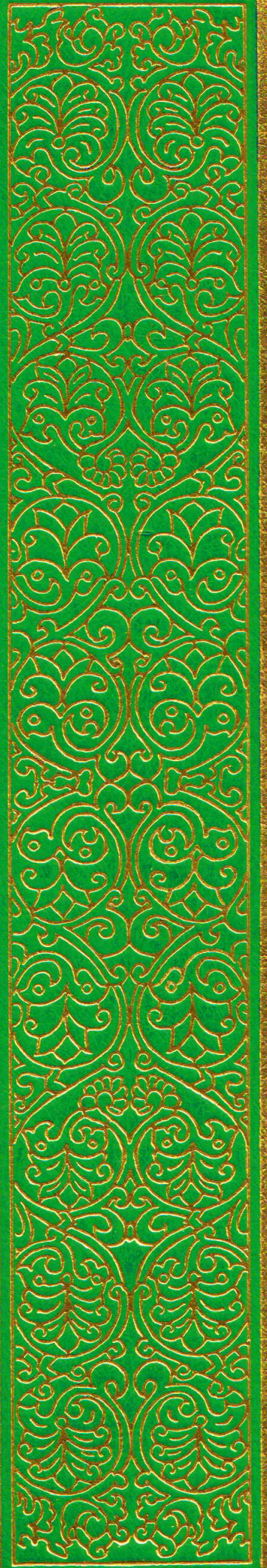


شرح الشفا

للأستاذ الأكبر الشيخ محمد طه الأسيوطي

الكتاب الثاني في شرح الشفا

الجزء الثالث



شرح الشرح

للأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى الأعتاري

الكتابي الخوجوي



المجلد الثالث

تمتاز هذه الطبعة بتجديد النظر

اسم الكتاب شرح الرسائل
الموضوع اصول الفقه
المجلد المجلد الثالث
المؤلف الاستاذ مصطفى الاعتمادي
الطبعة الثانية عشر عام ١٤٣٢ هـ - ق - ١٣٨٩ هـ ش
المطبوع ١٠٠٠ نسخة
الناشر شفق - قم
المطبعة والليتوغرافيا اعتماد - قم
سعر الدورة التامة ٢٥٠٠٠ تومان

شابك: ٨ - ٠٦٠ - ٤٨٥ - ٩٦٤ - ٩٧٨ (دوره سه جلدی)
ISBN:978-964-485-057-8(3VOL.SET)

شابك: ٨ - ٠٦٠ - ٤٨٥ - ٩٦٤ - ٩٧٨ (جلد سوم)
ISBN:978-964-485-060-8(VOL.3)



هاتف: ٧٧٤١٠٢٨

فاكس: ٧٧٤٤٨٣٦

جمهورية ايران الاسلاميه

قم - شارع شهداء ، فرع ٢٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلام في الاستصحاب

(الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه

محمد وآله الطاهرين

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

المقام الثاني: في الاستصحاب وهو لغة أخذ الشيء مصاحباً ومنه) أي من الاستصحاب بالمعنى اللغوي قول الفقهاء في عداد المبطلات (استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة وعند الأصوليين عرف بتعاريف) تبلغ عشرة ونيف المذكور منها هنا سبعة (أسدها) من حيث السلامة عن الايراد (وأخصرها) من حيث اللفظ (ابقاء ما كان).

أقول: يمكن اسناد الابقاء إلى المكلف فلا استصحاب أي ابقاء المكلف لما كان، وحينئذ يكون نقل الاستصحاب عن معناه اللغوي إلى هذا المعنى نقلاً للكلي إلى الفرد بعد تنزيل غير المحسوس منزلة المحسوس ويصح الاشتقاقات كمستصحب - بالفتح و الكسر - ويستصحب و نستصحب ويكون معنى قولنا: الاستصحاب حجة أن هذا الابقاء حق من جهة النص أو الإجماع أو العقل أو بناء العقلاء تعبداً أو للظن بالبقاء، ويمكن اسناده إلى العقل أو الشرع فلا استصحاب أي ابقاء العقل أو الشرع لما كان .

(والمراد بالابقاء) حينئذ هو (الحكم بالبقاء) لأن العقل أو الشرع إنما

يحكمان ببقاء الموجود السابق لا أنّها يأخذانه مصاحباً، وحينئذ يكون نقل الاستصحاب عن معناه اللغوي، أي أخذ الشيء مصاحباً إلى هذا المعنى، أي الحكم بالبقاء نقلاً إلى المباين، لأنّ الحكم بالبقاء أصحاب لا استصحاب ويكون المشتقات مغايراً في المعنى مع المشتق منه كما لا يخفى وكلاهما خلاف الأصل، ثم المراد من حكم العقل بالبقاء ظن العقل بالبقاء والنزاع في حجيته يرجع تارة إلى أصل الوجود بمعنى أنّ العقل يظن بالبقاء أم لا، وتارة إلى اعتبار هذا الظن على فرض وجوده، والمراد من حكم الشرع بالبقاء إيجاب الشارع ابقاء ما كان، فالنزاع في حجيته يرجع إلى أصل الوجود بمعنى أنّ الشارع أوجب الإبقاء أم لا نظير البحث في حجية المفاهيم.

(ودخل الوصف «كون» في الموضوع «ما كان» مشعر بعليته «وصف» للحكم «ابقاء» فعلة الإبقاء هو أنّه كان، فيخرج ابقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله) فالإبقاء قديكون بقاء العلة كبقاء حرمة المائع ببقاء سكره، وقد يكون بقاء الدليل كبقاء حكم الحنطة من الحل والحرمة والطهارة والنجاسة عند صيرورته دقيقاً أو عجيباً أو خبزاً، فإنّ الدليل المثبت لحكم الحنطة شامل لجميع الحالات المتبادلة للقطع بعدم مدخلية عنوان الحنطة فيه، وهذان ليسا باستصحاب، وقد يكون لمجرد أنّه كان وهذا استصحاب (وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة بأنّه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأوّل بل نسبه «تعريف») المحقق الخوانساري (شارح الدروس إلى القوم فقال:

إنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وأزيف التعاريف تعريفه) في القوانين (بأنّه كون حكم) كالوجوب (أو وصف) كالحياة (يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق، إذ لا يخفى أنّ كون حكم أو وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب ومحلّه لانفسه) أي كون شيء متيقناً ثم مشكوكاً يوجب كون هذا الشيء مجرى

الاستصحاب لا أنّ هذا الكون بعينه استصحاب (ولذا صرّح في المعالم كما عن غاية المأمول بأنّ استصحاب الحال محله أن يثبت حكم في وقت ثم يجيئ وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب . انتهى .

ويمكن توجيه التعريف المذكور) في القوانين (بأنّ المحدود هو الاستصحاب المحدود من الأدلة وليس الدليل إلّا ما أفاد العلم أو الظن بالحكم، والمفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلّا كونه يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق فلامنص عن تعريف الاستصحاب المحدود من الأمارات إلّا بما ذكره - قده -) حاصله: أنّ الاستصحاب عند المتأخرين من الأصول التعبديّة فلا بدّ من تعريفه بابقاء ما كان لأنّه الوظيفة المقرّرة للشاك في مقام العمل، و عند القدماء من الأمارات الظنية وأمارّة الظن هي كون الشيء يقيني الحصول سابقاً مشكوك البقاء لاحقاً فهو الاستصحاب عندهم.

(لكن فيه) مضافاً إلى أنّ نقل الاستصحاب عن معناه اللغوي إلى هذا المعنى نقل إلى المباين وأنّه لا يصح منه المشتقات وقد ملئوا بها طواميرهم (أنّ الاستصحاب كما صرّح به هو - قده - في أول الكتاب) القوانين (إن أخذ من العقل) فإنّه يظن ببقاء ما كان (كان داخلاً في دليل العقل، وإن أخذ من الأخبار) لقوله - عليه السلام - : لا تنقض اليقين إلخ (فيدخل في السنّة، وعلى كل تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره) غرضه إنّنا نسلم بالضرورة أنّ الدليل الموجب للظن والأمارّة المفيدة له هو كون الشيء يقيني الحصول في السابق، مشكوك البقاء في اللاحق إلّا أنّ الاستصحاب أمر مغاير لذلك سواء جعلناه داخلاً في دليل العقل أو في السنّة (لأنّ دليل العقل هو حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعي، وليس هنا) أي في مورد الشك في البقاء (إلّا حكم العقل ببقاء ما كان، والمأخوذ من السنّة ليس إلّا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان.

فكون الشيء معلوماً سابقاً مشكوكاً فيه) لاحقاً (لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين). إن قلت: فكيف تطلق الأمانة على الاستصحاب. قلت: إنا من باب إطلاق اسم السبب على المسبب حيث إن كون شيء يقيني الحصول في السابق مشكوك البقاء في اللاحق سبب على ظن العقل بالبقاء، وإنا من جهة أن الأمانة كما يطلق على موجب الظن يطلق على نفس الظن أيضاً (نعم ذكر) العضدي (شارح المختصر) لابن الحاجب (أن معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء فإن كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور) في القوانين كما لا يخفى (وإن جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور) لأن قولنا: كلما كان كذلك فهو مظنون البقاء مرجعه إلى أن العقل يظن بقاء الشيء الكذائي وهو الاستصحاب عند المتقدمين (وكان صاحب الوافية استظهر منه كون التعريف مجموع المقدمتين فوافقه في ذلك، فقال: الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت) كوجوب الصوم في رمضان (أو حال على بقائه) كتنجس الماء حال التغير (فيما بعد ذلك الوقت) كيوم الشك من شوال (أو في غير تلك الحال) بزوال التغير بنفسه (فيقال: إن الأمر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكلما كان كذلك فهو باق. انتهى، ولا ثمرة مهمة في ذلك.

بقي الكلام في أمور:

الأول: إن عد الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم) وبعبارة أخرى: كون الاستصحاب من الأصول والوظائف التعبديّة المقررة للشاك في مقام العمل (نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الأخبار) حاصله: أن بعضهم جعل الاستصحاب من الأصول التعبديّة كالبراءة والاشتغال أي كما أن شرب التتن بمجرد أنه مشكوك الحرمة حكمه الحليّة والبراءة، وصلاة الجمعة بمجرد الشك في أنها واجبة أو الظهر

حكمها الاشتغال كذلك الماء الزائل تغيره من قبل نفسه بمجرد الشك في بقاء نجاسته حكمه النجاسة، و هذا إنَّما يتم إذا استفدناه من الأخبار فإنَّها تأمرنا بأخذ الحالة السابقة (وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس و الاستقراء على القول بهما) إذ كما أنَّ العقل يظن بالحكم الشرعي بوسيلة القياس أو الاستقراء، كذلك يظن بالحكم السابق بوسيلة كونه متيقناً سابقاً مشكوكاً لاحقاً (وحيث إنَّ المختار عندنا هو الأوّل ذكرناه في الأصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم).

لكن ظاهر كلمات الأكثر كالشيخ والسيد والفاضلين والشهيد وصاحب المعالم كونه حكماً عقلياً ولذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار. نعم ذكر في العدة انتصاراً للقائل بحجيته ما روي عن النبي ﷺ من أنَّ الشيطان ينفخ بين يبي المصليّ فلا ينصرفن أحدكم إلّا بعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً) فأمر ﷺ بالبقاء على الطهارة السابقة.

(ومن العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف) لكونه نبويّاً (المختص بمورد خاص) وليس بقاعدة كلية (ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامة المعدودة في حديث الأربعمائة من أبواب العلوم) عن أبي بصير عن أبي عبد الله - عليه السلام - عن آبائه: إنَّ أمير المؤمنين - عليه السلام - علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمائة باب قال في الباب ١٣٠: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه (وأوّل من تمسك بهذه الأخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي فيما حكى عنه في العقد الطهماسي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم. نعم ربما يظهر من الحلّي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بعدم نقض اليقين إلّا باليقين وهذه العبارة ظاهرة في أنها مأخوذة من الأخبار.

الثاني: إنَّ عد الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب افادة الظن من

الأدلة العقلية كما فعله غير واحد منهم) وبالجملّة عدّ الاستصحاب من الأمارات (باعتبار أنّه حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع) حاصله: أنّك قد عرفت أنّ الاستصحاب إن كان معتبراً من باب الظن بالبقاء فهو معدود من الأدلة العقلية، لأنّ العقل هو الذي يظن ببقاء الشيء إذا كان متيقناً سابقاً مشكوكاً لاحقاً، والدليل العقلي على قسمين مستقل وهو حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعي بلا حاجة إلى خطاب الشرع كمسائل التحسين والتقيح فيقال مثلاً: الاحسان حسن وكل حسن مطلوب للشارع، فالاحسان مطلوب له وغير مستقل وهو حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعي بانضمام خطاب شرعي كالاستصحاب.

(فنعول: إنّ الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً) كنجاسة الماء المتغيّر (ولم يعلم ارتفاعه) بزوال التغيّر بنفسه مثلاً (وكلّمّا كان كذلك فهو باق فالصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنية فهو «استصحاب» والقياس والاستحسان والاستقراء نظير المفاهيم) الوصفية والشرطية والغائية وغيرها (والاستلزامات) كاستلزام الأمر بالشيء وجوب مقدمته وحرمة ضده (من العقليات الغير المستقلة) فلاحظ العقل حرمة الخمر وظن بمناطية السكر فيحرم النبد، ولاحظ حرمة النظر إلى الأجنبية والاستمتاعات كلّها فرجّح حرمة كلّها يناسب ذلك فيحرم التكلم واستقرأ حرمة بيع العنب ليعمل خمرأً وحرمة بيع السلاح لأعداء الدين ونحو ذلك، فظن بحرمة مقدمة الحرام فيحرم أكل ما يتقوى به للزنا، ولاحظ قوله: الماء إذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء، فقطع بالانتفاء عند الانتفاء فيتنجّس القليل بالملاقاة، ولاحظ اشتراط الصلاة بالطهارة فقطع بوجوب ما لا يتم الواجب إلّا به فيجب الوضوء.

(الثالث: إنّ مسألة) حجّية (الاستصحاب على القول بكونه «استصحاب»

من الأحكام العقلية مسألة أصولية يبحث فيها عن كون الشيء «استصحاب»

دليلاً على الحكم الشرعي) لأنّ مسائل كل علم تبحث عن عواض موضوعه، فالاستصحاب إذا كان من الأحكام العقلية، أي كان عبارة عن ظن العقل ببقاء ما كان فهو موضوع لعلم الأصول والدليلية من عوارضه، فالبحث عنها مسألة أصولية (نظير) البحث عن (حجية القياس و الاستقراء . نعم يشكل ذلك) أي كون المسألة أصولية (بما ذكره المحقق القمي - قده - في القوانين وحاشيته من أنّ مسائل الأصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً) كالبحث عن حالات الكتاب والسنة من النسخ و التعارض وغيرهما بعد الفراغ عن دليليتهما في علم الكلام (لا عن دليلية الدليل).

حاصله: أنّ موضوع علم الأصول ليس هو ذوات الأدلة أي ذات الكتاب والسنة والقياس والاستصحاب والخبر وغيرها حتى يكون البحث عن الدليلية بحثاً عن العوارض وداخلياً في المسائل بل الموضوع هو هذه الأمور بعد الفراغ عن دليليتها، فالبحث عن الدليلية في جميع موارد بحث عن الموضوع وداخل في المبادئ كما قال: (وعلى ما ذكره - قده - فيكون مسألة الاستصحاب كمسائل حجية الأدلة الظنية كظاهر الكتاب وخبر الواحد ونحوهما) من الإجماع المنقول والشهرة والقياس وغيرها (من المبادئ التصديقية للمسائل الأصولية، وحيث لم يبيّن في علم آخر) بخلاف حجية الكتاب والسنة فإنّها من الواضحات (احتيج إلى بيانها في نفس العلم كأكثر المبادئ التصورية) المبادئ التصورية هي تعريف العلم وبيان موضوعه، وغايته كما يقال: الأصول علم بالقواعد الممهدة إلى آخره. وموضوعه الدليل وغايته الاستنباط، والمبادئ التصديقية قضايا يتوقف الاستدلال في المسائل عليها مثلاً الاستدلال على حكم تعارض الاستصحابين موقوف على تصديق حجتيه.

(نعم ، ذكر بعضهم أنّ موضوع الأصول ذوات الأدلة من حيث يبحث عن دليليتها أو عمّا يعرض لها بعد الدليلية) من التعارض وغيره . حاصله: أنّ صاحب

الفصول جعل موضوع الأصول ذوات الأدلة، أي مع قطع النظر عن وصف دلييتها ثم جعل البحث عن دلييتها من العوارض كالبحث عن التعارض وغيره فجعل مثلاً ذات الاستصحاب موضوعاً للأصول وجعل البحث عن دلييته بحثاً عن عوارض الموضوع كالتعارض فيدخل في المسائل، والقمي جعله موضوعاً بوصف دلييته، فالبحث عنه يدخل في المبادئ (ولعله موافق لتعريف الأصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية عن أدلتها) فإن ظاهره أن وظيفة علم الأصول تعليم القواعد التي بمعونتها يستنبط الأحكام عن أدلتها. وبعبارة أخرى: تعليم الحجة فالبحث عن الحجية يعد من المسائل.

هذا كله على القول بكون الاستصحاب من الأدلة الظنية والأحكام العقلية (أما على القول بكونه من الأصول العملية) المقررة للشك تعبداً (ففي كونه من المسائل الأصولية غموض) بل هو بالقواعد الفقهية أشبه (لأن الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السنة) وهي حرمة نقض اليقين بالشك (وليس التكلم فيه تكلاً في أحوال السنة) من التعارض والتخصيص وغيرهما (بل هو) تكلم في مفاد السنة (نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة، والمسألة الأصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم - عليهم السلام -: لا تنقض اليقين بالشك وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر) كحجية خبر الثقة (وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه) كحجية ظواهر الألفاظ فإنه إذا ثبت في الأصول حجية خبر الثقة وظواهر الألفاظ فبمعونتها يستفاد من قوله - عليه السلام -: لا تنقض إلخ، وجوب ابقاء ما كان.

(فهذه القاعدة كقاعدة البراءة والاشتغال نظير قاعدة نفي الضرر والخرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف).

اعلم انّ المسألة الفقهية تكون محمولها عارضاً لفعل المكلف وهي إما مسألة جزئية مثل الصلاة واجبة فإنّ الوجوب عارض للصلاة، وإما قاعدة كلية واقعية

أولية مثل : كلما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، فإنّ الضمان عارض للعقد الفاسد المضمون بصحيحه، وإما واقعية ثانوية مثل : لا حرج في الدين، فإنّ نفي التكليف عارض للأفعال الحرجية، وإما ظاهرية كقاعدة الاستصحاب فإنّ الوجوب عارض لابقاء ما كان (نعم يندرج تحت هذه القاعدة مسألة أصولية يجري فيها الاستصحاب) كأصالة عدم التخصيص والنسخ وغيرهما كما تندرج المسألة الأصولية أحياناً تحت أدلة نفي الحرج كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه) أي كما يستدل على كفاية الظن بعدم المعارض وعدم لزوم الفحص إلى حد القطع بالعدم (بنفي الحرج) فالاستصحاب من حيث جريانه في الفروع قاعدة فقهية ومن حيث جريانه في الأصول مسألة أصولية كما لا يخفى، كما أنّ قاعدة نفي الحرج أيضاً كذلك.

(نعم، يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بأنّ اجرائها في مواردّها، أعني: صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد) لأنّه الذي يتفحص عن الدليل وله يحصل اليأس عنه فيتمسك به (وليس وظيفة للمقلّد) غرضه أنّ التكلّم في الاستصحاب وإن لم يعد من المسائل الأصولية بملاحظة أنّه تكلّم في مفاد السنّة لا في عوارض السنّة إلاّ أنّه يعد من المسائل الأصولية بملاحظة أنّ اجراءه في الشبهات الحكمية وظيفة للمجتهد فقط (فهي ممّا يحتاج إليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلّد، وهذا من خواص المسألة الأصولية فإنّ المسائل الأصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الأحكام من الأدلّة اختص التكلّم فيها بالمستنبط ولاحظ لغيره فيها) فاستفيد من كلامه - ره - أنّ الموجب لكون المسألة أصولية ثلاثة أمور: كون البحث عن عوارض الموضوع واندراج المسألة الأصولية تحتها واختصاص الانتفاع بها للمستنبط، وأمّا مجرد ذكرها في الاصول أو شهادة الأصولي فلا يوجب.

(فإن قلت: إنّ اختصاص هذه المسألة بالمجتهد لأجل أنّ موضوعها وهو

الشك في الحكم الشرعي) الكلي بسبب دليل غير معتبر (وعدم قيام الدليل الاجتهادي) المعتبر بعد الفحص (عليه لا يتشخص إلا للمجتهد، وإلا فمضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها مشترك بين المجتهد والمقلد).

قلت: جميع المسائل الأصولية كذلك لأن وجوب العلم بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصاً بالمجتهد) وقد كان معاصري المعصومين -عليهم السلام- ومقاربي أعصارهم من أهل اللسان يعملون بالروايات بل هم المخاطبون بوجوب العمل بروايات الثقات لقدرتهم يومئذ على تحصيل شرائط العمل أو لصدور الخطاب في زمن الحاجة. نعم ربما كانوا يقلدون أيضاً من رخص المعصوم في تقليده، وأمّا في أمثال زماننا فلا بدّ من التقليد لعدم قدرة الجاهل على تحصيل شرائط العمل بالرواية وإن كان من أهل اللسان كما قال: (نعم تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكّنه من ذلك و عجز المقلد عنه، فكأنّ المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الأصول العملية وإلا فحكم الله الشرعي في الأصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد) وقلما يختص حكم الله ببعض المناصب كفصل الخصومات واجراء الحدود فإنّ الخطاب بأمثال ذلك متوجّه إلى الحكام وقيل: بأنّ الخطاب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مختص بالإمام ونائبه الخاص.

(وقد جعل بعض السادة الفحول) أي العلامة الطباطبائي بحر العلوم -ره- (الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورده) كاثبات نجاسة الماء الزائل تغيره بنفسه بالاستصحاب (وجعل قولهم -عليهم السلام-: لا تنقض اليقين بالشك دليلاً على الدليل نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الواحد) غرضه أنّ الاستصحاب ليس هو عين مفاد أخبار لا تنقض حتى يكون قاعدة فقهية مستفادة من السنّة كسائر القواعد الفقهية، بل هو عبارة عن ابقاء ما كان، ودليل اعتباره هو أخبار لا تنقض ومفاد

الحكم الشرعي كتنجس الماء المتنجس سابقاً فهو نظير خبر العادل فإن دليل اعتباره آية النبأ ومفاده حرمة العصير مثلاً، فكما أن البحث عن اعتبار خبر العادل مسألة أصولية كذلك البحث عن اعتبار الاستصحاب (قال: إن استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء) كاستصحاب حرمة العنب بالغليان بعد صيرورته زبيباً المخالف لأصالة الحل (دليل شرعي رافع لحكم الأصل. و) بعبارة أخرى (مخصص لعمومات الحل - إلى أن قال في آخر كلام له سيأتي نقله: - وليس عموم قولهم: لا تنقض اليقين بالشك، بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلا كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة. انتهى.

أقول: معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس إلا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلا نفس الحكم الشرعي، وهل الدليل عليه إلا قولهم - عليهم السلام - : لا تنقض اليقين بالشك) حاصله: أن الموجود في موارد اجراء الاستصحاب أمران: أحدهما: الحكم الشرعي كنجاسة الماء النجس سابقاً، والآخر الدليل وهو أخبار لا تنقض، وفي موارد العمل بالخبر ثلاثة أمور: حرمة العصير مثلاً، ودليله خبر زرارة مثلاً ودليل الدليل آية النبأ، فالاستصحاب ليس أمراً آخر غير الحكم الشرعي المستفاد من السنة حتى يكون البحث فيه مسألة أصولية بخلاف الخبر.

(وبالجمله فلافرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات) في أنها قواعد فقهية إلا أن في قاعدة الاستصحاب خصوصية توجب عدّها من المسائل الأصولية أيضاً (هذا كلّه في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي) كنجاسة الماء الزائل تغيره بنفسه، وطهارة من خرج عنه المذي (وأما الجاري في الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه، فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً).

لأن المسألة الأصولية كما مرّت الإشارة هي التي تقع نتائجها في طريق

استنباط الحكم الكلي مثلاً، نتيجة المسألة الأصولية حجية خبر الثقة فيقول الفقيه في مقام الاستنباط نجاسة العصير دل عليها خبر الثقة وهو حجة، أي مؤداه حكم الله، فنجاسة العصير حكم الله، وعلى هذا تكون مسألة الاستصحاب بالنسبة إلى موارد الشبهة الحكمية مسألة أصولية، وبالنسبة إلى موارد الشبهة الموضوعية مسألة فقهية . أما الأول فلأن نتيجة المسألة وهي حجية الاستصحاب في الشبهة الحكمية يقع في طريق الاستنباط فيقول الفقيه مثلاً الماء الزائل تغيره بنفسه كان نجساً فهو باق بحكم الاستصحاب فالماء المذكور نجس، وأما الثاني فلأن نتيجة المسألة وهي حجية الاستصحاب في الشبهات الموضوعية، تكون مسألة فقهية يشترك فيها المجتهد والمقلد وستعرف سرّه (سواء كان التكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار.

لأن التكلم فيه على الأول) أي بناء على كونه من الأمارات الظنية (نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين وسوقهم والبيئة والغلبة ونحوها) من الأمارات الجارية (في الشبهات الخارجية، وعلى الثاني) أي بناء على كونه من الأصول التعبدية (من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك) والسر في ذلك أن الأمور التي يتمسك بها في الأحكام دليلاً كان أو أصلاً يتوقف التمسك بها على مقدمات لا تحصل إلا للمجتهد كما مرّ، فهي تقع في طريق الاستنباط المختص للمجتهد فيبحث عنها في الأصول، وأما الأمور التي يتمسك بها في الموضوعات أمارة كان أو أصلاً فلا يتوقف التمسك بها على الفحص وغيره، فيمكن اجرائها لكل مكلف فهي لا تقع في طريق الاستنباط، ومن هنا تراهم أنهم لا يلقون أدلة الأحكام على المقلد بل يذكرون فتواهم بأن الماء إذا زال تغيره بنفسه تبقى نجاسته بخلاف أدلة الموضوعات فيلقونها إلى المقلد ويقولون مثلاً بأنه لو قامت البيئة على نجاسة الماء يؤخذ بها ولو كان ماء نجساً فشك فيه يستصحب.

الرابع: إنَّ المناط في اعتبار الاستصحاب) هل هو عدم العلم بالخلاف الشامل لصور الظن بالبقاء والظن بالارتفاع والشك فيهما أو المناط هو الظن الشخصي بالبقاء فلا يجري في مورد الشك ولا الظن بالخلاف أو المناط عدم الظن بالخلاف فيجري في مورد الشك، والظن بالبقاء أو المناط الظن النوعي بمعنى أنَّ الأمر الثابت لو خَلِي وطبعه وقطع النظر عن المزاومات والعوارض يظن ببقائه فيجري مطلقاً كالفرض الأوَّل نقول مناط الاستصحاب (على القول بكونه من باب التعبد الظاهري) الثابت بالأخبار (هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة) لأنَّه المراد من الشك في قوله -عليه السلام-: لا تنقض اليقين بالشك، لا الاحتمال المتساوي الطرفين فقط بقريئة وقوعه في جميع الأخبار في مقابل اليقين وحصر الناقض فيها باليقين بالخلاف كما يأتي في التنبيه الثاني عشر. غاية الأمر أنَّه إذا قام الظن بالخلاف وكان معتبراً يكون مقدماً على الاستصحاب من باب الحكومة لا أنَّ مناط الاستصحاب عدم الظن بالخلاف، ويظهر من العبارة الآتية من الشهيد اختصاص الأخبار بصورة الظن بالبقاء وهو فاسد.

(وأما على القول بكونه من باب الظن) أي حكم العقل بدوام ما ثبت (فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار افادة الظن في خصوص المقام) أي عدم اعتبار الظن الشخصي في كل مورد (كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الأصول كلية) فيحكمون مثلاً بأنَّ من يتقن بالطهارة وشك في الحدث فهو متطهر وبالعكس (مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظاناً ببقاء الحالة السابقة، ويظهر ذلك لأدنى متبوع في أحكام العبادات) كالمثال المتقدم (والمعاملات) كأصالة بقاء العدة والوكالة والحياة (والمرافعات) كما يحكمون بأنَّ المنكر هو الذي كان قوله موافقاً لأصل كأصالة عدم الدين و عدم النقل (والسياسات) كاستصحاب الحد على شارب الخمر إذا تاب بعد قيام البيئة.

(نعم) يظهر من كلام العضدي حيث قال: معنى استصحاب الحال أنَّ

الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه إلخ، أنه يعتبر عدم الظن بالخلاف، و (ذكر شيخنا البهائي - قده - في الحبل المتين في باب الشك في الحدث بعد الطهارة ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي حيث قال: لا يخفى أن الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان، بل ربما يصير الراجح مرجوحاً كما إذا توضحاً عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة إلى ذلك الوقت، و الحاصل أن المدار على الظن فما دام باقياً فالعمل عليه وإن ضعف، انتهى كلامه - رفع مقامه - .

ويظهر من (المحقق الخوانساري) شارح الدروس ارتضائه حيث قال - بعد حكاية هذا الكلام -: ولا يخفى أن هذا) أي كون المناط هو الظن الشخصي (إنما يصح) بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الأمارية. وبعبارة أخرى يصح (لو بنى المسألة على أن ما تيقن بحصوله في وقت ولم يعلم أو يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه والشك في نقيضه) أي مجرد احتمال الارتفاع (لا يعارضه إذ الضعيف لا يعارض القوي، لكن هذا البناء ضعيف جداً بل بنائها على الروايات مؤيدة بأصالة البراءة في بعض الموارد) وهي موارد كون الاستصحاب نافياً للتكليف كاستصحاب البراءة قبل الشرع أو حال الصغر أو الجنون عند الشك في وجوب شيء أو حرمة فإنه يجوز هنا التمسك بأصل البراءة أيضاً.

(وهي «روايات» تشمل الشك والظن معاً فإخراج الظن منها) واستفادة صورة الظن بالبقاء فقط (مما لا وجه له أصلاً، انتهى كلامه، ويمكن استظهار ذلك من الشهيد - قده - في الذكرى حيث ذكر أن قولنا اليقين لا ينقضه الشك لا يعنى به اجتماع اليقين والشك) وهو محال (بل المراد أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمن الثاني لأصالة بقاء ما كان فيؤول

إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد، فيرجح الظن عليه كما هو) أي ترجيح الظن الشخصي على الشك (مطرد في العبادات. انتهى كلامه) فإن المصلي إذا شك في ركعات الصلاة يقدم ظنه الشخصي على شكه. نعم قد يكون المقدم على الشك هو الظن النوعي كرجوع الشاك من الإمام و المأموم على الحافظ منهما (ومراده من الشك) ليس هو الاحتمال المتساوي الطرفين لأنه لا يجتمع مع الظن كعدم اجتماعه مع اليقين، بل (مجرد الاحتمال) الضعيف المجامع مع الظن (بل ظاهر كلامه) أي ظاهر قوله: قولنا اليقين لا ينقضه الشك (أن المناط في اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض اليقين بالشك هو الظن الشخصي) (أيضاً فتأمل) فإن مجرد تعبير الشهيد - ره - بأن اليقين لا ينقضه الشك لا يدل على أنه أخذ الاستصحاب من الأخبار، وأن مراد الأخبار اعتبار الظن الشخصي بالبقاء.

(الخامس: إن) كلاً من الاستصحاب المصطلح والاستصحاب القهقري وقاعدة اليقين يحتاج إلى يقين وشك إلا أن بينها تباين كلي لا يجمعها دليل واحد إذ (المستفاد من تعريفنا السابق) أي ابقاء ما كان (الظاهر في اسناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق) أي ابقاء ما كان لمجرد أنه كان وإن لم يكن معلوماً حينما كان (إن الاستصحاب يتقوم بأمرين:

أحدهما: وجود الشيء في زمان سواء علم به في زمان وجوده) كما إذا كان زيد يوم الجمعة عادلاً وكان العلم به يومئذ حاصلًا (أم لا) بأن تقدم الوجود وتأخر العلم أو الظن المعتبر كما قال: (نعم لا بد من احراز ذلك حين ارادة الحكم بالبقاء بالعلم أو الظن المعتبر) كما إذا علمنا يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة (وأما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر) كما إذا علمنا يوم الجمعة بعدالة زيد يوم الجمعة ثم شكنا يوم السبت في عدالته يوم الجمعة (فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي) بل يتحقق قاعدة

اليقين المسماة بالشك الساري لسراية الشك إلى المتيقن (وأن توهم بعضهم جريان عموم لانتقض فيه كما سننبه عليه) وننبه بأن الأخبار لا يمكن أن يشملها للزوم الاستعمال في الأكثر بلاجامع.

(والثاني: الشك في وجوده في زمان لاحق عليه «زمان» فلو شك في زمان سابق عليه «زمان») كما إذا ثبت عدالة زيد يوم الجمعة وشك في عدالته يوم الخميس (فلا استصحاب وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازاً) لأنه أيضاً جر المتيقن إلى زمن الشك ولكن لا يشمل الأخبار ولا وجه لحجته إن لم يرجع إلى المصطلح كأصالة عدم النقل عند الشك في المعنى اللغوي مع العلم بالمعنى العرفي. وبالجملة إن كان المتيقن غير المشكوك وكان المشكوك متأخراً فهو مورد الاستصحاب المصطلح أو متقدماً فهو مورد الاستصحاب القهقري وإن كان المتيقن عين المشكوك فهو مورد قاعدة اليقين.

(ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات إليه «شيء» أما لو لم يلتفت فلا استصحاب وإن فرض شك فيه على فرض الالتفات) حاصله: أن اليقين والشك قد يكونان فعليين كما إذا التفت إلى حاله و شك في أنه تطهر بعد الحدث أم لا، وقد يكونان تقديرين كما إذا غفل عن حاله بعد الحدث ولكنه بحيث لو التفت لكان شاكاً فيه، والاستصحاب يجري في الفرض الأول فقط لأن حرمة النقض في الأخبار موضوعه الشك في بقاء ما كان فإدام لم يكن الموضوع فعلياً لا يكون حرمة النقض فعلياً، وأيضاً مادام لم يشك في بقاء الحدث لا معنى لجعل الحكم الظاهري، أعني: وجوب الطهارة على الشاك في رفع الحدث وأشار إلى ثمرة المطلب بقوله: (فالمتيقن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق) قبل الصلاة (فشك جرى الاستصحاب في حقه) أي يحكم عليه ظاهراً بوجوب التطهر (فلو غفل عن ذلك) أي عن كون وظيفته التطهر لأجل الاستصحاب (وصلّى، بطلت صلاته لسبق الأمر بالطهارة ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد

الفراغ عن العمل لأن مجراه) أي قاعدة الفراغ (الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل) والفرض أن هذا الشك حصل له قبل الصلاة وجرى في حقه الاستصحاب.

(نعم) لو لم يعرض له شك قبل الصلاة أصلاً أي (لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث و صلى ثم التفت وشك في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً أجرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك) والالتفات إلى الحال (بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها. نعم هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه «استصحاب» فافهم) فإن هذا أصل مثبت لأن استصحاب الحدث يستلزم عقلاً كون المأتي به غير المأمور به وهو يستلزم عقلاً وجوب الاعادة.

(السادس: في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام: ليعرف أن الخلاف في مسألة الاستصحاب في كلها أو في بعضها فنقول: إن له تقسيماً باعتبار المستصحب وآخر باعتبار الدليل الدال عليه وثالثاً باعتبار الشك المأخوذ فيه) وبالجملة أركان الاستصحاب ثلاثة: المستصحب واليقين والشك فهو ينقسم باعتبار هذه الثلاثة وحيث إن اليقين يحتاج إلى الدليل فيلاحظ في التقسيم حاله لاحال نفس اليقين ثم إن الأقسام كثيرة إلا أن المقصود التعرّض بمحل الخلاف والوفاق وبماله نفع معتد به.

(أمّا) تقسيم الاستصحاب (بالاعتبار الأوّل) أي المستصحب (فمن وجوه: أحدها: من حيث إن المستصحب قد يكون أمراً وجودياً) سواء كان حكماً تكليفاً (كوجوب شيء أو) وضعياً مثل (طهارته أو) موضوعاً خارجياً مثل (رطوبته أو نحو ذلك، وقد يكون عدمياً وهو على قسمين: أحدهما: عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي ويسمى عند بعضهم بالبراءة الأصلية وأصالة

النفي . وبالجملة استصحاب عدم التكليف الثابت قبل الشرع أو حال الصغر أو الجنون (والثاني غيره) سواء كان راجعاً إلى الألفاظ (كعدم نقل اللفظ عن معناه وعدم القرينة و) عدم التخصيص والتقييد أو راجعاً إلى غيرها مثل (عدم موت زيد و) عدم (رطوبة الثوب و) عدم (حدوث موجب الوضوء أو الغسل ونحو ذلك .

ولاخلاف في كون الوجودي محل النزاع، وأمّا العدمي فقد مال الأستاذ (شريف العلماء) - قده - إلى عدم الخلاف فيه تبعاً لما حكاه عن استاذة السيد صاحب الرياض من دعوى الإجماع على اعتباره في العدميات، واستشهد الأستاذ (على ذلك بعد نقل الإجماع المذكور باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالأصول العدمية مثل أصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك، و) استشهد أيضاً (ببنائهم هذه المسألة على كفاية العلة المحدثة للبقاء) حاصله: أنّ كل ما يوجد في العالم لا يخلو عن علة محدثة، وهذه العلة إن كانت مبقية أيضاً فيجري الاستصحاب عند الشك وإلا فلا، ومعلوم أنّ هذا الكلام مختص بالوجوديات لأنّ العدم لا يحتاج إلى علة حتى يبحث في كونها مبقية.

(أقول: ما استظهره - قده - لا يخلو عن خفاء أمّا دعوى الإجماع فلا مسرح) أي لا مجال (لها في المقام مع ما سيمر بك من تصريحات كثيرة بخلافها «دعوى») فأين الإجماع (وإن كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح) للعضدي لكتاب مختصر الأصول لابن حاجب (حيث قال: إنّ خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنّما هو في الاثبات دون النفي الأصلي) لعلّ مراده منه استصحاب عدم التكليف قبل الشرع ونحوه.

(وأمّا سيرة العلماء فقد استقرت في باب الألفاظ على التمسك بالأصول الوجودية) كأصالة بقاء المعنى الأول (والعدمية) كأصالة عدم القرينة (كليهما) حاصله: أنّ حجية الأصول اللفظية ليست مبتنية على حجية الاستصحاب بل من جهة الظهور النوعي الذي يعتمد على أهل اللسان من دون فرق بين الأصول

الوجودية والعدمية (قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية بعد نقل القول بانكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض و اثباته عن بعض و التفصيل عن بعض آخر ما هذا لفظه: لكن الذي نجد من الجميع حتى من المنكر مطلقاً أنهم يستدلون بأصالة عدم النقل فيقولون: الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً، فكذا لغة لأصالة عدم النقل، ويستدلون بأصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية إلى غير ذلك كما لا يخفى على المتبع انتهى، وحينئذ) أي إذا كانت الأصول اللفظية منوطة بالظهور المعبر عند أهل اللسان (فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات) عن محل الخلاف في باب الاستصحاب.

(وأما استدلالهم على اثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودي) لما مرّ من أنّ عدم الاحتياج إلى العلة أصلاً حتى يبحث في أنّ بقاءه محتاج إلى العلة أو يكفي العلة المحدثه (فمع أنّه) إنّما يتم في عدم الأزلي، وأمّا عدم بعد الوجود فيحتاج إلى العلة ويجري فيه الكلام المتقدم، ومع أنّه (معارض باختصاص بعض أدلتهم الآتي بالعدمي) مثل إنّ الاستصحاب لو كان حجة لترجح بينة المنكر لكونها مؤيدة بأصالة عدم. وبالجمله لو كان اختصاص بعض الأدلة بالوجوديات دليلاً على خروج العدميات لكان اختصاص بعضها الآخر بالعدميات دليلاً على خروج الوجوديات عن محل النزاع (و) مع أنّه معارض (بأنّه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي) كالشك في بقاء نجاسة الماء بعد زوال تغيره بنفسه (لامن حيث الرفع) كالشك في بقاء الطهارة إذ في موارد الشك في الرفع لاعمى للبحث في أنّ الباقي محتاج إلى العلة أم لا إذ وجود المؤثر في البقاء مقطوع فيه، فإنّ الضوء يؤثر في الطهارة ما لم يعرض رافع فيكون الاستصحاب فيه وفاقياً وليس كذلك.

وبالجمله مضافاً إلى جميع ذلك (يمكن توجيهه أيضاً بأنّ الغرض الأصلي

هنا لما كان هو المتكلم في الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام الشرعية اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي) حاصله: أن الاستصحاب العدمي ليس بخارج عن محل النزاع إلا أن المقصود العمدة للأصولي هو البحث عن القواعد الممهدة لاثبات الأحكام الشرعية الكلية، ومن جملة هذه القواعد هو الاستصحاب الوجودي إن تم حجيته فاكثفوا بذكر ما يثبته وهو استغناء الباقي عن المؤثر.

(مع أنه يمكن أن يكون الغرض تميم المطلب في العدمي بالإجماع المركب) لأن منهم من قال: بحجية الاستصحاب مطلقاً، ومنهم من قال: بعدمها مطلقاً، ومنهم من قال: بحجيته في العدمي دون الوجودي ولم يقل أحد بالعكس، فإذا ثبت حجيته في الوجودي ثبت في العدمي بالإجماع المركب (بل الأولوية لأن الموجود إذا لم يحتاج في بقاءه إلى المؤثر) لكفاية العلة المحدثه في البقاء (فالمعدوم كذلك بالطريق الأولى. نعم ظاهر عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال وتعريفهم له) بابقاء ما كان (ظاهر الاختصاص بالوجودي) لأن المراد بالحال الحال الموجود، والمراد بما كان هو ما وجد سابقاً (إلا أن) ذلك أيضاً كالوجوه الثلاثة المتقدمة لايثبت المدعى، أعني: خروج العدميات عن محل الخلاف لأن (الوجه فيه) أي في العنوان باستصحاب الحال والتعريف بابقاء ما كان (بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلة الشرعية للأحكام، ولذا عنوانه بعضهم بل الأكثر باستصحاب حال الشرع) مع أن الاستصحاب الذي هو محل البحث أعم من استصحاب الحكم و الموضوع.

(ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظاهر قولهم في عنوان المسألة باستصحاب الحال في الوجودي) الجار متعلق بالاختصاص (وإلا لدلّ تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الأمور الخارجية) وبالجملة محل النزاع أعم من الاستصحاب الوجودي والعدمي والحكمي والموضوعي، وعنوان استصحاب

الحال من جهة أنّ العمدة بيان الاستصحاب الوجود المثبت للحكم الشرعي الكلي لا أنّ العدمي خارج عن محل النزاع، كما أنّ عنوان حال الشرع أيضاً من جهة ذلك لا أنّ الموضوعي خارج عن محل النزاع.

(ومن يظهر منه دخول العدميات في محل الخلاف الوحيد البههاني فيما تقدّم منه) من انكار بعضهم الاستصحاب مطلقاً واثبات بعضهم له مطلقاً وتفصيل بعضهم، فإنّ الظاهر أنّ معنى قوله مطلقاً أي أعم من الوجودي والعدمي والحكمي والأمر الخارجي وإن احتمل ضعيفاً أن يكون معناه أي أعم من الحكمي والأمر الخارجي من دون نظر إلى الوجودي والعدمي (بل لعله صرح بذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب) فإنّه قسّمه إلى العدميات والوجوديات والحكميات والخارجيات فيكون قوله: مطلقاً راجعاً إلى جميعها بالصراحة (وأصرح من ذلك في عموم محل النزاع استدلال النافين في كتب الخاصة والعامّة بأنّه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم) عند تعارض البيّنات (ترجيح بيّنة النافي لاعتضاده بالاستصحاب) أي بأصالة العدم (واستدلال المثبتين كما في المنية «لعميد الدين» بأنّه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الأحكام من الأدلة لتطرق احتمالات فيها) كوجود المعارض والتخصيص والنسخ والنقل وغير ذلك (لا يندفع إلّا بالاستصحاب) أي بالأصول العدمية كأصالة عدم النسخ والتخصيص والقرينة. وبالجمله يعلم من دليل الطرفين أنّ العدميات أيضاً محل البحث.

(ومن أنكر الاستصحاب في العدميات صاحب المدارك حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح) في الطريق، وعلّله بعدم اعتبار الاستصحاب أصلاً، وبأنّه معارض باستصحاب عدم الموت حتف أنف (وبالجمله فالظاهر أنّ المتبوع يشهد بأنّ العدميات ليست خارجة عن محل النزاع بل سيجيء عند بيان أدلّة الأقوال إنّ القول بالتفصيل بين

العدمي و الوجودي بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن، وجوده بين العلماء لا يخلو من اشكال فضلاً عن اتفاق النافين عليه إذ ما من استصحاب وجودي إلا ويمكن معه فرض استصحاب عدمي يلزم من الظن به «عدمي» الظن بذلك المستصحب الوجودي، فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجودية).

حاصله: أنه لو كان الاستصحابات العدمية حجة بلاخلاف لكان البحث في حجية الاستصحابات الوجودية لغواً إذ في جميع موارد ارادة الاستصحاب الوجودي يمكن تعويضه بالاستصحاب العدمي مثلاً استصحاب حياة زيد لاثبات وجوب نفقة عياله يعوّض باستصحاب عدم موته، وكذا استصحاب طهارة الماء لاثبات طهارة الثوب المغسول به يعوّض باستصحاب عدم نجاسته، وهكذا لأنّ لكل شيء ضد فبنفي أحد الضدين يثبت الضد الآخر كما يثبت الحياة بنفي الموت والطهارة بنفي النجاسة، إلا أنّ هذا أي اثبات أحد الضدين بنفي الآخر أصل مثبت لأنّ الحياة من اللوازم العقلية لعدم الموت، والطهارة من اللوازم العقلية لعدم النجاسة، وحجية الأصل المثبت تتم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن لأنّ الظن بعدم الموت عين الظن بالحياة، وأمّا بناء على اعتباره من باب الأخبار فلا كما يأتي (وانتظر لتمام الكلام).

ومّا يشهد بعدم الاتفاق في العدميات اختلافهم في أنّ النافي يحتاج إلى دليل أم لا فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادّعينا) حاصله: أنّ كل واقعة اختلف فيها بين النفي والاثبات كأن يقول أحدهما: بالتكليف والآخر بعدمه، أو يقول أحدهما: بنقل اللفظ عن معناه وأنكره الآخر، أو يقول أحدهما: بتحقق المعاملة وأنكرها الآخر، يكون قول النافي موافقاً لأصل العدم دائماً، فذهب جمع إلى أنّ النافي لا يحتاج إلى الدليل يعني أنّ أصالة العدم حجة له مكفية، وجمع إلى أنّه محتاج إلى الدليل يعني أنّ أصالة العدم لا تغني عن شيء.

(نعم ربّما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميات من محل النزاع كاستصحاب النفي المسمّى بالبراءة الأصلية) أي استصحاب عدم التكليف قبل الشرع أو حال الصغر والجنون (فإنّ المصرح به في كلام جماعة كالمحقق والعلامة والفاضل الجواد الاطباق على العمل عليه، وكاستصحاب عدم النسخ فإنّ المصرح به في كلام غير واحد كالمحدث الأسترآبادي والمحدث البحراني عدم الخلاف فيه، بل مال الأوّل إلى كونه من ضروريات الدين وألحق الثاني بذلك) أي بأصالة عدم النسخ (استصحاب عدم المخصّص والمقيّد.

والتحقيق أنّ اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحققه في الزمان السابق عليه مختلف فيه من غير فرق بين الوجودي والعدمي. نعم قد يتحقق في بعض الموارد قاعدة أخرى يوجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة كقاعدة قبح التكليف من غير بيان) فإنّه ممّا استقل به العقل (أو عدم الدليل دليل عدم) هذه القاعدة لا دليل على حجيتها (أو ظهور الدليل الدال على الحكم في استمراره) المنافي للنسخ (أو عمومه أو اطلاقه أو غير ذلك) كارادة الحقيقة (وهذا لاربط له باعتبار الاستصحاب).

حاصله: أنّ الاستصحاب محل خلاف مطلقاً والموارد المذكورة ليست من باب الاستصحاب بمعنى التعويل على الثبوت في السابق بل من باب الحكم على طبق الحالة السابقة لأجل قاعدة أخرى، فإنّه إذا شك في التكليف يحكم بالبراءة، وهذا الحكم مطابق للبراءة الأصلية الثابتة قبل الشرع أو حال الصغر والجنون، إلّا أنّه ليس من باب التعويل على الثبوت السابق بل من أجل قبح التكليف بلا بيان. وبالجملة عند الشك في التكليف لاحاجة إلى استصحاب البراءة الأصلية بل يتمسك بأصل البراءة المطابق للبراءة الأصلية، وكذا إذا شك في تخصيص أمد الدليل المسمّى بالنسخ أو في تخصيص العام أو تقييد المطلق ونحو ذلك يحكم بالعدم، وهذا الحكم مطابق للحالة السابقة إلّا أنّه ليس من أجل استصحاب

الحالة السابقة بل لأجل بناء العقلاء وأهل اللسان على الأخذ بظاهر الدليل والبناء على عدم هذه الاحتمالات. (ثم إننا لم نجد في أصحابنا من فرق بين الوجودي و العدمي . نعم حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية.

الثاني: إنّ المستصحب قد يكون حكماً شرعياً) كلياً (كالطهارة) عن الحدث (المستصحبة بعد خروج المذي والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير) الماء (المتغير) أي زواله (من قبل نفسه) أو جزئياً كطهارة الشاك في الحدث وبالعكس (وقد يكون غيره كاستصحاب الكرية والرطوبة، والوضع الأوّل عند الشك في حدوث النقل أو في تاريخه) كما إذا شكنا في أنّ الصلاة نقلت عن الدعاء إلى الأركان في زمن المعصوم - عليه السلام - أو بعدهم في لسان المشرّعة، يستصحب عدم النقل في زمن المعصوم - عليه السلام - (والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين) فمنهم من أثبت اعتبار الاستصحاب مطلقاً ومنهم من نفاه مطلقاً (نعم نسب إلى بعض التفصيل بينهما بانكار الأوّل «حكم» والاعتراف بالثاني «موضوع» ونسب إلى آخر العكس حكاهما الفاضل القمي - ره - في القوانين).

اعلم أنّ هناك مضافاً إلى القول بالثبوت مطلقاً ثلاثة أقوال أُخر بالتفصيل سينقلها المصنف: أحدها: الثبوت في الحكم الشرعي كلياً وجزئياً والنفي في الأمر الخارجي . ثانيها: الثبوت في الحكم الشرعي الجزئي والأمر الخارجي والنفي في الحكم الشرعي الكلي . ثالثها: الثبوت في الحكم الشرعي الجزئي والنفي في الحكم الشرعي الكلي والأمر الخارجي، فعرفت أنّه ليس هناك قولين بالتفصيل على وجه التعاكس كما زعم القمي - ره - و إليه أشار بقوله:

(وفيه نظر يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي و غيره، فنقول الحكم الشرعي يراد به تارة الحكم الكلي الذي من شأنه أن يؤخذ من الشارع كطهارة من خرج منه المذي أو نجاسة مازال تغيره بنفسه) فإنّ رفع الشبهة في المثالين إنّما يحصل ببيان الشرع (وأخرى يراد به ما يعم) الحكم الكلي المذكور (والحكم الجزئي

الخاص في الموضوع الخاص كطهارة هذا الثوب و نجاسته فإنّ الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته ليس وظيفته الشارع) أي ليس وظيفته بيان أنّ هذا الثوب لاقي النجس فتنجس أو لم يلاق به فطاهر(نعم وظيفته اثبات الطهارة الكلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها) بأن يقول: كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه نجس أو يقول: لا تنقض اليقين بالشك.

(وعلى الاطلاق الأوّل) أي اطلاق الحكم على الحكم الشرعي الكلي (جرى الأخباريون حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى، وجعله «استصحاب» الأستر آبادي من أغلاط من تأخر عن المفيد مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب و نجاسته وغيرهما ممّا شك فيه من الأحكام الجزئية لأجل الاشتباه في الأمور الخارجية) كالشك في وجوب نفقة زوجة زيد للشك في حياته (وصرح المحدث الحر العاملي بأنّ أخبار الاستصحاب لا يدلّ على اعتباره في نفس الحكم الشرعي) الكلي (وإنّما يدلّ على اعتباره في موضوعاته و متعلّقاته) من حياة زيد و طهارة ثوبه و نجاسته (والأصل «منشأ» في ذلك عندهم «أخباريين» أنّ الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها إلّا الاحتياط دون البراءة أو الاستصحاب فإنّهما عندهم مختصّان بالشبهة في الموضوع) فافهم.

(وعلى الاطلاق الثاني) أي الحكم بالمعنى الأعم (جرى بعض آخر، قال المحقق الخوانساري في مسألة الاستنجاء بالأحجار: وينقسم الاستصحاب إلى قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه) الاستصحاب (إلى شرعي وغيره، ومثّل للأوّل بنجاسة الثوب أو البدن) فيعلم من تمثيله بذلك أنّ مراده من الحكم الشرعي أعم من الحكم الجزئي، وكان حقه أن يمثّل من الكلي أيضاً كطهارة من خرج عنه المذي و نجاسة الماء الزائل تغيره بنفسه (وللثاني برطوبته، ثم قال: ذهب بعضهم إلى حجية القسمين وبعضهم إلى حجية القسم الأوّل فقط. انتهى).

إذا عرفت ما ذكرنا ظهر أنّ عدّ القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعية

والأمور الخارجية قولين متعاكسين) كما صنع القمي - ره - (ليس على ما ينبغي لأن المراد بالحكم الشرعي إن كان هو الحكم الكلي الذي أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول) بالعكس أي (باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره) وبالجملة إن كان مراد القمي - ره - من الحكم الشرعي هو الكلي، فالتفصيل الأول أعني انكار الاستصحاب في الحكم الشرعي و اعتباره في غيره صحيح لأنه مذهب الأخباري ولكن لا عكس له أي لم يقل أحد باعتبار الاستصحاب في الحكم الكلي وانكاره في غيره (فإن ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره السبزواري) ليس هو اعتباره في الحكم الكلي فقط، بل (هو اعتباره في الحكم الشرعي بالاطلاق الثاني الذي هو الأعم من الأول، وإن أُريد بالحكم الشرعي الاطلاق الثاني الأعم فلم يقل أحد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي) أي إن كان مراد القمي - ره - من الحكم الشرعي هو المعنى الأعم فالتفصيل الثاني صحيح لأن المحقق الخوانساري يعتبر الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً وينكره في الأمور الخارجية، ولكن لا عكس له أي لم يقل أحد باعتباره في الأمور الخارجية وانكاره في الحكم الشرعي مطلقاً (لأن الأخباريين) إنما ينكرون الاستصحاب في الحكم الكلي فقط و(لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية).

ثم إن المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم) أي الحكم الشرعي والأمور الخارجي (ثلاثة: الأول: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً جزئياً كان كنجاسة الثوب أو كلياً كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير، وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري. الثاني: اعتباره فيما عدا الحكم الشرعي الكلي وإن كان حكماً جزئياً) كنجاسة الثوب (وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الأخباريين. الثالث: اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الأمور الخارجية وهو الذي ربّما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساري في حاشية له «خوانساري» في حواشي اللمعة (على

قول الشهيد في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه.

(الوجه الثالث) من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب (من حيث إنّ المستصحب قد يكون حكماً تكليفاً) كالأحكام الخمسة (وقد يكون وضعياً شرعياً) فإنّ الحكم إن كان تخييرياً كالإباحة أو طلبياً وجوباً أو ندباً أو تحريماً أو كراهة فتكليفي وإلا فوضعي (كالأسباب) أي سببية الأسباب (و) شرطية (الشرائط و) مانعية (الموانع) وقاطعية القواطع، ولا ينحصر فيما ذكر أو في الصحة والبطلان أو مع زيادة العلية والعلامية أو مع زيادة الرخصة والعزيمة، بل كل ما يصح أن يعتبره الشارع غير الخمسة التكليفية وضعي حتى الضمان والملكية وغيرهما (وقد وقع الخلاف من هذه الجهة ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره بالانكار في الأوّل دون الثاني).

وإنّما لم ندرج هذا التقسيم (الثالث) في التقسيم الثاني مع أنّه تقسيم لأحد قسميه «ثاني» لأنّ التقسيم الثاني كان عبارة عن تقسيم المستصحب إلى الحكم الشرعي وغيره، وهذا التقسيم الثالث، أعني: التقسيم إلى التكليفي و الوضعي تقسيم للحكم الشرعي الذي هو أحد قسمي التقسيم الثاني، فكان الحق ادراجه فيه كما أدرج فيه التقسيم إلى الحكم الكلي والجزئي. وبالجملة مرّ ههنا تثليث التفصيل وكان الحق تربيعه. (لأنّ ظاهر كلام المفصل المذكور وإن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي إلّا أنّ آخر كلامه ظاهر في اجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع دون السببية والشرطية والمانعية).

فإنّه - ره - بعد ما زعم عدم تصوّر شك يرجع فيه إلى الاستصحاب في الأحكام التكليفية والوضعية بمعنى السببية ونحوها قال: فظهر ممّا ذكرنا أنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلّا في الأحكام الوضعية، أعني: الأسباب والشرائط والموانع كما يستصحب في المتيّم الواجد للماء في الأثناء نفس الشرط،

أعني: كون الشخص متطهراً دون شرطية الطهارة إذ لاشك فيها ويستصحب في الكر المتغير الزائل تغيره بنفسه نفس المانع، أعني: كون الماء نجساً لآمانعية النجاسة . فالتوني - ره - لم يفصل في الأحكام بل فصل بين الحكم وغيره . إن قلت: ينبغي أيضاً ادراجه في التقسيم الثاني لأنّ التوني - ره - حينئذ قال بعكس ما حكاه الخوانساري إذ مرّ في التقسيم الثاني أنّ الخوانساري حكى عن بعض اعتبار الاستصحاب في الأحكام دون غيرها، فالتوني - ره - بالعكس، فتكون التفصيلات أربعاً . قلت: أفرد هذا التقسيم لنكتة وهي توضيح أنه كيف فرق بين السبب والسببية وهكذا (وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرّض لأدلة الأقوال .

وأما (تقسيمه) بالاعتبار الثاني «دليل» فمن وجوه أيضاً، أحدها: من حيث إنّ الدليل المثبت للمستصحب إمّا أن يكون هو الإجماع) كما إذا قام الإجماع على تنجّس الكر بالتغير فشك في بقاءه بعد زوال التغير بنفسه (وإمّا أن يكون غيره) من الكتاب والسنة (وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي فأنكر الاستصحاب في الأوّل، وربّما يظهر من صاحب الحقائق فيما حكى عنه في الدرر النجفية) أي يظهر منه - ره - (أنّ محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الإجماع، وسيأتي تفصيل ذلك عند نقل أدلة الأقوال إن شاء الله .

الثاني: من حيث إنّ «مستصحب» قد يثبت بالدليل الشرعي) مثلاً قام الإجماع على تنجّس الكر بالتغير فيشك في بقاء النجاسة بعد زوال التغير بنفسه (وقد يثبت بالدليل العقلي) مثلاً يحكم العقل بقبح التصرف في ملك الغير بدون اذن منه، فيدل ذلك على حرمة شرعاً لقاعدة كلّما حكم به العقل حكم به الشرع، فربّما يشك في بقاء الحرمة لاحتمال صيرورته ملكاً للمتصرّف أو لاحتمال حصول اذن من المالك (ولم أجد من فصل بينهما) بأن يقول بحجية الاستصحاب في الحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي لافي الثابت بالدليل العقلي أو بالعكس (إلا أنّ في تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم) الشرعي (بالدليل

العقلي وهو الحكم العقلي المتوصل به إلى الحكم الشرعي) كما مر من المثال (تأملاً).

وبالجملة لبحث هنا من حيث الحجية وعدمها ولكن البحث من حيث التحقق وعدمه (نظراً إلى) أن الشك في بقاء الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي يرجع دائماً إلى الشك في بقاء موضوعه كما سنوضحه، ولا معنى لاستصحاب شيء بدون احراز موضوعه كما يأتي مفصلاً في الخاتمة، وأما الشك في بقاء الحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي فربما يحصل مع احراز موضوعه العرفي المأخوذ في الدليل كما يأتي، فيتحقق معه الاستصحاب وإن كان هو أيضاً يرجع لثبوت الشك في بقاء الموضوع.

توضيح الكلام: (إن الأحكام العقلية كلها مبيّنة مفصلة من حيث) جهات المصالح والمفاسد التي هي (مناط الحكم الشرعي) بمعنى أن العقل لا يحكم بحسن شيء أو قبحه إلا بعد ملاحظة جميع ماله دخل في ذلك من المقتضي وعدم المانع، فيلاحظ مثلاً أن التصرف في ملك الغير مقتض للقبح واذن المالك مانع عنه، فيحكم بقبح التصرف في ملك الغير بدون اذن منه بداهة أن الحاكم عقلاً كان أو شرعاً أو عرفاً لا يحكم بشيء مالم يدرك موضوعه بجميع قيوده لأن الموضوع علة للحكم.

(و) حينئذ (الشك في بقاء المستصحب وعدمه) أي الشك في بقاء قبح التصرف وعدمه مثلاً (لابد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم) هل هو تصرف في ملك الغير أو هل هو تصرف بدون الاذن (لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن و القبح) ككونه ملك الغير وعدم حصول الاذن (كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف «تصرف» الذي هو الموضوع) وبالجملة موضوع حكم العقل مبيّن مفصل من كل جهة، و الجهات قيود للموضوع، والشك في الحكم يحصل من جهة الشك في احدى هذه الجهات، فالشك في الحكم يرجع إلى الشك في

الموضوع مثلاً الشك في قبح التصرف يرجع إلى الشك في أنه للغير أو في أنه حصل الاذن .

(فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرفع) كاذن المالك (لا يكون إلا للشك في موضوعه) وهو التصرف بدون الاذن لأن جميع الجهات قيود الموضوع (والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب) أي لا يعقل استصحاب القبح من دون احراز أنه تصرف في ملك الغير بغير اذن (كما سيجيئ) في الخاتمة.

إن قلت: ما معنى الشك في بقاء حكم العقل وهل يمكن الشك في الحكم من نفس الحاكم. قلت: هذا مسامحة في التعبير والمقصود الشك في بقاء الحسن والقبح الواقعيين لا أن العقل يشك في أنه يحكم بالحسن أو القبح أم لا ، فإنّ العقل يحكم بثبوت القبح للتصرف في ملك الغير بغير اذن، فإذا شك في بقاء الموضوع المذكور يتوقف العقل عن الحكم بثبوت القبح إلا أنه يحتمل حصول القبح واقعاً فإنّ القبح الواقعي لا يدور مدار حكم العقل بالقبح.

إن قلت: سلّمنا أنه لا يجري الاستصحاب في حكم العقل أي ثبوت القبح لرجوع الشك إلى بقاء الموضوع لكن لا مانع من اجرائه في حكم الشرع، أعني: الحرمة. قلت: المفروض أن الحرمة ثبتت بحكم العقل بالقبح فالقيود المأخوذة في موضوع حكم العقل مأخوذة في موضوع حكم الشرع أيضاً ، فالشك مطلقاً يرجع إلى الموضوع. إن قلت: يجري الاستصحاب في طرف الموضوع فيستصحب أنه تصرف في ملك الغير بغير اذن فيترتب الحرمة الشرعية وإن لم يترتب القبح العقلي لكونه أصلاً مثبتاً. قلت: نعم لا بأس به كما يأتي في التنبيه الثالث إلا أن البحث في اجرائه في نفس الحكم والغرض أن الحكم الشرعي إن ثبت بالدليل الشرعي يجري الاستصحاب في نفسه، وإن ثبت بالدليل العقلي لا يجري في نفسه.

(ولافرق فيما ذكرنا) من عدم جريان الاستصحاب في حكم العقل وفي

حكم الشرع الثابت به (بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرفع) كاحتمال حصول الاذن (وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم) كاحتمال زوال عنوان ملك الغير (لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا بارتفاع موضوعه) المبين والمفصل من كل جهة (فيرجع الأمر بالآخرة) أي على كلا التقديرين (إلى تبدل العنوان، ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث إنه ضار حرام) فجهة الضارية عنوان الموضوع (ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً) وبالجملة لا يجوز في المثال المفروض أن يقال: إن الصدق الضار كان قبيحاً فيستصحب (لأن قولنا المضر قبيح حكم دائم لا يحتمل ارتفاعه أبداً ولا ينفع في اثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر) لتبدل العنوان (و) بالجملة (لا يجوز أن يقال: إن هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوان المضر و الحكم له مقطوع البقاء) وأما استصحاب الضرر فخارج عن محل البحث، أعني: استصحاب نفس الحكم.

(وهذا) أي كون موضوع الحكم العقلي مبيّناً مفصلاً الموجب لرجوع الشك إلى الموضوع (بخلاف الأحكام الشرعية) الثابتة بالدليل الشرعي (فإنه قد يحكم الشارع على الصدق) الخاص (بكونه حراماً، ولا يعلم أن المناط الحقيقي فيه) ماذا وأنه (باق في زمان الشك أو مرتفع فيستصحب الحكم الشرعي) إذ مع عدم العلم بالمناط يحكم العرف بأن هذا الصدق كان حراماً وشك الآن في حرمة، فالموضوع العرفي محرز و الشك في حكمه فيستصحب.

(فإن قلت: على القول بكون الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العقلية) كما أن الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي مبين موضوعه، والشك فيه يرجع إلى الشك في بقاء الموضوع، والمناط كذلك الحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي مبين موضوعه واقعاً في نظر الشارع، فالشك فيه أيضاً يرجع إلى الشك في بقاء

الموضوع والمناطق (فما هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم العقلي بقبح هذا الصدق فهو الموضوع، والمناطق في حكم الشرع بحرمة إذ المفروض بقاعدة التطابق «كلما حكم به الشرع حكم به العقل و بالعكس» أنّ موضوع الحرمة ومناطه هو بعينه موضوع القبح ومناطه).

حاصل الكلام: أنّه لاشك في أنّ حكم الشارع بحرمة هذا الصدق مثلاً ناش عن مصلحة ومناطق مبيّن للشارع وإن لم تكن نعلمه تفصيلاً هو بعينه مناط حكم العقل بقبحه، غاية الأمر فرض قصور العقل عن ادراكه ما لم يكشف عنه الشرع بطريق التحريم، ولذا قالوا بأنّ الأحكام الشرعية ارفاقات في موارد الأحكام العقلية، وحينئذ فالشك في الحكم دائماً مستند إلى الشك في الموضوع، فكما لايجري الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي كما سيأتي، لا بدّ أن لايجري في الحكم الشرعي الغير المستند إليه.

(قلت: هذا مسلّم لكنّه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي من حيث الظن بالبقاء في الآن اللاحق) حاصله: أنّ وحدة مناط الحكم العقلي والشرعي توجب عدم الفرق بينهما من حيث العلم أو الظن أو الشك بمعنى أنّه إن علم بقاء المناطق يعلم بقاء حكم العقل والشرع وإن ظنّ ببقائه يظنّ ببقائهما، وإن شك في بقاءه يشك في بقاءهما، فمن قال بحجية الاستصحاب من باب الظن لايمكن له الفرق من حيث حصول الظن بالبقاء بين حكم العقل و حكم الشرع، فلا بدّ أن يلتزم بعدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي كالعقلي لانتفاء الظن بالبقاء ولو نوعياً، وأمّا استصحاب الموضوع فهو أمر آخر يأتي الكلام فيه. (لامن حيث جريان أخبار الاستصحاب وعدمه).

بمعنى أنّ وحدة المناطق لايجب الملازمة بين شمول الأخبار للحكم الشرعي وشمولها للحكم العقلي، بل هي تختص بموار احراز الموضوع وهو الشك في الحكم الشرعي، فمن قال باعتبار الاستصحاب من باب تعبد الأخبار لا بدّ أن

يفرق بين الحكم العقلي و الشرعي لأن الملازمة ووحدة المناط وإن كانت مسلّمة إلا أن المعيار في الموضوع المعبر احرازه في استصحاب الحكم ليس هو الموضوع والمناط الواقعي، بل ما هو الموضوع بحسب فهم العرف من لسان الدليل كما قال: (فإنه) أي جريان أخبار الاستصحاب (تابع لتحقيق موضوع المستصحب ومعرضه بحكم العرف).

فإذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان وشك في الزمان الثاني ولم يعلم أنّ المناط الحقيقي واقعاً الذي هو عنوان الموضوع في حكم العقل باق هنا أم لا) كما إذا حكم الشارع بحرمة الخمر ثم شك في الحرمة لزوال السكر المحتمل كونه منطوقاً أو للشك في زواله (فيصدق هنا أنّ الحكم الشرعي الثابت لما «خمر» هو الموضوع له في الأدلة الشرعية كان موجوداً سابقاً ويشك في بقاءه ويجري فيه أخبار الاستصحاب) فالموضوع العرفي محرز والشك إنّما هو في الحكم فيستصحب (نعم لو علم مناط هذا الحكم وعنوانه المعلق عليه في حكم العقل) كما إذا قال: الخمر المسكر حرام ثم شك في العنوان مثلاً (لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم احراز الموضوع).

ومّا ذكرنا) من رجوع الشك في موارد حكم العقل إلى بقاء الموضوع (يظهر أنّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها سواء كانت) الأحكام الشرعية (وجودية) كما مرّ من قبح الصدق الضار المستتبع لحرمة شرعاً، فعند الشك لا يستصحب القبح ولا الحرمة (أم عدمية إذا كان العدم مستنداً إلى القضية العقلية) توضيحه: أنّ القضية الشرعية الوجودية تستند أبداً إلى القضية العقلية الوجودية إذا كانت موجودة لأنّ الوجود لا يحصل إلاّ بحصول جميع مقدماته مثلاً حكم العقل بقبح التصرف يحصل بوجود المقتضي أي كون الملك للغير بانضمام عدم المانع أي الاذن، فحكم الشرع بالحرمة لا بدّ أن تستند إليه إذ لا يعقل حكم العقل بالقبح لوجود المقتضي فقط، وحكم الشرع بالحرمة

لعدم المانع فقط إذ الحكم يتوقف بتمام العلة.

وكذا لا يعقل حكم العقل بالقبح بملاحظة هذه العلة التامة وحكم الشرع بالحرمة بملاحظة علة أخرى إذ يلزم حينئذ إما اجتماع علتين تامتين على معلول واحد، وإما خطأ أحدهما، وإما العدم، فهو يحصل بانتفاء احدي المقدمات فيمكن أن يحكم العقل بعدم قبح التصرف لادراكه مجرد أنه ليس ملكاً للغير، ويحكم الشارع بعدم الحرمة لعلمه بالاذن، فلا يستند العدم الشرعي حينئذ إلى القضية. وبالجملة إذا كان العدم الشرعي مستنداً إلى القضية العقلية (كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها، فإنه) مما يحكم به العقل في حق الناسي حال النسيان والشرع أيضاً يحكم به بقاعدة الملازمة، وحينئذ (لا يجوز استصحابه «عدم» بعد الالتفات) لتبدل العنوان، فإن الناسي صار ذا كراً (كما صدر) الاستصحاب (من بعض من) كالقمي - ره - (مال إلى الحكم بالاجزاء في هذه الصورة وأمثالها من موارد الأعذار العقلية) كالنسيان والجهل عن قصور والعجز وغيرها (الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه) فإن مصلحة قراءة السورة في الصلاة تقتضي وجوبها على كل مصل إلا أنه مرتفع عن ذوي الأعذار العقلية.

قوله: (وأما إذا لم يكن العدم مستنداً إلى القضية العقلية) هذا تمهيد مقدمة لتوجيه استصحاب حال العقل المتداول في الألسنة. وبالجملة إذا كان هناك قضية شرعية عدمية ولم تستند إلى القضية العقلية العدمية (بل كان لعدم المقتضي وإن كان القضية العقلية موجودة أيضاً، فلا بأس باستصحاب العدم المطلق) أي من دون لحاظ أنه لعدم المقتضي أو لوجود المانع (بعد ارتفاع القضية العقلية) مثلاً العقل يحكم بعدم وجود تكليف على الصبي، والشرع أيضاً يحكم به، والثاني ليس بمستند إلى الأول، بل العقل يحكم بالعدم لوجود المانع أي عدم التمييز، والشرع يحكم به لعدم المقتضي إلى زمن البلوغ وإن حصل التمييز والعقل لا يعتقد بانحصار علة العدم في وجود المانع حتى يلزم خطؤه، بل إنما حكم بالعدم

لادراكه وجود المانع بحيث لو لم يدركه لتوقف عن الحكم محتملاً كون العدم في الواقع مستنداً إلى شيء آخر.

وبالجملة: بعد البلوغ وارتفاع القضية العقلية إذا شك في التكليف كحرمة التن مثلاً يجوز استصحاب العدم السابق كما قال: (ومن هذا الباب) أي عدم استناد القضية الشرعية إلى العقلية (استصحاب حال العقل المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفي) حال الصغر (فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها وهو عدم التكليف لالحال المستندة إلى العقل) أي المراد باستصحاب حال العقل استصحاب العدم المطلق الذي يطابق بحكم العقل لا استصحاب نفس حكم العقل بعدم التكليف لوجود المانع (حتى يقال: إن مقتضى ما تقدم) من عدم جريان الاستصحاب في حكم العقل ولا في حكم الشرع المستند إليه (هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهي قبح تكليف غير المميز أو المعدوم).

ومّا ذكرنا ظهر أنّه لاوجه للاعتراض على القوم في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة) حاصله: أنّ القوم خصّوا استصحاب حال العقل باستصحاب البراءة قبل البلوغ فاعترض عليهم في الفصول (بأنّ الثابت بالعقل قد يكون عديمياً) كعدم التكليف حال العدم أو الصغر وعدم الزوجية وعدم الملكية وغيرهما من الأعدام الحاصلة قبل تحقق أسباب وجودها (وقد يكون وجودياً) كإباحة الأشياء ما لم يثبت الحظر شرعاً، وكحرمة التصرف في ملك الغير، ووجوب رد الوديعة، واشتراط التكليف بالعلم والقدرة (فلاوجه للتخصيص) بل كلّما شك في بقاء حكم من أحكام العقل يجري استصحاب حال العقل.

(وذلك) الذي ذكرنا من أنّه لاوجه لهذا الاعتراض (لما عرفت من أنّ الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيها الاستصحاب وجودياً كان

أو عدمياً) وبالجملة لايجري الاستصحاب في حكم من أحكام العقل أبداً ولا في حكم الشرع المستند إليه، وإنما يجري في الحكم الشرعي الغير المستند إليه، ومَرَّ أنه لايعقل أن يكون في المسألة قضية عقلية و قضية شرعية من دون استناد الشرعية إلى العقلية إلا في العدميات، ولم يوجد في العدميات إلا في مورد واحد و هو عدم التكليف حال الصغر، فحكموا بجواز استصحابه وسمّوه باستصحاب حال العقل بمعنى استصحاب عدم التكليف الذي يطابق حكم العقل لابعنى استصحاب نفس حكم العقل بالعدم (وما ذكره من الأمثلة يظهر الحال فيها تماماً تقدم) فإن موضوع حكم العقل في جميع موارد مبيّن مفصّل، فما دام الموضوع بنظر العقل باق لايشك في الحكم، وإذا زال أو صار مشكوكاً يتوقّف عن الحكم لا أنه يشك في حكمه، وانتظر التفصيل في التنبيه الثالث.

(الثالث:) إنّ دليل (المستصحب إمّا أن يدلّ على استمرار الحكم إلى حصول رافع) وهو الذي يؤثر في رفع ما لولاه كان مستمراً مثلاً الطهارة مقتضية للاستمرار ويرفعها الحدث والإنسان مستعد للبقاء مائة سنة مثلاً ويرفعه الموت لعارض قبل بلوغ المائة. (أوغاية) وهي منتهى استعداد الشيء للبقاء كاستمرار وجوب الصوم إلى الليل فالشك في الغاية من قبيل الشك في المقتضي (وإمّا أن لايدل) كالدليل على ثبوت خيار الغبن فإنه مهمل وساكت عن كونه فورياً أو مستمراً إلى غاية، فيشك في الاقتضاء والاستعداد (وقد فصل بين هذين القسمين المحقق في المعارج والمحقق الخوانساري في شرح الدروس فأنكرا الحجية في الثاني) لعدم الدليل على الابقاء (واعترفا بها في الأوّل) لدلالة دليل الحكم على استمراره، ويأتي أنّ هذا بمجرد غير كاف إن لم يضم إليه بناء العقلاء أو أخبار لاتنقض (مطلقاً كما يظهر من المعارج أو بشرط كون الشك في وجود الغاية) لاغائية الموجود (كما يأتي من شارح الدروس «خوانساري»).

فإنّ صور الشك في الرافع خمسة:

١- الشك في وجوده كالشك في الحدث.

٢- الشك في رافعية الموجود كرافعية المذي.

٣- الشك في اندارجه في الرافع كدخول الخفقة في النوم.

٤- الشك في مصداقيته للرافع كتردد الرطوبة بين البول والمذي.

٥- تردد المتيقّن السابق بين ما يرتفع بهذا وما لا يرتفع به، كما إذا غسل ثوبه

مرة وشك في تنجّسه بالدم المرتفع بها أو بالبول المتوقّف بالمرتين، وكذا الغاية فقد يشك في وجودها كدخول الليل وقد يشك في غائية الموجود ككون خفاء الأذان حد الترخّص، وقد يشك في اندارجه في الغاية كدخول ما بين الاستتار وذهاب الحمرة في الليل، وقد يشك في مصداقيته للغاية كما إذا وجب مشي فرسخ فمشى إلى موضع شك في فرسخيته، وقد يتردد المتيقّن بين ما يحصل غايته بهذا وما لا يحصل به كما إذا خفى اذان المحلة دون البلد فشك في أنّ المناط هو المحلة ليحصل به حد الترخّص أو البلد ليتوقّف على خفاء أذانه، فالمحقق يقول بالاستصحاب في جميع الصور، والخوانساري في الصورة الأولى فقط، لكن هذا مناف لما يأتي من اسناد القول الحادي عشر إليه، وأيضاً مذهب المحقق اعتبار الاستصحاب في صور الشك في الرافع لا في صور الشك في الغاية أيضاً كالخوانساري، فالنسبة بين مذهبها عموم من وجه، ثم إنّ هذا التفصيل مختص بالشك في الحكم الكلي ولاربط له بالحكم الجزئي و لا الموضوع الخارجي.

(وتخيّل بعضهم تبعاً لصاحب المعالم أنّ قول المحقق - قده - موافق

للمنكرين لأنّ محل النزاع مالم يكن الدليل مقتضياً للحكم في الآن اللاحق) حاصله: أنّ المحقق لما خصّ اعتبار الاستصحاب بمورد دلالة الدليل على استمرار الحكم إلى حصول الرافع أي خصّه بالشك في الرافع فزعم بعضهم أنّه من المنكرين إذ لانزاع في اعتبار الاستصحاب فيما ذكره، إنّما النزاع في مورد اهمال الدليل أي في الشك في المقتضي وهو ينكره فيه (ولولا الشك في الرافع) أي محل

النزاع هو مورد الشك في الاقتضاء وإن لم يكن هناك شك في الرافع (وهو) أي خروج مورد الشك في الرافع عن محل النزاع (غير بعيد بالنظر إلى كلام السيد والشيخ وابن زهرة وغيرهم حيث إنّ المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الأول قضية مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض عدم الرافع) أي جعلوا البحث في الشك في المقتضي كثبوت خيار الغبن في الجملة، فالشك في الرافع كأنه خارج عن محيط النزاع.

(إلا أن الذي يقتضيه التدبّر في بعض كلماتهم مثل انكار السيّد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك في وجود الرافع للحكم الشرعي) لأنّ البلد يستمر إلى أن يرفعه طغيان البحر مثلاً كاستمرار الطهارة إلى أن يرفعها الحدث (وغير ذلك مما يظهر للمتأمل و) الذي (يقتضيه الجمع بين كلماتهم) حيث ترى أنّ شخصاً واحداً قد يدعي اعتبار الاستصحاب وقد ينكره (وما) عطف على الذي و لفظه بين سهوية (يظهر من بعض استدلال المثبتين) كاستدلالهم بأنّ المقتضي موجود الخ، فإنّ صريح في مورد الشك في الرافع (والنافين) كاستدلالهم بأنّه لو كان الاستصحاب معتبراً للزم في مورد تعارض البيّنات تقديم بيّنة النافي لاعتضاده باستصحاب العدم، فإنّ الظاهر أنّ الاعدام ممّا فيه اقتضاء الاستمرار والوجود رافع. ملخّص العبارة: أنّ الذي يقتضيه تدبّر الكلمات، والذي يقتضيه الجمع بين الكلمات، والذي يظهر من الاستدلالات (هو عموم النزاع لما ذكره المحقق) وعدم اختصاصه بالشك في المقتضي كما زعم البعض.

(فما ذكره في المعارج أخيراً ليس رجوعاً عمّا ذكره أولاً) حاصله: أنّ المحقق ذكر أولاً اعتبار الاستصحاب وفاقاً للمفيد - ره - وبين الأدلّة، ثم نقل عن السيد انكاره ثم قال: والذي نختاره أن ننظر في دليل الحكم المشكوك فإن اقتضاه مطلقاً نحكم باستمراره، قال في المعالم: هذا الذي ذكره أخيراً من اعتبار الاستصحاب

في الشك في الرفع خارج عن محيط النزاع لأن النزاع مختص بالشك في المقتضي وهو أنكره، فصار في رديف المنكرين كالسيد، وقد كان أولاً في رديف المثبتين كالمفيد فرجع عن مختاره، فردّه المصنف - ره - بأن الشك في الرفع أيضاً في محيط النزاع وأن مختاره أولاً و آخراً اعتبار الاستصحاب فيه فقط كما قال: (بل لعله) أي ما ذكره أخيراً (بيان لمورد تلك الأدلة التي ذكرها) أولاً (لاعتبار الاستصحاب وأنها «أدلة» لا تقتضي اعتباراً أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً) أي مستمراً (ويشك في رافعه).

وربما يقال بأن تعبير المحقق بأن الدليل إن اقتضاه مطلقاً يحكم باستمراره يحتمل المعنيين : أحدهما: أن يدل الدليل بنفسه على بقاء الحكم كقوله : لا تخرج من المنزل يوم الجمعة أو أكرم زيدا ما دمت حياً فإن ثبوت الحكم في جميع آفات الجمعة أو الحياة مستفاد من نفس الدليل أي لو شك في ثبوته في آن من هذه الآفات يتمسك بأصالة العموم واستصحابه، و لو شك في اعتبار قيد من الصحة والمرض وغير ذلك يتمسك بأصالة الاطلاق أو استصحابه، واستصحاب العموم و الاطلاق ليس من الاستصحاب المصطلح بل هو أخذ بالظاهر بحكم العرف وأهل اللسان.

ثانيهما: أن يثبت بالدليل كون المستصحب مقتضياً للاستمرار إلى حصول الرفع كالطهارة، فإن قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ...﴾ إلخ، لا يدل على استمرار الطهارة بل قام الإجماع مثلاً على أن الطهارة إذا حصلت تستمر إلى حصول رافع، وكذا النكاح وغيره فعند الشك في الرفع يتمسك بالاستصحاب، فصاحب المعالم حمل كلام المحقق على المعنى الأول الذي لا معنى للاستصحاب فيه بالاتفاق فجعله من المنكرين له، والمصنف حمّله على المعنى الثاني فجعله من المثبتين له في مورد الشك في الرفع، والحق معه لأن المحقق مثل بالنكاح وهو من قبيل اقتضاء المستصحب للاستمرار لا من قبيل دلالة الدليل عليه وهو: ﴿أوفوا بالعقود﴾

مثلاً.

وأما باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه أيضاً: أحدها: من جهة أن الشك قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي مثل الشك في بقاء الطهارة لاحتمال (حدوث البول أو كون الحادث بولاً أو ودياً، ويسمى بالشبهة في الموضوع سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً كالطهارة في المثالين أم موضوعاً) خارجياً (كالرطوبة والكرية ونقل اللفظ عن معناه الأصلي و شبه ذلك، وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغبّه) الناشئ من عدم العلم بأن مجرد زوال التغير ولو بنفسه يرفع النجاسة شرعاً أم لا (وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه) الناشئ من احتمال كون المذي أيضاً كالبول من النواقض شرعاً (ونحو ذلك).

والظاهر دخول القسمين في محل النزاع كما يظهر من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب زيد بعد غيبته عن النظر والبلد المبني على ساحل البحر) وهما من الشبهة الموضوعية (ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب) فإنهم لنيل مقاصدهم ورفع حوائجهم يطلبون المواضع التي عهدوها فيها ويصلون بشبابهم ويستعملون مياههم اعتماداً على طهارتها السابقة.

(ويحكي عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثاني وهو الذي صرح به المحدث البحراني، ويظهر من كلام المحدث الأسترآبادي حيث قال في فوائده: اعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأمة بل أقول اعتبارهما من ضروريات الدين: أحدهما: أن الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا ﷺ إلى أن يجيء ما ينسخه) قد يقال بأن استصحاب عدم النسخ ليس من الاستصحاب المصطلح، بل هو أخذ بظاهر الدليل الدال على دوام الحكم كاستصحاب العموم والاطلاق (الثانية: إننا نستصحب كل أمر من الأمور

الشرعية مثل كون الرجل مالك أرض وكونه زوج امرأة وكونه عبد رجل وكونه على وضوء وكون الثوب طاهراً أو نجساً وكون الليل أو النهار باقياً وكون ذمة الإنسان مشغولاً بصلاة أو طواف).

وبالجمله اتفقوا على اجراء الاستصحاب في الشبهات الموضوعية (إلى أن تقوم أمانة معتبرة على زوال الحالة السابقة وهو المراد بقوله: (يقطع بوجود شيء جعله الشارع سبباً مزيلاً لنقض تلك الأمور ثم ذلك الشيء) أي الأمانة المعتبرة المزيلة (قد تكون شهادة العدلين) فإنّ البيّنة معتبرة في الموضوعات (وقد يكون قول الحجام المسلم أو من في حكمه) كالجراح إذا أخبر بتطهير الموضع (وقد يكون قول القصار) هو من يغسل دنس الثياب فيخبر بتطهيرها (أو من في حكمه) كالزوجة تخبر بتطهير ما في يدها من الأثاث (وقد يكون بيع ما يحتاج إلى الذبح والغسل) أي بيعه (في سوق المسلمين) فإنّ سوق المسلم يمنع عن استصحاب عدم التذكية أو عدم الغسل (وأشبهه ذلك) الأمثلة المتقدمة (من الأمور الحسية) كاستصحاب الخمرية والخلية وغيرهما (انتهى).

ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار لاحتمل أن يكون معقد اجماعه الشك من حيث المانع وجوداً أو منعاً) حاصله: أنّ الأمثلة التي ذكرها الاسترآبادي للصورة الثانية كلّها من قبيل الشك في الرفع أي وجود الرفع كالشك في أنّه طلّقها أم لا، أو رافعية الموجود كالشك في أنّ الطلاق يحصل بهذه الألفاظ أم لا، إلّا أنّ مثال الليل والنهار من الشك في المقتضي فلولا هذا المثال لاحتمل أن يكون مراده من الصورتين استصحاب عدم النسخ والاستصحاب عند الشك في الرفع، ونظراً إلى هذا الاحتمال . قال المصنف - ره - : ويظهر من كلام الأسترآبادي ولم يقل صرح الأسترآبادي (إلّا أنّ الجامع بين جميع أمثلة الصورة الثانية ليس إلّا الشبهة الموضوعية فكأنّه «استرآبادي» استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية، أعني: الشك في النسخ) ومرّ ما

فيه (وجميع صور الشبهة الموضوعية.

وأصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكى عنه «استر آبادي» في الفوائد أنه قال في جملة كلام له : أن صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته (كثبوت النجاسة للكر حال تغيره (نجره «حكم» في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدث نقيضها فيه) بأن صار المتغير غير متغير (ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد) أي تبدل المتغير بعدمه (اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى اجراء حكم لموضوع إلى موضوع) آخر (متحد معه بالذات) وهو الماء الكر مثلاً (مختلف بالقيد والصفات) أي بالتغير وعدمه (انتهى).

الثاني: من حيث إن الشك بالمعنى الأعم الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب (حيث قالوا: الاستصحاب كون شيء يقيني الحصول في السابق مشكوك البقاء في اللاحق) (قديكون مع تساوي الطرفين وقديكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع) وبالجملة قديكون احتمال البقاء والارتفاع متساويين، وقد يكون البقاء مظنوناً، وقديكون الارتفاع مظنوناً، ويعبر عنه بالظن بالخلاف. (ولاشكال في دخول الأولين في محل النزاع، وأما الثالث فقد يترأى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه) أي لاخلاف في عدم اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف (قال شارح المختصر: معنى استصحاب لحال أن الحكم الفلاني قد كان و لم يظن عدمه) هذا التعبير يدل على اشتراط عدم الظن بالخلاف (وكلما كان كذلك هو مظنون البقاء، وقد اختلف في حجيته لافادته الظن و عدمها لعدم افادته . انتهى).

والتحقيق أن محل الخلاف إن كان في اعتبار الاستصحاب من باب التبعّد والطريق الظاهري (المستفاد من الأخبار (عمّ) النزاع (صورة الظن الغير المعبر

بالخلاف) كما إذا دل خبر ضعيف على طهارة الماء بعد زوال تغيره، والتقيد بغير المعبر من جهة أنه لو كان ظناً معتبراً أخذ به دون الاستصحاب كما إذا دل خبر عادل على طهارة الماء بعد زوال تغيره بنفسه، والظن بالوفاق أيضاً يراد به الظن الغير المعبر إذ لو كان معتبراً فالعمل به لا بالاستصحاب (وإن كان من باب افادة الظن) بالبقاء (كما صرح به شارح المختصر، فإن كان) أي اعتبار الاستصحاب (من باب الظن الشخصي كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائي في حبل المتين وبعض من تأخر عنه كان محل الخلاف في غير صورة الظن بالخلاف) وهو صورة الظن الفعلي بالبقاء، وصورة الشك المتساوي الطرفين لأنّ الشاك بالفعل إذا لاحظ الثبوت في السابق يصير ظاناً بالوفاق بخلاف الظان بالخلاف، كما قال (إذ مع وجوده لا يعقل ظن البقاء وإن كان) أي اعتبار الاستصحاب (من باب افادة نوعه الظن لو خلي وطبعه، وإن عرض لبعض أفراد ما يسقطه عن افادة الظن) كقيام أمانة غير معتبرة على الخلاف (عمّ الخلاف صورة الظن بالخلاف أيضاً، ويمكن أن يحمل كلام العضدي) وهو قوله: وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء (على ارادة أنّ الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف، وسيجيئ زيادة توضيح لذلك إن شاء الله.

الثالث: من حيث إنّ الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي، والمراد به الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء كالشك في بقاء الليل والنهار) فإنّ لهما في ذاتهما حد محدود يتصرمان بالتدرج و ينقضيان في تمام الحد (وخيار الغبن بعد الزمان الأول) حيث لا يعلم أنّه فوري أو مستعد للبقاء مدة (وقد يكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء).

والفرق بين هذا التفصيل والتفصيل المتقدم عن المحقق والخوانساري مضافاً إلى أنّ المتقدم كان باعتبار دلالة الدليل على الاستمرار وعدمه، وهذا كائن باعتبار الشك في الرافع أو المقتضي، ففي مثال الطهارة مثلاً يمكن الحكم باعتبار

الاستصحاب بمجرد ملاحظة دلالة الدليل على استمرارها إلى حصول الرفع كما صنعه المحقق والخوانساري، ويمكن الحكم به بملاحظة أنه شك في الرفع، وأدلة الاستصحاب من الأخبار وغيرها تفيد اعتباره فيه كما صنع المصنف، وفي مثال خيار الغبن يمكن منع الاستصحاب لكون دليله مهماً ساكتاً ويمكن منعه لأنه شك في المقتضي. وبالجملة مضافاً إلى ذلك أنّ الشك في الغاية بصوره الخمس مورد الاستصحاب على التفصيل المتقدم لدلالة الدليل على الاستمرار إلى حصول الغاية لا على هذا التفصيل لأنه شك في المقتضي، وأيضاً التفصيل المتقدم كان مختصاً بالشبهة الحكمية، وهذا يعمها ويعم الشبهة الموضوعية والشبهة في الأمور الخارجية.

(وهذا على أقسام) قد مرّ بيان الأقسام الخمسة للشك في الرفع والشك في الغاية (لأنّ الشك إمّا في وجود الرفع كالشك في حدوث البول، وإمّا أن يكون في رافعية الموجود إمّا لعدم تعيين المستصحب وتردده بين ما يكون الموجود رافعاً وبين ما لا يكون كفعل الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة). حاصله: أنّ الواجب في ظهر الجمعة مردد بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة، وحينئذ إذا صلى الظهر يشك في رافعيته إذ لا يعلم أنّ الواجب كان هو الظهر حتى يرتفع الاشتغال بسبب اتيانها أو كان هو الجمعة حتى يبقى الاشتغال (وإمّا للجهل بصفة الموجود من كونه رافعاً كالذي) حيث لا يعلم أنّ الشارع جعله رافعاً كالبول أم لا (أو) من كونه (مصدّقاً لرفع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة بين البول والوذّي أو مجهول المفهوم) كما إذا لم يعلم أنّ الخفقة داخلية في مفهوم النوم الرفع للطهارة أم لا.

(ولا إشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرفع) وهو الشك في المقتضي والشك في رافعية الموجود بصوره الأربع (محلاً للخلاف) وليس عدم اعتبار

الاستصحاب في الشك في المقتضي متفقاً عليه (وإن كان ظاهر استدلال بعض المثبتين بأن المقتضي للحكم الأول موجود إلى آخره، يوهم الخلاف) أي يوهم اختصاص النزاع بمورد الشك في الرفع وكون عدم الاعتبار متفقاً عليه في الشك في المقتضي (وإمّا هو) أي الشك في وجود الرفع (فالظاهر أيضاً وقوع الخلاف فيه) وعدم كون الاستصحاب فيه متفقاً عليه (كما يظهر من انكار السيد للاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر وزيد الغائب عن النظر) فمع أنّهما من الشك في وجود الرفع أنكر السيد فيهما الاستصحاب (و) يظهر أيضاً من بعض أدلة النافين وهو (أنّ الاستصحاب لو كان حجة لكان بيّنة النافي أولى لاعتضادها بالإستصحاب) فعدم تقديمها دليل على عدم اعتبار الاستصحاب إذ لو كان معتبراً لجرى أصل العدم وتعاضد به بيّنة النفي وتقدمت على بيّنة الاثبات، ومعلوم أنّ الشك في بقاء الأعدام شك في الرفع، وهذا وإن أُجيب عنه في محله إلاّ أنّه يعلم منه أنّ الشك في الرفع أيضاً محل خلاف.

(وكيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرفع، فينكر الاستصحاب في الأوّل، وقد يفصل في الرفع بين الشك في وجوده و الشك في رافعيته فينكر الثاني مطلقاً) أي في جميع صورته الأربع (أو إذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي) كالشك في أنّ هذه الرطوبة بول أو مذي.

(هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب والمتحصّل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً: الأوّل: القول بالحجية مطلقاً. الثاني: عدمها مطلقاً. الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي. الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً فلا يعتبر في الأوّل. الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الأوّل إلاّ في عدم النسخ. السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الأوّل، وهذا هو الذي تقدم أنّه ربّما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح

الوافية . السابع : التفصيل بين الأحكام الوضعية يعني نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الأحكام الشرعية فيجري في (الأول).

فالمتمم الواجد للماء في الأثناء يستصحب نفس الشرط أي كونه على حال يصح منه الصلاة لاشترطية ذلك لعدم شك فيه، ويستصحب أيضاً التكليف التابع له كوجوب المضي في الصلاة، وفي الكر المتغير الزائل تغيره بنفسه يستصحب نفس المانع، أعني: النجاسة لا مانعية النجاسة لعدم شك فيه، ويستصحب الحكم التكليفي التابع له كحرمة استعماله للصلاة (دون الثاني) أي لايجري في نفس الأحكام تكليفية كانت من الوجوب والحرمة وغيرهما أو وضعية من الشرطية والمانعية وغيرهما على خيال فاسد تخيَّله الفاضل التوني وهو عدم تصوّر شك فيها (الثامن : التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول. التاسع: التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره) الأول: بأن يقول مثلاً المتوضئ متطهر حتى يحدث حدثاً، والثاني: بأن يقول تطهر للصلاة ويقوم الإجماع على أنّ الطهارة إذا حصلت لا ترتفع إلا برافع (فشك في الغاية الرافعة له) وقد مرّ بيان الصور الخمس للشك في الرفع (وبين غيره) من موارد الشك في المقتضي (فيعتبر في الأول دون الثاني كما هو ظاهر المعارج.

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية) الرافعة فلا يعتبر في الشك في المقتضي ولا في الشك في رافعية الموجود بصورة الأربعة (كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيجيء من كلامه. الحادي عشر: اعتبار الاستصحاب في صورة الشك في وجود الرفع مع (زيادة) صورة أخرى من صور الشك في رافعية الموجود وهي صورة (الشك في مصداق الغاية) الرافعة (من جهة الاشتباه المصدقي) كتردد الرطوبة بين البول والمذي (دون المفهومي) كالشك في رافعية الخفقة لاحتمال دخولها في مفهوم النوم (كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق

الخوانساري) لا يخفى أنه - ره - لا يفرّق بين الشك في الرفع كالحديث و الشك في الغاية كالليل، وقد مرّ مفصّلاً بيانه (ثم إنّه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير) قيل: تبلغ الأقوال إلى نيف و خمسين (بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة إلا أنّ صرف الوقت في هذا ممّا لا ينبغي).

الاستصحاب حجة عند الشك في الرفع دون المقتضي

(والأقوى هو القول التاسع وهو الذي اختاره المحقق) في المعارج، وفيه ما مرّ من أنّ المحقق فصل بين دلالة الدليل على الاستمرار إلى حصول الرفع وبين عدمها، ومحل هذا التفصيل هو الشبهات الحكمية، والمصنف - ره - فصل بين الشك في الرفع والشك في المقتضي وهو يعم موارد الشبهة الحكمية والموضوعية والشك في الأمور الخارجية (فإنّ المحكي عنه في المعارج أنّه قال: إذا ثبت حكم في وقت) كالتيّم عند تعذّر الماء (ثم جاء وقت آخر) كما إذا وجد الماء في أثناء الصلاة فأريق بلامهلة (ولم يقدّم دليل على انتفاء ذلك الحكم) أي شك في انتقاض التيمّم (هل يحكم ببقائه ما لم يقدّم دلالة على نفيه أم يفتقر الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة، حكى عن المفيد - قده - أنّه يحكم ببقائه وهو المختار، وقال المرتضى - قده - : لا يحكم ثم مثّل بالمتيمّم الواجد للماء في أثناء الصلاة ثم احتج للحجية بوجوه منها أنّ المقتضي للحكم الأوّل موجود) لا يخفى أنّ دليله هذا شاهد صدق على أنّ نظره في اعتبار الاستصحاب وفاقاً للمفيد هو مورد احراز المقتضي، والشك في الرفع (ثم ذكر أدلة المانعين وأجاب عنها).

ثم قال: والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقاً أي مستمراً إلى حصول الرفع (وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد

النكاح فإنه يوجب حل الوطي مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق) كأنت خلية أو أنت برية (فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فكذا بعده كان صحيحاً لأن المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي، لا يقال: إن المقتضي هو العقد ولم يثبت أنه باق لأننا نقول: وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيداً بوقت) أي اقتضاه مستمراً إلى حصول الرفع (فيلزم دوام الحل نظراً إلى وقوع المقتضي لا إلى دوامه) بمعنى أن دوام الحل لا يتوقف على دوام المقتضي حتى يقال بأن الدوام غير محرز بل يتوقف على وقوع المقتضي للاستمرار إذ بعد وقوع المقتضي له فالارتفاع يحتاج إلى الاحراز دون البقاء.

(فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرفع) و أورد عليه المصنف - ره - فيما يأتي بأن الحكم بوجود شيء يتوقف على احراز علته، فلا يصح الحكم بالبقاء بمجرد وجود المقتضي بل لابد من احراز عدم الرفع أيضاً، وحينئذ فلا بد من ضم شيء آخر كبناء العقلاء وأخبار الاستصحاب أي ضمه على وجود المقتضي (ثم قال: فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملاً بغير دليل وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا) كالاستصحاب في موارد الشك في المقتضي (فنحن مضربون عنه. انتهى. ويظهر من صاحب المعالم اختياره حيث جعل هذا القول من المحقق نفياً لحجية الاستصحاب) فإن جعل القول بحجية الاستصحاب في الشك في الرفع راجعاً إلى القول بعدم حجية الاستصحاب معناه أن الحجية في الشك في الرفع خارجة عن محيط النزاع. (فيظهر أن الاستصحاب المختلف فيه غيره.

لنا على ذلك وجوه: الأول: ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه فمنها ما عن المبادي حيث قال: الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل

حكم ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا) أي شك في الرفع (وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، انتهى. ومراده وإن كان الاستدلال به على حجية مطلق الاستصحاب بناء على ما ادعاه من) تنقيح المناط وهو (أن الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشك في طرو المزيل هو اعتبار الحالة السابقة مطلقاً لكنّه) أي ما ادعاه (ممنوع لعدم الملازمة) ملخّص الكلام : أنه لا اشكال في اختصاص معقد الإجماع بالشك في الرفع لأنه المراد من الشك في طرو المزيل إلا أن صاحب المبادي أراد الاستدلال به على حجية مطلق الاستصحاب بطريق تنقيح المناط فمنع عنه المصنف - ره - بأنه لا ملازمة بين حجية الاستصحاب في الشك في الرفع وحجيته في الشك في المقتضي لوجود الفرق الفاحش.

(كما سيجيئ، و نظير هذا ما عن النهاية من أن الفقهاء بأسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على أنا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لأنهم رجحوا بقاء الثابت على حدوث الحادث) المزيل (ومنها تصريح صاحب المعالم والفاضل الجواد بأن ما ذكره المحقق أخيراً في المعارج) من اختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع (راجع إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب، فإنّ هذا شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق، إلا أن في صحة هذه الشهادة نظر، لأن ما مثل في المعارج من الشك في الرافية من مثال النكاح هو بعينه ما أنكره الغزالي ومثل له بالخارج من غير السيلين) أي قال: بأن مثل النكاح والألفاظ المشكوك وقوع الطلاق بها مثل الطهارة وخروج البول أو الغائط و الريح من ثقبه غير المخرجين المعتادين (فإنّ الطهارة كالنكاح في أن سببها مقتض لتحققه دائماً إلى أن يثبت الرفع) وبالجملة جريان الاستصحاب في الشك في الرفع ليس خارجاً عن حریم النزاع بنحو شهادة صاحب المعالم والفاضل

الجواد.

(الثاني: إننا تتبّعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره مورداً إلاّ وحكم الشارع فيه بالبقاء) فعند الشك في عروض النجاسة يحكم ببقاء الطهارة وبالعكس عند الشك في حصول البينونة يحكم ببقاء الزوجية، وعند الشك في الانتقال يحكم ببقاء الملك وإذا شك الشاهد في بقاء ما شهد به جاز له الشهادة إلى غير ذلك ممّا لا يحصى (إلاّ مع أمانة توجب الظن بالخلاف) فإنّ الأمانة المعتبرة القائمة على خلاف الحالة السابقة تكون حاکمة على الاستصحاب سواء كانت معتبرة بالنوع كخبر العادل والبيّنة، أو اعتبرها الشارع في موارد خاصة في قبال الاستصحاب كمورد تقديم الظاهر على الأصل.

(كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء فإنّ الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة وإلاّ لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة) أخرى غير الاستصحاب وهي قاعدة (الطهارة بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المني في المخرج فرجح هذا الظاهر على الأصل) حاصله: أنّ اعتبار الاستصحاب وإن كان محل كلام إلاّ أنّ اعتبار أصالة الطهارة لا كلام فيه، ومع ذلك فقد حكم الشارع بنجاسة الرطوبة المشتبهة فيما إذا بال أو أمنى وغسل المخرج من دون استبراء فإنّ المظنون كونها بولاً أو منياً لغلبة بقائهما في المجرى، فاعتبره الشارع تقدماً للظاهر على الأصل حتى أصالة الطهارة لعدم اعتبار الاستصحاب (كما في غسالة الحمام) فإنّها محكومة بالنجاسة شرعاً (عند بعض) تقدماً للظاهر، و غلبة وجود النجاسة في الأبدان على أصالة الطهارة (والبناء على الصحة المستند إلى ظهور فعل المسلم) فإذا صلى مسلم على ميّت وشككنا في صحتها وبراءة ذمتنا أو فسادها واشتغال ذمتنا يقدم الظن بالصحة الناشئ عن ظاهر حال المسلم على قاعدة الاشتغال.

(والانصاف أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع) أي ليس من الأمارات

الظنية التي لم يقيم دليل على اعتبارها بالخصوص، بل من أمارات القطع (وهو أولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض) أي ذكروا (أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الاطلاق) حاصله: أن بعضهم استدل على حجية شهادة العدلين في مطلق الموضوع المشتبه عدا ما خرج بالدليل كالزنا والقتل والارتداد المحتاج إلى شهادة أكثر من اثنين بأننا تتبعنا موارد الشك في الموضوع ووجدنا من أوّل الفقه إلى آخره أنه كلما مرّ البحث على اشتباه الموضوع حكم الشرع فيه باعتبار شهادة العدلين، ومعلوم أن الموارد الاستقرائية الاستصحابية أكثر بمراتب من الموارد الاستقرائية الشهادية فهي أولى بافادة القطع على حجية الاستصحاب في مطلق موارد الشك في الرفع من افادة هذه القطع بحجية شهادتهما في مطلق الموضوعات.

