاء موضوع الإستصحاب[٩] إذ لا ينفك مثل تلك المسامحة[١٠] أيضاً عن وحدة المتعلقين[١١] بنحو من العناية وحينئذ

---

١) أي متعلقي اليقين والشك

٢) أي اليقين والشك

٣) أي خصوصية القطعة المتعلقة لليقين

٤) أي متعلق اليقين والشك

٥) أي وحدة المتعلقين لا ينفك عن أن الشك في جهة بقائه فإنه لا يمكن وحدة المتعلقين مع وحدة زمانهما أصلاً

٦) أي في الرواية

٧) وذلك ـ هو ـ

٨) واسئلتها

٩) فإن بقاء موضوع الإستصحاب تسامحي عرفي فاليقين تعلق بالحدوث والشك في البقاء

١٠) في إرجاع الضمير

١١) أي متعلقي اليقين والشك

فيكون المقام من باب ايجاد المسامحة في نفس عنوان الحكم[١] بلا مسامحة حينئذ في تطبيقه[٢] بل كان تطبيق مدلول الرواية على البقائات المسامحية[٣] من التطبيقات الدقيقة العقلية نظير سائر العناوين

---

١) بالبقاء

٢) أي تطبيق العموم

٣) في موارد الإستصحاب قال المحقق العراقي في تعليقة الفوائد ، ج ٤ ، ص ٥٨٦ لو تأملت فيما قلت في وجه كون العام مسوقاً بلحاظ الأنظار العرفية في البحث السابق يتضح لك وجه عدم الجمع بين القاعدتين لأن قوام الإستصحاب بكون النظر في إرجاع القضية المشكوكة إلى المتيقنة تبعاً لصدق نقض أحدهما بالآخر نظراً مسامحياً عرفياً وإلاّ فبالدقة القضية المشكوكة بقاء الشيء والمتيقنة حدوثه وأحدهما غير الآخر فلا مجال حينئذ لصدق النقض دقة بل لابد من النظر إليه مسامحة ولازمه حينئذ كون النظر في إرجاع الضمير في الشك به أيضاً مسامحياً ولو بالتجريد عن حيث الحدوث والبقاء كما أن القاعدة قوامه بكون النظر في إرجاع الشك إلى اليقين دقياً ولا مجال للجمع بين النظرين ولو في النقض إلاّ لمن كان أحول العينين.

ولئن أغمض عما ذكر لا يبقي مجال لما افيد إذ من البديهي أن اختلاف اليقينين كما يكون بالمتعلق كذلك يكون بالزمان واليقين في القاعدة هو اليقين الأمس واليقين في الإستصحاب هو اليقين الفعلي خصوصاً لو كان حادثاً أيضاً فعلاً وهما فردان من اليقين.

وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤ ، ص ٥٨٩ ، ولكن التحقيق أنه لا يمكن أن تعم اخبار الباب كلا من القاعدة والإستصحاب لأنه لا يمكن الجمع بينهما في اللحاظ من جميع الجهات لا من جهة اليقين ولا من جهة المتيقن ولا من جهة النقض ولا من جهة الحكم أما من جهة اليقين فلأن اليقين في باب ⇦

الإستصحاب إنما يكون ملحوظاً من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقن وفي القاعدة يكون ملحوظاً من حيث نفسه لبطلان كاشفيته بعد تبدله إلى الشك

وأما من جهة المتيقن فلأن المتيقن في الإستصحاب لابد من أن يكون معري عن الزمان غير مقيد به وفي القاعدة لابد من لحاظه مقيداً بالزمان لأن مفاد القاعدة إنما هو عدم نقض المتيقن في الزمان الذي تعلق به اليقين فلابد في القاعدة من لحاظ زمان حصول اليقين في الحكم بعدم انتقاض المتيقن في ذلك الزمان بخلاف الإستصحاب فإنه لا يلاحظ فيه زمان حصول اليقين.

وأما من جهة النقض فلأن نقض اليقين في الإستصحاب إنما يكون باعتبار ما يقتضيه اليقين من الجري العملي على طبق المتيقن وفي القاعدة إنما يكون باعتبار نفس اليقين وذلك من لوازم لحاظ اليقين موضوعاً أو طريقاً.

وأما من جهة الحكم فلأن المجعول في القاعدة إنما هو البناء العملي على ثبوت المتيقن في زمان اليقين وفي الإستصحاب هو البناء العملي على ثبوت المتيقن في زمان الشك قال المحقق الماتن في التعليقة أقول الأولى في المقام أن يقال إنه بعد كون المراد من اليقين في القاعدتين هو اليقين المرآتي غاية الأمر كل بحسب زمان وجوده كما أن المراد من النقض البناء منه بلحاظ الجري العملي على طبق اليقين أو المتيقن في المقامين كما أن المتيقن في البابين أمكن تجريده عن الزمان في البابين بأن يراد اليقين بوجود مع الشك بهذا الوجود الجامع بين الحدوث والبقاء بلا لحاظ أحدهما في البين عمدة الإشكال في الجمع في إطلاق النقض إذ هو في القاعدة حقيقي وفي الإستصحاب مسامحي ولا يمكن الجمع بينهما لما تقدمت الإشارة إليه في الحاشية السابقة.

ثم قال تعليقاً على قوله أما من جهة اليقين كما مر أقول كاشفية اليقين إنما هو بلحاظ زمانه فمعنى عدم النقض في القاعدة أيضاً عدم رفع اليد عن الكاشف ⇦

الآخر الواقعية في غير حكم وضعي أم تكليفي من مثل الأوزان والمقدار وغيرهما[١]

السابق وذلك لا ينافي مع عدم كشفه فعلاً فاليقين في كلا البابين أخذ بنحو الكاشفية غاية الأمر بلحاظ زمان وجوده فعلاً أم سابقاً.

وأما المتيقن فلهذا القائل أن يقول إن المتيقن هو طبيعة العدالة الجامعة بين الحدوث والبقاء وهذا معنى ثالث ينطبق على مورد الإستصحاب والقاعدة ونحن أيضاً لا نريد إلاّ استفادة الجامع بين القاعدتين لا نفسها.

والمراد من النقض أيضاً هو الجري العملي على طبق اليقين الجامع بين الباقي والزائل ولعمري إن هذا البيان حاك عن عدم الوصول إلى المقصد إذ تمام المقصد في وجه الإمتناع هو الجمع بين اللحاظين في إطلاق النقض المستتبع لإرجاع الشك إلى اليقين دقة ومسامحة.

نعم لو أغمض عن هذه الجهة لنا إشكال آخر في شمول الأخبار لقاعدة اليقين وهو أن الظاهر من عنوان اليقين المأخوذ في أخبار الباب كون جريه بلحاظ حال النسبة الحكمية في الكلام ولازمه كونه فعلياً في ظرف الحكم بالتعبد بحرمة نقضه وهذا مختص بالإستصحاب ولا يجري في القاعدة اللّهمّ إلاّ أن يقال إن ظهوره من هذه الجهة معارض بظهور النقض في الحقيقة ولازم هذا الظهور حمله على القاعدة نعم الذي يسهل الخطب تطبيق الإمام ﴿عليه السلام﴾ إياه على الإستصحاب

١) من لزوم كون التطبيق لابد أن يكون بالدقة العقلية ولا يكفي التسامح العرفي في التطبيقات أصلاً.

قال أستاذنا الخوئي ﴿قدس سره﴾ في الجزء الثالث من مصباح الأصول، ص٨٩، أنه لا فرق في جريان الإستصحاب بين أن يكون المتيقن سابقاً والمشكوك فيه فعلياً كما إذا علمنا بعدالة زيد سابقاً وشككنا بقائها فعلاً أو يكون المتيقن فعلياً والمشكوك ⇦

فيه استقبالياً كما إذا علمنا بعدالة زيد الآن وشككنا في بقائها إلى اليوم الآتي مثلاً ويسمى بالإستصحاب الإستقبالي ومورد بعض أدلة الإستصحاب وإن كان هو القسم الأول بالخصوص كما في قوله ﴿عليه السلام﴾ لأنك كنت على يقين من طهارتك إلاّ ان عموم التعليل في بعضها يقتضي عدم الفرق بين القسمين.

إذ قوله ﴿عليه السلام﴾ ان اليقين لا ينقض بالشك يدل على أن ملاك الإستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بالشك بلا فرق بين كون المتيقن سابقاً والمشكوك فعلياً وكون المتيقن فعلياً والمشكوك فيه استقبالياً نعم لابد في جريان الإستصحاب الإستقبالي من الثمرة الفعلية ومن جملة هذه الموارد مسألة جواز البدار لذوي الأعذار مع الشك في بقاء عذره أن استصحاب بقاء العذر فمجوز له البدار وإن انكشف الخلاف فتجب الإعادة في غير التيمم وأما التيمم فقد ورد في بعض الروايات ما يدل بإطلاقه على جواز البدار (وسيأتي في محله تفصيله) وذكر المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٣١٦، يعتبر في الإستصحاب أمور ثانيها سبق زمان المتيقن على زمان الشك بأن يتعلق الشك ببقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً فلو انعكس الأمر وكان زمان المتيقن متأخراً عن زمان الشك كما إذا شك في مبدء حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر يرجع ذلك إلى الإستصحاب القهقري الذي لا دليل على اعتباره فإن الظاهر من قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك هو عدم نقض اليقين بماله من الآثار بالشك في بقائه وهذا المعنى يتوقف على سبق زمان المتيقن إذ مع سبق زمان الشك لا يرتبط الشك في مبدء حدوثه باليقين الحاصل في الزمان الحاضر فإن عدم البناء على حدوث المتيقن في الزمان السابق على زمان اليقين بوجوده لا يعد نقضاً لليقين بالشك بل الأمر في الإستصحاب القهقري بالعكس يكون من نقض الشك باليقين لا نقض اليقين بالشك.

⇦

وبعد[1] هذا البيان لا يبقي مجال الإشكال في شرح اتحاد القضيتين بكونه بنظر العرف أو بنحو من الدقة أو بحيث دليل تلك الكبرى

ولكن يمكن المناقشة في ما أفاده ﴿ﷺ﴾ فإن لا تنقض اليقين بالشك ظاهر في اعتبار اليقين والشك الفعليين لا غير أما سبق اليقين أو الشك فلا ظهور فيه فيشمله الإستصحاب القهقري ولا يشمل قاعدة اليقين لعدم اليقين الفعلي كما مر مضافاً إلى أنه يقين فعلي حاضر وشك متأخر ولو بالنسبة إلى الزمان السابق، نعم لابد من الأثر إن كان له فعلاً دون سابقاً لعدم كونه ملتفتاً إلى شكه سابقاً.

١) التنبيه السادس عشر قد اشتهر في كلماتهم اعتبار القطع ببقاء الموضوع الذي هو معروض المستصحب في الزمان اللاحق على النحو الذي كان مفروضاً له سابقاً في جريان الإستصحاب ولكن اختلفوا في أن المدار في البقاء بالنظر العقلي أو الدليل أو النظر العرفي بحسب مرتكزاتهم وملخص ما يستفاد من كلامه أنه بعد فرض عدم أخذ عنوان البقاء والإتحاد في حيّز الخطاب الشرعي وفرض انتزاعهما من إرجاع الشك إلى اليقين بلحاظ اليقين بالشيء في متعلق الشك الموجب لنحو من الإتحاد بين القضيتين بنحو ينتزع منه عنوان الإبقاء والبقاء أيضاً أنه يكفي نفس موارد نصوص الباب والتطبيقات الواردة فيها على الإستصحاب في إثبات كون النظر في إرجاع الشك إلى اليقين تسامحياً لا دقّياً حقيقياً إذ مع لابدية اعمال المسامحة في النظر في إرجاع القضية المتيقنة إلى المشكوكة في انطباق أخبار الباب على الإستصحاب يكتفي بهذا المقدار من الإتحاد المسامحي في تطبيق عمومات الباب دقة على المورد ولا يحتاج إلى الإتحاد الحقيقي كي يحتاج إلى استفادة كون الموضوع في كبرى المستصحب شيئاً قابلاً للبقاء الحقيقي ليصدق عليه الإتحاد الحقيقي ولو بالتشبث بفهم العرف بمقتضى الإرتكاز والمناسبات بل يكفي مجرد صدق البقاء والإتحاد المسامحي بين القضيتين في جريان الإستصحاب وتطبيق عمومات الباب دقة على المورد ومرجع هذه المسامحة كما عرفت إلى المسامحة في ⇦

الإيراد لمثل هذا الإشكال مجال في فرض عدم قرينيته على طبق مورد الرواية على الإستصحاب كيف وبعد التطبيق المزبور[١] لا محيص من اعتبار المسامحة في وحدة المتعلقين[٢] وبعد ذلك فكما يصلح تلك الإستصحاب (خ ل المسامحة) أمر الإستصحاب يصلح أمر بقاء موضوعه لبداهة صدق الشك بما تعلق به اليقين بضرب من العناية مع فرض المسامحة في بقاء موضوعه أصلاً.

من دون احتياج بعد ذلك إلى تعيين ما سبق بهذا العنوان من كيفية الأنظار[٣]

أصل كبرى لا تنقض اليقين بالشك في إرجاع الشك إلى اليقين لا في تطبيق هذه الكبرى على المورد ليكون على خلاف قاعدة تطبيق الكبريات الواقعية على مصاديقها دقة عقلية بل التطبيق فيها أيضاً يكون على الدقة العقلية فلو كان القيد المشكوك دخله من القيود غير المقومة يجري الإستصحاب لأن المناط فيه حينئذ على مجرد اتحاد القضيتين ولو مسامحياً كما لا يخفى.

١) أي تطبيق العموم على مورد الإستصحاب

٢) فيكون ارجاع الشك إلى اليقين تسامحياً لا دقيقاً حقيقياً ويكتفي بهذا المقدار من الإتحاد المسامحي في تطبيق عمومات الباب على المورد ولا يحتاج إلى الإتحاد الحقيقي كي يحتاج إلى استفادة كون الموضوع في كبرى المستصحب شيئاً قابلاً للبقاء الحقيقي ليصدق عليه الإتحاد الحقيقي ولو بالتشبث بفهم العرف بمقتضى الإرتكاز والمناسبات هذا كله بناء على استفادة اتحاد القضيتين من عموم لا تنقض بلحاظ تكفله لإرجاع الشك إلى متعلق اليقين

٣) وأنه بنظر العرف أو الدليل أو الدقة العقلية هذا كله بناء على استفادة اتحاد القضيتين من عموم لا تنقض ومن اطلاق النقض فإن قلنا إنه يصدق النقض حقيقة على مجرد وحدة القضيتين بأحد الأنظار وإن لم يكن حقيقياً فلا شبهة في ⇦

نعم ما افيد[١] إنما يتم[٢] لو كان في اليقين[٣] لفظ بقاء أو كلية اتحاد كي يتوهم اختلاف مصاديقها بحسب الأنظار

شموله لجميع الأنظار إذ مفاد العموم المزبور حينئذ حرمة كل ما يكون نقضاً لليقين بالشك وكفاية الوحدة بأحد الأنظار في صدق النقض وإن قلنا إن صدق النقض الحقيقي يدور مدار وحدة القضيتين دقة عقلية فلا يشمل النقض العرفي المسامحي الذي هو في الحقيقة من افراده الإدعائية والظاهر من الخطاب المتوجه إلى العرف يستكشف عن أن المدار التام على ما هو نقض بنظر العرف لا على النقض الحقيقي فلذا يكون المدار في بقاء الموضوع واتحاد القضيتين على الأنظار العرفية بلا اعتناء منهم على صدق النقض بمعناه الحقيقي

١) من اختلاف الأنظار

٢) ويترتب عليه الأثر وإن لم يكن واقعياً دقياً

٣) أي في لفظ اليقين في الرواية والمفروض عدم وقوع عنوان البقاء والإتحاد في حيز الخطاب الشرعي وهنا تعليق للماتن في الفوائد، ج ٤، ص ٥٧٢، أقول في كل مورد يكون الشك في بقاء المحمول من جهة الشك في علته الخارجة عن موضوعه ومعروضه لا يضر ذلك بالشك في بقاء ما تيقن حقيقته موضوعاً ومحمولاً بل القضية المشكوكة حينئذ عين القضية المتيقنة فتدبر وقال أيضاً المحقق العراقي في التعليقة أقول تنقيح المقام وتوضيح المرام يقتضي أن يقال أوّلاً أنه لا إشكال في أن كل عنوان إذا أحرز مفهومه ومعناه بالرجوع إلى العرف في شرح لفظه فلا شبهة في أنه يحكي عن حقيقته من دون فرق بين عنوان بقاء الشيء أو الاتحاد بين الشيئين وغيرهما فإنهما أيضاً كلماء والكلاء من المفاهيم المحرزة من العرف في مقام شرح لفظها وفي هذا المقام لا مجال للإختلاف بين العقل والشرع أصلاً إذ لا طريق للعقل في كشف المفاهيم الحاكية عن حقيقة الشيء إلاّ العرف ⇦

إذ[1] ربما يتحقق الإتحاد بين الشيئين وينطبق عليه بقاء ما حدث

خاصاً أم عاماً، نعم ربما يقع الإختلاف بينهما تارة فيما قام به عنوان البقاء والإتحاد وأخرى فيما ينتزع منه هذين العنوانين.

وتوضيحه بأن يقال إنه تارة يكون مثل هذين العنوانين في حيز الخطاب فلا شبهة في حكايتها عن واقعهما وحقيقتهما دقة وعقلاً وحينئذ لا يكون اختلاف العرف والعقل في نفس هذا العنوان وإنما اختلافهما يتمحض فيما تقوم به هذا العنوان وهو موضوع الحكم في القضية المتيقنة إذ فيه ربما يرى العقل شيئاً لا يصدق حقيقة في الزمان الثاني بقائه حتى لو التفت العرف إليه لا يرى بقائه ويرى العرف شيئاً يصدق عليه البقاء حقيقة حتى بنظر العقل فحينئذ اختلاف العرف والعقل ليس إلاّ فيما قام عليه عنوان البقاء حقيقة لا في نفسه ففي هذا الفرض لابد وأن يرجع النزاع في الباب إلى ما سبق لسان التعبد ببقاء الشيء بلحاظ أيّ موضوع من العقلي أو العرفي بملاحظة ما يفهمون من دليل الكبرى أو ما يفهمون من نظائره من سنخ هذا الحكم من سائر أحكامهم.

١) وهو النظر الدقي العقلي والنظر العرف الدليلي والنظر العرف المسامحي حسب ما هو المرتكز في أذهانهم من مناسبة الحكم وموضوعه ولو على خلاف نظرهم الدليلي فإن للعرف نظرين أحدها من حيث كونه من أهل المحاورة ومن أهل فهم الكلام وبهذا النظر يجدد الموضوع الدليلي في فهم المرادات ولو بتوسط القرائن الحافة بالكلام فيفرق بين قوله الماء المتغير ينجس وبين قوله الماء إذا تغير ينجس من حيث فهمه الموضوع في الأول هو الماء المتغير بما هو متغير وفي الثاني ذات الماء كون التغير جهة تعليلية لثبوت النجاسة في الماء وثانيهما بما هو المرتكز في ذهنه من المناسبة بين الحكم وموضوعه ولو على خلاف ما هو المتفاهم من الكلام فيرى أن موضوع النجاسة حتى في مثل قوله الماء المتغير ينجس ذات الماء وأن التغير واسطة في ثبوت النجاسة ومن الجهات التعليلية لما هو المرتكز في ذهنه من أن ⇦

بنظر العرف[١] بلا صدقه بنظر العقل[٢] وقد يكون الأمر بالعكس[٣] فلابد حينئذ من تعيين ما سبق له عنوان البقاء المأخوذ في القضية بأنه بأي واحد من النظرين[٤] يكون مسبوقاً كيف[٥] ومع انتهاء النوبة إلى

النجاسة من عوارض الماء لا من عوارض الماء والتغير وإن كان بحسب نظره الدليلي خلاف ذلك فيفهم أن موضوع النجاسة في المثال هو الماء بوصف تغيره

١) وهو الماء المتغير الذي زال التغير بنفسه والجهة عند العرف تعليلية

٢) لأن الموضوع عند العقل غير باق

٣) فالعقل يرى أن الإستصحاب مرتبة ضعيفة من الوجوب ورجحان ضعيف والوجوب ورجحان شديدة والشارع يرى المباينة بينهما

٤) أي النظر العرفي أو العقلي

٥) أي وجود لفظ البقاء في الرواية كان الأمر متكلاً بحسب الأنظار ولو أن الأمر ليس كذلك لعدم وجود لفظ البقاء في الرواية بل ذلك اما من انتزاعها من إرجاع الشك إلى اليقين بتوسيط لحاظ اليقين بالشيء في متعلق الشك في مثل قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك حيث أن اللحاظ المزبور في إرجاع الشك إلى اليقين يقتضي نحواً من الإتحاد بين القضيتين الموجب لإنتزاع عنوان البقاء منه ـ وهنا تعليقة للمحقق الماتن في الفوائد، ج ٤، ص ٥٧٢، وتارة يكون عنوان البقاء والإتحاد في حيز الخطاب بل إنما ينتزع مثل هذه العناوين من إرجاع الشك إلى اليقين بتوسيط لحاظ اليقين بشيء في متعلق الشك إذ مثل هذا اللحاظ يقتضي نحواً من الإتحاد بينهما الموجب لإنتزاع البقاء عنه أيضاً وحينئذ نقول إن اتحاد هذا اللحاظ مختلفة فتارة يكون اللحاظ متعلقاً بالشيء بتمام خصوصياته المحفوظة فيه دقة.

وأخرى يكون اللحاظ بالمتيقن لا بهذه الخصوصية ويعبر عنه بالنظر المسامحي. ثم الملحوظ تارة نفس ذات الشيء وأخرى ذاته بما هو مدلول الدليل وذلك أيضاً ⇦

تارة بما هو مدلوله بدواً وأخرى مستقراً ولو بتوسيط القرائن متصلة أو منفصلة ومن المعلوم أنه من أي نحو من النظر ينتزع نحو من البقاء وفي هذه الصورة ليس مدار اختلاف العرف والعقل في صدق البقاء من جهة الإختلاف في حقيقة البقاء ولا من جهة اختلافهما في حقيقة الموضوع بل ربما يفهم حقيقة الموضوع الحكم في دليل الكبرى بنحو يراه العقل موضوعاً بحيث لا يصدق عليه البقاء حقيقة حتى بنظر العرف ولكن مع ذلك في إرجاع الشك إلى اليقين ربما يكون بلحاظ ونظر مسامحي موجب لإنتزاع عنوان البقاء والإتحاد المسامحي ولازم ذلك كفاية هذا المقدار في تطبيق عموم لا تنقض دقة عقلاً ولكن لا يكفي في تطبيق عنوان تعبد بالبقاء على المورد دقة.

ومن هنا ظهر أنه على هذا المسلك لا يحتاج إلى تنقيح موضوع كبرى الدليل كي يفرق بين الأحكام العقلية والنقلية ثم في العقلية يتشبث إلى فهم العرف موضوعاً آخر بمناسبات ارتكازية عندهم.

بل الموضوع أيما كان حتى مع فرض معرفة العرف إياه دقة ولكن بعد ما كان نظره في إرجاع الشك إلى المتيقن نظراً مسامحياً يكتفي بهذا المقدار في تطبيق عموم لا تنقض دقة ففي هذا المسلك أيضاً لا يحتاج إلى جعل فهم العرف قرينة على كشف المراد من الدليل في الكبرى وجعل ظهوره على الخلاف بدوياً بل يكفي في تطبيق عموم لا تنقض حينئذ دقة مجرد المسامحة في النظر في إرجاع الشك إلى اليقين وإن كان الموضوع واقعاً وحقيقة هو الذي اقتضاه ظهور دليله بلا قيام قرينة على خلافه وحينئذ نتيجة هذا المسلك جواز الإكتفاء ببقاء الموضوع مسامحة عرفية ولا يحتاج إلى المسامحة في موضوع الكبرى في فهم العرف من كبرى الدليل ولو بنظرهم دقة بخلاف المسلك الأول من تنقيح موضوع الدليل كي يصدق عنوان البقاء المأخوذ في حيز الخطاب على المورد دقة ولعمري إن المقرر نظر إلى المسلك الأول وقال ما قال.

⇦

تلك[١] الجهة لا يبقي مجال دعوى سوقها بلحاظ الأنوار[٢] العرفية إذ مثل تلك الأنظار[٣] حينئذ لا يكون مقصوداً من دائرة المفهوم العنوان الوارد في الرواية[٤] بل شأنها[٥] تطبيق ذلك العنوان الواقع في الدليل على ما يراه

والتحقيق اختيار المسلك الثاني إذ ليس في البين عنوان بقاء وعنوان اتحاد في لسان الدليل أصلاً وإنما ينتزع مثل هذه العناوين من إرجاع الشك إلى اليقين بالنظر الشخصي وحينئذ فلابد من تنقيح هذا النظر بلا احتياج إلى تنقيح موضوع الحكم في دليل الكبرى وعليه نقول.

إنه يكفي لإثبات كون النظر في إرجاع الشك إلى اليقين مسامحياً نفس مورد النصوص إذ من المعلوم بحسب المورد اليقين دقة متعلق بالحدوث والشك دقة متعلق بالبقاء فيستحيل أن يكون الشك راجعاً إلى متعلق اليقين دقة بل لابد وأن يكون النظر في إرجاع الشك إلى اليقين مسامحياً وحينئذ يكفي في تطبيق هذا العام دقة مجرد اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة مسامحة ولا يحتاج إلى الإتحاد الحقيقي كي يحتاج إلى استفادة كون الموضوع في الكبرى شيئاً قابلاً للبقاء الحقيقي كي يصدق عليه الإتحاد دقة.

١) أي وجود لفظ البقاء في الرواية لا يكون العبرة بالنظر بل بتطبيق البقاء على المصداق ثم قام في بيان أن التطبيقات عقلي أو عرفي

٢) الصحيح ـ الانظار ـ

٣) أي الانظار العرفية

٤) إذ ليس الكلام في المداليل حتى يقال بنظر العرف وأن في المفاهيم يرجع إلى العرف

٥) بل الكلام في تطبيق عنوان الدليل على المصاديق الخارجية وما يراه العرف مصداقاً وأن هذا بقاء حقيقة أو إدعاءاً

مصداقاً بنظره وفي مثل تلك الجهة لا يكون الأنظار العرفية[1] بمناط إلاّ في صور العقلية عن المصاديق الحقيقية نوعاً إذ حينئذ مقدمات نقض الغرض حاكمة[2] على[3] أن المدار على التطبيقات العرفية إلاّ ما علم بخطائهم عن الواقعيات بل من تلك المقدمات[4] يستكشف بأن المصاديق العرفية مصاديق حقيقية في غير صور قيام الدليل به في نظرهم وأين ذلك ومقامنا الذي يراد منه الأنظار العرفية حتى مع الجزم بخطائهم في التطبيق حقيقة إذ المقدمات المزبورة غير وافية أيضاً لإثبات هذا المقدار بل غاية ما يستفاد منه كون القاء الخطاب إليهم بمنزلة ضرب قاعدة في اليقين المصاديق الواقعية بحسب الأنظار العرفية ونتيجته ليس اتباع نظرهم في مرحلة التطبيق.

مادام الشك في خطائهم[5] حتى مع الجزم بالخطاء كما في المقام

---

١) بل المدار على الدقة العقلية

٢) وهو ان تخلف ما أتى به عن المأمور به وما كلف به يوجب نقض الغرض في الأمور الحقيقية

٣) بل يمكن أن يقال إن المدار في التطبيقات أيضاً على العرف إلاّ ما علم خطأهم في ذلك عن الواقعيات لقيام الدليل عليه.

٤) نقض الغرض

٥) لكون مرجعية العرف في تحديد مفاهيم الألفاظ وتشخيص مداليلها بلا مدخلية في ذلك وعدم العبرة بالمسامحات العرفية في باب التطبيقات ولزوم كون التعويل فيها على النظر الدقي العقلي فلا يرجع إلى العرف في ما يتسامح فيه العرف ويراه من مصاديق موضوع الدليل في مقام التطبيق مع عدم كونه بالنظر الدقي من مصاديقه نظير إطلاقه مفهوم الكر والفرسخ والخفقة على ما ينقص ويزيد بقليل على المقدار أو الوزن المحدود.

ولا يساعد دليل على هذا المقدار من سوق القضية بأنظارهم[١] مضافاً إلى عدم مساعدة المقدمات المزبورة أصل مرادية التطبيقات العرفية في مثل تلك العناوين ولو في صورة الشك في المصاديق الواقعية لعدم كون مصاديقها مما يغفل عنها غالباً.

وعليه فما وجه الفرق بين لفظ البقاء الوارد في المقام ولفظ الأوزان والمقادير الواردة[٢] في مقامات أخرى حيث ليس بيانهم على التطبيقات العرفية بل على الدقيقية العقلية محضاً بلا اعتناء منهم على المسامحات العرفية وليس تلك الجهات إلاّ ناشئة عما أشرنا من خيال أخذ عنوان الإتخاذ والبقاء في مورد النص[٣] مع فرض اختلاف مصاديقهما بحسب الانظار[٤] وإلاّ فلم ينظر إلى ما هو مدلول اللفظ من عدم نقض[٥] يقين بالشيء بالشك فيه بضميمة صدرها المنطبق على الإستصحابات المتعارفة إذ حينئذ لا ترى بداً في إرجاع الضمير في ظرف الشك به بلا مسامحة حتى انظار تحديد بقاء الموضوع أيضاً ومعه لا يبقي حينئذ مجال لمثل تلك الترديد أبداً[٦] ثم إنهم وقعوا في حيص وبيص

---

١) أي انظار العرف

٢) فيكون المدار على البقاء الحقيقي

٣) وإنه أخذ في اليقين عنوان البقاء والإتحاد وهو الوجه الأول المتقدم

٤) أي العقل والعرف والدليل

٥) وهو الوجه الآخر من كون الإتحاد بين القضيتين مستفاداً من إطلاق النقض

٦) من كون المدار في بقاء الموضوع واتحاد القضيتين على الأنظار العرفية

من جهة أخرى في بعض المقامات[1] التي يكون لسان الدليل الكبرى مشتملة على خصوصية لا يرى العرف بقاء الموضوع في صور فقد الخصوصية مع احتمال دخله نظير تغير الماء في نجاسة الماء المتغير أو عنوان الكلية في نجاسته حسية ووجه استشكالهم[2] في تلك المقامات

---

١) ثم أشار إلى الإختلاف في بعض الموارد كالماء المتغير فإن موضوع النجاسة في مثل قوله الماء المتغير ينجس ذات الماء عند العرف بحسب المرتكز في ذهنه من المناسبة بين الحكم وموضوعه ولو على خلاف المتفاهم من الكلام وأن التغير واسطة في ثبوت النجاسة من الجهات التعليلية كما مر لما هو المرتكز في ذهنه من أن النجاسة من عوارض الماء لا من عوارض الماء وتغيره وإن كان بحسب نظره الدليلي خلاف ذلك فيفهم أن موضوع النجاسة في المثال هو الماء بوصف تغيره

٢) وملخص الإشكال أنه بعد الجزم بمرجعية العرف في تحديد مفاهيم الألفاظ وتشخيص مداليلها بلا مدخلية للعقل في ذلك وعدم العبرة بالمسامحات العرفية في باب التطبيقات ولزوم كون التعويل فيها على النظر الدقي العقلي لا وجه للمقابلة بين العقل والعرف والدليل فإنه إن أريد من العرف الرجوع إليه في معرفه معنى موضوع الدليل وتشخيص مفهومه فهو صحيح إلاّ أنه يختص بباب الإستصحاب لعموم مرجعية نظر العرف في تشخيص مفاهيم الألفاظ وتحديد مداليلها في القضايا الشرعية وغيرها فلا معني لجعل الموضوع العرفي مقابلاً لموضوع الدليل في خصوص باب الإستصحاب لرجوع موضوع الدليل حينئذ إلى الموضوع العرفي مضافاً وهو العمدة أنه يرجع على إطلاق الدليل بعد ما يرى العرف الخصوصية غير دخيلة لا الرجوع إلى الإستصحاب ـ وإن أريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه في ما يتسامح فيه العرف ويراه من مصاديق موضوع الدليل في مقام التطبيق مع عدم كونه بالنظر الدقي من مصاديقه فلا عبرة بالمسامحة العرفية في باب التطبيقات بعد تشخيص المفاهيم.

⇦

هو ان العرف في مقام فهم كبرى الأثر ان احتملوا دخل القيود المزبورة في الحكم فلا يحكمون ببقاء القضية المتيقنة بنحو الجزم وإن لم يحتملوه فلازمه فهمهم من الكبرى ثبوت الحكم لذات الجسم والماء بلا دخل عنوان الكلية والجسمية فيه أصلاً ومعه يكون المرجع إطلاق هذا الدليل لا الإستصحاب إذ لا يتصور حينئذ شك في بقاء

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٥٨٥، والأقوى اتباع العرف في بقاء الموضوع ولا عبرة بنظر العقل فإنه لا معنى للرجوع إلى العقل في مفاهيم الألفاظ وما يستفاد من دليل الحكم وخطاب لا تنقض كما أنه لا عبرة بظاهر الدليل ما كان المرتكز العرفي بحسب مناسبة الحكم والموضوع على خلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل ابتداء فإنه بعد الإلتفات إلى المرتكز العرفي وما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع لم يبق للدليل ظهور على خلاف المرتكز العرفي ومن هنا صح أن يقال إنه لا وجه للمقابلة بين الدليل والعرف فإن مفاد الدليل يرجع بالأخرة إلى ما يقتضيه العرف لأن المرتكز العرفي ومناسبة الحكم والموضوع يكون قرينة صارفة عما يكون الدليل ظاهراً فيه ابتداءاً فلو كان الدليل ظاهراً بدواً في قيدية العنوان وكانت مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدمه فاللازم هو العمل على ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع لأنها تكون بمنزلة القرينة المتصلة فلم يستقر للدليل ظهور على الخلاف فالمقابلة بين العرف والدليل إنما هو باعتبار ما يكون الدليل ظاهراً فيه ابتداء مع قطع النظر عن المرتكز العرفي وإلاّ فبالأخرة يتحد ما يقتضيه مفاد الدليل مع ما يقتضيه المرتكز العرفي قال المحقق الماتن في التعليقة أقول ولئن تأملت فما أسلفناه لك لا ينبغي مجال لهذا الكلام كما أنه لا مجال لكلامه الآخر من قوله لا وجه للمقابلة بين الدليل والعرف إذ لفهم العرف مضمون الخطاب مقام وللنظر في إرجاع الشك إلى اليقين مقام آخر وربما يكون دائرة هذا النظر أوسع عندهم من الآخر.

الحكم من قبل انتفاء الخصوصية محضاً مع أنه ليس كذلك ومجرد[١] ظهور الدليل في دخل تلك الخصوصية مع فرض فهم العرف خلاف هذا الظاهر بمناسبات ارتكازية عندهم بين الموضوع وحكمه غير مجد[٢] في الشك المزبور إذ مثل تلك المناسبات الإرتكازية حينئذ بمنزلة القرينة العامة الحاقها بالكلام في اقتضائها.

العرف صرف ظهور الوضعي وتعيين الظهور ويمكن حل ذلك الإشكال[٣] بأن فهم العرف في أمثال تلك القضايا قرينة صرف ظهور القضية في تعبدية الخصوصية إلى تعليله للحكم فإنه حينئذ كان

---

١) وهذا هو الجواب عنه وتقدم أيضاً بأن للعرف نظرين تارة من حيث كونه من أهل المحاورة وفهم مداليل الألفاظ وأخرى من حيث ما ارتكز في ذهنه ولو من جهة مناسبات الحكم وموضوعه بنحو يرى الخصوصية المأخوذة في الموضوع من القيود غير المقومة لحقيقة الموضوع مع حكمه بأن ما هو ظاهر الدليل مراد الشارع من خطابه فالمقابلة بين العرف والدليل إنما هو بلحاظ النظر الثاني الناشي من المناسبات المغروسة في أذهان العرف بنحو يرى الموضوع شيئاً صالحاً للبقاء إذ حينئذ احتمال مطابقة الشرع مع العرف في واقع الحكم ولبه منشأ للشاك في بقائه.

٢) يناقش في الجواب الماتن ويقال مجرد ذلك لا يفيد لأن ما يراه من المناسبات يكون من القرائن الموجب للظهور في ذلك فلا يرفع الإشكال من أن المرجع هو الإطلاق لا الإستصحاب

٣) وملخص الجواب عن المناقشة ان العرف يرى الخصوصية المأخوذة في الموضوع من الجهات التعليلية لثبوت الحكم ويكون الموضوع ذات الماء والجسم كان نجساً لكون متغير ـ إن قلت فيتمسك بإطلاق الدليل لا الإستصحاب

الموضوع ذات الماء والجسم ولكن ليس[١] لازمه إطلاقهما الشامل لصورة فقد الخصوصية كما لا يكون فقدها أيضاً موجباً للقطع بارتفاع الحكم لإحتمال قيام علة أخرى مقامها وأخرى[٢] بإمكان بقاء ظهور القضية بحاله ومع ذلك يتحمل بقاء الحكم الثابت للذات عند فقد الخصوصية[٣] ولو من جهة قابلية بقاء المطلب المزبور في ضمن حد آخر بلا مفهوم للقضية المقتضي لإبقاء الحكم رأساً بانتفائها[٤] وقد يجاب[٥] عن الشبهة المزبورة بوجه آخر وهو أن القضية الشرعية وان كانت باقية على ظهورها في القيدية[٦] بلا قرينة لفهم العرف على خلاف ظهور القضايا الشرعية أيضاً ولكن العرف في قضاياهم العرفية الإرتكازية

---

١) قلت إنه ليس للدليل إطلاق ليشمل صورة فقد الخصوصية كما عند فقد الخصوصية لا علم لنا بارتفاع الحكم لإمكان قيام علة أخرى لثبوت الحكم يقوم مقام تلك العلة فلذا يكون الشك في بقاء الحكم ويجري الإستصحاب ولا إطلاق في البين

٢) وملخص هذا الجواب هو أن يكون ظهور القضية والدليل هو الماء المتغير مثلاً ولكن عند فقد الخصوصية وزوال التغير لكن يشك في بقاء الحكم في ضمن حد آخر فيستصحب

٣) بالإستصحاب

٤) أي انتفاء الخصوصية

٥) وملخص هذا الجواب هو كون هذه الخصوصيات من الحالات المتبادلة لا من المقومات فيجري فيه الإستصحاب ومانع عن ثبوت الإطلاق لنفس الدليل أما كونها من الحالات فمانع عن ثبوت الإطلاق وبما أن المعتبر حسب أنظار العرف فيجري الإستصحاب فيه

٦) وهو قوله ﴿عليه السلام﴾ الماء المتغير

بالنسبة إلى نظائر تلك الأحكام يجعلون الموضوع نفس ذات الماء والجسم وأن عنوان المتغيرية والكلية من الحالات المانعة عن شمول إطلاق قضاياهم لصورة فقدها[١] وأن الغرض من سوق الإستصحاب بحسب أنظار العرفية إلى سوقها على حسب أنظارهم في قضايا أنفسهم[٢] لا على حسب ما فهموا من القضايا الشرعية ولكن يمكن أن يقال[٣] إن ظاهر من دليل الإستصحاب بعد ما كان سوقه لتوسعة القضايا الشرعية فلا محيص من أن يكون النظر في مثله إلى مقتضى ما فهموا من الدليل الشرعي وإلاّ فما هو مضمون قضاياهم مع فرض الجزم بمخالفتها القضايا الشرعية أجنبية عن محط سوق الإستصحاب وعليه فلابد من جعل فهم العرف قرينة على التصرف في ظهور القضايا الشرعية[٤] على فرض العنوانية والقيد بإرادة العلية للحكم على وجه يكون المعروض نفس الذات وذلك أيضاً على فرض عدم مساعدة مسامحاتهم في بقاء الموضوع مع إبقاء القضية على ظهورها[٥] وإلاّ[٦] فلا

---

١) أي فقد تلك الخصوصيات

٢) بحسب مرتكزاتهم

٣) وهذا مناقشة في هذا الجواب بأن الإستصحاب لتوسعة القضايا الشرعية فإن الموضوع للنجاسة توسعة حتى لما زال التغير من عند نفسه ولم يتصل بالمعتصم ولا يكون ناظراً إلى قضاياهم العرفية

٤) والمدار على أن العرف يرى في القضايا الشرعية القيد مقوماً للموضوع أو أنه علة للحكم ومن الجهات التعليلية ويكون الموضوع للحكم على نفس الذات٥) بان كان ظهور القضية في شيء كالماء المتغير وهو مع الخصوصية ومسامحاتهم شيء آخر وهو الجسم والماء

٦) أي وان وافق ذلك فلا يحتاج إلى التصرف أصلاً

يحتاج إلى التصرف فيها أصلاً نظر إلى ما عرفت[١] في وجه كون المناط على المسامحات في بقاء الموضوع في باب الإستصحاب ثم[٢] لا يخفى أيضاً أن الإحتياج إلى بقاء الموضوع خارجاً إنما هو في صورة كون الأثر مترتباً على مفاد كان الناقصة من اتصاف الموجود بوصف كذا كالقائمية أو العادلية وأمثالهما[٣] وإلاّ ففي صورة كون الأثر مترتباً على مفاد كان التامة[٤] من وجود الذات محضاً[٥] أو الذات المقيد بالوصف[٦] أو الذات المحكوم بكون كذا[٧] بنحو يرجع معروض

---

١) من عدم ثبوت الإطلاق للدليل والشك في البقاء لجريان الإستصحاب

٢) التنبيه السابع عشر قال في الكفاية، ج ٢، ص ٣٤٥، أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً كاتحادهما حكماً ضرورة أنه بدونه أي مع اختلاف الموضوع بأن يكون المتيقن موضوع وحكم كعدالة زيد والمشكوك موضوع أو حكم موضوع آخر كعدالة عمرو لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث أي الشك في حدوث عدالة عمرو لا البقاء ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان

٣) فعدالة زيد يحتاج إلى بقاء الموضوع بمفاد كان الناقصة كان زيد موجوداً وكان عادلاً فيستصحب عدالته أو كان الأثر مما يحتاج في ترتبه إلى تطبيق الموضوع المتعبد به خارجاً كإكرامه وإطعامه والشهادة عنده وأمثال ذلك فتقتضي ذلك

٤) وهو الوجود المطلق

٥) كوجود زيد

٦) كعدالة زيد لم يكن موجوداً فيستصحب بقائه

٧) وجوب الصلوة لم يكن موجوداً فيستصحب بقائه ـ كل ذلك من استصحاب مفاد كان التامة ولا يحتاج إلى الموضوع

الوجوب المستصحب إلى مفاد الجمل التامة[١] ولا يحتاج في جميع تلك الصور إلى وجود الموضوع[٢] بل ربما يجري الإستصحاب في وجود قيام زيد حتى مع الشك في بقاء زيد أيضاً إذ المستصحب في تمام تلك الصور هو وجود الماهية التي منها قيام زيد ومن المعلوم أن الماهية بأي نحو كانت في عالم تفردها[٣] محفوظة ويكفي في إيجاد القضية المتيقنة والمشكوكة في أمثال تلك القضايا هذا المقدار[٤] نعم في المقام شيء آخر[٥] وهو ان كفاية ذلك المقدار في استصحاب بقاء الأوصاف الخارجية[٦] وعدم احتياجها إلى إحراز وجود معروضاتها في الخارج[٧] فرع

---

١) وهكذا كزيد المتصف بالعدالة لم يكن موجوداً أو الصلاة المستصحب بالوجوب لم يكن موجوداً فيستصحب بقائه وهكذا وذلك لأنه لا دليل على اعتبار أزيد من الإتحاد بين القضيتين موضوعاً ومحمولاً فلا يحتاج في التعبد الإستصحابي إلى احراز بقاء الموضوع خارجاً فلو لم يكن الأثر مما يحتاج في ترتبه إلى احراز بقاء موضوع المستصحب خارجاً كجواز التقليد عند عدالة المجتهد أو إطعام الفقير عند بقاء عدالة زيد فيكتفي في استصحاب عدالته بصرف وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة

٢) وهو وجود زيد في فرض عدالة زيد لم يكن موجوداً ووجود الصلاة في وجوب الصلاة لم يكن موجوداً

٣) الصحيح ـ تقررها ـ

٤) من وجود القضية المتيقنة والمشكوكة ولو كان الموضوع مشكوكاً

٥) وهل يعتبر في الأوصاف الخارجية وجود الموضوع أم يكون كالأمور الإعتبارية يجوز إبقائه بالإستصحاب ولو عند الشك في بقاء الموضوع

٦) كسواد الحائط وبياض الجدار

٧) وهو الشك في وجود الحائط والجدار

حجية الإستصحاب على الإطلاق بلا احتياج إلى إحراز استعداد البقاء في المستصحب[١] وإلاّ[٢] فيشكل الأمر في ذلك الإستصحاب أيضاً بناء على استحالة انتقال العرض إلى معروض آخر[٣] أو بقائه بلا معروض إذ حينئذ يكون قوام استعداد العرض[٤] ببقاء موضوعه[٥] فبدون اليقين ببقاء المعروض[٦] يستحيل القطع باستعداد المستصحب البقاء فيرجع عند الشك ببقاء المعروض الشك في كون الحكم حينئذ بارتفاع العرض نقضاً[٧] أم انتقاضاً[٨] ومع ذلك الشك لم يحرز مشمول الدليل البقاء التعبدي في باب الإستصحاب لمثله[٩] نعم بناء على إمكان أحد الأمرين[١٠]

---

١) يبتني على ان الإستصحاب حجة مطلقاً سواء كان الشك في المقتضى أو الرافع أم يختص بالثاني

٢) وإن لم يكن حجة مطلقاً فلا يجري الإستصحاب

٣) لأن العرض والسواد الذي كان على الحائط لا يمكن انتقاله إلى جدار آخر ولا بقاء البياض بلا محل فلابد من اليقين ببقاء الموضوع

٤) وهو بقاء الضياء في الفانوس

٥) وهو النفط الذي فيه

٦) أي بقاء النفط

٧) وهو أنه كان له المعروض والنفط لكن أطفئ الضياء بشيء آخر كريح ونحوه

٨) بأنه لم يكن له نفط حتى يبقي الضياء أو لم يكن حائط حتى يبقي البياض

٩) فعموم لا تنقض لا يشمل ذلك

١٠) من انتقال العرض إلى معروض آخر أو بقائه بلا معروض

لا بأس باحراز الإستعداد المزبور حتى مع الشك في البقاء وإلى[1] هذا البيان[2] نظر المحقق الطوسي ﴿قدس سره﴾ في وجه اعتبار الموضوع في الإستصحاب حيث تشبث بذيل هذا المبنى العقلي[3] وبعده لا مجال لرده[4]

---

١) قال الشيخ الأنصاري، ج ٢ رسائل، ص ٢٩١، فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياة تارة وبالموت أخرى وهذا المعنى لا شك في تحققه عند الشك في بقاء حياته ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الإستصحاب واضح لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقدم به فإما أن يبقي في غير محل وموضوع وهو محال وإما ان يبقي في موضوع غير الموضوع السابق ومن المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض وإنما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الإستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم فهو المستصحب دون وجوده وبعبارة أخرى بقاء المستصحب لا في موضوع محال وكذا في موضوع آخر أما استحالة انتقال العرض الخ

٢) من الوجه للإشكال في الإستصحاب

٣) تقدم عبارته في الكفاية، ج ٢، ص ٣٤

٤) قال في الكفاية، ج ٢، ص ٣٤٦، في رد الشيخ الأنصاري والإستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه غريب بداهة ان استحالته حقيقية غير مستلزم لإستحالته تعبداً والإلتزام بآثاره شرعاً وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً فلا يعتبر قطعاً في جريانه لتحقق أركانه بدونه، نعم ربما يكن مما لابد منه في ترتيب بعض الآثار ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجاز تقليده وإن كان محتاجاً إليه في جواز الإقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه وفيه ان ما أفاده الشيخ على مسلكه من تخصيص الإستصحاب بالشك في الرافع صحيح وذلك لأن مع الشك في بقاء ⇦

الأعراض والمحمولات الثانوية يشك في استعداد العرض المتقدم به البقاء لإمتناع بقاء العرض بلا موضوع أو انتقاله من محله المتقدم به إلى محل آخر ومع الشك في استعداده للبقاء لا يجري فيه الإستصحاب، نعم على المختار من تعميم لا تنقض لصورة الشك في المقتضى والرافع لا يحتاج إلى إحراز وجود الموضوع لاحقاً حتى في استصحاب المحمولات الثانوية إلاّ في الموارد المحتاجة إلى تطبيق الموضوع خارجاً فيقام ترتيب الأثر وهذا لا من جهة اقتضاء التعبد الإستصحابي ذلك بل من جهة خصوصية في كبرى الأثر في ترتبه على مفاد كان الناقصة من نحو اتصاف الموجود بكذا كالعالمية والعادلية ونحوهما كما تقدم.

قال المحقق النائيني يعتبر في الإستصحاب اتحاد متعلق الشك مع متعلق اليقين فإن الحكم المجعول في الإستصحاب يقتضي اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً فلو اختلف المتعلقات خرج عن الإستصحاب ولعمري إن ذلك بمكان من الوضوح فإنه من القضايا التي قياساتها معها فلا يحتاج إلى الإستدلال عليه بما ذكره الشيخ ﴿ﷺ﴾ من أنه لو الخ فإن الإستدلال بذلك تبعيد للمسافة بلا موجب لما عرفت من أن حقيقة الإستصحاب لا يعقل تحققه إلاّ باتحاد القضيتين فلا يجري الإستصحاب مع الشك فيه لأنه يكون من التمسك بالعام في الشبهات المصداقية.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول لو بنينا على إمكان انتقال العرض أو بقائه بلا معروض لا يكفي مجرد عدم اتحاد الموضوع في حال الشك مع الموضوع في حال اليقين لمنع جريان الإستصحاب لأن المعتبر فيه الشك في بقاء المستصحب بماله من الخصوصية الثابتة له حال حدوثه ومنها خصوصية معروضه ومن المعلوم أن هذا المعنى على ما ذكر من المبنى محفوظ حتى مع احتمال تبدل الموضوع حين الشك إذ حينئذ لا قصور في صدق الشك في بقاء شخص العرض القائم بالمحل السابق فيشمله حينئذ دليل التعبد بخلاف ما لو بنينا على الإستحالة فإنه بملاحظة ⇦

احتمال تبدل الموضوع وإن يشك في بقاء العرض ولكن هذا الشك يلازم مع الشك في استعداد المستصحب للبقاء فبناء على اعتباره على مختاره فلا مجال لإستصحابه وإلى ذلك نظر شيخنا العلامة في اقامة البرهان فلا مجال لرده بأنه من باب تبعيد المسافة إذ الكلام في البقاء التعبدي لا الحقيقي وأن البرهان يناسب الأول لا الثاني فلا يكون في المقام محل لهذا البرهان كما تخيل بعض من الأساطين.

وقال المحقق النائيني أيضاً فإن كان الموضوع محرزاً بالوجدان وكان الشك متمحضاً في بقاء المحمول المترتب كما إذا علم بوجود زيد وشك في بقاء عدالته فلا إشكال في جريان الإستصحاب لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين وإن لم يكن الموضوع محرزاً بالوجدان بل تعلق الشك بكل من الموضوع والمحمول الثانوي كما إذا شك في وجود زيد وعدالته فتارة يكون الشك في المحمول المترتب مسبباً عن الشك في الموضوع بحيث لو أحرز الموضوع كان المحمول المترتب محرزاً أيضاً كما إذا شك في مطهرية الماء لأجل الشك في بقاء إطلاقه فلا إشكال في أن جريان الأصل في الموضوع يعني عن جريانه في المحمول المترتب لأنه رافع لموضوعه إذا كان الشك في المحمول المترتب مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع بعد العلم بحقيقته لحدوده وقيوده بحيث كان الشك متمحضاً في بقاء الموضوع.

قال المحقق الماتن في التعليقة أقول لولا البرهان السابق من امتناع بقاء العرض بلا موضوع أو قلنا بعدم لزوم إحراز الإستعداد في المستصحب وقلنا بحجية الإستصحاب حتى مع الشك في المقتضي لا نحتاج في استصحاب المحمولات الثانوية بنحو مفاد كان التامة إلى إحراز وجود الموضوع بل الإستصحاب جار حتى مع الشك في الموضوع، نعم بنحو مفاد كان الناقصة يحتاج إلى وجوده لأن إثبات شيء لشيء ولو تعبداً فرع ثبوت المثبت له.

⇦

بأن الكلام في البقاء التعبدي لا البقاء الحقيقي كي يحتاج إلى إثبات مثل تلك المقدمة العقلية فراجع كلامه.

خاتمة في بيان حكم المعارضة مع الإستصحاب مع غيره من الإمارات أو الأصول فنقول قبل التعرض لبيان المعارضة في الموارد الخاصة ينبغي الإشارة إلى بيان مقدمة ربما يستفاد منها وجه الجمع[1]

ثم في هذا الفرض لا يكفي استصحاب الموضوع لإثبات المحمول لعدم كون الترتب شرعياً فينبغي له حينئذ أن يتعرض هذا الشق أيضاً.

١) لا بأس بالإشارة الإجمالية إلى ما اصطلح عليه من الورود والحكومة والتخصيص والتخصص أما الورود فهو عبارة عن كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع دليل المورد وجداناً وحقيقة بحيث لولا جريان لكان المورود جارياً كما في الطرق والإمارات المعتبرة بالنسبة إلى الأصول العقلية كالبرائة والإحتياط والتخيير حيث أن الإمارة بقيامها في مورد على الوجوب أو الحرمة مثلاً تكون بياناً على الواقع فيرتفع اللابيان الذي هو موضوع البرائة العقلية كما أنه يتحقق المؤمن عند قيامها على الإباحة فيرتفع احتمال الضرر والعقوبة الذي هو موضوع حكم العقل بالإحتياط ويرتفع به أيضاً التخيير الذي هو موضوع حكمه بالتخيير نظير التخصص غير أن الميز بينهما هو أن في التخصص يكون خروج المورد عن تحت دليل الآخر ذاتياً كما في خروج زيد الجاهل عن عموم أكرم العلماء بخلافه في الورود فإن خروج المورد عن تحت دليل المورود عرضي ناشئ عن تصرف من الشارع بالتعبد بدليل الوارد بحيث لولا عناية التعبد بدليله لكان دليل المورود جارياً وشاملاً للمورد ولذلك نفرق في الأصول العقلية تخصصاً وورودا بين الأدلة القطعية والتعبدية بخروج المورد عن مجرى الأصول في الأول من باب التخصص وفي الثاني من باب الورود.

⇦

بحسب الموازين الكلية[1] وهي أنه[2] إن كان نظر الدليل اعتباره السببي إلى تتميم الكشف مطلقاً الراجع إلى إلقاء الشك واحتمال الخلاف

وأما الحكومة فهي عبارة عن كون أحد الدليلين متعرضاً لحال مفاد دليل آخر إما بعناية التصرف في عقد وضعه توسعة أو تضييقاً بإدخال ما يكون خارجاً عنه أو إخراج ما يكون داخلاً فيه كقوله زيد عالم أو ليس بعالم عقيب قوله اكرم العالم وإما في عقد حمله بكونه ناظراً ولو بدواً إلى تعيين مفاده كقوله لا ضرر ولا ضرار ولا حرج في الدين بعد تشريع الأحكام أو قبله ـ وبذلك يفترق الحاكم عن المخصص فإن الحكومة بحسب النتيجة وان كانت تشارك التخصيص من حيث كون خروج المورد عن تحت دليل الآخر حكمياً لا حقيقياً إلاّ أن الفرق بينهما هو أن في التخصيص يكون خروج المورد عن تحت العام بلا تصرف من المخصص في عقد وضع العام أو عقد حمله كما في قوله لا تكرم زيداً بعد قوله اكرم العلماء وفي الحكومة يكون ذلك بعناية تصرف من الحكم في عقد وضع المحكوم إدخالاً وإخراجاً أو في عقد حمله.

وقال المحقق العراقي في تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٥٩١، أقول وبعبارة أخرى تارة يكون خروج المورد عن تحت دليل آخر وعدم شموله له ذاتياً وأخرى عرضياً وناشئاً عن تصرف من ناحية الحاكم في البين بحيث لولا هذا التصرف لكان دليل المورد شاملاً فالأول داخل اصطلاح التخصص والثاني في الورود وحينئذ يفرق بين الأدلة القطعية والتعبدية بخروج المورد عن الأصول في الأول بالتخصص وفي الثاني بالورود.

١) تقدم مراراً أن التنزيل المستفاد من أدلة الإمارات إما أن يكون ناظراً إلى حيث تتميم الكشف وإثبات العلم بالواقع وإما أن يكون ناظراً إلى المؤدي بإثبات كونه هو الواقع بلا تكفله لحيث تتميم كشف الإمارة

٢) هذا هو القول الأول وهو تتميم الكشف وعلم تعبداً وله لوازم

فلا شبهة في أنه كما يقدم[١] بمثل هذا اللسان مقام العلم الموضوعي على وجه الطريقية والمأخوذ حيث ارائته للواقع في موضوع حكم كذلك[٢] يقوم مقام الغاية في كل شيء لك حلال أو طاهر[٣] ويرفع موضوع لا يعلم والحجب[٤] في حديث الرفع[٥] ومثله[٦] كما[٧] أنه[٨] بلسانه[٩] رافع تنزيلاً للشك الذي هو موضوع البناء على الوجود[١٠] أو صحة الموجود[١١]

---

١) اللازم الأول قيامه مقام القطع الطريقي والموضوعي جزءاً أو تماماً لأنه قطع تعبدي

٢) اللازم الثاني يقوم مقام الغاية في قوله ﴿عليه السلام﴾ كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه في رواية مسعدة بن صدقة فإنه علم تعبدي

٣) اللازم الثالث يقوم مقام الغاية في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإنه بالغاء الشك صار علماً تعبدياً

٤) قوله ﴿عليه السلام﴾ ما حجب الله علمه من العباد فهو موضوع عنهم

٥) اللازم الرابع أن الإمارة بدليل تتميم كشفها تكون رافعة للشك الذي أخذ موضوعاً في الأصول المحضة وحديث رفع ما لا يعلمون فإنه مما يعلم تعبداً

٦) كقوله الناس في سعة ما لا يعلم

٧) اللازم الخامس هو أن الإمارة كقاعدة التجاوز يبني على وجود المشكوك قال ﴿عليه السلام﴾ بلي قد ركع

٨) أي الدليل

٩) أي تتميم الكشف

١٠) كما في قاعدة التجاوز

١١) اللازم السادس في قاعدة الفراغ فإنه يكون الشك في صحة الموجود فيها يثبت صحة الموجود وإلغاء الشك في الصحة

أو البناء[١] على الأكثر في الركعات أو[٢] البناء على بقاء ما ثبت[٣] أو بقاء اليقين به[٤] وبالجملة[٥] تتميم الكشف دليله رافع حكماً لموضوع ما أخذ في حكمه عنوان عدم انكشاف الواقع وإن[٦] كان نظر دليل اعتبار الشيء إلى تنزيل مؤداه منزلة الواقع لا إلى تتميم جهة الحكاية فلا يصلح مثل هذا اللسان لرفع الشك عن حقيقة الشيء حكماً أو موضوعاً لا حقيقة[٧]

---

١) اللازم السابع في قاعدة البناء على الأكثر فيبني على إلغاء الشك وأنه صلى أربعاً

٢) اللازم الثامن أن رفع اليد عن اليقين السابق في الإستصحاب بالإمارة من نقض اليقين باليقين لا بالشك

٣) على القول برجوع التنزيل في مفاد لا تنقض إلى المتيقن ولو بتوسط اليقين

٤) أو رجوع التنزيل إلى نفس اليقين فلا فرق في ذلك

٥) فتلخص أن دليل الإمارة تكون حاكماً على كل حكم يكون موضوعه الشك فإنه تتميم الكشف يلغى احتمال الخلاف ولا شك فيه أصلاً

٦) القول الثاني هو تنزيل المؤدي بالبناء على كونه هو الواقع بلا نظر إلى تتميم كشفها وإثبات الإحراز التعبدي الواقع فلا مجال لتقريب حكومة الإمارات على الأصول لوضوح عدم اقتضاء الإمارة حينئذ لإثبات الإحراز التعبدي للواقع ونفي الحكم المترتب على عدم انكشاف الواقع فإن غاية ما يقتضيه دليل الإمارة حينئذ إنما هو مجرد تنزيل المؤدي منزلة الواقع والأمر بالمعاملة معه معاملة الواقع ومثله غير مثبت للعلم بالواقع ولو تعبداً كي به يتحقق مناط حكومتها على أدلة الأصول

٧) أما رفع الشك حقيقة فواضح

ولا حكماً[١] فحينئذ فلو أخذ في موضوع الأصول الشك ببقاء السببي[٢] حقيقة[٣] أو عدم العلم بالحرمة أو الوجوب الحقيقي[٤] أو الشك في الوجود[٥] وصحة الموجود كذلك[٦] فلا يصلح الإمارة القائمة على الخلاف لرفع مثل ذلك الشك[٧] أما حكماً[٨] فواضح لأن المفروض أن نظر التنزيل متوجه إلى المؤدي[٩] بلا نظر فيه إلى نفي شكه الذي هو موضوع أدلة الأصول[١٠] وأما حقيقة فلأن الموضوع[١١] إذا كان الشك بحقيقة الحكم والموضوع فهو بعد قيام الإمارة على الخلاف أيضاً باق على حاله[١٢] وتوهم[١٣]

---

١) أما حكماً فلأجل أنه ليس علم تعبدي

٢) الصحيح ـ الشيء

٣) كما في الإستصحاب

٤) كما في حديث الرفع

٥) كما في قاعدة التجاوز

٦) كما في قاعدة الفراغ

٧) ولا يرفع مثل هذه اللوازم

٨) أي لم يلغ احتمال الخلاف حتى يكون علماً تعبدياً بل في موضوع الشك ينزل كذلك منزلة الواقع

٩) منزلة الواقع والأمر بالمعاملة معه معاملة الواقع

١٠) بلا إلغاء احتمال الخلاف

١١) أي موضوع الأصل هو الشك

١٢) والشك باق بعد ورود الإمارة وجداناً

١٣) هنا توهمان يوجب حكومة الإمارات على الأصول

أن[١] ما هو موضوع الأصول مطلقاً[٢] عدم الطريق وأن المقصود من معرفة مطلق الطريق كما ان الغرض من الشك[٣] أيضاً مطلق عدم الحجية[٤] على الواقع[٥] فقيام الطريق على الخلاف يرتفع الموضوع[٦] حقيقة ووجداناً ـ مدفوع بأنه خلاف ظاهر أخذ خصوص المعرفة[٧] أو أخذ عنوان الشك[٨] ولو بمناط استار الواقع موضوعاً كما أن[٩] توهم كون الحكم الذي هو متعلق الشك في موضوع الأصول أعم من الواقعي والظاهري أفسد[١٠] إذ حينئذ بعد ظهور الحرمة[١١] في الحرمة

---

١) التوهم الأول أن موضوع الأصول عدم وجود الطريق فعند قيام الطريق يرتفع موضوعه

٢) بجميع أنحائها

٣) المأخوذ في الأصل

٤) الصحيح ـ عدم الحجة ـ

٥) سواء كانت عقلية أم شرعية كالإمارات

٦) أي الأصل

٧) أي رفع ما لا يعلم

٨) في قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك وملخص الجواب أن الموضوع هو الشك وعدم المعرفة لا عدم الطريق وعدم الحجة

٩) التوهم الثاني أن قوله ﴿عليه السلام﴾ رفع ما لا يعلمون الأعم مما لا يعلم الحكم الواقعي والظاهري وفي الإستصحاب يراد منه خصوص اليقين الوجداني ولكن متعلقه أعم من الحكم الواقعي والظاهري

١٠) وملخص الجواب أنه ظاهر في الحكم الواقعي لا غير

١١) في قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك

الحقيقية نظير الشك في وجود الشيء[١] أو صحة الوجود[٢] لا يبقي مجال لهذا التعميم[٣] إلاّ بناء على تعميم متعلق الشك[٤] بالنسبة إلى وجوده الحقيقي[٥] والتنزيلي[٦] وإلاّ فبناء[٧] على ظهور العناوين الحاكية[٨] عن الأحكام والموضوعات.

في الحكاية عن وجوداتها الحقيقية بلا شمولها لوجوداتها التنزيلية والإدعائية فلا مجال لرفع شكها مجرد قيام الإمارة على مؤدياتها[٩] إذ ببركة الإمارة لا يثبت إلاّ وجود متعلقها عناية وإدعاءاً لا حقيقة، نعم[١٠] على موضوعية الطرق في الأحكام أمكن إثبات التعميم في الحرمة الحقيقية بين الواقعي والظاهري وبهذا المقدار أيضاً يثبت أمر ورود

---

١) أي الشك في الوجود الواقعي

٢) أي الشك في صحة الموجود واقعاً

٣) أي الواقعي والظاهري

٤) أي الشك في وجود الطهارة أو الخمرية

٥) أي الواقعي الثابت لذات الأشياء

٦) أو التنزيلي الثابت بالإمارة

٧) أي وإن لم يكن ذلك البناء وقلنا بظهورها في الواقعي الثابت لذات الأشياء

٨) كالطهارة والحلية والخمرية والبولية

٩) فلا يرفع بالشك

١٠) ثم استدرك بأنه على القول بالموضوعية والسببية في الطرق والإمارات أمكن ثبوت التعميم كذلك لأن الحكم الظاهري أيضاً حكم حقيقة

الإمارة[١] لكنه خلاف المختار[٢] إذ التحقيق يقتضي طريقيتها ومن البديهي أن الطرق في صورة المخالفة لا تثبت إلاّ حرمة أو وجوباً إدعائياً[٣] لا حقيقياً وإلاّ ليس[٤] مفاده إلاّ مجرد الترخيص على الحركة على وفقه كما هو ظاهر ومن هنا نقول أيضاً كما ظهر أنه لا يصلح أمر الورود[٥]

---

١) أي ورود الإمارة على الأصول لكونه حكماً حقيقة فلا شك حينئذ

٢) لأن الطرق والإمارات مجعولة على نحو الطريقية لا الموضوعية

٣) وعلى الطريقية لو خالف الواقع ليس إلاّ وجوب إدعائي لا غير

٤) أي ليس مفاد الطريق إلاّ وجوب الإطاعة والإمتثال

٥) لعله يشير إلى ما أفاده صاحب الكفاية من الورود قال ج ٢ ، ص ٣٥٠ ، والتحقيق أنه للورود فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب إمارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين وعدم رفع اليد عنه مع الإمارة على وفقه ليس لأجل أن لا يلازم نقضه به بل من جهة لزوم العمل بالحجة ذلك أي يؤخذ بدليل الإمارة دون دليل الإستصحاب إذ في ذلك لا يلزم تخصيص دليل الإستصحاب ولا غيره لكونها حجة إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها بخلاف الأخذ بدليله فإنه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص إلاّ على وجه دائر إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به إذ لولاه لا مورد له معها.

وقال المحقق العراقي أقول وهنا وجه رابع نظر أستاذنا في كفايته وهو أن موضوع الأصل هو الشك بالحكم بأي عنوان طار على العمل زائداً على حيث الشك بحكمه وحينئذ فمفاد دليل الإمارة يثبت الحكم لعنوان ما أخبر به العادل أو قامت البينة عليه أو غيرها فعند قيامها على مورد لا يبقي مجال الشك بالحكم المخالف بأي عنوان بل نقطع بالحكم بعنوان آخر وبهذه العناية والمناط يقدم ⇦

تعميم موضوع الحرمة المعلومة بالنسبة إلى عنوانه الثانوي[١] ومن مثل ما أخبر به العادل مثلاً[٢] إذ هذا[٣] التعميم على فرض تسليمه[٤] لا يوجب

الإمارة على الأصول حتى الإستصحاب كما أنه بهذا المناط يقدم الإستصحاب على سائر الأصول من جهة اليقين بالحكم بعنوان نقض اليقين بالشك فالمورود بقول مطلق هو الأصل الذي يثبت الحكم لصرف الشك أو عدم العلم بلا عنوان آخر في البين ولكن قد اجاد فيما أفاد من عدم تمامية تقريب الورود بوجه من الوجوده المزبورة كما لا يخفى

١) أي الأعم من الحكم الواقعي والظاهري فيكون المراد منه خصوص اليقين الوجداني لكن متعلقه أعم

٢) وهو الحكم الظاهري

٣) هذا هو الجواب عنه

٤) إشارة إلى أنه خلاف ظاهر أدلة الأصول لوضوح ظهورها في أن الغاية فيها هي خصوص اليقين الوجداني المتعلق بخصوص الحكم الواقعي كظهورهما في اختصاص الشك المأخوذ في موضوعها بالشك بالحكم الواقعي لا الشك بمطلق الحكم ومع هذا الظهور لا مجال لتوهم ورود الإمارة عليها.

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٥٩٤، وعلى ذلك بني الإشكال في حكومة الإمارات على الأصول العملية حيث أنه ليس في أدلة الإمارات ما يقتضي شرح ما أريد من أدلة الأصول فلا تكون الإمارات حاكمة على الأصول وليت شعري أنه ما الموجب لتخصيص الحكومة بذلك فإنه لم يقم دليل على اعتبار الشرح والتفسير اللفظي في باب الحكومة فالتحقيق أنه لا يعتبر في الحكومة أزيد من تصرف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر وفي عقد حمله ولو لم يكن بلسان الشرح والتفسير.

⇦

العلم بالحرمة الحقيقية على الطريقة فضلاً عن العلم بوجود الشيء الحقيقي في الموضوع الخارجي[١] بالشك بالحرمة الحقيقية أو وجود الموضوع بعد قيام الإمارات على الخلاف بعد باق[٢] فمن أين يجيء في البين توهم الورود[٣] فلا محيص على هذا المشرب إلاّ التشبث بدائرة الجمع بنحو التخصيص أو التخصص كما هو ظاهر[٤] ومن هذا البناء[٥]

وأورد عليه المحقق العراقي في التعليقة أقول وإن بنى الأستاذ في كفايته منع الحكومة في الإمارات على الأصول على هذه الجهة أيضاً أي قال واما حديث الحكومة فلا أصل له أصلاً فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً وبما هو مدلول الدليل وإن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً وواقعاً لمنافات لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها كما أن قضية دليله إلغائها كذلك فإن كلا من الدليلين بصدد ما هو الوظيفة للجاهل فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة ولكن ذلك ليس عمدة وجهه بل عمدة ما منع الحكومة في المقام هو بنائه على توجه التنزيل في أدلة الإمارات إلى المؤدي بلا نظر فيها إلى تتميم كشفه ومن هذه الجهة أيضاً أنكر قيامها مقام العلم الموضوعي ولو من حيث كشفه وطريقيته فبناء على هذا المبنى لابد وأن ينكر الحكومة ولو بالمعنى الذي أنت تدعيه وحينئذ لابد وأن ينازع معه في المبنى وإلاّ فتفريعه منع الحكومة بأي معنى تقول في غاية المتانة

١) والعبرة بالعلم بالحكم أو الموضوع واقعاً

٢) أي الشك في الحكم الواقعي أو الموضوع باق

٣) فلا ورود

٤) أي على هذا المسلك لابد من التخصيص أو التخصص

٥) أي كون التنزيل راجعاً إلى الإحراز أو راجعاً إلى المؤدي وملخصه أنه لو كان التنزيل بلحاظ نفس اليقين كما هو المختار فيخرج المتيقن عما لا يعلم في ⇦

أيضاً ظهر حال الإستصحاب بالنسبة إلى مثل حديث الرفع وأمثاله المأخوذ في موضوعها عدم العلم وبتوضيح آخر[١] أن يقال إن متعلق حرمة نقض اليقين والأمر بالبقاء إن كان نفس وجود المتيقن واقعاً[٢] فلا شبهة في أن الحكم بإبقاء الشيء في ظرف الشك لا يوجب العلم بحرمة الشيء بعنوانه الأولى[٣] لا حقيقة ولا ادعاء إذ التنزيل المزبور حينئذ غير ناظر إلى جهة الكشف عن الواقع بل ممحض بإثبات الوجود[٤] في ظرف الشك به فحينئذ من أين يوجب مثله حصول الغاية في كل شيء لك حلال[٥] أو رفع لا يعلم في حديث الرفع والحجب وهكذا في غيرها مما أخذ في موضوعها الشك بالواقع الحقيقي نعم[٦] لو أخذ في موضوع بقية الأصول الشك بالأعم من حقيقة الشيء أو إدعائه أو عدم العلم[٧] باعم من وجود الحقيقي والتنزيلي كان لما أفيد[٨]

حديث الرفع ويترتب عليه الآثار وإن كان بلحاظ المتيقن وأنه موجود تعبداً فلا حكومة للإستصحاب على ما لا يعلم ولابد من التخصيص

١) لهذا البناء

٢) فيكون اليقين باعتبار المتيقن

٣) أي الحرمة الواقعية أو الموضوع الواقعي

٤) أي وجود المتيقن

٥) وهو قوله ﴿عليه السلام﴾ حتى تعرف أنه حرام بعينه

٦) نعم على فرض تعميم الشك في الحكم أو الموضوعي الواقعي والإدعائي

٧) في قوله ﴿عليه السلام﴾ رفع ما لا يعلمون

٨) من التقديم بالورود وجه فإنه له اليقين بالحكم الظاهري

وجه لكن[١] أني لنا بإثباته كما عرفت وأما[٢] لو كان متعلق اليقين نفس اليقين بالشيء في ظرف شكه فلا شبهة في أن الإستصحاب حينئذ يثبت في ظرف الشك التعبد بوجود المتيقن وهذا المقدار كاف في إثبات الأحكام المترتبة على عدم العلم والمعرفة التي[٣] هو نقيض انكشافه[٤] نعم[٥] في كفايته في رفع الأحكام المترتبة على الشك بالواقع وحيث استتاره الذي هو ضد انكشافه نظر إذ الموضوع في مثل تلك الأحكام صرف وجود الشك وهذا المعنى مأخوذ في موضوع الإستصحاب ولذا يكون من الأصول وليس شأنه رفع مثل الاستار وبذلك[٦] يمتاز الإستصحاب عن الإمارة وعليه فالشك المأخوذ في موضوع الأصلين[٧] بعد باق على حاله غاية الأمر محكوم بحكمين متضادين من الضد[٨] باليقين بالحرمة[٩]

---

١) أي التعميم خلاف ظاهر الأدلة

٢) وأما على المختار من كون التنزيل في نفس اليقين فلا محالة يثبت به وجود المتيقن تعبداً ويترتب عليه الآثار

٣) أي عدم العلم والمعرفة نقيض عدم الكشف

٤) أي الإستصحاب بما أنه تنزيل بلحاظ نفس اليقين فيترتب عليه آثار محرزية المتيقن ومنكشفيته

٥) لكن الإستصحاب لا يرفع الشك بالواقع كما في الإمارات لأن موضوعه الشك

٦) فإن الإستصحاب موضوعه الشك والإمارة موردها الشك

٧) أي الإستصحاب وحديث الرفع

٨) لعل الصحيح التعبد

٩) وذلك في باب الإستصحاب

أو التعبد بالحلية[١] بلا صلاحية أحدهما[٢] لرفع موضوع الآخر لا حقيقة ولا تنزيلاً وعليه[٣] فلا يصلح الإستصحاب للحكومة إلاّ بالنسبة إلى قاعدة الحلية والطهارة ومثل حديث الرفع وأمثاله[٤] وأما بالنسبة إلى قاعدة البناء على الأكثر في الركعات أو قاعدة التجاوز في الشك في الوجود أو قاعدة الفراغ في الشك في صحة الموجود فالإستصحاب لا يصلح المتقدم بمناط الحكومة والورود[٥] بل لابد بملاحظة جمع آخر بينهما ولذا تقدم مثل تلك القواعد على الإستصحاب بمناط التخصيص[٦] وإن لم يكن في البين مخصص خارجي كما هو ظاهر[٧] ثم ان ذلك كله في بيان حال الإستصحاب بالنسبة إلى سائر الأصول الوارد في مورده[٨] وما حاله بالنسبة إلى الأصول

---

١) وذلك في حديث الرفع

٢) أي الإستصحاب لرفع موضوع البرائة إلاّ بما تقدم

٣) أي على ما ذكرنا من أنه يترتب على الإستصحاب محرزية الواقع بلا محرز وكاشف

٤) على ما تقدم مفصلاً

٥) لكون الإستصحاب أيضاً محرز للواقع بلا كاشفية

٦) فيقدم تلك القواعد على الإستصحاب بالتخصيص

٧) أي لأخصيته

٨) من البرائة والإحتياط والتخيير

قال أستاذنا الحكيم في الحقائق، ج ٢، ص ٥٣٨، فالتحقيق أنه لو بني على كون مفاد دليل الإستصحاب كمفاد سائر الأصول تنزيل المشكوك منزلة الواقع لم يكن وجه لتقديم بعضها على بعض لا الإستصحاب ولا غيره وان كان مفاد دليل وجوب العمل حال الشك حال العمل حال اليقين كان الوجه تقديمه على ⇦

الجارية[١] في الشكوك المسببة عن شكه[٢] نظير استصحاب طهارة الماء الموجب لطهارته للتعبد بطهارة الثوب في قبال استصحاب نجاسة الثوب المطهر به الموجب للتعبد بنجاسته[٣] بل ولن شئت توضيح التعارض[٤] بأزيد من ذلك فاسمع بأن نتيجة التنزيل في مقامنا ليس توسعة حقيقة الأثر من طهارة الثوب واقعاً[٥]

سائر الأصول لا بمناط الحكومة المتقدم في الإمارات ولا بمناط الورود لعدم تعرض دليله لنفي الشك المأخوذ في أدلتها لا حقيقة ولا تنزيلاً ولكن بمناط آخر من الحكومة وليس مناط النظر لما عرفت من أن المراد من عمل اليقين العمل المترتب على آثار نفسه وآثار متعلقه ومن آثار نفسه كونه غاية لأصل الطهارة أو الحلية أو غيرهما من الأصول المغياة بالعلم عقلاً وشرعاً فالشك في بقاء الحرمة في الفرض المتقدم وإن كان موضوعاً لكل من الإستصحاب وقاعدة الحل بلا فرق بينهما فيه إلاّ أن الحكم في أحدهما لما كان ناظراً إلى الحكم في الآخر كان ذلك موجباً لتقدمه عليه عرفاً

١) وأما تعارض الإستصحاب مع الإستصحاب

٢) وهو ما كان الشك في بقاء أحد المستصحبين مسبباً عن الشك في بقاء الأخر وكان ترتب المسبب على السبب شرعياً بأن يكون أحد طرفي الشك في أحدهما من الآثار الشرعية لأحد طرفي الشك في الآخر مثاله في المتن

٣) حيث أن الشك في بقاء نجاسة الثوب المغسول به وارتفاعها مسبب شرعاً عن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعها لأن طهارته من الآثار الشرعية لطهارة الماء

٤) يراد من ذلك أن التعارض محقق لكن يقدم الأصل السببي

٥) فيكون طاهراً واقعاً وعليه لا يبقي موضوع لنجاسة الثوب

كيف[١] ولازمه الجزم بالطهارة الواقعية للثوب بمحض غسله لطاهر ظاهري ولو كان في الواقع نجساً مع[٢] أن توسعة الطهارة الواقعية الثانوية للشيء بمقتضى كبريها في رتبة سابقة عن الشك بنفسها[٣] وبموضوعها[٤] يستحيل[٥] بنحو الحقيقة على وجه يشمل الرتبة اللاحقة عن الشك بنفسها[٦] فنظر التنزيل لا يمكن أن يكون إلى تلك الجهة[٧]. نعم لا بأس بذلك[٨] إذا كان الموضوع في الكبرى[٩] الأثر أعم من الواقعي والظاهري وفي مثله لا يحتاج إلى كون نظر التنزيل في الموضوع[١٠]

---

١) وهذا أي تكون طاهراً واقعاً لا يمكن أما أوّلاً فلأنه لو كان توسعة واقعية فبمجرد غسله لابد وأن يطهر ولو لم يلتفت إلى جريان الإستصحاب بل يطهر الثوب ولو كان الماء نجس واقعاً مع أنه ليس كذلك جزماً

٢) وثانياً أن الحكم الواقعي ثابت لذات الموضوع ومحال أن يشمل الشك فيه لأنه يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو كاف

٣) أي الطهارة

٤) أي لذلك الشيء بعنوانه الأولى

٥) لأنه خلف كما مر

٦) أي بنفس تلك الطهارة بمعنى أن الحكم بالطهارة يشمل الشك في نفسها أيضاً وهو مستحيل

٧) أي الشك أصلاً

٨) نعم يتم ذلك على فرض المأخوذ هو اليقين الوجداني لكن بلحاظ الأعم من الحكم أو الموضوع الواقعي أو الظاهري

٩) وهو الإستصحاب

١٠) وهو الشك

إلى هذا الأثر[١] ولكن ذلك المقدار مما يمكن دعوى القطع على خلافه[٢] خصوصاً مع استلزامه التالي الفاسد السابق[٣] كما لا يخفى وحينئذ ليس الكبرى إلاّ تطهير الثوب بطاهر واقعي وأن نظر التنزيل في موضوعه أيضاً ليس إلاّ إلى التعبد بطهارة الثوب في ظرف الشك به كما هو الشأن في جميع موارد الأصول الموضوعية بالنسبة إلى ترتب أحكامها إذ يرجع التعبد لموضوعات إلى التعبد بأحكامها إلى توسعة الأحكام حقيقة وحيث كان الأمر كذلك نقول إن نتيجة الإستصحاب طهارة الماء التعبد بطهارة ثوب غسل به في ظرف الشك بها[٤] ومن المعلوم أن مثل هذا التعبد في ظرف الشك بالتعبدية غير ناظر إلى رفع الشك المزبور[٥] فهو بعد باق بحاله بلا صلاحية الأصل الموضوعي لرفعه حقيقة ولا حكماً ومن المعلوم أن مثل ذلك الشك موضوع استصحاب عدمه[٦] فيتعارضان ثم إن ذلك كله على فرض

---

١) وهو الواقعي

٢) وكون الموضوع هو الأثر الواقعي فقط لا غير.