(الثالث: الأخبار المستفيضة منها: صحيحة زرارة ولا يضرها الاضمار) وهو عدم تعيين المروي عنه، لأنّ مثل زرارة لا يروي عن غير الإمام - عليه السلام - (قال: قلت له: الرجل ينام) أي يهاجمه النوم (وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء) شبهة السائل في دخول النعاس في مفهوم النوم لافي كونه ناقضاً مستقلاً كالنوم كما يظهر من السؤال والجواب (قال: يا زرارة قد تنام العين و لاينام القلب و الأذن، فإذا نامت العين والأذن) والقلب (فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم) يكون هذا أمانة نوم الجوارح أم لا؟ (قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيئ من ذلك بأمرين) أي يحصل من جانب النوم تبين الأمر (وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر).

في معنى الرواية ثلاث احتمالات: والاستدلال بها على المدعى إنما يتم على أحدها دون الآخرين، أمّا الاحتمال الذي يتم معه الاستدلال فبيّنه بقوله: (وتقرير الاستدلال أن جواب الشرط في قوله: وإلا فإنه على يقين محذوف) والتقدير: وإن

لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء (قامت العلة) وهي مجموع الصغرى والكبرى، أعني قوله: فإنه الخ (مقامه «جواب» لدلالته عليه «جواب» وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف) حاصل التوهم: أنه لاجابة إلى الالتزام بحذف الجواب ونيابة العلة لامكان جعل العلة نفس الجزاء. ودفعه: أن الشرط يكون علة للجزاء، ومعلوم أن عدم الاستيقان بالنوم لا يكون علة لكونه على يقين من وضوئه، بل يكون علة لعدم وجوب الوضوء و يكون قوله: فإنه الخ، علة لمجموع الشرط والجزاء وجعل الأخبار بمعنى الانشاء بأن يكون التقدير إن لم يستيقن أنه قد نام فليبق على يقين من وضوئه تكلف واضح.

(وإقامة العلة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره مثل قوله: ﴿وإن تجهر بالقول﴾) فتعب نفسك بلا حاجة (﴿فإنه يعلم السر وأخفى وإن تكفروا﴾) فيعود ضرره عليكم لا على الله (﴿فإن الله غني عنكم﴾) ﴿ومن كفر فإن ربّي غني كريم﴾ ﴿ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾ ﴿وإن يكفر بها﴾) أي بالكتاب والحكمة والنبوة (﴿هؤلاء﴾) فلا تلغوا و لا تتعطل (﴿فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين وإن يسرق﴾) ابن يامين فلا بعد فيه (﴿فقد سرق أخ له﴾) يعني يوسف - عليه السلام - (﴿من قبل﴾) قيل في معنى سرقة يوسف وجوه تطلب من محلها (﴿وإن يكذبوك﴾) فلا تحزن (﴿فقد كذبت﴾) إلى غير ذلك .

فمعنى الرواية إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق) وينبغي اهمال قيد الوضوء في قوله: فإنه على يقين من وضوئه لأنه من خصوصيات المورد لا من قيود العلة، أمّا أولاً: لفهم العرف فإنه إذا قال الطبيب: لا تأكل الرمان الحامض، يفهم منه المنع عن الحامض، وكذا يفهم من قوله فإنه الخ ان المؤثر هو نفس اليقين السابق تعلق بالوضوء أو غيره، وأمّا ثانياً: فإنه لو أخذ قيدا يكون العلة أمراً تعبدياً مختصاً بالوضوء والتقدير: لا يجب الوضوء، لأنه على يقين من الوضوء ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك، أي تعبداً،

وأما لو أهمل يكون العلة أمراً ارتكازياً والتقدير : لا يجب الوضوء، لأنه على اليقين ولا ينقض اليقين بالشك أي بارتكاز العقلاء وظاهر التعليل هو التعليل بأمر مرتكز (وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله - عليه السلام -: ولا ينقض اليقين بالشك بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة) إذ حينئذ يكون اللام في اليقين للجنس والجنس تحت النفي للعموم، هذا ولكن مبنى الاستدلال كما عرفت (على) إهمال قيد الوضوء في (كون اللام في اليقين للجنس).

وأشار إلى المعنى الثاني المخل للاستدلال بقوله: إذ لو لم يهمل قيد الوضوء و(كان) اللام في الكبرى (للعهد لكانت الكبرى منضمّة إلى الصغرى ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء وأنه «وضوء» لا ينقض إلا باليقين بالحدث، واللام وإن كان ظاهراً في الجنس إلا أنّ سبق يقين الوضوء في الصغرى (ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض) في الكبرى (ارادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ) حاصله: أنه إن أهمل قيد الوضوء في الصغرى كان اللام في اليقين للجنس ويتم الاستدلال، وأما إن أخذ قيداً فيها فيوجب كون اللام للعهد الذكري فتختص بباب الوضوء وإن كان اللام في حدّ نفسه ظاهراً في الجنس.

قوله: (مع احتمال) إشارة إلى الاحتمال الثالث في الرواية الذي لا يتم معه الاستدلال أيضاً وهو (أن لا يكون) الجواب محذوفاً ولا يكون (قوله - عليه السلام -: فإنه على يقين علة قائمة مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفاداً من) الكبرى أي (قوله - عليه السلام -: ولا ينقض، وقوله - عليه السلام -: فإنه على يقين، توطئة له «جزاء» والمعنى أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه) أي حيث إنّه كان مستيقناً للوضوء فليثبت على يقينه (فيخرج قوله: لا ينقض عن كونه بمنزلة الكبرى) ويصير جواب الشرط (فيصير عموم اليقين

وارادة الجنس منه أوهن) لأنّ الجزء يدور مدار الشرط.

وبالجمله الاحتمال الأوّل في معنى الرواية هكذا: إن لم يستيقن النوم لا يجب الوضوء، لأنّه على اليقين ولاينقض اليقين بالشك فاللام للجنس والكبرى كلية، والثاني هكذا: إن لم يستيقن النوم لا يجب الوضوء لأنّه على يقين الوضوء ولا ينقض يقين الوضوء بالشك، و كون اللام حينئذ للجنس موهون، لأنّ العهد أقرب، والثالث هكذا: إن لم يستيقن النوم فحيث إنّه كان على يقين الوضوء فلاينقضه بالشك فيه، وكون اللام للجنس حينئذ أوهن. (لكن الانصاف أنّ الكلام مع ذلك) الاحتمالين المضرين (لايخلو عن ظهور) في الاحتمال الأوّل لما مرّ من الوجهين على كون قيد الوضوء في الصغرى ملغى، ومعه يكون اللام في الكبرى للجنس (خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك) في موارد مختلفة.

(وربما يورد على ارادة العموم من اليقين أنّ النفي الوارد على العموم لايدلّ على السلب الكلي) بل يفيد سلباً جزئياً فإنّ معنى لم آخذ كل الدراهم اخذت بعضها دون بعض، فمعنى لاينقض كل يقين أنّه ينقض بعضه دون بعض، فأين الكبرى الكلية(وفيه: أنّ العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي فالعموم بملاحظة النفي كما في لارجل في الدار لا في حيزه «نفي» كما في لم آخذ كل الدراهم) حاصله: أنّه فرق بين وقوع العام تحت النفي و بين استفادة العموم من نفس النفي الأوّل مثل: لم آخذ كل الدراهم فإنّ كل الدراهم عام وقع تحت لم آخذ يفيد السلب الجزئي والثاني مثل: لا رجل فإنّ لفظ رجل لايفيد العموم، بل الجنس المنكر «طبيعة» إلا أنّ وقوعه تحت النفي يوجب العموم يفيد السلب الكلي، وكذا اليقين للجنس المعرف ووقوعه تحت لاينقض أوجب عمومه يفيد السلب الكلي.

إن قلت: يحتمل كون اللام للاستغراق، أي لاينقض كل يقين يفيد السلب

الجزئي. قلت: (ولو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر بقريضة المقام) فإن الكبرى في مقام ضرب القاعدة (والتعليل) فإنّ التعليل بالسلب الجزئي تعبدي وبالكلي ارتكازي (وقوله: أبدأ) فإنه لامعنى لقولنا: ولا ينقض بعض اليقين أبدأ بالشك (هو ارادة عموم النفي) أي السلب الكلي (لانفي العموم) أي السلب الجزئي (وقد أورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن) منها: أنّ التمسك بها للاستصحاب يوجب عدم التمسك بها، لأن مقتضى الاستصحاب عدم صدورها عن المعصوم، وفيه مضافاً إلى تواتر الأحاديث معني أنها لا تشمل نفسها عرفاً. ومنها: أنها مضمرة، وقد مرّ جوابه ومنها غير ذلك (والمهم في هذا الاستدلال اثبات ارادة الجنس من اليقين.

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة مضمرة أيضاً قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف) اسم لخروج الدم من الأنف (أو غيره أوشيء من المني فعلمت أثره) أي جعلت موضعه علامة (إلى أن أصيب له الماء فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت ثم إنّي ذكرت بعد ذلك، قال - عليه السلام - : تعيد الصلاة وتغسله . قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمتُ) إجمالاً (أنّه أصابه فطلبتّه ولم أقدر عليه فلما صلّيت وجدته؟ قال - عليه السلام - : تغسله وتعيد) لأن مقتضى العلم الاجمالي وجوب غسل مقدار من الثوب يقطع معه بزوال النجس ومع عدمه تبطل الصلاة سواء رآه في زمن كما فرض السائل أم لا (قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت ولم أر شيئاً فصلّيت فيه فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذلك) أي لم لا يجب الاعادة (قال: لأنك) عملت بالاستصحاب المرتكز عندكم العقلاء إذ (كنت على يقين من طهارتك فشككت) أو ظننت كما فرض السائل (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) أو بظن الخلاف كما فرض السائل (أبدأ. قلت: فإنّي قد علمت أنه أصابه ولم أدر أين هو فاغسله، قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها «ناحية» حتى تكون على يقين من

طهارتك . قلت: فهل عليّ إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه، قال: لا لأن الشبهة موضوعية (ولكنك إنّما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك) وهو حسن (قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة. قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه) قبل الدخول (ثم رأيت في الأثناء) (وإن لم تشك) قبل الدخول (ثم رأيت رطباً) في الأثناء (قطعت الصلاة) من دون ارتكاب المنافي (وغسلته ثم بنيت على الصلاة) أي أتيت بقيتها (لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) فواجد النجس في الأثناء إن تيقن بوجوده من الأوّل استأنف الصلاة شك قبل الدخول أم لا، وإلاّ بنى على ما مضى مطلقاً، لأنّ مقتضى الاستصحاب صحة ما مضى (الحديث).

والتقريب كما تقدّم في الصحيحة الأولى) ولكن لا يخفى أنّ التقريب لا يجري في الفقرة الأخيرة وهي قوله - عليه السلام - : فليس ينبغي إلخ. كما سيصرح به المصنف ونوضح وجهه وإنّما يجري في الفقرة الأولى وهي قوله - عليه السلام - : وليس ينبغي إلخ. بيانه : أنّ لفظ من طهارتك في الصغرى من خصوصيات المورد لا من قيود العلة وذلك لوجهين تقدما في الصحيحة الأولى فراجع، وإذا أهمل هذا في الصغرى يكون اللام في اليقين المذكور في الكبرى للجنس فتحصل كبرى كلية (وارادة الجنس من اليقين لعله أظهر هنا) إذ قد مرّ في الصحيحة الأولى احتمال كون قوله - عليه السلام - ولا ينقض إلخ جزاء لقوله: وإن لم يستيقن أنه قد نام، وكون قوله : فإنّه على يقين إلخ توطئة للجزاء، وحينئذ يكون اللام للعهد وتختص القاعدة بباب الوضوء، وهذا الاحتمال مفقود هنا لعدم تقدّم شرط حتى يحتمل كون قوله : وليس إلخ جزاء.

(وأما فقه الحديث) غرضه أنّه لا اشكال في دلالة قوله - عليه السلام - : وليس ينبغي إلخ على اعتبار الاستصحاب، إلّا أنّ تعليل عدم وجوب الاعادة بعدم نقض اليقين بالشك لا يخلو عن اجمال (فبيانه أنّ مورد الاستدلال «وليس ينبغي

الخ» يحتمل وجهين : أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه إن رأى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة) فتيقن أنه صلى في النجس (وحيثذا المراد) بقوله: لأنك كنت على يقين (اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة و) بقوله: فشككت (الشك حين إرادة الدخول في الصلاة) وبالجملة أركان الاستصحاب التي ذكرها الإمام - عليه السلام - ورتب عليه الاستصحاب تختص على هذا بما قبل الدخول في الصلاة (لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها، وأن الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهارة المتيقنة لا) أي ولا يصلح علة (لعدم وجوب الاعادة على من تيقن أنه صلى في النجاسة كما صرح به السيد الشارح للوافية).

حاصله: أن المطلوب هنا اثران: أحدهما: جواز الدخول في العبادة والآخر عدم وجوب اعادتها، الأول يطلب حين الشروع، والآخر يطلب بعد الاتمام، وحيث إن وجود الاستصحاب مختص بما قبل الشروع ولا استمرار له إلى ما بعد التمام فيترتب عليه الأثر الأول دون الثاني، لأن عدم ترتب الأثر الأول نقض لليقين بالشك، وعدم ترتب الأثر الثاني نقض لليقين باليقين كما قال: (إذ الاعادة ليست نقضاً لأثر الطهارة المتيقنة) سابقاً (بالشك بل هو نقض باليقين بناء على أن من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو) كان حصول اليقين (بعدها وجوب اعادتها) اشارة إلى أن النجس إن كان مانعاً علمياً بمعنى أن اتيان الصلاة عالماً بنجاسة الثوب يوجب بطلانها، ففي مانحن فيه لا يجب الاعادة للأجل الاستصحاب، بل لاجتماع شرائط الصحة لأنه حين اتيان لم يكن عالماً بالنجس وإن كان مانعاً واقعياً، أي سواء علم به حين اتيان أو بعده يجب الاعادة لأنها ليست نقضاً لليقين بالشك بل باليقين.

(وربما يتخيل حسن التعليل لعدم الاعادة بملاحظة اقتضاء امثال الأمر

الظاهري للاجزاء) حاصله: أنّ الاستصحاب المختص وجوده بما قبل الشروع وإن لم يترتب عليه عدم الاعادة بلاواسطة، إلاّ أنّه يترتب عليه بواسطة جواز الدخول المعبر عنه بالأمر الظاهري، فالاستصحاب يقتضي جواز الدخول، وهذا الأمر الظاهري يقتضي الاجزاء وعدم الاعادة، فالاعادة نقض للأمر الظاهري، ونقض الأمر الظاهري نقض لليقين بالشك فالاعادة نقض لليقين بالشك فحسن التعليل (فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة وكاشفة عنها) بمعنى أنّ اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء وإن كان محل كلام إلاّ أنّ الصحيحة إذا عللت عدم الاعادة بعدم نقض اليقين بالشك، والحال أنّه لا يتم إلاّ بواسطة اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، فتدل بالتضمن على اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء وبالمطابقة على اعتبار الاستصحاب.

(وفيه: أنّ ظاهر قوله: فليس ينبغي يعني ليس ينبغي لك الاعادة لكونه نقضاً) أي ظاهر الرواية هو أنّ الاعادة بنفسها نقض لليقين بالشك لأنها نقض للأمر الظاهري وهو نقض لليقين بالشك (كما أنّ) معنى (قوله - عليه السلام - في الصحيحة) الأولى (لا ينقض اليقين بالشك أبداً عدم ايجاب اعادة الوضوء) فإنّ اعادته نقض لليقين بالشك بلاواسطة لعدم وجود أمر ظاهري يكون هو الواسطة. وبالجملة الظاهر هنا أيضاً كون إعادة الصلاة نقضاً لليقين بالشك بلاواسطة، وليس كذلك، بل هو نقض لليقين باليقين (فافهم فإنّه) أي عدم صحة تعليل عدم الاعادة بعدم النقض (لا يخلو عن دقة) شرحناها بحول الله تعالى.

(ودعوى أنّ من آثار الطهارة السابقة اجزاء الصلاة وعدم وجوب الاعادة لها، فوجوب الاعادة نقض لآثار الطهارة السابقة) حاصله: أنّ الطهارة الثوب ما دامت كانت متيقنة كان يترتب عليها جميع الآثار، أي جواز الدخول وعدم الاعادة، وعند عروض الشك نزل الشارع الطهارة المشكوكة منزلة الطهارة المتيقنة في ترتيب الآثار، فكما أنّ جواز الدخول يترتب عليها بلاواسطة، فعدم الإعادة

أيضاً يترتب عليها بلاحاجة إلى واسطة، فيصح تعليل عدم الاعادة بعدم النقض.
(مدفوعة) أولاً: بما أوضحناه من أن جواز الدخول يطلب قبل الشروع
فيترتب على الاستصحاب المفروض اختصاصه بما قبل الشروع و عدم الاعادة
يطلب بعد الاتمام، فترتبه قبل الشروع غير معقول وبعد الاتمام فاسد، لأن الاعادة
ليست نقضاً لليقين بالشك حتى يحكم بعدمها، بل نقض له باليقين. وثانياً: (بأن
الصحة الواقعية وعدم الاعادة للصلاة مع الطهارة المتحققة سابقاً من الآثار
العقلية الغير المجعولة للطهارة المتحققة) وإنما حكم العقل بعدم الإعادة عند
تحقق الطهارة (لعدم معقولية عدم الاجزاء فيها) حاصله: أن الطهارة مادامت
متحققة يترتب عليها الأثر الشرعي، كجواز الدخول، والعقلي كالصحة وعدم
الاعادة، وبالجملة يحكم العقل بالصحة إذ بعد ما كان المأتي به موافقاً للمأمور به
الواقعي يسقط الأمر ومع سقوطه لا يعقل وجوب الاعادة، وأما إذا صارت
مشكوكة فتنزيل الشارع لها منزلة الطهارة المتحققة إنما ينفع في ترتيب الأثر
الشرعي، أي جواز الدخول لا العقلي أي عدم الاعادة، بل العقل يحكم بالاعادة
بعد كشف الخلاف احرازاً لمصلحة الواقع.

(مع أنه) أي عدم الاعادة في الفرض (يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة
مع النجاسة فلا يعيد، وبين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله - عليه السلام - :
بعد ذلك وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت) حاصله : أنه - عليه السلام - حكم
في فرض الدخول شاكاً ورؤية النجاسة في الأثناء بوجوب الاعادة، فكيف حكم
في فرض الدخول شاكاً ورؤية النجاسة بعد الاتمام بعدم الاعادة (إلا أن يحمل
هذه الفقرة كما استظهر شارح الوافية «السيد الصدر» على ما لو علم) إجمالاً
(الاصابة وشك في موضعها ولم يغسلها نسياناً) فرآها في الأثناء (وهو مخالف لظاهر
الكلام «تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت» وظاهر قوله بعد ذلك: وإن
لم تشك ثم رأيت الخ) فإن الشك ظاهر في البدوي.

(والثاني أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها، فالمراد أنه ليس ينبغي أن ينقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة، وهذا الوجه سالم مما يرد على الأول) إذ على هذا يستمر الاستصحاب إلى ما بعد التمام فيترتب عليه قبل الشروع جواز الدخول وبعد الاتمام عدم الاعادة (إلا أنه) مشكل من وجهين: أحدهما: أن عدم وجوب الاعادة في فرض عدم كشف الخلاف إنما هو لموافقة الأمر الظاهري لا الاستصحاب، فإنّ الأثر العقلي لا يترتب على الاستصحاب الموضوعي، لأنه أصل مثبت، إلا أن يقال بأن الطهارة من الأحكام الجعلية لامن الموضوعات كما هو مذهب جمع في جميع الأحكام الوضعية فيترتب على استصحابها جميع الآثار. ثانيهما: أنه (خلاف ظاهر السؤال) لأنّ ظاهره أنه رأى بعد الصلاة نجاسة علم بأنّها هي التي شك فيها قبل الصلاة.

وبالجملة: لا بدّ من ارتكاب خلاف الظاهر، إمّا بحمل كلامه - عليه السلام - على أنّ الاعادة نقض لجواز الدخول ونقضه نقض لليقين وأنّه متضمن لمسألة الاجزاء، وإمّا بحمل كلام السائل على أنّه تردد بين كون النجس من الأوّل أو وقوعه بعد الاتمام فقد يرجح الثاني، لأنّ ارتكاب خلاف الظاهر في كلام السائل أولى من ارتكابه في كلامه - عليه السلام - وإنّ في كلام السائل ارتكاب لخلاف الظاهر من جهة وفي كلامه - عليه السلام - من جهتين اعتبار الواسطة وتضمن مسألة الاجزاء وقد يرجح الأوّل، لأنّ تعليل عدم الاعادة بعدم النقض لا يصح حتى على الاحتمال الثاني لعدم ترتب الأثر العقلي على الاستصحاب، فيحمل على الاحتمال الأوّل ويلتزم بالواسطة ومسألة الاجزاء ليكون عدم الاعادة لأجل الاجزاء دون الاستصحاب، وفيه: أنه يمكن الحمل على الاحتمال الثاني وكون تعليل عدم الاعادة بعدم النقض من حيث الاجزاء لا الاستصحاب، وعلى تقدير عدم ترجيح أحد الاحتمالين في نظر الفقيه فيحمل الرواية على الاجمال من جهة الفقه.

(نعم مورد قوله - عليه السلام - أخيراً فليس ينبغي لك الخ هو الشك في وقوعه أول الصلاة أوحين الرؤية) في الأثناء، فيصح تعليل عدم الاعادة بعدم النقض وإن جاء الاشكال من جهة أنّ عدم الاعادة لموافقة الأمر لا الاستصحاب (ويكون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم التخلل المنافي لا ابطالها) بارتكاب المنافي (ثم البناء عليها) أي اتيان البقية (الذي هو خلاف الإجماع لكن) لا استفاد من هذه الفقرة حجية الاستصحاب لأنّ (تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع) حيث قال: لعلّه شيء أوقع عليك فليس ينبغي الخ فأتى بحرف الفاء (يأبى عن حمل اللام على الجنس) فإنّ اللام في المتفرع يكون للإشارة إلى المتفرع عليه، يعني فليس ينبغي نقض اليقين بطهارتك بالشك (فافهم) فإنّه - عليه السلام - في مقام الاستدلال وترتيب القياس، لا النهي عن النقض في خصوص المورد تعبداً، وحينئذ فالحمل على بيان قاعدة كلية في جميع الموارد أولى من الحمل على قاعدة كلية في باب الطهارة بقريئة الفقرة الأولى.

(ومنها: صحيحة الثالثة لزراعة: وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث) إذ كلّما دار الأمر بين الأقل والأكثر يكون الأقل محرزاً (قام فأضاف إليها أخرى) إمّا أراد اضافة ركعة متصلة من باب التقية، وإمّا أراد اضافتها منفصلة كما هو مذهب الإمامية (ولا شيء عليه و لا ينقض اليقين بالشك) إمّا أراد اليقين السابق بعدم اتيان الأكثر والشك اللاحق فيه، وإمّا أراد اليقين بالبراءة والشك فيها، والفقرات المتأخرة كلّها للتأكيد وفاعل المضارعات هو المصلّي (ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات، وقد تمسك) التوني - ره - (بها في الوافية وقرره الشارح) الصدر - ره - (وتبعه جماعة ممن تأخر عنه.

وفيه تأمل) إذ يحتمل في الرواية أربعة معان بناء على أحدها وهو أقوى المعاني لا تدل على الاستصحاب، وبناء على سائر المعاني تدل عليه إلا أنّها

ضعيفة، فالمعنى الأول وهو ضعيف ذكره بقوله: (لأنه إن كان المراد بقوله - عليه السلام - قام فأضاف إليها أخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل) كما هو مقتضى استصحاب عدم اتيان الأكثر (فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة) فلا بد أن يحمل على التقية والأصل عدمها (ومخالف) أيضاً (لظاهر الفقرة الأولى من قوله - عليه السلام -) في جواب السؤال عمّن لم يدر في أربع هو أم ثنتين وقد أحرز ثنتين (يركع ركعتين بفاتحة الكتاب).

فإنّ ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة) وعدم التخيير بينها وبين التسيحات (ارادة) البناء على الأكثر والتسليم عليه ثم اتيان (ركعتين منفصلتين، أعني: صلاة الاحتياط) وبالجملة إن كان معنى الصحيحة هكذا «بنى على الأقل قام فأضاف إليها ركعة متصلة، ولا ينقض اليقين السابق بعدم اتيان الأكثر بالشك اللاحق فيه» فتدل على الاستصحاب، إلاّ أنه معيوب من وجوه خمسة:

- ١- لزوم الحمل على التقية.
- ٢- لزوم المخالفة للفقرة الأولى.
- ٣- لزوم المخالفة لسائر الأخبار.
- ٤- لزوم حمل المورد على التقية وحمل القاعدة على بيان الواقع.
- ٥- لزوم المخالفة لفهم الأصحاب.

والمعنى الثاني وهو القوي ذكره بقوله: (فتعيّن أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة) بانياً على الأكثر أي القيام (إلى ركعة مستقلة كما هو مذهب الإمامية، فالمراد باليقين) في قوله: ولا ينقض اليقين إلخ، ليس هو اليقين السابق بعدم اتيان الأكثر، بل المراد به (كما في اليقين الوارد في الوثيقة الآتية «إذا شككت فابن على اليقين» على ما صرح به السيد المرتضى و استفيد من قوله - عليه السلام - في أخبار) صلاة (الاحتياط: إن كنت قد نقصت فكذا) أي تنفك صلاة

الاحتياط (وإن كنت قد أتممت فكذا) أي لاتضرّك. وبالجملة المراد باليقين (هو اليقين بالبراءة، فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه).

والحاصل: أنّ الوجه المحتمل قوياً في الرواية أن يكون المعنى هكذا «بني على الأكثر فأضاف إليها ركعة منفصلة ولا ينقض اليقين بالبراءة بالشك فيها» فإنّ البناء على الأقل وضم الركعة كما هو صنع العامة يوجب الشك في البراءة لاحتمال الزيادة العمدية المفسدة والبناء على الأكثر، و اتيان صلاة الاحتياط يوجب اليقين بالبراءة لأنّها إمّا متممة وإمّا زيادة منفصلة، فالرواية حينئذ لاترتبط بالاستصحاب بل على خلافه، لأنّ مقتضى الاستصحاب البناء على الأقل وضم الركعة والرواية تقضي بالبناء على الأكثر وصلاة الاحتياط، وهذا العمل سمّي في بعض الأخبار باليقين وفي بعضها بالاحتياط كما قال: (وقد أريد من اليقين والاحتياط في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل منها: قوله - عليه السلام - في الموثقة الآتية: إذا شككت فابن على اليقين.

فهذه الأخبار الأمرة بالبناء على اليقين) كالموثقة (وعدم نقضه) كهذه الصحيحة (يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلاة الاحتياط) هذه العبارة توهم عين الاحتمال الثالث الآتي الفاسد، وحق العبارة هكذا «يراد منها البناء على الأكثر والتسليم عليه مع جبره بصلاة الاحتياط» (ولهذا) أي لكون هذا العمل احتياطاً و يقيناً بالبراءة (ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أنّ) هذا (العمل محرز للواقع مثل قوله: ألا اعملك شيئاً إذا صنعته ثم ذكرت أنّك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء، وقد تصدى جماعة تبعاً للسيد المرتضى لبيان أنّ هذا العمل هو الأخذ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامة من) الاستصحاب (والبناء على الأقل) وقد شرحت آنفاً أنّ مذهبنا كيف يوجب اليقين بالبراءة، وأنّ مذهب العامة كيف يوجب الشك فيها.

(ومبالغة الإمام - عليه السلام - في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك) حيث ذكره سبع مرات (و) مبالغته - عليه السلام - (بتسمية ذلك) العمل (في غيرها) أي في سائر أخبار شكوك الصلاة (بالبناء على اليقين أو الاحتياط، يشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل وضم الركعة المشكوكه) وهو زعم فاسد، فإنّ البناء على الأقل بناء على اليقين بمعنى اليقين السابق لا بمعنى اليقين بالبراءة، وأمّا البناء على الأكثر وصلاة الاحتياط فهو بناء على اليقين بمعنى اليقين بالبراءة (ثم لو سلم ظهور الصحيحة «لاتنقض الخ» في البناء على الأقل المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر).

غرضه أنّ الصحيحة لا ظهور لها أصلاً في الاستصحاب بل في اليقين بالبراءة، والظهور المتوهم ناش من انس الذهن بذكرهم الرواية في أخبار الاستصحاب، وعلى فرض الظهور له خمسة صوارف ذكرناها فيما سبق (مثل تعين حملها حينئذ على التقية وهو مخالف للأصل، ثم يلزم التفكيك بحمل الحكم أي البناء على الأقل وضم الركعة على التقية وحمل القاعدة المستشهد بها على بيان الواقع كما قال: (ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية) في الحكم و(في اجراء القاعدة في المورد لا في نفسها مخالفة أخرى للظاهر، وإن كان ممكناً في نفسه، مع أنّ هذا المعنى) أي البناء على الأقل (مخالف لظاهر صدر الرواية الأبى عن الحمل على التقية) بقريظة تعيين فاتحة الكتاب كما مرّ (مع أنّ العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر إلى غير ذلك) كسائر الأخبار الواردة في شكوك الصلاة الأمر بالبناء على الأكثر (مما يوهن ارادة البناء على الأقل).

وأمّا) المعنى الثالث الضعيف الذي يتم معه أيضاً الدلالة على الاستصحاب أعني (احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك) وجوب

البناء على الأقل و (عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب، فيكون مفاده «عدم نقض» عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، وقوله: لا يدخل الشك في اليقين) ليس تأكيداً لعدم النقض، بل (يراد به أنّ الركعة المشكوك فيها المبنى على عدم وقوعها لا يضمّها إلى اليقين، أعني: القدر المتيقّن من الصلاة) فقوله: لا يدخل الشك في اليقين أي لا يضم الركعة المشكوكة بالمتيقّن كما هو مذهب العامة (بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة).

ملخص هذا الاحتمال: هو أنّه لامنافاة بين حمل الصحيحة على اعتبار الاستصحاب كلية حتى في موردها وبين ما استقر عليه مذهب الإمامية من الإتيان بصلاة الاحتياط بأن يكون المعنى هكذا «بنى على الثلاث و سلم عليه قام فأضاف إليها ركعة منفصلة، ولا ينقض اليقين السابق بالشك اللاحق، ولا يخلط المشكوك بالمتيقّن» (ففيه من المخالفة لظاهر الفقرات الست) بناء على كون قوله -عليه السلام-: فيبنى على اليقين متفرعاً على سابقه وعدم كونه فقرة مستقلة (أو السبع) بناء على كونه فقرة مستقلة (ماليخفي على المتأمل) لعلّ نظره -ره- إلى أنّ الظاهر كون جميع الفقرات بمعنى واحد بأن تكون الفقرات المتأخرة تأكيداً للأولى، وبناء على هذا الاحتمال تكون الفقرة الأولى ناظرة إلى حرمة نقض السابق، والفقرة الثانية ناظرة إلى وجوب صلاة الاحتياط منفصلة .

فإنّ مقتضى التدبّر في الخبر أحد معنيين) في جميع الفقرات (إمّا الحمل على التقية) بأن يراد البناء على الأقل و ضم الركعة بمقتضى الاستصحاب (وقد عرفت مخالفته للأصول والظواهر، وإمّا حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط) وهو البناء على الأكثر، وإتيان صلاة الاحتياط والزوائد لا تضر بحكم سائر الأخبار ونحوه (وهذا الوجه وإن كان بعيداً في نفسه) بناء على ظهور لانتقض في الاستصحاب لا اليقين بالبراءة (لكنّه منحصر بعد عدم إمكان الحمل

على ما يطابق الاستصحاب ولأقل من مساواته لما ذكره هذا القائل) وبالجمله المعنى الأول أعني: البناء على الأقل وضم الركعة غير مراد قطعاً، فالمعنى إمّا محصر في ارادة اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وصلاة الاحتياط، و إمّا مردد بينه وبين ما ذكره هذا القائل من البناء على الأقل و صلاة الاحتياط، وعلى كلا التقديرين (فيسقط الاستدلال بالصحيحة خصوصاً على مثل هذه القاعدة) الأصولية المهمة.

والمعنى الرابع الضعيف الذي يتم معه دلالتها على الاستصحاب أشار إليه بقوله: (وأضعف من هذا دعوى أنّ حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلاة بالعمل على الأكثر والعمل على الاحتياط بعد الصلاة على ما هو فتوى الخاصة، وصريح أخبارهم الآخر لا ينافي ارادة العموم من القاعدة) بأن تعم (لهذا) اليقين بالبراءة (وللعمل على اليقين السابق في الموارد الأخر) ملخصه: أنّ قوله - عليه السلام -: لا تنقض اليقين بالشك، يراد منه الأعم من حرمة نقض اليقين السابق بالشك اللاحق، ومن حرمة نقض اليقين بالبراءة بالشك فيها، ففي شكوك الصلاة التي منها المورد تنطبق على المعنى الثاني، وفي سائر الموارد تنطبق على المعنى الأول (وسيطر اندفاعها بما سيجيء في الأخبار الآتية من عدم امكان الجمع بين) مثل (هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه) إذ لاجماع بينهما لأنّ مناط أحدهما لحاظ الحالة السابقة، ومناط الآخر لحاظ دفع العقاب المحتمل.

(ومّا ذكرنا) من أنّ المراد من اليقين في الصحيحة هو اليقين بالبراءة لقرائن صارفة عن ارادة اليقين السابق (ظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار عن أبي الحسن - عليه السلام - قال: إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل، قال: نعم فإن جعل البناء على الأقل أصلاً) أي لو كان مراده - عليه السلام - من البناء على اليقين الذي جعله أصلاً هو البناء على الأقل أعني: الاستصحاب فهو (ينافي ما) أي

البناء على الأكثر الذي (جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار مثل قوله -عليه السلام-: أجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فابن على الأكثر، وقوله -عليه السلام- فيما تقدم: ألا اعلمك شيئاً إلى آخر ما تقدم، فالوجه فيه إمّا الحمل على) الاستصحاب والبناء على الأقل من باب (التقية) وهو خلاف الأصل وفهم الأصحاب وسائر الأخبار (وإمّا ما ذكره بعض الأصحاب في معنى الرواية بارادة البناء على الأكثر ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لأجل الصلاة على تقدير الحاجة ولا يضر بها على تقدير الاستغناء .

نعم يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك الصلاة فضلاً عن الشك في ركعاتها) غرضه أنّ الصحيحة وردت في شكوك الركعات فإمّا تحمل على التقية أو على اليقين بالبراءة، وإمّا الموثقة فلا قرينة على وروردها في باب الصلاة فلا مانع من حملها على بيان قاعدة كلية استصحابية (فهو أصل كلي خرج منه الشك في عدد الركعات وهو غير قادح) إذ ما من عام إلا وقد خص (لكن يرد عليه عدم الدلالة على ارادة اليقين السابق على الشك ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق).

غرضه: أنّ محل الاستصحاب سبق المتيقن على المشكوك سواء تقدم وصف اليقين أيضاً على وصف الشك أم لا وإن كان الغالب الأوّل، ومحل قاعدة اليقين هو سبق وصف اليقين بشيء ولحوق وصف الشك في نفس ذلك المتيقن كاليقين يوم الجمعة بالعدالة ثم الشك في عدالة يوم الجمعة، وهذه الموثقة لا تدل على اعتبار تقدم المتيقن على المشكوك حتى ينطبق على الاستصحاب مثل قوله -عليه السلام-: لا تنقض اليقين بالشك، ولا على اعتبار تقدم وصف اليقين على وصف الشك حتى ينطبق على قاعدة الشك الساري مثل العلوي الآتي: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه (فهو أضعف دلالة) على الاستصحاب (من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق لاحتمالها «موثقة» لإرادة) اليقين بالبراءة أي

(إيجاب العمل بالاحتياط) بخلاف الرواية الآتية فإنها مرددة بين الاستصحاب والشك الساري كما يأتي (فافهم) لعله إشارة إلى أنه لا قرينة في الموثقة على تعيين إرادة الاستصحاب ولا على تعيين إرادة اليقين بالبراءة.

(ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: قال أمير المؤمنين - صلوات الله وسلامه عليه - : من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإنّ الشك لا ينقض اليقين، وفي رواية أخرى عنه - عليه السلام - من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإنّ اليقين لا يدفع بالشك، و عدها المجلسي في البحار في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية.

أقول: لا يخفى أنّ كلامه - عليه السلام - يحتمل وجهين: أحدهما قاعدة الشك الساري، والآخر قاعدة الاستصحاب إذ من البديهي أنّ (الشك واليقين لا يجتمعان) في آن واحد على متعلق واحد (حتى ينقض) أي يرفع (أحدهما الآخر بل لا بد من اختلافهما إمّا في زمان نفس الوصفين) مع وحدة متعلقهما (كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان) كيوم الجمعة (ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان) أي يوم الجمعة، وهذا هو الشك الساري فمناطه تعدد زمان اليقين والشك، وتقدم الأوّل على الثاني مع وحدة متعلقهما كما في المثال، فإنّ زمان اليقين يوم الجمعة وزمان الشك يوم السبت ومتعلقهما عدالة زيد يوم الجمعة، فالشك يسري إلى المتيقن.

(وإمّا في زمان متعلقهما وإن اتحد زمانهما) وهذا هو الاستصحاب فمناطه تقدّم زمان المتيقن على زمان المشكوك سواء اختلف زمان الوصفين أيضاً كما إذا تيقن يوم الجمعة بعدالة زيد يوم الجمعة وشك يوم السبت في عدالته يوم السبت، أو اتحد (كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك في زمان هذا القطع) أي يوم السبت (بعدالته في يوم السبت) فاليقين والشك كلاهما حصلا يوم السبت، إلا أنّ الأوّل تعلق بعدالة يوم الجمعة والثاني بعدالة يوم السبت (وهذا

هو الاستصحاب وليس منوطاً بتعدد زمان الشك واليقين كما عرفت في المثال فضلاً عن تأخر الأول عن الثاني) وإنما المنوط بذلك هو الشك الساري.

إذا عرفت هذا فنقول: قد يقوى دلالة الرواية على الشك الساري كما قال: (وحيث إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين) فإن قوله -عليه السلام- كان على يقين صريح في مضي اليقين، وقوله فشك صريح في تأخر الشك لأن فاء التفریع للترتيب (وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما) أي ظاهر عطف الشك على اليقين بالفاء وحدة متعلقهما زماناً بأن تيقن بعدالة يوم الجمعة وشك في عدالة يوم الجمعة (تعيّن حملها على القاعدة الأولى، وحاصلها عدم العبرة بطرو الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء) فمن تيقن يوم الجمعة بعدالة زيد وصلى خلفه ثم شك يوم السبت في عدالته يوم الجمعة حين صلى خلفه لا يعتنى بشكّه أي لا يعيد صلاته (ويؤيده «حمل» أن النقض حينئذ محمول على حقيقته لأنه) أي نقض اليقين في الشك الساري (رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقاً على المتيقن بخلاف الاستصحاب، فإن المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضاً لليقين السابق).

حاصله: أن النقض في باب الشك الساري عبارة عن رفع اليد عن الآثار الماضية التي رتبها في زمن اليقين كاعادة الصلاة التي صلى خلفه معتقداً بأنه عادل وهو نقض حقيقة، وأمّا النقض في باب الاستصحاب فهو عدم ترتب الأثر في زمن الشك كما إذا صلى خلفه يوم الجمعة معتقداً بعدالته ثم شك يوم السبت في عدالته يوم السبت، فعدم الاقتداء حينئذ ليس نقضاً لليقين بالشك إذ الفرض أنه اقتدى به حين القطع بعدالته، وإنما لا يقتدى به حين عدم القطع وطرو الشك.

قوله: (إلا إذا أخذ متعلقه «يقين» مجرداً عن التقييد بالزمن الأول) جواب سؤال وهو أنه إذا كان معنى النقض في مورد الاستصحاب هو ما ذكر فكان

اللازم ترك لفظ النقض واثبات لفظ آخر بأن يرد في الأخبار ولسان العلماء مثلاً «لاترك أثر اليقين بطرو الشك» دون أن يرد مثلاً «لاتنقض اليقين بالشك» وجوابه: أن متعلق اليقين والشك في مورد الاستصحاب إنما يتعدان لو قيّدا بالزمان «عدالة يوم الجمعة وعدالة يوم السبت» وليس كذلك بل متعلقهما نفس عدالة زيد، وهذا المقدار من الاتحاد يكفي في صدق النقض مساحمة على ترك الاقتداء يوم السبت.

(ثم) إن قاعدة الشك الساري فيها ثلاثة أقوال: أحدها: أنه لا دليل عليها وإنها خلاف الإجماع وحكم العلماء بصحة الأعمال الواقعة على طبق الاعتقاد السابق لعلّه لأجل قاعدة الفراغ المتبعة حتى مع عدم اعتقاد في السابق كما إذا صلى من دون التفات إلى استجماع الشرائط ثم شك فيه، ثانيها: أن الرواية تدل عليها على سبيل الاطلاق وإن اطلاقها متبع . ثالثها: أن الرواية وإن دلت عليها كذلك إلا أن الإجماع قام على عدم العبرة باليقين بعد عروض الشك، أو قام على عدم العبرة به إذا انكشف فساد مدركه.

وإلى هذا أشار بقوله: (لو سلم أن هذه القاعدة باطلاقها مخالفة للإجماع أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الأعمال التي رتبها حال اليقين به كالاقتداء في مثال العدالة بذلك الشخص أو العمل بفتواه أو شهادته) فلا يعيد ما مضى ولا يقتدي به من بعد (أو تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق) أي في هذا الفرض لا يعتنى بالشك بل يقتدى به (واخراج صورة تذكره والتفتن بفساده وعدم قابليته لافادة القطع) أي في هذا الفرض لا يعتنى باليقين بل يعيد ما مضى (وبالجمله فمّن تأمل في الرواية وأغمض عن ذكر بعض) كالوحيد - ره - والقمي - ره - (لها في أدلة الاستصحاب جزم بما ذكرناه في معنى الرواية).

وقد يقوى دلالة الرواية على الاستصحاب وشرع فيه وقال: (اللهم إلا أن

يقال بعد ظهور كون الزمن الماضي في الرواية ظرفاً لليقين) لامتعلقه أي العدالة حيث قال: من كان على يقين (انّ الظاهر تجريد متعلق اليقين «عدالة» عن التقيّد بالزمان) الماضي (فإنّ ظاهر قول القائل كنت متيقناً أمس بعدالة زيد ظاهر في ارادة أصل العدالة لا العدالة المتقيّدة بالزمن الماضي) بأن يكون التقدير كنت متيقناً أمس بعدالة زيد في أمس (وإن كان ظرفه «عدالة» في الواقع ظرف اليقين) لأن يكون اليقين في أمس والعدالة في أمس الأمس مثلاً (لكن لم يلاحظه «الماضي» على وجه التقييد) في العدالة، وحينئذ (فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان متعلقاً) أي حال تعلقه (بنفس ذلك المتيقّن) أي (مجرداً عن ذلك التقييد) وبعبارة أخرى: إذا قلت: كنت أمس متيقناً بعدالة زيد فشككت في عدالته يكون الشك (ظاهراً في تحقق أصل العدالة في زمان الشك فينطبق) كلامه - عليه السلام - (على الاستصحاب).

توضيح الكلام: أنّ تعدد زماني الشك واليقين وتقدّم الثاني على الأوّل كما هو صريح الرواية لا ينافي حملها على ارادة الاستصحاب لأنّ الغالب في الاستصحاب أيضاً هو ذلك كما مرّ عند التعرض لمناطه، وإمّا ظهور الرواية في اتحاد زمان متعلقي اليقين والشك بحيث يمتنع حملها على ارادة الاستصحاب فهو ممنوع لأنّه إنّما يتم إذا كان متعلق اليقين مقيّداً بالماضي بأن يكون التقدير من كان على يقين في الماضي من عدالة زيد في الماضي.

إذ حينئذ يكون تقدير قوله: فشك أي شك في عدالة زيد في الماضي لظهور تعلق الشك بما تعلق به اليقين، فيتحد زمان المتعلق وينطبق على قاعدة الشك الساري لا غير، إلّا أنّ لحاظه - عليه السلام - تقييد العدالة بالماضي، خلاف الظاهر لأنّ الماضي المستفاد من لفظ كان ظرف لليقين بالبداهة، وإن فرض كونه في الواقع ظرفاً للعدالة أيضاً، إلّا أنّه لم يلاحظ قيدها بمعنى أنّ المتبادر من قوله: كنت متيقناً في أمس من عدالة زيد ارادة أصل العدالة لا مقيّدة بالأمس فيكون

الشك أيضاً متعلقاً بأصل العدالة، وحيث يمكن تطبيقه على الاستصحاب أيضاً لأن قوله فشك في العدالة يصلح أن يكون معناه فشك في وجود العدالة رأساً فينطبق بالشك الساري وأن يكون معناه فشك في بقاء العدالة لأنّ الشك في البقاء أيضاً شك في العدالة، فينطبق بالاستصحاب (فافهم) لعلّه إشارة إلى أنّ مقتضى هذا البيان امكان ارادة الاستصحاب لا تعينها.

(لكن الانصاف أنّ الرواية سيما بملاحظة قوله - عليه السلام - : فإنّ اليقين لا ينقض بالشك) فإنه ظاهر في ضرب القاعدة والتعليل بأمر ارتكازي (و بملاحظة ما سبق في الصحاح) الواردة في مورد الاستصحاب (من قوله: لا ينقض اليقين بالشك حيث إنّ ظاهره مساوقته «قوله - عليه السلام - « لها «رواية» ظاهرة في الاستصحاب، ويبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا لكن سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى لتضعيف العلامة له في المختلف، وإن ضعف ذلك التضعيف (باستناده) أي تضعيف العلامة - ره - مستند (إلى تضعيف ابن الغضائري المعروف عدم قدحه) لأنّ كثيراً من القدماء ومنهم ابن الغضائري كانت لهم عقائد خاصة في المعصوم - عليه السلام - حتى أنّهم جعلوا مثل نفي السهو عن النبي ﷺ غلو، فربما كان منشأ تضعيفهم للراوي وجدان رواية منه ظاهرة فيما هو غلو في نظرهم مثلاً، فتضعيف هؤلاء غير قادح، و الفرض أنّ تضعيف العلامة مستند إلى ما ذكر (فتأمل) إمّا إشارة إلى منع استناده إليه أو إلى أنّ قدحه وإن لم يوجب الضعف إلاّ أنّه يورث جهالة حال الراوي أو إلى منع عدم قدح تضعيف ابن الغضائري بعد اعتماد مثل العلامة والنجاشي إلى تضعيفه.

(ومنها مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: كتب إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان) أولاً أو آخراً (هل يصام أم لا، فكتب - عليه السلام - :
اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية، فإنّ تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلالي رمضان و شوال لا يستقيم إلا بارادة عدم جعل

اليقين السابق مدخولاً بالشك أي مزاحماً به).

غرضه: أن التفریع إن كان منحصرأ بقوله - عليه السلام -: أفطر للرؤية، لاحتمل أن يكون المراد من قوله - عليه السلام -: اليقين لا يدخله الشك، بيان قاعدة الاشتغال بأن يكون التقدير اليقين باشتغال الذمة بالصوم لا يزاحم و لا ينتقض بالشك بالبراءة منه باحتمال خروج رمضان أفطر لرؤية هلال شوال، إلا أن تفریع الأمرين معاً أعني الصوم للرؤية والافطار للرؤية لا يتم إلا بإرادة الاستصحاب لأن الصوم للرؤية ليس من الاشتغال في شيء، بل المراد منه عدم وجوب الصوم في يوم الشك من شعبان، فالتقدير اليقين السابق لا يزاحم بالشك اللاحق صم للرؤية استصحاباً لعدم وجوب الصوم وأفطر للرؤية استصحاباً لوجوبه (والانصاف أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب) لعدم احتمال كون اللام في اليقين للعهد الذكري، و لا يحتمل ارادة قاعدة الاشتغال أو الشك الساري (إلا أن سندها غير سليم) لأن القاساني سمع منه على ما قيل مذاهب منكورة.

(هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها) فإن الصحيحة الأولى والثانية يحتمل فيهما كون اللام في اليقين للعهد الذكري والثالثة يحتمل فيها ارادة اليقين بالبراءة، وكذا في موثقة عمار، ورواية الخصال ضعيفة السند مضافاً إلى احتمال ارادة الشك الساري و المكاتبة ضعيفة السند (فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد) فإن ضعيف السند ينجر بالصحاح و قوي الدلالة يعاضد ضعيف الدلالة.

(وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة مثل رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، قال: فهل علي أن أغسله؟ فقال: لا، لأنك اعترته إياه وهو طاهر ولم

تستيقن أنه نجسه، وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو كان المستند في ذلك (قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة إذ الحكم في القاعدة مستندة إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة) حاصله: أن حكمه - عليه السلام - بالطهارة إنما هو لأجل الاستصحاب، ولذا علله بسبق اليقين بالطهارة ولحوق الشك في النجاسة لا لأجل أصالة الطهارة في الشيء المشكوك وإلا لم يكن للتعليل المذكور مجال بل كان ينبغي التعليل بمجرد الشك في النجاسة.

(نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها) إذ لم يذكر فيها قاعدة كلية مثل اليقين لا ينقض بالشك (ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها «طهارة» وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع) بمعنى أنه لم ير أحد قال بالاستصحاب في الطهارة، ولم يقل به في سائر موارد الشك في الرافع، فيمكن تميم المطلب بعدم القول بالفصل (ومثل قوله - عليه السلام - في موثقة عمّار: كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر، بناء على أنه مسوق لبيان استمرار طهارة كل شيء إلى أن يعلم حدوث قذارته) بأن يكون التقدير كل شيء يقيني الطهارة سابقاً يستمر طهارته إلى زمن العلم بالنجاسة (لأبوتها «طهارة» له «شيء» ظاهراً واستمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها) بأن يكون التقدير كل شيء مشكوك الطهارة والنجاسة محكوم بالطهارة حكماً مستمراً إلى زمن العلم بالعدم.

توضيح المطلب: أن الرواية يمكن حملها على الاستصحاب ومناطه لحاظ الطهارة السابقة، ويمكن حملها على قاعدة الطهارة ومناطها مجرد الشك في الطهارة سواء كان مسبقاً بالطهارة أو لم يكن له حالة سابقة كالشك في طهارة الحديد شرعاً، وكالشك في كون مائع بولاً أو ماء أو لم يعلم الحالة السابقة، فالنسبة بينهما من حيث المناط هي التباين ومن حيث المورد القاعدة أعم مطلق من الاستصحاب، إذ كلما جرى فيه الاستصحاب بلحاظ الطهارة السابقة جرى

فيه قاعدة الطهارة بلحاظ مجرد الشك دون العكس، إذ ربما يشك في الطهارة من دون سبق يقين بها، فتجري القاعدة دون الاستصحاب. وبالجملة إن كان غرض الرواية بيان أن الشيء المحرز طهارته سابقاً يستمر طهارته إلى زمن العلم بالارتفاع فتفيد الاستصحاب، وإن كان غرضها ثبوت الطهارة ظاهراً على الشيء المشكوك واستمرار هذا الثبوت إلى زمن كشف الخلاف فتفيد قاعدة الطهارة.

(فالغاية وهي العلم بالقذارة على الأول غاية للطهارة رافعة لاستمرارها، فكل شيء) محرز الطهارة (محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة، فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة) إذ الفرض أن الغاية غاية لاستمرار الطهارة المفروغ عنها للحكم بطهارة المشكوك (وعلى الثاني غاية للحكم بثبوتها، والغاية وهي العلم بعدم الطهارة رافعة للحكم، فكل شيء) مشكوك الطهارة (يستمر الحكم بطهارته إلى كذا، فإذا حصلت الغاية) وانكشف الخلاف (انقطع الحكم بطهارته لانفسها) لأن نفس الطهارة لم تكن محرزة من الأول حتى تكون الغاية رافعة لها بل الشارع حكم ظاهراً بالطهارة، فالغاية رافعة لهذا الحكم.

(والأصل في ذلك) أي ومنشأ الاحتمالين في الرواية (أن القضية المغياة سواء كانت اخباراً عن الواقع وكانت الغاية قيداً للمحمول كما في قولنا الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً) فإنها قضية واقعية واخبار عن الواقع بمعنى ثبوت الطهارة للثوب واقعاً أي من دون لحاظ كونه مشكوك الحكم، وحينئذ يكون ملاقاته النجاسة أيضاً غاية للطهارة الواقعية رافعة لها (أم كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول كما فيما نحن فيه) فإن قوله - عليه السلام - : كل شيء طاهر، قضية ظاهرية وبيان للحكم الظاهري بمعنى ثبوت الطهارة ظاهراً بلحاظ كونه مشكوك الطهارة، وحينئذ يكون العلم بالقذارة أيضاً غاية للطهارة الظاهرية رافعة لها.

(قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً) والتقدير أن

مشكوك الطهارة محكوم بالطهارة ظاهراً إلخ (أو واقعاً) والتقدير أن الثوب محكوم بالطهارة واقعاً إلخ (من غير ملاحظة كونه مسبقاً بثبوت له، وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار لا أصل الثبوت) والتقدير أن مشكوك الطهارة مستمر طهارته ظاهراً إلخ. والثوب مستمر طهارته واقعاً إلخ (بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه) وبالجملة قد يراد مثلاً استمرار ثبوت الطهارة، وقد يراد استمرار الطهارة الثابتة (والأول أعم من الثاني من حيث المورد) قد مرّ أن النسبة بين قاعدة الطهارة و استصحاب الطهارة هي التباين من حيث المناط وأنّ الأول أعم مطلقاً من الثاني من حيث المورد فراجع.

(إذا عرفت هذا) أي امكان ارادة مجرد ثبوت المحمول للموضوع إلى حصول الغاية وامكان ارادة استمراره إلى حصولها بعد الفراغ عن أصله (فنقول: إن معنى الرواية إمّا أن يكون خصوص المعنى الثاني وهو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ من ثبوت أصل الطهارة) أي كل شيء محرز الطهارة يستمر طهارته إلخ (فيكون دليلاً على استصحاب الطهارة، لكنه خلاف الظاهر) كما سيصرح - ره - بأن ظاهر الجملة الخبرية اثبات أصل المحمول لاستمراره بعد الفراغ عن أصله (وإمّا خصوص المعنى الأول الأعم منه) مورداً أي كل مشكوك محكوم بالطهارة إلخ (وحيث لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وإن شمل مورده) لأن ثبوت الطهارة للشيء المشكوك يشمل المشكوك المسبوق بالطهارة أيضاً (إلا أن الحكم) بالطهارة (فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة) بمعنى أن ثبوت الطهارة للشيء المشكوك يشمل المشكوك المسبوق بالطهارة أيضاً، إلا أن مناط القاعدة في جميع موارد هـ هو لحاظ مجرد الشك للاحاظ استصحاب الطهارة في المسبوق بالطهارة.

(فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة لا استصحابها بل

يجري في مسبوق النجاسة) لأنه أيضاً من مصاديق مشکوك الطهارة، لكن يكون استصحاب النجاسة حاکمة عليها (على أقوى الوجهين الآتين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة) فإنّ أحد الوجهين فيه هو أنّ قاعدة الطهارة لا مجال لها في مورد استصحاب النجاسة بمعنى أنّ مورد الثاني خارج عن مورد الأولي تخصّصاً لأنّ القاعدة مغيية بالعلم بالقذارة، والعلم بها أعم من أن يحصل سابقاً أو لاحقاً، والفرض أن العلم بالقذارة حاصل سابقاً في مورد استصحاب النجاسة، والوجه الآخر القوي هو جريان القاعدة في مورد استصحاب النجاسة، غاية الأمر: حكومة الثاني على الأولي فإنّ لسان أدلة الاستصحاب بقاء النجاسة السابقة فتكون شارحة ومضيقة لدائرة: كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر، و أمّا ما ذكر من أنّ قاعدة الطهارة مغيية بالعلم بالقذارة وهو يشمل العلم السابق، ففيه: أنه لو كان كذلك للزم عدم جريان قاعدة الطهارة في مورد سبق النجاسة حتى على فرض عدم جريان الاستصحاب ولا يلتزم به أحد.

(ثم لافرق في مفاد الرواية) أي استصحاب الطهارة وقاعدة الطهارة (بين) مورد الشبهة الحكمية وهو (الموضوع الخارجي الذي يشك في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه) كعذرة الطير الغير المأكول (وبين) مورد الشبهة الموضوعية وهو (الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي) كما إذا شك في أنّ هذا ماء أو بول.

(فعلم ممّا ذكرنا) من عموم الرواية للشبهة الحكمية والموضوعية واختصاصها بواحد من القاعدة والاستصحاب (أنّه لاوجه لما ذكره صاحب القوانين من امتناع ارادة المعاني الثلاثة من الرواية، أعني: قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية وفي الشبهة الموضوعية واستصحاب الطهارة، إذ لا مانع عن ارادة الجامع بين الأولين أعني) من الأولين (قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية) والجامع بينهما طهارة الشيء المشكوك.

(نعم ارادة القاعدة والاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين لما عرفت أنّ) النسبة بينهما من حيث المناط هو التباين إذ(المقصود في القاعدة مجرد اثبات الطهارة في المشكوك) من حيث هو مشكوك حتى في المسبوق بالطهارة(وفي الاستصحاب خصوص ابقائها في معلوم الطهارة سابقاً، والجامع بينهما) أي الاثبات والابقاء(غير موجود فيلزم ما ذكرنا، والفرق بينهما ظاهر نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها ولاجامع بينهما) مثلاً إذا شك في دخول رمضان ووجوب الصوم، فبمجرد ملاحظة الشك في التكليف يجري البراءة، وبملاحظة سبق عدم الوجوب يجري استصحابها، وكذا إذا شك في حرمة التتن مثلاً فبملاحظة الشك في التكليف يجري البراءة، وبملاحظة البراءة حال الصغر يجري استصحابها فهما متباينان مناطاً لا يصح ارادتهما معاً في دليل واحد مثل رفع مالا يعلمون.

(وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين «نراقي» فزعم جواز ارادة القاعدة والاستصحاب معاً وأنكر ذلك) أي عدم الجواز(على صاحب القوانين، فقال: إنّ الرواية تدل على أصليين: أحدهما: أنّ الحكم الأوّلي للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة، وهذا) يسمّى بقاعدة الطهارة و(لاتعلق له بمسألة الاستصحاب، الثاني: أنّ هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته، انتهى.

أقول: ليت شعري ما المشار إليه بقوله هذا الحكم مستمراً إلى زمن العلم بالنجاسة فإن كان هو «مشار إليه» الحكم المستفاد من الأصل الأوّل «ثبوت الطهارة للأشياء ظاهراً إلى زمن العلم بالنجاسة» بأن يكون تقدير الرواية كل شيء محكوم ظاهراً بالطهارة إلى زمن العلم بالنجاسة وثبوت الطهارة إلى زمن العلم بالنجاسة مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة(فليس استمراره ظاهراً ولا واقعاً مغيباً بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمر إلى) يوم القيامة أو إلى (زمن نسخ

هذا الحكم في الشريعة) بمعنى أن ثبوت الطهارة إلى زمن العلم بالنجاسة ليس مستمراً إلى زمن العلم بالنجاسة، بل إلى يوم القيامة، أو زمن النسخ إن فرض (مع أن قوله: حتى تعلم، إذا جعل من توابع الحكم الأول «كل شيء محكوم ظاهراً بالطهارة إلى زمن العلم بالنجاسة» الذي هو «حكم أول» الموضوع للحكم الثاني «ثبوت الطهارة للأشياء ظاهراً إلى زمن العلم بالنجاسة مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة» فمن أين يصير الثاني مغيباً به).

وبالجمله يلزم أن يكون هناك جملة صغرى مغيية بالعلم بالنجاسة هي الموضوع للجملة الكبرى المغيية به أيضاً كما ذكرنا تقدير الرواية مفصلاً فراجع، وهذا فاسد (إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية لحكم «جملة صغرى» ولحكم آخر «جملة كبرى» يكون الحكم الأول المغيي موضوعاً له) لأن كونه غاية للموضوع يقتضي تقدّمه على المحمول، و كونه غاية للمحمول يقتضي تأخره، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وكون شيء واحد عارضاً ومعروضاً (وإن كان هو «مشار إليه» الحكم الواقعي المعلوم) بأن يكون التقدير كل شيء محكوم ظاهراً بالطهارة إلى زمن العلم بالنجاسة، وكل شيء محرز الطهارة سابقاً يستمر طهارته الواقعية ظاهراً إلى زمن العلم بالنجاسة (يعني أن الطهارة إذا ثبت واقعاً في زمان فهو مستمر في الظاهر إلى زمن العلم بالنجاسة، فيكون الكلام) نظراً إلى الأصل الأول مسوقاً لبيان ثبوت الطهارة للأشياء ظاهراً و أين هذا من الاستصحاب، ونظراً إلى الأصل الثاني (مسوقاً لبيان الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعاً في زمان، فأين هذا) الاستصحاب (من بيان أصل قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك) فهما متباينان فيلزم الاستعمال في المعنيين.

(ومنشأ الاشتباه في هذا المقام) حيث توهم النراقي ارادة الأصلين (ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب) قد مرّ مفصلاً أنّها متباينان مناطاً وأنّ القاعدة

أعم مطلق من الاستصحاب مورداً (فتخيل أن الرواية تدل على الاستصحاب) بالنسبة إلى موارد الشك مع سبق الطهارة غفلة عن أن معنى القاعدة الحكم بالطهارة بمجرد الشك فيها حتى في مورد سبق العلم لا بملاحظة سبق الطهارة (وقد يقال إن دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة وإلا فقد أشرنا إلى أن القاعدة تشمل مستصحب النجاسة أيضاً كما سيجيء) حاصله: أن الرواية تدل على طهارة مطلق المشكوك حتى مستصحب الطهارة لكن بلحاظ مجرد الشك لا من باب اعتبار استصحاب الطهارة، إذ لو كان دلالتها على طهارة مستصحب الطهارة من باب اعتبار الاستصحاب فدلالتها على طهارة مستصحب النجاسة كما هو الأقوى يكون أيضاً من باب اعتبار استصحاب النجاسة، وهو بديهي الفساد وإنما طهارته بلحاظ مجرد الشك فيها.

(ونظير ذلك) الذي صنعه النراقي حيث اشتبه واستدل بأدلة قاعدة الطهارة على اعتبار استصحاب الطهارة (ما صنعه صاحب الوافية حيث ذكر روايات أصالة الحل الواردة في مشتبه الحكم والموضوع) وقد مرّ في مبحث البراءة روايات الحل في الشبهة الحكمية التحريمية وروايات الحل في الشبهة الموضوعية التحريمية فراجع. وبالجملة ذكرها (في هذا المقام) أي مقام الاستدلال باعتبار الاستصحاب فإنّ منشأ اشتباهه أيضاً هو عموم قاعدة الحل لمورد استصحاب الحل، فإنّ الحكم بحل المشكوك يشمل المسبوق بالحل كالخل المحتمل انقلابه خمراً والمسبوق بالحرمة كالخمر المحتمل انقلابه خلاً، وما لاسابقة له كشرب التن وما لا يعلم سابقته كالمردد بين الخمر والخل، إلا أن الحكم بالحل في الكل إنما هو بلحاظ مجرد الشك لا بلحاظ استصحاب الحل في المسبوق بالحل، وكذا الحكم بالطهارة في كل مشكوك إنما هو بمجرد الشك لا بلحاظ استصحاب الطهارة في المسبوق بالطهارة.

(ثم على هذا) أي لو كان عموم القاعدة لمورد الاستصحاب دليلاً على اعتباره (كان ينبغي ذكر أدلة أصالة البراءة) كحديث الرفع (لأنها أيضاً متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد) فإن الحكم بالبراءة عن التكليف المشكوك يشمل المسبوق بالتكليف كصوم يوم الشك من شوال، والمسبوق بالبراءة كصوم يوم الشك من شعبان، وما لاسابقة له كسرب التتن بعد البلوغ، و ما لا يعلم سابقته كما إذا شك في تقدم الحدث أو الطهارة، إلا أن أدلة البراءة تدل عليها في جميع الموارد بملاحظة الشك في التكليف لا بملاحظة استصحاب البراءة في المسبوق بالبراءة.

(فالتحقيق أن الاستصحاب من حيث هو) أي من حيث المناط (مخالف للقواعد الثلاث البراءة) في الشك في التكليف (والحل) في مشتبه الحرمة (و الطهارة) في مشتبه النجاسة (وإن تصادقت مواردنا) فإن القواعد أعم مطلقاً من الاستصحاب (فثبت من جميع ما ذكرنا أن المتعين حمل الرواية المذكورة على أحد المعنيين، والظاهر ارادة القاعدة نظير قوله: كل شيء لك حلال) ونظير قوله: رفع ما لا يعلمون (لأنّ حملة على الاستصحاب) وبعبارة أخرى: (حمل الكلام على ارادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقاً خلاف الظاهر، إذ ظاهر الجملة الخبرية اثبات أصل المحمول للموضوع لا اثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت أصله.

نعم قوله: حتى تعلم يدلّ على استمرار المغيبي لكن المغيبي به «حتى» الحكم بالطهارة يعني هذا الحكم الظاهري مستمر له «شيء» إلى كذا لا أن الطهارة الواقعية المفروغ عنها مستمر ظاهراً إلى زمن العلم، ومنها قوله - عليه السلام - : الماء كلّ طاهر حتى تعلم أنّه نجس، وهو وإن كان متحداً مع الخبر السابق من حيث الحكم و الغاية) إذ في كلا الخبرين حكم بطهارة المشكوك إلى زمن العلم بالنجاسة (إلا أن الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق

غالباً).

حاصله: أن الموضوع في الرواية السابقة هو كل شيء، وربّ شيء يشك في طهارته بحسب خلقته الأصلية كخبر الطير الغير المأكول ونحوه، فيناسب فيها ارادة قاعدة الطهارة، وبيان أن كل شيء محكوم ظاهراً بالطهارة إلى زمن العلم بالقدارة، وأمّا موضوع هذه الرواية فهو خصوص الماء ولايشك أحد في طهارة المياه بحسب خلقتها الأصلية حتى يرد الرواية في بيان ثبوت الطهارة للماء، بل الشك في الماء غالباً يتحقق من جهة احتمال عروض النجاسة مع سبق الطهارة. نعم قد يشك من غير جهة احتمال عروضها كالكر المتغير الزائل تغيره بنفسه والماء النجس المتمّ كراً بظاهر و الكر المجتمع من المياه النجسة. وبالجملة الشك في الماء محل لاستصحاب الطهارة غالباً (فالأولى حملها على ارادة الاستصحاب والمعنى أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة ظاهر حتى تعلم أي مستمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم كالقليل الملاقي للنجس و) ماء (البئر) الملاقي له، فإنّ بيان حكمهما وظيفه الشارع (أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي كالشك في ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه، ومنها: قوله -عليه السلام-: إذا استيقنت أنّك توضأت فإيّاك أن تحدث وضوء) أي لا تتوضأ بقصد التطهر. نعم لا مانع بقصد التجديد أو الاحتياط (حتى تستيقن أنّك أحدثت، ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة).

ثم إنّ اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح) لأنّ مورد الكل هو سبق الطهارة عن الخبث أو الحدث، ومعلوم أنّ الطهارة ممّا إذا حصلت لا ترتفع إلاّ برفع فهي واردة في مورد الشك في الرفع (وأمّا الأخبار العامة) الدالة بحرمة نقض اليقين بالشك (فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد) أي كان الشك من جهة المقتضي أو الرفع (وفيه

تأمل قد فتح بابَه المحقق الخوانساري في شرح الدروس.

توضيحه: أن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية في نقض الحبل «حل المغزول» والأقرب إليه على تقدير مجازيته) في غيره (هو رفع الأمر الثابت) الذي لا يرتفع إلا برافع كالطهارة (وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له بعد أن كان آخذاً به) كرفع اليد عن التيمّم لوجدان الماء بعد الأخذ به لتعدّر الماء (فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه «شيء» والبناء على عدمه بعد وجوده) كمثال التيمّم.

(إذا عرفت هذا فنقول: إن) ارادة المعنى الحقيقي متعذرة لعدم كون اليقين من الأجسام المتصلة الأجزاء ليكون قابلاً لرفع الهيئة الاتصالية بين أجزائه، وحينئذ (الأمر يدور بين أن يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر) فنقض اليقين أي رفع اليد عن اليقين، فقوله: لا تنقض اليقين بالشك أي لا ترفع اليد عن اليقين بسبب الشك (وهو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين) أي إذا كان المراد من النقض مطلق رفع اليد، فيكون المراد من اليقين أيضاً مطلق اليقين أي سواء تعلّق بأمر لا يرتفع إلا برافع كالوضوء، أو تعلّق بأمر يرتفع بتمام استعداده كالتيمّم (وبين أن يراد من النقض ظاهره، وهو المعنى الثاني) أي رفع الأمر الثابت (فيختص متعلقه «نقض» بما «يقين» من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي «طهارة» يوجد فيها هذا المعنى «استمرار» أي إذا كان النقض بمعنى رفع الأمر الثابت فيراد باليقين، اليقين المستمر بالشأن وهو اليقين المتعلّق بأمر مستمر بالشأن كاليقين بالطهارة.

(ولا يخفى رجحان هذا على الأوّل لأنّ الفعل الخاص «نقض» يصير) بحسب فهم العرف (مخصّصاً لمتعلقه العام «يقين» فاليقين وإن كان عاماً لكل يقين إلا أن النقض لظهوره في رفع الأمر الثابت يصير قرينة على ارادة اليقين الخاص وهو اليقين المستمر بالشأن المتعلّق بالأمر المستمر بالشأن كاليقين

بالطهارة (كما في قول القائل: لا تضرب أحداً، فإنّ الضرب) لظهوره في الضرب المؤذي (قرينة على اختصاص العام «أحد» بالأحياء، ولا يكون عمومه «أحد» للأموات قرينة على ارادة مطلق الضرب عليه «أحد» كسائر الجمادات.

ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذ إلى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه لأنّ التصرف لازم على كل حال فإنّ النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير) حاصل التوهم: أنّ النقض لو كان بمعنى رفع اليد عن الشيء فاليقين يبقى بحاله لأنّ اليقين ممّا يمكن نقضه بمعنى رفع اليد عنه، فمعنى لا تنقض اليقين أي لا ترفع اليد عن اليقين، وأمّا لو كان بمعنى رفع الأمر الثابت فلا بد من جعل اليقين بمعنى المتيقن كالطهارة لأنّه الذي يمكن نقضه بمعنى رفع الأمر الثابت لا نفس اليقين، فمعنى لا تنقض اليقين أي لا ترفع المتيقن الذي هو أمر ثابت، فالأولى اختيار المعنى الثالث لثلا يحتاج إلى التصرف في لفظ اليقين، وحاصل الدفع: أنّ نسبة النقض إلى نفس اليقين فاسد على كل حال لأنّ اليقين يرتفع قهراً بعروض الشك فليس نقضه في اختيار المكلف حتّى ينهى عنه الشارع، فلا بدّ من التصرف في اليقين سواء أريد من النقض رفع اليد عن الشيء أو رفع الأمر الثابت كما قال:

(بل المراد نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة أو أحكام اليقين) كجواز الدخول في الصلاة في مورد سبق الطهارة ووجوب نفقة الزوجة في مورد سبق الحياة (والمراد بأحكام اليقين ليس أحكام نفس وصف اليقين، إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع) هذا الحكم (بالشك قطعاً، كمن نذر فعلاً في مدّة اليقين بحياة زيد) فإنّه لو نذر اعطاء درهم للفقير في كل يوم مادام متيقناً بحياة ولده، فبالشك فيها يرتفع موضوع وجوب الدرهم ولا ينفع فيه الاستصحاب .

(بل المراد أحكام المتيقن المثبتة له «متيقن» من جهة اليقين) كجواز

الدخول في الصلاة فإنه من أحكام الطهارة من جهة اليقين بها (و) لا يقال: بأنّ النقض إن كان بالمعنى الثالث يصح التصرف في اليقين بكلا النحويين، وأمّا لو كان بالمعنى الثاني فلا بدّ من التصرف بارادة ما كان على يقين منه لبارادة أحكام اليقين، لأنّ الطهارة أمر ثابت لاجواز الصلاة، لأنّا نقول: (هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأني لا يرتفع إلاّ بالرافع، فإنّ جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها، وكيف كان فالمراد إمّا نقض المتيقن) كالطهارة والحياة (فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه) فلا تنقض اليقين أي لا تنقض ما كنت على يقين منه أي لا ترفع اليد عن مقتضاه كجواز الدخول في الصلاة ووجوب النفقة (وأمّا نقض أحكام اليقين أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به) كما مرّ بيانه آنفاً (والمراد حينئذ رفع اليد عنها) فلا تنقض اليقين أي لا تنقض أحكام متيقنك التي ثبتت له لأجل اليقين أي لا ترفع عنها اليد.

(ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات ارادة المعنى الثالث) أي مطلق رفع اليد عن الشيء (مثل قوله - عليه السلام - : بل ينقض الشك باليقين) فإنّ النقض اسند فيه إلى الشك وليس هو أمراً ثابتاً، فالمراد به مجرد عدم الاعتناء ورفع اليد فيكون المراد من قوله - عليه السلام - : لا تنقض اليقين أيضاً هو هذا المعنى بقرينة المقابلة (وقوله: ولا يعتد بالشك في حال من الحالات) وفي مقابله لا ينقض اليقين أي يعتد به ولا يرفع اليد عنه.

(وقوله: اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية، فإنّ مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس شكاً في الرافع كما لا يخفى، فإنّ المستصحب أعني شعبان ورمضان هو نفس الزمان ولا رافع له فإنه يتجدد آنأً فآنأً، فالمراد فيه وفي سائر الأخبار المساوقة له مجرد عدم رفع اليد عن اليقين (وقوله في رواية الأربعة: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإنّ اليقين لا يدفع بالشك) فإنّ معنى المضي على اليقين أنه لا يرفع اليد عنه بالشك، فكذا معنى

لا يدفع اليقين لوقوعه بعده، فكذا معنى لا ينقض اليقين لوحدة السياق (وقوله: إذا شككت فابن على اليقين) أي لا ترفع عنه اليد (فإنّ المستفاد من هذه وأمثالها أنّ المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله -عبد السلام-: إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره) أي إذا تجاوزت المحل (فشكك ليس بشيء) أي لا يعتنى به (هذا).

ولكن الانصاف أنّ شيئاً من ذلك لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لأنّ قوله: بل ينقض الشك باليقين معناه رفع) الأمر الثابت أعني (الشك لأنّ الشك) كالطهارة (مما إذا حصل لا يرتفع إلاّ برفع، وأمّا قوله: من كان على يقين فشك، فقد عرفت الاشكال في ظهوره في اعتبار الاستصحاب) لاحتتمال ارادة الشك الساري (كقوله: إذا شككت فابن على اليقين) فإنّنه محتمل لارادة اليقين بالبراءة لا اليقين السابق (مع امكان أن يجعل قوله: فإنّ اليقين لا ينقض بالشك، أو لا يدفع به قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض) غرضه: أنّ لفظ المضي على اليقين وإن كان بمعنى العمل وعدم رفع اليد عن اليقين إلاّ أنّ تعبير الأمير -عبد السلام- في ذيل هذه العبارة تارة بأنّ اليقين لا يدفع بالشك، وتارة بأنّ الشك لا ينقض اليقين يكون قرينة على أنّ مراده -عبد السلام- بالمضي على اليقين أيضاً هو المضي فيما كان له مقتضى الثبوت.

(مع أنّ الظاهر من المضي الجري على مقتضى الداعي السابق وعدم الوقف إلاّ لصارف) ورافع (نظير قوله: إذا كثرت عليك السهو فامض في صلاتك ونحوه فهو أيضاً مختص بما ذكرنا) أي لفظ المضي أيضاً كلفظ النقض يستعمل فيما كان له مقتضى الثبوت (وأمّا قوله: اليقين لا يدخله الشك فتفرّع الافطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع) غرضه: أنّ المتفرع عليه بالنسبة إلى يوم الشك من شوال ليس هو استصحاب رمضان بل استصحاب الاشتغال، والشك فيه شك في الرفع، وبالنسبة إلى يوم الشك من

شعبان هو استصحاب عدم وجوب الصوم، والشك فيه أيضاً شك في الرفع كما في سائر الاستصحابات العدمية (وبالجملة فالمتأمل المنصف يجد أن هذه الأخبار لاتدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برفع.

تنبيهات :

الأوّل

استصحاب الكلي

وينبغي التنبيه على أمور: وهي بين ما يتعلّق بالمتيقّن السابق وما يتعلّق بدليله الدال عليه وما يتعلّق بالشك اللاحق في بقاءه. الأوّل: إنّ المتيقّن السابق المرتب عليه الأثر قد يكون جزئياً كحياة زيد المرتب عليها وجوب نفقة زوجته مثلاً، و الجنابة المرتب عليها حرمة مكث المسجد، وقد يكون كلياً كوجود الحيوان المرتب عليه وجوب العلوقة على صاحبه مثلاً، وكحدوث الحدث المرتب عليه حرمة الصلاة ومس الكتاب، وكما أنّ جزئية المستصحب لا تمنع عن الاستصحاب فكذا كليته. وبالجملة المستصحب (إذا كان كلياً في ضمن فرده وشك في بقاءه، فإمّا أن يكون الشك) في بقاء الكلي (من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد) كما إذا علم بحدث الجنابة، وشك في بقاءه للشك في بقائها (وإمّا أن يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً) كما إذا علم بالحدث إمّا بالبول أو المنى فتوضّأ مثلاً فشك في أنّ الحدث كان بالبول حتّى يرتفع جزماً أو بالمنى حتى يبقى جزماً (وإمّا أن يكون من جهة الشك في وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد) كما إذا علم بوجود انسان في الدار هو زيد ثم علم بموته، وشك في وجود الإنسان فيها لاحتمال وجود عمرو معه أو بعده.

(أمّا الأوّل: فلاشكال في جواز استصحاب الكلي ونفس الفرد وترتيب

أحكام كل منهما عليه) ففي الفرض الأول يجوز استصحاب الجنابة لاثبات وجوب الغسل وحرمة مكث المسجد واستصحاب الحدث لاثبات حرمة الصلاة ومس الكتاب.

(وأما الثاني: فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلي مطلقاً أي كان الشك في الرفع أو المقتضي (على المشهور) أي اطلاق جواز استصحاب الكلي مبني على المشهور من جواز الاستصحاب في الشك في المقتضي أيضاً) نعم لا يتعين بذلك أحكام الفرد الباقي) أي استصحاب الحدث بعد الوضوء لا يثبت الحدث بالجنابة وبالعكس. وبالجملة يستصحب الكلي (سواء كان الشك من جهة الرفع كما إذا علم) إجمالاً (بحدوث البول أو المنى ولم يعلم الحالة السابقة) إذ لو كان عالماً بسبق الحدث الأصغر يجب الوضوء فقط لأنّ هذا الخارج على فرض بوليته لا أثر له وكونه منياً يدفع بالأصل، ولو كان عالماً بسبق الحدث الأكبر يجب الغسل فقط لأنّ هذا الخارج لا أثر له بولاً كان أو منياً، وأما لو كان عالماً بسبق الطهارة أو جاهلاً بحاله السابقة (وجب الجمع بين الطهارتين) لامن جهة أنّ استصحاب الحدث في فرض تقديم الوضوء يثبت وجوب الغسل، وفي فرض تقديم الغسل يثبت وجوب الوضوء، فيجمع بين الطهارتين فإنه أصل مثبت، بل من جهة أنّ استصحاب الحدث يثبت حرمة ما يحرم على المحدث فيحكم العقل بالجمع بين الطهارتين حتى يحرز حلّيته.

(فإذا فعل أحدهما وشك في رفع الحدث، فالأصل بقاءه وإن كان الأصل عدم تحقق الجنابة فيجوز له ما يحرم على الجنب) حاصله: أنّ هناك آثار مشتركة بين الحدث الأصغر والأكبر كحرمة الصلاة ومس الكتاب وآثار مختصة بالجنابة كحرمة مكث المسجد فاستصحاب الحدث والجمع بين الطهارتين إنّما هو للآثار المشتركة، وأما المختصة فتنتفى بأصالة عدم الجنابة (أم كان الشك من جهة المقتضي كما لو تردد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلا سنة) كالعصفور

فرضاً) وكونه حيواناً يعيش مائة سنة) كالفيل (فيجوز بعد السنة الأولى استصحاب الكلي «حيوان» المشترك بين الحيوانين ويترتب عليه آثاره الشرعية الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيتين، بل يحكم بعدم كل منهما لو لم يكن مانع عن اجراء الأصلين).

توضيحه: أنّ كلي الحيوان يجوز استصحابه إن كان له أثر كوجوب العلوقة مثلاً أمّا خصوص العصفور والفيل، فإن لم يكن لخصوص شيء منهما أثر فلا يجري فيها أصل العدم لأنّ الأصل إنّما يجري لنفي الأثر أو لاثباته، كما لا معنى لاستصحابهما إذ العصفور لا يحتمل بقاءه والفيل لا يعلم حدوثه، وإن ترتب أثر على أحدهما دون الآخر كتعلق الاستطاعة إن كان الموجود فيلاً مثلاً، فلا يجري أصل العدم في العصفور ويجري في الفيل لنفي الاستطاعة، ولذا قال: دون آثار شيء من الخصوصيتين وإن كان لخصوص كل منهما أثر ولم يكن أصل العدم في أحدهما معارضاً له في الآخر، كما لو نذر زيد اعطاء درهم للفقير إن حصل في الدار عصفور ونذر عمرو اعطاء درهم له إن حصل فيها الفيل، فكل منهما يشك في وجوب الدرهم عليه فينفيه بأصل العدم كما مرّ في واجدي المني في الثوب المشترك ولذا قال: بل يحكم بعدم كل منهما وإن كان لخصوص كل منهما أثر وتعارض الأصلان كما لو صدر النذران المذكوران من شخص واحد، فلا يجوز له اجراء الأصلين لأنّه يعلم إجمالاً وجوب درهم عليه، فيلزم المخالفة العملية له، ولذا قال: لو لم يكن مانع (كما في الشبهة المحصورة) فإنّ لزوم المخالفة العملية للعلم الإجمالي بنجاسة أحد الانائين يمنع عن اجراء أصل الطهارة في كل منهما .

(وتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم بالانتفاء بحكم الأصل مدفوع بأنّه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقائه وارتفاعه) حاصل التوهم: أنّ الكلي المتيقن وجوده السابق مردد بين فردين كلاهما محكومان

بالانتفاء لأنّ العصفور منتف قطعاً والفيل منتف بالأصل فكيف يستصحب الكلي . حاصل الدفع: أنّ ذلك يمنع عن استصحاب نفس الفردين لا الكلي بديهية أنّ الحيوان يقيني الحصول في السابق مشكوك البقاء في اللاحق، فأركان الاستصحاب حاصلة بالنسبة إليه.

(كاندفاع توهم كون الشك في بقاءه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنّه من آثاره) أي لأنّ ارتفاع الحيوان من آثار عدم حدوث الفيل . حاصل التوهم: أنّ بقاء الحيوان وارتفاعه يدوران مدار حدوث الفيل وعدمه، وحيث إنّ الأصل عدم حدوث الفيل فيترتب عليه ارتفاع الحيوان (فإنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لامن لوازم عدم حدوث الأمر الآخر) ، حاصل الجواب: أنّ الشك في بقاء الحيوان ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفيل إذ ليس كلا طرفي الشك في الحيوان مستنداً إلى الشك في الفيل بأن يكون احتمال بقاءه مستنداً إلى احتمال حدوثه، و احتمال ارتفاعه مستنداً إلى احتمال عدم حدوثه، وإلاّ لكان وجود الحيوان قبل السنة أيضاً مشكوكاً للشك في حدوث الفيل وعدمه.

نظير أنّ الشك في طهارة الملاقى ونجاسته مسبب عن الشك في طهارة الملاقى ونجاسته بل أحد طرفي الشك، أعني: احتمال بقاء الحيوان مسبب عن احتمال حدوث الفيل وطرفه الآخر، أعني: احتمال ارتفاعه فهو مسبب عن احتمال حدوث العصفور لاعن احتمال عدم حدوث الفيل حتى يثبت بأصالة عدم حدوث الفيل ارتفاع الحيوان (نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لارتفاع القدر المشترك بين الأمرين) فإنّ اللازم من أصالة عدم حدوث الجنبات مثلاً في المثال الأوّل هو عدم وجود الحدث الأكبر الذي هو في ضمنها لعدم وجود كلي الحدث (وبينهما فرق

واضح) فإنّ عدم وجود الحدث في ضمن الجنابة يرفع الأثر الخاص كحرمة المكث، وأمّا عدم وجود كلي الحدث فهو يرفع الأثر المشترك كحرمة الصلاة ومس الكتاب (ولذا ذكرنا أنّه ترتب عليه) أي على أصالة عدم حدوث الجنابة (أحكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدم) كعدم حرمة المكث.

(ويظهر من المحقق القمي - ره - في القوانين مع قوله بحجية الاستصحاب على الاطلاق) أي حتى في الشك في المقتضي (عدم جواز اجراء الاستصحاب في هذا القسم) أي فيما شك في بقاء الكلي من جهة المقتضي كمثال الحيوان (ولم أتحمق وجهه قال: إنّ الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد) فالزوج مثلاً يقبل الحياة إلى مائة وعشرين وحكمه كوجوب نفقة زوجته يمتد أيضاً إلى ذلك فاستصحابه يصح إلى ذلك، وهذا معنى تبعية الاستصحاب للموضوع وحكمه (وملاحظة الغلبة فيه) بمعنى أنّ طريق تشخيص مقدار قابلية الامتداد في مورد الشك هو ملاحظة أغلب الأفراد (فلا بد من التأمل في أنّه كليّ أو جزئي، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أوّلاً مفهوماً كلياً مردداً بين أمور) كوجود حيوان في الدار مردد بين العصفور والفيل (وقديكون جزئياً حقيقياً معيّناً) كحياة زيد.

(وبذلك يتفاوت الحال إذ قد يختلف أفراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره) فإنّ الحيوان الموجود إن كان عصفوراً يقبل الامتداد إلى سنة وإن كان فيلاً فيألى مائة (فالاستصحاب حينئذ ينصرف إلى أقلها استعداداً للامتداد) ففي الحيوان المردد يجري الاستصحاب إلى سنة (ثم ذكر حكاية تمسك بعض أهل الكتاب لاثبات نبوة نبيّه «موسى وعيسى -عليهما السلام- بالاستصحاب، ورد بعض «القزويني - ره -» معاصريه «القمي - ره -» له «استصحاب» بما لم يرتضه الكتابي) كما سيأتي (ثم ردّه «استصحاب» بما ادّعى ابتناءه على ما ذكره من ملاحظة مقدار القابلية) فإنّ النبوة قد تكون إلى زمن خاص، وقد تكون مؤبدة، ولا

نعلم أنّ نبوة موسى - عليه السلام - من أيّهما، فلعله مقيد بمجيب أحمد عليه السلام فالثابت هو مطلق النبوة لا النبوة المطلقة، فلا يصح الاستصحاب بعد مجيئه عليه السلام.

(ثم أوضح ذلك بمثال وهو أنا إذا علمنا أنّ في الدار حيواناً لكن لا يعلم أنّه أيّ نوع هو من الطيور أو البهائم أو الحشرات أو الديدان ثم غبنا عن ذلك مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً، فإذا احتمل كون الحيوان في البيت عصفوراً أو فأرة أو دود قز فكيف يحكم بسبب العلم بالقدر المشترك باستصحابه إلى حصول زمان ظن بقاء أطول) هذه (الحيوانات عمراً) كالفأرة بالفرض (قال: وبذلك بطل تمسك الكتابي).

أقول: إنّ ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب مع أنّه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك في الرافع) لأنّ معنى ذلك كما مرّ هو أنّ الغنم مثلاً إذا كان قابلاً للامتداد إلى عشر سنين فإلى العشر يجوز استصحابه عند الشك وبعده لا، ومعلوم أنّه يكون الشك قبل العشرة من جهة الرافع إذ الفرض احراز الاستعداد، وبعده من جهة المقتضي فهو يجوز الاستصحاب مادام لم يصر الشك شكاً في المقتضي وهو خلاف مذهبه، وفيه: أنّ الشك في الغنم قبل بلوغ العشر يمكن أن يكون من جهة المقتضي أيضاً لأنّ استعداد بقاؤه إلى العشر ظني مستفاد من الغلبة وليس بحتمي، فلا ينحصر الاستصحاب على مذهبه في الشك في الرافع.

وبالجمله مضافاً إلى ذلك (موجب لعدم انضباط الاستصحاب لعدم استقامة ارادة استعداده من حيث تشخصه) أي لا يصح أن يعتبر القمي ملاحظة استعداد شخص هذا الغنم لعدم امكانه على سبيل القطع إلا أن يخبر النبي عليه السلام مثلاً بأنّ هذا مستعد للبقاء إلى عشر سنين وعشر ساعات مثلاً (ولأبعد الأجناس) وهو الممكن القار لأنّ القدر الجامع بين أفراد هذا الجنس هو استعداد البقاء ساعة مثلاً وفرضاً، وهذا المقدار قطعي في مورد الاستصحاب غالباً، وإنّما

الشك في الزائد (و لا أقرب الأصناف) بأن يلاحظ استعداد الأغنام المشاركة مع هذا الغنم في جميع الأوصاف حتى في اللون مثلاً لأن العلم باستعداد أقرب الأصناف أيضاً متعذر كاستعداد شخصه (ولا ضابط لتعيين المتوسط) لأنه يتصور لهذا الغنم أصناف متعددة فمن حيث اللون داخل في صنف، ومن حيث الهزل والسمن داخل في آخر، وهكذا إلى ما لا تحصى ولا معين لملاحظة استعداد صنف دون آخر.

(والاحالة على الظن الشخصي) بأن يستصحب مادام الظن بالاستعداد حاصلًا (قد عرفت ما فيه سابقاً) من أن المعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار الظن الشخصي في موارد تمسكهم بالاستصحاب (مع أن اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختص دليله بالظن كما اعترف به سابقاً، فلأمانع من استصحاب وجود الحيوان في الدار إذا ترتب أثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها، ثم إن ما ذكره من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره سيجيئ ما فيه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

وأما الثالث وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه فهو على قسمين لأن الفرد الآخر إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله) كما إذا علمنا وجود انسان في الدار في ضمن زيد، وبعد موته احتملنا بقاء الانسان في الدار لاحتمال وجود عمرو معه في الدار (وإما يحتمل حدوثه بعده إما بتبدله إليه) كما إذا علمنا بحصول السواد في جسم ثم علمنا بزوال السواد الخاص المستلزم لزوال الكلي في ضمنه، واحتملنا تبدل هذا السواد إلى سواد آخر المستلزم لبقاء الكلي في ضمنه (وإما بمجرد حدوثه مقارنة لارتفاع ذلك الفرد) كما إذا احتمل دخول عمرو في الدار مقارنة لموت زيد.

(وفي جريان استصحاب الكلي في كلا القسمين نظراً إلى تيقنه سابقاً وعدم العلم بارتفاعه) بمعنى أن الأركان حاصلة بالنسبة إلى نفس الكلي لأننا بالوجدان

نقطع بوجود الكلي سابقاً ونشك في بقاءه لاحقاً (وإن) لم يحصل الأركان بالنسبة إلى كل واحد من الفردين لأنه - قده - (علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداه) فأحد الفردين لا يحتمل بقاءه والآخر لا يعلم حدوثه (لأن ذلك مانع من اجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلي كما تقدم نظيره في القسم الثاني) ومحصل هذا الوجه: أن وجود الإنسان في ضمن زيد وجود للكلي ووجود للفرد، وكذا وجوده في ضمن عمرو وجود للكلي ووجود للفرد لأن وجود الكلي عين وجود الفرد فنقول وجوده في ضمنها من حيث إنه وجود للفرد متعدد متغاير لا يصدق فيه البقاء، وأما من حيث إنه وجود للكلي فشيء واحد يصدق فيه البقاء والاستصحاب يجري في محتمل البقاء.

(أوعدم جريانه فيها لأن بقاء الكلي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقن سابقاً، وهو معلوم العدم) ومحصل هذا الوجه: أن الاستصحاب لا يجري في الكلي مع قطع النظر عن وجوده الخارجي لعدم كونه موضوعاً لحكم شرعي وعدم تعلق شك به لعدم تعقل تغير أو انعدام فيه، وإنما يجري في وجود الكلي، ومعلوم أن وجود الكلي في ضمن زيد غير وجوده في ضمن عمرو، ففي جميع صور القسم الثالث يكون متيقن الوجود سابقاً غير محتمل الوجود لاحقاً، فليس في البين احتمال البقاء المعبر في الاستصحاب، وتوهم أن وجود الكلي في ضمن الفردين من حيث إنه وجود الكلي شيء واحد يصدق فيه البقاء واضح الفساد (وهذا) أي العلم بعدم استمرار الكلي بوجوده الخارجي الأولي (هو الفارق بين ما نحن فيه، والقسم الثاني حيث إن الباقي في الآن اللاحق) في القسم الثاني أي الباقي (بالاستصحاب هو عين الموجود المتيقن سابقاً).

أو التفصيل بين القسمين فيجري في الأول لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً) بمعنى أن الكلي المحتمل ثبوته في الآن اللاحق على فرض ثبوته هو عين الموجود السابق، لأن الكلي في هذا القسم مردد من الأول

بين حصوله في ضمن زيد فقط فلا يستعد للبقاء بعد موته، وبين حصوله في ضمن فردين فيستعد للبقاء بعد موته. وبالجملة المتيقن هو الكلي المحتمل استعداده للبقاء بعد موت زيد فيستصحب على المشهور كما قال:

(فيتردد الكلي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشك حقيقة إنّها هو في مقدار استعداد ذلك الكلي، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي) بمعنى أنّ الأصل السببي، أعني: أصالة عدم وجود عمرو في الدار لا يثبت المسبب أعني كون الكلي بحيث لا يستعد للبقاء بعد زيد لأنّه أصل مثبت، وفيه: أنّ تردد الكلي في هذا القسم من الأوّل بين المستعد للبقاء وغيره صحيح إلّا أنّ المتيقن سابقاً ليس إلّا وجود الكلي في ضمن زيد وقد ارتفع، فلا يجري الاستصحاب كيف وجريانه هنا مستلزم لفروع لا يلتزم بها أحد منها أنّ المتيقن بالحدث الأصغر لو احتتمل معه الحدث الأكبر لزمه بعد الوضوء استصحاب الحدث والجمع بين الطهارتين لتردد الحدث من الأوّل بين المستعد للبقاء بعد الوضوء وبين غيره، والحال أنّهم يتمسكون في الفرض بأصالة عدم الحدث الأكبر.

وبالجملة هنا وجوه أقواها الأخير) وهو التفصيل، وقد مرّ وجهه وضعفه (ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني) وهو احتمال حدوث الفرد الآخر بعد ارتفاع الفرد الأوّل إمّا بتبدّله إليه وإمّا بحدوثه بعده (ما يتسامح في العرف، فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأوّل فإنّه يستصحب السواد) لأنّ وجود السواد في ضمن السواد الشديد وإن كان عند الدقة غير وجوده في ضمن السواد الضعيف على فرض تبدّله إليه لا إلى البياض، إلّا أنّ العرف يحكم عند ذلك باستمرار الموضوع الأوّل ولا يعدون الضعيف

موضوعاً مغايراً للقوي، وحينئذ فاحتمال التبدل إليه يرجع إلى احتمال البقاء فيجري الاستصحاب.

(وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك ثم شك من جهة اشتباه المفهوم أو المصداق في زواها أو تبدها إلى مرتبة دونها) مثلاً كان يشك في ثلاث صلوات من خمس صلوات والآن يشك في ثنتين منها، ولا يعلم أنّ كثرة الشك يزول بذلك أو تتبدل إلى مرتبة أخرى منها لاشتباها في مفهوم كثرة الشك هل تصدق بذلك أم لا، أو لانعلم أنه يشك الآن في ثنتين منها حتى تتبدل الكثرة إلى مرتبة أخرى منها أو في واحدة حتى تزول الكثرة، فاشتباها في مصداق الكثرة وبالجملة يحتمل التبدل إلى مرتبة أخرى تعد عرفاً استمرار الموضوع السابق فيجري الاستصحاب (أو علم إضافة المانع ثم شك في زواها أو تبدها إلى فرد آخر من المضاف) كما إذا كان هناك جلاب كامل الطعم والعطر ثم علمنا بزوال ذلك وشكنا في أنه صار ماء مطلقاً أو مرتبة أخرى من الجلاب.

(وبالجملة فالعبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق، ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق، ولذا لا اشكال في استصحاب الأعراض) من الألوان والأفعال (حتى على القول فيها بتجدد الأمثال) فإنّ في الأعراض قولين: أحدهما: أنّها قارة كالجواهر إلا ما كان منها من قبيل الحركة فإنّها كالزمان يتجدد آناً فآناً، وعليه يجري الاستصحاب فيها لأنّ الوجود الثاني استمراراً لوجود الأوّل فالشك يكون في البقاء. ثانيهما: أنّها كلها كالزمان تتجدد آناً فآناً وعليه لا يجري الاستصحاب لو بنى على الدقة لأنّ الوجود الثاني مثل جديد للوجود الأوّل فلا يكون الشك في البقاء بل في حدوث المثل الجديد، إلا أنّ العرف بنظرهم المسامحي يعدون الوجود الثاني استمراراً الأوّل فيجري الاستصحاب (وسياتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب على المداقة العقلية).

ثم إنَّ للفاضل التوني كلاماً يناسب المقام مؤيداً لبعض ما ذكرنا) فإنَّ المصنف - ره - منع عن القسم الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلي وهو ما إذا احتتمل تحقق الكلي في الآن اللاحق في ضمن فرد حادث عند ارتفاع الفرد الأوّل كاحتمال تحقق الإنسان في ضمن عمرو عند موت زيد، والفاضل التوني أيضاً منع عنه حيث منع استصحاب الضاحك المتحقق في ضمن زيد لاحتمال تحقّقه بعده في ضمن عمرو (وإن لم يخل بعضه «كلام» عن النظر بل المنع) كما يأتي (قال في ردّ تمسّك المشهور في نجاسة) مشكوك التذكية مع عدم اشارة الحل من يد أو سوق مثل (الجلد المطروح) أي تمسّكهم (باستصحاب عدم التذكية) أي قال في ردهم (إنّ عدم المذبوحية لازم لأمرين: الحياة والموت حتف الأنف) وهو خروج الروح من الأنف كناية عن الموت بلا تذكية حصل بحتف الأنف أو بمثل الجرح والقتل. وبالجمله عدم التذكية لازم لأمرين الحياة ومطلق الموت بلا تذكية.

(والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو) أي مطلق عدم المذبوحية (بل ملزومه الثاني، أعني: الموت حتف الأنف) وبالجمله عدم التذكية عنوان كلي يحصل بفردين: الحياة وحتف الأنف، والنجاسة ليست من آثار هذا الكلي مطلقاً أي حصل بالحياة أو بحتف الأنف، بل هي من آثاره إذا حصل بحتف الأنف (فعدم المذبوحية لازم أعم لموجب النجاسة) لأنّ موجبها خصوص حتف الأنف وعدم التذكية لازم له وللحياة (فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه) كما أنّ وجود الإنسان في ضمن زيد غير وجوده في ضمن عمرو (والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأوّل لا الثاني، وظاهر أنّه غير باق في الزمان الثاني) عند الشك في الذبح (ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة) أي مغايرة المتيقّن السابق للمشكوك اللاحق (من الاستصحاب إذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم).

قال: وليس مثل التمسّك بهذا الاستصحاب إلّا مثل من تمسّك على وجود

عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الأول، وفساده غني عن البيان) إذ كما أنّ الضاحكية لازم أعم لزيد وعمرو كذلك عدم المذبوحية لازم أعم للحياة وحتف الأنف، وكما أنّ الضاحكية في زيد زالت قطعاً والضاحكية في عمرو مشكوك الحدوث، كذلك عدم المذبوحية حال الحياة زال قطعاً وعدم المذبوحية حال حتف الأنف مشكوك الحدوث، فكما لايجري استصحاب الضاحك لاثبات عمرو لاختلال أركان الاستصحاب، كذلك لايجري استصحاب عدم التذكية لاثبات الموت حتف الأنف، فتجري قاعدة الطهارة. (انتهى).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظيره إلا أنّ نظر المشهور في تمسّكهم على النجاسة) باستصحاب عدم التذكية أي نظرهم (إلى أنّ النجاسة إنّما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكي) حاصله: أنّ التوني - ره - أصاب في الحكم بفساد مثل استصحاب كلي الضاحك في المثال لعدم بقاء الموضوع مضافاً، إلى أنّه أصل مثبت لو أُريد به اثبات وجود عمرو، لكنّه خطأ في فهم مراد المشهور حيث تخيل أنّ موضوع النجاسة عندهم أمر وجودي هو حتف الأنف أي الموت بلا تذكية، وأنهم يريدون باستصحاب عدم التذكية اثبات هذا الموضوع وليس كذلك، بل موضوع النجاسة عندهم أمر عدمي هو مجرد عدم التذكية وهو بعينه مستصحب، فلا يلزم كون الأصل مثبتاً، وإيراد التوني عليه بارتفاع المتيقّن السابق سيأتي دفعه.

(كما يرشد إليه) أي إلى كون موضوع النجاسة أمراً عدمياً هو عدم التذكية (قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ الظاهر في أنّ المحرّم هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية) وجه الظهور: أنّه إذا جعل الشارع التذكية سبباً للحل فيستلزم الانتفاء عند الانتفاء من دون حاجة إلى سبب وجودي، أعني: حتف الأنف، فالحرام هو غير المذكي (واقعاً) كما إذا علم بأنّ هذا لم يذك (أو بطريق

شرعي ولو كان أصلاً) كاستصحاب عدم التذكية (وقوله تعالى: ﴿ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾) فإنه صريح في أن موضوع الحرمة هو ما لم يذكر اسم الله عليه (وقوله تعالى: ﴿فكلوا مما ذكر اسم الله عليه﴾) وجه الدلالة كما تقدم في الآية الأولى (وقوله - عليه السلام - في ذيل موثقة ابن بكير: إذا كان ذكياً ذكاً الذابح) بتقريب ما تقدم (وبعض الأخبار المعللة لحرمة الصيد الذي أرسل كلاب ولم يعلم أنه مات بأخذ المعلم) أي عللت حرمة (بالشك في استناد موته إلى) الكلب (المعلم) فيعلم منه أن مجرد انتفاء التذكية يوجب الحرمة (إلى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي والنهي عن الأكل مع الشك) فكل ذلك يدل على أن موضوع الحرمة أمر عديم هو عدم التذكية وهو يثبت بالأصل عند الشك.

(ولا ينافي ذلك) أي كون موضوع الحرمة عدم التذكية (ما دلّ على كون حكم النجاسة مرتباً على موضوع الميتة بمقتضى أدلة نجاسة الميتة لأن الميتة) ليست أمراً وجودياً، أعني: حتف الأنف، بل هي (عبارة عن كل ما لم يذكر لأن التذكية أمر شرعي توقيفي فما عدا المذكى ميتة) بمعنى أن الشارع جعل التذكية سبباً للحل تبعداً فبمجرد عدمها يحصل الحرمة (والحاصل: أن التذكية سبب للحل والطهارة فيما زهق الحياة، فكل ماشك فيه) أي شك في أن هذا مذكى أم لا (أو في مدخلة شيء فيه) كما إذا شك في أن للقبلة مدخلة فيها أم لا (فأصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاکمة على أصالة الحل والطهارة) لأن موضوعها مشكوك الحل والطهارة، واستصحاب عدم التذكية يعين الحرمة والنجاسة.

(ثم إن الموضوع للحل والطهارة ومقابلتهما) من الحرمة والنجاسة (هو اللحم أو المأكول فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة) حاصل التوهم: أن المستصحب هو عدم التذكية وموضوع الحرمة والنجاسة اللحم الغير المذكى أو المأكول الغير المذكى وهو من اللوازم العقلية للمستصحب أي يلزم من استصحاب عدم التذكية كون هذا اللحم غير المذكى

فهو أصل مثبت، وحاصل الجواب: أنّ الاستصحاب يجري في نفس الموضوع المذكور ويقال بأنّ هذا اللحم أو المأكول لم يكن مذكى فهو نجس وحرام بحكم الاستصحاب.

(لكنّ الانصاف أنّه) إنّما يتم حكم المشهور بنجاسة مشكوك التذكية لو علق حكم النجاسة على أمر عدمي، أعني: عدم التذكية لأنّه يثبت بالاستصحاب فيحكم بالنجاسة، وقد مرّ أنّه مختار المشهور وأما (لوعلق حكم النجاسة على) أمر وجودي، أعني: (من مات حتف الأنف لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى كما يراه بعض أشكال اثبات الموضوع «حتف الأنف» بمجرد أصالة عدم التذكية الثابتة حال الحياة، لأنّ عدم التذكية السابق حال الحياة المستصحب إلى زمن خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الأنف، فيبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم وهو الموت حتف الأنف سليمة عن المعارض وإن لم يثبت به التذكية كما زعمه «ثبوت» السيد الشارح للوافية).