٣) من كونه خلاف ظاهر الدليل

٤) فبعد انصرافه إلى اليقين بحكم الشيء بعنوانه الأولى فمفاد الإستصحاب حرمة نقض المتيقن بلحاظ أثره فيكون مفاد الإستصحاب هو اليقين بطهارة الثوب المغسول به بعنوان كونه نقض اليقين بالشك لكون عدم الحكم بطهارة الثوب نقض يقين بطهارة الماء بالشك به ولم يكن اليقين بطهارة الثوب بهذا العنوان مشمولاً لليقين الناقض في أخبار الباب

٥) كما عرفت بل كان من آثار طهارة الماء

٦) وعليه لا محالة يكون الشك في بقاء نجاسة الواقعية على حاله من غير أن يرفعه الإستصحاب السببي لا حقيقة ولا تنزيلاً ومع بقاء الشك بحاله يجري فيه ⇦

استصحاب النجاسة إذ يكون رفع اليد عن اليقين بنجاسته الواقعية من نقض اليقين بالشك لعدم كون أحدهما النظر إلى نفي موضوع الآخر من الشك في الطهارة والنجاسة ولا إلى إثبات ما هو اليقين الناقض.

قال المحقق العراقي في تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٦٨٣، أقول مفاد كل شيء طاهر الجاري في الماء المشكوك طهارته إذا كان التعبد بطهارته في ظرف الشك به بلا نظر فيه إلى إلغاء الشك أصلاً فتارة يكون طهارة ما غسل به من الآثار الواقعية المترتبة على طهارة الماء أعم من الواقعية والظاهرية وأخرى تكون لواقعيتها مترتبة على طهارة الماء واقعاً وإنما يستفاد طهارته الظاهرية من عناية نظر القاعدة في تعبده بالطهارة في الماء إلى طهارة ما غسل به حيث أنه من آثارها بمقتضى دليل الكبرى الواقعي ولا إشكال في التقديم على الوجه الأول ولكن لم يلتزم به أحد فلا محيص من الوجه الثاني وحينئذ ففي التقديم بمناط نفي الموضوع للأصل المسببي إشكال ظاهر إذ غاية اقتضاء التعبد بطهارة الماء في ظرف الشك التعبد بطهارة الثوب المغسول به أيضاً في ظرف الشك بلا نظر منه إلى نفي الشك وحينئذ فلو كان في البين استصحاب نجاسته لا مجال لحكومة هذا الأصل على الإستصحاب المزبور إذ كل واحد يثبت التعبد بحكم في ظرف الشك طهارة أو نجاسة من دون نظر لأحدهما إلى نفي موضوع الآخر من الشك في الطهارة والنجاسة وتوهم جريان القاعدة في الرتبة السابقة لسبق رتبة شكه فلا يبقي شك في طهارة الثوب كي يجري الإستصحاب مدفوع أوّلاً أن تقدم رتبة المشكوك لا يقتضي مطلقاً تقدم رتبة شكه كما بينا نظيره في العلم الإجمالي في مسألة الملاقى وثانياً سلمنا تقدم رتبة الشك ولكن نقول إن الحكم بتعبد الأثر في طول التعبد بطهارة الماء لازمه كونه في عرض التعبد بالنجاسة باستصحابه فلم لا يجري الإستصحاب كي لا يبقي مجال التعبد بطهارة الثوب مع فرض وجود موضوعها في رتبة واحدة ومن هنا ظهر أنه لو بنينا أن لكل واحد من الأصلين النظر إلى نفي ⇦

الشك يجيء الكلام أيضاً في أنه لم تجر أوّلاً التعبد بطهارة الثوب الناظر إلى نفي شكه بل من الممكن أن تجري الإستصحاب الناظر إلى نفي الشك عن طهارة الثوب كي لا يبقي مجال لنظر عموم طهارة الماء إلى التعبد بمثل هذا الأثر كما لا يخفى أي ما أفاده المحقق النائيني في الفوائد أن التعبد بطهارة الماء المغسول به الثوب النجس بنفسه يقتضي التعبد بطهارة الثوب أو لا معنى لطهارة الماء إلاّ كونه مزيلاً للحدث والخبث وأما التعبد بنجاسة الثوب فهو بنفسه لا يقتضي التعبد بنجاسة الماء المغسول به فإثبات نجاسة الماء المغسول به يتوقف على مقدمتين الأولى بقاء الشك في نجاسة الثوب بعد غسله بالماء المشكوك طهارة الثانية حجية الأصل المثبت والأصل الذي يكون مؤداه طهارة الماء يرفع الشك في بقاء نجاسة الثوب.

وقال المحقق العراقي في التعليقة فلا محيص في وجه تقديم الأصل السببي إلى بيان آخر ولا يكاد يتم هذا البيان كما لا يتم في وجه تقديم الإستصحاب السببي على المسببي أيضاً كما لا يخفى وحينئذ الذي يقتضيه التحقيق أن يقال في وجه التقديم بمناط الحكومة هو أن لسان القاعدة إذا كان هو الطهارة في ظرف الشك في طهارة الماء فمثل هذا اللسان بعد ما كان ناظراً إلى إثبات الأثر ففي الحقيقة نفس جعل الطهارة للماء المشكوك ناظر إلى نفي التعبد بعدم آثار طهارة الماء المشكوك ومرجع هذا النظر في الحقيقة إلى النظر إلى نفي استصحاب عدم الآثار مهما شك في طهارة الماء ولا نعني من الحكومة إلاّ كون أحد الأصلين ناظراً إلى نفي الآخر إما بدواً أو بتوسيط نظره إلى نفي موضوعه وما نحن فيه من قبيل الأول لا الأخير كما هو الشأن في حكومة لا ضرر ولا حرج أدلة الأحكام والمقرر تخيل أنه من قبيل الأخير فوقع في حيص وبيص.

ومن هنا ظهر حال استصحاب السببي بالنسبة إلى المسببي من دون احتياج في وجه التقديم إلى نفس الشك كي يرد عليه أيضاً بأن شأن الإستصحاب ليس نفي الشك مع أنه لو كان استصحاب السببي أيضاً ينفي الشك عن المسبب فإن قلت ⇦

كون نظر التنزيل في الإستصحاب الموضوعي[١] أيضاً إلى المتيقن كي يكون مفاده التعبد بنفس طهارة الماء نظير قاعدة الطهارة[٢]

كما أن نظر الأصل السببي إلى نفي التعبد بعدم آثار طهارة الماء المشكوك كذلك نظر الأصل السببي إلى إثباتها في ظرف الشك بها قهراً كان ناظراً إلى نفي التعبد بأثر طهارة الماء المشكوك أيضاً قلت غاية نظر الأصل المسببي إلى نفي ثبوت ما نظر إليه الأصل السببي لا إلى نفي نظره وبعبارة أخرى نظر الأصل المسببي إلى نفي التعبد بنقيض مؤداه وهو عين ما هو المنظور في الأصل السببي بلا نظر منه إلى نفي نظره إلى اللوازم بل بالنسبة إليه ليس إلاّ من باب تخصيص نظر الأصل السببي على غير هذا الأثر وهذا بخلاف الأصل السببي فإنه يرفع التعبد بخلاف أثره بنفس نظره إلى إثبات اللوازم وحينئذ فمن طرف الأصل السببي كان نفي الأصل المسببي بنظره إليه ومن طرف الأصل المسببي كان نفي النظر إلى الأصل السببي إلى أثره بالتخصيص ومن المعلوم أن عند الدوران بين الحكومة والتخصيص كان الحاكم مقدماً على التخصيص كما لا يخفى

١) أي السببي

٢) فإن قاعدة الطهارة الجارية في الماء المشكوك الذي غسل به الثوب النجس لوضوح أن غاية ما تقتضيه القاعدة إنما هو التعبد بالبناء على طهارة الماء واقعاً وبأثره الذي هو طهارة الثوب بلا نظر فيه إلى إلغاء الشك في بقاء النجاسة السابقة في الثوب ولا إلى إثبات اليقين الناقض بها لو على المختار بكونها من الأصول التنزيلية الناظرة إلى الواقع فضلاً عن القول بعدم كونها من الأصول التنزيلية، نعم لازم التعبد المزبور هو اليقين بطهارته بعنوان ثانوي ولكن مثل هذا اليقين لا يكون ناقضاً ولا بمنزلة إلاّ بدعوى عموم اليقين بحكم الشيء ولو بعنوان ثانوي ظاهري وهو خلاف التحقيق فإن المنصرف من اليقين الناقض في قوله ﴿عليه السلام﴾ ⇦

وأمثالها[١] وأما بناء[٢] على كون نظر التنزيل في الإستصحاب إلى إبقاء اليقين فالأمر أوضح[٣] إذ التعبد به بطهارة الماء لا يقتضي إلاّ

ولكن انقضه بيقين آخر هو خصوص اليقين المتعلق بما تعلق به الشك وهو اليقين بالحكم الواقعي الثابت للشيء بعنوانه الأولى

١) هذا كله لو كان التنزيل في الإستصحاب بلحاظ المتيقن وأن اليقين ناظر إلى المتيقن

٢) أما لو كان التنزيل إلى نفس اليقين كما هو المختار فيمكن تقريب الحكومة ببيان أن شأن الإستصحاب حينئذ بعد أن كان هو التعبد بالعلم بالواقع بلحاظ المعاملة يتعدي منه إلى التعبد بالعلم بأثره وأثر أثره للملازمة التعبد بالعلم بموضوعية شيء للتعبد بالعلم بأثره بالملازمة العرفية حتى في الموارد التي يكون الأثر المزبور خارجاً عن ابتلاء المكلف وكان الأثر المبتلى به هو أثر الأثر فلا محالة يكون مثل هذا العلم بمنزلة اليقين الناقض في طرف استصحاب المسبب فيكون رفع اليد عن النجاسة المتيقنة سابقاً في الثوب ببركة استصحاب طهارة الماء من نقض اليقين بما هو بمنزلة اليقين وهذا بخلافه على مبنى توجيه التنزيل إلى المتيقن فإنه لا يتحقق اليقين الناقض من استصحاب طهارة الماء لا وجداناً ولا تعبداً وتنزيلاً

٣) لكن الظاهر عدم تمامية ذلك على هذا المبنى أيضاً لما فيه منع اقتضاء التعبد بالعلم بالموضوع للتعبد بالعلم بأثره بل نقول إن مرجع التعبد ببقاء اليقين السابق في باب الإستصحاب إنما هو إلى الأمر بمعاملة عمل اليقين بالواقع في ظرف الشك بالبناء العملي على وجوده في ظرف الشك من حيث ترتيب الآثار المترتبة عليه التي منها في استصحاب طهارة الماء المعاملة مع الثوب النجس المغسول به معاملة المغسول بالماء المعلوم طهارته بلا تكفله لإثبات العلم التعبدي بطهارة الواقعية ليتحقق به اليقين الناقض

المعاملة مع ما طهر به معاملة الطهارة لأنه من شئون القطع بطهارة الماء ولا يلازم لك مع التعبد باليقين بإزالة نجاسة ما طهر به وما هو رافع لإستصحابها هو ذلك دون الأول وتوهم[١] الملازمة بين اليقين بطهارة الماء مع اليقين بطهارة الثوب المطهر به ولو في مرحلة التنزيل مدفوع[٢] إذ غاية الحكم بابقاء اليقين بطهارة الماء هو المعاملة مع الثوب معاملة الطهارة لا الحكم بحدوث اليقين بها تعبداً وبالجملة نقول إن غاية ما يستفاد من استصحاب طهارة الماء هو ترتيب الأثر على طهارة ما غسل به ورفع اليد عما يترتب على نجاسته واقعاً لا رفع اليد عما يترتب على الشك بطهارته كذلك ومن المعلوم ان استصحاب النجاسة من آثار الشك بها[٣] لا نفسها و[٤] ذلك ظاهر ومن تلك البيانات[٥] ظهر وجه الإشكال في تحكيم[٦] قاعدة الطهارة والحلية أيضاً على استصحاب الحكم

---

١) ملخصه الملازمة بين اليقينين التعبديين طهارة الماء وطهارة الثوب

٢) ملخص الجواب ان طهارة الثوب من آثار طهارة الماء لا أزيد فلا يحدث يقين تعبدي به أصلاً فلا يدل على رفع اليد عما يترتب على الشك بطهارته فلذا يبقي مجال لإستصحاب النجاسة

٣) لأن الشك موضوع للإستصحاب

٤) لا نفس النجاسة الواقعية حتى يقال في الثوب مرتفع تعبداً

٥) من عدم ثبوت العلم التعبدي بالإستصحاب بل يحرز الواقع وينكشف بلا منكشف

٦) أي محكومية القاعدتان

المخالف لمقتضاها[١] كما أن الظاهر من ذيل أخبار الإستصحاب[٢] تعريفه كون اليقين الموضوع لوجوب النقض من سنخ اليقين الذي هو موضوع حرمته وفي سياقه كون الناقض اليقين بخلاف المتيقن السابق حقيقة وواقعاً فلا يصلح مجرد اليقين فالحكم[٣] الظاهري التعبدي الناشي من قبل حرمة النقض[٤] للناقضية فتقريب الورود في المقام من تلك الجهة[٥] في غاية الإشكال وأشكل منه[٦] تقريب الورود بدعوى أن الناقض[٧] اليقين[٨] بالحكم المخالف الثابت للشيء ولو بعنوان عدم العلم

---

١) أي مقتضى الطهارة والحلية فإن المعرفة المأخوذة في ذيلهما هي المعرفة بالحكم الواقعي أو الموضوع الواقعي والإستصحاب لا يوجب المعرفة كذلك وكونها اعماً من الواقعي والظاهري خلاف ظاهر دليلهما

٢) وهو قوله ﴿عليه السلام﴾ ولكن انقضه بيقين آخر أيضاً هو اليقين بالحكم الواقعي أو الموضوع الواقعي لا الأعم بقرينة الشك فإنه أيضاً يختص بالشك في الحكم أو الموضوع الواقعي وبقرينة لا تنقض الذي أيضاً موضوعه هو اليقين بالواقع

٣) الصحيح ـ في الحكم ـ

٤) وهو الإستصحاب

٥) من عدم كون التنزيل بلحاظ العلم تعبداً

٦) أي من هذه الجهة وهو اليقين

٧) أي الناقض للإستصحاب وهو لكن أنقضه بيقين آخر وهو حاصل

٨) هو اليقين بالحكم على خلاف الإستصحاب ولو في موضوع الشك

به كيف[١] ولازمه ورود كل شيء لك حلال وطاهر على استصحابهما ونظيره[٢] لو كان ثبوت الحكم[٣] بعنوان نقض اليقين[٤] بالشك[٥] إذ لازمه[٦] ورود نقض اليقين بالشك على عموم لا تنقض والحال أن العرف يرى بينهما المضادة[٧] نعم[٨] هنا مطلب آخر وهو أن في كل مورد شك في الحكم[٩] من جهة الشك في موضوعه[١٠] كان اليقين[١١] بخلاف المتيقن السابق[١٢] موجوداً لكن لا مطلقاً[١٣] بل مبنياً على تحقق الموضوع[١٤] في

---

١) فيرد عليه أن كل شيء حلال أو نظيف ناقض للإستصحاب لأنه يقين بالحلية أو الطهارة في موضوع الشك وكان يجري استصحاب النجاسة فيه فيكون ناقضاً

٢) أي نظير هذا الإشكال يجري لو كان

٣) أي ثبوت الحكم باتيان الركوع مثلاً

٤) أي اليقين بعدم الإتيان

٥) أي بالشك في الإتيان بقوله ﴿عليه السلام﴾ بلي قد ركع

٦) أي لازم ذلك ورود هذه القاعدة على الإستصحاب

٧) والعرف يرى المضادة بينهما

٨) هذا الإستدراك في بيان جريان الإستصحاب السببي وتقديمه على المسببي

٩) كطهارة الثوب

١٠) وهو الشك في طهارة الذي غسل به

١١) أي اليقين بطهارة الثوب

١٢) وهو اليقين بنجاسة الثوب سابقاً محقق وثابتاً

١٣) أي اليقين بطهارة الثوب ليس على نحو الإطلاق

١٤) أي يكون طاهراً يقيناً لو كان الماء طاهراً

لحاظه كما هو الشأن في كل قضية تعليقية[١] حيث أن اليقين بالمعلق[٢] في فرض وجود معلق عليه[٣] موجود فعلاً غاية الأمر لا عمل[٤] لمثل هذا اليقين إلاّ في ظرف تطبيق المعلق عليه[٥] على المورد وحينئذ فإذا أطبق الشارع إياه في مورد[٦] ولو تعبداً فترتب على مثل ذلك اليقين[٧] العمل[٨] المرغوب منه وبهذه الملاحظة[٩] يقع موضوع حكمه[١٠] بوجوب نقض اليقين السابق[١١] بمثله[١٢] ويرفع بتلك العناية حرمة نقض اليقين بالشك[١٣] لوجود الناقض[١٤]

---

١) كما في قوله عصير العنبي إذا غلى يحرم

٢) وهو الحرمة في المثال وطهارة الثوب في المقام

٣) وهو الغليان في المثال وكون الماء طاهراً في المقام

٤) أي لا أثر لهذا اليقين التعليقي لو كان الماء طاهراً يطهر الثوب به

٥) أي وجود المعلق عليه خارجاً ولو تعبداً

٦) أي وجد المعلق عليه وهو طهارة الماء وانطبق عليه فلا محالة يترتب عليه الأثر

٧) بطهارة الماء

٨) أي الأثر وهو طهارة الثوب

٩) وهو اليقين بوجود المعلق عليه تعبداً

١٠) أي بطهارة الثوب

١١) بنجاسة الثوب

١٢) وهو اليقين

١٣) في نجاسة الثوب

١٤) وهو اليقين بطهارة الماء تعبداً

من اليقين على خلاف المصالح المناقضية في المورد[١] وتوضيح الجواب بأزيد ذلك[٢] أن حال التعبد بالموضوع[٣] بالنسبة إلى حكم العقل بنقض اليقين السابق[٤] باليقين[٥] حال[٦] التعبد به[٧] بالنسبة إلى حكمه[٨] بالحركة على وفق القطع بالفراغ[٩] المنوط بوجود موضوعه[١٠] فكما أنه يكفي هناك[١١] بوجود الموضوع ولو تعبداً كذلك[١٢] في المقام ومرجع

---

١) وملخصه أن الأصل السببي وهو طهارة الماء بتكفله لإثبات الطهارة للماء المشكوك طهارته ناظر إلى إثبات طهارته وبذلك يكون ناظراً إلى مؤدي الأصل المسببي من نفي ترتيب آثار طهارة الماء فيكون بمنزلة اليقين بطهارة الثوب وهو اليقين الناقض

٢) وإن الأصل السببي مقدم على الأصل المسببي بما عرفت

٣) وهو طهارة الماء

٤) وهو نجاسة الثوب

٥) أي اليقين التعبدي بالموضوع وهو طهارة الماء

٦) أي حالة نظير حال التعبد به

٧) أي بالموضوع

٨) أي حكم العقل

٩) أي القطع بالفراغ من العمل

١٠) أي موضوع الفراغ وهو تحقق ما شك في إتيانه فإن القاعدة تحكم بأنه موجود تعبداً ومحقق كذلك

١١) أي في قاعدة الفراغ والتجاوز قوله ﴿عليه السلام﴾ بلي قد ركع وجود الموضوع تعبداً

١٢) كذلك في الأصل السببي من دون احتياج في وجه تقديمه إلى كونه ناظراً إلى نفي الشك عن المسبب في الإستصحاب المسببي

هذا التقريب إلى تقريب الورود[١] لكي لا تأخذ التقريبات المتقدمة الباطلة بل بتقريب آخر مختص بخصوص السببي والمسببي ولا يجري في غيره ولو في مثل الإمارة على خلاف الإستصحاب في الحكم أو خصوص الموضوع فيهما لابد من المصير إلى الحكومة[٢] ثم إن من العجب ما حكي عن بعض[٣] من الإلتزام بمعارضة السببي مع المسببي مع أن في صريح الأخبار في باب تعليل عدم وجوب اعادة الصلاة باستصحاب طهارة ثوبه[٤] هذا كله في ما كان الأصلان سببياً

---

١) وملخصه فإنه يقين تعليقي بطهارة الثوب في فرض طهارة الماء فإذا حكم الشارع الماء طاهر تعبداً وتحقق طهارة الماء فلا محالة له اليقين بطهارة الثوب

٢) فإن الأصل السببي بتكفله لإثبات الطهارة للماء المشكوك طهارته ناظر إلى إثبات آثار طهارته وبذلك يكون ناظراً إلى مؤدي الأصل المسببي من نفي ترتيب آثار طهارة الماء ولا نعني من الحكومة إلاّ ما كان ناظراً إلى نفي الآخر إما بدواً أو بتوسيط نظره إلى نفي موضوعه

٣) ولعله صاحب الكفاية ، ج ٢ ، ص ٣٥٦ ، فكل من السبب والمسبب وإن كان مورداً للإستصحاب إلاّ أن الإستصحاب في الأول بلا محذور بخلافه في الثاني ، نعم لو لم يجر هذا الإستصحاب بوجه لكان الإستصحاب المسببي جارياً فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه وعموم خطابه انتهى

٤) وهي الصحيحة الثانية لزرارة قلت فإن ظننته أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً

ومسبباً واما[١] لو كان الأصلان الجاريان في أطراف العلم عرضيتين جريانهما منشأ طرح تكليف ملزم في البين[٢] وأخرى ليس لذلك[٣] فعلى الأوّل[٤] فلا شبهة في عدم الجريان من جهة مانعية العلم عنه[٥] ولو لم

---

١) هذا هو القسم الثاني وهو ما يكون الشك في كل من المستصحبين مسبباً عن أمر ثالث وهو العلم الإجمالي

٢) بأن كان العمل بالإستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية للتكليف المعلوم بالإجمال كما لو علم بنجاسة أحد الطاهرين

٣) كما لو علم بطهارة إحدى الثوبين النجسين فلا يلزم مخالفة عملية أصلاً

٤) وهو ما يلزم مخالفة عملية فإما أن نقول بعلية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية كحرمة المخالفة القطعية

٥) وملخص الوجه في ذلك أن مرجع علية العلم الإجمالي حتى بالنسبة إلى الموافقة القطعية إنما هو إلى حكم العقل تنجيزاً بثبوت التكليف في العهدة ولزوم التعرض للإمتثال بتحصيل الجزم بالفراغ عن عهدة ما تنجز عليه من التكليف ومقتضى ذلك بعد تردد المعلوم بالإجمال من حيث الإنطباق ومساوقه احتمال انطباقه على كل طرف لإحتمال وجود التكليف المنجز في مورده المستتبع لإحتمال العقوبة على ارتكابه هو استقلال العقل بلزوم الإجتناب عن كل ما يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه من الأطراف وعدم جواز القناعة بالشك في الفراغ والموافقة الإحتمالية لعدم الأمن من العقوبة عند مصادفة ما ارتكبه مع الحرام المنجز عليه فتجري فيه قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ولازمه إباء العقل أيضاً عن مجيء الترخيص الشرعي على خلاف معلومه ولو في بعض الأطراف من جهة كونه من الترخيص في محتمل المعصية الذي هو من الحكيم في الإستحالة كالترخيص الشرعي على خلاف معلومه ولو في بعض الأطراف من ⇦

يكن تعارض ولا مناقضة في مدلول أدلتها بناء على التحقيق من علية العلم المنجز حتى بالنسبة إلى الموافقة القطعية[1] نعم لو قلنا بالإقتضاء بالنسبة إلى الموافقة القطعية[2] دون المخالفة كان المانع عن جريانها معارضة كل منها إلى الآخر[3] ولئن قيل باقتضاء العلم حتى بالنسبة إلى المخالفة القطعية كان المانع مجرد مناقضة مدلول الرواية صدراً وذيلاً إذ وجوب النقض باليقين الإجمالي المتعلق بأحدهما مناقض مع حرمة نقض كل واحد من اليقين بشكه[4]

جهة كونه من الترخيص في محتمل المعصية الذي هو من الحكيم في الإستحالة كالترخيص في مقطوعها

١) فلا يكون المنع لأجل قصور أدلة الترخيص عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي كي يفرق بين المخالفة القطعية وموافقتها بعدم انحطاط مرتبة الحكم الظاهري الاول وانحفاظها في الثانية

٢) المستتبع لتعليقة حكم العقل بوجوب تحصيلها على عدم مجيء ترخيص شرعي على خلافه في بعض المحتملات فعليه أيضاً لا يجوز إعمال كلا الأصلين المشتملين على الترخيص لما يلزمه من الوقوع في محذور المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم في البين

٣) قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٢٩، فالحق التساقط دون التخيير وهو الذي ذهب إليه المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٦٨٨، والأقوى هو التساقط

٤) قال الشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٣٢٩، لأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض لأن قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أخذ ←

المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله ولا إبقاء أحدهما المعين لإشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح وأما أحدهما المخير فليس من أفراد العام إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج فإذا خرجا لم يبق شيء.

وتوضيحه ذكر أستاذنا الخوئي ﴿قدس سره﴾ في مصباح الأصول، ج ٣، ص ٢٥٨ أن مقتضى إطلاق الشك في قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك هو شموله للشك المقرون بالعلم الإجمالي وجريان الإستصحاب في الطرفين ومقتضى إطلاق اليقين في قوله ﴿عليه السلام﴾ ولكن تنقضه يقين آخر هو شموله للعلم الإجمالي وعدم جريان الإستصحاب في أحدهما ولا يمكن الأخذ بكلا الإطلاقين لأن مقتضى الإطلاق الأول هو الإيجاب الكلي وجريان الإستصحاب في الطرفين ومقتضى الإطلاق الثاني هو السبب الجزئي وعدم جريانه في أحدهما ولا خفاء في مناقضة السلب الجزئي مع الإيجاب الكلي ولا قرينة على تعيين الأخذ بأحدهما فالدليل يكون مجملاً من هذه الجهة فلا يمكن التمسك به لجريان الإستصحاب في المقام

قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٣٥٦، وان لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر فالأظهر جريانهما أما وجود المقتضى فلإطلاق الخطاب وشموله للإستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال فإن قوله ﴿عليه السلام﴾ في ذيل بعض اخبار الباب ولكن تنقض اليقين باليقين لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله ﴿عليه السلام﴾ في صدره لا تنقض اليقين بالشك لليقين والشك في أطرافه للزوم المناقضة في مدلوله أي حيث أن كلاً منها مشكوك الطهارة كان ذلك تناقضاً إذ الإناء المعلوم بالإجمال الذي يجب البناء على طهارته بمقتضى قوله ﴿عليه السلام﴾ ولكن تنقضه ليس إناء ثالثاً غيرهما بل هو أحدهما فيكون الحكم بنجاسته مناقضاً للحكم بطهارتهما ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والإيجاب الجزئي أي إذا لزم من ⇦

شمول الدليل للطرفين التناقض كان محالاً لإستحالة لازمه، قال أستاذنا الحكيم في الحقايق ج ٢ ص ٥٤٥، وقد أجاب المصنف في المتن أولاً بأن قوله ﴿عليه السلام﴾ ولكن تنقضه بيقين ليس حكماً شرعياً ظاهرياً حتى يناقض تطبيقه على المعلوم بالإجمال تطبيق صدر الدليل على أطرافه لإمتناع جعل الحكم الظاهري في ظرف العلم ولا واقعياً لإمتناع أخذ العلم موضوعاً لمتعلقه بل مفاده حكم ارشادي محض إلى حكم العقل من طريقية العلم إلى متعلقه وكونه غاية لإنقطاع حكم الأصل ومقتضى ذلك عدم جريان الإستصحاب في المعلوم بالإجمال أما جريانه في الأطراف فلا يمنع منه إلاّ أن يكون علماً بتكليف إلزامي منجز لا مطلقاً وثانياً قال في الكفاية إلاّ أنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه الذيل وشموله لما في أطراف فإن اجمال ذلك الخطاب لذلك لا يكاد يسري إلى غيره مما ليس فيه ذلك.

قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٤، ص ٣٥١، وثانياً على فرض تقييد ما لا ذيل له بماله الذيل فنقول إن النهي عن النقض في الصدر يكون تعبدياً لأن اليقين قد نوقض في التكوين والنهي عن نقضه يكون تعبداً فيمكن أخذ الإطلاق منه والقول بعدم جواز النقض في مورد العلم الإجمالي أيضاً وأما الدليل فإما ان يكون تأكيداً للصدر أو تحديداً من جهة أن حد عدم النقض هو صورة عدم وجود يقين آخر مثله أو من باب قضاء الفطرة بذلك وهو أن اليقين مما له دوام وثبات ولا وجه لنقضه بالفطرة إلاّ بيقين آخر وعلى التقديرين الأولين يكون نقض اليقين باليقين هو النقض في التكوين وهو صورة كون اليقين هو اليقين التفصيلي وأما الإجمالي فلا يكون ناقضاً وعلى التقدير الأخير وهو الفطرة فالقول بشمول اليقين لليقين الإجمالي أيضاً لابد له من أخذ الجامع بين الإجمالي والتفصيلي وهو ركيك فالأصول في الأطراف جارية ومتعارضة فتصل النوبة إلى العمل على طبق الإحتياط بمقتضى العلم الإجمالي.

⇦

وبالجملة قال أستاذنا الخوئي ﴿دام ظله﴾ في الكتاب المتقدم أن الظاهر كون المراد من اليقين في قوله ﴿عليه السلام﴾ ولكن تنقضه بيقين آخر هو خصوص اليقين التفصيلي لا الأعم منه ومن الإجمالي المراد نقضه بيقين آخر متعلق بما تعلق به اليقين الأول وإلاّ لا يكون ناقضاً له فحاصل المراد هكذا كنت على يقين من طهارة ثوبك فلا تنقضه بالشك في نجاسة الثوب بل أنقضه باليقين بنجاسته فلا يشمل اليقين الإجمالي لعدم تعلقه بما تعلق به اليقين الاول بل تعلق بعنوان أحدهما فلا مانع من التمسك بإطلاق الشك في قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك وجريان الإستصحاب في الطرفين.

وهذا الذي ذكر الشيخ الأنصاري راجع إلى المانع الإثباتي من جريان الإستصحاب في المقام وقد عرفت جوابه وذكر المحقق النائيني مانعاً ثبوتياً من جريانه من عدم إمكان التعبد بالإستصحاب في الطرفين مع العلم الوجداني بمخالفة أحدهما للواقع.

قال في الفوائد، ج ٤، ص ٦٩٣، عدم جريان الأصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً سواء لزم من جريانها مخالفة عملية أو لم يلزم من جريانها مخالفة عملية فإن التعبد ببقاء الواقع في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدها وكيف يعقل الحكم ببقاء النجاسة مثلاً في كل واحد من الإنائين من العلم بطهارة أحدهما ومجرد أنه لا يلزم من الإستصحابين مخالفة عملية لا يقتضي صحة التعبد ببقاء النجاسة في كل منهما والجواب انه أريد جريان الإستصحاب في الطرفين بنحو الكلي المجموعي بأن يتعبد بنجاسة مجموع الإنائين من حيث المجموع فلا إشكال في عدم جريان الإستصحاب في الطرفين بهذا المعنى إذ موضوع الإستصحاب هو الشك وليس لنا شك في نجاسة المجموع من حيث المجموع بل لنا علم بعدم نجاسة المجموع من حيث المجموع وإن أريد جريان الإستصحاب في الطرفين بنحو الكلي الإستغراقي بأن ⇦

واما لو[1] لم يكن جريان الأصلين منشأ لطرح الأصلين منشأ لطرح تكليف معلوم عملاً فلا شبهة في عدم مانعية العلم الإجمالي لجريان الأصلين حتى بمناط المعارضة بينهما إذ المناط فيه[2] انتهاء النوبتين جريانها إلى الترخيص في المعصية وفي المقام ليس معصية حسب الفرض جزماً[3] وإنما الكلام في مانعيته معارضة صدر الرواية مع ذيله حيث أن

يتعبد بالإستصحاب في كل واحد من الطرفين مع قطع النظر عن الآخر فلا محذور فيه أصلاً بوجود الشك في كل واحد من الطرفين مع قطع النظر عن الآخر والعلم الإجمالي بطهارة أحدهما لا يمنع عن جريان استصحاب النجاسة في خصوص كل منهما غاية الأمر أن العلم المذكور هو السبب لعروض الشك في كل واحد من الطرفين ولولا العلم الإجمالي لكانت نجاسة كل منهما محرزة بالعلم التفصيلي فتحصل لا مانع من جريان الإستصحاب فيما لا يلزم مخالفة عملية

١) أما القسم الثاني وهو ما لو علم بطهارة أحد الثوبين النجسين فلا مانع من جريان استصحاب النجاسة في الثوبين لأنه لا يلزم المخالفة العملية

٢) أي في المعارضة

٣) مضافاً إلى منع المضادة بين الإحراز التعبدي في كل من الطرفين بعنوانه التفصيلي وبين الإحراز الوجداني بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما فإنه مع تغاير متعلق اليقين والشك وقوف كل منهما على نفس معروضه من العنوان التفصيلي لا وجه لدعوى المضادة المزبورة فإن موضوع الإبقاء التعبدي فيهما لا يكون إلاّ المتيقن أو اليقين السابق بنجاسة كل من الثوبين أو الإنائين بعنوانه التفصيلي وبالعلم الإجمالي المزبور لم ينقلب اليقين السابق في شيء منهما إلى اليقين بالخلاف لأن كل واحد منهما بعنوانه الخاص مما يشك فيه وجداناً في بقاء نجاسته بعد كونه مسبوقاً باليقين بها، نعم ما هو المنقلب بالعلم الإجمالي إنما هو أحد اليقينين بأحد العنوانين وموضوع التعبد بالبقاء خصوص اليقين بنجاسة هذا ⇦

حرمة نقض كل واحد من اليقينين[١] بالشك معارض مع وجوب نقض أحد اليقينين باليقين بخلاف مثله بنحو الإجمال[٢] ويمكن أن يقال في هذه الجهة[٣] ان ما أفيد كذلك[٤] على[٥] كون فرض وجوب النقض باليقين مطلقاً[٦] حتى في مورد لا يلزم من جريانهما طرح ونقض عملي وإلاّ[٧] فإطلاق الدليل قاصر الشمول لمثل المورد فيبقي إطلاق الصدر شاملاً لكلا الشكين[٨] ـ ثم إن في المقام إمارات أخرى ربما يستشكل في تقديمها عليه وإنما الإشكال في وجه التقديم من أنه بمناط الحكومة أو التخصيص أو الورود وذلك مثل اليد والسوق وأصالة الصحة في فعل الغير وحيث أن منشأ الإختلاف في وجه التقديم في الأمور المذكورة من جهة اختلاف النظر في مفاد أدلتها من كونها ناظرة إلى تتميم الكشف أو حكماً تعبدياً في ظرف الشك بالواقع واستتاره فينبغي صرف عنان الكلام إلى بيان أدلتها وشرح مفادها

الثوب واليقين بنجاسة ذاك الثوب الآخر بعنوانه التفصيلي ولا يعلم بانتقاض شيء منهما حتى يمنع عن جعل كلا الإستصحابين

١) أي اليقين بطهارة هذا الثوب واليقين بطهارة الثوب الآخر

٢) للعلم الإجمالي بطهارة أحدهما

٣) أي المناقضة

٤) أي يوجب المناقضة

٥) أي على القول بكون

٦) سواء لزم منه مخالفة عملية أم لا

٧) أي لو فرض أن موضوعه هو ما يلزم من النقض باليقين مخالفة عملية لا مطلقاً

٨) أي الخاصين

كي ببركته يتضح المرام في مثل المقام أقول ـ أما اليد[١] فعمدة ما يتمسكون به قوله ﴿عليه السلام﴾ لما كان للمسلمين[٢] الظاهر في مقام تقرير بنائهم[٣] وسيرتهم[٤] على ترتيب أثر الملكية على ما في اليد وهذا المقدار كما يناسب تعميم الكشف[٥] يناسب مع التعبد في ظرف الشك به أيضاً[٦] وإن كان الإنصاف أن بناء العقلاء في باب اليد على الظهور[٧] الناشي من الغلبة وأن بنائهم في العمل بها بملاحظة كشفه[٨] ومثل هذا

---

١) الكلام في قاعدة اليد

٢) وسائل، باب ٢٥، كيفية الحكم، ح ٣/٢، قال أبو عبد الله ﴿عليه السلام﴾ لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين. أيضاً قال ﴿عليه السلام﴾ فإذا كان في يدى شيء فادعى فيه المسلمون تسئلني البينة على ما في يدى وقد ملكته

٣) أي بناء العقلاء من جميع الملل

٤) أي سيرة المتشرعة

٥) أي مجرد بناء العرف والعقلاء على الأخذ بهما وترتيب آثار ملكية ما في اليد لصاحبها لا يقتضي إماريتها لأن العقلاء كما أن لهم أمور يرجعون إليها لكونها كاشفة عن الواقع فيكون من الإمارات

٦) كذلك لهم أمور يرجعون إليها عند استتار الواقع باعتبار كونها وظيفة عملية في ظرف الجهل بالواقع فيكون من الأصول المتوقف عليها نظام معاملاتهم

٧) أي الظاهر من بناء العرف والعقلاء على الاخذ باليد إنما هو لكشفها الناشي عن غلبة ما في اليد لصاحبها بنحو موجب لركون النفس إليها لأن الغالب في مواردها كون ذي اليد مالكاً لما في يده

٨) لا أن ذلك منهم لمحض تعبدهم بها لإستقامة نظام معاملاتهم

المعنى يناسب الإمارة المقتضية للحكومة على الإستصحاب [١] وعليه [٢] فلا يكون تقديم البينة عليه من باب الحكومة [٣] بل إنما هو من جهة ضعف [٤] كشفه [٥] عن كشف [٦] لأنه [٧] في الحقيقة من باب الإلحاق بالأعم الأغلب الذي يترتب على الأمور الحدسية بخلاف البينة فإن حكايتها عن الواقع مستند إلى حس المخبر فقهراً يكون البينة في حكايته عن الواقع أقوى من اليد فمع التعارض [٨] يكون حكاية مقدماً على أضعفها ومن هنا ظهر ما في كلام الشيخ [٩] حيث التزم بإمارية اليد

---

١) فيكون تقديمها على الإستصحاب من باب انها علم تعبدي كسائر الإمارات

٢) واليد من الإمارات كالبينة لكن تقدم البينة على اليد

٣) أي وذلك لا للحكومة لأن كلاهما علم تعبدي

٤) وكلاهما تتميم كشف لكن كشف اليد أضعف من كشف البينة لكونه من المراتب المشككة

٥) أي كشف اليد

٦) أي عن كشف البينة

٧) ثم بين الوجه لأقوائية البينة أن العبرة بحكايتها عن الواقع والبينة بما أنه عن حس وشهود أقوى عن اليد التي يترتب على الأمور الحدسي وهو كون الشيء يلحق بالأعم الأغلب

٨) فمع التعارض يكون ما عن الحس أقوى من الحدس

٩) قال الشيخ في الرسائل، ج٢، ص ٣٠١، الأولى أن اليد مما لا يعارضها الإستصحاب بل هي حاكمة عليه بيان ذلك أن اليد إن قلنا بكونها من الإمارات المنصوبة دليلاً على الملكية من حيث كون الغالب في مواردها كون صاحب اليد مالكاً أو نايباً عنه وأن اليد المستقلة الغير المالكية قليل بالنسبة إليها وأن الشارع إنما ⇦

وجعلها وجه تقديمها عليه حكومتها عليه ومع ذلك إلتزم أيضاً بحكومة البينة على اليد بتقريب أن مبناها على الغلبة وإلحاق المشكوك بالأعم الأغلب وبالبينة ترفع المشكوكية فلا موضوع للإلحاق وتوضيح الدفع[1] أن حيثية المشكوكية[2] إن كانت مأخوذة في حكم العقل بالألحاق كي يصير نتيجة هذا المعنى راجعة إلى حكم عقلي ظني في ظرف الشك في الواقع بدواً وأن بحكم العقل المزبور ينقلب الشك البدوي ظناً فبالبينة يرتفع موضوع العقل بالإلحاق ففيه[3]

اعتبر هذه الغلبة تسهيلاً على العباد فلا إشكال في تقديمها على الإستصحاب على ما عرفت من حكومة أدلة الإمارات على أدلة الإستصحاب إلى أن قال وأما تقديم البينة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلاً فلا يكشف عن كونها من الأصول لأن اليد إنما جعلت إمارة على الملك عند الجهل بسببه والبينة مبنية لسببها والسر في ذلك أن مستند الكشف في اليد هي الغلبة والغلبة إنما توجب الحاق المشكوك بالأعم الأغلب فإذا كان في مورد الشك إمارة معتبرة ذيل الشك فلا يبقي مورد للإلحاق ولذا كانت جميع الإمارات في أنفسها مقدمة على الغلبة إلى آخر كلامه

١) وملخص دفع الإشكال أن اليد حجة في ظرف الشك من دون انقلابه إلى الظن أو عند انقلابه إلى الظن

٢) وعلى الثاني تارة حيثية المشكوكية بانضمام إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب يوجب الظن بالواقع ومراده ﴿قدس سره﴾ أن بالبينة يرتفع موضوع حكم العقل بالإلحاق وهو حيثية المشكوكية

٣) والجواب عنه أن الحكومة أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر ولا يمكن أن تكون البينة ناظراً إلى هذه الحيثية المشكوكة لعدم الأثر العملي عليه ولابد في التنزيل من الأثر الشرعي فلابد وأن يكون ناظراً إلى نفس الحكم الفعلي ⇦

أن دليل البينة يستحيل أن يكون ناظراً إلى رفع هذا الشك تنزيلاً إذ لا يكون له أثر شرعي كي يكون التنزيل بلحاظه فيلزم حينئذ حكومته على مثل هذا الحكم الفعلي الظني الذي هو موضوع التعبدية وإن[١] كان الفرض دخل حيثية المشكوكية في التعبد الشرعي بظنه فحينئذ[٢] فحكومة البينة على اليد وإن كانت صحيحة ولكن نقول من البديهي عدم اقتضاء دخل الشك المزبور[٣] في حكم العقل دخله[٤] في التعبد بظنها[٥] في فرض حصولها[٦] الملازم لزوال الشك المزبور ـ و[٧] ان أريد بذلك أن الغلبة حاكية عن الواقع في ظرف الشك به على وجه لا ينقلب الشك المزبور إلى الظن وان مثل هذا الشك موضوع التعبد بها وتتميم كشفها في ظرف هذا الشك بقاءاً وحدوثاً

الظني الحاصل من الإلحاق وهو الذي موضوع التعبدية وعلى الفرض لا يمكن لأن كلاهما علم تعبدي على القول بتتميم الكشف

١) وأخرى أن حيثية المشكوكية دخيل في التعبد بالظن والعمدة هي قاعدة إلحاق الشيء بالأعم الأغلب ـ مع فرض إبقاء الشك وعدم إنقلابه إلى الظن

٢) وملخص الجواب أن حكومة البينة على اليد تام لأنها علم تعبدي وهذا شك لكن المدعى انقلابه إلى الظن

٣) وذلك لأنه لا يقتضي بقاء الشك المزبور حتى بعد حكم العقل بالإلحاق ولو يكون دخيلاً في الحكم بالإلحاق فلا يكون دخيلاً في التعبد بالظن

٤) أي الشك

٥) بالإلحاق

٦) أي حصول الظن

٧) وعلى الأول بأن يكون موضوع اليد هو الشك وأنه باق حتى بعد التعبد بالظن بالإلحاق

ففيه[1] أنه ينافي الإمارية بل يصير حال اليد وغيرها المبنية على الغلبة حال الإستصحاب الناظر إلى إثبات اليقين في ظرف شكه وحينئذ يكون أصلاً عملياً في عرض الإستصحاب وبعد ذلك لا يبقي مجال تقديمها على الإستصحاب بمناط الحكومة لغرض أخذ الشك ظرفاً لكل من التعبدي بلا صلاحية واحد منهما للنظر إلى رفع الموضوع ـ ثم ان[2] في كون اليد إمارة بالنسبة إلى غير جهة الملكية نفياً وإثباتاً مجال إشكال ـ ولذا استشكل في الجواهر في إماريتها بالنسبة إلى جهة التذكية وقبول قول ذي اليد في الطهارة والنجاسة أيضاً ليس من جهة إمارية اليد بل[3] في إماريتها بالنسبة إلى لوازم الملكية عادية أو بلزومها[4]

---

١) وملخص الجواب أن الإمارة موردها الشك والأصل موضوعه الشك وكون اليد موضوعه الشك ينافي إماريته وكونه علم تعبدي فيكون في عرض الإستصحاب ولا يرفع اليد موضوع الأصل أصلاً فالصحيح ما ذكرنا هذا كله في تعارض اليد مع الإستصحاب ومع البينة وعرفت مفصلاً إماريته اليد للملكية

٢) يقع الكلام في كون اليد إمارة الطهارة والنجاسة والتذكية ونحوها فيحكم على ما في يد المسلم بالطهارة والتذكية إذا كان من الجلود ولو مع عدم إحراز معاملة ذي اليد المسلم معه معاملة الطاهر والمذكى بأن كنا نحن ونفس اليد بما هي مع قطع النظر عن اقترانها بإخبار ذي اليد بطهارته أو نجاسته أو تذكيته أو اقترانها بتصرفه فيه على الوجه الممنوع كونه في الميتة

٣) أي يقع الكلام في إمارية اليد بالنسبة على الإختصاصات الملكي ونفيها عن غيره بعد كونه بنفي الملكية ترفع اليد عن ظهورها في الإختصاص الملكي لكونه عادياً مثلاً أو أقر لغيره

٤) أي لزوم الملكية اما اليد ثبوته لنفسه فهل يعم إمارية اليد لصاحبها فيجوز له التصرف في ما بيده وتحت استيلائه تصرف الملاك في أملاكهم غير بعيد ويدل ⇦

أيضاً اشكال آخر[١] ولذا لا يثبت بها حيثية الشراء من زيد حتى مع فرض ملازمة ملكية له وحينئذ[٢] فلو ادعي الشراء المزبور لا يكون اليد إمارة على محط الدعوى حتى مع الملازمة بينهما[٣] فضلاً عما لم يكن كذلك[٤] ولذا يصير ذو اليد في تلك الدعوى[٥] مدعياً وعليه الإثبات وفي انتزاع العين من يده حينئذ اشكال[٦] لعدم[٧] خروج يده بمثل تلك الدعوى عن إماريتها لأصل الملكية و[٨] في نسبة هذا المعنى أيضاً إلى المشهور نظر ـ نعم[٩] لا بأس بدعوى أن الإستيلاء الخارجي الذي هو عبارة عن اليد على الشيء إمارة على اختصاص ما في يده مطلقاً أو

عليه مضافاً إلى السيرة عموم التعليل في خبر حفص بن غياث باختلال السوق وذيل صحيحة جميل بن صالح عن الصادق ﴿عليه السلام﴾ قلت فرجل وجد في صندوقه ديناراً قال ﴿عليه السلام﴾ يدخل احديده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً قلت لا قال ﴿عليه السلام﴾ فهو له مع كونه شاكاً

١) فلو كان يده عليه إمارة الملكية من لزوم شرائه من زيد ولا يثبت باليد

٢) فلو ادعي ذلك لا يثبت ذلك

٣) كما لو كان ملكاً لمورث زيد

٤) بأن كان زيد أجنبياً منه

٥) أي دعوى الإشتراء من زيد

٦) فيه احتمالين

٧) الوجه لبقاء يده إمارة على الملكية فلا وجه للأخذ منه

٨) وجه عدم الإعتبار من كون اليد حجة حتى في هذه الصورة التي يشك في سببها لم يمكن نسبته إلى المشهور

٩) ثم استدرك عن ذلك وقال الإستيلاء على شيء عند العقلاء إمارة الملكية ما لم يزاحمه شيء آخر من البينة أو الإقرار أو العلم بأنه ليس له

إطلاق اختصاصه ملازم لملكية له ولكن ذلك أيضاً ما لم يزاحمه اقتران بنفيها وإذا اقترن بنفيها[1] فيسقط اليد عن الإمارة بالنسبة إلى الملكية ولكن لا يكفي[2] اليد بالنسبة إلى سائر مراتب الإختصاصات عن الإعتبار فتؤخذ بها[3] على طبق دعوايها من المراتب النازلة عن الملكية المطلقة إلى أن يصل إلى حد كون وديعة عنه فيقر المال في اليد المزبور ولو بعنوان كونه وديعة[4] فكان وزان اليد من هذه الجهة وزان ظهور الكلام في إطلاق الشيء أو عمومه إذ لا يرفع اليد عن ظهور اللفظ في بقية المراتب بمحض مجيء القرائن المنفصلة في نفي[5] كما لا

---

١) من بينة أو اقرار أو علم بكونه عادياً

٢) والصحيح ـ لا ينتفي اليد ـ وإن يمكن تصحيحه بأنه ـ لا يكفي لرفع اليد عن سائر الخصوصيات النازلة من بقية مراتب الإختصاص فإنما يرفع اليد عن ظهورها في الإختصاص الملكي به وأما المراتب النازلة بما في يده من الجهات الآخر من إجارة أو عارية أو وكالة صاحب المال ونحو ذلك تسمع منه الدعوى

٣) أي معتبر بالنسبة إلى سائر المراتب

٤) بل تسمع منه الدعوى حتى في مقام تشخيص المدعى والمنكر اخذاً بإمارية يده في نحو تلك الإختصاصات

٥) أي نفي بعض الأفراد فيكون العموم باق على حجيته بالنسبة إلى الباقي بعد ما كان ظهوره في العموم محققاً أيضاً ولتوضيح هذه الفروعات وغيرها.

قال المحقق النائيني ج ٤، ص ٦٠٤، إذا علم حال اليد وأنها حدثت على وجه الغصب أو الأمانة أو الإجارة ثم احتمل انتقال المال إلى صاحب اليد ولا ينبغي الإشكال في سقوط اليد والعمل على ما يقتضيه استصحاب حال اليد فإن اليد إنما تكون إمارة على الملك إذا كانت مجهولة الحال غير معنونة بعنوان الإجارة ⇦

والغصب ونحوهما واستصحاب حال اليد يوجب تعنونها بعنوان الإجارة أو الغصب فلا تكون كاشفة عن الملكية.

ذكر المحقق العراقي في التعليقة أقول لا يخفى أن اليد المعلوم حدوثه على مال الغير غصباً أم أمانة بعد كون بقائه على المال محتمل الإنقلاب إلى اليد المالكية كما هو المفروض بأن كانت هذه اليد الباقية المحتملة مشمول دليل حجية اليد فلازم إماريته كون دليل اعتباره رافعاً للجهل بعنوانه حيث أن مقتضى رفع الجهل عن ملكية ما في اليد تطبيق اليد الملكية عليه الملازم لعدم كونها غصبية ولا أمانة في الظاهر وحينئذ يرفع الشك في عنوان اليد فيرتفع به الإستصحاب نظراً إلى حكومة دليل الإمارة على الأصول وبعد ذا لا يبقى مجال القول بأن دليل اعتبار اليد إنما يشمل ما هو مجهول العنوان وبالإستصحاب يصير معلوم الغصبية أو الأمانية إذ الغرض من الجهل بالعنوان المأخوذ في دليل إمارية اليد إن كان بنحو الموردية كما هو الشأن في كل امارة فهو لا يفيد بعد فرض كون دليل الإمارة رافعاً له وحاكماً على استصحاب عنوانه وإن كان الغرض أخذ الجهل في موضوع دليل اعتبار اليد محكومة الإستصحاب مسلم ولكن لازمه كون اليد أصلاً عملياً لا إمارة وهو خلاف مختاره وفرضه.

وإن لم تكن هذه اليد المعلوم حدوثه على مال الغير من الأول مشمول دليل الإعتبار كما هو التحقيق فوجود هذه اليد ولو لم يكن في البين استصحاب بمنزلة العدم بل المرجع حينئذ استصحاب بقاء المال على ملك الغير وحينئذ صح لنا دعوى أن الإستصحاب لا يكون مانعاً عن شمول دليل اعتبار اليد فإما أن لا يشمل لها ذاتاً ولو لم يكن استصحاب أو يشمل بلا صلاحية الإستصحاب لمنعه وحينئذ استصحاب عنوان اليد أجنبي عن مرحلة إمارية اليد للملكية.

نعم ربما يفيد في مقام آخر وهو أن مجرد استصحاب بقاء المال في ملكية الغير في فرض عدم شمول دليل اليد مثل اليد المعلوم حدوثه في ملك الغير لا يثبت ⇦

عنوان الغصبية أو الأمانة فمع الشك في أحد العنوانين في اليد الباقية يستصحب الغصبية أو أمانية للحكم بضمان صاحبها وعدمه وهذه الجهة غير مرتبطة بعالم اعتباراها من حيث الملكية فترى في البين خلط مقام بمقام فتدبر.

وقال المحقق النائيني في الفوائد ج ٤، ص ٦٠٦، إذا كان المال وقفاً قبل استيلاء ذي اليد عليه واحتمل طرو بعض مسوغات بيع الوقف فاشتراه ذو اليد الأقوى عدم اعتبار اليد ووجوب انتزاع المال عن يده وتسليمه إلى أرباب الوقف إلاّ أن يثبت الملكية الفعلية فإن اليد إنما تكون إمارة على الملك في المال الذي يكون في طبعه قابلاً للنقل والإنتقال فعلاً ولم يكن محبوساً عنه ولا يكفي مجرد إمكان طرو ما يقبل معه النقل والإنتقال وذكر المحقق الماتن في التعليقة أقول لا مجال لجعل حجية اليد منوطة بالقابلية الواقعية وإلاّ يلزم عدم الإعتناء باليد بمحض الشك في الجزئية أيضاً إذا شك في قابلية المحل واقعاً ومجرد عدم العلم بعدم القابلية فيه لا يجدي في حجية اليد على هذا المبنى إذ مجرد الشك في القابلية الواقعية يكفي في الشك في حجيته لأن الشك في الشرط شك في المشروط فلا محيص حينئذ من إناطة حجيتها على الشك في القابلية بل وعلى عدم العلم بها بإناطة شرعية إذ حينئذ صح حكومة الإستصحاب على دليل حجية اليد بناءاً على المختار من إمكان إمارية الشيء بالنسبة إلى الملزوم دون اللازم أو العكس وإلاّ فعلى مسلك المقرر في باب حجية مثبتات الإمارة لا محيص في المقام من المعارضة بين اليد والأصل المزبور لأن كل واحد يرفع موضوع الآخر كما لا يخفى وهو كما ترى يكشف عن فساد المسلك في وجه حجية مثبتات الإمارة فراجع وتدبر.

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤،ص ٦٠٩، إذا لم يعلم حال اليد واحتمل أنها حدث في ملك صاحبها بانتقال المال عن مالكه إليه وهذا القسم هو المتيقن من موارد اعتبار اليد وحكومتها على استصحاب بقاء الملك في ملك مالكه وعدم انتقاله إلى ذي اليد لأن استصحاب بقاء الملك لا يثبت كون اليد على ملك ⇦

الغير إلاّ بلازمه العقلي وليس ذلك مؤدي الإستصحاب بمدلوله المطابقي وقال المحقق العراقي في التعليقة أقول ليس المقام من اللوازم العقلية الغير الثابتة بالأصل من باب تطبيق العقل عنوان المقيد على ما يكون المقيد ثابتاً بالوجدان والقيد بالأصل نظير الإستصحاب المائية لما في الكوز حيث يجدي لترتيب الأثر على ماء الكوز وأمثاله وحينئذ ليس وجه تقديم اليد عليه إلاّ من جهة إماريته لشمول دليله مثل هذا اليد دون ما كان معلوم العنوان من الأول كما أشرنا سابقاً فتدبر.

وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٦١٠، وإن كان في مقابله من يدعي الملكية وثبت كون المال ملكاً لمدعي قبل استيلاء ذي اليد عليه الأقوى عدم انتزاع المال عن ذي اليد مطلقاً فإن البينة لا يزيد حكمها عن علم الحاكم ولا أثر لضم عدم العلم بالمزيل كما لا أثر لإستصحاب الشاهدين بقاء المال على ملك المدعى فإن استصحاب الشاهد لا يزيد على استصحاب الحكم لكونه محكوماً باليد وذكر المحقق العراقي في التعليقة أقول ذلك كذلك لو كان العلم بملكية المال فعلاً للبينة غير نادر ولو بضم علمه بعنوان اليد على المال من الأول وإلاّ فمقتضى عدم تعطيل البينة على المدعي في الأملاك في الموارد الغالبة الإلتزام بتقديم اليد السابقة على اللاحقة في موارد البينة على الملكية الفعلية دون غيرها، نعم مع عدم اقامته على الملكية الفعلية لا تفيد البينة لعدم حجية اليد لعدم كونه ميزاناً للحكم كي يلزم تعطيل البينة في الدعاوي كثيراً كما لا يخفى وقال المحقق العراقي أقول هذا أي إن حكم البينة حكم علم الحاكم لا يجوز انتزاع المال عن ذي اليد وتسليمه إلى المدعي أيضاً في صورة لا يكون مستند الشاهد إلاّ استصحاب الملكية السابقة في قبال اليد التي هي حجة على الملكية حتى في حق الشاهد وإلاّ ففي صورة احتمال عدم حجية اليد عنده لإحراز عنوان كونه يداً على ملك الغير حقيقة أم تعبداً يتبع البينة وينتزع المال من يده قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٦١١، إذا أقر ذو اليد بأن المال كان في السابق ملكاً ⇦

للمدعي أو لمورثه فالأقوى وفاقاً للمحكي عن المشهور انتزاع المال عن ذي اليد وتسليمه إلى المدعي لأن باقراره تقلب المدعي ويصير المدعي منكراً والمنكر مدعياً فإن لم يضم إلى إقراره دعوى الإنتقال يكون إقراره مكذباً لدعواه الملكية الفعلية فإنه لا يمكن خروج المال عن ملك من كان المال له بلا سبب ومقتضى الأخذ بإقراره بطلان يده وإن ضم إلى إقراره دعوى الإنتقال إليه تنقلب الدعوى ويصير ذو اليد مدعياً للإنتقال إليه فإنه يخالف قوله الأصل وهو أصالة عدم الإنتقال إليه قال المحقق العراقي في التعليقة أقول أوّلاً مجرد عدم ضم دعوى الإنتقال إلى إقراره لا يقتضي مكذبية إقراره ليده وإنما المكذب له دعوى عدم الإنتقال لا عدم دعوى الإنتقال إذ يكفي في صحة هذه مجرد احتمال الإنتقال إليه واقعاً وهو غير دعوى الإنتقال وفي هذه الصورة أمكن دعوى عدم انتزاع المال لعدم منافات إقراره مع اليد الكاشفة عن الملكية الفعلية.

ثم في صورة دعواه الإنتقال قد يجيء في البين شبهة العلامة الأستاذ بأن مجرد عدم إمارية اليد على الإنتقال لا يخرج اليد عن الإمارة على الملكية الصرفة فيبقي ذو اليد على حجيته فلم ينتزع المال من يده وأصالة عدم الإنتقال وإن كان مع الطرف إلاّ أنه يكفي لهذا الطرف في استمساك المال أيضاً حجية اليد في الملكية ولا يرفع أحد الحجتين للآخر فلا مجال لإنتزاع المال من يده ومثل هذه الشبهة لا يكاد يرفع بدعوى الإنقلاب إذ غايته أصالة عدم الإنتقال يجعل مدعيه مدعياً على خلاف الحجة في دعواه ولكن ذلك المقدار لا يقتضي انتزاع المال من يد من بيده المال لعدم قصور اليد عن الحجية على صرف الملكية وإن لم يثبت الإنتقال وحينئذ الإنتزاع المزبور يحتاج إلى بيان مقدمة أخرى.

وهي أن بناء المشهور على الإنقلاب يقتضي حجية اصالة عدم الإنتقال إذ معلوم أنه بلا حجية هذا الأصل لا معنى لكون مخالفه مدعياً لعدم قيام حجة على خلافه كما هو الظاهر وحينئذ نقول إن حجية هذا الأصل إنما هو بلحاظ ترتيب ⇦

يخفى على من لاحظ في ظواهر الألفاظ بالنسبة إلى القرائن المنفصلة هذه كلها حال اليد ـ وأما[١] حال إمارية السوق على التذكية فيظهر وجهه مما ذكرنا[٢] خصوصاً مع اعتبار غلبة المسلمين فيه إذ مثله يناسب مع الإمارية[٣] ولا يناسب مع الأصلية أصلاً[٤] فتقدميه على الإستصحاب أيضاً ليس إلاّ من جهة الحكومة[٥]

أثر عدم الإنتقال من بقاء الملكية عليه ومع قيام الإمارة على ملكية الغير لا يكاد يترتب عليه الأثر المزبور ومع عدمه لا معنى لحجية الأصل أصلاً وحينئذ قولهم بتقديم قول الآخر بأصله يكشف عن عدم حجية اليد المزبورة فبتلك الشهرة والإجماع يستكشف عدم حجية اليد فينتزع المال وبمثل هذا البيان نجيب عن الشبهة الصادرة عن الأستاذ أيضاً.

ومرجع ما ذكرنا إلى عدم الجمع بين حجية أصالة عدم الإنتقال وحجية اليد فمع اقتران الأصل بدعوى الإنتقال من الإجماع على الإنقلاب يستكشف حجية الأصل الملازم لعدم حجية اليد ومع عدم اقتران الأصل بدعوى الإنقلاب يبقي اليد على حجيتها المستتبع لعدم حجية الأصول لعدم الشك في أثره فتدبر.

١) وأما سوق المسلمين أيضاً إمارة التذكية للروايات كقوله ﴿عليه السلام﴾ إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس، وسائل، باب ٥٠ نجاسات، ح ٥، والظاهر منها كون السوق بنفسه إمارة على التذكية لا من جهة غلبة يد المسلمين عليه

٢) من حجية اليد

٣) من إلقاء احتمال الخلاف وعلماً تعبدياً

٤) من البناء العملي ووظيفة الشاك

٥) لأن موضوع الإستصحاب هو الشاك وهذا علم تعبدي هذا كله في كون السوق إمارة التذكية

وفي[١] كون السوق امارة جهة أخرى غير التذكية من الملكية والطهارة والنجاسة نظر بل في الرواية السابقة جهة صراحة في كون المنشأ للحكم بالملكية لما في الأسواق لأربابها إنما هو اليد[٢] كما[٣] أن معنى الطهارة في الأجناس السوقية أيضاً لإستصحابها أو قاعدتها.[٤] وأما حال[٥] أصالة الصحة في عمل الغير الجارية حتى في صورة الشك بها[٦] حال العمل[٧] الذي به يمتاز عما يأتي من قاعدة الفراغ في فعل الإنسان في فعل نفسه[٨] فعمدة مبناه[٩] أيضاً هو السيرة الجارية في

---

١) وهل السوق إمارة الملكية والطهارة والنجاسة فيه كلام الظاهر عدمه، نعم يسمع منه إخباره بطهارة ما في يده أو نجاسته لكن من جهة قوله لا السوق ولا يده

٢) غلبة المسلمين

٣) ومنشأ الطهارة في الأجناس السوقية استصحابها

٤) أو قاعدة الطهارة وبالنسبة إلى الملكية هو اليد

٥) وأما أصالة الصحة في عمل الغير فيعتبر في الجملة للسيرة القطعية من المسلمين وغيرها

٦) أي الشك في صحة العمل من العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات

٧) أي حين أحرز صدور العمل منه

٨) فيكون أصالة الصحة في فعل الغير كقاعدتي الفراغ والتجاوز في فعل نفسه

٩) والدليل عليه أوّلاً هي السيرة

العبادات والمعاملات مضافاً[1] إلى إمكان استفادة فحوي[2] من إمارية اليد في الرواية السابقة ولذا[3] نقول بعدم حجيتها من حيث المثبت لعدم

---

١) وثانياً مناط التعليل الوارد في أخبار اليد في رواية حفص بن غياث من لزوم العسر والحرج واختلال النظام بقوله ﴿عليه السلام﴾ ولولا ذلك ما قام للمسلمين سوق وثالثاً الإجماع اما ظاهر حال المسلم في عدم إقدامه على الفاسد لو يثبت كونه مدركاً لها

٢) والوجه للفحوي والأولوية هو أن الإختلال اللازم من ترك العمل بهذه القاعدة أزيد من الإختلال الحاصل من ترك العمل باليد لأهمية موارد القاعدة من موارد اليد لجريانها في جميع أبواب الفقه من العبادات والمعاملات والعقود والإيقاعات بخلاف اليد فيجري في الملك فقط أو بعض أمور آخر كما مر

٣) في بيان لوازم أصالة الصحة. منها أن الثابت بهذه القاعدة كاليد إنما هو خصوص ترتب الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح دون ما يلازم الصحة من الأمور الخارجية عنها فلو شك في صحة عقد من العربية أو الماضوية أو من جهة بلوغ العاقد يحمل على الصحة بلحاظ ما يترتب عليها من تحقق الملكية والنقل والإنتقال لا بلحاظ الآثار المترتبة على ما يلازمها من عربية العقد وماضويته أو بلوغ المتعاقدين لقصور أصالة الصحة عن إثبات هذه اللوازم حتى على القول بإمارية هذه القاعدة فضلاً عن أصيلتها لأن مجرد كون الشيء امارة لا يقتضي حجيته بجميع مداليله مطابقة وإلتزاماً وإنما هو تابع إطلاق دليل تتميم كشفه في الشمول لجميع ما يحكي عنه من المدلول المطابقي والإلتزامي وإلاّ فبدونه لابد من الإقتصار في تتميم كشفه على المدلول المطابقي وحيث أنه ليس في المقام دليل لفظي يقتضي بإطلاقه حجية هذه القاعدة وتتميم كشفها في جميع ما تحكي عنه مطابقة وإلتزاماً لأن العمدة في الدليل على حجيتها هي السيرة والإختلال والإجماع فلابد من الإقتصار على ما هو المتيقن منها ولا يكون ذلك إلاّ تتميم ⇦

كشفها من حيث الصحة دون ما يلازمها قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢ ص ٣١٦، فلو شك في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير أو بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البايع لأصالة عدمه الخ ولعل مراده صورة تردد ما وقع عليه الشراء بين الفردين أحدهما الخل والآخر الخمر.

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٦٥٩، وإن كان الشك في شرط من شروط المتعاقدين فإن كان الشرط من الشروط التي تعتبر عرفاً أو شرعاً في أهلية المالك للنقل والإنتقال فأصالة الصحة لا تجري فيه كالعقل والبلوغ والرشد ونحو ذلك وإن كان من الشروط التي لا تضر بأهلية المالك كالإختيار المقابل للإكراه فعند الشك فيه تجري أصالة الصحة.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول كونه من شروط المتعاقدين نظر لظهور (تجارة عن تراض) كونه قيد التجارة غاية الأمر محله المتعاقدين بخلاف البلوغ والعقل إذ لسان حديث رفع القلم يقتضي قصورهما عن أهلية المالية في العوضين القائم بهما المعاملة وحينئذ لك أن تلاحظ لسان العقود وتجري الأصل في محله عند إحراز موضوعه.

قال المحقق النائيني وعلى كل حال إشكال من أن صحة كل شيء بحسبه فصحة الإيجاب معناها أنه لو انضم إليه القبول لكان مؤثراً في النقل والإنتقال وصحة عقد الصرف والسلم معناها أنه لو تعقبه القبض في المجلس لكان مؤثراً في النقل والإنتقال فأصالة الصحة في الإيجاب أو في عقد الصرف والسلم لا تثبت وقوع القبول أو تحقق القبض في المجلس عند الشك في ذلك.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول الأولى أن يقال إن القبض بناء المشهور من كونه شرطاً ناقلاً فأصالة الصحة لا يجري في العقد مع الشك فيه من جهة أن المتيقن من مجراه صورة احتمال الصحة والفساد حين وجود العقد وفي المقام ليس ⇦

صلاحيتها لإثبات اللوازم مثل اليد بل ما يترتب عليه لوازم صحة الشيء وتماميته كما[1] أن مورده مجرد الشك في صحة العنوان وفساده بعد

كذلك وإلاّ فلا قصور في جريانها في العقد مع الشك في القبض، نعم لو كان القبض من أجزاء السبب كان الأمر كما ذكر ولكن له بإثباته إذ الظاهر من كلماتهم أن القبض شرط صحة العقد لا جزء المؤثر ومن هنا نقول بأنه لو بنينا على شرطية المتأخر ولو بمذاق المشهور في إجازة الفضولي لا قصور في جريان أصالة الصحة في المقام أيضاً، نعم في الإجازة بناء على كونه منشأ لإضافة العقد إلى المالك لا يجري أصالة الصحة حتى على مذاق المشهور من الكشف لعدم إثباته الإضافة التي هي موضوع الصحة والفساد ومن هنا ظهر أيضاً عدم جريان استصحاب إذن المرتهن في بيع الرهن عند الشك في رجوعه قبله، نعم لا باس في بيع الرهن مع الشك في رجوعه لعدم قصور في استصحاب بقاء إذنه ورضاه فتدبر فيما قلت.

يشير إلى ما أفاده المحقق النائيني قال وكذا الكلام في بيع الراهن مع الشك في إذن المرتهن أو مع الشك في تقدم البيع على رجوع المرتهن عن إذنه وتأخره فإن أصالة الصحة في بيع الراهن لا تثبت إذن المرتهن أو تقدم البيع على الرجوع بل مقتضى ما ذكرناه في الأمر السابق هو عدم جريان أصالة الصحة في بيع الراهن في المثال للشك في صدوره عمن له الولاية والسلطنة على البيع فيشك في موضوع أصالة الصحة.

١) ومنها أنه لا تجري هذا الأصل إلاّ بعد احراز صدور العمل المشكوك صحته وفساده بالعنوان الذي تعلق به الأمر أو ترتب عليه الأثر فإذا كان موضوع الأثر من العناوين القصدي كالوضوء والصلاة والبيع لابد في جريان هذا الأصل من احراز عنوان العمل إما بالعلم الوجداني أو بما يقوم مقامه من الإمارات المعتبرة أو الأصول العقلائية وإلاّ فلا يكفي في جريان هذا الأصل مجرد احراز ⇦

احراز العنوان وفي[1] شمولها ما كانت بطبعها الأولى على الفساد

صدور ذات العمل مع الشك في عنوانه الذي تعلق به الأمر أو ترتب عليه الأثر فلو شوهد من يأتي بصورة عمل من وضوء أو صلاة أو زكاة أو بيع ونحو ذلك وشك في أنه قصد بما يأتي به من العمل تحقق العبادة أو المعاملة أم لا لم يحمل على ذلك ولا تجري فيه قاعدة الصحة إلاّ إذا كان هناك ظهور حال في كون الفاعل بصدد الإنقياد والإطاعة وفي مقام التوصل بالإنشاء الصادر منه إلى حقيقة البيع أو الإجارة ونحوهما، نعم في العناوين غير القصدية كغسل الثوب واليد يكفي في الحمل على الصحة مجرد احراز ذات العمل فإذا شوهد من يجري الماء على يده أو ثوبه بحيث تحقق عنوان الغسل العرفي وشك في صحته وفساده من جهة الشك في بعض ما اعتبر الشارع فيه في حصول الطهارة تجري فيه أصالة الصحة ويترتب عليه آثار الطهارة الواقعية وإن لم يحرز كون الفاعل بإجراء الماء على المحل في مقام التطهير الشرعي وإزالة الدنس

١) ويجري أصالة الصحة بمقتضى الأدلة السابقة في جميع ما يتصور له الصحة والفساد بعد احراز مجريها عرفاً تارة في خصوص السبب إذا كان الشك في الصحة مسبباً عن الشك في بعض ما اعتبر فيه شرعاً كالتنجيز والعربية والماضوية فتجري أصالة الصحة في العقد لأنه عقد عرفي شك في صحته شرعاً وأخرى في المسبب دون السبب إذا كان الشك في الصحة مسبباً عن الشك في ما اعتبر فيه شرعاً في قابليته للترتب على السبب كالشك في كون المبيع خمراً أو خنزيراً أو بلوغ البائع أو المشتري أو ربوياً أو غررياً فيجري أصالة الصحة في البيع ولا يجري في العقد لأنه لو سلم لا يثبت قابلية الحمل.

وثالثة في كل من السبب والمسبب إذا كان الشك ناشئاً من الجهتين بعد احراز عنوان العقد والبيع العرفي فلا مانع من جريان أصالة الصحة فيهما.

⇦

وقال المحقق العراقي في تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٦٥٧، أقول الأولى أن يقال إنه بعد ما كان مرجع الصحة والفساد إلى تمامية الشيء من حيث ترتب الأثر عليه وعدمه فلا محيص من أن يكون مركز هذا الأصل ما يتصور له الصحة والفساد ولازم ذلك هو كون مجرى هذا الأصل تارة هو السبب وأخرى المسبب من حيث تماميته في قابليته للترتب على المسبب وحيث أن مجرى هذا الأصل لابد وأن يكون محرزاً بالوجدان فلا محيص في فرض الشك في قابلية المسبب للتأثر أن يرجع الشك إلى قابليته شرعاً مع كون المسبب محرزاً عرفاً بالوجدان.

ثم إن الشك في تمامية المسبب أو السبب تارة من جهة قيد يكون محله العقد أو المتعاقدين أو العوضين أو محله نفس المسبب وعلى أي حال جميع هذه القيود راجعة إما إلى السبب أو المسبب لإستحالة تمامية السبب وقابلية المسبب وعدم الأثر وحينئذ فكل مورد يكون الشك في قيد من ناحية العرف لا مجرى لأصالة الصحة لعدم احراز العنوان وكل مورد يكون الشك في قيد شرعي يجري فيه أصالة الصحة لعموم التعليل في رواية اليد بعد الجزم بعدم الفرق في الجريان من حيث المورد وبطلان الترجيح بلا مرجح كما لا يخفى.

وأما توهم كفاية أجزاء العقد عرفاً في إثبات تمامية السبب فهو كما ترى إذ مهما شك في وجود قيد من قيود نفس العقد فأصالة الصحة في نفس العقد لا يقتضي أزيد من تمامية العقد في المؤثرية وليس شأنه إثبات قابلية المحل للتأثر فمع الشك فيه عرفاً للشك في فقد قيد عرفي لا ينتج مثل هذا الأصل ترتب المسبب على السبب، نعم لو أحرز قابليته العرفية وتحقق مثل هذا البيع فيحتاج في إثبات تماميته إلى إجراء أصالة الصحة في المسبب فتدبر

⇦

وكون الصحة من تبعات الطواري كصحة بيع الوقف مثلاً اشكال[1] كما[2] أن الظاهر المبنى عليه سيرتهم هو الحمل على الصحة

قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣١٤، وأولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلى وطبعه مبنياً على الفساد بحيث يكون المصحح طارياً عليه كما لو ادعى بايع الوقف وجود المصحح له

١) ومنشأ الإشكال إباء طبع الوقف بعنوانه الأولى عن قابلية النقل والإنتقال ويحتاج صحة بيعه إلى طرو ما يسوغ معه بيعه ومع الشك في ذلك لا مجرى لأصالة الصحة فيه وذلك لا من جهة أن أصالة الصحة فيه لا يثبت عروض مسوغات بيعه بل من جهة عدم إحراز ما هو موضوع الصحة إلاّ أن يقال إنه ليس في الأدلة إلاّ أن بيع الوقف حال صدوره مع عدم المسوغ فاسد لا يصلحه لحوق الشيء ومع المسوغ صحيح نظير البيع الصادر من البالغ وغير البالغ بلا أخذ هذا العنوان في موضوع الصحة ولازمه الحمل على الصحة خصوصاً إذا كان البيع صادراً من المتولي كما هو الشأن في كل عمل صادر من الغير بعنوانه الإجمالي القابل للإتصاف بالصحة الفعلية والفساد والمسألة مشكلة

٢) ومنها المشهور المدار في الصحة بمقتضى الإجماع والسيرة والإختلال هو الحمل على الصحة الواقعية وأن اعتقاد الحامل طريق إلى الواقع الذي عليه مدار الصحة في مقام ترتيب الأثر لاأن له موضوعية في ذلك فلا عبرة باعتقاد الحامل أو الفاعل، نعم لو كان مدركه ظهور حال المسلم على الإتيان بالوجه الصحيح لعل يراد الصحة عند الفاعل لكنه قد عرفت فساد المبنى وبالجملة فالمدار في الحمل على الصحة على مجرد احتمال مطابقة العمل الصادر من الغير عبادة أو معاملة للواقع بلا فرق في علم الفاعل بالصحيح من الفعل وفاسده وجهله به كما لا فرق بين علم الحامل بمخالفة اعتقاده لمعتقد الفاعل في صحيح الفعل وفاسده بنحو العموم المطلق أو التباين في وجه جهله بذلك

الواقعية لا الإعتقادية و[١] في جريانها حتى مع كون صحة عمل العامل باعتقاده على خلاف[٢] اعتقاد العامل اشكال ناش من عدم جريان مبنى السيرة فيه من كونه مما هو مسلم في مقام ايجاد العمل على طبق اعتقاده بأنه واقع فإن ذلك المقدار لا يقتضي الحمل على الصحة باعتقاد الجاهل كما[٣] هو ظاهر.

و[٤] على أي حال لا شبهة ظاهراً في إماريته[٥] وأن بناء السيرة في مقام عملهم عليها على تتميم الكشف[٦] ولازم تتميم كشفها حكومتها على الإستصحاب[٧] الجاري في نفي الصحة أو

---

١) نعم الإشكال في صورة واحدة وهي ما لو علم الحامل بمخالفة معتقده اجتهاداً أو تقليداً لمعتقد الفاعل كذلك على نحو التباين كما لو كان معتقد الفاعل وجوب الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفاتية ووجوب الجهر بالقرائة في يوم الجمعة وكان معتقد الحامل وجوب الإخفات فيهما إذ ليس لنا دليل لفظي يكون هو المدرك للقاعدة حتى نتمسك بإطلاقه والعمدة الإجماع والسيرة فلا إطلاق لهما للفرض والإختلال غير لازم في عدم العمل بالقاعدة في هذا الفرض لقلة مورده في الفقه مسألة محل اشكال من إطلاق الأصحاب ومن عدم مساعدة الأدلة

٢) أي بالتباين

٣) أي الجاهل بكيفية صدور العمل عن الفاعل

٤) ومنها تقديم أصالة الصحة على الإستصحاب

٥) لما عرفت أن أصالة الصحة من الإمارات

٦) ومقتضى الإمارية هو تتميم الكشف وأنها علم تعبدي

٧) ولا يخفى أن المستصحب تارة من الأصول الحكمية كأصالة الفساد في العبادة أو المعاملة وعدم ترتب النقل والإنتقال ونحو ذلك فإنها ترفع الشك تعبداً

آثارها[١] وأما[٢] الجاري في نفي ملزومها[٣] الشرعي فهو[٤] حاكم عليها[٥] كما هو الشأن في اليد أيضاً[٦] وعمدة الوجه في التفصيل المزبور أشرنا

---

١) أي نفي آثار الصحة من النقل والإنتقال ونحو ذلك فانها ترفع الشك تعبداً وأما الشق الثاني وهو كون المستصحب من الأصول الموضوعية كأصالة عدم البلوغ ونحوها فيكون على المختار أيضاً أصالة الصحة مقدماً عليها من جهة المسبب كما تقدم وسيأتي.