ملخص الكلام: أنّه بناء على أنّ موضوع النجاسة أمر وجودي هو حتف الأنف لا تثبت النجاسة باستصحاب عدم التذكية بل تجري أصالة الطهارة، وهذا يقرر بثلاثة وجوه: أحدها: ما مرّ من التوني - ره - من أنّ أصالة عدم التذكية لا تجري لاثبات الموت حتف الأنف لاختلال أركان الاستصحاب فتجري أصالة الطهارة . ثانيها: ما أشار إليه الماتن - ره - من أنّ استصحاب عدم التذكية لا تثبت الموت حتف الأنف لأنّه أصل مثبت، كما أنّ أصالة عدم الموت حتف الأنف لا تثبت التذكية لأنّه أيضاً أصل مثبت فتجري أصالة الطهارة . ثالثها: ما زعمه السيد الصدر - ره - من أنّ الأصل السببي، أعني: أصالة عدم التذكية تسقط بتعارضها بأصالة عدم الموت حتف الأنف فتصل النوبة إلى الأصل المسببي، أعني: أصالة الطهارة كما قال:

(فذكر أنّ أصالة عدم التذكية يثبت الموت حتف الأنف وأصالة عدم

حتف الأنف يثبت التذكية) إذ لآمانع في نظره من اجراء الأصل المثبت فيجريان و يتساقطان، فيرجع إلى أصالة الطهارة واستصحابها (فيكون وجه الحاجة إلى احراز التذكية مع أنّ الاباحة والطهارة لا تتوقف عليه «احراز» بل يكفي استصحابها) أي وجه الحاجة (أنّ استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابها فلولا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف لم يكن مستند للاباحة والطهارة) حاصله: أنّ أصل الطهارة واستصحابها وإن كانا يقتضيان طهارة مشكوك التذكية من دون حاجة إلى احراز التذكية بأصالة عدم موت حتف الأنف، إلاّ أنّها محكومان في مقابل استصحاب عدم التذكية، فلا بدّ بعد اجراء استصحاب عدم التذكية المثبت للموت حتف الأنف من اجراء أصالة عدم حتف الأنف المثبتة للتذكية ليتعارضوا ويتساقطا وتصل النوبة إلى أصالة الطهارة واستصحابها، وإلاّ فلأستند للطهارة.

(وكان السيد - قده - ذكر هذا) التعارض (لزعمه) كما زعم التوني أيضاً (أنّ مبني تمسك المشهور) بالاستصحاب في النجاسة (على اثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذكية، فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيد - قده - فيرجع بعد التعارض) والتساقط (إلى قاعدة الحل والطهارة واستصحابها لكن هذا كله) أي هذه التقريرات الثلاث التي ذكرها المصنف - ره - و التوني و شارح الوافية لاثبات طهارة مشكوك التذكية (مبني على ما فرضناه من تعلق الحكم) بالنجاسة (على) أمر وجودي، أعني: (الميتة والقول بأنه مازهوq روحه بحتف الأنف) والذبح الفاسد.

(أمّا إذا قلنا بتعلق الحكم على) أمر عدمي أي (لحم لم يذك حيوانه أو لم يذكر اسم الله عليه أو تعلق الحل على ذبيحة المسلم أو ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه «حل» بانتفاء أحد الأمرين، ولو بحكم الأصل) أي استصحاب عدم التذكية (ولا ينافي ذلك) أي تعلق النجاسة على عدم التذكية والحل

بالتذكية (تعلق الحكم «نجاسة» في بعض الأدلة الأخر بالميتة) إذ المراد بها ما لم يذك (ولا ما علق فيه الحل على ما لم يكن ميتة) إذ المراد منه المذكي (كما في آية: ﴿قل لا أجد﴾) ﴿فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن تكون ميتة﴾ (الآية أوقلنا إن الميتة هو ما زهق روحه مطلقاً) أي بأيّ نحو مات ولو بالتذكية (خرج منه ما ذكى، فإذا شك في عنوان المخرج فالأصل عدمه «عنوان» فلا يحيص عن قول المشهور) بالنجاسة.

تفصيل الكلام: أنّ في موضوع نجاسة الميتة ثلاث احتمالات: أحدها: أنه أمر وجودي هو حتف الأنف وأنه المراد من الميتة، وقد علمت أنه حينئذ لا يجري استصحاب عدم التذكية في نجاسة المشكوك بل يجري أصالة الطهارة بتقريرات ثلاث، مرّ من التوني - ره - و الماتن - ره - والسيد الصدر - ره - . ثانيها: وهو المشهور أنه ما لم يذك فهو أمر عدمي، و أنه المراد من الميتة، وقد مرّ أنه حينئذ يحكم عند الشك بالنجاسة باستصحاب عدم التذكية بلا محذور أصلاً . ثالثها: أنه أمر وجودي و هو مطلق ما زهق روحه ولو بالتذكية وأنه المراد من الميتة، غاية الأمر: أنه خصص بالمذكي وحينئذ أيضاً يحكم بنجاسة المشكوك إذ باستصحاب عدم التذكية يثبت أنه ليس من أفراد الخاص فيتمسك بعموم نجاسة الميتة ، نعم لو لم يكن الاستصحاب حجة جرى أصالة الطهارة بناء على عدم صحة التمسك بالعام عند الشك في مصداق ما خرج.

ثم إنّ ما ذكره الفاضل التوني من عدم جواز اثبات عمرو باستصحاب الضاحك المتحقق في ضمن زيد صحيح، وقد عرفت) في القسم الثالث من استصحاب الكلي (أنّ عدم جواز استصحاب نفس الكلي وإن لم يثبت خصوصية) أي سواء أريد باستصحابه اثبات نفسه أو اثبات خصوص الفرد الآخر (لا يخلو عن وجه، وإن كان الحق فيه التفصيل كما عرفت) أنّ استصحاب الكلي القسم الثالث يتصور على وجوه الأقوى جواز الاستصحاب في بعضها (إلا

أنّ كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر من حيث إنّ عدم الأزلي مستمر مع حياة الحيوان وموته حتف الأنف، فلامانع من استصحابه وترتب أحكامه عليه عند الشك وإن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له).

حاصله: أنه - ره - أخطأ في قوله بأنّ عدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية اللازم لحتف الأنف. وجه الخطأ: أنّ ذلك يتم في الوجوديات مثلاً وجود الضاحك في ضمن زيد غير وجوده في ضمن عمرو لافي العدميات، فإنّ عدم التذكية عدم أزلي مستمر إلى أن يرفعه رافع ولا يتبادل بمصادفة الحياة أو حتف الأنف فلامانع من استصحابه (بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأولين من الكلي كان الاستصحاب في الأمر العدمي) كعدم التذكية (المقارن للوجودات) من الحياة وحتف الأنف أو الذبح الفاسد (خالياً عن الاشكال إذا) أريد به اثبات نفس الأمر العدمي كعدم التذكية (لم يرد به اثبات الموجود المتأخر المقارن له به) حتى يكون أصلاً مثبتاً (نظير اثبات الموت حتف الأنف) المقارن (لعدم التذكية) ثم عطف على قوله اثبات قوله (أو ارتباط الموجود المقارن له «أمر عدمي») به «أمر عدمي» .

وبالجملة يجوز استصحاب الأمر العدمي إذا أريد اثبات نفسه لاثبات الموجود المتأخر المشكوك ولا اثبات الربط بينه وبين الموجود المتأخر المعلوم (كما إذا فرض الدليل على أنّ كل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن حيضاً فهي استحاضة فإنّ) المرأة إذا كانت طاهرة من الدم ثم رأت الدم وشك في أنه حيض أو ليس بحيض فحينئذ (استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدقه «سلب» عليه) وبالجملة استصحاب عدم حيضها لا يثبت أنّ هذا الدم ليس بحيض كما قال: (حتى يصدق ليس بحيض على هذا الدم فيحكم عليه بالاستحاضة إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية) فإنّ الأوّل إنّما هو فيما كانت المرأة طاهرة

من الدم ثم رأته فشك فيه، فإن الاستصحاب الذي يجري هنا هو عدم كونها حائضاً وهو لا يثبت أن هذا الدم المقارن له ليس بحيض، والثاني إنما هو فيما كانت المرأة ذات دم ليس بحيض ثم شك في أنه صار حيضاً أم لا، فإن الاستصحاب حينئذ يجري في نفس الدم ويقال بأن هذا الدم لم يكن حيضاً فهو ليس بحيض فهو استحاضة.

(وسيجيء نظير هذا الاستصحاب الوجودي) أي استصحاب الضاحك لاثبات وجود عمرو في الدار (والعدمي) أي استصحاب عدم التذكية لاثبات وجود حتف الأنف أو استصحاب عدم الحيض لاثبات الربط بينه وبين الدم الموجود (في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر) فإن الاستصحاب فيه مثبت (وبين الماء المتصف بالكرية) فإن استصحابه صحيح. توضيح ذلك: أنه إذا كان في الحوض ماء بقدر الكر ثم نقص عنه مقدار سطل مثلاً فلا يجوز استصحاب وجود الكر في الحوض لاثبات الربط بينه وبين هذا الماء الباقي المقارن له، نظير مقارنة حتف الأنف لعدم التذكية بأن يحكم بأنه كر، فإنه أصل مثبت لكن يجوز استصحاب الكرية في نفس الماء المتصف بأن يقال: هذا الماء كان كراً فهو كر إن كان النقص بحيث يتسامح فيه العرف ولا يحكم بتغير الموضوع.

(والمعيار عدم الخلط بين المتصف بوصف عنواني) بأن يقال: هذا الدم لم يكن حيضاً فهو ليس بحيض، وهذا الماء كان كراً فهو كر (وبين قيام ذلك الوصف بمحل) بأن يستصحب عدم وجود الحيض ويحكم بأن هذا العدم قائم بهذا الدم، ويستصحب وجود الكر ويحكم بأن الكرية قائمة بهذا الماء (فإن استصحاب وجود المتصف) كاستصحاب وجود الكر (أو عدمه) كاستصحاب عدم الحيض (لا يثبت كون المحل) أعني: الماء الباقي أو الدم الخارج (مورداً لذلك الوصف العنواني فافهم) لعله إشارة إلى أن هذا مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار، وأما بناء على اعتباره من باب الظن فلا فرق بين الأصل المثبت وغيره.

الثاني استصحاب الأمور التدريجية

الأمر الثاني: أنه قد علم من تعريف الاستصحاب «ابقاء ما كان» وأدلته كقوله - عليه السلام -: من كان على يقين من شيء فشك فيه فليمض على يقينه (أنّ مورده الشك في البقاء وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق) وبعبارة أخرى: مورد الاستصحاب هو ما إذا شك في بقاء عين الموجود السابق دون ما إذا شك في حدوث مثل الموجود السابق.

(ويترتب عليه) جريان الاستصحاب في الأمور المستقرة كالحياة والطهارة والوجوب وغيرها و(عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان) كالليل والنهار لأنه يتجدد شيئاً فشيئاً فالآن المتيقن كونه من النهار قد زال قطعاً والآن المشكوك كونه من النهار لم يكن موجوداً سابقاً، فالشك في حدوث مثل الموجود السابق لا في بقاء عين الموجود السابق (ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدريج) كالتكلم ونبع الماء وسيلان الدم، والمراد بالزماني ما كان أفراده متميزة بالآنات، فإنّ الكلام الصادر في الآن الأول فرد والصادر في الآن الثاني فرد آخر وهكذا. وبالجملة لا يجري الاستصحاب فيه لأنّ الفرد المتيقن قد زال والمشكوك وجوده الآن لم يكن موجوداً سابقاً، فالشك في حدوث مثل الموجود لا في بقاء عين الموجود (وكذا في المستقر الذي يؤخذ الزمان قيده) كوجوب الصوم مقيداً بيوم الخميس، فإنّ الشك في وجوبه يوم الجمعة شك في حدوث المثل لا في بقاء الموجود (إلاّ أنه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أولى) لعله بزعم أنّ التجدد في الزمان أظهر (بل تقدم من بعض الأخباريين أنّ استصحاب الليل والنهار من الضروريات.

والتحقيق أنّ هنا أقساماً ثلاثاً أمّا نفس الزمان فلاشكال في عدم جريان

الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل والنهار لأن نفس الجزء لم يتحقق في السابق فضلاً عن وصف كونه نهراً أو ليلاً) حاصله: أنه إذا شك في أن هذا الآن من أجزاء الليل أم لا ، لا يصح الاستصحاب في نفس هذا الآن بأن يقال: هذا الآن كان من الليل فهو ليل، لأن نفس هذا الآن لم يكن موجوداً سابقاً فضلاً عن وصف ليلته.

(نعم لو أخذ المستصحب مجموع الليل أو النهار) لا خصوص الآن المشكوك (ولوحظ كونه «مجموع» أمراً خارجياً واحداً) وإن كان في الحقيقة وجودات متدرجة (وجعل بقاءه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزءه الآخر أو تجدده أو عن عدم تجدد جزءه مقابلته وتجدده، لأن بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصور العرف له من الوجود) وبالجملة لو كان كذلك (فيصدق أن الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه) حاصله: أنك قد عرفت أن نفس الجزء المشكوك من الزمان لا يعقل استصحابه ولكن يمكن تصحيح الاستصحاب في الزمان بالتصرف في المستصحب بأن يلاحظ مثلاً كون مجموع الآتات المظلمة شيئاً واحداً، وكيفية البقاء تابعة لكيفية الوجود في نظر العرف، فالشيء القار الأجزاء كالإنسان بقاءه ببقاء جميع الأجزاء من الحياة والنطق، والشيء المتصرم الأجزاء كالليل بقاءه بعدم حصول الآن الآخر وارتفاعه بحصوله، فالشك في بقاءه معناه الشك في حصول الجزء الأخير.

(فالعبرة) في استصحاب الزمان (بالشك في وجوده بعد العلم بتحقيقه قبل زمان الشك) أي يكفي في استصحاب الزمان مجرد الشك في الوجود عقيب العلم بالوجود (وإن كان تحققه «وجود» بنفس تحقق زمان الشك) بديهية أن وجود الليل في أن الشك إنما هو بنفس حدوث أن الشك بوصف الليلية لا ببقاء الآن السابق المتيقن كونه ليلاً، فالشك في أن هذا الآن ليل أم لا شك في بقاء الليل عرفاً وإن كان عند الدقة شكاً في حدوث الليل (وإنما وقع التعبير بالبقاء في تعريف

الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال.

اعلم أنه يمكن توجيه استصحاب الليل والنهار بثلاثة وجوه : أحدها: ما ذكر، وملخصه: أن الليل والنهار لوحظ عبارة عما بين الطلوع والغروب نظير أن الشهر اسم لما بين الهلالين، وهذه الآنات وإن كانت في الحقيقة وجودات متعددة إلا أنها لوحظت شيئاً واحداً محكوماً بالبقاء ما لم يحصل الجزء الأخير، وعلمنا عند التكلم في الاستصحاب عرفوه بابقاء ما كان بلحاظ أن بقاء كل شيء بحسبه.

ثانيها: قوله (أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة) عطف على قوله بملاحظة وملخصه: أن البقاء حقيقة عبارة عن بقاء عين الموجود السابق إلا أنه اطلق في تعريف الاستصحاب بمعنى مجازي عام، أعني: وجود الشيء بعد وجوده أعم من أن يكون بالعين كما في الأمور القارة أو بالمثل كما في الأمور التدريجية، والفرق بين الوجهين هو أنه على الأول يكون التصرف في المستصحب إذ يعتبر فيه الوحدة ويستعمل لفظ البقاء في معناه، لأن بقاء كل شيء بحسبه، وعلى الثاني يكون التصرف في لفظ البقاء بحمله على معنى عام من دون تصرف في المستصحب .

ثالثها: أن الليل قد يطلق على مجموع ما بين الطلوع و الغروب، وعليه يحتاج الاستصحاب إلى أحد التوجيهين المذكورين، وقد يطلق على مفهوم الآن المظلم كإطلاق القرآن على مجموع المصحف وعلى مفهوم المنزل بالاعجاز، وعليه يجوز استصحاب الكلّي بلا حاجة إلى التوجيه. وفيه: أن استصحاب الكلّي مع تبادل الأفراد غير جائز إلا أن يعتبر بينها الوحدة ليدخل في استصحاب الكلّي القسم الثالث كما سنفصله في الزمانيات.

(إلا أن هذا المعنى) أي التصرف في المستصحب بلحاظ الوحدة أو في الاستصحاب بحمل البقاء على المعنى العام (على تقدير صحته والاعراض عما

فيه) من البعد (لايكاد يجدي في اثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو من الليل) وبالجملة استصحاب الليل لا يثبت كون هذا الآن من الليل، واستصحاب النهار لا يثبت كون هذا الآن من النهار (حتى يصدق على الفعل) كالإفطار (الواقع فيه أنه واقع في الليل أو النهار إلا على القول بالأصل المثبت مطلقاً) أي مع جلاء الواسطة، كاستصحاب الحياة لاثبات الشبهة الموجبة للاكرام، فإن الواسطة بين الحياة المستصحة وبين وجوب الاكرام شرعاً هي الشبهة، وهي واسطة جلية بمعنى أن الاكرام مترتب عليها عرفاً لا على مجرد الحياة وخفائها (أو على بعض الوجوه الآتية) أي في صورة خفاء الواسطة فقط كاستصحاب رطوبة النجس الموجبة لتنجس الملاقي، فإن الواسطة بينهما وهي السراية خفية عرفاً بمعنى أن التنجس مترتب عرفاً على نفس رطوبة الملاقي. وبالجملة لو قلنا: باعتبار الأصل المثبت جاز استصحاب الليل والنهار لخفاء الواسطة، فإن وجوب الامساك وعدمه مترتب عرفاً على نفس بقاء النهار والليل وإن ترتب حقيقة على كون هذا الآن من النهار أو الليل.

(ولو بنينا على ذلك أغنانا عما ذكر من التوجيه استصحابات أخر وأمر متلازمة مع الزمان) حاصله: أن استصحاب الليل والنهار يحتاج إلى التصرف في المستصحب أو الاستصحاب وبعد ذلك يتوقف على حجية الأصل المثبت، وإذا بنى على حجيته فلا داعي إلى استصحاب الليل والنهار المحتاج إلى التوجيه، بل هنا استصحابات أخر مثبتة لا يحتاج إلى التوجيه (كطلوع الفجر) فإنه ملازم لزوال الليل، فعند الشك يستصحب عدم الطلوع ويلزمه بقاء الليل وجواز الأكل (وغروب الشمس وذهاب الحمرة) فإنه ملازم لزوال النهار، فمع الشك يستصحب عدم الغروب والذهاب ويلزم بقاء النهار وحرمة الإفطار (وعدم وصول القمر إلى درجة يمكن رؤيته فيها) فإنه ملازم لعدم تمام الشهر فعند الشك يستصحب عدم الوصول ويثبت لوازمه.

وتوهم أنّ محذور التجدد آناً فآناً والاحتياج إلى التوجيه حاصل في هذه الاستصحابات أيضاً، لأنّ حركات الشمس والقمر تتجدد آناً فآناً فعدم الطلوع أو الغروب أو الوصول الحاصل في ضمن فرد من الحركة غير العدم الحاصل في ضمن فرد آخر كما صدر هذا التوهم من المصنف - ره - في تقرير دليل القول الخامس، مدفوع بأنه قد مرّ منه - ره - أيضاً في آخر التنبيه المتقدم أنّ استصحاب الأمر العدمي المقارن للوجودات المتعاقبة المتجددة خال عن الاشكال، نعم استصحاب كون الشمس تحت الافق أو فوقه لاثبات الليل أو النهار من استصحاب الكلي مع تجدد الأفراد وأصل مثبت، كما أنّ استصحاب عدم الليل لاثبات النهار أو العكس أيضاً مثبت .

(فالأولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان) الاستصحاب (جارياً فيه «زمان» أي بناء على جريان الاستصحاب في نفس الزمان، فاجراء الاستصحاب في الحكم المترتب على الزمان أولى لعدم حاجته إلى التوجيه وعدم كونه مثبتاً، وبناء على عدم جريانه فيه، فاجراؤه في الحكم متعين (كعدم تحقق حكم الصوم والافطار عند الشك في هلال رمضان أو شوال) فعند الشك في رمضان يستصحب عدم وجوب الصوم وعند الشك في شوال يستصحب وجوب الصوم (ولعله المراد بقوله - عليه السلام - في المكاتبه المتقدمة في أدلة الاستصحاب: اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية) أي يمكن أن يكون مراده - عليه السلام - استصحاب الموضوع، والمعنى اليقين بوجود شعبان لا يدخله الشك في رمضان فلا يصام قبل الرؤية، واليقين بوجود رمضان لا يدخله الشك في شوال فلا يفطر قبل الرؤية، ويمكن أن يكون مراده - عليه السلام - استصحاب الحكم، والمعنى واليقين بعدم وجوب الصوم لا يدخله الشك في الوجوب فلا يصام بدون الرؤية، واليقين بحرمة الافطار لا يدخله الشك في الحرمة فلا يفطر بدون الرؤية.

(إلا أن جواز الافطار للرؤية لا يتفرّع على الاستصحاب الحكمي إلا بناء على جريان استصحاب الاشتغال و) استصحاب (التكليف بصوم رمضان مع أنّ الحق في مثله) من موارد الأقل والأكثر الاستقلاليين (التمسك بالبراءة) غرضه: أنّ تفرّيع وجوب الصوم للرؤية على الاستصحاب الحكمي، أعني: عدم الوجوب لاشكال فيه لأنّ الشك في دخول رمضان شك في وجوب الصوم وهو شك في التكليف فيستصحب البراءة ويصام للرؤية، وأمّا تفرّيع جواز الافطار للرؤية على الاستصحاب الحكمي، أعني: الوجوب ففيه اشكال لأنّ الشك في خروج رمضان شك في وجوب الزائد الذي هو مجرى البراءة، فلا يصح استصحاب الوجوب والاشتغال والتفرّيع عليه بأفطر للرؤية إلا أن يقال: بأنّ الشك في وجوب الأكثر مجرى الاشتغال واستصحاب التكليف، وفيه: أنّه على تقدير تماميته إنّما يتم في الأقل والأكثر الارتباطيين لا الاستقلاليين كما فيما نحن فيه (لكون صوم كل يوم واجباً مستقلاً) فإنّه مجرى البراءة، فجواز الافطار للرؤية لابد وأن يتفرّع على الاستصحاب الموضوعي.

ولا يخفى أنّ وجوب الصوم للرؤية أيضاً لابد أن يتفرّع على الاستصحاب الموضوعي لأنّ الشك في التكليف مجرى أصالة البراءة لا استصحاب البراءة مع أنّه كيف يستصحب عدم الوجوب مع عدم احراز الموضوع، أعني: شعبان كما أنّ الشك في وجوب الزائد على فرض عدم كونه مجرى البراءة فهو مجرى قاعدة الاشتغال لا استصحاب الوجوب والاشتغال، مع أنّه كيف يستصحب الوجوب مع عدم احراز رمضان. وبالجمله حمل الرواية على الاستصحاب الحكمي مشكل كما ذكر مفصلاً، وحملها على الاستصحاب الموضوعي أشكل، لأنّ الشك في المقتضي، وقد اختلف كلمات المصنف - ره - فيها، ثم إنّه - ره - حكم في مبحث الأقل والأكثر بأنّه إذا تعلّق الوجوب بمفهوم مبيّن مردد محصله بين الأقل والأكثر يجري فيه الاشتغال، ومثّل لذلك بما إذا أمر الشارع بصوم شهر فتردد بين الكامل

والناقص أو أمر بالطهور فتردد الوضوء المحصل له بين فاقد المسح وواجده، وقد اختار في الرسالة العملية وجوب صوم يوم الشك من الآخر.

(وأما القسم الثاني أعني: الأمور التدريجية الغير القارة كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم، فالظاهر جواز اجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمراً واحداً مستمراً) كنطق الواعظ في مجلس واحد وإن طال فإنه يلاحظ فرداً من التكلم بخلاف نطقه في مجلسين (نظير ما ذكرناه) من فرض الوحدة (في نفس الزمان) حاصله: أن التكلم مثلاً مفهوم كلي يتدرج أفراده في الوجود، فالشك فيه شك في حدوث مثل الموجود لافي بقاء عين الموجود، وحينئذ لايجري الاستصحاب في خصوص الفرد المشكوك لأنّ الشك في حدوثه لافي بقاءه ولافي الكلي، لأنّ التكلم الحاصل في ضمن الفرد المتيقن ارتفع قطعاً، والحاصل في ضمن الفرد المشكوك الحدوث لم يكن متحققاً. نعم الأفراد التي بينها رابط كوعظ الواعظ في مجلس واحد يمكن أن يلاحظ مجموعها فرداً واحداً مستمراً وإن كان بحسب الدقة أفراد متعددة، وحينئذ يجوز استصحاب الكلي لأنّ بقاء كل شيء بحسبه كما مرّ في الزمان.

(يفرض التكلم مثلاً مجموع أجزائه) الحاصلة في منبر واحد (أمراً واحداً والشك في بقاءه لأجل الشك في قلة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه «تكلم» في الخارج و كثرتها) نظير الشك في أنّ الفرد الموجود من الحيوان كان عمره عشرة أيام أو أكثر (فيستصحب القدر المشترك «تكلم» المردد بين قليل الأجزاء وكثيرها).

ودعوى أنّ الشك في بقاء القدر المشترك «تكلم» ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام، والأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك) بمعنى أنّ الفرد الذي حصل الكلي في ضمنه قد زال قطعاً، والفرد الذي يحتمل حصوله الآن في ضمنه لم يكن متحققاً والأصل عدمه، فكيف يستصحب الكلي (فهو) أي استصحاب كلي التكلم (من قبيل) استصحاب الكلي (القسم الثالث من الأقسام

الثلاثة المذكورة في الأمر السابق) نظير ما إذا ارتفع الحيوان الحاصل في ضمن غنم وشك في حصوله في ضمن غنم آخر (مدفوعة بأن الظاهر كونه من قبيل) استصحاب الكلي القسم (الأول من تلك الأقسام الثلاثة).

لأن المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع ما يقع في الخارج من الأجزاء التي يجمعها رابطة توجب عدها شيئاً واحداً و فرداً من الطبيعة) بمعنى أنه لو قطع النظر عن التوجيه المذكور، أعني: فرض التكلمات التي يجمعها رابط و احد كالوعظ في مجلس فرداً واحداً مستمراً من التكلم، كان الحق ما ذكر من كون استصحاب التكلم من استصحاب الكلي مع تبادل الأفراد، وأما بعد التوجيه المذكور فهو من استصحاب الكلي القسم الأول. و بالجملة المفروض جعل فرد التكلم هو مجموع الأجزاء المرتبطة (لاجعل كل قطعة من الكلام الواحد فرداً واحداً حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفرادها. غاية الأمر) أن بقاء كل شيء بحسبه ومقتضاه (كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأول بوجود جزء منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه، والحاصل: أن المفروض كون كل قطعة جزء من الكل لاجزئياً من الكلي) فإذا تكلم الواعظ في مجلس واحد مائة كلام فإن جعلنا مجموع المائة فرداً واحداً من التكلم يكون كل قطعة منها جزء من الكل، فعند الشك يكون استصحابه من استصحاب الكلي القسم الأول وإلا فيكون كل قطعة فرداً من الكلي، فيكون استصحابه من استصحاب الكلي القسم الثالث.

(هذا مع ما عرفت في الأمر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأول كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي، وما نحن فيه من هذا القبيل) فاستصحاب الزمانيات يصحح بوجهين: أحدهما ملاحظة مجموع القطعات المربوطة فرداً واحداً ليكون من استصحاب الكلي القسم الأول. ثانيهما:

ملاحظة أنّ الفرد اللاحق في نظر العرف عين الفرد السابق، فكان الفرد الأوّل مستمر فيكون من الموارد الجائزة من استصحاب الكلي القسم الثالث (فافهم) الفرق بين التوجيهين.

(ثم إنّ الرابطة الموجبة لعد المجموع أمراً واحداً) وفرداً مستمراً (موكولة إلى العرف، فإنّ المشتغل بقراءة القرآن لداع) كمجلس ترحيم في ساعة كذا (يعد جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمراً واحداً، فإذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان) أي بعد ساعة مثلاً (لأجل الشك في حدوث الصارف) هذا إذا أحرز المقتضي للاستمرار واحتمل طرو المانع (أو لأجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي) هذا إذا شك في المقتضي ومقدار الاستعداد (فالأصل بقاءه، أمّا لو تكلم لداع) في منبر (أو لدواع) في منابر (ثم شك في بقاءه على صفة التكلم لداع آخر) ومنبر آخر (فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن، وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية) أي قبل تجاوز العشرة (فيمكن اجراء الاستصحاب).

ملخص الكلام: أنّه إذا شكّ في بقاء سيلان دم الحيض وانقطاعه يجري استصحاب الحيض بلاشكال، لأنّ سيلان دم الحيض من أوّله إلى آخره يعدّ أمراً واحداً مستمراً بقاءه عبارة عن عدم حصول جزئه الأخير، و أمّا إذا علم انقطاع السيلان واحتمل عوده ولم يتجاوز العشرة، فيمكن أيضاً استصحاب الحيض لأنّ سيلان الدم ثانياً يعدّ مع سيلان الأوّل أمراً واحداً لوحدة منشأهما وهو اقتضاء الطبيعة لقذف الرحم الدم في مقدار من الزمان، فالشك في العود ناش عن الشك في مقدار الاقتضاء، والشك فيه كالشك في مقدار اقتضاء الحيوان للبقاء فيستصحاب الحيض كما يستصحاب الحيوان، وإليه أشار بقوله: (نظراً إلى أنّ الشك في اقتضاء طبيعتها لقذف الرحم الدم في أيّ مقدار من الزمان، فالأصل عدم انقطاعه «دم» وكذا لو شك في اليأس فرأت الدم) فشك في أنّه حيض أو

غيره) فإنه قد يقال: باستصحاب الحيض نظراً إلى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كل شهر) حاصله: أنّ مجموع ما تبلى به المرأة من الحيض في كل شهر مرة مثلاً إلى زمن اليأس يعدّ أمراً واحداً لوحدة المنشأ وهو اقتضاء الطبيعة لذلك في مدة من العمر، فالشك في حيضية الدم ناش عن الشك في مقدار الاقتضاء كالشك في مقدار اقتضاء الحيوان للبقاء، فيجري الاستصحاب عند من يقول بحجتيه في الشك في المقتضي.

(وحاصل وجه الاستصحاب ملاحظة كون الشك في استمرار الأمر الواحد) وهو الحيض في أيام معدودة والحيض إلى مدة من العمر (الذي اقتضاه السبب الواحد، وإذا لوحظ كل واحد من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلاً) بأن يقال: سيلان دم الحيض ثلاثة أيام مثلاً حادث مستقل وعوده ثانياً حادث آخر، وكذا الحيض في شهر حادث مستقل وفي شهر آخر حادث آخر (فالأصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه، ومنشأ اختلاف بعض العلماء في اجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمر حادثاً واحداً أو حوادث متعددة) فمن أدّى نظره إلى اعتبار الوحدة أجرى الاستصحاب، ومن أدّى نظره إلى التجدد ألغى الاستصحاب.

(و الانصاف وضوح الوحدة في بعض الموارد) كتكلم الواعظ في منبر واحد وجريان دم الحيض بلا انقطاع وأمثال ذلك (وعدمها في بعض) كتكلم الواعظ في منبرين (والتباس الأمر في ثالث) كرؤية الدم في كل شهر وعود السيلان ثانياً ومقتضى القاعدة في موارد الالتباس عدم التمسك بالاستصحاب، لأن شرطه احراز الموضوع وهو في التدريجيات يحصل باعتبار الوحدة، فمع عدمه أو الشك فيه لا يحرز الموضوع فلا يستصحب بل الأصل عدم الحدوث (والله الهادي إلى سواء السبيل فتدبر).

وأما القسم الثالث وهو ما كان مقيّداً بالزمان) اعلم أنّ الشك في البقاء من

جهة الزمان له ثلاث صور: أحدها: أن يكون ثبوت الحكم في زمن متيقناً وفي الزائد مشكوكاً كما في خيار الغبن فإنّ المتيقن منه أول زمن الاطلاع فبعده يحتاج إلى الاستصحاب. ثانيها: أن يكون الزمان مبيّناً في الدليل وشك في انقضائه كما إذا قال: اجلس إلى الليل فشك في تمام النهار، وحينئذ فان فرض النهار ظرفاً للوجوب أو الجلوس يستصحب الوجوب وإن لوحظ قيداً للوجوب أو الجلوس يستصحب نفس القيد «نهار». ثالثها: أن يعلم انقضاء الزمان المبين في الدليل واحتمل مع ذلك بقاء الحكم، كاحتمال وجوب الجلوس في المثال بعد النهار أيضاً، فإنّ فرض كون النهار ظرفاً للوجوب أو الجلوس فيستصحب الوجوب وإن فرض قيداً لأحدهما فيرجع إلى عدم الوجوب الثابت قبل الأمر بالجلوس، وكذا لو شك في الظرفية والقيدية وإلى صورة القيدية أشار بقوله: (فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، ووجهه أنّ الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء لأنّ البقاء وجود) عين (الموجود الأول في الآن الثاني) فالمتيقن وهو وجوب الجلوس مقيداً بالنهار قد ارتفع، والمشكوك وهو وجوب الجلوس ليلاً مثلاً حادث آخر مشكوك الحدوث.

(وقد تقدم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام) الخمسة (التكليفية) قد تقدّم في دليل القول السابع الاستشكال في استصحاب الأحكام بوجهين: أحدهما: ما ذكره التوني - ره - من أنّ حدود الأحكام حدوثاً وبقاءً وارتفاعاً معلومة بأدلتها فلا يعقل فيها شك يحتاج فيه إلى الاستصحاب. نعم يتصور الشك في الأمور الغير المجعولة كالحياة والرطوبة ومرّ جوابه . ثانيهما: إنّ الشك في الأحكام ناشأبداً عن حصول تغير في موضوعاتها (لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجوداً) كما في حكم الشارع بنجاسة الماء الكثير المتغير أحد أوصافه فإنّ للتغير مدخلاً في ذلك (وعدماً) كما في حكم الشارع بجواز الدخول في الصلاة للمتمّم الفاقد للماء فإنّ لعدم الماء

مدخلية في ذلك.

وبالجمله موضوع الأحكام مقيّد بقيود لها مدخلية (في تعلق الحكم، ومن جملتها الزمان) كما في الأمر بالجلوس إلى الليل. وبالجمله الشك في الحكم يحصل أبداً لأجل انتفاء شيء من مشخصات الموضوع وشرط الاستصحاب بقاء الموضوع. نعم الشك في بقاء المحمول مع العلم ببقاء الموضوع يتصور في الأمور الخارجية كالحياة والرطوبة وفي الأحكام الوضعية المتعلقة بالأمور الخارجية كطهارة الماء ونجاسته، وقد مرّ الجواب عن ذلك أيضاً في ذيل دليل القول السابع، وغرض المصنف - ره - من ذكر هذا الكلام تأييد مطلبه، وهو أنّ الحكم إذا تعلق بموضوع مقيّد يتعدد الموضوع بوجوده وعدمه لا يجري فيه الاستصحاب.

(ومّا ذكرنا) من أنّ الزمان في المثال إن فرض قيداً يرجع عند الشك إلى عدم الوجوب الثابت قبل الأمر وإن فرض ظرفاً يستصحب الوجوب (يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين «نراقي» من تخيل جريان استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقّن سابقاً) مثلاً وجوب الجلوس أمر وجودي وعدمه متيقّن قبل الأمر فيستصحب هذا المتيقّن (ومعارضته مع استصحاب وجوده) أي إذا شك في وجوب الجلوس ليلاً يستصحب عدم وجوبه قبل الأمر ويستصحب وجوبه بعده فيتعارضان (بزعم أنّ المتيقّن وجود ذلك الأمر في القطعة الأولى من الزمان والأصل بقاؤه عند الشك على عدم الأزلي الذي لم يعلم انقلابه «عدم» إلى الوجود إلا في القطعة السابقة من الزمان.

قال في تقريب ما ذكر من تعارض الاستصحابين أنّه إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة وعلم أنّه واجب إلى الزوال) بأن يفرض أنّه قال: يوم الجمعة اجلس إلى الزوال (ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع) أي كان قبل الأمر عدم الوجوب حاصلًا في جميع الأزمنة (وعلم بقاء ذلك عدم قبل يوم

الجمعة، وعلم ارتفاعه «عدم» والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال و صار بعده موضع الشك، فهنا شك و يقينان) اليقين بعدم الوجوب قبل الجمعة واليقين بالوجوب إلى زوالها(وليس ابقاء حكم أحد اليقينين أولى من ابقاء حكم الآخر) فيتعارض الاستصحابان .

فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك وهو اليقين بالجلوس)بمعنى أنّ اليقين الأوّل قد انقطع باليقين الثاني، والمتصل بالشك هو اليقين الثاني فهو المحكوم بالبقاء(قلنا: إنّ الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة أمر الشارع)لأنّ التقدم والتأخر إنّما هو في المتيقّن والمشكوك حيث إنّ الجلوس يوم الخميس متيقّن عدم وجوبه، والجلوس يوم الجمعة إلى الزوال متيقّن وجوبه، والجلوس بعده مشكوك وجوبه، وأمّا نفس الشك فهو مقارن لليقين الأوّل و متصل به(فشك في يوم الخميس مثلاً حال ورود الأمر في أنّ الجلوس غداً هل هو مكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا، واليقين المتصل به «شك» هو عدم التكليف) وبالجملة حين ما أمر بالجلوس اجتمع فيه ثلاث حالات: اليقين بعدم الوجوب يوم الخميس، واليقين بالوجوب إلى زوال الجمعة، والشك فيه بعده، فكلّها متصل بعضها مع بعض (فيستصحب) العدم (ويستمر ذلك إلى وقت الزوال) فيحكم بعدم الوجوب بعده(انتهى).

ثم أجرى ما ذكره من تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم إذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه) فإنّ وجوبه قبل زمن الأمر معلوم العدم وبعده إلى زمن المرض معلوم الوجود وبعده مشكوك(وفي الطهارة إذا حصل الشك فيها لأجل المذي)فإنّ سببية الوضوء للطهارة قبل الشرع كان متيقّن العدم وبعده قبل المذي معلوم الوجود وبعده مشكوك الوجود(وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة) فإنّ سببية الملاقاة للتنجّس قبل الشرع كانت متيقّن العدم، وبعده قبل الغسل مرة متيقّن الوجود وبعده مشكوك.

(فحكم في الأوّل بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى، 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 ملاقة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، فتساقط الاستصحابات في هذه الصور إلا أن يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم) الثابت قبل الشرع (وهو) أصالة (عدم الرفع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافية رافعاً) غرضه: أن ما ذكرنا من تعارض استصحاب العدم قبل الشرع مع استصحاب الوجود بعده إنّما يتم في مورد الشك في المقتضي، كمثال الأمر بالجلوس والأمر بالصوم، لافي مورد الشك في الرفع كمثال المذي والغسل مرة، لأنّ أصالة عدم الرفع يمنع عن اجراء العدم الأزلي، فيجري استصحاب الوجود فقط (قال: ولو لم يعلم أنّ الطهارة) والنجاسة (مما لا يرتفع إلا برفع لم نقل فيه باستصحاب الوجود) بل قلنا: بتعارض الاستصحابين وتساقطهما.

(ثم قال هذا) التعارض (في الأمور الشرعية) كالأمثلة المتقدمة (وأما الأمور الخارجية كالיום والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها، فاستصحاب الوجود فيها حجة بلامعارض) توضيح الفرق: أنّ الأمور الشرعية انقلاباً من العدم إلى الوجود إنّما هو بتعبّد الشرع واعتباره ببقاؤها أيضاً في كل آن بتعبّد منه، فيكتفى في الانقلاب الاعتباري بالقدر المتيقن ويرجع في غيره بالعدم العقلي الأصلي، وأمّا الأمور الخارجية فانقلابها من العدم إلى الوجود إنّما هو انقلاب خارجي لا يحتاج حدوثاً وبقاءً إلى اعتبار معتبر فهو من باب انقلاب الأصل، فلامعنى للاكتفاء بالمتيقن والرجوع إلى الأصل الأزلي عند الشك (لعدم تحقق استصحاب حال عقل) بعد انقلاب الأصل الأزلي (معارض باستصحاب وجودها، انتهى).

أقول: الظاهر التباس الأمر عليه) حيث حكم بتعارض الاستصحابين في مثال الأمر بالجلوس ولم يفرّق بين ظرفية الزمان وقيدته وحكم بتعارض الاستصحابين في مثالي الطهارة والنجاسة، والحال أنّه إن فرض الشك في المقتضي فلاوجه لاستصحاب الوجود، وإن فرض الشك في الرافع فلاوجه لاستصحاب العدم، وحكم بأنّ أصالة عدم جعل المذي مثلاً رافعاً حاكم على استصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة، والحال أنّ الشك في الثاني ليس مسبباً عن الشك في الأوّل، بل كلا الشكين يرجعان إلى أمر واحد وهو أنّ الشارع جعل للمكّلف في هذه الحالة الحدث أو الطهارة فشرع المصنف - ره - في بيان هذه الاشتباهات الثلاث وقال:

(أمّا أوّلاً: فلأنّ الأمر الوجودي المجعول) كوجوب الجلوس إلى زوال الجمعة (إن لوحظ الزمان قيداً له) بأن يكون الوجوب إلى الزوال شيئاً والوجوب بعده شيئاً آخر كالحیوان الناطق و الحيوان الناهق (أو لمتعلّقه بأن) يكون الجلوس إلى الزوال شيئاً والجلوس بعده شيئاً آخر. وبالجملة معنى التقييد هو إن (لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئاً، والمقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلّقاً للوجوب، فلامجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه) فيكون من استصحاب الكلي القسم الثالث.

(ولذا لايجوز الاستصحاب في مثل صم يوم الخميس) الظاهر في القيد (إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة، وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلامجال لاستصحاب العدم) الأزلي (لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان) كما قبل زوال الجمعة (وكونه أزيد، والمفروض تسليم) حجية الاستصحاب أي (حكم الشارع بأنّ المتيقّن في زمان لا بدّ من ابقائه فلاوجه لاعتبار العدم السابق) بل لا بدّ من استصحاب الوجود بناء على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي.

(وما ذكره - قده - من أنّ الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس، مدفوع بأنّ ذلك أيضاً حيث كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال مهملاً) أي الشك المذكور مرتفع (بحكم الشارع بابقاء كل حادث لا يعلم مدة بقاءه) حاصله : أنّ الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال وإن كان متصلاً باليقين بالعدم لأنه حصل بمجرد الأمر بالجلوس إلى الزوال، إلاّ أنّه متّصل به حال ترتبه على اليقين بالوجوب حيث تيقن بالوجوب إلى الزوال وشك في الزائد، وحيث أنه فيحكم ببقاء اليقين الذي ترتب عليه الشك وهو اليقين بالوجوب (كما لو شك قبل حدوث حادث في مدة بقاءه) فيستصحب البقاء.

(والحاصل: أنّ الموجود في الزمان الأوّل إن لوحظ مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني) كأن يكون الزمان الأوّل قيداً (فيكون الموجود الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأوّل، فلامجال لاستصحاب الموجود إذ) لاشك في بقاءه بل الشك في حدوث مثله. وبالجملّة (لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأوّل من مقوماته، وإن لوحظ متّحداً مع الثاني) بأن يعدّ الموجود الثاني استمرار الموجود الأوّل (لامغايراً لها إلاّ من حيث ظرفه الزماني، فلامعنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود لأنّه انقلب إلى الوجود).

وكان المتوهم «نراقي» ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود «وجوب» أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشك) بأن يكون الزمان ظرفاً (و) ينظر (في دعوى جريان استصحاب العدم) الأزلي (إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل كل واحد) وقطعة (منها بملاحظة تحقّقه في زمان مغايراً للآخر) المتحقق في زمان آخر بأن يكون الزمان قيداً (فيؤخذ بالمتيقن منها) كالوجوب إلى زوال الجمعة (ويحكم على المشكوك منها بالعدم. و ملخص الكلام في دفعه: أنّ الزمان إن أخذ ظرفاً للشيء فلا يجري إلاّ استصحاب وجوده لأنّ

العدم) الأزلي (انتقض بالوجود المطلق) أي لامتقيداً بزمان (وقد حكم عليه «وجود» بالاستمرار بمقتضى أدلة الاستصحاب، وإن أخذ قيداً له فلا يجري إلا استصحاب العدم لأنّ انتقاض عدم الوجود المقيّد لا يستلزم انتقاض) عدم الوجود(المطلق)بمعنى أنّه قبل الأمر كان وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال معدوماً، وكان وجوب الجلوس المطلق أيضاً معدوماً، وبعد الأمر انتقض عدم وجوب الجلوس المقيّد أي صار من العدم إلى الوجود ولكن لم ينتقض عدم وجوب الجلوس المطلق فيستصحب العدم بالنسبة إليه(والأصل عدم الانتقاض كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة)بنحو القيدية(ولم يثبت غيره.

وأما ثانياً فلأنّ ما ذكره من استصحاب عدم جعل السببية في صورة الشك في الرفع) أي استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وعدم جعل الشارع الملاقاة سبباً للتنجّس بعد الغسل مرة (غير مستقيم لأنّ إذا علمنا أنّ الشارع جعل الوضوء علّة تامّة لوجود الطهارة وشككنا في أنّ المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها، فليس الشك متعلّقاً بمقدار سببية السبب) بل الشك متعلّق بطرو الرفع . حاصله : أنّه بعد فرض العلم بسببية الوضوء للطهارة المستعدة للاستمرار كما اعترف به لامتقيد للشك في سببته لها بعد المذي واستصحاب عدم السببية. وبالجملة الشك في السببية واستصحاب عدمها مناقض لفرض العلم بالسببية فيستصحب الطهارة فقط بلامعارض(وكذا الكلام في سببية ملاقاة البول للنجاسة عند الشك في ارتفاعها بالغسل مرة.

فإن قلت: إنّنا نعلم أنّ الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم يكن مجعولة أصلاً وعلمنا بحدوث هذا الأمر الشرعي قبل المذي وشككنا في الحكم بوجودها بعده والأصل عدم ثبوتها بالشرع) كما أنّ الأصل بقاء الطهارة فيتعارض الأصلان. (قلت: لا بد من أن يلاحظ حينئذ أنّ منشأ الشك في ثبوت الطهارة بعد

المذي الشك في مقدار تأثير المؤثر وهو الوضوء وأنّ المتيقن تأثيره مع عدم المذي لامع وجوده أو) الشك في الرفع بمعنى (أنا نعلم قطعاً تأثير الوضوء في احداث أمر مستمر لولا ما جعله الشارع رافعاً، فعلى الأوّل لامعنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً لأنّ المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء والأصل عدم التأثير مع وجوده) أي يستصحب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي.

وبالجملة الشك في الطهارة إن كان من قبيل الشك في المقتضي، أي مقدار تأثير الوضوء فلامعنى للأصل الثالث الذي ذكره النراقي - ره - بعد حكمه بتعارض الأصلين من أنّ الأصل عدم جعل المذي رافعاً، إذ حينئذ ليس الشك في رافعيته، فلايجري إلاّ أصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي (إلاّ أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب) أي لو قيس بجريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي جرى أصالة الطهارة أيضاً، فيتعارضان على مبنى النراقي - ره - فيتساقطان (فهو نظير ما لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح كوضوء التقية بعد زوالها لامن قبيل الشك في ناقضية المذي).

وبالجملة إن كان الشك في الطهارة لأجل الشك في مقدار تأثير الوضوء فلايربط له بالشك في ناقضية المذي، بل هو نظير الشك في مقدار تأثير الوضوء المبيح للصلاة غير الرفع للحدث كوضوء التقية والمستحاضة والمسلس والمبطون حيث يشك في أنها تبيح الصلاة وإن زال العذر أو مادام معذوراً، فيجري أصالة عدم التأثير (وعلى الثاني) أي فرض العلم بتأثير الوضوء في الطهارة المستمرة (لامعنى لاستصحاب العدم) بمعنى أنّ استصحاب العدم يناقض العلم المذكور كما قال: (إذ لا شك في مقدار تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن) بل الشك إنّما هو في الرفع فيستصحب الطهارة.

(وأما ثالثاً فلو سلم جريان استصحاب العدم حينئذ) أي حين تأثير الوضوء في أمر مستمر لايرتفع إلاّ برفع (لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء

«مذي» رافعاً حاكماً على هذا الاستصحاب، لأنّ الشك في أحدهما ليس مسبباً عن الشك في الآخر، بل مرجع الشك فيهما إلى شيء واحد وهو أنّ المجعول في حق المكلف في هذه الحالة هو الحدث أو الطهارة) حاصله: أنّ النراقي جعل استصحاب الطهارة معارضاً بأصالة عدم تأثير الوضوء في الطهارة بعد المذي وجعل أصالة عدم رافعية المذي حاکمة على أصالة عدم تأثير الوضوء، فردّه المصنف - ره - بأنّ الشك في تأثير الوضوء ليس مسبباً عن الشك في رافعية المذي حتى يكون أصالة عدم الرافعية حاکمة على أصالة عدم التأثير، بل كلاهما مسبيان عن ثالث وهو الشك في أنّ المجعول بعد المذي هو الطهارة أو الحدث ولا أصل يعين أحدهما فيجري المتعارضان.

(نعم يستقيم ذلك) أي فرض الحاكم والمحكوم (فيما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي أعني وجود المزيل أو عدمه) كما إذا شك في صدور البول أو في بولية الصادر (لأنّ الشك في كون المكلف حال الشك) المذكور (مجمعولاً في حقه الطهارة أو الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرفع) إذ الفرض تأثير الوضوء في الطهارة المستمرة ونعلم رافعية البول دون المذي، فالشك في الطهارة والحدث مسبب عن الشك في تحقق الرفع، فيتعارض استصحاب الطهارة بعد الوضوء مع استصحاب عدم الطهارة قبل الوضوء على مذاق النراقي، ويكون أصالة عدم تحقق الرفع حاكماً على استصحاب عدم الطهارة قبل الوضوء (إلا أنّ الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالي يجعل أحد الأمرين في حقّ المكلف غير جار) لأنّ استصحاب الطهارة يقتضي عدم جعل الحدث، واستصحاب عدم الطهارة الأزلي يقتضي عدم جعل الطهارة، والحال أنّنا نعلم إجمالاً بجعل أحدهما فلا يجريان أصلاً حتى يتعارضوا، ويكون أصالة عدم الرفع حاكماً على أحدهما ويبقى الآخر سليماً، نعم بناء على المختار من أنّ المسألة مجرى استصحاب الطهارة فقط لا يمنع العلم الإجمالي المذكور عن الأصل المذكور، لأنّ أحد طرفي

العلم الاجمالي، أعني: الطهارة، مطابق للأصل ولا أصل يعارضه.

الثالث

استصحاب حكم العقل

(الأمر الثالث: إنَّ المتيقن السابق) إذا كان من الأحكام الشرعية فإن شك في بقاءه مع القطع ببقاء الموضوع المأخوذ في الدليل كالشك في وجوب نفقة الزوجة المعلوم حياتها لاحتمال طرو الرافع كالنشوز، فيستصحب الحكم أي وجوب النفقة، وإن شك في بقاءه للشك في بقاء الموضوع كالشك في وجوب نفقتها لاحتمال موتها فيستصحب الموضوع أي الحياة ويترتب عليه الأثر الشرعي أي وجوب النفقة، وأمّا (إذا كان ممّا يستقل به العقل كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية فلا يجوز استصحابه، لأنَّ الاستصحاب ابقاء ما كان والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم.

ملخص الفرق بين حكم العقل والشرع هو أنّ العقل لا يحكم بشيء إلا بعد احاطته بجميع ماله دخل فيه فموضوع حكم العقل عين المناط والعلة لحكمه، فيحكم بقبح التصرف في ملك الغير بلا اذن منه ولا ترخيص من الشارع، فالتصرف بالقيود المذكورة موضوع وعلة للقبح، فموضوع حكم العقل مبین للمكلف فلا يعقل الشك في حكم العقل إذ مادام المناط موجوداً يحكم قطعاً كما حكم أولاً، وإذا انتفى انتفى قطعاً لأنّه مقتضى العلية.

وأما الشرع فهو أيضاً لا يحكم بشيء إلا باحاطة كل ماله دخل فيه إلا أنّه لا يجب على الشارع أن يجعل موضوع حكمه في لسان الدليل عين ما هو المناط

والعلة، فيمكن أن يكون علة حرمة الخمر هي الاسكار ويقول الشارع: الخمر حرام، فيعقل الشك في الحكم الشرعي مع بقاء موضوعه المأخوذ في الدليل كالشك في حرمة الخمر بعد زوال السكر لاحتمال مدخليته فيها فيستصحب الحرمة، فالموجود في القضية العقلية أمران: الحكم والمناط، وفي الشرعية ثلاثة أمور: الحكم والموضوع والمناط. نعم لو علم فيها المناط صار هو الموضوع (ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد) مثلاً يحكم العقل بقبح الكذب ثم لو صار الكذب صدقاً ضاراً يحكم أيضاً بقبحه، وهذا ليس من جهة الشك واستصحاب حكم العقل بل هو حكم جديد في موضوع جديد.

(وأما الشك في بقاء الموضوع فإن كان لاشتباه خارجي كالشك في بقاء الاضرار في السم الذي حكم العقل بقبح شربه فذلك خارج عما نحن فيه و) هو استصحاب الحكم العقلي. حاصل الكلام: أنّ الشك في بقاء الحكم العقلي يفرض بأربعة أنحاء: أحدها: الشك فيه مع العلم ببقاء موضوعه. ثانيها: الشك فيه مع العلم بارتفاع موضوعه، وقد عرفت عدم امكانها. ثالثها: الشك فيه للشك في بقاء موضوعه من جهة الاشتباه الخارجي، وهذا (سيأتي الكلام فيه) في قوله بعد صفحتين، وأما موضوعه إلخ. رابعها: الشك فيه للشك في بقاء موضوعه من جهة عدم تعيينه من أصله وإليه أشار بقوله:

(وإن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخلية موجود مرتفع أو معدوم حادث في موضوعية الموضوع) مثلاً إذا دار الأمر بين المحذورين بأن يشك مثلاً في أنّ حكم العقل بالتخير عند الدوران بين المحذورين ابتدائي أو استمراري للشك في أنّ موضوع التخير هو المتردد بقيد التحير المرتفع باختيار أحدهما أو بقية عدم أخذ أحدهما، وذلك لقبح المخالفة العملية التدريجية، فيكون التخير ابتدائياً أو موضوعه مطلقاً المتردد الباقي بعد أخذ أحدهما، وذلك لعدم قبح المخالفة مع الالتزام في كل واقعة بأحد الاحتمالين فيستمر التخير

(فهذا غير متصوّر في المستقلات العقلية لأنّ العقل لا يستقل بالحكم إلّا بعد احراز الموضوع و معرفته تفصيلاً) ففي المثال المذكور إمّا يحرز الموضوع الأوّل فيستقل بالتخير الابتدائي، وإمّا يحرز الموضوع الثاني فيستقل بالتخير الاستمراري، وإن لم يحرز أحدهما يتوقّف عن الحكم بالتخير ويحكم بالاحتياط وهو التخير ابتداءً .

وبالجمله لاشك في حكم العقل على كل تقدير (لأنّ القضايا العقلية إمّا ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى مزيد من تصوّر الموضوع بجميع ماله دخل في موضوعيته من قيوده) كحكمه بقبح التصرف في ملك الغير بلاذن منه أو من الشارع (وإمّا نظرية تنتهي إلى ضرورة كذلك) أي لا يحتاج العقل في حكمه إلى مزيد من تصوّر الموضوع الخ كحكمه بعدم تنجز التكليف على الجاهل، فإنّه حكم نظري ينتهي إلى حكم ضروري، أعني: قبح العقاب بلا بيان (فلا يعقل اجمال الموضوع في حكم العقل .

مع أنّك) لو فرضت امكان اجمال موضوع حكم العقل كما قال النائيني -ره- .
 إنّهُ يمكن أن يكون الموضوع في نظر العقل مجملاً فيحكم بالقدر المتيقّن، ومقتضى قوله هو أنّه في فرض الاجمال المذكور في المثال يحكم بالتخير في أوّل الأمر لأنّه المتيقّن، فبعد الأخذ بأحد الحكمين في واقعة يشك في بقاء موضوع التخير. وبالجمله على الفرض المذكور أيضاً لا يجري استصحاب حكم العقل لأنك (ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع أنّ الشك في الموضوع) إمّا لاشتباه الأمور الخارجية كالشك في بقاء السم في الماء المحرّم شربه عقلاً وإمّا لاحتمال مدخلة قيد فيه كاحتمال مدخلة التحير في أوّل الأمر في حكم العقل بالتخير في الدوران بين المحذورين .

(خصوصاً) في الفرض الأخير أي (لأجل مدخلة شيء فيه مانع عن اجراء الاستصحاب) وبالجمله شرط الاستصحاب الحكمي احراز الموضوع قوله:

خصوصاً اشارة إلى أنّ الشك في بقاء الموضوع لاحتمال مدخلية شيء فيه يمنع عن استصحاب الحكم، والموضوع أمّا الأوّل لعدم احراز الموضوع، أمّا الثاني لأنّ استصحاب بقاء الموضوع لا يثبت مثلاً كون الموضوع مطلق الدوران، كما أنّ استصحاب وجود الكر لا يثبت كون هذا الماء كراً، وأمّا الشك في الموضوع للاشتباه الخارجي فلا يمنع عن استصحاب نفس الموضوع.

(فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع أنه كاشف عن حكم عقلي مستقل) حاصله: أنّ معنى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هو أنه إذا حكم العقل بشيء كقبح العقاب بلا بيان يستكشف منه حكم الشرع بذلك، وإذا حكم الشرع لشيء كوجوب الصلاة يستكشف منه حكم العقل أيضاً بذلك، بمعنى أنّ موضوع الوجوب شيء لو اطّلع العقل على المصالح والمفاسد الكامنة فيه لحكم به كما حكم الشرع، وحينئذ فما ذكر من المانع عن استصحاب حكم العقل يجري في استصحاب حكم الشرع أيضاً إذ مع بقاء الموضوع أو ارتفاعه لا شك في بقاء الحكم الشرعي أو ارتفاعه، ومع الشك فيه لاحتمال مدخلية شيء فيه لا يجري استصحاب الحكم وليس كذلك (فإنه إذا ثبت حكم العقل برد الوديعة وحكم الشرع) أيضاً في الكتاب والسنة والإجماع (على وجوب الرد ثم عرض ما يوجب الشك مثل الاضطرار والخوف فيستصحب الحكم) الشرعي (مع أنه كان تابعاً للحكم العقلي) الذي حكمتم بعدم الاستصحاب فيه.

(قلت: أمّا الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب) اعلم أنّ الحكم على خمسة أقسام: أحدها: أن يستفاد من العقل ويستكشف منه حكم الشرع من دون وجود دليل نقلي أصلاً كأصالة التخيير مثلاً في مورد الدوران بين المحذورين. ثانيها: أن يستفاد من العقل ويستكشف منه حكم الشرع مع وجود دليل نقلي امضائي ارشادي كمسائل الطاعة والمعصية والعقاب بلا بيان ودفع العقاب المحتمل. ثالثها: أن

يستفاد من العقل ويستكشف منه حكم الشرع مع وجود دليل نقلي امضائي مولوي كمسائل الاحسان والظلم و الكذب وردّ الوديعة، وإلى هذه الأقسام الثلاثة أشار بقوله: أمّا الحكم الشرعي المستند إلخ. رابعها: أن يستفاد من الدليل الشرعي و يستكشف منه حكم العقل كوجوب الصلاة وحرمة الخمر، وهذا يجري فيه الاستصحاب مع احراز موضوعه في لسان الدليل وإن لم يجرز موضوعه الواقعي كما مرّ والعقل يتبعه. خامسها: أن يستفاد من الدليل الشرعي ومن الدليل العقلي من دون استناد أحدهما بالآخر كقبح تكليف الصبي عقلاً ورفع القلم عنه شرعاً، فإنّ الرفع الشرعي غير مستند إلى القبح العقلي كيف وقد رفع عن المميز أيضاً مع عدم القبح عقلاً وإليه أشار بقوله:

(نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل وحصل التغيّر في حال من أحوال موضوعه) كبلوغ الصبي (مما يحتمل مدخليته وجوداً) كاحتمال مدخلية الصغر في الحكم (أوعدماً) كاحتمال مدخلية عدم البلوغ (في الحكم، جرى الاستصحاب وحكم بأن موضوعه) أي حكم الشرع (أعم من موضوع حكم العقل) فيقال مثلاً بأن موضوعه حكم العقل بقبح التكليف عنوان الصغر وقد انتفى، وموضوع حكم الشرع برفع التكليف هو هذا الشخص الباقي عرفاً، والصغر و البلوغ كالنوم و اليقظة من الحالات المتبادلة (ومن هنا) أي من أنّه إذا لم يستند الشرع إلى العقل جرى الاستصحاب (يجري استصحاب عدم التكليف) الثابت (في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه) كما قبل الشرع وحال الصغر (لكن عدم الأزلي) أي عدم التكليف قبل الشرع ورفع التكليف حال الصغر (ليس مستنداً إلى القبح وإن كان مورد القبح) فإنّ العقل أيضاً يقبح التكليف بلا بيان أو حال الصغر.

(هذا حال نفس الحكم العقلي) حيث عرفت أنّ الشك في الحكم العقلي مع بقاء موضوعه وارتفاعه غير متصوّر، وكذا الشك فيه للشك في أصل موضوعه،

وعلى فرض تصوّره لا يستصحب الحكم أيضاً لعدم احراز الموضوع (وأما موضوعه) أي وأما الشك في الحكم العقلي للشك في بقاء موضوعه لاشتباه الأمور الخارجية (كالضرر المشكوك بقاءه في المثال المتقدم) في شرب السم (فالذي ينبغي أن يقال فيه إنّ الاستصحاب إن اعتبر من باب الظن عمل به هنا لأنّه يظن الضرر بالاستصحاب فيحمل عليه الحكم العقلي إن كان موضوعه أعم من القطع والظن كمثال الضرر.

توضيحه: أنّ العقل يحكم مثلاً بقبح شرب السم، فإذا شك في بقاء السمية يستصحب الضرر ويثبت القبح العقلي المستتبع للحرمة الشرعية بشرطين: أحدهما: أن يكون الاستصحاب حجة من باب الظن لا التعبد وإلا لكان أصلاً مثبتاً. ثانيهما: أن يكون موضوع حكم العقل أعم من مقطوع الضرر ومظنونه، إذ لو كان للقطع مدخلية في موضوعه ارتفع بارتفاعه قطعاً (وإن اعتبر من باب التعبد لأجل الأخبار، فلا يجوز العمل به للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشك في الموضوع الذي كان يحكم عليه مع القطع) لا يخفى أنّه إن كان موضوع القبح العقلي أعم من مقطوع الضرر ومظنونه، فاستصحب بقاء الضرر والظن به يثبت القبح العقلي سواء قلنا باعتباره من باب الظن أو التعبد، وإن كان موضوعه خصوص مقطوع الضرر فلا ينعى الاستصحاب المذكور مطلقاً، أمّا على الأوّل فلأنّ المعتمد في موضوعه القطع الوجداني لا التعبدية، وأمّا الثاني فلأنّه أصل مثبت كما قال:

(مثلاً إذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب، فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر) أي ترتيبها (على مورد الشك، وأمّا الحكم العقلي بالقبح فلا يثبت بذلك) كما يأتي تحقيقه (نعم يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهي الشارع ظاهراً لثبوتها سابقاً ولو بواسطة الحكم العقلي) إذ حين ما كان هذا المانع سماً مضرّاً كان يحكم العقل بالقبح وبواسطة الحكم الشرع

بالحرمة، فعند الشك يتعبد بابقاء الضرر لترتيب الحرمة الشرعية (ولامنافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي لأنّ عدم حكم العقل مع الشك إنّما هو لاشتباه الموضوع عنده وباشتباهه يشتهب الحكم الشرعي الواقعي أيضاً) لتبعية الحكم للموضوع (إلا أنّ الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعي بحكم ظاهري) تعبدًا و(هي الحرمة).

ومّا ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ظهر ما في تمسك بعضهم لاجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة أو شرطها باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان) حاصله: أنّه لاشك في أنّ المصلّي إذا نسي أمراً من العبادة يكون التكليف ساقطاً عنه حين النسيان لقبح توجه التكليف إلى العاجز عن الامتثال ثم إذا تذكر بذلك هل يجب عليه الاعادة أم لا؟ قيل: نعم، لعدم امتثاله الأمر الواقعي وعدم وجود أمر ظاهري، وقيل: لا، لاستصحاب عدم التكليف حال النسيان. وفيه: أنّ عدم التكليف حال النسيان حكم عقلي يرتفع بارتفاع النسيان.

(و) ظهر أيضاً (ما في اعتراض بعض المعاصرين على من خص من القدماء والمتأخرين استصحاب حال العقل باستصحاب عدم) أي اعتراضه (بأنّه لاوجه للتخصيص فإنّ حكم العقل المستصحب قد يكون وجودياً تكليفاً كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير ووجوب ردّ الأمانة إذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالهما كالاضطرار) إلى التصرف في مال الغير (والخوف) من السارق ونحوه في رد الأمانة (أو وضعياً كشرطية العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشك في بقائها) حاصل الكلام: أنّ الأصحاب قسّموا الاستصحاب إلى استصحاب حال الشرع واستصحاب حال العقل وجعلوه عبارة عن استصحاب عدم التكليف قبل الشرع أو قبل البلوغ، فاعترض عليهم صاحب الفصول بأنّ الأحكام العقلية في غاية الكثرة فلاوجه لانحصار استصحاب حال العقل في المثال المذكور، وجوابه

أنّ الاستصحاب لا يجري في نفس حكم العقل أصلاً، ومرادهم من استصحاب حال العقل استصحاب الحال المطابق لحال العقل وهو استصحاب عدم التكليف قبل الشرع أو قبل البلوغ، كما مرّ مفصّلاً في أوائل الاستصحاب.

(ويظهر حال المثالين الأولين ممّا ذكرنا سابقاً) من أنّ موضوع حكم العقل مبين مفصّل فإمّا يحكم بوجود رد الوديعة بشرط عدم الاضطرار و الخوف، فيرتفع وجوبه قطعاً بعروضها، وإمّا يحكم بوجوبه مطلقاً فيبقى قطعاً بعد عروضها، وكذا التصرف في ملك الغير (وأما المثال الثالث فلم يتصور فيه الشك في بقاء شرطية العلم للتكليف في زمان) إذ من البديهي أنّ العلم شرط التكليف في كل حال، ويكفي وجوده آنأما في لزوم تحصيل البراءة اليقينية، ففي مورد العلم الإجمالي بعد اتيان بعض الاحتمالات يشك في بقاء التكليف، لكن لامعنى للشك في شرطية العلم واستصحاب شرطيته والحكم بعدم لزوم اتيان باقي الاحتمالات.

(نعم) لما كان بقاء التكليف بعد اتيان بعض الاحتمالات مشكوكاً يعقل فيه الاستصحاب كما قال: (ربّما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوماً بالتفصيل) كالعلم بوجوب الصلاة (ثم اشتبه وصار معلوماً بالإجمال) كالشك في وجوب الظهر أو الجمعة وكاشتباه القبلة (لكنّه خارج عمّا نحن فيه) لأنّه ليس من استصحاب حكم العقل بشرطية العلم للتكليف، بل من استصحاب نفس التكليف (مع عدم جريان الاستصحاب فيه) لأنّه أصل مثبت (كما سننّه عليه) في قوله بعد سطور: «لكنّه لا يقضي إلخ» (ويظهر أيضاً فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال.

مثال الأوّل: ما إذا قطع بالبراءة عن) حرمة شرب التتن و(وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع أو العثور عليه) حاصل التوهم: أنّه قبل الشرع أو قبل اطلاع الشخص عليه كان وجوب الدعاء وحرمة التتن مجرى

قاعدة البراءة، أعني: قبح العقاب بلا بيان فيشك في حدوث التكليف في الشرع فيستصحب البراءة وهو فاسد، لأنّ العقل كما كان يحكم بالبراءة قبل الشرع كذلك يحكم بها بعده لبقاء موضوع حكمه، أعني: عدم البيان، وبعبارة أخرى: لاشك في حكم العقل حتى يتصوّر فيه الاستصحاب كما قال: (فإنّ مجرد الشك في حصول الاشتغال) في الشرع (كاف في حكم العقل بالبراءة ولا حاجة إلى ابقاء البراءة السابقة، والحكم بعدم ارتفاعها «براءة» ظاهراً، فلا فرق بين الحالة السابقة واللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما لكون المناط في القبح عدم العلم) وهو حاصل في الحالتين.

(نعم لو أريد اثبات عدم الحكم أمكن اثباته باستصحاب عدمه) لأنّك قد عرفت فيما سبق أنّ التكليف قبل الشرع كان مورداً للعدم الأزلي ومورداً لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان من دون استناد الأوّل إلى الثاني، وأمّا بعد الشرع فإذا شك في وجوب الدعاء أو حرمة التّن مثلاً فحكم العقل، أعني: قبح العقاب بلا بيان حاصل أيضاً كما كان حاصلًا قبل الشرع، فلاشك فيه حتى يتصوّر استصحابه، وأمّا العدم الأزلي فاستمراره مشكوك إذ الفرض احتمال انقلابه إلى الوجود فيتصوّر استصحابه (لكن المقصود من استصحابه ليس إلا ترتيب آثار عدم الحكم و ليس) آثاره (إلا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشك) غرضه أنّ الشك في استمرار العدم الأزلي وإن كان حاصلًا واستصحابه وإن كان ممكناً إلاّ أنّه لانهل فيه لأنّ أثره وهو نفي التكليف حاصل بحكم العقل المستقل بقبح العقاب بلا بيان (فهو «عدم الاشتغال» من آثار الشك لا المشكوك) بمعنى أنّ عدم الاشتغال يثبت عقلاً بمجرد الشك في الاشتغال ولا يحتاج إلى المشكوك، أعني: بقاء عدم الاشتغال.

(ومثال الثاني:) ما (إذا حكم العقل عند اشتباه المكلف به) بمعنى تردد الواجب بين الأقل والأكثر أو المتباينين أو الجهات الأربع أو تردد الحرام بين أمور

محصورة (بوجوب السورة في الصلاة و) وجوب الظهر والجمعة و(وجوب الصلاة إلى أربع جهات ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة، ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه كأن صلى بلاسورة أو صلى الظهر فقط أو صلى (إلى بعض الجهات أو اجتنب أحدهما) فيشك حينئذ في بقاء التكليف وعدمه (فربما يتمسك حينئذ باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقاً) أي يستصحب حكم العقل بوجوب تحصيل البراءة اليقينية.

(وفيه: أن الحكم السابق لم يكن إلا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان) وهو الزمان قبل اتيان بعض الاحتمالات (وهو «حكم» بعينه موجود في هذا الزمان) والحاصل: أن العقل كما كان يحكم بالاشتغال في السابق بمعنى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة كذلك يحكم به في اللاحق لبقاء موضوع حكمه وهو احتمال العقاب، فلاشك في حكم العقل حتى يتصور فيه الاستصحاب. وبالجملة قاعدة الاشتغال الموجودة في السابق موجودة بعينها في اللاحق، فلاحاجة إلى استصحابها (نعم الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق حصول العلم بوجود التكليف فعلاً بالواقع في السابق) بديهية أنه قبل اتيان الصلاة بلاسورة مثلاً يعلم بوجوب صلاة عليه منجزاً (وعدم العلم به في هذا الزمان) لاحتمال كون الواجب هو ما أتى به.

(وهذا) الفرق (لا يؤثر في حكم العقل المذكور إذ يكفي فيه «حكم» العلم بالتكليف الواقعي أنا ما. نعم يجري استصحاب) التكليف الواقعي (وعدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه، لكنه لا يقضي بوجوب الاتيان بالصلاة مع السورة والصلاة إلى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي) أي لا يثبت به ملزومه، أعني: تعلق التكليف بالمحتمل الآخر ليرتب عليه وجوب اتيان المحتمل الآخر لأنه أصل مثبت (بل يقضي بوجوب تحصيل البراءة من الواقع) أي يثبت به لازمه العقلي، أعني: وجوب تحصيل البراءة من التكليف الواقعي والشرعي، كحرمة

النافلة وقت الفريضة، لأنّ الحكم الشرعي إذا ثبت ترتب عليه جميع آثاره.
وبالجمللة الاشتغال بمعنى حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة
لاشك فيه حتى يستصحب، والاشتغال بمعنى بقاء التكليف لا يثبت به الملزوم،
لأنّه من الأصل المثبت. نعم يثبت به لازمه عقلياً أو شرعياً، ولذا قال: (لكن مجرد
ذلك) الاستصحاب (لا يثبت وجوب الاتيان بما «محمّل آخر» يقتضي اليقين
بالبراءة إلاّ على القول بالأصل المثبت أو بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل
اليقين) بأن ينضم قاعدة الاشتغال بالاستصحاب المذكور ليثبت بهما وجوب
المحمّل الآخر (والأوّل «أصل مثبت» لانقول به، والثاني بعينه موجود في محل
الشك) كما مرّ مفصلاً في وجه عدم صحة استصحاب الاشتغال. وبالجمللة يكفي
حكم العقل (من دون) حاجة إلى (الاستصحاب).

الرابع

الاستصحاب التعليقي

الأمر الرابع: قد يطلق على بعض الاستصحابات الاستصحاب التقديري
تارة (والتعليقي أخرى) كاستصحاب حرمة العنب المعلّقة على الغليان بعد ما
صار زيبياً (باعتبار كون القضية المستصحة قضية تعليقية حكم فيها بوجود حكم
على تقدير وجود آخر) كالحكم بحرمة العنب على تقدير الغليان (فربما يتوهم
لأجل ذلك) التعليق (الاشكال في اعتباره «استصحاب» بل منعه) نظراً إلى أنّ
الوجود التعليقي كالعدم (والرجوع فيه إلى استصحاب مخالف له) كاستصحاب
الحلية المتحققة قبل الغليان (توضيح ذلك: أنّ المستصحب قد يكون أمراً موجوداً
في السابق بالفعل كما إذا وجب الصلاة فعلاً أو حرم العصير العنبي بالفعل في
زمان ثم شك في بقائه وارتفاعه) بأن يفرض مثلاً أنّ صلاة الجمعة كانت واجبة في
زمن الحضور ثم شك في وجوبها في زمن الغيبة، أو يفرض أنّ العنب حرام كالخمر

فيشك في حرمة بعد الجفاف.

(وهذا لا اشكال في جريان الاستصحاب فيه) لوجود المستصحب في السابق بوجود محقق (وقد يكون أمراً موجوداً على تقدير وجود أمر، فالمستصحب هو وجوده التعليقي مثل أن العنب كان حرمة مائه معلقة على غليانه) فالحرمة موجودة حال العينية بوجود معلق كما قال: (فالحرمة ثابتة على تقدير الغليان فإذا جف وصار زيباً) فيشك في أن الزبيب حرام معلقاً بالغليان كما كان حراماً حال العينية معلقاً به أم لا (فهل يبقى بالاستصحاب حرمة مائه المعلقة على الغليان فيحرم عند تحققه «غليان» أم لا بل يستصحب الاباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان) بأن يقال: كان قبل الغليان حلالاً فهو كما كان.

(ظاهر سيد مشايخنا) السيد محمد المجاهد (في المناهل وفاقاً لما حكاه عن والده) السيد علي صاحب الشرح الكبير على النافع (- قده - في الدرر عدم اعتبار الاستصحاب الأول) أي استصحاب الحرمة المعلقة نظراً إلى أن الوجود التعليقي ليس بوجود حتى يستصحب (والرجوع إلى الاستصحاب الثاني) أي الحلية المنجزة قبل الغليان (قال في المناهل في ردّ تمسك السيد العلامة الطباطبائي «بحر العلوم» على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى) أي تمسك السيد (بالاستصحاب ودعوى تقديمه على استصحاب الاباحة) كما يأتي أي قال في رده: (إنه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت أمر) كحياة زيد (أو حكم وضعي) كطهارة المتوضئ (أو تكليفي) كوجوب الصوم (في زمان من الأزمنة قطعاً ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الأسباب) كالموت وخروج المذي وغروب الشمس (ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات) كثبوت الحرمة معلقاً بالغليان. وبالجملة الوجود التعليقي ليس بوجود حتى يستصحب (فالاستصحاب التقديري باطل، وقد صرح بذلك) البطلان (الوالد العلامة في الدرر فلاوجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة) الزيبية (انتهى كلامه

- رفع مقامه - .

أقول: لا اشكال في اعتبار تحقق المستصحب سابقاً والشك في ارتفاع ذلك المحقق) لأنّ المستفاد من تعريف الاستصحاب وأدلته هو أنّ مورده الشك في تحقق ما كان متحققاً سابقاً (ولا اشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك) أي إن كان مراد صاحب المناهل أنّه يعتبر في الاستصحاب وجود الشيء في السابق منجزاً ففيه: أنّه لا دليل عليه، بل يكفي مطلق الوجود منجزاً كان أو معلقاً (ومن المعلوم أنّ تحقق كل شيء بحسبه) أي وإن كان مراد صاحب المناهل أنّ الوجود التقديري ليس بوجود أصلاً، بل هو محض العدم، ففيه: أنّه نحو من الوجود بالضرورة وإنّ وجود كل شيء بحسبه (فإذا قلنا العنب يحرم ماءه إذا غلى أو بسبب الغليان فهناك لازم «حرمة» وملزوم «غليان» وملازمة) بين الغليان والحرمة (أمّا الملازمة، وبعبارة أخرى: سببية الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققة بالفعل من دون تعليق) فكما أنّ الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة بالفعل وإن لم يتحقق الطلوع ولم يوجد النهار، فكذا الملازمة بين غليان العنب وحرمة متحققة بالفعل وإن لم يتحقق الغليان ولم يحصل الحرمة.

(وأمّا اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم «غليان» وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه) كما في غير العنب من الثمرات (وحيث أنّ) أي إذا كان حرمة العنب موجوداً بنحو وجود (فإذا شككنا) بعد الزببية (في أنّ وصف العنية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة ماءه فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصورته زيبياً) أو ليس له مدخل فيه فيؤثر الغليان في التحريم بعد الجفاف أيضاً (فأيّ فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شك في بقائها بعد صورته زيبياً) أي كما أنّ الحكم المنجز الثابت للعنب كالملكية لو شك في بقائه بعد الزببية يجري الاستصحاب كذلك الحكم المعلق الثابت له كالحرمة على تقدير الغليان.

(نعم ربما يناقش الاستصحاب المذكور) أي استصحاب الحرمة المعلقة (تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب وأخرى بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة) فإن المشهور عدم تنجس الزبيب بالغليان فيرجح به استصحاب الحل المنجز (والعمومات) الاجتهادية كقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ أو الفقاهتية كقوله - عليه السلام - : كل شيء لك حلال (لكن الأول لادخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل و الثابتة له على تقدير دون آخر).

والحاصل: أنّ الاشكال في مثل استصحاب حرمة العنب يتصور تارة من جهة التعليقية كما تقدم من المناهل وقد عرفت ما فيه من كفاية مطلق الوجود في السابق وعدم الدليل على اعتبار خصوص الوجود المنجز، وأخرى من جهة تغير الموضوع حيث صار العنب زيبياً. وفيه: أنّ هذا لو كان مانعاً عن الاستصحاب منع عن استصحاب الحكم المنجز أيضاً كما للملكية على فرض الشك، ولا يوجب الفرق بين الحكم المنجز والمعلق، وسيأتي الكلام في أنّ هذا المقدار من تغير الموضوع مضر بالاستصحاب أم لا، وثالثة من جهة المعارضة فدفعه بقوله: (والثاني) أي المعارضة (فاسد لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان) لأنّ الشك في الحل والحرمة على تقدير الغليان مسبب عن الشك في بقاء الحرمة المقدره حال العنبية فيجري الأصل السببي، أعني: استصحاب الحرمة، هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى القاعدة في تعارض الأصلين التساقط لا الترجيح سواء كان المرجح من الأصول أو الظنون لاسيما الشهرة حيث لم يثبت اعتباره في مقام الاستدلال ولا الترجيح.

(فالتحقيق أنّه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره من حيث الأخبار أو من حيث العقل بين انحاء تحقق المستصحب) أي كما يجري الاستصحاب في المستصحب المتحقق تنجيزاً، كذلك يجري في المستصحب

المتحقق تعليقاً سواء قلنا باعتباره من باب تعبد الاخبار أو من باب الظن وبناء العقلاء (فكل نحو من التحقق ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه فالأصل بقاؤه) هذا حال استصحاب الحرمة المعلقة.

وأما استصحاب الملازمة فأمره أوضح كما قال: (مع أنك عرفت أن الملازمة وسببية الملزوم «غليان» لللازم «حرمة» موجود بالفعل) حال العينية (وجد اللازم) والملزوم بالفعل (أم لم يوجد لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط) فإن قولنا: كلما طلعت الشمس وجدت النهار شرطية صادقة وإن لم يطلع الشمس ولم يوجد النهار (وهذا الاستصحاب) أي استصحاب الملازمة الثابتة بالفعل حال العينية بعد الزببية (غير متوقف على وجود الملزوم) بل يجري قبل الغليان ويترتب عليه الحرمة المعلقة (نعم لو أريد اثبات وجود الحكم «حرمة» فعلاً في الزمان الثاني اعتبر احراز الملزوم فيه ليترتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه) وبالجمله استصحاب الملازمة قبل الغليان يثبت الحرمة المعلقة، وبعده يثبت الحرمة الفعلية (وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق لعدم تعيينه واحتمال مدخلية شيء في تأثير ما يترتب عليه أنه ملزوم) كما إذا غلى الزبيب بالشمس أو بنفسه واحتمل مدخلية كون الغليان بالنار، فإن استصحاب الملازمة حينئذ لا يثبت اللازم «حرمة» لعدم احراز الملزوم.

الخامس

استصحاب أحكام الشرع السابق

(الأمر الخامس: أنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة) الثابت وجودها فيها بالكتاب أو السنة كما تأتي الأمثلة لاباخبار أهلها أو اشتغال كتبهم المحرفة إن لم يوجب

اليقين (إذ المقتضي موجود وهو جريان دليل الاستصحاب) سواء كان دليلاً الظن العقلاني أو التعبد الأخباري، وإن كان ربّما يتوهم انصراف الثاني إلى استصحاب أحكام شرعنا فقط، إلا أنه انصراف بدوي ناش عن الاستيناس (وعدم ما يصلح مانعاً عداً أمور).

منها: ما ذكره بعض المعاصرين «صاحب الفصول» من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فإن ما ثبت في حقهم مثله لانفسه) بمعنى أن الحكم الثابت للجماعة لو ثبت لأخرى لكان هذا من باب حدوث المثل، فليس الشك في البقاء بل في الحدوث (ولذا) أي لتغاير الموضوع (يتمسك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالإجماع، والأخبار الدالة على الشركة) فإن اشتراك أهل كل شريعة في أحكام هذه الشريعة من الضروريات (لا بالاستصحاب).

وفيه: أولاً: أنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين) حاصله: أن أشكال تغاير الموضوع إنما يتوهم بالنسبة إلى من لم يدرك الشريعة السابقة أو أدركه حال عدم البلوغ لا بالنسبة إلى من أدرك الشريعتين (فإذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلامانع عن الاستصحاب أصلاً) نعم استصحابه لا ينفع في حق الآخرين بأن يقال: إذا صح له الاستصحاب صحّ للآخرين أيضاً لقاعدة الاشتراك، أو إذا حرم عليه شيء حرم للآخرين أيضاً بقاعدة الاشتراك لأنّ الاشتراك إنما هو مع وحدة الصنف ومدرك الشريعتين لا يتحد صنفاً مع غيره لأنه شاك في بقاء حكمه السابق، فيستصحبه بخلاف الآخرين (وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع) فإنه ما هلك قوم نبي كهلاكة قوم نوح، وقد بقي معه في الفلك من بقي من المكلفين. نعم يتصور وجود مدرك الشريعتين في أوائل حدوث الشريعة اللاحقة، وربما يحصل الشك في بقاء حكم بعد مضي مدة لا توجد فيها

مدرك الشريعتين حتى يتمسك بالاستصحاب.

(وثانياً: أنّ اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ) حاصله: أنّه ربّما يشك في بقاء حكم من أحكام شريعتنا لاحتمال النسخ، ولاخلاف حينئذ في استصحاب عدم النسخ، والحال أنّ الموجودين في زمن الشك ربّما كانوا غير موجودين في الصدر الأوّل، فلو كان اختلاف الأشخاص مانعاً عن الاستصحاب لم يجر استصحاب عدم النسخ وحينئذ فيجوز استصحاب حكم الشريعة السابقة أيضاً (وحلّه: أنّ) الكلام ليس فيما إذا فرض الشك في بقاء الحكم من جهة مدخلية الأشخاص أو احتمال مدخليتهم فيه حتى يمنع عن الاستصحاب لتغيّر الموضوع، بل من المقطوع ثبوت الحكم على الوجه الكلي، وحصول الشك إنّما هو من جهة احتمال الرفع والنسخ بحيث لو كان نفس هذه الأشخاص أيضاً موجودين لرفع عنهم. وبالجملة (المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه).

فإنّ الحكم الثابت لأمة عيسى - عليه السلام - مثلاً لم يثبت على أشخاصهم بعنوان القضية الخارجية بأن يكون نظير الخطاب الصادر من المولى المتعارف إلى مملوكه أو من الأب إلى الابن، بل هو إمّا ثابت على كلي المكلف بعنوان القضية الحقيقية فيصدق على الأفراد الموجودة والمقدرة إلى يوم القيامة، وإمّا ثابت على نفس الأفراد الموجودة والمقدرة (فإنّ الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى إذ) من المعلوم أنّ كثيراً من أمة عيسى - عليه السلام - مثلاً كانوا موجودين عند حدوث شريعتنا، وقد صاروا موظفين بالعمل بها، كما أنّه (لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمّهم الحكم قطعاً) ضرورة شركة أهل زمان واحد في شريعة واحدة، وحينئذ فلو كان لأشخاص أهل كل شريعة مدخلية في أحكامها لكان اللازم حدوث شريعتنا بعد انقراض أهل الشريعة السابقة أو وجود

شريعتين في زمان واحد وكلاهما خلاف الضرورة.

(غاية الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم) كاحتمال مدخلية كون الأفراد أمة عيسى (ومثل هذا لو أثر في الاستصحاب) أي مجرد تغير الوصف الاعتباري لو منع عن الاستصحاب (لقدح في أكثر الاستصحابات) إذ لو لم يحصل تغير أصلاً لم يطرأ شك أبداً، ألا ترى أنه يشك في بقاء نجاسة الكر المتغير لأجل زوال تغيره بنفسه ومع ذلك يجري الاستصحاب (بل في جميع موارد الشك من غير جهة الرفع) فإن الشك في بقاء الحكم إن كان من جهة احتمال الرفع كالشك في بقاء الطهارة لاحتمال الحدث فهو لا يرجع إلى تغير في الموضوع وإن كان من جهة المقتضي فيرجع أبداً إلى تغير الموضوع كالمثال المتقدم.

(وأما التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين إلى الغائبين فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به لأنّ تغاير الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان) حاصله: أنّ صاحب الفصول جعل تغاير الأشخاص مانعاً عن الاستصحاب، وأيد ذلك بأنّ اسراء حكم الحاضرين إلى الغائبين في شريعتنا لم يحصل بالاستصحاب لتغاير الموضوع بل بالإجماع و الضرورة، فأجاب المصنف - ره - بأنّ الاستصحاب هنا غير معقول لا أنّ تغاير الأشخاص مانع عنه لأنّ مجرى الاستصحاب هو ما كان المتيقن والمشكوك مختلفاً في الزمان، واختلاف الحاضر والغائب إنّما هو في الحضور والغيبة لا في الزمان (ولعلّه سهو من قلمه - قده - وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم).

حاصله: أنّ صاحب الفصول جعل تغاير الأشخاص مانعاً عن الاستصحاب وأيده بأنّ اسراء حكم الموجودين إلى المعدومين في شريعتنا ليس بالاستصحاب، بل بالإجماع والضرورة، فأجاب عنه المصنف - ره - بأنّ شركة

الكل في الأحكام ثابتة بالإجماع والضرورة لا يعترها شك حتى يجري الاستصحاب، وعلى فرض الشك في ثبوته لهم يجري الاستصحاب لأن المستصحب حكم كلي لا مدخل لأشخاص الموجودين فيه قطعاً وإنما الشك لاحتمال مدخلية وصف الموجودين في زمن الخطاب (أو باجرائه فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين) نظير مدرك الشريعتين (ويتم الحكم في المعدومين) المعاصرين (بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة) ولكن قد تقدم ما فيه مع توضيحه فراجع.

(ومنها: ما اشتهر من أن هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع فلا يجوز الحكم بالبقاء، وفيه: أنه إن أُريد نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع) بمقتضى قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ وبمقتضى ما ورد من أن شرب الخمر واللواط ونكاح المحارم كانت محرمة في جميع الشرائع، بل بعض الأحكام من المستقلات العقلية الغير القابلة للتغير (وإن أُريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب) على فرض عدم كفاية الدليل الأول للبقاء (فإن قلت: إننا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة والمعلوم تفصيلاً منها قليل في الغاية فيعلم) إجمالاً (بوجود المنسوخ في غيره «معلوم» فكل حكم يشك في بقائه فهو من أطراف العلم الاجمالي وهو يمنع عن الاستصحاب (قلت:)) أولاً: لانسلّم وجود العلم الاجمالي بوجود المنسوخ في غير ما علم نسخه. وثانياً: (لو سلم ذلك لم يقدر في اجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات، لأن الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلة واجبة العمل سواء كانت من موارد النسخ أم لا، فأصالة عدم النسخ فيها غير محتاج إليها فيبقى أصالة عدم النسخ في محل الحاجة سليمة عن المعارض).

حاصله: أن المنسوخات وإن لم تنحصر في المقدار المعلوم تفصيلاً لكن

يحتمل انحصارها فيما بين الأحكام المعلومة في شرعنا وحيث إنّ هذه الأحكام واجبة العمل من دون حاجة إلى أصالة عدم النسخ سواء كانت من موارد النسخ أم لا، فيجوز اجراء أصالة عدم النسخ في موارد الحاجة وهي الأحكام المعلوم وجودها في الشريعة السابقة المشكوك نسخها في شرعنا (لما تقرر في الشبهة المحصورة من أنّ الأصل في بعض أطراف الشبهة إذا لم يكن جارياً) لخروجه عن محل الابتلاء أو للاضطرار إليه أو لغير ذلك (أو لم يحتج إليه) كما فيما نحن فيه، فإنّ أحكام شرعنا واجبة العمل من دون حاجة إلى أصالة عدم النسخ (فلاضير في اجراء الأصل في البعض الآخر.

ولأجل ما ذكرنا) من الاستصحاب المرتكز عند العقلاء (استمر بناء المسلمين في أول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف إلا أن يقال: إنّ ذلك) الاستصحاب (كان قبل اكمال شريعتنا وأما بعده فقد جاء النبي ﷺ بجميع ما يحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها، فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقاً أم مخالفاً، لأنّه مقتضى التدين بهذا الدين) ملخص الكلام: أنّ ناسخية هذه الشريعة للشرائع السابقة تتصوّر على ثلاثة وجوه: أحدها: نسخ الجميع وإتيان الخلاف، وقد عرفت أنّه واضح الفساد. ثانيها: نسخ البعض، وقد عرفت أنّه صحيح وغير مانع عن الاستصحاب في موارد الشك. ثالثها: نسخ الجميع بمعنى إتيان حكم جميع الوقائع وإيجاب العمل بعنوان أنّه جاء به نبينا ﷺ وافق الحكم الأول أو خالفه فليس في شريعتنا حكم جاء به عيسى - عليه السلام - مثلاً، فلا معنى لاستصحاب شيء مما جاء به.

(ولكن يدفعه أنّ المفروض حصول الظن المعبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة فيظن بكونه ممّا جاء به النبي ﷺ ولو بنينا على الاستصحاب تعبداً، فالأمر أوضح لكونه حكماً كلياً في شريعتنا ببقاء ما ثبت في

(السابق) حاصله: أن المستصحب ليس هو الحكم بوصف مجيئ عيسى - عليه السلام - به حتى يقال بأنه ليس في شرعنا حكم جاء به عيسى - عليه السلام - بل المستصحب نفس الحكم وكونه مما جاء به عيسى - عليه السلام - ليس من مقوماته، بل من لوازم العلم بمجيئه به، وحينئذ يجوز لنا اثبات الحكم بالاستصحاب سواء قلنا باعتباره من باب الظن أو التعبد، إذ على الأول نقول ثبوت الحكم سابقاً يوجب الظن بثبوتة لاحقاً، أي يظن بأنه مما جاء به نبينا ﷺ فيلتزم به بهذا العنوان، وعلى الثاني فقد حكم الشارع بنحو الكلي ببقاء ما كان، فالحكم الثابت في الشريعة السابقة يكون حكماً ظاهرياً في شريعتنا فيلتزم به بهذا العنوان.

(ومنها: ما ذكره في القوانين من أن جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الأشياء ذاتياً وهو ممنوع، بل التحقيق أنه بالوجوه والاعتبار) غرض القمي - ره - أن أحكام الشرع تابعة للحسن والقبح العقليين وهما يتصوران تارة في ذات الفعل كحسن العدل وقبح الظلم، وأخرى بالوجوه والاعتبارات كضرب اليتيم تأديباً أو إيذاء والاستصحاب يتم على الفرض الأول، لأنّ الذات لا يتغير باختلاف الأزمنة والحالات فيستعد الحكم للبقاء لاعلى الفرض الثاني لامكان اختلاف الفعل في الحسن والقبح باختلاف الأزمنة ونحن لانقول بكونها ذاتيين، لأنه يستلزم امتناع النسخ ووقوعه ضروري، بل نقول بكونها بالوجوه فلا يجري الاستصحاب.

(وفيه: أنه إن أُريد بالذاتي المعنى الذي ينافيه النسخ) أي إن أُريد بالذاتي كون الفعل علة تامة للحسن والقبح كالعدل و الظلم وهو الذي ينافيه النسخ، لأنّ النسخ هو الرفع ولا يعقل رفع المعلول مع وجود العلة (وهو الذي أبطلوه بوقوع النسخ) إذ لو كان الفعل علة للحسن والقبح لم يقع النسخ والتالي باطل فالمقدم مثله. وبالجملة إن أُريد أن الاستصحاب مبني على علية الفعل للحسن والقبح (فهذا المعنى ليس مبني الاستصحاب بل هو مانع عنه) «استصحاب»

للقطع بعدم النسخ حينئذ فلايحتمل الارتفاع) حتى يحتاج إلى الاستصحاب (وإن أريد غيره) أي وإن أريد بالذاتي كون الفعل مقتضياً للحسن والقبح كما في الصدق والكذب (فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات).

وبالجمله إن كان الحسن و القبح ذاتين بمعنى كون الفعل علّة لهما فهو مانع الاستصحاب لامبناه إذ عليه لايتفق شك في البقاء حتى يجري الاستصحاب وإن كانا اقتضائين فلا فرق بينه وبين كونهما بالوجوه والاعتبارات، إذ كما أنه يمكن كونه فعل حسناً باعتبار زمان وقبيحاً باعتبار زمان آخر كذلك يمكن كون فعل مقتضياً للحسن في زمان ويحصل المانع عنه في زمان آخر، وأنت أيها القمي تجوّز الاستصحاب على القول بالاعتضاء، فلا بدّ لك من أن تجوّزه على القول بالوجوه أيضاً (فإنّ القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة) والحال أنّك أيها القمي مع قولك بالوجوه تملك بالاستصحاب في شريعتنا.

(ثم إن جماعة رتبوا على ابقاء الشرع السابق في مورد الشك تبعاً لتمهيد القواعد ثمرات منها اثبات) أنّ الأصل كون الواجب عبادة و(وجوب نية الاخلاص في العبادة بقوله تعالى حكاية عن تكليف أهل الكتاب ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء﴾ «طالبين دين مستقيم» و«يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة» ﴿﴾) قد اشتهر بينهم دلالة الآية على حكمين في الشريعة السابقة. أحدهما: أنّ واجباتهم كلّها كانت عبادية. ثانيها: أنّ العبادة محتاجة مضافاً إلى قصد القربة إلى الخلوص عن الرياء وغيره فيستصحبان ويثبت في شرعنا أصالة التعبدية، فإذا شك في واجب كالتيتم مثلاً أنّه تعبدي أو توصلي يحكم بتعبدية ويثبت أيضاً وجوب قصد الخلوص في العبادة.

(ويرد عليه بعد الاغماض عن عدم دلالة الآية على) أصالة التعبدية ولاعلى (وجوب الاخلاص بمعنى القربة في كل واجب، وإنّما تدل على وجوب عبادة الله)

أي كوننا عبد الله (خالصة عن الشرك، وبعبارة أخرى: وجوب التوحيد كما أوضحنا ذلك في باب النية من الفقه) هذا هو الجواب الأوّل، و توضيحه: أنّ دلالة الآية على الحكمين المذكورين تتم بأربعة أمور ١- كون اللام للغاية وحذف المفعول «اتيان». ٢- كون العبادة بمعنى ما يعتبر فيه النية مقابل الواجب التوّصلي. ٣- كون الاخلاص بمعنى اخلاص نيّة العبادة. ٤- كون الدين بمعنى القصد ليكون التقدير وما أمروا بشيء إلا لغاية اتيانه بنية القربة مخلصاً للقصد عن مثل الرياء .

والكل فاسد ، لأنّ اللام ليس للغاية، بل للارادة تدخل على المفعول بتقدير أنّ المصدرية بشهادة النظائر كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾ أي يريد إذهاب الرجس ويريد الله ليطهركم أي يريد تطهيركم فالتقدير: وما أمروا إلا بالعبادة، وليست العبادة بمعناها المصطلح، بل بمعناها اللغوي، أعني: العبودية والاخلاص التوحيد لا اخلاص النية بشهادة استعماله قل الله أعبد مخلصاً - فاعبدوا الله مخلصاً، والدين لم يوجد بمعنى القصد، بل الاعتقاد، فالتقدير وما أمروا إلا بالعبودية له وحده واقامة الصلاة والزكاة والحصر حقيقي مبالغى، فكان المأمور به منحصر في التوحيد وهو أصل الأصول. والصلاة و الزكاة وهما ركن الفروع. وبالجملة بعد الاغماض عن ذلك (أنّ الآية إنّما تدل على اعتبار الاخلاص في واجباتهم) العبادية (فإن وجبت) هذه العبادات (علينا وجب فيها الاخلاص لاعلى وجوب الاخلاص عليهم في كل واجب).

هذا هو الجواب الثاني وتوضيحه: أنّ كون اللام للغاية فاسد جداً إلا أنّ كون العبادة بمعناها المصطلح والاخلاص بمعنى اخلاص النية والدين بمعنى القصد فيمكن تسليمه، و حينئذ لاتدل الآية على الحكم الأوّل «أصالة تعبدية الواجب» بل على الحكم الثاني فقط، أي اعتبار قصد الاخلاص في العبادة لظهور توجه الحصر إلى القيد «مخلصين» لا المقيد «ليعبدوا» فيكون التقدير: وما أمروا إلا باتيان عباداتهم بوجه الاخلاص، ولا يكون التقدير وما أمروا بشيء إلا لغاية كونه

عبادة يعتبر فيها القربة والاخلاص.

(و) هنا جواب ثالث وهو أنه على فرض تسليم جميع الأمور الأربعة المذكورة تدل الآية أيضاً على الحكم الأول فقط، أعني: اعتبار الاخلاص في العبادة، دون الثاني، أعني: الملازمة بين الوجوب والتعبدية إذ (فرق بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الاخلاص) بأن يكون الغاية في كل أمر مجرد تمكن الناس من العبادة، أي اتيان العمل متقرباً ومخلصاً وإن لم يجب ذلك (وبين وجوب قصد الاخلاص عليهم في كل واجب) بأن يكون الغاية في كل أمر تعبديّة العمل واحتياجه إلى قصد القرب والخلوص (وظاهر الآية هو الأول، ومقتضاه أنّ تشريع الواجبات) إنّما هو (لأجل تحقق العبادة) أي تمكن المكلف من الاتيان بقصد العبادة (على وجه الاخلاص).

(ومرجع ذلك) أي كون الغاية التمكن من العبادة (إلى كونها «واجبات» لطفاً) بيان ذلك: أنّ شكر المنعم واجب عقلاً وهو يحصل بطاعته وهي متوقفة على طلب المولى منه شيئاً، فغاية الأوامر تمكن الناس من العبادة أي اتيان الفعل بقصد القربة والطاعة الواجبة عقلاً، وهذا معنى كون الواجب الشرعي لطفاً في الواجب العقلي فإنّ الواجب العقلي هو شكر المنعم وطاعته، والواجب الشرعي لطف فيه أي مقرب إليه حيث إنّه يورث التمكن منه، فالتقدير: وما أمرُوا بشيء إلا لغاية التمكن من التعبّد والطاعة مخلصاً (ولا ينافي ذلك) أي كون الغاية التمكن من التعبّد (كون بعضها «واجبات» بل كلّها توصلياً لا يعتبر في سقوطه قصد التقرب) لأنّه إذا كانت الغاية مجرد التمكن من التعبّد فإن كان الواجب تعبدياً يجب فيه التقرب والاخلاص لعدم سقوطه بدونه، وإن كان توصلياً فهو متمكن من التعبّد به بمعنى أنّ له أن يقصد القرب والاخلاص فيستحق الثواب وله الاتيان بلانية فإنّه يسقط به بدون ثواب (ومقتضى الثاني) أي كون الغاية في كل واجب كونه تعبدياً (كون الاخلاص واجباً شرطياً في كل واجب) بحيث

لا يسقط بدونه (وهو المطلوب) للمستدل إلا أنه خلاف ظاهر الآية.

(هذا كله مع أنه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى: ﴿وذلك دين القيمة﴾ بناء على تفسيرها ﴿قيمة﴾ بالثابتة التي لا تنسخ) حاصل الجواب الرابع: أنه على فرض دلالة الآية على ثبوت الحكمين في الشريعة السابقة فاثباتهما في شرعنا لا يحتاج إلى الاستصحاب بل نفس الآية تكفي للثبات إن كانت القيمة بمعنى الثابتة لا المستقيمة.

(ومنها: قوله تعالى حكاية عن مؤذن يوسف - عليه السلام -) بعد ما أمر - عليه السلام - باخفاء الصاع في رحل أخيه ابن يامين حيلة لابقائه عنده، والصاع آلة الكيل أو جام شرب الماء ﴿ولمن جاء به﴾ «صاع» مقدار ﴿حمل بغير وأنا به زعيم﴾ «ضامن» فدل على جواز الجهالة في مال الجعالة) فإن حمل البعير مجهول جنساً وقدرًا (وعلى جواز ضمان ما لم يجب) لعدم استحقاق مال الجعالة قبل العمل فقد ضمن المؤذن بما لم يجب أي لم يستقر في الذمة (وفيه: أن حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم) بحسب عرفهم وكان معلوم الجنس بالقرائن (مع احتمال كون «قول المؤذن» مجرد وعد لاجعالة) إذ كما أن مجرد طلب فعل من شخص معين بلا تعيين أجره لا يكون اجارة اصطلاحية إلا أن العامل يستحق أجره المثل، كذلك طلب فعل من شخص مبهم من دون تعيين مال الجعالة لا يكون جعالة اصطلاحية إلا أن العامل يستحق الاجرة.

(مع أنه لا يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن لأنه غير حجة ولم يثبت اذن) قبلي من (يوسف - على نبينا وآله وعليه السلام - في ذلك ولا تقريره) بعده (ومنه يظهر عدم ثبوت شرعية الضمان المذكور خصوصاً مع كون كل من الجعالة والضمان صورياً قصد بهما تلبيس الأمر على اخوة يوسف، ولأبأس بذكر معاملة فاسدة يحصل به الغرض «تلبيس» مع) أنه لم يثبت ارادة المؤذن كون الحمل من مال يوسف ليكون ضمان المؤذن له ضماناً اصطلاحياً وضماناً لما لم يجب، بل هنا احتمال آخر وهو

(احتمال ارادة أنّ الحمل من ماله «مؤذن» و) قوله: ﴿وأنا به زعيم﴾ تأكيد له ومعناه (أنّه ملتزم به فإنّ الزعيم هو الكفيل والضامن وهما لغة مطلق الالتزام) سواء كان عن نفسه أو عن غيره (ولم يثبت كونها في ذلك الزمان حقيقة في الالتزام عن الغير فتكون الفقرة الثانية تأكيد الظاهر الأوّلي ودفعاً لتوهم كونه «حمل» من الملك فيصعب تحصيله.

ومنها: قوله تعالى حكاية عن يحيى - عليه السلام -: ﴿وكان سيّداً وحصوراً ونبيّاً من الصالحين﴾ فإنّ ظاهره يدل على مدح يحيى - عليه السلام - بكونه حصوراً ممتنعاً، من مباشرة النسوان) بعقد أو شراء فكان التعفف أولى من التزويج في الشريعة السابقة (فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفف على التزويج، وفيه أنّ الآية لا تدل إلا على حسن هذه الصفة لما فيها من المصالح والتخلص عمّا يترتب عليه) من التكاليف (ولادليل فيه على رجحان هذه الصفة على صفة أخرى، أعني: المباشرة لبعض المصالح الأخروية) وقد قيل: من أنكح قد أحرز نصف دينه إلخ. وبالجملة ليس التعفف ولا التزويج علة تامة للحسن بل حسنهما إنّما هو بالوجوه والاعتبارات فيتفاوت باختلاف الأشخاص والأحوال (فإنّ مدح زيد بكونه صائم النهار متهجداً لا يدل) على (رجحان هاتين الصفتين على الافطار في النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال بما هو أهم منها).

ومنها: قوله تعالى (في قصة أيوب - عليه السلام - حيث حلف على زوجته بضرب المائة) ﴿وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به...﴾ الآية إنّما دل على جواز بر اليمين على ضرب المستحق مائة) أي يجوز لمن حلف على ضرب المقصر مائة ضربة أن يعمل بحلفه بطريق أسهل أي (بالضرب بالضغث، وفيه ما لا يخفى) فإنّ مقتضى القاعدة في الحلف بضرب المائة ملاحظة العدد في الضرب فلعلّ هذا من خواص أيوب - عليه السلام - ترجحاً على امرأته فجعل الضرب بالضغث بدلاً عمّا يحصل به بر اليقين كما ثبت مثله في حدود المرضى ونحوها.

(ومنها: قوله تعالى ﴿إِنَّ النِّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ إلى آخر الآية استدل بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحد) فإن للمجنى عليه أخذ دية كاملة إلا أنه لو اقتصر بقلع عين الجاني هل له أخذ نصف الدية أيضاً أم لا؟ مقتضى ظاهر الآية هو العدم.

(ومنها: قوله تعالى حكاية عن شعيب - عليه السلام - ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكُحَكَ أَحَدِي ابْنَتِي هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجِرَنِي ثَمَانِي حُجُجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمَنْ عِنْدَكَ﴾) ظاهره جواز جعل المنفعة صداقاً (وفيه: أن حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها فلائمة في الاستصحاب. نعم في بعض تلك الأخبار) الدالة على جواز جعل العمل صداقاً (اشعار) من جهة الاستشهاد بقصة شعيب (بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق لولا المنع عنه) بالنسخ (فراجع وتأمل).

السادس

في الأصل المثبت

(الأمر السادس قد عرفت) عند بيان اخبار الاستصحاب وعند تقريب دلالتها على الاستصحاب في الشك في الرفع فقط، وفي مواضع أخر (إن معنى عدم نقض اليقين والمضي عليه) ليس هو إبقاء نفس اليقين لأنه ممتنع من الشاك وغير قابل للجعل الشرعي و لا إبقاء المتيقن واقعاً لأنه خارج عن اختيار المكلف وغير قابل للجعل الشرعي بل (هو ترتيب آثار اليقين السابق) أي الآثار (الثابتة بواسطة «يقين» للمتيقن) ومفاد هذا المعنى يختلف بحسب الموارد، ففيما كان المستصحب حكماً شرعياً فلكونه قابلاً للجعل الشرعي ظاهراً يكون مفاد وجوب ترتيب الآثار جعل مثل الحكم السابق ظاهراً فيترتب عليه جميع الآثار شرعية كانت أو غيرها كما سيأتي مثاله مفصلاً، وفيما كان المستصحب من الموضوعات

فلعدم كونه قابلاً للجعل الشرعي ولو ظاهراً يكون المفاد جعل آثاره ظاهراً
فينحصر المجعول في الآثار الشرعية لأنها القابلة للجعل الشرعي كما قال:

(و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار
الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء) كوجوب نفقة الزوجة (لأنها القابلة
للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية، فالمعقول من حكم الشارع بحياة
زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك هو حكمه بحرمة تزويج زوجته
والتصرف في ماله لاحكمه بنموه ونبات لحيته) هذان من الآثار العادية والتنفس
والتحيز مثلاً من الآثار العقلية (لأنّ هذه غير قابلة لجعل الشارع. نعم لو وقع
نفس النمو ونبات اللحية مورداً للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد
ذلك جعل آثارهما الشرعية دون العقلية والعادية).

وبالجمله مفاد حرمة نقض اليقين بحياة زيد جعل آثارها الشرعية، وأما
غيرها فإن كان له حالة سابقة كالتنفس والتحيز والنمو فيكون هو بنفسه مورداً
للاستصحاب وتنزيل المشكوك منزلة المتيقن، فيرتب عليه أثره الشرعي كما لو نذر
درهماً للفقير كل يوم مادام زيد نامياً، لا العقلي كزيادة الوزن أو العادي كالرشد
الفكري، وكذا في غير الاستصحاب من التنزيلات كما إذا قال الشارع: يستحب
العقيقة للولادة ونموه بمنزلة ولادته أي في استحباب العقيقة لافي الأثر الغير
الشرعي كابتلاء أمه للنفاس وإن لم يكن له حالة سابقة كانبات اللحية إذا شك في
حدوثه، فليس هو بنفسه مورد الاستصحاب ولا يثبت استصحاب الحياة، وبالجمله
الكلام إنّها هو في عدم اثبات استصحاب الحياة للنمو والنبات، و أما كون نفس
النمو والنبات محل الاستصحاب فخارج عن المبحث كما قال: (لكن المفروض
ورود الحياة مورداً للاستصحاب).

والحاصل: أنّ تنزيل الشارع، المشكوك منزلة المتيقن كسائر التنزيلات
كقوله: الطواف بالبيت صلاة، والمطلقة رجعية زوجة، والفقاع خمر (إنما يفيد

ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة) بلا واسطة (على المتيقن السابق) كوجوب نفقة الزوجة (فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقلية والعادية لعدم قابليتها للجعل، ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار) كوجوب اعطاء الدرهم بالنذر المترتب على النمو المترتب على الحياة (لأنها) أي آثار الآثار كوجوب الدرهم (ليست آثار نفس المتيقن «حياة» حتى يترتب على استصحابه (ولم يقع ذوها) أي صاحب الآثار من النمو وغيره (مورد التنزيل الشارع حتى يترتب هي «آثار» عليه «ذي الأثر») فما هو مورد التنزيل ليس هو ذا الأثر وما هو ذو الأثر ليس هو مورد التنزيل.

(إذا عرفت هذا) إجمالاً (فنقول) تفصيلاً: (إنّ المستصحب إمّا أن يكون حكماً من الأحكام الشرعية المجعولة كالوجوب) كوجوب الظهر إذا شك في اتيانه قبل خروج الوقت (والتحريم) كحرمة وطى الزوجة لو شك فيها بعد النقاء قبل الغسل (والإباحة) كإباحة التتن قبل الشرع (وغيرها) من الشرعيات (وإمّا أن يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجية) كالحياة (واللغوية) كأصالة عدم النقل.

(فإن كان من الأحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه لأنه) أي جعل المماثل (مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه «متيقن» والعمل به) قد فصلنا آنفاً أنّ معنى حرمة نقض اليقين وجوب ترتيب آثار المتيقن، وهذا يختلف مفاده بحسب الموارد ففيما كان المتيقن حكماً كوجوب الظهر يكون مفاده جعل المثل فيجعل للظهر المشكوك اتيانه وجوب ظاهري مساو للوجوب الواقعي في الأثر الشرعي كحرمة النافلة وقت الفريضة والعقلي كوجوب الطاعة والعادي كخوف المخالفة. نعم لا يترتب الملزوم كاستصحاب حرمة تزويج الزوجة لاثبات حياة الزوج ولا الملازم كاستصحاب حرمة تزويجها لاثبات وجوب نفقتها فإنهما لازمان

للملزوم ثالث وهو حياة الزوج، ولا المقارن كاستصحاب اباحة أحد المائتين لاثبات حرمة الآخر إذا علم اجمالاً صيرورة أحدهما حراماً، وذلك لأنّ المفهوم عرفاً من حرمة النقض وجوب ترتيب المحمولات أي اللوازم لا غيرها.

(وإن كان من غيرها «أحكام» فالمجعول في زمان الشك هي لوازمه الشرعية) لأنها القابلة للجعل كاستصحاب الحياة لاثبات نفقة الزوجة (دون العقلية «تنفس» والعادية «نمو») لعدم قابليتها للجعل (ودون ملزومه شرعياً كان) كاستصحاب استحقاق العقاب على ترك الظهر لاثبات وجوبها (أو غيره) كاستصحاب النمو لاثبات الحياة (ودون ما هو ملازم معه «متيقن» للملزوم ثالث) كاستصحاب النمو لاثبات الانبات وهما لازمان للملزوم ثالث هو الحياة ودون ما يقارنه اتفاقاً كاستصحاب حياة زيد لاثبات موت عمرو إذا علم اجمالاً موت أحدهما، وذلك لما مر من أنّ المفهوم عرفاً من حرمة نقض اليقين وجوب ترتيب المحمولات أي اللوازم دون غيرها سيّما إذا كان أمراً عقلياً أو عادياً فإنه غير قابل للجعل أيضاً.

(ولعلّ هذا هو المراد بما اشتهر على السنة أهل العصر من نفي الأصول المثبتة) لا يخفى أنّ صور فساد الاستصحاب كثيرة: منها: استصحاب الحكم لاثبات الملزوم والملازم والمقارن، ومنها: استصحاب الموضوع لاثبات لوازمه العقلية والعادية، ومنها: استصحاب الموضوع لاثبات ملزومه أو ملازمه أو مقارنه، والأصل المثبت في اصطلاحهم هو استصحاب الموضوع لاثبات اللوازم العقلية والعادية وقد يطلق على مثبت الماهية كاجراء أصالة عدم وجوب السورة لتعيين أنّ الصلاة ماهية مركبة من الأجزاء المعلومة، وقد يطلق على مثبت الموضوع كاستصحاب الحياة لاثبات نفس الحياة وشيء منها ليس بحجة ولتعدد اطلاقاته عبر بقوله: ولعلّ الخ (فيريدون به «نفي» أنّ الأصل لاثبت أمراً في الخارج) كالنمو (حتى يترتب عليه حكمه الشرعي) كوجوب الدرهم المنذور للنمو

(بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً) أي بترتيب الآثار الشرعية.

(فإن قلت:) سلّمنا أنّ الأخبار لاتدل على ترتيب غير اللوازم و لا اللوازم الغير الشرعية إلاّ أنّها تدلّ على ترتيب اللوازم الشرعية مطلقاً أي سواء كانت بلاواسطة كوجوب نفقة الزوجة في المثال، أو بواسطة أمر عقلي أو عادي كوجوب الدرهم لأنّ (الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن بأن يفرض نفسه متيقناً ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتيبه عليه بلاواسطة أو بواسطة أمر عادي أو عقلي مترتب على ذلك المتيقن) فكما أنّه لو كان متيقناً بالحياة يحكم بوجوب النفقة للزوجة وبوجوب الدرهم المنذور للنمو فكذا في فرض الشك.

(قلت: الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به وأما ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلازم ذلك المتيقن عقلاً أو عادة فلا يجب عليه) حاصله: أنّ الآثار الشرعية المترتبة على الحياة في فرض اليقين بها بعضها يترتب عليها من حيث اليقين بها كنفقة الزوجة، وبعضها يترتب عليها من حيث اليقين بما يلازمها كوجوب الدرهم فإنّه مترتب على الحياة من حيث اليقين بالنمو الملازم لها، واخبار الاستصحاب ناظرة إلى الأوّل أي ترتيب الآثار المترتبة على الحياة من حيث اليقين بها لاترتب الآثار المترتبة عليها من حيث اليقين بالنمو (لأنّ وجوبها «آثار» عليه «شاك» يتوقف على وجود واقعي لذلك الأمر العقلي أو العادي) بأن يقطع بالوجدان بالنمو (أو وجود جعلي بأن يقع مورداً لجعل الشارع) أي مورداً للاستصحاب (حتى يرجع جعله الغير المعقول) فإنّ النمو غير قابل للجعل فاستصحابه يرجع (إلى جعل أحكامه الشرعية) كوجوب الدرهم (وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الأمر) لأنّ القطع بالنمو منتف بالوجدان واستصحابه منتف بالفرض (كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتيب آثاره).

وهذه المسألة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع من أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان) كأم الأخ (ملازم لعنوان محرم من المحرمات) فإن أم الأخ النسبي ملازم بعنوان الأم أو زوجة الأب وهما محرمتان بالكتاب والسنة (لم يوجب التحريم) فأم الأخ الرضاعي لا تحرم (لأن الحكم «تحريم» تابع لذلك العنوان) أي الأم مثلاً (الحاصل بالنسب أو بالرضاع، فلا يترتب على غيره المتحد معه) كأم الأخ المتحد مع الأم في باب النسب (وجوداً).

توضيح ذلك: أن المحرم في باب النسب عنوان الأم مثلاً بدلالة الكتاب والسنة، وإذا تحقق هذا العنوان بالرضاع يحرم أيضاً بأدلة تنزيل الرضاع منزلة النسب، وأما أم الأخ فهي وإن كانت محرمة في باب النسب إلا أن حرمتها ليست بعنوان أم الأخ حتى تحرم أم الأخ الرضاعي أيضاً بدليل التنزيل بل بعنوان آخر متحد معه، أعني: عنوان الأم أو زوجة الأب فإنهما محرمتان كتاباً وسنةً دون أم الأخ وهذان العنوانان لا يتحققان في أم الأخ الرضاعي. وبالجملة مفاد تنزيل الرضاع منزلة النسب حرمة نفس العنوان المحرم كتاباً وسنةً إذا ثبت بالرضاع كالأم لحرمة العنوان الملازم له إذا ثبت بالرضاع كأم الأخ، كذلك مفاد تنزيل المشكوك منزلة المتيقن ترتيب آثار نفس المتيقن إذا ثبت بالاستصحاب كوجوب نفقة الزوجة المترتب على حياة الزوج لا ترتيب أثر ملازمه كوجوب الدرهم المنذور المترتب على نبات اللحية (ومن هنا) أي من أن دليل الاستصحاب يقتضي ترتيب ما كان ثابتاً على المستصحب من حيث اليقين به (يعلم أنه لا فرق في الأمر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب. بحيث لا يتغايران إلا مفهوماً كاستصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه).

توضيحه: أن وجود الكر في الحوض وكرية ماء الحوض متحدان خارجاً بمعنى أن وجود الكر في الحوض إنما هو بكرية ماء الحوض وبالعكس إلا أنهما متغايران مفهوماً كمفهومي زيد وقائم وطهارة الثوب المغسول فيه من آثار كرية

ماء الحوض لامن آثار وجود الكر في الحوض، ففي زمن القطع بوجود الكر نحكم بطهارة الثوب المغسول به لليقين بكريه ماء الحوض لاليقين بوجود الكر، فعند عروض الشك لاينفع استصحاب وجود الكر في الحكم بطهارة الثوب لأنه لم يكن في السابق مترتباً على نفس المستصحب من حيث اليقين به بل من حيث اليقين بلازمه العادي المتحد معه أعني كرية الماء.

نعم لو أجرينا الاستصحاب في كرية الماء لافي وجود الكر وقلنا: بأن هذا الماء كان كراً فهو كرتب عليه طهارة الثوب، إلا أنه موقوف على المسامحة في الموضوع بأن لا يكون نقص سطل أو سطلين موجباً لكون هذا الماء غير الماء السابق كما يأتي (وبين تغييرهما في الوجود كما لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث وشك في وجود المانع) كما لورمى سهماً يقتضي القتل عادة لولا الحائل فشك فيه فإنّ عدم الحائل ملازم عقلاً للقتل الموجب للدية، وهما أمران متغايران ولاينفع استصحاب عدم الحائل في اثبات الدية إذ في فرض القطع بعدم الحائل يترتب عليه الدية من حيث اليقين بالقتل لامن حيث اليقين بعدم الحائل حتى يثبت باستصحابه .

(وكذا لافرق بين أن يكون اللزوم بينها «لوازم» وبين المستصحب كلياً لعلاقة) كالملازمة بين وجود الكر في الحوض وكريه ماء الحوض بعلاقة الكلي والجزئي والملازمة بين الرمي بلا مانع والقتل بعلاقة السببية عادة (وبين أن يكون اتفاقياً في قضية جزئية كما إذا علم لأجل العلم الاجمالي الحاصل بموت زيد أو عمرو أن بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو وكذا بقاء حياة عمرو) فالملازمة المذكورة ليست لعلاقة بل اتفاقية ناشئة عن العلم الاجمالي (ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة) فاستصحاب حياة زيد مثلاً لا يثبت موت عمرو وانتقال ارثه إليه ببيان كرناه.

(وكذا لافرق بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأثر العادي كالمثالين)

فإن المقصود من استصحاب عدم الحائل اثبات القتل وهو تمام الأثر العادي ومن استصحاب حياة زيد اثبات موت عمرو وهو تمام الأثر العقلي الاتفاقي (أو قيد له عدمي أو وجودي كاستصحاب الحياة للمقطوع نصفين، فيثبت القتل الذي هو) قيد وجودي أعني (ازهاق الحياة) فإن زيدا إذا كان ملفوفا بالكساء مثلاً فضربه عمرو بالسيف وقده بنصفين، فشك في أنه كان ميتاً قبل الضرب أو قتل بالضرب فالموت معلوم وقيده وهو الازهاق مشكوك، والدية مترتبة على الموت بالازهاق، فيراد باستصحاب الحياة اثباته.

(وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضاً) فإن الدم موجود وقيده العدمي وهو عدم الاستحاضة مشكوك يراد اثباته باستصحاب عدم وجود الاستحاضة (بناء على أن كل دم ليس باستحاضة حيض شرعاً، وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف الأجزاء المتفاصلة بما لا يعلم معه فوات الموالات) أي اتصافها (بالتوالي) فإن الأجزاء معلوم الوجود وقيدها الوجودي أعني التوالي مشكوك لفرض مقدار فصل بينها يحتمل معه فوات الموالات، فيراد باستصحاب عدم حدوث الفصل الطويل اثباته. وبالجمله دليل اعتبار الأصل لا يشمل شيئاً من هذه الاستصحابات.

(وقد استدل بعض «صاحب الفصول» تبعاً لكاشف الغطاء على نفي الأصل المثبت بتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت، فكما أن الأصل بقاء الأوّل كذلك الأصل عدم الثاني قال:) فأصالة عدم الحائل لو أثبتت القتل تكون معارضة بأصالة عدم القتل، وأصالة عدم الاستحاضة لو أثبتت كون الدم حيضاً تكون معارضة بأصالة عدم الحيض، وأصالة حياة الملفوف تعارض بأصالة عدم القتل (وليس في أخبار الباب ما يدل على حجيته «استصحاب» بالنسبة إلى ذلك) الأمر الغير الشرعي (لأنها مسوقة لتفريع الأحكام الشرعية دون العادية وإن استتبعت أحكاماً شرعية) كاستتباع القتل لوجوب الدية واستتباع الحيض لحرمة

العبادة) انتهى.

أقول: لا ريب في أنه لو بنى على أن الأصل في الملزوم قابل لاثبات اللازم العادي لم يكن وجه لاجراء أصالة عدم اللازم لأنه حاكم عليها، فلامعنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل من حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللازم) حاصله أن المانع من اجراء الاستصحابات المذكورة هو ما ذكرنا من عدم شمول الأخبار لها، فلو فرض شمولها لها فلإمانع من جهة المعارضة بمعنى أنه لا يتحقق المعارضة لأن الأصل السببي كأصالة عدم الحائل، وأصالة الحياة إلى زمن التنصيف، وأصالة عدم وجود الاستحاضة تكون حاکمة على الأصل المسببي كأصالة عدم قتل المرمي عليه وعدم القتل بالسيف وعدم وجود الحيض.

(فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية) أي إذا شككنا في أن هذا اللحم من المذكى أو من الميتة فيجري أصالة عدم التذكية ويحكم بنجاسة اللحم ولا يعارضها أصالة طهارة اللحم، لأن الأولى أصل سببي حاكم والثانية أصل مسببي محكوم، فكذا فيما نحن فيه أصالة عدم الحائل مثلاً أصل سببي حاكم وأصالة عدم القتل أصل مسببي محكوم. إن قلت: عدم تعارض أصالة طهارة اللحم بأصالة عدم التذكية إنما هو من جهة أن النجاسة أثر شرعي لعدم التذكية فتثبت بأصالة عدم التذكية فإلجال لأصالة الطهارة، بخلاف القتل فإنه أثر عادي لعدم الحائل، فأصالة عدمه تعارض بأصالة عدمه. قلت: (لو بنى على المعارضة) بين الأصل السببي والمسببي (لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية لأن الكل أحكام للمستصحب مسبوقة بالعدم) فكما أن القتل من أحكام عدم الحائل ومسبوق بالعدم كذلك النجاسة من أحكام عدم التذكية ومسبوقة بالعدم، فلو تعارض الأصل السببي والمسببي لتعارضاً في كلا المثالين.

(وأما قوله: ليس في أخبار الباب إلخ إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار

على ترتب اللوازم الغير الشرعية فهو مناف لما ذكره من التعارض إذ يبقى حينئذ أصالة عدم اللازم الغير الشرعي سليماً عن المعارض) حاصله: أنّ كلام الفصول إن كان من أوله إلى آخره مبنياً على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار فذيل كلامه وهو قوله: بأنّ الأخبار لاتدل على اعتبار الأصل المثبت مناف لصدر كلامه وهو قوله بتعارض الأصلين لأنه إذا لم يكن أصالة عدم الحائل حجة لكونها مثبتة فتجري أصالة عدم القتل بلامعارض (وإن أراد تميم الدليل الأوّل بأن يقال: إنّ) أوّل كلام الفصول أي حكمه بالتعارض مبني على اعتبار الأصل من باب الظن وآخر كلامه أي حكمه بعدم اعتبار الأصل المثبت مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

وبالجملة (دليل الاستصحاب إن كان غير الاخبار فالأصل يتعارض من الجانبين، وإن كانت الأخبار فلادلالة فيها) على حجية الأصل المثبت.

(ففيه: أنّ الأصل إذا كان مدرکه غير الأخبار وهو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن اشكال في أنّ الظن بالملزوم «عدم الحائل» يوجب الظن باللازم ولو كان عادياً «قتل» ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم «قتل» بعد حصول الظن بوجود ملزومه «عدم الحائل») حاصله: أنّ آخر كلام الفصول أعني عدم حجية الأصل المثبت بناء على الأخبار حسن متين، وأمّا أوّل كلامه أعني تعارض الأصلين بناء على الظن فهو فاسد لأنّ مرتبة اللازم متأخرة عن مرتبة الملزوم، وحينئذ ففي المرتبة الأولى يفيد الاستصحاب الظن بعدم الحائل والظن به يستلزم الظن بالقتل، وحينئذ لا يبقى مجال لافادة أصالة عدم القتل أيضاً الظن به حتى تكون حجة معارضة بأصالة عدم الحائل.

(كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية أيضاً) أي لو كان أصالة عدم اللازم مفيداً للظن يلزم التعارض في الأصول الغير المثبتة أيضاً، إذ كما أنّ أصالة عدم التذكية تفيد الظن

به وهو يستلزم الظن بالنجاسة شرعاً كذلك أصالة الطهارة تفيد الظن بها وهو مستلزم الظن بالتذكية فيتعارضان فلا ينفع أصالة عدم التذكية لاثبات النجاسة الشرعية، والحال أنه لانزاع في اثبات الآثار الشرعية.

(ومن هنا يعلم أنه لو قلنا: باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة لعدم انفكك الظن بالملزوم) كعدم التذكية وعدم الحائل (عن الظن باللازم شرعياً كان) كالنجاسة (أو غيره) كالقتل توضيحه: أنه بناء على الاخبار لا يكون الأصل المثبت حجة لأنّ الذي يعقل من الشارع ويفهم من الاخبار هو جعل المثل إن كان المتيقن السابق من الأحكام وجعل اللازم الشرعي إن كان من الموضوعات لا غير اللازم أعني الملزوم والملازم والمقارن ولا اللازم الغير الشرعي ولا الشرعي مع الواسطة، وأما بناء على الظن فالمثبت أيضاً حجة لأنّ معنى حجية الظن الاستصحابي عند العقلاء هو أنهم يعملون بالظن الحاصل من الحالة السابقة، ومعنى العمل بالظن هو الأخذ به إلى أين يذهب شعاعه، وبديهي أنّ الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم (إلا أن يقال: إنّ الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها.

لكنّه) فاسد لأنّ دليل حجية الظن الاستصحابي أعني بناء العقلاء لم يفرق بين الآثار . وبالجملة حجية الظن بالنسبة إلى بعض الآثار دون بعض إنما يتم بوجوه ثلاثة كلّها منتفية بالفرض كما قال: (إنّما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصراً فيه على ترتيب بعض اللوازم دون بعض كما إذا دل الدليل على أنه يجب الصوم عند الشك في هلال رمضان بشهادة عدل) واحد (فلا يلزم منه جواز الافطار بعد مضي ثلاثين من ذلك اليوم) توضيحه: أنّ شهادة عدل واحد بدخول رمضان يوجب الظن به وهو يوجب الظن بوجوب الصوم وخروج رمضان وجواز الافطار بعد الثلاثين، إلا أنّ المفروض أنّ الشارع اقتصر على ترتيب بعض اللوازم فلا دليل على ترتيب سائر اللوازم (أو كان بعض الآثار ممّا لا يعتبر فيه مجرد الظن أمّا

مطلقاً) أي في جميع الموارد (كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظن بمسألة أصولية فإنه لا يعمل فيه) أي في هذا الفرض (بذلك الظن، بناء على عدم العمل بالظن في الأصول) مثلاً إذا دل خبر العادل على أنّ من تزوج امرأة في عدتها وهو لا يعلم حرمة بعد الفحص لاعتقاب عليه، فكما يحصل منه الظن بهذه المسألة الفرعية يحصل منه الظن أيضاً بمسألة أصولية وهي أصالة البراءة عند الشك في التكليف وأدلة حجية الخبر وإن لم يفرق بين الظنين إلا أنّ الدليل الخارجي قام على اعتبار العلم في مطلق المسائل الأصولية.

(وأما في خصوص المقام كما إذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن في الوقت) كما إذا كان جهة القبلة في بلد الشخص مسامتة لدائرة نصف النهار فسافر إلى بلد آخر لم يتمكن فيه من العلم بالقبلة فظن بها بالقبر أو المحراب فيظن بدخول وقت الظهر إذا صارت الشمس إليها قياساً إلى وطنه، فيعمل بظن القبلة ويصبر حتى يعلم بدخول الوقت إلا أن يجبر بالفرض بأن يصلي حين الظن بالوقت.

(ولعلّ ما ذكرنا) من أنّه بناء على الظن لا يفرق بين المثلث وغيره (هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالأصول المثبتة في كثير من الموارد منها: ما ذكره جماعة منهم المحقق في الشرائع وجماعة ممن تقدم عليه وتأخر عنه من أنّه لو اتفق الوارثان على اسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا وادعى أحدهما موت المورث في شعبان و) أنّ الارث منحصر فيه لكفر الوارث الآخر يومئذ، و ادعى (الآخر موته في أثناء رمضان) وأنّه كان يومئذ مسلماً فهو أيضاً وارث (كان المال بينهما نصفين لأصالة بقاء حياة المورث).

ولا يخفى أنّ الارث لا يترتب على نفس المستصحب، أعني: حياة المورث بل (مترتب على) لازمه العقلي الاتفاقي، أعني: (موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث) عن وارث

مسلم أي (في حال اسلام الوارث) بمعنى أنّ موت المورث عن وارث مسلم ليس من قبيل لوازم المستصحب أي حياة المورث، بل من مقارناته الاتفاقيه كما قال: (نعم لما علم باسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حياته «مورث» حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الارث) وبالجملة حكم الارث لا يترتب على المستصحب بلا واسطة، بل بواسطة لازمه الاتفاقي، أعني: موته عن وارث مسلم.

(إلا أن يوجه بأن المقصود في المقام) ليس هو احراز موت المورث عن وارث مسلم بل (احراز اسلام الوارث في حياة أبيه كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرائع) وهو أنه لو مات زيد مثلاً وخلف عمرو أو بكرًا واتفقا على تقدم اسلام عمرو على موت الأب، واختلفا في بكر للجهل بتاريخ اسلامه سواء جهل تاريخ موت الأب أيضاً أم لا، اختص الارث بعمرو مع يمينه لما سنوّضحه (ويكفي ثبوت الاسلام حال الحياة المستصحبة) أي يكفي ذلك (في تحقق سبب الارث وحدوث الوارثية بين الولد ووالده حال الحياة).

توضيح المطلب: أنه لو كان مدرّكهم في تنصيف المال في الفرع الثاني اعتبار الأصل المثبت بأن يستصحب الحياة لاثبات موت المورث عن وارث مسلم لحكموا بالتنصيف في الفرع الأوّل أيضاً باعانة الأصل المثبت المذكور، فمدرّكهم شيء آخر وهو أنّ موضوع الارث ليس هو موت المورث عن وارث مسلم حتى يكون اثباته باستصحاب الحياة أصلاً مثبتاً، بل هو اسلام الوارث في حياة المورث وحينئذ ففي الفرع الأوّل يرث عمرو لإسلامه في حياة المورث دون بكر لأنّ تاريخ اسلامه مجهول فيستصحب كفره، وعلى فرض الجهل بتاريخ الموت يستصحب حياة المورث فيتساقطان والأصل عدم الاستحقاق، وفي الفرع الثاني يرث عمرو لإسلامه في حياة المورث ويرث بكر أيضاً لاستصحاب حياة المورث إلى زمن إسلامه ولا يعارض باستصحاب كفره لأنّ زمن الكفر والإسلام معلوم في هذا الفرع

والشك في زمن الموت فقط و ليس بمثبت لأنّ موضوع الارث، أعني: إسلام الوارث في حياة المورث وإن كان لازماً اتفاقياً إلاّ أنّه واسطة خفية بمعنى أنّ الارث في نظر العرف حكم نفس المستصحب «حياة إلى زمن الاسلام» ولا توجه إلى الواسطة «إسلام حال الحياة» وفيه: أنّ الارث في الفرع الأوّل لا بدّ وأن يختص بعمرو، وإن قلنا: بالأصل المثبت وكون موضوع الارث موت المورث عن وارث مسلم لما مرّ من استصحاب الكفر و التعارض فراجع.

(ومنها: ما ذكره جماعة تبعاً للمحقق في كرّ وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخرها فإنّهم حكموا بأنّ استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له) فإنّ الملاقاة تقتضي النجاسة والكرية تمنع عنها، فالاستصحاب المذكور معناه عدم وجود المانع حين وجود المقتضي (معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية ولا يخفى أنّ الملاقاة معلومة فإنّ) كانت الكرية مانعة عن النجاسة فالاستصحاب الأوّل ليس بمثبت لأنّ مقتضي النجاسة، أعني: الملاقاة معلوم والمانع، أعني: الكرية قبل الملاقاة ينفي بالأصل فتثبت النجاسة، والثاني مثبت لأنّ استصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية يلزمه عقلاً وجود الكرية عند الملاقاة المانع عن النجاسة فتثبت الطهارة، فالنجاسة في الاستصحاب الأوّل حكم نفس المستصحب «عدم الكرية» والطهارة في الاستصحاب الثاني حكم وجود الكرية عند الملاقاة وهو لازم عقلي لاستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية، وحينئذ لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الأوّل بالثاني.

وإن (كان اللازم في الحكم بالنجاسة احراز وقوعها في زمان القلة وإلاّ أي وإن لم يجرز ذلك) فالأصل عدم التأثير لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأوّل) وبالجملة إن كانت القلة شرط النجاسة انعكس الأمر بمعنى أنّ الاستصحاب الثاني ليس بمثبت لأنّ الطهارة حكم نفس المستصحب

أعني: عدم الملاقاة قبل الكرية وحين القلة، والاستصحاب الأول مثبت (لأن أصالة عدم الكرية حين الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرية وفي زمان القلة حتى يثبت النجاسة إلا من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة، نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الاسلام لوقوع الموت بعد الإسلام) وبالجمله النجاسة لا ترتب على نفس المستصحب أي مجرد عدم الكرية حين الملاقاة، بل ترتب على لازمه العقلي أي وقوع الملاقاة حين القلة (فافهم) لعله إشارة إلى التوجيه المتقدم.

(ومنها: ما في الشرائع والتحرير تبعاً للمحكي عن المبسوط من أنه لو ادعى الجاني «جرح» أن المجني عليه شرب سمّاً فمات بالسم، وادعى الولي أنه مات بالسراية) أي بسراية الجراحة (فالاختمالان فيه سواء) بمعنى أن أصالة عدم السراية معارضة بأصالة عدم الشرب، والحال أن الأول ليس ب مثبت لأن عدم الضمان حكم نفس المستصحب «عدم السراية» والثاني مثبت لأن الضمان ليس حكم نفس المستصحب «عدم الشرب» بل حكم لازمه الاتفاقي أي حصول الموت بالسراية (وكذا الملفوف في الكساء إذا قده بنصفين فادعى الولي أنه كان حياً و الجاني أنه كان ميتاً فالاختمالان متساويان) بمعنى أن أصالة عدم الضمان معارضة بأصالة الحياة إلى زمن الضرب، والحال أن الثاني مثبت لأن الضمان حكم القتل اللازم عقلاً للمستصحب أي الحياة إلى زمن الضرب (ثم حكى عن المبسوط التردد) للتعارض المذكور.

(وفي الشرائع رجح قول الجاني لأن الأصل عدم الضمان) ثم قال: (وفيه احتمال آخر ضعيف) وهو استصحاب الحياة المثلث للقتل الموجب للضمان (وفي التحرير أن الأصل عدم الضمان من جانبه «جاني» واستمرار الحياة من جانب الملفوف، فيرجح قول الجاني، وفيه نظر) لأن الأصل السببي أي استصحاب الحياة يقتضي الضمان كما قال: (والظاهر أن مراده النظر في عدم الضمان من حيث أن

بقاء الحياة بالاستصحاب إلى زمن القدّ) يلزمه عقلاً حصول القتل وهو (سبب في الضمان فلا يجري أصالة عدمه) ويحتمل أن يكون وجه النظر الفرق بين اللف بمثل الكفن و اللف بمثل الكساء أخذاً بالظاهر (وهو «الضمان» الذي ضعفه المحقق) في قوله المتقدم، وفيه احتمال آخر ضعيف (لكن قوّاه بعض محشيه «شرائع» والمستفاد من الكل نهوض) الأصل المثبت أي (استصحاب الحياة لاثبات القتل الذي هو سبب الضمان) غاية الأمر: أنّ بعضهم سوى بين الاحتمالين وبعضهم رجح عدم الضمان و بعضهم تنظر فيه وبعضهم قوّى الضمان.

(ومنها: ما في التحرير بعد هذا الفرع ولو) قطع الجاني يد المجني عليه ثم اختلفا فادعى المجني عليه تمامية يده وإنّ له القصاص، و (وادعى الجاني نقصان يد المجني عليه باصبع) وأنّ له الدية (احتمل تقديم قوله «جاني» عملاً بأصالة عدم القصاص وتقديم قول المجني عليه إذ الأصل «ظاهر» السلامة، هذا إن ادعى الجاني نفي السلامة أصلاً، وأمّا لو ادعى زوالها «سلامة» طارياً، فالأقرب أنّ القول المجني عليه، انتهى. ولا يخفى صراحته) حيث تردد في فرض نفي السلامة رأساً وقوّى تقديم قول المجني عليه في فرض دعوى طرو الزوال (في العمل بأصالة عدم زوال الاصبع في اثبات) اللزوم العقلي، أعني: وقوع (الجناية على اليد التامة) الموجب للقصاص.

(والظاهر أنّ مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ - ره - في الخلاف في نظير المسألة وهو ما إذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه فإنه قوّى عدم ضمان الصحيح، ومنها: ما ذكره جماعة تبعاً للمبسوط والشرائع في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال أو قبله) حاصله: أنّه إذا قطع الجاني خطأ يدي المجني عليه ورجليه فادعى الولي أنّه مات بعد براء الجراحات فيجب دية كاملة لليدين وأخرى للرجلين، وادعى الجاني أنّه مات

بسراية الجناية وليس عليه إلا دية القتل خطأ، فالاحتمالان فيه سواء لأن أصالة عدم الاندمال يقتضي الموت بالسراية الموجب لدية القتل، وأصالة عدم السراية يقتضي الموت بعد الاندمال الموجب لديتين (إلى غير ذلك مما يقف عليه المتبع في كتب الفقه خصوصاً كتب الشيخ و الفاضلين) العلامة والمحقق (والشهيد).

لكن المعلوم منهم ومن غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكل أصل مثبت فإذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة) وهو قد الملفوف بنصفين (على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقاً باقياً على اللفاف لقتله، إلا أنّهما اختلفا في بقاء ملفوفاً أو خروجه عن اللف، فهل تجد من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم بأن الأصل بقاء لفه، فيثبت) اللازم العادي أعني (القتل) الموجب للضمان (إلا أن يثبت الآخر خروجه) وبالجملة القول بالأصل المذكور لا ينسب إلى أحد (أو تجد فرقا بين بقاء زيد على اللف) حيث لم يعملوا فيه بالأصل المثبت (وبقاؤه على الحياة) حيث عملوا فيه بالأصل المثبت. وبالجملة لافرق بينهما (لتوقف تحقق عنوان القتل) الموجب للقصاص (عليهما) أي بقاء اللف وبقاء الحياة.

(وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً ثم شك في بقاءه فيه فهل يحكم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء) أي هل يحكم أحد باستصحاب الماء واثبات لازمه العادي، أعني: الانغسال الموجب للطهارة (وكذا لو رمى صيداً أو شخصاً على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصالة عدم الحائل، إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأمثلة التي نقطع بعدم جريان الأصل لاثبات الموضوعات الخارجية) من القتل والانغسال (التي يترتب عليها الأحكام الشرعية).

وكيف كان، فالمتبع هو الدليل وقد عرفت أنّ الاستصحاب إن قلنا به من باب الظن النوعي كما هو ظاهر أكثر القدماء فهو كاحدى الأمارات الاجتهادية

يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الاستصحابي) كما فصلناه سابقاً وأرى الاعادة تطويلاً (وأما على المختار من اعتباره من باب الاخبار فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب.

نعم هنا شيء وهو أنّ بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعد في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى) أي كون الأحكام المترتبة على الوسائط مترتبة على نفس المستصحب في نظر العرف) يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها «موضوعات» ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر) أي إذا كان هناك شيء رطب نجس و شيء آخر طاهر يابس فتلاقياً فشككنا في بقاء الرطوبة المسرية حين الملاقاة وعدمه (فانه لا يبعد الحكم بنجاسته مع أنّ تنجسه ليس من أحكام) مجرد (ملاقاته للنجس رطباً بل من أحكام) لازمه العادي، أعني: (سراية رطوبة النجاسة إليه و تأثيره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة، ومن المعلوم أنّ استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت) اللازم العادي، أعني: (تأثر الثوب) بانتقال الرطوبة إليه (وتنجسه بها).

حاصله: أنّ التنجس ليس من أحكام ملاقاة النجس رطباً بل بينهما واسطة وهي انتقال الرطوبة النجسة إلاّ أنّه واسطة خفية بمعنى أنّ التنجس في نظر العرف مترتب على مجرد ملاقاة النجس رطباً، وحينئذ لا يبعد عند الشك في بقاء الرطوبة استصحابها و الحكم بتنجس الملاقى، مع انه في الواقع أصل مثبت كما ذكر (فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض الميثبت لانغسال الثوب به) فإنّ الطهارة مترتبة على انغسال الثوب بمعنى سراية الماء فيه وتأثره به، كما أنّ التنجس مترتب على سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها إلاّ أنّ الواسطة في الأوّل جلية

عرفاً وفي الثاني خفية كما لا يخفى.

(وحكي في الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة وارتضاه فيحتمل أن يكون) الحكم بالطهارة (لعدم اثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب كما ذكرنا) بمعنى أن استصحاب رطوبة رجل الذباب لا يثبت اللازم العادي، أعني: سراية الرطوبة إلى الثوب الموجبة لتنجسه فيجري أصالة الطهارة (ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب) بأن يعارض الأصل السببي المثبت أي استصحاب الرطوبة بالأصل المسببي أي استصحاب الطهارة ويرجع بعد تساقطها إلى قاعدة الطهارة (اغماًضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات) كالاستصحاب السببي (على بعض) كالاستصحاب المسببي (كما يظهر) الاغماض (من المحقق حيث عارض استصحاب طهارة الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعبادة) فإنّ الشك في الاشتغال والبراءة مسبب عن الشك في بقاء الطهارة، فإذا أحرزت الطهارة بالاستصحاب لا يبقى شك في صحة العبادة وبراءة الذمة، إلاّ أنّ المحقق أغمض عن ذلك وعارض بينهما، فكذا تعارض استصحاب الرطوبة مع استصحاب الطهارة.

(ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت) للآزمه العقلي أي: (لكون غده يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل وغيرهما فإنّ مجرد عدم دخول (الهلال في يوم لا يثبت آخريته «يوم» ولا أولية غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال إلاّ ترتيب أحكام آخريّة ذلك اليوم لشهر وأوليّة غده لشهر آخر) وبالجملة موضوع الأثر الشرعي واسطة خفية بمعنى أنّ موضوع الأثر أعني آخريّة اليوم لرمضان أو أولية الغد لشوال في نظر العرف عين المستصحب أعني عدم عدم انقضاء رمضان - عدم دخول شوال.

إن قلت: الواسطة هنا جلية لأنّ أولية الغد لشوال معناها أنّه زمان وصل فيه الهلال إلى درجة يمكن رؤيته، وأين هذا من المستصحب «عدم دخول شوال» وكذا آخريّة اليوم معناها أنّه زمان وصل فيه الهلال درجة لا يمكن رؤيته، وأين هذا من المستصحب «عدم دخول شوال».

قلت: ليس هذا معنى الأوّل والآخر في نظر العرف (فالأوّل عندهم ما لم يسبق بمثله) فأوليّة الغد لشوال عين عدم كون اليوم من شوال (والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أوّل الشهر الآخر) فأخريّة اليوم لرمضان عين أوليّة الغد لشوال الثابتة باستصحاب عدم دخول شوال (وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي) كتأثير الثوب (والعقلي) كأوليّة الغد (بحيث يعد آثاره آثاراً لنفس المستصحب وربّما يتمسك في بعض موارد الأصول المثبتة بجريان السيرة أو الإجماع على اعتباره هناك مثل اجراء أصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل أو المسح لاثبات) اللازم العادي، أعني: (غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء والغسل، وفيه نظر) لأنّ الشك إن كان قبل تمام العمل فالسيرة إنّما جرت بالفحص إن لم يكن الاطمئنان بعدمه حاصلًا بملاحظة الغلبة، وإن كان بعد الفراغ فهو لقاعدة الفراغ لا للأصل المثبت.

السابع

أصالة تأخر الحادث

(الأمر السابع : لافرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً) كالشك في ارتفاع الحياة أو عدم الموت (وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك) كالشك في ارتفاع الحياة أو عدم الموت يوم الخميس مع اليقين بارتفاعها يوم

الجمعة) فإذا شك في بقاء حياة زيد في جزء من الزمان اللاحق «خميس» فلا يقدر في جريان استصحاب حياته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان «جمعة» وهذا هو الذي يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث يريدون به أنه إذا علم بوجود حادث في زمان وشك في وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك) كما مرّ من فرض العلم بالموت يوم الجمعة والشك فيه يوم الخميس فيستصحب الحياة أو عدم الموت (ويلزمه عقلاً تأخر حدوث ذلك الحادث، فإذا شك في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتاً فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلاً لكون مبدأ موته يوم الجمعة.

وحيث تقدم في الأمر السابق أنه لا يثبت بالاستصحاب بناء على العمل به من باب الاخبار لوازمه العقلية، فلو ترتب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة لاعلى مجرد حياته قبل الجمعة حكم شرعي لم يترتب على ذلك) توضيحه: أنّ الأثر الشرعي في مثال الشك في الموت يوم الخميس مع العلم به يوم الجمعة إن ترتب على مجرد الحياة و عدم الموت يوم الخميس كنفقة الزوجة يصح الاستصحاب وترتب الأثر، وإن ترتب على حدوث الموت يوم الجمعة، كما لو نذر قراءة يس لمن مات يوم الجمعة لا يصح الاستصحاب لكونه مثبتاً لأنّ الحياة إلى الخميس يلزمه عقلاً حدوث الموت يوم الجمعة وإن ترتب على وجود الموت يوم الجمعة كما لو نذر قراءة يس في الجمعة الأولى من موت زيد، فيجب قراءتها يوم الجمعة من دون حاجة إلى الاستصحاب للعلم بوجود موته فيها، وإن ترتب على وجود الموت في زمان ما كما لو نذر قراءة يس بعد موت زيد، ففي يوم الخميس لا يبر النذر لاستصحاب الحياة، وفي يوم الجمعة يبر بلا حاجة إلى الاستصحاب (نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن أو كان اللازم العقلي من اللواز الخفية) بأن يكون الأثر المترتب على تأخر حدوث الموت إلى يوم الجمعة مترتباً في نظر العرف على عدم حدوث الموت يوم الخميس (جرى فيه ما تقدم ذكره) من اعتبار

الاستصحاب حينئذ.

(وتحقيق المقام وتوضيحه: أنّ تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان كالمثال المتقدم) أعني: تأخر حدوث الموت عن الخميس (فيقال: الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة، فيترتب عليه جميع أحكام ذلك العدم) كوجوب نفقة الزوجة يوم الخميس (لأحكام حدوثه يوم الجمعة إذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لاحدوثه) فإن كانت الآثار مترتبة على تحقق الموت يوم الجمعة فترتبها لا يحتاج إلى الاستصحاب كما مرّ، وإن كانت مترتبة على حدوث الموت فيه فلا ينفع فيه الاستصحاب لأنّه مثبت كما مرّ.

(إلا أن يقال: إنّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم وإذا ثبت بالأصل عدم الشيء سابقاً وعلم بوجوده بعد ذلك، فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضم إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل تحقق مفهوم الحدوث) حاصل التوهم: أنّ الاستصحاب إنّما يكون مثبتاً إذا كانت الوساطة لازماً مغايراً للمستصحب كالانغسال اللازم المغاير لوجود الماء في الحوض، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل كان المستصحب جزء من مفهوم الوساطة كما فيما نحن فيه فإنّ حدوث الموت يوم الجمعة مركب من أمرين: وجود الموت فيها وهو محرز بالوجدان وعدم الموت قبلها وهو عين المستصحب، فالاستصحاب لا يكون مثبتاً (وقد عرفت) في التنبيه السابق أنّه لا فرق في فساد الأصل بين كونه مثبتاً لتتام الموضوع الخارجي كالانغسال أو جزء منه كاثبات الموت بالقد باستصحاب الحياة. وبالجمله قد عرفت (حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزئي مفهومه بالأصل).

ولا تغفل أنّ الممنوع اثبات أحد جزئي الموضوع بالأصل الجاري في موضوع آخر مثلاً موضوع القصاص القتل وهو يحصل بالموت والازهاق وفي المقطوع نصفين الموت محرز، واثبات الازهاق باستصحاب الحياة إلى زمن القد مثبت، وأمّا اثبات جزء الموضوع بالأصل الجاري في نفس الجزء فمرّ جوازه فإنّ الاستطاعة

تحصل بوجودان المال الوافي وعدم الدين، فإذا وجد المال وشك في الدين ينفي بالأصل و الانفعال يحصل بالملاقاة وقلة الماء، فإذا حصل الملاقاة وشك في البلوغ كرا ثبت القلة بالاستصحاب.

(ومّا ذكرنا يعلم أنّه لو كان الحادث ممّا يعلم بارتفاعه بعد حدوثه) كما إذا علم أنّ ماء الحوض في أحد اليومين صار كراً ثم صار قليلاً (فلا يترتب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخر أيضاً لأنّ وجوده مساوق لحدوثه) ففي مسألة حدوث الموت يوم الخميس أو الجمعة لا يترتب يوم الجمعة أثر الحدوث لعدم ثبوته بالاستصحاب ولكن يترتب أثر الوجود للعلم به، وأمّا في مسألة حدوث الكرية الزائلة في يوم الخميس أو الجمعة لا يترتب يوم الجمعة أثر الحدوث ولا أثر الوجود لأنّ وجودها ليس إلاّ بحدوثها، فكما أنّ حدوثها يوم الجمعة مشكوك لا يثبت بأصالة عدم الحدوث يوم الخميس، فكذا وجودها إذ لعلّ الحدوث والوجود حصلوا يوم الخميس.

(نعم يترتب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان ما من الزمانين) كما سيتضح من المثال الذي ذكره بقوله: (كما إذا علمنا أنّ الماء لم يكن كراً قبل الخميس فعلم أنّه صار كراً بعده) في أحد اليومين (وارتفع كريته بعد ذلك فنقول الأصل عدم كريته في يوم الخميس) فيترتب أثر هذا العدم، فلو غسل ثوب نجس فيه يوم الخميس يحكم ببقاء نجاسته (و) لكن (لا يثبت بذلك) لازمه العقلي الاتفاقي: أعني: (كريته يوم الجمعة) فلا يترتب أثر حدوث الكرية في الجمعة ولا أثر وجودها فيها، فلو غسل ثوب نجس فيه يوم الجمعة يحكم ببقاء نجاسته وبالجملة (فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين) أمّا في الخميس فلاصالة بقاء القلّة، وأمّا في الجمعة فلقوله: (لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه) لأنّ أصالة عدم الكرية يوم الخميس لا تثبت الكرية يوم الجمعة.

(نعم لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته) لأنّ الماء إن كان كراً يوم

الخميس فظهر الثوب بالغسل فيه فغسله فيه ثانياً يوم الجمعة بعد زوال الكرية لا يوجب الانفعال، وإن كان كراً يوم الجمعة فغسله فيه يوم الخميس حين القلة وإن كان يوجب الانفعال إلا أن غسله فيه يوم الجمعة حين الكرية يوجب الطهارة بناء على طهارة الماء النجس المتمم كراً بطاهر أو كان التتميم بواسطة الجاري أو الكر فهذا (من باب انغسال الثوب بمائين مشتبهين) كرين فإن نجاسة الثوب تزول بأحد الانغسالين قطعاً، والتنجس ثانياً موقوف على نجاسة الكر الثاني وهي مشكوكة، ويحتمل كون الغسل بالقليلين المشتبهين أيضاً كالانغسال بالكرين بالبيان المذكور، إلا أنه مردود بأن نجاسة الثوب في أول ملاقاته بالقليل الثاني معلومة إما لبقائها من الأول، وإما لحصولها بهذه الملاقاة فتستصحب.

(وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر كما إذا علم بحدوث حادثين وشك في تقدم أحدهما على الآخر فإما أن يجهل تاريخهما أو يعلم تاريخ أحدهما فإن جهل تاريخهما) كما إذا حدث موت الأب وإسلام الولد و شك في التقدم و لم يعلم تاريخ شيء منهما (فلا يحكم) بتقدم أحدهما المعين أي لو فرضنا مثلاً أن ارث الولد يترتب على تقدم إسلامه على موت الأب لايجري أصالة تقدم الإسلام الموجب للارث لعدم سبق اليقين به وإلا لم يشك فيه إذ الشيء لاينقلب عما هو عليه كما لايجري أصالة عدم تقدم الإسلام النافي للارث لأنه عدم أزي إذ لم يكن الإسلام موجوداً في زمان متصفاً بعدم التقدم حتى يستصحب، ولايجري أصالة عدم حدوث الموت إلى زمن الإسلام لاثبات تقدم الإسلام لاحتمال التقارن وعلى فرض عدم احتمالها فهو أصل مثبت.

وبالجملة لأصل يقتضي التقدم أو عدم التقدم ولايحكم (بتأخر أحدهما المعين عن الآخر) أي لو فرضنا مثلاً أن ارث الولد مترتب على تأخر موت الأب عن إسلامه لايجري أصالة تأخر الموت الموجب للارث (لأن التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب لعدم مسبقيته باليقين) وإلا لم يشك فيه إذ الشيء لاينقلب

عمّا هو عليه، كما لايجري أصالة عدم تأخر الموت النافي للارث لأنه عدم أزي كما مرّ، ولا يجري أصالة عدم حدوث الموت إلى زمن الإسلام لاثبات تأخره لاحتمال التقارن، وعلى فرض عدم احتمالها فهو أصل مثبت. وبالجملة لأصل يقتضي التأخر أو عدم التأخر.

وأما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر) فهي التي تصح في مسألة الشك في تقدم أحد الحادثين عنده - ره - إذا ترتب عليه الأثر بلامعارض، ففي المثال المفروض لو ترتب الارث على تقدم الاسلام أو تأخر الموت، فعرفت أنّ استصحاب عدم الموت إلى زمن الاسلام لا يثبت شيئاً منهما، وأمّا لو ترتب على مجرد عدم الموت إلى زمن الإسلام فيستصحب ويثبت الارث، ولذا ذكرنا في التنبيه السابق أنّه لو ترتب الارث على اسلام الوارث في حياة المورث لأعلى موت المورث عن وارث مسلم يكفي فيه أصالة عدم الموت إلى زمن الإسلام وإنّ أصالة عدم الكرية إلى زمن الملاقاة تثبت النجاسة بناء على كون الكرية مانعة عن النجاسة وإنّ أصالة عدم الملاقاة إلى زمن الكرية تثبت الطهارة بناء على كون القلة شرطاً.

ولو ترتب الأثر على الأصل المذكور في كلا الحادثين من دون تعارض من جهة العلم الاجمالي فيجريان معاً مثلاً محاذاة الرجل و المرأة توجب بطلان صلاتيهما مع المقارنة وبدونها تصح المتقدمة، وحينئذ فإن ترتبت الصحة على عنوان التقدم ففي مورد الشك لأصل يقتضي الصحة، وإن ترتبت على عدم شروع الآخر قبله فكل منهما يستصحب عدم شروع الآخر قبله فتصح صلاته، نظير واجدي المني في الثوب المشترك، وكذا مسألة انعقاد الجمعيتين فيما دون الفرسخ و إن تعارضتا تساقطا كما قال: (فهي معارضة بالمثل وحكمه التساقط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين) فلو نذر ثالث اعطاء درهم لمن صلى صحيحة لا يبر نذره باعطائه لواحد من المتحاذيين لتعارض الأصل المذكور في الصلاتين بالنسبة إلى هذا الثالث (وسيجيئ تحقيقه إن شاء الله .

وهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصور التقارن لأصالة عدم كل منهما قبل وجود الآخر وجهان: (حاصل الكلام: أنه إذا احتتمل تقدم أحد الحادثين وتقارنهما و فرضنا ترتب الأثر على التقارن كما لو نذر ثالث درهمين لمصلين متقارنين فشك في حصوله لاشكال في عدم جريان أصالة التقارن لعدم سبق اليقين به، ولأصالة عدم التقارن لأنه عدم أذلي، وتفصيل الخراساني بين الكون التام والكون الناقص جار هنا فلاتغفل إننا الاشكال في اجراء أصالة عدم كل منهما قبل الآخر لاثبات التقارن، وفيه وجهان: (من كون التقارن أمراً وجودياً) ووصفاً خاصاً (لازماً) عقلياً (لعدم كل منهما قبل الآخر) فاثباته به داخل في الأصل المثبت (ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم أنه عبارة عن) مجرد (عدم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود).

ثم إنَّ الأصول المبحوث عنها هي الأصول الجارية في المسألة من حيث الآثار المترتبة على تقدم أحدهما أو تأخره أو تقارنهما، وأمّا الأثر المترتب على كل من الحادثين في نفسه فلاشكال في نفيه بأصالة عدم حدوثه إلى زمن العلم بالحدوث كما في سائر موارد الاستصحاب ففي مسألة الماء القليل الطاهر الذي حدث فيه الكرية والملاقة من حيث الحكم بطهارة هذا الماء ونجاسته يرجع إلى ما مر، وأمّا لو غسل به ثوب نجس ثم علم بالحادثين فاحتمل كون الماء حين الغسل متنجساً بالملاقة فيستصحب عدم النجاسة والملاقات ويحكم بطهارة المغسول به، ولو غسل النجس بادخاله في الماء ثمّ علم الحادثان فاحتمل كون الماء حين الغسل كراً طاهراً يستصحب عدم الكرية ويحكم بتنجس الماء أيضاً.

(وإن كان أحدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ إلا بأصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك لا تأخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده) وبالجملة ليس في نظر الشيخ أصل يجري في هذا الباب غير هذا الأصل لاثبات آثاره لآثار العناوين الأخرى، ففي صورة الجهل بتاريخ كلا الحادثين يجري فيهما، وفي صورة

الجهل بتاريخ أحدهما يجري فيه فقط إذ ليس لمعلوم التاريخ زمان شك حتى يتصور فيه الاستصحاب. (نعم يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت فإذا علم تاريخ ملاقة الثوب للحوض وجهل تاريخ صيرورته كراً فيقال: الأصل بقاء قلته وعدم كريتته في زمان الملاقاة) ويترتب عليه نجاسة الماء بناء على مانعية الكرية (وإذا علم تاريخ الكرية حكم أيضاً بأصالة عدم الملاقاة في زمان الكرية) ويترتب عليه طهارة الماء بناء على شرطية القلة (وهكذا).

وربما يتوهم جريان الأصل في طرف المعلوم) أيضاً إن ترتب عليه الأثر فإن تعارضاً في الأثر يتساقطان وإلا فيعمل بهما (بأن يقال: الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي) المجهول عندنا (للآخر، ويندفع بأن نفس وجوده غير مشكوك في زمان) لا يتصور فيه الاستصحاب نفياً أو اثباتاً لأنه قبل التاريخ المعلوم كان معدوماً قطعاً وبعده كان موجوداً قطعاً (وأما وجوده في زمن الآخر فليس مسبقاً بالعدم) وبالجملة استصحاب عدم وجوده إلى زمن وجود الآخر، فيه: أن زمن وجوده أو عدمه لا شك فيه، واستصحاب عدم وجوده في زمن وجود الآخر، فيه أنه لاسابقة له.

ثم إنَّ الحادثين قد يكونان متضادين متعاقبين يكون الثاني رافعاً للأول كالطهارة والنجاسة والطهارة والحادث، والبحث فيه يقع تارة من حيث الشك في التقدم وعدمه، والكلام فيه من هذه الجهة هو ماتقدم، وأخرى من حيث الشك في أن أيهما هو المستمر الرافع للآخر ففي مجهولي التاريخ يتعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحادث فيرجع إلى قاعدة الاشتغال بالعبادة، وأما لو علم تاريخ أحدهما فربما يظهر من بعض الكلمات جواز استصحاب ما علم تاريخه دون المجهول تاريخه لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ومن بعضها تعارض الاستصحابين كما أن مقتضى ما سينقله عن الأصحاب من استصحاب عدم حدوث مجهول التاريخ حين حدوث معلومه واثبات تأخره هو

استمرار مجهول التاريخ.

(ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران) افراط و تفريط (أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التاريخ واثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك) الأصل، حاصله: أنك قد علمت أن الأصل في المسألة ليس إلا أصالة عدم أحدهما في زمان الآخر إذا ترتب عليه الأثر بلامعارض وأنها لا يثبت التأخر إن ترتب عليه الأثر وأنها تجري في كلا الحادثين إن جهل تاريخهما وفي مجهول التاريخ إن علم تاريخ أحدهما، إلا أنه يظهر من الأصحاب اجراء الأصل المذكور في مجهول التاريخ واثبات تأخره (وهو ظاهر المشهور، وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد.

منها: مسألة اتفاق الوارثين على اسلام أحدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل الغرة أو بعدها فانهم حكموا بأن القول قول المدّعي تأخر الموت) فإنّ معناه أن أصالة عدم حدوث الموت إلى زمن الإسلام، أعني: غرة رمضان تثبت حدوث الموت بعد الإسلام، فيثبت الارث بناء على كون موضوع الارث موت المورث عن وارث مسلم، وأمّا بناء على كون موضوعه إسلام الوارث في حياة المورث فيكفي فيه الأصل المذكور من دون حاجة إلى اثبات تأخر الموت .

(نعم، ربما يظهر من اطلاقهم التوقف في بعض المقامات من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين وبين الجهل بهما) أي يظهر من اطلاقهم (عدم العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر) بمعنى أنهم اطلقوا الحكم بالتوقف في بعض موارد توارد الحادثين واطلاقهم يشمل صورتى الجهل بتاريخهما والجهل بتاريخ أحدهما كما سيتضح ذلك عند نقل القول الثاني (كمسألة اشتباه تقدم الطهارة أو الحدث ومسألة اشتباه الجمعيتين واشتباه موت المتوارثين) كما إذا علم موت الأب والابن ولم يعرف المتقدم (ومسألة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الاذن في البيع على وقوع البيع وتأخره عنه) فإنّ المالك الراهن لا يجوز له بيع العين

المرهونة إلا باذن المرتهن، فإذا أذن ثم رجع وقد باعه الراهن ربها يشك في تقدم البيع الموجب للصحة أو الرجوع الموجب للبطلان (وغير ذلك).

لكن الانصاف عدم الوثوق بهذا الاطلاق بل هو إما محمول على صورة الجهل بتاريخها وأحالوا صورة العلم بتاريخ أحدهما على ما صرحوا به في مقام آخر) وقد علمت أنهم صرحوا في مسألة إسلام الوارث في غرة رمضان والشك في تاريخ موت الأب بأنه يستصحب عدم موت المورث حين الإسلام ويثبت به تأخر الموت الموجب للارث (أوعلى محامل آخر) كالاضطراب فإن كلماتهم في مسألة الحادثين مضطربة كاضطرابها في أصل العمل بالأصول المثبتة كما سيصرح به المصنف - ره - .

(وكيف كان فحكمهم) باثبات التأخر (في مسألة الاختلاف في تقدم الموت على الإسلام وتأخره مع اطلاقهم في تلك الموارد من قبيل النص و الظاهر) فإن الأول نص في جواز اثبات تأخر مجهول التاريخ، والثاني ظاهر في التوقف في صورتي الجهل بتاريخها والجهل بتاريخ أحدهما (مع أن جماعة منهم نصوا على تقييد هذا الاطلاق في موارد) أي صرحوا بأن التوقف في مسألة الحادثين إنما هو في مجهولي التاريخ (كالشهيد في الدروس و المسالك في مسألة الاختلاف في تقدم الرجوع عن الاذن في بيع الرهن على بيعه وتأخره، والعلامة الطباطبائي في مسألة اشتباه السابق من الحدث والطهارة، هذا مع أنه لا يخفى على متتبع موارد هذه المسائل وشبهها مما يرجع في حكمها إلى الأصول أن غفلة بعضهم بل أكثرهم عن مجاري الأصول في بعض شقوق المسألة غير عزيزة) فحكموا بالتوقف في الحادثين وغفلوا عن الشق الآخر، أعني: صورة العلم بتاريخ أحدهما.

(الثاني: عدم العمل بالأصل) وإن ترتب الأثر على نفس عدم حدوث المجهول حين حدوث المعلوم ولم يحتج إلى اثبات التأخر (والحاق صورة جهل تاريخ أحدهما بصورة جهل تاريخها، وقد صرح به بعض المعاصرين تبعاً لبعض

الأساطين) حاصله: أنّ صاحب الجواهر صرّح بعدم الفرق بين الصورتين في لزوم التوقّف والرجوع إلى قاعدة أخرى، وتبع في ذلك بصاحب مفتاح الكرامة (مستشهداً) أي استشهد صاحب المفتاح (على ذلك بعدم تفصيل الجماعة في مسألة الجمعيتين والطهارة والحادث وموت المتوارثين، مستدلاً على ذلك) أي استدل صاحب المفتاح على عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ (بأنّ التأخر ليس مطابقاً للأصل).

وظاهر استدلاله ارادة ما ذكرنا من عدم ترتيب أحكام صفة التأخر وكون المجهول متحققاً بعد المعلوم، لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة ارادة عدم ثمره مترتبة على العلم بتاريخ أحدهما أصلاً) حاصله: أنّ مفاد استدلال صاحب المفتاح مغاير لمفاد استشهاده، فإنّ الأوّل هو أنّ أصالة عدم حدوث مجهول التاريخ حين حدوث معلومه لا يثبت التأخر، وهذا عين ما ذكره المصنف - ره - من أنّ الأصل المذكور يجري إن ترتّب عليه الأثر، ولا يثبت التأخر إن ترتّب عليه الأثر، والثاني هو أنّه لا فرق بين الجهل بتاريخهما أو تاريخ أحدهما في التوقّف، فالعلم بتاريخ أحدهما لا ينفع في شي (فإذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة وشككنا في حياة ولده في ذلك الزمان، فالأصل) على الأصح (بقاء حياة ولده) وعدم حدوث موته إلى زمن موت الأب (فيحكم له بارث أبيه، وظاهر هذا لقائل) أي منكر الأصل في مجهول التاريخ (عدم الحكم بذلك وكون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضاً في) لزوم التوقّف عن الاستصحاب (وعدم التوارث بينهما) لأصالة عدم استحقاق الارث.

(وكيف كان فإن أراد هذا القائل) نفى (ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث كما هو «ترتب» ظاهر المشهور فانكاره في محلّه، وإن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث) أي عدم موت الولد (ووجود ضده) أي استصحاب حياة الولد (و) عدم جواز (ترتيب جميع آثاره «أصل» الشرعية في زمان

الشك، فلاوجه لانكاره إذ لايعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان ومالم يعلم) أي كما أنه لو شك في أصل موت زيد يستصحب حياته فكذا لو شك في حياته إلى زمن موت أبيه (وأما ما ذكره من عدم تفصيل الأصحاب في مسألة الجمعيتين وأخواتها فقد عرفت ما فيه) من المحامل.

(فالحاصل: أنّ المعبر في مورد الشك في تأخر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر) إن ترتب عليه الأثر من دون تعارض بالمثل (فإن كان زمان حدوثه «آخر» معلوماً فيجري أحكام بقاء المستصحب «حياة الولد» في زمان الحادث المعلوم «موت الأب» لا غيرها) أي لآثار التأخر (فإذا علم بتطهره في الساعة الأولى من النهار وشك في تحقق الحدث قبل تلك الساعة أو بعدها، فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة) فإن ترتب عليه أثر بالفرض فيجري، ولكن لا يثبت به تأخر الحادث وكونه محدثاً كما قال: (لكن لايلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة في الساعة الأولى كما تخيله بعض الفحول «بحر العلوم» وإن كان) زمان حدوث الآخر أيضاً (مجهولاً كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالاً وسيجيئ توضيحه) في تعارض الاستصحابين.

(واعلم أنه قد يوجد شيء في زمان) ككون الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا (ويشك في مبدئه «وجود» ويحكم بتقدمه) أي يشك مثلاً في أنه كان حقيقة فيه من الأوّل أو نقل إليه في عرفنا مثلاً، فيحكم بالتقدم (لأنّ تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله) كالنقل وتعدد الوضع (والأصل عدمه، وقد يسمّى ذلك) مجازاً (بالاستصحاب القهقري «عقياً عقياً» مثاله أنه إذا ثبت أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا وشك في كونها كذلك قبل ذلك حتى يحمل خطابات الشرع 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،

وهذا إنّما يصح بناء على الأصل المثبت) لأنّ أصالة عدم حدوث النقل والوضع الجديد يستلزم عقلاً كون هذا المعنى العرفي هو الموضوع له الأوّلي.

(وقد استظهرنا سابقاً) عند دعوى الاتفاق على اعتبار الاستصحاب في العدميات (أنّه متفق عليه في الأصول اللفظية) لأنّ اعتبار الأصول اللفظية إنّما هو بيناء العقلاء والظن النوعي الظهوري، ومثبتات الأمارات حجة بلا اشكال (ومورده صورة الشك في وحدة المعنى وتعدّده) كما مرّ في الأمر (أمّا إذا علم التعدد وشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا) مثل إنّنا نعلم أنّ الصلاة في اللغة بمعنى الدعاء وفي عرفنا بمعنى العبادة الخاصة، فيشك في أنّها نقلت إليها في زمن الشارع أو بعده (فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم، ولذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية على أنّ الأصل فيها عدم الثبوت).

الثامن

استصحاب الصحّة

- (الأمر الثامن: قد يستصحب صحّة العبادة عند الشك) في أثناء العمل (في طرو مفسد) اعلم أنّ التمسك بالأصل المذكور يتصوّر في أربع صور:
- ١- ترك ماشك في جزئيه أو شرطيه كالسورة والطمأنينة مثلاً، وإليه أشار بقوله: (كفقد ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة)
 - ٢- ترك الجزء أو الشرط نسياناً كترك القراءة أو رفع الستر مثلاً.
 - ٣- احتمال مانعية الموجود كزيادة الجزء عمداً أو سهواً أو قاطعيته كالضحك، وإليه أشار بقوله: (أو وجود ما يشك في اعتبار عدمه).
 - ٤- احتمال وجود المانع كاحتمال طرو النجاسة أو القاطع كاحتمال طرو الحدث (وقد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب كالشيخ والحلي والمحقق

والعلامة وغيرهم.

وتحقيقه وتوضيح مورد جريانه: أنه لاشك ولا ريب أن المراد بالصحة المستصحبة ليس صحة مجموع العمل (لأن الغرض التمسك به عند الشك في الأثناء، ولا يتحقق المجموع حينئذ حتى يتصف بالصحة ويعقل استصحابه) وأما صحة الأجزاء السابقة فالمراد بها «صحة» أما موافقتها «أجزاء» للأمر المتعلق بها) وإما سقوط اعادتها (وإما ترتيب الأثر عليها إما موافقتها للأمر المتعلق بها، فالمفروض أنها متيقنة) لأن المفروض اتيان الجزء السابق بنحو يوافق الأمر المتعلق به، أعني: الأمر الضمني المتولد من الأمر بالمركب والأمر المقدمي اللازم من الأمر بذى المقدمة (سواء فسد العمل) من جهة طرو المفسد (أم لا، لأن فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء) السابقة (المأتي بها على طبق الأمر المتعلق بها عن كونها كذلك) وبالجمله إذا وجد الجزء موافقاً للأمر فالاخلال الطارئ لا يخرج عن موافقة الأمر (ضرورة عدم انقلاب الشيء عما وجد عليه) وأما الصحة بمعنى سقوط الاعادة فهي من لوازم الصحة بالمعنى المتقدم بمعنى أن الجزء إذا حصل موافقاً للأمر فيسقط الأمر ومع سقوطه لا يبقى مجال للاعادة.

(وأما ترتب الأثر) فهو أيضاً متيقن كما قال: (فليس الثابت منه «أثر» للجزء من حيث إنه جزء إلا كونه بحيث) كالفاتحة التامة القراءة (لو ضم إليه الأجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة ليلتئم الكل في مقابل الجزء الفاسد) كالفاتحة الفاسدة القراءة (وهو الذي لا يلزم من ضم باقي الأجزاء والشرائط إليه وجود الكل) حاصله: أن الأثر المطلوب من الجزء غير الأثر المطلوب من الكل فإن الأثر المطلوب من الجزء ليس إلا كونه بعض علة لحصول الكل (ومن المعلوم أن هذا الأثر موجود في الجزء) السابق (دائماً سواء قطع بضم الأجزاء الباقية) الموجب لصحة العمل (أم قطع بعدمه) الموجب لبطلان العمل (أم شك في ذلك) كما هو محل البحث.

(فإذا شك في حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء) أي من إحدى الجهات الأربعة المتقدمة (فالقطع ببقاء صحة تلك الأجزاء لا ينعف في تحقق الكل مع وصف هذا الشك، فضلاً عن استصحاب الصحة مع ما عرفت من أنه ليس الشك في بقاء صحة تلك الأجزاء بأي معنى اعتبر من معاني الصحة) بمعنى أن ما ذكره بقوله فضلاً عن استصحاب الصحة مجرد فرض لأن صحة الأجزاء السابقة قطعية سواء كانت بمعنى موافقة الأمر أو سقوط الاعادة أو ترتب الأثر، فالتشويش إنما هو من ناحية أخرى (ومن هنا) أي من أنه لا ملازمة بين صحة الأجزاء السابقة وصحة العمل (رد هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين ممن يرى حجية الاستصحاب مطلقاً) أي وإن كان مثبتاً.

(لكن التحقيق التفصيل بين موارد التمسك بيانه: أنه قد يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد أمر معتبر) كترك الجزء أو الشرط نسياناً أو ترك محتمل الجزئية والشرطية (أو وجود أمر مانع) كزيادة الجزء عمداً أو سهواً (وهذا هو الذي لا يعتنى في نفيه باستصحاب الصحة لما عرفت من أن فقد بعض ما يعتبر من الأمور اللاحقة) الموجب لبطلان العمل (لا يقدح في صحة الأجزاء السابقة) كما أن عدم تحقق السكنجين لفقده بعض ما يعتبر فيه لا يقدح في صحة الخل.

(وقد يكون من جهة عروض ما) كالضحك الذي يحتمل أن ينقطع مع الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة فإننا استكشفنا من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة) كالحدث والقهقهة والفعل الكثير (بالقواطع إن للصلاة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الأشياء) كالحدث وغيره (في خلال اجزائها) أي التوسط (الموجب لخروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام) إلى الأجزاء السابقة (و) لخروج (الأجزاء السابقة عن قابلية الانضمام إليها) والحاصل: أن الشارع عبّر عن بعض الأشياء بالقواطع، فيستفاد منه أن الصلاة مضافاً إلى اعتبار الأجزاء والشرائط وعدم الموانع فيها يعتبر فيها أيضاً هيئة اتصالية يقال لها

الجزء الصوري، وأنّ بعض الأمور يرفعها كالحديث وبعضها لا يرفعها كالتجشؤ .

(فإذا شك في شيء من ذلك وجوداً) كالشك في طرو الحدث (أو صفة) كالشك في أنّ الضحك من القواطع أم لا (جرى استصحاب صحّة الأجزاء) السابقة (بمعنى بقاؤها على القابلية المذكورة، فيتفرّع على ذلك عدم وجوب استينافها أو) جرى (استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية، فيتفرّع عليه بقاء الأمر بالاتمام، وهذا الكلام وإن كان قابلاً للنقض والابرام) لأنّ استصحاب قابلية الاتصال داخل في المثبت إذ يترتب عليه لازم عقلي، أعني: حصول الكل بعد كمال الضمائم، ويترتب عليه لازم شرعي أعني: عدم وجوب الاستيناف، وكذا استصحاب عدم القاطع يترتب عليه قابلية الاتصال و يترتب عليها حصول الكل بعد الضمائم، ويترتب عليه عدم وجوب الاستئناف، ويرد على استصحاب الهيئة الاتصالية بأنّها أمر اعتباري قائم بالطرفين لا يعقل تحقّقها قبل حصول الطرفين حتى يعقل الاستصحاب.

(إلا أنّ الأظهر بحسب المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب في المقام) لأنّ عدم وجوب الاستئناف وإن كان مترتباً على قابلية الاتصال بواسطة وعلى عدم القاطع بواسطة، إلا أنّ الوساطة خفية والعرف يحكم بأنّه أثر نفس المستصحب. نعم يمكن أن يقال: بأنّ الاستئناف وعدمه من الأحكام العقلية لا الشرعية، وأمّا استصحاب الهيئة الاتصالية فوجهه أنّ المكلف لكونه عازماً على اتيان الكل فبمجرد الشروع يوجد الكل بالنظر المسامحي العرفي كوجود النهار في أوّل زمن طلوع الشمس فيصح استصحاب الهيئة الاتصالية القائمة بالكل (وربّما يتمسك في مطلق الشك في الفساد) أي شك من جهة المانع أو القاطع (باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي) فإنّه قبل طرو احتمال الفساد كان القطع حراماً والمضي واجباً فيستصحب ذلك.

(وفيه: أنّ الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة

والمفروض الشك في الصحة) حاصله: أن شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو مشكوك هنا لأنّ العمل قبل طرو محتمل المفسدية كان صحيحاً يمكن المضي فيه فوجب، ويمكن قطعه فحرم، والآن لانعلم الصحة حتى يمكن المضي فيه، ولانعلم أن رفع اليد عنه قطع حتى يحرم القطع لاحتمال انقطاعه بطرو المفسد، ولا معنى لقطع المنقطع (وربما يتمسك في اثبات الصحة في محل الشك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ وقد بيّنا عدم دلالة الآية على هذا المطلب في أصالة البراءة عند الكلام في) تنبيهات (مسألة الشك في) الجزئية و(الشرطية) حيث قال: ظاهر الآية حرمة احداث البطلان بعد تمام العمل بمثل الشرك و المعاصي، وعلى تقدير شمولها للقطع في الأثناء فموضوعها، أعني: الابطال غير محرز هنا لاحتمال حصول البطلان بنفسه بطرو المفسد، ولا معنى لقطع المنقطع وابطال الباطل (وكذلك) أي ومن البيان المذكور تعرف عدم جواز (التمسك بما عداها من العمومات المقتضية للصحة).

التاسع

استصحاب الأمر الاعتقادي

الأمر التاسع: لافرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجية) كاستصحاب حياة زيد(أو اللغوية) كأصالة عدم النقل لاثبات كون المعنى العرفي هو الموضوع له لغة، وأصالة عدم القرينة لاثبات كون المراد هو المعنى الحقيقي، ولا يخفى أنّ الأصول اللفظية كلّها مثبتة إلاّ أن اعتبارها إنّما هو باتفاق العقلاء وأهل اللسان، ولاربط له باعتبار الاستصحاب المصطلح، وقد يمثل للأصل اللفظي الغير المثبت بما إذا كان اللفظ في زمان ظاهراً في معنى فشك في بقاء ظهوره فيستصحب ويترتب عليه الحجية، وفيه: أنّ حجية الظواهر ليست حكماً شرعياً (أو الأحكام الشرعية العملية أصولية كانت) كاستصحاب

وجوب التقليد على المتجزئ أو البقاء على تقليد الميت بناء على كون هذه المسائل أصولية (أو فرعية) كاستصحاب الطهارة والحدث ووجوب الصوم عند الشك في دخول الليل.

(وأما الشرعية الاعتقادية) اعلم أن المعارف على أقسام:

١- الأمر الخارجي الذي بينه الشارع بما هو عالم بالغيب كمقدار فواصل السماوات وخلق الحور والقصور والاعتقاد بمثل هذا لا يعتبر في الايمان. نعم انكاره تكذيب للشارع فيوجب الكفر.

٢- الأمر الديني العملي الفرعي أو الأصلي والمطلوب فيه العمل لا الاعتقاد وتحصيل العلم به واجب مقدمة للعمل لانفسياً كما توهم و يعمل فيه بالأمارات والأصول على ما قرر.

٣- الأمر الاعتقادي الذي لادخل له في الايمان إلا أن الشارع أوجب تحصيل العلم به مستقلاً وبعد حصوله لا بد من الاعتقاد ككيفية عصمتهم - عليهم السلام - على احتمال والعاجز عن تحصيل العلم به معذور و لا الجاء إلى اقامة الظن مقامه.

٤- الأمر الاعتقادي الذي لادخل له في الايمان ولا يجب تحصيل العلم به إلا أنه لو حصل أحياناً وجب الاعتقاد كتفاصيل البرزخ والمعاد وكيفية علمه تعالى وعلمهم - عليهم السلام - وحيث إن وجوب الاعتقاد هنا من آثار العلم لا المعلوم فلا يقوم الظن مقامه بأدلة اعتباره.

٥- الأمر الاعتقادي المعتبر في تحقق الإيمان، وهو بمقتضى السيرة وتفسير الشارع الاعتقاد بوجود الواجب المستجمع لجميع الكمالات ووجود الأنبياء والأئمة والمعاد إجمالاً، وإليها ينظر قوله - ره - وأما الشرعية الاعتقادية (فلا يعتبر الاستصحاب فيها).

أقول: اختلفوا في لزوم تحصيل العلم بها أو كفاية الظن على سبعة أقوال:

الحق عنده - ره - عدم تحقق الإيمان إلا بالاعتقاد بها عن علم للأمر به في الآيات والأخبار، ومع عدم التمكن منه يعتقد بالحق واقعاً فلا الجاء باتباع الظن قال: وفي كفر الظان بالحق خلاف، وقيل بكفاية الظن بها في تحقق الإيمان، وذهب بعض هؤلاء إلى وجوب تحصيل العلم نفسياً مع التمكن للأمر به أو لحكم العقل من باب وجوب شكر المنعم أو دفع الخوف، ثم اختلفوا في أنّ الاعتقاد عين العلم والظن أو معلولهما كما عليه المصنف - ره - أو أمر اختياري يوجد مع الشك بل القطع بالخلاف أيضاً، وبعد هذا نقول مثلاً كان الاعتقاد بنبوّة محمد ﷺ واجباً في زمن حضورهم - عليهم السلام - فشك بالفرض - نعوذ بالله - في بقاء نبوّته في زمن الغيبة فبناء على اعتبار العلم في المعتقدات إن أمكن تحصيله يجب، ولا تصل النوبة إلى الاستصحاب وإلا فإن قلنا: بأنّ الاعتقاد عين العلم، فمعنى وجوب الاعتقاد وجوب تحصيل العلم والفرض امتناعه، فلا يصح استصحابه، وكذا لو قلنا: بأنّه معلول العلم كما عليه المصنف - ره - إذ لا يعقل بقاء المعلول «اعتقاد» مع زوال العلة «علم» حتى يستصحب وجوبه كما قال:

(لأنّه «استصحاب» إن كان من باب الاخبار فليس مؤداها إلا الحكم على ما) كوجوب النفقة (كان معمولاً به على تقدير اليقين به «وجوب نفقة» فمعنى لا تنقض اليقين بالشك هو أنّ وجوب نفقة الزوجة المعمول به في زمن اليقين به ثابت في زمن الشك أيضاً) والمفروض أنّ وجوب الاعتقاد بشيء «نبوّة» المعمول به (على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به «وجوب» عند الشك لزوال) موضوعه، أعني: (الاعتقاد) لزوال علته، أعني: العلم (فلا يعقل التكليف).

وبالجملة: يصح أن يقول الشارع بأنّ وجوب نفقة الزوجة المعمول به في زمن اليقين ثابت في زمن الشك أيضاً، ولا يصح أن يقول بأنّ وجوب الاعتقاد بشيء المعمول به في زمن اليقين به ثابت في زمن الشك أيضاً لزوال الموضوع، أعني: الاعتقاد فكيف يبقى الحكم، أعني: الوجوب؟ هذا كله على تقدير كون

الاعتقاد عين العلم أو معلوله، وأمّا لو قلنا: بأنّه أمر اختياري يحصل مع الشك بل القطع بالخلاف أيضاً فيصح استصحاب وجوب الاعتقاد فيعتقد بالنبوة مع الشك فيها - نعوذ بالله - ولا يخفى أنّه لا يتفاوت الأمر فيما ذكر من منع الاستصحاب بناء على كون الاعتقاد عين العلم أو معلوله وصحته بناء على كونه أمراً اختياريّاً بين اعتباره من باب الاخبار أو الظن.

ثم إنّّه كما لا يصح استصحاب وجوب الاعتقاد، لا يصح استصحاب المعتقد «نبوة» لأنّه لا يوجب العلم بالبقاء حتى يترتب عليه وجوب الاعتقاد ولا استصحاب الاعتقاد لانتفائه بالوجدان بناء على كونه عين العلم أو معلوله وامكان ايجاده بناء على أنّه أمر اختياري، ثم لو أمكن تحصيل العلم وشك في بقاء وجوب الاعتقاد مثل أنّ الاعتقاد بالمعاد كان واجباً في زمان فشك في بقاء وجوبه يستصحب الوجوب، ولو شك في أصل وجود المعتقد كما إذا كان الشخص سابقاً قاطعاً بالمعاد ثم شك في وجوده فهو من الشك الساري لامعنى للاستصحاب فيه.

(وإن كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في أصول الدين بل الظن غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعي) حاصله: أنّه لو قلنا: بكفاية الظن المعتبر في الاعتقاديات وباعتبار الاستصحاب من باب الظن الخاص وأفاد الظن الشخصي ببقاء المعتقد صح الاستصحاب، والكل مخدوش أمّا الأوّل فلما مرّ من الأمر بتحصيل العلم فمع عدم التمكن منه يتوقف ويعتقد بالواقع، وأمّا الثاني فلأنّ من المحتمل اعتباره بتعبّد من العقلاء أو الشارع، وعلى تقدير اعتباره من باب الظن يحتمل اعتباره من باب الانسداد لا الظن الخاص بأن يكون بناء العقلاء على أخذه من جهة أنّه لولاه لزم اختلال نظام العالم و أساس عيش بني آدم، لا من جهة أنّ ما ثبت يدوم والانسداد لا يجري في العقائد لامكان الاعتقاد بالواقع، وأمّا الثالث فلأنّ الاستصحاب يفيد الظن النوعي وهو لا ينفع في الأمر الاعتقادي إذ لا أقلّ فيه من

الاعتقاد الظني الموقوف على الظن الشخصي وهو لا يفيد (لأنّ الشك إنّما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجوداً وعدمًا في المستصحب).

حاصله: أنّ المتيقن السابق كنبوة محمد ﷺ إذا ثبت بالعقل المدرك لجميع الجهات الدخيلة فيه أو بالنقل القطعي المبين للجهات الدخيلة كما إذا ثبت بالعقل أو بحكم الأنبياء والكتب السالفة نبوة محمد ﷺ بملاحظة أنّه صاحب المعجزات الباهرة والملكات الفاضلة والجوارح الكاملة، ومن أهل بيته معصومون يحفظون شريعته يرجع إليهم الناس في حوائجهم، فما دام لم يحصل التغير في المناط المذكور ولم يعتر احتمال النسخ يقطع ببقاء نبوته، وإذا حصل تغير في ذلك كما في زمن الغيبة حيث إنّ له ﷺ حينئذ وصي حاضر يرجع إليه الناس، ينتفي الموضوع المذكور، لكن الشاك بالفرض يحتمل مع ذلك بقاء نبوته لاحتمال كون موضوعها في الواقع أوسع مما ذكر بأن كان اعتبار القيد الأخير «وجود وصي يرجع إليه الناس» من باب القدر المتيقن، ويحتمل ارتفاعها لاحتمال مدخليته فيها واقعاً، وحينئذ فلا يظن ببقاء النبوة.

(نعم لو شك في نسخه أمكن دعوى الظن) وبالجمله لو شك في النبوة لتغير في الموضوع لا يحصل الظن بالبقاء، وأمّا لو شك فيها لاحتمال النسخ الراجع مع وجود المقتضي يظن بالبقاء (لو لم يكن احتمال النسخ ناشئاً عن احتمال نسخ أصل الشريعة لانسخ الحكم في تلك الشريعة) حاصله: أنّ احتمال نسخ النبوة مثلاً مع بقاء أصل الشريعة احتمال ضعيف، فالاستصحاب يوجب الظن بعدم نسخ النبوة لندرة نسخ الحكم من الشريعة، وأمّا احتمال نسخها بنسخ أصل الشريعة فهو احتمال قوي لا يفيد استصحاب الظن بالبقاء كما قال: (إمّا الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظن بعدمه لأنّ نسخ الشرائع شائع) فلا يظن بالبقاء عند الشك (بخلاف نسخ الحكم) كالنبوة فقط (في شريعة واحدة فإنّ الغالب بقاء الأحكام).

ومّا ذكرنا) من شيوع نسخ الشرائع وعدم الظن ببقائها عند الشك (يظهر أنّه لو شك في نسخ أصل الشريعة) كالشك في بقاء نبوة موسى - عليه السلام - وشريعته بعد ظهور مدّعي النبوة والدين الجديد (لم يجز التمسك بالاستصحاب لاثبات بقائها) لانتفاء الظن بالبقاء عند احتمال نسخ الشريعة (مع أنّه لو سلّمنا حصول الظن فلا دليل على حجّيته حينئذ) أي حين ما لو شك في مثل نسخ الشريعة والنبوة (لعدم مساعدة العقل عليه وإن انسد باب العلم) أمّا عدم مساعدته عليه عند الانفتاح لتعيّن تحصيل العلم حينئذ، وأمّا عدم مساعدته عليه عند الانسداد (لامكان) الاعتقاد بالواقع والاحتياط) في العمل بالجمع بين تكاليف الشريعتين (إلاّ فيما لا يمكن) الاحتياط لكثرة التكاليف، فيأخذ بالظن بالبقاء. وبالجملة الدليل العقلي عليه لايساعده (والدليل النقلى الدال عليه «استصحاب» لايجدي لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة) فمن أيّهما يؤخذ الاستصحاب مضافاً إلى ما مرّ تفصيله من أنّ وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لايمكن الحكم به «وجوب» عند الشك لزوال الاعتقاد .

المناظرة مع الكتابي

(فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما يحكى من تمسك بعض أهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة) قيل: هو السيد باقر القزويني - ره - وأنّه ناظر بعالم يهودي في قرية ذي الكفل - مجمع اليهود قرب النجف - وبالجملة تمسك اليهودي (باستصحاب شرعه) بزعمه أنّ الوظيفة هي الاستصحاب وأنّ عمل المسلمين على خلافه جهل مركب (ممّا لاوجه له) لأنّ التمسك به من باب الظن مبني على كفايته في العقائد وموقوف على حصوله فيها، وعلى اعتباره بعنوان الظن الخاص لا الانسداد، والكل مخدوش كما فصل، ومن باب الأخبار لايجدي لعدم ثبوت حقيقة احدى الشريعتين، وسيأتي تفصيل ذلك (إلاّ أن يريد جعل البيئة على المسلمين

في دعوى الشريعة الناسخة) بأن يقال: ليس غرض الكتابي الاستدلال بالاستصحاب على حقيقة شريعته بل مجرد بيان أن قوله مطابق للأصل فهو منكر، والمسلم مدع وعلى المدعي الاثبات، وإنما صنع هكذا (إمّا لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه) وسيأتي أن المنكر أيضاً في مثل المسألة محتاج إلى الاستدلال مضافاً إلى أن موافقة القول للأصل الفاسد لا تجدي في كونه منكراً.

(وإمّا لابطال دعوى المدعي بناءً على أن مدعي الدين الجديد كمدعي النبوة يحتاج إلى برهان قاطع فعدم الدليل القاطع للعدر) أي عذر الكتابي (على الدين الجديد كالنبي الجديد دليل قطعي على عدمه بحكم العادة بل العقل) إذ من الرحمة الواجبة في الحكمة الالهية فتح باب العلم في أمثال هذه المسائل فعدم البرهان القاطع دليل على العدم، وفيه: أن بين دعوى النبوة ودعوى الغير للدين الجديد فرقاً واضحاً فإن مدعي النبوة لو عجز عن اثبات مدعاه بمعجز وغيره يقطع بكذبه بمقتضى قاعدة اللطف بخلاف المسلم المدعي للدين الجديد مثلاً فإن عجزه من الاثبات لا يدل على الفساد كما لا يخفى. وبالجملة (فغرض الكتابي اثبات حقيقة دينة بأسهل الوجهين) فإن اثباتها باقامة البرهان صعب عليه فاثبتها بابطال دعوى المدعي لعدم الدليل القاطع للعدر بالفرض.

(ثم إنه قد أُجيب عن استصحاب الكتابي المذكور بأجوبة) المذكور في الكتاب ثمانية عمدتها ما عرفت وسيأتي تفصيله.

ثانيها: ما أشار إليه بقوله (منها: ما حكي عن بعض الفضلاء المناظرين له «كتابي» وهو إننا نؤمن ونعترف بنبوة كل موسى وعيسى أقرّ بنبوة نبينا ﷺ وكافر بنبوة كل من لم يقرّ بذلك) فالمتيقن السابق نبوة نبي أقرّ بنبوة محمد ﷺ فبظهوره ترتفع بحسب اقراره فلامعنى للاستصحاب (وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا - عليه السلام - في جواب الجاثليق) وهو العالم من أهل الكتاب (وهذا الجواب) المأخوذ من كلام الإمام - عليه السلام - (بظاهره مخدوش بما عن الكتابي من أن موسى بن عمران

أو عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين) اثبات (نسخها) فلامعنى لجعله كلياً منقسماً إلى قسمين: قسم أقرّ بنبوّة محمد ﷺ فنحن مؤمن به وقسم لم يقر بها فنحن كافر به (وأما ما ذكره الإمام - عليه السلام - فلعله أراد به غير ظاهره بقريظة ظاهرة بينه وبين الجاثليق) والحاصل: أنّ الخدشة إنّما هي متوجهة إلى ظاهر كلام الإمام - عليه السلام - والفاضل - ره - قد أخذ منه، فاعترض عليه الكتابي بما ذكر، وعدم اعتراض الجاثليق على الإمام - عليه السلام - إمّا من جهة غفلته عنها فخوطب بقدر عقله، وإمّا من جهة أنّ الإمام - عليه السلام - أراد خلاف الظاهر وفهمه الجاثليق بقريظة بينهما فقبله (وسياتي ما يمكن أن يؤول به) وهو ارادة الاقرار بنبوّة موسى وعيسى على تقدير الاخبار بنبوّة محمد ﷺ لاعلى تقدير عدمه.

ثالثها: ما أشار إليه بقوله: (ومنها: ما ذكره بعض المعاصرين) وهو الفاضل النراقي في المناهج (من أنّ استصحاب النبوة معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوة) فإنّ نبوة موسى - عليه السلام - مثلاً لم تكن موجودة في زمان، ثم وجد في زمان، ثم شكّ في زمان، فهنا شك و يقينان، فاستصحاب نبوته الثابتة في زمان معارض باستصحاب عدمها الثابت أولاً (بناء على أصل فاسد تقدم حكايته عنه وهو أنّ الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقن) كنبوة موسى - عليه السلام - من زمن دعوى النبوة إلى زمن ظهور مدع آخر (وبعده يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه) ولأجل هذا التوهم خص صحة الاستصحاب بالموضوعات الخارجية كالحياة والرطوبة (وقد أوضحنا فسادها بما لا مزيد عليه) فإنّ العبرة إنّما هي باليقين المتصل بالشك .

رابعها: ما أشار إليه بقوله: (ومنها: ما ذكره في القوانين بانياً له على ما تقدم منه في الأمر الأوّل) عند التعرض للقسم الثاني من استصحاب الكلّي (من أنّ الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب فلا يجوز استصحاب حياة

الحيوان المرّدّد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدة استعداد أقلها استعداداً) وبالجملة ذكر القمي - ره - عند التكلّم في مسألة استصحاب الكلّي أنّ الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب حتى يجري على منواله، فلا يجوز استصحاب الحيوان المرّدّد الخ، وعند التكلّم في مسألة استصحاب الاعتقادات بنى على ما تقدم ومنع عن استصحاب النبوة (قال: إنّ موضوع الاستصحاب لا بد أن يكون متعيّناً حتى يجري على منواله «موضوع» ولم يتعين هنا إلا النبوة في الجملة وهي كلّي من حيث إنّها قابلة للنبوة إلى آخر الأبد بأن يقول: الله - جل ذكره - لموسى - عليه السلام - : أنت نبي وصاحب ديني إلى آخر الأبد ولأن يكون إلى زمن محمد ﷺ ولأن يكون غير مغيب بغاية بأن يقول: أنت نبي بدون أحد القيدين.

فعلى الخصم أن يثبت إمّا التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد) فإنّ المستصحب حينئذ يعرف استعداده للبقاء فيصح الاستصحاب (أو الاطلاق) فانه حينئذ أيضاً يعرف استعداده للبقاء، لأنّ مطلقات كل شريعة يراد منها الاستمرار بحكم الاستقرار كما يأتي (ولاسبيل إلى الأوّل مع أنّه يخرج عن الاستصحاب) إذ مع التصريح بالامتداد إلى الأبد لا يحتاج إلى الاستصحاب (ولا إلى الثاني لأنّ الاطلاق في معنى التقييد لا بد من اثباته) أي كما أنّ النبوة المؤبدة تحتاج إلى اثبات، فكذا النبوة المطلقة، ولا طريق إلى اثبات شيء منهما حتى يصح الاستصحاب.

(ومن المعلوم أنّ) المتيقن السابق، أعني: (مطلق النبوة) المرّدة بين الأقسام الثلاثة (غير النبوة المطلقة) بأن يقول الله تعالى: أنت نبي (والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأوّل إذ الكلّي المرّدّد بين ما هو مستعد للبقاء وبين غيره) لا يمكن استصحابه إلا بما يمكن من بقاء أقل أفرادها) والحاصل: أنّ المتيقن السابق، أعني: النبوة، أمر مجمل وكلّي مرّدّد بين ما هو مقطوع الزوال، أعني:

النبوة، إلى زمن محمد ﷺ وما هو مقطوع البقاء، أعني: النبوة، المؤبدة وما هو مستعد للبقاء بحسب الاستقراء، أعني: النبوة المطلقة، وحينئذ فاستعداده للبقاء غير محرز ومعه لا يجري الاستصحاب، نعم لو تمكن الكتابي من إثبات أنه تعالى قال: أنت نبيي أبداً، أو أنت نبيي يعرف الاستعداد فيصح الاستصحاب، وأنتى له باثباتها، بل الثابت هو كلي النبوة (انتهى موضع الحاجة).

وفيه أولاً: ما تقدّم من عدم توقف جريان الاستصحاب على احراز استعداد المستصحب) وإلا لاختص الاستصحاب بموارد الشك في الرفع، والحال أنّ المشهور ومنهم القمي - ره - عمّموا اعتباره بموارد الشك في المقتضي أيضاً وفيه منع الملازمة، بل للقمي - ره - تجويز الاستصحاب في بعض أقسام الشك في المقتضي وهو ما إذا أحرز مقدار الاستعداد وشك في انقراضه كوجوب صوم رمضان وحرمة تزويج المرأة في العدة، وما إذا كان هناك كلام مطلق وشك في فورية الحكم كالخيار أو شك في توقيته، كما لو شك في أنّ جواز الهبة مؤقت بزمن قبل التصرف، أو يجوز الرجوع فيها بعد التصرف أيضاً لما سيذكره من أنّ الاستقراء يحكم بعدم كون المطلقات آنية ولا محدودة. نعم عليه أن يلتزم بعدم جواز الاستصحاب في بعض أقسام الشك في المقتضي وهو ما إذا كان منشأ الشك حصول تغير في الموضوع كموت المجتهد وزوال تغير الماء، وما إذا احتتمل فورية الحكم أو توقيته ولم يكن هناك كلام مطلق.

(وثانياً: أنّ ما ذكره من أنّ الاطلاق غير ثابت لأنّه في معنى القيد غير صحيح، لأنّ عدم التقييد مطابق للأصل) حاصله: أنّ القمي - ره - صحح الاستصحاب في صورتَي قوله تعالى: أنت نبيي مؤبداً، وأنت نبيي، ثم قال: وهما يحتاجان إلى الاثبات، والكتابي عاجز عنه، فأورد عليه المصنف - ره - بأنّ الفرض الأوّل محتاج إلى الاثبات دون الثاني فإنّه مقتضي أصالة الاطلاق والأمر المطابق للأصل لا يحتاج إلى الاثبات.

ويمكن أن يقال: بأن أصالة الاطلاق إنّما تجري فيما إذا كان هناك كلام مطلق كأعتق رقبة، وشك في وجود قيد له لم يصل إلينا دون ما إذا علم إجمالاً، مثلاً نبوة موسى - عليه السلام - مرددة بين المؤبدة والموقته والمطلقة، لأنّ أصالة عدم حدوث المقيد معارض بأصالة عدم حدوث المطلق ولذا قال القمي: بأنّ الاطلاق في معنى التقييد يحتاج إلى الاثبات، وتوهم أنّ في مسألة النبوة قدر متيقن وهو قوله تعالى: أنت نبيي، وزائد مشكوك وهو تعقب القيد والأصل عدمه، مدفوع بأنّ بعث النبي لا يحتاج إلى ذكر كلام أصلاً مضافاً إلى أنّ له تعالى أن يقول: أنت إلى زمن محمد ﷺ نبيي، وأنّ أصالة عدم تعقب القيد أصل مثبت غير لفظي وهو غير معتبر عنده وإن كان معتبراً عند القمي - ره - (نعم المخالف للأصل الاطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام) فإنّ للاطلاق معنيين: أحدهما: مجرد عدم ذكر القيد وهو مطابق للأصل. ثانيهما: الشيعو والعموم والدوام وهو محتاج إلى الاثبات، و مراد القمي من النبوة المطلقة هو الأوّل قبلاً للموقته والمؤبدة.

(والحاصل: أنّ هنا في الواقع ونفس الأمر نبوة مستدامة إلى آخر الأبد ونبوة مغيية إلى وقت خاص ولا ثالث لهما في الواقع) لأنّ النبوة المطلقة مربوطة بمقام التعبير دون الواقع (فالنبوة المطلقة بمعنى غير المقيدة ومطلق النبوة بيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت فلاوجه لاجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر) لا يخفى أنّ هذا جواب آخر ضميني، حاصله: أنّ النبوة في الواقع إمّا مؤقتة وإمّا مؤبدة. نعم في مقام التعبير تكون مؤقتة ومؤبدة ومطلقة مرددة بينهما، وحينئذ فالنبوة المطلقة و مطلق النبوة في قوة واحدة إذ كما أنّه لو علمنا بالنبوة المطلقة بمعنى أنّه تعالى قال: أنت نبيي، نتردد بين الموقته والمؤبدة كذلك إذا علمنا بمطلق النبوة نتردد بينهما بحسب الواقع، وأنت أيها القمي تجوز الاستصحاب في الفرض الأوّل فلم لا تجوزه في الفرض الثاني؟

(إلا أن يريد بقريته ما ذكره بعد ذلك من أنّ المراد من مطلقات كل شريعة

بحكم الاستقراء الدوام والاستمرار إلى أن يثبت الرفع) أي يريد (أن المطلق في حكم الاستمرار فالشك فيه شك في الرفع بخلاف مطلق النبوة فإن استعداده غير محرز عند الشك فهو من قبيل الحيوان المردد بين مختلفي الاستعداد) حاصل الجواب عن قبل القمي - ره - هو أنه إنما يجوز الاستصحاب في فرض ثبوت النبوة المطلقة «أنت نبي» من جهة أن مطلقات كل شريعة مستعدة للبقاء بحكم الاستقراء، فيجري الاستصحاب بخلاف مطلق النبوة فإن الاستعداد فيه غير محرز، فالأولى في الجواب ما ذكر أولاً من عدم لزوم احراز الاستعداد وما ذكر ثانياً من أن النبوة المطلقة مطابقة للأصل.

(وثالثاً: أن ما ذكره) من عدم صحة استصحاب النبوة لعدم احراز مقدار استعدادها للبقاء (منقوض بالاستصحاب في الأحكام الشرعية لجريان ما ذكر في كثير منها) إذ كثيراً ما يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي مع عدم احراز استعداده كاستصحاب الخيار (بل في أكثرها) إذ الشك في الحكم الشرعي الكلي يكون أبداً في المقتضي كما يأتي، وفي أكثر موارد استصحاب الحكم يحصل تغير في الموضوع، فيكون الشك في المقتضي كاستصحاب نجاسة الماء بعد زوال تغيره.

(وقد تفتن لورود هذا عليه ودفعه بما لا يندفع به فقال : إن التبع والاستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعية في غير المؤقت وهو (ما ثبت له حد ليست بآنية) وفورية (ولامحدودة إلى حد معين) من يوم أو شهر مثلاً (وأن الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره) أي اكتفى في الحكم بالاستمرار بإيراد الكلام مطلقاً بمعنى أن مطلقات الشرع أريد منها الاستمرار (فإن من تتبع أكثر الموارد واستقرأها يحصل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار، ويظهر من الخارج أنه أراد الاستمرار إلى أن يثبت الرفع من دليل عقلي أو نقلي).

حاصله : أننا وجدنا في الشريعة مطلقات كثيرة كما في أبواب الأحداث والأخبار والطهارات والزوجية والملكية وغيرها علمنا من الخارج بالتبع

والاستقراء أنّ المراد منها الاستمرار، حتى يثبت الرفع الشرعي كرفع الطهارة بالبول، أو العقلي كرفعها بالموت، فاستقراء هذه الموارد وتتبعها يوجب الظن القوي بارادة الاستمرار في سائر المطلقات التي لم تثبت من الخارج استمرارها ولا توقيتها ولا فوريتها كخيار العيب فيصح الاستصحاب لاحتراز الاستعداد (انتهى).

ولا يخفى ما فيه أمّا أولاً: فلأنّ مورد النقص لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي (كاحتمال رفع الخيار بمضي أول زمن العلم بالعيب ورفع جواز الرجوع في الهبة بالتصرف) بل قد يكون الشك لتبدّل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم كتغير الماء للنجاسة) حاصله: أنّ ما ذكرت من أنّ الاستقراء أوجب الاطمئنان باستمرار المطلقات إلى حصول الرفع إنّما يتم في المطلق الذي يشك في بقاءه لاحتمال كونه أنياً كالخيار أو مؤقتاً كجواز الرجوع في الهبة فإنّه يحكم باستمراره ولا يتم فيما يشك في بقاءه لحصول تغيير في الموضوع كزوال تغيير الماء النجس وموت المجتهد، فإنّ الشك فيه ليس من جهة احتمال كون الحكم أنياً أو مؤقتاً حتى يحكم باستمراره بالاستقراء، ولعلّ القمي - ره - في مثل ذلك يلتزم بعدم جريان الاستصحاب، وكذا فيما إذا احتتمل فورية الحكم أو توقيته ولم يكن هناك كلام مطلق.

(وأما ثانياً: فلأنّ الشك في رفع الحكم الشرعي إنّما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار بنفسه) كأن يقول: بالفرض النكاح يوجب الحلّة المستمرة ترفعها الطلاق، فالشك في وقوع الطلاق بمثل أنت خلية يسمى بالشك في الرفع لظهور الدليل في الاستمرار إلى حصول الرفع (أو بمعونة القرائن مثل) ما إذا قال: الوضوء يحدث الطهارة، فقام الإجماع على أنّها إذا حصلت استمرت حتى ترتفع بالحدث فالشك في بطلانها بالمذي يسمّى بالشك في الرفع ومثل (الاستقراء الذي ذكره في المطلقات) مثل أن يقول: إذا وجد المشتري في المبيع عيباً يجوز له الفسخ،

فإن غالب المطلقات لما كانت للاستمرار إلى حصول الرفع يكون ذلك قرينة على استمرار خيار العيب أيضاً إلى حصول الرفع بالرضا والتصرف، فاحتمال كونه فورياً يسمّى بالشك في الرفع. وبالجملة التعبير بالرفع إنّما هو بملاحظة لسان الدليل (لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقة إنّما يرتفع بتمام استعداده حتى في النسخ) الذي هو أجل مصداق الرفع (فضلاً عن نحو الخيار المرّد بين كونه على الفور والتراخي والنسخ أيضاً رفع صوري وحقيقته انتهاء استعداد الحكم، فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون إلا من جهة الشك في مقدار استعداده نظير الحيوان المجهول استعداده).