وملخصه أن تقديم القاعدة على الإستصحاب الموضوعي بمناط الحكومة لأنها بمقتضى دليل تتميم كشفها توجب إلغاء احتمال فساد المعاملة وإن أبيت فيقدم القاعدة للغويتها لو قدمنا الإستصحاب لأنه ما من مورد يشك في صحة عمل وفساده إلاّ كان مجال الإستصحاب العدم فيه كما لا يخفى فيلزم اختلال النظام فيجري أصالة الصحة في المسبب لكن لا يثبت البلوغ قال المحقق العراقي في التعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٦٦٧، أقول بل ولو قلنا بأنها من الإمارات فإن مجرد اعتبارها من حيث تتميم كشفها في جهة الصحة والفساد لا يقتضي كشفها من سائر الجهات ومثبتية الإمارات ليس إلاّ بالبناء على تتميم كشف الإحتمالات المتعلقة بمداليلها أجمع مطابقة والتزاماً

٢) أي وأما الإستصحاب الجاري في نفي الملزوم فيقدم على القاعدة لعدم حجية ملزومه

٣) أي ملزوم أصالة الصحة وهو عدم البلوغ ونحوه

٤) أي الإستصحاب

٥) أي على القاعدة لما مر من أن القاعدة حجة في خصوص مدلوله المطابقي دون غيره ومفاد لا تنقض يكون ناظراً إلى مجرد الأمر بالمعاملة مع المستصحب معاملة الواقع من حيث الجري العملي

٦) من عدم حجية مثبتاتها

من أن شأن الإمارتين ليس إثبات ملزومهما بخلاف استصحاب عدمه[١] لأنه ينفي آثارها الشرعية التي منها صحتها[٢] وأما[٣] قاعدة التجاوز والفراغ فهما[٤] بنفسهما مفهومان متغايران لا يكونان تحت جامع قريب على وجه أمكن إرادتهما من اللفظ إذ[٥] أحدهما عبارة من التعبد بوجود الشيء بعد التجاوز محله[٦] والثاني عبارة عن التعبد على تمامية

---

١) أي عدم ذلك الملزوم

٢) لكن قد عرفت أن يجري أصالة الصحة في نفس المسبب ويقدم على الإستصحاب

٣) وأما قاعدة التجاوز والفراغ فتحقيق الكلام فيه يكون في ضمن جهات

٤) الجهة الأولى أنهما قاعدتان مستقلتان وأن الكبرى المجعولة غير الكبرى المجعولة في الأخرى وتوضيح ذلك أن الشك في الشيء تارة بمفاد كان التامة بلحاظ الشك في أصل وجود الشيء أو بلحاظ الشك في بعض قيوده كالشك في وجود الصحيح فإن الشك في قيد الشيء شك في وجود المقيد بمفاد كان التامة وأخرى يكون الشك متعلقاً باتصاف الشيء بوصف عنواني بنحو مفاد كان الناقصة كالشك في اتصاف الشيء المفروغ وجوده بالصحة والتمامية ومعلوم كمال التباين بين الشك في أصل وجود الشيء أو وجوده التام وبين الشك في صحة الموجود وتماميته بمفاد كان الناقصة بنحو لا يجمعهما جامع قريب حتى يصح إرادتهما من لفظ واحد بلحاظ اقتضاء النسبة في مفاد كان الناقصة مفروغية تحقق ذات الشيء في الخارج ولو تصوراً وعدم اقتضائها لذلك في مفاد كان التامة

٥) هذا هو الوجه لعدم اجتماعهما تحت جامع واحد وملخصه أن قاعدة التجاوز موضوعها أصل وجود الشيء وقاعدة الفراغ موضوعها صحة الموجود فلا جامع بينهما ثبوتاً حتى يمكن إرادتهما من لفظ واحد

٦) كما في الشك في وجود الركوع بعد ما سجد

الموجود[١] ومثل ذين المعنيين لا يكون ارادتهما من عبارة واحدة إلاّ باستعمالهما[٢] فيهما وهو محال، نعم[٣] في التعبد بالوجود أمكن إرادة الجامع بين التعبد بأصل وجوده وبين التعبد بوجوده الصحيح عند الشك في صحته[٤] ولكن ذلك أيضاً غير مرتبط بعالم التعبد بصحة الموجود لرجوع الأول إلى مفاد كان التامة والأخير إلى كان الناقصة واحدهما غير الآخر وإن كانا متلازمين[٥] خارجاً عقلاً وأيضاً في التعبد بتمامية الموجود[٦] أمكن إرادة الجامع بين[٧] التعبد بالتمامية مقابل

---

١) بعد الفراغ عن العمل يشك في صحته

٢) الصحيح باستعمالها أي استعمال العبارة الواحدة فيهما أي في القاعدتين وهو محال لأنه يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

٣) ربما يقال بارجاع الشك في صحة الموجود إلى الشك في وجود الصحيح أو التام فيكون المراد واحداً

٤) لما عرفت من الفرق الواضح بين الشك في وجود الصحيح وبين الشك في صحة الموجود ومجرد كون منشأ الشك في وجود الصحيح هو الشك في بعض ما اعتبر فيه لا يخرجه عن الشك فيه بمفاد كان التامة إلى الشك في صحة الموجود الذي هو مفاد كان الناقصة

٥) أي الشك في الشيء بمفاد كان التامة مع الشك في صحة الموجود الذي هو مفاد كان الناقصة نظير ملازمة الشك في وجود الكر مع كرية الموجود لكن المهم في قاعدة التجاوز إثبات أصل وجود الشيء وفي قاعدة الفراغ إثبات صحة الموجود المفروغ الوجود بمفاد كان الناقصة لا إثبات وجود الصحيح بمفاد كان التامة

٦) أي قاعدة الفراغ يكون على وجهين ويشمل دليلها لهما

٧) الوجه الأوّل هو الصحة مقابل النقص بركوع ونحوه

النقض[١] مع الجزم بصحة العمل[٢] بعد على وجه يمكن اتمامه وبين[٣] التعبد بالتمامية مقابل الفساد الغير القابل للتتميم ولا إشكال ظاهراً في هذا المقدار[٤]

---

١) الصحيح ـ النقص ـ بلا نقطة صاد

٢) بما عدا المشكوك

٣) الوجه الثاني هو صحة العمل في مقابل الفساد أن لا يكون قابلاً للإتمام هذا كله في مقام الثبوت فلا يمكن إرادة القاعدتين من لفظ واحد

٤) من إمكان تصور الجامع قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٦٢١ أولاً أن متعلق الشك في قاعدة التجاوز إنما هو وجود الشيء بمفاد كان التامة وفي قاعدة الفراغ إنما هو صحة الموجود بمفاد كان الناقصة ولا جامع بينهما فلا يمكن اندراجهما في كبرى واحدة وذكر المحقق العراقي في التعليقة أقول ولا قصور في أخذ الجامع لولا دعوى انصراف عنوان الشيء عن النسبة التصديقية كإنصرافه عن الترتيب والموالات.

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٦٢١، قلت نعم وإن كان المهم في باب التكاليف هو إثبات وجود متعلق التكليف صحيحاً أي وجود الصلاة الصحيحة من المكلف ولو مع عدم إثبات صحة المأتي به وإلاّ أن قاعدة الفراغ لا تختص بباب التكاليف بل تعم الوضعيات والمهم في باب الوضعيات هو إثبات صحة الموجود فإن الأثر مترتب على صحة العقد الصادر عن المتعاقدين ولا أثر لوجود العقد الصحيح بمفاد كان التامة بل لابد من إثبات صحة العقد الموجود في مقام ترتب الأثر.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول ربما يحتاج إلى صحة الموجود في قضاء سجدته في الصلاة أو السجود السهو فيها وأمثال ذا المأخوذ في موضوعها صحة الموجود ولا يكفي وجود الصحيح كما لا يخفى.

⇦

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٦٢١، وثانياً أن متعلق الشك في قاعدة التجاوز إنما هو أجزاء المركب وفي قاعدة الفراغ يكون نفس المركب بماله من الوحدة الإعتبارية ولفظ الشيء في قوله «عليه السلام» إنما الشك في شيء لم تجزه باب ٤٢، وضوء لا يمكن أن يعم الكل والجزء في مرتبة واحدة بلحاظ واحد فإن لحاظ الجزء شيئاً بحيال ذاته إنما يكون في الرتبة السابقة على تأليف المركب لأنه في مرتبة التأليف لا يكون الجزء شيئاً بحيال ذاته في مقابل الكل بل شيئية الجزء تندك في شيئية الكل ويكون لحاظه تبعياً ففي مرتبة لحاظ الكل شيئاً لا يمكن لحاظ الجزء شيئاً آخر مستقلاً لأن الكل ليس إلى الأجزاء فلا يمكن أن يراد من لفظ الشيء في الرواية ما يعم الجزء والكل.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول ما أفيد إنما يتم في فرض إرادة الكل من الشيء وإرادة جزئه إذ حينئذ يلزم اجتماع اللحاظين في الجزء استقلالاً وتبعاً وأما لو أريد من الشيء عنوانه الكلي ومن إطلاقه سرايته في أي مصداق منه بلا لحاظ كل ولا جزء فلا قصور في شمول الإطلاق كلا العنوانين من الصلاة والركوع.

نعم يشكل من جهة آخر وهو أن الشك في الكل إن كان من جهة الشك في هذا الجزء المشكوك يصدق عليه أن الكل بوصف أنه كل شيء مشكوك.

واما إن كان من جهة الشك في صحته لفقد موالات مثلاً لا يصدق على الكل شيء مشكوك لأنه بما هو شيء بملاحظة اجتماع أفعاله المقطوع الوجود وبملاحظة موالاته فلا يحسب عند العرف شيئاً فما منه شيء لا يكون مشكوكاً وما منه مشكوك لا يكون شيئاً كما لا يخفى.

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٦٢٢، ورابعاً التجاوز في قاعدة التجاوز إنما يكون بالتجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه وفي قاعدة الفراغ إنما يكون بالتجاوز عن نفس المركب لا عن محله قال المحقق العراقي في التعليقة أقول فيه ما فيه ولا يحتاج فساده إلى البيان إذ يكفي في عناية مضى الشيء مضى محله ⇦

فالتجاوز استعمل في معنى واحد بدالين اريد مصداقه الحقيقي بدال والتنزيلي بدال آخر ولا ضير فيه فتدبر.

قال المحقق النائيني وخامساً متعلق الشك في قاعدة التجاوز إنما هو نفس الجزء وأما قاعدة الفراغ فمتعلق الشك فيها ليس وجود الكل بل هي ظرف للشك فلا يمكن أن يجمعهما كبرى واحدة قال المحقق العراقي في التعليقة أقول لا قصور في الجامع في الشك بوجود الشيء بين وجود الركوع والصلاة بما هو كل كما تقدم، نعم بناء على عدم شمول الشيء للإضافات لو كان الشك في الكل من جهة الموالات مثلاً يبقي مجال اشكال أن في الصلاة ما صدق عليه شيء لا شك فيه وإنما الشك في الموالات التي لا يصدق عليه شيء وحينئذ فلا حل لتعميم الشك في الشيء للشك في الكل الصحيح لفقد موالاته كما لا يخفى.

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٦٢٣، ولكن الإنصاف أن القول بتعدد الكبرى المجعولة الشرعية بعيد غايته قال المحقق العراقي في التعليقة أقول ولا يخفى على المتدرب أن اخبار الباب على لسانين أحدهما أن الشك في الوجود ليس بشيء وأخرى بلسان أن كلشي شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو إذ هو ظاهر في التعبد بجعله كما ينبغي من التمامية وهذا اللسان غير لسان التعبد بالغاء الشك في الوجود والبناء على وجوده كما في الطائفة الأولى وبقي قوله إنما الشك في شيء لم تجزه وهذا اللسان أيضاً هو لسان قاعدة التجاوز مختص بالشك في الوجود ولا يرتبط بالشك في صحة الموجود، نعم يرد عليه إشكال لزوم تخصيص المورد فلا محيص من علاجه وسيجيء أيضاً بيانه وعلى أي حال الاخبار بينالشك في ذات الوجود فهي مختصة بالأجزاء وبين الشك في صحة الموجود فهو مختص بماله جهة صحة وفساد بلحاظ فقد قيد أو شرط أو جزء وأما الشك في ذات الكل أو الشك في وجود الصحيح فلا يستفاد من هذه الأخبار شيء وحينئذ لا مجال لأخذ الجامع بين الكل والجزء كي يحتاج إلى عناية مع أنه تصح بلا تكلف عناية ⇦

ولا تنزيل كما أشرنا ومن هنا ظهر بطلان ما أفاده المحقق النائيني من قوله فإن ملاحظة مجموع الأخبار الواردة في الباب يوجب القطع بأن الشارع في مقام بيان ضرب قاعدة كلية للشك في الشيء بعد التجاوز عنه خصوصاً مع تقارب التعبيرات الواردة في الأخبار فإن من أعطاها حق التأمل لا يكاد يشك في وحدة الكبرى المجعولة الشرعية وهي عدم الإعتناء إلى المشكوك فيه بعد التجاوز عن محله مطلقاً أيّ شيء كان المشكوك ما صدق عليه عنوان الشيء من غير فرق بين الجزء والكل غايته أن الشك في الكل يكون بنفسه صغرى الكبرى المجعولة الشرعية بلا عناية وأما الشك في الجزء فهو إنما يكون صغرى لها بعناية التعبد والتنزيل يعني أن الشارع نزل الشك في الجزء في باب الصلاة منزلة الشك في الكل في الحكم بعدم الإلتفات إليه فيكون إطلاق الشيء على الجزء باللحاظ السابق على التركيب وضار من مصاديق الشيء تعبداً وتنزيلاً ولهذا الكبرى صغريان وحدانية تكوينية وهي الشك في الكل بعد الفراغ عنه من غير فرق بين الصلاة وغيرها وصغرى تعبدية تنزيلية وهي الشك في الجزء في خصوص باب الصلاة.

قال المحقق العراقي أقول لو علم بفوت سجدة في صلاته مع الشك في صحتها بعد الفراغ عنه من جهة الإخلال بالترتيب أو الموالات لا مجال لإجراء قاعدة التجاوز بلحاظ انطباقه على الجزء فلا محيص من اجراء القاعدة بلحاظ الشك في وجود الصحيح ومن المعلوم أن هذا البيان لا يثبت موضوع قضاء السجدة إذ هو من آثار صحة هذه الصلاة لا من آثار وجود الصحيح في العالم كما هو ظاهر.

و[١] إنما الكلام في أن ما ورد في الأخبار حاك عن خصوص المعنى الأول[٢] أو هي مختلفة المضمون على وجه قابل لإستفادة المعنى الثاني[٣] أيضاً فنقول أمكن أن يقال باختلافها مضموناً لأن[٤] قوله إذ شككت في شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء خصوصاً بضميمة[٥] موارد استعمالها أو السؤال في صدرها هو الشك في ذات وجوده فإن الدخول[٦] في الغير من جهة كونه محققاً للتجاوز عن محله الذي هو فيه لا[٧] أن

---

١) الجهة الثانية في أن المستفاد من الأخبار الواردة في المقام هو قاعدتان احديهما حكم الشك في الوجود والأخرى حكم الشك في صحة الموجود بنحو مفاد كان الناقصة المعبر عنها بقاعدة الفراغ

٢) وهو قاعدة التجاوز وهو الشك في الوجود

٣) وهو قاعدة الفراغ وهي الشك في صحة الموجود

٤) فالدال على المعنى الأول بالخصوص صحيحة زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء، وسائل، باب ٣٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة

٥) والمصاديق التي في صدرها كلها من منطبقات المعنى الأول رجل شك في الأذان ودخل في الإقامة رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر رجل شك في التكبير وقد قرأ وهكذا فإنه الشك في أصل الوجود بمفاد كان التامة

٦) الجهة الثالثة ويكون المراد من المضى عن الشيء والتجاوز عنه بمضى محله والدخول في الغير محقق للتجاوز عن محل المشكوك فيه باعتبار عدم صدق التجاوز عنه إلاّ بالدخول في ما رتب على المشكوك شرعاً بحسب الجعل الأولى لأنه بدونه يكون المحل باقياً فلا يصدق التجاوز المزبور

٧) فما في نفس صحيحة زرارة وغيرها من ذكر لفظ غير ليس شرط زائد على قاعدة التجاوز حتى تعارض المطلقات من دون ذكر لفظ غير.

⇦

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٣١، وفي اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ إشكال منشأ اختلاف الأخبار فظاهر جملة منها اعتبار ذلك كموثقة ابن ابي يعفور وظاهر جملة أخرى عدم اعتبار الدخول في الغير كموثقة ابن بكير فيدور الأمر بين حمل المطلق على المقيد وبين الأخذ بالإطلاق وحمل التقييد على الغالب لأن الغالب حصول الشك بعد الدخول في الغير فلا يكون للقيد ظهور في كونه للإحتراز.

فالأولى بل الأقوى اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ أيضاً ولكن يكفي في الغير المعتبر فيها مطلق الغير بحيث يكون الشخص في حالة أخرى مغايرة لحال الإشتغال بالمركب كما يدل عليه قوله ﴿عليه السلام﴾ في ذيل صحيحة زرارة فإذا قمت من الوضوء وفرغت عنه وقد صرت في حالة أخرى في الصلاة أو غيره فشككت لا شيء عليك قال المحقق العراقي في التعليقة أقول هذا الإشكال أي الدخول في الغير ناش عن جعل مفاد قاعدة الفراغ الشك في الوجود وإرجاع موثقة ابن يعفور إلى بيان قاعدة الفراغ وجعل لسانه مع لسان موثقة ابن بكير واحداً وإلاّ لا يبقي مجال إشكال أصلاً لأن الشك في الوجود مختص بالأجزاء المستلزم تجاوزه للدخول في الغير بخلاف الشك في صحة الموجود الذي هو مفاد موثقة ابن بكير فإنه لا يقتضي الدخول في الغير بعد صدق مضى العمل بفراغه عنه.

نعم يشكل الأمر في موثقة ابن بكير من جهتين احديهما من حيث اقتضاء عمومه قاعدة التجاوز في غير الصلاة أيضاً مع ان ظاهرهم تخصيصها بباب الصلاة.

ثانيهما عدم عملهم به في مورد القاعدة المستلزم لتخصيص المورد المستهجن وحل الإشكال هو أنه بعد شرح التجاوز والدخول في الغير في الوضوء بالدخول في غير الوضوء بقرينة الفقرة الأخرى من قوله ﴿عليه السلام﴾ صرت في حالة أخرى من ⇦

الصلاة لا يبقي مجال تخصيص المورد ولا لتعدي في قاعدة التجاوز المضروب في أثناء العمل إلى غير باب الصلاة وحينئذ المستفاد من هذه الرواية نوعاً من قاعدة التجاوز الجاري بعد العمل أيضاً ولا بأس بالتعدي عنه إلى غير باب الصلاة واما النوع الجاري في الأثناء فهو مختص بباب الصلاة واما قاعدة الفراغ فهو لا يحتاج إلى الدخول في الغير بل جارية حتى مع الشك في الصحة من جهة الترتيب والموالات ولا مجال لجريان القاعدة الأولى بنوعيه كما لا يخفى فتدبر تعرف.

ثم قال المحقق النائيني في الاجود ج ٤، ص ٦٣٣، قد اختلف كلمات الأعلام في الغير الذي يعتبر الدخول فيه في قاعدة التجاوز فقيل إنه مطلق الغير وقيل بخروج أجزاء الأجزاء عن العموم أيضاً أي كالمقدمات وهذا هو الأقوى لأن شمول قوله ﴿عليه السلام﴾ كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه للشك في الأجزاء إنما كان بعناية التعبد والتنزيل ولحاظ الأجزاء في المرتبة السابقة على التركيب فإنه في تلك المرتبة يكون كل جزء من أجزاء الصلاة وأجزاء اجزائها من الآيات والكلمات بل الحروف شيئاً مستقلاً في مقابل الكل وأما في مرتبة التأليف والتركيب لا يكون الجزء شيئاً مستقلاً في مقابل الكل فدخول الأجزاء في عموم الشيء في عرض دخول الكل لا يمكن إلاّ بعناية التعبد والتنزيل والمقدار الذي قام الدليل فيه على التنزيل هو الأجزاء المستقلة بالثبوت فإن عمدة ما ورد في عدم الإعتناء عند الشك في أجزاء الصلاة هو صحيحة زرارة ورواية اسماعيل بن جابر والمذكور فيهما هو الأجزاء المستقلة بالتبويب كالتكبير والقراءة والركوع والسجود فلا سبيل إلى دعوى عموم الشيء المذكور في الذيل للمقدمات وأجزاء الأجزاء فإن الصدر يقتضي تضييق دائرة مصب عموم الشيء وإطلاق الغير المذكور في الذيل فلا يعم أول السورة وآخرها أو أول الآية وآخرها.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول لا يحتاج تخصيص الغير بما اعتبر جزء للصلاة بل ولا إلى هذه العناية والتنزيل بل المنصرف من الغير بقرينة الأمثلة ما ⇦

كان له وجود مستقل ولو بمثل الشك في وجود آية مع الدخول في آية أخرى فضلاً عن الشك في الحمل مع الدخول في السورة مع أنهما لم تكونا مستقلاً بالثبوت بل ولا في اعتبار الجزئية بناء على كون الجزء مطلق القرائة ولذا اعتنى بالدخول في القيام مع انه ما لم يشتغل بالقرائة أو التسبيح لا يكون قيامه جزء للصلاة كما لا يخفى.

قال المحقق النائيني قد عرفت أن مقتضى رواية زرارة واسماعيل بن جابر خروج المقدمات من الهوى والنهوض عن عموم قاعدة التجاوز إلاّ أنه قد ورد في بعض الروايات عدم الإلتفات إلى الشك في الركوع بعد الهوى إلى السجود ففي رواية عبد الرحمن قلت لأبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع قال ﴿عليه السلام﴾ قد ركع ، باب ١٣ ، ركوع وهذا بظاهره ينافي ما ذكرناه من خروج المقدمات عن عموم القاعدة.

فالأولى أن يقال إن للهوى إلى السجود مراتب فإنه من مبدء التقوس إلى وضع الجبهة على الأرض يكون كله هوياً فيحمل الهوى في رواية عبد الرحمن على آخر مراتبه الذي يتحقق به السجود فيرتفع التعارض بين الأدلة.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول هذا المعنى ينافي مع جعل السجود بدخول الغاية فإن ظاهره خروج ما بعده عن المغيا فلا يشمله الإطلاق ما يتحقق به السجود كي يقيد إطلاقه بخصوصه بل التصرف في قوله بعد ما قام على النهوض المشرف للقيام أولى من هذا التصرف وحينئذ لولا إعراضهم عن هذه الرواية لا محيص من إدخال المقدمات مثل الهوى والنهوض في الغير كما لا يخفى.

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٣٨، لا فرق في الغير المترتب على الجزء المشكوك فيه بين أن يكون من الأجزاء الواجبة أو المستحبة بل لا فرق بين أن يكون جزءاً مستحباً أو كان مستحباً في حال الصلاة وإن كان خارجاً عن حقيقتهما كالقنوت على أحد الوجهين فيه ويدل على ذلك قوله في صحيحة ⇦

زرارة رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة قال ﴿عليه السلام﴾ يمضي فإن الأذان والإقامة من المستحبات الخارجة عن الصلاة المتقدمة عنها فالمستحبات الداخلة أولى بذلك.

قال المحقق العراقي في التعليقة أول لا أرى دلالة على مدعاه من أن الغير الكافي الشك في جزء الصلاة ولو كان مستحباً نفسياً فيها إذ غاية دلالته جريان قاعدة التجاوز فما هو من تبعات الصلاة بملاحظة الترتيب المأخوذ فيها لا في نفس أجزائه بملاحظة الترتيب المأخوذ بينه وبين ما هو مستحب نفسي في الصلاة، نعم غاية الأمر يتعدي من المستحبات الخارجية إلى المستحبات الداخلية بملاحظة الترتيب المأخوذ في نفسها لوحدة السنخية لا بينها وبين ما هو جزء للصلاة الذي هو من غير سنخها فتدبر.

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ١، ص ٦٤٧، يعتبر في قاعدة الفراغ والتجاوز ان يكون الشك في صحة العمل راجعاً كيفية صدوره وإنطباقه على المأمور به بعد العلم بمتعلق التكليف بأجزائه وشرائطه وموانعه موضوعاً وحكماً فلو كان الشك في الصحة لأجل الشك في متعلق التكليف من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية لا تجري فيه قاعدة التجاوز والفراغ بل لابد من الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول العملية حسب اختلاف المقامات فإن قاعدة الفراغ والتجاوز إنما جعلت لعلاج الشك في صحة المأتي به من حيث انطباقه على المأمور به فلابد أن يكون الشك متمحضاً في الإنطباق فلا تجري القاعدة إذا كان الشك في الصحة من حيثية أخرى غير حيثية الإنطباق وإن حصل منه الشك في الإنطباق أيضاً وضابط كون الشك متمحضاً في الإنطباق هو أن يكون الشك بعد العمل بحيث لولا العمل لم يحصل الشك في الصحة والفساد بخلاف ما إذا لم يكن الشك متمحضاً في الإنطباق فإنه يمكن فرض حصول الشك ولو مع عدم فرض صدور العمل.

⇦

فاعلم أن الشك في صحة العمل المأتي به وعدمها يتصور على وجوه وثالثه يشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ عنه مع أن المكلف قبل العمل كان ملتفتاً إلى أنه لا يجوز له الدخول في العمل لكونه شاكاً في أنه واجد لشرط صحة العمل أو فاقد له وكان حكمه قبل العمل على خلاف ما تقتضيه قاعدة الفراغ والتجاوز كما إذا كان قبل الصلاة مستصحب الحدث ثم غفل وصلى ولم يحتمل الوضوء بعد استصحاب الحدث فالأقوى عدم جريان القاعدة فيه لأن قاعدة الفراغ إنما تكون حاكمة على الإستصحاب الجاري بعد العمل لا على الإستصحاب الجاري قبل العمل لأنه لا موضوع لها قبل العمل ولما كان المكلف قبل الصلاة مستصحب الحدث يكون في حكم من دخل في الصلاة عالماً بالحدث فلا تجري في حقه قاعدة التجاوز.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول لا يخفى أن موضوع قاعدة التجاوز أو الفراغ هو الشك الفعلي المتعلق بالعمل السابق والعلم السابق بصحة الفعل أو فساده لا يرفع هذا الشك وحينئذ يشمل إطلاقه هذه الصورة بل لو فرض علمه الوجداني بالفساد أو الصحة ثم طرء هذا الشك الساري على فرض عدم اخلاله بقربيته أو فرض توصليته لا بأس بجريان القاعدة أيضاً.

ثم إن في صورة وضوئه بعد استصحاب حدثه فهذا الشك وإن لم يرجع إلى الشك في حكمه الظاهري بل مؤكد له ولكن لما كان هذا الشك حادثاً بعد العمل فاستصحابه أيضاً محكوم بالقاعدة ولا يقال إن هذا الشك لا يرفع الإستصحاب السابق فعلى فرض عدم الحكومة عليه يجري الإشكال السابق لأنه يقال إن مرجع هذا الشك بالنسبة على السابق إلى الشك في انتقاض اليقين باليقين وفي مثله لا يجري الإستصحاب فاحتماله مساوق احتمال عدم جريان الإستصحاب في السابق.

⇦

مثل تلك الجهة زائد عن قاعدة التجاوز عن محله معرفتها بنحو

قال المحقق النائيني إذا علم المكلف صورة العمل وانه صلى إلى هذه الجهة المعينة أو علم أنه لم يحرك الخاتم في يده ولكن يحتمل وصول الماء تحته فالأقوى عدم جريان القاعدة فيه فإن الشك فيه لا يتمحض في جهة إنطباق المأتي به على المأمور به بل الشك في الصحة والفساد في مثله إنما يكون لأمر خارج عن حيثية الإنطباق فإن الشك في وصول الماء تحت الخاتم أو كون هذه الجهة المعينة هي القبلة لا ربط له بعمل المكلف بل الشك في ذلك حاصل ولو لم يصدر من المكلف عمل وحاصل الكلام أنه فرق واضح بين ما إذا عمل الجاهل مدة ثم شك في كيفية عمله وأنه كانت صلاته مع السورة أو بلا سورة أو أنه صلى مع المشكوك أم لا وبين ما إذا علم المكلف بأنه صلى بلا سورة أو صلى في الثوب المعين المشكوك كونه من المشكوك فإن الشك في الأول يتمحض في انطباقه على فتوى من يقول ببطلان الصلاة مع المشكوك أو بلا سورة وفي الثاني يكون لأمر خارج وإن حصل منه الشك في إنطباق العمل على الواقع المأمور به وقد عرفت أن موضوع قاعدة الفراغ هو الشك المتمحض في الإنطباق وعدمه.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول لا إشكال في أن مصب القاعدة هو صورة الشك في إنطباق المأمور به على المأتي به سواء كان الشك في الإنطباق من جهة الشك في اتيان العمل مع شرطه المعلوم مصداقه أو من الجزم باتيانه مع الشك في مصداقية الموجود شرطه وتنظير المقام بفرض اتيان الصلاة بلا سورة غلط إذ الشك فيه ناش عن الشبهة الحكمية واين هذا مع اتيان الصلاة إلى جهة الجنوب مع الشك في كونه مصداق القبلة وحينئذ لا وجه الجنوب مع الشك في كونه مصداق القبلة وحينئذ لا وجه لتخصيص القاعدة بالشك الأول بعد صدق كون المأمور به مما يشك إنطباقه في المقام لأن ذلك كله خلاف إطلاق لفظ القاعدة كما لا يخفى.

الشرطية كما[١] أن قوله إذا شككت في شيء ما مضى فامضه كما هو ظاهر في التعبد بأن ما مضى وقع كما ينبغي وقوعه وهو راجع إلى الشك في تمامية الموجود[٢] وفي[٣] هذه القاعدة لم يحتج أزيد من مضى العمل بلا احتياج إلى دخوله في غيره ولذا[٤] كانت الرواية المزبورة أيضاً مطلقة من هذه الجهة وحينئذ[٥] لا يبقي مجال إلقاء التعارض بين تلك المطلقات والمقيدات كما هو ظاهر[٦]

---

١) الجهة الرابعة إنما تستفاد قاعدة الفراغ من موثقة محمد بن مسلم، باب ٢٣، خلل الواقع في الصلاة عن أبي جعفر ﴿عليه السلام﴾ كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ونحوه فبالتوصيف الوارد في ذيلها بكونه مما قد مضى فامضه كما هو في غاية الظهور والصراحة في أن المشكوك فيه هو صحة الشيء بمفاد كان الناقصة الذي هو مفاد قاعدة الفراغ

٢) وهو قاعدة الفراغ

٣) الجهة الخامسة لا يعتبر في قاعدة الفراغ في الحكم بالمضى كما هو إلاّ مجرد صدق المضى على المشكوك ويكفي في الصدق المزبور مجرد الفراغ عن العمل بلا احتياج إلى الدخول في عمل آخر وهو غير

٤) ولذلك أطبق في الروايات المتكفلة لهذه القاعدة ولم يقيد شيء منها بالدخول في غير المشكوك في مقام الحكم بالمضى على المشكوك فيه إذ التقييد طراً إنما يكون في أخبار التجاوز غير المرتبط بأخبار قاعدة الفراغ

٥) فلا يتوهم حينئذ المعارضة بين المقيدات وبين هذه المطلقات كما هو ظاهر

٦) والوجه في ذلك أن المعارضة إنما تكون في فرض اتحاد القاعدتين واستفادة كبرى واحدة من مفاد تلك العمومات وهي حكم الشك في الشيء بمفاد كان التامة وإلاّ فبناء على تعدد القاعدة وتعدد الكبرى المستفادة منها فلا تعارض لأن ما كان منها متكفلاً لإعتبار الدخول في الغير في الحكم بالمضى متمحض في ⇦

نعم[١] لا بأس بإطلاق مثل تلك الرواية[٢] بالنسبة إلى مطلق الشك في التمامية[٣] والنقض وإن لم يكن العمل بعد السلام[٤] وإن كان محل المشكوك منها[٥] باقياً لعدم صدور مبطل منه ولو سهواً[٦] وأما إطلاق[٧]

الإختصاص بكبرى قاعدة التجاوز وما كان منها غير متكفل لإعتبار هذا القيد إنما هو الشك في صحة الشيء وتماميته الذي هو مفاد قاعدة الفراغ فلا مجال لتوهم المعارضة بينها من جهة اعتبار هذا القيد كي يحتاج إلى اعمال قاعدة الإطلاق والتقييد بحمل المطلق منها على المقيد

١) الجهة السادسة في مورد تصادق القاعدتين وهو بعد الفراغ عن المركب شك في صحته من جهة الشك في وجود بعض أجزائه مما تجاوز محله في ما عدى الجزء الأخير فإنه بالنسبة على الجزء المشكوك وجوده يكون مورداً للقاعدة الأولى وبالنسبة إلى نفس العمل المركب الذي شك في صحته يكون مورداً للقاعدة الثانية وأما الجزء الأخير ولم يأت بشيء بعده فيجري قاعدة الفراغ ويكون محل المشكوك باقياً

٢) أي رواية قاعدة الفراغ

٣) أي الشك في صحة العمل

٤) بأن لم يدخل في غيره بعد السلام

٥) أي من تلك الأجزاء أو السلام باقياً

٦) بعدم صدور المبطل منه بعد السلام فيجري فيه قاعدة الفراغ دون التجاوز لعدم لزوم الدخول في الغير في قاعدة الفراغ فيكون مورد تفارق قاعدة الفراغ عن التجاوز

٧) ومن موارد تفارق قاعدة الفراغ عن التجاوز أيضاً وهو العمدة ما لو شك بعد الفراغ عن العمل في صحته من جهة الشك في بعض ما اعتبر في صحته ⇦

الطائفة الأولى[١] للشك في وجود الصحيح ولو من جهة الشك في واحدية الترتيب والموالات ففي غاية الإشكال ولولا القاعدة الثانية[٢] لما يبقي مجال لتصحيح العمل المزبور وتوهم[٣] إمكان الإتكال بأصالة الصحة في عمل نفسه كعمل غيره مدفوع[٤] كيف ولو كان مدرك التصحيح[٥] تلك القاعدة[٦] لما يبقي مجال الفرق بين صورة طرو الشك حال العمل أم بعده[٧] كما هو الشأن في سيرتهم على البناء على صحة عمل الغير حتى مع الشك بها حال العمل فيكشف ذلك[٨] بأن نظر الأصحاب[٩] في تصحيح العمل في فرض حدوث الشك بعد الفراغ على البناء على صحة

كالترتيب والموالات ونحوها مما ليس له وجود مستقل يصدق عليه الشيء ولا تجري قاعدة التجاوز لعدم كونه شيئاً حتى يصدق التجاوز عن محل المشكوك

١) أي قاعدة التجاوز

٢) أي الفراغ

٣) قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٠٨، أو يجعل أصالة الصحة في فعل الفاعل المريد للصحيح أصلاً برأسه ومدركه ظهور حال المسلم الخ

٤) وملخص الجواب أن المدرك لو كان أصالة الصحة فلا يفرق بين قبل تمامية العمل وبعده

٥) أي تصحيح العمل المزبور

٦) أي أصالة الصحة

٧) مع أنه يختص قاعدة التجاوز بأثناء العمل فقط

٨) أي يكشف بهذا الوجه

٩) ليس على أصالة الصحة في فعل الغير بل يكون نظر الأصحاب

الموجود[١] إلاّ[٢] فقاعدة الشك في الوجود منصرفة عن مثله[٣] وظاهرة[٤] في الشك في وجود الأعمال الخارجية بذاتها[٥] - نعم هنا إشكال آخر[٦] وهو أن مقتضى قوله إنما الشك في شيء لم تجزه في ذيل قوله إذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره جريان قاعدة التجاوز في عموم المركبات ولازمه تخصيص مثل تلك الرواية وتلك العلة في مورده من الوضوء[٧]

---

١) وهو قاعدة الفراغ

٢) أي وإن لم يكن مشمولاً لقاعدة الفراغ

٣) أي فقاعدة التجاوز أيضاً منصرفة عنه

٤) لأن قاعدة التجاوز ظاهرة في الشك في أصل الوجود ذاتاً كالشك في الركوع بعد ما سجد وهكذا

٥) لا بوصف صحة الموجود كما في قاعدة الفراغ فالمتحصل أن في فرض صحة الموجود بعد الفراغ ينحصر بقاعدة الفراغ لا غير

٦) وملخص الإشكال أن مقتضى بعض روايات قاعدة التجاوز كموثقة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ قال إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه وسائل، باب ٤٢من أبواب الوضوء، ح ٢، ونحوها عموم القاعدة لجميع المركبات وعدم اختصاصها بباب الصلاة لكن اجمعوا على أن الشاك في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يجب عليه العود لإتيان المشكوك فيه وإن دخل في فعل آخر منه ومنشأ أن إخراج مورد الموثقة بمقتضى الإجماع بل النص أيضاً عن عموم الذيل المضروب لبيان قاعدة كلية غير ممكن لأن عموم الذيل بالنسبة إلى الموارد المذكور في الصدر كالنص غير قابل للتخصيص

٧) وقد أجيب عن الإشكال بوجوه

ومن هذه الجهة التزم بعض الاساطين[1] بحمل تلك الرواية على قاعدة الفراغ والتزم باختصاص قاعدة التجاوز بخصوص افعال الصلاة[2]

---

١) الوجه الأول ما عن المحقق الهمداني في كتاب الطهارة قال فإن الصحيحة السابقة (أي صحيحة زرارة الموافق للإجماع المتقدم) كاشفة عن أن الضمير في غيره يرجع إلى الوضوء لا إلى الشيء الذي شك فيه وكذا تدل على أن المراد من الشيء في ذيل الرواية هو العمل الذي وقع الشك فيه لأجل احتمال الإخلال بشيء من أجزائه وشرائطه لا الشيء الذي شك في وجوده بل هذه الفقرة بنفسها ظاهرة في ذلك لأن ظاهر قوله ﴿عليه السلام﴾ إذا كنت في شيء انك إذا كنت متشاغلاً بعمل غير متجاوز عنه فيجب ان يكون ذلك العمل مركباً ذا أجزاء وشرائط حتى يعقل تعلق الشك به ما دام الأنسان فيه وارتكاب الإضمار في الرواية بحمل الشيء على ارادة محله مما لا دليل عليه فظاهرها أن المراد من الشيء هو العمل المركب الذي يتعلق به الشك وظهورها في ذلك رافع لإجمال مرجع الضمير في صدرها لكون القاعدة المذكورة في الذيل بمنزلة البرهان لإثبات الحكم المذكور في الصدر فيجب ان يكون الموضوع المذكور في الصدر من جزئيات ما هو الموضوع في تلك القاعدة حتى يستقيم البرهان

٢) وأجاب عنه محقق الماتن بما ملخصه أن الموثقة صدراً وذيلاً ظاهرة في بيان حكم الشك في الشيء بمفاد كان التامة خصوصاً إذا لوحظ ظهور قوله من الوضوء في كون المشكوك فيه بنفسه صغرى للكبرى المذكورة في الذيل لا أنه توطئة لما هو الصغرى وهو الوضوء وجعل المراد من الشيء في الرواية صدراً وذيلاً هو العمل المركب الذي شك فيه لأجل احتمال الإخلال ببعض ما اعتبر فيه جزئاً أو شرطاً خلاف الظاهر من الشك في الشيء ولا يستقيم إلاّ بجعل من في قوله من وضوئه بيانية لا تبعيضية المستتبع لعود ضمير غيره إلى الوضوء الذي شك في صحته هو خلاف ظاهر آخر في تبعيضية من

ولكن الإنصاف اباء لسان تلك الرواية عن الحمل على قاعدة الفراغ بل بجميع فقراتها مساوق في الأخبار الواردة في قاعدة التجاوز وعليه[1] محل الإشكال فيه بإمكان حمل غيره في الرواية على الغير الخارج عن الوضوء بنحو من التقييد في الغير بلا لزوم تخصيص في المورد بل[2] ويمكن استكشاف نحو عناية في الوضوء بجعل نية أجزائه بمنزلة العدم كي ينحصر الغير بما هو خارج عن وضوئه وأن الغرض من الدخول في الغير في المقام أيضاً نحو كناية عن تجاوز المحل غاية

---

١) الوجه الثاني ما أجاب المحقق الماتن ﴿ﷺ﴾ ـ أما أولاً ملخصه هو الإلتزام برجوع الغير في صدر الموثقة إلى الوضوء ولو بملاحظة قرب المرجع الراجع إلى تقييد التجاوز عن المشكوك فيه في خصوص أجزاء الوضوء وما يلحق به من الغسل والتيمم بمقتضى الإجماع والصحيح المتقدم بالتجاوز الخاص المساوق للتجاوز عن الوضوء مع إبقاء التجاوز في كبرى الحصر في الذيل على إطلاقه في مطلق التجاوز عن الشيء ومرجع ذلك إلى كشف التوسعة بمقتضى الإجماع والنص في خصوص المورد في محل ابعاض الوضوء وما يلحق به من الغسل والتيمم إلى ما بعد الفراغ عن الوضوء مع ابقاء ظهور كبرى الذيل في مطلق التجاوز عن محل الشيء الذي شك فيه على حالها بال تخصيصه بالتجاوز الخاص ولا يرجع ضمير غيره إلى الشيء المشكوك حتى يرد فيه المحذور

٢) وأما ثانياً أن الوضوء عمل واحد له نية واحدة ونية الأجزاء لا أثر لها والعبرة بتلك النية الواحدة والخروج عنها والدخول في الغير في الوضوء كناية عن الخروج عنه

الأمر[١] توسعة المحل مادام اشتغاله بالوضوء ملازم مع تجاوزه عنه بفراغه عن الوضوء الملازم غالباً مع الدخول في غيره وإلاّ[٢] فمجرد الفراغ عن الوضوء كاف في التجاوز بلا احتياج هنا إلى الدخول في الغير ولكن ذلك المقدار[٣] لا يقتضي حمل الرواية على قاعدة الفراغ أو تخصيص مورد العلة[٤] المستهجن عرفاً كما هو ظاهر وعلى أي حال ظاهر مثل تلك الروايات كون القاعدتين من قبل الأصول التعبدية المضروبة في ظرف الشك بالواقع[٥] ولقد أشرنا سابقاً بعدم حكومة الإستصحاب عليها ولا حكومتها أيضاً على الإستصحاب لعدم صلاحية واحد منهما لرفع موضوع الآخر[٦] بل كل منهما ناظر إلى التعبد بالشيء في ظرف الشك بالواقع بلا نظر منهما إلى نفي ظرفه

---

١) نعم توسعة في تجاوز المحل بأنه في الوضوء يتحقق لأنه عمل واحد بالتجاوز عن نفسه وفراغه لا عن أجزائه فإن الفراغ منه خارجاً يلازم الدخول في غيره

٢) أي وإن لم يكن ملازماً لذلك كان الفراغ المجرد كاف في التجاوز

٣) أي كون المراد الفراغ عن الوضوء

٤) بأن يكون المراد قاعدة التجاوز وباب الوضوء الذي هو مورد الرواية خارج عنه فإنه مستهجن عرفاً

٥) الجهة السابعة في بيان الإستصحاب مع القاعدتين فإن المستفاد من الأخبار المأخوذ في موضوعها الشك عدم تقديمها على الإستصحاب وكذا العكس في قاعدة التجاوز وكذا قاعدة الفراغ لظهورها في عدم جعل الشك الموجود مانعاً عن المضى في العمل لا في إلغاء الشك وتتميم كشفها

٦) لعدم إلغاء الشك في شيء منهما

بل[١] لا محيص في أمثال المقام من الإلتزام بالتخصيص من جهة استلزام قلة المورد أو عدمه القاعدتين على تقدير جريان الإستصحاب في موردها، نعم[٢] في بعض الفقرات تعليل التعبد بقوله وهو حينئذ يتوضؤ أذكر منه إذ مثل توهم كون مبنى التعبد في المقام على مراعات الأذكرية النوعية وأنه بلحاظ تتميم كشفه فلازمه حينئذ كون مثل هذه القواعد أيضاً من الإمارات الموضوعية الحاكمة على

---

١) فعليه بعد عدم إلغاء الشك ولم يتمم كشفها فلا محيص من تقديمها على الإستصحاب بمناط التخصيص إما للإجماع أو من جهة لغوية جعلها لأنه ما من موردتجري فيه القاعدة إلاّ ويجري فيه الإستصحاب

٢) وهم ودفع أما الوهم أن الوجه لتقديم القاعدتين على الإستصحاب على وجه الحكومة لكون الغالب عند تعلق الإرادة بالفعل المركب من الأجزاء الجري على وفق الإرادة باتيان كل جزء من أجزائه وشرائطه في محالها بحسب القصد الإجمالي المتحقق في أول الشروع في المركب وإن لم يلتفت تفصيلاً إلى الجزء في محله عند الإتيان به ولم يتعلق القصد به كذلك وأن الشارع قد اعتبر هذه الغلبة بما في بعض نصوص الباب من التعليل بقوله هو حين يتوضأ أذكر فإذا كانت القاعدة من الإمارات الكاشفة عن وقوع الفعل المشكوك فيه في الخارج تكون حاكمة على أصالة عدم وقوع الفعل المشكوك فيه.

قال المحقق الماتن في التعليقة، ج ٤، ص ٦١٨، أقول على تقدير هذه الغلبة ظهور أخباره المأخوذ في موضوعها الشك ينادي بإلغاء جهة كشفه وما في بعض الأخبار من التحليل بالأذكرية محمول على بيان حكمة الجعل لا أنه موضوع الجعل تتميم كشفه بقرينة الأخبار الآخر الظاهرة في كونها في مقام التعبد بوجود المشكوك في ظرف الشك كما لا يخفى

الإستصحاب ولكن[١] التأمل في تلك الجهة محال[٢] إذ مثل هذا المعنى من العلية ينافي ظهور جعل التعبد في ظرف الشك لأن مرجعه[٣] إلى نفي الشك لا التعبد في ظرفه فالأولى جعل مثل تلك الفقرة بيان حكمه لمثل هذا التقيد لا علة كي ينافي لسانه[٤] والله العالم

---

١) وأما الدفع فإن الغلبة وإن كانت مسلمة لكن مجرد ذلك لا يقتضي صيرورتها من الإمارات ما لم يحرز اعتبار الشارع إياها من جهة تتميم كشفها واستفادة ذلك من اخبار الباب ممنوعة لما عرفت أن موضوع القاعدتين هو الشك

٢) الصحيح ـ مجال ـ

٣) أي الوجه للحكومة أن مرجع الإمارة إلى إلغاء الشك لا التعبد في ظرف الشك

٤) بقرينة ما عرفت من الأخبار الظاهرة في كونها في مقام التعبد بوجود المشكوك فيه أو صحته في ظرف الشك لمكان أظهرية تلك النصوص في أصلية القاعدة من التعليل بالأذكرية في إماريتها قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٦١٩، مع أنه لو سلم كونها من الأصول العملية أمكن أن يقال إنها حاكمة أيضاً على الإستصحاب الوجه في ذلك هو أن موضوع الإستصحاب إنما هو الشك في بقاء الحالة السابقة وهو إنما يكون مسبباً عن الشك في حدوث ما يوجب رفع الحالة السابقة ومثل قاعدة اليد بناء على كونها من الأصول العملية وأصالة الصحة في عمل الغير وقاعدة الفراغ والتجاوز إنما يكون مؤداها حدوث ما يوجب رفع الحالة السابقة فتكون رافعة لموضوع الإستصحاب وذكر المحقق العراقي في التعليقة أقول بالله عليك أن بقاء عدم الشيء مع حدوث وجوده الطارد لهذا البقاء هل هما من غير باب النقيضين المحفوظين في رتبة واحدة فأين السببية والمسببية فالأولى في وجه الحكومة أن يقال إن الإستصحاب ناظر إلى إثبات اليقين في ظرف الشك بلا نظر منه إلى نفي الشك كما توهم وقاعدة ⇦

التجاوز ناظرة إلى نفي الشك وأنه ليس بشيء ولو بملاحظة احتمال الخلاف والجري على وفق احتمال الوجود بلا نظر فيه أيضاً إلى تتميم كشفه كي يصير إمارة ومع الإغماض عن ذلك فلا محيص من التقريب الآخر كما لا يخفى فتدبر.

أما النسبة بين الإستصحاب والقرعة قال المحقق العراقي في النهاية ج ٣، ص ٣٥٠ والكلام فيها تارة في مقدار دلالة دليلها وموارد جريانها وأخرى في بيان نسبتها مع الإستصحاب وغيره من الأصول كأصالة التخيير والإباحة والإحتياط.

أما الأول فمجمل القول فيه هو أن أخبارها العامة في بعضها كل شيء مجهول فيه القرعة، وسائل، باب ١٣ كيفية الحكم، ح ١١، وفي بعضها القرعة لكل أمر مشتبه وفي ثالث أنه لكل أمر مشكل ولكن الظاهر رجوع الأولين إلى واحد بلحاظ المجموع هو المشتبه والمشتبه هو المجهول ولازمها الإختصاص بالموارد التي يكون للشيء نحو تعين عن الواقع ونفس الأمر إلاّ أنه طرء عليه الإشتباه ولم يعلم كونه هذا أو ذاك فتكون القرعة بالنسبة إليه من قبيل الواسطة في الإثبات حيث يتعين بها ما هو المجهول والمشتبه في البين بخلاف الثالث وهو المشكل فإنه ظاهر في الإختصاص بالمبهمات المحضة التي لا تعين لها في الواقع ونفس الأمر فتكون القرعة بالنسبة إليها من قبيل الواسطة في الثبوت حيث يستخرج بها ما هو الحق كما في باب القسمة.

ولا يخفى أنه على هذا المعنى لا تعارض القرعة شيئاً من الأدلة والأصول الجارية في الشبهات الحكمية والموضوعية لأنها بنفسها غير جارية في مواردها فلا يكون العمل بأدلة الأصول في مواردها تخصيصاً لدليل القرعة وإن أبيت عما ذكرنا من المعنى للمشكل وقلت إنه في العرف عبارة عما يصعب حله وما يتحير المكلف في مقام العمل فلا يشمل أيضاً موارد الأصول الجارية في الشبهات الحكمية والموضوعية لأنه بجريان تلك الأصول في مواردها لا صعوبة على المكلف ولا تحير له في مقام الوظيفة الفعلية نعم إنما يتصور ذلك في مثل عنوان ⇦

المجهول والمشتبه حيث يقع المجال لتوهم المعارضة بين دليل القرعة وأدلة الأصول الجارية في مواردها من جهة دعوى عموم المشتبه للشبهات الحكمية والموضوعية بالشبهة البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي وإن كان دقيق النظر يقتضي خلافه لظهور عنوان المجهول والمشتبه في قوله ﴿عليه السلام﴾ القرعة لكل أمر مجهول أو مشتبه في الإختصاص الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الإجمالي وعدم عمومها للشبهات الحكمية مطلقاً ولا الشبهات الموضوعية البدوية بداهة ظهور عنوان المشتبه في قوله ﴿عليه السلام﴾ القرعة لكل أمر مشتبه في كونه وصفاً لذات الشيء المعنون من جهة تردده بين الشيئين أو الأشياء لا وصفاً لحكمه ولا لعنوانه ليكون الوصف بحال المطلق فالشبهات الحكمية مطلقاً حتى المقرونة بالعلم الإجمالي خارجة عن مورد جريان القرعة لأن الشبهة فيها إنما هي في حكم الشيء لا في ذات الشيء كما أن الشبهات الموضوعية البدوية أيضاً خارجة عن مورد القرعة لأن الشبهة فيها إنما تكون في إنطباق عنوان ما هو موضوع الحكم كالخمر ونحوها على الموجود الخارجي لا فيما انطبق عليه عنوان الموضوع فارغاً عن الإنطباق في الخارج بكون هذا أو ذاك كالشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الإجمالي حيث أن فيها يكون كل من الخطاب وعنوان الموضوع وانطباقه في الخارج معلوماً بالتفصيل ولكن الشك في ان المنطبق عليه عنوان المحرم أي الأمرين ومع خروج موارد الأصول الجارية في الشبهات الحكمية مطلقاً والشبهات الموضوعية البدوية من مورد جريان القرعة بالبيان المتقدم يعمل بتلك الأصول في موارد جريانها ولا يحتاج إلى ملاحظة النسبة بين القرعة وبين تلك الأصول إذ لا يلزم من العمل بتلك الأصول في موارد جريانها تخصيصاً لدليل القرعة كما هو ظاهر.

نعم حيث أن مصب الإستصحاب في القرعة وموارد جريانها يعم الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الإجمالي بين الشخصين في الحقوق والماليات يحتاج إلى ملاحظة النسبة بين القرعة وبين الإستصحاب وغيره من الأصول كما سنذكره ⇦

وكيف كان فبعد ما عرفت من اختصاص مورد جريان القرعة بموارد العلم الإجمالي في الشبهات الموضوعية نقول إن الموضوع المشتبه في موارد العلم الإجمالي بين المتباينين إما أن يكون متعلقاً لحق الله سبحانه إما أن يكون متعلقاً لحق الناس فإن كان مما يتعلق به حق الله سبحانه فلا مجال لجريان القرعة فيه وذلك لا من جهة قصور القرعة في نفسها عن الجريان فيه بل من جهة وجود المانع وهو العلم الإجمالي بالتكليف الملزم واقتضائه بحكم العقل الجزمي بلزوم الفراغ فإن الوظيفة حينئذ هو الإحتياط في جميع المحتملات مع الإمكان إلاّ إذا كان هناك ما يوجب انحلال العلم الإجمالي أو بدلية بعض الأطراف على التعيين عن المعلوم بالإجمال فلا يجب معه مراعات الإحتياط في بقية المحتملات ومن المعلوم أن القرعة في نفسها غير صالحة للإنحلال ولا لإثبات البدلية عن المعلوم بالإجمال أما الاول فمن جهة تأخرها عن العلم الإجمالي إذ لا تزيد القرعة عن العلم التفصيلي المتأخر بثبوت التكليف في بعض الأطراف على التعيين فكما أن العلم التفصيلي المتأخر لا يوجب الإنحلال كذلك القرعة في المقام أما الثاني وهو عدم كونها مثبتاً لجعل البدل ولو على القول بإماريتها فلأن غاية ما يقتضيه دليلها هو التعبد بكون مؤديها هو الواقع وأما إثبات عدم كون المعلوم بالإجمال في المحتمل الآخر فلا إلاّ على فرض اقتضاء دليلها لتتميم كشفها بجميع مالها من المدلول مطابقة وإلتزاماً وهو ممنوع جداً ولكن الإنصاف أنه يكتفي في جعل البدل مجرد قيام إمارة أو أصل على تعيين المعلوم بالإجمال في طرف معين وهذا مما يتحقق بقيام القرعة عليه حيث يتعين بها المعلوم بالإجمال فيرتفع أثر العلم الإجمالي فالعمدة في المنع عن جريان القرعة هو الإجماع وعدم القول بجواز تعيين الحكم الشرعي أو موضوعه بالقرعة إلاّ في بعض الموارد الخاصة التي ورد النص فيها بالخصوص كما في اشتباه الموطوء بغيره في قطيع الغنم.

⇦

وإن كان مما يتعلق به حق الناس كما في الحقوق والأموال فإن أمكن فيه الإحتياط التام فلا مجرى أيضاً للقرعة لما ذكرنا من العلم الإجمالي وكذلك الأمر في فرض إمكان الإحتياط ولو بالتبعيض كما في صورة العلم الإجمالي يكون أحد المالين ملكاً للغير فإن مقتضى العلم الإجمالي وإن كان وجوب الإحتياط بإعطاء كلا المالين إليه ولكن بعد أن يكون ذلك ضرراً على الدافع منفياً بقاعدة نفي الضرر يحرم على الغير أيضاً أخذها لعلمه بكون أحد المالين ملكاً للغير يسقط العلم المزبور عن التأثير بالنسبة إلى الموافقة القطعية ويبقي تأثيره بالنسبة إلى المخالفة القطعية فيجب عليه التبعيض في الإحتياط بإعطاء أحد المالين إلى الغير ولو بدسه في أمواله كي يلائم مع حرمة أخذه على الغير بمقتضى الحكم الظاهري في حقه فتأمل وإن لم يمكن الإحتياط ولو تبعيضاً كالولد المردد بين كونه من حر أو عبد أو مشرك فيما لو ادعى كل واحد منهم الولد وكالمال المردد بين الشخصين ففيه تجري القرعة والظاهر أنهم عملوا أيضاً بالقرعة فيما كان من هذا القبيل مما يتعلق بالحقوق والأموال.

وإن كانت الوظيفة قد تقتضي العمل بمناط النص الوارد في باب الدرهم الودعي من قاعدة العدل والإنصاف من التنصيف والتثليث والتربيع حسب اختلاف الموارد والدعاوي هذا ولكن الإنصاف أن تشخيص موارد القرعة عن موارد جريان الإحتياط والتخيير وقاعدة العدل والإنصاف في غاية الإشكال ولنعم ما قيل من أنه لا يجوز العمل بالقرعة إلاّ في مورد عمل الأصحاب بها.

وأما نسبتها مع الإستصحاب فقد يقال إنه لا مورد لنا تجري فيه القرعة والإستصحاب حتى يحتاج إلى ملاحظة النسبة بينهما لأن المورد الذي تجري فيه القرعة لا تجري فيه الإستصحاب لأن التعبد بالقرعة إنما يكون في موارد اشتباه موضوع التكليف وتردده بين الأمور المتباينة وفي تلك الموارد لا تجري الإستصحاب لسقوطه عن الجريان من جهة العلم الإجمالي ولكن فيه أن التعبد ⇦

مقالة[١] في حكم تعارض[٢] الأدلة وعرف[٣] التعارض بتنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد[٤] ولا يخفي[٥] أن التنافي المزبور في الحقيقة قائم بنفس الواقع[٦] بلا مساس له بمرحلة الدليل بما هو دليل إلاّ بنحو من العناية[٧] بملاحظة كون حكاية الدليلين عن المتنافيين موجبة لتنافيهما[٨] في حكايته بعناية أن الحاكي عين المحكي فيصيران[٩] بحسب الدلالة نظير وصف الشيء بحال متعلقه[١٠] وإلاّ[١١]

---

١) نموذج في تعارض الأدلة

٢) التعارض لغة من العرض بمعنى الإظهار ومنه عرض المتاع للبيع

٣) قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٣٢، وغلب في الإصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولها ولذا ذكروا أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد

٤) من جهة عرض كل واحد من المتنافيين نفسه في مقام الإرائة من الواقع وإثباته على غيره وذلك كقوله يعيد ولا يعيد وقوله يجب الإعادة ويستحب الإعادة

٥) ثم قام في بيان موضوع التنافي والعدول عن هذا التعريف وملخصه أن التنافي المزبور قائم حقيقة بنفس المدلولين بلا مساس بالدليل بما هو دليل إلاّ بنحو من العناية باعتبار أن الحاكي عن المتنافيين كأنه عين المحكي

٦) وهو المدلول والمحكي

٧) وهو باعتبار أن الحاكي عن المتنافيين كأنه عين المحكي

٨) أي الدليلين

٩) الدليلان

١٠) باعتبار المدلول والمحكي

١١) أي الدليلين

فبالنسبة إلى نفسه لا يكون[١] في بينهما[٢] إلاّ بالعرض والمجاز، نعم ربما يكون تلك[٣] جهة التنافي تنافياً حقيقياً[٤] قائماً بنفس الدليلين بلا عناية وهو[٥] في الحقيقة مساوق عرض كل واحد نفسه في الدخول تحت دليله[٦] وبمثل ذلك المعنى من التنافي انسب إلى شرح التعارض من التنافي السابق[٧] إذ هو[٨] قريب إلى تعريف الشيء بسببه[٩] ولعل ذلك هو النكتة في عدول الأستاد في تعريفه عن تنافي مدلولي الدليلين إلى تنافيهما في مرحلة الدلالة ومقام الإثبات[١٠] بل ومثل هذا المعنى[١١]

---

١) أي التنافي بينهما

٢) أي بين الدليلين

٣) أي حكاية الدليلين عن المتنافيين ولذلك كأنه عين المحكي

٤) أي التنافي الحقيقي بين الدليلين

٥) أي التنافي المزبور

٦) بأن يكون اتصافهما بالتنافي المزبور من باب وصف الشيء بحال نفسه لا بلحاظ حال متعلقه ويكون تنافيهما في مرحلة الدلالة والإثبات من حيث عرض كل من الدليلين نفسه لدليل الإعتبار في مقام الحجية

٧) أي التنافي الدليلين باعتبار مدلوليهما

٨) أي التعريف الثاني

٩) وجه الأنسبية ان المحكي والمدلول مسبب عن الحاكي والدليل ولذا كان الوصف بحال نفسه لا بحال متعلقه

١٠) قال في الكفاية، ج ٢، ص ٣٧٦، التعارض هو التنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض والتضاد

١١) ومن لوازم هذا المعنى وهو تنافي الدليلين في مرحلة الدلالة وعرض كل واحد منهما تحت دليل الإعتبار في مقام الحجية

يناسب[١] لفظ التعارض الوارد في موضوع الأخبار العلاجية المنصرفة في موارد الجمع العرفي لعدم صدق تنافي الدليلين في مرحلة الإثبات بالنسبة إلى موارد الجمع[٢] بخلاف المعني السابق[٣] إذ هو صادق على موارد الجمع أيضاً[٤] فشرح التعارض بمثله يوجب شموله لموارد أيضاً فتقع المغايرة بين ذلك العنوان الواقع موضوعاً للبحث[٥] وبين العنوان الواقع موضوع الأخبار العلاجية، نعم لازم ذلك[٦] كون البحث عن الجمع وتمييز موارده في مثل هذا المبحث من المقاصد[٧] نظير البحث عن التعادل والتراجيح وهذا بخلاف المعنى الأول[٨] إذ البحث عن أحكام

---

١) أي يناسب لفظ التعارض الذي له علاج خاص المنصرف عن الجمع العرفي

٢) لأن الجمع العرفي مانع عن حجية الظاهر في قبال النص والأظهر وعن حجية العام والمطلق في مقابل الخاص والمقيد فلا يكون بينهما التنافي في مقام الإثبات والدلالة ومرحلة الحجية

٣) وهو تنافي مدلولي الدليلين

٤) وذلك بلحاظ استقرار الظهور لكل من العام والمطلق في العموم والإطلاق وعدم انقلابه بالدليل المنفصل لأن غاية ما يقتضيه دليل الخاص المنفصل من تقديم أقوى الحجتين إنما هو رفع حجية ظهورهما في العموم والإطلاق لا رفع تنافيهما في مقام الدلالة

٥) أي عنوان التعارض

٦) أي العنوان الواقع لموضوع البحث

٧) أي مقاصد علم الأصول

٨) وهو تعريف المشهور فيكون داخلاً في موضوع التعارض لا أن موارد الجمع العرفي يكون خارجاً عن موضوع التعارض

الجمع وما يتعلق به في مثل هذا المبحث استطرادي محض[1] ولعله مثل تلك الجهة أيضاً ادعى الشيخ ﴿ﷺ﴾ في تعريفه عنوان التعارض الواقع في موضوع البحث بما أفيد كي بجميع المسائل الثلاث[2] ويكون

---

١) لأن موضوع البحث يختص بما كان موضوعاً لأخبار العلاجية لا غير

٢) قال الشيخ الأنصاري في ج ٢، ص ٣٤١، والتحقيق الذي عليه أهله أن الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على أقسام ثلاثة أحدهما ما يكون متوقفاً على تأويلها معاً والثاني يتوقف على تأويل أحدهما والثالث ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٠٠، اعلم أن تعارض الدليلين إنما يكون باعتبار عدم إمكان اجتماع المحكي والمنكشف بها بحيث يؤول حكايتها إلى اجتماع الضدين ويكشفان عن ثبوت النقيضين فلابد في تعارض الدليلين من تنافي مدلوليهما بحيث لا يمكن اجتماعهما في الوعاء المناسب لهما.

وكذا يتحقق التنافي لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب الصلاة على العالم والجاهل وكان مفاد الآخر عدم وجوبها على الجاهل ومن ذلك يظهر فساد الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير موضوعيهما فإن موضوع حكم الظاهري مقيد بالجهل وعدم العلم بالحكم الواقعي وموضوع الحكم الواقعي غير مقيد بذلك ضرورة أن الحكم الواقعي وإن لم يمكن فيه الإطلاق والتقييد اللحاظي لحالة العلم والجهل إلاّ أنه لا محيص من نتيجة الإطلاق أو التقييد لأنه لا يعقل الإهمال النفس الأمري.

فإن كانت النتيجة مطلقة وكان الحكم الواقعي محفوظاً في حال علم المكلف وجهله فلا محالة يلزم اجتماع النقيضين في حال جهل المكلف بالحكم الواقعي لإجتماع موضوع الحكم الواقعي والظاهري معاً في ذلك الحال فيلزم اجتماع الضدين من الوجوب والحرمة وذكر المحقق العراقي في التعليقة اقول إن كان ⇦

الغرض من عدم اختلاف موضوع الحكم الواقعي والظاهري عدم اختلافهما وجوداً ففي غاية المتانة كيف ولو لا اجتماعهما في الوجود لا يبقي مجال اجتماعهما في المورد وإن كان الغرض عدم اختلافهما في عالم عروض الحكم بحسب موطن عروضه ففيه أن معروض الحكم الواقعي هو الذات في الرتبة السابقة عن الجهل بحكمه وفي الحكم الظاهري هو الذات في الرتبة اللاحقة عن الجهل بحكمه بناء على التحقيق من جعل الجهل من الجهات التعليلية للحكم الظاهري فإنه حينئذ لابدّ وإن يرى الذاتان في رتبتين ذات في الرتبة السابقة عن الجهل وذات في الرتبة اللاحقة عن الجهل بحكمه ومن البديهي أن أحد الذاتين غير الآخر في هذا العالم وإن كانا منتزعين عن وجود واحد خارجاً ولقد حققنا في محله أيضاً بأن الحكم الظاهري يستحيل أن يجتمع مع الحكم الواقعي الفعلي إلاّ بهذا الإعتبار كما هو الشأن في وجه الجمع بين قبح التجري مع حسن العمل واقعاً وكذلك الأمر في طرف العكس بعد الجزم بعدم انقلاب الواقع عما هو عليه بمحض قيام الطريق على خلافه خصوصاً في الطرق العقلية فتدبر.

وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٠٢، أن التعارض إنما يلحق الدليلين ثانياً وبالعرض والذي يتصف به أولاً وبالذات هو مدلول الدليلين وما يحكيان ويكشفان عنه فإذا تكاذب الدليلان في المؤدي امتنع اجتماع المدلول المطابقي أو الإلتزامي لأحدهما مع مدلول الآخر كذلك في عالم الجعل والتشريع ولكن بعد أن يكون كل منهما واجداً لشرائط الحجية فلو علم بكذب أحد الدليلين لمكان العلم بكون أحدهما غير واجد لشرائط الحجية واشتبه بما يكون واجداً لشرائطها كان ذلك من باب التعارض بل يكون من باب اشتباه الحجية باللاحجية ولا يأتي فيه أحكام التعارض.

قال المحقق الماتن في التعليقة أقول من باب اشتباه الحجة باللاحجة لا يحتاج إلى العلم بكذب أحدهما بل هو صورة العلم بعدم عدالة أحد الراويين أو صدور ⇦

أحدهما تقية ولو علم بصدورهما عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ وهذه الجهة غير صورة العلم بكذب أحد الدليلين مع العلم بعدالتهما وعدم إعمال التقية فيهما ففي هذه لا محيص من كونه من باب التعارض وحينئذ ففي فرض العلم لعدم تشريع أحد الحكمين ولو من الخارج كمثال الهلال ودية الحر أي كما إذا كان مؤدي أحد الدليلين وجوب الدعاء عند الهلال وكان مؤدي الآخر وجوب دية الحر في قتل العبد المدبر وعلم بكذب مضمون أحدهما فليس من باب التعارض بل من باب اشتباه الحجة باللاحجة ويعمل على ما يقتضيه العلم الإجمالي يدخل في باب التعارض ولو بالعرض نظير ما اعترف به من وجوب صلاة الظهر والجمعة ولا أظن أن أحداً يرى الفرق بين المثالين إلاّ في وحدة سنخ الحكم في الثاني دون الأول وإلاّ فمع اشتراكهما في إمكان تشريع الحكمين ذاتاً وامتناعه عرضاً الذي هو ملاك التعارض بالعرض بين الدليلين لا يبقي مجال التفرقة بينهما ولقد تقدم منه سابقاً أيضاً نظير هذا الكلام بين الإستصحابين المثبتين وتخيل أن اتحاد سنخ الحكم أيضاً له دخل في تعارضهما وجعل المختلفان مضموناً داخلاً في فرض العلم بكذب أحدهما بلا تعارض بينهما.

وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٠٤، في الفرق بين التعارض والتزاحم أن التزاحم وإن كان يشترك التعارض في عدم إمكان إجتماع الحكمين إلاّ أن عدم إمكان الإجتماع في التعارض إنما يكون في مرحلة الجعل والتشريع بحيث يمتنع تشريع الحكمين ثبوتاً لأنه يلزم من تشريعها اجتماع الضدين أو النقيضين في نفس الأمر وأما التزاحم فعدم إمكان اجتماع الحكمين فيه إنما يكون في مرحلة الإمتثال بعد تشريعهما وانشائهما على موضوعهما المقدر وجوده وكان بين الحكمين في عالم الجعل والتشريع كمال الملائمة من دون أن يكون بينهما مزاحمة في مقام التشريع والإنشاء وإنما وقع بينهما المزاحمة في مقام الفعلية بعد ⇦

تحقق الموضوع خارجاً لعدم القدرة على الجمع بينهما في الإمتثال فيقع التزاحم بينهما لتحقق القدرة على امتثال أحدهما.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول جعل الحكم وانشائه في مقام التشريع على موضوعه المقدر وجوده إن كان قابلاً للتحقق ولو لم ينته إلى مرحلة الفعلية الإمتثالية فلازمه جواز الجعلين حتى في صورة ملازمة امتثال أحدهما لتعجيز الآخر وإن لم يكن قابلاً للتحقق إلاّ في صورة انتهاء أمره إلى الفعلية فكيف يكون مجعولان بينهما الملائمة في ظرف العجز عن امتثال أحدهما ولو من باب الإتفاق بل لا محيص من تقيد إطلاق هذا الجعل بصورة القدرة فينتهي الأمر حينئذ في صورة العجز عن امتثال أحدهما ولو من باب الإتفاق إلى الجزم بعدم أحد الجعلين واقعاً كما لا يخفى فتدبر.

وقال المحقق النائيني والتزاحم إنما يكون باعتبار تنافي الحكمين في مقام الإمتثال إما لعدم القدرة على الجمع بينهما في الإمتثال كما هو الغالب في باب التزاحم.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول بعد بناء الأصحاب طراً على الفرق بين العلم والقدرة في صلاحية القدرة لتقييد الخطاب ولو عقلاً بخلاف العلم لكونه في رتبة لاحقة عن الخطاب بإطلاقه بلا صلاحية لتقييد مضمونه لا محيص من إرجاع العلم إلى شرائط تنجيز الخطاب دون نفسه بخلاف القدرة فإنه من شرائط نفسه السابقة عن مرحلة تنجزه وحينئذ لا يبقي مجال لإطلاق الخطاب لحال العجز ولو كان العجز اتفاقياً ولازمه عدم تشريع إطلاق الحكم نظير عدم تشريع إطلاقه في مجمع العامين من وجه خصوصاً الحاصل من باب الإتفاق مع فرض وجود الملاكين فيه.

وحينئذ كيف يرى فرق بين الخطابين في الجمع الحاصل من باب الإتفاق وبين الخطابين الغير الشامل لصورة العجز عن موافقتهما إذ كل منهما في عدم تشريع الإطلاقين في الخطابين على حد سواء فلم يجعل أحدهما من باب العلم بعدم ⇦

تشريع أحدهما فيكون من باب التعارض بخلاف الآخر وحينئذ لو كان مدار تزاحم الحكمين صورة وجود الحكمين بإطلاقهما لصورة العجز عن أحد الإمتثالين فلا محيص من عدم تقييد مضمون الخطاب بالعجز بل كان مثل العلم شرط تنجيز الخطاب وهو بمكان من البعد من كلمات الأصحاب المؤسسين لهذه الأساسات والجاعلين لهذه الإصطلاحات فظهر مما ذكرنا أن المدار في باب التزاحم لو كان على ما افيد فيلزم على مسلك تقيد مضمون الخطاب بالقدرة ارجاع موارد العجز أيضاً إلى باب التعارض بين إطلاقي الخطابين كما في العامين من وجه بالنسبة إلى المجمع وحينئذ على الإسلام السلام.

وبالجملة التحقيق أن يقال إنه لا نعني من باب التزاحم إلاّ صورة الجزم بوجود الغرضين مع ضيق خناق المولى من تحصيلهما ولذا لو علم من الخارج أهمية أحدهما يكشف ذلك من تقيد الحكم في الآخر مع العلم بفوت غرضه كما أنه لو فرض الجهل به ليحكم العقل بتنجز غرضه الآخر المعلوم كما أنه لو كان أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً بحيث لا يتزاحمان في الوجود يحكم العقل بحفظ الغرضين مهما أمكن بل ولو كان أحدهما مشروطاً بالقدرة يحكم العقل بتقديم المطلق في التأثير بمناط التخصص والتخصيص كما أنه لو كان لأحدهما بدل يحكم العقل بتقديم ما لا بدل له في التأثير في فعلية حكمه وتشريعه إلى غير ذلك من نتايج التزاحم وهذا بخلاف ما لو لم يحرز الغرضان في المورد بل يعلم بعدم وجود الغرض في أحد الموردين فإنه لا مجال لجريان ما ذكرنا من النتائج بل لا محيص إلاّ من اعمال مرجحات باب التعارض على ما سيجيء إنشاء الله تعالى ولذا ترى أن القائلين بامتناع اجتماع الأمر والنهي لم يلتزموا باعمال قواعد التعارض من الأخذ بالأرجح سنداً من حيث العدالة والوثوق بل اعملوا فيه نتائج التزاحم خصوصاً في حكمهم بصحة الصلاة مع الجهل بالغصبية أو بحرمته وعليه فلا أدري الداعي عن العدول عن مشي القوم إلاّ حيث الإنفراد وبيان اصطلاح ⇦

البحث عن كل واحد منها كما لا يخفى ثم[1] إن التعارض بكل واحد من المعنيين[2] لا يكاد يصدق في موارد الورود التي[3] يكون أحد

جديد لجلب أذهان صغار الطلاب نحوه وإظهار ما يقتضيه جمود لفظ تزاحم الحكمين أو الغرضين والملاكين مع ما عرفت أن ما افيد من الفرق لا يتم إلاّ بجعل القدرة كالعلم من شرائط التنجز والإمتثال دون الخطاب ولعمري إن هذا المعنى مما لم يتلزم به أحد حتى سيد الأساطين السيد محمد الاصفهاني أستاذ المحقق الذي قوام تحصيله وأساس فضله منه حسب ما سمعنا مراراً فتدبر فيما ذكرنا تعرف.

قال المحقق النائيني يكون التزاحم لأجل اتفاق وقوع التلازم بين متعلق الحكمين بمعنى أنه اتفق الملازمة بين امتثال أحد الحكمين لمخالفة الآخر فلو كانت الملازمة بينهما دائمية يندرجان في صغرى التعارض لإمتناع تشريع حكمين يلزم من امتثال أحدهما مخالفة الآخر دائماً.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول لا يرى فرقاً إلاّ في استحالة أصل التشريع في الثاني وإطلاقه في الأول فلازمه أيضاً استحالة تشريع الحكم في خصوص مورد العجز من باب الإتفاق نظير عدم تشريع إطلاق الحكمين في العامين من وجه خصوصاً مع وجود الملاك فيهما وهذا المقدار لا يجدي فرقاً في إدخال أحدهما في باب التعارض والآخر في باب التزاحم ولئن قيل بأن الخطاب مع عدم انتهائه إلى الحكم بالإمتثال دائماً مستحيل ولغو بخلاف ما لو لم يكن ذلك رأساً ولذا نفرق في القدرة بين الصورتين لنقول بأن لازمه لغوية الخطاب مع ملازمته مع الجهل ومرجعه إلى شرطية فعلية الخطاب بالعلم به إحياناً وهو دور فتدبر.

١) ثم قام في بيان أن الجمع العرفي على نحو الحكومة أو الورود خارج عن موضوع التعارض والتنافي بأيّ وجه كان

٢) أي تنافي الدليلين بحسب الدلالة أو مدلول الدليلين

٣) بيان الورود

الدليلين نافياً لموضوع الدليل الآخر حقيقة[١] كما[٢] لا يصدق في موارد الحكومة أيضاً إذ بعد كون أحد الدليلين ناظراً إلى شرح غيره[٣] فلا يرى العرف تنافيهما حتى بحسب مدلوليهما[٤] بل يرون الحاكم[٥] بمنزلة القرائن المتصلة الحاكية مع ذيها عن معني واحد[٦] غاية الأمر لا يقتضي الحاكم عند انفصاله[٧] قلب ظهور الحكومة[٨] بخلاف القرائن المتصلة فإنها موجبة لقلب الظهور أيضاً[٩] ففي القرائن المتصلة يكون الدال والمدلول واحداً ويكون الدلالة على وفق مدلوله وهذا بخلاف موارد الحكومة فإن دلالة المحكوم بعد ما لم تنقلب عما هو عليه فكان دلالة المحكوم[١٠]

---

١) مع النظر إلى التعبد الشرعي نظير الإمارات المعتبرة بالنسبة إلى الأصول العقلية من البرائة والتخيير والإحتياط لعدم التنافي بينهما أصلاً

٢) أما الحكومة فعلى القول بتنافي الدليلين في مقام الدلالة فالأمر واضح لعدم التنافي بين الحاكم والمحكوم في مقام الإثبات والدلالة والحجية أصلاً لما تقدم أن الحاكم مانع عن حجية ظهور المحكوم ـ وأما على المعني الآخر وهو تنافي مدلول الدليلين أيضاً كذلك بيانه

٣) وبيان المراد منه

٤) كي تدخل موارد الحكومة في موضوع التعارض

٥) عند العرف ـ بعناية شارحيته لبيان مدلول الغير وتعرضه له

٦) وذلك بلحاظ أن مدلول المحكوم هو الذي تكفل الحاكم لشرحه لا غيره

٧) أي دليل الحاكم منفصلاً عن الدليل المحكوم

٨) فيكون المدلول في الحكومة واحداً والدال متعدداً وظهورهما باق

٩) فإنه لا ينعقد الظهور إلاّ في المقيد

١٠) كقوله لا شك لكثير الشك

على خلاف مدلوله[١] لأن مدلوله[٢] هو الذي تكفله الحاكم[٣] لشرحه بلا مغايرة بين مدلوليهما[٤] وإن كان في الدلالة بينهما المغايرة جزماً[٥] وبذلك[٦] أيضاً تفارق الحكومة[٧] مع الجمع بحمل الظاهر على الأظهر[٨] إذ الغرض من الحمل في المقام هو رفع اليد عن التعبد بالظهور ببركة الأظهر لا بمعنى كون الأظهر قرينة على شرح الظاهر[٩] كيف

---

١) أي الحاكم وهو فابن على الأكثر

٢) وهو كثير الشك

٣) من قوله لا شك لكثير الشك

٤) لأن مدلول المحكوم هو الشاك ومضيق بغير الحاكم ومدلول الحاكم نفي الشاكية عن كثير الشك فلا تنافي

٥) فإن دليل المحكوم يثبت البناء على الأكثر للشاك ودليل الحاكم ينفي البناء على الأكثر للشاك وهذا واضح

٦) ثم بين الفارق بين الجمع العرفي والحكومة بوجوه، الوجه الأول

٧) تقدم أن الحكومة أن يكون أحد الدليلين ناظراً وشارحاً إلى مفاد غيره ومبيناً لكمية مدلوله ولو واقعاً لا بما هو مدلوله

٨) لأن الجمع العرفي لا شارحية للأظهر على الظاهر بل لا يتحير العرف في تقديم الأظهر على الظاهر من جهة أقوائية دلالته

٩) كما في باب الحكومة قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٢٧، فإن الأظهرية لا تقتضي التصرف في الظاهر وحمله على خلاف ظاهره ما لم تصل الأظهرية إلى حد تكون قرينة عرفية على التصرف في الآخر أن يكون أحدهما بظهوره أو أظهريته في مدلوله قرينة عرفية على التصرف في الآخر وقال المحقق العراقي في التعليقة أقول بمعنى كون أحد التصرفين أبعد عن الآخر مع اشتراكهما في بعد التصرف بل لابد وأن يكون الأظهرية بمثابة توجب قرب ⇦

التصرف في الآخر بالنسبة إلى الأظهر كما لا يخفى وقال أقول لا تتصور قرينية الظاهر للتصرف في غيره مع عدم مزية له على غيره بالدلالة إلاّ في باب الحكومة وإلاّ ففي باب التخصيص لا محيص من التفاضل في الظهور بمقدار يصير التصرف في غيره قريباً عرفياً كما أشرنا إليه ـ وقال المحقق النائيني في النصوصية ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقن في مقام التخاطب فإن القدر المتيقن في مقام التخاطب وإن كان لا ينفع في مقام تقييد الإطلاق ما لم يصل على حد يوجب انصراف المطلق إلى المقيد إلاّ أن وجود القدر المتيقن ينفع في مقام رفع التعارض عن الدليلين فإن الدليل يكون كالنص في القدر المتيقن فيصلح لأن يكون قرينة على التصرف في الدليل الآخر قال المحقق العراقي في التعليقة أقول في النصوصية لا يحتاج إلى كونه قدراً متيقناً في التخاطب بل لو كان متيقناً عقلاً يكفي في عدم قابلية التصرف فيه لأنه ينتهي إلى استيعاب التخصيص المستهجن دون غيره فإنه يصير حينئذ هذا المقدار متيقن الإرادة من اللفظ بحيث لا يبقي مجال التصرف فيه فقهراً يتصرف في غيره والظاهر أن ما ذكر من المثال أيضاً يساعد ما ذكرنا بناء على معلومية حاله بالقرائن الخارجية بلا كون هذا المقدار من القرائن الحافة بالكلام المنشأ لإستفادة هذا المقدار من اللفظ بالخصوصية كما لا يخفى.

قال المحقق النائيني وإما أن يكون أحد الدليلين قرينة على التصرف في الآخر ما إذا تعارض العام الأصولي والإطلاق الشمولي ودار الأمر بين تقييد المطلق أو تخصيص العام كقوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فإنهما يتعارضان في العالم الفاسق ويدور الأمر بين تقييد قوله اكرم العالم بغير الفاسق وبين تخصيص قوله لا تكرم الفساق بما عدا العالم ولكن شمول العام الأصولي لمورد الإجتماع أظهر من شمول المطلق له لأن شمول العام لمادة الإجتماع يكون بالوضع وشمول المطلق له يكون بمقدمات الحكمة ومن جملتها عدم ورود ما يصلح أن يكون بياناً للتقيد والعام الأصولي يصلح لأن يكون بياناً لذلك فلا تتم مقدمات الحكمة في ⇦

المطلق الشمولي ولابد حينئذ من تقديم العام الأصولي وتقييد المطلق بما عدا مورد الإجتماع.

قال المحقق الماتن في التعليقة أقول يكفي في مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام بيان مرامه بهذا اللفظ المشمول به فإن هذا المقدار يوجب ظهور اللفظ في المرام بمحض عدم ضم قرينة بهذا الكلام ولا يتنافي ذلك وجود قرينة منفصلة أخرى على جزء مرامه واقعاً إذ إرادته الواقعية المتعلقة بجزء آخر لا ينافي كونه في مقام بيان تمام مرامه بالكلام السابق إذ لبيان تمام المرام مقام ولتماميته في موضوع المرام واقعاً مقام آخر لإمكان تخلف مقام البيان عن الواقع ولو لمصلحة في إخفاء الواقع فعلاً غاية الأمر يعطي الظهور الذي هو حجة على العبد إلى أن ينكشف الخلاف ولذا يكون المطلقات بتمامية مقدمات الحكمة من ظواهر الألفاظ وإلاّ فلو كان الغرض بيان تمام المرام واقعاً يلزم كون المطلق داخلاً في النصوص القطعية.

ومن لوازم ذلك عدم كفاية الفحص مع بقاء الشك في وجود القرينة المنفصلة في استفادة الإطلاق لعدم الجزم بتمامية المرام واقعاً وهو كما ترى فلا محيص من الإلتزام بكون المطلقات بعد تمامية مقدمات الحكمة من الأدلة الظنية دلالة للقطعية كي لا ينافيه الشك في جزء المرام بعد الفحص وحينئذ لا محيص إلاّ من تفكيك دلالته عن الواقع وعليه يكفي دلالته المزبورة ما ذكرنا من مقام البيان وبعد احراز هذا المقام من المتكلم بملاحظة غلبة هذا المقام مع واقع المرام نوعاً يحصل من المقدمات المزبورة دلالة تصديقية نوعية على مرامه واقعاً كما هو الشأن في كل لفظ صادر من المتكلم الذي كان في مقام الإفادة والإستفادة فإن الدلالة التصديقية التي هي مدار الحجية في باب الألفاظ على احراز هذا المقام كما لا يخفى فتدبر فيما قلت كي ترى عدم تمامية النتيجة المزبورة اما كونه بالوضع قال اقول كيف يكون ذلك بالوضع مع الإلتزام باحتياج مدخول العام إلى مقدمات الحكمة على مختاره.

⇦

وقال المحقق النائيني ولا مجال لتوهم العكس وتخصيص العام الأصولي بالمطلق الشمولي فإن المطلق لا يصلح لتخصيص إلاّ إذا تمت فيه مقدمات الحكمة ومع وجود العام الأصولي لا يكاد يتم في مقدمات الحكمة لأنه يصح للمتكلم الإعتماد في بيان مراده على ظهوره الوضعي قال المحقق العراقي في التعليقة أقول ولو تأملت فيما قلت ترى كمال المجال في تقديم التخصيص على التقييد في القرائن المنفصلة أحياناً فضلاً عن الشك فيه.

وقال المحقق النائيني ودعوى أن الذي يكون مقدمات الحكمة هو عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً فالعام المتأخر عن المطلق لا يصلح لأن يكون بياناً واضحة الفساد فإن الذي يكون من مقدمات الحكمة هو عدم البيان المطلق لا عدم البيان في خصوص مقام التخاطب والمحقق الخراساني ﴿قدس سره﴾ قد أفاد في بعض فوائده الأصولية من أن اللازم علينا جمع كلمات الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ المتفرقة في الزمان وتفرض أنها وردت في زمان ومجلس واحد ويؤخذ ما هو المتحصل منها على فرض الإجتماع وهذا الكلام منه ينافي ما ذهب إليه من أن العبرة على عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً.

قال المحقق الماتن في التعليقة أقول لو تأملت فيما قلت ترى كمال المجال في تقديم التخصيص على التقييد في القرائن المنفصلة أحياناً فضلاً عن الشك فيه.

وقال أقول ولعمري لو تأملت فيما ذكرنا ترى وضوح فساد هذا الكلام لا الكلام الصادر من أستاذ أستاذك وما أفاد أستاذنا الأعظم في فوائده أراد بيان تشخيص ميزان الأظهرية الموجبة للجمع قبال عدم صلاحية مجرد أبعدية التصرف فيه عن غيره بأنه لو جمعا في كلام واحد لكان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر وذلك لا ينافي ما أفاده من أن قوام ظهور المطلق بعدم إقامة القرينة على مرامه متصلاً بكلامه.

⇦

ولا نظر في موارد الجمع بنحو التخصيص أو المجاز لواحد من الدليلين إلى شرح غيره في مراده بل كل منهما يثبت معنى غير الآخر[1] يطرح أحدهما لمحض أقوائية الآخر[2] وذلك لا ينافي مع بقاء كل منهما على دلالته على مدلول غير مدلول الآخر مع كمال التنافي أيضاً بين المدلولين غاية الأمر لا يكون أضعفهما[3] مشمول دليل التعبد في قبال أقويهما وأين ذلك ومقام الحكومة التي يكون أحد الدليلين في مقام

قال المحقق النائيني ومما ذكرنا ظهر وجه تقديم الإطلاق البدلي على تخصيص العام الأصولي لو دار الأمر بينهما كقوله اكرم عالماً ولا تكرم الفساق بل الأمر في تقييد الإطلاق البدلي أوضح من تقييد الإطلاق الشمولي لأن المطلوب في الإطلاق البدلي صرف الوجود فلا يصلح لأن يعارض ما يكون المطلوب فيه مطلق الوجود.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول ما أفيد بمقتضى ما ذكرنا في شرح مقدمات الحكمة لا يكاد يتم في واحد من النتائج المزبورة في المنفصلات، نعم لا بأس بالإلتزام بها في المتصلات في كلام واحد بعين ما افيد من البرهان المزبور وإلاّ ففي المنفصلات لابد من ملاحظة الترجيح في الظهور حتى بين المطلق والعام أو الشمولي والبدلي كما لا يخفى.

١) كاكرم العلماء ولا تكرم العالم الفاسق

٢) والعمدة أن باب التخصيص وسائر موارد الجمع العرفي إنما يقدم الخاص والأظهر على العام والظاهر بمناط الأخذ بأقوى الدلالتين وطرح الآخر بخلاف الحكومة فإن دليل المحكوم بعد ثبوت نظر الحاكم إليه يقدم الحاكم عليه وإن كان أضعف دلالة على مؤداه من المحكوم من دون ملاحظة النسبة بين دليل الحاكم والمحكوم ولا ملاحظة قوة الظهور وضعفه

٣) أي أضعف الدليلين ظهوره ليس بحجة بالنسبة إلى المعارض الأقوى

شرح مدلول غيره ومبينا لمراده ومدلوله إذ في مثله يصدق كونهما مجموعاً حاكيين عن مدلول واحد[١] فالحكومة من جهة وحدة المدلول فيهما شبيه القرائن المتصلة[٢] ومن حيث تعدد دلالتهما[٣] وعدم انقلاب ظهورهما عما هما عليه كانت شبيهة بموارد الجمع بالأظهرية[٤] فهو في الحقيقة أمر بين الأمرين من القرائن المتصلة وموارد الجمع بالأظهرية[٥] ومن نتائجها الأخذ بمدلول الحاكم بعد الفراغ عن جهة حكومته وإن

---

١) شارح دليل الحاكم لدليل المحكوم ولا تنافي بينهما

٢) وإن كانا منفصلين أي دليل الحاكم والمحكوم فإن الحاكم بلحاظ تكفله لشرح مدلول المحكوم يكون بمنزلة القرينة المتصلة في تعيين المراد الواقعي من مدلول المحكوم وأنه هو الذي تكفل لشرحه وبذلك لا يخرج سند المحكوم عن الإعتبار لإنتهاء الأمر إلى العمل بما هو المراد منه ولو بتوسيط شارحه وهذا بخلاف باب التخصيص فإن دليل المنفصل الأظهر بعد ما لا يكون ناظراً كما مرّ فيكون العام باق على ظهوره في المراد منه لكن ليس بحجة بعد قيام الأظهر على خلافه. فيؤخذ بظهوره في المقدار الباقي وهو المصحح للتعبد بسنده فإذا فرض انتهاء الأمر في مورد إلى طرح ظهوره رأساً يلزمه خروج سنده أيضاً عن الإعتبار لعدم انتهاء أمر التعبد بسنده إلى العمل فيكون هذا الظاهر بعد عدم حجيته ظهوره كالمجمل المعلوم عدم التعبد بسنده كما لا يخفى

٣) لأن أحدهما قوله ﴿عليه السلام﴾ إذا شككت فابن على الأكثر والأخرى لا شك لكثير الشك

٤) لتعددهما فتحصل أن العبرة في الحكومة بالشارحية وفي الأظهرية والجمع العرفي ليس بذلك بل بقوة الدلالة كما ستعرف أيضاً

٥) الوجه الثاني للفارق بين الحكومة والجمع العرفي

كان في أصل مدلوله أضعف[1] بل[2] ومن الممكن دعوى سراية حكم اجماله إلى المحكوم أيضاً بحيث لو كان مدلول الحاكم مردداً بين الأقل والأكثر لا يبقي مجال الأخذ بمدلول الحكم حتى بالنسبة إلى المقدار الذي يكون دليل الحاكم مجملاً فيه بخلاف[3] موارد الجمع

---

١) وملخصه تقديم دليل الحاكم على دليل المحكوم بعد ثبوت نظره إليه وإن كان أضعف دلالة على مؤداه من المحكوم من غير ملاحظة النسبة بين الدليل الحاكم والمحكوم ولا ملاحظة قوة الظهور وضعفه بل يقدم الحاكم بعد ثبوت نظره ولو مع كون النسبة بينه وبين دليل المحكوم العموم من وجه بخلاف باب التخصيص والجمع العرفي فإن تقديم الخاص والأظهر على العام والظاهر إنما يكون بمناط الأخذ بأقوى الدلالتين وطرح الأخرى

٢) الوجه الثالث سراية اجمال الحاكم إلى المحكوم ولو مع انفصاله حتى في ما لا يسري الإجمال إلى العام من الخاص المنفصل المجمل المردد مفهوماً بين الأقل والأكثر فإن الحاكم بعد أن كان ناظراً إلى شرح مدلول المحكوم وتفسيره بما هو المراد من لفظه واقعاً لا بمقدار ما فيه من الإرائة والدلالة فلا محالة يكون اجماله وتردده بين الأقل والأكثر موجباً لإجمال المحكوم بمعنى صيرورته بمنزلة المجمل في عدم جواز الأخذ بظهوره بالنسبة إلى الأكثر المشكوك

٣) وملخصه أن ذلك بخلاف باب التخصيص وسائر موارد الجمع العرفي فإن دليل المنفصل الأظهر بعد ما لا يكون بلسانه ناظراً إلى شرح المراد من الظاهر ولا موجباً لقلب ظهوره كالقرائن المتصلة فلا محاله يكون العام باقياً على ظهوره في المراد منه مع احتمال كون المراد الواقعي على طبق ظهوره غاية الأمر يجب رفع اليد عن حجية ظهوره في المقام الذي قام الأظهر على خلافه اعنى الجهة المشتركة بينهما فيؤخذ بظهوره في المقدار الباقي من الجهة المختصة بالعام وهو المصحح للتعبد بسنده كما سيأتي

فإنه يؤخذ بظهور الظاهر ويرفع اليد عن إجمال الأظهر في الجهة الزائدة فالحاكم من تلك الجهة أيضاً شبيه القرائن المتصلة غاية الأمر اجمال القرائن المتصلة سارية إلى ذيها حقيقة بخلاف الحاكم فإن ظهور المحكوم بعد بحاله غاية الأمر يترتب حكم المجمل عليه وذلك ظاهر.

ثم[١] ان في كون معيار الحكومة تكون[٢] أحد الدليلين في مقام شرح مدلول الغير بما هو مدلوله المستلزم كونه بمنزلة أي التفسيري الحاكم مع عدم المحكوم أو كونه[٣] في مقام شرح مفاد غيره بما هو حكم واقعي وإن استتبع ذلك شرح مدلول الغير أيضاً لكن لا بما هو مدلوله وجهان من[٤] ظهور بعض تعاريفه في الأول[٥] ومن اقتضاء الأمثلة[٦]

---

١) ثم قال في شرح مفاد الحكومة وهو وجهين

٢) الوجه الأول قال الشيخ الأنصاري، ج ٢، من الرسائل، ص ٣٣٢، وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه فيكون مبيناً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله متعرضاً عليه ـ إلى أن قال ـ فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير الخ ومعناه أنه مصدر باداة التفسير وما يلحق به

٣) الوجه الثاني ما ذكره المحقق الماتن من أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى مفاد غيره ومبيناً لكمية مدلوله ولو واقعاً لا بما هو مدلوله

٤) قد عرفت تعريف الشيخ الأنصاري

٥) وهو كونه بمدلوله اللفظي شارحاً له

٦) كقوله ﴿عليه السلام﴾ إذا شككت فابن على الأكثر وقوله ﴿عليه السلام﴾ لا شك لكثير الشك وقوله ﴿عليه السلام﴾ الطواف بالبيت صلاة ونحو ذلك مما يكون بلسان نفي ⇦

لها كونها من الثاني[1] ويؤيد ذلك أيضاً وجود خواص الحكومة من تقديم أضعف دلالة وسراية الإجمال حكماً في المعنى الثاني أيضاً

الموضوع أو اثباته كقوله ﴿عليه السلام﴾ لا شك في النافلة أو مع كثرة الشك كما عرفت أو مع حفظ الإمام أو المأموم أو بلسان نفي المحمول كأدلة الضرر والحرج

١) من أنه مبين لكمية مدلوله ولولا بما هو مدلوله بل بما هو أمر واقعي كان ذلك بلسان أي الشارحة أو بعناية عقد وضعه إدخالاً أو إخراجاً بتوسعة فيه أو تضييق أو بصرف النظر إلى عقد حمله والتصرف فيه بلا توسيط عناية التصرف في عقد وضعه بتوسعة أو تضييق كما في أدلة الحرج والضرر بالنسبة إلى التكاليف الواقعية.

مع أن بنائهم على تحليلهما على الأدلة الأحكام الواقعية الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية مع وضوح عدم كونهما بلسان أي التفسيري في مقام الشارحية أو بلا توسيط هذا التصرف بل كان ناظراً بدواً إلى تعين مفاد دليل الآخر بلا تصرف فيه بنحو من العناية إلى موضوعه أو حكمه كقاعدة الحلية والطهارة.

وذلك لأن الوجه الأول وهو أي التفسيري والإجمال كما يجري فيه كذلك على المعني الثاني لأن الحاكم عند العرف بعناية شارحيته لبيان مدلول الغير وتعرضه له يكون بمنزلة القرائن المتصلة الحاكية مع ذيها عن معني واحد كما مر.

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧١٢، أنه لا يعتبر في الحكومة أزيد من أن يرجع مفاد أحد الدليلين إلى تصرف في عقد وضع الآخر بنحو من التصرف إما بأن يكون مفاد أحدهما رافعاً لموضوع الآخر في عالم التشريع كما في حكومة الإمارات على الأصول العملية وحكومة الأصول بعضها على بعض وإما بأن يكون مفاد أحدهما إدخال ما يكون خارجاً عن موضوع الآخر أو إخراج ما يكون داخلاً فيه وقد يرجع مفاد أحد الدليلين إلى التصرف في عقد ⇦

حمل الآخر لا في عقد وضع الآخر كأدلة نفي الضرر والعسر والحرج فانها تكون حاكمة على الأحكام الأولية مع أنه لا يرجع مفادها إلى التصرف في موضوعات الأحكام بل يرجع تصرفها إلى نفس الأحكام.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول الأولى أن يقال إن قوام الحكومة بنظر أحد الدليلين إلى مفاد دليل الآخر من حيث عقد حمله إما بتوسيط التصرف في موضوعه بنحو من العناية إخراجاً أم إدخالاً أو بلا توسيط هذا التصرف بل كان ناظراً بدواً إلى تعين مفاد دليل الآخر بلا تصرف فيه بنحو من العناية إلى موضوعه أو حكمه ومن الثاني عموم لا ضرر وأمثاله على أدلة التكاليف.

وقد تقدم أن تقديم الإستصحاب السببي على المسببي أو على قاعدة الحلية والطهارة من هذا القبيل أيضاً ومن الأول كل مورد يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الآخر تعبداً وتنزيلاً أو مدخلاً لغيره فيه كذلك إذاً قوام حكومة هذا اللسان أيضاً إنما هو بملاحظة نظره إلى حكمه المصحح لتنزيله ـ ومن هنا نقول بأنه قد يقع المعارضة بين إطلاق نظر التنزيل بالنسبة إلى حكم مع دليل ذلك الحكم فيرجع فيه إلى إعمال قواعد الجمع من الأخذ بأقوى الدليلين، نعم لو كان في نظره أقوى كان دليل التنزيل مقدماً على الآخر ولو كان بينهما عموم من وجه.

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧١٥، أن دليل المحكوم لا يمكن أن يعارض دليل الحاكم لأن دليل المحكوم إنما يثبت الحكم على فرض وجود موضوعه ودليل الحاكم ينفي وجود الموضوع أو يثبته فلا يمكن أن يعارض قوله اكرم العلماء مع قوله النحوي ليس بعالم أو قوله المنجم عالم فدليل الحاكم دائماً يتكفل بيان ما لا يتكفل بيانه دليل المحكوم فلا يعقل وقوع المعارضة بينهما.

وأورد عليه المحقق العراقي في التعليقة أقول قد أشرنا إلى تصوير المعارضة بينهما احياناً في بعض المقامات مثل لو كان في البين كبريات متعددة كعنوان النجفي والعراقي وكثر ابتلائه ببعضها دون بعض ففي هذه الصورة لو قيل زيد ⇦

وعليه فلا وجه لتخصيص الحكومة بالقسم الأول كي يلزم خروج الأمثلة المعهودة عن مورد فيحتاج إلى المصير إلى بيان وجه الجمع بطور آخر.

ثم[١] إنه لا شبهة في أن الأخذ بدليل الحاكم إنما هو بعد الفراغ عن قوة نظره[٢] بل يقوى[٣] عليه فيقدم[٤]

ليس عراقياً أو نجفياً ربما ينصرف الذهن منه إلى الحكم الذي هو مورد ابتلائه دون غيره وربما يكون في إطلاق نظره إلى غير هذا الحكم في غاية الضعف بحيث كان إطلاق دليل الكبرى للمورد أظهر ففي مثل هذه الصورة يقدم دليل الكبرى على دليل التنزيل وتوجب صرف نظره الذي به قوام حكومته إلى غيره من سائر الكبريات.

وربما يكون الظهوران يتساويان فقهراً يتساقط الظهوران بلا تقديم أحدهما على الآخر كما هو ظاهر فتدبر فيما ذكرنا كي لا يغرنك صورة ما أفاده من البرهان المتيقن لعدم معقولية المعارضة بين دليل الكبرى ودليل التنزيل في الصغرى إخراجاً أو إدخالاً.

وتوضيح المغالطة أنه لو فرض عدم تكفل دليل الكبرى لإثبات صغراه لا يكاد تقديم دليل التنزيل ما لم يكن في نظره إلى مثل هذا الكبرى أيضاً أقوى منه ومع أقوائية نظره إليه من دليل الكبرى بالنسبة إلى المورد كان دليل التنزيل حاكماً عليه ولو كان دليل الكبرى أيضاً ناظراً إلى إثبات موضوعه وحينئذ لا يبقى لما ذكر من البرهان نتيجة وإن كان قابلاً لإغتشاش الأذهان

١) ثم قام في بيان كيفية تقديم دليل الحاكم على المحكوم

٢) وإن العبرة يكون قوة نظر دليل الحاكم للمحكوم وإن كان أضعف دلالة

٣) وإنما في باب الجمع العرفي العبرة بقوة الدلالة

٤) أي الدليل الخاص

في هذه الصورة[١] أقوى الدلالتين[٢] ويعامل معهما في تلك الجهة بين سائر المتعارضين ولقد عرفت أن باب الجمع غير مرتبط بباب القرائن المتصلة الشارحة للمراد والكاشفية عن المقصود باللفظ الآخر ولا بباب الحكومة الشارحة للمراد من الظهور الآخر بل هو في الحقيقة راجع إلى ترجيح الأقوى دلالة وطرح الأضعف مع ماله من الدلالة على مدلول خاص وبواسطة ذلك[٣] ربما يظهر جهة فارقة أخرى بينهما وهو أن في باب الحكومة لا يخرج سند المحكوم عن الإعتبار حتى لو فرض اقتضاء دليل الحاكم طرح ظهور المحكوم رأساً بحيث لا يبقي تحت ظهور شيء في مدلوله لأنه بعد شرح مراده بمفاده كان بحكم القرينية المتصلة في تعيين مراد الظهور ودليل التعبد بسنده لا يلغى عن الإعتبار إذ ينتهي الأمر إلى العمل بمراده ولو بتوسيط شارحه وهذا بخلاف باب الجمع فإن دليل الأظهر لا يكون شارحاً لمراد العام بل

---

١) أي في الجمع العرفي لا المدلولين

٢) أي أقوى الدلالتين على الآخر ويطرح الآخر

٣) وبذلك يظهر وجه آخر بين الحكومة والجمع العرفي فإن في موارد الحكومة لا يخرج سند المحكوم عن الإعتبار حتى في فرض اقتضاء الحاكم طرح ظهور المحكوم رأساً بحيث لا يبقي تحت ظهوره شيء من مدلوله لأن الحاكم بلحاظ تكفله لشرح مدلول المحكوم يكون بمنزلة القرينة المتصلة في تعيين المراد الواقعي من مدلول المحكوم وأنه هو الذي تكفل لشرحه وبذلك لا يخرج بسند المحكوم عن الإعتبار لإنتهاء الأمر إلى العمل بما هو المراد منه ولو بتوسيط شارحه وهذا بخلاف التخصيص وسائر موارد الجمع العرفي فإن دليل المنفصل الأظهر بعد ما لا يكون بلسانه ناظراً إلى شرح المراد من الظاهر فلا محالة يكون العام باق على ظهوره.

العام الظاهر باق بعد على ظهوره في المراد منه مع احتمال كون المراد الواقعي على طبق ظهوره غاية الأمر يجب رفع اليد عن حجيته عند قيام حجة أقوى على خلافه ولازمه حينئذ بقاء مقدار من الدلالة بحاله لزوماً بلا طرح لزومه أجمع وإلاّ يلزم طرح سنده أيضاً لعدم انتهاء أمر سنده إلى العمل[1] بل يصير حال الظاهر بعد عدم حجية ظهوره وطرحه رأساً حال المجمل المعلوم عدم معنى التعبد بسنده[2] ومن أمكن دعوى كون موارد الجمع من التخصيص والتقييد والمجاز في الأمر والنهي ليس مما يطرح ظهورها رأساً بل يبقي تحت ظهور العام والمطلق والأمر والنهي وأمثالهما مقداراً من الدلالة فيبقي مقدار من مدلوله على وجه يكون ظهوره حجة فيه[3] وهو المصحح أيضاً للتعبد بسنده كما أن إطلاق مثل تلك العناوين في الظهورين المنفصلين أيضاً ليس على الوجه الذي يكون المتبادر إلى الذهن من اقتضاء الجمع كون المراد من العام هو الخاص واقعاً وأمثاله بل من المحتمل كون المراد منها ما هو ظاهرها غاية الأمر قامت الحجة الأقوى على تعيين الحكم الواقع مع احتمال بقاء الظهور على طبق مراده الجدي بحاله غاية الأمر ليست

---

١) فإنه إذا فرض انتهاء الأمر في مورد إلى طرح ظهوره رأساً يلزمه خروج سنده أيضاً عن الإعتبار لعدم انتهاء أمر التعبد بسنده إلى العمل فيصير مثل هذا الظاهر بعد عدم حجية ظهوره كالمجمل المعلوم عدم التعبد بسنده

٢) لأن التعبد بالشيء لابد له من الأثر ولا وجه للتعبد بلا أثر

٣) لوجود أقوى الدلالتين والظهورين

تلك الظهورات بحجة في قبال الأقوى ونتيجته حينئذ اجراء حكم التخصيص والتقييد والمجاز على مثلها كما هو ظاهر[1] ـ

---

١) ومن قبيل الأظهر والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد قال المحقق النائيني ج ٤، ص ٧١٥، العام والخاص المتخالفان في السلب والإيجاب وإن كانا متعارضين بحسب ما لكل منهما من الظهور ابتداءً إلاّ أصالة الظهور في طرف الخاص تكون حاكمة على أصالة الظهور في طرف العام بل في بعض الفروض يحتمل أن تكون واردة عليها وإلى ذلك اشارة الشيخ ﴿قدس سره﴾ بقوله ثم إن ما ذكرنا من الورود والحكومة جار في الأصول اللفظية أيضاً فإن أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز فإن كان المخصص مثلاً دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصول العملي وإن كان المخصص ظنياً معتبراً كان حاكماً على الأصل.

ثم قال المحقق النائيني إنما الإشكال في أن عمل العقلاء على ما يكون الكلام ظاهراً فيه هل هو لأجل الظن منه ولو نوعاً بأن ظاهره هو المراد أو أن متابعة العقلاء لظهور الكلام لأجل البناء على أصالة عدم القرينة المنفصلة ولا محيص عن أحد الوجهين فإنه لا يمكن أن يكون بناء العقلاء على الأخذ بالظهور لمحض التعبد إذ ليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبد فإما أن يكون الوجه في عمل العقلاء على الظهور كون الكلام كاشفاً في نوعه عن المراد النفس الأمري فلا يحتاج في استخراج المراد إلى أصالة عدم القرينة المنفصلة.

وإما أن يكون الوجه فيه أصالة عدم القرينة فلا يكفي كون الكلام كاشفاً في نوعه عن المراد بل لابد مع ذلك من احراز عدم القرينة المنفصلة ولو بالأصل فيكون بناء العقلاء أولاً على أصالة عدم القرينة ثم يعتمدون على أصالة الظهور وهذا بخلاف الوجه الأول فإنه ليس فيما وراء أصالة الظهور أصل آخر يعول ⇦

عليه العقلاء في مقام استخراج المراد من الكلام. وأورد عليه المحقق العراقي في التعليقة على قوله لأجل البناء على أصالة عدم القرينة المنفصلة.

أقول هذه الكلام إنما يتم بناءاً على كون المراد من الظهور الذي هو موضوع هذا البحث هو الدلالة التصورية وإلاّ فالظهور بمعنى الدلالة التصديقية قوام نفسه بها. ثم إنه على أيّ معنى من الظهور إنما يصح التشقيق بناء على التحقيق من عدم حجية أصالة عدم القرينة عند الشك في قرينية الموجود وإلاّ فلا يبقي مجال لهذا التشقيق بعد عدم تعبد من العقلاء في الأصل المزبور بل مدار بنائهم فيه أيضاً على الظن النوعي بعدمه ولو بعد الفحص إذ حينئذ يلازم الظهور المزبور بنفسه أو بحجيته أصالة عدم القرينة.

وما أفاد المقرر من بيان الثمرة أيضاً ينبغي حصرها في صورة الشك في قرينية الموجود وإلاّ مجرد عقلائية احتمال وجود القرينة لا يمنع عن الأصل المبنى على الظن النوعي وإنما يمنع عن جريان الأصل في فرض الشك في قرينية الموجود كما هو الشأن في الشك في حائلية الموجود مع بنائهم على أصالة عدم الحائل في موارده ولعل المورد أيضاً من مصاديقه فتدبر.

ثم قال المحقق النائيني والتحقيق يقتضي التفصيل بين الموارد فإنه في المورد الذي يتعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم وما تعلقت به الإرادة النفس الأمرية يكتفي بمجرد ظهور الكلام بل لابد من احراز عدم القرينة المنفصلة ولو بالأصل وفي المورد الذي لم يتعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم يكتفي بظهور الكلام كما إذا كان صدور الكلام لأجل البعث والزجر وتحريك إرادة العبد نحو المؤدي فإن العبد ملزم بظاهر الكلام وليس له الإعتذار باحتمال وجود القرينة المنفصلة على خلاف ما يقتضيه ظاهر الكلام كما أنه ليس للمولى إلزام العبد بغير ظاهر كلامه.

⇦

وقال المحقق العراقي (في الشق الأول) أقول إذا تعلق الغرض باستخراج واقع المراد كيف يكتفي بأصالة عدم القرينة بل لا محيص له من تحصيل الجزم بعدمها كيف والأصل المزبور لا يجدي إلاّ عذراً في المخالفة وهذا العذر موجود في الأخذ بالظهور على غرضه مع أن محط البحث تعين ما هو الحجة وليس أحد الحجتين أقوى من الآخر في الكشف عن الواقع كي يختص الحجية به فتدبر.

قال المحقق النائيني إذا عرفت ذلك فاعلم أنه إذا ورد عام وخاص إن كان الخاص ظني السند والدلالة أو كان قطعي السند وظني الدلالة فظاهر كلام الشيخ ﴿ﷺ﴾ هو عدم تخصيص العام به بل يعمل بأقوى الظهورين ظهور العام في العموم وظهور الخاص في التخصيص ولكن الأقوى وجوب الأخذ بظهور الخاص في التخصيص ولكن الأقوى وجوب الأخذ بظهور الخاص وتخصيص العام به ولو كان ظهوره أضعف من ظهور العام فإن أصالة الظهور في طرف الخاص تكون حاكمة على أصالة الظهور في طرف العام لأن الخاص يكون بمنزلة القرينة على التصرف في العام.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول لا إشكال في تقدم ما سيقت للقرينية على التصرف في غيره ولا يلاحظ فيه الأظهرية ولكن عمدة الكلام في هذا المعنى إذ مرجع سوقه قرينة على التصرف في الغير إلى سوقه لبيان حال الغير ولا يكون إلاّ بكونه ناظراً إلى شرح الغير وهو ليس إلاّ شأن الحاكم.

وأما المخصص حسب اعترافه سابقاً لا يكون له مثل هذا النظر أبداً وإنما مفاده حكم آخر مضاد مع حكم غيره في فرد خاص ومناقض ففي هذه الصورة لا مجال لدعوى سوقه للقرينة على شرح غيره بل كان معارضاً مع غيره محضاً وفي مثله لا محيص من الترجيح بالأقوى فيجري على الأقوى حكم القرينة لا أنه حقيقة قرينة فإجراء حكم القرينة على الخاص حينئذ فرع أقوائيته وإلاّ فلو كان العام في دلالته على المورد أقوى ولو من جهة إبائه عن التخصيص يجري على ⇦

العام حكم القرينة على التصرف في الخاص مثلاً ولعمري إن ما افيد في المقام من غرائب الكلام وأغرب منه استشهاده بتقديم يرمي على الأسد إذ مجرد وضعية الدلالة لا يقتضي الأقوائية بعد انصراف يرمي إلى الرمي بالنبال الغير المناسب للحيوان.

وأما بناء الأصحاب على تقديم الخاص فإنما هو من جهة أظهرية الخاص عن العام فلو وجد مورد يكون العام بملاحظة بعض الخصوصيات آبياً عن التخصيص أي شخص يقدم الخاص عليه لمحض كونه خاصاً كما لا يخفى.

وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٢٢، إذا كان الخاص ظني السند وقطعي الدلالة فإنه ـ أي الشيخ الأنصاري بنى أولاً على كون ظهور الخاص حاكماً على ظهور العام ثم احتمل أن يكون وارداً عليه بناء على كون العمل بظاهر العموم معلقاً على عدم القرينة على التخصيص وعقبه بقوله فتأمل.

وأما بناء على كون العمل بالظهور من جهة الظن النوعي بأنه هو المراد النفس الأمري فقد جزم فيه بالورود ولم يحتمل فيه الحكومة والأقوى هو الحكومة مطلقاً ولعل نظر الشيخ ﴿ﷺ﴾ في احتمال الورود في الوجه إلى أن بناء العقلاء على متابعة الظهور مقيد من أول الأمر بعدم قيام القرينة على خلاف الظهور والخاص يكون قرينة على عدم إرادة ظهور العام فإنه قطعي الدلالة وكونه ظني السند لا يمنع عن قرينيته فيكون التعبد بسند الخاص رافعاً لموضوع أصالة الظهور في طرف العام حقيقة كنسبة الأدلة الشرعية إلى الأصول العقلية وفيه أن الخبر خاص بما هو خبر لا يكون قرينة على إرادة خلاف الظهور لإشتراك العام والخاص في ذلك وليس بناء العقلاء مقيداً بعدم ورود مطلق الخبر الخاص فإن مطلق الخبر الخاص لا يكون قرينة على عدم إرادة العموم بل الخاص إنما يكون قرينة باعتبار كونه مثبتاً لمؤداه فإن كان ثبوت المؤدي قطعياً كان رافعاً لموضوع أصالة الظهور حقيقة وتصح دعوى الورود وإن لم يكن قطعياً فلا مجال ⇦

لدعوى الورود والخاص المبحوث عنه في المقام وإن كان قطعي الدلالة إلاّ أنه ظني السند ومعه لا يمكن حصول العلم بثبوت المؤدي فلو لم يقم دليل على التعبد بالسند كان وجوده كعدمه لا تصادم دلالته القطعية ظهور العام ولا يكون مثبتاً للمؤدي ولا يصلح لأن يكون قرينة على التصرف فيه.

نعم بعد قيام الدليل على التعبد بالسند يكون الخاص مثبتاً للمؤدي وبتوسط ذلك يكون قرينة على إرادة خلاف الظهور فقرينية الخاص إنما تتم بمقدمتين التعبد بسنده وثبوت المؤدي به وقد تقدم أن ضابط الورود هو أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر بنفس التعبد ولو مع عدم ثبوت المتعبد به بحيث لو فرض انفكاك التعبد عن ثبوت المتعبد به لكان رافعاً لموضوع الآخر بنفس التعبد ولو مع عدم ثبوت المتعبد به بحيث لو فرض انفكاك التعبد عن ثبوت المتعبد به لكان رافعاً لموضوع الأخر وأما إذا توقف الرفع على ثبوت المتعبد به فلا يكون أحدهما وارداً على الآخر بل يكون حاكماً عليه فما نحن فيه لا يندرج في ضابط الورود.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول مبنى ورود أصالة السند في الخاص على أصالة ظهور العام أو حكومة ليس إلاّ بجعل المعلق عليه في أصالة ظهور العام عدم الحجة على التخصيص كشفاً أو قرينة أو عدم العلم به واقعاً فعلى الأول لا محيص إلاّ من الورود وعلى الثاني لا محيص إلاّ من الحكومة وبقية ما افيد ليس إلا تطويلاً بلا طائل ولا يظن أحد بأن منشأ ترديد شيخنا الأعظم في الحكومة أو الورود ما ذكر من وجه حجية أصالة الظهور أنه من باب الكشف أو أصالة عدم القرينة مع أن أول ذهن من صغار الطلاب يلتفت بعدم الفرق بين المسلكين في هذه الجهة لأن أصالة الظهور في العام إن كان معلقاً على عدم الحجة على الخاص فدليل الخاص ولو كان ظنياً وارد على أصالة ظهور العام من دون فرق بين وجه حجيته من حيث الكشف أو أصالة عدم القرينة إذ على أي حال ورد الحجة على التخصيص فيرتفع موضوع أصالة الظهور حقيقة وإن كان معلقاً على عدم العلم ⇦

ثم إن في وجه تقديم الأظهر على الظاهر جهة إشكال آخر[١] وهو أنه من جهة أخذ عدم وجود الأقوى واقعاً[٢] أو عدم الحجة على الأقوى[٣] في موضوع التعبد بالظهور إذ[٤] أنه من باب تقديم أقوى المناطين بمناط الأهمية على الأضعف بلا تقييد في موضوع التعبد بالظهور أصلاً كما[٥] هو الشأن في تقديم الأهم على المهم في سائر أبواب المزاحمات وجهان[٦]

بعدم التخصيص واقعاً فيرتفع موضوع أصالة الظهور حكماً من دون فرق أيضاً بين وجه الحجية أبداً ولا نعني من الحكومة إلاّ هذا.

١) مع انه بمناط الورود أو الحكومة أو بمناط الأخذ بأقوى الظهورين والحجتين من جهة الأهمية نظير المتزاحمين

٢) فيكون دليل الخاص حاكماً لا وارداً لأن دليل التعبد بسند الخاص باعتبار تكفله لتتميم الكشف ونفي احتمال عدم صدوره مثبت لوجود الأقوى ظاهراً أو للعلم التعبدي بصدوره عن المعصوم ﴿عليه السلام﴾ فيكون رافعاً لموضوع أصالة الظهور في العام تعبداً وتنزيلاً لا حقيقة

٣) فإنه يكون دليل الخاص ولو ظنياً وارداً على أصالة الظهور في العام لأن التعبد بسنده حجة على وجود الأقوى وبيان على التخصيص فيرتفع به موضوع الحجية في العام حقيقة لا حكماً وتعبداً

٤) الصحيح ـ أو أنه ـ

٥) فلا يكون مقيداً موضوع الحجية لا بعدم قيام الحجة على وجود الأقوى على الخلاف ولا بعدم وجوده واقعاً

٦) باعتبار قوله (هو انه) وقوله (أو انه)

أمكن المصير إلى الأخير[١] بل احتمال ذلك[٢] كاف في عدم الإلتزام بتقييد موضوعه[٣] ولازم ذلك[٤] عدم المحال[٥] في الإلتزام بالورود عند قطعية سنده ولا إلتزام بالحكومة عند ظنية سند الأظهر بالنسبة إلى التعبد بالظاهر ووجه ذلك[٦] ظاهر من جهة عدم نظر في دليل التعبد بسند الأقوى حينئذ إلى توسعة مفاد التعبد بظهور غيره أو تضييقه لعدم تقيد في دليل التعبد بالظهور[٧] نعم بناء على التقييد[٨] قد يتوهم[٩] عدم مجيء الحكومة في المقام بتقريب أن الدليل على التعبد بالظهور لبي[١٠]

---

١) وهو تقديم أقوى المناطين وهو عدم تقييده بشيء فلا وجه لتقديم الأظهر لا بمناط كحكومة ولا الورود لعدم كونه ناظراً إليه شرعاً وينحصر بالأخذ بأقوى الملاكين

٢) أي الأخير

٣) فإن مقتضى الإطلاق والأصل هو عدم التقييد بشيء

٤) ولازم الأول هذا القول هو عدم الورود عند قطعية سند أحدهما لأن المناط هو التزاحم وأقوائية المناط

٥) الصحيح ـ المجال ـ

٦) اللازم الثاني لهذا القول عدم الحكومة للوجه الذي ذكره المحقق الماتن

٧) لكونهما من المتزاحمين

٨) أي التقييد بعدم وجود الأقوى واقعاً الذي يكون دليل الخاص حاكماً

٩) وملخص التوهم أن حقيقة الحكومة عبارةعن كون أحد الدليلين ناظراً بمدلوله اللفظي إلى تفسير مدلول الآخر وشرح المراد منه وهذا العنوان مختص بالأدلة اللفظية ولا معنى لجريانه في اللبيّات التي تكون من مقولة المعنى

١٠) فإن العمدة هو بناء العقلاء والسيرة العرفية

ولا معنى لمثل هذه العنوان في غير باب الألفاظ وفيه[1] أنه إنما يصح على شرح الحكومة بكونه شارحاً لمدلول غيره بما هو مدلوله[2] وإلاّ فلو كانت الحكومة متقدمة بنظر الحاكم إلى توسعة مفاد غيره بما هو أمر واقعي أم تضييقه[3] لما كان قصور في إطلاقه على المقام إذ بعد كون موضوع التعبد بالظهور مقيداً بالفرض بعدم قيام الأقوى على خلافه فيكون مثل ذلك حكماً واقعياً بالإضافة إلى التعبد بسند الأظهر فيكون لسان التعبد به أيضاً ناظراً إلى توسعة موضوع التعبد بالظهور أو تضييقه بلحاظ العمل في مرتبة الشك به ولا يقتضي هذا المقدار أيضاً رفع التعبد بالظهور واقعاً من البين نظراً إلى عدم تضاد بين التعبدين كعدم تضاد بين سائر الأحكام الواقعية والظاهرية فحينئذ صح دعوى إمكان وجود البنائين اللبيين مع كون أحدهما ناظراً إلى توسعة الآخر أو تضييقه في مرحلة الظاهر المتأخر رتبة عن مرتبة البناء الواقعي[4]

---

١) وملخص الجواب عنه أنه إنما يتم بناء على الحكومة بمعنى الشرح والتفسير وهو كون أحد الدليلين شارحاً لفظياً لمدلول الآخر إذ حينئذ لا مجال لإطلاقها على الأدلة اللبية التي لا يكون فيها لفظ كما في المقام وأما على ما ذكرنا من الضابط فيها بكونها متقومة بصرف نظر أحد الدليلين إلى مفاد الآخر بتوسعة أو تضييق ولو بما هو أمر واقعي فلا قصور في تصويره في اللبيات

٢) بأي المفسرة

٣) أي شارحاً له

٤) فإن البنائين طوليان وفي مرتبتين فإن موضوع التعبد بالظاهر بعد أن يكون مقيداً بعدم ورود أظهر على خلافه من الشارع واقعاً يكون التعبد بالظاهر باعتبار قيد موضوعه من قبيل الحكم الواقعي بالإضافة إلى التعبد بسند الأظهر ويكون ⇦

كما هو الشأن في اقتضاء دليل التعبد بالواقعيات توسعة الواقع أم تضييقه في مرحلة الظاهر[1]

التعبد بسند الأظهر في رتبة متأخرة عن الشك في ورود الأظهر واقعاً من الشارع وبذلك يكون البناء ان في مرتبتين بحيث لا يشمل فعلية كل واحد لمرتبة الآخر

١) فإن الحكم الواقعي والظاهري غير متنافيين باختلاف مرتبتهما غاية الأمر يكون العمل الفعلي على طبق البناء الظاهري قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤ ص ٧٠١، ومن ذلك يظهر فساد الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير موضوعيهما فإن موضوع الحكم الظاهري مقيّد بالجهل وعدم العلم بالحكم الواقعي وموضوع الحكم الواقعي غير مقيّد بذلك ضرورة ان الحكم الواقعي وإن لم يكن فيه الإطلاق والتقييد اللحاظي لحالة العلم والجهل إلاّ أنه لا محيص من نتيجة الإطلاق أو التقييد لأنه لا يعقل الإهمال النفس الأمري فإن كانت النتيجة مطلقة وكان الحكم الواقعي محفوظاً في حال علم المكلف وجهله فلا محالة يلزم اجتماع النقيضين في حال جهل المكلف بالحكم الواقعي لإجتماع موضوع الحكم الواقعي والظاهري معاً في ذلك الحال فيلزم اجتماع الضدين من الوجوب والحرمة وإن كانت النتيجة مقيدة بحال العلم وكان الحكم الواقعي مخصوصاً بصورة العلم به فاجتماع النقيضين وإن لم يلزم لتغاير الموضوعين إلاّ أنه يلزم التصويب المجمع على بطلانه فالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير الموضوع ضعيف غايته.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول إن كان الغرض من عدم اختلاف موضوع الحكم الواقعي والظاهري عدم اختلافهما وجوداً ففي غاية المتانة كيف ولولا اجتماعهما في الوجود لا يبقي مجال اجتماعهما في المورد وإن كان الغرض عدم اختلافهما في عالم عروض الحكم بحسب موطن عروضه ففيه أن معروض الحكم الواقعي هو الذات في الرتبة السابقة عن الجهل بحكمه وفي الحكم الظاهري هو الذات في الرتبة اللاحقة عن الجهل بحكمه بناءاً على التحقيق من جعل الجهل ⇦

نعم[1] لو اعتبر في الحكومة قيد آخر وهو كون دليل المحكوم مرجعاً عند عدم الحاكم لا يبقي مجال بإطلاق الحكومة في المقام لعدم صلاحية دليل الواقعيات المنطبق على المورد لولا الحاكم كما أنه[2] لو فرض كون موضوع التعبد بالظهور مقيداً بعدم العلم بالأظهر لا يبقي أيضاً مجال حكومة لسند الأظهر وإن كان ناظراً إلى تتميم كشفه[3] إذ من البديهي حينئذ تضاد البنائين

من الجهات التعليليّة للحكم الظاهري فإنه حينئذ لابد وأن يرى الذاتان في رتبتين ذات في الرتبة السابقة عن الجهل والذات في الرتبة اللاحقة عن الجهل بحكمه ومن البديهي أن أحد الذاتين غير الآخر في هذا العالم وإن كانا منتزعين عن وجود واحد خارجاً ولقد حققنا في محله أيضاً بأن الحكم الظاهري يستحيل أن يجتمع مع الحكم الواقعي الفعلي إلاّ بهذا الإعتبار كما هو الشأن في وجه الجمع بين قبح التجرّي مع حسن العمل واقعاً وكذلك الأمر في طرف العكس بعد الجزم بعدم انقلاب الواقع عمّا هو عليه بمحض قيام الطريق على خلافه خصوصاً في الطرق العقلية فتدبر

١) أي لو فرضنا أنه يعتبر في الحكومة أن يكون المحكوم هو المستند عند عدم وجود الحاكم فلا حكومة بين الأظهر والظاهر لأن الظاهر تسقط الظهور عن الحجية بل تسقط السند أيضاً عن الإعتبار والمستند لولا الأظهر

٢) وملخصه في فرض تقيد موضوع التعبد بالظهور بعدم العلم بورود الأظهر من الشارع على خلافه يتجه الإشكال على تقريب حكومة سند الأظهر على الظاهر

٣) أي ولا يجديه مجرد كون التعبد بسنده ناظراً إلى إلغاء احتمال الخلاف وتتميم كشفه

وجوداً[١] فمع بناء الثاني لا يعقل بناء الأول فلا يكون له وجود يصلح لرفعه تنزيلاً لا حقيقة وعلى أيّ حال نقول إن تلك الكلمات إنما تجري على فرض الإلتزام بتقييد موضوع التعبد بالظهور[٢] وإلاّ فبناءاً على ما ذكرنا[٣] لا يكون عدم ترتب التعبد بالظهور على قيام الأظهر على خلافه ترتباً شرعياً كي يصلح أن يكون التنزيل المستفاد من التعبد بالسند ناظراً إلى بقية[٤] فمن أين يثبت الحكومة المزبورة ولو بتقريب المتقدم كما أنه على هذا المبنى لا يكون موضوع التعبد بالظهور مقيداً بعدم الحجة على خلاف كي يكون التعبد بسند الأقوى رافعاً حقيقة لموضوع الآخر وارداً عليه[٥] نعم[٦] على ذلك المسلك

---

١) أي وذلك لأن مقتضى التقييد المزبور هو كون البنائين في مرتبة واحدة وهي مرتبة الشك في وجود الأظهر ولازمه تحقق المضادة بين البنائين ومع تضادهما وجوداً لا وجود للبناء على طبق الظاهر مع البناء الفعلي منهم على الأخذ بسند الأظهر والعمل على طبقه حتى يصلح لزومه تنزيلاً لا حقيقة

٢) أي التقييد بعدم العلم بورود الأظهر من الشارع أو عدم ورود أظهر على خلافه من الشارع واقعاً

٣) من عدم تقييد بشيء

٤) فلا يكون دليل الخاص للأظهر ناظراً إلى الظاهر أصلاً

٥) حتى يتحقق الورود بل العبرة بأقوى الملاكين

٦) نعم يمكن تقريب الورود إذا كان الأظهر ظنياً كما هو المفروض فإن لازم التزاحم المزبور وإن كان الأخذ بالظاهر عند الشك في وجود الأظهر وصدوره من الشارع لحكم العقل من باب التزاحم بلزوم الأخذ بالمهم مع الشك في وجود المزاحم الأهم بمناط الإشتغال في مطلق الشك في القدرة ولكن موضوع حكم العقل بذلك لما كان معلقاً على عدم الحجة على وجود الأهم فلا محالة يكون ⇦

أمكن حينئذ تشكيل الورود بتقريب آخر وهو أن لازم التزاحم المزبور كون المرجع عند الشك في وجود الأهم هو الأخذ بالمهم بحكم العقل بمناط الإشتغال في مطلق الشك في القدرة والمزاحم الأهم ومن المعلوم أن موضوع هذا الحكم العقلي معلق على عدم قيام حجة على الأهم فبوجود الحجة[1] عليه يرفع موضوع العقل وروداً ولا يخفى الفرق بين هذا التقريب من الورود والتقريب السابق المنوط بكون موضوع التعبد بالظهور واقعاً مقيداً بعدم الحجة على وجود الأظهر على خلافه فبوجودها يرتفع البناء الواقع برفع موضوعه حقيقة[2] وهذا بخلاف تقريب ورودنا إذ المورد حينئذ ليس البناء على التعبد بالظهور واقعاً بل هو وجوداً وعدماً تابع وجود الأظهر على خلافه واقعاً وعدمه وإنما المورد[3] هو قاعدة الإشتغال الحاكم بالشيء على طبق احتمال وجوده في الواقع[4] غاية الأمر بعد ارتفاع حكم العقل لا يكون البناء الواقع المشكوك[5] ثم إن تمييز الأقوائية في الظهور بنظر العرف ولو من جهة

دليل التعبد بسند الأظهر رافعاً لموضوع حكم العقل حيث يكون بياناً وحجة على وجود الأظهر وصدوره من الشارع فيكون وارداً على هذا الحكم العقلي حقيقة وعلى التعبد بالظاهر عناية بلحاظ ملازمة ارتفاع حكم العقل بالأخذ بالظاهر لتحقق البناء على طبق الأظهر

١) وهو الأظهر

٢) فإن أصالة السند في الأظهر رافع للتعبد بالظاهر حقيقة لإرتفاعه بارتفاع موضوعه

٣) والمرتفع

٤) أي الأخذ بالظاهر عند الشك في وجود الأظهر والمزاحم الأقوى

٥) ويلازم ارتفاعه للبناء الفعلي على طبق الأظهر

القرائن الشخصية الحافة بالكلام الخارجة عن محط الضبط وتحته كتشخيص أصل الظهور ويمكن جعل الميزان على فرض جميعها في كلام واحد[١] فبأي واحد كان منشأ لقلب الظهور الآخر فهو الأقوى وعلى أيّ حال ليس المدار على مطلق أقربية المنصرف[٢] في أحدهما بالإضافة إلى الآخر كيف وذلك يشمل[٣] صورة الدوران بين التعبد وإلاّ فمن المعلوم عدم كون مثل التصرف[٤] ميزان الجمع عرفاً وما اشتهر[٥] بأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح محمول على الإمكان العرفي[٦] غير الصادق على الجمع بالنحو المزبور[٧] فمهما انتهى الأمر إلى مثل التصرفات كان الظهوران عند العرف متعادلين ومع التعادل لابد وأن ينتهي إلى إعمال قواعد السنة من التساقط أو التخيير أو الترجيح،

---

١) أي يجعل الكلامين بمنزلة كلام واحد

٢) الصحيح ـ المتصرف ـ بل العبرة بملاحظة الخصوصيات المكتنفة بالكلام الموجب للظهور بمثابة عرفاً قرب التصرف في الآخر

٣) أي مطلق الأقربية

٤) أي مطلق التصرف

٥) قال الشيخ الأنصاري في الرسائل ج ٢، ص ٣٣٩، القضية المشهور وهي أن الجمع ما بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح الخ

٦) قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٤١، فإن الظاهر من الإمكان في قوله وإن أمكنك التوفيق بينهما هو الإمكان العرفي في مقابل الإمتناع العرفي الخ

٧) أي مطلق التصرف خارج عن موضوع الجمع العرفي بين الدلالتين

نعم[1] في المقام مطلب آخر وهو أن الجمع بين الدليلين بمقتضى الأقوائية أيضاً إنما يتم في فرض إمكان كون الكلامين صادرين من متكلم واحد أو من هو بمنزلة الواحد[2] وحينئذ[3] فلو فرض العلم الإجمالي بعدم صدور أحد الكلامين من الإمام مثلاً فلا يبقي مجال حينئذ لتقديم الأظهر على الظاهر إذ دليل التعبد بسند الظاهر يقتضي بالملازمة المدلولية في اخباره عدم صدور غيره من الإمام ﴿عليه السلام﴾ ولازمه شرعاً نفي التعبد بدلالته[4] وإن كان أقوى من طرفه كما أن التعبد

---

١) هذا شروع في تأسيس الأصل في المتعارضين مع صرف النظر عن الأخبار العلاجية

٢) كالأخبار الصادرة عن المعصومين ﴿عليهم السلام﴾

٣) وملخصه انه لو فرضنا التنافي بين الخبرين لأجل عدم العلم بعدم صدور أحدهما من الإمام ﴿عليه السلام﴾ رأساً فيسقط الخبران عن الحجية لإقتضاء التعبد لكل واحد من السندين بالإلتزام نفي صدور الآخر الملازم شرعاً لنفي التعبد بدلالته أيضاً لوضوح أن التعبد بدلالة كل خبر فرع صدوره عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ ومع اقتضاء المدلول الإلتزامي التعبد بكل من السندين طرح موضوع التعبد بالدلالة في الآخر فلا يعمهما للتعبد بكل من السندين طرح موضوع التعبد بالدلالة ولازمه عدم شمول التعبد بالسند لهما أيضاً لصيرورتهما حينئذ في عدم الإنتهاء إلى الأثر العملي بمنزلة المجمل الذي لا ظهور فيه فلا يشملها دليل للتعبد بالسند للغوية التعبد بسند ما لا يكون له ظاهر متعبد به

٤) وملخصه لا فرق بين أن يكونا متعادلين في الدلالة وبين أن يكون أحدهما أقوى من الآخر فإن جهة الأقوائية في الدلالة غير مثمرة في هذا الفرض

بظهور غيره[١] بلا انتهاء النوبة حينئذ إلى التعارض بين الدلالتين فارغاً عن سند حاك يقدم الأقوى حينئذ على غيره بأحد الوجود المتقدمة[٢] ولئن شئت قلت بأن مدار الجمع على ظهور كلام امام ورد على خلافه أظهر وفي المقام نقطع[٣] بأنه على فرضنا كونه كلام امام لم يرد على خلافه أظهر كما هو الشأن في طرف عكسه[٤] ومن هنا ظهر[٥] أيضاً أنه في ظرف تساوي الظهورين من هذا الفرض[٦] لا يكون منشأ التعارض تقاوم الظهورين وتعادلهما بل عمدة المنشأ[٧] اقتضاء الأخذ كل ظهورين طرح موضوعي التعبد بالظهور في الآخر ولازمه عدم مجيء التعبد بالسند لعدم انتهائه إلى العمل[٨] وبالجملة نقول إن كل مورد

---

١) كما في الكلامين الصادرين من المتكلم الواحد أن المتكلمين بمنزلة متكلم واحد يكون موضوع الجمع العرفي وهذا بخلاف المقام فإنه على تقدير كون الصادر هو الظاهر فلا وجود للأظهر حتى يقتضي التصرف في ظهوره وعلى تقدير كونه هو الأظهر فلا وجود للظاهر حتى يتصرف فيه

٢) من الحكومة والورود والتخصيص

٣) أي نقطع بعدم صدور أحد الكلامين

٤) أي في الأظهر

٥) فالكلام في النتيجة مما سبق وأن موضوع الجمع العرفي هو عدم العلم بعدم صدور أحدهما من الإمام ﴿عليه السلام﴾ واقعاً

٦) أي وإنه مع فرض تساوي الظهورين مع العلم بعدم صدور أحدهما كذلك

٧) وملخصه لأن شمول دليل التعبد بالظهور لكل واحد من الظهورين يطرح شمول دليل التعبد بالظهور في الآخر

٨) ومن المعلوم لا تعبد بسند لا ظهور له ولا أثر عملي عليه

يكون التكاذب بين الروايتين من حيث حكاية كل من المخبرين عن الإمام[1] فهو داخل في مصداق المتعادلين الخارجة عن موارد الجمع من دون فرق عن قوة أحدهما بحسب الدلالة بالإضافة إلى الآخر وعدمه ومن دون فرق أيضاً بين تنافيهما في مقول قول الإمام أم لا[2] نعم[3] لو فرض عدم ظهور كلام الإمام في مراده بل كان دالاً عليه قطعياً أمكن دعوى الأخذ بسند الطرفين في الفرض الآخر[4] لعدم مخالفة عملية حينئذ في إعمال التعبدين وبلا اقتضاء في مدلول كل منهما التزامياً شيئاً فحينئذ يصير حال المخبرين من تلك الجهة حال الإستصحابين الجاريين في طرف العلم الإجمالي بلا اقتضائه طرح

---

١) وإنه يعلم بكذب أحدهما وعدم صدوره عن الإمام ﴿عليه السلام﴾

٢) هذا كله لو كانا خبران غير نصين في المؤدي بحيث يحتاج في ترتيب الأثر على التعبد بسندهما إلى التعبد الآخر بالمؤدي فيسقط الخبران عن الحجية وذلك لأن مع اقتضاء المدلول الإلتزامي للتعبد بكل من السندين طرح موضوع التعبد بالدلالة في الآخر فلا يعمهما التعبد بالدلالة ولازمه عدم شمول التعبد بالسند لهما أيضاً لصيرورتهما حينئذ في عدم الإنتهاء إلى الأثر العملي بمنزلة المجمل الذي لا ظهور فيه فلا يشملها دليل التعبد بالسند للغوية التعبد بسند ما لا يكون له ظاهر معتد به

٣) اما لو كان الخبران نصين في المؤدي إذ في مثله لما لا يحتاج في الإنتهاء إلى الأثر العملي إلى التعبد بالدلالة لفرض كونهما نصين في المؤدي فلا محالة يعمهما الدليل التعبد بالسند فيؤخذ بكل واحد من الخبرين ويعمل على طبقهما بلا اقتضاء المدلول الإلتزامي فيهما شيئاً

٤) أي المتساويين من جهة الظهور

تكليفه معلوم إجمالاً[١] وتوهم أن المعلوم المخالفة في البين غير صالح لشمول التعبد له فيبقي بدلية الغير المعلوم الإنطباق على كل واحد من الطرفين[٢] مدفوع[٣] بأن مجرد العلم بمخالفة واحد بعنوان إجمالي لا

---

١) فيعمل على طبقهما ـ وذلك كالإمارتين المعلوم كذب أحدهما مضموناً للواقع في فرض عدم حجية مدلولهما الإلتزامي فيمكن الإلتزام بشمول دليل التعبد للإمارتين كذلك كحجية الإقرار في ما لو أقر بعين لواحد ثم أقر بكونها للآخر فإنه يحكم بإعطاء العين للأول وباعطاء القيمة للثاني مع فرض العلم بمخالفة أحد الإقرارين للواقع ولا يستلزم المخالفة العملية الموجبة لطرح تكليف ملزم في البين

٢) إن قلت بعد العلم بمخالفة أحد النصين للواقع كيف يتعبد بصدورهما فإن المدلول الإلتزامي في التعبد بكل من السندين لما كان نافياً لصدور الآخر امتنع دخولهما معاً تحت دليل الحجية لأدائه إلى التناقض ودخول أحدهما ترجيح بلا مرجح فلابد من الحكم بخروجهما

٣) قلت إن العلم لا ينزل إلى العناوين التفصيلية وإنما يتعلق بالعنوان الإجمالي فلا تنافي بينهما كما مر في الإستصحابين الجاريين في أطراف العلم مع عدم لزوم مخالفة في البين ومجرد العلم الإجمالي بعدم صدور أحد الخبرين عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ لا يضر بالأخذ بالأمر الطريقي في كل منهما بعد عدم سراية العلم الإجمالي من متعلقه الذي هو العنوان الإجمالي إلى الخارج وكون كل من الخبرين بعنوانه التفصيلي محتمل الصدور إذ في مثله لا قصور في شمول دليل السند لكل منهما بعنوانه التفصيلي وتتميم كشفه ومحتمل الصدق كل منهما بعنوانه والعمدة أن الخبران إن لم يكونا متناقضي المضمون فلا أثر لمدلولهما الإلتزامي سيّما إذا كان الخبرين نصين في المؤدي لعدم اقتضاء المدلول الإلتزامي فيهما نفي مطابقة مضمونهما للواقع لعدم التلازم بين عدم صدور الخبر عن ⇦

ينافي مع الشك بل الظن النوعي في كل واحد بعنوانه التفصيلي بلا ريب فلا قصور لشمول دليل التعبد لكل منهما عند عدم محذور فيه من جهة أخرى حسب الفرض ومجرد اختلاف لسان التعبد في النظر إلى تتميم الكشف[1] أو التعبد[2] في ظرف عدم الإنكشاف لا يجدي

الإمام واقعاً وبين عدم مطابقة مضمونه للواقع فلا محالة يسقط المدلول الإلتزامي في الطرفين عن الحجية ويكون وجوده كعدمه

١) وهو الإمارة

٢) وهو الإستصحاب.

قال المحقق النائيني في الفوائد ج ٤، ص ٧٥٣، وإذا لم يكن لأحد المتعارضين مزية في الدلالة تقتضي الجمع العرفي بينهما أن الكلام في إمكان التعبد بسند المتعارضين مع عدم العلم بصدورهما واستحالة ذلك بمثابة لا يكاد تخفى فإذا لم يكن التعبد بهما معاً فلا يعمهما أدلة الإعتبار ولا محيص حينئذ من سقوط كل منهما وعدم وجوب العمل بأحدهما فالإنصاف أنه لا مجال لتوهم شمول أدلة حجية الخبر الواحد للخبرين المتعارضين معاً حتى يجب تأويلهما فالأصل في المتعارضين السقوط ولكن بالنسبة إلى خصوص المؤدي.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول الأولى جرى كلامه هذا بخصوص صورة يعلم بعدم صدور مضمون أحدهما واقعاً وأما لو فرض العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين في صدور الكلام من الإمام ﴿عليه السلام﴾ مع احتمال مطابقة مضمونهما للواقع ففي مثل هذه الصورة لا بأس بالأخذ بكليهما مع عدم اقتضاء كل منهما لنفي غيره كما هو الشأن في الأصلين المثبتين في طرفي العلم بمخالفة أحدهما للواقع ولازم هذا القائل في الأصول التنزيلية بالتساقط اعمال التعارض والتساقط في مثله أيضاً.

⇦

قال المحقق النائيني وأما بالنسبة إلى نفي الثالث فلا وجه لسقوطهما فإن المتعارضين يشتركان في نفي الثالث بالدلالة الإلتزامية فيكونان معاً حجة في عدم الثالث وتوهم أن الدلالة الإلتزامية فرع الدلالة المطابقية وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلالة الإلتزامية لهما في نفي الثالث فاسد فإن الدلالة الإلتزامية إنما تكون فرع الدلالة المطابقية في الوجود لا في الحجية سقوطهما عن الحجية في المؤدي إنما كان لأجل التعارض واما نفي الثالث فلا معارضة بينهما بل يتفقان فيه وكون المؤدي مراداً مما لا يتوقف عليه الدلالة الإلتزامية.

وقال في التعليقة للمحقق الخراساني ﴿ﷺ﴾ كلام في حاشيته على الفرائد لا يخلو من اشكال فإنه جعل نفي الثالث بأحدهما الغير المعين لا بهما معاً ومنع عن حجية المتعارضين في الدلالة الإلتزامية بتقريب أن الدلالة الإلتزامية وإن لم تكن تتبع الدلالة المطابقية في الحجية بل إنما تتبعها في الوجود إلاّ أن دليل اعتبار السند إنما يعم الدلالة الإلتزامية بتبع الدلالة المطابقية فإن قوله صدق العادل إنما يدل على نفي ما ينافي خبر العادل لأجل دلالته على وجوب تصديقه فيما أخبر به ولا يدل على تصديقه في نفي ما ينافي خبر العادل في عرض دلالته على تصديقه فيما أخبر به بل وجوب تصديقه في الأول مترتب على وجوب تصديقه في الثاني فإذا فرضنا أن أدلة اعتبار السند لا تعم المتعارضين لم يبق مجال لحجيتهما في الدلالة الإلتزامية فتأمل فإن ما ذكر ﴿ﷺ﴾ لا يخلو عن مناقشة بل منع وأورد عليه المحقق العراقي في التعليقة على المحقق النائيني بقوله أقول كلام الأستاذنا على مبناه في غاية المتانة إذ مبناه في حكمه بالتساقط إنما هو من جهة أن في المتعارضين لما نعلم بكذب أحدهما فلا يكاد يدخل المعلوم الكذب بنحو الإجمال تحت دليل التعبد فلا يكون داخلاً فيه إلاّ غيره المشكوك إجمالاً وحينئذ فبالنسبة إلى المدلول المطابقي كان من باب اشتباه الحجة بلا حجة فلا مجال للأخذ بواحد منهما بخلاف ⇦

فرقاً في مقامنا وتوهم أن قضية تتميم الكشف مضاد مع فرض الجزم بالمخالفة صحيح لو أريد شمول الدليل العنوان الإجمالي الذي علم مخالفته وإلاّ فبالنسبة إلى العناوين المفصلة لا كشف فيها على خلاف الواقع أصلاً للجزم بعدم سراية العلم من العنوان الإجمالي إلى التفصيلي بتاً كما هو ظاهر ثم[1] إن موضوع البحث في الجمع إنما هو الجمع بين كلام شخص واحد أو ما هو بمنزلة الواحد.

وأما لو كانا شخصين فلا دليل أيضاً في الجمع بحمل الظاهر على الأظهر والإطلاق على التقييد وهكذا من غير ذلك من موارد

المدلول الإلتزامي فإنه يؤخذ بما هو حجة في البين لعدم معارض له ولعمري إنك لو تأملت في مسلكك في الأصول التنزيلية من عدم صلاحية دليل التنزيل لما هو معلوم المخالفة اجمالاً لتصدق في المقام أيضاً بأن المعلوم المخالفة يكون حجة رأساً حتى في مدلوله الإلتزامي فلا يبقي لك المثبت له إلاّ أحدهما المشكوك في البين، نعم بناء على عدم اضرار العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما لشمول دليل التنزيل لكل منهما بمحض كونه مشكوكاً تفصيلاً لا بأس بالأخذ بكل منهما في نفي الثالث بلا اضرار العلم الإجمالي بكذب أحدهما في كونه مشمول دليل التعبد بالنسبة إلى ما لا يلزم منه مناقضة أو مخالفة عملية ولازم هذا المسلك الإلتزام بجريان الأصول التنزيلية في طرفي العلم إذا لم يلزم منه محذور المخالفة العملية فهذا المقرر لو امعن النظر وفتح البصر يرى التهافت بين مبانيه وبخلط بعضها بعض.

ثم أورد المحقق العراقي على قوله بل منع أقول وهذا الكلام الذي سمعنا منه مراراً صريح في تفكيكه بين المدلول المطابقي والإلتزامي فكيف تنسب إليه عدم التفكيك

١) كما تقدم الإشارة إليه

الجمع طراً[١] والله العالم وعليه فموضوع البحث في الجمع[٢] إنما هو في الكلامين الصادرين عن شخص واحد أو بمنزلته وهو لا يتصور إلاّ بفرض عدم تكاذب الخبرين في حكايته عن الإمام[٣] وإن يكاد منهما من تنافي مدلولي المقول لقوله ﴿عليه السلام﴾ وفي مثل تلك الصورة أيضاً لا يمكن العمل على طبق أحد الخبرين عند فرض تصادم الظهورين[٤] وعمدة الوجه فيه هو أن المدلول الإلتزامي لكل منهما[٥] ما هو مدلول مطابقي لآخر فينتهي أمر مفادهما إلى النقيضين[٦]

---

١) هذا كله لو كان التنافي بين الخبرين لأجل العلم بعدم صدور كلاً من الإمام ولو لإشتباه أحد الراويين في حكاية صدور مضمون الخبر عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ مع احتمال مطابقة كلا المضمونين للواقع وهذا خارج عن البحث وتقدم حكمه

٢) فموضوع البحث من الجمع العرفي والترجيح والتخيير هو التنافي بين الخبرين أو أزيد من جهة العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين مضموناً للواقع لتناقضهما أو تضادهما ذاتاً أو عرضاً كما في مثال وجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة مع احتمال صدور الخبرين معاً عن الإمام ﴿عليه السلام﴾

٣) أي بالعلم بعدم صدور أحدهما من الإمام ﴿عليه السلام﴾ واقعاً

٤) وتعارضهما

٥) ينافي

٦) وملخص منشأ التنافي هو أن الدليلين المتعارضين لما كان كل واحد منهما دالاً على نفي الآخر إما بالمطابقة لو كانا متناقضي المضمون بالإيجاب والسلب أو بالإلتزام لو كانا متضادي المضمون كالوجوب والحرمة وكان إطلاق دليل حجيتهما في المدلول المطابقي والإلتزامي في عرض واحد يمتنع دخولهما تحت دليل الحجية لأداء التعبد بسند كل واحد منهما بمالهما من المضمون مطابقة ⇦

وفي مثله[1] لا يمكن المصير إلى الوجوب التخييري الراجع إليه المتخيرات في المسألة الفرعية نظير خصال الكفارة وأمثالها وذلك[2] لأن مرجع كل واحد تخييري إلى وجوب حفظ الوجود من كل طرف على وجه يوجب سد باب بعض أعدامه وهو العدم المقارن بدله.

وهذا المعنى لا يمكن إلاّ مع فرض كونه في فرض عدم البدل اختيارياً وإلاّ[3] فيستحيل تعلق التكليف به لعدم تعلقه بأمر حاصل أو أمر خارج عن حيز الإختيار وفي المتناقضين كان الأمر من هذا القبيل إذ في فرض عدم النقيض كان الشيء حاصلاً غير قابل لتعلق التكليف به ونظره أيضاً كل ضدين لا ثالث لهما إذ في فرض عدم

وإلتزاماً إلى التعبد بالنقيضين وهو من المستحيل حتى في ما كان التعارض بينهما عرضياً كوجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة الجمعة ـ ودخول أحدهما تحت دليل التعبد ترجيح بلا مرجح ـ فلابد من سقوطهما معاً عن الحجية

١) وملخص توهم التخيير في الأخذ بهما هو شمول عموم دليل الحجية للواحد منهما بلا عنوان القابل للإنطباق على كل واحد ولو بتوسيط اختيار المكلف كما لو ورد من الأول التعبد بأحدهما المخير

٢) جواب التوهم أن الوجوب التخييري غير متصور في مثل المقام المنتهي إلى التعبد بالنقيضين ولو باعتبار المدلول المطابقي والإلتزامي لأن مرجع الوجوب التخييري إنما هو إلى الأمر بكل واحد من الأمرين في ظرف عدم وجود بديله وهذا إنما يتصور إذا لم يكونا مانعتي الخلو بحيث أمكن اعمال المولوية بالنهي عن ترك مجموع الأمرين لا في مثل النقيضين أو الضدين لا ثالث لهما مما يكون وجود الشيء في فرض ضده أو نقيضه حاصلاً قهراً فعليه ليس من التخيير بشيء ولذا يكون مقتضى الأصل هو التساقط

٣) أي لو فرض غير اختياري

الآخر كان وجود بدله قهري الحصول فلا يبقي مجال تعلق الأمر بسد باب عدمه المقارن لعدم غيره الآخر فلا جرم ينحصر أمر الوجوب التخييري الفرعي مما لا يكونان مانعتي الخلو أعم من أن يكونا مانعتي الجمع أم لا وعلى أي حال يخرج ما نحن فيه بعد فرض حجية المدلول المطابقي عن تحت الواجبات التخيرية الفرعية.

نعم[1] لو كان[2] مفاد دليل التعبد وجوب الإلتزام بالمؤدي ولو مقدمة للعمل أمكن تصوير الوجوب التخييري في مفاد دليل التعبد ولا قصور أيضاً في استفادة ذلك من إطلاق دليل التعبد بعد إمكان رفع اليد عن كل في صورة الأخذ بالآخر ويستفاد من مثله حينئذ كون مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين هو التخيير في مقام الأخذ بكل واحد من الخبرين حتى على الطريقية ولكن لا يخفى ما في هذا المبنى[3] من وضوح بداهة أن متعلق وجوب التعبد في كلية باب الإمارات والأصول هو العمل ولذا لا تجب الموافقة الإلتزامية في موارد الإمارات الغير

---

١) ثم استدرك عن خروجه عن موضوع التخيير الشرعي على مبنى فاسد

٢) أما المبنى وهو لو كان مفاد دليل التعبد بالخبر وجوب الإلتزام بمؤدي أحد الخبرين ولو مقدمة للعمل فيكون الموافقة الإلتزامية واجبة فحينئذ أمكن تصوير الوجوب التخييري في مفاد دليل التعبد وأمكن أيضاً استفادته من قضية إطلاق دليل التعبد بالخبرين رفع اليد عن إطلاق كل من التعبدين في صورة الأخذ بالآخر

٣) وفساد المبنى هو عدم وجوب الموافقة الإلتزامية حتى في مورد الإمارات الغير المتعارضة ومعه لا يتصور الوجوب التخييري بعد انتهاء الأمر في التعبد بالمتعارضين بمدلولهما المطابقي والإلتزامي إلى النقيضين أو الضدين لا ثالث لهما من وجوب الشيء وعدم وجوبه أو حرمته

المتعارضة وأما إذا كان متعلق الطريقية هو العمل[١] فلا شبهة في صورة انتهاء الأمر إلى النقيضين عدم تصور وجوب تخييري بين العملين بل يمكن[٢] في الجمع بينهما عملاً بالعمل على طبق الوجوب[٣] محضاً فإنه على وفق دليل نفي الوجوب أيضاً[٤] ولولا مزاحمة[٥] امري الطريقي في مقام التأثير في تنجز الواقع وعدمه لكان[٦] العقل مستقلاً بوجوب العمل على طبق ما دل على الوجوب كي يصير العمل على وفق

---

١) ويجب العمل بالخبر والإمارات لا غير دون وجوب الموافقة الإلتزامية

٢) واحتمل محقق الماتن لإمكان الجمع بينهما عملاً خصوصاً على القول بالسببية الموجب لقيام المصلحة بالمؤدي عند الشك أنه ليس التخيير على الإطلاق أيضاً بل يختلف الصور

٣) الصورة الأولى أن يدل أحدهما على الوجوب وثانيهما ناف للوجوب باقتضاء المصلحة في الترخيص في المؤدي نظير الإباحات الإقتضائية

٤) والوجه في ذلك أن المتيقن حينئذ هو العمل على طبق الإمارة القائمة على الوجوب فإنه يكفي في وجوبه اقتضاء الوجوب فيه بعنوان قيام خبر العادل على وجوبه بلا منافاته مع الإمارة النافية للوجوب لا في مقام العمل لكون العمل به عملاً أيضاً على طبق الإمارة النافية للوجوب من حيث كونه اختياراً للفعل إذ لم يكن مفادها إلاّ جواز الترك لا وجوبها ولا في مرحلة الحكم الشرعي لعدم التنافي بين أن يكون في الشيء اقتضاء الوجوب ببعض العناوين ولم يكن فيه هذا الإقتضاء ببعض العناوين الآخر

٥) أي هذا يكون على السببية بالمعنى المتقدم لا على الطريقية المحضة حيث أن كل واحد من الأمر الطريقي ينجز الواقع ويتعارضان

٦) أي على القول بالسببية

كليهما إلاّ مع[1] قيام الدليل الآخر على الحرمة فإنه لابد من التخيير بينهما عملاً ولكن[2] المزاحمة المزبورة تابعة من الحكم بوجوب الأخذ على طبق الوجوب مثلاً إذ حكم العقل بوجوب موافقة الواجبات الطريقية لمحض دفع الضرر المحتمل الناشئ عن تنجز التكليف المحتمل في مورده ومع فرض مزاحمة دليل نفي الوجوب في المنجزية لما يبقي مجال احتمال الضرر كي يجب دفعه وحينئذ فلا يقتضي على الطريقية في الأخذ بخصوص ما دل على طبق دليل الوجوب جمعاً بين العمل بالخبرين بل لا محيص حينئذ إلاّ من التخيير العقلي نظير صورة قيام الطرفين على المحدودين ولا نعني من تساقطهما إلاّ هذا[3] بل ولئن

---

١) الصورة الثانية بأن يكون تعارضهما على وجه التضاد كما إذا كان مفاد أحدهما وجوب شيء وكان مفاد الآخر حرمته فلا شبهة في كونه من باب تزاحم الحكمين في مرحلة الإمتثال وحكمه أنه مع تساويهما في الإهتمام هو التخيير عقلاً بين الإمتثالين بتقييد إطلاق الوجوب التعييني في كل من الحكمين في مقام صرف القدرة على الإمتثال بصورة عدم الإتيان بالآخر المنتج لعدم جواز تركهما معاً

٢) هذا كله على السببية وأما على الطريقية والمنجزية فبعد ما قامت الإمارة على نفي الوجوب وكان وجوب العمل بالأوامر الطرقية لأجل دفع الضرر المحتمل فلا يحتمل الضرر حينئذ فيكون نتيجته التخيير العقلي بأن يكون المقصود التخيير الناشئ من تقييد إطلاق التعبد بكل واحد منهما بصورة الأخذ به الراجع في الحقيقة إلى التخيير في المسألة الأصولية فيكون التخيير العملي لا الحكم التخييري سواء كان الإمارتين من حيث اقتضاء المصلحة أو اقتضاء عدمها

٣) سقوطهما عن التنجيز هذا على القول بكون المجعول في الإمارات هو المعذرية والمنجزية

بنينا على رجوع مفادها[1] إلى جعل الحجية أو جعل الكاشف على ما يقتضيه عليه المطابقة النوعية في الطرفين أمكن جعل المتعارضين مع ذلك من باب التزاحم في المقتضيين بلا تكاذب في مقتضاها من غلبة الإيصال النوعي فيهما كما أنه قد عرفت أيضاً بعدم مانعية العلم الإجمالي[2] في طريقية كل واحد[3] بعنوانه التفصيلي بعد عدم صلاحية المعلوم بالإجمال للسراية إلى أطرافه أبداً[4].