حاصله: أنّ ما ذكره القمي - ره - من أنّ الاستصحاب مشروط بالعلم باستعداد المستصحب للبقاء حتى يكون الشك من جهة الرفع لامن جهة تمامية استعداده إنّما يتم في الموضوعات الخارجية كالعلم باستعداد الغنم للبقاء إلى عشر سنين والإنسان إلى مائة سنة مثلاً، فالشك في البقاء في ظرف هذه المدة شك في الرفع بحرق أو غرق أو سقوط أو مرض لافي انتهاء الاستعداد، وكذا يتم في الأحكام الشرعية الجزئية كالشك في بقاء حرمة هذا المائع للشك في بقاء خمريته، فإنّه شك في الرفع بانتفاء الموضوع لافي انتهاء استعداد الحرمة للبقاء مع بقاء الموضوع.

ولا يتم في الأحكام الشرعية الكلية، لأنّه يرتفع أبداً بتمام استعداده، فالطهارة مثلاً إنّما تستعد للبقاء إلى حصول الحدث لا إلى الحدث يرفعها مع استعدادها للاستمرار، وكذا النسخ فإنّه في الحقيقة ليس رفعاً للحكم مع استعداده للاستمرار، بل الحكم ينقض عنده، وحينئذ فكلما شك في بقاء الحكم كالشك في بقاء الطهارة بعد المذي، أو في بقاء نجاسة الماء بعد زوال التغير، أو في بقاء الخيار بعد مضي أول زمن العلم بالعيب، أو في بقاء الحكم بعد احتمال النسخ فهو في الحقيقة شك في الاستعداد، وفيه: أنّ مراد القمي - ره - من

استعداد الاستمرار ليس هو خصوص الاستعداد الطبيعي حتى ينحصر مورده بالموضوعات الخارجية والأحكام الجزئية، بل الأعم من الطبيعي واللساني الحاصل في الأحكام الكلية بالانحاء المتقدمة بمقتضى ظاهر الدليل.

وأما ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من حصول الظن بإرادة الاستمرار من الإطلاق لو تم يكون دليلاً اجتهادياً مغنياً عن التمسك بالاستصحاب) حاصل الكلام: أنّ القمي - ره - لما منع عن استصحاب النبوة لاعتباره احراز استعداد المستصحب أورد عليه المصنف - ره - بالنقض باستصحاب الأحكام فإنّ الشك في أكثر موارد من الشك في الاستعداد، كالشك في فورية الخيار وتوقيت جواز الرجوع في الهبة، فردّه القمي بأنّ الاستقراء أوجب الظن القوي بإرادة الاستمرار من المطلقات بمعنى أنّها ليست فوري العمر أو مؤقت العمر، بل لا ترتفع إلاّ برفع، فأورد عليه المصنف بأنّه إذا كانت المطلقات ظاهرة في الاستمرار فلا يحتاج إلى الاستصحاب مع وجود الدليل الاجتهادي.

(فإنّ التحقيق أنّ الشك) في الحكم من جهة الشك في بقاء موضوعه كالخمر يجري فيه الاستصحاب الموضوعي، وأمّا الشك (في نفس الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر في نفسه أو بمعونة دليل خارجي) كالاستقراء (في الاستمرار ليس مورداً للاستصحاب لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك وهو ظن الاستمرار) فإنّه إذا قال مثلاً: النكاح محلل إلى حصول الطلاق فشك في بقاء الحل عند الظهار يتمسك بإطلاق الكلام بلا حاجة إلى الاستصحاب، وكذا إذا قال: للمشتري خيار إذا وجد في المبيع عيب و ظننا بمعونة الاستقراء أنّه أريد منه الاستمرار فاحتمال الفورية ينفي بظهور الاطلاق بلا حاجة إلى الاستصحاب. (نعم هو) أي التمسك بالاطلاق (من قبيل استصحاب حكم العام إلى أن يرد المخصص وهو) من الأصول اللفظية (وليس استصحاباً في حكم شرعي كما لا يخفى).

ثم إنّه - قده - أورد على ما ذكره من اقتضاء التتبع بغلبة الاستمرار في ما ظاهره الاطلاق بأن النبوة أيضاً) بالفرض (من تلك الأحكام) المطلقة فيظن باستمرارها بواسطة غلبة ارادة الاستمرار من المطلقات (ثم أجاب بأن غالب النبوات محدودة والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبينا ﷺ). إن قلت: صرح القمي - ره - في أول كلامه بأنه لو تمكن الكتابي من اثبات النبوة المطلقة «أنت نبي» صح الاستصحاب، ومرّ أنّ نظره في ذلك إلى أنّ الغالب بحكم الاستقراء ارادة الاستمرار من المطلقات، وصرح هنا بأن اطلاق النبوة «أنت نبي» ليس على حد سائر المطلقات حتى يصح الاستصحاب. قلت: كلامه الأول إنما هو مع قطع النظر عن التفاوت بين مطلقات النبوات وسائر المطلقات كما أنّ كلامه الأخير إنما هو مع قطع النظر عن عدم ثبوت وجود مطلق هنا أصلاً حتى يكون على حدّ سائر المطلقات أو لا يكون.

(ولا يخفى ما في هذا الجواب أمّا أولاً فلأنّ نسخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها «أنت نبي إلى مجيئ نبي كذا» فللخصم أن يدّعي ظهور أدلتها في نفسها أو بمعونة الاستقراء في الاستمرار فانكشف نسخ ما نسخ وبقي) على ظهوره في الاستمرار (ما لم يثبت نسخه) أقول: إن كان مراد القمي - ره - من غلبة تحديد النبوات هو أنّ أدلتها من الأول مؤقتة بإطلاق نبوة موسى - عليه السلام - بالفرض لا يفيد الظن بالاستمرار يتوجه إليه إيراد المصنف، لكن الظاهر أنّ مراده هو أنّ أدلة النبوات وإن فرضت مطلقات في الظاهر إلاّ أنا حيث نعلم إجمالاً بنسخ أكثرها فلا يبقى مجال للاحاقها بسائر المطلقات التي أريد منها الاستمرار بحكم الاستقرار وحينئذ لا يتوجه إليه إيراد المصنف.

(وأما ثانياً: فلأنّ غلبة التحديد في النبوات غير مجدية) أي لا توجب الظن بلحوق الفرد المشكوك بالافراد الغالبة في التحديد (للقطع بكون احداها) وهي الأخيرة (مستمرة) حاصله: أنّ المشكوك في باب الغلبة قد يكون أمراً ثالثاً مردّداً

بين اللحوق بالغالب واللحوق بالنادر فيظن بلحوقه بالغالب كما إذا كان أكثر أهل السوق مسلمين والنادر منهم كافراً، فشك في رجل أنه من أيّ الفريقين فيظن بلحوقه بالمسلمين وقد يتردد بين اللحوق بالغالب وبين كونه عين النادر فلا يظن بلحوقه بالغالب كما فيما نحن فيه فإنّ أغلب النبوات محدودة منسوخة وواحدة منها ناسخة لكل مستمرة إلى يوم القيامة فنبوّة موسى - عليه السلام - مثلاً يحتمل كونها من النبوات الغالبة المحدودة، والنبوّة النادرة تجيئ بعدها ويحتمل كونها عين النبوة النادرة المستمرة فلا يظن بلحوقها بالغالب لعدم العلم بمجيئ نبي بعده يكون هو النادر كما قال:

(فليس ما وقع الكلام في استمراره أمراً ثالثاً يتردد بين الحاقه بالغالب والحاقه بالنادر بل يشك في أنّه) عين (الفرد النادر أو النادر غيره) يجيئ بعده (فيكون هذا ملحقاً بالغالب، والحاصل: أنّ هنا أفراداً غالبية وفرداً نادراً وليس هنا) ثالث (مشكوك قابل اللحوق بأحدهما بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو) عين (الأخير النادر أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه كون هذا هو الأخير المغاير للباقي).

أقول: قد مرّ آنفاً أنّ مراد القمي - ره - من غلبة تحديد النبوات ليس هو أنّ أغلبها موقته من الأوّل فيلحق بها النادر كاطلاق نبوة موسى - عليه السلام - بالفرض، بل مراده أنّ أدلة النبوات وإن كانت مطلقات في الظاهر إلاّ أنّنا نعلم إجمالاً بنسخ أكثرها فلا يبقى مجال للاحاقها بسائر المطلقات، وحيثنذ فايراد المصنف - ره - أجنبي عن كلامه بالمرّة.

(ثم أورد - قده - على نفسه بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة) حاصله: أنّ استقراء مطلقات الشرائع لا ينفع في حصول الظن بارادة الاستمرار في قضية النبوة لغلبة تحديد النبوات إلاّ أنّه ينفع في حصول الظن بارادة الاستمرار في أحكام الشريعة السابقة المطلقة، وحيثنذ يجوز استصحابها من دون

حاجة إلى استصحاب النبوة (وأجاب بأن اطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيئ نبينا ﷺ لا ينفعهم) حاصله: أن استقراء المطلقات إنما يفيد الظن بارادة استمرار الأحكام بحيث يصح استصحابها عند احتمال الفورية أو التوقيت كما مرّ لا بحيث يصح استصحابها عند مجيئ المبشر به لأنّ تلك الأحكام المطلقة قد قارنت بالبشارة بمجئ محمد ﷺ فهي صارت مؤقتة.

(وربما يورد عليه: أن الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى تضره في التمسك بالاستصحاب و لا ينفعه) الاستصحاب (ويمكن توجيه كلامه «قمي» بأن المراد أنه إذا لم ينفع الاطلاق مع اقترانها بالبشارة، فإذا فرض قضية نبوته مهملة غير دالة إلا على مطلق النبوة فلا ينفع الاطلاق بعد العلم بتبعية تلك الأحكام لمدة النبوة فإنها تصير أيضاً حينئذ مهملة) حاصله: أن القمي - ره - ليس يدعي حال المناظرة مع الكتابي تحقق تقارن أحكامهم بالبشارة حتى يمنعه الكتابي، بل غرضه أنه لو فرضنا تقارن اطلاقات أحكامهم بالبشارة لم يحصل منها الظن بالاستمرار في زمن الشك في مجيئ المبشر به، كذلك لم يحصل منها الظن بالاستمرار مع كون قضية نبوة موسى - عليه السلام - مهملة بمعنى ثبوت مطلق النبوة لا النبوة المطلقة لأنّ شريعة كل نبي تابعة لنبوته، فإذا كانت النبوة مهملة كانت الشريعة أيضاً مهملة.

(ثم إنه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه: الأول) هذا خامس الأجوبة فلا تغفل (أنّ) الدليل إمّا اقتناعي وهو ما يتمسك به المستدل في عمل نفسه وإن لم يقبله الخصم، وإمّا الزامي وهو ما يلزم به الخصم بقبول المدعي لكونه مسلماً عنده وإن لم يقبله المستدل بنفسه، وإمّا برهاني وهو إقامة الدليل المقبول عند الطرفين لاثبات المدعي، وإمّا ارشادي وهو ما يراد به تعليم طريق الاستدلال كاستشهاد الأئمة - عليهم السلام - بالآيات فنقول: (المقصود من التمسك به إن كان الاقتناع به في العمل عند الشك) أي إن كان مقصود الكتابي القناعة

بالاستصحاب في عمل نفسه (فهو مع مخالفته للمحكي عنه من قوله : فعليكم كذا وكذا فإنه ظاهر في أنّ غرضه الاسكات و الالزام) كما يأتي.

وبالجملة: إن كان مراده القناعة به فهو(فاسد جداً لأنّ العمل به «استصحاب» على تقدير تسليم جوازه) والاعراض عمّا تقدم في الجواب الأوّل وسيأتي ذكره ثانياً(غير جائز إلاّ بعد الفحص والبحث، وحينئذ) أي حين البحث(يحصل العلم بأحد الطرفين بناء على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة) التي هي من أركان الاعتقادات(كما يدلّ عليه النص الدال على تعذيب الكفار) فإنّ تعذيب العاجز عن العلم قبيح، فتعذيبهم إنّما هو من جهة تقصيرهم في الفحص مع امكان تحصيل العلم(والإجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل خصوصاً في هذه المسألة) إذ ما من نبي إلاّ وله علائم يقطع الناظر بصدقه(خصوصاً من مثل هذا الشخص الناشئ في) قرية ذي الكفل قرب النجف من (بلاد الإسلام وكيف كان فلا يبقى مجال للتمسك) والافتناع(بالاستصحاب).

وإن أراد به الاسكات والالزام) نظير الزام العامة بالإمامة والولاية بذكر مطالب من رؤسائهم أو بالعكس(ففيه: أنّ الاستصحاب ليس دليلاً اسكاتياً لأنّه فرع الشك وهو أمر وجداني كالقطع لا يلتزم به أحد) حاصله: أنّ الاستصحاب وإن كان معتبراً عند المسلمين إلاّ أنّه فرع الشك، والمسلم ليس بشاك في نسخ الشريعة السابقة ولا في نبوة محمد ﷺ.

(وإن أراد بيان أنّ مدعى ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج إلى الاستدلال) أي وإن لم يكن مقصود الكتابي الاستدلال بالاستصحاب لا افتناعاً ولا الزاماً، كما أنّه ليس ببرهان ولا فيه ارشاد، بل كان مقصوده مجرد بيان أنّ قوله موافق للأصل فهو منكر وقول المسلم مخالف للأصل فهو مدع وعلى المدعي الاثبات(فهو غلط لأنّ مدعى البقاء في مثل المسألة) حيث إنّها من أركان

الاعتقادات (أيضاً يحتاج إلى الاستدلال عليه) .

قوله: (الثاني) لا يخفى أنّ هذا عين الجواب الذي أشار إليه في صدر المطلب بقوله: فعلم مما ذكرنا أنّ ما يحكي من تمسك بعض أهل الكتاب باستصحاب شرعه مما لا وجه له إلاّ أنّه - ره - لما اكتفى ثمة بالإشارة والاجمال أراد هيهنا التوضيح والتفصيل فقال الثاني (إنّ اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار فلا ينفع الكتابي لأنّ ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة) لأنّ أخذه من شرعنا اعتراف بحقيته ومعه كيف يستصحب الشريعة والنبوة السابقة (وثبوته في شرعهم غير معلوم. نعم لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسك به لصيرورته حكماً الهياً غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به وإن كان من باب الظن فقد عرفت في صدر المبحث أنّ حصول الظن (الشخصي) ببقاء الحكم الشرعي «نبوة وشريعة» ممنوع جداً) لشيوع نسخ الشرائع (وعلى تقديره «حصول» فالعمل بهذا الظن في مسألة النبوة ممنوع) لتوقفه على كفاية الظن المعبر في الاعتقادات وكون اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل بأنّ ما ثبت يدوم لامن باب الانسداد واختلال النظام كما مرّ فراجع. (وارجاع الظن بها «نبوة» إلى الظن بالأحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة أيضاً لا يجدي لمنع الدليل على العمل بالظن عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من التوقف) في الاعتقاد (والاحتياط في العمل).

حاصل التوهم: أنّ الظن بالنبوة على تقدير حصوله وإن كان لا ينفع لاثبات نفس النبوة ببيان مرّ مراراً إلاّ أنّه ينفع لاثبات بقاء شرائع هذا النبي فينبى عليها، وحاصل الدفع: أنّ الظن بالنبي وإن كان ظناً بشرائعه إلاّ أنّه لا دليل على اعتباره فيها أيضاً إذ مع التمكن من تحصيل العلم بحقيتها يجب تحصيله ويحرم الاكتفاء بالظن، ومع عدمه لا تجري مقدمات الانسداد فيها لامكان الاحتياط في العمل بالجمع بين أحكام الشريعتين إن لم يلزم الحرج إمّا لقلّة التكاليف في

الشريعة السابقة، وإما لقلة موارد اختلاف الشريعتين، وكذا إن لزم الحرج، لأنّ تمسك الكتابي بنفي الحرج كتمسكه بلاتنقض اليقين موقوف على ثبوته في الشريعتين.

(و) الحال أنّ (نفي الحرج لادليل عليه في الشريعة السابقة) بل يظهر من قوله تعالى: ﴿وَالْأَغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ ومن قوله تعالى حكاية عنه ﷺ: ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا أَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ وقوع الحرج في الشرائع السابقة، ويحتمل عدم كون هذه الأمور حرجاً عليهم كما يظهر من قول موسى - عليه السلام - لنبينا ﷺ ليلة المعراج: إِنَّ أُمَّتَكَ لَا تَطِيقُ بِذَلِكَ. نعم التكليف بما فوق الطاقة منفي عقلاً (خصوصاً بالنسبة إلى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث) وبالجملة لو سلم رفع الحرج في الشريعة السابقة فإنها يسلم فيما كان الحرج أغلبياً وليس كذلك لقلة العاجز عن تحصيل العلم المحتاج إلى الاحتياط، وفيه: أنه إذا بنى على رفع الحرج لايتفاوت الأمر بين حصوله في الغالب أو النادر. نعم قد يبحث في أنّ المنفي هو الحرج النوعي بمعنى أنّ الحكم إذا كان حرجياً في الأكثر يرتفع حتى عمّن لا حرج عليه أو شخصي لا يرتفع إلاّ عن عليه حرج.

(ودعوى قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظن) بمعنى أنّ الظن ببقاء النبوة والشريعة معتبر بالخصوص من دون ربط له باعتبار مطلق الاستصحاب من باب الظن الخاص أو الانسداد أو الأخبار حتى يرد ما ذكر (بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين «صاحب الفصول» من أنّ شرائع الأنبياء السلف وإن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنّها في الظاهر لم يكن محدودة بزمن معيّن) كخمسین سنة مثلاً (بل بمجيئ النبي اللاحق، ولاريب أنّها تستصحب) أي كانت عادة العقلاء وأهل الشرائع على استصحابها (مالم تثبت نبوة اللاحق، ولولا ذلك لاختلّ على الأمم السابقة نظام شرائعهم من حيث تجويزهم في كل زمان ظهور نبي ولو في

الأماكن البعيدة فلا يستقر لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعة: بأن استقرار الشرائع) كان بالعلم كما يأتي و(لم يكن بالاستصحاب قطعاً وإلا لزم كونهم شاكين في حقية شريعتهم ونبوة نبيهم في أكثر الأوقات لما تقدم من أن الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد الظن الشخصي في كل مورد) وبالجملة لو قلنا: بأن الأمم كانوا في أنبيائهم وشرائعهم معتمدين على الاستصحاب فلا بد لنا أن نقول بأنهم في أكثر الأوقات تدينوا بالشك إذ الاستصحاب لا يفيد القطع ولا الظن الشخصي هنا، وهذا مما لا يلتزم به أحد.

(و غاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب) على تقدير حصول شك لهم في بعض الأوقات كما يأتي (هي) مجرد (ترتيب الأعمال المترتبة على الدين السابق دون حقية دينهم ونبوة نبيهم التي هي من أصول الدين فالأظهر أن يقال: إنهم كانوا قاطعين بحقية دينهم من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبي السابق. نعم بعد ظهور النبي الجديد الظاهر كونهم شاكين في) حقية (دينهم) حتى يظهر لهم الحال (مع بقائهم على الأعمال وحيثئذ) أي حين ما علمت أن غاية ما يستفاد من بناء العقلاء عند الشك أحياناً في بقاء النبوة والشريعة مجرد ترتيب الأعمال على الاستصحاب لاحقية دينهم وشريعتهم (فللمسلمين أيضاً أن يطالبوا اليهود باثبات حقية دينهم لعدم الدليل لهم عليها «حقية» وإن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر.

(الثالث:) هذا سادس الأجوبة ومرجه إلى أن الاستصحاب لا يكون دليلاً الزامياً على المسلمين بيانه (أنا لم نجزم بالمستصحب وهي نبوة موسى - عليه السلام - أو عيسى - عليه السلام - إلا باخبار نبينا ﷺ ونص القرآن، وحيثئذ فلامعنى للاستصحاب) لأنّ اليقين بالمستصحب موقوف على اليقين بحقية هذه الشريعة فلا يبقى مجال لاستصحاب الشريعة السابقة (ودعوى أن النبوة موقوفة على صدق نبينا ﷺ لا على نبوته، مدفوعة بأننا لم نعرف صدقه إلا من حيث نبوته) حاصل التوهم: أنّ اليقين

بالمخبر به «كون موسى أو عيسى -عليهما السلام- نبياً» موقوف على صدق المخبر «محمد ﷺ» لاعلى نبوته، فإذا أخبر محمد ﷺ بنبوة موسى و عيسى -عليه السلام- وهو معروف بالصدق يحصل اليقين بنبوتها فيجري الاستصحاب، وحاصل الجواب: أن صدقه بحيث يحصل من خبره العلم بنبوة موسى و عيسى -عليهما السلام- مثلاً لم يعرف إلا من جهة نبوته (والحاصل: أن الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه لامن جهة النص عليه في هذه الشريعة) وبعبارة أخرى: صحة الاستصحاب تتصور بأن يثبت المستصحب باتفاق جميع الملل و تواترهم لبالنص عليه في هذه الشريعة (وهو «تسالم» مشكل خصوصاً بالنسبة إلى عيسى -عليه السلام- لامكان معارضة قول النصارى) بنبوته (بتكذيب اليهود) فأين التسالم الموجب بنفسه العلم لولا النص عليه في هذه الشريعة.

(الرابع) هذا سابع الأجوبة ومرجعه أيضاً إلى أن الاستصحاب لا يكون دليلاً الزامياً على المسلمين بيانه (أن مرجع النبوة المستصحبة ليس إلا إلى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبي وإلا فأصل صفة النبوة أمر قائم بنفس النبي ﷺ لامعنى لاستصحابه لعدم قابليته للارتفاع أبداً، ولاريب انّا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبي السابق الإخبار بنبوة نبينا ﷺ) توضيحه: أن النبوة ثلاثة معان: أحدها: كون النفس زكية مزينة بملكات فاضلة توجب سلطنة الشخص في التصرف في الآفاق والأنفس واستحقاقه الرئاسة الكلية الالهية، وهي بهذا المعنى باقية ببقاء النفس في جميع العوالم. ثانيها: التسلّط بالفعل في الآفاق والأنفس والولاية والرئاسة على النفوس الخلقية، وهي بهذا المعنى غير محتملة للبقاء. نعم يمكن الانتقال إلى الوصي من بعده. ثالثها: العنوان المنتزع من وجوب إطاعته وأخذ ما جاء به من شريعته وهي بهذا المعنى يكون مورداً للشك، فمرجع استصحابها إلى وجوب التدين بجميع ما جاء به لأنها منتزعة عنه، وحيث إن من أعظم ما جاء به موسى -عليه السلام- وعيسى -عليه السلام- هو الاخبار بمجيئ

نبينا محمد ﷺ فلا معنى لاستصحابه بعد مجيئه ﷺ.

(كما يشهد به «اخبار» الاهتمام بشأنه في قوله تعالى حكاية عن عيسى - عليه السلام - ﴿ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيِ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ﴾ فيكون كل ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة مغيب بمجيئ نبينا ﷺ فدين عيسى - عليه السلام - المختص به عبارة عن مجموع أحكام مغيبة اجمالاً بمجيئ نبينا ﷺ ومن المعلوم أن الاعتراف ببقاء ذلك الدين) إلى زمن مجيئ محمد ﷺ لا يضر المسلمين فضلاً عن استصحابه فإن أراد الكتابي ديناً غير هذه الجملة المغيبة اجمالاً بالبشارة المذكورة فنحن منكرون له وإن أراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين وفي الحقيقة بعد كون أحكامهم مغيبة لرفع حقيقة ومعنى النسخ انتهاء مدة الحكم المعلوم إجمالاً.

فإن قلت: لعل مناظرة الكتابي في تحقق الغاية المعلومة وإن الشخص الجائي هو المبشر به أم لا فيصح تمسكه بالاستصحاب) حاصله: أن الكتابي أيضاً يسلم أن النبي السابق أخبر بمجيئ نبي بعده وإن شريعته مغيبة بمجيئه إلا أنه لا يسلم مجيئه فيلزم المسلمين بالاستصحاب (قلت: المسلم) أي المتيقن السابق (هو الدين المغيبي بمجيئ هذا الشخص الخاص لا بمجيئ موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص و يتمسك بالاستصحاب).

(الخامس:) هذا ثامن الأجوبة ومرجعه أيضاً إلى أن الاستصحاب لا يكون دليلاً إلزامياً على المسلمين بيانه (أن يقال: إننا معاشر المسلمين لما علمنا أن النبي السالف أخبر بمجيئ نبينا ﷺ وإن ذلك كان واجباً عليه ووجوب الاقرار به والايان به يتوقف على تبليغ ذلك إلى رعيته) لأن ترك تبليغه ترك للواجب وهو معصية والنبي معصوم عنها (صح لنا أن نقول: إن المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا ﷺ) وهذا لا يستلزم أن نكون في الحقيقة مترددين في نبوة موسى وعيسى - عليهما السلام - لعلمنا بتحقيق المعلق عليه، وإليه أشار بقوله لما علمنا

إلخ. (والنبوة التقديرية لا يضرنا) إذ لا يقدر الكتابي بالزمانا (ولا ينفعهم في بقاء شريعتهم).

ولعلّ هذا الجواب يرجع إلى ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا - عليه السلام - في جواب الجاثليق حيث قال له - عليه السلام - : ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منها شيئاً؟ قال - عليه السلام - : أنا مقرّ بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ﷺ وكتابه ولم يبشر به أمته ثم قال الجاثليق: أليس تقطع الأحكام) أي تقبلها (بشاهدي عدل، قال - عليه السلام - : بلى، قال الجاثليق: فاقم شاهدين عدلين من غير أهل ملتك) أي من غير المسلمين (بنبوة محمد ﷺ ممن لا ينكره النصرانية وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا) أي من غير النصارى (قال - عليه السلام - : الآن جئت بالنصفة يا نصراني!).

ثم ذكر - عليه السلام - إخبار خواص عيسى - عليه السلام - بنبوة محمد ﷺ قال - عليه السلام - : ما تقول في يوحنا الديلمي، قال: بخ بخ ذكرت أحب الناس إلى المسيح، قال: أقسمت عليك هل نطق الانجيل أنّ يوحنا قال: إنّ المسيح أخبرني بدين محمد العربي وبشّرني به إنّه يكون من بعدي فبشّرت به الحواريون فأمنوا به، قال الجاثليق: قد ذكر ذلك يوحنا عن المسيح وبشر نبوة رجل وأهل بيته ووصيه وأهل بيته ولم يلخص من يكون ذلك ولم يسم لنا القوم فنعرفهم، قال - عليه السلام - : فإن جئناك بمن يقرأ الانجيل فتلا عليك ذكر محمد ﷺ وأهل بيته وأمته أتؤمن به؟ قال: أمر شديد، فقرأ عليه من السفر الثالث آيات فيها ذكر محمد وأهل بيته وأمته فانجر الكلام إلى أن قال الجاثليق: لا أنكر ما قد بان لي من الانجيل وإني لمقر به.

(ولا يخفى أنّ الاقرار بنبوة عيسى - عليه السلام - وكتابه وما بشر به أمته لا يكون حاسماً لكلام الجاثليق) إذ يجوز للجاثليق أن يقول بأن مقتضى الاقرار بالنبوة هو استصحابها والالتزام بالشرعية السابقة ودعوى البشارة لا تجدي بدون الدليل والبرهان (إلا إذا أريد المجموع من حيث المجموع بجعل الاقرار بعيسى - عليه السلام -

مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة) بأن يكون المعنى أنا مقر بنبوّة عيسى - عليه السلام - على تقدير بشارته بمجيئ محمد ﷺ (ويشهد له قوله - عليه السلام - بعد ذلك كافر بنبوّة كل عيسى لم يقر ولم يبشر فإنّ هذا في قوة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق) فكأنّه - عليه السلام - قال: أنا مقرّ بنبوّة عيسى - عليه السلام - على تقدير بشارته ومفهومه أنا كافر بنبوّة عيسى - عليه السلام - على تقدير عدم بشارته، وفي قوته قوله - عليه السلام - وكافر بنبوّة كل عيسى الخ.

وأما التزامه - عليه السلام - بالبيّنة على دعواه) حيث قال - عليه السلام -: الآن جئت بالنصفة (فلا يدل على تسليمه الاستصحاب وصورته مثبتاً بمجرد ذلك) التسليم (بل لأنّه - عليه السلام - من أوّل المناظرة ملتزم بالاثبات) حاصل التوهم: أنّه لو كان مراده - عليه السلام - الاقرار بالنبوّة التقديرية لكان هذا حاسماً لكلام الجاثليق ومبطلاً لاستصحابه ولم يمس الحاجة ثانياً إلى إقامة البيّنة فالتزامه - عليه السلام - بالبيّنة دليل على أنّه - عليه السلام - أقر بالنبوّة التنجزية فصح استصحاب الجاثليق فاحتاج - عليه السلام - في دعواه البشارة إلى إقامة البيّنة. وحاصل الدفع: أنّ التزامه بالبيّنة ليس من جهة دعوى البشارة بعد الاعتراف بالنبوّة التنجزية، بل من جهة أنّه - عليه السلام - أراد من الأوّل اثبات الحق وهداية الخلق.

(وإلا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق وسلنا مثل ذلك كون كل منهما مدّعياً) أي وإن لم يكن التزامه - عليه السلام - بالبيّنة من باب ارادة الاثبات، بل من باب تسليم الاستصحاب ودعوى البشارة، فظاهر العبارة «الآن جئت بالنصفة» كون كل منهما مدّعياً دون الإمام - عليه السلام - فقط، لأنّه جعل إقامة الطرفين للبيّنة نصفة، ويؤيده قول الجاثليق: وسلنا مثل ذلك. وبالجملة ظاهر الكلام كون كل منهما مدّعياً والحال أنّه فاسد إذ لو كان الامام مدّعياً للبشارة كان الجاثليق منكرها ولا مجال لكونه مدّعياً فالحق ما ذكر أولاً من إقراره - عليه السلام - بالنبوّة التقديرية وبطلان استصحاب الكتابي وعدم وجود مدع في البين.

(إلا أن يريد الجائليق ببيئته نفس الإمام - عليه السلام - وغيره من المسلمين المعترفين بنبوّة عيسى - عليه السلام - إذ لا بيئّة له ممّن لا ينكره المسلمون سوى ذلك) أي يمكن أن يقال: بأنّ الإمام - عليه السلام - أقر بالنبوّة المنجزة ثم ادّعى البشارة فسلم الاستصحاب فالتزم بالبيئّة، وأمّا الجائليق فليس مراده الالتزام بالبيئّة الاصطلاحية التي يقيمها المدّعي، بل مراده أنّ نفس الامام - عليه السلام - والمسلمين طراً معترفون بنبوّة عيسى - عليه السلام - فعلى مدعى البشارة الاثبات (فافهم) فإنك عرفت أنّ ظاهر كلام الإمام من الأوّل هو الاقرار بالنبوّة التقديرية ليكون هذا حاسماً لكلام الجائليق ويؤيده قوله - عليه السلام - وكافر بنبوّة كل عيسى إلخ.

العاشر

يستصحب حكم المخصص أو يتمسك بالعام

(الأمر العاشر: انّ الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق إمّا أن يكون مبيناً لثبوت الحكم في الزمن الثاني) إمّا بالتصريح (كقوله: أكرم العلماء) أو زيداً (في كل زمان) أو دائماً (و) إمّا بالالتزام (كقوله: لاتهن فقيراً حيث إنّ النهي) لطلب ترك الطبيعة وهو مستلزم (للدوام) وإمّا بمقدمات الحكمة كقوله: أكرم العلماء أو زيداً أو تواضع للناس أو لزيد حيث يستفاد منه الاستمرار لأنّ المتكلم الحكيم أطلق في مقام البيان أو بغير ذلك كدلالة: أوفوا بالعقود للاستمرار، لأنّ الوفاء لا يصدق بدونه لقصد المتعاقدين ذلك (وإمّا أن يكون مبيناً لعدمه نحو أكرم العلماء إلى أن يفسقوا) أو أكرم زيداً إلى أن يفسق (بناء على مفهوم الغاية) أي لا يجب الاكرام بعد الفسق (وإمّا أن يكون غير مبيّن لحال الحكم في الزمن الثاني نفيّاً واثباتاً إمّا لأجماله كما إذا أمر بالجلوس) أو اكرام العلماء أو اكرام زيد (إلى الليل مع تردد الليل بين استتار القرص و ذهاب الحمرة) وكما إذا أمر باعتزال

النساء في المحيض حتى يطهرن فتعارض قراءتي التخفيف والتشديد.

(وإمّا) لاهماله وسكوته وهو قديكون في الدليل اللفظي (لقصور دلالة كما إذا قال: إذا تغير الماء نجس فإنه لا يدل على أزيد من حدوث النجاسة في الماء) بسبب التغير فلا يدل على حكمه بعد زواله (و) قديكون في الدليل اللبي (مثل الإجماع المنعقد على حكم) كخيار الغبن (في زمان) كأول زمن العلم بالغبن فإنه المتيقن (فإن الإجماع لا يشمل بعد ذلك الزمان) فالفرق بين الإجمال والاهمال هو أن تعلق الارادة الاستعمالية بثبوت الحكم في الزمان الثاني ممكن في الأول لامكان أن يراد من الليل زوال الحمرة وإن لم يفهم المخاطب، وغير ممكن في الثاني إذ المفروض فيه عدم ذكر لفظ قابل لبيان حكم الزمان الثاني، فعلم أن الاجمال يكون في الدليل اللفظي فقط بخلاف الاهمال.

(ولا اشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث) أي لاشكال فيه من حيث عدم كون نفس هذا الدليل مبيناً لحال الزمن الثاني وإن صادف بالاشكال من جهات أخرى مثل كون الشك شكاً في المقتضي أو تبدل الموضوع أو حصول تغير فيه أو وجود عموم حاكم على الاستصحاب، ولبيان هذا قد انعقد هذا التنبيه (وأمّا القسم الثاني فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني وكذا القسم الأول لأنّ عموم اللفظ للزمان اللاحق كاف و مغن عن الاستصحاب) ظاهر هذه العبارة صحة الاستصحاب أيضاً نظراً إلى أنّ الدليل الاجتهادي الظني، أعني: العموم الزماني، لا يرفع الشك حقيقة، فالشك الذي هو موضوع الأصل باق بالوجدان فيجري الأصل (بل مانع عنه) لأنّ الشك وإن كان حاصلاً بالوجدان إلا أنّ دليل حجية هذا العموم الاجتهادي جعله بمنزلة العدم، فالشك الذي هو موضوع الأصل غير هذا الشك الحاصل مع وجود الدليل الاجتهادي كما قال: (إذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة).

ثم إذا فرض (ورود عام وخاص يتصوّر هنا صور: ١- دلالة كل منهما على نفي الحكم في الزمان اللاحق نحو: أكرم العلماء إلى الغروب، لا تكرم زيدا إلى الغروب لوجه للاستصحاب فيها. ٢- سكوت كل منهما كقيام الإجماع على وجوب اكرام العلماء و حرمة اكرام زيد فيجري فيها الاستصحاب. ٣- دلالة كل منهما على الدوام نحو: اكرم العلماء دائماً ولا تكرم زيدا أبداً، لوجه للاستصحاب فيها. ٤- دلالة العام على نفي الحكم بعد زمن ودوام الخاص نحو: اكرم العلماء إلى الغروب، لا تكرم زيدا أبداً لوجه للاستصحاب فيها. ٥- سكوت العام و دوام الخاص كقيام الإجماع على وجوب اكرام العلماء وقيام دليل على حرمة اكرام زيد دائماً يجري الاستصحاب في العام. ٦- كون العام للدوام والخاص نافياً للحكم نحو: أكرم العلماء دائماً ولا تكرم زيدا إلى الغروب، لوجه للاستصحاب فيها. ٧- كون العام للدوام والخاص ساكناً وهذا محل البحث نحو: ﴿أوفوا بالعقود﴾ مع قيام الإجماع بجواز فسخ العقد الغبني أو مجملاً نحو: ﴿فأتوا حرثكم أنّا شتم﴾ مع قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن في المحيض حتى يطهرن﴾ حيث قرأ بالتخفيف والتشديد أو مؤقتاً نحو: أكرم العلماء دائماً ولا تكرم زيدا يوم الجمعة، والغرض أنّ شرط جريان الأصل انتفاء الدليل الاجتهادي فهل العموم الزماني دليل مانع عن استصحاب حكم المخصص أم لا.

وبالجمله إذا فرض (خروج بعض الأفراد) كالعقد الغبني والحائض وزيد العالم (في بعض الأزمنة) كزمن العلم بالغبن وأيام الحيض ويوم الجمعة (عن هذا العموم) يعني: ﴿أوفوا بالعقود﴾ و ﴿فأتوا حرثكم أنى شتم﴾ و أكرم العلماء دائماً (فشك فيما بعد ذلك الزمان المخرج) أي شك (بالنسبة إلى ذلك الفرد هل هو) أي ما بعد هذا الزمان (ملحق به) أي بالزمان المخرج (في الحكم أو ملحق بما قبله) أي باق تحت العام. وبالجمله يشك في أنّ العقد الغبني بعد مضي أول زمن العلم ملحق به في جواز الفسخ أو ملحق بعموم: ﴿أوفوا بالعقود﴾ والحائض حال

حصول النقاء قبل الغسل ملحق بأيام الحيض أو بعموم: ﴿فأتوا حرثكم﴾ وزيد يوم السبت ملحق بيوم الجمعة أو بعموم: أكرم العلماء (الحق هو التفصيل في المقام) قبلاً للمحقق الثاني حيث منع عن استصحاب حكم المخصص مطلقاً وقبلاً لبحر العلوم - ره - حيث جوز استصحاب حكم المخصص مطلقاً كما يأتي كلامها (بأن يقال:

إن أخذ فيه «عام» عموم الزمان افرادياً بأن اخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحل العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان كقوله: أكرم العلماء كل يوم) فإنّ هذا الكلام له عموم أفرادي من حيث العلماء بمعنى أنّ كل عالم فرد له وعموم افرادي من حيث الزمان إذ المفروض أنّ اكرام كل فرد في كل يوم فرد على حدة بحيث لو فرض وجود ألف عالم وفرض اكرام كل منهم ألف يوم يكون هناك ألف ألف فرد للاكرام يتعلق بكل فرد وجوب على حدة (فقام الإجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة) وهذا فرد واحد من ألف ألف فرد.

(ومثله ما لو قال: أكرم العلماء) وسكت عن بيان الزمان (ثم قال: لا تكرم زيدا يوم الجمعة) لأنّ استثناء اكرام زيد في يوم واحد «جمعة» دليل على أنّه أراد من العام وجوب اكرام كل عالم في كل يوم (إذا فرض الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً) لأنّ الاستثناء المذكور يفيد ارادة دوام اكرام العلماء، وأمّا أنّه أريد افرادياً أو استمرارياً فلا يعين شيئاً منها إلاّ بالفرض والقرينة. وبالجملة إذا كان العام افرادياً من كلتا الجهتين (فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الاستصحاب) أمّا عدم جريان الاستصحاب لأنّ الشك إنّما هو في حدوث مثل الحكم السابق، أعني: حرمة اكرام زيد يوم السبت لافي بقاء عين السابق، أعني: حرمة اكرامه يوم الجمعة حتى يعقل الاستصحاب، وأمّا العمل بالعام لأنّ الشك في التخصيص الزائد كالشك في أصل التخصيص يرجع فيه إلى العام (بل لو لم يكن عموم) أصلاً أو كان مجملاً ساقطاً عن الاعتبار (وجب الرجوع إلى سائر

الأصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب).

وبالجمله المانع عن الاستصحاب في هذا الفرض هو تبدل الموضوع وكون الشك في الحدوث دون البقاء، وليس هو وجود العام، ولذا لو فرضنا انتفاء العام رأساً بأن قال فقط: لا تكرم زيدا يوم الجمعة لايجري الاستصحاب أيضاً إن اخذ الزمان قيدا، بل يرجع إلى أصالة البراءة كما مرّ مفصلاً في استصحاب الزمانيات فلا تغفل، وكذا لو فرضنا اجمال العام كما لو قلنا بأن اجمال المخصص في قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن في المحيض حتى يطهرن﴾ حيث قرئ بالتخفيف وبالتشديد، يسري إلى عموم ﴿فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ بناء على كون لفظه: أنى للعموم الزماني الافرادي فإنه لا يرجع إلى العام، ومع ذلك لايجري الاستصحاب أيضاً بل يرجع إلى أصالة الحل مثلاً.

(وإن أخذ عموم الزمان لبيان الاستمرار كقوله: أكرم العلماء دائماً) بمعنى أن اكرامهم مطلوب بالاستمرار (ثم خرج فرد في زمان) نحو: لا تكرم زيدا يوم الجمعة إذا لوحظ الزمان ظرفاً (ويشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة) توضيحه: أن معنى أخذ عموم الزمان لبيان الاستمرار هو أن الافراد في قوله مثلاً: أكرم العلماء عبارة عن الافراد الأولية، أعني: اكرام زيد و اكرام عمرو، وهكذا إلا أن كل فرد قد أريد منه بنحو الدوام لا بمعنى تعلق الطلب بمجموع اكرامات زيد مثلاً في عمره حتى يكون تكليفاً ارتباطياً مستمراً كالصوم، وإلا لزم عدم حصول التبويض في الامثال والحال أن اكرام زيد في زمان دون آخر طاعة ومعصية بالنسبة، و لزم أيضاً عدم امكان التبويض في زمان التخصيص.

والحال أن الفرد قد يخصص بلا تبويض كما إذا قال: لا تكرم زيدا دائماً وكخروج عقد الوكالة عن عموم ﴿أوفوا﴾ وقد يخصص في أول الأزمنة كخروج

البيع عن عموم ﴿أوفوا...﴾ قبل تفرّق المجلس أو وسطها كخيار الغبن بناء على حصول الجواز حين ظهور الغبن، وكخروج الحائض عن عموم ﴿فأتوا حرثكم...﴾ أو آخرها كما إذا قال: أكرم العلماء سنة ولا تكرم زيدا آخر السنة، بل بمعنى أن إكرام زيد مثلاً في طول عمره لوحظ شيئاً واحداً وإن انحل عند الدقة إلى إكرامات بعدد الأزمنة تعلّق بكل منها طلب، وحينئذ إذا خرج فرد في زمان فاستصحاب حكم المخصص في زمان ثان لا يكون تخصيصاً زائداً حتى يمنع عنه ويرجع إلى العموم بل هو استمرار التخصيص الأوّل.

(بخلاف القسم الأوّل) كما مرّ (بل لو لم يكن هنا استصحاب) من جهة الشك في المقتضي أو حصول تغير في الموضوع (لم يرجع إلى العموم بل إلى الأصول الأخر) وبالجملة المانع عن الرجوع إلى العام في هذا الفرض هو عدم لزوم التخصيص الزائد لوجود الاستصحاب، ولذا لو فرضنا عدم جريان الاستصحاب لكون الشك مثلاً شكاً في المقتضي كالشك في استعداد حرمة إكرام زيد للبقاء إلى يوم السبت لم يرجع إلى العام أيضاً بل إلى أصالة البراءة مثلاً، وكذا لو فرضنا عدم جريانه لحصول التغير في الموضوع، ولذا ذكروا في قوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ أنّه بناء على كون لفظة: أنى للعموم الزماني الاستمراري أو كونه للعموم المكاني، واستفادة الاستمرار من مقدمات الحكمة لا يجوز الرجوع إلى هذا العام إذا شك في حرمة المقاربة بعد النقاء وقبل الغسل لعدم لزوم التخصيص الزائد مع أنّه يمكن منع جريان الاستصحاب أيضاً لتغير الموضوع بانقطاع الدم إن لم يتسامح فيرجع إلى أصالة الحل مثلاً.

(ولافرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم «أكرم العلماء دائماً» أو من الاطلاق كقوله: تواضع للناس، بناء على استفادة الاستمرار منه) بمقدمات الحكمة (فانه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لتعلّق الحكم استصحاب

حكمه بعد الخروج) أي خروج هذا الزمان قوله: على وجه إلى آخره، إشارة إلى ما مر في ذيل قوله: إذا فرض الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً من أنه إذا كان العام ساكتاً عن الزمان نحو: أكرم العلماء أو تواضع للناس وكان الخاص مختصاً بزمان كان هذا قرينة على ارادة عموم الزمان من العام، إلا أنه لا يعين أن عمومه افرادي أو استمراري إلا بالفرض والقرينة (وليس هذا) أي استصحاب حكم المخصّص فيما أخذ عموم الزمان في العام استمراريّاً (من باب تخصيص العام بالاستصحاب) بل من باب ابقاء التخصيص.

(وقد صدر خلاف ما ذكرنا من أن مثل هذا من موارد الاستصحاب، وأن هذا ليس من تخصيص العام به «استصحاب» في موضعين: أحدهما ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان) وهو المشي إلى خارج البلد لشراء الأمتعة الواردة (من أنه «خيار» فوري لأنّ عموم الوفاء بالعقود من حيث الافراد) أي ايجاب الوفاء بكل عقد على سبيل الاستغراق (يستتبع عموم الأزمان) لا يخفى أنّ عموم الزمان ليس من لوازم عموم الوفاء بالعقود بل يستفاد من مقدمات الحكمة كما مر في قوله: تواضع للناس، أو من أنّ الوفاء لا يصدق إلا باستمرار ترتيب الأثر لقصد المتعاقدين ذلك.

(وحاصله) أي حاصل ما ذكره المحقق من فورية الخيار (منع جريان الاستصحاب لأجل عموم وجوب الوفاء خرج منه أوّل زمن الاطلاع على الغبن وبقي الباقي) بمعنى أنّ الآية تفيد وجوب الوفاء بالعقود دائماً خرج منها العقد الغبني، والقدر المتيقّن خروجه أوّل زمن العلم وبعده يرجع إلى عموم الوفاء لا إلى الاستصحاب فهو - ره - منع عن استصحاب حكم المخصّص وإن كان العام مفيداً للعموم الزماني الاستمراري.

(وظاهر الشهيد الثاني في المسالك اجراء الاستصحاب في هذا الخيار وهو الأقوى بناء على أنه لا يستفاد من اطلاق وجوب الوفاء إلا كون الحكم مستمراً)

نظير قوله: تواضع للناس (لا أنّ الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم بوجوب مستقل) نظير قوله: أكرم العلماء كل يوم (حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت) أي يقتصر على القدر المتيقن (من جواز نقض العقد في جزء من الزمان وبقي الباقي) وبالجملة لكون عموم الزمان هنا استمرارياً مستفاداً من الاطلاق، فعند الشك في بقاء حكم المخصص لا يرجع إليه لعدم لزوم تخصيص زائد، بل لو لم يجر الاستصحاب لتغير الموضوع، أعني: من لم يتمكن من تدارك الضرر بالفسخ لا يرجع إلى العام أيضاً، بل إلى أصل آخر كبقاء آثار العقد.

(نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم) زماني افرادي وهو الذي (لا ينتقض بجواز نقضه في زمان) كأول زمن العلم بالغبن أي لا ينتقض (بالإضافة إلى غيره من الأزمنة صحّ ما ادعاه المحقق - قده - لكنه بعيد) لأنّ الاطلاق لا يفيد إلاّ الاستمرار (ولهذا رجع إلى الاستصحاب في المسألة جماعة من متأخري المتأخرين تبعاً للمسالك إلاّ أن بعضهم) وهو صاحب الرياض (قيده) أي جواز الاستصحاب (بكون مدرك الخيار في الزمان الأوّل هو الإجماع لا أدلّة نفي الضرر لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الأوّل) حاصله: أنّ خيار الغبن يستدل عليه تارة بالإجماع وأخرى بقاعدة نفي الضرر، فمن تمسك بالإجماع صح له الاستصحاب لأنّ الإجماع يفيد جواز العقد ولا يعيّن الفور أو التراخي، ومن تمسك بقاعدة نفي الضرر لا يصح منه الاستصحاب لأنّها تعيّن الفور بملاحظة أنّ الضرر يندفع به.

(ولأجد وجهاً لهذا التفصيل لأنّ نفي الضرر) أيضاً كالإجماع (إنما نفي لزوم العقد و لم يحدد زمان الجواز فإن كان عموم أزمته وجوب الوفاء) عموماً افرادياً بحيث (يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر) أي يقتصر في تخصيصه على القدر المتيقن وهو الفور (ويرجع في الزائد إلى العموم فالإجماع أيضاً كذلك يقتصر فيه على) القدر المتيقن من (معقده) وهو الفور وإن كان عموم الزمان استمرارياً،

فعند الشك في بقاء حكم المخصّص لا يرجع إليه لعدم لزوم التخصيص الزائد، بل يجري الاستصحاب سواء كان دليل التخصيص هو الإجماع أو قاعدة نفي الضرر.

(وثانيهما: ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول) وهو بحر العلوم (من أنّ الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعي مخصّص للعمومات) فإنّ معناه أنّه إذا قام الدليل مثلاً على وجوب اكرام العلماء كل يوم بنحو العموم الزماني الافرادي ثم قام الدليل مثلاً على حرمة اكرام زيد يوم الجمعة فشك فيها يوم السبت، يكون استصحاب الحرمة المخالف لأصل البراءة مخصّصاً للعموم وجوب اكرام العلماء كل يوم. وبالجملة يستفاد من قوله مخصّص للعمومات أنّ نظره إلى العموم الذي أخذ فيه عموم الزمان افرادياً لأنّ استصحاب حكم المخصّص يوجب فيه زيادة التخصيص كما مرّ لافي العموم الزماني الاستمراري فإنّه لا يوجب فيه زيادة التخصيص بل استمرار التخصيص الأوّل.

(ولايُنافية «تخصيص» عموم أدلّة حجّيته «استصحاب» من أخبار الباب الدالّة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين) حاصل التوهم: أنّ النسبة بين الاستصحاب وعموم أكرم العلماء كل يوم مثلاً ليست هي العموم المطلق حتى يكون الاستصحاب مخصّصاً للعام، بل هي العموم من وجه لأنّ عموم أكرم العلماء يشمل المورد الذي لا يجري فيه الاستصحاب كسائر العلماء، و عموم لا تنقض يشمل غير مورد اكرام العالم كسائر الاستصحابات، فيتعارضان في مادة الاجتماع كاكرام زيد يوم السبت فيرجع إلى التخيير مثلاً، وجوابه قوله: (إذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل) المراد بالدليل استصحاب حرمة اكرام زيد مثلاً، والمراد بدليل الدليل عموم لا تنقض مثلاً (وإلاّ) أي لو كانت العبرة بدليل الدليل (لم يتحقّق لنا في الأدلّة دليل خاص) حتى أنّ قوله: لا تكرم زيداً لا يكون خاصاً بالنسبة إلى أكرم العلماء (لانتهاه كل دليل إلى أدلة عامة) كحجّية

خبر العادل فإنه إذا قام الإجماع مثلاً على وجوب اكرام العلماء، وقام خبر العادل على حرمة اكرام زيد، تكون النسبة بين عموم أكرم العلماء وعموم دليل حجية خبر العادل هي العموم من وجه، لأنّ الأوّل يشمل غير مورد حرمة الاكرام كسائر العلماء، والثاني يشمل غير مورد وجوب اكرام العلماء من سائر الأحكام فيتعارضان في مادة الاجتماع كزيد العالم فيرجع إلى التخيير مثلاً، وليس كذلك (بل العبرة بنفس الدليل، ولا ريب أنّ الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص لا يتعدّى إلى غيره) بمعنى أنّ استصحاب حرمة اكرام زيد مثلاً يختص بمورده كاختصاص اخبار العادل بحرمة اكرام زيد بمورده ولا يعقل جريانه في مورد آخر، فيكون أخص مطلقاً من عموم أكرم العلماء (فيقدم على العام) الاجتهادي (كما يقدم على غيره من الأدلة) الفقاهتية كتقديم استصحاب النجاسة على أصالة الطهارة، واستصحاب الحرمة على أصالة الحلّية، واستصحاب الاشتغال على أصالة البراءة.

(ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة) سائر الأدلّة أي (ما دل على البراءة الأصلية وطهارة الأشياء وحلّيتها، ومن ذلك استنادهم إلى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير، وفي كون التحديد) بذهاب الثلثين (تحقيقاً أو تقريباً وفي) مورد (صيورته قبل ذهاب الثلثين دساً إلى غير ذلك) وبالجملة عند الشك في ذهاب الثلثين مقتضى أصالة البراءة الطهارة والحلية عند الشك هو الحكم بالطهارة والحلية وعدم وجوب الاجتناب، إلاّ أنّ استصحاب الحرمة والنجاسة مقدم عليها، وكذا إذا قرب ذهاب الثلثين واحتمل كون التحديد تقريباً، وكذا إذا صار دساً قبل ذهاب الثلثين واحتمل كفايته في الطهارة والحلية (انتهى كلامه على ما لخصه بعض المعاصرين «صاحب الفصول».

ولا يخفى ما في ظاهره) من جواز تخصيص العموم الزماني الافرادي

باستصحاب حكم المخصص (لما عرفت من أنّ مورد جريان العموم) وهو ما إذا فرض كون عموم الزمان فيه افرادياً كأكرم العلماء كل يوم (لايجري الاستصحاب) ليكون مخصّصاً للعام كما يظهر من كلام بحر العلوم - ره - (حتى لو لم يكن عموم) لما مرّ مراراً من تبدل الموضوع (ومورد جريان الاستصحاب) وهو ما إذا فرض كون عموم الزمان فيه استمراريّاً (لايرجع إلى العموم ولو لم يكن استصحاب) لعدم لزوم التخصيص الزائد. وبالجمله ليس في موارد الشك في بقاء حكم المخصص مورد يصح فيه التمسك بالعام و التمسك بالاستصحاب حتى يتعارضوا ويبحث في تقديم أيّهما.

(ثم ما ذكره من الأمثلة) داخل في مسألة حكومة الاستصحاب على سائر الأصول و(خارج عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات لأنّ الأصول المذكورة) أي أصالة البراءة والحلية والطهارة (بالنسبة إلى الاستصحاب ليست من قبيل العام بالنسبة إلى الخاص كما سيجيء في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول. نعم لو فرض الاستناد في أصالة الحلية إلى) دليل الحل الواقعي، أعني: (عموم حل الطيبات وحل الانتفاع بها في الأرض) لا إلى دليل الحل الظاهري، أعني: كل شيء لك حلال (كان استصحاب حرمة العصير في المثالين الأخيرين مثلاً لمطلبه دون المثال الأوّل لأنّه من قبيل الشك في موضوع الحكم الشرعي لافي نفسه).

حاصله: أنّ الشك في حلية العصير وطهارته للشك في ذهاب الثلثين شبهة موضوعية لايجري فيها إلا أصالتي الطهارة، الحلية الظاهريتين الثابتين للشئ المشكوك بما هو مشكوك المستفادتين من قوله - عليه السلام - : كل شيء لك طاهر، وكل شيء لك حلال الخ. وحينئذ يقدم استصحاب العصيرية عليهما من باب تقدم الأصل الموضوعي على الحكمي، كما حقق في محله ومرّ مراراً فرق التخصيص مع الحكومة، وأمّا الشك في الحلية والطهارة لاحتمال كفاية ذهاب

الثلثين تقريباً أو كفاية صيرورته دسباً، فهو شبهة حكمية، وحينئذ فإن تمسكنا في الحل والطهارة بأصالتي الطهارة و الحلية فيقدم أيضاً استصحاب الحرمة والنجاسة عليهما من باب أنّ الاستصحاب حاكم على سائر الأصول، وإن تمسكنا فيهما بالعمومات الاجتهادية المبينة للحلية الواقعية نحو ﴿أحل لكم الطيبات وخلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ فربما يتوهم كون استصحاب الحرمة والنجاسة مخصصاً لهذه العمومات الاجتهادية كما قال.

(ففي الأول) أي في الشك في ذهاب الثلثين الرجوع إلى الشبهة الموضوعية (يستصحب عنوان الخاص) أي العصرية، والأصل الموضوعي حاكم على الحكمي (وفي الثاني) أي في الشك في كفاية الدبسية أو ذهاب الثلثين تقريباً (يستصحب حكمه) أي الحرمة والنجاسة (وهو الذي يتوهم كونه مخصصاً للعموم) الاجتهادي، أعني: قوله تعالى: ﴿أحل لكم الطيبات﴾ ونحوه (دون الأول) لأن الأصل الموضوعي يكون حاكماً على الحكمي لا مخصصاً له قوله: يتوهم اشارة إلى فساد ذلك لأن العموم الزماني في ﴿أحل لكم الطيبات﴾ استمراري مستفاد من مقدمات الحكمة، وبيّنا أنه حينئذ يستصحب حكم المخصص ولا يرجع إلى العام وإن لم يكن استصحاب. وبالجملة لا يصح الرجوع هنا إلى العام حتى يبحث في أنّ الاستصحاب مقدم عليه أم لا ويتوهم أنه مخصص له.

(ويمكن توجيه كلامه - قدس سره - بأن مراده من العمومات) في قوله بأن الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعي مخصص للعمومات (بقريئة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف) للأصل (هي عمومات الأصول) نحو كل شيء مطلق، وكل شيء لك حلال لاعمومات الأدلة نحو أكرم العلماء كل يوم (ومراده بالتخصيص للعمومات) ليس معناه المصطلح المقابل للحكومة كتخصيص عموم: أكرم العلماء كل يوم باستصحاب حكم المخصص بل (ما يعم الحكومة) أي المراد بالتخصيص مطلق تقديم الأخص على الأعم سواء كان بنحو

التخصيص أو الحكومة كتقديم الاستصحاب على سائر الأصول.

وبالجمله مراده من كون الاستصحاب مخصّصاً للعمومات أنه مقدم على عمومات الأصول لا أنه مخصّص اصطلاحى لعمومات الأدلة قوله بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف، إذ لو كان مراده أن الاستصحاب مخصّص اصطلاحى لعمومات الأدلة لم يفرق بين مخالف الأصل وموافقه، أمّا الأوّل فكما إذا قال: أكرم العلماء كل يوم، لا تكرم زيدا يوم الجمعة فإنّ استصحاب الحرمة المخالف لأصل البراءة مخصّص للعام، وأمّا الثاني فكما إذا قال: أكرم العلماء كل يوم، لا يجب اكرام زيد يوم الجمعة فإنّ استصحاب عدم الوجوب الموافق لأصل البراءة مخصّص للعام، فمراده أن الاستصحاب المخالف للأصول مخصّص لعمومات الأصول (كما ذكرنا في أوّل أصل البراءة) أنه قد يتسامح في اطلاق التخصيص.

(وغرضه) الأصلي (أنّ مؤدى الاستصحاب في كل مستصحب اجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشك، فكما أنّ دليل المستصحب أخص من الأصول سمّي تقدمه عليها تخصيصاً، فالاستصحاب في ذلك متمم لحكم ذلك الدليل ومجريه في الزمان اللاحق) بمعنى أنّ قوله مثلاً، كل شيء لك حلال، وكل شيء لك طاهر إلى آخره، شامل لكل مشكوك، والنص الدال على حرمة العصير بالغليان مختص بمورده، وحيثئذ يتسامح في اطلاق التخصيص ويقال: يخصّص الأصل بالدليل، والحال أنّ الدليل إمّا وارد على الأصل وإمّا حاكم عليه، ثم إذا شك في بقاء الحرمة يستصحب الحرمة المستفادة من ذلك النص فيطلق عليه أيضاً التخصيص، والحال أنّ الاستصحاب حاكم على سائر الأصول (وكذلك الاستصحاب بالنسبة إلى العمومات الاجتهادية فإنّه إذا خرج المستصحب «عصير» من العموم ﴿أحل لكم الطيبات﴾ بدليله) وهو النص (والمفروض أنّ الاستصحاب مجر لحكم ذلك الدليل في اللاحق فكأنّه أيضاً مخصّص).

بمعنى أن قوله تعالى مثلاً ﴿احلّ لكم الطيبات﴾ عام يدل على حل كل طيب ودليل حرمة العصير الغالي مختص بمؤداه، وهذا تخصيص اصطلاحى، ثم إذا شك في بقاء الحرمة للشك في كفاية الدبسية أو ذهاب الثلثين التقريبي يستصحح حكم المخصص فيشبهه بالتخصيص (يعني موجب للخروج عن حكم العام) وليس بتخصيص في الحقيقة إذ لا يصح الرجوع إلى العام حتى يدخل في باب التعارض حتى يبحث في تقديم أيهما ويقال بأن العام يخص بالاستصحاب، وقس على هذا تخصيص عموم: أوفوا بالعقود باستصحاب خيار الغبن، و تخصيص عموم ﴿فأتوا حرثكم﴾ باستصحاب حرمة مقاربة الحائض (فافهم) لعله إشارة إلى النكته التي بيّنته من أن استصحاب حرمة العصير مثلاً في مقابل عمومات الأصول يسمّى بالتخصيص وهو في الحقيقة حاكم عليها، وفي مقابل عمومات الأدلة كأحل لكم الطيبات وإن كان يشبه التخصيص إلا أن العام لا محل له هنا أصلاً حتى يعبر عنه بالتخصيص أو الحكومة.

وينبغي التنبيه على أمور: الأول: قد عرفت أن المصنف - ره - فصل بين أخذ عموم الزمان افرادياً وأخذه استمرارياً، فأورد عليه بأن ملاك التمسك بالعام كونه ناظراً إلى المورد المشكوك لالزوم زيادة التخصيص، ومعلوم أن العام في كلا الفرضين ناظر إلى اكرام يوم السبت مثلاً، ولذا لو قال: أكرم مجموع العلماء وخرج منه زيد وشك في خروج عمرو معه يتمسك بالعام لنظره إليه وإن لم يلزم من خروجه تخصيص زائد سلمنا، إلا أن التخصيص الزائد يلزم في كلا الفرضين إذ ليس ملاكه حصول اخراجين بل كثرة الخارج ولو مرة، ولذا لو قال: أكرم زيدا دائماً وخرج منه يوم الجمعة وشك في يوم السبت يتمسك بالعام لئلا يلزم التخصيص الزائد.

الثاني: ظاهر الأدلة هو ارادة عموم الزمان استمرارياً إلا بالقرينة، الثالث: استفاد من قرارات النائبي - ره - أن عموم الزمان إن أخذ في متعلق الحكم ظرفاً

أو قيلاً مجموعياً أو استغراقياً كما إذا قال: مجموع الاكرام الدائمي أو في كل يوم واجب لكل عالم أو الاكرام الدائمي أو في كل يوم واجب لكل عالم يرجع إلى العام لفرض حقوق الوجوب على العموم، فكما لو شك في خروج فرد بعد العلم بخروج آخر يتمسك بالعام، فكذا لو شك في خروج زمان بعد العلم بخروج زمان آخر، وأمّا إذا اخذ في الحكم ظرفاً أو قيلاً مجموعياً أو افرادياً كما إذا قال: مجموع الوجوب الدائمي أو في كل يوم ثابت لاکرام العلماء أو الوجوب الدائمي أو في كل يوم ثابت لاکرام كل عالم، فيجري الاستصحاب للحقوق العموم على الوجوب، وحيث إن أصل الوجوب مشكوك بعد التخصيص في زمان فلا معنى للتمسك بدليل عمومه. الرابع: قال الخراساني - ره -: صحة استصحاب حكم المخصّص فيما إذا أخذ عموم الزمان استمرارياً إنّما هو فيما إذا كان التخصيص في الوسط كخيار الغبن، وأمّا إن كان في الأوّل كخيار المجلس فيتمسك بالعام لأنّ قوله تعالى مثلاً: ﴿أوفوا بالعقود﴾ يدل على وجوب الوفاء من الأوّل، فالأوّل، فيقتصر في تخصّصه بالمتيقّن.

الحادي عشر

استصحاب وجوب المقدار الميسور

(الأمر الحادي عشر: قد أجرى بعضهم الاستصحاب فيما إذا تعذر بعض أجزاء المركب) كتعدّد السورة في الصلاة الموجب للشك في وجوب الباقي (فيستصحب وجوب الباقي الممكن وهو «استصحاب» بظاهره) أي مع قطع النظر عن التوجيهات الآتية (كما صرح به بعض المحققين غير صحيح، لأنّ الثابت سابقاً قبل تعدّد بعض الأجزاء وجوب هذه الأجزاء الباقية تبعاً لوجوب الكل، ومن باب المقدمة وهو مرتفع قطعاً، والذي يراد ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي وهو معلوم الانتفاء سابقاً) حاصله: أنّه يستفاد من

أدلة الاستصحاب اعتبار اتحاد القضية المتيقّنة و المشكوكة بأن يكون الشك في بقاء المتيقّن السابق لافي حدوث مثله، والشك فيما نحن فيه إنّما هو في الحدوث لا في البقاء لأنّ المتيقّن السابق الثابت لهذه الأجزاء الباقية هو الوجوب التبعية المقدمي، وقد انتفى قطعاً إذ بعد تعذّر الجزء لا يجب الكل حتى يجب هذه الأجزاء مقدمة له، والذي يراد ابقائه بالاستصحاب هو الوجوب النفسي لهذه الأجزاء وهو مشكوك الحدوث.

(ويمكن توجيهه) بالمساحة في المستصحب (بناء على ما عرفت من جواز ابقاء القدر المشترك في بعض الموارد، ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقاً) أي قد عرفت في التنبية الأوّل أنّ استصحاب الكلي القسم الثالث غير جائز إلا إذا كان الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد في نظر العرف كما إذا علم انتفاء المرتبة الموجودة من السواد فاحتمل حدوث لون آخر، واحتمل تبديله بمرتبة أخرى من السواد فإنّه يجوز حينئذ استصحاب كلي السواد.

وكذا فيما نحن فيه فإنّ الوجوب النفسي على تقدير حدوثه في هذه الأجزاء يعد في نظر العرف مع الوجوب المقدمي الثابت لها سابقاً كالمستمر الواحد فيجوز استصحاب كلي الوجوب (بأنّ المستصحب هو مطلق المطلوبة المتحققة سابقاً لهذه الأجزاء ولو في ضمن مطلوبة الكل إلا أنّ العرف لا يرونها) أي المطلوبة الكلية (مغايرة في الخارج لمطلوبة الجزء في نفسه) حاصل التوهم: أنّه على فرض تصحيح استصحاب كلي الوجوب بالبيان المتقدم يلزم الاشكال من جهة أخرى: وهي أنّ استصحاب كلي الوجوب لا يثبت الوجوب النفسي المطلوب لأنّه أصل مثبت، وحاصل الدفع: أنّ الواسطة خفية بمعنى أنّ كلي الوجوب متحد مع الوجوب النفسي في نظر العرف، وأنّ الآثار المترتبة على الثاني مترتبة على الأوّل في نظرهم.

(ويمكن توجيهه بوجه آخر) وهو المساحة في موضوع المستصحب فإنّه

يستصحب معه الوجوب النفسي بأن يقال: إنّ معروض الوجوب سابقاً والمشار إليه بقولنا هذا الفعل كان واجباً هو الباقي إلاّ أنّه يشك في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي (أي يشك في مدخليته (مطلقاً، أو اختصاصاً المدخلية بحال الاختيار فيكون محل الوجوب النفسي هو الباقي ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها).

توضيحه: أنّه إذا أمر الشارع مثلاً بالصلاة المركبة من عشرة أجزاء منها السورة، تكون الصلاة الفاقدة للسورة في نظر العرف هي الصلاة الواجدة لها بمعنى أنّ الموضوع في نظر العرف هو المركب الأعم من واجد السورة وفاقدها، ووجود السورة وعدمه من الحالات المتبادلة كحصول وجود زيد يوم الجمعة ويوم السبت، وحينئذ يقال هذا الجزء الذي وجوده وعدمه من قبيل الحالات المتبادلة للموضوع هل هو واجب مطلقاً فيسقط الأمر بالصلاة بتعذّره أو واجب حال التمكّن فينتفي الأمر بها عند تعذّره، فيستصحب الوجوب النفسي الثابت للصلاة (وهذا نظير استصحاب الكرية فيما نقص منه مقدار فشك في بقائه على الكرية فيقال: هذا الماء كان كراً والأصل بقاء كريته مع أنّ هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكريته) سابقاً (وكذا استصحاب القلّة في ماء زيد عليه مقدار.

وهنا توجيه ثالث وهو استصحاب الوجوب النفسي) ففي التوجيه الأوّل يتسامح في المستصحب باستصحاب كلي الوجوب ويقال: بأنّ هذه الأجزاء كانت واجبة فهي كما كانت، وفي التوجيه الثاني يتسامح في الموضوع باستصحاب الوجوب النفسي المتعلّق بهذه الأجزاء ويقال: بأنّ هذه الأجزاء كانت واجبة بوجوب نفسي فهي كما كانت نظير قولنا: هذا الماء كان كراً، وفي التوجيه الثالث يستصحب وجود الوجوب النفسي المتعلّق بالموضوع المجمل كما قال (المردد بين تعلّقه سابقاً بالمركب على أن يكون المفقود جزءاً له مطلقاً فيسقط الوجوب بتعذّره،

وبين تعلقه بالمركب على أن يكون الجزء جزءاً اختيارياً (بحيث يبقى التكليف بعد تعذره) وبالجملة تعلق الوجوب النفسي بالموضوع المجمل (و) حينئذ (الأصل بقاءه فيثبت به) بناء على اعتبار الأصل المثبت ملزومه وهو (تعلقه «وجوب» بالمركب على الوجه الثاني، وهذا نظير اجراء استصحاب وجود الكرم في هذا الاناء لاثبات كرية) الماء (الباقى فيه، و) لا يظهر ثمرة التوجيهات فيما إذا تعذر مثل السورة أي يجري فيه الاستصحاب على جميع التوجيهات.

بل (يظهر فائدة مخالفة التوجيهات فيما إذا لم يبق إلا قليل من أجزاء المركب فإنه يجري توجيه الأول) لأنّ مبناه على المسامحة في نفس المستصحب «وجوب» لا في الموضوع (والثالث) لأنّه مبني على استصحاب الوجوب المتعلق بالموضوع المجمل (دون الثاني، لأنّ) مبناه على المسامحة في الموضوع (والعرف لايساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود) القليل (وبين جامع الكل ولو مسامحة، لأنّ هذه المسامحة مختصة بمعظم الأجزاء الفاقدة لما) كالسورة (لايقدم في اثبات الاسم و) اثبات (الحكم له «معظم»). و بالجملة في مثل الصلاة يتسامح العرف بأنّ الموضوع هو المركب الأعم من واجد السورة وفاقدها لا بالحكم بأنّ الموضوع هو الأعم من واجد المعظم وفاقده.

(و) يظهر أيضاً فائدة مخالفة التوجيهات (فيما لو كان المفقود شرطاً) كما إذا تعذرت الطهارة (فإنه لايجري الاستصحاب على الأول) لأنّ المتيقن السابق الثابت للمشروط «صلاة» وجوب نفسي، والذي يراد اثباته الآن هو أيضاً وجوب نفسي، والأول قد انتفى قطعاً لتعلقه بالصلاة بشرط الطهارة، والثاني المتعلق بالصلاة بلاطهارة قد شك في حدوثه، وحينئذ لا معنى لاستصحاب كلي الوجوب لمعالجة هذا الداء (ويجري على الأخيرين) بأن يقال: موضوع الوجوب النفسي في نظر العرف هو المركب الأعم من واجد الشرط وفاقده أو يقال: بأنه يستصحب وجود الوجوب النفسي المتعلق بالمركب على أن يكون الشرط شرطاً له مطلقاً أو في حال

الاختيار.

(وحيث إنّ بناء العرف على عدم اجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء واجراءه في فاقد الشرط كشف عن فساد التوجيه الأوّل) لأنك قد عرفت أنّ التوجيه الأوّل، أعني: استصحاب القدر المشترك يجري في فاقد معظم لافي فاقد الشرط، وحيث إنّ عمل العرف بالعكش أي يعملون بالاستصحاب في فاقد الشرط لافي فاقد معظم، يكشف ذلك عن فساد التوجيه الأوّل فهو لاينفع حتى في فاقد غير معظم أيضاً.

(وحيث إنّ بناءهم على استصحاب نفس الكرية دون الذات المتّصف بها) أي في مسألة الشك في الكرية لنقص مقدار من الماء يتسامحون في الموضوع ويستصحبون كرية هذا الماء، ولايستصحبون وجود الماء الكر(كشف عن صحة الأوّل من الأخيرين) أي يصح فيما نحن فيه استصحاب الوجوب النفسي المتعلق بهذه الأجزاء، ولايصح استصحاب الوجوب النفسي المتعلق بالموضوع المجمل(وقد عرفت أنّه لولا المسامحة العرفية في المستصحب وموضوعه لم يتم شيء من الوجهين)غرضه أنّ التوجيه الثالث لايساعده العرف لأنهم في مثل الشك في الكرية يستصحبون كرية هذا الماء لاوجود الماء الكر، والتوجيه الأوّل المبني على المسامحة في المستصحب انكشف أيضاً فساده كما بين، فبقى التوجيه الثاني، وقد عرفت أنّه أيضاً كالتوجيه الأوّل مبني على المسامحة لأنّ الأوّل مبني على المسامحة في المستصحب، والثاني مبني على المسامحة في الموضوع(لكن الاشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكورة) لعدم الجزم بمساحتهم هذه (إلا أنّ الظاهر أنّ استصحاب الكرية فيه من المسلّمات عند القائلين بالاستصحاب، والظاهر عدم الفرق) بين نقص مقدار من الكر ونقص مثل السورة في الصلاة.

(ثم إنّّه لافرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف كما إذا زال الشمس متمكناً من جميع الأجزاء ففقد بعضها وبين ما إذا

فقد قبل الزوال لأن المستصحب هو الوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع شرائطه لا الشخصي المتوقف على تحقق الشرائط فعلاً) حاصل التوهم: أنّ استصحاب وجوب باقي الأجزاء يتم فيما إذا حصل تعذر الجزء بعد دخول الوقت وتوجه التكليف، ولا يتم فيما إذا حصل التعذر من قبل إذ حينئذ يكون أصل توجه التكليف إليه في الوقت مشكوكاً، فلا معنى للاستصحاب، وحاصل الجواب: أنه قبل دخول الوقت يتوجه التكليف بالظهر مثلاً إلى نوع المكلفين معلقاً تنجزه على اجتماع الشرائط من الوقت وغيره، و الوجود التعليقي نوع من الوجود قابل للاستصحاب وهو الذي يستصحب هنا لا التكليف المنجز الشخصي حتى يكون مشكوكاً من أصله (نعم هنا) أي جواز الاستصحاب إذا حصل التعذر بعد دخول الوقت (أوضح).

وكذا لافرق بناء على عدم الجريان بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادي) كما إذا قام الإجماع على جزئية السورة (وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال) كما إذا شك في جزئية السورة للصلاة وحكم بالاشتغال فيه (وربما يتخيل أنه لا اشكال في الاستصحاب في القسم الثاني لأن وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن إلا) لاستصحاب التكليف المقتضي (لوجوب الخروج عن عهدة التكليف وهذا) أي الاستصحاب المقتضي لوجوب الخروج (بعينه مقتض لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء).

حاصل التوهم: أنّ المانع من استصحاب وجوب الأجزاء الباقية هو اختلاف القضية المتيقنة والمشكوكة حيث إنّ المتيقن وجوب هذه الأجزاء مقدمة لكل وقد انتفى والمشكوك حدوث الوجوب النفسي لها، وهذا المانع مختص بالضرورة بما إذا كان الجزء المتعذر ممّا ثبت اعتباره بالدليل الاجتهادي، ولا يأتي فيما ثبت اعتباره بالاستصحاب إذ في هذا الفرض يحتمل من الأول كون الصلاة الواجبة عبارة عن هذه الأجزاء من دون مدخلة السورة فيها، وحينئذ نقول: إذا

شك في أنّ الواجب شرعاً هو الصلاة مع السورة أو بدونها فمع التمكن منها كما هو محل البحث في باب الأقل والأكثر يقتضي استصحاب التكليف وجوب الاتيان بالأكثر، ومع تعذره كما هو محل البحث هنا يقتضي استصحاب التكليف وجوب الاتيان بالباقي.

(وفيه ما تقدم من أنّ وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل) المرّد بين الأقل والأكثر (إنّما هو بحكم العقل) من باب دفع العقاب المحتمل (لا بالاستصحاب، والاستصحاب لا ينفع إلاّ بناء على الأصل المثبت) حاصل الجواب: أنّ وجوب الاتيان بالأكثر في باب الأقل والأكثر لا يثبت باستصحاب التكليف، لأنّه أصل مثبت كما مر مفصلاً في بابه، بل يثبت بقاعدة الاشتغال للشك في المكلف به أنّه الأقل أو الأكثر وهي لا تجري هنا أي عند الشك في وجوب الباقي لأنّه شك في التكليف لا في المكلف به.

(ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل أو بالأصل لما عرفت من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف) أي لو قلنا باعتبار الأصل المثبت فاستصحاب التكليف يجري في جميع الموارد الثلاثة أي في باب الأقل والأكثر، وفي مورد تعذر الجزء الثابت بقاعدة الاشتغال، وفي مورد تعذر الجزء الثابت بالدليل الاجتهادي، أمّا في الأوّل فبأن يقال: لانعلم أنّ الوجوب تعلق بالأقل أو بالأكثر فيستصحب بعد اتيان الأقل بقاء الوجوب ويثبت به أنّ الواجب هو الأكثر أمّا في الثاني فبأن يقال: لانعلم أنّ الوجوب تعلق من أصله بهذه الأجزاء المتمكن منها أو بها مع السورة، وعلى التقدير الثاني وجب السورة مطلقاً حتى يسقط أصل التكليف بتعذره أو عند التمكن حتى يجب الباقي فيستصحب أيضاً كلي الوجوب ويثبت به وجوب الباقي، وأمّا في الثالث فبأن يقال: كان باقي الأجزاء واجباً مقدّمة لكل عند التمكن من السورة ويحتمل كونها واجباً نفسياً عند تعذرها فيستصحب الوجوب المشترك ويثبت به وجوبها نفسياً.

(وإن كان بينهما) أي بين استصحاب التكليف في باب الأقل والأكثر واستصحاب التكليف عند تعذر الجزء الثابت بالدليل الاجتهادي (فرق من حيث إن استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلي) القسم الثالث وهو استصحاب الكلي (المتحقق سابقاً في ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين) فإن استصحاب كلي الوجوب مع ترده بين المقدمي المرتفع قطعاً والنفس المشكوك حدوثه نظير استصحاب الإنسان المردد بين زيد المرتفع قطعاً وعمرو المشكوك حدوثه مكانه (وفي استصحاب الاشتغال) في باب الأقل والأكثر وعند تعذر الجزء الثابت بقاعدة الاشتغال (من قبيل استصحاب الكلي) القسم الثاني أي استصحاب الكلي (المتحقق في ضمن المردد بين المرتفع و الباقي) نظير استصحاب الحيوان المردد بين كونه عصفوراً لا يعيش إلا سنة مثلاً وغنماً يعيش عشر سنين مثلاً.

(وقد عرفت) في التنبيه الأول جريان الاستصحاب في الصورة الثانية أي في القسم الثاني من استصحاب الكلي إلا أنه لا يثبت به الخصوصية إلا على القول بالأصل الميثب و(عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى) أي في القسم الثالث من استصحاب الكلي (إلا في بعض موارد بمساعدة العرف) وهو ما إذا كان الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد كما في مثال السواد وكما فيما نحن فيه فإنه يصح استصحاب الكلي في هذه الموارد إلا أنه لا يثبت به خصوص الفرد اللاحق إلا على القول بالأصل الميثب أو فرض خفاء الواسطة كما مر احتمالاً.

(ثم إنه نسب إلى الفاضلين - قدهما - التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة) أي مسألة تعذر الجزء (في مسألة الأقطع) الذي قطعت يده (والمذكور في) كتابي الفاضلين (المعتبر) للمحقق (والمنتهى) للعلامة (الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة مما دون المرفق) بحيث بقي شيء من محل

الغسل (أنّ غسل الجميع) أي جميع اليد (بتقدير وجود ذلك البعض) المقطوع (واجب فإذا زال البعض لم يسقط الآخر، انتهى).

وهذا الاستدلال له ثلاثة محامل: أحدها: التمسك بالقاعدة المستفادة من الأخبار الواردة في خصوص باب تعذر بعض الشيء. ثانيها: التمسك بالأصل العملي. ثالثها: التمسك بالأصل اللفظي كما قال: (يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ولذا أبدله «استدلال» الشهيد الأوّل (في الذكرى بنفس القاعدة) قال: يجب غسل الباقي لأنّ الميسور إلخ (ويحتمل أن يراد منه الاستصحاب بأن يراد أنّ هذا الوجود) أي بقية اليد (بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والأصل عدمه) أي يتمسك بالأصل العدمي (أو لم يسقط بحكم الاستصحاب) أي يتمسك بالأصل الوجودي (ويحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دلّ على وجوب كل من الأجزاء من غير مخصص له بصورة التمكّن من الجميع) بمعنى أنّ الشارع أمر مثلاً بغسل اليد اليمنى بنحو العموم، أي لافي خصوص صورة التمكّن من غسل الجميع.

(لكنّه ضعيف احتمالاً) بمعنى أنّ احتمال أن يكون مرادهما التمسك بالعام ضعيف، لأنّ ظاهر عبارتهما عين مضمون الميسور لا يسقط بالمعسور ولا يبعد ارادتهما الاستصحاب، لأنّ عبارتهما تنطبق على بيان اليقين السابق والشك اللاحق لكن لا يساعد عبارتهما ارادة التمسك بالعام (ومحتملاً) لأنّ غسل اليد اليمنى مثلاً على تقدير وجود أمر به بنحو العموم المعتر ليس واجباً نفسياً، بل هو كغسل العضو المفقود واجب مقدّمة لتحقيق الوضوء المأمور به، فإذا انتفى الكل «وضوء» بانتفاء العضو فلا يبقى أمر بغسل اليد اليمنى حتى يتمسك بعمومه.

الثاني عشر

يجري الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف

(الأمر الثاني عشر: أنه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقاءه أو راجحاً عليه بأمانة غير معتبرة) حاصله: أن احتمال ممات زيد مثلاً إمّا مساوٍ لاحتمال بقاء حياته بأن يعرض الشك المتساوي الطرفين، وإمّا راجح عليه بأن يحصل الظن بالموت الملازم لوهم بقاء الحياة، وإمّا مرجوح بالنسبة إليه بأن يحصل الظن ببقاء الحياة الملازم لوهم الموت، والاستصحاب يجري في جميع الصور حتى في صورة الظن بالخلاف إذ ليس حصول الظن بالبقاء شرطاً في جريان الاستصحاب ولا حصول الظن الغير المعبر مانعاً عنه.

(ويدل عليه وجوه: الأول: الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار) أي لاخلاف في عدم الفرق بناء على اعتباره من باب التبعّد.

(الثاني: أن المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي وهو خلاف اليقين) فيشمل احتمال الارتفاع متساوياً والظن به والوهم به (كما في الصحاح ولاخلاف فيه) أي في أن الشك لغة خلاف اليقين (ظاهراً ودعوى انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخص وهو الاحتمال المتساوي لاشاهد لها) لأن استعماله فيه في كلام الشارع لم يقع إلا نادراً كما في شكوك الصلاة.

(بل يشهد بخلافها مضافاً إلى تعارف) أي تداول اطلاق (الشك في الأخبار على المعنى الأعم موارد من الأخبار) الاستصحابية (منها: مقابلة الشك واليقين في جميع الأخبار) فإن ظاهر التقابل هو التناقض لا التضاد (ومنها: قوله - عليه السلام - في صحيحة زرارة الأولى) الواردة في الحكم ببقاء الوضوء إلى يقين النوم (فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم به إلى آخره فإنّ ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمانة

النوم) فإنّ عدم الشعور إلى حركة الشيء يفيد الظن بأنّه نام ومع ذلك حكم - عليه السلام - بالاستصحاب (ومنها: قوله - عليه السلام - : لا حتى يستيقن حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيئ أمر بين منه) فيحكم ببقاء الوضوء في جميع صور احتمال النوم وظنه ووهمه (ومنها قوله - عليه السلام - : ولكن تنقضه ييقن آخر فإنّ الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين.

ومنها قوله - عليه السلام - في صحيحة زرارة الثانية: فلعله شيء أوقع عليك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك فإنّ كلمة لعلّ ظاهرة في مجرد الاحتمال) متساوياً كان أو راجحاً أو مرجوحاً سواء ورد في مقام الترجي كما تقول للمريض: اشرب الدواء الفلاني لعله ينفعك أو في مقام ابداء الاحتمال خصوصاً في الثاني كما قال: (خصوصاً مع وروده في مقام ابداء ذلك «احتمال» كما في المقام) فإنّ غرضه - عليه السلام - هو أنّ رؤيتك الدم في ثوبك بعد الصلاة لا ينبغي أن تفيدك القطع بوقوع صلاتك في النجس إذ يحتمل ولو ضعيفاً وقوعه بعد الصلاة (فيكون الحكم) بالبقاء (متفرعاً عليه «مجرد الاحتمال» ومنها تفريع قوله - عليه السلام - : صم للرؤية وأفطر للرؤية على قوله - عليه السلام - : اليقين لا يدخله الشك) فإنّ التفريع المذكور يشهد بأنّ المراد أنّ اليقين لا يدخله غير اليقين أعم من الظن والاحتمال والوهم.

(الثالث: أنّ الظن الغير المعتمد) على خلاف الحالة السابقة (إن علم بعدم اعتباره بالدليل) كالقياس وخبر الفاسق (فمعناه أنّ وجوده كعدمه عند الشارع وأنّ كلما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده) فمع انتفاء الظن بالخلاف الحاصل من القياس ونحوه يجري الاستصحاب، فكذا مع وجوده (وإن كان ممّا شك في اعتباره) كالشبهة (فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك) فإذا تنجس الماء بالتغير ثم زال تغيره بنفسه فكما أنّه لو شك في بقاء النجاسة من دون أمانة في البين يكون رفع اليد عن المتيقن السابق نقضاً لليقين بالشك، فكذا إذا ظن بزوال الحالة السابقة

بسبب الشهرة فإنّه وإن كان نقضاً لليقين بالظن من جهة افادة الشهرة الظن إلاّ أنّه نقض لليقين بالشك من جهة الشك في اعتباره. (فتأمل جداً) لعله اشارة إلى أنّ صدق نقض اليقين بالشك في صورة وجود الظن الغير المعبر موقوف على كون الشك في اخبار الاستصحاب بالمعنى الأعم وهو أوّل الدعوى.

(هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التبعّد المستنبط من الأخبار، وأمّا على تقدير اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحب في السابق، فظاهر كلماتهم أنّه لا يقدح فيه أيضاً وجود الامارة الغير المعبرة) على خلافه (فيكون العبرة فيه «استصحاب» عندهم بالظن النوعي) فإنّ الاستصحاب يفيد في نوع موارد الظن بالبقاء، وهذا لا ينافي حصول الشك أو الظن بالخلاف في بعض الموارد كما قال: (وإن كان الظن الشخصي على خلافه ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلي من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعبرة في خصوصيات الموارد) ومن هنا أيضاً يتعرّضون في بعض الموارد بتعارض الأصل والظاهر، ويقدمون الأصل عليه إلاّ بالدليل.

(واعلم أنّ الشهيد - قده - في الذكرى بعد ما ذكر مسألة الشك في تقديم الحدث على الطهارة قال: تنبيه معنى قولنا: اليقين لا يرفعه الشك، لانعني به اجتماع اليقين والشك في زمان واحد لامتناع ذلك ضرورة أنّ الشك في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر) فإنّ احتمال انتفاء الحياة يرفع اليقين بها (بل المعنى به أنّ اليقين الذي كان في الزمن الأوّل لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمن الثاني لأصالة بقاء ما كان على ما كان) المفيد للظن بالبقاء (فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد، فيرجّح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات) كما في شكوك الصلاة (انتهى).

ومراد من الشك معناه اللغوي وهو مجرد الاحتمال) الصادق على الوهم (المنافي لليقين فلا ينافي ثبوت الظن الحاصل من أصالة بقاء ما كان على ما

كان، فلا يرد ما أورد عليه من أنّ الظن كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك) حاصل الايراد: أنّ الشهيد بعد ما ذكر امتناع اجتماع اليقين والشك حكم باجتماع الظن والشك، والحال أنّه أيضاً ممتنع، وحاصل الجواب: أنّ مراده من الشك المجامع مع الظن هو الوهم لا الاحتمال المتساوي.

(نعم يرد على ما ذكرنا من التوجيه أنّ الشهيد - قده - في مقام دفع ما يتوهم من التناقض في قولهم اليقين لا يرفعه الشك، ولاريب أنّ الشك الذي حكم بأنه لا يرفع اليقين ليس المراد منه الاحتمال الموهوم) حاصله: أنّ الشك في كلام الشهيد «فيؤول إلى اجتماع الظن والشك» عين الشك في كلام القوم «اليقين لا يرفعه الشك» بدليل أنّ الشهيد إنّما هو بصدد دفع التناقض المتوهم في كلامهم فكأنّه قال: إنّ الاجتماع ليس هو بين الشك واليقين، وإنّما هو بينه وبين الظن، ومن المعلوم أنّ مرادهم من الشك ليس هو خصوص الاحتمال الموهوم (لأنّه «احتمال» إنّما يصير موهوماً بعد ملاحظة أصالة بقاء ما كان) بمعنى أنّ الشك يكون في أوّل حدوثه متساوي الطرفين وبعد ملاحظة الحالة السابقة يصير موهوماً، فمرادهم من الشك هو الأعم من الاحتمال الموهوم والمتساوي.

(نظير المشكوك الذي يراد الحاقه بالغالب فإنّه يصير مظنوناً بعد ملاحظة الغلبة) فإذا كان أكثر أهل السوق مسلمين وبعضهم كفّاراً فمجهول الحال يكون في بادئ الأمر مشكوكاً بالتساوي، وبعد ملاحظة غلبة المسلمين يصير اسلامه مظنوناً وكفره موهوماً، وبالجمله مرادهم من الشك هو مطلق الاحتمال فمراد الشهيد أيضاً هو ذلك، وحينئذ يرد عليه: أنّ الظن كاليقين لا يجتمع مع الشك (وعلى تقدير ارادة الاحتمال الموهوم كما ذكر المدقق الخوانساري فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الأوّل للثاني واردة اليقين السابق والشك اللاحق يغني عن ارادة خصوص الوهم من الشك) حاصله: أنّ التناقض المتوهم في كلامهم لا يعالج بحمل الشك على الوهم كما صنع الخوانساري، وإنّما

يعالج بارادة تعدد زماني اليقين والشك كما ذكر الشهيد - ره - ومعه لاحاجة إلى حمل الشك بمعنى الوهم كما لا يخفى . وبالجملة الظاهر أنّ مرادهم من الشك هو مطلق الاحتمال فمراد الشهيد أيضاً هو ذلك، و حينئذ يتوجّه إليه ايراد المورد .

(وكيف كان) أي سواء كان مرادهم ومراده مطلق الاحتمال أو خصوص الاحتمال الموهوم أو كان مرادهم مطلق الاحتمال ومراده الاحتمال الموهوم (فما ذكره المورد من اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك) أي بلا قيد (في محله) بمعنى أنّ الشهيد - ره - كالقوم اطلق لفظ الشك ولم يقيده بالشك الموهوم فيتوجه عليه الايراد بأنّ الظن أيضاً كالقطع لا يجتمع مع الشك بقول مطلق وإن اجتمع مع الشك الموهوم (فالأولى أن يقال: إنّ قولهم: اليقين لا يرفعه الشك) لا يوهم التناقض حتى يحتاج إلى التوجيه إذ (لادلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد إلاّ من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع «اليقين لا يرفعه الشك» ولا ريب أنّ هذا ليس اخباراً عن الواقع لأنّه كذب وليس حكماً شرعياً ببقاء نفس اليقين أيضاً لأنّه) أي التعبّد بالأمر الوجداني (غير معقول وإنّما هو حكم شرعي لعدم رفع آثار اليقين السابق بالشك اللاحق سواء كان احتمالاً متساوياً أو مرجوحاً).

شرائط الاستصحاب ومنها بقاء الموضوع

خاتمة : ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطاً كبقاء الموضوع وعدم المعارض و وجوب الفحص والتحقيق رجوع الكل إلى شروط جريان الاستصحاب) بمعنى أنّ هذه الأمور شروط تحقق مفهوم الاستصحاب لا أنّها شروط العمل به وحجته (توضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّ الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما شك في بقاءه، وهذا لا يتحقق إلاّ مع الشك في بقاء القضية المحققة في السابق بعينها في الزمان اللاحق، والشك على هذا الوجه لا يتحقق إلاّ بأمور،

الأول: بقاء الموضوع) بجميع قيوده في الزمان اللاحق) ففي استصحاب وجوب اكرام زيد لابد من احراز وجود زيد، وفي استصحاب وجوب اكرام زيد العالم لابد من احراز وجود زيد وعلمه وهكذا، وأمّا الاكرام فهو فعل اختياري للمكلف (والمراد) بالموضوع ليس هو خصوص الموضوع المتحقق في الخارج عند تحقق القضية المتيقّنة بل المراد (به معروض المستصحب) وهو الأمر القابل لأن يحكم عليه بالمستصحب وبخلافه.

وهو قد يكون موجوداً خارجياً كزيد في قولنا: كان زيد قائماً فإنّ معروض القيام هو زيد الخارجي القابل لأن يحكم عليه بالقيام وبخلافه، وقد يكون صرف الماهية كزيد في قولنا كان زيد موجوداً فإنّ معروض الوجود هو زيد الذهني القابل لأن يحكم عليه بالوجود وبالعدم كما قال: (إذا أُريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق سواء كان تحققه في السابق بتقرّره ذهنياً أو وجوده خارجاً فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي و) معروض (للوجود بوصف تقرّره ذهنياً لا) بوصف (وجوده الخارجي) إذ لا معنى لعروض الوجود لزيد الموجود.

(وبهذا اندفع ما استشكل بعض في أمر كلية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بانتقاضها «كلية» باستصحاب وجود الموجودات عند الشك في بقائها زعماً منه أنّ المراد ببقائه) هو (وجوده الخارجي الثانوي) وبالجملة توهم هذا البعض أنّ المراد باحراز الموضوع احراز بقاء الموضوع الخارجي فقال: هذا يتم في مثل استصحاب قيام زيد فإنه يمكن أن يحرز بقاء زيد في الخارج ويشك في قيامه، فيجري الاستصحاب ولا يتم في مثل استصحاب وجود زيد فإنه لو احرز بقاء زيد فلا يبقى مجال للشك في وجوده حتى يجري الاستصحاب (وغفلة عن أنّ المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الأوّلي الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب، وبنقيضه) كزيد الخارجي القابل لأن يحكم عليه بالقيام وبخلافه

وكزيد الذهني القابل لأن يحكم عليه بالوجود وبالعدم.

(وإلا) أي وإن لم يلاحظ الموضوع من الأوّل على وجه صالح للأمرين (لم يجز أن يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق) فإنّك إذا قلت: زيد قائم تلحظ زيدا على وجه قابل للقيام وبعده، ولا تريد أن زيدا قائم قائم، وكذا إذا قلت: زيد موجود تلحظ زيدا على وجه قابل للوجود والعدم، ولا تريد أن زيدا الموجود موجود، فالمراد باحراز الموضوع عند الاستصحاب هو احرازه بهذا النحو الملحوظ أولاً كما قال: (فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياة تارة وبالموت أخرى) كما أنّك إذا قلت: زيد حي تلحظه على وجه صالح للأمرين ولا تريد أن زيدا الحي حي.

(وهذا المعنى لاشك في تحقّقه عند الشك في بقاء حياته) بمعنى أنّك إذا شككت في بقاء حياة زيد فالموضوع أعني زيدا الملحوظ على وجه صالح للأمرين محرز، وإنّما الشك في حياته فيجري الاستصحاب، وفي كلامه هذا إشارة إلى أنّه إذا شك في بقاء وجود شيء أو حياة حيوان يكون الموضوع محرزاً دائماً إذ الموضوع من الأوّل لوحظ على وجه صالح للأمرين فلا يعقل ارتفاعه، فعدم احراز الموضوع إنّما يتصوّر في غير ذلك كالشك في بقاء قيام زيد فإنّه يمكن أن يشك فيه مع احراز بقاء زيد وأن يشك فيه مع الشك في موته، ثم لا يخفى عليك أنّه إن شك في بقاء شيء خارجي غير متعلّق بشيء آخر كزيد، فالمستصحب هو وجود زيد والموضوع هو نفس زيد الصالح للأمرين، وإن شك في بقاء شيء متعلّق بشيء آخر كالشك في بقاء قيام زيد أو بقاء وجوب الصلاة فالمتداول عندهم هو أنّ المستصحب نفس ذلك الشيء أعني: القيام في المثال الأوّل والوجوب في المثال الثاني و موضوعه معروضه، أعني: زيدا والصلاة وإن كان المستصحب هنا أيضاً كالفرض الأوّل هو وجود القيام ووجود الوجوب وموضوعه نفس القيام ونفس الوجوب.

ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح) أما أولاً فلإجماع بمعنى اتفاق العلماء لا الإجماع المصطلح لأن بيان شرطية بقاء الموضوع في تحقق مفهوم الاستصحاب ليس من وظيفة الشارع، بخلاف أن يفرض كونه شرطاً في حجته، وأما ثانياً فلأنّ نقض اليقين بالشك المنهي عنه في الأخبار لا يصدق إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقّنة في غير جهة اليقين والشك، وأما ثالثاً فلدليل العقل كما قال: (لأنّه لو لم يعلم تحقّقه «موضوع» لاحقاً فإذا أُريد ابقاء المستصحب «قيام» العارض له المتقوم به) كإبقاء القيام المتقوم بزيد المشكوك بالفرض بقاءه.

(فإمّا أن يبقى في غير محل وموضوع وهو محال) لأنّ العرض بمقتضى عرضيته يستحيل وجوده بلا محل (وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أنّ هذا) إمّا ممتنع إن أُريد انتقال قيام زيد إلى عمرو مثلاً لاستلزامه وجود العرض بلا محل ولو آناً ما، وإمّا خارج عن عنوان الاستصحاب كما مر في استصحاب الكلي القسم الثالث إن أُريد حدوث قيام عمرو مكان قيام زيد كما قال: هذا (ليس ابقاء لنفس ذلك العارض، وإنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد) كقيام عمرو مثلاً (كان مسبوqاً بالعدم فهو المستصحب دون وجوده).

وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب «قيام» لافي موضوع محال) لأنّه مقتضى العرضية (وكذا في موضوع آخر إمّا لاستحالة انتقال العرض) إن أُريد انتقال قيام زيد إلى عمرو (وإمّا) لتبدل المستصحب كما قال: (لأنّ المتيقّن سابقاً وجوده «عرض» في الموضوع السابق) والقيام الصادر من زيد غير الصادر من عمرو (والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد) أي الحكم بعدم قيام عمرو (ليس نقضاً للمتيقّن السابق، ومما ذكرنا يعلم أنّ المتعبّر هو العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي احتمال البقاء إذ لا بد) في تحقق مفهوم الاستصحاب (من العلم بكون الحكم بوجود

المستصحب ابقاء و الحكم بعدمه نقضاً.

فإن قلت: إذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز احرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب) مثلاً إذا شك في بقاء القيام مع الشك في بقاء نفس زيد يستصحب أولاً بقاء زيد ثم قيامه (قلت: لامضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور) الثلاث الآتية وهو ما إذا كان الشك في الحكم مسبباً عن الشك في الموضوع بعنوان الشبهة الموضوعية كالشك في بقاء حرمة هذا المائع للشك في بقاء خمريته (إلا أنه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه) بمعنى أن استصحاب الموضوع في هذا الفرض يغني عن استصحاب الحكم.

(بيان ذلك: أن الشك في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه) مع الشك في بقاء الموضوع أيضاً (إمّا أن يكون مسبباً من سبب غير الشك في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء مثل أن يشك في عدالة مجتهده مع الشك في حياته) فالحكم والموضوع كلاهما مشكوكان إلا أن الشك في الحكم «عدالة» مسبب عن احتمال عروض موجب الفسق لاعتن احتمال انتفاء الموضوع «مجتهد» ولذا ربما يحصل الشك المذكور مع القطع ببقاء الموضوع «مجتهد» (وإمّا أن يكون مسبباً عنه) كالشك في بقاء حرمة مائع للشك في بقاء خمريته.

(فإن كان الأول فلا اشكال في استصحاب الموضوع عند الشك) كاستصحاب حياة المجتهد لترتيب الآثار المتوقفة على حياته (لكن استصحاب الحكم كالعدالة مثلاً لا يحتاج إلى ابقاء حياة زيد لأنّ موضوع عدالة زيد على تقدير الحياة إذ لا شك فيها إلا على فرض الحياة، فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة) حاصله: أنه فرق بين الشك في الحكم لأجل الشك في الموضوع كالشك في الحرمة لأجل الشك في الخمرية، وبين الشك في الحكم على تقدير وجود الموضوع كالشك في العدالة على تقدير وجود الحياة، فإن المشكوك في الأول هو الحرمة فعلاً لاعتن تقدير الخمرية إذ على تقدير الخمرية يقطع بالحرمة، ومعلوم

أن اثبات الحرمة فعلاً موقوف على احراز الموضوع أي الخمرية، والمشكوك في الثاني ليس هو العدالة فعلاً لاحتمال الموت والميت لا يصلح للعدالة والفسق بل هو العدالة على تقدير الحياة بمعنى أن زيداً على تقدير حياته يشك في عدالته، واستصحاب العدالة على تقدير الحياة لا يتوقف على احراز الحياة بل يكفي فيه مجرد تقدير الحياة (وبالجملة فهنا مستصحبان لكل منهما موضوع على حدة حياة زيد وعدالته على تقدير الحياة، ولا يعتبر في الثاني اثبات الحياة) إذ الشك إنما هو في العدالة التقديرية.

(وعلى الثاني) أي إذا كان الشك في الحكم مسبباً عن الشك في الموضوع (فالموضوع إما أن يكون معلوماً معيناً شك في بقائه كما إذا علم أن الموضوع للنجاسة هو الماء بوصف التغير، وللمطهرية هو الماء بوصف الكرية والاطلاق ثم شك) بعنوان الشبهة الموضوعية (في بقاء تغير الماء الأول) الموجب للشك في بقاء النجاسة (وكرية الماء الثاني أو اطلاقه) الموجب للشك في المطهرية (وإما أن يكون غير معين بل مردد بين أمر معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع كما إذا لم يعلم) أي شك بعنوان الشبهة الحكمية (أن الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغير آنأما) بأن يكون الموضوع نفس الماء ويكون التغير علة محدثة فيبقى الموضوع بعد زوال التغير، وإن أمكن حينئذ أيضاً الشك في بقاء النجاسة لكن لامن جهة الموضوع بل من جهة أخرى كالشك في أن العلة المحدثة مبقية أيضاً أم لا؟ (أو الماء المتلبس فعلاً بالتغير) بأن يكون التغير قيداً للموضوع ينتفي بانتفائه (وكما إذا شكنا في أن النجاسة محمولة على الكلب بوصف أنه كلب) بأن تكون الصورة النوعية قيداً للموضوع ينتفي بانتفائه (أو) على الجسم (المشترك بين الكلب وبين ما يستحيل إليه من الملح) إذا وقع في المملحة (أو غيره) كالتراب بأن تكون الصورة النوعية علة محدثة.

(أما الأول: فلاشكال في استصحاب الموضوع، وقد عرفت في مسألة

الاستصحاب في الأمور الخارجية) كحياة زيد (أن استصحاب الموضوع حقيقة ترتيب الأحكام الشرعية المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعاً، فحقيقة) استصحاب حياة الزوج ترتيب وجود نفقة الزوجة، وحقيقة استصحاب خمرية المائع ترتيب حرمة الشرب، وحقيقة (استصحاب التغير والكربة والاطلاق في الماء ترتب أحكامها المحمولة عليها كالنجاسة في الأول والمطهرية في الأخيرين، فمجرد استصحاب الموضوع يوجب اجراء الأحكام) لأنه حقيقته (فلا مجال لاستصحاب الأحكام حينئذ) لأنه تحصيل للحاصل (لارتفاع الشك) باستصحاب الموضوع.

(بل لو أريد استصحابها لم يجر لأن صحة استصحاب النجاسة مثلاً ليس من أحكام التغير الواقعي ليثبت باستصحابه، لأن أثر التغير الواقعي هي النجاسة الواقعية لاستصحابها إذ مع فرض التغير لا شك في النجاسة) حاصله: أن معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره، فمعنى استصحاب التغير ترتيب آثار التغير، وبديهي أن أثر التغير الواقعي هو النجاسة الواقعية لصحة استصحاب النجاسة، إذ لو علمنا بالتغير واقعاً لقطعنا بالنجاسة واقعاً ولانشك فيها حتى يعقل استصحابها، فكذا عند استصحاب التغير يترتب عليه النجاسة لصحة استصحابها.

(مع أن قضية ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب حكم العقل باشتراط بقاءه فيه) أي قد عرفت أن الحاكم باعتبار بقاء الموضوع في تحقق مفهوم الاستصحاب هو العقل من جهة امتناع وجود العرض لافي موضوع (فالتغير الواقعي إنما يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل) أي إذا أثبتنا بقاء التغير بالاستصحاب يحكم العقل بصحة استصحاب النجاسة بمعنى تحقق مفهومه (فهذا الحكم أعني ترتب) صحة (الاستصحاب على بقاء الموضوع ليس أمراً جعلياً حتى يترتب على وجوده «موضوع» الاستصحابي) حاصله: أن ترتب صحة الاستصحاب وتحقيق مفهومه على العلم بوجود التغير

واقعاً لكونه حكماً عقلياً لا يترتب على وجوده الاستصحابي إلا على القول بالأصل المثبت بأن يستصحب التغير ويترتب عليه الأثر العقلي، أعني: صحة الاستصحاب وتحقق مفهومه ثم يترتب عليه الأثر الشرعي، أعني: استصحاب النجاسة (فتأمل) لعله إشارة إلى خفاء الوسطة المذكورة.

(وعلى الثاني) أي كون الشك في الحكم مسبباً عن تردد الموضوع بين ما هو معلوم الارتفاع وما هو معلوم البقاء (فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم، أمّا الأوّل) فلاّنه إن أُريد استصحاب كلي الموضوع المردد بين الأمرين فهو أصل مثبت لأنّ النجاسة إنّما تعلقت بالماء المتغير لابعنوان الموضوع، كما أنّ الحرمة تعلقت بعنوان الخمر لابعنوان الموضوع. وبالجملة الحكم الشرعي لا يتعلّق أبداً بعنوان الموضوع وإنّما يتعلّق بالعناوين الخاصة من الماء والخمر و الدم وغير ذلك، فلا بد أن يراد باستصحاب كلي الموضوع اثبات لازمه العقلي أعني: كون الماء مثلاً موضوعاً فيدخل في المثبت كما قال: (فلاّ أنّ أصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقي «ماء» متصفاً بالموضوعية إلاّ بناء على القول بالأصل المثبت كما تقدم في أصالة بقاء الكر المثبتة لكرية) هذا الماء (المشكوك بقاءه على الكرية، وعلى هذا القول) أي لو أغمضنا عن ذلك وقلنا: بجواز استصحاب كلي الموضوع لاثبات موضوعية هذا الباقي (فحكم هذا القسم حكم القسم الأوّل) وهو ما كان الشك في الحكم مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع المعين حيث قلنا فيه: بأنّه يستصحب الموضوع ويترتب عليه الحكم من دون حاجة إلى استصحابه.

(وأما أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً فهو في معنى استصحاب الحكم) أي وإن لم يكن المراد استصحاب عنوان الموضوع بأن يقال: كان الموضوع موجوداً فهو موجود ليكون أصلاً مثبتاً، بل استصحاب وصف الموضوعية بأن يقال: هذا كان موضوعاً فهو موضوع فيرجع ذلك إلى استصحاب نفس الحكم كأنّه قيل: هذا كان نجساً فهو نجس (لأنّ صفة الموضوعية للموضوع)

الثابتة بالاستصحاب (ملازم لانشاء الحكم من الشارع باستصحابه) حاصله: أنّ الشيء لا يتصف بوصف الموضوعية إلا بعد انشاء حكم له، فإذا حكم الشارع بموضوعية لشيء بطريق الاستصحاب فقد انشأ له الحكم بطريق الاستصحاب، فمعنى قولنا كان هذا موضوعاً فهو كما كان أنه كان مجموعاً له النجاسة. وبالجملة استصحاب موضوعية هذا الماء يرجع إلى استصحاب نجاسته وهو أيضاً فاسد.

كما قال: (وأما) عدم صحة (استصحاب الحكم فلائنه «حكم» كان ثابتاً لأمر لا يعلم بقاءه) أي لانعلم أنّ موضوع النجاسة هو نفس الماء، والتغير علة محدثة حتى يبقى الموضوع بعد زوال التغير أو خصوص الماء المتغير حتى ينتفي الموضوع بانتفائه (وبقاؤه قائماً بهذا الموجود الباقي) أي نفس الماء (ليس قياماً بنفس ما قام به أولاً) لأنه قام أولاً بالماء المتغير لابهذا الماء (حتى يكون اثباته ابقاءً ونفيه نقضاً).

إذا عرفت ما ذكرنا) من اعتبار بقاء الموضوع وصور الشك في الحكم مع الشك في الموضوع (فاعلم أنه كثيراً ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في أنّ موضوعه ومحله هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته حتى يكون الحكم مرتفعاً) كالشك في بقاء نجاسة الماء لاحتمال كون موضوعه الماء المتغير بالفعل لا المتغير آنأ ما وقد زال (أو هو الأمر الباقي والزائل «تغير» ليس موضوعاً ولا مأخوذاً فيه) بأن يكون موضوع النجاسة نفس الماء ويكون التغير علة محدثة، وحينئذ يبقى الموضوع بعد زوال التغير (فلو فرض) مع فرض كون الموضوع نفس الماء وفرض بقاءه (شك في الحكم كان من جهة أخرى غير الموضوع) فيجري استصحاب الحكم (كما يقال: إنّ حكم النجاسة في الماء المتغير موضوعه نفس الماء، والتغير علة محدثة للحكم) فيبقى الموضوع بعد زوال التغير (فيشك في عليته للبقاء) أي يحتمل كون العلة المحدثة علة مبقية أيضاً فلا يرتفع النجاسة بزوال التغير ويحتمل عدمه فترتفع بزواله، ومعلوم أنه إذا شك في الحكم مع احراز

الموضوع لاحتمال كون العلة المحدثه مبقية وعدمه يستصحب الحكم.

(فلا بد من ميزان يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها) غرضه أنّ ما ذكرنا من أنّه كثيراً ما يشك في الحكم من جهة تردد الموضوع بين ما هو مرتفع قطعاً وما هو باق قطعاً مبنين على كون الميزان في معرفة الموضوع واتحاد القضية المتيقّنة والمشكوكه هو دقة العقل لالسان الدليل أو فهم العرف، فلا بد من تحقيق أنّ الميزان هو دقة العقل فلا يجري الاستصحاب في أكثر الموارد لاحتمال مدخلية قيد في الموضوع معدوم أو لسان الدليل أو فهم العرف.

فتلخص أنّ الموضوع قد يكون مبيّناً معلوم البقاء ويشك في الحكم من غير جهته إمّا من جهة الرافع كالشك في بقاء عدالة زيد أو طهارته، أو المقتضي كما لو علم أنّ موضوع النجاسة هو الماء الباقي فشك في أنّ التغيّر علة مبقية أيضاً أم لا فيستصحب الحكم، وقد يكون مبيّناً مشكوك البقاء ولا يكون الشك في الحكم مسبباً عنه كما إذا شك في عدالة المجتهد مع الشك في حياته فيستصحب الحكم والموضوع، وقد يكون مبيّناً مشكوك البقاء ويكون الشك في الحكم مسبباً عنه كالشك في بقاء الخمرية فيستصحب الموضوع ويغني عن استصحاب الحكم، وقد يكون عند العقل مردداً بين ما هو مرتفع وما هو باق، وقد عرفت أنّه لا يجري فيه استصحاب الموضوع ولا الحكم إن كان الميزان هو العقل لالسان الدليل أو العرف كما قال:

(وهو أحد أمور، الأول: العقل فيقال: إنّ مقتضاه كون جميع القيود) وإن كثرت وسواء كان في ظاهر الدليل قيدا للموضوع نحو الماء المتغيّر نجس أو للمحمول نحو الماء نجس عند التغيّر أو الحكم نحو النجاسة ثابتة عند التغيّر للماء، أو كان الدليل مجملاً كما إذا قال: التغيّر يحدث النجاسة في الماء أو قام به الإجماع (قيوداً للموضوع مأخوذة فيه) حدوثاً وبقاءً (فيكون الحكم ثابتاً لأمر واحد يجمعها) لا بمعنى أنّ العقل مستقل بمدخلية جميع القيود في حصول مناط الحكم

واقعا فإنه بديهي الفساد، بل بمعنى أن مقتضى ظاهر حكم العقل في مقام تحديد الموضوع هو اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة في جميع ما يحتمل مدخليته .

(وذلك لأن كل قضية وإن كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة إلى موضوع واحد ومحمول واحد) ضرورة أن الحاكم لا يأخذ شيئا في كلامه إلا مع مدخليته في حصول مطلوبه، ملخص الكلام: أن انتفاء قيد من قيود الكلام يوجب انتفاء الموضوع لأن كل قيد في القضية يرجع إلى الموضوع بمعنى مدخليته في مناط الحكم والموضوع مع جميع قيوده أمر واحد إذ المجموع محصل لمناط الحكم، فينتفي بانتفاء أحدها، وحينئذ فإذا كان هناك قيد كالتغير شك في مدخليته بقاء، وعدمها يحكم العقل بالأول لأن في ارتفاعه احتمال ارتفاع الموضوع.

ثم إن الكلام في قيود المحمول على فرض عدم رجوعها إلى الموضوع هو الكلام في قيود الموضوع إذ كما يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع كذلك يعتبر بقاء المحمول، وإنما الشك في ثبوته للموضوع. وبالجملة لو لم يجرز بقاء المحمول يكون الشك في الحدوث لافي البقاء كما مرّ في استصحاب السواد عند ارتفاع ما كان موجوداً منه من المرتبة الخاصة واحتمل تبدله بمرتبة أخرى منه، واحتمل زواله بالمرّة، وفي استصحاب وجوب بقية الأجزاء حيث إن وجوبها السابق كان غيرياً وقد ارتفع قطعاً والمطلوب وجوباً نفسياً وهو مشكوك الحدوث، وقد التجئوا في تصحيح الاستصحاب في أمثال ذلك بالمساحة العرفية، كما التجأوا بها في أكثر موارد تغير الموضوع على ما يأتي.

(فإذا شك في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود سواء علم بحسب الظهور اللفظي (بكونه قيداً للموضوع) نحو الماء المتغير نجس (أو للمحمول) نحو النجاسة عند التغير ثابتة للماء (أو لم يعلم أحدهما) كما إذا قال: التغير يوجب تنجس الماء أو انعقد الإجماع بذلك، فإنّ القدر المتيقن ثبوت

النجاسة مادام التغير حاصلًا (فلا يجوز الاستصحاب لأنّه اثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق، ولا يصدق هذا مع الشك في أحدهما) أي بقاء الموضوع كما إذا زال التغير أو المحمول كما إذا ارتفع السواد الشديد أو الوجوب الغيري في بقية أجزاء المركب على ما مرّت الإشارة آنفًا.

(نعم) قد مرّ في استصحاب الزمانيات أنّه (لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفاً للحكم) لا قيداً (كالخيار) لا يخفى أنّه إن كان منشأ الشك في بقاءه احتمال كون الموضوع هو المتضرّر فلامجال للاستصحاب نظراً إلى الدقة العقلية في موضوع المستصحب لانجبار الضرر بالخيار في أوّل زمن العلم، وأمّا إن كان منشأه مجرد مضي الزمان الأوّل الملحوظ ظرفاً لاحتمال عدم استعداده للبقاء أزيد من ذلك فيجري الاستصحاب كما قال: (لم يقدح في جريان الاستصحاب لأنّ الاستصحاب مبني على الغاء خصوصية الزمان الأوّل) لأنّه عبارة عن ابقاء ما كان (فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري إلّا في الشك من جهة الرفع ذاتاً) أي عند الشك في وجود الرفع كخروج البول (أو وصفاً) أي عند الشك في رافعية الموجود كالشك في أنّ المذي ناقض أم لا، أو أنّ الخارج بول أو مذي.

وبالجملة: بقاء الموضوع بالدقة العقلية في موارد استصحاب الحكم إنّما هو في ثلاث موارد: أحدها: موارد الشك في الرفع. ثانيها: موارد الشك في بقاء الحكم لاحتمال حصول الغاية كما إذا وجب اكرام زيد إلى الغروب. ثالثها: موارد الشك في بقاء الحكم لاحتمال انقضاء استعداده للبقاء بسبب طول الزمان الملحوظ ظرفاً كما قال: (وفيما كان من جهة مدخلية الزمان) كما في الخيار، ولا يجري في سائر موارد الشك في المقتضي لحصول التغير في الموضوع ولو في الجملة كزوال التغير في الماء ووجدان الماء في المتيمّم.

(نعم يجري في الموضوعات الخارجية بأسرها) لاحتراز الموضوع فيها بدقيق العقل، وإن كان الشك في المقتضي فإنّه إذا شك في حياة زيد يكون الموضوع وهو

زيد المتصور القابل للحياة والممات محرزاً سواء شك في حياته لاحتمال انقضاء استعداده أو لاحتمال طرو الرافع من قتل ونحوه قوله: (ثم لو لم يعلم مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع على ما عرفت مفصلاً) الظاهر أن هذا تكرار لقوله فيما سبق «أو لم يعلم أحدهما» والغرض أنه كما لايجري الاستصحاب بناء على الدقة العقلية عند انتفاء معلوم القيدية بحسب ظاهر الدليل كما إذا قال: الماء المتغير نجس كذلك لايجري فيما لم يعلم القيدية لاجمال الدليل كما إذا قال: التغير موجب لنجاسة الماء أو قام به الإجماع.

(الثاني: أن يرجع في معرفة الموضوع للأحكام إلى الأدلة ويفرق بين قوله: الماء المتغير نجس وقوله: الماء ينجس إذا تغير، فيجعل الموضوع في الأول الماء المتلبس بالتغير) لأنه وإن احتمل فيه كون الموضوع في الواقع نفس الماء وكون التغير علة محدثة، إلا أن مقتضى ظاهر تقييد الماء بالتغير اعتبار التغير بالفعل (فيزول الحكم بزواله) فلا يبقى مجال للاستصحاب (وفي الثاني نفس الماء) لأنه وإن احتمل فيه كون الموضوع في الواقع هو الماء المتغير بالفعل إلا أن مقتضى ظاهر اطلاق لفظ الماء كون الموضوع نفس الماء والتغير علة محدثة (فيستصحب النجاسة لو شك في مدخلية التغير في بقائها) أي لو شك في أنه علة مبقية أو علة حدوثاً وبقاءً (وهكذا) سائر الموارد ثم إن ما ذكرنا من الاستصحاب في الفرض الثاني إنما هو فيما إذا لم يكن هناك اطلاق احوالي معتبر كما في المثال فإنه في صدد بيان مجرد حدوث النجاسة عند التغير، فلو فرض وجود اطلاق معتبر لا يحتاج إلى الاستصحاب بل يتمسك به كما إذا قال: إذا تغير الماء بالنجس يجب الاجتناب عنه ما لم يطهر بملاقة كرّ ونحوه.

(وعلى هذا) أي إذا كان الميزان لسان الدليل (فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرافع) أو حصول الغاية أو طول الزمان (إذا كان الدليل

غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع) كما إذا اقتضى الإجماع أو قاعدة الاشتغال كون موضوع وجوب التقليد هو المجتهد المطلق الحي الأعلم، فلا يعلم أن هذه القيود معتبرة ابتداءً أو استدامة أيضاً، فلا يجري الاستصحاب عند زوال أحدها لاحتمال كونها قيوداً للموضوع بحيث ينتفي بانتفائها كما قال: (لاحتمال مدخلية القيد الزائد فيه .

الثالث: أن يرجع في ذلك إلى العرف فكل مورد يصدق عرفاً أن هذا كان كذا سابقاً) بأن لا يوجب حصول التفاوت ارتفاع الموضوع في نظرهم بل كان هو في نظرهم من قبيل تبادل الحالات (جرى فيه الاستصحاب) توضيح الكلام: أنه لا شك في اعتبار فهم العرف في تشخيص مرادات الشارع من ألفاظه فإنه إذا قال مثلاً: الخمر حرام والدم نجس، يرجع في فهم معنى الخمر والدم إلى العرف، وهذا لا دخل له بالمقام لأن الكلام إنما هو في مساحتهم في موضوع حكم الشرع مع كونه مفهوماً مبيناً، فنقول وجه اعتبارها هو أنهم إذا حكموا بطريق المسامحة باتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة كحكمهم بأن هذا الماء كان كراً فيما إذا كان في الحوض ماء متصف بالكرية نقص منه مقدار يتسامح فيه العرف يصدق على اثبات الحكم السابق الابقاء و على رفعه النقض أي يصدق حقيقة لامسامحة، كما أنك لو تساحت في أفراد الحيوان المفترس وادعت كون الرجل الشجاع منها يصدق عليه الأسد حقيقة لا مجازاً كما ذكر في بابه، وحينئذ يجري أخبار حرمة النقض لأن خطابات الشرع منزلة على فهم العرف.

ومن هنا قد اتفقوا على استصحاب الكرية والقلّة، وأمّا عدم اعتبار مساحتهم في التحديدات الشرعية من الكيل والوزن والمساحة فلأنّ أصل الصدق هنا مبني على المسامحة بمعنى أنّ الحد الذي عينه الشارع لا يصدق على الناقص إلاّ بالمسامحة بخلاف باب الاستصحاب، فإنّ مساحتهم هنا إنما هي في موضوع المستصحب، وأمّا صدق حرمة النقض فهو بطريق الحقيقة فعلى القول

باعتبار الاستصحاب من باب الظن لا يحصل الظن إلا إذا بقي الموضوع بالدقة العقلية، إلا أن يظن في مورد بعدم مدخلية ما يحتمل مدخليته. وبالجملة إذا بقي الموضوع في نظر العرف جرى الاستصحاب (وإن كان المشار إليه) بقولهم هذا كان كذا (لا يعلم بالتدقيق أو بملاحظة الأدلة كونه موضوعاً) كما إذا قال - عليه السلام - : أو قام الإجماع بأنه يتنجس الماء إذا تغير فبعد زوال التغير لا يعلم بقاء الموضوع بدقيق العقل ولا بملاحظة لسان الدليل لاحتمال مدخلية التغير، إلا أن العرف يحكم بأن هذا الماء كان نجساً (بل علم عدمه) كما إذا قال: الماء المتغير نجس، فإنه بعد زوال التغير ينتفي الموضوع بحسب الدليل وهو باق عرفاً.

ثم إن بقاء الموضوع عرفاً مع عدم بقاءه عقلاً أو دليلاً ليس مجرد فرض بل هو أمر متحقق (مثلاً قد ثبت بالأدلة أن الانسان طاهر والكلب نجس، فإذا ماتا) ارتفع موضوع الطهارة، أعني: الحيوان الناطق وموضوع النجاسة، أعني: الحيوان النائح، ويحدث موضوع جديد للنجاسة، أعني: الميتة، إلا أن العرف يحكم ببقاء الموضوع لأنه في نظرهم عبارة عن هذا الموجود الخارجي حياً كان أو ميتاً، ولذا (حكم العرف بارتفاع طهارة الأول) والحال أنه ليس من باب الرفع بل من باب انتفاء موضوع الطهارة وحدث موضوع النجاسة (وبقاء نجاسة الثاني) والحال أنه ليس من باب البقاء بل من باب انتفاء موضوع النجاسة الأولية وحدث موضوع آخر للنجاسة كما قال: (مع عدم صدق الارتفاع والبقاء هنا بحسب) ظاهر الأدلة ولا بحسب (التدقيق فيها لأن الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين، وقد ارتفعت الحيوانية) وحدث موضوع جديد للنجاسة (فلا معنى لصدق ارتفاع الأول وبقاء الثاني بعد صيرورته جماداً ونحوه «مثال» حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت أحد الزوجين) فإن الموضوع في نظرهم هو هذا الموجود الخارجي الباقي بعد الموت أيضاً، فإذا شك في بقاء الزوجية بعد الموت يجري الاستصحاب ويترتب الأثر كجواز النظر والمس (وقد تقدم) جواز

استصحاب الكرية والوجوب نظراً إلى (حكم العرف ببقاء كرية ما كان كراً سابقاً ووجوب الاجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذر بعضها واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه ويشك في تبدله بالبياض أو بسواد خفيف إلى غير ذلك) كاستصحاب الزمان والاعراض المتصرمة، ثم لا تغفل أن مساحتهم في بعض هذه الأمثلة إنما هي في المحمول كمثالي السواد والوجوب.

(وبهذا الوجه) أي بقاء الموضوع عرفاً وكون العنوان معرفاً (يصح للفاضلين - قد هما - في المعبر والمنتهى الاستدلال على بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة) بالتراب ونحوه (بأن النجاسة قائمة بالأشياء النجسة لأوصاف الأجزاء) بمعنى أن موضوع النجاسة هو أجسام هذه الأشياء من دون مدخلية عناوينها (فلا تزول بتغير أوصاف محلها وتلك الأجزاء باقية فلا ترتفع النجاسة لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها، انتهى كلام) المحقق والعلامة في (المعبر) والمنتهى (واحتج فخر الدين للنجاسة بأصالة بقائها وبأن) النجاسة قائمة بذوات الأشياء النجسة لأوصافها كما مرّ في كلام الفاضلين لأنّ (الاسم أمانة ومعرف فلا يزول الحكم بزواله، انتهى).

ملخص الكلام: أنهم اختلفوا في مطهريّة الاستحالة فذهب جمع كالفاضلين وفخر المحققين إلى بقاء النجاسة والمشهور إلى حصول الطهارة وجماعة تبعاً للفاضل الهندي إلى حصول الطهارة في النجاسات وعدمه في المنتجسات واستدل الأولون بوجهين : أحدهما: أنه لا شك في أن موضوع النجاسة إنما هو ذوات الأشياء وتعليق الحكم في الأدلة بأسماء الأوصاف العنوانية من الدم والكلب وغيرهما إنما هو لكونها معرفات كما أنك لو قلت لمخاطبك: أكرم هذا الجالس يكون ذكر الجلوس معرفاً لادخالته في الحكم، وحينئذ تبقى النجاسة بعد الاستحالة بنفس دليل النجاسة . ثانيهما: أنه على فرض احتمال مدخلية الوصف العنواني يتمسك بالاستصحاب وغرضه - ره - هو أن استدلال هؤلاء على بقاء

النجاسة بهذين الوجهين المبنيين على بقاء الموضوع لا يصح بناء على رعاية الدقة العقلية لاحتمال كون الموضوع هو الذات المتصفة بهذا العنوان ولا بناء على ملاحظة الدليل، لأن ظاهره مدخلة العنوان وإنما يتوهم صحته بناء على رعاية المسامحة العرفية بأن يفرض الموضوع في نظرهم هو الذات المشتركة بين واجد العنوان وفاقده بأيّ عنوان اتصف بأن يقولوا بعد الاستحالة هذا كان كذا.

(وهذه الكلمات وإن كانت محل الإيراد لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد، بل ظهور عدمه، لأن ظاهر الأدلة تبعية الأحكام للأسماء كما اعترف به في المنتهى في استحالة الأعيان النجسة إلا أنه شاهد على إمكان موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف العنوانى وفاقده) حاصله: أنّ الحق وفاقاً للمشهور كون الاستحالة من المطهرات إذ لم يثبت كون موضوع النجاسة نفس الذات المشتركة بين واجد العنوان الأولي، أعني: الكلب مثلاً وواجد عنوان المستحال إليه كالتراب لا بالدقة العقلية ولا بملاحظة ظاهر الأدلة ولا بالمسامحة العرفية إلا في بعض مراتب الاستحالة كما يأتي.

بل يستفاد من ظاهر الدليل كون الموضوع هو المتصف بهذا العنوان فينتفي بانتفائه وعلى فرض الشك يرجع إلى قاعدة الطهارة أو دليل طهارة عنوان المستحال إليه من التراب وغيره لا إلى استصحاب النجاسة لعدم احراز الموضوع ولو عرفاً، بل لا يجري على فرض احرازه أيضاً لتقدم الدليل الاجتهادي، أعني: دليل طهارة عنوان المستحال إليه إلا أنه يستفاد من هذه الكلمات امكان كون الموضوع هو المشترك بين واجد العنوان وفاقده ولو في نظر العرف (كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت حيث إنّ) النجاسة الأولية زالت بانتفاء موضوعه وهو الحيوان الخاص ثم حدثت نجاسة أخرى في موضوع جديد، أعني: الميتة، إلا أنّ أهل العرف لا يفهمون نجاسة أخرى حاصلة بالموت) بل يحكمون ببقاء النجاسة الأولية (ويفهمون ارتفاع طهارة الانسان) والحال أنه ليس بارتفاع، بل

تبدل الموضوع (إلى غير ذلك مما يفهمون الموضوع فيه مشتركاً بين الواجد للوصف
العنواني والفاقد.

ثم إن بعض المتأخرين) كالمحقق السبزواري والفاضل الهندي (فرق بين
استحالة نجس العين والمنتجس فحكم بطهارة الأول لزوال الموضوع) نظراً إلى
ظاهر الدليل حيث علق فيه النجاسة بالوصف العنواني (دون الثاني لأن موضوع
النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل، أعني: الخبث مثلاً وإنما هو الجسم) حيث
أجمعوا على أن كل جسم لاقى نجساً فهو منتجس (ولم يزل) الجسم (بالاستحالة).

وهو حسن في بادئ النظر إلا أن دقيق النظر يقتضي خلافه إذ لم يعلم) من
لسان الدليل (أن النجاسة في المنتجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي
الجسم وإن اشتهر في الفتاوى ومعاقد الإجماعات أن كل جسم لاقى نجساً مع
رطوبة أحدهما فهونجس إلا أنه لا يخفى على المتأمل أن التعبير بالجسم) إنما
هو (لأداء عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة) للانفعال
حاصله: أن الظاهر أن تعليقهم الحكم بالجسم ليس لبيان موضوعية الجسم بما
هو، بل لبيان أن حكم الانفعال عام لكل شيء قابل للملاقاة والانفعال فحيث
تعذر عدّها أتوا بعنوان الجسم فقولهم كل جسم لاقى الخ في قوة قولهم: الخشب
إذا لاقى والماء إذا لاقى الخ، وحيثئذ يحتمل مدخلية الأوصاف العنوانية في
تنجس المنتجسات أيضاً كمدخليتها في نجاسة الأعيان النجسة على ما هو ظاهر
الدليل كما قال:

(وبتقرير آخر الحكم ثابت لأشخاص الجسم) لأنه معنى كل جسم وليس
بثابت لمفهوم الجسم (فلاينافي) أي ثبوت الحكم للأشخاص (ثبوت له لكل واحد منها
من حيث نوعه أو صنفه المتقوم به عند الملاقاة) فإنه إذا حكم بنجاسة هذا الفرد
من المائع بسبب الملاقاة يحتمل ثبوت هذا الحكم له من حيث إنه جسم ويحتمل
ثبوت له من حيث الوصف النوعي كالمائعية أو الصنفي كالمائية (فقولهم: كل

جسم لاقي نجساً فهو نجس لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به)أهو الصورة الجنسية أو النوعية(كما إذا قال القائل: إن كل جسم له خاصية وتأثير مع كون الخواص والتأثيرات من عوارض الأنواع)لأن كل نوع خاص من الجسم له تأثير خاص.

(وإن أبيت إلاّ عن ظهور معقد الإجماع في تقوم النجاسة بالجسم)أي وإن أبيت عن ظهور معقد الإجماع في بيان التعميم وادعت ظهوره في بيان قوام النجاسة بالجسم بما هو(فنقول:)بعد الاغماض عن عدم امكان تشخيص الموضوع بالدليل اللبّي(لاشك أنّ مستند هذا العموم هي الأدلة الخاصة الواردة في الأشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك، فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس إلامن حيث عنوان حدوث النجاسة لاما يتقوم به).

حاصله: أنّ معقد الإجماع، أعني: تنجس كل جسم بالملاقاة كلية مستنبطة من أدلة خاصة كقوله - عليه السلام - : الماء يتنجس بملاقاة النجس، البدن يتنجس بالملاقاة، الثوب يتنجس، وهذه الأدلة تفيد أمرين: سببية الملاقاة للنجاسة وقيام النجاسة بعناوين الثوب والبدن والماء كما هو ظاهرها، وبديهي أنّ عموم تنجس الجسم بالملاقاة تستنبط من هذه الأدلة من حيث دلالتها على سببية الملاقاة للتنجس لا من حيث دلالتها على قيام النجاسة بعناوين الثوب والبدن والماء(وإلاّ) أي وإن لم تكن القضية الكلية مستنبطة منها من الحيثية الأولى، بل من الحيثية الثانية،(فاللزام اناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله) لأنّ القضية الكلية التي يستنبط منها من الحيثية الثانية أعني: دلالتها على محل النجاسة، هو تنجس كل ملاق للنجس بعنوانه الخاص. وبالجمله كان اللزام أن يقولوا كل ملاق للنجس يتنجس بعنوانه الخاص دون أن يقولوا كل جسم يتنجس بالملاقاة.

(ودعوى أنّ ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسماً ليس

بأولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العام من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة لامن حيث تقوم النجاسة بالجسم) حاصل التوهم: أنه يمكن التصرف في الأدلة الخاصة بأن يقال: قوله - عليه السلام - الثوب يتنجس بالملاقاة ليس مقصوده أن الثوب بما هو ثوب يتنجس، بل مقصوده أنه بما هو جسم يتنجس وهكذا سائر الموارد. وحاصل الدفع: أن التصرف في الأدلة الخاصة بالنحو المذكور ليس بأولى من التصرف في معقد الإجماع المستنبط من هذه الأدلة بأن يقال: تعبيرهم بالجسم إنما هو لبيان عموم الحكم للبيان محل النجاسة.

(نعم الفرق بين المتنجس والنجس أن الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل) لما عرفت من ظهور أدلة النجاسات في مدخلية العنوان في النجاسة حدوثاً وبقاءً (وفي المتنجس محتمل البقاء) لأن دليل عموم الحكم في المتنجس هو الإجماع على تنجس كل جسم بالملاقاة فيحتمل كون ذكر الجسم لبيان محل النجاسة، ويحتمل كونه لبيان عموم الحكم (لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما تبين أن العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب) حاصله: أن احراز الموضوع شرط الاستصحاب، إمّا بالدقة العقلية وهو منتف في استحالة المتنجس كالنجس لاحتمال مدخلية الصورة النوعية، وإمّا بلسان الدليل وهو منتف في المنجسات، لأن المثبت لعموم الحكم فيها هو الإجماع ولا يتشخص به الموضوع، وأمّا بنظر العرف وهم لا يفرقون بين استحالة النجس والمتنجس سواء كان الموضوع هو الجسم أو العنوان في الحكم بانتفاء الموضوع في بعض مراتب الاستحالة دون بعض كما قال:

(أرايت أنه لو حكم على الحنطة أو العنب بالحلية أو الحرمة أو النجاسة أو الطهارة هل يتأمل العرف في اجراء تلك الأحكام على الدقيق والزبيب) بمعنى أنه كل حكم فرض للحنطة والعنب بالأصالة أو بالعرض يجري بعد صيرورته دقيقاً وزيباً من دون حاجة إلى الاستصحاب لشمول نفس الدليل الاجتهادي و ذلك

لأنهم يفهمون أنّ الموضوع هو الأعمّ ممّا يوجد في العنوان المستحال والمستحال إليه (كما لا يتأملون في عدم اجراء الاستصحاب) لتبدل الموضوع في نظرهم (في استحالة الخشب) المتنجس (دخاناً) أو رماداً (والماء المتنجس بولاً لمأكول اللحم خصوصاً إذا اطلعوا على) الحكم المشهور من (زوال النجاسة) من الأعيان النجسة (بالاستحالة) فإنهم يقطعون بتنقيح المناط بعدم بقاء الموضوع عند استحالة المتنجسات أيضاً.

(كما أنّ العلماء) في الأعصار والأمصار إلى زمن بعض المتأخرين (لم يفرقوا أيضاً في الاستحالة بين النجس والمتنجس كما لا يخفى على المتبع) فإن من قال: بمطهريّة استحالة النجس قال بها في المتنجس أيضاً، ومن لم يقل بها في الثاني لم يقل في الأوّل أيضاً، فلا يجوز الفصل (بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالأولية القطعية حتى تمسك بها «أولية» في المقام من لا يقول بحجية مطلق الظن) حاصله: أنّ صاحب المعالم - ره - تمسك في المسألة بالأولية لامن باب الظن المطلق لعدم اعتباره عنده ولا من باب الظن الخاص لعدم كونها منه بل لكونها قطعية.

(ومما ذكرنا) من أنّه لم يعلم أنّ النجاسة في المتنجسات محمولة على الجسم ولونظراً إلى ظاهر الدليل، لأنّ التعبير بالجسم في معقد الإجماع لافادة تعميم الحكم لالبيان محل النجاسة (يظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة تبعاً للفاضل الهندي - قده - من أنّ الحكم في المتنجسات) ثابت للجسم (وليس دائراً مدار الاسم حتى يظهر بالاستحالة).

فالتحقيق) بعد ما علمت من أنّ العرف لا يتأمل في بقاء الموضوع في مثل صيرورة الحنطة دقيقاً والعنب زيبياً وفي انتفائه في مثل صيرورة الخشب دخاناً (أنّ مراتب تغير الصورة في الأجسام مختلفة) بعضها يوجب انتفاء الموضوع في نظرهم وبعضها لا يوجبها (بل الأحكام أيضاً مختلفة) بعضها يدور مدار الاسم دون بعض،

فلو نذر للفقير منّا من العنب لا يبر نذره باعطاء الزبيب، وأمّا حلّية العنب أو حرمة بالفرض يجري في الزبيب أيضاً (ففي بعض مراتب التغيّر يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة إلى الاستصحاب) أي يفهم العرف من الدليل بتفكيح المناط القطعي ارادة الأعم ممّا يوجد في العنوان المستحال والمستحال إليه.

(وفي بعض آخر لا يحكمون بذلك) إلا أنّ الموضوع في نظرهم هو الأعم من واجد العنوان وفاقده ويشك في بقاء الحكم لاحتمال كون العنوان علة حدوثاً وبقاء (و) لذا (يثبتون الحكم بالاستصحاب) وبالجملة حكم العرف بأعمية الموضوع نظراً إلى الدليل كما في الفرض الأوّل غير حكمه ببقاء الموضوع المصحح للاستصحاب ولو مع ظهور اللفظ عندهم في انتفاء الموضوع (وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب أيضاً) أي لا يقولون بأنّ هذا كان كذا، إمّا لانتفاء الموضوع في نظرهم وإن لم ينتف بالدقة العقلية كما في صيرورة الماء المتنجس أو البول النجس بولاً لمأكول اللحم، أو لتردهم في البقاء والانتفاء. قوله: (من غير فرق في حكم النجاسة بين النجس والمتنجس) غرضه أنّ ما ذكرنا من المراتب الثلاث لتغير الموضوع في نظر العرف يجري في جميع الأبواب كصيرورة التراب في باب التيمم والسجود لبنائهم آجراً فيجري في باب النجاسات أيضاً من دون فرق بين النجس والمتنجس.

(فمن الأوّل ما لو حكم على الرطب أو العنب بالحلية أو الحرمة أو الطهارة أو النجاسة، فإنّ الظاهر جريان عموم أدلّة هذه الأحكام للتمر والزبيب فكأنّهم يفهمون من الرطب والعنب الأعم ممّا جف منها فصار تمراً أو زبيباً مع أنّ الظاهر تغاير الاسمين) بحيث كان اطلاق أحدهما مكان الآخر مجازاً (ولذا لو حلف على ترك أحدهما لم يحنث بأكل الآخر، والظاهر أنّهم لا يحتاجون في اجراء الأحكام المذكورة) من الحل وغيره (إلى الاستصحاب) والظاهر أنّ صيرورة الحنطة

دقيقاً أيضاً من هذا الباب.

(ومن الثاني اجراء) حكم الزوجية بعد الموت ونجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره واجراء (حكم بول غير المأكول إذا صار بولاً لمأكول وبالعكس، وكذا صيرورة الخمر خلاً) وبالعكس (وصيرورة الكلب أو الإنسان جماداً بالموت) لا بالاستحالة إلى التراب ونحوه. وبالجملة في هذه الأمثلة الموضوع باق عرفاً حيث يقولون بأن هذا كان كذا ويدفع احتمال عليّة العنوان بالاستصحاب (إلا أن) الدليل الخارجي ربما يمنع عن الاستصحاب كما قال: إن (الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق إمّا للنص الخاص كما في الخمر) المستحيل إلى الخل (وإمّا لعموم ما دلّ على حكم المنتقل إليه) كدليل نجاسة الميتة أو الخمر الرافع لطهارة الإنسان أو الخل وكدليل طهارة بول المأكول ونجاسة بول غير المأكول.

(فإنّ الظاهر أنّ استفادة طهارة المستحال إليه إذا كان بولاً لمأكول ليس من أصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب) لانتفاء الموضوع (بل هو من الدليل) الدال على طهارة بول المأكول (نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولاً لغير المأكول) وبالجملة في هذه الموارد الموضوع باق عرفاً بحيث لولا الدليل الخارجي على ارتفاع الحالة السابقة لجرى الاستصحاب كما يستصحب الزوجية ونجاسة الماء المتغير.

(ومن الثالث: استحالة العذرة أو الدهن المتنجس دخاناً والمني حيواناً ولو نوقش في بعض الأمثلة المذكورة) كأن يقال مثلاً بانتفاء الموضوع عرفاً عند انقلاب الخمر خلاً وبالعكس (فالمثال غير عزيز على المتبع المتأمل) كبقاء الموضوع عند استحالة العظم أو الخشب فحماً وانتقال دم الإنسان إلى البرغوث (ومما ذكرنا) من أنّ العرف هو المحكّم في موضوع الاستصحاب، وإنّ مراتب التغير مختلفة (يظهر أنّ معنى قولهم: الأحكام تدور مدار الأسماء إنّها تدور مدار أسماء موضوعاتها التي هي المعيار في وجودها وعدمها «احكام» وليس المراد أنّها تدور مدار الأسماء

المذكورة في لسان الدليل (فإذا قال الشارع: العنب حلال فإذا ثبت) بالفرض (كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم) فإنه قد يتعين الموضوع باعلام من الشارع بإجماع أو غيره (دار الحكم مداره فينتفي عند صيرورته زيبياً أما إذا علم من العرف أو غيره) كاعلام الشارع (أنّ الموضوع هو الكلّي الموجود في العنب) أي الكلّي (المشترك بينه «عنب» وبين الزيب أو بينهما وبين العصير دار الحكم مداره أيضاً) فينتفي عند انتفاء هذا المشترك كما إذا صار دخاناً أو خلاً.

(نعم يبقى دعوى أنّ ظاهر اللفظ في مثل القضية المذكورة «العنب حلال» كون الموضوع هو العنوان وتقوم الحكم به المستلزم لانتفائه بانتفائه، لكنك عرفت أنّ العرف هو المحكم لولا الدليل الخارجي على خلافه وأنّ (العناوين مختلفة والأحكام أيضاً مختلفة) فقد يكون الموضوع نفس العنوان كما ثبت ذلك بالنص في الخمر وكما فيما إذا نذر مناً من العنب وقد يكون المشترك بينه وبين عنوان المستحال إليه كما في حلية العنب (وقد تقدم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحاً عن أكثر أهل العلم واختيار الفاضلين له) لا يخفى أنّه لم يتقدم منه - ره - حكاية هذا بالصراحة، بل تقدم أنّ بعضهم حكم ببقاء نجاسة الأشياء بعد الاستحالة فيشمل مثل صيرورة الخنزير أو الكلب ملحاً بوقوعه في المملحة.

(ودعوى احتياج استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ إلى القرينة الخارجية وإلا فظاهر اللفظ كون القضية مادام الوصف العنواني) أي ظاهر القضية دوران الحكم مدار الوصف العنواني (لا يضرنا فيما نحن بصدد) حاصل الاشكال هو أنّنا موظفون بأخذ ما استفاد من ظاهر الدليل حكماً وموضوعاً إلا أن تقوم القرينة على الخلاف والمستفاد من ظاهره مدخلة الوصف العنواني. وحاصل الجواب: أنّ هذا مسلّم ولا يضر بما ذكرناه (لأنّ المقصود) لزوم متابعة القرينة على الخلاف على تقدير وجودها، وبعبارة أخرى: لزوم (مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقة ولاعلى ما يقتضيه الدليل

اللفظي إذا كان العرف بالنسبة إلى القضية الخاصة) أي في مورد خاص (على خلافه .
 (وحيث) أي إذا كان المقصود ذلك (فيستقيم أن يراد من قولهم إن الأحكام
 تدور مدار الأسماء) أنها تدور مدار أسماء موضوعاتها التي هي المعيار وجوداً
 وعدمها كما مر ويستقيم أن يراد منه (أن مقتضى ظاهر دليل الحكم) إن لم يقدّم دليل
 خارجي على خلافه (تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علق عليه الحكم في
 ظاهر الدليل) كالعنب (فيراد من هذه القضية تأسيس أصل) هو تبعية الحكم
 للعنوان المعلق عليه الحكم في ظاهر الدليل (قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف) كما
 إذا فهم العرف أن حكم أن العنب يجري في الزبيب أيضاً (أو غيره) كاعلام الشارع
 بإجماع أو غيره بأن الزبيب في حكم العنب (فافهم) فإن معنى ذلك في الحقيقة
 عدم كون الاسم المذكور في الدليل مناطاً أصلاً بل المناط ما هو الموضوع في نظر
 العرف وهو قد يكون المسمّى في الدليل وقد يكون المشترك بين واجد العنوان
 وفاقده. وبالجمله لا يصح حمل الاسم في قولهم الأحكام يدور مدار الأسماء على
 الاسم المذكور في الدليل.

الشك الساري المسمّى بقاعدة اليقين

(الأمر الثاني: مما يعتبر في تحقق) مفهوم (الاستصحاب أن يكون في حال
 الشك متيقناً لوجود المستصحب في السابق حتى يكون شكّه في البقاء، فلو كان
 الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقاً كان تيقن عدالة زيد في زمان كيوم الجمعة
 مثلاً ثم شك في نفس هذا المتيقن وهو عدالة زيد يوم الجمعة بأن زال مدرك
 اعتقاده) ولم يدر أنه من أيّ طريق حصل له القطع بذلك (فشك في مطابقته
 «اعتقاده» للواقع أو كونه جهلاً مركباً لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة
 ولا اصطلاحاً، أما الأول فلأن الاستصحاب لغة أخذ الشيء مصاحباً فلا بد من

احراز ذلك) الشيء في موطنه (حتى يأخذه مصاحباً، فإذا شك في حدوثه من أصله فلا استصحاب وإما اصطلاحاً فلأنهم اتفقوا على أخذ الشك في البقاء) وقد عرفت في مقام تعريف الاستصحاب أن بعضهم عرفه بأنه كون شيء يقيني الحصول في السابق مشكوك البقاء في اللاحق (أو ما يؤدي هذا المعنى) كتعريفه بأنه ابقاء ما كان. و بالجمله الشك في البقاء مأخوذ (في معنى الاستصحاب).

نعم لو ثبت أن الشك بعد اليقين بهذا المعنى) أي بمعنى تعلق الشك بنفس ما تيقنه سابقاً (ملغى في نظر الشارع، فهي قاعدة أخرى) تسمى بقاعدة اليقين والشك الساري (مباينة للاستصحاب ستتكلم فيها بعد دفع توهم من توهم أن أدلة الاستصحاب يشملها وأن مدلولها لا يختص بالشك في البقاء، بل الشك بعد اليقين ملغى مطلقاً) أي (سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقاً) بأن يصير أصل عدالة يوم الجمعة مشكوكاً (أم ببقائه) بأن يشك في استمرار العدالة .

(وأول من) وقع في الوهم المذكور و(صرح بذلك) الشمول (الفاضل السبزواري في الذخيرة في مسألة من شك في بعض أفعال الوضوء حيث قال: والتحقيق أنه إن خرج من الوضوء متيقناً للاكمال ثم عرض له الشك، فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء لصحيفة زرارة: ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، انتهى. ولعله «سبزواري» قد تفتن له) أي لشمول أدلة الاستصحاب للشك الساري (من كلام الحلّي في السرائر حيث استدل على المسألة المذكورة بأنه لا يخرج عن حال تحصيل (الطهارة إلا على يقين من كمالها وليس ينقض الشك اليقين، انتهى. لكن هذا التعبير من الحلّي لا يلزم أن يكون استفاده من أخبار عدم نقض اليقين بالشك) لاحتمال استفادته من دليل آخر مختص بالشك الساري كما ستعرض به. نعم الظاهر هو استفادته منها كما مر في السابق. (ويقرب من هذا التعبير) أي تعبير الحلّي (عبارة جماعة من القدماء لكن التعبير لا يلزم منه دعوى شمول الأخبار للقاعدتين على ما توهمه «شمول» غير واحد من المعاصرين وإن اختلفوا) أي

اختلف المتوهمون للشمول (بين مدع لانصرافها إلى خصوص الاستصحاب) لكثرة وجود موارده ولأنه مورد أكثر الأخبار (وبين منكر له عامل بعمومه).

وتوضيح دفعه «توهم» أنّ المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد فإنّ مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلّق الشك واليقين مع قطع النظر عن الزمان لتعلّق الشك ببقاء ما يتقن سابقاً) حاصله: أنّ الأخبار تدل على حرمة نقض اليقين بالشك و النقض لا يصدق إلاّ مع اتحاد المتيقن والمشكوك، وحيث إنّ الشخص في مورد الاستصحاب يشك في بقاء ما هو يقيني الوجود في السابق فاتحاد المتيقن والمشكوك هنا إنّما هو بالتسامح والمجاز بأن يقطع النظر عن الزمان بأن يقال: عدالة زيد كان متيقناً فصار أي عدالة زيد مشكوكاً، فمتعلّق اليقين والشك أمر واحد وهو عدالة زيد فيصدق النقض، وأمّا لو لوحظ الزمان فيتباينان بأن يقال: عدالة زيد يوم الجمعة كان متيقناً فصار عدالة زيد يوم السبت مشكوكاً، فيكون متعلّق اليقين عدالة يوم الجمعة، ومتعلّق الشك عدالة يوم السبت فلا يصدق النقض (ولازمه) أي اتحاد المتعلّقين مع قطع النظر عن الزمان (كون القضية المتيقنة، أعني: عدالة زيد يوم الجمعة متيقنة حين الشك أيضاً) وبالجملة عدالة زيد حال كونها مشكوكة متيقنة أيضاً (من غير جهة الزمان) وأمّا من جهة الزمان فالمتيقن غير المشكوك فإنّ الأوّل عدالة زيد يوم الجمعة والثاني عدالة زيد يوم السبت.

(ومناط هذه القاعدة اتحاد متعلّقيهما من جهة الزمان) أي لما كان الشخص في مورد الشك الساري يشك في أصل وجود ما يتقنه سابقاً، فالمتيقن والمشكوك إنّما يتحدان هنا بملاحظة الزمان بأن يقال: كان عدالة زيد يوم الجمعة متيقنة فصار عدالة زيد يوم الجمعة مشكوكة (ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكاً فيما يتقنه سابقاً) أي شاكاً فيه (بوصف وجوده في السابق) فالقاء الشك في القاعدة الأولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن سابقاً من حيث إنّه متيقن من غير تعرض

لحال حدوثه) إذ لاشك فيه (وفي القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما يتيقن) سابقاً (حدوثه من غير تعرض لحكم ابقائه فقد يكون بقاءه) على تقدير حدوثه (معلوماً أو معلوم العدم أو مشكوكاً واختلاف مؤدى القاعدتين وإن لم يمنع من ارادتهما من كلام واحد) يفيدهما بمفهومه ويشملهما بمعناه (بأن يقول الشارع: إذا حصل بعد اليقين بشيء شك له تعلق بذلك الشيء فلاعبرة به سواء تعلق ببقائه أو بحدوثه واحكم بالبقاء في الأول وبالحدوث في الثاني إلا أنه «اختلاف» مانع عن ارادتهما من قوله -عليه السلام-: فليمض على يقينه).

حاصله: أنه يمكن الاتيان بعبارة تشمل القاعدتين بطريق العموم والاطلاق بحيث يستدل بها على كل منهما بلاشكال، كالعبارة المذكورة حيث لم يعتبر فيها اتحاد متعلقي اليقين والشك، بل المعتبر فيها تعلق اليقين بشيء كعدالة زيد يوم الجمعة، وتعلق شك به واليقين بعدالة يوم الجمعة وإن كان فرداً واحداً من اليقين إلا أنه حيث لم يلاحظ مقيداً بالزمن السابق ولاغير مقيد به يصلح أن يكون هو اليقين في باب الاستصحاب، وأن يكون هو اليقين في باب الشك الساري والشك المتعلق به له فردان لأنه تارة يتعلق بأصل الحدوث كما في الشك الساري وأخرى بالبقاء كما في الاستصحاب، وعدم العبرة به يختلف باختلاف متعلقه فهي تشمل القاعدتين لصلاحية اليقين لهما واطلاق تعلق الشك واطلاق عدم العبرة به، وأما أخبار الاستصحاب فلا مجال لشمولها للقاعدتين بطريق الاطلاق لدلالاتها على اتحاد متعلقي اليقين والشك كما سنوضحه في ذيل قوله، قلت: لاريب في اتحاد إلخ ولذا قال:

فإن المضي على اليقين السابق المفروض تحققه في القاعدتين، أعني: عدالة زيد يوم الجمعة) وبالجملة المضي (بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعده كما هو مفاد القاعدة الثانية يغير المضي عليه «يقين» وبمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرض لحال يوم الجمعة كما هو مفاد

قاعدة الاستصحاب) وبالجملة المضي بمعنى الحكم بالحدوث من غير تعرض للبقاء والمضي بمعنى الحكم بالبقاء من غير تعرض للحدوث متضادان (فلا يصح ارادة المعنيين منه «مضي»).

فإن قلت: إن معنى المضي على اليقين عدم التوقف من أجل الشك العارض وفرض الشك كعدمه، وهذا المعنى الواحد (يختلف باختلاف متعلق الشك فالمضي مع الشك في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث ومع الشك في البقاء بمعنى الحكم به «بقاء» حاصل الاشكال: أن افادة لفظ المضي للمعنيين المذكورين ليس بعنوان استعماله فيهما، بل المعنى واحد وهو عدم العبرة بالشك ويلزمه الحكم بالبقاء إذا تعلق الشك به، والحكم بالحدوث إذا تعلق الشك به. وحاصل الجواب: أن لفظ المضي وإن كان في نفسه يصلح لإفادة المعنيين بلا محذور كما أن لفظ الشك يصلح للانطباق على كلا القاعدتين إلا أن اعتبار اتحاد متعلق اليقين والشك كما هو ظاهر الاخبار يوجب التنافي بين المعنيين، لأن انطباق لفظ المضي ولفظ الشك على مورد كلتا القاعدتين يحتاج إلى لحاظ اليقين بالعدالة مقيداً بالزمان ومجرداً عنه واجتماع اللحاظين المتضادين محال كما سنوضحه ولذا قال:

(قلت: لا ريب في اتحاد متعلقي الشك واليقين) إذ بدونه لا يتحقق مفهوم النقض المنهني عنه وكون المراد المضي على ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك والمفروض أن ليس في السابق إلا يقين واحد وهو اليقين بعدالة زيد والشك فيها) بداهة أن الأمر الواحد «عدالة زيد» يكون متعلقاً لفرد واحد من اليقين (و) الشك وإن كان له فردان على ما فصلناه في العبارة المتقدمة «إذا حصل بعد اليقين بشيء شك إلخ» إلا أنه (ليس له «شك» هنا) أي عند اتحاد متعلقي اليقين والشك (فردان يتعلق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء، بل المراد الشك في نفس ما يتقن.

وحيث (أي حين اعتبار اتحاد متعلق اليقين والشك المانع عن وجود فردين

للشك (فإن اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقيده بيوم الجمعة، فالمضي على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقن) فكأنه قال: من كان على يقين من عدالة زيد فشك، أي في عدالة زيد فليحكم ببقائها وهذه قاعدة الاستصحاب (وإن اعتبر الشك فيه مقيداً بذلك اليوم فالمضي على ذلك المتيقن الذي تعلق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثها من غير تعرض للبقاء) وهذه قاعدة اليقين (كأنه قال: من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك فيها) أي في عدالة زيد يوم الجمعة (فليمض على يقينه السابق).

وتوضيح جميع هذه الكلمات: أن اليقين بعدالة زيد ليس إلا فرداً واحداً من اليقين كما لا يخفى. نعم يمكن أن يلاحظ متعلقه مقيداً بالزمان بأن يراد اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة كما في قاعدة اليقين وأن يلاحظ بدونه بأن يراد اليقين بعدالة زيد كما في الاستصحاب، والممكن إنما هو أحد اللحاظين على سبيل البدلية لاجتماعاً، لأن لحاظ عدالة زيد مقيداً بالزمان الأول وغير مقيد به جمع بين المتناقضين، وأمّا الشك فيه فله فردان لأنه قد يشك في أصل وجود العدالة يوم الجمعة كما في قاعدة اليقين، وقد يشك في بقائها كما في الاستصحاب إلا أنه لا يصح في هذه الأخبار ارادة اطلاقه، أي كلا فردي الشك لظهورها في اتحاد متعلق اليقين والشك، وقد عرفت أن متعلق اليقين، إمّا يلاحظ مقيداً بالزمان، أي يراد اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة فيتعلق الشك أيضاً بها فتختص بقاعدة اليقين، وإمّا يلاحظ بدونه كاليقين بعدالة زيد فيتعلق الشك أيضاً به فتختص بالاستصحاب، وكذا لفظ المضي (وقس على هذا سائر الأخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك فإن الظاهر اتحاد متعلق الشك و اليقين) وهو يستلزم المنافاة بين المعنيين كما قال:

(فلا بد) في دلالة هذه الأخبار على الاستصحاب (أن يلاحظ المتيقن والمشكوك غير مقيدين بالزمان) بأن يراد أن من كان على يقين من عدالة زيد

فشك - أي في عدالة زيد - فليمض الخ (وإلا) أي وإن قيّدا بالزمان بأن يراد أنّ من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك في عدالة زيد يوم السبت فليمض الخ (لم يجر استصحابه) لتبدل الموضوع (كما تقدم في رد شبهة من قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد).

قد تقدم أنّه إذا أمر بالجلوس يوم الجمعة فشك في وجوبه يوم السبت ربما يتوهم فيه تعارض استصحاب عدم وجوب الجلوس قبل الجمعة مع استصحاب وجوبه يوم الجمعة، وردّه المصنف - ره - بأنّه إن أخذ يوم الجمعة قيّداً للموضوع فلاوجه لاستصحاب الوجوب لتبدل الموضوع، لأنّ جلوس يوم الجمعة غير جلوس يوم السبت، وإن أخذ الزمان ظرفاً فلاوجه لاستصحاب عدم السابق، بل يقال بأنّ الجلوس كان واجباً فشك في وجوبه فيستصحب (والمفروض القاعدة الثانية كون الشك متعلّقاً بالمتيقّن السابق بوصف وجوده في الزمان سابق) بأن يراد أنّ من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك أي في عدالته يوم الجمعة فليمض الخ (ومن المعلوم عدم جواز ارادة الاعتبارين من اليقين والشك في تلك الأخبار) لأنّ أخذ المتعلّق مقيداً بالزمان وغير مقيد به جمع بين المتناقضين، فالممكن إنّما هو أحد اللحاظين على سبيل البدلية لاجتماعاً.

(ودعوى أنّ اليقين بكل من الاعتبارين فرد من اليقين وكذلك الشك المتعلّق) بكل من الاعتبارين (فرد من الشك فكل فرد) من اليقين (لاينقض بشكه) حاصل التوهم: أنّه كما أنّ الشك في عدالة زيد له فردان، أحدهما: الشك في الحدوث، كما إذا شك في أصل عدالة زيد يوم الجمعة، والآخر: الشك في البقاء، كما إذا شك في بقاء عدالته، كذلك اليقين له فردان، أحدهما: اليقين بعدالة زيد مقيداً بيوم الجمعة، كما في قاعدة اليقين، والآخر: اليقين بعدالة زيد غير مقيد به، كما في مورد الاستصحاب، فيجوز أن يراد من الشك كلا فرديه ومن اليقين أيضاً كلا فرديه، فيستفاد من الأخبار من اطلاق لفظي اليقين والشك أنّ اليقين بعدالة

زيد يوم الجمعة لا ينقض بالشك في عدالته يوم الجمعة، وأنّ اليقين بعدالته لا ينقض بالشك في عدالته.

(مدفوعة بأنّ تعدد اللحاظ والاعتبار في المتيقّن به السابق بأخذه تارة مقيداً بالزمان السابق وأخرى بأخذه مطلقاً لا يوجب تعدد أفراد اليقين) حاصل الدفع: أنّ اليقين بعدالة زيد فرد واحد من اليقين، لأنّ المتعلّق «عدالة» وإن كان يصح أن يلاحظ تارة مع قيد الزمان وأخرى بدونه إلا أنّ تعدد لحاظ المتعلّق لا يوجب تعدد اليقين، فإرادة الاطلاق من اليقين لا معنى له، ومرّ أنّ الممكن إنّما هو أحد اللحاظين على سبيل البدلية لاجتماعاً، وحيث إنّ المعتبر اتحاد متعلّق اليقين والشك، فحمل الشك أيضاً على ارادة إطلاقه لاجمال له.

(و) بالجملة (ليس اليقين بتحقق مطلق العدالة في يوم الجمعة واليقين بعدالته المقيّدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر، بل الخبر بمثابة أن يقال: من كان على يقين من عدالة زيد أو فسقه أو غيرهما من حالاته) اشارة إلى أنّ تعدد أفراد اليقين إنّما هو بتعدّد المتعلّق لا بلحاظه، تارة مقيداً بالزمان الأوّل وأخرى بدونه (فشك فيه فليمض على يقينه بذلك، فافهم فإنّه) أي تعدد اليقين بتعدد المتعلّق لا بتعدد اللحاظ الخ (لا يخلو عن دقة، ثم إذا ثبت عدم جواز ارادة المعنيين فلا بدّ أن يختص مدلولها «اخبار» بقاعدة الاستصحاب لورودها في موارد تلك القاعدة، كالشك في الطهارة من الحدث والخبث، ودخول هلال شهر رمضان أو شوال.

هذا كلّه) أي هذا الذي تقدّم من البحث في أنّ هذه الأخبار تفيد معناً واحداً هو الاستصحاب، أو معنيين هما الاستصحاب وقاعدة اليقين (لو أريد من القاعدة الثانية اثبات نفس المتيقّن عند الشك وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً) فإنّ مذهب بعضهم هو أنّه يستفاد من هذه الأخبار مضافاً إلى الاستصحاب قاعدة اليقين، بمعنى الحكم بوجود العدالة يوم الجمعة وصحة

الأثار المتقدمة المترتبة عليها، كالصلاة التي صلى خلفه دون آثار استمرار العدالة.
 (أمّا لو أُريد منها اثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرة إلى زمن الشك وما
 بعده إلى اليقين بطرو الفسق) فإنّ مذهب بعضهم هو أنّه يستفاد من هذه الأخبار
 مضافاً إلى الاستصحاب قاعدة اليقين بمعنى الحكم بوجود العدالة يوم الجمعة
 مستمراً إلى زمن العلم بالفسق بأن يكون مفاد قاعدة اليقين أمراً وسيعاً وهو ثبوت
 أصل العدالة واستمرارها إلى الآن وبعد الآن كما يأتي بحثه (فيلزم استعمال الكلام
 في معنيين أيضاً) أي ينحل نفس قاعدة اليقين إلى معنيين مضافاً إلى الاستصحاب
 (لأنّ الشك في) أصل وجود (عدالة زيد يوم الجمعة غير الشك في استمرارها إلى
 الزمان اللاحق، وقد تقدم نظير ذلك) عن النراقي - ره - (في قوله - عليه السلام - : كل
 شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر) حيث قال: إنّ معناه أنّ الأشياء محكومة في الظاهر
 بالطهارة وأنّ الطهارة الثابتة لها في الظاهر مستمرة إلى زمن العلم بالنجاسة.

(ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما) وهو عدم العبرة بالشك المتعلق بما
 تعلّق به اليقين (يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط
 له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية) إذ في جميع موارد القاعدة الثانية يجري
 الاستصحاب المعارض معها دون العكس (لأنّه إذا شك فيما يتقن سابقاً، أعني:
 عدالة زيد في يوم الجمعة، فهذا الشك معارض لفردين من اليقين أحدهما: اليقين
 بعدالته المقيدة بيوم الجمعة. الثاني: اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة،
 فيدل بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة
 باحتمال انتفائها في ذلك الزمان «يوم الجمعة» و) يدل (بمقتضى قاعدة
 الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته) المطلقة (قبل يوم الجمعة
 باحتمال حدوثها في الجمعة).

حاصله: أنّ كل مورد يجري فيه قاعدة اليقين يجري فيه استصحاب العدم
 المعارض معها، مثلاً إذا حصل اليقين يوم الجمعة بعدالة زيد ثم حصل الشك يوم

السبت في عدالته يوم الجمعة، فهنا يقين قبل الجمعة بعدم العدالة المطلقة، ويقين يوم الجمعة بالعدالة فيها، وشك يوم السبت في عدالة يوم الجمعة (فكل من طرفي الشك معارض لفرد من اليقين) لأن احتمال العدالة يوم الجمعة معارض باليقين الأول، واحتمال عدمها فيها معارض باليقين الثاني، وحينئذ فلو دلت الأخبار على اعتبار كلتا القاعدتين يلزم تعارض مدلولها في موارد قاعدة اليقين فيسقط عن الحجية بالنسبة إليها، فتختص بموارد الاستصحاب. وفيه: أنه ربما لا يكون في مورد قاعدة اليقين استصحاب يعارضها للجهل بالحالة السابقة أو لتبادلها، كما إذا يقن بفقر زيد يوم الجمعة فأدى إليه الزكاة ثم شك في فقره يوم الجمعة ولم يعلم أنه كان من الأول فقيراً أو غنياً أو تبادل فيه الفقر والغنى، فلامعنى للتعارض و التناقض في مثله.

(ودعوى أن اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق) حاصله: أنه إذا حصل يوم الجمعة يقين بالعدالة فقد انتقض به اليقين السابق بعدم العدالة، فلامجال لاستصحاب العدم السابق حتى يعارض مع قاعدة اليقين غاية الأمر أن هذا اليقين لحق به الشك وقاعدة اليقين تثبت عدم العبرة بهذا الشك ووجوب الأخذ باليقين المفروض كونه ناقضاً لليقين السابق.

(مدفوعة بأن الشك الطارئ في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها عين الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق) حاصله: أن اليقين السابق، أي اليقين بعدم العدالة المطلقة، كيف ينتقض باليقين اللاحق، أي اليقين بالعدالة يوم الجمعة، والحال أن الشك يوم السبت في عدالة يوم الجمعة وعدمها عين الشك في انتقاض اليقين الأول وعدمه (واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها) بمعنى أن احتمال الانتقاض ووجود العدالة معارض لليقين بالعدم السابق واحتمال عدم الانتقاض وعدم العدالة معارض لليقين اللاحق (فلا يجوز لنا الحكم

بالانتقاض ولا بعدمه) لأنّ التعارض يوجب التساقط.

(ثم إنّ هذا) أي سقوط الأخبار عن الاستدلال بها على قاعدة اليقين لحصول التعارض في مدلولها (من باب التنزل والمهاشة وإلّا فالتحقيق ما ذكرناه من منع الشمول بالتقريب المتقدم) وهو ظهور الاخبار في اعتبار اتحاد متعلق اليقين و الشك الخ (مضافاً إلى ما ربما يدعى من ظهور الأخبار في الشك في البقاء) لعلّ منشأ الظهور المدعى ورود أكثرها في مورد الاستصحاب كالشك في بقاء الطهارة وشهر رمضان، أو أنّ المرتكز عند العقلاء هو عدم نقض اليقين بالشك عندما شك في البقاء دون الحدوث.

بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية غير هذه الأخبار) إذ علمت عدم تمامية دلالتها عليها (فنقول: إنّ المطلوب من تلك القاعدة إمّا أن يكون اثبات حدوث المشكوك فيه وبقاؤه مستمراً إلى اليقين بارتفاعه) بأن يحكم فيما إذا يتقن بعدالة زيد يوم الجمعة ثم شك فيها، أي في عدالة يوم الجمعة، بوجود العدالة وبقائها بمعنى ترتيب آثار الوجود، كصحة الصلاة التي صلى خلفه يومئذ و آثار البقاء كجواز القدوة فيما بعد أيضاً (وإمّا أن يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بدون اثباته بعده بأن يراد اثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط) بمعنى ترتيب آثارها أعم ممّا يترتب عليها حال اليقين بها، كصحة الصلاة التي صلى خلفه يومئذ، أو يترتب في الزمان اللاحق كما إذا نذر اعطاء درهم للفقير في بقية أيام الاسبوع على تقدير وجود عدالة زيد يوم الجمعة فحصل اليقين بها ثم طرأ شك فيها فيراد بقاعدة اليقين اثباتها وترتيب وجوب الدرهم كل يوم (وإمّا أن يراد مجرد امضاء الآثار التي ترتب عليها سابقاً و) بعبارة أخرى (صحة الأعمال الماضية المتفرعة عليه فإذا يتقن الطهارة سابقاً وصلى بها ثم شك في طهارته في ذلك الزمان) السابق (فصلاته) الواقعة سابقاً (ماضية).

فإن أريد الأول فالظاهر عدم دليل يدل عليه إذ قد عرفت) عند قوله: أمّا لو

أريد منها اثبات عدالته يوم الجمعة مستمرة الخ (أنه لو سلم اختصاص الأخبار المعبرة) بصيغة الفاعل أي الدالة على الاعتبار (لليقين السابق) وبالجملة على تقدير اختصاصها (بهذه القاعدة لم يمكن أن يراد منها اثبات حدوث العدالة وبقائها) لأنه من الاستعمال في المتنافيين لجريان البيان المتقدم في ارادة الاستصحاب والقاعدة هنا أيضاً كما قال:

(لأن لكل من الحدوث والبقاء شكاً مستقلاً. نعم لو فرض) في مورد (القطع ببقائها على تقدير الحدوث أمكن أن يقال: إنه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة) بناء على اعتبارها بالمعنى الثاني أو الثالث (ثبت بقاؤها للعلم ببقائها على تقدير الحدوث، لكنّه) أي كون قاعدة اليقين مثبتة للاستمرار حينئذ (لا يتم إلا على الأصل المثبت) لأن قاعدة اليقين تثبت العدالة يوم الجمعة وبشوتها يثبت بقاؤها بالفرض، وكل أصل استصحاباً كان أو قاعدة اليقين أو سائر الأصول يثبت غير الأثر الشرعي كالمقارن في الفرض فهو أصل مثبت واعتباره خلافي (فهو) أي اثبات الاستمرار بقاعدة اليقين (تقدير على تقدير) لأنه يتم على تقدير العلم بالبقاء على تقدير الحدوث ثم على هذا يتم على تقدير الأصل المثبت.

(وربما يتوهم الاستدلال لاثبات هذا المطلب بما دلّ على عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد تجاوز محله لكنّه فاسد) قوله: (لأنه على تقدير الدلالة) إشارة إلى ما سيأتي من أن مناطه تجاوز المحل لا اليقين السابق مضافاً إلى أن جمعاً كصاحب المدارك وكاشف اللثام منعوا جريان قاعدة التجاوز في غير الأجزاء، أي في الشرائط كما يأتي هذا كله، مع أن قاعدة التجاوز (لا يدل على استمرار المشكوك لأنّ الشك في الاستمرار ليس شكاً بعد تجاوز المحل وأضعف منه الاستدلال له بما سيجيء من دعوى أصالة الصحة في اعتقاد المسلم) لأنّ أصالة الصحة بمعنى الأخذ من مدرک صحيح معقول، وإما بمعنى المطابقة للواقع فغير معقول كما يأتي (مع أنه كالأول في عدم اثباته الاستمرار، وكيف كان

فلامدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى.

وربما فصل بعض الأساطين «كاشف الغطاء» بين ما إذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله «اعتقاد» (و) علم (أنّه غير قابل للاستناد إليه) كما إذا اعتقد بعدالة زيد باخبار من لا عبرة باخباره أو لا يفيد خبره العلم عادة (وبين ما إذا لم يذكره كما إذا علم أنّه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه أو نجاسته ثم غاب المستند) أي نسي المدرك (وغفل زماناً) عن المعتقد (فشك في طهارته ونجاسته فيبني على معتقده هنا لافي الصورة الأولى وهو «تفصيل» وإن كان أجود من) الحكم باعتبار القاعدة على سبيل (الاطلاق) لأنّه ممّا يساعده الاعتبار العقلي (لكن اتمامه بالدليل) المعتبر (مشكل) كما عرفت.

(وإن أُريد بها الثاني فلامدرك له) أيضاً (بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب) على ما مرّ مفصلاً (إلا ما تقدم) قبل سطور (من أخبار عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل، لكنّها لو تمت) لاثبات مثل العدالة (فإنّما ينفع في) اثبات المعنى الثالث في الجملة كما سيأتي لا في اثبات المعنى الثاني المبحوث عنه، أي ينفع في (الآثار المترتبة عليه سابقاً) كصحة الصلاة التي صلّى خلفه (فلا يثبت بها إلا صحة ما ترتب عليها، وإمّا اثبات نفس ما اعتقده سابقاً حتى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المترتبة على عدالة زيد يوم الجمعة) كوجوب الدرهم في أيام الاسبوع المترتب بالنذر على عدالة زيد يوم الجمعة (وطهارة ثوبه في الوقت السابق) كطهارة ملاقاه سابقاً حين القطع بالطهارة (فلا فضلاً عن اثبات مقارناته الغير الشرعية مثل كونها «عدالة - طهارة» على تقدير الحدوث باقية).

وإن أُريد بها الثالث فله وجه) في الجملة (بناء على تمامية قاعدة الشك بعد الفراغ وتجاوز المحل) لاثبات مثل العدالة والطهارة (فإذا صلّى بالطهارة المعتقدة ثم شك في صحة اعتقاده وكونه متطهراً في ذلك الزمان بنى على صحة الصلاة لكنّه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق) غرضه أنّ قاعدة الفراغ يقتضي صحة

العمل الواقع سابقاً حال اليقين بالصحة، لكن ليس المناط في ذلك اعتبار اليقين السابق، بل المناط عدم اعتبار الشك بعد الفراغ.

(ولذا لو فرض في السابق غافلاً غير معتقد لشيء من الطهارة والحدث) فأتى بالعمل غافلاً عن الصحة والفساد ثم شك فيه (بنى على الصحة أيضاً) لابلنات اعتبار اليقين السابق إذ المفروض انتفاءه، بل (من جهة أنّ الشك في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين الأصحاب خلافاً لجماعة من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك وكاشف اللثام حيث منعا البناء على صحة الطواف إذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهارة، والظاهر كما يظهر من الأخير «كاشف اللثام» أنّهم يمنعون القاعدة المذكور) أي قاعدة الفراغ والتجاوز (في غير اجزاء العمل) أي يعملون بها في الأجزاء فقط إذا شك فيها بعد الدخول في جزء آخر (ولعل بعض الكلام في ذلك سيجيء في مسألة أصالة الصحة في الأفعال إن شاء الله).

وحاصل الكلام في هذا المقام) أي في مقام البحث عن قاعدة اليقين (هو أنّه إذا اعتقد المكلف قصوراً) بأن اعتقد مثلاً بعدالة زيد لاخبار جماعة يعتقد عدالتهم فبان فسقهم أو وجد المعارض (أو تقصيراً) بأن اعتقد بعدالة زيد يوم الجمعة لاخبار جماعة لا اعتداد بقولهم (بشيء في زمان موضوعاً كان) كالعدالة (أو حكماً) كالطهارة (اجتهادياً) بأن حصل الاعتقاد للمجتهد باجتهاده (أو تقليدياً) بأن حصل الاعتقاد للمقلّد بتقليده (ثم زال اعتقاده فلا ينعف اعتقاده السابق في ترتيب آثار المعتقد) إذ لم يقم دليل على قاعدة اليقين بشيء من معانيها الثلاثة (بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الأصول بالنسبة إلى نفس المعتقد) فإذا كان عالماً بفسق زيد مثلاً ثم اعتقد بعدالته يوم الجمعة ثم زال اعتقاده يستصحب الفسق (و) بالنسبة (إلى الآثار المترتبة عليه سابقاً أو لاحقاً) فيحكم بصحة الصلاة التي صلّى خلفه لقاعدة الفراغ، ويحكم بعدم وجوب الدرهم المنذور في أيام

الاسبوع على تقدير العدالة يوم الجمعة لأصالة البراءة .

وجه تقدم الدليل على الاستصحاب

(الثالث: أن يكون كل من بقاء ما أحرز حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم) بأن يحتمل بقاء المتيقن السابق ويحتمل ارتفاعه (فلو علم أحدهما) أي علم البقاء أو علم الارتفاع (فلا استصحاب وهذا) أي عدم المجال للاستصحاب (مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعاً من دليل قطعي واقعي واضح) إذ لا يتحقق معه مفهوم الشك في البقاء (وإنما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع) كخبر الواحد والإجماع المنقول والبيّنة كما إذا اقتضى الاستصحاب طهارة شيء وقامت البيّنة على نجاسته (فإنّ الشك الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه) حتى لا يعقل الاستصحاب بداهة أنه مع قيام البيّنة على نجاسة مسبوق الطهارة يشك أيضاً في بقاء الطهارة وعدمه (ولايب في العمل به «دليل» دون الحالة السابقة، لكن الشأن في أنّ العمل به من باب تخصيص أدلة الاستصحاب) وسيأتي شرحه (أو من باب التخصص) وسيأتي شرحه (الظاهر أنّه من باب حكومة أدلة تلك الأمور على أدلة الاستصحاب) وسيأتي شرحه (وليس تخصيصاً بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الاستصحاب في بعض الموارد كما رفع اليد عنها في مسألة الشك بين الثلاث والأربع ونحوها بما دلّت على وجوب البناء على الأكثر).

أقول: يظهر من جماعة منهم صاحب الرياض حيث قال: يخصص الأصل بالدليل أنّ الأمارات تتقدم على الأصول بعنوان التخصص، وتقريره أنّ النسبة بين الأمانة والاستصحاب مثلاً من حيث المورد وإن كانت هي العموم من وجه إذ قد يكون المورد مجرى الاستصحاب ولا يوجد فيه أمانة مخالفة ويقديكون بالعكس وقد يجتمعان كما في الشيء المسبوق بالطهارة الذي قامت البيّنة على نجاسته إلا أنّ الأمانة بمنزلة الخاص المطلق والاستصحاب بمنزلة العام المطلق، لأنهم قالوا بعدم

الفصل في اعتبار الأمانة وعدمه بين مورد تعارضها مع الأصل وغيره.

فلو لم تكن معتبرة في مورد التعارض لم تكن معتبرة في غيره أيضاً فيلزم طرحها رأساً، وأما طرح الاستصحاب في مورد التعارض فلا يستلزم طرحه في مادة افتراقه فلا بد من تخصيص الاستصحاب بالأمانة كما خصص استصحاب عدم اتيان الأكثر بوجوب البناء على الأكثر عند الشك في الركعات، وفيه أولاً: أنّ تقديم الدليل الاجتهادي على الأصل لا بد وأن يكون بعنوان الورد أو الحكومة لما عرفت من أنّ الدليل يخرج الشيء عن موضوع الأصل فلا يعقل التخصيص، لأنّه رفع الحكم عمّا هو داخل في موضوع العام. وثانياً: أنّ ظاهر أدلة اعتبار الأمارات حكومتها على الأصول كما يأتي، ويأتي وجه تخصيص الاستصحاب بمثل وجوب البناء على الأكثر.

(ولا تخصصاً بمعنى خروج المورد) كالماء المشكوك بقاء طهارته (بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب) التخصص قد يراد به خروج الشيء عن موضوع الحكم بنفس مفهومه مثلاً إذا قال: أكرم العادل، يقال خرج الفاسق عن موضوع وجوب الإكرام تخصصاً، أي لخروجه عن مفهوم العادل، وقد يراد به خروج الشيء عن موضوع دليل لقيام دليل آخر على خلافه كما إذا كان هناك ماء مشكوك بقاء طهارته وقامت بينة علمية على نجاسته، فإنّه يخرج عن موضوع الاستصحاب، وهو مشكوك البقاء لصيرورته معلوم النجاسة، والغرض أنّ تقدّم الدليل الظني على الاستصحاب ليس بالتخصص (لأنّ هذا مختص بالدليل العلمي المزيل بوجوده للشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب) كما مثلناه بل بحكومته عليه.

(ومعنى الحكومة على ما يجيئ في باب التعارض والتراجيح) كون أحد الدليلين بدلالته اللفظية ناظراً إلى حال الدليل الآخر، أي شارحاً ومفسراً له بحيث لولا الدليل المحكوم لكان الدليل الحاكم لغواً ثم إنّ الحاكم قد يفسر

المحكوم بإخراج شيء من موضوعه، أي بتضييق موضوعه، وقد يفسره بإدخال شيء في موضوعه، أي بتوسيع موضوعه، وأشار إلى الأوّل بقوله: (أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم).

مثلاً مقتضى قوله - عليه السلام - : إذا شككت فابن على الأكثر وجوب البناء عليه حتى مع كثرة الشك إلا أن قوله: لاشك لكثير الشك يوجب رفع اليد عن الحكم المذكور عند كثرة الشك، فهو يفسره بتضييق موضوعه وإخراج شك كثير الشك عن موضوعه وأنه ليس بشك، ومعلوم أنه لو لم يثبت للشك حكم في الشرع كالبناء على الأكثر وصلاة الاحتياط لكان قوله: لاشك مع الكثرة لغواً، وأشار إلى الثاني بقوله: (أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم وسيجيئ توضيحه إن شاء الله) مثلاً مقتضى قوله: الخمر حرام اختصاص الحرمة بالمسكر المتخذ من العنب إلا أن قوله - عليه السلام - : الفقاع خمر، يفسره بتوسيع موضوعه، ومعلوم أنه لو لم يثبت للخمر حكم في الشرع لكان قوله: الفقاع خمر لغواً (ففي ما نحن فيه إذا قال الشارع: اعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك، والمفروض أن الشك موجود مع قيام البيّنة على نجاسة الثوب، فإن الشارع حكم في دليل وجوب العمل بالبيّنة برفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبيّنة التي منها «آثار» استصحاب الطهارة).

وبالجمله موضوع الاستصحاب هو الشك وبديهي أنه لا يرتفع بقيام البيّنة فإذا كان الثوب طاهراً فشك في بقاء طهارته، وقامت البيّنة على نجاسته فمقتضى أدلة الاستصحاب لولا دليل اعتبار البيّنة إجراء الاستصحاب حتى مع قيام البيّنة على الخلاف إلا أن معنى اعتبار البيّنة على النجاسة تنزيل مؤدّاهَا منزلة الواقع، ومعناه عدم الاعتناء باحتمال الخلاف أي احتمال بقاء الطهارة ومعناه عدم إجراء استصحاب الطهارة، فدليل البيّنة مفسّر لدليل الاستصحاب بتضييق موضوعه

وهو الشك، وأنّ الشك مع البيّنة ليس بشك، وتوسيع غايته وهو العلم بالنقض، وأنّ البيّنة علم، و معلوم أنّه لولم يحكم الشارع بالاستصحاب عند احتمال بقاء الطهارة مثلاً المعبر عنه باحتمال الخلاف لكان دليل البيّنة الدال على الغاء احتمال الخلاف لغواً، وبالتأمل فيما ذكر تعرف معنى حكومة الأمارات على الأصول الشرعية، وأنّه لافرق بين الأمانة المخالفة لها والموافقة.

(وربما يجعل) كما يظهر من جمع من المتأخرين منهم صاحب الفصول (العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصص بناء على أنّ المراد من الشك) الذي هو موضوع الاستصحاب ليس هو عدم العلم الذي لا يرتفع إلا بالعلم، بل هو (عدم الدليل والطريق والتحرير في العمل، ومع قيام الدليل الاجتهادي لاحيرة) أي يرتفع الموضوع المذكور بالوجدان (وإن شئت قلت: إنّ المفروض دليلاً قطعي الاعتبار فنقض الحالة السابقة نقض باليقين) لا يخفى أنّ هذا وجه آخر للتخصص لا أنّه عبارة أخرى عن الوجه المذكور، وحاصل الوجه الأوّل: أنّ موضوع الاستصحاب هو الشك بمعنى عدم الدليل فقيام الدليل يرتفع عدم الدليل، وحاصل الوجه الثاني: أنّ موضوع الاستصحاب هو الشك بمعنى عدم العلم، والمراد بالعلم أعم من الواقعي كما إذا قامت البيّنة العلمية على النجاسة، والظاهري كما إذا قامت البيّنة المعلوم اعتبارها على النجاسة.

(وفيه) مضافاً إلى أنّ موضوع الاستصحاب هو الشك بمعنى عدم العلم لا مجرد التحير، وأنّ المراد باليقين الراجع للاستصحاب هو اليقين بخلاف الحالة السابقة لاليقين باعتبار الأمانة المخالفة (أنّه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد اثبات كون مؤداه حاكماً على مؤدّى الاستصحاب) حاصله: أنّ كون البيّنة الظنيّة مثلاً وارداً على استصحاب الطهارة مثلاً، إمّا بعنوان أنّه إذا جاء الدليل يرتفع عدم الدليل،

وإما بعنوان أنه إذا جاء العلم الظاهري يرتفع عدم العلم موقوف على حجيتها حتى في مادة تعارضها مع الاستصحاب، وهذه لم تثبت إلا بما عرفت تفصيله من كون دليل اعتبارها حاكماً وشارحاً ومفسراً للدليل اعتبار الاستصحاب، فتقدمها عليه يكون بالحكومة (وإلا أمكن أن يقال: إن مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها سواء كان هناك الأمانة الفلانية أم لا، ومؤدى دليل تلك الأمانة وجوب العمل بمؤدّاها خالف الحالة السابقة أم لا؟).

حاصله: أنه لولا استفادة الحكومة من دليل اعتبار الأمارات لم يكن وجه لتقديم الأمانة على الاستصحاب في مادة تعارضها، لأنّ عموم دليل الاستصحاب يقتضي اعتباره حتى مع وجود الأمانة على خلافه، وعموم دليل الأمانة يقتضي اعتبارها حتى مع وجود الاستصحاب على خلافها، فتقديم كل منهما على الآخر ترجيح بلا مرجح (ولا يندفع مغالطة هذا الكلام «تعارض» إلا بما ذكرنا) مفصلاً (من طريق الحكومة كما لا يخفى).

وكيف كان) أي كان تقدم الأمانة على الاستصحاب بعنوان الورد أو الحكومة (فجعل بعضهم «صاحب الفصول» عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة من شرائط العمل بالاستصحاب لا يخلو عن مسامحة) حيث قال: «شرط الاستصحاب عدم الدليل على خلاف الحالة السابقة» وكان حقه أن يقول: «شرط الاستصحاب عدم الدليل على رفع الحالة السابقة» (لأنّ مرجع ذلك) التعبير (بظاهره إلى عدم المعارض لعموم: لا تنقض كما في مسألة البناء على الأكثر).

توضيح المطلب: أنّ الدليل المقابل للاستصحاب على قسمين: أحدهما: ما يدل على خلاف الحالة السابقة ظاهراً كدليل وجوب البناء على الأكثر المخالف لعدم اتيان الأكثر وكدليل جواز تقسيم أموال المفقود بعد الفحص أربع سنين

المخالف للحياة، ومثل هذا الدليل على تقدير تماميته عندهم يكون مخصصاً للاستصحاب الذي هو أيضاً حكم ظاهري. ثانيهما: ما يدل على رفع الحالة السابقة واقعاً كما إذا اقتضى الاستصحاب طهارة شيء أو حياة زيد و قامت البيّنة على طرو النجاسة أو الممات، وهذا يكون وارداً وحاكماً على الاستصحاب على ما مر وظاهر كلام المشتراط حيث قال: عدم الدليل على خلاف الحالة السابقة شرط العمل بالاستصحاب ارادة القسم الأول.

(لكنّه ليس مراد هذا المشتراط قطعاً) لأنّ الخاص الدال ظاهراً على خلاف الحالة السابقة المعارض لعموم لاتنقض إن كان تاماً بحيث يصلح لتخصيص مثل عموم لاتنقض كدليل وجوب البناء على الأكثر يكون مانعاً عن الاستصحاب إلا أنّ هذا الشرط لا يختص بالاستصحاب، لأنّ العمل بكل عام مشروط بانتفاء المخصص المعبر وإن لم يكن تاماً كذلك كدليل جواز التقسيم عند بعضهم، فلا يكون مانعاً عن الاستصحاب (بل مراده) القسم الثاني أي (عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة) لما عرفت أنّ الدليل الاجتهادي الدال على ارتفاع الحالة السابقة واقعاً وارد أو حاكم على الاستصحاب.

(ولعلّ ما أورده عليه «مشتراط» المحقق القمي - ره - من أنّ الاستصحاب أيضاً أحد من الأدلّة فقد يرجح عليه الدليل) كترجيح وجوب البناء على الأكثر على استصحاب عدم اتيان الأكثر (وقد يرجح) هو (على الدليل) كما في مثال التقسيم عند بعض (وقد لا يترجح أحدهما على الآخر) بأن يتوقف في ترجيح الاستصحاب على دليل جواز التقسيم فرضاً (قال - قده - : ولذا) أي لإمكان ترجيح الاستصحاب على الدليل (ذكر بعضهم في مال المفقود أنّه في حكم ماله) أي لا يجوز تقسيمه بين الوارث (حتى يحصل العلم العادي «اطمئنان» بموته استصحاباً لحياته مع وجود الروايات المعتبرة المعمول بها عند بعضهم، بل عند جمع من المحققين الدالة على وجوب الفحص أربع سنين) وبالجمله لعل ايراد

القمي - ره - (مبني على ظاهر كلامه «مشرط» من ارادة العمل بعموم لاتنقض) وأنه مشروط بعدم المخصص، والحال أنه ربما يتقدم على المخصص كما ذكر.

(وأما على ماجزمنابه من أن مراده عدم ما يدل علماً أو ظناً على ارتفاع الحالة السابقة فلاوجه لورود ذلك، لأن الاستصحاب إن أخذ من باب التبعّد فقد عرفت حكومة أدلة جميع الأمارات الاجتهادية على دليله) فلايوجد مورد يترجح فيه الاستصحاب على الدليل أو لا يترجح أحدهما على الآخر (وإن أخذ من باب الظن فالظاهر أنه لاتأمل لأحد في أن المأخوذ في إفادته للظن عدم وجود أمارة في مورده على خلافه) بمعنى أنهم اعتبروه من باب الظن واعتبروا عدم قيام أمارة معتبرة على خلافه . توضيحه: أن بعضهم اعتبر الاستصحاب من باب الظن الشخصي فعليه إذا اقتضى الاستصحاب طهارة شيء مثلاً وقامت البيّنة على نجاسته، فإن منعت البيّنة عن حصول الظن من الاستصحاب تكون واردة عليه وإلا تكون حاكمة لما سنذكره، وبعضهم اعتبره من باب الظن النوعي، فعليه تكون البيّنة حاكمة لما سنذكره، وبعضهم اعتبره من باب الظن النوعي مع عدم قيام ظن على خلافه فعليه إن أفادت البيّنة الظن الشخصي بالخلاف تكون أيضاً واردة عليه وإلا تكون حاكمة، والوجه أن كل من قال باعتبار الاستصحاب من باب الظن بأحد العناوين الثلاثة المذكورة لاحظ عدم قيام أمارة معتبرة على خلافه.

(ولما ذكرنا لم نر أحداً من العلماء قدم الاستصحاب على أمارة مخالفة له مع اعترافه «أحد» بحجيتها «أمارة» لولا الاستصحاب) أي لم نر أحداً ممن اعترف باعتبار البيّنة في صورة عدم معارضتها مع الاستصحاب قدّم الاستصحاب عليها في صورة المعارضة. نعم في فرض عدم اعتبار أمارة عند شخص ولو مع عدم المعارض قدّم الاستصحاب عليها (لافي الأحكام) كما إذا اقتضى الاستصحاب بقاء الطهارة وقام الخبر الصحيح على كون المذي ناقضاً (ولافي الموضوعات) كالمثال المتقدم.

(وأما ما استشهد به - قده - من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب في مال المفقود وطرح ما دلّ على وجوب الفحص أربع سنين والحكم بموته بعده) فهو داخل في مسألة قيام الدليل على خلاف الحالة السابقة ظاهراً المعارض لعموم لا تنقض نظير دليل وجوب البناء على الأكثر (فلا دخل له بما نحن فيه) أعني: قيام الدليل على ارتفاع الحالة السابقة واقعاً (لأنّ تلك الأخبار ليست أدلة في مقابل استصحاب حياة المفقود وإنّما المقابل له قيام دليل معتبر على موته) كما إذا قامت البيّنة على موت المفقود، فإنّها دليل في مقابل استصحاب الحياة بمعنى أنّها تدل على ارتفاع الحالة السابقة واقعاً فتكون حاكمة عليه، وأمّا أخبار جواز التقسيم فهي لا تدل على ارتفاع الحالة السابقة، بل تدل على مجرد ترتيب آثار الموت ظاهراً فهي مخالفة للحالة السابقة ومخصصة لعموم لا تنقض كما قال:

(وهذه الأخبار على تقدير تماميتها مخصصة لعموم أدلة الاستصحاب) أي (دالة على وجوب البناء على موت المفقود بعد الفحص، نظير ما دل على وجوب البناء على الأكثر مع الشك في عدد الركعات، فمن عمل بها خصص بها عمومات الاستصحاب ومن طرحها لقصور فيها) وعدم ثبوتها بحيث يصلح لتخصيص مثل الاستصحاب من القواعد المسلمة (بقي أدلة الاستصحاب عنده على عمومها).

ثم المراد بالدليل الاجتهادي كل أمانة اعتبرها الشارع من حيث إنّها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوة) أي فيها قوة الكشف عن الواقع ظناً وإن لم يفده في مورد (ويسمى في نفس الأحكام أدلة اجتهادية) كخبر الواحد (وفي الموضوعات أمانة معتبرة) كالبيّنة (فما كان ممّا نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع) كأصالة البراءة والاحتياط و التخيير (أو كان ناظراً لكن فرض أنّ الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية، بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع) كالاستصحاب فإنّه وإن كان ناظراً إلى الواقع مفيداً للظن ببقاء ما كان إلاّ أنّه بناء على اعتباره من باب الأخبار

إنّما اعتبره الشارع لمجرد احتمال المطابقة وكذا القرعة كما سيصرح (فليس اجتهادياً وهو من الأصول وإن كان مقدماً على بعض الأصول الأخر) كتقديم الاستصحاب على البراءة ونحوها (و الظاهر أنّ الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل) أي من قبيل ما كان ناظراً إلى الواقع إلاّ أنّه لم يعتبر من حيث الكشف بل لاحتمال المطابقة.

(ومصاديق الأدلة والأمارات في الأحكام والموضوعات واضحة غالباً وقد يخفى فيتردد الشيء بين كونه دليلاً وبين كونه أصلاً لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظراً إلى الواقع أو من حيث هو كما في اليد المنصوبة دليلاً على الملك، وكذلك أصالة الصحة عند الشك في عمل نفسه بعد الفراغ وأصالة الصحة في عمل الغير) ومقتضى الأصل عند التردد هو كونه من الأصول بمعنى عدم ترتيب آثار الدليلية التي منها حجية المثبت منها بخلاف مثبتات الأصول.

(وقد يعلم عدم كونه ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه و) يعلم (أنّه من القواعد التعبدية لكن يخفى حكومته مع ذلك على الاستصحاب) أي لا يعلم أنّه مع كونه أصلاً تعبدياً حاكم على الاستصحاب أم لا (لأنّا قد ذكرنا أنّه قد يكون الشيء) الكاشف كالاستصحاب والقرعة أو (الغير الكاشف) كقاعدة الفراغ والتجاوز والبناء على الأكثر (منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع) فبعض الأصول مجرد وظيفة مقررة للجاهل كالبراءة والاحتياط والتخير ولا ريب في حكومة الاستصحاب عليها وبعضها أصل محرز أي نزل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع، وهو على قسمين: قسم فيه نظر إلى الواقع كالاستصحاب، إلاّ أنّ الفرض أنّ الشارع لم يعتبره من هذه الجهة بل تعبدياً، و قسم لا نظر فيه إلى الواقع كقاعدة الفراغ والصحة فيختفى تقدمه على الاستصحاب كما قال:

(إلاّ أنّ الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين على الآخر وحكومته عليه) فما كان

منها خاصاً يكون حاكماً ومقديماً على العام فقاعدة الفراغ لاختصاصها بما بعد العمل يكون أخص من استصحاب عدم الاتيان فيقدم عليه، وكذا البناء على الأكثر المختص بالركعات ومع كون النسبة عموم من وجه كما إذا تعارض استصحاب النجاسة مع قاعدة الطهارة يقدم الاستصحاب.

حال الاستصحاب مع الأصول والأمارات

(ثم إنه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة، أعني: البراءة والاحتياط والتخير إلا أنه قد يخفى وجهه على المبتدئ فلا بد من التكلّم هنا في مقامات: الأول: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يترأى كونها من الأصول كاليد ونحوه) كأصالة الصحة (الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها) مما كان ناظراً إلى الواقع إلا أنّ الشارع اعتبره لمجرد احتمال الموافقة كالاستصحاب فإنه ربّما يتعارض الاستصحابان (الثالث: في عدم معارضة سائر الأصول للاستصحاب).

أمّا الكلام في المقام الأوّل فيقع في مسائل: الأولى: أنّ اليد ممّا لا يعارضها الاستصحاب، بل هي «يد» حاكمة عليه. بيان ذلك: أنّ اليد إن قلنا بكونها كالبيّنة (من الأمارات المنصوبة دليلاً على الملكية من حيث كون الغالب في مواردها كون صاحب اليد مالكاً أو نائباً عنه، وأنّ اليد) العدواني وهي اليد (المستقلة الغير المالكية قليل بالنسبة إليها) أي اليد الحقّة. وبالجمله يحصل من اليد الظن بالملكية (وأنّ الشارع إنّما اعتبر هذه الغلبة تسهياً على العباد فلاشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكومة أدلة الأمارات على دليل الاستصحاب) مثلاً إذا كان شيء في السابق ملكاً لشخص ثم حصل في يد آخر فشك في أنّه صار ملكاً، أو هو باق في ملك المالك الأوّل مقتضى

الاستصحاب بقاء الملكية الأولى ومقتضى اليد حصول الملكية الجديدة، ودليل اعتبار اليد يدل على عدم الاعتبار باحتمال الخلاف، ومعنى ذلك عدم استصحاب الملكية السابقة المحتمل بقاءها، فالشك في بقاء الملكية في مورد اليد ليس من الشك المعترف في الاستصحاب.

(وإن قلنا: بأنها غير كاشفة بنفسها عن الملكية أو أنها كاشفة لكن اعتبار الشارع ليس من هذه الحيثية، بل جعلها «يد» في محل الشك تعبدًا لتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها نظير أصالة الطهارة كما يشير إليه «توقف» قوله - عليه السلام - في ذيل رواية حفص بن غياث الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين) حيث قال له - عليه السلام - : إذا رأيت في يد رجل شيئاً أيجوز أن أشهد أنه له؟ قال: نعم، قلت: فلعله لغيره. قال - عليه السلام - : ومن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، ثم تقول بعد ذلك هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسب إلى من صار ملكه إليك من قبله، ثم قال في ذيل الرواية: (ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق، فالأظهر أيضاً تقديمها على الاستصحاب إذ لولا هذا) التقديم (لم يجز التمسك بها في أكثر المقامات) للعلم غالباً بسبق ملك الغير (فيلزم المحذور المنصوص وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق).

إذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبقاً بكونه ملكاً للغير (بل لو بنى على تقديم الاستصحاب لم يبق مورد لليد إذ مع العلم بسبق ملك الغير يستصحب ملكه، و مع عدمه فالأصل عدم السبب للملكية (كما لا يخفى، وأما حكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقاً ملكاً للمدعي انتزع منه العين إلا أن يقيم البيّنة على انتقالها إليه فليس من تقديم الاستصحاب) حاصل التوهم: أنه لو لم يكن الاستصحاب مقدماً على اليد لم يحكم المشهور بانتزاع المال من ذي اليد إذا اعترف بأنه اشتراه من المدعي. توضيحه: أنه إذا ادعى زيد مالاً في يد عمرو فإن أنكره عمرو بأن قال: ليس هو لك، قدّم قوله مع يمينه، و أما لو قال اشتريته منك ينتزع

منه المال تقديماً لاستصحاب ملك زيد على يد عمرو إلا أن تقوم البيّنة، وحاصل الدفع: أن المقرر شرعاً في باب المرافعات هو أن البيّنة للمدّعي واليمين على من أنكر ففي المثال المفروض إن كان عمرو منكرًا لما يدّعيه زيد فيقدّم قوله مع يمينه، وإن اعترف بالتملك منه فيصير مدّعيًا فينتزع منه المال بيمين زيد لصيرورته مدّعيًا محتاجاً إلى البيّنة للتقديم الاستصحاب على اليد كما قال:

(بل لأجل أن دعواه الملكية في الحال إذا انضمت إلى اقراره بكونه قبل ذلك للمدّعي يرجع إلى دعوى انتقالها إليه فينقلب مدّعيًا والمدّعي منكرًا، ولذا) أي لأجل أن انتزاع المال لأجل انقلاب العنوان للتقديم الاستصحاب على اليد (لو لم يكن في مقابله) أي مقابل من يقول: اشتريته من فلان (مدّع لم يقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكه أو كان في مقابله مدّع لكن أسند الملك السابق إلى غيره كما لو قال في جواب زيد المدّعي: اشتريته من عمرو.

بل يظهر مما ورد في محاجة علي - عليه السلام - مع أبي بكر في أمر فدك المروية في الاحتجاج أنه لم يقدح في تثبيت فاطمة - عليها السلام - باليد دعويها تلقي الملك من رسول الله ﷺ مع أنه قد يقال إنها حينئذ) أي حين ما اعترفت بتلقي الملك منه ﷺ (صارت مدّعية لانفعها اليد) ملخصه: أن أبا بكر - لعنه الله - نزع فدك عن يد فاطمة - عليها السلام - زعمًا منه أنه كان ملكاً لرسول الله في حياته وإن تركته فيئ للمسلمين وأنه وليّهم، فأبطلت فاطمة - عليها السلام - دعواه أولاً: بعدم الفرق بين النبي ﷺ وغيره في توريث التركة، وثانياً: بأنه ﷺ ملكها فدك في حياته بعد نزول ﴿وَأْتِ ذِي الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ فطلب - لعنه الله - البيّنة على ذلك، فاعترض علي - عليه السلام - بأنّ ذا اليد لا يطالب بالبيّنة، فيظهر من ذلك أنّ اليد متبعة حتى مع اعتراف ذي اليد بالتملك من المدّعي أو ممن هو بمنزلته كما هو الحق عند بعضهم خلافاً للمشهور.

إن قلت: فرق بين قصة فدك ومورد فتوى المشهور وهو اعتراف ذي اليد

بالتملك من المدعي لأنها - عليها السلام - اعترفت بالتملك من رسول الله لا من المدعي، بل لم يكن هناك مدع أصلاً، ودعوى أبي بكر إنما هي بالولاية عن المسلمين للشخصه . قلت: لافرق فيما أفتى به المشهور من صيرورة ذي اليد مدعياً بالاعتراف بين الاعتراف بالتملك من المدعي أو من مورثه أو ممن ينتقل الملك منه إلى المدعي بعنوان آخر ككون تركة رسول الله ﷺ فيئاً للمسلمين، وأما وجود المدعي فيكفي فيه راوي الحديث المجعول: إننا معاشر الأنبياء لانورث وإن تركتنا فيء، ولعله بملاحظة هذا الدفع والدخل أتى بلفظة قد وقال: «مع أنه قد يقال: إنها حينئذ الخ» ثم إنه ربما يقال: بأنها - عليها السلام - لم تقصد أنه ﷺ ملكها إياها عطية منه ﷺ، بل قصدت أنه تعالى ملكها إياها من الأول استثناء من الانفال فلامجال لاستصحاب عدم التملك حتى يعارض باليد، ولعله لذا أتى بلفظة، بل حيث قال: بل يظهر الخ. ويحتمل أن يكون وجه ترديده احتمال كون مقصود علي - عليه السلام - هو التوصل إلى الحق بأي وجه كان.

(وكيف كان) أي سواء كان اعتراف ذي اليد بتملك المال من المدعي موجباً للانقلاب أم لا (فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضاً مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه «استصحاب» من الأمارات الظنية، لأن الشارع نصبها في مورد الاستصحاب) بحيث لو قدم الاستصحاب عليها لكان اعتبارها لغواً (وإن شئت قلت: إن دليلاً أخص من عمومات الاستصحاب) وبالجملة بناء على كون اليد أمانة والاستصحاب أصلاً فتقدمها عليه يكون بالحكومة، وبناء على كونها أمارتين أو أصلين أو اليد أصلاً والاستصحاب أمانة، فتقدمها يكون من جهة ورودها مورد الاستصحاب. قوله: (هذا مع أن الظاهر) أي إذا علمت تقدم اليد على كل تقدير، فاعلم أن الحق كونها أمانة إذ الظاهر (من الفتوى والنص الوارد في اليد مثل رواية حفص بن غياث) المتقدمة حيث قال - عليه السلام - تأييداً لاعتبار اليد: من أين جاز لك أن تشتريه وتصيره ملكاً لك ثم تقول بعد ذلك هو لي

وتحلف عليه (أنّ اعتبار اليد أمر كان) هو (مبني عمل الناس في أمورهم وقد أمضاه الشارع، ولا يخفى أنّ عمل العرف عليه من باب الأمانة) والكشف (لامن باب الأصل التعبدي).

وأما تقديم البيّنة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلاً) كما هو المسلم (فلا يكشف عن كونها من الأصول) إذ ربما تكون الأمانة حاکمة على الأمانة كالبيّنة على اليد (لأنّ اليد إنّما جعلت أمانة على الملك عند الجهل بسببها «يد» و البيّنة مبيّنة لسببها) وهو العدوان (والسر في ذلك) أي في كون اليد أمانة عند الجهل بسببها (أنّ مستند الكشف في اليد هي الغلبة، والغلبة إنّما يوجب الحاق المشكوك بالأعم الأغلب فإذا كان في مورد الشك أمانة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للحاق، ولذا كانت جميع الأمارات في أنفسها) وبطبعها مع قطع النظر عن دليل اعتبارها (مقدمة على الغلبة) فإذا كان أغلب أهل البلد كفّاراً وصادفنا برجل مجهول الكفر والإسلام، فأيّ أمانة قامت على إسلامه بيّنة كانت أو غيرها كسماع الشهادتين منه تقدم على الغلبة إذ مع وجود الأمانة لأمعنى للحاق المشكوك بالأغلب.

(و حال اليد مع البيّنة حال أصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد مع أمارات المجازات) حاصله: أنّ مجرد استعمال اللفظ في معنى كالأمر في الندب علامة الحقيقة عند السيد خلافاً للمشهور من أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز إلا أنّ علاميته لها عنده لأجل إحقاق المشكوك بالأغلب، فإذا وجدت أمانة المجازية كتبادر الغير بأن يتبادر من الأمر غير الندب، أعني: الوجوب، فيزول الشك، فلا يبقى معنى لإحقاق المشكوك بالأغلب كذلك اليد مع وجود البيّنة.

(بل حال مطلق الظاهر والنص) فإنّه إذا تعارض النص والظاهر لا يبقى مجال للأخذ بالظهور، سواء كان ظهوراً حقيقياً كظهور أكرم العلماء في العموم مع

النص المعتبر باخراج النحاة، أو ظهوراً مجازياً كظهور الأمر عقيب الحظر في الاباحة مع وجود النص على الوجوب كالأمر بقتل المشركين بعد النهي عنه في الأشهر الحرم فإنه ظاهر في رفع الحظر، إلا أنه قد نصّ بوجوب قتال المشركين خرج منه قتال الأشهر الحرم. وبالجملة اعتبار الظهور إنما هو من باب الحاق المشكوك بالغالب حيث إنّ الغالب ارادة الظاهر مع عدم القرينة على الخلاف ومع وجود النص لا يبقى شك حتى يلحق بالغالب كذلك اليد مع وجود البيّنة. (فافهم) لعله اشارة إلى أنه لو كان حال اليد مع البيّنة كحال الظاهر مع النص لكان اللازم تقديم البيّنة عليها مطلقاً وليس كذلك، فإنه إذا ادعى زيد مالاً في يد عمرو فأنكره، فأقام زيد بيّنة، فإن شهدت البيّنة بأنّ المال لزيد وأنّ يد عمرو عدواني، فيقدّم على اليد، وإن شهدت بأنّ المال كان في يد زيد ولم تشهد بفساد يد عمرو ففيه قولان.

(المسألة الثانية: في أنّ أصالة الصحة في العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب) بمعنى أنّ الشخص إذا شك في صحة عمله، أي شك في اتيان شيء مما يعتبر فيه بعد تجاوز محله يتمسك بأصالة الصحة لا باستصحاب عدم اتيان المشكوك (إمّا لكونها من الأمارات) الظنيّة (كما يشعر به قوله - عليه السلام - في بعض روايات ذلك الأصل هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) فإنه يشعر بأنّ ذلك من باب تقديم الظاهر على الأصل، فإنّ الملتفت كما هو الغالب لا يأتي عمله الذي يريد به الامتثال ناقصاً (وإمّا لأنها وإن كانت من الأصول) التبعديّة (إلا أنّ الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب) بداهة أنّ مورد أصالة الصحة، أعني: الشك في اتيان شيء بعد تجاوز محله لا يخلو عن استصحاب مخالف لها، أعني: استصحاب عدم اتيان المشكوك (يدل على تقديمها عليه) إذ لو لم يتقدم هو عليه للغيّ اعتبارها (فهي «أصالة الصحة» خاصة بالنسبة إليه «استصحاب» يخصص بأدلتها أدلته ولا اشكال في شيء من ذلك.

إنّما الاشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين: أحدهما: من جهة تعيين معنى الفراغ والتجاوز المعترف في الحكم بالصحة) لعلّ نظره إلى أنّ بعض الروايات كرواية اسماعيل صريحة بحسب المورد في عدم العبرة بالشك في وجود شيء بعد تجاوز محله، وبعضها كرواية ابن أبي يعفور صريحة بحسب المورد في عدم العبرة بالشك في صحة عمل بعد الفراغ عنه، فهل هما يرجعان إلى معنى واحد أو هما قاعدتان وقد تعرض بذلك في الموضوع الأوّل والثاني (و) تعيين (أنّه هل يكفي به) أي المناط مجرد التجاوز والفراغ (أو يعتبر الدخول في غيره، وأنّ المراد بالغير ماهو) هل هو الجزء الركني أو مطلق الجزء الأصلي أو مطلق الغير و يتعرض به في الموضوع الثالث.

(الثاني: من جهة أنّ الشك في وصف الصحة للشيء) لامن جهة الشك في اتيان شيء ممّا يعتبر فيه، بل من جهة تحقق وصف معتبر فيه كتجويد القراءة والترتيب والمولات في الكلمات والآيات وأفعال الصلاة (ملحق بالشك في أصل) اتيان (الشيء) كالشك في الركوع بعد السجود أو في الطهارة بعد الدخول في الصلاة (أم لا) ويتعرض به في الموضوع السادس.

(وتوضيح الاشكال من الوجهين موقوف على ذكر الأخبار الواردة في هذه القاعدة ليزول ببركة تلك الأخبار كل شبهة حدثت أو تحدث في هذا المضمار، فأقول:- مستعيناً بالله - روى زرارة في الصحيح عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء، وروى إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه) هذه الرواية موردها الشك في شيء من العمل قبل الفراغ عنه.

(وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك و في الوثيقة) لمحمد بن مسلم (كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو، وهذه

الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير، بل المناط مجرد التجاوز بها هو) وفي موثقة ابن أبي يعفور : إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره) أي شككت في اتیان شيء من الوضوء بعد الفراغ عنه (فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه وظاهر صدر هذه الموثقة كالأولين وظاهر عجزها كالثالثة) وموردها الشك بعد الفراغ بناء على عود ضمير غيره إلى الوضوء لا الشيء.

(هذه تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامة) أي المبيّنة لقاعدة كلية هي عدم العبرة بالشك بعد التجاوز والفراغ من دون فرق بين العبادات والمعاملات (وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد الخاصة، مثل قوله - عليه السلام - في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قوله - عليه السلام - وإن كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة) فأنه يدل على أنّ وجه عدم الإعادة هو وجود الحائل، أي الدخول في حالة مغايرة، وهذا المناط موجود في جميع موارد الشك بعد التجاوز والفراغ (وقوله - عليه السلام - : كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه كما هو) فإنّ الظاهر أنّه في مقام اعطاء الضابطة وأنّ المضي والتجاوز معتبر مطلقاً من دون خصوصية في الصلاة والطهور (وقوله - عليه السلام -) في رواية بكير بن أعين (فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) فأنه علل عدم الاعتناء بالشك في الوضوء بعد تمامه بالأذكريّة حين العمل، وهذا مشعر بمسلمية كبرى كلية هي أنّ كل من كان كذلك لا يعتنى بشكّه.

(ولعل المتبع يعثر على أزيد من ذلك) كرواية الفقيه و مضمونها: أنّ المصلي إذا انصرف متيقناً بالتمام ثم شك بين الثلاث والأربع لم يعد الصلاة، لأنّه حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعده، لكن الرواية مختصة بصورة الشك الساري وكقوله - عليه السلام - : إذا قمت عن الوضوء و فرغت عنه وقد صرت في حالة أخرى في الصلاة أو غيرها، فشككت في بعض ما سمّي الله ممّا أوجب الله لاشيء عليك (وحيث إنّ مضمونها لا يختص بالطهارة والصلاة بل يجري في غيرهما

كالحج) والمعاملات (فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يترأى من التعارض بينها) حيث إنّ رواية ابن أبي يعفور تدلّ على اختصاص القاعدة بصورة الفراغ عن العمل بخلاف سائر الروايات و يتعرض لدفع هذا التعارض في الموضع الرابع، و أيضاً بعضها يدل على اعتبار الدخول في الغير، وبعضها يدل على كفاية مجرد التجاوز و يتعرض للجمع بينهما في الموضع الثالث.

(فأقول: - مستعيناً بالله فإنه ولي التوفيق - إنّ الكلام يقع في مواضع: الأول:) إنّ الروايات كلّها تدل على قاعدة التجاوز بعد حمل ألفاظ الخروج والمضي والتجاوز على التجاوز عن محل العمل لا عن نفس العمل، وهذا يعم مثل الشك في الركوع بعد السجود، ومثل الشك في صحة الصلاة بعد الفراغ عنها، لأنّ الشك في الصحة أيضاً يرجع إلى الشك في وجود شيء مما يعتبر في العمل بعد تجاوز محله، و سيأتي تطبيق رواية ابن أبي يعفور أيضاً على ما ذكرناه، توضيح المطلب (أنّ لفظ (الشك في الشيء) الوارد في الأخبار (ظاهر لغة وعرفاً في الشك في) أصل (وجوده) كالشك في وجود الحمد بعد الدخول في السورة أو بعد الفراغ عن القراءة أو عن الصلاة.

(إلا أنّ تقييد ذلك) الشك (في الروايات بالخروج عنه «شيء») كما في رواية زرارة (ومضيه) كما في الموثقة (والتجاوز عنه) كما في رواية إسماعيل وموثقة ابن أبي يعفور (ربما يصير قرينة على ارادة كون وجود أصل الشيء مفروغاً عنه) كالفراغ عن أصل الصلاة أو عن أصل القراءة (وكون الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطاً) كالطهارة في الصلاة والستر حال القراءة (أو شرطاً) كالركوع أو الركعة في الصلاة، وكالبسملة أو السورة في القراءة بأن يكون معنى الروايات من شك في شيء من العمل بعد الفراغ عنه، أي شك في صحة عمله الذي أتى به فليمض. وبالجملة لفظ الشك في الشيء ظاهر في الشك في وجوده إلا أنّ الألفاظ المذكورة قرينة على ارادة الشك في صحة الموجود.

(نعم لو أُريد الخروج والتجاوز عن محله أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء) بمعنى أنّ قرينية الألفاظ المذكورة على إرادة المعنى المذكور إنّما هي على فرض إرادة الخروج والمضي والتجاوز عن نفس العمل، وأمّا لو أُريد منها الخروج والمضي والتجاوز عن محل العمل فلا، إذ حينئذ يكون معنى الروايات أنّ الشك في وجود شيء بعد الخروج والمضي والتجاوز عن محله لا عبرة به سواء حصل الشك قبل الفراغ أو بعده.

(وهذا هو المتعين) أي لا بد من حمل ألفاظ الخروج والمضي والتجاوز على التجاوز عن محل العمل وحمل لفظ الشك في الشيء على معناه الظاهر (لأنّ إرادة الأعم من الشك في وجود الشيء والشك) في الصحة (الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح، وكذا إرادة خصوص الثاني) أي الشك في الصحة بعد الفراغ (لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار) كرواية إسماعيل (هو الأوّل) أي الشك في وجود الشيء بعد تجاوز محله.

توضيح الكلام: أنّه يتصوّر في الروايات أربعة معان: أحدها: حمل رواية إسماعيل على الشك في وجود شيء بعد تجاوز محله، لأنّه موردها وحمل سائر الروايات على الشك في صحة العمل بعد الفراغ عنه، فيكون الشك في الشيء في رواية إسماعيل بمعناه الظاهر، وفي سائر الروايات بمعنى الشك في الصحة بقرينة ألفاظ الخروج والمضي والتجاوز، كما أنّ هذه الألفاظ تكون في سائر الروايات بمعناها الظاهر، وفي رواية إسماعيل بمعنى التجاوز عن محل العمل، وفيه مضافاً إلى أنّ حمل رواية ابن أبي يعفور على قاعدة الفراغ يوجب تعارضها مع رواية إسماعيل كما يأتي في الموضع الرابع أنّ وحدة سياق الروايات يأبى جداً عن التفكيك بينها.

ثانيها: حمل جميع الروايات على بيان كلتا القاعدتين بأن يراد من الشك في الشيء، الشك في الوجود والشك في الصحة ومن ألفاظ الخروج والمضي والتجاوز

التجاوز عن محل العمل والتجاوز عن نفس العمل، وفيه مضافاً إلى أن حمل رواية ابن أبي يعفور على الأعم لا يناسب موردها، أعني: الوضوء إذ يعتبر فيه الفراغ أن الاستعمال في المعنيين باطل، وإليه أشار بقوله: لأنّ ارادة الأعم الخ . ثالثها: حمل جميع الروايات على قاعدة الفراغ بحمل الشك في الشيء على الصحة بقريضة ألفاظ الخروج و المضي والتجاوز، وفيه: أنّ مورد رواية إسماعيل هو الشك في الوجود بعد تجاوز المحل وإليه أشار بقوله: وكذا ارادة الخ . فتعيّن المعنى الرابع وهو حمل الروايات على قاعدة التجاوز بحمل ألفاظ الخروج و المضي والتجاوز على تجاوز المحل والشك في الصحة أيضاً يدخل فيها، لأنّه شك في وجود شيء مما يعتبر في العمل بعد تجاوز محله.

(لكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم من جهة قوله: فامضه كما هو) فإنّ معناه ابن على وقوع العمل جامعاً لما يعتبر فيه، أي ابن على صحة العمل المفروغ عنه (بل لا يصح ذلك في موثقة ابن أبي يعفور كما لا يخفى) لأنّ صدرها تدل على عدم العبرة بالشك في شيء من الوضوء بعد الفراغ عنه والعبرة به قبل الفراغ وذيلها يدل بمفهوم الحصر أنّ هذا هو مقتضى القاعدة فقط (لكن الانصاف امكان تطبيق موثقة محمد بن مسلم على ما في الروايات) أي قاعدة التجاوز بأن يقال: معنى قوله: فامضه كما هو، أي ابن على وجود العمل كما ينبغي وجود العمل (وأما هذه الموثقة فسيأتي توجيهها على وجه لا يعارض الروايات إن شاء الله) وهو أنّ الوضوء اعتبر شرعاً أمراً بسيطاً لا يعقل فيه التجاوز إلاّ بالفراغ.

(الموضع الثاني: أنّ المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو أتى به «فعل» فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرر. وبعبارة أخرى: محل الشيء هي المرتبة المقررة له بحكم العقل أو بوضع الشارع أو غيره) كالعرف (ولو كان) هذا الغير (نفس المكلف من جهة اعتياده باتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل فمحل تكبيرة الاحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم الشارع

ومحل أكبر قبل تخلل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام) فإن الطريقة العرفية الانسية هو عدم تخلل فصل طويل بين المبتدأ والخبر مثلاً (ومحل الرء من أكبر قبل أدنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل) فإنه لا بدّ من تعاقب حروف الكلمة من دون أدنى فصل عرفاً في الحروف المحركة، وعقلاً في الحروف الساكنة (ومحل غسل الجانب الأيسر أو بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالة) وبالجمله محله بالنسبة إلى المعتاد هو (قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده من الموالة) فإن الموالة في أعضاء الغسل غير معتبرة شرعاً لافيهها ولا بينها إلا أن العادة المتعارفة بين الناس هي الموالة، فلو شك بعد الفصل المخل بالموالة المعتادة له في باب الغسل فهو شك بعد تجاوز المحل المعتاد.

(هذا كلّه مما لا إشكال فيه إلا الأخير) أي عدم العبرة بالشك بعد تجاوز المحل العادي (فإنه ربما يتخيل انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره) أي منصرف إطلاق تجاوز المحل إلى المحل الشرعي والعقلي والعرفي لا العادي، وفيه: أنه لا وجه لدعوى الانصراف عن العاديات المتعارفة كما في المثال المتقدم. نعم هي منصرفه عن العاديات الشخصية كما في الأمثلة الآتية (مع أن فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة) أي عدم العبرة بالشك بعد تجاوز المحل العادي (يوجب مخالفة اطلاقات كثيرة) يحتمل أن يكون مراده منها مثل: ﴿أقيموا الصلاة﴾ وأن يكون مثل: ﴿أطيعوا الله﴾ (فمن اعتاد الصلاة في أول وقته أو مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل).

وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة) كأكل الطعام (فراى نفسه فيه) أي في أكل الطعام (وشك في فعل الصلاة) فلا يجب عليه الفعل (وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به أو قبل دخول الوقت للتهيؤ فشك بعد ذلك في الوضوء) فلا يجب عليه الفعل (إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام

الفقيه بها) أقول: عدم التزام الفقيه بجريان قاعدة التجاوز في أمثال هذه الفروع لا كلام فيه إلا أن ذلك ليس من جهة أنه يوجب مخالفة الاطلاقات كما ذكره المصنف -ره- بل من جهة انصراف قاعدة التجاوز عنها، فيجب الاتيان لقاعدة الاشتغال ولا معنى للتمسك بالاطلاق والعموم عند الشك في اتيان المأمور به.

(نعم ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاتة في غسل الجنابة إذا شك في الجزء الأخير كالعلامة وولده والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم واستدل فخر الدين على مختاره في المسألة بعد صحيحة زرارة المتقدمة بأن خرق العادة على خلاف الأصل) أي الظاهر، وفيه: أنه ما الدليل على اعتبار هذا الظاهر غير شمول الروايات (ولكن لا يحضرنى كلام منهم في غير هذا المقام فلا بد من التتبع) حتى يعلم أنهم أفتوا بذلك في مورد آخر أيضاً أم لا (والتأمل) في وجه الفتوى المذكورة (والذي يقرب في نفسي عاجلاً هو الالتفات إلى الشك) لئلا يلزم تأسيس فروع لا يلتزم بها أحد (وإن كان الظاهر من قوله -عليه السلام- فيما تقدم هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك أن هذه القاعدة) من الأمارات الظنية وأنها (من باب تقديم الظاهر على الأصل فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة) وليس حكماً تعبدياً على خلاف الاستصحاب حتى يقتصر على القدر المتيقن (لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكل) لا يريد به الاستبعاد، بل يريد أنه مستلزم لفروع لا يلتزم بها أحد، بل هي خلاف الضرورة من الفقه ولعله أشار إليه بقوله: (فتأمل والأحوط ما ذكرنا) من الالتفات.

(الموضع الثالث: الدخول في غير المشكوك) قد يتحد مع التجاوز عن الفعل كما إذا شك في اتيان آخر العمل بعد الفراغ عنه، فإن نفس الفراغ وعدم الاشتغال يعد دخولاً في الغير كما يأتي ولا معنى حينئذ للبحث في اعتبار الدخول في الغير أو كفاية مجرد التجاوز وقد لا يتحد معه، وحينئذ (إن كان محققاً للتجاوز عن المحل) كما إذا شك في السورة بعد الدخول في القنوت من دون حصول فصل

بينه وبين الحمد يستند إليه تجاوز المحل (فلاشكال في اعتباره) أي الدخول في الغير (وإلا) كما إذا فرغ عن الفاتحة ومضى زمان يسع لقراءة السورة فشك في قراءتها (فظاهره الصحيحتين الأوليين اعتباره، وظاهر اطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره) فيمكن حمل التقييد على الغالب كما في قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ والحكم بكفاية مجرد التجاوز ويمكن حمل الاطلاق على الغالب والحكم باعتبار الدخول في الغير كما قال:

(ويمكن حمل التقييد في الصحيحين على الغالب) أي لما كان الغالب حصول التجاوز بالدخول في الغير فعبر عنه به وإلا فالمناط هو عنوان التجاوز (خصوصاً في أفعال الصلاة فإن الخروج من أفعال الصلاة يتحقق غالباً بالدخول في الغير، وحينئذ فيلغوا القيد ويحتمل) اعتبار القيد و (ورود المطلق على الغالب فلا يحكم بالاطلاق) بمعنى أن الدخول في الغير معتبر في قاعدة التجاوز وعدم ذكره في بعض الروايات إنما هو لعدم الحاجة إلى الذكر بعد حصوله بدونه (ويؤيد الأول) أي عدم اعتبار القيد (ظاهر التعليل المستفاد من قوله: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) فإن ظاهره أن هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو لم يحصل الدخول في الغير.

(وقوله - عليه السلام - : إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه بناء على ما سيجيء من التقريب) من أن الوضوء اعتبر شرعاً أمراً بسيطاً لا يعقل فيه التجاوز إلا بالفراغ فقوله - عليه السلام - بأن الشك في شيء من الوضوء بعد تجاوزه لآخرة به وتعليله بحصر العبرة بالشك بما قبل التجاوز يفيد أن المناط هو التجاوز وعدمه (وقوله - عليه السلام - : كل ما مضى من صلاتك وطهورك إلى آخر الخبر) في آخره: فذكرته تذكراً فامضه كما هو، فإن ظاهره ضرب القاعدة وأن المناط مجرد المضي (لكن الذي يبعده «أول») ويقرب مدخلية قيد الدخول في الغير (أن الظاهر من الغير في صحيحة اسماعيل بن جابر إن شك في الركوع بعد ما سجد وإن شك في السجود بعد ما

قام فليمض) أي الظاهر منه (بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعد ذلك كل شيء شك فيه إلخ كون السجود والقيام حداً للغير الذي يعتبر الدخول فيه).

حاصله: أنه - عليه السلام - حكم في الصدر بعدم العبارة بالشك في الركوع بعد السجود وفيه بعد القيام و حكم في الذيل بنحو الكلي بأن كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض، وبديهي أن المذكور في الصدر تمهيد وتوطئة للمذكور في الذيل فهو - عليه السلام - في مقام التمهيد للقاعدة أتى بحد خاص وهو اعتبار الدخول في الغير وكون الغير من الأجزاء الأصلية، ومعلوم أن التحديد في مقام التمهيد لا يجوز حمله على الغالب. وبالجملة يستفاد من ذلك اعتبار الدخول في الغير وكون الغير جزءاً أصلياً كما قال: (وأنه لاغير أقرب من الأول بالنسبة إلى الركوع ومن الثاني بالنسبة إلى السجود إذ لو كان) مقدمات الأجزاء أي (الهوي للسجود كافياً عند الشك في الركوع، والنهوض للقيام كافياً عند الشك في السجود قبح في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود والقيام ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات) والعود (إذا شك) حين النهوض و(قبل الاستواء قائماً).

وفي الشك في الركوع قبل السجود بحث، بيانه: أن الشك في الركوع في حال القيام لا يرب في وجوب الالتفات إليه لعدم تجاوز المحل، وفي حال القيام بعد الركوع بأن شك في صحته لا يرب في عدم الالتفات للدخول في الغير الأصلي، أعني: القيام، وفي حال الهوى بعد القيام عن الركوع فكذلك، وإن شك حين الهوى في أنه ركع وقام ثم أهوى أو أهوى إلى السجود من دون ركوع، فهذا محل كلام، فالمشهور وجوب الالتفات لرواية إسماعيل، ولعدم الفصل بينه وبين الشك في السجود حين النهوض المحكوم بالالتفات لرواية إسماعيل، ورواية عبد الرحمان قلت: لأبي عبد الله - عليه السلام - رجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي

قائماً قال: يسجد، وبعضهم فصل بينهما، وأجاب عن رواية إسماعيل بعدم كونها في مقام التحديد، وعن رواية عبد الرحمان بروايته الأخرى قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - : رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع، قال: قد ركع، ويمكن حمله إلى ارادة الدخول في السجود.

(ومما ذكرنا) من ظهور الصدر في التحديد في مقام التمهيد للذيل (يظهر أن ما ارتكب بعض من تأخر من التزام عموم الغير واخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية ضعيف جداً) حاصل التوهم: أن القاعدة المذكورة في ذيل الرواية مطلقة غير مقيدة بالدخول في الغير الأصلي إلا أنه خرج منه الشك في السجود قبل تمام القيام لمفهوم قوله في الصدر: من شك في السجود بعد القيام فليمض، وأمّا الشك في الركوع قبل السجود فهو باق تحت اطلاق القاعدة لرواية عبد الرحمان المتقدمة في الركوع، والجواب: أن هذا ضعيف (لأن الظاهر أن القيد وارد في مقام التحديد .

والظاهر أن التحديد بذلك توطئة للقاعدة وهي «توطئة» بمنزلة ضابطة كلية كما لا يخفى على من له أدنى ذوق في فهم الكلام فكيف يجعل (الشك في السجود قبل القيام) فرداً خارجاً بمفهوم القيد عن عموم القاعدة) حاصله: أن الظاهر أن القاعدة المذكورة في الذيل محدودة بالقيد المذكور في الصدر توطئة لها، وحينئذ لا مجال لحملها على الاطلاق واخراج المورد بمفهوم القيد، فهذا أبعد من اخراج المورد المستهجن (فالأولى أن يجعل هذا) أي تحديد القاعدة بالقيد المذكور توطئة لها (كاشفاً عن خروج مقدمات أفعال الصلاة عن عموم الغير فلا يكفي في الصلاة مجرد الدخول ولو في فعل غير أصلي) كالهوي للسجود والنهوض للقيام (فضلاً عن كفاية مجرد الفراغ.

والأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ) لصحة سند الروايات المقيّدة ولأن التصرف في المطلق أولى من التصرف في المقيّد، ولأن التقييد

في مقام التوطئة يوجب قوة الدلالة (إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء فإنّ حالة عدم الاشتغال بهما يعد مغايرة لحالهما وإن لم يشتغل بفعل وجودي فهو «فراغ» دخول في الغير بالنسبة إليهما) ملخّص الكلام: أنّ الشك في أثناء العمل إنّما يكون شكاً بعد الدخول في الغير إذا دخل بجزء آخر، وأمّا الشك بعد تمام العمل فهو شك بعد الدخول في الغير وإن لم يشتغل بعمل آخر لأنّ الشك إنّ تعلق بغير الجزء الأخير فتحقق الدخول في الغير قبل الفراغ، وإن تعلق بالجزء الأخير فمجرد الفراغ دخول في الغير.

(وأما التفصيل بين الصلاة والوضوء بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك في الجزء الأخير منه فيرده اتحاد الدليل في البابين) ملخّصه: أنّ بعضهم حكم بأنّ مناط عدم العبرة بالشك هو مجرد تجاوز المحل مطلقاً وبعضهم حكم بأنّ المنطوق هو الدخول في الغير وأنّ الفراغ من الدخول في الغير، وبعضهم فصل بين الوضوء وغيره فحكم في الوضوء بأنّ المنطوق مجرد التجاوز حتى في الشك في الجزء الأخير، و حكم في غير الوضوء بأنّ المنطوق هو دخول في الغير، أمّا الأوّل فلقوله - عليه السلام - فيمن شك في الوضوء بعد الفراغ هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، فإنّ حين الشك أعم من الدخول في الغير، ولقوله - عليه السلام - في مورد الشك في الوضوء بعد الفراغ إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه، وأمّا الثاني فلسائر الروايات الدالة على اعتبار الدخول في الغير.

وردّه المصنف - ره - بأنّ دليل البابين متحد فان أفاد اعتبار الدخول في الغير فيفيده مطلقاً وإن أفاد كفاية مجرد التجاوز فيفيده مطلقاً (لأنّ ما ورد من قوله - عليه السلام - فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، عام بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضاً) فإنّ ظاهره أنّه من باب تقديم الظاهر على الأصل، والظاهر موجود في غير الوضوء أيضاً (ولذا استفيد منه

حكم الغسل والصلاة أيضاً، وكذلك موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة صدرها دال على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء، وذيلها يدل على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز مطلقاً) أي (من غير تقييد بالوضوء) فلامجال للتفصيل.

(بل ظاهره يأبى عن التقييد) بالوضوء لظهورها في اعطاء الضابطة (وكذلك روايتا زرارة «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره إلخ» وإسماعيل بن جابر «كل شيء شك فيه وقد جاوزه في غيره إلخ» المتقدمتان آبيتان عن التقييد) بغير الوضوء لظهور الكل في اعطاء الضابطة، فلامجال للتفصيل (وأصرح من جميع ذلك في الالباء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة قوله - عليه السلام - في الرواية المتقدمة: كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه) فإنه جمع بين الطهارة والصلاة في الحكم.

(الموضع الرابع: قد خرج من الكلية المذكورة) أي عدم العبرة بالشك بعد تجاوز المحل (أفعال الطهارات الثلاث فإنهم أجمعوا على أن الشاك في فعل من أفعال الوضوء قبل اتمام الوضوء يأتي به وإن دخل في فعل آخر) فالشاك في اتيان شيء من الصلاة بعد تجاوز محله لا يأتي به سواء حصل الشك في الأثناء أو بعد الفراغ، وأمّا الشاك في اتيان شيء من الوضوء فإن حصل شكه بعد الفراغ لا يأتي به وإن حصل في الأثناء يأتي به وإن تجاوز محله ودخل في غيره (وأمّا الغسل والتميم فقد صرح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلّمات) وذلك بتفكيح المناط القطعي وهو اعتبار الوحدة في المركب لوحدة المسبب أعني: الطهارة كما يأتي (وقد نص على الحكم في الغسل جمع ممن تأخر عن المحقق كالعلامة والشهيدين والمحقق الثاني، ونص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك) وبعضهم خص الحكم بالوضوء اقتصاراً في الحكم المخالف للأصل على مورد النص فلم يتعد إلى الغسل، والحق التيمم البدل عن الغسل بالغسل والبدل عن الوضوء بالوضوء.

وكيف كان فمستند الخروج قبل الإجماع الأخبار الكثيرة المخصصة للقاعدة المتقدمة) روى زرارة عن الباقر - عليه السلام - قال: إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا؟ فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمي الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت عن الوضوء الخ (إلا أنه يظهر من رواية ابن أبي يعفور المتقدمة وهي قوله: إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه أن حكم الوضوء من باب القاعدة لاخراج عنها) فإن قوله: إنما الشك بيان لقاعدة كلية وإن حكم الوضوء مأخوذ منها إلا أن الشأن في أن المراد بالرواية هو حكم الوضوء الموافق للإجماع والأخبار بأن يعود ضمير غيره إلى الوضوء كما سنفضله، أو المراد بها هو الحكم المخالف للإجماع والأخبار بأن يعود ضمير غيره إلى الشيء المشكوك كما سنفضله. وبالجملة ظاهر الرواية كون حكم الوضوء على طبق القاعدة أي على تقدير كون المراد بها بيان حكم الوضوء وهو يتم (بناء على عود ضمير غيره إلى الوضوء لئلا يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء).

توضيح المطلب: أنه قام الإجماع ودلت الأخبار على أن الشاك في شيء من الوضوء في الأثناء يأتي به ولو دخل في جزء آخر فهذا من باب التخصيص لقاعدة التجاوز. نعم لو شك فيه بعد الفراغ لا يعتنى به، ففي رواية ابن أبي يعفور إن عاد ضمير غيره إلى الشيء ليكون المعنى إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غير هذا الشيء كالشك في غسل اليمنى بعد الدخول في اليسرى فشكك ليس بشيء يكون مخالفاً للإجماع والأخبار في باب الوضوء، و موافقاً لقاعدة التجاوز التي منها ذيل الرواية، فيقع التعارض بين هذه الرواية و سائر روايات باب الوضوء، فيرجح سائر الروايات بموافقة الإجماع، وأما إن عاد ضمير غيره إلى الوضوء ليكون المعنى إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غير الوضوء

فشكك ليس بشيء، ومفهومه أنه إذا شككت في شيء من الوضوء في أثناءه يجب اتيانه فيكون موافقاً للإجماع وسائر أخبار الوضوء ومخصّصاً لقاعدة التجاوز.

وظاهر الرواية هو أنّ هذا الحكم أي على تقدير كونه هو المراد موافق للقاعدة، بيانه: أنّ الإمام - عليه السلام - علّل الحكم المذكور بقوله: إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزّه وظاهره إعطاء قاعدة تشمل الحكم المذكور في الصدر للوضوء، وليست القاعدة المستفادة من الذيل الشاملة لحكم الوضوء إلاّ وجوب الاعتناء إذا شك في جزء المركب في أثناءه وعدم الاعتناء إذا شك فيه بعد تمامه كما قال: (وحيثُ فقوله: إنّما الشك) إلى آخره (مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلّق بجزء من أجزاء عمل، وأنّه «شك» إنّما يعتبر إذا كان مشتغلاً بذلك العمل غير متجاوز عنه) كالشك في غسل اليمنى بعد الدخول في اليسرى أو المسح، وأمّا بعد تمامه فلا عبرة به.

(هذا ولكن الاعتماد على) هذه القاعدة المستفادة من (ظاهر ذيل الرواية مشكل من جهة أنّه يقتضي بظاهر الحصر أنّ الشك الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد) حاصله: أنّه لو كان مفاد الذيل عدم العبرة بالشك في جزء المركب بعد الفراغ عنه فكما لا يعتنى بالشك في غسل اليد بعد الفراغ عن الوضوء كذلك يلزم أن لا يعتنى بالشك في غسل الاصبع بعد الفراغ عن غسل اليد لأنّه أيضاً شك في جزء المركب بعد الفراغ عنه وهو خلاف الإجماع في الوضوء.

(مضافاً إلى أنّه معارض للأخبار السابقة فيما إذا شك في جزء من الوضوء) أو غيره من المركبات (بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ عنه) كالشك في غسل اليمنى بعد الدخول في اليسرى أو في الركوع بعد السجود (لأنّه باعتبار أنّه شك في وجود شيء بعد تجاوز محله يدخل في الأخبار السابقة) الحاكمة بعدم العبرة بعد تجاوز المحل (ومن حيث إنّ شك في أجزاء عمل قبل الفراغ عنه يدخل في هذا

الخبر) الحاكم بالعبارة قبل الفراغ عن المركب.

(ويمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الاشكال) يعني تعارضه مع روايات قاعدة التجاوز فيما إذا شك في اتيان شيء قبل تمام المركب وتعارضه مع الإجماع، وأخبار باب الوضوء فيما إذا شك في غسل الأصبع مثلاً بعد تمام غسل اليد (أنّ الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد) أي نزل الشارع منزلة أمر بسيط (باعتبار وحدة مسببه وهي الطهارة).

فلا يلاحظ كل فعل منه بحاله) أي شيئاً برأسه (حتى يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة) أي لا يلاحظ غسل اليمنى مثلاً جزء الوضوء حتى إذا شك في اتيانه بعد الدخول في اليسرى يجب اتيانه بمقتضى هذه الرواية ولا يجب اتيانه بمقتضى أخبار قاعدة التجاوز (ولا يلاحظ بعض أجزائه كغسل اليد مثلاً شيئاً مستقلاً) مركباً من غسل الأصابع والكف والزند والذراع (يشك في بعض أجزائه) كغسل الأصبع (قبل تجاوزه) أي قبل تمام غسل اليد (أو بعده) وبالجملة لا يلاحظ كذلك (ليوجب ذلك الاشكال في الحصر المستفاد من الذيل) فإنّ مفهوم الحصر هو أنه إذا شك في جزء من مركب بعد تمامه لا يجب اتيانه. وبالجملة لا يلاحظ اليد مركباً مستقلاً حتى إذا شك في غسل الأصبع بعد تمام اليد يجب اتيانه بحكم الإجماع وأخبار الوضوء، ولا يجب اتيانه بمقتضى مفهوم حصر الذيل (وبالجملة إذا فرض الوضوء فعلاً واحداً) بمعنى أنه (لم يلاحظ الشارع أجزائه أفعالاً مستقلة) حتى (يجري فيها حكم الشك بعد تجاوز المحل) أو حكم الشك بعد الفراغ (لم يتوجه شيء من الاشكالين في الاعتماد على الخبر، ولم يكن حكم الوضوء مخالفاً للقاعدة) أي قاعدة التجاوز المستفاد من الأخبار.

وبالجملة يحمل هذه الرواية أيضاً على قاعدة التجاوز ووجوب الاعتناء بالشك في أثناء الوضوء إنما هو من جهة اعتباره أمراً بسيطاً لا يعقل فيه تجاوز

المحل إلا بالفراغ كما قال: (إذ الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا شكاً واقعاً في شيء قبل التجاوز عنه، والقريظة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده) توضيحه : أن قوله - عليه السلام -: إنما الشك الخ ظاهر في إعطاء الضابطة، وأن حكم الوضوء قبل الفراغ وبعده داخل تحت هذه الضابطة، وعرفت أنه لو كان المراد من هذه الضابطة أن الشك في جزء المركب في أثناءه يوجب الاتيان، وبعده تمامه لآخرة به، يرد عليه الاشكالان، فالمراد بها قاعدة التجاوز، ومعلوم أن دخول حكم الوضوء قبل الفراغ وبعده تحت قاعدة التجاوز موقوف على ما ذكر من اعتبار البساطة.

(ثم إن فرض الوضوء فعلاً واحداً) بحيث (لا يلاحظ حكم الشك بالنسبة إلى أجزائه ليس أمراً غريباً فقد ارتكب المشهور مثله «فرض» في الأخبار السابقة) الدالة على عدم العبرة بالشك بعد تجاوز المحل (بالنسبة إلى أفعال الصلاة حيث لم يجزوا) خلافاً للمحقق الأردبيلي - ره - (حكم الشك بعد التجاوز في كل جزء من أجزاء القراءة حتى الكلمات والحروف) أي لا يعملون بقاعدة التجاوز إذا شك في ذكر حرف أو كلمة أو آية بعد الدخول في الغير (بل الأظهر عندهم كون الفاتحة فعلاً واحداً بل جعل بعضهم) كالشيخ والشهيد الثاني (القراءة فعلاً واحداً، وقد عرفت النص في الروايات على عدم اعتبار الهوي للسجود والنهوض للقيام) فلا يعد في عدم اعتبار الدخول بجزء آخر من الوضوء ما لم يحصل الفراغ (ومما يشهد لهذا التوجيه الحاق المشهور الغسل والتيمم بالوضوء في هذا الحكم إذ لا وجه له «الحاق» ظاهراً إلا تنقيح المناط القطعي، أعني: (ملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعيض، أعني: الطهارة.

الموضع الخامس) أنهم اختلفوا في الشك في الشرط على أقوال: أحدها: جريان قاعدة التجاوز مطلقاً أي في الوضوء وغيره بعد الفراغ وقبله بالنسبة إلى ما دخل فيه وسائر الغايات كما قال: (ذكر بعض الأساطين) وهو الشيخ جعفر في

كشف الغطاء (أنّ الشك في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط) كالشك في الطهارة بعد اتيان الظهر (بل الدخول فيه، بل الكون على هيئة الداخل حكم) الشك في (الأجزاء في عدم الالتفات).

واستدل عليه: بأنّ الروايات تبين اعتبار ظاهر حال العاقل فإنّه لا يقدم على العمل في مقام ابراء الذمة إلا بعد احراز ما يعتبر فيه وتقرّر بناء العقلاء على عدم العبرة بالشك بعد التهيؤ فضلاً عن الدخول أو الفراغ (فلا اعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس و الطهارة بأقسامها) أي عن الخبث والحدث الأصغر والأكبر (والاستقرار) أي الطمأنينة (ونحوها) كالنية (بعد الدخول في الغاية) كالصلاة (ولافرق بين الوضوء وغيره، انتهى. وتبعه «بعض» بعض من تأخر عنه) كالشيخ مهدي النوري في تعليقه على كشف الغطاء (واستقرب) كاشف الغطاء (في مقام آخر اجراء الغاء الشك في الشرط بالنسبة إلى غير ما دخل فيه من الغايات) فإذا شك في صلاة الظهر أنّه متطهر أم لا، لا يعتنى بشكّه حتى بالنسبة إلى العصر أيضاً.

(وما أبعد ما بينه) أي قول كاشف الغطاء (وبين) قول ثان وهو (ما ذكره بعض الأصحاب) كصاحب المدارك والفاضل الهندي في كشف اللثام (من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط فأوجب إعادة المشروط) وبالجمله قال: بعدم جريان قاعدة التجاوز في باب المشروط أصلاً بزعم أنّ ظاهر الأخبار عدم العبرة بالشك في وجود شيء لافي صحّته، وأمّا رواية ابن أبي يعفور فهي لا تخلو عن اجمال.

(والأقوى) قول ثالث وهو (التفصيل) ففي حال التهيؤ يجب الاحراز لعدم تجاوز المحل، وفي الأثناء يجب الاحراز بالنسبة إلى بقية العمل إن أمكن كما في الستر و القبلة لعدم صدق التجاوز بالنسبة إليها، وإن لم يمكن كالطهارة يجب الاستئناف مع الاحراز للإجماع على وجوب اتيان الصلاة بطهارة واحدة. وبالجمله

فرق بين التهيؤ أو الأثناء و(بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشك في الشرط بالنسبة إليه لعموم لغوية الشك في الشيء بعد التجاوز عنه، أما بالنسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الاشكال في اعتبار الشك فيه، لأن الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط لم يتجاوز عنه بل محله باق، فالشك في تحقق شرط هذا المشروط) كالعصر بالفرض (شك في الشيء قبل تجاوز محله، وربما بنى بعضهم ذلك) أي لغوية الشك بالنسبة إلى سائر الغايات (على أن معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول) بأن يحكم بحصول الطهارة فلا يفرق بين الغايات (أو يختص بالمدخول) بأن يكون معنى عدم العبرة بالشك جواز المضي في العمل الذي دخل فيه فيختص به.

(أقول: لا اشكال في أن معناه) بحسب فهم العرف (البناء على حصول المشكوك فيه لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل لامطلقاً) فالطهارة المشكوكة محكومة بالحصول بعنوان أنها شرط للظهر إذ بهذا العنوان يتحقق تجاوز محلها لا بعنوان أنها شرط للعصر، ولا فرق في ذلك بين كون القاعدة من الأصول أو الأمارات، إذ على الأول يكون أصلاً مثبتاً وعلى الثاني فالظن بوجود الشرط وإن لم يقبل الانفكاك إلا أن اعتبره مختص بعنوان يتحقق معه التجاوز. (و) هذا نظير وجوب تحقق الظهر قبل العصر فإن له عنوانين : أحدهما: أنه واجب في نفسه . ثانيهما: أنه شرط لصحة العصر، وحينئذ (لو شك في أثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان أنه شرط للعصر و) شرط (لعدم وجوب العدول إليه) إذ بهذا العنوان يتحقق تجاوز محلها (لاعلى تحققه مطلقاً) أي حتى بعنوان وجوبها النفسي (حتى لا يحتاج إلى اعادةها بعد فعل العصر.

فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه إنما فات محله من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقق لامن حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل، ومن هنا) أي من أنه يحكم بحصول المشكوك بعنوانه الذي يتحقق معه التجاوز (يظهر أن الدخول

في المشروط أيضاً لا يكفي في الغاء الشك في الشرط بل لابد من الفراغ عنه لأن نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة) وهي الشرطية (وتجاوز محله) إذا شك في الأثناء إنّما هو (باعتبار كونه شرطاً للأجزاء الماضية فلا بد من احرازه للأجزاء المستقبلية) فما أمكن احرازه في الأثناء كالساتر يحرز للباقي، وما لا يمكن كالطهارة يستأنف العمل مع احرازه، ثم إن ما نسب إلى المشهور من التفصيل بين الفراغ وعدمه يحتمل موافقته لما حققه المصنف - ره - بأن يكون مرادهم عدم العبرة بالشك بالنسبة إلى المفروغ عنه دون سائر الغايات.

(نعم) هنا قول رابع أو خامس وهو أنّه (ربما يدعي في مثل الوضوء أنّ محل احرازه لجميع أجزاء الصلاة قبل الصلاة لا عند كل جزء) حاصله: أنّ الطهارة التي هي شرط الصلاة إنّما تحصل بالوضوء مثلاً، ومحل الوضوء هو قبل الصلاة، فإذا شك في الطهارة في الأثناء فقد شك بعد تجاوز محل احرازه فلا عبرة بالشك حتى بالنسبة إلى سائر الغايات. (ومن هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء ممّا يكون محل احرازه قبل الدخول في العبادة وبين غيره مما ليس كذلك كالاستقبال والنية فإنّ احرازهما ممكن عند كل جزء وليس المحل الموظف لاحرازهما قبل الصلاة بالخصوص بخلاف الوضوء، وحينئذ فلو شك في أثناء الصلاة في الستر أو الساتر وجب عليه احرازه في أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلية) لعدم صدق التجاوز بالنسبة إليها بخلاف الأجزاء السابقة، وأمّا الوضوء فقد تجاوز محله بالنسبة إلى الجميع.

(والمسألة لا تخلو عن اشكال) من أنّ نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة فلا تجاوز بالنسبة إلى البقية، فلا بد من الاستئناف ومن أنّ محل الوضوء المحصل لشرط المجموع هو قبل الصلاة (إلا أنّه ربما يشهد لما ذكرنا من التفصيل بين الشك في الوضوء في أثناء الصلاة) فيستأنف مع احراز الشرط (وفيه «شك» بعدها صحيحة علي بن جعفر عن أخيه - عليه السلام - قال: سألته عن الرجل يكون

على وضوء ثم يشك على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكرها) أي شك في الطهارة (وهو في) أثناء (صلاته انصرف) وتطهر (وأعادها، وإن ذكر و قد فرغ من صلاته أجزاء ذلك بناء على أن مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك في ذلك) حاصله: أن قوله: الرجل إلى آخره، يحتمل فيه معنيان: أحدهما: أن الرجل كان معتقداً بأنه متطهر ثم شك فيه بالشك الساري الذي هو أيضاً من موارد قاعدة التجاوز، فتكون الرواية مؤيدة لما ادّعاه في مثل الطهارة من التفصيل بين الشك في الأثناء والشك بعد الفراغ، ثانيهما: أن الرجل تطهر ثم شك في بقاء طهارته في الأثناء أو بعد الفراغ، وعلى هذا المعنى تكون الرواية أجنبية عما نحن فيه ومخالفة للإجماع، لأن وظيفة الشاك في رفع الطهارة في أثناء الصلاة هو استصحابها لاعادة الصلاة.

(الموضع السادس: أن الشك في صحة المأتي به) كالشك في تجويد القراءة أو ترتيب كلماتها وآياتها أو في الموالاة في أفعال الصلاة (حكمه حكم الشك في) أصل (الاتيان) كالشك في اتيان القراءة وذلك لعموم قاعدة التجاوز (بل هو هو لأن مرجعه) أي الشك في صحة الموجود (إلى الشك في وجود الشيء الصحيح) غرضه أنه على تقدير كون معنى الروايات عدم العبرة بالشك في الوجود بعد تجاوز محله يعم الشك في الصحة أيضاً لأنه أيضاً شك في الوجود أي الوجود الصحيح.

(ومحل الكلام ما لا يرجع فيه الشك إلى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة) كالأمثلة المتقدمة و(كما لو شك في تحقق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة أو كلمات الآية) حاصله: أن الشك قد يكون في وجود شيء كالشك في وجود القراءة بعد الركوع، وقد يكون في صحة الموجود كالشك في صحة القراءة، وهذا قد يرجع إلى الشك في وجود شيء شرطاً كالبسملة في القراءة أو شرطاً كالستر والاستقبال حال القراءة، وهذا خارج عن محل الكلام لأنه شك في الوجود

فلاشكال في جريان قاعدة التجاوز، وقد لا يرجع إليه كالأمثلة المتقدمة، والفرق أن البسمة مثلاً أو الستر أمر مغاير عرفاً مع القراءة، فالشك فيها شك في وجود عمل، وأما مثل الترتيب أو الموالة فلا يعد مغايراً للقراءة، فالشك فيها شك في الصحة، وهذا محل كلام لأنه يحتمل الحاقه بالشك في الوجود لعموم القاعدة، ولأنه أيضاً شك في الوجود الصحيح.

(لكن الانصاف أن اللاحق لا يخلو عن اشكال لأن الظاهر أن أخبار الشك في الشيء مختص بغير هذه الصورة) لظهوره في الشيء المعد عرفاً عملاً (إلا أن يدعى تنقيح المناط) أي يدعى القطع بأن مناط عدم العبرة بالشك هو تجاوز المحل من دون فرق بين أنواع المشكوك (أو يستند فيه إلى بعض ما استفاد منه العموم مثل موثقة ابن أبي يعفور) لعل وجه استفادة العموم منها هو أنه حكم فيها بعدم العبرة بالشك في شيء من الضوء بعد الفراغ عنه فإن شيئاً مما يعتبر في الضوء يعم مثل غسل اليد و مثل الموالة والترتيب (أو يجعل أصالة الصحة في فعل الفاعل المرید للصحيح أصلاً برأسه) غير قاعدة التجاوز المختصة بالفرض بالشك في الوجود (ومدركه «أصل» ظهور حال المسلم) إلا أن اعتبار هذا الظهور يحتاج إلى دليل، ولذا قال بعد سطر: ويمكن استفادة الخ.

(قال فخر الدين في الايضاح في مسألة الشك في بعض أفعال الطهارة: إن الأصل) أي ظاهر الحال (في فعل العاقل المكلف الذي يعتقد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية الصحة، انتهى. ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم في قوله: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، فإنه بمنزلة صغرى لقوله فإذا كان اذكر فلا يترك مما يعتبر في صحة عمله الذي يريد براءة ذمته لأن الترك سهواً خلاف فرض الذكر «أذكر» وعمداً خلاف ارادة البراء) حاصله: أن فساد العمل يحصل بترك شيء مما يعتبر فيه إما عمداً وأما نسياناً، وحيث إن الرواية وردت بالضرورة في حق من يريد البراءة من التكليف فيكون معنى قوله هو حين

العمل أذكر منه حين يشك أنه لا يترك شيئاً مما يعتبر فيه لاعمداً ولا نسياناً، إذ الأول خلاف قصد الإبراء والثاني خلاف فرض الذكر.

(الموضوع السابع: الظاهر أن المراد بالشك في موضوع هذا الأصل هو الشك الطارئ بسبب الغفلة عن صورة العمل) وبعبارة أخرى قولنا: الشك في الشيء بعد تجاوز المحل ينصرف إلى الشك الناشئ عن الجهل بصورة العمل إما بنحو الشك الساري أو بنحو غفلة (فلو علم كيفية غسل اليد وأنه كان بارتماسها في الماء لكن شك في) مانعية الموجود أي في (أن ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس أم لا، ففي الحكم بعدم الالتفات) إلى الشك (وجهان من اطلاق بعض الأخبار) فإن الشك بعد تجاوز المحل مطلق في بدو النظر، وهذا لا ينافي ترجيح المصنف - ره - انصرافه إلى الشك الناشئ عن الغفلة عن صورة العمل (ومن التعليل بقوله: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك).

فإن التعليل يدل على تخصيص الحكم بمورده «تعليل» مع عموم السؤال) أي مع أن السؤال عن الشك بعد الوضوء يعم كل شك، إلا أن الحكم يتبع العلة سعة وضيقاً، والعلة أعني الأذكية في زمن العمل بالنسبة إلى زمن الشك مختصة بمورد الجهل بصورة العمل، فعدم الالتفات إلى الشك أيضاً يختص به (فدل) أي التعليل (على نفيه «حكم» عن غير مورد العلة) يعني مورد الشك في مانعية الموجود (نعم) قد حققنا وأوضحنا في آخر الموضوع السادس أنه (لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه تعمداً و) ذلك لأن (التعليل المذكور «أذكية» بضميمة الكبرى المتقدمة «فلا يترك شيئاً» يدل على نفي الاحتمالين) لأن مورد التعليل هو من يريد الإبراء فهو إذا كان أذكر لا يترك شيئاً تعمداً ولا نسياناً كما مرّ.

(ولو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن) وبالجملة إن كان الشك في وجود المانع لمانعية الموجود (ففي شمول الأخبار له الوجهان) المتقدمان

في احتمال مانعية الوجود (نعم قد يجري هنا أصالة عدم الحائل فيحكم بعدمه) بالاستصحاب (حتى لو لم يفرغ عن الوضوء بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل لكنّه من الأصول المثبتة) لأنّ انغسال البشرة من اللوازم العادية لعدم الحائل (وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في بعض الأمور المتقدمة) قد تقدم في مبحث الأصل المثبت أمثلة منها: أصالة عدم الحائل المثبت للقتل، و أنّه لا اعتبار بها إلاّ على القول بالظن أو إذا خفيت الوساطة.

(المسألة الثالثة: في أصالة الصحة في فعل الغير وهي في الجملة من

الأصول المجمع عليها فتوى وعملاً بين المسلمين) قوله في الجملة اشارة إلى ما يأتي من البحث في أنّ موردها خصوص صورة مطابقة اعتقادي الفاعل والحامل، أو تجري في جميع الصور، وأنّ موردها صورة الشك في طرو المفسد كالشرط المفسد، أو تجري في صورة الشك في المقتضي أيضاً أعني: الشك في شيء من أركان العمل إلى غير ذلك مما يأتي (فلا عبرة في موردها) أي في كل مورد تم فيه أصالة الصحة (بأصالة الفساد، إلاّ أنّ معرفة مواردّها) هذا اشارة إلى ما بينته في تفسير قوله: في الجملة (ومقدار ما يترتب عليها من الآثار) سيأتي في الأمر الخامس أنّها تثبت الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح دون ما يلزم الصحة من الأمور الخارجية (ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدى أصالة الفساد من الأصول) الموضوعية كأصالة عدم البلوغ إذا شك في بلوغ البائع عند البيع (يتوقف على بيان مدرّكها من الأدلّة الأربعة).

ولابد من تقديم ما فيه اشارة إلى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنة) قوله: في الجملة اشارة إلى ما سيأتي من أنّ مفاد الكتاب والسنة حرمة سوء الظن والحمل على الحرام لا وجوب الحمل على الحسن بمعنى ترتيب أثر الصحة (أمّا الكتاب فمنه آيات منها: قوله تعالى: ﴿وقولوا للناس حسناً﴾ بناء على تفسيره بما في الكافي من قوله - عليه السلام - : لا تقولوا إلاّ خيراً حتى تعلموا ما

(هو) حاصله: أنّ المحتمل في الآية أمران أحدهما: تفسيرها بأنه خاطبوا الناس بكلام حسن لا يوجب البغضاء وكسر القلب، وهذا التفسير أجنبى عما نحن فيه. ثانيهما: تفسيرها بأنه إذا رأيتم من أحد عملاً كشرب المائع لا تدرّون أنه خير كشرب الماء أو شر كشرب الخمر فقولوا إنه خير حتى تعلموا أنه شرّ، وهذا التفسير مضمون رواية الكافي ومربوط بما نحن فيه إن أريد من القول الظن والاعتقاد ليكون المعنى واعتقدوا بحسن عمل الناس، وأمّا لو أريد منه مجرد ذكر الناس بحسن العمل فتكون أيضاً أجنبياً عما نحن فيه ولذا قال:

(ولعلّ مبناه «تفسير» على ارادة الظن والاعتقاد من القول، ومنها قوله تعالى: ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن إنّ بعض الظن إثم﴾ فإنّ ظنّ السوء أثم) أي هو القدر المتيقّن في الاثم (وإلا لم يكن شيء من الظنّ إثماً) أي ولو لم يكن ظنّ السوء إثماً، والحال أنّه أقبح الظنون فلا يوجد مصداق للظنّ الاثم (ومنها قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ بناء على أنّ الخارج من عموميه ليس إلّا ما علم فساد له لأنّه المتيقّن) بمعنى أنّ الآية تدل على وجوب الوفاء بالعقود عموماً خرج منه العقد الفاسد، والمتيقّن هو خروج معلوم الفساد فيبقى المشكوك تحت العام، وهذا معنى أصالة الصحة (وكذا قوله تعالى: ﴿إلّا أن تكون تجارة عن تراض﴾) فإنّ المتيقّن خروج معلوم الفساد (والاستدلال به) أي بالآيتين الأخيرتين (يظهر من المحقق الثاني حيث تمسك في مسألة بيع الراهن) أي بيع الراهن العين المرهونة (مدّعياً بسبق اذن المرتهن وأنكر المرتهن السابق أنّ الأصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد) فإنّ ظاهر كلامه أنّ نظره في ذلك إلى العموم المذكور.

(لكن لا يخفى ما فيه «استدلال» من الضعف) إذ لم يثبت جواز التمسك بالعام عند الشك في مصداق ما خرج عنه كالعقد الذي لا يعلم أنّه من مصاديق الخارج، أعني: الفاسد أو هو باق تحت العام (وأضعف منه دلالة الآيتين الأولتين) لأنّ غاية مدلولهما حرمة ظنّ السوء، وسنفصل في جواب الأخبار أنّ هذا المقدار

لايثبت أصالة الصّحة المبحوث عنها.

(وأما السنّة فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين - عليه السلام - : ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه) أي يأتيك اليقين بالقبح (ولاتظن بكلمة خرجت من أخيك سوء وأنت تجد لها في الخير سبيلاً) أي لاتحمل كلام أخيك بالشر مع امكان حمله إلى الخير(ومنها قول الصادق - عليه السلام - لمحمد بن الفضل : يا محمد! كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة) أي البيّنة العادلة(أنّه قال) كذا أو فعل كذا(وقال: لم أقله) أو لم أفعله(فصدّقه وكذبهم، ومنها: ما ورد مستفيضاً أنّ المؤمن لايتهم أخاه وأنّه إذا اتهم أخاه انماث) أي اضمحل(الايان في قلبه كانميث الملح في الماء، وأنّ من اتهم أخاه فلاحرمة بينهما) أي لم يف بحقوق الاخوة (وإنّ من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون، إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين) مثل ما دل على حرمة اتهام الأخ المسلم واضمار السوء عليه(وما يقرب منها) مثل قوله - عليه السلام -: المؤمن وحده جماعة أي كما يحمل خبر الجماعة على الحسن أي الصدق فكذا خبر المؤمن الواحد.

(هذا ولكن الانصاف عدم دلالة هذه الأخبار إلّا على أنّه لا بد من أن يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل، ولايحمل على الوجه القبيح عنده، وهذا غير ما نحن بصدده) من الحكم بصحة العمل شرعاً وترتيب الأثر عليه(فإنّه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً أو فاسداً لاعلى وجه قبيح بل فرضنا الأمرين) أي الصحيح والفساد(في حقه «فاعل» مباحاً كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الاذن واقعاً أو قبله فإنّ الحكم) بالفساد أي (بأصالة عدم ترتب الأثر على البيع مثلاً لايجب خروجاً عن الاخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظن بالمؤمن) أي لايجب الخروج عنها (في المقام).

توضيح الكلام: أنّ مناط الحسن والقبح هو الاباحة والحرمة ومناط الصّحة

والفساد ترتب الأثر وعدمه، فقد يكون العمل قبيحاً وفساداً كالبيع الربوي وكبيع الراهن مع منع المرتهن، وقد يكون حسناً وصحيحاً كبيع الراهن مع اذن المرتهن، وقد يكون حسناً وفساداً كبيع الراهن بزعم بقاء اذن المرتهن مع رجوعه عن الاذن واقعاً قبل البيع، فالحسن والصحة متباينان مناطاً والأول أعم من الثاني مورداً. ومقتضى الأخبار وجوب الحمل على الحسن إذا شك في الحسن لاعلى الصحيح إذا شك في الصحة.

ففي مثل ما إذا باع الراهن بزعم بقاء الاذن مع رجوع المرتهن عنه واقعاً وحصول الشك في تقدم الرجوع على البيع وتأخره عنه، لو حكم بفساد المعاملة لا يلزم منه مخالفة هذه الأخبار لأنها لا تقتضي الحمل على الصحة وترتيب الأثر، بل تقتضي الحمل على الحسن المباح والحسن هنا متحقق على كل تقدير من دون حاجة إلى هذه الأخبار لأنه باع بزعم الاذن قوله: (خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن) أي فعل أهل الخلاف (أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل) وجه الخصوصية أنه في الفرضين لا يلزم من عدم ترتيب الآثار مخالفة لهذه الأخبار وإن قلنا بدلالاتها على وجوب الحمل على الصحة، لأن غاية مفادها وجوب الحمل على الصحيح عند الفاعل لا ترتب آثار الصحة الواقعية.

(ثم لو فرضنا أنه يلزم من الحسن ترتيب الآثار، ومن القبيح عدم الترتيب كالمعاملة المرددة بين ربوية وغيره لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار) حاصله: أنك قد عرفت أن مفاد الأخبار وجوب حمل فعل المسلم على الوجه الحسن، وأن الحسن أعم من الصحة، وحينئذ فإن علم الحسن وشك في الصحة كما في المثال المتقدم فلامجال للتمسك بالأخبار كما مر، وإن شك في الحسن وشك في الصحة على تقدير الحسن كما إذا شك في أن الراهن باع باذن المرتهن أو بدونه، وعلى تقدير الاذن رجوع عن الاذن قبل البيع أم لا. فالأخبار تنفع في الحمل على الحسن لافي الحمل على الصحة وإن شك في

الحسن وكان هو ملازماً للصحة كما إذا تردد البيع بين ربوي وغيره، فالأخبار تنفع أيضاً من حيث الحسن لامن حيث الصحة (لأن مفادها الحكم بصفة الحسن في فعل المؤمن بمعنى عدم الحرج) أي المنع (في فعله لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن، ألا ترى أنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاماً أو تحية) أي مدحاً (أو شتماً لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام) لعدم ثبوت الموضوع.

(ومما يؤيد ما ذكرنا) من أن مراد الأخبار وجوب حمل ما يصدر عن المسلم على الوجه الحسن المباح (جمع الإمام - عليه السلام - في رواية محمد بن الفضل بين تكذيب خمسين قسامة أعني: البيّنة العادلة وتصديق الأخ المؤمن فإنه «جمع» مما لا يمكن إلا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع) والاعتقاد (المستلزم لتكذيب القسامة بمعنى المخالفة للواقع) لا المخالفة للاعتقاد أيضاً كما قال (مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم لأنهم أولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد) مثلاً إذا أخذ زيد مالاً من عمرو وادّعى أنه اشتراه وشهد الخمسون بأنه غصبه فمقتضى الرواية هو تصديق زيد وتكذيب خمسين، وبديهي أن الخمسين أولى بحسن الظن من الواحد والمصنف - ره - وجهه بوجهين: أحدهما: ما ذكر هنا من أن المراد بتصديق المؤمن حمل خبره على مطابقة الواقع والاعتقاد، فالمراد بتكذيبهم حمل خبرهم على مخالفة الواقع لامتناع مطابقة الكل للواقع لكن لا بد من حمله على مطابقة اعتقادهم لأنهم أولى بحسن الظن بهم.

وغرضه - ره - أن حسن الظن المطلوب في حق الخمسين بالأولية ليس إلا مجرد حمل كلامهم على مطابقة الاعتقاد، فهذا يؤيد ما ذكر من أن مفاد الأخبار مجرد الحمل على الحسن المباح لا ترتيب آثار الصحة، ولا يخفى أن حمل قول المؤمن على مطابقة الواقع والاعتقاد وحمل قول الخمسين على مطابقة الاعتقاد دون الواقع مضافاً إلى أنه من ترجيح المرجوح مرجعه إلى ترتيب آثار الصحة على قول المؤمن

وهو خلاف مطلوبه - ره - . ثانيهما: ما ذكره عند الاستدلال بآية الاذن على حجية خبر الواحد من حمل تصديق المؤمن على التصديق الصوري الاعتقادي، وحمل تكذيب الخمسين على مخالفة الواقع بمعنى عدم ترتيب الأثر على ما أخبروا به مع تصديقهم أيضاً بحسب الاعتقاد، وهذا التقرير خال عما ذكر و مؤيد لمطلوبه - ره - فكان المناسب ذكره.

(فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح كما إذا ترى شخصاً ظاهر الصحة يشرب الخمر في مجلس يظن أنه مجلس الشرب) فيكذب البصر بالحمل على شرب المباح، ولا يترتب آثار شرب الخمر من الحد وغيره كما لا يترتب آثار شرب المباح أيضاً لو فرض له أثر بالنذر وغيره، وكما إذا تسمع شخصاً ظاهر الصحة يتكلم في مجلس يظن أنه مجلس الغناء فيكذب السمع بالحمل على التكلم المباح (وكيف كان) أي سواء كان جمعه - عليه السلام - بين تصديقه وتكذيبهم مؤيداً للمطلوب أم لا (فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصددده أوضح من أن يحتاج إلى البيان) بديهية ظهورها في اجلال المؤمن والاعتناء بشأنه، وأنه لا ينبغي اتهامه (حتى المرسل الأول) لأن لفظ الأحسن فيه ليس للتفضيل حتى يقال بأن الأحسن هو ما ترتب عليه الأثر للإجماع على أنه لو تردد فعل بين الحسن أي المباح والأحسن أي المستحب مثلاً لا يجب حمله على المستحب، و(بقريئة ذكر الأخ) فإن ذكره لمدخلته في الحمل على الأحسن، وبديهي أن له مدخلية في عدم الاتهام لافي الحمل على الصحيح (و) بقريئة (قوله: ولا تظن الخبر) فإنه صريح في نفي ظن السوء.

(ومما يؤيد ما ذكرنا أيضاً) وسيأتي وجه التأييد (ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق مثل رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: لا تثقن بأخيك كل الثقة فإن صرعة الاسترسال لا تستقال) أي السقوط الناشئ عن الاطمئنان بالمؤمن لا يتدارك (ومما في نهج

البلاغة عنه - عليه السلام - إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثم أساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية) أي قبيح (فقد ظلم، وإذا استولى) أي غلب (الفساد على الزمان وأهله ثم أحسن رجل الظن برجل، فقد غرر) أي وقع في الخدعة (وفي معناه قول أبي الحسن - عليه السلام - في رواية محمد بن هارون الجلاب: إذا كان الجور أغلب من الحق لايجل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك) الخير (منه إلى غير ذلك مما يجده المتبع).

وجه التأييد (فإنّ الجمع بينها وبين الأخبار المتقدمة يحصل بأن يراد من الأخبار) السابقة (ترك ترتيب آثار التهمة والحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن) والاباحة (و) يراد بالأخبار اللاحقة (التوقف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار) فإذا لم يعلم أنه سلم أو شتم لايتهم بالشتم ليرتب عليه الفسق وجواز الغيبة مثلاً، ولا يترتب أيضاً وجوب رد السلام (ويشهد له «جمع» ما ورد من أنّ المؤمن لا يخلو عن ثلاثة: الظن والحسد والطيرة، فإذا حسدت فلا تبغ) أي لا تطلب الحسد أي لا تظهره (وإذا ظننت فلا تحقق) هذا مربوط بما نحن فيه وشاهد للمدعى (وإذا تطيرت فامض) فإنّ التوكل يذهب الطيرة.

(الثالث: الإجماع القولي والعملي أما القولي فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة) في مسائل التداعي (فإنهم لا يختلفون) في مثل ما إذا قال الراهن: بعت العين المرهونة قبل رجوع المرتهن عن الاذن، وقال المرتهن: رجعت قبل البيع (في أنّ قول مدعي الصحة في الجملة مطابق للأصل) قوله: في الجملة إشارة إلى أنّ أصالة الصحة مقدمة بالإجماع على استصحاب الفساد، وأما تقدّمه على سائر الأصول ففيه خلاف كما قال: (وإن اختلفوا في ترجيحه على سائر الأصول) كاستصحاب عدم الاذن فيما إذا ادعى الراهن البائع اذن المرتهن وهو أنكره (كما ستعرف، وأما العملي فلا يخفى على أحد أنّ سيرة المسلمين في جميع الأعصار على حمل الأعمال على الصحيح وترتيب آثار الصحة في عباداتهم

ومعاملاتهم، ولا أظن أحداً ينكر ذلك إلا مكابرة.

الرابع: العقل المستقل الحاكم بأنه لو لم يكن على هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد) فلا يجوز الصلاة في ثوب تطهره الغير، ولا يجوز استئجار من وجب عليه الحج للحج ثانياً، ولا تسقط الواجبات الكفائية باتيان الغير إذا شك في الصحة وهكذا (والمعاش) فلا يجوز المعاملة مع من يشك في صحة معاملاته، والقطع بالصحة نادر جداً (بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلم) الذي جعله الشارع أمارة الملك (مع أن الإمام - عليه السلام - قال لحفص بن غياث بعد الحكم بأن اليد دليل الملك ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد إنه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق).

فيدل بفحواه على اعتبار أصالة الصحة في اعمال المسلمين مضافاً إلى دلالة بظاهر اللفظ) وبالجملة التعليل المذكور يدل على اعتبار أصالة الصحة من وجهين: أحدهما: مفهوم الأولوية فإن الحاجة إلى اعتبارها أشد من الحاجة إلى اعتبار اليد. ثانيهما: المنطوق فإن ظاهر التعليل اعطاء الضابطة (حيث إن الظاهر أن كل مالولاه لزم الاخلال فهو حق) يداً كان أو أصالة الصحة أو غيرهما (لأن الاختلال باطل) لأنه خلاف الغرض (والمستلزم للباطل) كعدم اعتبار أصالة الصحة (باطل فنيضه حق وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر عن الغير، ويشير إليه أيضاً ما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين وذم من ضيقوا على أنفسهم بجالتهم) حيث قال - عليه السلام - : إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، أي حرّموا على أنفسهم بعض ما رزقهم الله افتراء.

(وينبغي التنبيه على أمور: الأول: أن المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة باعتقاد الفاعل أو الصحة الواقعية) توضيح الكلام: أن حال النسبة بين اعتقاد الفاعل واعتقاد الحامل تتصوّر على سبعة وجوه: ١- تطابق الصحيح باعتقاد الفاعل مع الصحيح باعتقاد الحامل الذي هو الصحيح الواقعي في نظره كما إذا

اعتقاداً معاً بصحة النكاح بالعربي فقط. ٢- كون اعتقاد الحامل أعم من اعتقاد الفاعل كما إذا اعتقد الفاعل بصحة النكاح بالعربي فقط واعتقد الحامل بصحته بالفارسي أيضاً. ٣- عكس ذلك. ٤- تباين الاعتقادين كما إذا اعتقد الفاعل بصحته بالعربي فقط والحامل بصحته بالفارسي فقط. ٥- الجهل بالتطابق والتباين. ٦- كون الفاعل جاهلاً بالمسألة. ٧- كونه مجهول الحال.

فنقول: إن كان مقتضى الأدلة المتقدمة الحمل على الصحة الاعتقادية ففي الصورة الأولى تترتب آثار الصحة الواقعية عند الشك إذ المفروض فيها تطابق الاعتقادين، وفي الصورة الثانية لاشك في الصحة الواقعية حتى يحتاج إلى الأصل إذ المفروض فيها اعتقاد الحامل بالصحة مطلقاً وفي باقي الصور لا يترتب آثار الصحة الواقعية لعدم تطابق الاعتقادين أو للشك في التطابق، كما أن الحمل على الصحة الاعتقادية أيضاً لا يصح في الصورة السادسة، أعني: فرض كون الفاعل جاهلاً بالمسألة، وأمّا إن كان مقتضى الأدلة الحمل على الصحة الواقعية فيترتب آثار الصحة عند الشك فيها في جميع الصور إلا في صورة تباين الاعتقادين كما يأتي، والمصنف - ره - أتى مثلاً من الصورة الثالثة وقال:

(فلو علم أنّ معتقد الفاعل اعتقاداً يعذر فيه) هذا القيد ناظر إلى أنّ الخلاف في الحمل على الصحة الواقعية أو الاعتقادية إنّما يجيء في صورة حجية اعتقاد الفاعل بأن يحصل باجتهاد أو تقليد، وأمّا في صورة عدمها بأن يحصل مثلاً بقول الأبوين أو المعلم فلا عبرة به فهو كالجاهل بالمسألة، ومعلوم أنّ الخلاف المذكور لا يجيء في الجاهل إذ لا معنى هنا للحمل على الصحة الاعتقادية حتى يبحث في أنّ مفاد الأدلة هو الحمل على الصحة الواقعية أو الاعتقادية. نعم يعقل فيه الحمل على الصحة الواقعية إن كان هو مقتضى الأدلة (صحة البيع أو النكاح بالفارسي) والعربي (فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك) الذي يريد ترتيب الآثار (اعتبار العربية فهل يحمل) بمقتضى الأدلة المتقدمة (على كونه واقعاً بالعربي

حتى إذا) انجر الأمر إلى التداعي والترافع إلى الحاكم و(ادّعى عليه أنه أوقعه بالفارسي وادّعى هو أنه أوقعه بالعربي، فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسي بوقوعه بالعربي أم لا، وجهان) يأتیان عند قوله و المسألة محل اشكال (بل قولان:

ظاهر المشهور) حيث حكموا في موارد التداعي وغيرها من موارد الشك في صحة عمل الغير بترتيب آثار الصحة الواقعية من دون تقييد بصورة التطابق (الحمل على الصحة الواقعية، فإذا شك المأموم في أن الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها أم لا، جاز له الائتمام به) لأنه من آثار الحمل على الصحة الواقعية التي يعتقدها الحامل (وإن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها) بناء على عدم نفوذ الحكم الظاهري في حق شخص في حق الآخر واقعاً، وقد يقال: بأنه إذا اعتقد الإمام عدم وجوب السورة وتركها، فإن كان وجوبها عند المأموم ثابتاً بالعلم واليقين فلا يجوز له الائتمام به لأنه يعلم بفساد صلاته في الواقع، وإن كان وجوبها عنده ثابتاً بالظن الاجتهادي فيشكل الائتمام من أن الإمام ضامن لقراءة المأموم فلم يخرج عن عهدة الضمان بحسب معتقد المضمون له، ومن أن القراءة في عهدة الإمام، ويكفي خروجه عن العهدة باعتقاده فلا يترك الاحتياط بترك الاقتداء.

(ويظهر من بعض المتأخرين خلافه، قال في المدارك في شرح قول المحقق: ولو اختلف الزوجان فادّعى أحدهما وقوع العقد في حال الاحرام وأنكر الآخر، فالقول قول من يدّعي الاحلال ترجيحاً لجانب الصحة، قال) في شرحه: (إنّ الحمل على الصحة إنّما يتم إذا كان المدّعي لوقوع الفعل في حال الاحرام عالماً بفساد ذلك، أمّا مع اعترافه بالجهل) المركب واعتقاد الصحة في حالتي الاحلال والاحرام (فلاوجه للحمل على الصحة، انتهى).

توضيح كلام صاحب المدارك: هو أن المدّعي لوقوع النكاح حال الاحرام إن كان عالماً بفساده فالمتداعيان متطابقان في الاعتقاد بمعنى أنّهما معتقدان بصحة النكاح في حال الاحلال فقط، فيحمل على الصحة أي يترتب الآثار

ولا يسمع قول مدعي الفساد، وأما إن كان جاهلاً مركباً معتقداً بالصحة في حالتي الاحلال و الاحرام فيكون اعتقاده أعم من اعتقاد الحامل فلا يحمل على الصحيح أي لا يترتب الآثار، فيظهر من ذلك أي من حكم صاحب المدارك بترتيب الآثار في صورة تطابق الاعتقادين فقط إن المحمول عليه فعل المسلم عنده - ره - هو مجرد الصحة الاعتقادية النافعة في صورة التطابق فقط إذ لو كان المحمول عليه عنده هو الصحة الواقعية لم يفرق في ترتيب الأثر بين صورة التطابق وغيرها.

(ويظهر ذلك من بعض من عاصرناه) وهو صاحب القوانين - ره - (في أصوله وفروعه حيث تمسك في الأصل بالغلبة) فإنه إذا كان دليل الحمل على الصحة هو أن الغالب في المسلم اتيان العمل صحيحاً، فالثابت بهذا الدليل هو الصحة الاعتقادية لأن المسلم يأتي بالعمل صحيحاً باعتقاده، فلا وجه لترتيب الآثار مع عدم التطابق (بل ويمكن اسناد هذا القول إلى كل من استند في هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه فإنه) إذا كان دليل الحمل على الصحة ظاهر حال المسلم فمفاده الحمل على الصحة الاعتقادية لا الواقعية لأن المسلم بما هو مسلم يأتي الصحيح باعتقاده لأن عمله يطابق الواقع فهذا الدليل (لا يشمل صورة اعتقاد الصحة) أي لا يفيد الحمل على الصحة الواقعية حتى يجدي في صورة اعتقاد صحة ما هو فاسد عند الحامل (خصوصاً إذا) لم يكن اعتقاده مأخوذاً من مثل المعلم والوالدين بل (كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بيّنة أو غير ذلك) إذ مع حجية الاعتقاد يبعد الحمل على الصحة الواقعية مضافاً إلى عدم اقتضاء الدليل.

(و) بالجملة (المسألة محل اشكال من اطلاق الأصحاب) بمعنى أن المشهور يحكمون في موارد المسألة بالصحة بمعنى ترتيب الآثار من دون تقييد ذلك بصورة تطابق الاعتقادين فيشمل اطلاقهم جميع الصور السبعة المتقدمة عدا صورة التباين كما مرّ ويأتي (ومن عدم مساعدة أدلتهم فإن العمدة الإجماع ولزوم

الاختلال) لعدم تمامية دلالة الكتاب والسنة (والإجماع الفتوائي مع ما عرفت) من ظهور المخالفة من صاحبي المدارك و القوانين بل كل من استند في هذا الأصل بالغلبة وظاهر حال المسلم (مشكل) وبالجملة ظاهر فتاوى جمع كثير مجرد الحمل على الصحة الاعتقادية لا ترتيب الآثار في غير صورة التطابق، فأين الاجماع على ترتيب آثار الصحة الواقعية مطلقاً؟

(والعملي «سيرة» في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة أيضاً مشكل) بمعنى أنّ المسلم هو ترتيب آثار الصحة الواقعية في صورة تطابق الاعتقادين، ولم يثبت ذلك في صور اعتقاد صحة ما هو فاسد واقعاً أيضاً، نعم لا ريب في الحمل على الصحة الاعتقادية (والاختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور) بمعنى أنّ اختلال النظام يعالج بالحمل على الصحة أي ترتيب آثار الصحة الواقعية في صورة التطابق، فلاحاجة إلى الحمل المذكور في صورة اعتقاد صحة ما هو فاسد واقعاً.

(وتفصيل المسألة) كما فصلنا سابقاً (أنّ الشاك في الفعل الصادر من غيره إمّا أن يكون عالماً بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفساده، وإمّا أن يكون عالماً بجهله، وإمّا أن يكون جاهلاً بحاله فإن علم بعلمه بالصحيح والفساد فإمّا أن يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاك) إمّا بالتطابق التام أو بعموم اعتقاد الحامل (أو يعلم مخالفته) بالمخالفة التامة أو بعموم اعتقاد الفاعل (أو يجهل الحال) من حيث التطابق والتخالف.

فالصور سبع قد تقدم منّا بيان حكمها مطابقاً لما ذكره المصنف - ره - بقوله: (لا اشكال في الحمل) على الصحة أي ترتيب الآثار (في الصورة الأولى) أي تطابق الاعتقادين كما لا شك في الصحة أصلاً في صورة أعمية اعتقاد الحامل (وأما الثانية) أي صورة تخالف الاعتقادين (فإن لم يتصادق اعتقادهما بالصحة في فعل) بأن تباين اعتقادهما «كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة والآخر

وجوب الاخفات، فلاشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل) إذ لا مجال للحمل على الصحة الواقعية لأنّ المعتقد بوجوب الجهر لا يأتي اخفاتاً إلاّ سهواً أو نسياناً والأصل عدمهما، فلا مجال هنا للبحث في أنّ المحمول عليه فعل المسلم هو الصحة الواقعية أو الاعتقادية فيجب الحمل على الصحة الاعتقادية، وأمّا الحمل على الصحة الواقعية لاحتمال تركه العمل باعتقاده فهو يستلزم تفسيقه.

(وإن تصادقا) كما في العقد بالعربي والفارسي بأن يعتقد الفاعل صحة النكاح مثلاً بالعربي والفارسي ويعتقد الحامل بصحته بالعربي فقط (فإن قلنا: إنّ العقد بالفارسي منه سبب لترتب الأثر عليه من كل أحد حتى المعتقد بفساده) وبعبارة أخرى إن قلنا: بأنّ الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ في حق الآخر واقعاً (فلاثمرة) للخلاف (في الحمل على معتقد الحامل أو الفاعل) بل يحكم بترتب الآثار نظير صورة التطابق (وإن قلنا بالعدم كما هو الأقوى فيه الاشكال المتقدم من تعميم الأصحاب في فتاويهم، وفي بعض معاقد اجماعاتهم) المنقولة (على تقديم قول مدّعي الصحة) إذ لم يقيدوا ذلك بصورة تطابق الاعتقادين (ومن اختصاص الأدلة بغير هذه الصورة) نعم الظاهر جريان السيرة هنا على ترتيب آثار الصحة الواقعية (وإن جهل الحال) أي التطابق والتخالف.

(فالظاهر الحمل) على الصحة الواقعية (لجريان الأدلة) فإنّ أغلب موارد الشك في الصحة من هذا القبيل فيلزم من عدم ترتيب الآثار اختلال النظام، والسيرة أيضاً جرت بذلك (بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده) إذ كما أنّ فعله الجوارحي مشكوك الصحة والفساد يجري فيه الحمل على الصحة الواقعية، كذلك اعتقاده القلبي مشكوك الصحة والفساد فيحمل على الصحة أي (فيحمل على كونه مطابقاً لاعتقاد الحامل لأنّه الصحيح) باعتقاده والاثبات بلفظ الامكان المشعر بعدم جزمه - ره - من جهة أنّ معنى الصحة في الاعتقاد

أخذه عن مدرك صحيح لامطابقتة للواقع.

(وإن كان) أي الحامل (عالمًا بجهله «فاعل» بالحال وعدم علمه بالصحيح والفساد ففيه أيضاً الاشكال المتقدم) والأقوى جريان السيرة هنا أيضاً بترتيب آثار الصحة الواقعية، بل ولولاه يلزم الاختلال لأنّ أغلب ما يتلى به هو أفعال العوام من الرجال والنساء من أهل الصحاري والبراري والأسواق الذين لا يعرفون أحكام المعاملات والطهارة والعبادات (خصوصاً إذا كان جهله مجامعاً لتكليفه بالاجتناب كما إذا علمنا أنه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس، إلاّ أنه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس) فإنّ الحمل على الصحة الواقعية هنا مشكل من جهتين: احدهما: ما عرفت مراراً. ثانيهما: أنّ اجتناب الأطراف واجب في الشبهة المحصورة.

(وكذا) يجيئ الإشكال المتقدم (إن كان) الحامل (جاهلاً بحاله «فاعل») أي لا يدري أنه عالم بالمسألة أو جاهل بها الخ. (إلاّ أنّ الاشكال في بعض هذه الصور أهون منه «اشكال» في بعض) لا يمكن دعوى الإجماع القولي والعملي على الحمل على الصحة الواقعية في الفرض الأخير وسابقه، وكذا دعوى لزوم الاختلال ولذا نفى بعضهم الاشكال فيهما، نعم دعوى الإجماع القولي في فرض أعمية الصحة باعتقاد الفاعل مشكل جداً كما مر في قوله: والإجماع الفتوائي مع ما عرفت مشكل لكن لا يبعد دعوى السيرة هنا أيضاً كما مرّ، وإلى ذلك كله أشار بقوله: (فلا بد من التبع والتأمل).

الأمر الثاني: (إنّ) الشك في الصحة والفساد في العقود قد ينشأ من احتمال انتفاء شيء مما يعتبر في تحقق المعاملة من شرائط العقد والمتعاقدين والعوضين ويقال له الشك في وجود المقتضي للصحة، وقد ينشأ من احتمال طرو المفسد للعقد كالشرط المفسد ويقال له: الشك في وجود المانع عن الصحة فاختلّفوا في أنّ أصالة الصحة في العقود يجري في كلا الفرضين أو يختص بالفرض

الثاني(الظاهر من المحقق الثاني أنّ أصالة الصحة إنّما يجري في العقود بعد استكمال العقد للأركان) بأن كان الشك من جهة المانع.

(قال في جامع المقاصد فيما لو اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن: ضمنت وأنا صبي) وأنكره المضمون له(بعد ما رجع تقديم قول الضامن) لأصالة الفساد وبراءة ذمة الضامن(ما هذا لفظه، فإن قلت: للمضمون له أصالة الصحة في العقود و) أيضاً(ظاهر حال البالغ أنّه لا يتصرّف باطلاً) والصحة من طرفه يستلزم الصحة من الجهة الأخرى أيضاً لقيام العقد بالطرفين ومثبتات الأمارات معتبرة (قلنا: إنّ الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها ليتحقق وجود العقد أمّا قبله فلا وجود له) بمعنى أنّ أصالة الصحة إنّما تجري إذا أحرز موضوعه وهو العقد وشك في طرو المفسد دون ما إذا شك في أصل تحقق الموضوع من جهة احتمال انتفاء شيء من شرائطه(فلو اختلفا في كون) المعوض أي(المعقود عليه هو الحر أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد) لأنّ قوله مطابق للأصل أعني: أصالة الفساد و أصالة عدم السبب الناقل.

(وكذا الظاهر) فإنّ ظهور حال البالغ في التصرف المباح(إنّما يتم مع الاستكمال المذكور لامطلقاً، انتهى) والذي يمكن أن يكون مستنداً لقول المحقق أمران: أحدهما: أن يقال بأنّ دليل أصالة الصحة هو بناء العقلاء على عدم المانع عند احراز المقتضي فيختص موردها بما إذا أحرز المقتضي وشك في المانع، وفيه: أنّ هذا البناء من العقلاء غير ثابت ودليل الأصل هو السيرة وهي جارية على الحمل على الصحة ولو مع الشك من جهة المقتضي. ثانيهما: أنّ دليل الأصل هو عموم مثل ﴿أحل الله البيع﴾ فما لم يتحقق عنوان البيع لامعنى للرجوع إلى العموم المذكور، وفيه: أنّ هذه العمومات لاتصلح دليلاً على الأصل المذكور لأنّ الشك في الصحة سواء كان من جهة المقتضي أو المانع شك في الموضوع والمصداق

ولا يرجع فيه إلى العام، وبعبارة أخرى: لا يرجع إلى العام عند الشك في مصداق ما خرج عنه تخصصاً كما إذا شك من جهة المقتضي أو تخصصاً كما إذا شك في المانع.

(وقال في باب الاجارة ما هذا لفظه: لاشك في أنه إذا حصل الاتفاق) من المتعاملين (على حصول جميع الأمور المعتبرة في العقد من الايجاب والقبول من الكاملين وجريانها على العوضين المعتبرين ووقع الاختلاف في شرط مفسد) كاشتراط عدم التصرف في المبيع (فالقول قول مدعي الصحة بيمينه) لأنه المنكر (لأنه الموافق للأصل لأن الأصل عدم ذلك المفسد، والأصل في فعل المسلم الصحيح، أما إذا حصل الشك في الصحة والفساد في) وجود (بعض الأمور المعتبرة وعدمه) كالشك في وجود البلوغ وعدمه (فإن الأصل لا يثمر هنا) وقد فصلت لك آنفاً وجهه فراجع، فيقدم قول مدعي الفساد بيمينه (فإن الأصل عدم سبب الناقل، ومن ذلك) أي من موارد الشك في وجود بعض ما يعتبر في المعاملة (ما لو ادعى أنني اشتريت العبد فقال: بعثك الحر، انتهى. ويظهر هذا) أي ما ذهب إليه المحقق (من بعض كلمات العلامة).

قال في القواعد: لا يصح ضمان الصبي ولو اذن له الولي فإن اختلفا) بأن قال: ضمنت وأنا صبي وأنكره المضمون له (قدم قول الضامن) المدعي للفساد (لأصالة) عدم سبب الشغل و(براءة الذمة وعدم البلوغ، وليس لمدعي الصحة أصل يستند إليه ولا ظاهر يرجع إليه) لأن أصالة الصحة مختصة بمورد استكمال أركان المعاملة وكون الشك في طرو المانع، وكذا ظهور حال البالغ في عدم التصرف بالباطل (بخلاف ما لو ادعى شرطاً فاسداً) فإنه حينئذ يقدم قول مدعي الصحة (لأن الظاهر أنهما لا يتصرفان باطلاً، وكذا البحث فيمن عرف له حالة جنون) فقال: ضمنت وأنا مجنون، فإنه يقدم قوله: مع يمينه (انتهى).

وقال في التذكرة: لو ادعى المضمون له أن الضامن ضمن بعد البلوغ، وقال الضامن: بل ضمنت لك قبله فان عينا له «ضمان» وقتاً لا يحتمل بلوغه) فيه (قدم

قول الصبي) بلايمين (إلى أن قال: وإن لم يعيننا له وقتاً) لنيانته مثلاً (فالقول قول الضامن) أيضاً المدعي للصبوة (بيمينه، وبه قال الشافعي) لأنّ مدعي الفساد هنا هو المنكر لمطابقة قوله الأصل كما قال (لأصالة عدم البلوغ، وقال أحمد القول قول المضمون له لأنّ الأصل صحة الفعل وسلامته كما لو اختلفا في شرط مبطل) وبالجمله لم يفرق هو في اجراء أصالة الصحة بين موارد الشك من جهة المقتضي و الشك من جهة المانع خلافاً للمحقق والعلامة والشافعي من العامة.

(و) وجه (الفرق) عندهم (أنّ المختلفين في الشرط المفسد يقدم فيه قول مدعي الصحة لاتفاقهما على) تمامية أركان العقد التي منها (أهلية التصرف إذ من له أهلية التصرف لا يتصرف إلا تصرفاً صحيحاً، فكان القول قول مدعي الصحة لأنه مدع للظاهر، وهنا) أي في موارد الاختلاف في البلوغ (اختلفا في أهلية التصرف فليس مع من يدعي الأهلية ظاهر يستند عليه ولا أصل يرجع إليه) لأنّ أصالة الصحة وظهور حال البالغ في عدم تصرفه باطلاً إنّما يتّمان في صورة استكمال العقد للأركان، وقد مرّ آنفاً مستند ذلك وبيان ضعفه فراجع ولا تغفل (وكذا لو ادّعى أنّه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد، انتهى موضع الحاجة).

لكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى البائع إياه حيث صرح المحقق الثاني والعلامة بجريان أصالة الصحة (حاصله: أنّه إذا كانت أصالة الصحة جارية عند الشك في طرو المفسد بعد استكمال الأركان دون ما إذا كان الشك في شيء من الأركان، ففي مورد دعوى أحد المتعاملين الصغر لا يجري أصالة الصحة من دون فرق بين الضمان والبيع وغيرهما، والحال أنّهما أجريا أصالة الصحة عند دعوى البائع الصغر) وإن اختلفا بين من عارضها بأصالة عدم البلوغ وبين من ضعف هذه المعارضة) قال العلامة - ره -: لو قال البائع: بعتك وأنا صبي، وقال المشتري: بعثني وأنت بالغ، احتمال تقديم قول المشتري لأصالة الصحة، واحتمل تقديم قول البائع لأصالة عدم البلوغ،

فيتعارضان ويتساقطان، فيرجع إلى أصالة البراءة، وقال المحقق الثاني: بأن أصالة عدم البلوغ ضعيفة لأنها قد أقرا بالبيع فتجري أصالة الصحة، فلا يبقى مجال لأصالة عدم البلوغ حتى يعارض.

وبالجملة فقد اعترفا في مسألة البيع بجريان أصالة الصحة مع الشك في شيء من أركان البيع، غاية الأمر: أن العلامة حكم بالتعارض والمحقق ضعف التعارض (وقد حكى عن قطب الدين أنه اعترض على شيخه العلامة في مسألة الضمان بأصالة الصحة) قد عرفت أن العلامة كالمحقق الثاني حكم في مسألة دعوى الضامن الصغر بأصالة الفساد لأصالة عدم البلوغ، فاعترض عليه القطب بأن الأصل في المعاملة الصحة، فردّه العلامة بأن أصالة الصحة معارضة بأصالة الفساد كما قال: (فعارضها بأصالة عدم البلوغ وبقي أصالة البراءة سليمة عن المعارض) فيظهر من جوابه - ره - أنه مقر بأصالة الصحة في باب الضمان أيضاً، غاية الأمر: أنه يتساقط الأصلان ويرجع إلى أصل البراءة.

(أقول: والأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميم) أي عدم الفرق بين أن يكون منشأ الشك احتمال طرو المفسد أو احتمال انتفاء شيء من أركان المعاملة (ولذا) أي لاقتضاء الأدلة التعميم (لو شك المكلف) نفسه (أن هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره بنى على الصحة، ولو قيل إن ذلك) أي البناء على الصحة في الفرض المذكور (من حيث الشك في تمليك البائع البالغ و أنه كان في محله أم كان فاسداً جرى مثل ذلك في مسألة التداعي أيضاً) أي لو قيل: بأن الحكم بالصحة هنا لأجل مراعاة حال الطرف الآخر، فإنّ البائع كان بالغاً قطعاً، وفعل البالغ الكامل يحمل على الصحة وهو يستلزم الصحة من الطرف الآخر أيضاً لقيام العقد بالطرفين، قلنا ففي مورد دعوى أحد المتعاملين الصغر أيضاً ينبغي رعاية حال الطرف الآخر والحكم بالصحة.

(ثم إن ما ذكره جامع المقاصد من أنه) لا يجري أصالة الصحة إلا بعد احراز أصل العقد و(لا وجود للعقد قبل استكمال أركانها إن أراد الوجود الشرعي فهو عين الصحة) أي إن كان مراده أنه قبل استكمال الأركان لا وجود للعقد شرعاً، ففيه: أنه بعد استكمالها أيضاً لا وجود للعقد شرعاً ما لم يستكمل من جهة عدم المفسد. وبالجمله الموجود الشرعي لا يتحقق إلا في العقد الصحيح، ومع احرازه لا يعقل الشك في الصحة حتى يجري أصالة الصحة (وإن أراد الوجود العرفي، فهو) لا يتوقف على استكمال الأركان بل (يتحقق مع الشك) في الركن كالبلوغ (بل مع القطع بالعدم) فيجري أصالة الصحة مع الشك في الركن أيضاً.

أقول: الظاهر أن مراده من وجود العقد ليس وجوده الشرعي ولا العرفي بل وجوده الذي لوحظ موضوعاً في لسان الدليل وهو وجوده العرفي المستكمل للأركان فقد المانع أم لا، وهو أعم من الوجود الشرعي وأخص من الوجود العرفي، وقد مرّ أن منظوره لعله التمسك بالعمومات وأنه لا يتم إلا بعد احراز الموضوع بلسان الدليل، وقد مرّ جوابه أيضاً فراجع.

(وأما ما ذكره) مثلاً لمطلبه أعني: عدم جريان أصالة الصحة عند الشك في شيء من الأركان (من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد فهو داخل في المسألة المعنونة في كلام القدماء والمتأخرين وهي ما لو قال: بعتك بعبد، فقال: بل بحر) ففي الشرائع إذا قال: بعتك بعبد، فقال: بل بحر، فالقول قول من يدعي صحة العقد مع يمينه، وفي المسالك في شرحه ونبه بقوله فالقول قول مدعي الصحة على علة الحكم، وهي مطابقة قوله لأصالة الصحة في العقود، وفي الجواهر نفي الخلاف في جريان أصالة الصحة في هذه المسألة، وفي المسالك بعد جملة كلام له قال ويشكل ذلك مع التعيين بأن قال: بعتك بهذا العبد، فقال: بل بهذا الحر، قال بعض المحققين كلما تأملنا لم نفهم الفرق بين كون التداعي في الكلي أو الجزئي (فراجع كتب الفاضلين والشهيديين).

وأما ما ذكره من أنّ الظاهر) أيضاً كأصالة الصحة (إنّما يتم مع الاستكمال المذكور لامطلقاً) ففيه بعد الاغماض عن أنّ الحمل على الصحة ليس مستنده هذا الظهور أنّ الظهور إنّما ينتفي إذا لم يكن أحد طرفي المعاملة بالغاً عاقلاً، وأما معه كما في الأمثلة التي ذكرها فالظهور موجود قطعاً كما قال: (فهو) أي توقف الظهور على استكمال الأركان (إنّما يتم إذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ) الذي (يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل) المشكوك البلوغ (كما لو شك في أنّ الأبراء أو الوصية هل صدر منه حال البلوغ أم قبله) فإنّه حينئذ لا معنى للتمسك بالظهور كما أنّ السيرة أيضاً متفنية هنا.

(أمّا إذا) صدر العقد من البالغين مثلاً و(كان الشك في ركن آخر من العقد كأحد العوضين) أي كان مملوكاً أو حراً كان نجساً أو طاهراً الخ (أو في أهلية أحد طرفي العقد) كان البائع أو الضامن بالغاً أو صبيّاً (فيمكن أن يقال: إنّ الظاهر من الفاعل في الأوّل) أي إذا كان الشك من جهة ركن آخر (ومن الطرف الآخر) البالغ (في الثاني) أي إذا كان الشك في أحد المتعاملين (أنّه لا يتصرّف فاسداً) والصحة من أحد الطرفين يستلزم الصحة من الطرف الآخر لقيام العقد بالطرفين.

(نعم مسألة الضمان يمكن أن يكون) من موارد وجود الظهور من أحد الطرفين كما إذا علم اذن المديون البالغ فيه أو قبول الدائن البالغ له ويمكن أن يكون (من الأوّل) أي من موارد عدم وجود الظهور أصلاً كما (إذا فرض وقوعه «ضمان» بغير اذن من المديون ولا قبول من الغريم، فإنّ الضمان حينئذ فعل واحد وشك في صدوره من بالغ أو غيره وليس له طرف آخر، فلا ظهور في عدم كون تصرّفه فاسداً، لكن الظاهر أنّ المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل) أي من قبيل ما إذا شك في بلوغ العاقد ولم يكن هناك طرف آخر بالغ عاقل (بل يشمل كلامه الصورتين الأخيرتين فراجع).

ملخص الكلام: أنه قد يكون الشك من جهة العاقد مع عدم وجود طرف آخر كامل كالإبراء و الوصية ممن لا يعلم بلوغه، وكالضمان ممن لا يعلم بلوغه مع عدم قبول أو اذن من كامل، وقد يكون من جهة العاقد مع وجود طرف آخر كامل كما إذا قال: بعت أو ضمنت وأنا صبي، وقال المشتري الكامل أو المضمون له المتقبل بعت أو ضمنت وأنت بالغ، وقد يكون من غير جهة العاقد، والاستفادة من الظهور إنما لا تتم في الصورة الأولى وتتم في الصورتين الأخيرتين، وظاهر كلام المحقق هو أنها لا تتم حتى في الأخيرتين حيث قال: وكذا الظاهر إنما يتم مع استكمال الأركان (نعم يحتمل ذلك في عبارة) العلامة في (التذكرة) والقواعد بمعنى أن عبارته تقبل الحمل على صورة دعوى الضامن الصغر مع عدم اذن من المديون ولا قبول من الغريم لأنه - ره - لم يقيد تمامية الظهور بصورة استكمال الأركان.

(ثم إن تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس تقديم) قول (مدعي الصحة) غرضه أن مرجع كلام المحقق إلى انكار أصالة الصحة بالمرّة لأنه إذا انحصر تقديم قول مدعي الصحة بصورة الشك في وجود الشرط المفسد، فتقديم قوله ليس بعنوان أنه مدعي للصحة والأصل الصحة، بل بعنوان أنه منكر للشرط والأصل عدمه لأنّ كل شيء شك في حدوثه فالأصل عدمه كما قال: (بل لأنّ القول قول منكر الشرط صحيحاً كان) كشرط الخيار (أو فاسداً) كشرط عدم التصرف في المبيع.

(لأصالة عدم الاشتراط ولادخل لهذا) الأصل (بحديث أصالة الصحة) وبالجملة إذا انحصر الحكم بالصحة بصورة الشك في الشرط المفسد فهو ليس لأجل أصالة الصحة بل لأجل أصالة عدم الشرط (وإن كان مؤداه «أصل» صحة العقد فيما كان الشرط المدعي مفسداً) أي إذا كان المشكوك شرطاً مفسداً فنفية بالأصل ينتج صحة العقد (هذا) ولكن المحقق - ره - يقدم قول مدعي الصحة ويحكم بانتفاء الشرط المفسد حتى فيما إذا علم إجمالاً وجود شرط مردد بين المفسد

وغيره، ومعلوم أنه لأجل أصالة الصحة لأصالة عدم الشرط للعلم الإجمالي به ولعله إلى هذا أشار بقوله: (ولابد من التأمل والتتبع).

الثالث: إن هذا الأصل إنما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك في بعض الأمور المعتبرة شرعاً في صحته بمعنى ترتب الأثر المقصود منه عليه، فصحة كل شيء بحسبه مثلاً صحة الايجاب عبارة عن كونه بحيث) ككونه بعبارة كاملة من شخص كامل متعلقاً بعوض كامل (لو تعقبه قبول صحيح لحصل أثر العقد في مقابل فاسده «ايجاب» الذي لا يكون كذلك كالايجاب بالفارسي بناء على القول باعتبار العربية، فلو تجرد الايجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الايجاب) بما هو (إذا شك في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الايجاب من البائع فلا يقضي أصالة الصحة في الايجاب بوجود القبول لأن القبول معتبر في العقد لافي الايجاب، وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة أو في الصرف أو السلم بعد العلم بتحقق الايجاب والقبول لم يحكم بتحقيقه من حيث أصالة صحة العقد، ولذا لو شك في اجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح احرازها بأصالة الصحة).

توضيح المطلب : أن صحة الفعل عبارة عن كونه بحيث يترتب عليه الأثر المقصود منه، والأثر المقصود من كل فعل إنما هو بحسب وسعه ومرتبته فأثر الايجاب مثلاً بحسب وسعه ومرتبته هو حصول النقل والانتقال على تقدير تحقق سائر ما يعتبر في المعاملة ويقال له الصحة التأهلية، فصحة الايجاب كونه بحيث يترتب عليه الأثر المذكور كوقوعه بلفظ كامل من شخص كامل بمعوض كامل، فالأثر المطلوب من العقد لا يطلب من الايجاب وحده، كما أن الأثر المطلوب من العقد المتعقب بالقبض ونحوه في موارد الحاجة إليه لا يطلب من العقد وحده.

وحيث إذا تحقق الايجاب وشك في صحته من جهة احتمال انتفاء شيء مما يعتبر فيه كالعربية يجري فيه أصالة الصحة أي يحكم بترتب الأثر المقصود منه وهو حصول النقل على تقدير تحقق سائر ما يعتبر في المعاملة، وأما إذا تحقق الايجاب

وشك في صحته أي في تحقق القبول لايجري أصالة الصحة أي لايحكم بحصول النقل والانتقال لأنّ القبول ليس من الأمور المعتبرة في الايجاب بل في العقد، وحصول النقل والانتقال ليس أثراً مقصوداً من الايجاب بل من العقد، ولا يمكن اثبات تحقق القبول بأصالة صحة العقد أيضاً لعدم احراز العقد حتى يحرز صحته بالأصل، وكذا الكلام فيما إذا تحقق العقد وشك في تحقق القبض ونحوه (وأولى بعدم الجريان مالو كان العقد في نفسه لو خلي وطبعه مبنياً على الفساد بحيث يكون المصحح طارياً عليه، كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له، وكذا الراهن أو المشتري من الفضولي اجازة المرتهن والمالك).

توضيح الكلام: أنّ العقد قد يكون بطبعه مبنياً على الصحة، غاية الأمر: أنه يحتاج إلى المكمل كبيع الصرف والسلم والهبة والوقف فإنّ هذه المعاملات لا تكمل إلاّ بالقبض، وكبيع الفضولي للمالك فإنه لا يكمل إلاّ باذن المالك، كما أنّ الايجاب لا يكمل إلاّ بالقبول، وقد يكون بطبعه مبنياً على الفساد محتاجاً إلى المصحح كبيع الوقف فإنه باطل إن لم يكن الوقف في معرض التلف مثلاً، وكبيع الرهن فإنه بدون رضی المرتهن باطل، و كما إذا باع زيد كتاب عمرو فضولاً لبكر، فبكر الذي هو المشتري من الفضولي لو باع الكتاب لنفسه يكون بيعه باطلاً إن لم يجز عمرو البيع الفضولي الأوّل فنقول: إذا شك في القسم الأوّل في الصحة والفساد من جهة الشك في حصول المكمل لا يقتضي أصالة الصحة في العقد حصوله كما مرّ، والحال أنّ أصالة عدم حصول المكمل هنا معارض بأصالة عدم طرو المفسد وهو انتفاء المكمل، فإذا شك في القسم الثاني في الصحة والفساد من جهة الشك في حصول المصحح، فأصالة صحة العقد لا يقتضي حصوله بطريق أولى لأنّ أصالة عدم حصول المصحح هنا لا يعارض بأصالة عدم طرو المفسد لأنّ الفساد هنا حاصل بالطبع.

(ومّا يتفرّع على ذلك أيضاً) أي كما يتفرّع على الأمر المذكور عدم جواز

التمسك بأصالة صحة الايجاب لاثبات تحقق القبول وعدم جواز التمسك بأصالة صحة العقد لاثبات حصول القبض أو الاجازة أو طرو المصحح، كذلك يتفرع عليه أيضاً) أنه لو اختلف المرتهن الأذن في بيع الرهن والراهن البائع له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن اذنه) أي لو اختلفا(في تقديم الرجوع على البيع فيفسد، أو تأخره فيصح، فلا يمكن أن يقال: كما قيل) أي قال صاحب الجواهر(من أن أصالة صحة الاذن يقضي بوقوع البيع صحيحاً، ولا أن أصالة صحة الرجوع يقضي بكون البيع فاسداً لأن الاذن والرجوع كلاهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح و هو صدوره عمّن له أهلية ذلك والتسلط عليه، فمعنى ترتب الأثر عليهما أنه لو وقع فعل المأذون عقيب الاذن ترتب عليه الأثر، ولو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسداً، أمّا لو لم يقع عقيب الأول فعل بل وقع في زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لا يخل بصحة الاذن، وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحاً، فليس هذا من جهة فساد الرجوع كما لا يخفى).

حاصله: أن صحة الاذن عبارة عن صدوره من أهله باختياره بحيث لو انضم إليه سائر ما يعتبر في المعاملة من الايجاب والقبول الاعتبارين وعدم رجوع المرتهن عن الاذن قبل العقد حصل النقل والفرض القطع بصحة الاذن بالمعنى المذكور، فعدم حصول شيء آخر مما في المعاملة الموجب لعدم حصول النقل لا يضر بصحة الاذن، وحينئذ فإذا شك في حصول الايجاب أو القبول أو وقوعهما عقيب الاذن فلامعنى للتمسك بأصالة صحة الاذن لاثبات حصول سائر ما يعتبر في المعاملة، وكذا صحة الرجوع عبارة عن صدوره من أهله باختياره بحيث لو انضم إليه سائر ما يعتبر في التأثير كوقوع المعاملة عقبيه حصل الفساد، والفرض القطع بصحته بهذا المعنى، فعدم وقوع المعاملة عقبيه الموجب لعدم الفساد لا يضر بصحة الرجوع بالمعنى المذكور.

وحينئذ فإذا شك في حصول العقد قبله أو بعده لامعنى للتمسك بأصالة

صحة الرجوع لاثبات وقوع العقد بعده، ولا يخفى أنه ليس في كلام صاحب الجواهر أثر من أصالة صحة الاذن ولا وجه لتوهمها أصلاً لأنه وقع مقطوع الصحة. نعم لتوهمها مجال بالنسبة إلى الرجوع والموجود في كلامه هو أصالة صحة البيع وأصالة صحة الرجوع واستصحاب الاذن وأصالة عدم وقوع البيع قبل الرجوع.

(نعم بقاء الاذن إلى أن يقع البيع قد يقضي بصحته، وكذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال) كما قاله صاحب الجواهر (إنها يقضي بفساده لكنهما لو تمّا) وجه الاشكال: أن استصحاب الاذن أصل مثبت لأنه يثبت وقوع العقد عن اذن فهو يتم على القول بالأصل المثبت أو كون الواسطة خفية، وأمّا أصالة عدم البيع قبل الرجوع فمضافاً إلى أنه مثبت معارض بأصالة عدم الرجوع قبل البيع إلا أن يكون تاريخ البيع مجهولاً فقط. وبالجملة لو تمّا (لم يكونا من أصالة صحة الاذن بناء) أي توهم كون استصحاب الاذن في قوة أصالة صحة الاذن مبني (على أن عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته «اذن» ولا من أصالة صحة الرجوع التي تمسك بهما بعض المعاصرين) أي صاحب الجواهر (تبعاً لبعض).

ملخص الكلام: أن صاحب الجواهر توهم أن صحة الاذن عبارة عن وقوع البيع بعده وصحة الرجوع عبارة عن تأخر البيع عنه، ومنشأ توهمه هو أنه لو لم يقع البيع بعد الاذن لكان الاذن لغواً، كما أنه لو لم يتأخر عن الرجوع كان الرجوع لغواً، وإلى ذلك أشار بقوله: بناء الخ. ثم إنه بناء على التوهم المذكور يكون أصالة صحة الاذن في قوة استصحاب الاذن لأنه أيضاً يثبت وقوع البيع بعده ويكون أصالة صحة الرجوع في قوة أصالة عدم تقدم البيع على الرجوع لأنه أيضاً يثبت تأخر البيع عن الرجوع، فردّه المصنف - ره - بقوله: لكنهما لو تمّا لم يكونا من أصالة صحة الخ. إذ علمت أن صحة الاذن كونه بحيث لو وقع البيع بعده لصح لا وقوع البيع بعده فعلاً، وصحة الرجوع كونه بحيث لو تأخر البيع عنه لفسد لا تأخره عنه

فعلاً.

(والحق في المسألة ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع) استصحاباً للرهن (وعدم جريان أصالة الصحة في المقام لافي) نفس (البيع كما استظهره الكركي ولافي الاذن ولافي الرجوع، أما في البيع فلأن الشك إنما وقع في رضا من له الحق وهو المرتهن، وقد تقدم أن صحة) العقد أي (الايجاب والقبول) عبارة عن كونها بحيث لو انضم إليهما رضا المرتهن مثلاً ترتب الأثر فهي (لا يقتضي بتحقق الرضا ممن يعتبر رضاه سواء كان مالكا كما في البيع الفضولي أم كان له حق في المبيع كالمرتهن، وأما في الاذن فلما عرفت) أيضاً (من أن صحته يقضي بصحة البيع إذا فرض وقوعه عقبيه، لا) أنه يقضي (بوقوعه عقبيه، كما أن صحة الرجوع يقضي بفساد ما يفرض وقوعه بعده) و(لا) يقضي (أن البيع وقع بعده، والمسألة بعد محتاجة إلى التأمل بعد التتبع في كلمات الأصحاب.

الرابع: إن مقتضى الأصل) بعد احراز عنوان العمل والشك في صحته وفساده (ترتيب الشاك جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده) في صورة تطابق الاعتقادين بل مطلقاً على ما مرّ تفصيله في الموضع الأول، فإذا حج زيد نيابة عن عمرو العاجز عن الحج وأحرز العنوان أي علم أنه قصد الحج والنيابة وشك في صحة حجّه، فمقتضى الأصل ترتيب جميع الآثار حتى سقوط التكليف عن عمرو فإنه أثر وقوع الفعل عنه صحيحاً، كما أن استحقاق زيد للاجرة أثر صدور الفعل عنه صحيحاً (فلو صلى شخص على ميت) بعنوان الصلاة عليه (سقط عنه «شاك») ولا يعتنى بالشك في شروطها من القبلة وغيرها (ولو غسل ثوباً بعنوان التطهير حكم بطهارته) وترتب عليه آثار الطهارة (وإن شك في شروط الغسل من اطلاق الماء ووروده على النجاسة) إذا غسل بالقليل.

(لأن علم) بصورة الصلاة من دون احراز العنوان أو علم (بمجرد غسله) من دون احراز أنه للتطهير أو التنظيف أو التبليل (فإن) صورة الصلاة،

وكذا (الغسل من حيث هو) أي من دون العنوان (ليس فيه صحيح وفاسد) وبالجملة الفعل المشكوك الصحة والفساد الذي يريد الشاك ترتيب الأثر عليه إن لم يكن من العناوين القصدية كالدفن فإن تحققه في الخارج لا يتوقف على قصده جرى فيه أصالة الصحة وترتب آثارها من دون توقف على احراز العنوان، بمعنى أنه محرز أبداً وإن كان من العناوين القصدية كالتهيئة والصلاة على الميت والحج عن العاجز، فما لم يحرز العنوان لا معنى لأصالة الصحة، وبعد احرازه يترتب جميع الآثار وهو المقصود بالبحث، ففي مثال الحج يحكم باستحقاق الاجرة لأنه أثر صدور الفعل عنه صحيحاً، ويحكم بسقوط التكليف عن عمرو لأنه أثر وقوع الفعل عنه صحيحاً.