نعم[5] على مسلكنا من كشف الأوامر الطريقية عن اهتمام الشارع بحفظ غرضه في البين أمكن أن يقال إن المقتضى لإيجاب الطريقي هو هذه المصلحة المحتملة ومن المعلوم أن الدليل نفي الوجوب أيضاً كاشف من نفي الإهتمام به فقهراً يتزاحمان في المصلحة فيقع

---

١) أما لو كان مفادها جعل الحجية أو الكاشفية فأيضاً من التزاحم في المقتضيين وحكمه انه مع وجود مزية لأحدهما على الآخر توجب أقوائيته يكون التشريع الحكم الفعلي لذي المزية منهما دون الآخر ومع تساويهما في الإقتضاء قوة وضعفاً لا تأثير لواحد منهما في تشريع الحكم الفعلي على طبقه وتكون النتيجة بعد سقوطهما عن التأثير الفعلي هي الإباحة والتخيير بمعنى اللاحرجية في الفعل والترك

٢) أي بالخلاف

٣) من الخبرين

٤) كما مر مراراً

٥) وهي الصورة الثالثة وهو ما كان دليل نفي الوجوب اقتضاء عدم المصلحة

بينهما التكاذب في تلك المرحلة[١] فيمتاز الطريقية حينئذ عن الموضوعية إذ في الموضوعية لما كان قيام الخبر منشأ لإحداث مصلحة في المتعلق على وفق أمره أو ترخيصه فقهراً لا يقع بينهما التكاذب في عالم المقتضي فكان بابه باب التزاحم كما أنه لما لم يكن الغرض من وجوب العمل عن الموضوعية بتنجيز الواقع كان العقل حينئذ ملزماً بالعمل على طبق اللزوم كي يكون عاملاً على وفق غيره أيضاً ومع[٢] تزاحم الوجوب والحرمة نحكم بالتخيير بين الفعل والترك عملاً ولكن ذلك أيضاً على فرض عدم اقتضاء دليل نفي الوجوب نفي اقتضائه أيضاً بل كان ذلك لمصلحة مقتضيه للترخيص وإلاّ[٣] يقع بينهما التكاذب في المقتضيين أيضاً وعليه فلا يلزم العمل على طبق ما دل على الوجوب حتى بالنسبة إلى السببية فينتهي أمره أيضاً بالأخرة إلى التخيير بين الفعل والترك عملاً ولازمه مثل المشي على الطريقية تساقط الخبرين عن الحجية[٤]

---

١) فعلى هذا القول تختلف نتيجة السببية والطريقية فعلى السببية تقدم أنه لو كان نفي الوجوب لمصلحة الترخيص فيكون من التزاحم وتقدم الوجوب وذلك بما أن المدار ليس على تنجز الواقع لإحداث المصلحة فيه أن المزيد للوجوب وهو الأعم لأنه عمل بهما

٢) وهذا في غير تزاحم الوجوب والحرمة فإنه يثبت التخيير كما مر

٣) أي وإن كان دلل نفي الوجوب ينفي اقتضاء الوجوب فلا محالة يقع التكاذب بين المقتضيين ولابد من التخيير العملي في الفعل والترك دون تعين العمل بالوجوب

٤) فيكون على السببية كالطريقية هو التساقط بهذا المعنى من التخيير العملي في الفعل والترك

بل ولئن شئت قلت[1] إن العمل على أيّ واحد من الشيئين على وفق ما دل على عدم الوجوب ولكن لا من جهة مرجعية الدال عليه[2] بل لعدم تمامية الملزم على ظرف الوجوب أو الحرمة ولابد وأن يكون المرجع حينئذ هو الأصول[3] بلا تمامية الحجة على أحد الطرفين من دون فرق في ذلك بين الطريقية والسببية ولا نعني من التساقط إلاّ هذا المعنى كما لا يخفى ومن التأمل في ما ذكرنا ظهر فساد القول[4] بكون الأصل على السببية هو التخيير كما هو الشأن في باب المتزاحمين من صورة دوران الأمر بين الضدين خصوصاً لو لم يكن لهما ثالث فإن الوجوب التخييري شرعاً وعقلاً غير معقول[5] فيهما بل

---

١) ثم بين ﴿﴾ التخيير العملي

٢) بأن يكون مقتضى العمل بالإمارتين هو التخيير عقلاً بين الإمتثالين بتقييد إطلاق الوجوب التعييني في كل من الحكمين في مقام صرف القدرة على الإمتثال بصورة عدم الإتيان بالآخر المنتج لعدم جواز تركهما معاً

٣) وهو البرائة فيكون لا حرج في الفعل ولا في الترك

٤) كما عن الشيخ الأنصاري في الرسائل ج ٢، ص ٣٤٨، وإذا أمر بشيئين واتفق امتناع ايجادهما في الخارج استقل بوجوب اطاعته في أحدهما لا بعينه لأنه ممكنة فيقبح تركهالكن هذا كله على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية إلى آخر كلامه

٥) وذلك لأنه مع تساويهما في الإقتضاء قوة وضعفاً وعدم وجود مزية لأحدهما على الآخر توجب أقوائيته حتى يكون التأثر الفعلي في تشريع الحكم الفعلي لذي المزية منهما دون الآخر لا تأثير لواحد منهما في تشريع الحكم الفعلي على طبقه وتكون النتجية بعد سقوطهما عن التأثير الفعلي هي الإباحة والتخيير بمعنى اللاحرجية في الفعل والترك

غاية الأمر مجرد إرشاد العقل إلى التخيير بينهما عملاً لا ايجابهما بنحو التخيير المنتج لنتيجة في تركها كما هو ظاهر وحينئذ فما أفاده الشيخ[١] من المصير إلى التزاحم الذي لازمه التخيير لا يكاد يتم إلاّ على فرض وجوب الإلتزام[٢] والأخذ بكل منهما في قبال العمل وهو كما ترى على خلاف ديدنهم على[٣] وجوب الموافقة الإلتزامية[٤] حتى في الأدلة الظنية بل لا يجب إلاّ صرف العمل على طبق الطريق وحينئذ فكيف يعقل الوجوب التخييري بين النفي والإثبات في فرض حجية الدلالة الإلتزامية أيضاً فلا يتصور حينئذ إلاّ مجرد التخيير العملي بين النفي والإثبات كما هو الشأن في بين كل طرفي النقيض ولو لم يكونا مضمون حجة تعتد به وذلك ظاهر ويظهر أيضاً وجه النظر في كلمات الطوسي[٥] من المصير إلى كون التعارض بينهما من باب الواجبين إذا

---

١) قال الشيخ في الرسائل، ج ٢، ص ٣٤٨، بأن يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى أحدهما وجود وصف السببية فيه لإعمال الآخر كما في كل واجبين متزاحمين الخ

٢) أي على القول بوجوب الموافقة الإلتزامية كما أشرنا إليهما سابقاً

٣) الصحيح ـ على وجوب ـ الخ

٤) من نفي كل منهما الآخر

٥) قال صاحب الكفاية ج ٢، ص ٣٨٥، على السببية وأما لو كان المقتضى للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين في ما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين لا في ما إذا مؤدي أحدهما حكماً غير إلزامي فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الإقتضاء إلاّ أن يقال بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء فيزاحم ⇦

اديا إلى وجوب الضدين أو لزوم متناقضين كحرمة شيء ووجوبه وإلاّ فلا يتزاحم بالإقتضاء فيه مع ما فيه من الإقتضاء إلاّ أن يكون نفي الوجوب أو الرخصة عن اقتضاء فيزاحم الحكم الإلزامي فيحكم به بغير الإلزام وتوضيح الضعف[1] أن ما افيد دل على وجوب الضدين والنقيضين إنما يصح بناء على عدم تمامية حجية الخبر في مدلوله الإلتزامي وإلاّ فيؤدي الأمر بالأخرة إلى تعارض الوجوب وعدمه وفي مثله إن قلنا بأن مرجع السببية في ما دل على نفي الإلتزام إلى عدم اقتضاء الحجة شيئاً كان الأمر كما أفاد من لزوم الأخذ بأحد الوجوبين في هذا الفرض وبخصوص الدال على الوجوب في الفرض الآخر ما هو الشأن في فرضنا لو قلنا بأن مرجع الباقي في اقتضائه مصلحة في الترخيص لأنه يقتضي أيضاً في وجوب الضدين من الأخذ بأحدهما جمعاً بين الدليلين على أيّ تقدير بمقدار الإمكان كما أنه في الفرض الآخر يجب العمل على طبق ما دل على الوجوب جمعاً بين العملين الحافظ للفرضين وأما إن قلنا بأن مرجع السببية الباقي إلى سببية الخبر له في اقتضاء الوجوب فيقع التكاذب بينه وبين ما يقتضي الوجوب في أصل الإقتضاء ولازمه حينئذ وصول النوبة إلى التخيير

حينئذ ما يقتضي الإلزامي ويحكم فعلاً بغير الإلزامي ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي الغير الإلزامي لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره ـ أي بغير الإلزامي ـ انتهى

١) وملخص الجواب أن الأمر كذلك لولا اقتضاء الإمارة النافية نفي اقتضاء الوجوب فيه خصوصاً بملاحظة مدلولها الإلتزامي الراجع إلى سببية الخبر لنفي المقتضى فيه وإلاّ فتقع المزاحمة قهراً بين مقتضى الوجوب ومقتضى عدمه ولازمه هو سقوط مقتضى الوجوب من التأثير في الحكم الفعلي ومعه لا ملزم لإختيار الفعل كما هو ظاهر.

العملي كما في الدوران بين المحذورين ولا وجه حينئذ للأخذ على طبق ما يقتضي الوجوب كما هو ظاهر فإن قلت[١] إن ما ذكرت مبنى على بقاء إطلاق الحجية في الباقي والمثبت على حاله وأما لو فرض عند وجود التعبد بكل واحد بالأخذ به والإلتزام بمضمونه فلا بأس حينئذ بالأخذ بكل واحد بنحو البدلية ووجوب التعبد بمضمونه في ظرف أخذه بل وإلى هذا المعنى لابد من إرجاع التخيير في المسألة الأصولية الذي هو مقام اختيار التخيير في الأخبار العلاجية الآتية فلا يحتاج حينئذ إلى جعل تخصيص في مقتضى دليل الحجية بإخراج الفردين عنه بالمرة كي ينتهي الأمر إلى التساقط على الطريقية أو التخيير العملي بين الفعل والترك على السببية الذي هو راجع إلى نحو من التساقط في الحجية حتى على السببية قلت[٢] ما ذكرت صحيح لو كان مثل هذا التقييد في نفسه أمراً معهوداً على وجه ينتقل الذهن من نفي الإطلاق إلى مثل هذا التقييد ولكنه ليس كذلك كيف ولولا وجوب توجيه المحذور في الأخبار العلاجية بمثل ذلك البيان[٣] لإنحصار وجه الترجيح في مثله لما كان مثل هذا القيد بالأخذ بأولى من تقييد الإطلاق بنحو آخر[٤] موجب للجمع بينهما ومع كثرة احتمالات التقييد كان بنظر العرف مثل ذلك الإطلاق آبياً عن تلك التقييدات طراً فينحصر أمر

---

١) وملخص التوهم هو أنه بعد إلغاء إطلاق حجية الخبرين في التعيينية يثبت التخيير الأصولي من تقيد كل منهما بعدم الآخر

٢) وفيه أن ذلك يتم لو كان جمعاً عرفياً معهوداً وليس كذلك فلا محالة لابد من التعارض والتساقط

٣) أي الأخذ بأحدهما وتقييد إطلاق دليل الحجة في كل منهما بالآخر

٤) من أنحاء آخر من التقييد كالحمد على زمن الحضور والغيبة ونحوه

دليل الأخبار بتخصيصه بأحد الفردين المستلزم لتساقط حجية كلا الطرفين كما هو نعم سائر التقييدات لما يصلح أمر التخيير في المسألة الأصولية فينحصر عند الوصول إليه أمر توجيهه[1] بكون وجوب التعبد بمضمون كل واحد مشروطاً بأخذه وكذا يكون نتيجة التخيير في المسألة الأصولية آبياً باليقين في المسألة الفرعية وعمدة النكتة فيه ما ذكرنا بعد الجزم بعدم وجوب الأخذ والإلزام بالمؤدي شرعاً[2] كما هو ظاهر[3] ثم إن ذلك كله حكم تعارض الخبرين بالنظر إلى عموم دليل الحجية

---

١) أي الأخبار العلاجية

٢) وهو الموافقة الإلتزامية فلابد من اللاحرجية في الفعل والترك

٣)ثم إن هنا نكتة لابد من ذكرها تتميماً للقول بالسببية

قال المحقق النائيني في الفوائد ج ٤ ، ص ٧٥٨، وتوضيح الكلام في ذلك هو أن السببية تستعمل بمعنيين أحدهما ما ينسب إلى المعتزلة وهو أن قيام الإمارة على وجوب شيء أن حرمته سبب لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدي غالبة على ما هو عليه تقتضي وجوب المؤدي أو حرمته فيكون حال قيام الإمارة على الشيء حال تعلق النذر به وهذا المعنى من السببية لا ينطبق على مذهب المخطئة فإنه من أحد وجوه التصويب الذي استقر المذهب على بطلانه.

ثانيهما ما ينسب إلى بعض الإمامية وهو أن قيام الإمارة على وجوب الشيء أو حرمته وإن لم يكن من العناوين المغيرة للمصلحة أو المفسدة ولا يقتضي وجوب المؤدي أو حرمته إلاّ أن في سلوك الإمارة والتطرق بها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند عدم اصابة الإمارة له وهذا المعنى من السببية لا ينافي التخطئة فإن المصلحة السلوكية في طول الواقع لا في عرضه فلم يجتمع في المؤدي مصلحتان بل المؤدي بعد باق على ما هو عليه غايته أن في سلوك الإمارة مصلحة تداركه فالسببية بهذا المعنى لا ترجع إلى التصويب ولا تنافي الطريقية.

⇦

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول قد ذكرنا في مسألة تزاحم الأصلين من أن التصويب المناسب لمذهب المخطئة لا ينحصر بصورة الإلتزام بالمصلحة السلوكية بل لو فرض قيام المصلحة بنفس العمل لا محيص من الإلتزام بوجوب حقيقي في الرتبة المتأخرة عن الواقع كما أن الوجوب الواقعي الناشيء عن المصلحة القائمة بالذات يستحيل أن يشمل مرتبة متأخرة عن نفسه فلا مضادة حينئذ بين الوجوبين ولا نعني من التصويب الملائم مع المخطئة إلاّ هذا.

وهذا المعنى من السببية أيضاً لا أظن إجماعاً ولا عقلاً على خلافه وإنما الإجماع قام على بطلان السببية بمعنى انحصار المصلحة بمؤدي الإمارة بلا مصلحة أخرى صالحة للتأثير في وجوب الذات في الرتبة السابقة عن الإمارة وربما يأبي العقل عن مثله أيضاً كما لا يخفى فتدبر.

ومن العجب جعله السببية الغير المناسب لمذهب المخطئة هو الذي ذكرنا من تصوير المصلحتين في الذات وما قام به الإمارة بخيال تزاحم المصلحتين في التأثير مع أن اختلاف الرتبة بين الأثرين مانع عن المزاحمة رأساً ولذا قلنا بأن هذه الصورة لها كمال المناسبة للمخطئة إذ ما لا يناسب له انحصار المصلحة بما قام به الإمارة بلا مصلحة في نفس الذات رأساً كما لا يخفى.

قال المحقق النائيني إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لو قلنا بالسببية التي توافق مسلك التصويب فاندراج الإمارات المتعارضة في باب التزاحم واضح إذا كان التعارض لأجل تضاد المتعلقين كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب شيء وكان مفاد الآخر وجوب ضده وأما إذا كان التعارض لأجل اتحاد المتعلقين مع اختلاف الإمارتين في السلب والإيجاب كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب الشيء ومفاد الآخر عدم وجوبه أو حرمته ففي اندراج التعارض على هذا الوجه في صغرى التزاحم والقول بالتخيير في الأخذ بأحدهما إشكال بل منع لأن أقصى ما ⇦

تقتضيه الإمارة هو أن تكون من العناوين الثانوية المغيرة لحسن الشيء وقبحه وتوارد العناوين الثانوية على متعلق واحد لا يقتضي التخيير.

ذكر المحقق العراقي في التعليقة أقول الأولى في مقام استقصاء صور المسألة أن يقال إن المصلحة القائمة بالشيء من قيام الإمارة تارة قائمة بالذات مطلقاً وأخرى قائمة مشروطاً بالأخذ بهذه الإمارة كما أن في الإمارة القائمة على الإباحة تارة تكون الإمارة موجبة لقيام مصلحة فيه مقتضية للترخيص فيه وأخرى موجبة لعرائه عن كونه ذا مصلحة كما هو الشأن في الإباحات اللااقتضائية فإن كانت موجبة لقيام المصلحة في المتعلق فمع وحدة الموضوع وإطلاق المصلحة لا شبهة في تزاحم المقتضيين في أصل تشريع الحكم الفعلي على وفقه فمع التساوي كما في المقام ينتج الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك ومع مزية أحدهما فرضاً ينشأ الحكم على وفقه ربما ينتهي إلى انشاء الأحكام الخمسة ومع تقيد المصلحة بالأخذ به في مقام العمل فلا شبهة في أن تساوي المصلحتين كما هو الشأن في المقام يقتضي عقلاً التخيير عقلا في مقام العمل بالأخذ بأي واحد منهما إذ لا يمكن الأخذ بكليهما ومع تزاحم الخبرين في اقتضاء واقتضاء عدمها كما في التعارض بين الوجوب والإباحة فمع إطلاقهما ينتج الإباحة اللاقتضائية ومع اشتراطهما بالأخذ كان أيضاً مخيراً بين الأخذ بذي المصلحة فيصير واجباً وبين الأخذ بالإمارة الدالة على الإباحة فيصير مباحاً لا اقتضائياً في حقه كما لا يخفى.

ثم قال المحقق النائيني وإن قلنا بالسببية المخطئة ففي اندراج الإمارات المتعارضة في صغرى التزاحم اشكال وإن كان يظهر من الشيخ ﴿قدس سره﴾ القول بالتزاحم فيها وغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه هو أن كلاً من الإمارتين المتعارضتين تشتمل على مصلحة سلوكية لازمة الإستيفاء بمقتضى دليل الحجية فيقع التزاحم بين المصلحتين في مقام السلوك ولا ملازمة بين سقوط طريقة كل منهما بالنسبة إلى المؤدي وبين وقوع التزاحم بينهما بالنسبة إلى المصلحة السلوكية ⇦

وأما حكمها بالنظر إلى ما يستفاد من الأخبار العلاجية[1] فنقول اولا بعد الجزم بعدم التساقط رأساً ووجود المرجع في حال التعارض في الجملة[2] أن الكلام تارة في تأسيس الأصل بالنسبة إلى حال المتعارضين مع قطع النظر عن عموم دليل الحجية[3] وأخرى يلاحظ ما ذكرنا

فإن دليل الحجية يقتضي وجوب استيفاء تلك المصلحة وحيث لا يمكن الجمع بينهما فلابد من التخيير في استيفاء أحدهما ولكن للنظر فيه مجال فإن المصلحة السلوكية على القول بها إنما تكون قائمة بالطريق فإن سلوك الطريق ذو مصلحة فطريقية الطريق تكون بمنزلة الموضوع للمصلحة السلوكية والمفروض سقوط طريقية المتعارضين فلا يبقي موضوع للمصلحة السلوكية حتى يقال بوقوع المزاحمة بين استيفاء احدى المصلحتين.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول ما المراد من الطريق فإن كان الغرض منه الحجة الفعلية فما معنى للمصلحة السلوكية الموجبة للأمر بالعمل به بل لابد وأن تكون المصلحة المزبورة مسبوقة بالأمر به أيضاً فلازمه مع عدم المعارضة أيضاً من قيام الأمرين بالطريق ولا أظن أحداً يقول به وإن كان الغرض من الطريق مطلق الإمارة فلا معنى للتساقط عند المعارضة إذ مرجع التساقط إلى عدم شمول دليل الحجية لواحد منهما بمناط الترجيح بلا مرجح والمفروض أنه لم يكن سابقاً عن المصحلة السلوكية دليل وأمر علم الله ما أدري على أي معنى أحمل هذا الكلام إلاّ أن أنسبه إلى سوء فهم المقرر ثم بعد الغض عما ذكرنا نقول فيما نحن فيه أيضاً إذا كان في الوجودين المتضادين كما هو مفروض الفرض السابق كان من باب التضاد في الأحكام فتدبر

١) ولابد من ذكر أخبار العلاجية

٢) اما الترجيح أو التخيير

٣) أي حجية الخبر

بالنسبة إلى عموم دليل الحجية ـ أما في صورة الأولى فنقول[1] إنه بعد الجزم بدوران الأمر بين الأخذ بإطلاق الخبر أو وجوب الترجيح وعدم وجود مرجح بين الإحتمالين يرجع الأمر في الوجوب الشرعي إلى الإلتزام حينئذ بوجوب التعبد بكل واحد مشروطاً بالأخذ أو وجوب ذي المرجح مطلقاً[2] ولازم ذلك الشك في وجوب التعبد بذي المزية قبل الأخذ بكل واحد منهما والقطع بعدم وجوب التعبد بالآخر كما أنه في صورة الأخذ بغير ذي المزية نشك في وجوب التعبد بكل منهما بخلاف ما لو أخذ بذي المزية فإنه يقطع بوجوب التعبد به وعدم وجوب التعبد بالآخر وحينئذ فلا يكون مقامنا هذا بالإضافة إلى الوجوب الشرعي من قبل دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

---

١) قد يتوهم أنه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير ووجوب الترجيح بكل مزية يحتمل اعتبارها وذلك لأنه يعلم تفصيلاً بوجوب العمل على طبق ذي المزية إما تعييناً أو تخييراً ويشك في وجوب العمل على طبق مضمون غيره لإحتمال عدم وجوبه مع وجود ما يحتمل التعيين والأصل يقتضي التعيين ـ فأجاب عنه الماتن ﴿ﷺ﴾ بأنه لا يرتبط بباب التعيين والتخيير وأن مرجع التخيير في المقام إلى إيجاب التعبد بكل واحد من الخبرين مشروطاً بالأخذ به ولازمه بعد دوران ذي المزية منهما عند الشك المزبور بين كون التعبد به مطلقاً غير مشروط بالأخذ به واختياره هو عدم العلم بوجوب واحد منهما قبل الأخذ بهما وكذا بعد الأخذ بغير ذي المزية ومع هذا الشك كيف يندرج المقام في مسألة التعيين والتخيير المستلزم للعلم بوجوب المعين على كل تقدير

٢) أي سواء أخذ الآخر أم لا

المستلزم للعلم بالوجوب في كل منهما والشك في تعيين الآخر إذ ذلك مبنى على كون التخيير المحتمل في المقام تخييراً في المسألة الفرعية وهو لا يمكن الأخذ إلاّ بالتزام المؤدّي موضوع الوجوب[١] الشرعي لا شرطه[٢] وهو كما ترى[٣] كما أنه ليس في المقام من قبيل الدوران بين معلوم الحجية ومشكوكه وقد عرفت أنه بناء على ارجاع التخيير إلى التعبد بكل منهما مشروط بالأخذ لا يكون قبل أخذ واحد منهما معلوم الحجية جزماً[٤] نعم هنا مطلب آخر[٥] وهو أن المكلف قبل الأخذ بواحد منهما من قبيل الشك قبل الفحص المتمكن من تحصيل الحجة الشرعية فيجب بحكم عقله أن يأخذ بأحد الخبرين مقدمة لتحصيل الحجة وفي هذه الصورة يلزمه العقل بالأخذ بذي المزية لأنه يعلم تفصيلاً بعد أخذه بحجة بخلاف ما لو أخذ بغيره فإنه بعد شاك بحجية فلا يخرج به عن عهدة حكم عقله بتحصيل الحجة

---

١) وهو نفس مؤدي الخبر

٢) وهو اعتبار الأخذ به

٣) أي يعتبر الأخذ بأحدهما

٤) والوجه لعدم كون المقام من قبيل معلوم الحجية ومشكوك الحجية واضح فإن طرف التخيير في المقام هو الأخذ بأي الخبرين في مقام الإستطراق به إلى الواقع فلا معلوم الحجية فيه قبل ذلك أصلاً

٥) وإنما عمدة الوجه في تقديم ذي المزية ما ملخصه أن الأخذ بذي المزية لما كان موجباً للقطع بحجيته على كل تقدير بخلاف غيره فإن الأخذ به لا يوجب إلاّ الشك في حجيته فيحكم العقل بمناط الشك قبل الفحص مع التمكن من تحصيل الحجة الشرعية بوجوب الأخذ بذي المزية منهما مقدمة لتحصيل الحجة والخروج عن العهدة بحكم العقل

الشرعية وذلك ظاهر واضح هذا كله[١] لو لوحظ مقتضى الإحتمال الناشي عن الأخبار العلاجية مع قطع النظر عن مرحلة العمومات الناظرة إلى إطلاق حجيتها حتى بلحاظ حال التعارض وإلاّ[٢] فلو لوحظ الإحتمال المزبور بالنظر إلى العمومات ربما ينتهي أمر العمومات حينئذ دائر بين التقييد بالأخذ في كل منهما[٣] أو التخصيص بإخراج أحدهما[٤] وفي هذه الصورة لو رجّحنا[٥] التقييد على التخصيص كان الدليل الإجتهادي قائماً على التخيير وهو مقدم على الأصل السابق كما[٦] أنه لو راجحنا التخصيص على التقييد يتعين الأخذ بذي المزية اجتهاداً للجزم بعدم احتمال خروج ذي المزية وبقاء غيرها تحت العام ولو من جهة كون ذلك داخلاً في مدلول الأخبار العلاجية بمجموعها النافي لتلك الإحتمالات إلزاماً. نعم على فرض هذا الإحتمال[٧] أيضاً يصير

---

١) أي هذا بالنظر إلى الأخبار العلاجية فقط بالنسبة إلى تأسيس الأصل من تقديم ذي المزية

٢) أي وأما لو لوحظنا العمومات الواردة في حجية الخبر الواحد أيضاً الشامل لمورد المتعارضين فلابد من تقريب آخر بيانه

٣) ونتيجته هو كلاهما مشروط بالأخذ وداخلان تحت العمومات

٤) ونتيجته هو خروج أحدهما عن العمومات ويبقي ذي المزية تحت العام

٥) فعلى الأول وهو التقييد فلا محالة هو التخيير فيكون الدليل قائماً على التخيير ومقدم على تأسيس الأصل وهو تقديم ذي المزية

٦) وعلى الثاني وهو التخصيص أيضاً يقدم ذي المزية اجتهاداً لا من أجل تأسيس الأصل فيه بل لبقائه تحت العموم

٧) أي التخصيص

العام محتملاً بالنسبة إلى الفردين[١] فحينئذ لا يبقي مجال الأخذ بكل منهما للشك في حجيته لإحتمال تعيين الآخر[٢] ولكن هذا الإحتمال مقطوع خلافه[٣] ـ نعم لو دار أمر العمومات بين التقييد والتخصيص ولم يتمكن من ترجيح أحدهما[٤] ينتهي النوبة بعد ذلك الأصل السابق[٥] وحيث اتضحت تلك المقدمة فنقول إن بعد وجود مطلقات التخيير[٦] على

---

١) أي العام يشمل الخبرين معاً في حد نفسه

٢) فعليه لا وجه لتقديم ذي المزية

٣) لأن العام ليس حجة في مقدار التخصيص أصلاً لا مطلقاً فلا يكون الفردان مشمولاً لدليل الحجية

٤) ويتساقط الإحتمالان

٥) وهو الأخذ بذي المزية

٦) أما اطلاقات التخيير فكثيرة منها خبر الحسن بن الجهم عن الرضا ﴿عليه السلام﴾ باب ٩، وسائل، ح ٤٠، من أبواب صفات القاضي عن الرضا ﴿عليه السلام﴾ قال قلت له تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال ما جائك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منا وإن لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت وح ٤١ منه عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ قال إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ﴿عليه السلام﴾ فردّ إليه الحديث وح ٣٩، خبر الطبرسي في جواب مكاتبة الحميري إلى صاحب الزمان ﴿عليه السلام﴾ وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً، وح ٤٤ عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن ﴿عليه السلام﴾ اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبيعبد الله ﴿عليه السلام﴾ في ركعتي الفجر في السفر فروي بعضهم صلّها في المحمل وروي بعضهم لا تصلها إلاّ على الأرض ←

فوقع ﴿عليه السلام﴾ موسع عليك بأية عملت إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على التخيير قال المحقق العراقي في تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٧٦٣، أقول رواية الحرث ـ أي الحرث بن المغيرة عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ باب ٩، صفات القاضي، ح ٤، قال إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسّع عليك حتى ترى القائم ﴿عليه السلام﴾ فترد إليه ـ نص في مرجعية التخيير عند عدم التمكن من الوصول إلى الإمام ﴿عليه السلام﴾ وأن قوله ﴿عليه السلام﴾ حتى ترى القائم كناية عن زمان التمكن من الوصول إليه فهو كالصريح في الشمول لحال الغيبة فيخصّص بها ما دل على التوقف المطلق على فرض وجوده ولا يحتاج إلى التشبث بقاعدة انقلاب النسبة على ما هو من السخافة كما تقدم بطلانه بأوضح بيان بل يمكن دعوى أن المشي على هذا المسلك يحدث فقهاً جديداً كما لا يخفى على المتدرّب. أشاره لرد ما أفاده المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٦٤، فالحري رفع التعارض بين ما دل على التوقف والتخيير مطلقاً ـ أي رواية الحسن بن الجهم المتقدمة فموسع عليك بأيهما أخذت وذيل مقبولة عمر بن حنظلة إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك وقال ولم أقف على رواية تدل على التوقف مطلقاً ـ وقد عرفت أن النسبة بينهما العموم من وجه ـ أي مادة الإجتماع في حال الغيبة مورد اجتماع أخبار التوقف والتخيير ـ ولكن نسبة ما دل على التخيير مطلقاً مع ما دل على التوقف في زمان الحضور هي العموم والخصوص فلابد من تقييد إطلاق ما دل على التخيير بغير زمان الحضور فتنقلب النسبة حينئذ بين أدلة التخيير مطلقاً وأدلة التوقف مطلقاً من العموم من وجه إلى العموم المطلق فإن أدلة التخيير بعد تقييدها بزمان الغيبة تكون أخص من أدلة التوقف مطلقاً ويرتفع التعارض من بينها وتكون النتيجة هي التخيير في زمان الغيبة قال المحقق العراقي ـ مضافاً إلى ما تقدم ـ أقول لنا حق السؤال بأنه اين خبر يدل على التخيير في زمان الحضور محضاً إذ خبر الحرث كالصريح بالنسبة إلى زمان الغيبة لأن التحديد إلى زمان القائم كناية عن مرور ⇦

الأزمنة السابقة عن زمان حضوره كما لا يخفى ثم قال المحقق النائيني ـ وقد أشرنا إليه ـ كون التخيير في المسألة الأصولية في أخذ أحدهما حجة محرزة وطريقاً إلى الواقع لا في المسألة الفقهية أي التخيير في العمل بمؤدي أحد الخبرين نظير التخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة فإن الظاهر من قوله ﴿عليه السلام﴾ بأيهما أخذت من باب تسليم وسعك باب ٩، صفات القاضي، ح ٤، هو الأخذ بأحدهما ليكون حجة وطريقاً مثبتاً للواقع لا مجرد الأخذ في مقام العمل قال المحقق العراقي في التعليقة أقول بل بعد فرض اقتضاء التعارض بين المدلول الإلتزامي لكل واحد مع المطابقي للآخر في كثير من الموارد وانتهاء الأمر إلى النقيضين لا معنى حينئذ للوجوب التخييري كالتخيير بين القصر والإتمام بل لا محيص من التخيير العملي محضاً أو التخيير في المسألة الأصولية المنتجة بالأخرة تعين مدلول أحدهما المأخوذ عليه. وربما يرجح الثاني ظهور قوله بأيهما أخذت من باب تسليم وسعك إذ هو ظاهر في أن طرف التخيير هو الأخذ بالخبر في مقام الإستطراق به الذي لازمه تعين مضمونه عليه بعد أخذه ثم في كون التخيير في المسألة الأصولية شأن المجتهد فقط ـ أي ما قاله المحقق النائيني كون التخيير في الفتوى بمضمون أحد الخبرين لو كان التخيير في المسألة الأصولية والتخيير للمستفتى في العمل بمضمون أحدهما لو كان التخيير في المسألة الفقهية ـ فرع تخصيص دليله به وإلاّ فللمجتهد بعد الفحص عن المرجحات الفتوى بتخيير المقلد في الأخذ بأحد الخبرين أيضاً كما ـ أي ما قاله المحقق النائيني كون التخيير استمرارياً إذا كان التخيير في المسألة الفقهية لأنه يكون كالتخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة فللمكلف أن يعمل بمضمون أحد المتعارضين تارة وبمضمون الآخر أخرى وبدوياً إذا كان التخيير في المسألة الأصولية فإن معنى كون التخيير في المسألة الأصولية هو التخيير في جعل أحد المتعارضين حجة شرعية وأخذ أحدهما طريقاً محرزاً للواقع ولازم ذلك وجوب الفتوى بما اختاره أولاً وجعل مؤداه هو الحكم الكلي فلا معنى لإختيار الآخر بعد ذلك ـ أن ⇦

ما حكاه الأستاذ[1] يبقي الكلام في المخرج منها فقد يستدل حينئذ بتعيين وجوب العمل بذي المزية المعهودة مطلقاً بما دل على الأمر بالأخذ بتمام المرجحات المعروفة مثل المقبولة[2]

كون التخيير على هذا بدوياً لا شاهد له ولا أقل من الإستصحاب وتوهم عدم بقاء التحير بعد الأخذ فلا يكون الموضوع باقياً مدفوع بأن الموضوع هو المتحير لولا الأخذ وهو باق إذ لا معنى لكون الحكم رافعاً لموضوعه فتدبر كلماته فإنه لا يخلو من انظار.

١) قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٣٩٥، فتلخص مما ذكرنا أن إطلاقات التخيير محكمة وليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها.

٢) في الوسائل، باب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١، عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله ﴿عليه السلام﴾ عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما - إلى أن قال - فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به أعدلهما وافقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قال فقلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه - إلى أن قال - فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك إن رأيت أن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ فقال: ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت ⇦

والمرفوعة[1] ولكن في دلالة صدر المقبولة على الترجيح بصفات الراوي من الأعدلية والأفقهية والأوثقية نظر[2] إذ ظاهره كونه في مقام ترجيح الحاكم في مقام الحكومة[3] وغير مرتبط بترجيح الراوي من حيث روايته وإن كان الحكم من الحاكم من الشبهات الحكمية في الصدر الأول راوياً أيضاً لكن الحيثية في مقام التراجيح محفوظة

جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً قال ينظر إلى ما هم إليه أميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً قال إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.

١) وهي ما رواه ابن أبي الجمهور الاحسائي في كتاب غوالي اللئالي عن العلامة الحلي مرفوعاً إلى زرارة قال: سألت أبا جعفر ﴿عليه السلام﴾ فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زرارة: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي ايهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان فقال: انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم قلت: ربما كانا معاً موافقين لها أو مخالفين فكيف أصنع فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الإحتياط فقلت: إنهما معاً موافقان للإحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع فقال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر

٢) قال صاحب الكفاية ج ٢، ص ٣٩٢، إشكال لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما ولا وجه معه للتعدي منه إلى غيره كما لا يخفى

٣) قال ﴿عليه السلام﴾: الحكم ما حكم به أعدلهما

وظاهره كونه في مقام ترجيح أحد الروايتين من حيث كونه حاكماً[١] كما هو مفاد خبر داود بن حصين[٢] الوارد في مقام ترجيح الحكمين وهو معمول به أيضاً في باب المرافعات وأما ذيله[٣] وإن كان ظاهراً في ترجيح الرواية من حيث حكايتها من الأشهرية وأمثالها ولكن[٤] ظاهره[٥] كونه من جهة رجوع المترافعين عند تعارض الحكمين إلى ترجيح أحد الحكمين ترجيح مستنده وهو أيضاً خلاف ديدن الأصحاب إذ ليس بنائهم عند تعارض الحكمين على الرجوع إلى مستند الحكم بل بنائهم على كون الإختيار بيد المدعى كما هو الشأن من الأول على كون تعيين الحاكم بيده على ما حكاه صاحب المستند إجماع أصحابنا عليه وحينئذ[٦] فصح أن يقال إن مثل تلك الفقرة من الذيل

---

١) قال ﴿عليه السلام﴾ : ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به

٢) وسائل، باب ٩، من أبواب صفات القاضي عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم قال ينظر على أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر

٣) أي ذيل المقبولة قلت فإن كان الخبران عنكما مشهورين

٤) فأجاب المحقق الماتن عن الذيل بوجهين

٥) الوجه الأول: أنه أيضاً في ترجيح الحكمين لا الروايتين ولكن ترجيح أحد الحكمين بعد ما كانا متساويين بترجيح مستنده وهو خلاف بناء الأصحاب من أن ترجيح أحد الحكمين بيد المدعى بالإجماع

٦) أن الذيل غير معمول به عند الأصحاب بالتقريب الذي قد مر فكيف تكون المقبولة حجة فإنه ليس بناء الأصحاب في مقام ترجيح أحد الحكمين على الرجوع إلى مدركهما كما عرفت

أيضاً غير معمول به لدي الأصحاب فمن أين المقبولة حجة في محل البحث واحتمال حمل تلك الفقرة على قاضي التحكيم[١] منظور فيه[٢] لظهور الرواية في الشمول عن الوقائع المتجددة عن وقت صدور تلك المقبولة وفي تلك الصورة لا يتصور قاض التحكيم جزماً كما هو ظاهر. وأما خبر المرفوعة[٣] فهو وإن كان ظاهراً في ترجيح الرواية من حيث صفاتها[٤] أو صفات الرواي بما هو راو ولكن[٥] من جهة اشتمالها على الترجيح بموافقة الإحتياط موهونة بعد عدم[٦]

---

١) وملخص الإشكال هو اختصاص الإشكال بالرجوع إلى مدرك الحكمين وإنما الترجيح لإحد الحكمين وعند التساوي بيد المدعى أو ما حكم أسبقهما في قاضي المنصوب من الإمام ﴿عليه السلام﴾ وأما قاضي التحكيم الذي جعل المدعى قاضياً وحاكماً وتسالموا عليه فلا مانع من الإرجاع إلى مدرك الحكمين ويمكن حمل المقبولة عليه.

٢) وفيه أنه ظاهر في القاضي المنصوب فإن قول الراوي قلت فإن كان كل رجل يختار رجلاً ظاهر في كونه سؤالاً عن فرض الوقائع المتجددة بعد هذه المقبولة ومن المعلوم أنه بعد نصب الإمام ﴿عليه السلام﴾ القاضي لا يتصور القاضي التحكيم حتى يصح الأمر بالرجوع إلى مدرك الحكم وبعبارة أخرى أن قاضي المنصوب يراجع إليه في الحوادث مرة بعد مرة لا قاضي التحكيم كما لا يخفى.

٣) وأجاب عن المرفوعة بوجوه بعد الإعتراف بظهورها في ترجيح الراوي

٤) أي الرواية

٥) الأول الترجيح بموافقة الإحتياط التي ليس بناء الأصحاب على الترجيح بها

٦) الظاهر وقع هنا لفظ (عمل)

على وفقه فتأمل[1] ـ مع[2] أن في غوالي اللئالي بعد نقل تلك الرواية وفي رواية أخرى فأدرجه حتى تلقى إمامك وظاهره اشتراك الروايتين من جميع الجهات إلاّ في هذه الفقرة وحينئذ فمن المحتمل كون ذلك من باب الإختلال في المتن ولازمه[3] احتمال اختصاص مورد الرواية ووجوب الترجيح بهذه الأمور بزمان الحضور كما هو ظاهر المقبولة أيضاً فمن أين يصلح مثل تلك الرواية لتقييد المطلقات التخييري[4] نعم[5]

---

١) لعله إشارة إلى الوجه الثاني وأن المرفوعة ضعيفة السند وغير معمول بها عند الأصحاب لأن بناء الأصحاب على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة في مقام الترجيح من دون النظر إلى الأوثقية والأعدلية ونحوهما

٢) الوجه الثالث: الإختلال في المتن ففي هذه الرواية فقال إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر ـ وفي الرواية الأخرى كما في المتن حتى تلقى صاحبك ـ ولعله موجود في المستدرك وفي الوسائل، باب ٩صفات القاضي، ح ٤٢، حتى تلقى صاحبك ولعله رواية أخرى كما هو الظاهر جزماً ولذا مختلفة المتن

٣) الوجه الرابع: اختصاص الروايتين المقبولة والمرفوعة بزمن الحضور دون الغيبة والتمكن من الوصول إلى الإمام ﴿عليه السلام﴾ فيخرج عن محل الكلام

٤) فلأجل ذلك إطلاقات التخيير محكمة

٥) بقي الترجيحين وهو موافقة الكتاب والسنة وموافقة ومخالفة العامة وهي علاوة عما ورد في المقبولة والمرفوعة روايات أخرى ويدل على الأول ما عن السكوني في الوسائل، باب ٩، من صفات القاضي، ح ١٠، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وح ١١ عن عبد الله بن يعفور قال ﴿عليه السلام﴾: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وإلاّ فالذي جاءكم به أولى به وح ١٢ عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ قال ما ⇦

الذي يصلح لتقييدها ما ورد في الأمر بالعمل بما وافق الكتاب والسنة وطرح ما خالف[١] بأن قضية اقتران الأولى بالثانية[٢] شاهدة كون الأمر بالأخذ مما وافق الكتاب من باب علاج التعارض بالترجيح[٣] لا من باب

لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف الخ وح ١٥ ، أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله الحديث إلى غير ذلك ويدل على الثاني نفس الباب ح ٢٣ ، خبر علي بن اسباط قال قلت للرضا ﴿عليه السلام﴾ ـ إلى أن قال ـ انت فقيه البلد فاستفته من أمرك فإذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه وح ٢٤ ، قال أبو عبد الله ﴿عليه السلام﴾ أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا أدري فقال إن علياً ﴿عليه السلام﴾ لم يكن يدين الله بدين إلاّ خالف عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال أمره وكانوا يسألون أمير المؤمنين ﴿عليه السلام﴾ عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا افتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلتبسوا على الناس الحديث وح ٢٩ ، خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال قال الصادق ﴿عليه السلام﴾ إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وح ٣٠ ، عن ابن السري قال قال أبو عبد الله ﴿عليه السلام﴾ إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم إلى غير ذلك من الروايات.

١) في أخبار موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة العامة ومخالفتها

٢) اي الموافقة والمخالفة

٣) فملخصه أن الجمع بين حكم الموافق والمخالف دليل على الترجيح عند التعارض وأن المزية لموافقة الكتاب ومخالفة العامة كما هو واضح وإلاّ لا وجه لذكر العدلين بل يذكر أن مخالف الكتاب وموافق العامة لم يصدرا أصلاً كما هو واضح

تميز الحجة عن اللاحجة في نفسه مع قطع النظر عن مرحلة التعارض[1] كيف[2] ولازمه وجوب طرح الموافق للعامة ولو لم يكن معارضاً وهو كما ترى ويؤيد ذلك كون ديدن الأصحاب في الفقه على مثل ذين الترجيحين بل وديدنهم على الترجيح المزبور[3] وإن كانت الرواية الأخرى

---

١) قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٣٩٣، مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة بشهادة ما ورد في أنه زخرف وباطل وليس بشيء أو أنه لم نقله أو أمر بطرحه على الجدار وكذا الخبر الموافق للقوم ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جارية للوثوق حينئذ بصدوره كذلك وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند ولا الظهور كما لا يخفى فيكون هذه الأخبار في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة فافهم

٢) وفيه أوّلاً مضافاً إلى ما تقدم لزوم طرح ما وافق العامة ولو لم يكن له معارض فإنهم يصلون الأوقات الخمسة فلابدّ وأن نؤخذ بخلافهم وهكذا في الفروعات الفقهية وغيرها كثيرة فإن كثير من الأحكام الحقة توافق مذهبهم فلا يكون رشداً جزمياً

٣) وثانياً أن بناء الأصحاب على تقديم أحد الخبرين الموافق لأحد هذين المرجحين فهذا شاهد على كون الترجيح بهما عند التعارض لا تمييز الحجة عن اللاحجة ولو جعله المحقق الماتن مؤيداً

واجدة لسائر الطبقات ومن ذلك[١] أيضاً من موهونات الترجيح بالبقية خصوصاً لو لوحظ الترتيب بينها[٢] على حسب ذكر الترجيح بصفات رواية الراوي من المرجحات الداخلية[٣] مقدمة على مثل تلك المرجحات الخارجية[٤] وعليه فيقتصر في مقام الترجيح بخصوص هذين المرجحين

---

١) ويظهر من بناء الأصحاب على تقديم الموافق للكتاب والمخالف للعامة ولو كان سائر المرجحات موجودة من دون الإعتناء بها ـ أنه لا عبرة بسائر المرجحات ويكون ذلك من موهناتها وينحصر بهذين المرجحين

٢) اي خصوصاً على القول بالترتيب بين المرجحات فكيف بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة دون غيرهما

٣) قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٦٣، في بيان المرجحات وهي على قسمين أحدهما ما يكون داخلياً وهي كل مزية غير مستقلة في نفسه بل متقومة بما فيه وثانيهما ما يكون خارجياً بأن يكون أمراً مستقلاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر سواء كان معتبراً كالأصل والكتاب أو غير معتبر في نفسه كالشهرة ونحوها ـ إلى أن قال ـ وأما الداخلي فهو على أقسام لأنه إما أن يكون راجعاً إلى الصدور ـ سواء كان راجعاً إلى سنده كصفات الرواي أو إلى متنه كالأفصحية ـ وإما أن يكون راجعاً إلى وجه الصدور ككون أحدهما مخالفاً للعامة أو لعمل سلطان الجور أو قاضي الجور ـ وإما أن يكون راجعاً إلى مضمونه كالمنقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى إذ يحتمل الإشتباه في التعبير ـ وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها وهذا الأنواع الثلاثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة فإن الأقوى دلالة تقدم على ما كان أصح سنداً وموافقاً للكتاب ومشهور الرواية بين الأصحاب لأن صفات الرواية لا يزيده على المتواتر وموافق الكتاب لا يجعله أعلى من الكتاب وقد تقرر في محله تخصيص الكتاب والمتواتر بأخبار الآحاد

٤) وهذا مما تأبي عنه تلك الإخبار

في قبال إطلاقات التخيير وفي غيرها[١] يؤخذ بها[٢] ولا يعتني بسائر المرجحات[٣] ولا بمطلق الأقوائية[٤] ولو من جهة احتمال[٥] مخالفته للواقع عن الإحتمال الموجود في الآخر وإن لم تبلغ إلى حد الظن بالمطابقة بالظن النوعي المساوق للأقربية النوعية فضلاً من الظن الشخصي المسمى بالأقربية الشخصية - وتوهم[٦] أن التعليل في الأخذ بمخالف

---

١) أي غير الأخبار الموجودة فيها أحد هذين المرجحين من موافقة الكتاب ومخالفة العامة

٢) أي بإطلاقات التخيير

٣) أي المرجحات المنصوصة

٤) إشارة إلى القول بالتعدي من المرجحات قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٦١، فلابد للمتعدي من المرجحات الخاصة المنصوصة من أحد أمرين إما أن يستنبط من النصوص ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكل مزية توجب أقربية ذيها إلى الواقع وإما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الإختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه والحق أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح - يقتضي التزام الأول كما أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الإجماع

٥) قال الشيخ الأنصاري في الرسائل ج ٢، ص ٣٦٢، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور ومقتضى التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفة الواقع

٦) وقال أيضاً في نفس المدرك بل الإنصاف أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل عن الآخر وإن لم يكن عليه إمارة ⇦

العامة بأن الرشد في خلافهم يقتضي التعدي إلى كل ما هو أقوى سنداً[١] ولا أقل من الأقرب إلى الواقع نوعاً أم شخصاً. مدفوع[٢] بأن الظاهر[٣] من العلة بعد ما كان هو الرشد الواقعي المساوق لمطابقة الرواية[٤] المطابقة للواقع بلا احتمال مصلحة أخرى فيه كيف[٥] وهو يقتضي كون الأمر نفسياً وهو خلاف كونه في سياق الأوامر الطرقية

المطابقة ـ إلى أن قال ـ فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلاّ ما ذكرنا من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربية إليه ـ الخ فيستفاد التعدي إلى كل ما هو أقوى سنداً ـ

١) فالترجيح بمخالفة العامة لأنها أقوى سنداً من الآخر وتقدم عن الشيخ في الرسائل، ج ٢، ص ٣٧٧، فيكون أحدهما بحسب المرجح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع إلى أن قال إن معنى القوة كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزية غير موجودة في الآخر الخ

٢) ولكن يرد على هذ التوهم بأن هذا التعليل بأن الرشد في خلافهم يحتمل وجوهاً

٣ الإحتمال الأول هو الرشد الواقعي قال ﴿عليه السلام﴾ في الوسائل، باب ٩، من صفات القاضي ح ٣٣، وإن من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول أو عمل فليس منا ولا نحن منهم الحديث وح ٢٥، شيعتنا المسلمون لأمرنا الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا الحديث

٤) أي الرواية المخالفة للعامة

٥) هذا هو الجواب عن هذا الإحتمال من لزوم كون الأخذ بمخالف العامة نفسياً وهو خلاف ما عليه الأصحاب من كونه أمراً طريقياً إلى الوصول إلى الواقع لا بنفسه هو الواقع وفي سياق الأوامر الطرقية وتعليلاً لها من تقديم أحد الخبرين

كما[١] أن الحمل على الرشد الإعتقادي الجزمي أيضاً مناف[٢] مع مولوية أمره فلا محيص إلاّ من الحمل[٣] على الرشد الغالبي الواقعي أو[٤] الرشد بالإضافة إلى غيره أو الرشد الإعتقادي الظني[٥] والأول[٦] لما لم يكن

---

١) الإحتمال الثاني أن يكون المراد الرشد الإعتقادي الجزمي فيكون خارجاً عن الموضوع بأن اعتقادهم باطل ومنكر في الوسائل، باب ٩، صفات القاضي، ح ٢٤، قال أبو عبد الله ﴿عليه السلام﴾ أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا أدري فقال إن عليا ﴿عليه السلام﴾ لم يكن يدين الله بدين إلاّ خالف عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال أمره وكانوا يسألون أمير المؤمنين ﴿عليه السلام﴾ عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس الحديث.

٢) فأجاب عنه ﴿قدس سره﴾ بأن ذلك ينافي مع الأمر المولوي بالرشد في خلافهم في الأحكام فإن كان المراد هو خلافهم في العقيدة كان الأمر إرشاداً إلى فساد عقائدهم وكان ظاهر الأمر هو الأمر المولوي باتباع الأحكام والخبر المخالف للعامة

٣) الإحتمال الرابع يكون المراد هو الرشد الغالبي في خلافهم في الأحكام كما ليس ببعيد قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٦٢، هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية

٤) الإحتمال الخامس أن يكون الرشد بالنسبة إلى غيره نظير ما ذكره الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٦٢، فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ ومعناه أن الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه

٥) الإحتمال السادس الرشد الإعتقادي أي بحسب الظن أنه مطابق للواقع

٦) هو المراد الرشد الغالبي كما عن الشيخ الأنصاري لا أقل مساو لبقية الإحتمالات

أظهر لا يكون أقصر من البقية ـ وأما احتمال[١] الرشد الاطميناني فهو[٢] أيضاً خلاف الوجدان بإطلاقه كما[٣] هو الشأن في مطلق الظن به فتعين الإحتمال في الأولين[٤] وحينئذ[٥] فمع اجتماع الجهتين في الترجيح فيؤخذ به وإلاّ فيشكل الترجيح بكل واحد منفرداً عن غيره ـ ومع التأمل في ما ذكر[٦] ظهر حال عموم التعليل بأن المجمع عليه لا ريب فيه إذ الكلام السابق يجري فيه حرفاً بحرف وأما[٧] بقية المرجحات فلا

---

١) الإحتمال السابع الرشد بحسب الاطمينان أنه مطابق للواقع دون غيره

٢) فأجاب عن الإحتمال الأخير بأنه خلاف الوجدان لإطلاق كلمة الرشد

٣) وأجاب عن الإحتمال السادس أيضاً بأنه خلاف الوجدان لإطلاق كلمة الرشد

٤) وهو الرشد الغالبي بمعنى غلبة الباطل في أحكامهم لأن مستندهم القياس والإستحسانات ـ والرشد بالنسبة إلى غيره

٥) وحينئذ لو اجتمع الجهتين في مرجح بأنه كان رشداً غالبياً ورشداً بالنسبة على غيره فيؤخذ به فإنه مجمع العنوانين وإلاّ فلا يثبت المزية به فالنتيجة أن مثله لا يصلح للحكم بالترجيح إلاّ بنظر الشارع نظير غلبة الإيصال إلى الواقع في جعل الطرق غير العلمية لا بنظر المكلف إلاّ في فرض احرازه وعليه فلا يكون التعليل بالرشد إلاّ بياناً لعلة تشريع الحكم لا ضابطاً للمكلف كي ينطبق على منصوص العلة فيتعدي منه إلى غير مورده كما هو ظاهر ـ

٦) فلابد من حمله على بيان علة تشريع الحكم في نظر الأمر لا بيان ضابط كلي ليكون منصوص العلة ـ

٧) كالأصدقية والأوثقية فيحتمل في الترجيح بهما كونه لخصوصة في القرب الحاصل من السبب الخاص في نظر الشارع فلا يستفاد من الترجيح بهما ⇦

يستفاد منها أزيد من التعبد بخصوصها أو لوجدانها أحد الجهتين السابقتين[١] بحيث لو فرض التعدي من العلل المزبورة إلى إحدى الجهتين لا ينافي مع الأخذ بخصوص بقيّة المرجّحات[٢] عدا الأفقهية[٣] فإن مع التعبد كون مدار الترجيح فيه غير خصوصية ومثل ذلك[٤] ربما يوهن ظهور أمر التعليل في البقية في العلية لولا[٥] احتمال تعدد المرجح في البين وعدم رجوع جميع المرجحات إلى مرجح واحد وإن[٦] كان ذلك أيضاً ظاهر كلماتهم[٧]

كبرى كلية ليتعدي منه إلى كل ما يوجب أقربية أحد الخبرين بنظر المكلف إلى الصدور أو الواقع ـ وكذلك الأعدلية والأفقهية

١) من غالب المطابقة أو من غيره

٢) لوجود إحدى الجهتين من غالب المطابقة أو أرجح من غيره

٣) فإن الترجيح بالأفقهية من سنخ آخر قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٣٩٨ أما الأول فإن جعل خصوص شيء فيه جهة الإرائة والطريقية حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إرائته بل لا إشعار فيه كما لا يخفى لإحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلاّ تعبّداً فافهم ـ وقال الشيخ الأنصاري وليستا كالأعدلية والأفقهية تحتملان لإعتبار الأقربية الحاصلة من السبب الخاص

٤) فيظهر أنه بيان لعلة تشريع الحكم لا ضابطاً كلياً للمكلف كي ينطبق على منصوص العلة فيتعدي منه إلى غير مورده كما هو ظاهر

٥) لكن يحتمل أن المرجحات على قسمين قسم تعبدي كالأعدلية والأفقهية وقسم تعبدي تعليلي

٦) في مقام الجواب عن كون المرجحات على قسمين

٧) وأن ظاهر كلمات الأصحاب إما الأخذ بخصوص المرجحات المنصوصة

إذ هي بين الأخذ بخصوص الجمع[١] أو القائهما[٢] والتعدي بواسطة العلل إلى مناط واحد[٣] سار في غيرها. ثم إنه لو أغمض من ظهور تلك العلل في[٤] لا يبقي مجال التشبث[٥] له بحكم مناط قبح ترجيح المرجوح على الراجح إذ ذلك[٦] إنما يتم لو كان مناط الحجية بتمامه هو هذه المزية[٧] إذ لازمه حينئذ وجوب تأكد مناط الحجة في ذي المزية المستلزم لكون الحكم عند تزاحم المناطين في الطرف الأقوى[٨] وإلاّ فلو كان

---

١) أي الجمع في الأخبار

٢) أو التعدي وإلقاء الجهتين

٣) وهو التعدي إلى كل مزية يوجب الأقربية إلى الواقع

٤) ولعل الساقط ـ في بيان التشريع ـ كما مر

٥) ربما يتمسك لثبوت الترجيح بما نقله صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٣٩٥، أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً

٦) أما أولاً قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٣٩٥، وفيه أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالإضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الإنسان وكان الترجيح بها بلا مرجح وهو قبيح كما هو واضح الخ ـ بيان ذلك أنه لو علم المناط ويكون المزية من سنخ ذلك المناط فيوجب المزية أما لو لم نعلم المناط فكيف يكون المزية موجبة للتأكد وبعبارة واضحة أن صغرى الترجيح لابد من احرازها ولم يحرز ذلك فلعل المزية بالنسبة إلى المناط من قبيل الحجر في جنب الإنسان فكيف يكون مرجحاً

٧) أي المزية الموجودة

٨) لأقوائية المناط

الخبران في الحجية متساويين[١] فلا وجه لمرجحية ما هو خارج عن أصل مناط الحجية ووجهه ظاهر[٢] مع[٣] أن في فرض قيام ذي المزية على عدم الوجوب وغير ذيها على الوجوب لا يكون العمل بغير ذي المزية ترجيحاً بل هو عمل بكليهما - واضعف[٤] من ذلك التمسك للأخذ بمطلق الأقوى في الدليلين ببناء العقلاء[٥] إذ[٦] مثل هذا بأصله منظور فيه كيف ولازمه عدم اختلافهم في ذلك مع[٧] أن جملة منهم[٨] نافون للتخيير مطلقاً وجملة منهم[٩] نافون على الأخذ بالمرجحات المنصوصة وإن كان الفاقد

---

١) ويكونان تحت دليل الحجية متساويان

٢) وذلك لعدم العلم بكون المزية هي المناط للحجية حتى يوجب التأكد

٣) وثانياً أنه لو فرض قيام ذي المزية على عدم وجوب شيء وقيام غير ذي المزية على وجوب ذلك الفعل فالترجيح بغير ذي المزية عمل بهما كما هو واضح

٤) قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٥١، فالمشهور فيه وجوب الترجيح - ويدل على المشهور مضافاً إلى إجماع المحقق والسيرة القطعية والمحكية عن الخلف والسلف

٥) وربما يتمسك لترجيح أقوى الدليلين ببناء العقلاء على تقديم ذي المزية

٦) فأجاب عنه المحقق الماتن أولاً لا يثبت بناء العقلاء على ذلك أصلاً والوجه في ذلك هو الإختلاف في ثبوت التخيير والترجيح فلو كان ثابتاً لما كان خلاف فيه

٧) الأقوال في المسألة ثلاثة

٨) هذا هو القول الأول من نفي التخيير وثبوت التوقف

٩) القول الثاني هو استحباب الترجيح قال الشيخ الانصاري، ج ٢، رسائل، ص ٣٥٤، حيث قال (أي السيد الصدر الشارح للوافية) من أن الأصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل - وأن الترجيح هو الفضل - وقال صاحب ⇦

منها أقوى من جهة المرجحات والقرائن الخارجية وبعضهم[١] نافون على الأخذ بالأقرب إلى الواقع شخصياً[٢] كان أو نوعياً[٣] حتى في صورة كون طرفه أقوى مناطاً ومع هذا الخلف العظيم[٤] كيف يصدق قيام بناء العقلاء على الأخذ بالأقوى حتى يثمر ذلك في الشرعيات مع[٥] أن بناء العقلاء على فرض انعقاده إنما يثمر لو كانوا مستمرين على سيرتهم في الشرعيات كي يصير ذلك من سيرة المتقدمين وإلاّ فمجرد بنائهم في طريقتهم على وجه لا يرتبط بالأمور الشرعية لا يجدي شيئاً

الكفاية، ج ٢، ص ٣٩٥، فتلخص مما ذكرنا أن إطلاقات التخيير محكمة وليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها

١) منهم صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٤٠٠، على القول بالترجيح ـ وما في أمره ﴿عليه السلام﴾ بالإرجاء بعد فرض التساوي في ما ذكرنا من المزايا المنصوصة من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة كما لا يخفى

٢) قال الشيخ في الرسائل، ج ٢، ص ٣٧٨، أن بعضهم تخيل أن المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند والمتن بعضها يفيد الظن القوي وبعضها يفيد الظن الضعيف وبعضها لا يفيد الظن أصلاً فحكم بحجية الأولين واستشكل في الثالث

٣) إلى أن قال الشيخ أيضاً في نفس المقام ـ وأنت خبير بأن جميع المرجحات المذكورة يفيد للظن الشأني بالمعنى الذي ذكرنا وهو أنه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه

٤) فمع هذا الخلاف كيف يثبت بناء العقلاء على الأخذ بأقوى الدليلين

٥) وثانياً بناء العقلاء إنما يؤثر إن كان عليه السيرة المتشرعة بما هم متشرعة وإلاّ مجرد بناء العقلاء وحده لا أثر له

في الكشف عن وحدة طريقتهم مع طريقة الشرع بل[١] مجرد احتمال مخالفتهم معهم كاف في عدم الإعتناء ببنائهم بلا احتياج إلى ردعهم الواصل اللهم[٢] إلاّ أن يقال إن غفلتهم[٣] عن مخالفة شرعهم وخوف ابتلائهم[٤] مع تلك الغفلة بشرعنا منهم يوجب[٥] ردعهم الواصل إليهم ومع عدمه[٦] يكفي ذلك لكشف امضائهم ـ نعم[٧] يكفي حينئذ عمومات الناهية عن ردعهم اللهم[٨] أن يدعي بعدم صلاحيتهما للردع كما تقدم[٩] في بحث حجية الخبر الواحد وعلى فرض الصلاحية هناك نقول إن في

---

١) وثالثاً مجرد احتمال مخالفة الشارع لهذا البناء يكفي في عدم حجية بناء العقلاء لأصالة عدم الحجية فلا يحتاج إلى الردع أصلاً

٢) قلت لكثرة ابتلائهم وغفلتهم عن موافقة الشرع يكفي لعدم الردع والإمضاء وإلاّ لبين وردع الشارع عن ذلك

٣) أي العقلاء

٤) بذلك البناء الذي عليه

٥) أي كان يلزم ردعهم في هذا الحال

٦) ومع عدم الردع على الفرض يكفي للإمضاء

٧) إن قلت يكفي عمومات الناهية عن العمل بالظن للرادعية عن هذا البناء العقلائي

٨) الجواب عنه لا يصلح رادعية العمومات

٩) أما أوّلاً بأن عملهم بذي المزية من باب انكشاف الواقع لديهم من جهة ذي المزية وعدم اعتنائهم باحتمال الخلاف لبنائهم على تتميم الكشف المقتضى لإلغاء احتمال خلافه فلا تصلح الآيات الناهية للردع عنها لخروجه عن موضوع الآيات الناهية وهو العمل بالظن وما وراء العلم

المقام إشكالاً آخر[١] وهو أنه كان مثل هذا البناء[٢] حجة مرددة[٣] بالآيات الناهية في فرض غمض العين عن عموم دليل الحجية[٤] بالنسبة على حال التعارض وإلاّ[٥] فعلى هذا الفرض فغاية الأمر سقوط هذا العام[٦] عن الحجية بالنسبة إلى الأطراف المعلومة بالإجمال من التقييد والتخصيص فيها ولكن لازم هذا العلم علم آخر إجمالاً بدخول أحد الفردين إما ذي المزية مطلقاً أو غيره على تقدير الأخذ به في المطلقات[٧] ولازم ذلك العلم الإجمالي بتخصيص العمومات الناهية عن غير العلم بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال[٨] الداخل في العمومات[٩] وحينئذ فإذا كان مورد بناء العقلاء[١٠] طرف هذا الإحتمال[١١] لا يبقي مجال حجية العمومات الناهية بالنسبة إليه فلا يصلح مثلها للرادعية في خصوص المقام[١٢] كما

---

١) وثانياً لو كان هذ البناء العقلاء مردودة بالآيات الناهية لكن عمومات دليل حجية الخبر الواحد تشمله وهو علم تعبدي يخرجه عن الظن

٢) أي بناء العقلاء

٣) الصحيح ـ مردودة ـ

٤) أي حجية الخبر الواحد

٥) أي وإن قلنا بشمول دليل حجية الخبر الواحد لمورد التعارض

٦) أي عموم حجية الخبرين المتعارضين

٧) أي مطلقات حجية الخبر الواحد

٨) أي أحد هذين الخبرين

٩) أي عمومات حجية الخبر الواحد

١٠) على ذي المزية

١١) وهو المعلوم بالإجمال

١٢) لكونها بمقتضى عمومات حجية الخبر الواحد يكون علماً تعبدياً لا الظن

هو ظاهر ولكن لا يخفى[١] أن ذلك لولا تمامية الإطلاقات في طرف التخيير وإلاّ فهي صالحة للرادعية والله العالم ـ وقد انقدح[٢] بطلان التمسك بالإجماع على الأخذ بالأقوى إذ مع[٣] تشبّث آرائهم في مناط الترجيح من حيث المرجحات المنصوصة أو الأقوائية في المناط أو الأقربية بالنظر كيف يطمئن الإنسان بتحقق الإجماع في المسألة ووجهه واضح ظاهر وعليه فالمرجع[٤] في صورة فقد ما ذكرنا من موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجحات الخارجية إطلاقات التخيير ولقد تقدم سابقاً[٥] أن مرجع هذا التخيير إلى الأمر بالتعبد كل

---

١) ثم يستشكل في عمومات حجية الخبر الواحد إنما يتم لو لم يخصص بإطلاقات التخيير ولم يكن مجال للرجوع إليها بل إلى إطلاقات التخيير فبناء العقلاء على الترجيح ذي المزية أيضاً رادعة بالآيات الناهية ـ ولعل الوجه في ذلك أن مقتضى عمومات حجية الخبر الواحد يكون علماً تعبداً فيكون رادعاً فإن كان إطلاقات التخيير محكماً فيخصص أدلة حجية الخبر الواحد بها فيبقي بناء العقلاء والآيات الناهية فتكون الثاني رادعة

٢) قال الشيخ الانصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٦١، بل ادعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة

٣) والجواب عنه بعد اختلاف آرائهم من استحباب المرجحات والإختصاص بالمرجحات المنصوصة والتعدي كيف يدعي الإجماع على ذلك

٤) فالنتيجة أنه كما عليه بناء الأصحاب عند فقد المرجحين هو التخيير.

٥) ثم يشير إلى بيان التخيير وأنه ليس تخييراً في المسألة الفقهية كالتخيير بين القصر والتمام في المواطن الأربعة ـ إذ بعد انتهاء الأمر في المتعارضين إلى النفي والإثبات ولو بمقتضى المدلول الإلتزامي لهما يمتنع وجوب التخييري في العمل ⇦

خبر عند الأخذ به غاية الأمر[١] يستتبع هذا المعنى تخير العقل بأحد الخبرين مقدمة لتحصيل المقدمة ـ الحجة ـ الشرعية وحيث كان الأمر كذلك[٢] فنقول إن مثل تلك الأوامر الطريقية في الأحكام إن كانت

بمؤدى الخبرين لكونه من ايجاب التخيير بين النقيضين ـ ولا تخييراً عملياً منتجاً للإباحة الظاهرية بمقتضى اللاحرجية بين الفعل والترك كما في الدوران بين المحذورين ـ فإنه لا يساعده أدلة التخيير ـ بل التخيير في المسألة الأصولية أي في الأخذ بأحدهما في مقام الإستطراق إلى الواقع المنتج لكون المأخوذ حجة تعيينية بتعيين العمل بمضمونه بعد الأخذ به

١) وقد تقدم أن مرجعه إلى الأمر التعييني بالعمل بكل واحد من الخبرين مشروطاً بالأخذ به فإن ذلك مما يستتبع تخيير المكلف بالأخذ بأحدهما مقدمة لتحصيل الحجة الشرعية ومن هنا لا يكون الحكم بالتخيير في الأخذ بأحدهما حكماً مولوياً يترتب العقوبة على تركه من حيث نفسه وإنما هو ارشاد إلى حكم العقل بوجوبه مقدمة لتحصيل الحجة الشرعية مع القدرة عليه كما هو الشأن في حكمه في الشبهة قبل الفحص للقادر على تحصيل الحجة الشرعية

٢) فيقع الكلام في أن له الفتوى بالتخيير بالأخذ أم لا بل يلزم الأخذ بأحد الخبرين والإفتاء على طبق مضمون ما اختاره من الحكم الفرعي ـ أما الحاكم والقاضي فلا إشكال في أنه يتعين عليه اختيار أحدهما والحكم على طبقه لعدم فصل الخصومة إلاّ به ولا معنى لتخيير المتخاصمين في الأخذ أو العمل بأحد الخبرين ـ وإنما الكلام في المفتى فيبتني الخلاف على الخلاف في شمول الأحكام الطرقية المستفادة من أدلتها كالأحكام الواقعية للجاهل المقلد وعدم شمولها له واختصاصها بالمجتهد

متوجهة إلى المجتهد[١] المتمكن من تحصيل شرط العمل بها من الفحص عن حالها المستلزم لعدم العدم[٢] كون تلك الطريقة الشرعية طرقاً إلى الأحكام الكلية[٣] وأن طريقتهم إليه غير[٤] منحصرة بخصوص رأي المجتهد فلا شبهة في انحصار فتوى المجتهد وحجيتها بخصوص أحكامها الواقعية للمقلد بلا حجية رأيه في الأحكام الطريقية وتعيين الطرق للمكلف تعييناً أو تخييراً وحينئذ ليس له الفتوى بالتخيير في المسألة الأصولية فضلاً عن التخيير في المسألة الفرعية للجزم بعدم حجية رأيه إلاّ بالنسبة إلى ما هو وظيفة المقلد والمفروض أن وظيفته ليست إلاّ الأحكام الواقعية التعيينية حسب الفرض فينحصر حجية فتواه بخصوص الحكم الواقعي التعييني ـ وأما لو قلنا[٥] بأن الأحكام

---

١) فإن قلنا باختصاص الأوامر الطرقية بالمجتهد المتمكن من تحصيل شرط العمل بها من الفحص ونحوه وعدم شمولها للعاجز عنه فلا شبهة في أنه ليس للمجتهد الفتوى بمضمون هذه الوظائف العملية غير الشاملة للمقلد العاجز لعدم شمول أدلة رجوع الجاهل إلى العالم لمثله لوضوح أن المراد من العالم هو العالم بوظيفة المقلد لا العالم بوظيفة نفسه فيتعين عليه حينئذ اختيار أحد الخبرين والافتاء بمضمون ما اختاره من الحكم الواقعي

٢) الظاهر زائدة كلمة العدم

٣) أي للمقلد

٤) الظاهر زائدة كلمة غير ـ وملخصه المستلزم لعدم كون الطريق طريقاً للمقلد بل ينحصر للمجتهد

٥) وأما إن قلنا إن الأحكام الطرقية الظاهرية كالأحكام الواقعية شاملة للمقلد الجاهل أيضاً كما هو الظاهر من إطلاق أدلتها بلا اختصاص خطاباتها بالمجتهد لا ذاتاً ولا عرضاً من جهة اشتراطها بالفحص لأن المتيقن من دليل ⇦

الطريقية كالواقعية مشتركة بين المجتهد والمقلد غاية الأمر كان المجتهد نائباً عن المقلد في تحصيل شرط العمل من الفحص عن حالها فلا شبهة في أن رأي المجتهد كما هو حجة في تعيين الحكم الواقعي باستنباطه من الطرق كذلك حجة في تعيين الحكم الظاهري المستفاد من أدلة الأحكام ولكن لا يخفى أن مرجع سماع فتواه في تعيين الوظيفة الظاهرية الشرعية إلى حجية رأيه بالنسبة إلى وجوب العمل بكل واحد من الخبرين مشروطاً بأخذه به لا[1] حجية رأيه في التخيير بأخذه بأحد الخبرين كيف وذلك[2] من الأحكام العقلية الثابتة للمكلف في طرف تمييز الحجة المشروطة بأخذه وفي هذه الطرق كان عقله مستقلاً به[3] فلا مجال لتقليده فيه وفي صورة عدم إحراز حجيته المزبورة[4] وعدم قدرته على التمييز[5]

الفحص اشتراطه بأعم من فحص نفسه أو مجتهده فيكون فحص المجتهد بمقتضى أدلة الإفتاء والإستفتاء فحصاً للمقلد أيضاً فلازمه جواز الإفتاء في التخيير بالأخذ بأحد الخبرين

١) أي ليس له الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية بالعمل على طبق أحد الخبرين إذ مع عدم كونه مفاد الأدلة التخيير لا يكون مؤدي واحد من الخبرين أيضاً فيكون الفتوى بالتخيير بالعمل بهما فتوى بلا دليل وإنما بحكم العقل كما تقدم

٢) أي بالأخذ إرشاد إلى حكم العقل بوجوبه مقدمة لتحصيل الحجة الشرعية مع القدرة عليه ـ فلا يمكن الفتوى بالتخيير

٣) أي بالتخيير

٤) الحجية الشرعية

٥) كما في المقلد

لا يبقي لحكم عقله[١] وللفائدة[٢] في الفتوى بالتخيير بالنسبة إلى هذه الجهة[٣] نعم[٤] لا بأس بجعل فتواه بهذا المعنى كناية عن الفتوى بملزومه من وجوب التعبد بكل واحد في ظرف الأخذ بأحد الخبرين وعليه[٥] فصح دعوى عدم صحة الفتوى بالتخيير بين الأخذ به حتى في المسألة الأصولية فضلاً عن الفرعية على جميع التقادير. ثم[٦] إن الأمر بالتخيير[٧] إن كان[٨] بصرف وجوده في موضوع تعارض الخبرين كان

---

١) مقدمة لتحصيل الحجة الشرعية لعدم التفاته وقدرته عليه

٢) أي ومن أجل عدم قدرة المقلد يكون فائدة التخيير هو التفات المقلد إلى هذه الجهة

٣) أي جواز الأخذ بأحد الخبرين

٤) ويكون الفتوى بالتخيير بالأخذ بأحدهما كناية عن الفتوى بوجوب التعبد والعمل والإمتثال بما أخذ منهما

٥) يرجع إلى أن الأخذ بإحدى الخبرين من باب حكم العقل مقدمة لتحصيل الحجة الشرعية أن الفتوى بالتخيير لا يصح لا في المسألة الأصولية ولا الفرعية لأن الثاني بلا دليل والأول يكون حكم العقل بالأخذ لا التخيير كما هو واضح

٦) ثم إنه يقع الكلام في أن التخيير ابتدائي فليس للمكلف أن يختار في الزمان الثاني غير ما اختاره في ابتداء الأمر أو أنه استمراري فللمكلف الإختيار في كل زمان في الأخذ بأي الخبرين شاء فيه وجهان

٧) في فرض كون التخيير في المسألة الأصولية وإلاّ ففي فرض كونه في المسألة الفرعية فلا إشكال في استمراره كالقصر والإتمام في مواضع التخيير

٨) هذا هو الوجه الأول لكون التخيير ابتدائياً وملخصه أن طبع الإطلاق في التخيير المأخوذ موضوعاً للوجوب يقتض كون المطلوب صرف وجود الإختيار ⇦

لازمه سقوط الأمر به بأول وجوده من البدوي بلا احتمال بقاء شخص هذا الأمر الذي لازمه كون الشك في بقاء التخيير في الآن الثاني من جهة أمر جديد[١] وفي مثله لا مجرى لإستصحابه[٢] بل[٣] الإستصحاب جار من وجوب ما اختاره بلا احتياج[٤] في وجه المنع إلى التشكيك في الموضوع بجعله التخيير كي يستشكل فيه[٥] بأن التخيير[٦] لولا التنجز[٧]

كما هو ذلك في كلية الأوامر ولازمه سقوط حكمه بمجرد حصوله في الزمان الأول بلا احتمال بقائه

١) ففي الآن الثاني لو شك كان بأمر جديد للتخيير لا الأمر الأول

٢) لأنه من قبيل القسم الثالث من الكلي فإن المتيقن الحدوث قد زال وما شك في بقائه شك في أصل حدوثه

٣) فيجري استصحاب وجوب العمل بما اختاره في الزمان الأول

٤) قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٥٠، يشكل الجواز لعدم الدليل عليه لأن دليل التخيير إن كان الأخبار الدالة عليه فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الأمر فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الإلتزام بأحدهما وأما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة والأصل عدم حجية الآخر بعد الإلتزام بأحدهما

٥) هذا هو الإشكال الأول قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٣٩٧، فاسد فإن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً كما لا يخفى ـ قضية الإستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات أيضاً كونه استمرارياً

٦) أي التحير في الحكم الواقعي متحقق

٧) أي الأخذ بأحدهما

بعد باق[١] والتخيير العقلي المرتفع بالتخيير[٢] فيستحيل أن يكون موضوعاً[٣] مع[٤] أن أخذ التخيير[٥] في موضوع التخيير لا دليل عليه وإنما هو حكمه[٦] جعل الموضوع عنوان تعارض الخبرين كما هو ظاهر[٧] نعم لو كانت القضية[٨] بالنسبة إلى وجوب التخيير مهملة محتملة لأن يكون

---

١) لوجود الخبرين المتعارضين

٢) اي مرتفعاً باختيار أحدهما وهو اباحة الفعل والترك

٣) اي موضوعاً للحكم يدور مداره بل الموضوع له تعارض الخبرين وهو موجود والإشكال الثاني منع سوق الأخبار لبيان وظيفة المتحير في بدو الأمر بل هي ظاهرة في سوقها لبيان حكم المتحير من حيث هو ومقتضى إطلاقها عدم الفرق في الحكم بالتخيير بين ابتداء الأمر أو بعده

٤) وثالثاً ما ملخصه منع كون موضوع التخيير هو المتحير إذ لا دليل على أخذ عنوانه في موضوع التخيير بل الموضوع هو الخبرين المتعارضين

٥) الصحيح ـ التحير ـ

٦) أي حكمة لجعل الحكم المذكور

٧) ومن الواضح بقاء هذا الموضوع على حاله في جميع الأزمنة وعدم انقلابه بالإختيار وبالعلم بالحكم الفعلي

٨) وأما لو كانت القضية أخبار التخيير مهملة أو كانت ظاهرة في الطبيعة السارية في جميع الأزمان فحينئذ على الثاني يؤخذ بإطلاقات التخيير ويكون حاكماً على استصحاب بقاء وجوب العمل بما أخذ به وعلى الأول يجري استصحاب بقاء التخيير ويقدم على استصحاب بقاء العمل بما أخذه لأنه أصل سببي وهو استصحاب بقاء التخيير فلا يبقي معه موضوع للشك في بقاء العمل بما أخذه بل له أن يأخذ بكل واحد منهما

الطلب متعلقاً بالطبيعة السارية[١] كان لإستصحاب التخيير مجال بل لا يبقي مجال استصحاب بقاء وجوب العمل بما اختار لحكومة الأول على الثاني[٢] ومنه[٣] يظهر أنه لو كانت القضية ظاهرة في الطبيعة السارية كان المرجع في الآن الثاني هو الإطلاق بلا احتياج إلى الإستصحاب ولكن الإنصاف[٤] أن احتمال الإهمال[٥] في مثل تلك القضية في غاية البعد فالأمر يدور بين الأول والآخر وحينئذ نقول[٦] إن الأمر بالإختيار إن كان أمراً شرعياً كان المتعين هو الأول لأنه مقتضى طبع الإطلاق في كلية الأوامر ولكنه[٧] ليس الأمر كذلك بل هو ارشادي إلى حكم العقل به الذي هو ملزوم الأمر بالتعبد بكل منهما مشروطاً بأخذه ففي الحقيقة ما هو أمر شرعي هو ملزوم أمر شرعي تلك القضية من القضية التعليقية[٨] وحينئذ فيمكن دعوى أن

---

١) في جميع الأحوال والأزمنة

٢) لأنه من آثاره الشرعية جواز العمل بما أخذه وجواز العمل بالآخر

٣) أي لو كان احتمال الطبيعة السارية موجودة بالأصل أو الإطلاق فلا يبقي مجال لإستصحاب بقاء وجوب العمل بما أخذ

٤) فبعد ما تبين الإحتمالات ثلاثة، الأول: ظاهر أخبار التخيير في صرف الوجود، الثاني: الإهمال، الثالث: ظاهرها في الطبيعة السارية

٥) الإحتمال الثاني ساقط لإطلاقات أخبار التخيير ولا إهمال فيها

٦) أما الإحتمال الأول أنه يتم لو كان الأوامر التخيير شرعياً فيكون ظاهراً في صرف الوجود وقد عرفت الكلام فيه

٧) فيتعين الإحتمال الثالث من كونها ارشاداً إلى حكم العقل بتحصيل الحجة الشرعية بالأخذ فيكون ظاهراً في الطبيعة السارية

٨) أي التعليق على الأخذ

الظاهر من كلية القضايا الشرطية كون الشرط هو الطبيعة السارية[١] كما هو شأن العلل الخارجية[٢] فكان اتحاد سوق الشرعيات من تلك الجهات مع الخارجيات العرفية موجباً لحمل الإطلاق من شروطها على الطبيعة السارية[٣] كما هو الشأن في نواحيها ولازمه[٤] اقتضاء الإطلاق جريان التخيير في الآن الثاني وغيره بلا احتياج إلى أصل عملي أصلاً ـ اللهم [٥] إلاّ أن يقال إن ذلك كذلك لو كانت القضية الشرطية منطوق الرواية بأن ظهور سوقها مساوق العرفيات يقتضي كون الشرط الطبيعة السارية وإما لو لم يكن المنطوق به في القضية إلاّ مجرد الأمر بالإختيار فلا شبهة في أن مدار كيفية أخذ الإطلاق ولو بالنسبة إلى ملزومه تابع اقتضاء الإطلاق في المنطوق ومن المعلوم أن طبع مقدمات الحكمة في مظنون القضية كون المطلوب ولو إرشاد ما هو صرف

---

١) إن ظاهرت فكفر وإن جامعت في شهر رمضان متعمداً مفطراً فكفر وهكذا

٢) كمسكرية الخمر وحرارة النار وأمثال ذلك

٣) أي الطبيعة السارية في جميع الأحوال والأزمان كالأفراد

٤) أي لازم ظهور القضايا الشرطية هي الطبيعة السارية أن التخيير منها فيكون التخيير استمرارياً ـ فتلخص أن مقتضى إطلاقات نفس التخيير هو التخيير الإستمراري لا مقتضى الإستصحاب

٥) فأجاب عنه بأن القضايا الشرطية ظاهرة في الطبيعة إن ورد في الدليل كما مثلنا أما لو ورد في الدليل الأمر بالأخذ كالمقام بأيهما أخذت من باب تسليم وسعك وإنما التخيير يكون مستفاد من حكم العقل بمقدمات الحكمة بالإطلاق فظاهره يكون صرف الوجود كما بين في المتن ـ فلابد من جريان استصحاب بقاء وجوب العمل بما أخذ

طبيعة الأخذ والإختيار ولازمه كون الشرط وجوب التعبد بكل منهما أيضاً هو صرف وجوده المنطبق بتمامه على الإختيار بدو الأمر ولازمه حينئذ عدم اقتضاء الإطلاق شرطية كل أخذ للتعبد بكل واحد منهما وحينئذ في الآن الثاني نشك في بقاء وجوب ما اختار من جهة احتمال شرطية الأخذ به بحدوثه للتعبد بمؤداه إلى الأبد ولا يبقي حينئذ مجال استكشاف الشرطية السارية في كل آن اللهم[1] أن يقال إن لازم احتمال وجود أمر آخر بالأخذ بنحو التخيير في الآن الثاني احتمال بقاء وجوب التعبد بالطرف الآخر مشروطاً بأخذه فيستصحب القضية التعليقية في الطرف الآخر ولا يعارضه استصحاب وجوب التعبد تعييناً بما اختاره أوّلاً لعين وجه عدم معارضة الإستصحاب التخييري في سائر الموارد مع التعليقي فتأمل[2] بقي في المقام التنبيه على

---

١) وناقش في هذ الجواب بأنه يجري استصحاب التعليقي في الآخر أي لو أخذ بالآخر كان يجب التعبد به ـ أو لولا الأخذ كان متحيراً ـ فيستصحب بقاء وجوب التعبد به معلقاً على الأخذ به وأما الإستصحاب التنجيزي فلا يعارض التعليقي كما حقق في محله فيبقي التخيير استمرارياً

٢) قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٦٨، بعد اختيار أحدهما حجة يكون المجتهد محرزاً للواقع ولا يبقي مجال لإختيار الآخر بعد ذلك حجة شرعية، نعم يمكن فرض الشك في كون التخيير في أيّ المسألتين في المسألة الأصولية أو في المسألة الفقهية ولا مجال للإستصحاب للشك في موضوعه فإنه على أحد الوجهين يكون الموضوع باقياً وعلى الوجه الآخر يكون مرتفعاً فإذا لم يجر الإستصحاب فالأمر يدور بين التعيين والتخيير وأنه مهما دار الأمر التعيين والتخيير فالأصل العملي يقتضي التعيين قال المحقق العراقي في التعليقة أقول بالله مسألة التعيين والتخيير إنما هو في صورة الدوران بين الوجوب التخييري أو ⇦

وجوب أحدهما تعييناً ولقد عرفت أن في باب التعارض المنتهى فيه الأمر إلى التناقض في المدلول يستحيل الوجوب التخييري وإنما الممكن فيه هو التخيير العملي العقلي الذي هو نتيجة الإباحة وفي مثله عند الدوران بين الوجوب والإباحة من الذي يقول بالتعيين والوجوب وكان المقرر خلط بين التخييري الممكن في المقام وبين الوجوب التخييري وزعم في المقام هذا التخيير بشهادة تمثيله بالتخيير بين القصر والإتمام وغفل عن استحالة الثاني وأن ما هو ممكن هو صرف التخيير عملاً الذي هو مفاد الإباحة بل في مثله عند الدوران يتعين الأخذ بالإباحة لا التعيين.

بقي شيء نشير إلى عمدة ما في الباب من الأخبار وهو مقبولة عمر بن حنظلة قال سألت أبا عبد الله ﴿عليه السلام﴾ عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك قال ﴿عليه السلام﴾: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت (إلى أن قال) قلت فإن كان كلّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال ﴿عليه السلام﴾: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قلت: فإنهما عدليان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال ﴿عليه السلام﴾: ينظر إلى ما كان روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه (إلى أن قال) قلت فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ﴿عليه السلام﴾: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً بأي الخبرين يؤخذ قال ﴿عليه السلام﴾: ما خالف العامة ففيه ⇦

الرشاد قلت جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً قال ﴿عليه السلام﴾ : ينظر إلى ما هم أميل إليه حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت : فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً قال إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات باب ٩ ، صفات القاضي ، ح ١ ، قال المحقق النائيني في الفوائد وظهور هذه الرواية الشريفة في وجوب ترجيح أحد المتعارضين بهذه المزايا مما لا يكاد يخفي والإشكال عليها بأن موردها اختلاف الحكمين في مستند حكمها وفي مثله لابد من الترجيح لعدم قطع الخصومة بالتخيير كما تقدم فلا تعم الرواية موارد تعارض الروايات في مقام الفتوى. ضعيف غايته فإن الترجيح إنما يكون في مقابل التخيير وقد عرفت أن التخيير إنما يكون في المسألة الأصولية ومعنى الترجيح في المسألة الأصولية هو أخذ الراجح حجة شرعية وطريقاً محرزاً إلى الواقع وعليه لا يمكن أن يفرق بين باب الحكومة وبين باب الفتوى بل نفوذ حكم من وافق حكمه الراجح إنما هو لأجل موافقة فتواه له وقال المحقق العراقي في التعليقة أقول عمدة الإشكال على الرواية هو أن في مقام تعارض الحكمين لا معنى للترجيح في مدركهما بل الحاكم بعد ما أخذ بالرواية وحكم في الواقعة على وفق رأيه في الشبهات الحكمية لابد وأن يتبع هذا الحكم ومع تعارضه بحكم آخر يرجح أحد الحكمين بأعلمية الحاكم وأعدليته وأوثقيته ولا مجال حينئذ لترجيح مدرك أحد الحكمين على مدرك الآخر إذ لا يكون المرجع في الواقعة بالنسبة إلى مجتهد آخر فضلاً عن المقلد عند صدور حكم الحاكم إلاّ الحكم لأنه نقيض الفتوى فمهما كان الحكم ثابتاً ولو بترجيح الحكم بمرجحات الحاكم لا مجال لرجوع المجتهد الثالث إلى مدرك الحكم وحينئذ فلا محيص من الإلتزام بإعراض الأصحاب عن ذيل الرواية. كما أن المرفوعة ـ أي مرفوعة زرارة قال سألت أبا جعفر ﴿عليه السلام﴾ فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فايهما آخذ فقال ﴿عليه السلام﴾ : يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع ⇦

الشاذ النادر فقلت يا سيّدي أنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم فقال ﴿عليه السلام﴾ : خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك فقلت إنهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان فقال ﴿عليه السلام﴾ : انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف فإن الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع قال ﴿عليه السلام﴾ : إذن فخذ بما فيه الإحتياط لدينك واترك الآخر قلت فإنهما معاً موافقان للإحتياط أومخالفان له فكيف اصنع فقال ﴿عليه السلام﴾ : إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر غوالي اللئالي ح ٤ ، ص ١٣٣.

أيضاً مطعون سنده فلا يبقى مجال لوجوب الترجيح بالمرجحات المذكورة في الروايتين. وتسمية الأولى مقبولة من جهة كون صدوره مورد تسلم الأصحاب لا هو بتمامه بل لم يلتزم أحد برجوع الثالث عند تعارض الحكمين إلى مدركهما وظني أنه استشكل شيخنا الأعظم بهذا البيان في رسائله فراجع ، نعم لا بأس بتراجيح بمخالفة العامة وموافقة الكتاب كما هو أيضاً ديدن الأصحاب وفي غاية البعد أيضاً حمل أخبار الترجيح بهما على الإستحباب.

قال المحقق النائيني في الفوائد ، ج ٤ ، ص ٧٧٨ ، المرجحات المنصوصة منها ما يكون مرجّحاً لجهة الصدور ككون أحد المتعارضين مخالفاً للعامة قال المحقق العراقي في التعليقة أقول بعد ما كانت حجية الجهة والدلالة من آثار الكلام الواقعي بحيث يكون بالنسبة إلى التعبد بالسند من قبيل الحكم الواقعي لموضوع قامت الإمارة على ثبوته كقيام الإمارة على ثبوت الموضوع لوجوب إكرام زيد بالنسبة إلى دليل التعبد بإكرامه ما المراد من كون الترجيح بمخالفة العامة من المرجحات الجهتية فإن أريد منه أن دليل وجوب الأخذ بالمخالف وطرح الموافق إنما هو لترجيح مجرد الجهة الثابتة لأحدهما في ظرف صدور الكلام الواقعي على الجهة الأخرى كلية بلا نظر منه إلى حيث صدور ذي المرجح فلازمه عدم انتهاء النوبة إليه بعد تساقط عموم الحجية في إثبات الكلام الواقعي إذ حينئذ لا يحرز ⇦

الكلام الواقعي بدليل تعبده فعلاً . وإن كان الغرض أن دليل المرجح الجهتي أيضاً ناظر إلى إثبات السند فلازمه كونه مرجحاً سندياً كالأوثقية إذ لازم التعبد بسند ذي الجهة طرح سند الآخر إذ لا معنى للأخذ بسند ما أطرح جهته فلا نعني بالمرجح السندي إلاّ هذا وحينئذ فالتحقيق أن جميع المرجحات يرجع إلى الترجيح في السند، نعم وجه ترجيح السند ربما يختلف من كونه قوة احتمال الصدور أو الجهة أو المضمون كما لا يخفى فتدبر. قال المحقق النائيني لا يخفى أن التعبد بجهة الصدور فرع التعبد بالصدور والظهور كما أن التعبد بكون المضمون تمام المراد فرع التعبد بجهة الصدور بداهة أنه لابد من فرض صدور الخبر لبيان حكم الله الواقعي حتى يتعبد بكون مضمونه تمام المراد لا جزئه. قال المحقق العراقي في التعليقة أقول لا يخفى أن حجية الدلالة والجهة لما كانتا من لوازم كلام الإمام ﴿عليه السلام﴾ فدليل حجية السند بالنسبة إليهما بمنزلة الأصل المنقح لموضوع الأثر الواقعي فيكون نسبة حجية الدلالة والجهة بالنسبة إلى حجية السند بمنزلة الحكم الواقعي بالنسبة إلى الحكم الظاهري فهما بحسب الرتبة مقدمان على حجية السند كتقدم الأثر الواقعي لموضوع قامت الإمارة على إثباته ظاهراً وحينئذ لا يكون المرجع بدواً إلاّ دليل التعبد بالسند ولا مجال للرجوع إلى التعبد بالدلالة بدونه ومن هذه الجهة كان المرجع عندهم بدواً دليل التعبد بالسند ثم بذلك يترتب على صدوره آثاره من حجية دلالته وجهته لا أنّ وجهه تقدّم حجيّة السند على حجية الدلالة رتبة كيف والثاني بالنسبة على حجية السند من قبيل الحكم الواقعي المقدم رتبة على الحكم الظاهري فليس التعبد بالجهة فرع التعبد بالصدور بل وصوله إلى المكلف فرعه كما هو الشأن في كل حكم واقعي بالنسبة إلى حجية الإمارة على موضوعه ولئن دققت النظر ترى التعبد بالسند فرع التعبد بالجهة لأنه ما لم يكن للكلام أثر لا معنى لوجوب ترتيب أثر صدوره كما لا يخفى، نعم لا ترتيب بين التعبد بالدلالة والتعبد بالجهة إذ هما أثران عرضيان للكلام الواقعي .

⇦

أي كما قال المحقق النائيني ليس بين التعبد بالصدور والتعبد بالظهور ترتب وطولية فإنه كما لا يصح التعبد بصدور كلام غير ظاهر كذلك لا يصح التعبد بظهور كلام غير صادر فالتعبد بكل من الصدور والظهور يتوقف على الآخر ـ ولكن بينهما فرق فإن طرح الجهة يلازم غالباً طرح تمام السند بخلاف طرح الدلالة في مقام الجمع فإنه مستلزم لطرح مقدار من الدلالة وهو لا يستلزم طرح السند رأساً وهذه الجهة هو النكتة في ديدنهم على تقديم الجمع على الحمل على التقية في مقام الترجيح لا أن الوجه تقدم رتبة الجهة على الدلالة كما هو ظاهر فتدبر فيما ذكرنا كي ترى ما في كلماته مواقع النظر.

وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٨٢، إذا لم يكن في الخبر قرائن التقية فالحمل عليها إنما يكون بعد وقوع التعارض بينه وبين الخبر المخالف للعامة ووقوع التعارض بينهما فرع شمول أدلة التعبد بالصدور لكل من الموافق والمخالف. أن كلاً منهما في حد نفسه مشمول لأدلة الإعتبار فحمل الخبر الموافق للعامة على التقية إنما يكون بعد فرض التعبد بصدوره فلو فرض أن الخبر الموافق لهم كان مشهوراً عند أرباب الحديث والخبر المخالف كان شاذاً غير مشهور عند الأصحاب فمقتضى أدلة الترجيح هو البناء على عدم صدور الشاذ ولا أثر لجهة مخالفته للعامة حتى يتدارك بها جهة شذوذه ليزاحم الخبر المشهور الذي تقتضي أدلة الترجيح البناء على صدوره.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول اعترافه بأن الترجيح بالمخالفة للعامة وموافقة الكتاب تخصص الأصول العقلائية من أصالة الجهة والدلالة كون هذا الترجيح كالأصلين في ظرف صدور الكلام الواقعي وحينئذ تقديم المرجح السندي عليهما في غاية المتانة إذ المرجح السندي يدل على عدم صدور المرجوح فأين كلام الإمام ﴿عليه السلام﴾ كي يرجع أصالة جهته على الأصل في الآخر بل كان المرجح السندي رافعاً لموضوع المرجح الجهتي ولكن لازم هذا المعنى كما أشرنا في ⇦

الحاشية السابقة عدم انتهاء النوبة إلى المرجح الجهتي لأنه بعد فرض تساقط عموم دليل السند مع عدم مرجح سندي في البين لم يحرز كلام الإمام ﴿عليه السلام﴾ كي ينتهي إلى ترجيح أصله العقلائي على غيره فلا محيص من الإلتزام بكون المرجح الجهتي أيضاً ناظراً إلى إثبات صدور الكلام الملازم لنفي صدور غيره وحينئذ هذا المرجح كسائر المرجحات السندية ناظر إلى ترجيح السند وحينئذ لا يكون أحدهما منوطاً بالآخر فيكون جميع المرجحات في عرض واحد ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر وإلى ذلك نظر العلامة الأستاذ ﴿دام ظله﴾ في كلامه فأورد عليه. بل لنا في المقام كلام آخر وهو أن التعبد بالجهة بعد ما كان من آثار الكلام الواقعي فقضية الترجيح بالجهة موجب في طرف الموافق تقية للعلم الإجمالي بعدم صدوره أو حمله على التقية ومع هذا العلم لا مجال لترجيح السند في فرض وجود مرجح جهته في الموافق للعامة لأن العلم المزبور يمنع عن مجيء التعبد بسنده للعلم بعدم انتهائه إلى الأثر.

وإلى ذلك أيضاً نظر العلامة الرشتي المحكى في كفاية أستاذنا لا أن نظره إلى وجود هذا العلم الإجمالي مع قطع النظر عن الترجيح الجهتي كي يرد عليه ما أفاده العلامة الأستاذ كما أن كلامه السابق أيضاً وارد على الشيخ بملاحظة أن الترجيح بالجهة فرع الصدور ومع الشك فيه لا ينتهي إلى الترجيح بالجهة فهذه ربما يشهد بأن المرجح الجهتي أيضاً راجع إلى الصدوري فتدبر. قال المحقق النائيني الترجيح بصفات الراوي وإن لم يصرح به في المقبولة لأنه لم يجعل صفات الراوي فيها من مرجحات الخبرين المتعارضين إلاّ أنه يمكن أن يقال إنه لما كان منشأ اختلاف الحكمين هو اختلاف الروايتين فيستفاد من ذلك أن المناط في ترجيح أحد الحكمين على الآخر بالصفات لكون مثل هذه الصفات مرجحة لمنشأ الحكم وهو الرواية قال المحقق العراقي في التعليقة أقول فيه نظر جداً كيف والترجيح بالصفات المزبورة مضمون رواية فرقد في علاج تعارض الحكمين والأصحاب أيضاً عملوا ⇦

به مع عدم بنائهم على الرجوع إلى مدرك الحكم كما أشرنا مع أن الترجيح بالأفقهية إنما يناسب الترجيح للحكم والفتوى ولا يناسب الرواية وما ذكر من التأييد ـ أي المحقق النائيني من قوله ويؤيد ذلك أن الأصدقية إنما تناسب كونها مرجحة للرواية لا لنفس الحكم ـ في الأصدقية أيضاً لا تأييد فيه إذ أصدقية الحاكم في حكمه بملاحظة طريقية حكمه فلا يخلو عن المناسبة أيضاً ومن هنا ظهر أنه لا بعد في مرجحيّة مطلق الأعدلية مرجحة للحكم كالأورعية فتدبر.

قال المحقق النائيني ثم إن في وجوب تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة إشكال ولا يبعد أن يكون الترجيح بالشهرة مقدماً على الترجيح بالصفات لأنه في المقبولة جعلت الشهرة أول مرجحات الخبرين المتعارضين قال المحقق العراقي في التعليقة أقول على الكلام الأول يقتضي تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة لتقدمها على جميع المرجحات حتى الشهرة قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٢، ص ٧٨٦، لا إشكال في أن الشهرة العملية تكون مرجحة أيضاً بل الترجيح بها أولى من الترجيح بالشهرة الروائية فإن عمل الأصحاب يكشف عن اعتبار الرواية بل لو كانت الشهرة العملية على خلاف الشهرة الروائية فالعبرة على الشهرة العمليّة فإن عدم عمل المشهور بالرواية المشهورة يكشف عن خلل فيها قال المحقق العراقي في التعليقة أقول لا يخفى عليك أن المناط في أصل حجية الخبر إذا كان الوثوق بسنده فحينئذ فما لم يكن ما يوجب الوثوق به فدليل الحجية قاصراً لشمول لمثله وفي مثله لا يكاد ينتهي النوبة إلى باب الترجيح وبناء على هذا ربما نقول إن الشهرة العملي في قبال إعراضهم عن الرواية عملاً موجب لجبر السند أو وهنه. وفي هذا المقام لا يكاد ينتهي النوبة إلى الترجيح سنداً كانت الرواية مشهورة رواية أم لا.

وعليه فالشهرة العملية هي مدار الوثوق بالسند الذي هو مدار الحجية كما أن إعراضهم موجب لوهنه المضر بأصل حجية الرواية فحينئذ من أين يبقي في ⇦

زماننا موقع ينتهي فيه الأمر إلى الترجيح بالشهرة رواية كانت أم عملية، نعم لا بأس به في قرب الزمان بالأئمة ﴿عليهم السلام﴾ إذ القرائن على صدق الرواية كثيرة بحيث كان لهم طريق لإحراز الوثوق بالسند من طريق آخر غير الشهرة عملاً ففي مثله أمكن جعل الشهرة رواية أم عملاً من المرجحات ولكن أين هذا وزماننا الذي لا طريق لنا للوثوق إلاّ عمل الأصحاب ولو المتأخرين منهم الكاشف بتشابه الأزمان أنه عليه أيضاً عمل القدماء كما اعترف به المقرر ـ أي المحقق النائيني قال فإن اتصال المتأخرين بالمتقدمين مع انحصار المستند عند المتأخرين بما بأيدينا من الرواية يمنع عن احتمال اختلاف مستند المتقدمين لمستند المتأخرين بل لو ادعى أحد القطع باتحاد المستند لم يكن في دعواه مجازف ومن هنا ظهر أيضاً أن مجرد الشهرة الفتوائية بلا استناد ولو من المتأخرين لا يجدي في الجبر ولا في الترجيح كما لا يخفى فتدبر وأشار إليه المحقق النائيني إذا توافقت شهرة المتأخرين مع شهرة المتقدمين على الفتوى بمضمون الرواية وكانت الفتوى على خلاف ما تقتضيه القاعدة ولم يكن فيما بأيدينا ما يصلح أن يكون مستنداً لفتوى المتقدمين إلاّ ما استند إليه المتأخرون من الرواية فيكشف ذلك كشفاً عادياً على أن مستند المتقدمين هو تلك الرواية فإن احتمال أن يكون للمتقدمين مستنداً آخر غير ما استند إليه المتأخرون وقد خفى عليهم بعيد غايته بل لا ينبغي احتماله ـ وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٩٢، الظاهر أنه لا يجوز الرجوع إلى المرجحات الصدورية في تعارض العامين من وجه بل لابد من الرجوع إلى المرجحات الجهتية ومع فقدها فإلى المرجحات المضمونية فإن التعارض في العامين من وجه إنما يكون في بعض مدلوليهما وهو مادة اجتماعهما وأما مادة افتراقهما فلا تعارض بينهما ومع فرض كون التعارض في بعض المدلول لا معنى للرجوع إلى المرجحات الصدورية فإن الخبر الواحد لا يقبل التبعيض في المدلول من حيث الصدور.

⇦

أمور منها أنه بعد ما عرفت من أن مدار الجمع بمقدار مساعدة العرف فيقدم على الترجيح أو التخيير سنداً قد يقع الكلام في بعض صغريات الجمع من جهة دوران الأمر بين أنحاء التصرفات من التخصيص أو التقييد أو المجاز أو النسخ ولقد تقدم شرح ذلك مستقلاً في بحث تعارض الأحوال وكذلك في ذيل العموم والخصوص فراجع إليها بلا احتياج إلى تكرار البحث في المقام.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول الأولى أن يقال بأنه كما يكفي للتعبد بالصدور بالخبرين في موارد الجمع الدلالي بقاء مقدار من الدلالة القابل للإنتهاء إلى العمل في الظاهر المنصرف فيه وهو العمدة في تقديم الجمع الدلالي على طرح السند والجهة من جهة عدم تكاذب في السند بنحو يحتاج إلى ترك التعبد بأحدهما بل يؤخذ بهما وينتهي الأمر إلى التكاذب في الدلالة وترجيح الأظهر دلالته ولم يتوهم أحد شبهة التبعيض في السند في طرف الظاهر المطروح مقدار من ظهوره نقول أيضاً في المقام أن مجرد مورد افتراقهما كاف لتصحيح التعبد بسندهما وجهتهما فينتهي الأمر فيهما أيضاً إلى التكاذب في الدلالة غاية الأمر في المقام حيث لا ترجيح لأحد الدلالتين يحكم فيهما بالإجمال كمقطوعي الصدور ولا مجال لتوهم التبعيض في السند بينهما كي يمنع مع أن ما هو ممنوع هو التبعيض حقيقة لا تعبداً وتنزيلاً كيف والتفكيك بين اللوازم والآثار في التنزيلات فوق حد الإحصاء بحيث لا يأبي العرف أيضاً عنه وحينئذ فالتحقيق في العامين من وجه أن يقال بأنه مثل موارد الجمع خارجة عن مصب التعارض الذي هو موضوع أخبار العلاج لأن مصبها صورة تكاذبهما سنداً أو جهة وفي العامين من وجه مثل الظاهر المتصرف فيه خارج عن مرحلة تكاذبهما سنداً أو جهة بل التكاذب فيهما منحصر بالدلالة فيتساقطان دلالة ولذا كان ديدنهم في مثلها على الحكم بالتساقط والرجوع إلى الأصل كما لا يخفى.

نعم[١] قد يشكل في بعض المقامات التي يقتضي الجمع انقلاب النسبة[٢] من[٣] أن المدار في ملاحظة النسبة على ملاحظة نفس الدليلين مع قطع النظر عن جمعه مع غيره[٤] أم المدار على ملاحظتها بعد جمعه مع غيره[٥] والتحقيق[٦] أن مدار الجمع بعد ما كان على تقديم أقوى

---

١) الكلام في انقلاب النسبة وفيه صور منها ما لو ورد عام وخاصان بينهما العموم المطلق كقوله اكرم العلماء وقوله: لا تكرم النحويين منهم وقوله: لا تكرم الكوفيين من النحويين فإن النسبة بين العام وبين كل واحد من الخاصين هي العموم المطلق والنسبة بين الخاصين أيضاً هي العموم المطلق فإن خرج أخص الخاصين من حكم العام ينقلب النسبة بين العام والخاص الأعم إلى العموم من وجه لأن النحوي يعم الكوفي وغيره والعام الكوفي يعم النحوي وغيره ويكون مورد الإجتماع النحوي غير الكوفي فتقع المعارضة بينهما فمقتضى العام وجوب إكرامه ومقتضى الخاص الأعم حرمة إكرامه.

٢) كما عرفت ذلك في هذه الصورة

٣) فيقع الكلام في ما هو المدار فيه

٤) من أنه لا وجه لتخصيص العام أولاً بأخص الخاصين ثم ملاحظة النسبة بين الباقي تحت العام وبين الخاص الأعم بل اللازم بعد تسوية نسبة العام إلى كل من الخاصين هو تخصيص العام بكل منهما دفعة فلا ينقلب النسبة حينئذ

٥) كما فرضناه في الصورة الأولى

٦) وتفصيل ذلك أن المدار في الحجية في باب الألفاظ بعد ما كان على الكاشفية النوعية الحاصلة من إلقاء الظاهر في مقام الإفادة والإستفادة لا على الكاشفية الفعلية المنافية مع الظن بالخلاف نقول إنه مع انعقاد الظهور النوعي العمومي للعام الملقى في مقام الإفادة والإستفادة وعدم انثلامه بقيام القرنية المنفصلة على التخصيص لعدم اقتضاء الخاص المنفصل الأقصر حجية ظهور ⇦

الظهورين وأن القرائن المنفصلة لا توجب انقلاب الظهور أيضاً فلا محيص حينئذ من لابدية ملاحظة كل واحد مع الآخر في نفسها مع قطع النظر عن جمع كل واحد مع الغير إذ المفروض أن الجمع لا يوجب انقلاب الظهور شدة وضعفاً فحينئذ[1] لو كان نسبة العام مع كل واحد[2] بدواً عموماً مطلقاً تخصيصه لها فيخصص بها ولا يتقدم أحد المخصّصين على الآخر وإن اقتضى ذلك انقلاب النسبة مع الغير فالعموم من وجه[3] بل لو فرض[4] انقلاب مثل هذه النسبة من كل واحد

المدلول ورفع اليد عن البعض الآخر لا يبقي مجال دعوى انقلاب النسبة بين العام المخصص بالمنفصل بعد التخصيص وبين العام أو الخاص الآخر المنفصل وذلك لأن نتيجة التخصيص بالمنفصل ليست إلاّ قصر حجية ظهور العام ببعض مدلوله ورفع اليد ببعضه الآخر ومن البديهي أن قصر حجيته ببعض مدلوله غير موجب لقلب دلالته النوعية على العموم ولا لأقوائية دلالته في مقدار حجيته لأن ظهوره ودلالته في مقدار حجيته إنما هو بعين ظهوره ودلالته على تمام مدلوله قوة وضعفاً لا بظهور آخر غيره وحينئذ فإذا كان هذا الظهور مساوياً أو أضعف من ظهور غيره فكيف يقدم ظهوره في مقدار الحجية على ما كان مساوياً أو أقوى ظهوراً منه بصرف أخصيته

١) هذه هي الصورة الأولى التي أشرنا إليها في أول الكلام ويخصص العام بهما جميعاً دفعة واحدة

٢) أي من الخاصين

٣) فإنه إن خصص العام بالخاص الأخص ينقلب النسبة إلى عموم من وجه بين العام والخاص الأعم

٤) الصورة الثانية ما لو ورد عامان متعارضان بالتباين كقوله اكرم العلماء وقوله لا تكرم العلماء فإنه بملاحظة ورود دليل ثالث قد يقال بانقلاب النسبة ⇦

من الطرفين لا مجال لتقديم أحدهما تخصيصاً لبطلان الترجيح بلا مرجح ولا اظن القائل بالجمع وانقلاب النسبة ارادة مثل هذه الصورة أيضاً[١] وإن لم يمكن[٢] التخصيص بهما ولو لشبهة الإستصحاب[٣] فيقع

بينهما من التباين إلى العموم المطلق تارة وإلى العموم منه وجه أخرى ـ أما الأول ما لو كان مفاد دليل الثالث اخراج عدول العلماء من قوله لا تكرم العلماء أو اخراج فساق العلماء من قوله اكرم العلماء فإنه تنقلب النسبة بذلك بين العامين إلى العموم المطلق فإن اكرم العلماء الغير الفاسق مع لا تكرم العلماء أو اكرم العلماء مع لا تكرم العلماء الغير العدول ينقلب إلى عموم وخصوص مطلق ـ والثاني في ما لو ورد دليل رابع يوجب تخصيص قوله اكرم العلماء بالفقهاء منهم فإنه بعد هذا التخصيص تنقلب النسبة بين قوله اكرم العلماء وبين قوله لا تكرم العلماء بعد تخصيصه بما عدى العدول إلى العموم من وجه وهكذا الكلام في النسبة بين أكثر من دليلين كقوله اكرم ولا تكرم الفساق ويستحب اكرام الشعراء فإن النسبة بين كل واحد من الأدلة الثلاثة مع الآخر هي العموم من وجه وبعد ورود دليل رابع على إخراج مجمع التصادق فيها وهو العالم الفاسق الشاعر تنقلب النسبة بينها من العموم من وجه إلى التباين ـ وعلى إخراج مورد الإفتراق عن أخذ الأدلة الثلاثة تنقلب النسبة بينه وبين الآخرين إلى العموم المطلق وهكذا

١) من انقلاب النسبة من الطرفين ـ فحينئذ يخصص العام بهما جميعاً

٢) فإن لم يمكن تخصيص العام بهما لأن العام يبقي بلا مورد كما إذا قال اكرم العلماء وقال لا يجب اكرام فساق العلماء ويكره اكرام عدول العلماء فإنه لو خصص بهما يبقي العام بلا مورد

٣) الصحيح هو ـ الإستهجان ـ كما لو قال اكرم العلماء وقال لا تكرم الفساق من العلماء ويستحب اكرام العلماء الفقيه فيبقي تحت العام العالم الغير الفقيه قليل نادر

بين العام ومجموع الخاصين معارضة فإن قدم العام[١] فيطرح العام سنداً ويعمل بالخاصين كما هو ظاهر ومن هذا البيان ظهر حال[٢] ما لو كانت النسبة بين الإثنين أو الثلاثة عموماً من وجه ولكن لو فرض تخصيص أحدهما بغيره لكان ينقلب النسبة مع الثالث ولو من جهة واحدة فله الأفراد النافية[٣] أو كثرة غيره الموجب لأظهريته في غير مورد الجمع المزبور فإنه لا مجال أيضاً لملاحظة تقديم ذلك الجمع المذكور انقلاب النسبة في كل واحد من الطرفين فإن برهان الترجيح بلا مرجح[٤] أيضاً مانع عن الأخذ بأحد الطرفين تعيّناً كما هو ظاهر.

---

١) بأن كان الخاصين أقوى

٢) وهي الصورة الثالثة كما إذا قال اكرم النحويين وقال لا تكرم الصرفيين فالعامان بينهما العموم من وجه وكذا الخاص قال يستحب اكرام النحوي الغير الصرفي فيكون مفاد الخاص تارة اخراج مورد افتراق أحد العامين كما في المثال وأخرى يكون مفاده اخراج مورد اجتماع العامين كقوله يستحب اكرام الصرفي من النحويين فعلى الأول تنقلب النسبة بين العامين بعد التخصيص إلى العموم المطلق لأنه بخروج النحوي غير الصرفي يختص قوله لا تكرم النحويين بالنحويين من الصرفيين فتصير النسبة بينه وبين قوله لا تكرم الصرفيين هي العموم المطلق وعلى الثاني تنقلب النسبة بين العامين بعد اخراج مورد الإجتماع إلى التباين لإختصاص قوله لا تكرم النحويين بما عدا الصرفيين وقوله لا تكرم الصرفيين بما عدا النحويين فتوجب هذا الإنقلاب على القول به في مقام أخذ النسبة لنحو جمع بين العامين المزبورين

٣) الصحيح ـ الباقية ـ

٤) من تقديم أحد الخاصين على الآخر فتحصل أن في جميع الموارد المذكورة هو ملاحظة النسبة الأولية الثابتة بين الدليلين أو أزيد من التباين أو ⇦

العموم من وجه أو المطلق بفرض وجود المخصص من هذه الجهة كأن لم يكن ثم العمل على ما تقتضيه الأدلة الأولية من التعارض أو الترجيح قال المحقق العراقي في تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٧٤، أقول قبل الشروع في الفروض ينبغي تنقيح مناط تعارض الظهورين وترجيحه فأقول بعد ما كان موضوعه الحجية هو الظهور بمعنى الدلالة التصديقية النوعية الذي مرجعه إلى الكشف النوعي الحاصل من وضع اللفظ أو ما هو بحكمه الصادر في حال الإفادة والإستفادة فلا محيص من كون هذا المعنى من الكشف النوعي مناط الحجية ولازمه كون ما هو الأقوى ظهوراً هو المقدم في الحجية ولذا نقول بأن وجه الترجيح في باب الجمع بين الظهورين المنفصلين هو الأقوائية في الظهور الذي هو مناط الحجية وحينئذ فلو فرض وجود الأقوى في البين ورجحنا جانب الأقوى لا ينثلم المناط في الآخر مع انفصال الراجح وعليه فلو فرض وجود معارض أخرى أقوى ظهوراً من هذا الظهور أيضاً أو مساوياً له لا يصلح لتقديم الأضعف على ما هو الأقوى بمحض انقلاب النسبة وصيرورة مقدار حجيته أخص من هذا الظهور إذ تقديم أخص الحجتين ليس تحت تعبد مخصوص كي يقال بصدق هذا المعنى بينهما في مقدار الحجية بل وجه التقديم حسب اقوائية ظهور الأخص من حيث مناط الحجية وهذا المعنى لا يكاد ينثلم بمحض عدم حجية العام إلاّ فيما هو أخص مضموناً من الآخر مع كونه أضعف ظهوراً في أصل ظهوره الذي هو مناط حجيته. وتوهم لزوم ملاحظة النسبة بين الحجتين لا بين الدليلين وبين ما لا يكون حجة جزماً مدفوع بأن ما أفيد في غاية المتانة ولكن عمدة الكلام في أن مجرد عمومية النسبة وخصوصيته لا يكون تعبداً مناط الترجيح وإنما المناط فيه اقوائية دلالة الأخص مضموناً على الأعم وهذا المعنى في المقام غير موجود وذلك لأن نتيجة تقديم أحد المنفصلين على الآخر ليس إلاّ قصر حجيته ببعض مدلوله ورفع اليد عنها عن البعض الآخر ومن البديهي أن قصر حجيته ببعض المدلول لا يوجب اقوائية ⇦

دلالة الدليل لأن ظهوره في مقدار الحجية إنما هو بعين ظهوره في التمام والمفروض أن هذا الظهور أضعف من غيره فكيف يقدم مقدار الحجية حينئذ على ما هو اقوى منه دلالة بمحض أخصية نسبته، نعم لو كان ذلك الأخصية حاصلة من قرينة متصلة كان لتقديمه على غيره مجال لإنقلاب أصل الظهور وأين هذا والقرائن المنفصلة الغير الكاسرة لصولة الظهور إنما هي كاسرة لحجيته الغير الموجب لتغيير دلالته لبقاء الدلالة فيه على ما كان قوة وضعفاً كما لا يخفى.

وحيث اتضح لك المرام فنقول أما الفرع الأول: أي ما إذا ورد عام كاكرم النحويين وخاصان متباينان كلا تكرم الكوفيين ولا تكرم البصريين ولا إشكال في تخصيص العام بكل من الخاصين ـ فحكمه واضح كما أفيد مع اتمامه بأنه لو رجح الخاصين فيطرح العام ويعمل بالخاصين لو لم يكن معارضة بينهما ذاتاً كما في المثال ولو رجح العام سنداً تقع معارضة عرضية بين الخاصين فيحتاج أيضاً إلى ترجيح آخر. وإن كان بين الخاصين أيضاً معارضة ذاتية ـ أي كما لو لزم من تخصيص العام بهما التخصيص المستهجن أو يبقي العام بلا مورد كقوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء ويكره اكرام عدول العلماء فإنه يبقي العام بلا مورد عند تخصيص العام بهما ـ فلابد من اعمال الترجيح بينهما أولاً ثم تخصيص العام بالراجح ولا وجه لإعمال الترجيح في العام حينئذ لأنه فرع معارضة الخاصين معه والمفروض أن وجود الترجيح بينهما توجب قصر الحجية بأحدهما فلا يصلح الآخر للمعارضة مع العام ولو بضمه بغيره بل المعارض للعام ليس إلاّ الراجح والمفروض أنه أقوى دلالة من العام فيقدم عليه جمعاً.

أما الفرع الثاني ـ أي ما إذا ورد عام وخاصان كاكرم العلماء ولا تكرم النحويين منهم ولا تكرم الكوفيين من النحويين أيضاً يجب تخصيص العام بكل من الخاصين ففي الفرض المذكور لا يتصور عدم صلاحية العام لتخصيصهما إلاّ من جهة عدم صلاحية الأعم من الخاصين لتخصيصه وإلاّ فمع صلاحيته فيلازم ⇦

ذلك لصلاحية الأخص منه لتخصيص أيضاً. ففي مثل هذا الفرض لا محيص من تخصيص العام بالأخص من الخاصين ويرجع إلى المرجحات السندية بين العام والخاص الأعم. بل وعلى مختاره من الإنقلاب لابد وأن يلاحظ النسبة بين العام المخصص والأعم من الخاصين وليس هنا مجال دعوى أن نسبة العام لكل واحد من الخاصين على السوية ـ أي قال المحقق النائيني لا وجه لتخصيص العام بأخص الخاصين أولاً ثم تلاحظ النسبة بين الباقي تحت العام وبين الخاص الآخر مع أن نسبة العام إلى كل من الخاصين على حد سواء فاللازم تخصيص العام بكل منهما دفعة واحدة ـ إذ المفروض أن العام بالنسبة إلى مقدار مدلول الأعم نص غير قابل للتخصيص فما هو قابل له ليس إلاّ الأخص من الخاصين فكيف يلاحظ العام مع مجموع الخاصين كي ينتهي إلى ما ذكر من النتيجة فما أفيد في المقام حينئذ لا يخلو عن اغتشاش. ومما ذكرنا في الحاشية السابقة أيضاً ظهر بطلان توهم مدارية انقلاب النسبة بعد التخصيص بمنفصل آخر كما لا يخفى وحينئذ فقوله في ذيل هذا الفرع من مرجعية النسبة الحاصلة بعد التخصيص كلام ظاهري كما تقدم وجهه مستوفي فتدبر قال المحقق النائيني إذا ورد عامان من وجه وخاص فإن كان مفاد الخاص اخراج مورد افتراق أحد العامين تنقلب النسبة إلى العموم المطلق كما إذا ورد بعد قوله اكرم النحويين ولا تكرم الصرفيين قوله ويستحب اكرام النحوي غير الصرفي فإنه حينئذ يختص قوله لا تكرم النحويين بالنحويين من الصرفيين فتنقلب النسبة بينه وبين قوله لا تكرم الصرفيين إلى العموم المطلق. وإن كان مفاد الخاص اخراج مورد الإجتماع تنقلب النسبة بين العامين إلى التباين كما إذا قال في المثال ويستحب اكرام الصرفي من النحويين فإنه على هذا يختص قوله لا تكرم الصرفيين بما عدا النحويين ويختص قوله لا تكرم النحويين بما عدا الصرفيين فتكون النسبة بينهما التباين قال المحقق العراقي في التعليقة اقول قد عرفت انقلاب هذه النسبة لا يكون مداراً في العمل أصلاً .

⇦

قال المحقق النائيني وقد أشرنا إلى الوجه في انقلاب النسبة في مثل هذه الموارد وحاصله أن ملاحظة النسبة بين الأدلة إنما هي لأجل تشخيص كونها متعارضة أو غير متعارضة وقد تقدم أن تعارض الأدلة إنما هو لأجل حكايتها وكشفها عما لا يمكن جعله وتشريعه لتضاد مؤدياتها. فالتعارض بين الأدلة إنما يكون بمقدار كشفها وحكايتها عن المراد النفس الأمري ومن الواضح أن تخصيص العام يقتضي تضييق دائرة كشفه وحكايته فإن التخصيص يكشف عن عدم كون عنوان العام تمام المراد بل المراد هو ما وراء الخاص لأن دليل الخاص لو لم يكشف عن ذلك يلزم لغوية التعبد به وسقوطه عن الحجية فلازم حجية دليل المخصص هو سقوط دليل العام عن الحجية في تمام المدلول وقصر دائرة حجيته بما عدا المخصص وحينئذ لا معنى لجعل العام بعمومه طرف النسبة لأن النسبة إنما يلاحظ بين الحجتين فالذي يكون طرف النسبة هو الباقي تحت العام الذي يكون العام حجة فيه فلو خصص أحد العامين من وجه بمخصص متصل أو منفصل يسقط عن الحجية في تمام المدلول ويكون حجة فيما عدا عنوان الخاص فتلاحظ النسبة بينه بمقدار حجيته وبين العام الآخر ولا محالة تنقلب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق قال المحقق العراقي في التعليقة أقول بعد كون المدار في باب الألفاظ على الكشف النوعي بشهادة حجيتها حتى مع الظن الغير المعتبر على الخلاف كيف يقتضي تقديم حجة أخرى منفصلة عنه تضيّق دائرة كشفه النوعي إذ غاية ما يقتضيه الحجة الأخرى عدم مرادية المدلول واقعاً وهذا المعنى لا ينافي مع بقاء كشفه النوعي الحاصل لولا هذا الدليل كما أن كسر صولة حجية العام ببعض مدلوله الذي هو نتيجة تقديم دليل آخر عليه لا يقتضي قوة دلالته وكشفه لأن الحكم بالحجة لا يغير الدلالة قوة وضعفاً فالمقدار من دلالة الدليل الذي هو تحت الحجية هو الموجود في ضمن تمام الدلالة ومن البديهي أن هذا الموجود الضمني بحجيته وعدمها لا يستفيد قوة وضعفاً بل يبقي على ما كان عليه من ⇦

قوته وضعفه قبل الحجية ولولاها ولذا قلنا بأنه لا معنى لمدارية انقلاب النسبة بهذا المعنى ولعمري لو تأملت فيما ذكرنا ترى منتهى الغرابة في كلامك لا كلام الغير إشارة إلى ما أفاده المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٤٨، وبذلك يظهر ضعف ما قيل من أن النسبة بين الأدلة إنما تكون بمالها من الظهورات والمخصص المنفصل لا يزاحم الظهور وإنما يزاحم الحجية فالتخصيص بالمنفصل لا يوجب انقلاب النسبة والإنصاف أن هذا الكلام بمكان من الغرابة فإنه لا معنى لملاحظة النسبة بين ظهور كلامين لايجوز العمل على أحدهما فالقول بعدم انقلاب النسبة عند التخصيص بالمنفصل يساوق القول بعدم حجية المخصص المنفصل. ولقد عرفت ما فيه قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤ ص ٧٤٨، ينبغي تتميم البحث في المقام بالإشارة إلى بيان النسبة بين أدلة ضمان العارية والأدلة الواردة في باب العارية على طوائف أربع منها ما يدل بعمومه أو إطلاقه على عدم ضمان العارية مطلقاً كرواية مسعدة باب ١، أحكام العارية، ح ١٠، ومنها ما يدل على عدم الضمان إلاّ في عارية الدراهم كرواية عبد الملك وسائل، باب ٣، أحكام العارية، ح ٣.

ومنها ما يدل على عدم الضمان إلاّ في عارية الدنانير كرواية عبد الله بن سنان، باب ٣، أحكام العارية، ح ١، ومنها ما يدل على عدم الضمان إلاّ في عارية مطلق الذهب والفضة كرواية اسحٰق بن عمار، باب ٣، أحكام العارية، ح ٤، وهذه الأدلة قد توافقت على عدم ضمان العارية إذا لم تكن من جنس الذهب والفضة إلاّ أن يشترط فيها الضمان وأما ما كان من جنس الذهب والفضة فظاهر اطلاق رواية مسعدة بن زياد عدم الضمان فيهما أيضاً ولكن لابد من الخروج عن هذا الإطلاق لتطابق بقية الأدلة على الضمان فيهما في الجملة والنسبة بينها وبين رواية مسعدة العموم المطلق فلابد من تقييد اطلاق رواية مسعدة بما عدا جنس الذهب والفضة في الجملة.

⇦

وأما النسبة بين بقية الروايات فرواية الدراهم تنفي بعموم عقدها السلبي الضمان عما عدا الدراهم حتى الدنانير ورواية الدنانير تنفي بعموم عقدها السلبي الضمان عما عدا الدنانير حتى الدراهم والنسبة بين العقد الإيجابي في كل منهما مع العقد السلبي في الآخر هي العموم المطلق فيجب تخصيص عموم العقد السلبي في كل منهما بما عدا مورد العقد الإيجابي في الآخر فتصير النتيجة عدم الضمان إلاّ في عارية الدراهم والدنانير ويرتفع التعارض عنهما. نعم يبقي التعارض بينها وبين ما دل على الضمان في مطلق الذهب والفضة وإن لم يكونا مسكوكين فإن مقتضى العقد السلبي في روايتي الدراهم والدنانير هو عدم الضمان في غير المسكوك من الذهب والفضة فيعارض مع ما دل على الضمان في مطلق الذهب والفضة. أن النسبة بينهما العموم من وجه فإن أخص الخاصين وهو ما دل على ضمان عارية الدراهم والدنانير متصل بالعام لأن رواية الدراهم والدنانير قد اشتملت على عقد سلبي وعقد ايجابي ومفاد العقد السلبي هو عدم ضمان العارية ومفاد العقد الإيجابي ضمان الدراهم والدنانير فيكون مفاد العقدين عدم الضمان إلاّ في عارية الدراهم والدنانير وقد تقدم أنه لو كان أخص الخاصين متصلاً بالعام تكون النسبة بينه وبين الخاص الآخر العموم من وجه فإن العقد السلبي في رواية الدراهم والدنانير بعمومه يدل على عدم ضمان الذهب والفضة الغير المسكوكين كالحُلي والعقد الإيجابي في رواية الذهب والفضة باطلاقه يدل على عدم ضمان الذهب والفضة الغير المسكوكين فيتعارضان ولابد إما من تخصيص عموم العقد السلبي في رواية الدراهم والدنانير بما عدا الذهب والفضة الغير المسكوكين وإما من تقييد إطلاق العقد الإيجابي في رواية الذهب والفضة بخصوص المسكوكين ولا يتوهم أنه بعد التعارض يرجع إلى عمومات عدم الضمان التي لم يتصل بها استثناء الدراهم والدنانير فإنه قد تقدم أيضاً أن تلك العمومات قد خصصت ولو بالمنفصل بما عدا الدراهم والدنانير فيكون حكمها ⇦

حكم العام المتصل به الخاص في انقلاب النسبة بينها وبين الخاص الآخر إلى العموم من وجه ويكون الحلي الغير المسكوك مورداً للنفي والإثبات قال المحقق العراقي في التعليقة أقول سيأتي إن شاء الله تعالى أن موارد العامين من وجه خارجة عن مصب أخبار الترجيح لأن طرح مجموع المرجوح في مادة الافتراق لا وجه له لعدم مزاحم لسنده وطرح السند في خصوص مورد الإجتماع مما لا يساعد العرف على التبعيض في هذا السند بل المرجح فيه بالنسبة إلى مورد الإجتماع هو التساقط مع الأخذ به في مورد الإفتراق. ولا يتوهم بأن ذلك تبعيض للسند أيضاً إذ فرق بين عدم شمول دليل الحجية إلاّ بمقدار الإمكان وبين طرحه بأدلة الترجيح وهذا الذي لا يساعد العرف من التبعيض في عالم الطرح بترجيح الغير فتدبر. ثم لو فرض كون المورد أيضاً مصب أخبار الترجيح نقول بعد عدم انقلاب النسبة كما حققناه لا قصور في مرجحية العام على فرض اضرار انقلاب النسبة بمرجحية العام.

قال المحقق النائيني لكن الإنصاف أن تقييد إطلاق رواية الذهب والفضة بخصوص المسكوك منهما يكون من التقييد بالفرد النادر المستهجن عرفاً فإن عارية الدراهم والدنانير نادر جداً والغالب في عارية الذهب والفضة هو عارية الحلي الغير المسكوك لأنه هو الذي يستعار للزينة فالأولى تخصيص عموم ما دل على عدم الضمان بما عدا مطلق الذهب والفضة فإن تقييد الإطلاق وإن كان أولى من تخصيص العموم إلاّ أنه إذا لم يلزم محذور التقييد بالفرد النادر وإلاّ فيقدم تخصيص العام على تقييد المطلق فالأقوى ثبوت الضمان في عارية مطلق الذهب والفضة كما عن المشهور قال المحقق العراقي في التعليقة على قوله المستهجن عرفا. أقول بناء على إرجاع دلالة المطلقات إلى الدلالة العقلية لعدم البيان لا يبقى مجال لهذا الكلام فتدبر.

ومنها[١] أنه لا شبهة في أن مرجع أصالة الظهور إلى إلقاء احتمال مخالفة دلالة الكلام على مراده واقعاً[٢] كما أن مرجع أصالة السند أو الجهة إلى إلقاء احتمال عدم صدوره[٣] أو عدم كونه لسان المراد الجدي الواقعي قبال احتمال التقية والتورية[٤] ومن المعلوم أن كل واحد من تلك الأصول الثلاثة لا يكاد يجري بدون جريان الآخر لأن شرط جريان كل واحد انتهائه إلى العمل وبدون جريان البقية يستحيل انتهاء الجاري من بقية الأصول إلى العمل[٥] وعليه فقد يتوهم كون التعبد بكل واحد شرطاً للتعبد بالآخر فكيف ذلك مع كونه شبهة دور[٦]

---

١) لا يخفى أن في الخبر جهات ثلاثة من أصالة الظهور وأصالة السند وأصالة الجهة ولا يجري أحدهما بدون الآخرين فالتعبد بكل واحد منها لا يتم بدون الآخرين لأن التعبد يحتاج إلى الأثر العملي وبدونه لا أثر عملي له

٢) فإن أصالة الظهور لتشخيص مراد المتكلم وبدونه لا أثر لصدوره وجهة صدوره

٣) كما أصالة السند لإثبات أصل صدوره وبدونه لا أثر للظهور وجهة الصدور

٤) كما أن أصالة جهة الصدور وأنه في بيان المراد الجدي لا التقية لا أثر لها بدون أصل الصدور وأصالة الظهور فالمجمل الصادر لا أثر عملي له ولو لم يكن عن تقية

٥) لما عرفت

٦) وملخصه أن أصالة السند يجري معلقاً على جريان اصالة الظهور وجهة الصدور وعلى الفرض أصالة الظهور وجهة الصدور يجري معلقاً على جريان أصالة الصدور فجريان أصالة الصدور متوقف على جريان أصالة الصدور فهذا دور صريح

وحلّ الشبهة[١] بأن يقال إن الإنتهاء إلى العمل بعد ما كان منوطاً بسد باب الإحتمالات الثلاث مجموع الإحتمالات[٢] المفسدة[٣] بمنزلة اجزاء مركب في عدم إطلاق كل واحد لحال انفراده عن غيره في مقام معروضية الحكم الضمني الطاري عليه من قبل الأمر بكله كما أنه لا يكون واحد من الأجزاء مقيداً بوجود غيره وإلاّ[٤] يلزم تقدم بعض الأجزاء على بعض آخر مع أن أجزاء كل مركب في رتبة واحدة بالنسبة إلى مركبه كيف ووجود المركب في الخارج عين أجزائه فكيف يمكن اختلاف الأجزاء المتحدة في عالم الوجود مع المركب بعضها مع بعض في عالم الرتبة وتلك الجهة برهان قطعي على عدم صحة الإلتزام بتقييد بعض أجزائه المركب ببعض آخر فلا محيص حينئذ إلاّ من الإلتزام بأن مجرد ما هو جزء معروض الحكم الضمني الذي هو عين حكم المركب هو الحصة من وجود كل واحد ملازم مع وجود غيره بلا إطلاق فيها لحال الانفراد ولا يقيّد لها بحال الإجتماع ومن هذا البيان[٥] اتضح حال المقام أيضاً حيث أن سد باب

---

١) وملخص الجواب أن الموضوع للعمل مركب من أمور ثلاثة لابد من سد عدم الجميع وبدونه لا يتحقق الموضوع مع فرض كون كل جزء لا مطلقاً بالنسبة إلى الآخرين ولا مقيداً بهما بل الأثر العملي لحصة خاصة من الصدور وهي التوأم لحصة خاصة من الظهور التوأمين لحصة خاصة من جهة الصدور

٢) أي الثلاث أي الصدور وجهة الصدور والظهور

٣) الصحيح ـ المسندة ـ باب العدم

٤) أي لو كان أحدهما مقيداً بالآخر فالمقيد مقدم رتبة على ذات القيد مع أن أجزاء المركب في رتبة واحدة

٥) في باب القيد والمقيد

كل احتمال بعد ما لا يترتب العمل إلاّ بسد مجموعها فلا محيص حينئذ إلاّ من دعوى عدم إطلاق يشمل حال عدم سدّ غيره ولا لا يتقيد أيضاً بسد غيره وبهذه العناية أمكن دعوى عدم أخذ السد من كل الجهة موضوع السد من الجهة الأخرى ومع ذلك لا إطلاق لكل واحد من السد حال عدم السد من الجهة الأخرى ولازم هذا البيان[١] عدم تقديم أحد الأصول الثلاثة الجارية في السند أو الجهة أو الدلالة على الآخر على وجه يكون جريان بعضها منفياً لموضوع الآخر ولازم ذلك أيضاً تزاحم الأصول الثلاثة عند العلم بمخالفة أحدهما للواقع وسقوطها من الاعتبار[٢] إلاّ في[٣] صورة يبقي بظهورها مقدار من الدلالة القابلة للأخذ بها[٤] إذ حينئذ لا بأس بالأخذ بالجميع[٥] بملاحظة العمل المترتب عليه بالنسبة إلى هذا البعض[٦] وطرح الأصول المزبورة بالنسبة إلى البقية[٧] وذلك هو النكتة في تقديم الجمع الدلالي على العرفي في

---

١) من الحصة الخاصة في الجهات الثلاث

٢) لأن الجميع في رتبة واحدة فيتزاحم أصالة الصدور مع أصالة الظهور وجهة الصدور

٣) نعم يستثنى صوره واحدة وهو الأظهر والظاهر والنص والظاهر وهو العام والخاص

٤) كما في العام بعد التخصيص فيبقي ظهوره بالنسبة إلى الباقي

٥) أي الأصول الثلاثة

٦) اي البعض الباقي وهو الخاص

٧) وهو البقية من العموم وهو المعبر عنه بالجمع الدلالي كاكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم

الجهة أو السند نظراً إلى أن الجمع المزبور[١] منشأ لطرح مقدار من الدلالة[٢] والأخذ بها على ما عرفت من شرح موارد الجمع بكونها من هذا القبيل وفي مثله أمكن إعمال التعبد بالنسبة إلى البقية[٣] وهذا بخلاف طرح البقية[٤] إذ لا يبقي معه مجال التعبد بغيره أصلاً لعدم انتهاء أمرها إلى عمل أصلاً ومن هذا البيان أيضاً ظهر الحال في مرجحات الجهة بالنسبة إلى السندية والصدورية من كون كل واحد في عرض الآخر بلا وجه لتقدم أحدهما على الآخر لا بحسب الأصل الأولى[٥] فقد تقدم وجهه وأما اختيار العلاج[٦] فغاية الأمر يترتب أحدهما على الآخر ذكراً وهو لا يقتضي تقدم الرتبة فحينئذ صح لنا دعوى وحدة النسبة بين جميع المرجحات أجمع بلا احتياج إلى إرجاع المرجحات الجهتية إلى الصدورية كما صنع في الكفاية[٧] ولا اقتضاء

---

١) أي الدلالي

٢) أي بعض دلالة العام

٣) وهو الخاص لأنه يمكن العمل به

٤) وهو الخارج عن تحت العام عن الحجية

٥) لما عرفت من أن السند والجهة والظهور في عرض واحد في ترتب العمل عليه ولا مزية لأحدهما على الآخر فيكون مجموع الأصول الثلاثة من قبيل العلة المركبة لترتب الأثر العملي بحيث بانتفاء بعضها ينتفي الأثر فينتفي التعبد عن البقية من غير ترتب في هذه المرحلة لبعضها على البعض الآخر

٦) وأما في المقام فهل ترتيب بين المرجحات كلاً بل يكون المرجحات في عرض واحد وإنما الترتيب من حيث الذكر فلا تقدم أحدهما على الآخر

٧) قال في الكفاية، ج ٢، ص ٤١٠، لا يخفى أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر على وجوب الترجيح وإن كان على ⇦

في طبع أحد المرجحين تقدمه على الآخر كما أفاده الشيخ[1] نعم لو تم ما أفيد[2] من كون الترجيح بالجهة في ظرف الفراغ عن الصدور أمكن اتمام مدعاه من تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي لأنه مع المرجح المزبور لا يبقي مجال لموضوع الجهتي ولا يرد على هذا المسلك[3] من أنه كيف يعقل التعبد بالصدور المنتهى بالأخره إلى الحمل على

أنحاء مختلفة وموارداها متعددة من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومتنه ومضمونه مثل الوثاقة والفقاهة والشهرة ومخالفة العامة والفصاحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه خصوصاً لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة إلاّ أنها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر فإن أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتقية فإنها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجيته فعلاً وطرح الآخر رأساً

١) قال الشيخ الانصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٨٤، أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من جهة الصدور بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر وفي ما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور الخ

٢) أي ما أفيد الشيخ الانصاري

٣) قال في الكفاية، ج ٢، ص ٤١٠، ضرورة أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره

التقية التي لم يترتب على مؤداه حمل أصلاً. إذ يمكن الجواب عنه[١] بأن في التعبد بالصدور لا يحتاج إلى العمل[٢] المترتب على مؤدّاه الصادر بل يكفي مجرد العمل المترتب على نفس صدوره[٣] من رفع اليد عن جهة والأخذ بالجهة الأخرى ولئن شئت قلت إن ترجيح أحد الخبرين[٤] جهة في طرف صدورهما نحو عمل مترتب على صدورهما ولا يحتاج التعبد به إلى عمل مترتب على مضمون الصادر والإشكال المزبور مبنى على الآخر[٥] لا الأول[٦] ولكن ذلك مبنى على مقدمة باطلة من جعل التعبد بالصدور مأخوذاً في موضوع الترجيح بجهة الصدور[٧] وعمدة الكلام في ذلك إذ لا دليل يصاعد على هذا المعنى[٨] بل قد تقدم أن الإحتمالات الثلاثة المسدودة كلها بحسب الأصل الأولى وأدلة المرجحات في عرض واحد غاية الأمر في خصوص موارد الجمع الدلالي[٩] لما يبقي مقدار من الدلالة القابلة لترتب العمل عليه كان مجال إعمال

---

١) وملخص الجواب عنه أن التعبد ولو يحتاج إلى الأثر ويكفي في الأثر هو الأخذ بهذا الخبر

٢) المترتب عليه في الخارج

٣) وهو الأخذ به

٤) والأخذ به

٥) أي العمل زائداً على الأخذ

٦) وهو الأخذ والترجيح

٧) أي مترتباً عليها

٨) من الترتيب بين المرجحات

٩) كالأظهر والظاهر والنص والظاهر

التعبد من الجهات الثلاثة بالنسبة إلى هذا المقدار[١] بخلاف التصرف في الجهة من الحمل على التقية أو غيره فإنه لما لا يبقي مقدار من المضمون القابل لإعمال بالتعبد بالنسبة إليها[٢] لا مجال للأخذ بواحد منهما فلابد حينئذ من طرح لجميعها، نعم[٣] لو فرض في مورد من موارد التصرف في الجهة أيضاً عمل على بعض مضمونه لا بأس بإعمال التعبد من سائر الجهات بالنسبة إليه أيضاً وفي مثله لو فرض دوران الأمر بين التصرف في الجهة أو الدلالة لا وجه لتقديم أحدهما على الآخر طبعاً ورتبة ومن هذا الباب[٤] صورة الدوران بين النسخ والتخصيص بأن النسخ في الشرعيات بعد ما كان من سنخ البداء في التكوينيات[٥]

---

١) وهو المقدار المخصص محفوظاً

٢) لسقوط الخبر من رأس

٣) ثم أشار إلى أنه في المرجح الجهتي أيضاً لو تصرف في بعض مضمونه ويمكن العمل ببعض مضمونه يؤخذ به وذكر له مواردا وباصطلاح القوم ضابطة الأقوائية والترجيح في الظهور

٤) منها ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ حيث قيل بتقديم التخصيص على النسخ

٥) فإن البداء في التكوينيات هو ظهور الشيء على خلاف ما هو الواقع عليه أو إظهاره كذلك لمصلحة فإن البداء الحقيقي في الله تبارك وتعالى لا يتصور بمعنى تبيّن ما كان مخفياً عليه للزوم الجهل عليه وهو عالم بجميع الأمور وإنما يتصور ذلك في الإنسان فالمراد هو إظهار أن هذا الشخص يموت في هذه الليلة ولا يموت وعدم موته لمصلحة هناك ولو لأجل التصدق مثلاً فينظر النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ إلى عالم المحو والإثبات فيرى مكتوباً ذلك ولكن في عالم اللوح المحفوظ غير ⇦

فليس[1] التصرف بالنسخ من باب التصرف في الدلالة[2]

ملتفت إليه فيكون باق حياته ويرتفع بالصدقة وكذلك النسخ وهو انتهاء أمد الحكم فيظهر الشارع أن الحكم أبدى لمصلحة وهو يعلم أن له أمد فيبين بعد ذلك أمده ـ قال المحقق الماتن في حاشيته على فوائد الاصول، ج ٤، ص ٧٣٣، أقول بعد كون النسخ في التشريعيات كالبداء في التكوينيات فكما ترى البداء الحقيقي في المخلوق قبل وقت العمل كما لو كان بانياً على ضيافة زيد عند مجيئه ثم بداله قبل المجيء كذلك أمكن صورته في الخالق بملاحظة الإخبار على طبق المقتضيات المتكفل لها لوح المحو والإثبات فيخبر النبي ﴿صلى الله عليه وآله﴾ أيضاً بوقوع موت كذا ولكن في اللوح المحفوظ مكتوب حياته لوجود مانع عن تأثير مقتضى موته مثلاً ومن هذا القبيل باب النسخ في التشريعات وعليه فلا قصور في تصوير النسخ قبل حضور وقت العمل أيضاً كما أنه لا قصور في إمكان تأخير البيان عن وقت العمل لقيام مصلحة على خلافه كما هو الشأن في كلية جعل الحكم الظاهري على خلاف الواقع إذ لا أقل من ترك ايجاب الإحتياط وإرجاعه إلى حكم العقل بالبرائة الموجب لتفويت الواقع على المكلف لمحض ترك ايجاب الإحتياط كما هو ظاهر فتدبر

١) هذا تفريع على كونه من سنخ البداء فكان التصرف فيه من قبيل التصرف في الجهة

٢) كما توهم ذلك قال المحقق العراقي في تعليقة الفوائد، ج ٤، ص ٧٣٥، أقول بعد إمكان تأخير المخصص عن وقت العمل بل وتقديم ورود الناسخ على العمل بشهادة تفويض ابرازه إلى الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ من بعده إذ ذلك مستلزم لتأخير بروز الناسخ وإعلامه بعد العمل لا وروده إذ يستحيل وروده واقعاً بعد انقطاع الوحي كانت التخصيصات الواردة بعد العمومات قابلة للنسخ والتخصيص فلا محيص من ترجيح التخصيص بوجه متقن لا لصرف دعوى البداهة خصوصاً مع ⇦

اقتضاء أصالة العموم نسخية الخاص. وتوهم معارضته مع عموم ما دل على بقاء الأحكام من الحلال والحرام.

مدفوع غايته لأن عموم الأحكام لا يكاد ينطبق على المورد إلاّ بعد جريان أصالة العموم في العام لأنه محرز لموضوعه فكيف يعارضه أصالة العموم في الحلال والحرام معه إذ لازم جريانه عدم الجريان وهو محال. وبعبارة أخرى أصالة العموم في الأحكام إنما هو في ظرف تحقق موضوعه ولا يصلح مثله للمعارضة مع ما يحرز هذا الموضوع فقهراً يصير هذا الأصل حاكماً ومقدماً على الأصل الآخر كما أن إطلاق العام زماناً أيضاً تبع لهذا العموم فكيف يعارضه عمومه، نعم ما يصلح للمعارضة له هو أصالة الإطلاق في طرف الخاص فإنه يقتضي ثبوت حكمه من الأول وهو ينافي العموم لهذا الفرد قبل ورود الخاص وهذا التقريب على المختار من صلاحية معارضة أصالة الإطلاق في المنفصل مع أصالة العموم في غاية المتانة فيجري بعد التعارض حكم التخصيص على الخاص ولكن هذا الكلام إنما يصح في الخاص الوارد قبل العام وأما الخاص الوارد بعد العام فلا أثر لهذا النزاع بالنسبة على من وجد بعد ورود الخاص حيث أن احتمال الناسخية لا يؤثر في حقه عملاً كي يجري في حقه أصالة العموم فيصلح للمعارضة، نعم يصلح هذا الثمر بالنسبة إلى الموجودين في زمان الخطابين فإنه يثمر هذا النزاع في حقهم بالنسبة إلى القضاء وعدمه وإلاّ فبالنسبة إليهم أيضاً لا يجدي أصالة الإطلاق في طرف الخاص بالنسبة على ما مضى من زمانه فإنه خارج عن محل ابتلائه كما لا يخفى ثم إن ما ذكرنا كله على فرض إرجاع النسخ إلى التصرف في الدلالة وإلاّ فلو كان باب النسخ كما أشرنا من قبيل صورة البداء فكان التصرف فيه من قبيل التصرف في الجهة وحينئذ قد يتوهم بأنه في الدوران بينهما يقدم التصرف الدلالي على الجهتي كما هو الشأن بين الجمع الدلالي أو الحمل على التقية حيث أن بناء الأصحاب على تقديم الجمع على التقية فلازمه في المقام ⇦

كيف[1]

تقديم التخصيص على النسخ ـ وذلك لأن الأصل الجهتي منقح موضوع أصل الدلالي وفي رتبة متقدمة عليه لكونه مثبتاً لصدور الظاهر لبيان الحكم الواقعي لا لتقية ونحوها ولازم ذلك هو جريانه في المرتبة السابقة على الأصل الدلالي بلا معارض في مرتبة جريانه وبعد جريانها لابد من التخصيص والتصرف الدلالي في العام

١) فأجاب المحقق الماتن عن كونه تصرفاً دلالياً ـ قال ﴿قدس سره﴾ في حاشيته على الفوائد، ج ٤، ص ٧٣٥، ولكن يمكن أن يقال إن مناط تقديم الجمع على التقية إنما هو من جهة اقتضاء التقية طرح السند رأساً بخلاف الجمع وهذا المناط غير جار في المقام حيث أنه على النسخ لا يلزم طرح السند رأساً وليس في البين أيضاً تعبد خاص بتقديم التصرف الدلالي على الجهتي كي يتعدي به إلى المورد وحينئذ فلا محيص في المقام من اعمال المعارضة المزبورة بين الجمع والجهة في الخاص المتقدم فيجري عليه حكم التخصيص كما أشرنا وأما في الخاص المتأخر فيجري التفصيل الذي قلنا فيه سابقاً كما لا يخفى فتدبر فيما قلت.

وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٣٤، وقع الإشكال في التخصيصات الواردة عن الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ بعد حضور وقت العمل بالعام والمحتملات في مثل هذه المخصصات ثلاثة أحدها أن تكون ناسخة لحكم العمومات ـ لكونه وارداً بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ. ثانيها: أن تكون كاشفة عن اتصال كل عام بمخصصه وقد اختفت علينا المخصصات المتصلة ووصلت إلينا هذه المخصصات المنفصلة. ثالثها: ان تكون هي المخصصات حقيقة وإنما تأخر بيانه لمصلحة فيكون مفاد العموم حكماً ظاهرياً ولكن الإلتزام بكون هذه المخصصات ناسخة على كثرتها بعيد غايته بل قيل إنه لا يمكن لإنقطاع الوحي بعد النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ فلا يتحقق النسخ بعده وإن كان القول بذلك ضعيف ⇦

غايته لأنه يمكن أن قد أودع ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ الحكم الناسخ إلى الوصي ﴿عليه السلام﴾ ولو ادعه ﴿عليه السلام﴾ إلى وصي آخر إلى زمان ظهوره ﴿عليه السلام﴾ وقد استبعد الشيخ ﴿قدس سره﴾ الإحتمال الثاني بل أحاله عادة لكثرة الدواعي إلى ضبط القرائن والمخصصات المتصلة واهتمام الرواة إلى حفظها ونقلها فيتعين الإحتمال الثالث وهو أن يكون مفاد العمومات حكماً ظاهرياً والحكم الواقعي هو مفاد المخصصات المنفصلة وقد تأخر بيانها لمصالح. ولكن الإنصاف أن الإحتمال الثاني لو لم يكن أقرب من الإحتمال الثالث فلا أقل من أن يكون مساوياً له فإنا نرى أن كثيراً من المخصصات المنفصلة المروية من طرقنا عن الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ مروية عن العامة بطرقهم عن النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ فيكشف ذلك عن اختفاء المخصصات المنفصلة علينا فلا وجه لإستحالة الوجه الثاني بل يمكن أن يقال باستحالة الوجه الثالث فإنه إن كانت مصلحة الحكم الواقعي الذي يكون مفاد المخصصات المنفصلة تامة فلابد من إظهاره والتكليف به وإن لم تكن تامة ولو بحسب مقتضيات الزمان فلا يمكن ثبوت الحكم الواقعي حتى يكون مفاد العام حكماً ظاهرياً بل يكون الحكم الواقعي هو مفاد العام إلى زمان ورود الخاص ولا محالة يكون الخاص ناسخاً لا مخصصاً وأورد عليه المحقق العراقي في التعليقة أقول تمامية مصلحة الحكم الواقعي لا يلازم ابرازه فعلاً على المكلف بل يكفي فيه إمكان ابرازه إلى أوصيائه ﴿عليهم السلام﴾ مع اعطائه الحجة على خلاف الواقع كما لا يخفى.

ثم إن الحكم الظاهري في المقام هو مفاد أصالة العموم لا مفاد العام وهذا التعبير في كلماته أيضاً مبنى على المسامحة أو السهو من القلم. ولئن شئت توضيح ما ذكرنا بأزيد مما اشرت إليه فاسمع بأن الغرض من تمامية مصلحة الواقع إن كان عدم وجود مزاحم له في تنجزه على المكلف وايصاله إليه فلازمه استحالة جعل الطريق على خلافه. وإن كان الغرض تمامية المصلحة في عالم جعل الحكم واقعاً على وفقه ولو لم يصل إلى المكلف فعلاً بل اقتضت المصلحة إيصاله إليه بعد حين ⇦

فذلك لا ينافي مع ابداء العام على المكلف في صورة كون الحكم المجعول واقعاً على طبق الخاص الموكول ابرازه على وصيّه كما لا يخفى.

قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٧٣٧، وعلى كل حال لو تردد الخاص بين أن يكون مخصصاً أو ناسخاً فقيل بتقديم التخصيص لكثرته وشيوعه حتى قيل ما من عام إلاّ وقد خص وقيل بتقديم النسخ فإنه لا يلزم من النسخ إلاّ تقييد الإطلاق وهو أولى من تخصيص العام عند الدوران بينهما كما تقدم هذا ولكن لا يخفى عليك ما في كلا الوجهين من النظر أما في الوجه الأول فلأن مجرد كون التخصيص أكثر من النسخ لا يوجب حمل الخاص على التخصيص لما عرفت من أنه لا عبرة بالكثرة مالم تكن قرينة عرفية بحيث توجب ظهور اللفظ في موردها. وأما الوجه الثاني فلأن النسخ يتوقف على ثبوت حكم العام لما تحت الخاص من الأفراد ومقتضى ما تقدم من حكومة أصالة الظهور في طرف الخاص على أصالة الظهور في العام هو عدم ثبوت حكم العام لأفراد الخاص فيرتفع موضوع النسخ. ذكر المحقق العراقي في التعليقة أقول كيف يكون أصالة الظهور في الخاص حاكماً على أصالة العموم بعد ما كان ذلك بالوضع وذاك بالإطلاق على مختاره.

وقال المحقق النائيني ودعوى أن النسخ يكون من قبيل تقييد الإطلاق فيقدم على تخصيص العام لا يخلو عن مغالطة فإن النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت وثبوت أحكام الشريعة في جميع الأزمنة ليس من جهة إطلاق الأدلة بل من جهة قوله ﴿عليه السلام﴾ حلال محمد ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة ونحو ذلك من الأدلة الدالة على استمرار أحكام الشريعة وعدم نسخها.

قال المحقق العراقي في التعليقة أقول هذا الجواب صحيح لو كان المراد من الإطلاق إطلاق العام زماناً إلى يوم القيامة وهو حينئذ لا يناسب ما أفاد من تقديم أصالة الظهور في الخاص على أصالة الظهور في العام وإلاّ فلو كان المراد ⇦

وكثيراً[١] ما يلزم فيه[٢] التخصيص المستهجن[٣] ومع ذلك لا بأس بحمله على النسخ من قبل التصرف في جهة الحكم[٤] بحمله على نحو تورية لا تصرف في دلالة المؤدي إلى الإستهجان ومع ذلك[٥] لما[٦] يقتضي مثل هذا التصرف طرحاً بمضمون الكلام بالمرة[٧] لا يقتضي مثله طرح التعبد من سائر الجهات[٨] وبواسطة ذلك يصير حاله من تلك الجهة[٩]

من الإطلاق إطلاق دليل الخاص بالنسبة إلى الزمان السابق عنه كما في الخاص المتأخر عن العام فالتمسك في مثله بعموم الحلال والحرام غير صحيح إذ ليس شأنه إلاّ إدامة ما ثبت إلى يوم القيامة لا إثبات ما ثبت من الأول إذ لا نظر لهذا العام إلاّ إلى إدامة ما ثبت وليس متكفلاً لوقت ثبوته زماناً من حين العام أم بعده.

نعم ما أفيد إشكالاً وجواباً صحيح في الخاص المتقدم لا المتأخر وهو خلاف ظاهر صدر كلامه الوارد عليه إشكاله بقوله ولا يخفى عليك الخ ولعمري إن كلماته في المقام لايخلو عن اختلال النظام فتدبر والتحقيق الرجوع إلى ما قلناه

١) وملخص هذا الجواب أنه لا وجه لتقديم التخصيص والتصرف في الدلالة بعد وجود المصلحة بعد ابراز الحكم على الإطلاق لجهة من الجهات

٢) أي في النسخ

٣) بعدم وجود فرد له كما في الأمر بذبح اسماعيل ﴿عليه السلام﴾

٤) أي التصرف جهتياً بتورية ونحوها

٥) أي في هذا الفرض كون النسخ من التخصيص المستهجن وقبل العمل بالعام

٦) ما ـ نافية

٧) أي له أثر عملي في الجملة ولو يكون هو الإشتغال بالمقدمات

٨) أي جميع الجهات

٩) أي الجهة التي يعمل بها والجهة التي تترك

نظير طرح الدلالة في مورد الجمع بنحو التخصيص[١] أو غيره حينئذ لاوجه لتقديم أحد التصرفين[٢] على الآخر إلاّ بمثل الأشيعية[٣] وأمثالها[٤] لا من جهة تقدم أحد التصرفين طبعاً على التصرف الآخر وذلك هو النكتة في اختلافهم في وجه ترجيح التخصيص على النسخ بأشيعية وأمثالها لا من جهة أن باب النسخ مثل باب التخصيص أيضاً من باب التصرف في الدلالة ولقد بسطنا شرح الفرق بين التخصيص والنسخ أيضاً في مباحث العام والخاص ولكن مبناها على عدم التصرف في الجهة طبعاً على التصرف في الدلالة منعاً لمشي القوم في كلية تلك المسألة وبنظر إثبات تقديم التصرف في الدلالة على البقية ولكن ذلك كله مبنى على غمض النظر والأخذ تبعية أهل النظر وإلاّ فمع فتح البصر ودقة النظر يقتضي أن يصار إلى ممشانا في المقام ـ ومنها[٥] أن الأصول الفقاهية بملاحظة تأخر مضمونها عن الإجتهادية غير صالحة للمرجحية لعدم صلاحيتهما لتقويتها بمضمونهما حتى بناء على

---

١) يعمل ببعض العام ويترك بعض

٢) أي التخصيص والنسخ

٣) ذكروا أنه يرجح التخصيص على النسخ لكثرته وشيوعه حتى قيل ما من عام إلاّ وقد خص والظاهر بنائهم قديماً وحديثاً على تقديم التخصيص على النسخ عند الدوران بينهما حتى في الخصوصات الواردة في بدو الشريعة ـ

٤) وذكروا أيضاً لتقديم التخصيص أن النسخ تخصيص في الأزمان وهو أقل مورداً من تخصيص الأفراد فيجب تقديم التخصيص على النسخ عند الدوران ـ

٥) في بيان الترجيح بالأصل بناء على التعدي من المرجحات المنصوصة فإن الذي يظهر من بعضهم الترجيح به وتقديم الخبر الموافق للأصل على المخالف له ولكن المحقق الماتن لا يساعد على ذلك ويقول في وجه ذلك

الترجيح المطلق أقوى الدليلين[١] وأما[٢] الترجيح بالظنون الغير المعتبرة وغير المنهية[٣] فهو فرع التعدي عن المرجحات المنصوصة إليها وإلاّ[٤] فلا وجه للترجيح بها إلاّ في صورة اقتضاء الظن على الخلاف أو عدم الظن على الوفاق[٥] خروجه عن تحت دليل الإعتبار رأساً، نعم[٦] في صورة النهي عن الظن كالقياس أمكن استفادة مع[٧] الترجيح بها ولو قيل بتقديم أقوى الدليلين لفحوي[٨] أدلة المرجحات أو معاقد الإجماعات[٩]

---

١) وملخصه أن مورد جريانها إنما هو ظرف فقد الدليل الإجتهادي المطابق أو المخالف إما رأساً أو لسقوطه عن الحجية بالمعارضة فلا مورد لجريان الأصل قبل سقوط المتعارضين وبعد سقوطهما يكون الأصل مرجعاً لا مرجحاً

٢) ثم قام في بيان الترجيح بالظنون الغير المعتبرة كالشهرة الفتوائية ونحوها فعلى القول بالتعدي من المرجحات لا بأس بالترجيح بها

٣) أما الظنون المنهية عنها كالظن القياس سيأتي الكلام فيها

٤) أي فإن لم نقل بالتعدي من المرجحات المنصوصة فلا وجه للترجيح بها

٥) إشارة إلى الخلاف المعروف من أن الإمارة معتبرة ما لم يقم الظن على الخلاف أو لم يتم الظن على الوفاق فتكون معتبرة إن أفاد الظن أو لم يكن الظن على خلافها على الكلام في الظن الشخصي أو النوعي فلو كان الظن النوعي على الخلاف كالشهرة الفتوائية فلا محالة يوجب خروج الخبر عن دليل الإعتبار.

٦) أما الترجيح بالإمارات المنهية عنها كالقياس

٧) الظاهر ـ منع ـ الترجيح بها

٨) والوجه في المنع هو فحوي أدلة المرجحات بلزوم أن يكون المرجح مباحاً وغير منهي عنه

٩) على عدم الإعتبار بأمثال هذه الإمارات كالقياس ونحوه

وفي[١] اقتضاء النهي المزبور دفع[٢] ونفيها[٣] وادخال مخالفتها[٤] في عموم دليل اعتباره ولو كان[٥] مخصوصاً بما ظن على وفاقه أو لم يظن على خلافه نظر واضح[٦].

نعم[٧] لا قصور لإقتضائهما نفي جابريتها فإنه[٨] نحو عمل به المنهى بعمومات[٩] العمل بالقياس والله العالم بالأحكام والصلاة على نبيه وآله

---

١) ثم إن الخبرين أحدهما موافق للقياس فلا يكون القياس مرجحاً لكونه منهياً عنه ولكن هل يوجب كون الآخر مرجحاً أم لا

٢) أي دفع تقديم موافقة

٣) أي ونفي المرجحية عنه

٤) أي وإدخال الآخر المخالف للمرجحات المنهي عنها في عموم دليل الإعتبار ويقدم على الموافق للقياس

٥) أي ولو كان دليل الإعتبار منحصراً حجيته بما ظن على الوفاق أو عدم الظن على الخلاف

٦) يقول المحقق الماتن نظر واضح لعدم وجود الأقوائية للخبر المخالف بمجرد كون الآخر موافقاً للإمارة المنهية عنها.

٧) ثم استدرك وقال إن مثل القياس لا يجبر ضعف السند لكن لا يوجب ترجيح الآخر كما هو واضح

٨) والوجه في ذلك لكونه نحو عمل بالقياس المنهي عنه

٩) الصحيح - حرمة - العمل بالقياس.

❖ هذا تمام الكلام في التعادل والتراجيح والحمد لله رب العالمين

خاتمة[١] الإجتهاد[٢] مأخوذ من الجهد[٣] بمعنى المشقة واطلق[٤] عناية[٥] في الصدر الأول على إعمال القواعد لإستخراج[٦] الأحكام لأن فيه[٧] نحو تحمّل للمشقة ومن لوازمه[٨] استفراغ الوسع لإعمال القواعد المزبورة المنتهية إلى القطع بالوظيفة الفعلية من الأحكام الواقعية تارة ومن الظاهرية أخرى شرعية كانت هذه أو عقلية فحينئذ لايخرج إعمال مسائل الإنسداد عن الإجتهاد حتى على الحكومة[٩] بل ويدخل فيه[١٠] إعمال القواعد العقلية الظاهرية من البرائة والإحتياط والتخيير والحال

---

١) نموذج ـ في الإجتهاد والتقليد ويقع الكلام في مقامين، المقام الأول: في الإجتهاد وفيه أمور

٢) الأمر الأول معنى الإجتهاد لغة واصطلاحاً

٣) الجهد تارة بالفتح بمعنى تحمل المشقة وبالضم بمعنى صرف الطاقة وقيل بالفتح والضم بمعنى المشقة

٤) أما اصطلاحاً هو إعمال القواعد وتطبيقها لتحصيل المعرفة بالوظيفة الفعلية من الواقعية والظاهرية

٥) واستعمل في الإصطلاح بالعناية لأن إعمال القواعد نحو مشقة فيه

٦) وذكر لفظ ـ الإستخراج ـ لأن يعم الأصول العملية

٧) تعليل للعناية فيه

٨) أي من لوازم إعمال القواعد في مقام الإستخراج لإتعاب النفس وتحمل المشقة هو استفراغ الوسع كما عرف به

٩) فإنها على الكشف شرعية وعلى الحكومة عقلية

١٠) أي يدخل في التعريف مطلق إعمال القواعد لإستخراج الوظيفة الفعلية من الواقعية والظاهرية الشرعية أو العقلية فيدخل فيها الإجتهاد المؤدي إلى البرائة وغيرها من الوظائف العقلية كالإحتياط والتخيير

أن نتيجتها ليست الظن بالحكم الشرعي أصلاً[١] وحينئذ لا يبقي مجال شرح الإجتهاد بما عن الحاجبي من استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم[٢] إلاّ من باب شرح الإسم وعلى أي حال[٣] يكون مثل ذلك المعنى[٤] غاية لتنقيح القواعد الممهّدة[٥] للإستنباط[٦] ولازم ذلك كونه[٧] من غايات الأصول وإنما كان شأن الأصولي تعريفه في ذيل خاتمة العلم والكتاب كما هو دأبهم[٨] ومثل ذلك المعنى[٩] جهة مشتركة بين العامة

---

١) وإنما وظيفة عملية موضوعها الشك

٢) فإنه يخرج من تعريفه الأصول العملية والظن الإنسدادي فإنه لا عبرة بصرف الظن بالحكم ما لم ينته إلى الحجة الفعلية ومعه تكون العبرة بها. عقلية كانت أو شرعية ليدخل فيه مسائل الإنسداد حتى على الحكومة

٣) الأمر الثاني في أنه من المسائل الأصولية أو الفقهية يقول المحقق الماتن غاية علم الأصول فإن القواعد الأصولية لإستخراج الوظيفة الفعلية وبتمهيد تلك القواعد يحصل ذلك ولذا جعلوها في الخاتمة ـ وقال الأستاذ البجنوردي في المتنهى، ج ٢، ص ٦١٨، أن المسألة الأصولية ما يكون واسطة للإثبات بالنسبة إلى المسائل الفقهية ومباحث الإجتهاد بعضها عقلية كمسألة إمكان التجزي وعدم إمكانه وبعضها فقهية وذلك كحجية رأيه وفتواه للمقلدين بل ولعمل نفسه وكالحكم بالإجزاء وعدمه بالنسبة إلى الأعمال السابقة بعد تبدل رأيه

٤) أي اعمال القواعد لإستخراج الأحكام

٥) القواعد الممهدة هي المسائل الأصولية

٦) فيكون الإجتهاد غاية لتحصيل تلك القواعد

٧) أي الإجتهاد

٨) من أجل كونه من غايات علم الأصول

٩) أي لزوم اعمال القواعد لإستخراج الأحكام

والخاصة الأصوليين منهم أو الأخباريين غاية الأمر ربما تختلف أنظارهم في بعض القواعد[١] وحجيّتها مثل اختلاف القدماء في حجيّة القياس والإستحسان[٢] والمتأخرين في حجية القطع الناشي عن الأحكام العقلية وتمامية البرائة في الشبهات التحريمية البدوية وأمثالها[٣] وحينئذ فطعن كل طائفة في اجتهاد غيره في الحقيقة طعن على نظره في اختيار بعض القواعد نظير طعن القائلين بالظن المطلق من المجتهدين على القائل بالظنون الخاصة وبالعكس وإلاّ فلا مجال للطعن في اجتهادهم وإعمال كل طائفة منهم قواعدهم إلاّ مع تقصيرهم في مقدمات الأعمال من جهة الفحص وأمثالها ـ ثم المراد[٤] من

---

١) من الخاصة والعامة والأخباريين فالإختلاف إنما في حجية بعض القواعد فيثبتها بعضهم وينفيها آخرين وليس اختلاف في أصل الإجتهاد حتى ينكره الأخباري ويثبته الأصولي ـ فالنزاع بين الأخباري الذي يقول لا معنى للإجتهاد والسند هو الرواية والأصولي الذي يقول لابد من الإجتهاد لا يرجع إلى محصل لأن فهم الحكم من الأخبار أيضاً اجتهاد وتحصيل لعرفان الحلال والحرام وتحصيل الوظيفة الفعلية

٢) فإنهما عند العامة حجة دون الخاصة فلا يوجب الخلاف في أصل الإجتهاد

٣) فالأصولي يثبتهما والأخباري ينكرهما كما في حجية ظواهر الكتاب فتكون منازعة كل طائفة في حجية ما يقول به الطائفة الأخرى لا في اجتهاده

٤) الأمر الثالث: يقع الكلام في أنه ملكة أو فعلية قال في الكفاية، ج ٢، ص ٤٢٢، كما عن الحاجبي والعلامة استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وعن غيرهما ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قريبة. وكيف كان فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه ⇦

الإجتهاد هو اعمال الفعلي[١]

فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلاً لا الظن وقال الأستاذ البجنوردي في المنتهى ج ٢ ، ص ٦١٨ ، والحق أنه عبارة عن ملكة بسيطة يقتدر بواسطتها على تشكيل القياس الذي يستنتج منه الحكم الكلي الإلهي الفرعي بتحصيل الكبريات أولا وضم الصغريات إليها ثانياً بعد تشخيصها ولكن المحقق الماتن يرى المجتهد هو الاعمال الفعلي لا الملكة المجردة وتبعه الأستاذ الآملي ، ج ٥ ، مجمع الافكار ، ص ٤ ، أن المراد بالمجتهد في اصطلاح الفقهاء والأصوليين ليس من يصدق عليه في اللغة أنه اجتهد وسعي فهو مجتهد والإلزام أن يشمل عنوان المجتهد لمن هو كذلك في مبادي استنباط الأحكام مثل من اجتهد في علم النحو فقط أو الصرف أو المنطق وصار صاحب الرأي ونظر ـ بل المراد بالمجتهد هو من عرف الحلال والحرام عن الأدلة الشرعية وهو الموضوع لجواز تقليده كما يكون التعبير كذلك في الروايات بأنه من عرف حلالنا وحرامنا فليرضوا به حكماً وهذا المعنى الذي هو موضوعه جميع الآثار لاينطبق على التعاريف المتقدمة في الإصطلاح لأن من يكون واصلاً إلى درجة الإجتهاد وحصل له القوة أو الملكة ولم يستنبط الأحكام بمقدار معتني به لا يصدق عليه العارف بالأحكام لأن صرف القوة لا يكفي لكونه من أهل الذكر الذي يكون الأمر بالرجوع إليه فالتعبير بأنه استفراغ الوسع لتحصيل الظن أو لتحصيل الحجة غير تام لأن تحصيل الوظيفة أيضاً يكون كافياً فمن كان له ملكة الإجتهاد واستنبط مقداراً معتني به من الأحكام بحيث يصدق عليه أنه عارف بالحلال والحرام عن الأدلة التفصيلية فهو المجتهد الذي يكون له الفتوى والحكم بين الناس

١) والإستنباط الفعلي من الأدلة ولا يكفي فيه مجرد الملكة الموجبة للقدرة على الإستنباط

كما هو الشأن[١] في الفتوى والقضاء وغيرهما من سائر الموارد[٢] المحفوظة في ضمن الهيئات المصدرية[٣] نعم في مشتقاتها الوصفية[٤] كالمجتهد والقاضي والمفتي وأمثال ذلك من سائر الأوصاف العرفية إنما أخذ في مفاد هيئاتها نحو توسعة في التلبس الصادق مثل تلك العناوين على من له ملكة هذه المواد وإن لم يكن له فعليّة لصدق المجتهد والتاجر على النائم والغافل وأمثالهما ففي الحقيقة مثل تلك التوسعة من مضامين الهيئة وغير مأخوذة في المادة أصلاً فشرح الإجتهاد والقضاء بالملكة المزبورة غير وجيهة كما يظهر ما ذكرنا بالتبع في أمثال تلك الصنع من المشتقات والمصادر[٥]

---

١) أي كما هو الظاهر المتبادر من الموارد المأخوذة في كل هيئة في فعليتها كالفتوى ونحوه

٢) من الكتابة والتجارة والصناعة ونحوها

٣) كما عرفت من الفتوى والإجتهاد والقضاوة ونحوها

٤) أما المجتهد والمفتي والقاضي كالنجار والصانع والتاجر ونحوها لا ينافي صدقها في حال عدم الإشتغال الفعلي بالإجتهاد ونحوه وذلك لنوم أو شغل ونحوهما ـ لما يذكره المحقق الماتن من الفرق بين المادة وإطلاق المشتقات الوصفية من دعوى كون ذلك من جهة اقتضاء الهيئة فيها نحو توسعة في التلبس بالمبدء الفعلي على وجه لا ينافيه التخللات العدمية ـ ويمكن دعوى كفاية بقاء المقتضي فيها وصحة إطلاق عنوان المجتهد ونحوه في حال عدم الإشتغال الفعلي بلا أخذها في المادة أصلاً

٥) كالتجارة والصناعة ونحوهما فلا يصدق المجتهد على من له ملكة الإستنباط ولم يستنبط بعد حكماً من الأحكام إلاّ من باب العناية مع أنه لم يرد لفظ المجتهد في آية ورواية في موضوعه حكم من الأحكام وإنما ورد عنوان الفقيه ⇦

ثم[1] إن الغرض من اعمال القواعد لما كان هو الوصول إلى تحصيل

والعارف بالأحكام والناظر في الحلال والحرام ونحو ذلك ولا يصدق هذه العناوين على مجرد الملكة ـ

١) الأمر الرابع : ينقسم الإجتهاد إلى مطلق ومتجزي أما المجتهد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الشرعية والوظائف الفعلية من إمارة معتبر أو أصل معتبر عقلي أو نقلي في الموارد التي لم يظفر بدليل معتبر ولا إشكال في إمكانه وحصوله للإعلام ولا ينافيه ترددهم في بعض المسائل النظرية فإن ذلك إنما هو بالنسبة على الحكم الواقعي لأجل عدم الظفر بدليل صالح مساعد لحكم المسألة بعد الفحص التام عنه لا أن ذلك لأجل قصور باعهم أو قلة إطلاعهم وإلاّ فلا تردد لهم بالنسبة إلى ما هو الوظيفة الفعلية في المسألة كما هو ظاهر وقال الإستاذ الآملي في مجمع الأفكار ، ج ٥ ، ص ٦ ، أن المراد بالمجتهد ليس من استنبط جميع الأحكام بالفعل حتى يقال لم يتفق ذلك لأحد لكثرة الفروع بحيث لا تحصى بل المراد به من استنبط مقداراً معتني به مع وجود القوة على استنباط حكم كل مسألة احتاج إلى استنباطه وأما عدم علم بعض المجتهدين بالهيئة والنجوم فلا يضر بإطلاق الإجتهاد لأن المجتهد في رد الفروع على الأصول يرجع إلى الخبرة في تطبيق الحكم على الموضوع فهو يستنبط أن القبلة حسب الدليل الشرعي في مكان كذا يكون كذا مثل كون الجدي خلف المنكب في بعض الأمكنة وعدمه في بعض آخر أو يجب الصلاة بعد الزوال أو يجب الصوم في أول شهر رمضان إلى آخره وفي تعيين القبلة والزوال وأول الشهر وآخره يرجع إلى الخبرة في ذلك في مقام التطبيق ولا يلزم أن يكون المجتهد عارفاً به ـ والحاصل أن الفقيه يكون شأنه بيان الأحكام وكل علم يكون دخيلاً في فهم الحكم كعلم الأصول وغيره لابد من الإجتهاد فيه وأما ما لا دخل له فيه مثل الهيئة والنجوم فيرجع إلى الخبرة في هذا الفن كما يرجع في فهم أن العصير بعد الغليان هل حصل التثليث ⇦

فيه ليصير حلالاً أم لا ليكون حراماً إلى الخبرة في هذا الفن وهكذا غيره من الموضوعات مضافاً بأن بعض العلماء مثل العلامة والشهيدين والبهائي والمحقق العلماء بالهيئة أيضاً فامثالهم لا يكون الإشكال في اطلاق اجتهادهم الخ وقال الأستاذ البجنوردي في المنتهى ج ٢، ص ٦٢١، أنه حسب الصناعة لا يبقى مردداً لأنه إما أن يحصل إمارة على الحكم عنده أم لا فإن حصل العلم فلا معنى للتردد وأما إن حصل العلمي دون العلم وحينئذ إما يكون لها معارض أم لا فإن لم يكن لها معارض ولا قرينة منفصلة على خلاف ظاهرها فيأخذ به وإن كان لها معارض فيعمل بأحدهما تعييناً أو تخييراً إن كان من سنخ الاخبار وإلاّ فالتساقط والرجوع إلى الأصول العملية ومجارى الأصول معلومة لأهله فلا يبقى ترديد في مقام تشخيص الوظيفة الفعلية له أصلاً وأما الإحتياطات التي تصدر من بعض الفقهاء الورعين فليس من جهة عدم قدرتهم على استنباط الوظيفة الفعلية بل من جهة شدة ورعهم وتقويهم يريدون أن لا يبعدون المكلفين حتى الإمكان عن الأحكام الواقعية هذا كله في المجتهد المطلق وأما المتجزي فيقع الكلام فيه عن جهات، الجهة الأولى: أن المتجزي على قسمين ـ القسم الأول: يتضح بعد مقدمة قال الأستاذ البجنوردي في المنتهى، ج ٢، ص ٦١٨، فإن العلوم التي يحتاج إليها في تحصيل الإجتهاد هو علم المنطق لترتيب ذلك القياس ومن جملتها علوم العربية من اللغة والنحو والصرف وغيرها وذلك من جهة فهم ألفاظ الآية والرواية وتشخيص الظاهر عن غيره ـ وأما احتياجه إلى علم الرجال والدراية فشديد إن قلنا بأن موضوع الحجة في باب حجية الخبر الواحد هو الخبر المزكى بتزكية عدلين لأن مدرك أغلب الأحكام هو الخبر الواحد ولا طريق إلى تحصيل مثل هذا الخبر إلاّ بالرجوع إلى الرجال ومعرفة علم الدراية وإن قلنا بأن موضوعه الحجية هو الخبر الموثوق الصدور فالإحتياج إليه قليل لأن الوثوق كما أنه يحصل من تزكية العدلين كذلك يحصل من الأصحاب بل ربما يكون عمل الأصحاب ⇦

الوظيفة الفعلية العملية[١] فلا يكاد يتوصل إلى مثل هذا الغرض إلاّ باعمال كل ما يحتاج إليه في المسألة من القواعد[٢] وحينئذ فلا محيص من قدرة المجتهد على اعمال جميعها[٣] وإلاّ فلو لم يقدر إلاّ على اعمال البعض[٤] فلا يكاد تحصيل النتيجة المزبورة ومع عدمها فلا يكاد يتحقق الإجتهاد في المسألة[٥] وحينئذ فلا يقبل الإجتهاد للتجزي من تلك الجهة[٦] وأما[٧] لو قدر على اعمال جميع

خلفاً عن سلف آكد في هذا المعنى ولذلك ترى أن إعراضهم عن الخبر المزكى يوجب خروجه عن موضوع الحجية أي الوثوق بالصدور ومن هذه الجهة قالوا بعد إعراضهم عنه كلما ازداد صحة ازداد وهناً ـ ومما ذكرنا يتبين احتياج الإجتهاد إلى جملة علوم أهمها علم الأصول إذ هو العلم المتكفل لمعرفة كبريات مثل ذلك القياس الذي يكون واسطة لإثبات محمولات المسائل الفقهية لموضوعاتها وحينئذ فلو كان المراد من المتجزي عدم إمكان إعمال جميع القواعد المزبورة أو بعضها المتوقفة عليها الإستنباط أصلاً فليس له حينئذ ملكة الإجتهاد ولا يمكن تطبيقها على الصغريات فليس ذلك بمجتهد جزماً

١) لإستخراج الأحكام الفرعية الإلهية

٢) من جميع العلوم التي يتوقف عليها الإستنباط والإستخراج والإستنتاج

٣) وقدرته على تطبيق الكبريات على الصغريات

٤) كما لو كان مبناه الإحتياج إلى الدراية والرجال ولا خبرة له فيه أصلاً

٥) أي في شيء من المسائل

٦) وليس بمجتهد حينئذ كما هو واضح

٧) القسم الثاني: من المتجزي ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام الشرعية والوظائف العملية لا كلها أو جلها قال الأستاذ الآملي، ج ٥، مجمع الأفكار، ص ١٤، في إمكانه والحق عندنا إمكانه لأن المسائل بعضها مبتن على ⇦

القواعد[١] المحتاج إليها في مسألة خاصة فلا قصور في صدق اجتهاده في شخص تلك المسألة[٢] وإن قصر باعه من اعمال قواعد مسألة أخرى غير مرتبط بالمسألة المزبورة[٣] وتوهم[٤] عدم التفكيك بين المسائل في حصول القدرة على اعمالها[٥]

مبادي صعبة وبعضها على مبادي سهله فربما يكون شخص مجتهد في مسألة أو مسائل يكون سندها الروايات الظاهرة دلالة وظاهرة الجمع على فرض التعارض وربما لا يكون مجتهداً في مسائل مبتنية على البحث في التعبدي والتوصلي في الأصول وكذلك المبتنية على البحث عن الأقل والأكثر والتعيين والتخيير والمتباينين وتحقيق الفرق بين الثلاث فإن أمثال هذه الموارد صعب جداً لابد من التحقيق البليغ فيه فلا يكون الشخص مجتهداً في المسألة التي يكون مبناها ما ذكر وليس الإجتهاد إلاّ الفحص عن دليل الحكم تفصيلاً ففي أي مورد حصل العلم بالدليل يكون الشخص مجتهداً فيه من علم الأصول وغيره

١) فيكون متجزياً

٢) لصعب مدركه واستخراجه عن القواعد

٣) قد ناقشوا في إمكان التجزي بوجهين هذا هو الوجه الأول وملخصه عدم إمكان التفكيك بين المسائل بالإستخراج من القواعد إن كان مسلطاً على التطبيق والإحاطة قال الأستاذ الآملي في مجمع الأفكار، ج ٤، ص ١٥، وقد أشكل ثانياً بأن أبواب الفقه مرتبطة بعضها ببعض من حيث الدليل فإن الخلوة مع الأجنبية دليل حرمتها روايتان إحديهما في الإجارة والأخرى في الطلاق فلا يحصل التجزي للمجتهد مع عدم الإحاطة بجميع أبواب الفقه لإمكان وجود الدليل بخلاف ما فهمه في رواية من زوايا الكتب المدونة لم يعثر عليه

٤) لو كان له الإحاطة بالقواعد

٥) أي قصور اجتهاده

ولو من جهة[١] وجود جهة خفية في تطبيقها على المورد مع كون القاعدة عنده منقحة[٢] فضلاً عن عدم تنقيحه بعض قواعدها في غاية السقوط لإختلاف درجات الفهم والنظر على وجه لا يكاد يخفى على ذي مسكة، نعم[٣] لو سمّيت الملكة القوة الموجبة للقدرة على مراتب الإستنباط بلفظ الإجتهاد كان لا يكاد للمتجزي فيه بذلك المعنى وجه

---

١) فلا يكون حينئذ مجتهداً في شيء من المسائل بعد ما لم يكن له الإحاطة بالقواعد وتطبيقاتها

٢) وملخص الجواب عنه أنه كما ترى مما يكذبه به الوجدان لما هو المشاهد بالعيان من حصوله لكثير من أفاضل الطلاب لما عرفت أن مسائل الفقه ليست على نهج واحد بل تختلف وضوحاً وغموضاً من حيث المدرك عقلاً ونقلاً وكذلك الأشخاص يختلف من حيث طول الباع وقصوره فرب شخص لمهارته في المبادئ العقلية أو النقلية يكون له من القوة ما يقتدر به على استنباط طائفة من المسائل المرتبطة بتلك المبادي دون غيرها من المسائل الأخرى ورب شخص آخر بعكس ذلك وحينئذ فلا يلزم من الإقتدار التام على استنباط بعض المسائل الشرعية إما لسهولة مدركه أو مهارة الشخص في مباديه الإقتدار على استنباط الجميع ـ مضافاً إلى أنه قال الأستاذ الآملي في مجمع الأفكار، ج ٢، ص ١٥، حيث أن أبواب الفقه صارت منضبطة في القرون المتأخرة وجعل الفقهاء والمحدثون للفقه والأخبار أبواباً يذكر فيها جميع ما يتعلق بالمسألة المناسبة لذلك الباب غالباً فإذا تفحص المجتهد ولم يجد شيئاً يطمئن بعدم وجود شيء آخر وإلاّ لذكروه واحتمال وجود رواية أو دليل آخر يصير بعيداً

٣) المناقشة الثانية وملخصها أن ملكة الإجتهاد كسائر الملكات بسيطة لا تركيب فيها لأنها من الكيفيات النفسانية والكيف لا يقبل القسمة ولا تنجزا بل يدور أمرها بين الوجود والعدم

ولكن مع ذلك[1]

---

١) وأجاب عنها بجوابين ـ الجواب الأول: أن الملكة ذات مراتب مختلفة شدة وضعفاً واختلاف المسائل وضوحاً وغموضاً من حيث المدرك والمبادي قال الأستاذ البجنوردي في المنتهى، ج ٢، ص ٦٢٠، أنها وإن كانت بسيطة ولكنها ذات مراتب متفاوتة في الكمال والنقص فربما تحصل مرتبة ناقصة منها دون المرتبة الكاملة ولا تلازم بينهما في الوجود ـ وربما يقال بعدم إمكان حصول مرتبة المطلق إلاّ بعد حصول مرتبة التجزي وإلاّ يلزم الطفرة والضرورة قضت ببطلانها ـ وفيه أن الكيفيات النفسانية القابلة للإشتداد اشتدادها حركة في الكيف والحركة قابلة للقسمة إلى ما لا يتناهي فكل مرتبة فرضت وجودها أولا هناك مرتبة أقول منها فيلزم أن لا يوجد لبرهان بطلان الطفرة ومن الضروري إمكان وجودها فإذا أمكن وجود مرتبة نازلة التي تسمى بالتجزي دفعة ولا يلزم منه الطفرة المحال فليكن كذلك المرتبة الكاملة والتحقيق في هذا المقام هو أنه إن قلنا بأن حصول تلك الملكة تدريجي فهذا حق بلا كلام وأما إن قلنا بأنه يمكن أن يوجد دفعة بمعنى أنه بعد الممارسة وتحصيل العلوم التي لها دخل في حصولها توجد ملكة الإجتهاد المطلق دفعة فلا يبقي لهذا الكلام وجه والظاهر أن حصولها تدريجي لأن المسائل تختلف اختلافاً كثيراً بحسب المدارك من حيث سهولتها وصعوبتها فرب مسألة لا تحتاج مثلاً إلاّ إلى معرفة حجية الظهورات لأن السند مثلاً قطعي إما من جهة كونه من آيات الكتاب العزيز وإما من جهة كونه متواتراً أو محفوظاً بالقرائن القطعية فيأخذ بظاهره بعد الفحص وعدم وجود معارض ولا مقيد ولا مخصص ولا قرينة أخرى فتحصيل الملكة بالنسبة إلى هذه المسألة وأمثالها في غاية السهولة ولا محالة تحصل للمشتغل قبل حصول الملكة المطلقة هذا أولاً والجواب الثاني ما ملخصه أنه لم يقع عنوان الإجتهاد موضوعاً لأثر من الآثار في آية أو رواية كما مر مراراً وإنما العبرة بمن عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا كما سيأتي

لا يمنع[1] هذا المقدار عن العمل بما استنبطه في سائر المسائل باعمال قواعده إلاّ على القول باختصاص حجيتها بعنوان المجتهد بالمعنى المزبور[2] وإثبات كل واحدة من المقدمتين[3] دونها خرط القتاد، نعم[4] في اجراء سائر وظائف المجتهدين على مثله كلام إذ الموضوع في

---

١) الجهة الثانية: في أن المتجزي هل له أن يعمل برأيه أم يجب عليه التقليد حتى يصير مجتهداً مطلقاً فأشار إليه المحقق الماتن ﴿ﷺ﴾ من جواز العمل برأيه حتى على القول بالملكة لإختلافها شدة وضعفاً وذلك لأنه بعد استقصاء المتجزي أدلة مدرك المسألة وفحصه عن معارضاته وانتهاء أمره إلى الجزم بحجية الإمارة الكذائية في حقه فعلاً سنداً وجهة ودلالة لا معنى للمنع عن تعويله في عمله على ما استقر عليه رأيه في المسألة إذ هو حينئذ يساوق المجتهد المطلق الذي استفرغ وسعه فيها من حيث القدرة على الفحص ورفع معارضاته وعدم قدرته على استنباط مسألة أخرى أجنبية غير ضائر بعد فرض عدم الإرتباط بينهما

٢) أي الملكة وهو المجتهد المطلق

٣) والمراد من المقدمتين كون الإجتهاد بمعنى الملكة والقوة دون إعمال القواعد وقد عرفت فساده ـ وأن الملكة بسيطة غير قابلة للشدة والضعف وقد عرفت فسادها فكلتا المقدمتين فاسدة ـ مضافاً إلى أن لفظ الإجتهاد لم يرد في آية أو رواية كما مر

٤) الجهة الثالثة: في جواز حكم المتجزي وقضاوته بين الناس وعدمه يظهر من المحقق الماتن عدم الجواز قال الأستاذ الآملي في مجمع الأفكار، ج ٥، ص ١٧ وذلك أن منصب القضاء جعلي وليس بفطري فلابد من أخذه من الروايات وهي كون الحكم فيها بنفوذ حكمه في صورة كونه عارفاً بالحلال والحرام وهو غير صادق في حق المتجزي فلا ينفذ حكمه ـ والظاهر من قوله ﴿عليه السلام﴾ يعلم شيئاً من قضايانا أيضاً هو العلم بجملة معتدة بها من الأحكام ولا يكون صادقاً في حق من ⇦

مثلها عنوان العارف بالأحكام[1] ورواة الحديث المنصرف عمن علم بحكم مسألة أو مسألتين وعموم من عرف شيئاً من أحكامنا أيضاً[2] غير ظاهر الشمول لمثله خصوصاً مع صدور مثل هذا الكلام عمن هو جميع الأحكام[3]

فهم مسألة من المسائل عن دليلها فإنه غير عالم بقضاياهم من غير فرق بين كون من في قوله ﴿عليه السلام﴾ من قضايا بيانيه أو تبعيضية فإن البعض أيضاً يكون المراد به البعض المعتد به وقال في الكفاية، ج ٢، ص ٤٢٩، وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكل ـ أي لأجل أنه ليس للفطرة فيه دخل كالتقليد ـ نعم لا يبعد نفوذه في ما إذا عرفت جملة معتداً بها واجتهد فيها بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً أنه ممن عرف أحكامهم كما مر الخ وقال الأستاذ البجنوردي في المنتهى، ج ٢، ص ٦٢٣، ظاهر جمع المضاف ـ عرف أحكامنا ـ هو العموم غاية الأمر العموم العرفي لا العموم العقلي ومعلوم أن المتجزي ليس مشمولاً لهذا الكلام لأن من يعرف أغلب الأحكام معرفة فعلية ليس متجز بل هو مجتهد مطلق بل مخصوص بالذي استنبط أغلب الأحكام فعلاً علاوة على كونه صاحب الملكة المطلقة وذلك لظهور كلمة عرف أحكامنا من العرفان

١) في مقبولة عمر بن حنظلة وسائل، باب ١١، من أبواب صفات القاضي، ح ١، قال ﴿عليه السلام﴾: ينظران من كان منكم ممن قد روي حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فانى قد جعلته عليكم حاكماً الحديث

٢) في مشهورة أبي خديجة وسائل، باب ١، من أبواب صفات القاضي، ح ٥، قال ﴿عليه السلام﴾ ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا الحديث

٣) وهو الإمام المعصوم عليه أفضل الصلاة والسلام

كما[1] أن في جواز تقليد غيره إياه مع عدم إطلاق لدليل التقليد الشامل لمثله مع فرض وجود الأعلم منه[2] ولو في سائر المسائل فضلاً عن

---

١) الجهة الرابعة: هل يجوز تقليد العامي للمتجزي في ما استنبطه من الأحكام قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٤٣٨ في جواز رجوع غير المتصف به إليه في كل مسألة اجتهد فيها وهو أيضاً محل الإشكال من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم فتعمه أدلة جواز التقليد ومن دعوى عدم إطلاق فيها وعدم احراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة على الرجوع إلى مثله أيضاً وستعرف إن شاء الله تعالى ما هو قضية الأدلة وقال الأستاذ الآملي في مجمع الأفكار، ج ٥، ص ١٦، والحق أن يقال إن السند لجواز التقليد إن كانت الفطرة والسيرة العقلائية من رجوع الجاهل إلى العالم وهكذا العلم الإجمالي بالأحكام مع عدم الطريق إليها فلا فرق بين المتجزي والمطلق في جواز الرجوع لأن المتجزي إذا كان عندهم أعلم بالمسألة الفلانية فلا شبهة لهم في وجوب الرجوع إليه لا إلى غيره ـ وأما إذا كان الدليل الرواية مثل رواية أبي خديجة ومقبولة عمر بن حنظلة فحيث أن العارف بالأحكام والحلال والحرام لا يصدق بالنسبة إلى المتجزي فيشكل جواز تقليده فعمله برأيه أمر وتقليد غيره إياه أمر آخر فهو عالم فلا يرجع إلى غيره ويعمل برأيه ولا يصدق عليه العارف بالأحكام فلا يجوز تقليد غيره إياه وكذلك لا يجوز حكمه وقضاه لأن دليل الحكم والتقليد واحد وهو الروايات

٢) تارة يكون الأعلم منه في سائر المسائل فخارج عن محل الكلام وأخرى الأعلم منه في هذه المسألة أيضاً يجب تقليد الأعلم والكلام في ما لو كان مساو لغيره في هذه المسألة أو اعلم من غيره فجواز تقليده أيضاً محل إشكال كما مر ـ وقال الأستاذ البجنوردي في المنتهى، ج ٢، ص ٦٢٥، فبناء على أن المدرك هو بناء العقلاء وسيرتهم فالإنصاف أنه يختلف في المقامات فلو رأو أن المتجزي أعلم وأحذق في هذا المقدار الذي استنبط من المجتهد المطلق فالشك أنهم يرجعون إلى ⇦

تلك المسألة أيضاً[1] نظر وسيأتي الكلام في هذه الجهة أيضاً في طي مسائل التقليد. ثم[2] إن القواعد المعمولة في كل مسألة لابد وأن تكون مجتهداً فيها بحيث لو فرض تقليده في واحد منها كانت النتيجة تقليدية حينئذ ففي الإكتفاء[3] باجتهاده في سائر القواعد وتطبيقها

المتجزي دون المطلق كما أنه لو كان بنظرهم أنزل فلا شك في عدم رجوعهم إليه وأما لو كان في نظرهم مساوياً معه ـ لا يبعد أن يكون الإطلاق مرجحاً عندهم ولا أقل من الشك فيكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير أي يكون المطلق معلوم الحجية إما تعييناً أو تخييراً والآخر مشكوكها ومعلوم أن الأصل عدمها الخ فالنتيجة أنه لو كان اعلم من غيره في هذه المسألة فيجب الرجوع إليه بالفطرة

١) فيكون غيره أعلم منه في نفس تلك المسألة

٢) الجهة الخامسة في ثبوت الولاية على أموال الغيب والقصر له فقال أستاذنا البجنوردي في المنتهى، ج ٢، ص ٦٢٥، لأن موضوعه هذه الولاية هو عنوان العلماء والفقهاء أو رواة الحديث وكل هذه العناوين منصرفة عن المتجزي إلا أن يكون المتجزي بمرتبة بحيث يعرف جملة مهمة ومقداراً معتداً به من الأحكام الشرعية بحيث يصدق وينطبق هذه العناوين أو أحدهما عليه وأما لو كان المدرك للولاية هو الإجماع فمعلوم أن القدر المتيقن منه هو المجتهد المطلق الخ

٣) الجهة السادس: تقدم أنه لابد في الإجتهاد والقوة على الإستنباط من معرفة العلوم التي يتوقف عليها الإستنباط من العلوم العربية وغيرها كالتفسير وعلم الرجال والأصول ونحوها فإنه بدونها يستحيل القوة على الإستخراج المزبور ويكفي من العلوم العربية كالصرف والنحو واللغة معرفة مقدار معتد به بحيث يقدر على استخراج المسائل الشرعية المتوقف عليها ولو بالرجوع إلى ما دون فيه هذه العلوم وكذا التفسير ولو بالمراجعة إلى الأخبار المدونة في كتب ⇦

التفاسير للعلم الإجمالي بارادة خلاف الظاهر في كثير من الآيات المتعلقة بالأحكام وتقدم عمدة ما يحتاج إليه الإجتهاد معرفة قواعد الأصول فإنه ما من مسألة إلاّ ويحتاج في استنباط حكمها إلى إعمال قاعدة أو قواعد متعددة من قواعد الأصول وكذا علم الرجال على ما مر ـ فيذكر المحقق الماتن ﴿ﷺ﴾ أنه لابد أن يكون مجتهداً في جميع هذه القواعد. وقال الأستاذ الآملي في مجمع الأفكار، ج ٥، ص ١٨، ومن هنا يجيء في الذهن شيء وهو أن المجتهد في الفقه لا يكون مجتهداً في بعض ما ذكر من العلوم فكيف يفتي ولكن الذي يوجب رفع الإشكال هو أن علم الأصول الذي يكون دارجاً بنحو أضبط من غيره في زماننا هذا يكون متكفلاً للبحث عن جملة من العلوم وتنقيح الكبريات فيها كما أن بحث المشتق يكون متكفلاً لفهم تركيبات الجملة بنحو لا يجيء في ذهن كبراء النحويين بتحليل المشتق إلى مادة وهيئة مثل البحث في مادة هيئة فاعل أعم من كونها في مثل الضارب أو الناصر أو غيره وكما أن البحث في العام والخاص من مباحث الألفاظ يكون بنحو لا يجيء في ذهن العالم بالمعاني والبيان من الحقيقة والمجاز والإستعارة والكناية وبعض ما ذكر في العلوم يبحث عنه في الفقه بنحو أضبط من الكتب المدونة لذلك فإن آيات الأحكام يفسر في الفقه بنحو لا يجيء في ذهن المفسر إلاّ ترى بحثهم في آية التيمم في الطهارة فهل ترى من مفسر هذا النحو من الإطالة والرد والإيراد ومثلها سائر الآيات في الأحكام وأما آيات غير الأحكام فهي غير منوطة بالفقه وهكذا اللغة كلما احتاج إليها الفقيه يبحث عنها بنحو لا يجيء في ذهن اللغوي وأما علم الرجال فإن قلنا بأن الوثوق بالخبر كاف فكثيراً ما يحصل الوثوق بواسطة موافقته مع الشهرة وعلى فرض عدم قبول بعض أقسام الشهرة مثل الشهرة الفتوائية لحصول ذلك فنحتاج إلى علم الرجال ومعه أيضاً يكون أمر الإجتهاد فيه سهل لأن بعض الرجال لا نحتاج في شأنهم إلى الفحص مثل زرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهما ومن تكون محتاجاً إلى الفحص عن حاله أيضاً رجال ⇦

على المسألة بضميمة تطبيق المسألة التقليدية عليها[١] وأخذ نتيجة المسألة والعمل فيها حتى مع مخالفة نظره برأي سائر المجتهدين في المسألة وجهان من[٢] عدم اقتضاء دليل التقليد إلاّ وجوب رجوع الجاهل بكل جهة المسألة إلى العالم وفي المسألة المزبورة لا يكون هذا الشخص جاهلاً بجميع جهات المسألة فلا يجب عليه التقليد إلاّ في هذا البعض ومن[٣] أن الجاهل بجهة من جهات المسألة جاهل بنفس المسألة لأن النتيجة تابعة لأخسّ المقدمات بضميمة أنه حينئذ داخل في معاقد إجماعاتهم بأن من لم يكن مجتهداً وجاهل في مسألة يجب عليه التقليد في هذه المسألة بتمامه معهودية بعض في جهات المسألة ولكن[٤] في إتمام مثل هذا الإجماع على خلاف ما يصاعده الارتكاز من وجوب[٥] رجوع الجاهل بكل مسألة إلى العالم بشخص هذه المسألة دون سائر

معدودون. مضافاً إلى أن الفقهاء في كل مورد كان الكلام في الراوي يبحثون عنه بحيث يحصل الوثوق بمدحه أو قدحه فتحصل أن ما لا محيص عنه من العلوم هو علم الأصول الذي لابد منه في الفقه بحيث إذا لم يكن لم يحصل الإجتهاد من وجه آخر.

١) كما لو كان في القواعد الأصولية المبتنية عليها هذه المسألة مقلداً واستخراج الحكم عن الدليل الشرعي مجتهداً بأن كان اجتهاد مشوباً بالتقليد

٢) هذا هو الوجه لجواز عمل نفسه باجتهاده

٣) وهذا هو الوجه لعدم جواز ذلك

٤) ولكن الماتن يستشكل في شمول الإجماع على رجوع الجاهل إلى العالم للمقام مع أنه يرى نظر غيره خطا

٥) وهو حكم العقل وبناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم في كل مسألة جاهل بها

الجهات[١] التي يرى هذا المقلد نظر غيره خطا وأن المدار التام[٢] في سائر الجهات[٣] على شخص نظره دون نظر غيره كمال[٤] إشكال وتأمل والمسألة بعد ذلك لا يخلو عن الإشكال والإجمال بل الواجب في مثله متابعة غيره من المجتهد الذي يطابق رأيه في سائر الجهات بأخذه فتواه أيضاً احتياطاً ولا يجب عليه تكرار العمل تارة باجتهاده الناقص وأخرى على طبق فتوى غيره تحصيلاً للمفرغ التعيّني[٥] والله العالم.

ثم[٦] إن القواعد المعمول بها لابد أن تكون واقعة في طريق استنباط الأحكام الكلية وأما الواقعة[٧] في طريق تطبيق الأحكام الكلية على مصاديقها من مثل قواعد الحساب والهيئة وأمثالهما فهي غير مرتبطة

---

١) دون الجهة التي هو عالم بها ويرى نظر غيره خطا

٢) وأن بناء العقلاء في سائر الجهات على نظر نفسه لا غيره

٣) التي مجتهد فيه

٤) أي تمام الإجماع كذلك على خلاف بناء العقلاء كمال إشكال

٥) والوجه في ذلك أن من لم يقدر إلاّ على إعمال بعضها دون بعض فلا يتحقق منه الإجتهاد في مسألة من المسائل لعدم قابليته للتجزئة من هذه الجهة فيكون الجاهل ببعض القواعد المبنية عليها المسألة جاهلاً بأصل المسألة ويتعين عليه التقليد

٦) أما الكلام في المجتهد المطلق فقد تقدم بعض الأمور فيه وبقي أمور أشار إليها ـ الأمر الأول: أنه لابد وأن يكون مجتهداً في جميع القواعد التي دخيلة في الإستخراج ولا يختص بالمطلق بل المتجزي أيضاً لابد من اجتهاده في القواعد التي دخيلة في تلك المسألة التي استنبطها

٧) أما القواعد المعمولة لتطبيقات الأحكام الكلية من الحساب والهيئة والهندسة ونحوها وتقدم الإشارة إليه في بيان الإجتهاد المطلق

بمرحلة الإجتهاد المعروف بل لا بأس برجوع المجتهد إلى العالم بها من باب رجوعه إلى أهل الخبرة وبالجملة[١] المناط في القواعد المحتاج إليها في المقام هي كل كلي يقع في طريق الإستنباط للحكم الكلي ولو بالواسطة فلا يضر بذلك حرمة[٢] نتيجة شخصه بلا واسطة فالمسائل الرجالية[٣] وإن كانت منتجة لمعرفة حال أشخاص خاصة لكن من جهة أن نتيجتها بالأخرة حكم كلي الهي كانت هذه من القواعد المزبورة ولذا يحتاج إليها من التزم بحجية الخبر المذكى بتذكية العدلين وأما من التزم بحجية الخبر الموثوق الصدور من أي وجه وجهة خصوصاً بتوسيط الإشكال[٤] المشهور بسنده فطريق تحصيل الوثوق غالباً ليس إلاّ عملهم وإلاّ فما هو مطروح لديهم كان موهون الصدور وغير مشمول لدليل الحجية وإن كانت رواية في غاية الإعتبار والعدالة وما هو معمول به لديهم فهو موثوق به وإن كانت في غاية الضعف ولذا ترى ديدن الوحيد البهبهاني في حاشية المدارك على الاتكال بروايات

---

١) فالقاعدة الكلية هي ما يقع في طريق استنباط الحكم الكلي الإلهي ولو مع الواسطة كما تقدم في مقدمة علم الأصول

٢) أي محرومية نتيجة شخصه في الإستنباط بلا واسطة فيكفي كونه مع الواسطة دخيلاً في الإستخراج كما في صغرى الظهور

٣) فالمسائل الرجالية كما تقدم على القول بكون مدار حجية الخبر على الصحيح المذكى بعدلين فلابد من الرجوع إلى الكتب المؤلف في هذا الفن منها معجم الرجال لأستاذ الخوئي وإن كان مدار حجية الخبر على الموثوق الصدور فتقل فائدة الرجال كما هو المعروف في زماننا لحصول الوثوق بصدور الخبر باتكال المشهور عليه

٤) الصحيح ـ الاتكال ـ

اتكل المشهور بها مصرّحاً بأن ضعفها منجبر بالشهرة رداً على صاحب المدارك الطارح للرواية بمحض ضعف سندها بحسب القواعد الرجالية مبنّيا على أصله من حجية الخبر المصحح المذكى بتذكية العدلين[1] ثمّ[2] إن في اقتضاء القواعد

---

١) وعلى كل حال لابد من كونه مجتهداً في هذه القواعد في استخراج الحكم الشرعي ولا يكفي فيها التقليد بل لو فرض تقليده في واحد منها كانت النتيجة تقليدية لأنها تابعة لأخس المقدمتين.

٢) الأمر الثاني: في التخطئة والتصويب وفيه خلاف عظيم بين العامة والخاصة حتى قيل للعامة المصوبة وللإمامية المخطئة وتفصيل ذلك أنه كما يقع الخطاء في الآراء العقلية في العقليات ولذلك ترى أن أحد الفلاسفة يتخذ رأياً في مسألة والآخر يتخذ رأياً مناقضاً له في عين تلك المسألة كأصالة الماهية وأصالة الوجود وحيث أن اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال فلابد وأن يكون أحدهما صواباً والآخر خطأ واتفاقهم على التخطئة في العقليات لكن لابد وأن يكون بالنظر إلى العقليات الإستكشافية التي يكون درك العقل طريقاً محضاً إلى الواقع الذي يكون في الخارج لا مقوماً لحكمه كما في باب الملازمات ونحوها من الأمور الواقعية فإن درك العقل وتصديقه فيها لما كان طريقاً إليها كان لتطرق التخطئة إليها مجال بل لا محيص من القول بها فإن الملازمة بين الشيئين أمر واقعي قد يدركها العقل فيحكم بها وقد لا يدركها أو يخطئ عنها فيحكم بعدمها وكذا الإستحالة الواقعية للشيء والمصلحة والمفسدة الواقعيتين للشيء والحسن والقبح الواقعيين ونحوها وإلاّ فبالنظر إلى العقليات الوجدانية التي يكون درك العقل وتصديقه مقوماً لحكمه كالتحسين والتقبيح العقليين فلا يتطرق إليها التخطئة بل لا محيص فيها من التصويب محضاً لإستحالة تطرق التخطئة في مثل هذه الإدراكات الوجدانية لأنه ليس لها واقع محفوظ وراء حصول صفة الإنبساط ⇦

الظاهرية[1] للمجتهد الإجزاء بما عمل فيها حتى مع كشف خلافها كلاماً طويلاً ولقد أبسطنا الكلام في مسألة الإجزاء وبنينا هناك على عدم الإجزاء إلاّ في صورة كون القاعدة الظاهرية الجارية اقتضت توسعة موضوع الحكم الواقعي حقيقة[2] وإلاّ فإطلاق الأدلة الواقعية يقتضي عدم الإجزاء بالمأتي به حتى على الموضوعية والسببية[3] فضلاً

والاسمئزاز الوجدانية فإن حقيقة الحسن ليس إلاّ عبارة عن ملائمة الشي لدي القوة العاقلة كسائر ملائمات الشيء لدي سائر القوى من الذائقة والسامعة والشامة ونحوها مما هو في الحقيقة من آلات درك النفس وجنودها قبال منافرته لدي قوة العاقلة المسمى بالقبح ولذلك يمتنع تطرق الشك في مثل هذه الإدراكيات الوجدانية لإمتناع خفاء الوجدانيات على الوجدان، نعم ما هو القابل للتخطئة ولتطرق الشك إليها إنما هو مناط حكمه بالحسن والقبح من المصالح أو المفاسد الواقعية النفس الأمرية وكذا الحسن والقبح الواقعيان ـ وأما الأحكام الشرعية فاطباق الفقهاء الإمامية على التخطئة فيها لإتفاقهم على أن له سبحانه وتعالى في كل مسألة حكم مخصوص يؤدي إليه الإجتهاد تارة وإلى غيره أخرى

١) من الإمارات والأصول لو خالف الواقع وانكشف الخلاف وتقدم في بحث الإجزاء الكلام في إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي عند كشف الخلاف

٢) نعم لو كان دليل الحكم الظاهري حاكماً على الحكم الواقعي ولو حكومة ظاهرية بأن كان دليل الحكم الظاهري يوسع دائرة الحكم الواقعي كما لصلاة في النجس جهلاً فيكون الطهارة الخبثية أعماً من الظاهري والواقعي ونحو ذلك من مستصحب الطهارة الخبثية

٣) تقدم في محله أنه على السببية بمعنى صيرورة المؤدي ذا مصلحة مستقلة بسبب قيام الإمارة اقتضت تلك المصلحة ايجاب العمل على طبقه وإن خالف ⇦

عن الطريقية[١] من دون فرق في ذلك بين مفاد أدلة الطرق أو الأصول[٢] بل ولقد نقّحنا الكلام في بحث حجية الخبر الواحد بأن مفاد أدلة الطرق وبعض الأصول[٣] هي الطريقية المحضة المستلزمة لتخطئة نظر المجتهد

الواقع فلا إجزاء سواء كان دليل الإمارة بلسان تتميم الكشف وإثبات العلم بالواقع تعبداً فواضح لأن المصلحة الواقعية حينئذ على ما هي عليها وهي تقتضي لزوم تحصيلها بإتيان المأمور به اعادة في الوقت وقضاء في خارج الوقت ـ وإذا كان بلسان تنزيل المؤدي منزلة الواقع أيضاً كذلك إذا كان التعبد بترتب آثار الواقع على المؤدي إذ يرتفع التعبد بكشف الخلاف فيجب ترتيب آثار الواقع التي منها وجوب الإعادة والقضاء فراجع هذا في الإمارات

١) وأما الأصول العملية فكذلك كالإستصحاب بناء على رجوع التنزيل فيه في لا تنقض اليقين إلى نفس اليقين على معنى أخذ اليقين فيه استقلالاً لامرآة إلى المتيقن لأنه مجرد المعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقي في لزوم الحركة على طبقه بلا اقتضائه لمصلحة في نفس العمل وكذا المعذرة والمنجزة ـ لأنه من خيال اقتضاء مثل هذ اللسان لرفع الجزئية والشرطية الواقعية واقتضائها بالملازمة لتحديد دائرة المأمور به بما عدا الجزء أو الشرط المشكوك ويستحيل أن يرفع الجزئية أو الشرطية الواقعية لأن لعله للرفع هو الجهل والشك وهو في الرتبة المتأخرة عن الجزئية الواقعية فلا يكاد يقتضي رفع ما هو في الرتبة السابقة

٢) وإما على الطريقية فواضح لأنه لم يحدث في المتعلق بقيام الإمارة مصلحة حتى يقال بالإجزاء ويكون كسراب بقيعه يحسبه الظمان ماء فيجب القضاء والإعادة

٣) وهو الإستصحاب ونحوه مما يحرز الواقع بلا محرز كما في الإمارات وأما الأصول المحضة فليس إلاّ التعذر والتنجز فلا يتصور فيه الطريقية أصلاً وعدم الإجزاء فيها واضح

عن الواقعيات إحياناً بلا لزوم تصويبهم مطلقاً[1] حتى التصويب في

---

١) قال الشيخ الأنصاري في ج ١من الرسائل، ص ٤٧، التعبد بالإمارات الغير العملية يتصور على وجهين ـ الأول: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ في التعبد بها إلاّ الإيصال إلى الواقع فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع ـ الثاني: أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الإمارة في مصلحة العمل وإن خالف الواقع فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها ـ إلى أن قال ـ وأما القسم الثاني: فهو على وجوه أحدها أن يكون الحكم مطلقاً تابعاً لتلك الإمارة بحيث لايكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الإمارة وعدمها حكم فيكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها والجاهل مع قطع النظر عن قيام إمارة عنده على حكم العالمين لا حكم له او محكوم بما يعلم الله أن الإمارة تؤدي إليه وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من التخطئة وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار ـ الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الإمارة بمعنى أن لله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الإمارة على خلافه بحيث يكون قيام الإمارة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الإمارة غالبة على مصلحة الواقع فالحكم فعلي في حق غير الظان بخلافه وشأني في حقه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه لأن الصفة المزاحمة بصفة أخرى لا تصير منشأ الحكم ـ والفرق بينه وبين الوجه الأول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ـ أن العامل بالإمارة المطابقة حكمه حكم العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم، نعم كان ظنه مانعاً عن المانع وهو الظن به بالخلاف ـ الثالث: أن لا يكون للإمارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الإمارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة إلاّ أن ⇦

الأحكام الفعلية الواقعية[1] فضلاً عن التصويب في مقتضياتها ومرتبة انشائها[2] وإن كان ذلك أيضاً ممكناً[3] بتقريب أن المصالح وانشاءاتها

الأمر بالعمل على طبق تلك الإمارة والإلتزام به في مقام العمل يشتمل على مصلحة ـ وتلك المصلحة ولابد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع

١) وهو القسم الثاني المتقدم الذي تعرض له الشيخ الأنصاري وأشار إليه صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٤٣١، إلاّ أن يراد التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي وأن المجتهد وإن كان يتفحص عما هو الحكم واقعاً وإنشاء إلاّ أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة وهو يختلف باختلاف الآراء ضرورة ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل انشاء فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى بل لا محيص عنه في الجملة بناء على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفى

٢) وهو القسم الأول الذي ذكره الشيخ الأنصاري وقال صاحب الكفاية، ج ٢ ص ٤٣٠، وقال مخالفونا بالتصويب وأن له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين فما يؤدي إليه الإجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى ولا يخفى أنه لا يكاد يعقل الإجتهاد في حكم المسألة إلاّ إذا كان لها حكم واقعاً حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته وتعيينه بحسبها ظاهراً

٣) وهو الذي أشار إليه في الكفاية ذيلاً للكلام المتقدم الآن ـ فلو كان غرضهم من التصويب هو الإلتزام بانشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء بأن تكون الأحكام المؤدي إليها الإجتهادات أحكاماً واقعية كما هي ظاهرية فهو وإن كان خطا من جهة تواتر الأخبار وإجماع أصحابنا الأخيار على أن له تبارك وتعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل إلاّ أنه غير محال ـ ولو كان غرضهم منه الإلتزام ⇦

الموجبة في حق المكلفين[١] بعدد الأداء[٢] لا بشرطها ولا لابشرطها نظير بيان المحقق القمي في شرح وضع الألفاظ بكونه في حال الانفراد لا بشرطه ولا لا بشرطه وذلك المقدار لا يوجب دوراً[٣] ولا يمنع عن

بانشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الإجتهاد فهو مما لا يكاد يعقل فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر أو يستظهر من الآية أو الخبر

١) بأن يحدث الحكم حال الإجتهاد وحصول الرأي على معنى انشاء الحكم لنفس الذات لكن لا مطلقاً بل في حال اعتقاد المجتهد به أي الحصة الخاصة التوأمة فيكون خلو الواقعة عن الحكم من الأوّل قبل اجتهاد المجتهد واستقرار رأيه وذلك لا بمعنى أنه سبحانه لعلمه بما ينتهي إليه رأى المجتهدين في كل مسألة ينشأ أحكاماً متعددة على طبق ما يستقر رأيهم فتكون الواقعة محكومة عند الله بما سيقر رأي المجتهد من الوجوب أو غيره فمراد الماتن هو إمكان الأول قال الأستاذ الآملي في مجمع الأفكار، ج ٥، ص ٢٢، بأن يكون المراد هو أن الحكم يكون لله تعالى ولكن من مقتضيات جعله يكون ظن المجتهد ففي المثل يظن أن النار مما يوجب اضمحلال المضرات في ماء العنب فيظن أنه لا ينجس بالغليان ويرى أن حكم الله تعالى أيضاً موافق لهذا الظن الفاسد كما يرى أن كشف المرأة وجهها مما هو مقو للنظام الإجتماعي فيظن أنه جايز أو يرى أن المقعد يطهر بزوال العين فيظن أن كل نجس زالت عينه يطهر فيحكم بطهارته بزوالها ويرى أن الشارع يحكم بذلك حسب الإستحسانات العقلية ولعل مراد الماتن بالمقتضيات ذلك

٢) الصحيح ـ الآراء ـ

٣) أما وجه منع الدور فإن العلم بالحكم أو الظن به لا يتوقف على ثبوته الحقيقي لأن معروض هذه الصفات إنما هو ذات الشيء بوجوده الزعمي الذهني ولكن لا بما أنه يلتفت إلى ذهنيته في قبال الخارج بل بما يرى كونه عين الخارج كما أن الحكم بحقيقته غير متوقف على علم المجتهد أو ظنه به لما ذكرنا من أن حدوث ⇦

فحصها[١] لإحتمال كونه مشمول الخطابات[٢] فيفحص فإن ظفر بها فهو وإلاّ فيجزم بعدم جعل حكم في حقه واقعاً ولكن قد عرفت[٣] أنه خلاف مقتضيات أدلة الطرق وإطلاقات الأحكام الواقعية علاوة عما ورد من الأخبار المتواترة على اشتراك أحكامه المجعولة بين العالم والجاهل وعليه[٤] فينحصر أمر التصويب بخصوص الأحكام الظاهرية

الحكم للذات إنما يكون في حال اعتقاد المجتهد به لا مقيداً به ـ فظن المجتهد لا يتوقف على الحكم الواقعي بل على مقدماته التي توجب الظن

١) ويرتفع الإشكال بالفحص بأنه لأي شيء بعد خلو الواقعة عن الحكم ـ وجه الرفع أن المتفحص يكون فحصه عن مقتضيات الحكم لا غير

٢) فيكشف المقتضى بإطلاق الخطاب

٣) وإن الإمارات وبعض الأصول مجعولة على نحو الطريقية والكاشفية لا السببية

٤) بأن يكون المراد منه الإلتزام بانشاء أحكام في الواقع بعدد آراء المجتهدين فيكون ما أدى إليه الإجتهاد في الظاهر هو الحكم في الواقع بمعنى ايجاد مصلحة لحكم الشارع على طبق المظنون حين ظن المجتهد فيكون بنحو القضية الحينية ومن توارد الحكمين الواقعي والظاهري وذلك باختلاف المرتبة بينهما ولو بجعل الجهل بالحكم من الجهات التعليلية للحكم الظاهري لا من الجهات التقييدية المأخوذة في ناحية موضوعه فلا إشكال في خلوه عن الإشكالات المتقدمة وملائمته لظواهر الأخبار ومعاقد إجماعاتهم في اشتراك العالم والجاهل في الأحكام الواقعية حتى بمرتبة فعليتها الراجعة إلى مرحلة الانقداح الفعلي من المولى مع اندفاع شبهة التضاد بين فعلية الأحكام الواقعية والترخيصات الشرعية الظاهرية على خلاف الواقعيات أيضاً على ما تقدم في محله ـ

التي هي مفاد أدلتها شرعية أو عقلية . ثم[١] إن في عمل المجتهد بما استنبطه على الطريقية المعروفة لا يعتبر أزيد من شرائط تكليفه واجتهاده بلا لزوم عدالة[٢] وإما قضائه وحجية فتواه في حق غيره فلا إشكال في اعتبار العدالة عندهم ويدل عليه[٣] ما ورد من ردعهم عن قضاوة العامة بالتعبير عنهم بهؤلاء الفسقة الظاهرة في دخل مثل تلك الجهة في مانعيته عن جواز القضاوة وعلى الثاني[٤] بعدم الفصل بين

---

١) الأمر الثالث: الكلام في اعتبار العدالة في المجتهد لعمل نفسه ولقضاوته ولفتواه لغيره

٢) أما على نفسه بما استنبطه من الأحكام بمقدمات صحيحة فلا يعتبر العدالة أصلاً لعدم الدليل عليه بعد ما كان عالماً وليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل ربما من رجوع العالم إلى الجاهل إن رأى خطا غيره

٣) أما في القضاوة فيعتبر العدالة فيها بما ورد النهي عن الرجوع إلى قضاة الجور . فإنما تحاكم إلى الطاغوت كما في مقبولة ابن حنظلة باب ١١ ، صفات القاضي ، ح ١ ، وحينئذ في رواية أبي خديجة إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ والعطا أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق الدالة على اعتبار العدالة في القاضي

٤) وأما اعتبار العدالة في المفتي فلعدم القول بالفصل بينهما أولاً والفرق بين القضاء والفتوى أن الفتوى عبارة عن بيان الأحكام الكلية من دون نظر إلى تطبيقها على مواردها وهي أي الفتوى لا تكون حجة إلاّ على من يجب عليه تقليد المفتي بها والعبرة في التطبيق إنما هي بنظره دون نظر المفتي وأما القضاء فهو الحكم بالقضايا الشخصية التي هي مورد التشاجر والترافع فيحكم القاضي بأن المال الفلاني لزيد أو أن المرأة الفلانية زوجة فلان وما شاكل كل ذلك وهو نافذ على كل أحد حتى إذا كان أحد المتخاصمين أو كلاهما مجتهداً

القضاوة والفتوى في تلك الجهات وربما يشعر[١] بأنه ما في بعض الروايات أن للعوام أن يقلّدوا من كان تاركاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه ولكن[٢] دلالته على المدعى نظر لأن ظاهر صدره في مقام بيان حكم أصول الدين[٣] فلا محيص في مثله من كون التقليد المفيد القطع[٤] لا بمعنى التعبد بقول الغير محضاً[٥] ولازمه حينئذ إمكان حمل مثل تلك القيود على الإرشاد[٦] إلاّ أن مثل هذ الشخص ينبغي حصول القطع من قوله فيتبع[٧] ولكن مع ذلك[٨] لا يخلو في نفس التعبير عن الإتباع قول مثلهم بالتقليد عن اشعاره في اعتبار العدالة في مثله بل[٩] ربما يشعر

---

١) وربما يستدل لإعتبار العدالة في المفتي ثانياً بخبر الطبرسي في الإحتجاج وسائل باب ١٠ ، صفات القاضي ، ح ٢٠ ، عن أبي محمد العسكري ﴿عليه السلام﴾ فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه

٢) وأورد عليه محقق الماتن بأنه في أصول الدين ويعتبر فيه القطع والجزم

٣) فإنه قال في قوله تعالى: **(فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله)** وذلك في أصول الدين فإنه قلد اليهود والنصارى علمائهم وأنه ثالث ثلاثة ونحوه

٤) كما يعتبر في أصول الدين

٥) كما في التقليد في الفروع

٦) أي الإرشاد بحكم العقل بوجوب المعرفة

٧) لما يعتبر القطع بوجوب المعرفة بالله وصفاته والنبوة والإمامة والمعاد

٨) لكن المحقق الماتن يقول إن قوله ﴿عليه السلام﴾ فللعوام أن يقلّدوه لا يبعد دلالته واشعاره على اعتبار العدالة في العالم

٩) أي يمكن الإشعار باعتبار العدالة في المفتي أيضاً

باعتبار[١] على مراعاتها[٢] فيه[٣] وربما يساعده الإعتبار[٤] لكونه في المقام الشامخ الذي لا يصلح أن ينال اليد يد كل متظاهر بالحسن اعاذنا الله من اتباع الشهوات ومن مظان الزلات المفيضة إلى مراتب الدركات ومجاري الهلكات آمين آمين.

ثم[٥] إنه قد يتوهم في مرجع التقليد والقضاوة أن لا يكون قائلاً بحجية الظن المطلق من باب الحكومة من العقل لعدم صدق العالم

---

١) أي باعتبار اطلاق العالم

٢) أي اعتبار العدالة

٣) أي في المفتي بل أقول إن الرواية ذيلاً صريح في المفتي والعالم وبالفروع لا الأصول قال وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فإن من ركب من القبايح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة وإنما كثر التخليط فيما يتحصل عنا أهل البيت لذلك لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرّفونه بأسره لجهلهم ويصنعون الأشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم وآخرون يتعمدون الكذب علينا الخ ومعلوم أن العلماء التي يتحصل العلم من أهل البيت ﴿عليهم السلام﴾ إما الفروع كما هو الغالب أو يعم الأصول والصدر لو سلم لا يوجب تخصيص عموم الذيل ـ ومن أشكل فإنما استشكل في سنده بالضعف لا في دلالته وسنده منجبر بالإجماع القطعي على اعتبار العدالة في المفتي والقاضي

٤) فإن المرجعية مرتبة شامخة وعالية باعتبار وديعة الناس دينهم إليه فيلزم عقلاً أن يكون عادلاً بالأولوية عن الإمام الجماعة والشهادة وشاهد الطلاق ونحوها فإنها أمر اجتماعي لابد فيه ذلك ـ وكذلك القضاوة

٥) الأمر الرابع : هل يجوز تقليد المجتهد الإنسدادي وقضاوته فيه كلام

بالحكم والعارف بالحلال والحرام في حقه[١] أقول[٢] أما قضائه[٣] فيمكن صدق دعوى العارف بشيء من أحكامهم على مثله من جهة علمية[٤] بالمسائل القطعية من جهة ضرورية المسألة أو إجماعية أو ورود القرائن القطعية على وفق اختياره أو من جهة تواترهما لفظياً أو معنوياً أو إجمالياً فإن العالم بمثل هذه الموانع يصدق في حقه أنه عرف شيئاً

---

١) قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٤٢٤، بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى ـ هذا على تقدير الحكومة وأما على تقدير الكشف وصحته فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص ظنه به

٢) والجواب عنه تارة في قضاوته وأخرى في تقليده

٣) أما القضاء فيشمله المقبولة ومشهورة أبي خديجة لصدق العارف بشيء من أحكامنا ولو ما هو الضروري بما ذكره في المتن بل ويمكن دعوى التوسعة في صدق العرفان بالنظر إلى مثل هذا العرفان الظني الحاكم به العقل المستقل وبالجملة المدار في صدق المعرفة بحكمهم على قيام الحجة عليه وإن كانت عقلية بل وبالتوسعة في الحكم المتعلق للمعرفة أيضاً بأعم من كونه بلا واسطة أو بتوسيط منشأه بقرينة إضافة الحكم إليهم في الوقائع الجزئية بقوله ﴿عليهم السلام﴾ فإذا حكم بحكمنا كما هو ظاهره من كون المحكوم به على طبق حكمهم من حيث الموازين الثابتة عندهم إذ لا بأس حينئذ بدعوى شمول الحكم للوظائف المعلومة له لأنها ناشئة من قبل حكمهم فيصدق بهذه العناية أنه عارف بأحكامهم

٤) الصحيح ـ علمه ـ

من أحكامهم ـ و[1] أما حجية فتواه في حق الغير فيمكن أن يقال إن للمدار فيه على رجوع الجاهل بشخص الوظيفة إلى العالم به[2] وحينئذ[3]

---

١) وأما تقليد غيره عن الجهة الإنسدادي فجايز وذكر المحقق الماتن في وجه جوازه بحسب تشقيق الصور

٢) بعد ما كان المدار في التقليد رجوع الجاهل بالوظيفة إلى العالم بها قال الأستاذ الآملي في مجمع الأفكار، ج ٥، ص ٧، أن المجتهد إذا كان انسدادياً أيضاً يكون عالماً بالوظيفة مثل الانفتاحي الذي لا سند له إلاّ أصالة البرائة من الأصول الغير المحرزة فكما أنه عالم بالوظيفة وإن كان جاهلاً بالحكم كذلك الإنسدادي في المقام ـ إلى أن قال ـ العلم بالحجة والوظيفة أيضاً علم لأن العرفان إذا صدق على ما لا يكون عرفاناً في الواقع فنقول بتوسعة صدقه على غيره فعلى هذا المجتهد الإنسدادي والذي يكون سنده البرائة يكون عالماً وليس الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى الجاهل بل من رجوع الجاهل إلى العالم وما فهمه الإنسدادي يكون وظيفته ووظيفة البشر فمع كونه اعلم لابد من الرجوع إليه لا إلى غيره وليس لأحد أن يقول لا يرجع إلى المجتهد الأعلم

٣) الصورة الأولى أن المقلد العامي بعد علمه بالتكليف إجمالاً يكون للمقلد ظنون ولو على خلاف ظنون المجتهد ففي مثله لا يرجع إلى المجتهد في مؤدي مظنونه بل المجتهد يعلمه بأن تكليفه هو الأخذ بما هو أقرب الطرق إلى الواقع بنظره اعنى الأخذ بظنونه لا بما هو أقرب بنظر مجتهده لأن الجاهل يرجع إلى العالم في المقدار الذي كان جاهلاً به لا مطلقاً حتى في المقدار الذي لم يكن جاهلاً فيصير المقلد حينئذ هو الذي يجري دليل الإنسداد ويكون ذلك نحو اجتهاد مشوب بالتقليد ولازمه هو الأخذ بمؤدي ظنونه وإن كان على خلاف ظنون المجتهد

فإن كان المقلد في طرف[١] أخذه بقية المقدمات الإنسداد عن غير العالم بها كان عارفاً بوظيفة من تعيين ما هو أقرب الطرق بنظره[٢] فيتعين حينئذ ما هو الأقرب بنظره وإن كان على خلاف نظر المجتهد القائل بالإنسداد و[٣] أما إن لم يكن عارفاً بتعيين ما هو الأقرب[٤] فيتعين عليه رجوعه إلى من هو عالم بذلك التعيين فيأخذ بما هو أقرب الطرق بنظر مجتهده فيصير المقلّد بنفسه مجرياً لدليل الإنسداد بلا اعتبار تقليده في ذلك المقدار ومع ذلك لا يتعدي عما استقر عليه رأي مجتهده[٥] فمثل ذلك المعنى نحو اجتهاده مشوب بالتقليد ولا ضير فيه بعد ما يساعد

---

١) الصحيح ظرف

٢) بأن كان لنفس المقلد أيضاً ظنون

٣) الصورة الثانية: أن المقلد العامي بعد ما التفت إلى الأحكام وعلمه بالتكليف إجمالاً ولا يكون له ظنون بأن كان محتملاً للتكليف في جميع الموارد وتساوي احتمالاته فعليه وإن لم يلتفت المقلد إلى وظيفته الفعلية لكونه جاهلاً بها ولكن المجتهد بعد ما يرى عدم تمكنه من الإحتياط التام للعسر والحرج الشاملين له بعموم دليلها ويرى أنه في ظرف الإنسداد يتعين عليه بمقتضى المقدمة الرابعة الأخذ بالأقرب إلى الواقع وأن الأقرب إلى الواقع من محتملات المقلد هو ما يكون على طبق ظنه لكونه هو الأقرب إلى الواقع بنظره وإلاّ فنفس شكوك المقلد من جهة كونها قبل الفحص لا يكون مداراً للحكم لأن المدار على ما حصله المجتهد بعد فحصه من أقرب الطرق فلا جرم يفتي على طبق ما هو الأقرب بنظره وهو ما أدى إليه ظنونه التي هي مؤدي احتمالات المقلد أيضاً

٤) ولم يكن له الظن

٥) من الظنون

عليه الدليل كما أنه لا مجال في كلتا الصورتين بين وجود[١] آخر قائلاً بالظنون الخاصة أولا إذ من المعلوم[٢] أن في انحلال علمه الإجمالي بوجود الطرق المعتبرة[٣] وعدمها[٤] إذا كان جاهلاً فكما أن له الرجوع إلى العالم بالمسألة الفرعية[٥] كذلك له[٦] الرجوع إلى العالم بالمسألة الأصولية ويشهد بذلك أنه مع علمه[٧] بخطا المجتهد في تطبيق القواعد الأصولية عند استخراج إياه فرع يتعين عليه التقليد في المسألة الأصولية دون الفرعية وحينئذ فنقول[٨] إنه بالنسبة إلى المسألة الفرعية وإن كان

---

١) أي وجود مجتهد آخر انفتاحي والقائل بوجود العلم والعلمي بالكفاية

٢) إذ لا يفرق العقل في رجوع الجاهل بالوظيفة إلى العالم بها بين الانفتاحي القائل بانحلال العلم الإجمالي بما في موارد الظنون الخاصة

٣) على الإنفتاحي

٤) أي وعدم الإنحلال على القول بالإنسداد

٥) وهو الوظيفة الشرعية الظاهرية على القول بالإنفتاح

٦) أي كذلك الإنسدادي عالم بالوظيفة العقلية الظاهرية وهو الأخذ بالأقرب إلى الواقع لعلمه بعدم الوظيفة الشرعية وبالجملة لا يفرق العقل في حكمه برجوع الجاهل إلى العالم بين العالم بالوظيفة الشرعية الظاهرية والعالم بعدمها فلا يتعين عليه الرجوع في هذه المسألة الأصولية إلى خصوص الإنفتاحي بل هو مخير بين الرجوع إلى الإنفتاحي ليدخل في من له الحجة الشرعية فينحل علمه الإجمالي ولا تجري في حقه مقدمات الإنسداد وبين الرجوع إلى الإنسدادي ليدخل في من ليس له الحجة الشرعية فتجري في حقه مقدمات الإنسداد

٧) أي علم المقلد

٨) وملخصه التخيير بين الرجوع إلى العالم في المسألة الفرعية أو الأصولية ولا يتعين عليه أحدهما من الإنسدادي والإنفتاحي

يتعين عليه الرجوع إلى العالم[١] به لإنحصاره بخصوصه ولكن ليس عليه خصوص الرجوع إلى الغير في المسألة الفرعية بل له أيضاً الرجوع إلى خصوص العالم في المسألة الأصولية[٢] ففي تلك المرحلة[٣] لا يتعين عليه الرجوع إلى خصوصه[٤] بل له الرجوع إلى عالم آخر[٥] قائل بعدم الإنحلال وبانسداد باب العلم وحينئذ ينتهي أمره بعد ذلك إلى الإلتزام ببقية التوالي على ما عرفت وحينئذ لا وقع للتوهم[٦] بأن مع وجود القائل بالظنون الخاصة كان باب العلم في حقه منفتحاً فلا يبقي مجال بعد ذلك للمشي على طبق مقدمات الإنسداد ذلك[٧] إنما يتم لو كان الواجب عليه اتباع قول أهل العلم في خصوص المسألة الفرعية[٨] وإلاّ فإن كان دليل رجوع الجاهل إلى العالم لا يقتضي تعيين العالم بخصوص

---

١) أي العالم الإنفتاحي

٢) وهو العالم الإنسدادي

٣) أي الرجوع إلى العالم

٤) أي خصوص العالم الإنفتاحي

٥) وهو الإنفتاحي

٦) ما توهم هو صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٤٢٤، فلابد في حجية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الإنسداد الجاري في حق المجتهد من اجماع أو جريان مقدمات دليل الإنسداد في حقه بحيث تكون منتجة بحجية الظن الثابت حجيته بمقدمات له أيضاً ولا مجال لدعوى الإجماع ومقدماته كذلك غير جارية في حقه لعدم انحصار المجتهد به الخ

٧) وأجاب عنه الماتن أن ذلك يتم لو تعين العمل بقول المجتهد الإنفتاحي أما على ما أثبتنا التخيير فيبطل ذلك

٨) فيتعين تقليد المجتهد الإنفتاحي

المسألة الفرعية بل مخيرة بينها وبين الأصولية[١] فلا يكاد صيرورته إلاّ باختياره الرجوع إلى العالم بالمسألة الفرعية وإلاّ فلا أيضاً اختيار رجوعه إلى العالم بالمسألة الأصولية القائل بانسداد باب العلم ومع هذا الإختيار في طرف الأخذ بقوله لا يكون فتوى الغير في حقه حجة كي يلزم في حقه انفتاح باب العلم وذلك ظاهر ـ بقي في المقام مطلب آخر[٢] وهو أن المجتهد مهما يرى شخصه مرجعاً للتقليد بأن رأى انحصار الأمر به إما لإعتقاده أعلمية من اقرانه بضميمة وجوب تقليد الأعلم وانحصار المجتهد بشخصه فلا إشكال ظاهراً في وجوب إظهار فتواه وترغيب الناس بتقليده نظراً إلى[٣] ما دل على وجوب ارشاد الجاهل في الأحكام الكلية المستفادة من أمثال[٤] آيتي النفر[٥] والسؤال[٦] بل وآية

---

١) وهو الإنسدادي كما مر

٢) الأمر الخامس في أن المجتهد بعد ما يرى نفسه مجتهداً مطلقاً أو أعماً ومنحصراً به يجب عليه إظهار فتواه بطبع الرسالة ونحوه بوجوه

٣) الوجه الأول: هو وجوب ارشاد الجاهل بالحكم عقلاً لئلا يقع في الهلاكة وإن كان معذوراً لجهله

٤) الوجه الثاني: هو الآيات المباركة الدالة على وجوب تبليغ الأحكام الإلهية

٥) منها آية النفر **(فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون)** سورة توبة، آية، ١٢٢وتدل على وجوب الإنذار وتبليغ ما تفقه

٦) قوله تعالى: **(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)** سورة نحل آية، ٤٣، فيجب سؤال عن الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ والعلماء ولا ينفك وجوب السؤال عن ⇦

الكتمان[١] ويؤمي إليه ظاهر كلماتهم في وجوب اعلام المجتهد لمقلديه إذ رجع عن اجتهاده[٢] ولقد صنف بعض الأعاظم ﴿ﷺ﴾ رسالة في وجوب ارشاد الجاهل في الأحكام الكلية ومن صغرياتها مسئلتنا[٣] وأما مع علمه[٤] بعدم انحصار المرجعية في حقه ولو من جهة اعتقاد التسوية بين ذلك وبين غيره ففي وجوب اظهار نفسه مقدمة لرجوع الغير إليه اشكال لعدم مساعدة أدلة وجوب الإرشاد لمثل تلك الصورة بل ربما لا يكون فتواه حجة في حق غيره إلاّ في ظرف اختيار المقلد[٥] فليس عليه تحصيل هذا الشرط كي يكون فتواه حجة في حق غيره لينتهي إلى وجوب ارشاد الجاهل والله العالم.

قبول الجواب ووجوبه ولا يفرق بين وجوبه بين السؤال وعدمه لوجوب بيان الأحكام

١) قوله تعالى: **(إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات)** بقرة، ١٥٩، وهو الأحكام الإلهية فيجب إظهارها

٢) هنا بحث في تبدل رأي المجتهد وعدم إجزائه إلاّ أنه تحقق الإجماع الإجزاء بالنسبة إلى ما سبق ولابد من العمل بالحجة الفعلية فيما لحق فلم يذكره الماتن ولعله سيأتي في بحث التقليد

٣) هذا كله لو رأى المجتهد منحصراً بنفسه أو يرى هو أعلم من غيره

٤) أما مع فرض عدم الإنحصار فلا يجب إظهاره وابرازه لعدم الدليل عليه

٥) لأنه في فرض التسوية لا يتعين تقليده إلاّ عند اختيار المقلد قول هذا المفتي

مقالة[١] في التقليد[٢] وعرف[٣] بالأخذ بقول الغير تعبداً ولا يخفى أن المراد من الأخذ ليس إلاّ الإلتزام بحجية رأيه في حقه وجعله طريقاً إلى نفسه بالنسبة إلى الوظائف التكليفية والوضعية وإليه يرجع مفاد كلماتهم[٤] بأن التقليد مقدمة للعمل لانفسه بشهادة صدق المقلد على

---

١) الكلام في التقليد وتحقيق الكلام فيه أيضاً في ضمن أمور

٢) الأمر الأول: في معنى التقليد وقد تقدم في رواية الإحتجاج من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه وسائل، باب ١٠، صفات القاضي، ح ٤٠، ومعناه لغة جعل القلادة على العنق والمقلد حيث يجعل قلادة إطاعة المجتهد على عنقه يسمى بالمقلد وهو يتعدي إلى مفعولين أحدهما القلادة أو ما هو بمنزلتها وثانيها ذوالقلادة ومنه تقليد السيف أي جعل حمالته في عنقه وتقليد الهدى وفي حديث الخلافة وقلدها رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ علياً ﴿عليه السلام﴾ عليها وأما اصطلاحاً فقد اختلف كلماتهم في تفسيره

٣) قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٤٣٤، وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات أو للإلتزام به في الإعتقاديات تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه الخ وذلك بمعنى الإلتزام الكلي بالعمل على فتوى مجتهد معين في الوظائف التكليفية والوضعية لأن المقلد بالتزامه الكلي وبنائه على تبعية فتوى المجتهد في مقام العمل من غير تأمل ونظر كأنه جعل فتواه قلادة في عنقه نظير أخذ البيعة والإلتزام بالقيام بلوازمها

٤) قال في الكفاية، ج ٢، ص ٤٣٥، ولا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه وإلاّ كان بلا تقليد وقال في الفصول ص ٤٠٧، واعلم أنه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاها لأن العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقاً عليه ولئلا يلزم الدور في العبادات من حيث أن وقوعها يتوقف على ⇦

الأخذ بالرأي وإن لم يعمل بقول مجتهده[١] فسقاً ولكن[٢] مثل ذلك المعنى[٣] لا يكاد أن يكون موضوعاً للوجوب الشرعي كيف[٤] ومفاد دليل وجوب تصديق الرأي ليس إلاّ ما هو المراد من وجوب تصديق الرواية

قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دوراً وقال الأستاذ البجنوردي في المنتهى، ج ٢، ص ٦٣٢، في الجواب عنه أن قيام الحجة على أنه عبادة ليس متوقفاً على التقليد والعمل بل متوقف على أن يعلم بأن فتوى المفتي حجة في حق مقلديه وهذا لا ربط له بالتقليد وقال الأستاذ الحكيم في المستمسك، ج ١، ص ١١، أن دليل حجية الفتوى يقتضي كونها بمنزلة العلم وهي سابقة على العمل وكافية في حصول نية القربة

١) أي المقلد فاسق لا يبالي بالأحكام الشرعية أو لعدم وقوع العمل مورد ابتلائه

٢) وذهب محقق الماتن وجماعة إلى أنه عبارة عن نفس العمل بفتوى المجتهد المعين اعتماداً على فتواه وأنه لا مدخل لحيث الأخذ والإلتزام في مفهوم التقليد ولا يتحقق عنوانه خارجاً إلاّ بنفس العمل لا بصرف أخذ الفتوى أو الرسالة وملخص الوجه في ذلك أن حجية الفتوى نظير حجية الخبر فإن معنى حجية الخبر هو وجوب المعاملة به معاملة الواقع بلا التزام بشيء كذلك حجية الفتوى معناه عامل معاملة الواقع تعبداً بأن انطبق العمل على وفقه بلا التزام أصلاً

٣) أي الإلتزام بالفتوى مقدمة للعمل فلا دليل على دخله في حجية الفتوى ولا في صحة العمل وإنما هو أمر مستقل لا ربط له بالتقليد ويحتاج وجوبه إلى قيام دليل عليه بالخصوص وإلاّ فهو أجنبي عما دل وجوب التقليد على ما سيأتي

٤) أي موضوع الوجوب الشرعي في التقليد الذي هو مورد البحث المقتضي لوجوب رجوع الجاهل بالوظيفة إلى العالم بها

الراجعة بالأخرة إلى وجوب المعاملة مع الخبر[١] أو الرأي[٢] معاملة الواقع أو العمل به تعبداً ولذا لا يجب على العامل بالرواية الإلتزام بشيء بل لا يجب في حقه إلاّ العمل بل صريح فتاويهم[٣] بأن المقلد لو عمل أو اتفق

---

١) في باب الخبر

٢) في باب الفتوى

٣) وهذا إشارة إلى بحث معروف من أن وجوب التقليد على العامي وجوبه طريقي محض لا شرطي لصحة العمل بداهة أنه لا مدخلية للتقليد في صحة عمل العامي بل يكفي في صحته واقعاً مجرد كونه مطابقاً للواقع ولو من باب الإتفاقي فظاهراً مجرد اتفاق كونه على وفق رأي من وجب عليه تقليده تعييناً والاستطراق به إلى الواقع ولو لم يكن حين العمل ملتفتاً إلى فتوى من وجب عليه تقليده فقولهم بوجوب التقليد على العامي إنما هو من جهة كونه طريقاً له إلى الأحكام الواقعية وأنه بدونه لا يتمكن الجاهل الملتفت من قصد التقرب في عباداته مع أنه لا وجه لحصر طريق تصحيح الأعمال الصادرة من المكلف عبادة ومعاملة بالأمرين المزبورين بعد إمكان تصحيحها بالإحتياط الحاوي لجميع ما احتمل دخله في صحة العمل وجوداً وعدماً كما هو ظاهر ـ قال الأستاذ الآملي في المجمع، ج ٥، ص ٤٣، المنسوب إلى الشيخ الأنصاري هو الأول أي مقدمياً وجوبه لأنه مقدمة للإمتثال الظاهري للأحكام الواقعية ولا ينوط الواقع به إن كان حصوله بالإحتياط ـ ممكناً فيكون مقدميته للإمتثال فقط بحيث يسقط التكليف لا بحيث يحصل الواقع ويؤيد هذا الوجه ما هو المعروف من بطلان عمل تاركي طريق الإجتهاد والتقليد بعد كون التقليد هو العمل لعدم حصول الإمتثال ما لم يكن العمل مستنداً إلى المجتهد ـ ولكن يرد عليه بأن العمل صحيح ولو لم يكن مستنداً إلى الفتوى إذا طابق الواقع أو رأى من يجب عليه تقليده في الواقع إذا جاء له قصد القربة مثل ما أتى به رجاء الوصول إلى الواقع ـ ووجه كون الوجوب ⇦

نفسياً لا مقدمياً فهو أن التقليد بعد كونه هو العمل مثل الصلاة والصوم فيكون ملاكه هو ملاك نفس العمل لأن الإمارات على الطريقية لا يكون إلاّ لحفظ الواقع وهو تارة يحفظ بالعلم الوجداني به والعمل على طبقه وتارة يحفظ بالإمارة والتقليد يكون لحفظ الواقع وإمارة عليه فوجوب التقليد يكون معناه وجوب الصلاة ووجوب الركوع ووجوب السجود والصلاة تقليد بعنوان وصلاة بعنوان خاص وهو الصلاتية فكما أن وجوب الصلاة نفسي فكذلك وجوب التقليد ـ ولكن يرد عليه أن وجوب تصديق العادل ووجوب التقليد الذي هو مثله يكون للمصلحة الطريقية إلى الواقع فإن أصاب فهو وإلاّ فهو معذور ويشترك مع الوجوب النفسي من جهة كون المصلحة والملاك لحفظ الواقع ولكن المصلحة في إتيان الصلاة تكون لذاتها محضاً ومصلحة تصديق العادل أو تقليد المجتهد يكون لحفظ الواقع في الدرجة الثانية ومن هنا ظهر عدم كون الوجوب في التقليد نفسياً ولا مقدمياً بل وجوبه طريقي لحفظ الواقع ـ وأما الوجوب الشرطي الشرعي مثل وجوب الوضوء للصلاة فلم يثبت من دليل ـ نعم الفرق بين الفتوى وبين الإمارة مثل الخبر هو أن الإمارة تكون طريقاً للواقع بنفسه ولكن الفتوى تكون طريقاً إلى الطريق الذي هو رأى المجتهد فإن رأيه طريق الواقع لا فتواه ولذا يكون رأيه حجة ولو لم يكن له الفتوى فمن علم من رأى مجتهده أن مسلكه أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده خلافاً لمن يقول بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده فمر بمسألة تتوقف على هذا المبنى يمكنه العمل على طبق هذا المبنى لأنه أحرز رأيه وإن لم يفت في المسألة الفلانية ولذا قال محقق الماتن في حاشيته المفصلة على العروة، ص ٩، أقول إذا لم يكن مطابقاً لرأي من يتبع قوله تعييناً وإلاّ فلا وجه لإطلاقه بعد حجية رأيه في حقه كذلك بلا اعتبار البناء على اتباع قوله في حجيته كما هو الشأن في سائر الحجج الشرعية ولذا نلتزم بعدم وجود الموافقة الإلتزامية فيها، نعم مع عدم تعيين اتباع رأيه لا محيص من دخل الإلتزام والبناء ⇦

عمله على طبق فتوى المجتهد المنحصر حجية فتواه في حقه اجزئه[1]

على اتباعه في حجية رأيه ومن هذا البناء أيضاً ينتزع التقليد وإن لم يعمل فسقاً ولا اختصاص لهذه الجهة في المقام بل جميع موارد التخيير في المسألة الأصولية يعتبر للبناء على الأخذ بأحدهما في حجية فقبل البناء المزبور لا يكون في البين ملزم شرعي وإنما يلزم العقل بالأخذ المزبور بمناط وجوب تحصيل الحجة عند التمكن كما هو ظاهر الخ ـ ولا يجب استناد العمل إلى الفتوى فإن المدار سيما على الطريقية على الواقع ولا يكون للإستناد دخل فيه فلا يجب بل الواجب هو مطابقة العمل فيكون الفتوى مثل الخبر فكما أنه لا يجب العمل به بعنوان أنه أخبر به فكذلك لا يجب العمل على طبق الفتوى بعنوان أنها صدرت عن مجتهد خاص قال ذلك الأستاذ الآملي ، ج ٥ ، مجمع ، ص ٦٢ ، هذا كله على القول بكون التقليد هو العمل أما لو كان الإلتزام فلابد في صحة عمل الذي لم يقلد مدة من عمره أن يكون مطابقاً لما يأخذه من المجتهد الفعلي لعدم التزامه حين العمل بفتوى مجتهد أصلاً ـ

١) بلا التفات لهذا البناء والإلتزام . هذا كله في فرض انحصار المجتهد المتعين حجية فتواه في حقه قال الأستاذ الآملي في مجمع الأفكار ، ج ٥ ، ص ٣٨ ، فليس التقليد إلاّ العمل سواء كان الدليل هو الفطرة فإن المقلد بما أنه ليس في وسعه الإجتهاد والإحتياط عسرى فيرى بالفطرة أن حكمه الرجوع إلى من يتبع رأيه ومعنى الإتباع هو العمل على طبقه مستنداً إليه كما أن وجوب تصديق العادل في الأوامر الطرقية يكون معناه الجري العملي على طبق ما أدى إليه قوله العادل وليس معناه الإلتزام بقول العادل فإنه لا ثمرة فيه ـ وأما إن كان السند السيرة وبناء العقلاء فهو يقتضي أيضاً أن يكون التقليد هو العمل لأن العقلاء والمتشرعين في أمور معاشهم يرجعون إلى الخبراء في الأمور التي هي ضرورية بتطبيق عملهم على طبق رأي الخبرة كما ترى رجوعهم إلى الطبيب والبناء وفي الأمور الخبري ⇦

نعم[1] في صورة عدم الإنحصار ومخالفة آرائهم لما لا يعقل العمل على

يعتمدون على إخبار المخبر في التطبيق العملي أيضاً ولا وقع لهم في الإلتزام فقط والفقهاء خبرة فن الأحكام ويكون رجوع الناس إليهم في أمر معادهم ـ وأما إن كان السند العقل أو الغريزة فكذلك لأن العقل بعد ما رأي الإشتغال اليقيني بالأحكام ولابديته من الفراغ اليقيني منها ولا طريق له لتحصيل الفراغ إلاّ الإحتياط إذا أمكنه فهم مورده ولم يكن عسرياً أو التقليد بعد عدم إمكان الإجتهاد على المفروض فيختار رأي المجتهد للعمل ويأخذه حجة بينه وبين الله في إتيان العمل ومعنى أخذه هو العمل على طبق رأيه لا الإلتزام فقط وهو الذي يوجب الفراغ لا أخذ الرسالة أو الإلتزام فالتحقيق عندنا هو أن التقليد ليس إلاّ العمل المستند

١) قال الأستاذ الآملي، ج ٥ مجمع، ص ٣٩، وأما إذا كان متعدداً مع التساوي في العلم فعلى فرض اتحادهم في الرأي فلا شبهة في كون التقليد هو العمل مستنداً إلى رأي أحدهما وأما إذا كان الإختلاف في الآراء ففيه بحث وملخص ما أفاده المحقق الماتن فعليه وإن لم يكن محيص من الإلتزام بفتوى خصوص أحد المجتهدين في حجية رأيه في حقه فإنه بعد عدم إمكان حجية فتوى الجميع في حقه للتكاذب الموجب للتناقض ولا أحدهما المبهم ولا المعين لبطلان الترجيح على مرجح ولا التساقط رأساً والرجوع إلى غير الفتوى لكونه خلاف الإجماع فلا جرم ينتهي الأمر إلى التخيير في الأخذ بإحدى الفتاوى للإستطراق بها إلى الواقع نظير التخيير في الخبرين المتعارضين وفي مثله يتعين الحجة بما يختاره فيجب عليه عقلاً الإختبار بمعنى الإلتزام على طبق أحد الفتويين أو الفتاوى معيناً مقدمة لتحصيل الحجة على امتثال الأحكام بمناط حكمه في الشبهة قبل الفحص بوجوب تحصيل الحجة على الجاهل المتمكن من تحصيلها لا بمناط وجوب رجوع الجاهل إلى العالم وحجية فتواه لأن حجية كل واحدة من الفتويين أو الفتاوى ⇦

وفقها والمفروض أيضاً عدم خلوّ المكلف عن الطريق والحجية وعدم تعيين واحد منهما مع التساوي لكونه ترجيحاً بلا مرجح وحينئذ لا محيص من أن يكون حجية خصوص كل منهما مشروطاً بأخذه والإلتزام بحجيته وطريقيته[1] كما هو الشأن في الخبرين المتعارضين الراجع إليه مفاد التخيير في الأخذ بواحد منهما[2] وفي مثله لا يكون الأخذ مقدمة للعمل[3] ومثل ذلك المعنى واجب عقلاً مناط حكمه بوجوب تحصيل الحجة على الجاهل قبل الفحص ولا يكاد يساعد

مشروطة بالأخذ بها بمعنى الإلتزام بحجيتها والعمل على طبق مؤديها وإلاّ فقبل الأخذ بأحدى الفتاوى لا يكون واحدة منها حجة في حقه

١) إن الأخذ والإلتزام مقدمة للعمل لا نفسه وينتزع منه عنوان التقليد لكن وجوبه عقلي بمناط تحصيل الحجة على امتثال الأحكام لا شرعياً مولوياً

٢) فالأخذ مقدمة لتحصيل الحجة في المتعارضين

٣) وإنما يكون مقدمة لإمتثال الأحكام فما ورد من الدليل الشرعي على وجوب التقليد من الآيات والروايات هو العمل برأيه وما قام من الإجماع بوجوب الأخذ بأحدهما في المقام يكون ارشاداً إلى حكم العقل والوجوب الشرعي متعلق بما يختاره في ظرف اختياره فالأدلة الشرعية ناظرة إلى إثبات حجية فتوى المجتهد الراجع إلى إيجاب العمل على طبق فتوى المجتهد لا إلى وجوب تحصيل الحجة على امتثال الأحكام بل لابد حينئذ في إثبات وجوبه كما مر من التشبث بحكم العقل بوجوب تحصيل الحجة على المتمكن منها مقدمة لإمتثال الأحكام

على شرعية هذا المعنى دليل[١] بل لو فرض قيام الأمر به في آية أو رواية فلابد من حمله على الإرشاد لإستقلال العقل بوجوب الأخذ مقدمة لتحصيل للطريق[٢] كي تعمل ثم[٣] لا يخفى[٤] أن أمر كل تقليد لابد وأن ينتهي إلى الإجتهاد[٥] لأن مرجع الحج[٦] التعبدية إلى حجيتها بالغير ومن البديهي أن كل ما بالغير لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات[٧] وبهذه الملاحظة لابد وأن ينتهي أمر التعبد بقول الغير[٨] إلى حكم قطعي

---

١) فإن الأدلة الشرعية من آية النفر وآية السؤال ورواية الإحتجاج وغيرها فالحذر بقبول قول الفقيه واجب تعبداً على العامي وأهل الذكر هو أهل الخبرة وهو الفقيه يجب قبول قوله والتقليد كما مر هو العمل برأيه لا مجرد التعلم منه

٢) الصحيح ـ الطريق ـ

٣) الأمر الثاني في الدليل على وجوب التقليد ولو تبين مما سبق أيضاً

٤) الأول وهو الأمر الجبلي الفطري الإرتكازي في نفوس عامة الناس على لزوم رجوع الجاهل بالوظيفة العالم بها بنحو موجب لجريهم عليه طبعاً وعلمهم بالحكم بلا التفات منهم إلى وجه علمهم كما في سائر ارتكازاتهم بحسب الفطرة والجبلة التي أودعها فيهم بآرائهم وإلى ذلك يرجع السيرة والأدلة الشرعية من رجوع الجاهل إلى العالم ـ وقال الأستاذ الآملي ، ج ٥ مجمع ، ص ٤١ ، فرجوع العامي إلى المجتهد في أصل التقليد بالفطرة وفي شئونه لابد له من تقليده حتى بالنسبة إلى نفس وجوب التقليد أو جوازه في الأحكام وأما أصل وجوب التقليد فلا يكاد يمكن أن يكون بالتقليد لأنه يلزم منه الدور أو التسلسل

٥) أي الأمر الفطري الجبلي

٦) الصحيح ـ الحجج ـ

٧) من الدور والتسلسل والمحال

٨) من الأدلة الشرعية من وجوب رجوع الجاهل إلى العالم

وجداني على مرجعية الغير وهو الذي كان مرتكز عامة الناس[١] بوجوب رجوع الجاهل بالوظيفة إلى العامل[٢] بها ومثل ذلك الإرتكاز الوجداني[٣] أيضاً مبنى معاقد الإجماعات على مرجعية العالم للجاهل ولذا لا يصلح مثله دليلاً على المسألة قبال الإرتكاز المزبورة.

نعم[٤] في المقام مطلب آخر وهو أن قضية ارتكاز العقل على مرجعية العالم للجاهل هو وجوب اتباع قوله وحجية رأيه في كل جهة كان المقلد[٥] وحينئذ[٦] فإن كان جاهلاً بمرجعية شخص خاص من حيث اعتبار الحياة فيه أو العدالة أو الأعلمية فيجب حينئذ أن يرجع إلى العالم هذه الخصوصية وفي هذه الصورة يفتي العالم به بما استقر

---

١) وهو الأمر الفطري الجبلي

٢) الصحيح ـ العالم ـ

٣) الفطري من رجوع الجاهل إلى العالم

٤) ثم يشير إلى مسألة التجزي في الإجتهاد بأن يكون شرائط العالم مجتهداً وفي سائر التكاليف جاهلاً فيرجع إلى العالم في ما جهله ويجتهد في ما علمه ـ ثم استبعده بأن ذلك نادر لأنه إن كان مجتهداً في شرائط المرجع كان مجتهداً في الجميع الأحكام

٥) أي كان جاهلاً فيه ويجب الرجوع إلى العالم

٦) وإن كان له درجة من الإجتهاد لكن جاهل بالخصوصيات فإن أصل وجوب التقليد فطري لكن حدوده وقيوده من وجوب تقليد الأعلم أو جواز تقليد غيره ووجوب تقليد الحي وجواز تقليد الميت بقاء وأمثال ذلك يجوز بل يجب فيه الرجوع إلى المجتهد فإن رجع إلى المجتهد العالم بجميع الخصوصية وأفتى ذلك بجواز البقاء مثلاً أو بغيره مما يشك فيه من الخصوصيات فيتبع قوله

عليه رأيه[١] واستقل به نظره بمقتضى استفادته من الأدلة الشرعية إطلاقاً وتقليداً[٢] وأما لو لم يكن الشخص جاهلاً بتلك الخصوصيات[٣] ولو من جهة اجتهاده فيها ففي تلك الصورة لا يبقي مجال الرجوع له إلى العالم في تلك الخصوصية بل ينحصر مرجعية العالم في حقه بخصوص الأحكام التكليفية[٤] وفي مثله[٥] لا يبقي مجال لإجتهاده المجتهد بالنسبة إلى خصوصيات المقلد بالفتح لعدم ثمرة عملية لإجتهاده هذا[٦] لعدم اثماره في حقه[٧] ولا حق غيره[٨] بل يكون منذ ذلك لإجتهاد منه[٩] لغواً محضاً لولا[١٠] كونه في معرض شمول من كان جاهلاً بتلك الجهات ولكن لا يخفى[١١] أن مثل هذا الفرض قليل الوجود في المقلدين بل يمكن دعوى قيام العادة على خلافه لأن من يمكن من الإجتهاد المزبور كان مجتهداً في غالب المسائل الفرعية بلا فرق بينهما عادة

---

١) من اعتبار وجوب أحد هذه الأمور أو جوازه

٢) الصحيح ـ تقييداً ـ

٣) أي الخصوصيات المزبورة

٤) أي التكليفية الجاهل بها

٥) أي المقلّد عالم ببعض الخصوصيات وجاهل ببعض الأحكام

٦) لكون المقلد مجتهداً فيه

٧) أي المجتهد لكونه فطرياً

٨) لكون غيره أيضاً مجتهد في ذلك بحسب فطرته

٩) أي المرجع فاجتهاد المرجع في الخصوصيات لغو لإجتهاد المقلدين فيها

١٠) نعم مجرد كونه في معرض رجوع الجاهل إليه يصح اجتهاده

١١) ثم قام في مقام الجواب عن هذا الوجه وقال إن التجزي كذلك قليل مستبعد

وأما[١] قضية ارتكازه برجوع الجاهل إلى العالم فإنما هو قضيّة اجمالية لا يكاد أن يستكشف من مثل سائر الخصوصيات أبداً فلا يبقي مجال دعوى أنه مرجع تعيين الحياة أو الأعلمية أو الأعدلية مثلاً وأمثالها هو ما يقتضيه ارتكاز ذهنه في تعيين العالم المرجع للجاهل غاية ما في الباب[٢] استقلال العقل بمناط حكمه الإجمالي[٣] بمرجعية من هو مجمع جميع ما احتمل دخله في المرجع من الحي الأعدل الأعلم فيرجع إليه في ما هو جاهل منه ومثل هذا المقدار[٤] لا يقتضي نفي مرجعية العالم[٥] في تعيين موضوع الحجة الشرعية حينئذ لطائفة دون طائفة[٦] إذ ليس حكم العقل بمرجعية مجمع الصفات المزبورة بمناط علمه[٧] باعتبار خصوص الجمع كي لا يكون نظر من يبقي اعتبار

---

١) هذا جواب توهم أما التوهم أن نفس الجبلة والفطرة يحكم بلزوم الرجوع إلى مجمع الخصوصيات ـ فقال في الجواب عنه أن رجوع الجاهل إلى العالم بالفطرة في أصل التقليد لا في شئونه لابد من تقليده

٢) نعم العقل يحكم بقاعدة الإشتغال بالعمل بفتوى مجمع الخصوصيات من باب القدر المتيقن فلا ينافي وجوب التقليد عن العالم تعبداً شرعاً القائل بعدم اعتبار بعض الخصوصيات

٣) من الفطرة والجبلة

٤) من حكم العقل

٥) شرعاً

٦) من خصوصية دون خصوصية

٧) أي ليس موضوع الفطرة والجبلة هو المجمع بوجود مناط رجوع الجاهل إلى العالم فيه لا في غيره

بعضها أو يثبت متبعاً في حقه بل إنما هو بمناط جهله بالخصوصيات[١] وكون المجمع المزبور قدراً متيقناً من بين المراجع ومن هذا البيان[٢] اتضح بطلان توهم كون المدار في استفادة مثل تلك الخصوصيات هو الإرتكاز العقلي كي لا يثمر منه اقامة دليل آخر[٣] على وفق الإرتكاز أو خلافه بل ويستتبعه لغوية النظر والإجتهاد فيها[٤] بقول مطلق لعدم صلاحية مثل ذلك حينئذ للمقدمية بالنسبة إلى عمل نفسه أو غيره أبداً[٥] وحيث اتضح تلك الجهة[٦] فينبغي عطف العنان إلى بيان حد يستفاد منه وجوب التقليد والنظر فيه من حيث استفادة الإطلاق منها وعدمه

---

١) بل من أجل أن حكمه كان في الجملة وأن المجمع هو القدر المتيقن فللشرع أن يبين الخروج من العهدة ببعض الخصوصيات أيضاً لا جميعها

٢) أي كون حكم العقل هو القدر المتيقن وأن الإرتكاز العقلي على لزوم رجوع الجاهل إلى العالم قضية إجمالية لا يستكشف منها الخصوصيات المحتملة دخلها في المرجع لا إثباتاً ولا نفياً ولذلك كان المجال لرجوع المقلد في هذه الخصوصيات بحكم العقل الإجمالي إلى العالم إذا شك في اعتبارها في المرجع كلاً أو بعضاً ولا محيص له عند الشك من الرجوع أولاً إلى من هو جامع جميع ما احتمل دخله في المرجع من الصفات فيفتيه العالم بها ما استقر عليه رأيه بمقتضى استفادته من الأدلة الشرعية إطلاقاً وتقييداً

٣) من الأدلة الشرعية

٤) في تلك الخصوصيات لكونها ارتكازياً

٥) لكونها فطرياً وقد عرفت مفصلاً بطلان التوهم

٦) من كون الإرتكاز والفطرة إنما تكون إجمالية بالنسبة إلى الخصوصيات وإنما تدل على أصل وجوب التقليد فلذا لابد من التمسك بأدلة أخرى لإثبات الخصوصيات ونفيها

فنقول[١] إن مقتضى الأصل بعد ما كان عدم حجية قول أحد أو رأيه في حق غيره فلابد في رفع اليد عنه من إقامة الدليل الدال على وجوبه شرعاً فنقول قد يستدل مثل الإجماع[٢] والسيرة[٣] من الأدلة اللبية على وجوب التقليد ولكن أمكن دعوى عدم اقتضاء مثلها أزيد مما يقتضيه الإرتكاز المزبور[٤] بل ويمكن أن يكون مدركها ذلك[٥] فلا يصلحان لأن يكونا دليلاً آخر في قبال حكم العقل الإرتكازي المستقل بمرجعية العالم للجاهل ولقد عرفت آنفاً أيضاً أن مثل تلك الأدلة الإجمالية غير وافية لإثبات خصوصيات المرجع من حيث الحياة والأعلمية والأعدلية وعليه فالعمدة في وجه استفادة المدعى ما استدل

---

١) ذكر ﴿ﷺ﴾ قبل الورود في باقي الأدلة مقتضى الأصل وهو عدم حجية قول أحد ورأيه في حق أحد كما ذكر الشيخ الأنصاري في المكاسب ص ١٥٣، مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد بشيء من الأمور المذكورة

٢) الدليل الثاني هو الإجماع

٣) الدليل الثالث هو السيرة المستمرة من الصدر الأول على العمل بفتوى المجتهدين

٤) وأجاب عنه بوجهين، الوجه الأول: أن هذين أدلة لبية ولا تدل على أزيد من الجبلة والفطرة من وجوب التقليد في الجملة أما الخصوصيات فلا تدل عليه

٥) وثانياً: يحتمل قوياً كون مدرك المجمعين ومبنى السيرة على القاعدة المرتكزة في نفوس عامة الناس ومع الإحتمال لا يحصل الوثوق من هذا الإتفاق بنحو يكشف عن رأي المعصوم ﴿عليه السلام﴾ ليكون بنفسه دليلاً على المسألة في مقابل العقل الفطري الإرتكازي

به من الآيات والروايات كآيتي النفر والسؤال[١] نظراً إلى ظهورهما في دخل الفهم[٢] والعلم[٣] في المنذر والمسؤل عنه وبذلك[٤] تنصرف الإتيان من باب حجية الرواية من حيث حكايته عن الواقع بلا دخل لجهة الفهم للخبر في حجية خبر ومن الرواية[٥] ما ورد من الأمر بافتاء مثله للناس ولقد تعرضنا[٦] في الفصول[٧]

---

١) دليل الرابع هو الآيات ولقد مرّ مراراً الإشارة إليها مراراً منها آية النفر: **(فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذورا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون)** توبة، ١٢٢، وآية السؤال: **(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)** نحل، ٤٣.

٢) الفقه ـ الفهم ـ لغة

٣) الذكر هو العلم ـ

٤) وبهما تنصرف الآيتين عن حجية الخبر المجرد بل المراد الفقيه والعالم صاحب الرأي والنظر ويجب على العامي الحذر من انذاره وقبول قوله وهذا رد لما قاله المحقق الإصفهاني في ج ٣ من النهاية، ص ٢١٠، أن التفقه إن كان موقوفاً على إعمال النظر كانت الآية دليلاً على حجية الفتوى وإن لم يكن كذلك بل كان مجرد العلم بالحكم بالسماع من المعصوم ﴿عليه السلام﴾ تفقهاً فلا دلالة لها على حجية الفتوى بل على حجية خبر الفقيه والإنذار بحكاية ما سمعوه من الإمام ﴿عليه السلام﴾ من بيان ترتب العقاب على شيء فعلاً أو تركاً مما لا ينبغي الريب فيه بل كان في الصدر الأول الافتاء والقضاء بنقل الخبر

٥) الدليل الخامس هو الروايات

٦) الصحيح ـ تعرضنا ـ

٧) قال في الفصول ص ٤٠٨، وللأخبار المستفيضة الدالة عليه صريحاً وفحوى فمنها قول أبي جعفر ﴿عليه السلام﴾ لأبان بن تغلب: اجلس في المدينة وافت ⇦

وفي التقريرات[1] التشبث بما دل على ارجاع بعض الروايات إلى بعض خصوصاً بملاحظة[2] كون فتواهم في الصدر الأول غالباً تعيين لفظ الخبر ومضمونه ـ ولكن[3] يمكن الخدشة فيه بأن امتثال هذه الروايات[4] غير وافية لإثبات وجوب التقليد بل ومن الممكن كونها في مقام حجية قول الغير رواية ومجرد اتحاد الفتوى والرواية وعدم الميز

الناس فاني أحب أن يرى في شيعتي مثلك. ومنها انهاك عن خصلتين إلى أن قال وأن تفتي الناس بما لا يعلم ومنها إياك أن تفتي الناس بغير علم ولا هدى برأيك ومنها من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة الحديث ومنها من أفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم والمتشابه فقد هلك إلى غير ذلك مما يدل على الفتوى وجواز قبولها من أهلها، وسائل، باب ٤ و١١و١٣ ، من صفات القاضي

١) وأما في التقريرات تعرض لروايات أخرى ولعله المراد باب ١١ ، كمقبوله عمر بن حنظلة من كان منكم قد روي حديثنا ونحوه وقوله ﴿عليه السلام﴾ في جملة من الروايات الذي يأتون بعدي ويروون حديثي ـ وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا ومشهورة أبي خديجة إلى غير ذلك وليس عندي تقريرات حتى أراجعها فعلاً

٢) وتقريب الإستدلال أن الرواة هم الفقهاء وأصحاب الفتوى في الصدر الأول فأمر بالرجوع إليهم

٣) ثم قام المحقق الماتن في الخدشة في الروايات والآيات

٤) أما الجواب عن الطائفة الثانية من الروايات الذي نقل عن التقريرات هو إمكان كونها في مقام حجية الخبر ونقل الرواية عما سمعوه من المعصوم ﴿عليه السلام﴾ ومجرد كون الإفتاء والرواية في الصدر الأول كانا متحدين لا يوجب تداخلهما

بينهما في الصدر الأول لا يقتضي تداخلهما حيثية ولقد عرفت[١] أن لجهة فهم الراوي دخل في مثل هذه الروايات فالعمدة حينئذ الروايات السابقة ومثل الآيتين على وجه[٢] وعليه ففي الإطلاق مثل الآيتين والروايات[٣] على وجه يستفاد منها وجوب قول العالم ورأيه على الإطلاق[٤] نظر إذ غاية ما يستفاد من الآيتين وجوب اظهار ما فهموا من الحق وأما إطلاقهما[٥] على وجه يستفاد منه التعبد بقوله ولو لم يفد العلم نظر

---

١) وذلك فإن الناقل للخبر في صدر الإسلام أيضاً لم يكن بحيث لا يفهم معناه بل كان يفهم ما أراد النبي ﴿صلى الله عليه وآله﴾ أو الإمام ﴿عليه السلام﴾ فيخبر ولم يكن صرف النقل فقط على أن مثل زرارة ومحمد بن مسلم وابان أيضاً كانوا في صدر الإسلام من الرواة ومن الفقهاء ولا يمكن أن يقال إن المجرى للأحكام يكون الناقل للخبر فقط بل من فهم الخبر مع تعمّل ونظر ورأي لكن هذه الروايات لا تدل على أزيد من حجية الخبر

٢) وهو ما مر مراراً هو أن الحذر بقبول قول الفقيه واجب سواء حصل القطع أم لا فيجب على العامي قبول قوله تعبداً والمراد بالتفقه هو الرأي والنظر فإذا بلغ المتفقه إلى هذه الدرجة يجب قبول قوله هذا آية النفر وأما آية السؤال فمعناها أن السؤال يجب العمل بجوابه إذا كان عن أهل الخبرة والمراد بأهل الذكر هو الفقيه لا مجرد ناقل الرواية

٣) وهي الطائفة الأولى من الروايات الدالة على الفتوى الذي ليس مجرد نقل الرواية بل إعمال الرأي والنظر

٤) فيظهر أن أصل دلالة الآية والأخبار على وجوب التقليد ظاهرة لكن لا إطلاق لهما

٥) فأجاب عن الآيتين بوجهين، الوجه الأول: أنه يحتمل قوياً أن يكون لأجل حصول العلم بالواقع وهو بعيد جداً بأن يكون ايجاب السؤال عن أهل ⇦

فضلاً[1] عن اقتضاء إطلاقهما التعبد بقول أي عالم وأما الإخبار[2] فلا يخفى أن غاية دلالتها وجوب الإفتاء للملازم لوجوب القبول من مثل المخاطب بخطابه وأما أن المخاطب المزبور[3] من كان فاقد الأوصاف المشكوكة[4] كي يقتضي حجية فاقد الوصفين أو أحدهما المساوق

الذكر لأجل حصول العلم بالواقع لا لمحض التعبد بقولهم ولو لم يفد العلم للسائل أي حتى تعلموا وفي آية النفر يمكن أن يكون الحذر المطلوب عقيب الانذار منوطاً بحصول العلم

١) الوجه الثاني: قال في الكفاية، ج ٢، ص ٤٣٥، فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبداً ـ مع أن المسؤل في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها أو أهل بيت العصمة الأطهار ﴿عليهم السلام﴾ كما فسر به الأخبار الخ

٢) وأما الجواب عن الطائفة الأولى من الروايات التي نقلها عن الفصول وإن دلت على وجوب الفتوى وإعمال النظر والرأي لا مجرد نقل الرواية وحجيته ويلازم وجوب قبوله للمقلد أيضاً لا إطلاق لها بالنسبة إلى الخصوصيات من الأعلمية والحياة فيكون أصل وجوب التقليد كما عرفت ما استقل عقل المقلد بمرجعية فتوى العالم في جميع الأحكام الفرعية والكلام في الخصوصيات، نعم ربما يثمر إذا فرض كون المقلد جاهلاً في تعيين الوظيفة الفعلية من حيث التقليد أو الإجتهاد أو الإحتياط فيكون البحث المجتهد حينئذ واستنباطه من تلك الأدلة مجال فيفتي إياه يكون الوظيفة هو التقليد في الأحكام الفرعية وهو نادر

٣) أي صاحب الفتوى

٤) أي لا إطلاق لها حتى يشمل فاقد الصفات فلابد من الرجوع إلى حكم العقل في الخصوصيات أيضاً

لإثبات مرجعية العامل[١] على الإطلاق[٢] ففيه نظر ظاهر خصوصاً[٣] في استفادة حكم الفتوى من حيث خصوصية حياة المفتي وموته بل[٤] ومع احتمال دخل أعلى المراتب العدالة بمقتضى ما ذكرنا من استفادة رواية من كان صائناً لدينه الخ على مثله لا مجال للإكتفاء بما دونه[٥] اللهم أن يقال[٦] إن مقتضى ارتكاز العقل برجوع الجاهل إلى العالم

---

١) الصحيح ـ العالم ـ

٢) أي من دون خصوصية الحياة والأعلمية ونحوهما

٣) وجه الخصوصية لعله إرجاع الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ إلى أصحابهم وأمرهم بالفتوى في حال حياة المفتي لا بعد مماته

٤) ويمكن استفادة فوق العدالة من رواية الإحتجاج المتقدمة

٥) قال السيد الطباطبائي في العروة في مسألة ٢٢ ، من أحكام التقليد يشترط في المجتهد أمور ـ والعدالة وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالباً لها مكباً عليها مجداً في تحصيلها ففي الخبر من كان الخ وقال الأستاذ الحكيم في المستمسك ، ج ١ ص ٤٤ ، وأما اعتبار أن لا يكون مقبلاً على الدنيا فإن أريد من الإقبال على الدنيا ما ينافي العدالة اغنى عن اعتباره اعتبارها وإن أريد غير ذلك فدليله غير ظاهر ولذا لم أقف على من ذكره بخصوصه وأما الخبر الذي ذكره المصنف فقد عرفت أنه المروي عن العسكري ﴿عليه السلام﴾ وقد ذكره شيخنا الأعظم في أدلة حجية الخبر وقد عرفت الإشكال في سنده وفي كونه في ما نحن فيه من التقليد في الفروع وفي دلالته على أكثر من اعتبار الأمانة والوثوق كما يظهر ذلك من ملاحظة مجموع الفقرات وإن كان الجمود على الفقرة الأخيرة يقتضي ظهوره في اعتبار العدالة فلاحظ وتأمل

٦) إن حكم العقل مستقل بأصل وجوب التقليد أما الخصوصيات فلا يحكم بها كما مر مراراً والعبرة فيها بالأدلة الخاصة

دخل العالم في المرجع في الجملة وأما دخل أعلى مراتبه[١] فلا يكون العقل مستقلاً بوجوده ولا بعدمه نظير دخل الحياة وأما دخل العدالة والإيمان في حجية الرأي الناشي عن الإجتهاد الصحيح بشرائطه من الفحص التام وغيره فيمكن دعوى استقلال العقل بعدمهما[٢] غاية الأمر لما كان حكمه[٣] تعليقياً[٤] فيصلح مثل ذلك الردع من قبل الشارع ولازمه لزوم الإقتصار على المتيقن عما ثبت ردعه ومن المعلوم حينئذ أن المقدار المستفاد من معاقد الإجماعات هو اعتبار الإيمان وطبيعة العدالة الصادقة على أول مرتبة من مراتبها ولا يحتاج إلى تحصيل اقصاها ولعله إلى مثل هذا البيان[٥] نظر من قدم قول الأعلم[٦] العادل على الأعدل العالم مع بنائه[٧] على عدم إطلاق دليل في أدلة التقليد القابل لأن ينفي بمثله بعض الخصوصيات المحتملة[٨]

---

١) كما مر مراراً

٢) فإن اعتبار الإيمان غير ظاهر عند العقلاء أصلاً وكذلك العدالة ولذا قيل جوز بعض تقليد الفاسق المأمون

٣) أي حكم العقل

٤) أي تعليقي على عدم الردع من الشارع وفي المقام موجود الإجماع على اعتبارهما والروايات كما مر فراجع باب ١١ ، صفات القاضي ، ح ٤٣ ، و٤٦ ، وباب ١٠ ، من صفات القاضي ، ح ٢٠ ، وغيره ما تقدم.

٥) بكفاية القدر المتيقن من أصل العدالة ولا يعتبر أعلى مراتب العدالة يقدم

٦) يشير هنا إلى وجوب تقليد الأعلم العادل على غيره ولو كان أعدلاً

٧) أي بناء الأصحاب

٨) مثل أعلى مراتب العدالة

بل وتلك الجهة[1] منشأ اعتبار الأعلمية وإلاّ فليس لمثل ذلك

---

١) وهو القدر المتيقن مما يجوز تقليده ولا بأس هنا بالإشارة إلى وجوب تقليد الأعلم وملخص الكلام فيه في ضمن أمور. الأول: أن الخلاف كما يظهر من تصريح بعضهم إنما هو في فرض كون فتوى الأعلم مخالفة لفتوى غيره بل ومع علم المقلد باختلافهما في الفتوى أيضاً وإلاّ ففي فرض توافقهما في الفتوى وعلم المقلد بذلك لا إشكال ظاهراً في التخيير بينهما لعدم الدليل على تعين الرجوع إلى الأعلم بل لا ثمرة للنزاع في هذا الفرض لأن العمل بفتوى أحدهما عمل بالآخر أيضاً ولا تختص الحجية حينئذ بواحد معين لكونهما من قبيل تعدد الرواية في حكم المسألة وقد عرفت خروج البناء والإلتزام في العمل على طبق الحجة عن موضوع الحكم الشرعي المصححية للعمل وإطلاق الأدلة كتاباً وسنة يشمل قول المفضول وحجة مع وجود الأفضل كما يشمله السيرة القطعية والقاعدة الإرتكازية الفطرية ـ وإنما الإشكال في فرض كون فتوى الأعلم مخالفة لفتوى غيره مع علم المقلد بالمخالفة أيضاً وإلاّ ففي فرض عدم العلم بمخالفة الفتويين يمكن احراز عدم المخالفة بالأصل ـ الأمر الثاني: في وجوب تقليد الأعلم في الفرض المزبور لوجوه ـ الأول: الإجماع عليه كما عن المحقق الثاني وعن محكي السيد في الذريعة أنه من المسلمات عند الشيعة ـ الثاني: الأصل للشك في حجية فتوى المفضول عند معارضتها مع فتوى الأفضل وهو كاف في عدم حجيتها وعدم جواز الإعتماد عليها في مقام العمل ـ الثالث: أن القاعدة الإرتكازية والفطرة والجبلة تقتضي الرجوع إلى الأفضل من باب القدر المتيقن في الحجية ـ الرابع: السيرة المتشرعة لم يعلم قيامها على الرجوع إلى المفضول مطلقاً بل المتيقن منها في الرجوع إليه مع وجود الأفضل إنما هو في ظرف عدم العلم بالمخالفة لفتوى الأفضل ـ وأما الآيات والأخبار فلا إطلاق لهما لحال المعارضة مع قول الأفضل لأنه منوط بثبوت الإطلاق الأحوالي لها أي لتلك الأخبار ولم ⇦

العنوان[1] في لسان الدليل عين، نعم[2] إنما ورد الترجيحية بالأفقهية

يحرز ثبوت هذا الإطلاق فلا جرم تسقطه فتوى المفضول عن الحجية عند المعارضة لفتوى الأفضل للشك في حجيتها ومنها كونه القدر المتيقن كما عرفت

١) أي الأعلمية

٢) **الأمر الثالث** : ربما يستدل لوجوب تقليد الأعلم بما ورد في المقبولة الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وخبر داود بن حصين ينظران إلى قول أفقههما وأعلمهما وخبر موسى بن اكيل ينظر إلى أعدلهما وأفقههما فيمضي حكمه فإنها وإن كانت ظاهرة في القضاء لكن الأعلمية والأفقهية بمناط تقديم الفتوى فيتعدي إلى باب الفتوى لوحدة المناط وتقدم اتحاد الفتوى والحكم واشتراكهما في الحكم الكلي المستنبط من المدرك وإنما التمايز أن الفتوى إخبار عن الحكم الكلي لموضوعه الكلي والحكم هو انشاء تلك الفتوى في الموضوع الشخص المترافع فيه فحجية كل حكم مستلزم لحجة الفتوى اللهم إلاّ أن يقال إن الترجيح بالأعلمية فيها لأجل رفع الخصومة وحسم مادة النزاع عن البين لا يقتضي الترجيح به في باب الفتوى والتقليد وكون حكم الحاكم في الواقعة الجزئية انشاءاً للفتوي المستنبطة من الأدلة لا يلازم اتحادهما في الترجيح حتى يتعدي إلى باب الفتوى والتقليد فإن الخصومة لابد من رفعها بأي نحو كان وعليه لا يبقي الإستدلال لأن بهذا الوجه قال الأستاذ الآملي في المجمع ، ج ٥ ، ص ٥٣ ، وفيه موجود هذا الملاك رفع الخصومة في المقلد إذا رأى اختلاف فتاوى المجتهدين في مسألة أيضاً يريد رفع الإختلاف بالنسبة إلى دينه فإن قطع النظر عن المال سهل بخلاف قطع النظر عن الدين فلابد له من رفع هذا الإختلاف بالرجوع إلى الأعلم ـ كما يستدل على وجوب تقليد الأعلم وتعينه بملاك التعيين والتخيير لكونه في الحقيقة من صغريات مسألة التعيين والتخيير حيث يعلم تفصيلاً بوجوب العمل على طبق فتوى الأعلم إما تعييناً أو تخييراً ويشك في وجوب العمل على طبق ⇦

فتوى غيره لإحتمال عدم حجيته مع وجود ما يحتمل التعيين والأصل فيه يقتضي التعيين وفيه أن جعل المقام من صغريات تلك المسألة مبنى على جعل التخيير فيه في المسألة الفرعية وهو باطل قطعاً لإمتناع الوجوب التخييري في كلية باب التعارض المنتهى الأمر فيه إلى التناقض في المدلول بل التخيير فيه راجع إلى التخيير في المسألة الأصولية اعنى الأخذ بأحد الفتويين الراجع إلى إيجاب التعبد بكل منهما مشروطاً بالأخذ وفي مثله يكون المقام من دوران الأمر بين حجية فتوى الأعلم ووجوب العمل على طبقها من غير اشتراطها بالأخذ والإلتزام بمؤديها وبين حجية كل منهما مشروطاً بالأخذ ومن المعلوم أن لازم ذلك هو عدم اليقين بحجية فتوى الأعلم مطلقاً فإنه قبل الأخذ بها شك في حجيتها ووجوب التعبد بها وكذا بعد الأخذ بفتوى غيره ومع هذا الشك كيف يمكن دعوى اندراج المقام في مسألة التعيين والتخيير المستلزم لليقين بوجوب العمل على طبق المعين على كل تقدير، نعم حيث أن الأخذ بفتوى الأعلم موجب لليقين بحجيتها بخلاف فتوى غيره فإنه مع الأخذ بها يشك في حجيتها ينتهي الأمر إلى مقطوع الحجية بالأخذ ومشكوكها فيحكم العقل بوجوب الأخذ بما هو مقطوع الحجية دون مشكوكها.

الأمر الرابع: ربما يستدل لعدم وجوب تقليد الأعلم بوجوه منها وجوب الرجوع إلى الأعلم عسر منفي في الشريعة لإنحصارة في واحد. وفيه منع عسرية تقليد الأعلم لاعليه ولا على المقلدين خصوصاً في زماننا الذي تداول فيه طبع الكتب والرسائل العملية فإن الرجوع إلى كتبه ورسائله لأخذ الفتوى أمر سهل في نفسه وأما تشخيص الأعلمية فليس باشكل من تشخيص أصل الإجتهاد فكما أن المرجع في تشخيص الإجتهاد هو أهل الخبرة كذلك في تشخيص الأعلمية. وأما العمل على طبق فتوى الأعلم أيضاً فليس فيه صعوبة بل الصعوبة في العمل بفتوى غيره لكثرة افتائه بالإحتياط بلحاظ عدم اقتداره على استخراج حكم المسألة عن مداركها إلى غير ذلك كما تمسكوا بإطلاق الروايات التقليد فللعوام أن ⇦

يقلدوه ونحوه على جواز تقليد المفضول وفيه مع أن بعضها في نقل الرواية لا الفتوى ـ وأنه لا إطلاق لها أيضاً ـ لو سلم فيقيد بما دل على وجوب تقليد الأعلم

الأمر الخامس: هذا كله بالنظر إلى ما يستفيده المجتهد من الأدلة ـ وأما بالنظر إلى ما يصلح أن يكون مستنداً للمقلد العامي من وجوب تقليد الأعلم فبعد ما كان الإرتكاز الفطري قضية إجمالية من حيث الخصوصيات المحتملة دخلها شرعاً في موضوع الحجية فلا جرم يستقل عقله بالرجوع إلى المرجع المجمع للصفات وهو الأعلم ولم يثبت جواز تقليد غيره له، نعم لا بأس بالرجوع إلى غير الأعلم في سائر المسائل الفرعية إن أفتى الأعلم بجواز تقليد المفضول فصح تقليده إياه في المسائل الفرعية حينئذ بمقتضى فتوى الأعلم بجوازه هذا ملخص الكلام في وجوب تقليد الأعلم ـ بقي شيء وهو أن المراد من الأعلم من كان أحسن استنباطاً من غيره لكونه أقوى نظراً في تنقيح قواعد المسألة ومداركها وأكثر خبرة في كيفية تطبيقها على مواردها وأجود فهماً للأخبار في استنباط المسائل الفرعية من مضامينها مطابقة والتزاماً وإشارة وتلويحاً وأكثر إطلاعاً بمدارك المسألة ونظائرها كما يرشد إليه قوله ﴿عليه السلام﴾ انتم أعلم الناس إن عرفتم معاني كلامنا، نعم لا عبرة بكثرة الإستنباط والإحاطة بفروع الفقهية لأن ذلك يجامع مع ضعف الملكة أيضاً ثم إنه يجب الفحص عن الأعلم لأن العمدة في التخيير بين المجتهد هو الإجماع ولا إجماع عليه قبل الفحص فيجب التفحص لأصالة عدم الحجية عند العلم باختلاف الفتويين أما في صورة الشك في الإختلاف فلا لإطلاق أدلة الحجية وسيأتي أيضاً ـ أما محتمل الأعلمية فأيضاً يجب الأخذ به لكون رأى محتمل الأعلمية معلوم الحجية ورأي الآخر مشكوك الحجية فتيعين الأول لأصالة عدم الحجية وكونه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية مضافاً إلى أن العقل يستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه للعلم بأنه معذر على كل حال ومعذورية الآخر غير محرزة كما لا يخفى

في باب الحكم في المقبولة[١] وهو غير مرتبط باب الفتوى وتوهم عدم الفصل بين المقامين في حيّز المنع جداً[٢] وحينئذ فلو أغمض عما ذكرنا من البيان[٣] كان لإحتمال الترجيح الحاكم في باب الحكومة[٤] ومع هذا الإحتمال[٥] لا يبقي وجه لترجيح الأعلم العادل على الأعدل العالم كما هو المعروف[٦] بل لابد حينئذ من المصير إلى التخيير[٧] في فرض عدم أحوطية قول أحدهما عن الآخر وإلاّ[٨] فيتعين بنظر العقل الأخذ بأحوط القولين لأن فيه نحو جمع بينهما عملاً ومفرغ للذمة لأن به يفرغ يقيناً[٩]

---

١) كما تقدم الإشارة إليه

٢) كما تقدم الإشارة إلى التوهم ودفعه مفصلاً

٣) من كونه القدر المتيقن والروايات أجنبية عن الفتوى

٤) أي في الروايات

٥) من احتمال اختصاص الروايات بباب القضاء

٦) أي كما هو المعروف من تقديم الأعلم العادل على الأعدل العالم ذكر الأصحاب الأقوى تقديم قول الأعلم العادل لبناء العقلاء على تعينه وأما إذا كانا متساويين فلا دليل على ترجيح الأورعية إن كان أحدهما أورع ومثله يختص بالقضاء ولا يتعدي إلى الفتوى أصلاً لو سلم التعدي منه إلى تعارض الأخبار وقد عرفت الكلام فيه

٧) إذ لا مانع حينئذ عن الأخذ بإطلاق دليل الحجية بالإضافة إلى فتوى المفضول المنتهى بعد تعارض الفتويين إلى التخيير في الأخذ بأيهما

٨) أي وإن كان أحدهما موافقاً للإحتياط فيتعين ذلك للقطع بفراغ العهدة وبرائة الذمة به

٩) وهل يجب الفحص عن الأعلم الظاهر، نعم قال الأستاذ الآملي، ج ٥ مجمع، ص ٥٩، أن العقلاء والمتشرعين نراهم بالوجدان يتفحصون عن الأعلم ⇦

ومن[1] هنا ظهر

من الخبراء إذا كان اختلاف النظر بين آرائهم ألا ترى أنهم في المراجعة إلى الطبيب كيف يتفحصون مع احتمال عقلائي لإختلاف النظر في تشخيص المرض الكذائي ولابد من الفحص ومع اليأس يجب الأخذ بأحوط الأقوال هذا ملخص الكلام في تقليد الأعلم وتفصيله متكل إلى زمان آخر

١) يقع الكلام في اعتبار الحياة في المفتى تارة في التقليد الإبتدائي وأخرى بقاء أما التقليد الإبتدائي للميت فيكون البحث عن جهتين ـ الجهة الأولى: ملاحظة حال العامي بحسب فطرته والثاني في الدليل الإجتهادي الذي يتمسك به الفقيه ليفتي بجواز تقليد الميت ابتداء وعدمه قال الأستاذ الآملي في المجمع ، ج ٥ ، ص ٨٨ ، أما المقام الأول فلا شبهة في أن العامي بحسب الفطرة وما ذهنه من انسداد باب الأحكام عليه إلاّ بالرجوع إلى الخبرة يرجع إلى الحي لا إلى الميت كما أن الرجوع إلى سائر أرباب الصنايع يكون في حال حياتهم فهو إذا لاحظ فطرية يرى الإحتياط في أخذ الحي الذي يحتمل تعيينه وإن لم يلتفت تفصيلاً إلى أن هذا الباب من دوران الأمر بين التعيين والتخيير ـ وأما المقام الثاني ففيه أيضاً يرى المجتهد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ولابد له من الفتوى بالتعيين للشك في حجية فتوى الميت ـ والشك في حجية رأي الميت ولو مع الأخذ به والأصل عدم الحجية كما تقدم بعد عدم ثبوت قيام السيرة وبناء العقلاء على الرجوع إلى الأموات ابتداء وإجمال الإرتكاز الفطري من هذه الجهات على نحو لا يمكن أن يستكشف منه الإطلاق من جهة هذه الخصوصيات وقصور الأدلة اللفظية من الآيات والأخبار عن إثبات حجية فتوى الميت بالنسبة إلى التقليد البدوي لعدم كونها مسوقة في مقام الإطلاق من هذه الجهة مضافاً إلى استفاضة نقل الإجماع على عدم الجواز من أعاظم العلماء وأكابر الفقهاء بل يمكن تحصيل الإجماع في المسألة من أصحابنا الإمامية من نقل هذه الإجماعات لعدم تشكيك أحد في هذه ⇦

الحال[1] بالنسبة إلى الموت والحياة في التقليد البدوي لولا دعوى قيام معاقد الإجماعات على عدم جواز تقليد الميت بدواً كما[2] أن الشأن هو ما ذكرنا[3] أيضاً في مسألة تقليد

الإجماعات المنقولة ولا يضر خلاف الأخباري وبعض متأخر المتأخرين كالأردبيلي والفاضل التوني والمحقق القمي ونحوه في هذا الإجماع

١) وهو ما تقدم منه أن العقل يستقل بعدمه كالأعلمية وفيه أن بناء العقلاء على اعتبار الحياة لا مطلقاً

٢) وأما مسألة البقاء على تقليد الميت واستدامته ففيه خلاف بين الأعلام قيل بالحرمة وقيل بالجواز والقائلين بالجواز قيل بالجواز في ما عمل دون غيره وقيل بالجواز فيما تذكر دون غيره والحق جوازه مطلقاً حتى في المسائل التي لم يعمل بها لعدم الإبتلاء أو فسقاً سواء تذكر أم لا

٣) أي الإعتبار لإجمال العقل الإرتكازي من جهة هذه الخصوصيات وقيل إن الأدلة اللفظية كتاباً وسنة لا إطلاق له كما مر ـ وفيه قال الأستاذ الخوئي في التنقيح ، ج ١ ، ص ١٠٩ ، الثاني المطلقات لأن آية النفر تقتضي وجوب العمل على طبق انذار المنذر إذا نذر وهو حي ولم تدل على اختصاصه بما إذا كان المنذر باقياً على الحياة حال العمل بفتواه وانذاره وعلى الجملة أنها تدل لنا بإطلاقها على أن انذار الفقيه حجة مطلقاً سواء كان حياً عند العمل به أم لم يكن وكذلك آية السؤال والأخبار الآمرة بالأخذ من محمد بن مسلم أو زكريا بن آدم أو غيرهما لأنهما إنما دلتا على وجوب السؤال من أهل الذكر أو الأخذ من الأشخاص المعينين ولم يدلا على تقييد ذلك بما إذا كان أهل الذكر أو هؤلاء الأشخاص حياً عند العمل بقوله ، نعم يعتبر أن يكون الأخذ والسؤال كالإنذار حال الحياة وهو متحقق على الفرض ـ الثالث : السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم في ما جهله من الحرف والعلوم والموضوعات وغيرها بلا فرق في ذلك بين ⇦

أن يكون العالم باقياً على حياته عند العمل بقوله وعدمه لوضوح أن المريض لو رجع إلى الطبيب وأخذ منه العلاج ثم مات الطبيب قبل أن يعمل المريض بقوله لم يترك العقلاء العمل على طبق علاجه وهذه السيرة لم يردع عنها في الشريعة المقدسة ـ إلى أن قال ـ قد يتوهم أن الحكم في المسألة يختلف بالإختلاف في معنى التقليد وتفسيره فإن قلنا إن التقليد هو الإستناد إلى قول الغير في مقام العمل ـ فلابد من اشتراط العمل في الحكم بجواز البقاء فإن تقليد الميت من دون العمل بفتواه قبل موته من التقليد الإبتدائي لا محالة ـ وأما إذا فسرناه بالأخذ أو الإلتزام بالعمل بفتوى الغير فلا وجه لإشتراط العمل في الحكم بجواز البقاء بل يكفي فيه مجرد الإلتزام بالعمل قبل موت المجتهد ـ وهذا التوهم لا يبتني على أساس صحيح فإن مسألتنا هذه مبتنية على ملاحظة معنى التقليد بوجه حيث أن البقاء على تقليد الميت بهذا العنوان لم يرد في آية أو رواية ليختلف بالإختلاف في معنى التقليد وإنما نلتزم بجوازه أو بعدمه من جهة الأدلة المتقدمة المثبتة لأحدهما إذ لابد من الرجوع إلى ما دل على جواز البقاء لنرى أنه هل يدلنا على شرطية العمل أو لا يدل ـ فنقول إن استندنا في الحكم بجواز البقاء على استصحاب الحجية (كما سيأتي) فلا يشترط العمل في جواز البقاء لوضوح أن الإستصحاب لا يقتضي هذا الإشتراط حيث أن حجية فتوى المجتهد قبل موته غير مشروطة بالعمل لأنها تتصف بالفعلية بمجرد تحقق موضوعها وهو المكلف بماله من الشروط من العقل والبلوغ وغيرهما سواء عمل بها المكلف أم لم يعمل ومع الشك في أن تلك الحجية مطلقة أو مقيدة بالحياة نستصحب حجيتها الفعلية بعد الممات وكذلك إذا كان المستند هو الإطلاقات أو السيرة العقلائية لأن مقتضى إطلاق الأدلة أن انذار المنذر الحي أو قول أهل الذكر أو غيرهما من العناوين حجة على المكلف عمل به ما دام المنذر حياً أم لم يعمل به كما أن مقتضى السيرة أن الجاهل يجوز أن يرجع إلى العالم ويعمل على طبق قوله ونظره سواء سبق منه العمل بقوله في حياته أم

⇦

الميت[١] أو تقليد الحي بالرجوع عنه[٢] إليه[٣] لولا دعوى[٤] استصحاب بقاء الأحكام التكليفية[٥] الناشئة عن قيام رأي المجتهد المثبت سابقاً في زمان حياته بناء على التحقيق[٦] من كون رأي المجتهد كسائر الحجج الشرعية من علل ثبوت الحكم الظاهري على موضوعاتها بلا دخل لعنوان قيامها على المورد في ثبوت مثل هذا الحكم[٧] وذلك[٨] أيضاً

لم يسبق إذ التحقيق أن جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه لا يشترط فيه العمل برأيه في حياته الخ اللهم إلاّ أن يناقش في الإطلاقات لكن لا يمكن المناقشة في الإستصحاب كما سيأتي

١) بقاء وذلك بقرينة الرجوع

٢) أي عن الميت

٣) أي الحي ومعناه يرجع إلى الحي ولا يبقي على تقليد الميت

٤) الوجه الثاني لجواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه هو الإستصحاب وهو استصحاب حجية الأحكام الثانية في حق المقلد سابقاً في زمان حياته

٥) وكذا الوضعية

٦) هذا إشارة إلى رأي المجتهد كقيام الخبر الواحد من الجهات التعليلية لثبوت الحكم لا من الجهات التقييدية أي الرأي ويكون حدوثه في زمان الحياة كافياً للبقاء وأما على فرض كونه جهة تقييدية فسنشير إليه من عدم جريانه

٧) وذلك مثل وجوب السورة فإن هذا الوجوب كان في حال حياة المجتهد فإذا شك في زواله فيستصحب ويكون الموت من الحالات الطارية التي توجب الشك

٨) أيضاً يبتني على بعض المباني في الإمارات دون بعض فإن كان المبنى في مؤدي الإمارات المعذرية عند الخطأ والتنجيز عند الإصابة فلا يكون الحكم ثابتاً في الواقع حتى يجري استصحابه وأما على فرض جعل المماثل بمعنى وجود فرد ⇦

بناء على كون مفاد دليل حجية الرأي كسائر أوامر التصديق في الإمارات هو إحداث أحكام تكليفية ظاهرية إذ حينئذ كان لمثل هذا الإستصحاب مجال إذ من المعلوم أنه مع الشك في حجية الرأي حال موت المفتي نشك في بقاء الحكم التكليفي الظاهري الثابت لعنوان موضوعه فيستصحب مثل ذلك الحكم وإن[1] لم يجر الإستصحاب في نفس حجية الرأي لما يتم بل ولئن قلنا[2] بعدم حجية الرأي في حال الموت أمكن قيام مقتض آخر في بقاء الحكم الظاهري المزبور ومعه يبقي

من الحكم مماثل للحكم الواقع فيجري فإذا أفتى المجتهد بوجوب السورة في الصلاة وحرمة العصير العنبي ونحو ذلك تكون هذه الأحكام بدليل حجية الفتوى ثابتة في حق المقلد ظاهراً ومنجزة عليه في زمان حياته وإن لم يعمل بها فسقاً فإذا شك في بقائها بعد موته لأجل الشك في حجية رأيه بعده يجري فيها استصحاب البقاء لتمامية أركانه من اليقين بالثبوت سابقاً والشك في البقاء لاحقاً واتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً، نعم على فرض كون الجهة تقييدية بمعنى كون الحكم المماثل للواقع الذي يكون مع الرأي حجة فحيث لا رأي فعلاً عن الميت فلا مجال لإستصحابه

١) إشارة إلى أن الرأي ليس من الجهات التقييدية وليس من مقومات المعروض لثبوت تلك الأحكام لمعروضاتها ولو عرفاً بل يكون رأي المجتهد كسائر الحجج التعبدية من علل ثبوت تلك الأحكام الظاهرية بلا دخل لعنوان قيامه فيما هومعروض تلك الأحكام فحرمة العصير العنبي ظاهراً على المقلد العامي مثلاً لأجل أنه أفتى المجتهد بحرمته لا بعنوان كونها مما قام عليه رأي المجتهد فلا قصور في استصحاب تلك الأحكام الظاهرية مع الشك في بقاء الرأي بل ومع القطع بزواله عند النزع مثلاً لتمامية أركانه

٢) أي مع زوال الرأي قطعاً يقوم مقامه مقتض آخر

مثل تلك الأحكام على مشكوكيتها فيشملها أدلة استصحابها فلا مجال لشبهة الشك في الموضوع في مثلها[١] نعم لو بنينا على[٢] كون مثلها[٣] مفاد أدلة الطرق حكماً تكليفياً[٤] بل غاية ما في الباب كونها[٥] موجبة لإحداث الأحكام العقلية[٦] في مواردها فلا مجال لجريان الإستصحاب في مثل تلك الأحكام العقلية وذلك أيضاً لا من جهة مجرد عقليتها[٧] كيف وهي من العقليات المنتهية إلى جعل شرعي[٨] كبعض الأحكام الوضعية من الجزئية والسببية بل ومن جهة أن قوام حكم العقل

---

١) لأن الرأي من الجهات التعليلية لا التقييدية هذا كله بناء على ما هو التحقيق من كون مفاد دليل اعتبار الرأي كسائر أوامر التصديق في الإمارات هو إحداث أحكام تكليفية ظاهرية في مواردها يجري فيها الإستصحاب ولا مجال لشبهة الشك في الموضوع في استصحابها من غير فرق بين القول بكون المجعول الظاهري جعل المماثل أو القول بكون المجعول هو الحكم الطريقي

٢) الظاهر أنه سقط هنا لفظ ـ عدم ـ

٣) أي الفتوى

٤) أي غير مجعول فيها حكم مماثل أو الحكم الطريقي

٥) إشارة إلى مبنى آخر في باب الإمارات والفتوى وهو المعذرية عند الخطا والمنجزية مع الإصابة فلا يكون الحكم الظاهري ثابتاً في الواقع حتى يجري استصحابه

٦) المعذرية والمنجزية

٧) أي وعدم كون المستصحب أثراً مجعولاً

٨) وهو حجية الخبر وحجية الفتوى شرعاً فإنه يكفي في شرعية الأثر في باب الإستصحاب مجرد كون المستصحب مما ينتهي أمر رفعه ووضعه بيد الشارع بل من جهة انتفاء الشك الذي هو ركن الإستصحاب في الحكم العقلي

بدركه الوجداني[١] ومع الشك جزم العقل بعدم حكمه ودركه فالأحكام العقلية طراً أمرها دائر بين الأمرين إما الجزم بالوجود وإما الجزم بالعدم لا بين النفي والإثبات[٢] فلا يكاد أن يتحقق في مثلها الشك الذي هو مناط الإستصحاب ومن هذه الجهة نقول[٣] بعدم جريان الإستصحاب في نفس الجزئية والشرطية من العقليات المنتزعة الوضعية بل الإستصحاب جارية في نفس المنشأ[٤] ثم ينتزع العقل مثل تلك العناوين[٥] عن موضوعاتها نظراً إلى أن ما هو منشأ انتزاعها أعم من الواقعي والظاهري ومهما لا يمكن جريان الإستصحاب في مناشئ تلك الأحكام[٦] لا يبقي مجال لجريانه في نفسها كما هو ظاهر. وأيضاً[٧] لو بنينا على عدم كون الإمارات عللاً لثبوت الأحكام في موضوعاتها[٨] بل كان لعنوان قيامها دخل في ثبوت الحكم التكليفي الظاهري في

---

١) للحسن والقبح والمعذرية والمنجزية

٢) من دون الجزم

٣) تقدم ذلك في باب الأحكام الوضعية

٤) أي منشأ انتزاع الجزئية ونحوها

٥) أي الجزئية ونحوها

٦) وهو بقاء الرأي في المقام

٧) وهذا إشارة إلى أمر آخر تقدم أن الإستصحاب يبتني على أمرين مهمين الأول احداث أحكام ظاهرية كما مر والآخر أن الرأي وحجية الفتوى كحجية الخبر جهة تعليلية لا التقييد وإلاّ لا يجري الإستصحاب لعدم تحقق جزء الموضوع وهو الرأي

٨) بل من الجهات التقييدية

مواردها أو كان[1] مثل تلك الإمارات بنفسها موضوع حكم وضعي من مثل الحجية محضاً لا يكاد أيضاً يجري الإستصحاب في المقام وذلك[2] لأن الحياة له دخل تام في نظر العرف في قيام الرأي[3] حدوثاً وبقاء

---

١) هذا إشارة إلى مبنى ثالث في الإمارات والفتوى من كون المجعول هو الحجية فقط فحينئذ أيضاً لا مجال لجريان الإستصحاب لعدم وجود حكم ظاهري حتى نستصحبه

٢) وهذا في مقام بيان أنه لو كانت الجهة تقييدية فلا يجري الإستصحاب في الرأي قال الأستاذ البجنوردي في المنتهى ج ٢، ص ٦٤٠، الثاني ما ذكره المحقق الثاني والوحيد البهبهاني وجمع آخر من عدم بقاء الرأي للمجتهد بعد موته فليس ههنا شيء حتى تكون موضوعاً للحجية الخ وذكر الأستاذ الآملي في المجمع، ج ٥، ص ٨٩، وقد أشكل عليه ـ أي على استصحاب جواز التقليد في الإبتدائي ـ بأن التقليد يكون قوامه برأي المجتهد فيلزم إثباته بعد الموت أيضاً وبقائه محل الخلاف فعن وحيد البهبهاني ما حاصله أن الرأي يزول بواسطة الغفلة والنسيان فكيف بالموت الذي يصير معه الذهن جماداً لا حسّ فيه فموضوع التقليد وهو الرأي منهدم قطعاً فلا مجال لإستصحاب الجواز ـ وقد أجيب عنه بأن النفس من المجردات والمجرد لا موت له والراي قائم بها لا بالبدن الذي عرض له الموت وزواله حين الموت بالوحشة لا يوجب زوال النفس فهي باقية مع رأيها ـ فيستصحب بقائه فاختلف أساتيدنا في ذلك فمنهم من يرى الرأي باق كأستاذ البجنوردي ومنهم تبعاً للمحقق الماتن يرى أنه لا يتكل على الرأي أصلاً

٣) أي إن كان على وجه التقييد قال الأستاذ الآملي في المجمع ،ج ٥، ص ٩٠، والجواب عنه أن هذا يتوقف على كون آراء المجتهد كليات قائمة بنحو الكلية بالنفس وإلاّ فإن كانت من الأوهام والخيالات والمدركات بالحس فإن سنده الرواية المروية عن زرارة وأمثاله فتزول بواسطة الموت ـ مضافاً بأن بقاء النفس لا ⇦

يلزمه بقاء الرأي فمن الممكن أن يزول مع بقائها مع عدم اثبات التجرد لغيرها من الوهم والخيال والحس عند الجميع بل هو اختلافي عندهم ـ وأما الواقعيات المنكشفة له بعد الموت لا حجية لها لعدم الدليل عليها كالواقعيات التي تكون كشفها برياضات المرتاضين مع عدم ثبوت كشف الحقايق لكل أحد بعد الموت ـ لكن الأستاذ البجنوردي في المنتهى ـ ج ٢، ص ٦٤٠، قال إن هذا توهم محض لأن النفس كل صورة علمية حصلت لها من تصور أو تصديق أو ملكة من ملكات الفضيلة أو الرذيلة تحشر مع تلك الملكات والصور علمية كانت أو ظنية لا تزيد ولا تنقص كما هو محقق في محله وبعبارة أخرى النفس في بدا خلقتها ليس فيها شيء من العلوم والصور حتى البديهيات بل صرف استعداد لتحصيل العلوم ولذلك تسمى النفس في هذه المرتبة بالعقل الهيولائي وبعد ما وهبها الله تعالى البديهيات فإذا شرع في التكسب يحصل من هذه التصورات البديهية والتصديقات البديهية التي وهبها الله تعالى لها التصورات النظرية والتصديقات النظرية فكل شيء اكتسبها وحصل لها من الصور العلمية من التصورات والتصديقات يبقي له إذا كان في حال الحياة بلغ إلى مرتبة العقل بالفعل وكل شيء لم يكتسبه ولم يحصله باقية على جهلها بالنسبة إليه ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى سورة الأسراء، آية ٧٣: **(من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى)** فدعوى أن جميع الواقعيات يكشف له لا اساس له ـ هذا مع أنه يمكن أن يقال فبناء على ما ذكر من المحتمل بقاء الرأي غاية الأمر كان ظاناً به وبعد الموت يصير متيقناً واختلاف الظن واليقين لا يوجب تبدل الرأي فيستصحب بقائه وأثره بقاء حجيته والحاصل أن الرأي عبارة عن تلك القضية الذهنية والظن واليقين يتعلقان بنسبة تلك القضية ومعلوم أن اختلاف نسبتها من حيث الشك واليقين لا يضر بوحدة القضية ـ فلا مانع من جريان الإستصحاب عند احتمال وجوده وبقائه أي ذلك الرأي ولو كان بقائه في ضمن اليقين به اللهم إلاّ أن يقال بعدم مساعدة العرف ⇦

بحيث يحكمون بارتفاع الرأي وانعدامه بانعدام الحياة ولا أقل من الشك فيه[1] ومعه لا يبقي مجال استصحاب عنوان ما قام عليه رأي هذا الشخص إذ مع احتمال دخل الحياة في اضافة الرأي إليه عرفاً فمع

على ذلك كما أنه لا يساعد على استصحاب بقاء الإستصحاب في ضمن الوجوب وملكات النفس ملكة أي علم وفن أو أي ملكة كانت باقية ببقاء النفس ولا سبيل إلى فنائها ودثورها إلاّ بفناء النفس ودثورها والحاصل أن ملكة الإجتهاد إذا حصلت للنفس فهي لا تزول بواسطة الأهوال والشدائد التي تعرض على الإنسان حال الإحتضار ـ وأن هذا الكلام ـ أي أن الإنسان بعد الموت يكون جماداً ـ لا يستقيم إلاّ على مذهب من يقول بأن من مات فات وينكر الحشر والنشور أو من ينكر تجرد النفس وبقائها بعد بوارها ولابد له حينئذ من القول بأن المعاد خلق جديد أو إعادة للمعدوم وهذه أمور يتنفر عنها الطبع الصحيح وينكرها العقل الصريح ومخالف لما صدر مستفيضاً بل متواتراً من النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وأهل بيته العصمة ﴿عليهم السلام﴾ بل القرآن الكريم في موارد متعددة وآيات كثيرة

١) وفي المصدر المزبور الآن ص ٦٤٢ ، نعم لو وصل الأمر إلى الشك وأنه هل يبقي الرأي للميت ربما يقال بأن العرف لا يساعد على جريان الإستصحاب من جهة أنه يرى للموصوف بالرأي السابق أن في القضية المتيقنة غير من هو صاحب الرأي في القضية المشكوكة أي يرى الحي والميت موضوعين ولذلك لا يجري الإستصحاب إذا قلنا بأن المناط في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بنظر العرف كما هو الصحيح ولكن أنت خبير بأنه لا يصل الأمر إلى الشك بل الرأي باق وقد بينا أنه بعد حصول الملكة للنفس لا تزول ببوار البدن وخرابه الخ فمع اليقين بزواله بالموت عند النزع أو الشك فيه فلا استصحاب لعدم احراز اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً مع الشك الوجداني في بقاء الرأي الذي هو مقوم المعروض

ارتفاعهما[١] لا يكون الوحدة بين القضيتين محفوظة عرفاً وتوهم كفاية حدوث هذا العنوان[٢] في بقاء الحكم المزبور ولا أقل من الشك فيه فيستصحب الحكم لما حدث فيه هذا العنوان في زمان[٣] مدفوع بأن الحكم حدوثاً وبقاء تابع حدوثه[٤] وبقائه بشهادة أنه لو زال الرأي النسيان غير عادي أو هرم أو جنون أو اغماء لا يجوز اتباع رأيه السابق فمثل ذلك كاشف عن اعتبار بقاء الرأي في بقاء حجيته وأنه لا يكفي مجرد حدوث الرأي في زمان في بقاء الحجية إلى الأبد[٥] ومن التأمل في ما ذكرنا ظهر حال ما لم يكن مفاد أدلة الإمارات إلاّ مجرد جعل الحجية لنفس الرأي[٦] إذ بعد فرض تقومه بالحياة وجوداً أو عدماً لا يبقي مجال استصحاب حجية رأيه في حال موته خصوصاً لو كان رأيه في ذلك الناشئة ظناً فإنه يقطع بانعدامه من جهة انكشاف الواقعيات لديه عند انفصاله عن البدن[٧] وتوهم استصحاب بقاء رجحانه الموجود

---

١) أي الحياة والرأي

٢) أي الرأي

٣) وملخصه مجرد حدوث الرأي في زمان في بقاء حجيته وثبوت تلك الأحكام إلى الأبد

٤) أي الرأي

٥) وأن حجية رأي المجتهد بالإضافة إلى المقلد ليست بأعظم منها بالإضافة إلى المجتهد نفسه ومن المعلوم أن حجية الرأي بالإضافة إليه في كل زمان منوطة ببقائه في ذلك الزمان لا بمجرد حدوثه سابقاً

٦) كما في سائر الإمارات من كون المجعول نفس الحجية

٧) فيكون من تبدل الموضوع كما أشرنا إليه فإن الظن غير اليقين

في ضمن ظنه من جهة احتمال بقائه في ضمن قطعه[١] مدفوع بأنه كذلك دقة وإلاّ فعند العرف كان ضعف مرتبة الظن غير موجب لبقائه مع ما هو محفوظ في ضمن قطعه[٢] نعم لو كان رأيه في هذه النشأة[٣] قطعياً أمكن استصحابه دقة من جهة الشك في بقاء قطعه[٤] لأنه قائم بالنفس الناطقة التي لا فناء لها بمحض تجردها وتحليتها عن البدن العنصري[٥] ولكن بعد ما كان جريان الإستصحاب على احتمال ابقاء المستصحب عرفاً لا يكاد يجري الإستصحاب إذ مع احتمال تقوم بقاء الرأي عرفاً بحياته فمع انتفائها لا يبقي مجال له[٦] كما لا يخفى.

---

١) لأن الرجحان موجود فيهما وقدر مشترك بينهما

٢) إشارة إلى الجواب عنه بأنه عند العرف أمرين متباينين

٣) إلى الحياة

٤) بالحكم والرأي

٥) قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٤٤٣، وبالجملة يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه ويكون حشره في القيامة إنما هو من باب اعادة المعدوم وإن لم يكن كذلك حقيقة لبقاء موضوعه وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده وقد عرفت في باب الإستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحة الإستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه وحسبان أهله أنها غير باقية وإنما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها

٦) لتبدل الموضوع

وكيف كان نقول إن العمدة في وجه تصحيح الإستصحاب في المقام إتمام المقدّمتين[١] فإن تمتا كما هو التحقيق في مفاد أدلة كلية الإمارات فهو وإلاّ فللنظر للإستصحاب مجال[٢] بل لا محيص حينئذ إلاّ من المصير إلى الأخذ بأحوط القولين[٣] لو كان ذلك في البين وإلاّ فمع احتمال تعيين كل واحد وعدم الترجيح لا محيص إلاّ من الحكم بالتخيير في أخذ كل واحد حذراً عن الترجيح بلا مرجح وذلك أيضاً بعد الجزم بعدم انتهاء أمر المقام إلى التوقف والتساقط في المدلول المطابقي كي يبقي المقلد بلا طريق إلى الواقعيات وتوهم[٤] أن ما هو حجة هو بقاء الرأي المتقدم في حق الميت فلا يبقي مجال احتمال تعيين البقاء على تقليد الميت[٥] إلاّ بدخل حدوثه في زمان في بقاء حجيته إلى

---

١) وهي إحداث أحكام تكليفية ظاهرية وكون الرأي من الجهات التعليلية لا التقيدية

٢) فإنه لا أقل من الشك في بقاء الموضوع وهو الرأي كما مر وحكمه حينئذ ما ذكره من الأخذ بأحوط القولين وبدونه التخيير عقلاً بينهما

٣) قال في المستمسك، ج ١، ص ٢٠، فاحتمال التعيين موجود في كل من الطرفين كما يحتمل التخيير أيضاً وفي مثله يجب البناء على التخيير بعد قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط على العامي حتى أحوط القولين المتعين في نظر العقل لولا الإجماع المذكور للعلم الإجمالي بثبوت الحجة بينهما المستوجب لوجوب موافقتهما عقلاً والعمل بأحوطهما موافقة لهما معاً لكن الإجماع على عدم وجوب الإحتياط مطلقاً على العامي يستوجب الحكم بالتخيير

٤) ولعل هذا التوهم إشارة إلى تعيين العمل بقول الميت

٥) أي لا يحتمل تعيين البقاء على تقليد الميت إلاّ على قول سخيف

الأبد ولقد عرفت بطلانه أيضاً بشهادة ما ذكرنا من الفروض[١] مدفوع بأن قيام الإجماع على عدم جواز البقاء على التقليد في الفروض المتقدمة[٢] إنما هو لصدق زوال الرأي حقيقة ودقة[٣] وهذا بخلاف باب الموت[٤] إذ لا مجال لإرتفاعه دقة حتى لو كان في هذه النشأة ظنياً وإنما العرف لقصور أنظارهم عن عالم المجردات والنفوس حاكمين بالإرتفاع فشمول معاقد الإجماعات لمثل ذلك الإرتفاع العرفي نظر فحينئذ لولا الإستصحاب السابق[٥] كان لإحتمال تعيين البقاء على

---

١) من عدم جواز اتباع رأيه عند زواله بنسيان غير عادي أو جنون أو اغماء ونحو ذلك

٢) التي أشرنا إليها الآن

٣) فلذا لا يجوز اتباع رأيه السابق بالإجماع على عدم جواز تقليد المجتهد مع زوال رأيه بالجنون أو الإغماء أو النسيان غير العادي ونحوها

٤) فلا إجماع في البين والإجماع في التقليد الإبتدائي مضافاً إلى أن بنائهم وإجماعهم على هذه الفروض إنما هو لإنتفاء ما اعتبر في المفتي من العقل والضبط وغيرهما في حجية رأيه كالعدالة والإيمان لا أنه لأجل زوال الرأي

٥) أي استصحب بقاء الأحكام الظاهرية الناشئة من قيام رأي المجتهد الثابتة في حق المقلد سابقاً في زمان حياته ومقتضاه هو جواز البقاء على تقليد الميت في المسائل التي استقر رأيه عليها في زمان حياته مطلقاً عمل لها المقلد سابقاً أم لم يعمل إذ بعد أن تكون فتوى الميت في المسألة حجة تعيينية على المقلد إما مطلقاً لإنحصاره أو لكونه اعلم وإما بعد الأخذ بها عند التعارض ومثبتة بدليل اعتبارها لأحكام ظاهرية في حق المقلد فلا يفرق في استصحابها بين أن يكون المقلد عمل على طبق فتوى الميت في زمان حياته أم لم يعمل بها فسقاً أو لعدم الإبتلاء بالعمل بها اتفاقاً فالقول بالتفصيل بين ما عمل وما لم يعمل لا وجه له ولو ⇦

تقليد الميت مجال ومع ذلك الإحتمال[١] لا مجال لترجيح خصوص الحي ثم إن ذلك كله[٢] لو قلنا بكون التخيير في الأخذ بأحد المتساويين بدوياً[٣] أو كان الميت اعلم من الحي[٤] وإلاّ[٥] فلا مجال لإحتمال تعيين البقاء على تقليد الميت بل يجب الإقتصار على الحي لكونه متيقن الحجية والشك في حجية غيره[٦] وفي مثل تلك الصورة لا يبقي مجال تعيين الأخذ بأحوط القولين أيضاً للجزم بالفراغ من العمل على طبق

استشكلنا في الإطلاقات فالإستصحاب كاف على المختار عندنا في باب الإمارات التي منها دليل حجية الفتوى بأي لسان تكون من تتميم الكشف أو غيره إنما هو كونها متكفلة لإحداث أحكام ظاهرية طريقية في موارد الطرق الراجعة إلى الأمر بالمعاملة مع مؤدي الطريق معاملة الواقع ظاهراً من حيث الجري العملي على طبقه ـ فعلى الإستصحاب يحتمل تعيين البقاء على تقليد الميت

١) أي احتمال تعين البقاء على الميت يكون من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير والأصل يقتضي التعيين

٢) من تعين البقاء على تقليد الميت

٣) وقد أخذ بقول الميت في حال حياته فتعين البقاء

٤) أو كان معيناً

٥) أي لو كان الحي أعلم أو كانا متساويين الميت والحي فيجب الرجوع إلى الحي في الأول ويجوز الرجوع إلى الحي في الثاني

٦) بل يقول المحقق الماتن يجب أيضاً في الفرض الثاني أيضاً للعلم بفراغ الذمة لأنه من دوران الأمر بين تعيين الحي أو التخيير والأصل هو التعيين فالحي هو المتيقن الحجة والإمتثال

فتوى الحي جزماً[1] وإن جاز له العمل على وفق رأي الميت مطلقاً إذا كان أحوط[2] والله العالم بالحقائق.

---

١) وبما أن قول الحي حجة فعليه يحصل منه فراغ الذمة فلا يجب الأخذ بأحوط القولين من الحي والميت أيضاً وربما يقال إن البقاء على تقليد الميت يشترط في جوازه أو وجوبه أن يكون المقلد ذاكراً لفتواه بعد موته بحيث لو نسيها بعد ما أخذها لم يخبر له البقاء وذلك لأنه بعد نسيانه يحتاج إلى رجوع جديد وجواز الرجوع إلى الميت يحتاج إلى دليل لأنه تقليد ابتدائي من الميت ولايجوز ـ وفيه فرق بين الرجوع إليه وبين الرجوع إلى غيره من المجتهدين الأموات من الإبتداء حيث أن تقليد الإبتدائي يصدق على الثاني دون الأول فإنه استمرار للرجوع وادامة لتقليده عرفاً بعد ما قلده وعمل بفتاواه في حال حياته في هذه المسألة أو في مسائل آخر فليس من الرجوع الإبتدائي بشيء ويشمله الإطلاق ومفاد الإستصحاب ـ وقال في المستمسك، ج ١، ص ١٩، إذ اعتبار العلم بالفتوى في الحجية خلاف الإجماع كما لا يخفى ـ فتحصل جواز البقاء على تقليد الميت إن كان مساوياً وإن كان الميت أعلم فيجب البقاء على تقليده وإن كان الحي أعلم فيجب الرجوع إليه كما هو واضح ـ فالظاهر أنه لا إشكال في بناء العقلاء على تعين الرجوع إلى الأعلم فيجب العدول إلى الحي إن كان أعلم كما يجب البقاء إن كان الميت أعلم بلا فرق بين ما علم وعمل وبين غيره لعدم الفرق في بناء العقلاء المذكور

٢) نعم إذا كان قول الميت أحوط يجوز البقاء لكونه موافقاً للإحتياط وهنا ابحاث آخر يذكر في الفقه إنشاء الله تعالى أو في مجال آخر

☒ قد تم في ليلة الخامس عشر من رمضان ميلاد الإمام الزكي الحسن بن علي «عليه السلام» في القم المشرفة ١٤١٤هـ.ق والحمد لله رب العالمين

فهرس الجزء الثامن من نماذج الأصول

مقدمة ٤
التنبيه الثالث في الأحكام الوضعية ٧
التنبيه الرابع في اعتبار اليقين والشك الفعليين ٣٤
التنبيه الخامس في اعتبار الشك على تقدير الثبوت ٣٩
التنبيه السادس في الإستصحاب الكلي ٥٠
التنبيه السابع في جريان الإستصحاب في الأمور التدريجية ١٠٢
التنبيه الثامن في الإستصحاب التعليقي ١٣٢
التنبيه التاسع في استصحاب أحكام الشرائع السابقة ١٦١
التنبيه العاشر في مثبتات الأصول ١٧٣
التنبيه الحادي عشر في الحادثين ٢٠٥
التنبيه الثاني عشر في الأمور الإعتقادية ٢٦٠
التنبيه الثالث عشر في ورود عام زماني وخاص في بعض الأزمنة ٢٦٧
التنبيه الرابع عشر موضوع الإستصحاب أعم من الشك والظن غير المعتبر ٢٨٣
التنبيه الخامس عشر في قاعدة اليقين من الإستصحاب ٢٨٤
التنبيه السادس عشر البقاء على ما كان عرفي أو عقلي ٢٩٤
التنبيه السابع عشر اتحاد موضوع اليقين والشك ٣٠٨
خاتمة في الإستصحاب مع الامارات وسائر الأصول ٣١٤
قاعدة اليد ٣٤٧
سوق المسلمين ٣٥٨
أصالة الصحة ٣٦٢
قاعدة الفراغ والتجاوز ٣٦٨
القرعة ٣٩٠
في تعارض الأدلة ٣٩٥
اخبار العلاجية ٤٥٢
انقلاب النسبة ٤٩٦
في الإجتهاد ٥٢٣
في التقليد ٥٥٩