(ولذا) أي ولأجل أن أصالة الصحة إنما تجري بعد احراز العنوان في العناوين القصدية (لو شوهد من يأتي بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو نسك حج ولم يعلم قصده «آتي» تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك) أي لا يقضي أصالة الصحة حمل العمل على قصد العنوان (نعم لو أخبر بأنه كان بعنوان تحققه) أي لو أخبر الفاعل عن قصد العنوان (أمكن قبول قوله من حيث إنه مخبر عادل أو من حيثية أخرى) ككونه ثقة أو ذي اليد أو كون القصد مما لا يعلم إلا من قبله.

(وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاة الغير على الميت بحمله على الصحيح وبين الصلاة) قضاء (عن الميت تبرعاً أو بالاجارة، فإن المشهور عدم الاكتفاء بها «صلاة» إلا أن يكون عادلاً) حاصل الاشكال: أنك قد عرفت أن مقتضى الأصل بعد احراز العنوان ترتيب آثار الصحة حتى سقوط التكليف، ولذا يسقط الوجوب الكفائي عن الشاك بأصالة صحة صلاة من صلى على الميت، فعلى هذا لا بد من الاكتفاء بأصالة الصحة في سقوط التكليف في موارد النيابة أيضاً كما إذا حج عن العاجز أو قضى ما فات عن الميت، والحال أنهم لم يكتفوا بها بل اعتبروا في النائب العدالة (ولو فرق بينهما بأننا لانعلم وقوع الصلاة من

النائب في مقام ابراء الذمة واتيان الصلاة على أنها صلاة لاحتمال تركه لها بالمرة أو اتيانه بمجرد الصورة، لابعنوان أنها صلاة عنه، اختص الاشكال بها إذا علم من حاله كونه في مقام الصلاة وبراء ذمة الميت، إلا أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلاة كما يحتمل ذلك) أي عدم المبالاة (في الصلاة على الميت إلا أن يلتزم بالحمل على الصحة في هذه الصورة).

ملخص توجيه الفرق بين الصلاة على الميت حيث اكتفوا في سقوطها عن الشاك بأصالة الصحة وبين القضاء عن الميت حيث لم يكتفوا في سقوطها عن الولي بأصالة الصحة، بل اعتبروا العدالة هو أنهم اكتفوا بها في الأول لفرضهم الكلام فيما إذا أحرز قصد العنوان وشك في الصحة كما هو الغالب، سيما بملاحظة أن نفس المصلي أيضاً مكلف بالواجب الكفائي ولم يكتفوا بها في الثاني لفرضهم الكلام فيما إذا لم يحرز قصد العنوان بل احتمل الترك رأساً أو الاتيان بالصورة أو بدون قصد النيابة، وبديهي أن أصالة الصحة لا تنفع لاحراز قصد العنوان فلا بد من اعتبار العدالة.

وملخص اعتراضه - ره - على ذلك هو أنهم اعتبروا العدالة في النائب من دون تقييد بصورة عدم احراز قصد العنوان، وحيثذ فالتوجيه المذكور يدفع الاشكال بالنسبة إلى مورد عدم احراز قصد العنوان فيختص الاشكال بصورة احرازه إلا أن يلتزموا فيها بكفاية أصالة الصحة. وبالجملة إن كان مراد المشهور اعتبار العدالة في صورة عدم احراز قصد العنوان فقط فلاشكال فيه وإن كان مرادهم اعتبارها مطلقاً ففيه الاشكال المتقدم.

(وقد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن يوضئ العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز بصدور الفعل عن المتوضئ صحيحاً) وظاهر اطلاقه اعتبار العدالة مطلقاً وعدم كفاية أصالة الصحة في سقوط التكليف حتى فيما إذا أحرز العنوان وشك في مجرد الصحة والفساد (ولعله لعدم احراز كونه في مقام ابراء ذمة العاجز

للمجرد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء والشرائط كما قد لايبالي في وضوء نفسه) أي يحتمل أن يكون مرادهم اعتبار العدالة فيما إذا لم يحرز منه قصد العنوان، وأما إذا أحرز منه ذلك وشك في مجرد الصحة والفساد فيكفي فيه أصالة الصحة كما إذا توضحاً لنفسه واحتمل عدم مبالاته بفساده وصحته فإنه يجري فيه أصالة الصحة.

(ويمكن) توجيه كلام المشهور و تصحيح اعتبار العدالة في النائب حتى في صورة احراز قصد العنوان وكون الشك في مجرد الصحة والفساد وهو(أن يقال فيما إذا كان الفعل الصادر عن المسلم على وجه النيابة عن الغير) الذي هو(المكلف بالعمل أولاً وبالذات كالعاجز عن الحج أنّ لفعل النائب عنوانين : أحدهما من حيث إنه فعل من أفعال النائب ولذا يجب عليه مراعاة) الصحة من حيث(الأجزاء والشروط، وبهذا الاعتبار)يجري أصالة الصحةو(يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه مثل استحقاق الاجرة وجواز استتجاره ثانياً) للحج(بناء على اشتراط فراغ ذمة الأجير في صحة استتجاره ثانياً).

والثاني: من حيث إنه فعل للمنوب عنه حيث إنه «منوب عنه» بمنزلة الفاعل) قوله:(بالتسبيب أو الآلة) أي وجه كونه بمنزلة الفاعل هو أنه سبب لفعل النائب كما في الحج عن العاجز أو أنه جعله آلة للفعل كما في التوضي للعاجز(وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية قائماً بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والاتمام) إذا ناب(في الصلاة والتمتع والقران)إذا ناب(في الحج والترتيب في الفوائت) فنقول: أصالة الصحة إنما تجري في هذا الفعل من حيث إنه فعله لأنه القدر المتيقن من أدلة الصحة لامن حيث إنه فعل المنوب عنه.

(والصحة من الحيثية الأولى لاثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية) وإن قلنا باعتبار هذا الأصل من باب الأمارية لاختصاص اعتبارها بالحيثية الأولى(بل لا بدّ من) اعتبار كون النائب عادلاً يعتبر خبره فيما لا يعلم إلا من قبله ليوجب خبره(احراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه) الآلية أو (التسبيب)وبالجملة

فعل النائب المحرز فيه قصد العنوان من حيث إنّه فعله يحمل على الصحة، وأمّا من حيث إنّه فعل المنوب عنه لادليل على الحمل على الصحة نظير ما مرّ من أنّه إذا شك في اتيان الظهر في أثناء العصر يحكم باتيانها من حيث كونه شرطاً لصحة العصر ولا يحكم باتيانها من حيث إنّها واجبة في نفسها.

(وبعبارة أخرى) إذا كان من جملة آثار صحة فعل الغير سقوط التكليف عن الآخر (إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه) أي عن الآخر (من حيث إنّه فعل الغير كفت أصالة الصحة في السقوط كما في الصلاة على الميت) فإنّه إذا صلّى أحد على الميت فهي بما أنّها فعله تسقط التكليف عن الباقيين، فلو شك في صحتها تجري أصالة الصحة (وإن كان إنّما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلاً له) بأن كان الغير مجرد آلة كما في توضي العاجز أو عمل بالتسبيب كما قال: (ولو على وجه التسبيب كما إذا كلّف بتحصيل فعل بنفسه) مع التمكّن (أو ببدن غيره) مع عدم التمكّن (كما في استنابة العاجز للحج) فإنّ فعل النائب يسقط التكليف عن المنوب عنه لا بما هو فعله، بل بما أنّه اعتبر فعلاً للمنوب عنه (لم ينفع أصالة الصحة في سقوطه) لعدم الدليل عليها (بل يجب التفكيك بين أثري الفعل من الحيثيتين فيحكم باستحقاق الفاعل الاجرة وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل) إن لم يكن النائب عادلاً (وكما في استئجار الولي) أي الولد الأكبر مثلاً (للعمل عن الميت).

لكن يبقى الاشكال في المثال الأخير أي (في استئجار الولي للعمل عن الميت إذ لا يعتبر فيه قصد النيابة عن الولي وبراءة ذمة الميت من آثار صحة فعل الغير من حيث هو فعله «غير» لامن حيث اعتباره فعلاً للولي) حاصله: أنّ التوجيه المذكور أعني اعتبار الحيثيتين لايتأتى في فعل النائب عن الميت إذ لا يلزم فيه اعتبار كونه فعلاً للميت أو للمستأجر أعني الولي أو الوصي، أمّا الأوّل لأنّ براءة ذمة الميت تحصل بمجرد قصد اتيان ما عليه نظير التبرع باداء دين الغير فلا حاجة

إلى قصد تنزيل نفسه منزلة الميت أو تنزيل فعله منزلة فعله، وأمّا الثاني فلأنّ المقصود ابراء ذمة الميت فلاوجه لاعتبار قصد النيابة عن الولي كما لامعنى له في الوصي (فلا بد من أن يكتفي باحراز اتيان صورة الفعل بقصد) العنوان أي (ابراء ذمة الميت ويحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الأخر) كعدم المبالاة بالأجزاء والشرائط نظير ما مرّ في الصلاة على الميت (ولا بد من التأمل في هذا المقام أيضاً بعد التتبع التام في كلمات الأعلام.

الخامس: إنّ الثابت من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل (بحيث) ككون المبيع ممّا يملك وكون المدة أو الاجرة في الاجارة معينة (يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح) كالأثر المقصود من البيع والآخر المقصود من الاجارة (أمّا ما يلازم الصحة) كما سيأتي أمثلته (من الأمور) الزائدة أي (الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه «عمل».

فلو شك في أن الشراء الصادر من الغير) الذي قد مات (كان بها لا يملك كالخمر و الخنزير) ليفسد المعاملة (أو بعين) معين أو غير معين (من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين) أو شيء من الأعيان (من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع لأصالة عدمه «انتقال». نعم لا يجوز للوارث التصرف في المبيع ومجموع تركته لعلمه إجمالاً بعدم كون المجموع ملكاً للمورث إذ مع فساد البيع لا يملك المبيع ومع صحته يخرج بعض الأعيان عن ملكه، فلا بد من الصلح أو اقامة البيّنة على العين المملوكة.

مثلاً إذا شك في أن الثمن هو الخمر ليفسد البيع أو شيء من هذه الأعيان المملوكة يحكم بالصحة ولا يثبت بذلك خروج شيء من هذه الأعيان من ملك المشتري، لأنّ صحة البيع تتوقف على كون الثمن ممّا يملك ولا تتوقف على كونه شيئاً من الأعيان، فهو قيد زائد وإن كان بينهما ملازمة اتفاقية إذ المفروض هو القطع بعدم كون الثمن ديناً في الذمة، بل هو إمّا شيء مما لا يملك أو شيء من

هذه الأعيان، إلا أنّ الأصل استصحاباً كان أو غيره كأصالة الصحة لا يثبت غير اللوازم الشرعية، وكذا لو قلنا باعتبار أصالة الصحة من باب الأمارية إذ لم يقدّم دليل على اعتبارها بلحاظ طريقته المطلقة، بل قام الاجماع والسيرة على الأخذ بظهور حال المسلم في صحة عمله بالنسبة إلى اللوازم الشرعية فقط.

(وهذا) أي الحكم بشيء وعدم الحكم بلازمه في باب أصالة الصحة (نظير ما ذكرنا سابقاً) في باب قاعدة التجاوز (من أنّه لو شك في صلاة العصر أنّه صلّى الظهر أم لا إنّهُ يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاة العصر) و(لا) يحكم بلازمه أي (فعل الظهر من حيث هو) واجب نفسي (حتى لا يجب اتيانه ثانياً) قوله: (إلا أن يجري قاعدة الشك في الشيء بعد التجاوز عنه) حاصله: أنّه يحتمل في هذا المثال عدم وجوب اتيان الظهر لا من باب اعتبار الأصل المثبت بل من باب اجراء قاعدة التجاوز في كلتا الجهتين أي من حيث كون تقدم الظهر شرطاً لصحة العصر ومن حيث كونها واجباً في نفسها.

(قال العلامة في القواعد في آخر كتاب الاجارة: لو قال: آجرتك كل شهر بدرهم) فلم تتعين المدة، فالمعاملة فاسدة إمّا رأساً كما هو المشهور أو في غير الشهر الأوّل كما عليه العلامة والشهيد، وقيل: صحيحة فعليه تخرج المسألة عن مورد أصالة الصحة وتدخل في باب التداعي (فقال) المستأجر: (بل سنة بدينار) فالمعاملة صحيحة لتعيّن المدة (ففي تقديم قول المستأجر نظراً) ووجهه أنّ أصالة الصحة معارضة بأصالة عدم الاجارة سنة فتساقطان فيرجع إلى أصالة الفساد، فلو كان أصالة الصحة مفيدة لثبوت اللازم العقلي الاتفاقي أعني اجارة سنة بدينار فإنّه لازم لتعيّن المدة في الفرض لم يكن وجه لجريان أصالة عدم اجارة السنة حتى تعارض بأصالة الصحة.

ثم قال: (فإن قدّمنا قول المالك) لموافقته الأصل أعني: أصالة الفساد بعد تساقط أصالتي الصحة وعدم اجارة السنة (فالأقوى صحة العقد في الشهر

الأول) لأنه المتفق عليه بينهما (وكذا الاشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجره مدة معلومة) أي ادعى تعيين المدة مع اتفاقها على الأجرة بأن قال: استأجرت الدار شهراً (أو عوضاً معيناً) أي ادعى تعيين العوض مع اتفاقها على المدة بأن قال: استأجرت الدار بالدينار (وأنكر المالك التعيين فيهما) وجه الاشكال: أنه إذا ادعى تعيين الشهر فهو مدع لتعيين المدة وأنها الشهر، وأصالة الصحة إنما تقتضي الأول ولا تثبت الثاني، فالأصل عدمه، وكذا إذا ادعى تعيين الدينار (والأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى، انتهى).

وحاصله: أنه إن كان مدعي الصحة مدعياً لأمر زائد على الصحة كما في مثال دعوى استئجار السنة بالدينار فلا يقدم قوله لأصالة عدم ما يدعيه من الزيادة، والأصول لا تثبت غير اللوازم الشرعية وإن لم يكن مدعياً لأمر زائد لازم لمدعاه فيقدم قوله، كما إذا قال استأجرت شهراً بدرهم وقال المالك بل كل شهر بدرهم فإن استئجار شهر واحد بدرهم واحد مسلم عندهما إلا أن المستأجر يدعيه بنحو التعيين الموجب للصحة والمالك يدعيه بنحو الجهالة الموجب للبطلان، وكما إذا قال: آجرتك الدار شهر، أو قال المستأجر: بل شهراً بدرهم، وفرضنا أن الدرهم أجره المثل. نعم لو كان العوض المعين أقل من أجره المثل يكون دعوى التعيين متضمناً لدعوى وهي قلة الأجرة والأصل عدمها، قال في الأوثق: ظاهر كلماتهم في مسألة اختلافهما في كون المبيع عبداً أو حراً أو كونه خلاً أو خمرأ يعطي خلاف ذلك لأن ظاهرهم الحكم بكون المبيع عبداً أو خلاً بمجرد أصالة الصحة، والحال أن دعوى الصحة هنا أيضاً تتضمن دعوى لأن الصحة تتوقف على كون المبيع مما يملك، وأما كونه عبداً أو خلاً فأمر زائد ثم ذكر توجيهها فراجع.

(السادس: في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب) غرضه أنه لاشك في أن أصالة الصحة مقدمة على الاستصحاب المخالف لها لأخصية دليلها من دليله لورودها في مورده، فلو لم تتقدم هي عليه لزم لغويتها، والحق أن تقدمها عليه

ليس بعنوان مجرد التخصيص بل الحكومة، إلا أن كيفية الحكومة ربّما يخفى على بعض فهي المحتاج إلى البيان (فنقول):

أما تقديمه على استصحاب الفساد) بمعنى عدم حصول النقل والانتقال في البيع مثلاً (وما في معناه) كأصالة عدم وجوب الرد وبقاء السلطنة وبراءة الذمة عن القيمة (فواضح لأنّ الشك في بقاء الحالة السابقة على الفعل المشكوك وارتفاعها ناش عن الشك في سببية هذا الفعل وتأثيره) وبعبارة أخرى: الشك في حصول النقل والانتقال مثلاً مسبب عن الشك في استجماع المعاملة لشرائط الصحة مثل صدوره عربياً أو فارسياً بلفظ الماضي أو غيره، وكون البائع صحيح التصرف أو غيره (فإذا حكم بتأثيره فلاحكم لذلك الشك) بمعنى أن أصالة الصحة تحرز كون المعاملة جامعة لما يعتبر فيها، فتكون الأصل السببي حاكماً على الأصل المسببي سواء كان الاستصحاب وأصالة الصحة كلاهما من الأمارات أو كلاهما من الأصول أو هو من الأمارات أو بالعكس سيّما الأخير كما قال:

(خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتمدة) فإنّ ظاهر جمع بل الأكثر اعتبارها من باب الظن الظهوري حيث استندوا فيها بأنّ ظاهر حال المسلم أنه يجتنب عن الفاسد، فالشارع أمضى هذا الظن الناشئ عن ظاهر حال المسلم، أو عن غلبة الصحة في أفعال المسلمين، ويظهر من بعضهم اعتبارها من باب التعبد لابلحظة الكشف، وعلى كل تقدير تكون حاكمة على أصالة الفساد خصوصاً على الأمارية (فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولاً الحاكم على أصالة بقاء الطهارة) فإنّ النص دلّ على أنّ من بال ولم يستبرئ ثم توجّب فخرج منه بلل محتمل البولية يجب عليه الوضوء، فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاء الطهارة، إلا أنّ حكم الشارع بوجود الوضوء يكشف عن أنّ الشارع قدّم هنا الظاهر على الأصل، فإنّ الظاهر كون الرطوبة من بقايا البول في المجرى، فكذا قدّم ظاهر حال المسلم على أصالة الفساد.

(وأما تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد كأصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن فقد اضطرب فيه كلمات الأصحاب خصوصاً العلامة وبعض من تأخر عنه، والتحقيق أنه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الأكثر، فلا إشكال في تقديمه على ذلك الاستصحاب) بديهية حكومة الامارات على الأصول إذ بوجود الأمانة المعتبرة يرتفع الشك الذي هو موضوع الأصل. نعم لو ورد أصل في مورد امانة بحيث لو لم يؤخذ بالأصل لزم لغويته لابد من تقديمه عليها ولذا قلنا: بتقدم أصالة الصحة على استصحاب الفساد وإن كانت من الأصول وكان من الامارات (وإن جعلنا من الأصول ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر).

فقد يقال بحكومة الاستصحاب عليها وقد يقال بالتعارض و الرجوع إلى أصالة الفساد، وقد يقال بحكومتها عليه، وجه الأول أن الشك في الصحة مسبب عن الشك في حصول البلوغ مثلاً، فإذا احرز عدم البلوغ بالاستصحاب، فلا يبقى مجال للأصل الحكمي أعني: أصالة الصحة، وفيه: أن مفاد أصالة الصحة ليس هو مجرد الحكم بالصحة نظير أن مفاد أصل البراءة مجرد رفع العقاب، و مفاد أصل الاشتغال مجرد وجوب تحصيل اليقين بالبراءة بل هي من الأصول الاحرازية، أي معنى أصالة الصحة هو الحكم بحصول البلوغ مثلاً المترتب عليه الصحة نظير أن معنى قاعدة التجاوز هو الحكم بحصول ما شك في حصوله المترتب عليه الصحة، ونظير أن معنى الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان. وبالجملة كما أن الاستصحاب يثبت عدم البلوغ فأصالة الصحة أيضاً يثبت البلوغ فلا وجه لحكومة الأول على الثاني.

ومن هنا علم وجه القول الثاني وبيته المصنف - ره - بقوله: (من أن أصالة عدم بلوغ البائع يثبت كون الواقع في الخارج بيعاً صادراً عن غير بالغ فيترتب عليه الفساد كما في نظائره من القيود العدمية المأخوذة في الموضوعات الوجودية)

كما إذا وجب اكرام العالم الغير الفاسق فإنّ موضوع وجوب الاكرام أعني: العالم الغير الفاسق موضوع وجودي مقيد بقيد عدمي، فإذا شك في عالم أنّه صار فاسقاً أم لا يحرز عدمه بالاستصحاب، فكذا موضوع الفساد أعني: البيع الصادر عن غير بالغ موضوع وجودي مقيد بقيد عدمي يحرز بالاستصحاب عند الشك (وأصالة الحمل على الصحيح يثبت كون الواقع بيعاً صادراً عن بالغ) لأنها من الأصول الاحرازية كما أوضحناه (فيترتب عليه الصحة فيتعارضان) فيرجع إلى أصالة الفساد.

(لكن التحقيق) فساد الوجه المذكور أيضاً، والصحيح هو الوجه الثالث أعني: حكومة أصالة الصحة على الاستصحاب الموضوعي، بيانه (أنّ أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد لا من حيث الحكم شرعاً بصدور العقد من غير بالغ بل من حيث الحكم) شرعاً (بعدم صدور العقد من بالغ) فإنّ موضوع الصحة صدور العقد من بالغ وموضوع الفساد عدم صدوره منه لاصدوره من غير بالغ، لأنّ عدم المعلول يستند إلى عدم العلة التامة لا إلى وجود العلة الناقصة كما قال:

(فإنّ بقاء الآثار السابقة للعوضين مستند إلى عدم السبب الشرعي) أي عدم صدور العقد من بالغ لا إلى وجود السبب الناقص أي صدور العقد من غير بالغ، وبالجملة أصالة عدم البلوغ لاتفيد الفساد بطريق اثبات الضد أي صدور العقد من غير بالغ حتى تعارض بأصالة الصحة أي صدور العقد من بالغ، بل بطريق اثبات النقيض أي عدم صدور العقد من البالغ فتكون محكومة بأصالة الصحة لأنها تثبت عدم وجود السبب الناقل، وأصالة الصحة تثبت أنّ هذا سبب ناقل كما قال: (فالحمل على الصحيح يقتضي كون الواقع) في الخارج (البيع الصادر من بالغ وهو سبب شرعي في) الصحة أي (ارتفاع الحالة السابقة على العقد وأصالة عدم البلوغ) يوجب الفساد من حيث احراز النقيض أي عدم صدور البيع من البالغ و(لا يوجب) الفساد أي (بقاء الحالة السابقة من حيث احراز)

الضد أي (البيع الصادر عن غير بالغ) أي احرازه (بحكم الاستصحاب).
 وإنما قلنا: بأن الفساد مترتب على عدم صدور من البالغ لا على صدور
 من غير بالغ (لأنه) أي الصادر من غير بالغ (لايوجب) الفساد أي (الرجوع إلى
 الحالة السابقة على هذا العقد فإنه «فساد» ليس مما يترتب عليه) أي على صدور
 العقد من غير بالغ (لأن عدم المسبب من آثار عدم السبب لا من آثار ضده، وإن
 فرضنا أنه يترتب عليه آثار أخرى) فإذا كانت الصحة من آثار صدور البيع من
 البالغ يكون الفساد من آثار نقيضه «عدم صدور العقد من بالغ» لا من آثار
 ضده «صدور العقد من غير بالغ». نعم لامضايقه من أن يكون له أي للضد أثر
 آخر غير الفساد كما سنوضحه.

(فنقول حينئذ) غرضه أنه لو كان استصحاب عدم البلوغ مفيداً للفساد
 بعنوان اثبات صدور هذا العقد من غير بالغ لكان معارضاً بأصالة الصحة المثبت
 لصدور هذا العقد من بالغ لتضاد موضوعهما، وأما إذا كان مفيداً للفساد بعنوان
 اثبات عدم صدور العقد من بالغ المناقض لصدور العقد من بالغ لكان أصالة
 الصحة حاکمة عليه إذ (الأصل) عدم البلوغ و(عدم وجود السبب) أي عدم
 صدور العقد من بالغ (مالم يدل دليل شرعي على وجوده) كأصالة الصحة.

(وبالجملة البقاء على الحالة السابقة على هذا البيع مستند إلى عدم السبب
 الشرعي فإذا شك فيه «بقاء» بنى على البقاء وعدم السبب) وعدم البلوغ (مالم يدل
 دليل) كأصالة الصحة (على كون الموجود المردد بين السبب وغيره هو السبب فإذا
 لامنفاة بين الحكم بترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر من غير بالغ وترتب
 الآثار المترتبة على البيع الصادر عن بالغ) حاصله: أنه إذا لم يكن الفساد أثر
 للضد «صدور العقد من غير بالغ» بل كان أثر النقيض «عدم صدور العقد من
 بالغ» فأصالة الصحة تكون حاکمة على أصالة عدم البلوغ من هذه الجهة كما
 فصل، فلو فرضنا ترتب أثر آخر على الضد أيضاً كما فرضنا من نذر الدرهم

فيجري الأعلان من دون تناف بينهما أصلاً لأن أصالة الصحة تفيد صدور العقد من البالغ لترتيب آثار الصحة، واستصحاب عدم البلوغ تفيد صدور العقد من غير بالغ لترتيب وجوب الدرهم للترتيب الفساد كما قال:

(لأنّ الثاني) أي صدور البيع من البالغ (يقتضي) الصحة بمعنى (انتقال المال عن البائع، والأوّل) أي صدور العقد من غير بالغ (لا يقتضيه «انتقال» لأنه يقتضي عدمه) حتى يحصل التعارض، ولا يخفى أنّ التمسك بأصالة عدم البلوغ لأحراز صدور العقد من غير بالغ لترتيب الفساد على فرض كونه أثره أو لترتيب أثر آخر كما مر مبني على القول بالأصل المثبت أو كون الواسطة خفية، ولا يخفى أيضاً أنّ أصالة الصحة تجري في فعل غير المسلم أيضاً لعموم السيرة ولزوم الاختلال وإن لم يكن للآيات والأخبار عموم، ولا يخفى أيضاً أنّ الصبي وإن كان لاعبرة بأفعاله إلاّ أنّه قد استثنى منه موارد كهبة من بلغ عشر سنين وصدقته ووقفه، فعند الشك في الصحة يجري أصالة الصحة للسيرة ولزوم الاختلال.

(بقي الكلام) بعد الفراغ عن أصالة الصحة في فعل النفس وفعل الغير (في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات) الصادرة من الغير (أمّا الأقوال فالصحة فيها يكون من وجهين: الأوّل: من حيث كونه حركة من حركات المكلف فيكون الشك) في الصحة والفساد (من حيث كونه مباحاً أو محرّماً) فإنّ الحركة بما هي حركة صحيحها ما كانت مباحة وفسادها ما كانت محرّمة كما إذا قال: زيد قائم فشك في أنّه صادق أو كاذب لمصلحة ليكون مباحاً أو كاذب بلامصلحة ليكون حراماً) ولا اشكال في الحمل على الصحة من هذه الحثية) لعموم الآيات والأخبار المستدل بها على أصالة الصحة في فعل المسلم (الثاني: من حيث كونه كاشفاً عن مقصود المتكلّم.

والشك من هذه الحثية يكون من وجوه: أحدها: من جهة أنّ المتكلّم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى أم لم يقصد بل تكلم به من غير قصد لمعنى،

ولا اشكال في أصالة الصحة من هذه الحيثية بحيث لو انجر الأمر في مورد إلى التداعي و(ادعى) المتكلم (كون التكلم لغواً) تمريناً أو تقليداً أو مزاحاً(أو غلطاً) وهو ارادة خلاف الظاهر بلامصحح (لم يسمع منه) إذ كان عليه البيان قبل فوات المحل فبدونه يجري أصالة الصحة.

(الثاني: من جهة أنّ المتكلم صادق في اعتقاده، و)بعبارة أخرى(معتقد لمؤدى ما يقوله أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده، ولا اشكال في أصالة الصحة هنا أيضاً، فإذا أخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه) فإذا قال مثلاً: علي ولي الله، جاز نسبة التشيع إليه (ولا يسمع دعوى أنه غير معتقد لما يقوله، وكذا إذا قال: افعل كذا: جاز أن يسند إليه أنه طالبه في الواقع لا أنه مظهر للطلب صورة لمصلحة) في الانشاء دون المنشأ(كالتوطين) بأن يأمر بفعل وهو لا يريد نفس الفعل وإنما يريد أن يوطن المخاطب الصالح نفسه للامتثال ليوجر بذلك كما قيل في الأمر بذبح إسماعيل - عليه السلام - (أو لمفسدة) بأن يأمر بفعل وهو لا يريد نفس الفعل وإنما يريد تحقق عنوان المخالفة من المخاطب الخبيث ليصح عقابه.

(وهذان الأصلان) أي أصالة القصد وأصالة الاعتقاد(تأما قامت عليهما السيرة القطعية) بل قام عليهما إجماع العقلاء كما قام على أصالة الحقيقة (مع امكان اجراء ما سلف من أدلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام) وفيه: أنه ليس مطلق عدم قصد المعنى منافياً للتنزيه، وكذا مطلق عدم الاعتقاد لخلية الكذب لمصلحة، ولذا قال: (لكن المستند فيه) أي في الأصلين (ليس تلك الأدلة) التنزيهية بل السيرة بل إجماع العقلاء.

(الثالث: من جهة كونه صادقاً في الواقع أو كاذباً، وهذا معنى حجية خبر المسلم لغيره، فمعنى حجية خبره صدقه) بمعنى مطابقته للواقع مضافاً إلى مطابقته للاعتقاد(والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا

المعنى، والظاهر عدم الخلاف في ذلك إذ لم يقل أحد بحجية كل خبر صدر من مسلم ولادليل يفي بعمومه عليه حتى ترتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل من الداخل) أي وليس لأحد أن يدّعي وجود الدليل العام على حجية خبر المسلم ثم يدّعي خروج ما خرج من أبواب الشهادات والروايات والحدسيات.

(وربما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الأخبار المتقدمة الأمرة بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه) والأمر أعم من فعله وقوله (وما دل على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه عموماً) أي في فعله وقوله، ملخص الجواب عن هذا التوهم: هو أنّ شيئاً من الأدلة الأربعة المتقدمة لا ينفع هنا، أمّا الإجماع القولي والعملي ولزوم الاختلال فواضح، وأمّا الآيات والروايات فغاية مدلولها حمل كلامه بما هو على الصدق باعتقاده (وخصوص قوله - عليه السلام -: إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم، وغير ذلك ممّا ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد وذكرنا عدم دلالتها، مع أنّه لو فرض دليل عام على حجية خبر كل مسلم كان الخارج منه أكثر من الداخل لقيام الإجماع على عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات إلّا مع شروط خاصة، ولا في الحدسيات والنظريات إلّا في موارد خاصة مثل الفتوى وشبهها).

توضيح الكلام: أنّه قد يقال بأنّ الأصل حجية خبر المسلم إلّا ما خرج بدليل آية الاذن ولما ورد في سبب نزولها من قبول النبي ﷺ خبر المنافق بأنّه لم ينم بشيء، ولقول الصادق - عليه السلام - لابنه إسماعيل: فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم، وفيه: أنّ المراد من الإيذان والتصديق في هذه الموارد مجرد التصديق الصوري كما مرّ مضافاً إلى لزوم تخصيص الأكثر لعدم جواز تصديق المسلم في الشهادة والرواية إلّا بشروط خاصة، ولا في الحدسيات والنظريات إلّا في موارد خاصة كالفتوى وتعيين القيم والاروش، ومضافاً إلى الأمر بالتبيين في خبر الفاسق.

وقد يقال: بأنّ الأصل حجية خبر غير معلوم الفسق لأنّ ظاهر آية النبأ هو أنّ الإسلام مقتضى لحجية الخبر والفسق مانع، فعند الشك فيه يدفع بالأصل

فيعمل المقتضي عمله، بل ظاهر الآية مانعية الفسق المعلوم، وفيه: بعد تسليم مفهوم الوصف أنه كما يحتمل كون الإسلام مقتضياً للحجية والفسق مانعاً، كذلك يحتمل كون المقتضي هي العدالة، فالشك فيها شك في المقتضي، وأيضاً الظاهر من الفاسق في الآية هو الفاسق الواقعي فيختص الحجية بصورة العلم بعدم الفسق ولذا قال:

(نعم يمكن أن يدعي أنّ الأصل في خبر العدل الحجية لجملة مما ذكرناه في أخبار الأحاد) كآية النبأ (وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك فراجع) حيث حقق أنّ الآية إنّما تنفي من العادل احتمال تعمد الكذب فقط، وأمّا سائر الجهات من الخطأ والنسيان فلا بد من اصلاحها بأمر آخر كبناء العقلا بنفي الخطأ والنسيان، وهذا البناء منهم مختص بالأموار الحسية بعد الفحص عن المعارض فأين أصالة حجية خبر العدل خرج ما خرج، وأمّا خبر العدلين فالظاهر أنه لا كلام في أصالة حجيته خرج ما خرج، ويوضح ذلك ارسال الأصحاب هذه المسألة ارسال المسلمين وتعليقاتهم بعموم حجية البيّنة، ولكن نقل عن جمع عدم ثبوت النجاسة بقول العدلين، وعن آخر عدم ثبوت الاجتهاد بهما، وعن الأردبيلي - ره - عدم ثبوت طلوع فجر رمضان بهما، معلّين ذلك بعدم الدليل على اعتباره عموماً.

(أمّا الاعتقادات فنقول: إذا كان الشك في أنّ اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدماته أو من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدماته، فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل أمور المسلمين على الحسن دون القبيح، وأمّا إذا شك في صحته بمعنى المطابقة للواقع فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك) قوله: (ولو ثبت ذلك أوجب حجية كل خبر أخبر به) المسلم (لما عرفت من أنّ الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر).

غرضه: أنّك قد عرفت أنّه لا دليل على أصالة حجية قول المسلم أو العادل

ولا على حجية اعتقاد المسلم أو العادل إلا أنه لو فرض قيام الدليل على الأول أي أصالة حجية قول المسلم أو العادل لا يلزم منه ثبوت الثاني أي حجية الاعتقاد لاحتمال مدخلية القول بما هو في الحجية بخلاف العكس، أي لو فرضنا قيام الدليل على الثاني أي حجية الاعتقاد يلزم منه ثبوت الأول أي حجية القول، إذ قد مرّ أنّ الأصل في القول مطابقتة للاعتقاد، فإذا كان الأصل أيضاً مطابقة الاعتقاد للواقع ينتج أنّ الأصل مطابقة القول للواقع، مثلاً إذا حكم بحجية قول الشخص طلع الفجر لم يلزم منه حجية اعتقاده به إذا انكشف لنا بغير طريق القول كشروعه بالأذان لاحتمال مدخلية التلفظ به، بخلاف ما لو حكم بحجية اعتقاده بطلوع الفجر فإنه يلزم منه حجية كل كاشف عن هذا الاعتقاد.

(أمّا لو ثبت حجية خبره) غرضه: أنّ الموضوعات التي ثبت فيها حجية خبر المسلم أو العادل أو العدلين ففي بعضها مناط الحجية مجرد الاعتقاد، وفي بعضها المناط هو الاخبار بالواقع بحيث لا يكفي مجرد الاعتقاد ولا الاخبار بالاعتقاد، وفي بعضها يكفي مطلق الاخبار كما قال: (فقد يعلم أنّ العبرة باعتقاده بالمخبر به كما في المفتي وغيره) من الماهرين في كل فن (ممن يعتبر نظره في المطلب) فإنّ الحجية هي نفس اعتقاده بأمر بأي طريق انكشف لنا أي انكشف بالاخبار أو بالكتابة أو بغير ذلك (فيكون خبره) بأن يقول مثلاً حكم المسألة كذا (كاشفاً عن الحجة) وهي الاعتقاد (لأنفسها «حجة» وقد يعلم من الدليل حجية خصوص اخباره بالواقع حتى لا يقبل منه قوله اعتقد بكذا) كما في المرافعات والدعاوي (وقد يدل الدليل على حجية خصوص شهادته) فإنه لا يكفي في الشاهد مجرد الاعتقاد بأي طريق انكشف للقاضي بل لا بد له من اظهار الشهادة عند القاضي (المتحقة تارة بالاخبار عن الواقع) بأن يقول: هذا المال لزيد (وأخرى بالاخبار بعلمه به) بأن يقول: اعتقادي أنّ هذا لزيد.

(والمتبع في كل مورد ما دل عليه الدليل وقد يشتهه مقدار دلالة الدليل) أي

لا يعلم أنّ العبرة باعتقاد الشخص أو باخباره كما إذا شك في أنّ المعدل أو الجارح يكفي منه الاعتقاد بأي طريق انكشف كالاقتداء في الجماعة وكالكتابة، أو لا بد من اخباره، قال في بحر الفوائد: فهل مقتضى القاعدة اعتبار الأخبار أو كفاية الاعتقاد كيف انكشف، ثم قال: ظاهر دليل الحجية هو اعتبار الاخبار ضرورة عدم صدق الخبر على سائر الكواشف وعلى مجرد الاعتقاد وعلى تقدير عدم ظهور في البين، كما إذا قام الإجماع على اعتبار تعديل المعدل فالمتيقن هو الاقتصار على الخبر.

ثم قال: ولكن ذكر الاستاذ في الدرس أنّه لا يبعد القول بكفاية الاعتقاد لأنّ مقتضى التأمل وعدم الجمود على ظاهر اللفظ كون المراد حجية الاعتقاد، وأيده بوجوه ضعيفة ثم فرع على كفاية مجرد الاعتقاد الحكم بعدالة الإمام بواسطة اقتداء العدلين، والحكم بدخول الوقت من جهة صلاة عدلين معتقدين بدخول الوقت، والحكم باعتبار تعديلات أهل الرجال في مكتوباتهم كالكشي والنجاشي والشيخ - قدهم - ثم قال وقد يدعى الإجماع على اعتبار هذه التعديلات من دون حاجة إلى ثبوت أنّ الأصل اعتبار الاعتقاد في مورد ثبوت اعتبار الخبر، وإلى بعض ذلك أشار المصنف - ره - بقوله: (ويترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم وصحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين).

المقام الثاني: في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة) كما إذا تداعيا زيد وعمرو في عين كانت في السابق ملكاً لزيد وخرجت القرعة باسم عمرو، وكما إذا شك في خلية شيء وخمريته مع سبق الخلية وتعيين القرعة الخمرية (وتفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت) أقول: يقع الكلام في القرعة في ست مقامات:

الأول: في مشروعيتها وهي ممّا لا خلاف فيه، وقد قال الله تعالى: ﴿يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾ وقال تعالى: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾ أي فقارع يونس - عليه السلام - أهل السفينة فكان من المغلوبين، واستشهد بها الصادق

- عليه السلام - حيث قال: أيّ فقيه أعدل من القرعة إذا فوّض أمره إلى الله تعالى أليس الله تعالى يقول: ﴿فساهم...﴾ إلى آخر الآية، والسنة فيها متواترة.

الثاني: في تشخيص مجراها وقد تكرر في لسان الشهيد الثاني جريان القرعة فيما كان هناك واقع مجهول كقصة يونس - عليه السلام - وكالنائين المشتبهين فإنّ أحدهما المعين في الواقع المجهول عندنا نجس فلا تجري فيما ليس هناك واقع مجهول كقصة مريم - عليها السلام - وكما إذا أوصى بعقّ عبيدين ولم يف ثلثه إلّا بأحدهما، ودليله أنّ ظاهر الأخبار هو أنّ القرعة ترشد العبد إلى الواقع فلا بد من وجود واقع مجهول، وفيه: أنّ الظاهر قيام الإجماع على عدم الفرق و الأخبار تدل على أنّها ترشد إلى الحق ففي مورد وجود الواقع المجهول ترشد إليه، وفي مورد عدمه ترشد إلى ما هو أحق بالتقديم لجهات موجبة للحقّة وإن كانت ممّا لا ندركه.

الثالث: لا شك في أنّ القرعة مختصة بالشبهات الموضوعية ولا تجري في الشبهات الحكمية ولا في الموضوعات المستنبطة كتشخيص ما وضع له اللفظ أو ما أريد منه. إنّما الكلام في أنّ هذا هو مقتضى نفس دليل القرعة أو أنّ دليلها يعم كل شبهة وخرج ما خرج بالإجماع . أقول: إن كان دليل القرعة هو الإجماع فالحق هو الأوّل وإلّا فالثاني.

الرابع: إنّّه لو كان دليل القرعة هو الإجماع فلا دلالة فيه على اعتبارها من باب الأمارية، وأمّا لو كان دليلها الأخبار فربما يظهر منها الأمارية فإنّها وإن لم تكن بالوجدان مفيدة للظن إلّا أنّه بعد ما فوّض الله الأمر إليها يرشد العبد إلى الواقع أو إلى ما هو أحق بالتقديم.

الخامس: في بيان حكم تعارض القرعة مع سائر الأصول (ومجمل القول فيها أنّ ظاهر أخبارها أعم من جميع أدلة الاستصحاب فلا بد من تخصيصها بها فتختص القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب) توضيح الكلام: أنّه إن كان

مورد القرعة أولاً وبالذات أي بحسب دليل اعتبارها جميع الشبهات فكون دليل الاستصحاب أخص مطلقاً من دليل القرعة في غاية الوضوح، فيكون دليل الاستصحاب مخصصاً لدليل القرعة، كما أنّ الإجماع أيضاً مخصص له باخراج الشبهات الحكمية والموضوعات المستنبطة.

وأما إن كان موردها بمقتضى دليل اعتبارها مختصاً من الأوّل بالشبهات الموضوعية فالنسبة بين دليل الاستصحاب ودليل القرعة وإن كانت هي العموم من وجه مادة افتراق الاستصحاب الشبهات الحكمية مثلاً كاستصحاب الطهارة بعد خروج المذي، ومادة افتراق القرعة مورد انتفاء الحالة السابقة كالانائين المشتبهين، ومادة الاجتماع كالاناء المشكوك المسبوق بالطهارة، ومقتضى ذلك تعارضهما في مادة الاجتماع، إلاّ أنّه لا بد من ترجيح الاستصحاب لأنّ أكثر أدلتها وردت في مورد الشبهة الموضوعية وتخصيص المورد غير ممكن والتفصيل بالأخذ بالاستصحاب في خصوص الموارد المأخوذة في الأدلة والأخذ بالقرعة في غيرها مدفوع بعدم الفصل في المسألة.

(نعم القرعة واردة على أصالة التخيير) كما إذا شك في أنّ هذا الغنم حلف بذبحه أو بترك ذبحه، أو اشتبه الغنم المحلوف بذبحه مع الغنم المحلوف بترك ذبحه، ووجه الورود أنّ التخيير أصل عقلي موضوعه التحير ومع وجود القرعة يزول التحير (وأصالتي الاباحة) كما إذا شك في أنّ هذا خل أو خمر (والاحتياط) كما في الانائين المشتبهين (إذا كان مدركهما العقل) وجه الورود أنّ الاباحة العقلية موضوعها عدم البيان والقرعة بيان وموضوع الاحتياط العقلي احتمال العقاب ومع تعيين المكلف به بالقرعة لا يحتمل العقاب في الطرف الآخر.

(وإن كان مدركهما تعبّد الشرع بهما في مواردتهما فدليل القرعة حاكم عليهما كما لا يخفى) لأنّ موضوع الاباحة الشرعية هو الشك في الحلّية وموضوع الاحتياط الشرعي هو الشك في المكلف به، والشك وإن كان لا يزول بالقرعة إلاّ أنّ دليل

القرعة مفسرّ لدليلها وأنّ المراد من الشك غير الشك الموجود مع القرعة وأنّه ليس بشك، ثم إنّ ما ذكرنا من ورود القرعة أو حكومتها على هذه الأصول إنّما هو في الشبهات الموضوعية، ولذا ذكرنا الأمثلة منها، وأمّا الشبهات الحكمية فلا يجري فيها القرعة أصلاً حتى تكون وارداً أو حاكماً.

الجهة السادسة: ما أشار إليه بقوله: (لكن ذكر في محلّه أن أدلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعة منهم) حاصله: أن ما ذكرنا من كون القرعة واردة أو حاكمة على الأصول الثلاثة إنّما هو مع قطع النظر عن تطرق الوهن في عمومات القرعة بكثرة التخصيص، وأمّا بالنظر إلى ذلك فالتمسك بالقرعة في مورد محتاج إلى جبر وهن عمومها بعمل الأصحاب، ففي كل مورد لم يعمل الأصحاب فيه بالقرعة يرجع إلى هذه الأصول لسلامتها عن الوارد والحاكم (والله العالم).

المقام الثالث: في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العملية
أعني: البراءة والاشتغال والتخير، أمّا أصالة البراءة فلا يعارض الاستصحاب (ولا غيره من الأصول) لا يخفى أنّ الأصول الثلاثة متباينة من حيث المورد ولذا لا يعارض بعضها بعضاً أبداً، وأمّا الاستصحاب فهو متحد مع سائر الأصول من حيث المورد وإنّما التمايز بلحاظ الحالة السابقة وعدمه ولذا يقع التعارض بينه وبينها في بدو النظر وإن تقدم الاستصحاب عليها بعنوان الورد أو الحكومة كما ستعرف أمثلة الكل. وبالجملة أصالة البراءة لا تعارض شيئاً من الأصول (والأدلة سواء كان مدرکها العقل أو النقل، أمّا العقل فواضح لأنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب إلا مع عدم الدليل على التكليف واقعاً أو ظاهراً) فإنّه إذا غلب العصور وذهب ثلثاه بالهواء لا بالنار فشك في حليته وحرمة لا يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لوجود البيان الظاهري، أعني: استصحاب الحرمة كما لا يحكم به بعد الغليان لوجود البيان الواقعي وهو الدليل على أنّ العصور إذا غلبت يجرم. وبالجملة

الاستصحاب وارد على البراءة العقلية.

(وأما النقل فما كان منه مساوفاً لحكم العقل) أي دل على نفي التكليف بدون البيان نحو: رفع ما لا يعلمون والناس في سعة ما لا يعلمون (فقد اتضح أمره والاستصحاب وارد عليه) أيضاً لأنه بيان فيه يرتفع عدم البيان (وأما مثل قوله - عليه السلام-) كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام و(كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي) ففيه ثلاثة أقوال:

(فقد يقال:) بالورود بمعنى (أنّ مورد الاستصحاب خارج عنه لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة إلى الزمان السابق) حاصله: أنّ المستصحب يعني الشيء الذي نهي عن فعله أو عن تركه في الزمان السابق كالعصير إذا غلى وذهب ثلثاه بالهواء فهو داخل فيما بعد الغاية، أعني قوله: تعلم أنه حرام، وقوله: يرد فيه النهي وليس بداخل في المغيا، أعني قوله: كل شيء لك حلال، وقوله: كل شيء مطلق. وبالجمله هذه الروايات تدل على حلية ما لم يرد فيه نهي ومستصحب الحرمة أو الوجوب قد ورد فيه النهي (وفيه: أنّ الشيء المشكوك في بقاء حرمة لم يرد نهي عن ارتكابه في هذا الزمان فلا بد من أن يكون مرخصاً فيه) حاصله: أنّ العصير ورد فيه النهي في زمان قبل ذهاب ثلثيه بالهواء، وأما بعده فورود النهي فيه غير معلوم فالذي ورد فيه النهي ليس هو مورد الاستصحاب والذي هو مورد الاستصحاب لم يعلم ورود النهي فيه حتى يدخل في ما بعد الغاية ويخرج عن المغيا، فهذا الشيء من حيث إنه مسبوق بالحرمة يستصحب حرمة، ومن حيث إنه لا يعلم ورود النهي فيه يكون مرخصاً فيه.

ومن هنا قد يتوهم التعارض والتساقط والرجوع إلى البراءة العقلية ولكن ستعرف فساده وأنّ الاستصحاب حاكم على الرواية المذكورة. وبالجمله (فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهي، وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه بعده) أي لا يوجب أن يصدق عليه أنه ورد فيه

النهي (كما أنّ وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض أفراده لو كفى في الدخول فيما بعد الغاية لدل على المنع عن كل كلي ورد المنع عن بعض أفراده).

حاصله: أنّ العصير كلي يصدق عليه مسامحة ورد فيه النهي باعتبار ورود النهي في بعض أفراده وهو العصير الغالي قبل ذهاب ثلثيه، إلا أنّ هذا الصدق لكونه مسامحياً لا يوجب أن يكون هذا الكلي في ضمن أي فرد كان كالعصير بعد ذهاب ثلثيه بالهواء داخلاً فيما بعد الغاية «يرد فيه نهى» وإلا لزم أن يكون كل كلي نهى عن بعض أفراده يصدق عليه أنّه ورد فيه النهي في ضمن أي فرد كان، مثلاً ورد النهي عن بعض أفراد اللحم وهو لحم الميتة، فلو كان هذا موجباً لصدق ورود النهي في اللحم في ضمن أي فرد كان، فلحم الحمار المشكوك الحرمة لا يجري فيه أصالة الحل لدخوله فيما بعد الغاية «يرد فيه النهي» لأنّه ورد النهي عن لحم الميتة، وهذا ممّا لا يلتزم به أحد (والفرق في الأفراد بين ما كانت تغيّرها بتبدّل الأحوال والزمان دون غيرها شطط من الكلام).

حاصل التوهم: أنّه فرق بين أن يكون الفرد المنهي والفرد الغير المنهي متغايرين بتبدل الحال والزمان كما في مورد الاستصحاب فإنّ تغاير العصير قبل الذهاب والعصير بعد الذهاب ليس إلا بتبدل الحال والزمان، فيصدق على العصير ولو بعد ذهاب الثلثين أنّه مما ورد فيه النهي فيدخل فيما بعد الغاية «يرد فيه النهي»، وبين أن يكونا متغايرين بجهات أخرى كلحم الميتة ولحم الحمير فإنّ ورود النهي في لحم الميتة لا يوجب كون لحم الحمير ممّا ورد فيه النهي ليدخل فيما بعد الغاية، وحاصل الدفع: أنّ هذا الكلام خال عن النفع ضرورة عدم الفرق بين كون الاختلاف بحسب الزمان أو غيره (ولهذا) أي ولعدم دخول مورد الاستصحاب فيما بعد الغاية أعني قوله: يرد فيه النهي (لا اشكال في الرجوع إلى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب) فإنّ المنكرين لا اعتبار الاستصحاب يتمسكون في مثل العصير المذكور بأصالة البراءة لا بدليل حرمة العصير إذا غلا.

(ويتلوه في الضعف ما يقال من أنّ النهي الثابت بالاستصحاب) أي النهي (عن نقض اليقين نهي وارد في دفع الرخصة) حاصل التوهم: أنا سلّمنا أنّ مورد الاستصحاب ليس ممّا ورد فيه النهي الواقعي أعني: لا تشرب العصير إلاّ أنّه ممّا ورد فيه النهي الظاهري أعني قوله: لا تنقض اليقين بالشك، فيدخل فيما بعد الغاية «يرد فيه نهي» ويخرج عمّا يقتض الرخصة «كل شيء مطلق» (وجه الضعف أنّ الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهي من حيث عنوانه الخاص لا من حيث إنّّه مشكوك الحكم).

حاصله: أنّ غاية الرخصة في قوله - عليه السلام - : كل شيء مطلق وورود النهي في نفس ذلك الشيء أي بما هو هو بأن يقول بالفرض: لا تشرب العصير إذا غلا وإن ذهب ثلثاه بالهواء لا ورود النهي فيه بما هو مشكوك بأن يقول: لا تنقض اليقين بالشك حيث إنّ مفاده أنّ العصير الذي ذهب ثلثاه بالهواء وشك في حرمة يجب الاجتناب عنه. وبعبارة أخرى: هذا العصير بما هو مشكوك الحرمة يجب الاجتناب عنه. وبالجملة المراد من النهي في قوله - عليه السلام - : كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي هو النهي الواقعي أي النهي بعنوان أنّه عصير لا النهي الظاهري أي النهي بعنوان أنّه مشكوك الحرمة.

(وإلاّ فيمكن العكس) توضيحه: أنّ الترخيص غايته وورود النهي حيث قال: كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي وحرمة النقض غايتها اليقين بالخلاف حيث قال: لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر، فلو كان المراد من النهي في قوله: حتى يرد فيه النهي أعم من النهي الواقعي والنهي بلا تنقض لكان المراد من اليقين بالخلاف في قوله: بل انقضه بيقين آخر أعم من اليقين الواقعي، واليقين الظاهري الحاصل بقوله: كل شيء مطلق، وحيث أنّك تقول بأنّ العصير المذكور ورد فيه النهي لقوله - عليه السلام - : لا تنقض اليقين بالشك فيدخل في الغاية «حتى يرد فيه نهي» ويخرج عن المغيا «كل شيء مطلق» كذلك يمكن

العكس بأن يقال: إنَّ العصير المذكور علم فيه خلاف الحالة السابقة لقوله - عليه السلام -: كل شيء مطلق فيدخل في قوله: بل انقضه بيقين آخر ويخرج عن قوله: لا تنقض اليقين بالشك وإلى هذا أشار بقوله: (بأن يقال: إنَّ النهي عن النقض) إنَّها هو (في مورد عدم ثبوت الرخصة بأصالة الإباحة فيختص الاستصحاب بما لا يجري فيه أصالة البراءة) كما إذا احتتمل صيرورة الخمر خلاً.

(فالأولى في الجواب أن يقال: غرضه أنك قد عرفت فساد ما ذكر من ورود الاستصحاب على مثل قوله - عليه السلام -: كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي، وعلى تقدير التوجيه كما مر يمكن العكس أي ورود الرواية المذكورة على الاستصحاب، وكذا لا يصح الحكم بالتعارض والتساقط والرجوع إلى البراءة العقلية وما يساوقها فالصحيح حكومة الاستصحاب على مثل الرواية المذكورة. توضيحه: (أنَّ دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق فقوله: لا تنقض اليقين بالشك يدل على أنَّ النهي الوارد) سابقاً (لا بد من ابقائه وفرض عمومته للزمان اللاحق، وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهي أيضاً) وبعبارة أخرى: النهي المتعلق بالعصير الغالي وإن لم يعم بالزمن اللاحق حساً إلاَّ أنَّ الاستصحاب يحكم في الظاهر ببقاء النهي المتعلق بالعصير الغالي من حيث هو فيكون شارحاً لقوله - عليه السلام -: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وأنَّ هذا من موارد ورود النهي.

(فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي، وكل نهي ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع أزمنة احتماله فيكون الرخصة في الشيء) (وبعبارة أخرى: (اطلاقه «شيء» مغيب بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشك لولا النهي) فإنَّه لو لم ينفه عن العصير الغالي لكان مقتضى الأصل عند الشك في الحرمة هو البراءة والحلية والاستصحاب ينفي

ذلك. وبعبارة أُخرى: الاستصحاب يمنع عن ترتب أثر الشك في التكليف في صورة وجود النهي، ويفيد أنّ هذا الشك ليس بشك، وأنّ قوله: كل شيء مطلق لايعم هذا المورد (وهذا معنى الحكومة كما سيجيء في باب التعارض).

ولافرق فيما ذكر بين الشبهة الحكمية) كالمثال المتقدم أعني: الشك في حصول الطهارة بذهاب الثلثين بالهواء (و الموضوعية) كالشك في صيرورة الخمر خلاً أو الشك في ذهاب الثلثين (بل الأمر) أي الحكومة (في الشبهة الموضوعية أوضح لأنّ الاستصحاب الجاري فيها جار في الموضوع فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة) فلا يبقى شك في الحكم حتى يجري أصل الحل والبراءة (مثلاً استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشك في بقاء حرمة لأجل الشك في الذهاب يدخله «عصير» في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمة بالأدلة فيخرج عن قوله: كل شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام) وبالجمله الأصل الموضوعي لكونه سبباً حاكم على الأصل الحكمي المسببي.

(نعم هنا) أي في حكومة الاستصحاب الموضوعي السببي على أصل الحل المسببي (اشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية وهو قوله - عليه السلام - في الموثقة: كل شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك ولعله سرقة، والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنة، فإنّه قد استدل بها جماعة كالعلامة في التذكرة وغيره على أصالة الاباحة، مع أنّ أصالة الاباحة هنا) أي في الأمثلة المذكورة في الرواية (معارضة) بالاستصحاب الموضوعي أي (باستصحاب) موضوع (حرمة التصرف في الأشياء المذكورة في الرواية كأصالة عدم التملك في الثوب والحرية في المملوك وعدم تأثير العقد في المرأة) وبالجمله إن كان مقصوده - عليه السلام - الحكم بحلّية هذه الأشياء بأصالة الحل والبراءة، فيشكل الأمر من جهة

أن مقتضى الاستصحابات الموضوعية فيها الحرمة وهي حاکمة على أصالة الحل والبراءة.

(ولو أريد من الحلّية في الرواية ما) أي الحلّية التي (يترتب على أصالة الصحة في شراء الثوب والمملوك وأصالة عدم تحقق النسب و الرضاع في المرأة) أي إن كان مقصوده - عليه السلام - الحكم بحلّية هذه الأشياء بملاحظة أصول موضوعية أخرى حاکمة على الاستصحابات الموضوعية المذكورة (كان خروجاً عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة كما هو ظاهر الرواية) بمعنى أن الإباحة الثابتة بالأصول الموضوعية أعني: أصالة الصحة وعدم تحقق النسب و الرضاع غير الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة، وظاهر الرواية هو الثانية حيث قال - عليه السلام - في صدرها: كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام، وفي ذيلها الأشياء كلها على هذا الخ. (وقد ذكرنا في مسألة أصالة البراءة بعض الكلام في هذه الرواية فراجع - والله الهادي - هذا كله قاعدة البراءة) التي محلها مجرد الشك في التكليف وقد عرفت حكومة الاستصحاب عليها.

(وأما استصحابها) أي استصحاب البراءة الذي محله على فرض تسليمه الشك في بقاء البراءة الثابتة سابقاً كالبراءة حال الصغر والجنون عند الشك في حرمة التتن مثلاً (فهو لا يجمع استصحاب التكليف) أي ليس هنا مورد يجتمع فيه استصحاب التكليف مع استصحاب البراءة حتى يبحث في أن أيهما مقدم (لأنّ الحالة السابقة إما وجود التكليف) كالشك في حصول الحلّية بذهاب الثلثين بالهواء فيستصحب الحرمة (أو عدمه) كما إذا شك بالفرض في أن العصير يحرم بالغليان أم لا أو التتن حرام أم لا فيستصحب الحلّية والبراءة بل يتمسك بأصالة الحل والبراءة (إلا على ما عرفت سابقاً من ذهاب بعض المعاصرين إلى امكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد وتمثيله لذلك بمثل: صم يوم الخميس) فيقال هنا بأنّ هذا العصير قبل الغليان كان محللاً قطعاً وبعده صار محرماً

قطعاً فبعد ذهاب ثلثيه بالهواء يتعارض استصحاب حليته الثابتة قبل الغليان مع استصحاب حرمة الثابتة بعد الغليان.

(الثاني: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب) كما إذا شك في وجوب التهام أو القصر شبهة حكمية كما إذا شك في أن مسيرة أربعة فراسخ لمريد الرجوع غداً مثلاً يوجب القصر أم لا، أو شك في أن السفر إذا صار في الأثناء معصية يوجب التهام أم لا، أو شبهة موضوعية كما إذا شك في كون المسافة ثمانية فراسخ أو شك في العود إلى حد الترخّص فإن استصحاب وجوب التهام في الأوّل والثالث ووجوب القصر في الثاني والرابع معارض بقاعدة الاحتياط بالجمع بين المحتملين (ولا إشكال بعد التأمل في ورود الاستصحاب عليها) إن كان مدركها العقل.

(لأنّ المأخوذ في موردها بحكم العقل الشك في براءة الذمة بدون الاحتياط) بمعنى أنّ موضوع الاحتياط العقلي هو الشك في براءة الذمة بدون الاحتياط. وبعبارة أخرى: احتمال العقاب في ترك شيء من المحتملين (فإذا قطع بها «براءة» بحكم الاستصحاب) أي إذا استصحاب وجوب التهام أو القصر وتعيّن المكلف به فيه فبإتيانه يقطع بالبراءة ولايحتمل العقاب بترك الآخر (فلامورد للقاعدة، كما لو أجرينا استصحاب وجوب التهام أو القصر في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها «موارد» بين القصر والتهام) كالأمثلة الأربعة المتقدمة.

(فإنّ استصحاب وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر) يوجب تعيّن المكلف به وهو (مبرئ قطعي لذمة المكلف عند الاقتصار على) امثال (مستصحاب الوجود) وأمّا إن كان مدركها أخبار الاحتياط، فإن قلنا: بأنّ الأخبار لمجرد تأكيد حكم العقل بدفع العقاب المحتمل، فالاستصحاب وارد عليها أيضاً، وإن قلنا بأنّها للتأسيس أي تدل على وجوب الاحتياط تعبدّاً عند الشك في

المكلف به، فالاستصحاب حاكم عليها ومفسر لها، فإنّ قوله: لاتنقض اليقين بالشك، معناه عدم الاعتناء باحتمال تعلق التكليف بغير ما تعلق به سابقاً، ومعناه عدم وجوب الاحتياط بامثاله، فدليل وجوب الاحتياط مختص بمورد عدم الحالة السابقة كالانائين المشتبهين والظهر والجمعة.

(هذا حال القاعدة وأمّا استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة) توضيح الكلام: أنه إذا شك مثلاً في وجوب القصر أو الاتمام فقبل اتيان أحدهما يكون مورداً لقاعدة الاشتغال إذ موضوعه مجرد الشك في المكلف به وبعد الاتيان بأحدهما يكون مورداً لاستصحاب الاشتغال إذ موضوعه الشك في بقاء الاشتغال السابق، وحينئذ نقول: استصحاب وجوب التمام مثلاً قبل اتيان أحدهما معارض لقاعدة الاشتغال، وقد مرّ حكمه، وبعد الاتيان بالتمام يكون معارضاً لاستصحاب الاشتغال (على تقدير الاغماض عما ذكرنا سابقاً من أنه غير مجد في مورد القاعدة لاثبات ما يثبت القاعدة) حاصله: أنه قد مرّ مفصلاً أنّ تردد المكلف به بين الأمرين مورد لقاعدة الاشتغال قبل الاتيان بأحدهما وبعده إذ مناطها مجرد الشك في المكلف به الحاصل قبل اتيان أحدهما وبعده، فلاحاجة ولا معنى لاستصحاب الاشتغال حينئذ، ففي موارد الشك في المكلف به لو فرض وجود الاستصحاب يكون معارضاً بقاعدة الاشتغال فقط قبل الاتيان بأحدهما وبعده، وعرفت أنّ الاستصحاب وارد عليها، وعلى تقدير تسليم جريان استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بأحدهما وتعارضه باستصحاب وجوب التمام مثلاً) فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين.

وحاصله: أنّ الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال) قبل الاتيان بأحد المحتملين كما فصل (حاكم على استصحابه) بعد الاتيان بأحدهما لأنّ الشك في بقاء الاشتغال حينئذ مسبب عن الشك في كون المكلف به هو ما أتى به أو غيره، فإذا جرى الأصل في الشك السببي أي عين الاستصحاب كون المكلف به هو ما

أتى به يزول الشك المسببي، فلا يبقى مجال لاستصحاب الاشتغال.

(الثالث: التخيير) كما إذا تردد اليوم بين كونه آخر رمضان الواجب صومه أو أوّل شوال المحرّم صومه، فإنّ استصحاب رمضان وعدم هلال شوال معارض لقاعدة التخيير في الدوران بين المحذورين (ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه إذ) الاستصحاب معيّن لكونه من رمضان و(لا يبقى معه التحير الموجب للتخيير) أي يرتفع التحير الذي هو موضوع حكم العقل بالتخيير(فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والافطار في اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال).

ولذا) أي لوروده عليه (فرع الإمام - عليه السلام - قوله: صم للرؤية وأفطر للرؤية على قوله: اليقين لا يدخله الشك) قال - عليه السلام - : اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية، فمهد - عليه السلام - أولاً قاعدة الاستصحاب ثم فرع عليه ما ذكر، فغرضه - عليه السلام - أنه يستصحب شعبان إلى رؤية هلال رمضان، ويستصحب رمضان إلى رؤية هلال شوال فيدل على أنه مع وجود الاستصحاب لاتصل النوبة إلى التخيير وإن تردد الأمر بين محذورين.

أمّا تعارض الاستصحاب مع استصحاب التخيير كما إذا دار الأمر بين المحذورين من دون وجود حالة سابقة فاختر الوجوب مثلاً مدة ثم أراد اختيار الحرمة فإنه حينئذ يتعارض استصحاب الحكم المختار أعني: الوجوب مثلاً مع استصحاب التخيير الثابت أولاً، فيكون استصحاب التخيير حاكماً على استصحاب الحكم المختار لأنّ الشك في بقاء الحكم المختار مسبب عن الشك في بقاء التخيير السابق، إلا أنّ هذا مجرد فرض لأنّ التخيير في مورد الدوران بين المحذورين حكم عقلي لا يعتريه شك حتى يجري فيه الاستصحاب بل العقل إمّا يحكم بالتخيير ابتداءً أو استدامة. نعم هذا يتصوّر في مثل التخيير بين المجتهدين.

أمّا الكلام في تعارض الاستصحابين

وهي المسألة المهمة في باب تعارض الأصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الأصول والفروع كما يظهر بالتتبع، فاعلم أنّ الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيرة من حيث كونها موضوعين) كاستصحاب عدم حصول الكرية إلى زمن ملاقات النجاسة واستصحاب عدم حصول الملاقات إلى زمن الكرية (أو حكميين) كاستصحاب نجاسة الثوب المغسول وبقاء طهارة الماء المغسول به (أو مختلفين) كاستصحاب كرية الماء واستصحاب نجاسة الثوب الواقع فيه (وجوديين) كالمثال الثاني و الثالث (أو عدميين) كالمثال الأوّل (أو مختلفين) كاستصحاب طهارة الجلد المطروح الثابتة حال الحياة واستصحاب عدم التذكية.

(وكونها في موضوع واحد) كاستصحاب طهارة الزيب المنجزة قبل الغليان واستصحاب النجاسة المعلقة حال العنينة. (أو) في (موضوعين) كالأمثلة المتقدمة (وكون تعارضهما بأنفسهما) كما فيما عدا الأوّل من الأمثلة المتقدمة (أو بواسطة أمر خارج) كالعلم الإجمالي بتقدم أحد الحادثين كالمثال الأوّل، وكالعلم إجمالاً بارتفاع الحدث أو طهارة البدن عند التوضؤ بمائع مردد، فاستصحاب طهارة البدن معارض باستصحاب الحدث (إلى غير ذلك) كوجود مرجح لأحد الاستصحابين وعدمه.

(إلا أنّ الظاهر أنّ اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين إلاّ من جهة واحدة، وهي أنّ الشك في أحد الاستصحابين إمّا يكون مسبباً عن الشك في الآخر من غير عكس) كما فيما عدى الأوّل والآخر من الأمثلة المتقدمة (وإمّا أن يكون الشك فيها مسبباً عن ثالث) كما في المثال الأوّل

والآخر) وإما كون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر فغير معقول، وما توهم له من التمثيل بالعامين من وجه) كما إذا قال: أكرم العلماء وقال: لا تكرم الفساق، فإنهما متعارضان في مادة الاجتماع أعني: العالم الفاسق، فأحد العامين قد خصص قطعاً لأنّ مادة الاجتماع إمّا داخل في أكرم العلماء فهو مخصّص لقوله: لا تكرم الفساق، وإمّا داخل في لا تكرم الفساق فهو مخصّص لقوله: أكرم العلماء (وأنّ الشك في أصالة العموم في كل منهما مسبب عن الشك في أصالة العموم في الآخر) أي الشك في بقاء عموم كل منهما مسبب عن الشك في بقاء عموم الآخر (مندفع بأنّ الشك في الأصلين مسبب عن) ثالث وهو (العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما) نظير ما مرّ من أنّ الشك في بقاء الحدث والشك في بقاء الطهارة مسبيان عن العلم الإجمالي بارتفاع أحدهما.

(وكيف كان فالاستصحابان المتعارضان على قسمين: القسم الأوّل إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر، فاللازم تقديم الشك السببي واجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر، مثاله) أي الاستصحاب في الشك السببي (استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس) فيما إذا كان هناك ماء مسبوق بالطهارة فشك في صيرورته نجساً فغسل به ثوب نجس (فإنّ الشك في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعها، فيستصحب طهارته ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب) ولايجري استصحاب نجاسته (خلافاً لجماعة) وإنّما قلنا بأنّ اللازم تقديم الاستصحاب السببي (لوجوه) سبعة: أربعة منها ذكره المصنف - ره - بعنوان مستقل واثنان منها وهما السيرة وبناء العقلاء ذكرهما في تأييد الوجه الأوّل وواحد منها سينقله عن الشيخ من تقديم الأصل الموضوعي على الحكمي إجماعاً. وبالجملة اللازم تقديم الأصل السببي لوجوه:

(أحدها: الإجماع على ذلك في موارد لا تحصى فإنّه لا يمتثل الخلاف في

تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية كالطهارة من الحدث والخبث وكرية الماء وإطلاقه وحياة المفقود وبراءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج ونحو ذلك على استصحاب عدم لوازمها الشرعية).

فإذا شك في بقاء الطهارة المستلزم لصحة الصلاة والبراءة عنها وانتقاضها المستلزم لعدم البراءة عنها يستصحب الملزوم أي الطهارة ويحكم بصحة الصلاة ولا يستصحب عدم اللازم أي عدم البراءة عنها، وإذا شك في بقاء وصف الكرية أو الاطلاق المستلزم لطهارة المغسول به أو ارتفاعه المستلزم لعدم حصول الطهارة، يستصحب الملزوم أي وصف الكرية والاطلاق، ويحكم بطهارة المغسول، ولا يستصحب عدم اللازم أي بقاء النجاسة وعدم الطهارة، وإذا شك في حياة الولد المفقود المستلزمة لارثه من أبيه أو موته المستلزم لعدم انتقال شيء من الارث إليه يستصحب الملزوم أي حياة المفقود فيعزل حصته من الميراث، ولا يستصحب عدم اللازم أي عدم انتقال شيء من المال إليه، وإذا شك في اشتغال الذمة بالديون المستلزم لعدم وجوب الحج أو البراءة عنها المستلزمة لوجوبه، يستصحب الملزوم أي عدم الاشتغال بالدين لعدم اللازم أي عدم وجوب الحج، (كما لا يخفى على الفطن المتبع).

نعم بعض العلماء في بعض المقامات يعارض أحدها بالآخر كما سيجيء) تثليث الأقوال (ويؤيده السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجية الاستصحاب) أي جرى سيرة المسلمين على أنهم بعد الاطلاع باعتبار الاستصحاب يقدمون الأصل السببي على المسببي (كما هو كذلك في الاستصحابات العرفية) بمعنى أن بناء العقلاء أيضاً بما هم عقلاء استقر بذلك في استصحاباتهم العرفية حيث يعزلون حصة الغائب من الميراث ويصحّحون معاملات وكيله ويؤدّون عنه الفطرة.

(الثاني) إنّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي فاجراء السببي

والمسببي معاً غير ممكن لحكومة الأوّل على الثاني، و كذا اجراء المسببي وحده لأنّ خروج السببي عن عموم لاتنقض تخصيص بلادليل فتجري السببي وحده، ويحكم على المسببي بمعنى (أنّ قوله - عليه السلام - : لاتنقض اليقين بالشك) ضروري الشمول للسببي وبذلك) أي (باعتبار دلالة على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي) لأنّ معنى استصحاب طهارة الماء ترتيب الأثر عليها، أعني: زوال نجاسة الثوب المغسول به فلا يبقى شك فيها حتى يشمله قوله: لاتنقض كما قال: (يعني انّ نقض اليقين) بنجاسة الثوب (يصير نقضاً بالدليل) وهو استصحاب طهارة الماء (فلا يشمله النهي في لاتنقض)

توضيح الكلام: أنّ الحكومة كما تصوّر بين دليلين كحكومة قوله - عليه السلام - : لاشك لكثير الشك، على قوله - عليه السلام - : إذا شككت فابن على الأكثر، وكحكومة الأمارات على الأصول، كذلك تصوّر في دليل واحد بأن يكون شموله لمورد موجباً لخروج المورد الآخر عن موضوعه كدليل الاستصحاب فإنّه شامل لمورد الشك السببي بالبديهة كطهارة الماء، وبمجرد شموله له يخرج مورد الشك المسببي أعني: نجاسة الثوب عن موضوعه لأنّ أثر الحكم بطهارة الماء هو الحكم بزوال نجاسة المغسول به فلا يبقى شك فيها حتى يشمله دليل الاستصحاب . إن قلت: وكذا العكس لأنّ شمول دليل الاستصحاب على مورد الشك المسبب، أعني: نجاسة الثوب يخرج مورد الشك السببي، أعني: طهارة الماء عن موضوعه فإنّ بقاء نجاسة المغسول كاشف عن نجاسة الماء الذي غسل به، فلا يبقى فيها شك حتى يجري الاستصحاب، فلا وجه لتقديم أحد الأصلين على الآخر.

قلت: (واللازم من شمول لاتنقض للشك المسببي نقض اليقين في مورد الشك السببي للدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه «مورد» أي جريان الاستصحاب في نجاسة الثوب، ورفع اليد به عن طهارة الماء لا يكون من

باب الحكومة بل من باب التخصيص بلا مخصص، إذ ليس رفع اليد عن طهارة الماء من آثار بقاء نجاسة الثوب. وبالجملة شمول دليل الاستصحاب للشك السببي ورفع اليد عن المسببي إنما هو بالحكومة، وأمّا العكس فهو من باب التخصيص بلا دليل كما قال: (فيلزم من) اجراء الأصل في الشك المسببي و(اهمال الاستصحاب في الشك السببي طرح عموم لا تنقض من غير مخصص، وهو باطل واللازم من) اجرائه في الشك السببي و(اعماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد وهو غير منكر) لأنه من باب الحكومة كما مرّ.

(وتبيان ذلك: أن معنى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار ذلك المتيقن) وهذا يحصل ببقاء الحالة السابقة في مورد الشك السببي ورفع اليد عن الحالة السابقة في مورد الشك المسببي إذ من جملة آثار طهارة الماء مثلاً طرو الطهارة للثوب، فنجاسة الثوب من الأمور السابقة المضادة لآثر طهارة الماء، فمعنى استصحاب طهارة الماء رفع اليد عن نجاسة الثوب كما قال: (فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له إلاّ رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب) بخلاف العكس.

(إذ) ليس طرو النجاسة للماء من آثار بقاء نجاسة الثوب حتى يكون معنى استصحاب نجاسة الثوب رفع اليد عن طهارة الماء المعلومة سابقاً، بل (الحكم بنجاسته «ثوب» نقض لليقين بالطهارة المذكورة) للماء (بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة وهو طرح لعموم لا تنقض من غير مخصص) و(أمّا) استصحاب طهارة الماء و(الحكم بزوال النجاسة) عن الثوب (فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلاّ بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب) بطريق الحكومة (والحاصل: أن مقتضى عموم لا تنقض للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسببي) لأنه أثره، وأمّا مقتضى عمومه للشك المسببي ليس هو نقض الحالة السابقة لمورد الشك السببي بل هو تخصيص بلا دليل.

(ودعوى أنّ اليقين بالنجاسة أيضاً من أفراد العام فلاوجه لطرحه وادخال اليقين بطهارة الماء) حاصل الاشكال: أنّ قوله: لاتنقض الخ، يعم الشك السببي والشك المسيبي فلاوجه لادخال أحد الفردين في العام واخراج الآخر، فلابد من اجراء الأصل في كليهما فيتعارضان ويأتي حكمه (مدفوعة أولاً: بأن معنى عدم نقض يقين النجاسة أيضاً رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار المستصحب كالطهارة السابقة الحاصلة لملاقية وغيرها فيعود المحذور).

حاصله: أنّه إذا كان هناك ماء مشكوك مسبوق بالطهارة فغسل به ثوب نجس ثم لاقى شيء آخر طاهر بهذا الثوب المغسول فإن قدمنا الاستصحاب السببي على المسيبي فيحكم بطهارة الماء ويترتب عليها طهارة الثوب المغسول به، ويترتب عليها عدم انفعال الملاقى للثوب، وإن قلنا بجريان استصحاب طهارة الماء وجريان استصحاب نجاسة الثوب فيعود الكلام بالنسبة إلى ملاقى الثوب أيضاً، أي يستصحب طهارته إذ كما أنّ الشك في طهارة الماء سببي بالنسبة إلى الشك في بقاء نجاسة الثوب، كذلك هو أيضاً سببي بالنسبة إلى الشك في بقاء طهارة ملاقية، فلو لم يكن الأصل في الأوّل مقدماً على الثاني لا يكون الثاني أيضاً مقدماً على الثالث (إلا أن نلتزم هنا أيضاً ببقاء طهارة الملاقى) بأن نلتزم بجريان الاستصحاب في كل من الماء والثوب والملاقى (وسيجيء) التعرّض به وبيان (فساده) فلامعنى للتوضيح هنا.

(وثانياً: أنّ نقض يقين النجاسة بالدليل الدال على أنّ كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر، وفائدة استصحاب الطهارة اثبات كون الماء طاهراً به «استصحاب» فالصغرى تثبت بالأصل والكبرى تثبت بالدليل فيقال هذا الماء طاهر أي بحكم الاستصحاب، وكل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر، أي بحكم الدليل ينتج أنّ هذا الثوب المغسول بهذا الماء قد طهر. وبالجمله السر في دخول أحد الفردين في دليل الاستصحاب دون الآخر هو الحكومة (بخلاف نقض يقين

الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة) فإنه من التخصيص بلا دليل كما قال: (بيان ذلك: أنه لو عملنا باستصحاب النجاسة كنا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعي على نجاسته لأن بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء) وإن لم ينفك عنه واقعاً (بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء فإنه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي وهو ما دل على أن الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر، فطرح اليقين بالنجاسة لقيام الدليل على طهارته هذا.

وقد يشكل) والفرق بين هذا الاشكال والدعوى المتقدم هو أن غرض المدعي المتقدم هو أنه لا فرق بين الفردين في الدخول تحت العام فما وجه اجراء الاستصحاب في أحدهما دون الآخر، فأجاب عنه المصنف - ره - بحكومة الأصل السببي على المسببي دون العكس، وغرض هذا المستشكل هو أن اجراء الأصل في الشك السببي وإن كان يوجب ارتفاع الشك في جانب المسبب فيكون حاكماً عليه بخلاف العكس كما مر، إلا أنه لا وجه لاعتبار الاستصحاب أولاً في جانب السبب حتى يكون حاكماً على المسبب بل ينبغي اعتبار الاستصحابين في عرض واحد دفعة واحدة فيتعارضان.

وبالجملة قد يشكل (بأن اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كل منهما يقين سابق شك في بقائه و ارتفاعه وحكم الشارع بعدم النقض نسبه «حكم» إليهما على حد سواء) أي من قبيل صدق الكلي المتواطئ لأفراده لامن قبيل صدق المشكك (لأن نسبة حكم العام إلى أفراده على حد سواء فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أولاً حتى) يكون هو حاكماً على اليقين بنجاسة الثوب أي (يجب نقض اليقين بالنجاسة لأنه) أي نقض اليقين بالنجاسة (مدلوله) أي استصحاب طهارة الماء (ومقتضاه).

والحاصل: أن جعل شمول حكم العام لبعض الأفراد سبباً لتخصيص

البعض الآخر أي سبباً (لخروج بعض الأفراد عن الحكم) كجعل شمول قوله: لا تنقض للشك المسيبي سبباً لخروج الشك السببي عن حكمه أعني الإبقاء (أو) سبباً لتخصّص البعض الآخر أي خروجه (عن الموضوع كما فيما نحن فيه) يعني جعل شمول قوله: لا تنقض للشك السببي سبباً لخروج الشك المسيبي عن موضوعه أعني: الشك في البقاء (فاسد) جداً إذ الأول تخصيص بلا مخصص والثاني ترجيح بلا مرجح.

ولذا منعوا في باب الانسداد تقديم الظن المانع على الظن الممنوع فإنه إذا ثبت بدليل الانسداد حجية كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل، وفرض مثلاً قيام الشهرة على عدم اعتبار قياس الأولوية يكون شمول دليل الانسداد على الشهرة موجباً لخروج قياس الأولوية عن موضوع دليل الانسداد، لأنه حينئذ يكون مما قام الدليل أعني: الشهرة على عدم اعتباره، إلا أنه لا وجه لتقديم ملاحظة شمول دليل الانسداد على الشهرة حتى يوجب خروج القياس عن موضوعه بل يشملها في عرض واحد، فيؤخذ بالأقوى ظناً، والتوضيح في محله. وبالجملية تقديم ملاحظة شمول العام لبعض الأفراد و تخصيص البعض الآخر أو تخصّصه بذلك فاسد جداً (بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم) لبعض الأفراد الموجب لتخصيص الآخر أو تخصّصه.

(ويدفع) ذلك بوجهين: أحدهما قوله: (بأن فردية أحد الشئيين إذا توقّف على خروج الآخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعدم فرديته ولم يجز رفع اليد عن العموم) حاصله: أن فردية الشك السببي للعام «لا تنقض» لا تتوقّف على خروج الشك المسيبي عن الفردية بخلاف العكس، فإن فردية الشك المسيبي له توقّف على خروج الشك السببي عن الفردية، إذ مقتضى فرديته وجريان الاستصحاب فيه انتفاء الشك في جانب المسبب فينتفي فرديته، وإذا كان الأمر كذلك وجب الحكم من الأول بعدم فردية الشك المسيبي لا خروج الشك السببي

عن الفردية.

(لأنّ رفع اليد حينئذ) أي إذا توقّف فردية الشك المسببي على عدم فردية الشك السببي (عنه) أي عن الشك السببي المفروض الفردية (تتوقّف على شمول العام لذلك الشيء) أي الشك المسببي (المفروض توقّف فرديته على رفع اليد عن العموم) للشك السببي (وهو دور محال) وصورة الدور هكذا فردية الشك المسببي للعام موقوف على عدم شموله للشك السببي، وعدم شموله له موقوف على فردية الشك المسببي له، ينتج أنّ فردية الشك المسببي موقوف على فردية الشك المسببي.

ثانيهما قوله: (وإن شئت قلت: إنّ حكم العام) يعني حرمة النقض (من قبيل لازم الوجود للشك السببي) لأنّ فرديته للعام لا يتوقّف على شيء نظير أنّ الزوجية لازم الوجود للأربعة، والحرارة لازم الوجود للنار (كما هو «لزوم» شأن الحكم الشرعي وموضوعه) فإنّ الحرمة لازم للخمر مثلاً (فلا يوجد في الخارج إلاّ محكوماً) فلا يوجد الشك السببي في الخارج إلاّ حال كونه محكوماً بحرمة النقض (والمفروض أنّ الشك المسببي أيضاً من لوازم وجود ذلك الشك) السببي إذ لو لم يكن شك في طهارة الماء لم يكن شك في بقاء نجاسة الثوب (فيكون حكم العام «حرمة النقض» وهذا الشك) المسببي (لازمان للزوم ثالث في مرتبة واحدة) لأنّه إذا كان لوجود شيء واحد لوازم متعددة يكون كلها في مرتبة واحدة، فكما أنّ حرمة النقض لازم لوجود الشك السببي، كذلك الشك المسببي لازم لوجوده فيكون حرمة النقض والشك المسببي في رتبة واحدة، أي لا يعقل تقدم أحدهما على الآخر (فلا يجوز أن يكون أحدهما) يعني الشك المسببي (موضوعاً للآخر) يعني حرمة النقض (لتقدم الموضوع طبعاً).

وما تقدم من مقايضة ما نحن فيه بمسألة المانع والممنوع فاسد لأنّ موضوع دليل الانسداد هو ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل، ومعلوم أنّ كلاً من المانع والممنوع ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل مع قطع النظر عن دليل الانسداد

فيشملها دليل الانسداد في عرض واحد، إذ ليس الشك في حجية أحدهما مسبباً عن الآخر بل الشك في كل منهما مسبب عن الشك في قيام الدليل على الحجية. نعم حجية كل منهما مانع عن الآخر فيحصل التعارض أي يكون شموله لكل منهما مانعاً عن الآخر، غاية الأمر: أن المانعية من أحد الطرفين يكون بالدلالة المطابقة ومن الطرف الآخر يكون بالدلالة الالتزامية كما لا يخفى.

وهذا بخلاف الشك في باب الأصل السببي والمسببي فإن الشك في بقاء نجاسة الثوب مسبب عن الشك في طهارة الماء وهو يوجب التفاوت في شمول لا تنقض حيث إن شموله للشك السببي يوجب المنع عن الآخر من باب الحكومة وعكسه تخصيص بلا دليل، مضافاً إلى أنه إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصيص يكون أصالة عموم اللفظ نحو: لا تنقض اليقين إلى آخره، قاضياً بالثاني وليس في دليل الانسداد عموم لفظي يقضي ذلك.

(الثالث: أنه لو لم يبين على تقديم الاستصحاب في الشك السببي) بل بني على تعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الثوب (كان الاستصحاب قليل الفائدة جداً لأن) جريان الاستصحاب في نفس التكاليف قليل الوجود كاستصحاب وجوب الصوم عند الشك في مسوغ الافطار و(المقصود من الاستصحاب غالباً ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب) كزوال نجاسة الثوب المترتب على طهارة الماء ووجوب نفقة الزوجة المترتب على حياة الزوج (وتلك الآثار إن كانت موجودة سابقاً) كوجوب نفقة الزوجة (أغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها) فإنه لا حاجة إلى استصحاب حياة الزوج ثم الحكم بوجوب النفقة، بل يكفي استصحاب نفس وجوب النفقة.

(فينحصر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة) كاستصحاب طهارة الماء لاثبات طرو الطهارة للثوب (فاذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم «طهارة الماء» باستصحاب عدم تلك اللوازم أي استصحاب نجاسة الثوب وعدم زوالها

(والمعاملة معها «معارضة» على ما يأتي في الاستصحابين) المتعارضين أي التساقط (لغي الاستصحاب في الملزوم) أي لا يبقى مورد للاستصحاب الموضوعي (وانحصرت الفائدة في استصحاب) مثل وجوب الصوم عند الشك في مسوغ الافطار، ووجوب الاتمام عند الشك في مسوغ القصر من (الأحكام التكليفية التي) لا يراد باستصحابها ترتيب أثر عليها، بل (يراد بالاستصحاب ابقاء أنفسها في الزمان اللاحق).

توضيح الكلام: أن الاستصحاب على ثلاثة أنحاء فإنه قد يكون المستصحب حكماً تكليفاً يراد بالاستصحاب اثبات نفسه كما مرّ من استصحاب وجوب الصوم ووجوب التمام، وقد يكون موضوعاً لأثر شرعي يراد باستصحابه ترتيب أثره عليه كما هو الغالب، وهذا على قسمين فإنه قد يكون نفس الأثر ثابتاً في السابق فيكون استصحاب الموضوع موافقاً مع استصحاب نفس الأثر كتوافق استصحاب حياة الزوج مع استصحاب وجوب نفقة زوجته، أو استصحاب طهارة الماء مع استصحاب جواز شربه، وقد يكون الأثر حادثاً مسبقاً بالعدم فيكون استصحاب الموضوع معارضاً مع استصحاب عدم هذا الأثر كاستصحاب طهارة الماء مع استصحاب عدم زوال نجاسة الثوب.

فنقول: إن كان الأصل السببي مقدماً على المسببي بأن يستصحب طهارة الماء ويحكم بزوال نجاسة الثوب فهو وإلاّ بأن تعارضاً وتساقطاً، فينحصر الاستصحاب في القسمين الأخيرين، أعني: استصحاب نفس التكليف كوجوب الصوم والتمام واستصحاب الموضوع لترتيب الأثر الموافق كاستصحاب الحياة لاثبات وجوب نفقة الزوجة، والثاني لاجابة إليه لكفاية استصحاب نفس الأثر بأن يستصحب وجوب النفقة، فينحصر الاستصحاب في الأوّل أي استصحاب مثل وجوب الصوم، بمعنى أنّه لا يجري الاستصحاب الموضوعي أبداً، فيكون الاستصحاب قليل الفائدة (ويرد عليه مع عدم الحاجة إلى الاستصحاب في الآثار

السابقة بناء على أنّ) أي وجه المنع هو أنّ (اجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوف على احراز الموضوع لها وهو مشكوك فيه).

حاصله: أنّ ما ذكره المستدل من أنّه إذا كان الأثر ثابتاً سابقاً كوجوب النفقة يغني استصحابه عن استصحاب موضوعه، أعني: حياة الزوج ممنوع لأنّ وجوب النفقة موضوعه حياته، ولا يعقل اثبات الحكم بدون احراز الموضوع (فلا بد من استصحاب الموضوع) وبعد استصحابه يترتب عليه الحكم بلا استصحاب كما هو المشهور أو هو أيضاً يستصحب كما قال: (إمّا ليرتب عليه) أي على استصحاب الموضوع (تلك الآثار فلا يحتاج إلى استصحاب أنفسها «آثار» المتوقّفة على بقاء الموضوع يقيناً كما حققنا سابقاً في مسألة اشتراط بقاء الموضوع، وإمّا لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار) بأن يكون استصحاب حياة الزوج شرطاً لاستصحاب وجوب النفقة (كما توهمه بعض فيما قدمناه سابقاً من أنّ بعضهم تخيل أنّ موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب) المستصحب.

(والحاصل: أنّ) ما ذكره المستدل من أنّه لو لم يقدم الأصل السببي لم يبق مورد لاستصحاب الموضوع إذ مع ثبوت الأثر في السابق كوجوب النفقة يستصحب نفس الأثر دون الحياة، فاسد جداً إذ علمت أنّ (الاستصحاب في الملزومات «حياة الزوج» محتاج إليه على كل تقدير) أي سواء قلنا بأنّ استصحابه يغني عن استصحاب الأثر أو قلنا بأنّ الأثر أيضاً يستصحب.

(الرابع: أنّ الاستفادة من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشك المسبب، بيان ذلك: أنّ الإمام - عليه السلام - علل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زرارة بمجرد كونه متيقّناً سابقاً غير متيقّن الارتفاع في (اللاحق) بمعنى أنّه - عليه السلام - حكم في جواب السؤال عن الخفقة والخفقتين ببقاء الوضوء ولم يحكم ببقاء الاشتغال بالصلاة، وعلّله بالاستصحاب لأمر آخر،

والحال أنّ الاستصحاب يتصوّر في الاشتغال أيضاً فما ذلك إلاّ من جهة تقديم الأصل السببي، فإنّ الشك في بقاء الاشتغال بعد هذه الصلاة مسبب عن الشك في بقاء الوضوء.

(وبعبارة أخرى: علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة) أي علّله (بمجرد الاستصحاب) لا بأمر آخر (ومن المعلوم أنّ) الاستصحاب يتصوّر في جانب المسبب أيضاً بمعنى أنّ (مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمة بهذه الصلاة) التي تقع بالوضوء المشكوك البقاء (حتى) أي والشاهد على تصوّر الاستصحاب في جانب الاشتغال هو (أنّ بعضهم جعل استصحاب الطهارة، وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين.

فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب) المسببي (وانحصار الاستصحاب في المقام) بالاستصحاب السببي أي (باستصحاب الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس) أي بمجرد (الاستصحاب لأنّ تعليل تقديم أحد الشئتين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح) فلو كان اعتبار الاستصحاب مشتركاً بين السببي والمسببي كان تقديم جانب السبب بعلة الاستصحاب قبيحاً (بل أقبح من الترجيح بلا مرجح) لأنّ قبح الثاني من جهة عدم المقتضي للترجيح وقبح الأوّل من جهة الترجيح بما يقتضي عدم الترجيح، أعني: العلة المشتركة (وبالجملة فأرى المسألة غير محتاجة إلى اتعاب النظر ولذا لا يتأمل العامي بعد افتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك) أي بعد توجهه باعتبار الاستصحاب في جانب السبب كطهارة الماء مثلاً لا يتأمل (في رفع الحدث والخبث به وبيعه وشرائه وترتيب الآثار المسبوقه بالعدم عليه) كزوال نجاسة الثوب المغسول به.

(هذا كلّه إذا عملنا باستصحاب الطهارة من باب الاخبار، أمّا لو عملنا به من باب الظن فلا ينبغي الارتياح فيما ذكرنا) من تقديم الأصل السببي على المسببي (لأنّ) الظن الاستصحابي شخصياً ونوعياً يحصل في جانب الملزوم «طهارة

الماء» بلاشكال في ذلك، إذ الملزوم لا يتبع في الشك والظن والقطع باللازم، بل الأمر بالعكس كما لا يخفى وإذا حصل الظن ببقاء الملزوم لابد أن يحصل الظن بوجود اللازم كزوال نجاسة الثوب فلا يعقل حصول الظن أيضاً بعدم اللازم، أي ببقاء نجاسة الثوب كما قال: (الظن بعدم اللازم) أي الظن ببقاء نجاسة الثوب (مع فرض الظن بالملزوم) أي الظن بطهارة الماء (محال عقلاً).

إن قلت: كذلك العكس فإنّ الظن بالملزوم «طهارة الماء» مع فرض الظن بعدم اللازم «نجاسة الثوب» محال. قلت: نعم إلاّ أنّ هذا مجرد فرض لأنّ اللازم «زوال نجاسة الثوب» تابع للملزوم «طهارة الماء» فلا يحصل الظن الاستصحابي بعدمه، وعلى فرض حصوله في بدو الأمر يزول بمجرد الالتفات إلى السببية والمسببية (فإذا فرض حصول الظن بطهارة الماء عند الشك فيلزمه عقلاً الظن بزوال النجاسة عن الثوب) إن قلت: إذا كان طهارة الماء ونجاسة الثوب متّحدين في زمن الشك في البقاء فلا وجه لملاحظة الحالة السابقة في الطهارة أو لا حتى يظن ببقائها المستلزم للظن بزوال النجاسة كما لا وجه لعكسه أيضاً، بل لابد أن يلاحظا في عرض واحد فيحصل التعارض.

قلت: (والشك في طهارة الماء ونجاسة الثوب وإن كانا في زمان واحد إلاّ أنّ الأوّل لما كان سبباً للثاني كان حال الذهن في الثاني) شكاً وظناً وقطعاً (تابعاً لحاله بالنسبة إلى الأوّل فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسة في المثال فاختص الاستصحاب المفيد للظن) شخصاً ونوعاً (بما كان الشك فيه غير تابع للشك آخر يوجب الظن) كطهارة الماء فإنّ الشك فيها غير تابع لشك آخر يوجب الظن بالبقاء بخلاف الشك في بقاء نجاسة الثوب فإنّه تابع للخ. (فافهم فإنّه لا يخلو عن دقة) كما فصل.

(ويشهد لما ذكرنا) من اختصاص الاستصحاب المعبر بمناط الظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك آخر (أنّ العقلاء البانين على الاستصحاب) من باب

الظن (في أمور معاشهم بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات) أي موارد الشك السببي والمسببي (إلى هذا الاستصحاب) المسببي (أبداً ولو نبههم أحد لم يعتنوا فيعتزلون حصة الغائب من الميراث ويصححون معاملة وكلائه ويؤدّون عنه فطرته إذا كان عيالهم إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة على المستصحب) أي كما يرتّبون الآثار السابقة كوجوب نفقة الزوجة كذلك يرتّبون الآثار الحادثة كما في الأمثلة فلا يحكمون بأصالة عدم الارث وعدم صحة المعاملات وعدم وجوب الفطرة.

(ثم إنه يظهر الخلاف في المسألة من جماعة) أي يظهر منهم عدم تقديم الأصل السببي على المسببي (منهم الشيخ والمحقق والعلامة في بعض أقواله وجماعة من متأخري المتأخرين، فقد ذهب الشيخ في المبسوط إلى عدم وجوب فطرة العبد إذا لم يعلم خبره) أنه حي أو ميت (واستحسنه المحقق في المعتمد مجيباً عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بأنها معارضة بأصالة عدم الوجوب) حاصله: أنّ القائلين بوجوب الفطرة استدّلوا عليه باستصحاب حياة العبد الموجبة للفطرة، فأجاب عنه المحقق بأنّ استصحاب الحياة معارض بأصالة عدم وجوب الفطرة فيتساقطان فيحكم بعدم وجوب الفطرة بدليل أنّ الزكاة انتزاع مال على المكلف يتوقف على العلم بسبب الانتزاع ولم يعلم (وعن تنظير وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفارة بالمنع عن الأصل تارة والفرق بينهما أخرى).

حاصله: أنّ القائلين بوجوب الفطرة استدّلوا عليه بعد استصحاب الحياة بأنّ العبد المشكوك البقاء يجوز عتقه عن الكفارة بالإجماع فيجب فطرته أيضاً، وأجاب عنه المحقق أولاً بأنّ جواز العتق أيضاً لم يثبت، فإنّ الإجماع لا يتحقق من رواية واحدة وفتوى اثنين أو ثلاثة، وثانياً بالفرق بين العتق والفطرة فإنّ العتق اسقاط ما في الذمة من حق الله المبني على التخفيف فيكفي عتق العبد المشكوك الحياة والفطرة انتزاع مال على مكلف فلا يجب ما لم يثبت سبب النزاع يعني حياة

العبد (وقد صرح) المحقق (في أصول المعتمد بأن) الأصل السببي أي (استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض) بالأصل المسببي أي (باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة المستصحبة) فيتساقطان ويرجع إلى قاعدة الاشتغال.

(وقد عرفت أن المنصوص في صحيحة زرارة) الواردة في الخفقة والخفتين (العمل باستصحاب الطهارة على وجه) حيث علل الحكم ببقاء الطهارة بمجرد كونها متيقنة الثبوت سابقاً، والحال أن هذه العلة حاصلة في جانب الاشتغال بالصلاة أيضاً فتخصيص الإمام - عليه السلام - العلة المشتركة بجانب الشك السببي (يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال) ولعل عذر المحقق في ذلك عدم اعتباره الاستصحاب من باب الاخبار، إلا أنك قد عرفت الوجوه لتقديم الأصل السببي.

(وحكي عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته إلى الرمي) أي إذا رمى صيداً ثم وجدته قدمات ووقع رجله مثلاً في ماء قليل فشك في أن موته مستند إلى الرمي ليكون مذكياً أو إلى أمر آخر. ليكون ميتة، حكم العلامة - ره - بطهارة الماء، والحال أن مقتضى الأصل السببي، أعني: استصحاب عدم التذكية نجاسته الموجبة لتنجس الماء فهو - ره - لم يقدم الأصل السببي، بل إما حكم بتعارضهما في الماء وتساقطهما والرجوع إلى قاعدة الطهارة، وإما جمع بينهما أي استصحاب عدم تذكية الصيد وطهارة الماء كما يأتي (لكنه اختار في غير واحد) من كتبه (الحكم بنجاسة الماء) تقديماً للأصل السببي (وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما).

وهو المختار بناء على ما عرفت تحقيقه وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية (موت الصيد) بالتذكية (جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقى له. نعم ربما قيل: إنّ تحريم الصيد إن كان لعدم العلم بالتذكية) أي

إن كان حكماً تعبدياً ثابتاً بالآخبار الخاصة فيما لم يعلم تذكيته (فلا يوجب تنجيس الملاقى وإن كان للحكم عليه «صيد» شرعاً بعدمها «تذكية» أي إن كان بسبب استصحاب عدم التذكية (اتجه الحكم بالتنجيس ومرجع الأول إلى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتعبد من جهة الآخبار المعللة لحرمة أكل الميتة) أي مشكوك التذكية (بعدم العلم بتذكيته).

حاصل الكلام: أنّ بعضهم لم يحكموا بحرمة مشكوك التذكية باستصحاب عدم التذكية إمّا لعدم اعتبار الاستصحاب عنده حتى في العدميات، وإمّا لزعم تعارض استصحاب عدم التذكية باستصحاب عدم الموت حتف أنف وتساقطهما، وإنّما حكموا بحرمة تعبداً للآخبار الخاصة الدالة بحرمة الصيد المرمي أو المرسل إليه الكلب إذا لم يعلم استناد موته إلى الرمي أو الإرسال معللاً بعدم العلم بتذكيته. وبالجملة جعلوا أصالة الحرمة في اللحوم أصلاً برأسه غير أصالة عدم التذكية، وغرض المصنف - ره - هو أنّ من قال بالحرمة تعبداً للآخبار الخاصة لا يحكم بنجاسته لأنّ الحرمة لا تلازم النجاسة فلا يتنجس الملاقى أيضاً، وأمّا من قال بحرمة لكونه ميتة بالاستصحاب لا بدّ له من القول بنجاسته فيتنجس ملاقيه أيضاً.

(وهو «أول» حسن لو لم يترتب عليه من أحكام الميتة إلا حرمة الأكل ولا يظن أحداً يلتزمه) حاصله: أنّ ما ذكر من أنّ القائل بالحرمة تعبداً له أن لا يقول بتنجس الملاقى إنّما يتم لو قال بمجرد حرمة الأكل ولا يلتزمه قطعاً إذ الظاهر أنّ القائل بالحرمة ولو تعبداً قال بالنجاسة أيضاً فيتنجس ملاقيه أيضاً (مع أنّ المستفاد من حرمة الأكل كونها ميتة لا التحريم تعبداً) حاصله: أنّ الظاهر من الأخبار هو الحكم بالحرمة من جهة الحكم بكونها ميتة شرعاً، فهي إرشاد إلى مفاد الاستصحاب لا الحكم بالحرمة تعبداً بأن يكون أصالة حرمة اللحوم أصلاً برأسه قبلاً لاستصحاب عدم التذكية (ولذا) أي لاستفادة هذا المعنى من حرمة الأكل

(استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الأكل بدونه) فإن ظاهر النهي في قوله تعالى مثلاً ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكَرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ هو الارشاد إلى كون الحيوان ميتة بدون التسمية لاحرمة الأكل تعبدًا، فيستفاد منه أن التسمية من شرائط التذكية، وكذا قوله فرضاً: لا تأكلوا مما لم يذبح إلى القبلة وهكذا.

(ثم إن) هنا قول ثالث غير تقديم الأصل السببي وغير تعارض السببي والمسيبي وتساقطهما وهو أن (بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام) أي في باب السبب والمسبب (صرح بالجمع بينهما) أي عمل بكل منهما في مورده (فحكم في مسألة الصيد بكونه ميتة والماء) القليل الملاقي له (طاهراً، ويرد عليه أنه لا معنى للجمع في مثل هذين الاستصحابين) أي السببي والمسيبي (فإن الحكم بطهارة الماء إن كان بمعنى ترتيب آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به فلا ريب أن نسبة استصحاب بقاء الحدث والخبث إلى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء إلى استصحاب عدم التذكية).

غرضه أنه إذا جرى الأصل المسيبي، أعني: استصحاب طهارة الماء، فإن كان معناه مجرد جواز الشرب مثلاً فهو، وإما أن كان معناه الحكم برفع الحدث به والخبث، فيرد عليه أن الشك في رفع الحدث والخبث مسبب عن الشك في طهارة الماء كما أنه مسبب عن الشك في التذكية فالنسبة واحدة فلا وجه للتفكيك، أي لو جرى استصحاب طهارة الماء ولم يقدم عليه استصحاب عدم التذكية لجرى أيضاً استصحاب الحدث والخبث ولا يقدم عليه استصحاب طهارة الماء.

(وكذا الحكم بموت الصيد فإنه إن كان بمعنى انفعال الملاقي له بعد ذلك والمنع عن استصحابه في الصلاة فلا ريب أن استصحاب طهارة الملاقي واستصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه نسبتها إليه) أي الحكم بالموت (كنسبة استصحاب طهارة الماء إليه) أي الحكم بالموت غرضه أنه إذا جرى الأصل السببي، أعني: استصحاب عدم التذكية، فإن كان معناه مجرد حرمة

الأكل فهو، وإن كان معناه الحكم بتنجس ما يلاقيه غير هذا الماء وحرمة حمل المصلي إياه فيرد عليه أنّ الشك في طهارة هذا الماء والشك في طهارة سائر ما يلاقيه والشك في جواز حمل المصلي إياه كلها مسبب عن الشك في التذكية، فلاوجه للتفكيك، فإن جرى استصحاب طهارة الماء، جرى أيضاً استصحاب طهارة سائر ما يلاقيه و استصحاب جواز حمل المصلي إياه قبل خروج روحه، وإن لم يجر الأخيرين، لم يجر الأول أيضاً، أعني: استصحاب طهارة الماء.

(ومّا ذكرنا) من أنه لامعنى للجمع بين السبي والمسبي (يظهر النظر فيما ذكره في الايضاح تقريباً للجمع بين الأصلين في الصيد) المشكوك (الواقع) في الماء القليل (من أنّ لأصالة الطهارة حكيمين: طهارة الماء وحل الصيد) فإنّ أصالة طهارة الماء تقتضي بالأصالة طهارة الماء وبالتبع والالتزام حلية الصيد (ولأصالة الموت حكمان لحوق أحكام الميتة للصيد ونجاسة الماء) فإنّ استصحاب عدم التذكية يقتضي بالأصالة كون الصيد ميتة وبالتبع والالتزام تنجس الماء الملاقى له (فيعمل بكل من الأصلين في) مورد (نفسه لأصالته دون) المورد (الأخر لفرعيته «أصل» فيه «آخر») أي يعمل بأصالة الطهارة في الماء دون الصيد إذ الأول أصل والثاني فرع، وكذا يعمل بأصالة عدم التذكية في الصيد دون الماء إذ الأول أصل والثاني فرع (انتهى).

وليت شعري هل نجاسة الماء إلّا من أحكام الميتة فأين الأصالة والفرعية) نعم ليست حلية الصيد من أحكام طهارة الماء كما لا يخفى (وتبعه «ايضاح» في ذلك) أي في تقريب الجمع بين الأصلين (بعض من عاصرناه) وهو المحقق القمي - ره - (فحكم في الجلد المطروح) على الأرض المشكوك التذكية (بأصالة الطهارة) فلا يتنجس ملاقيه (وحرمة الصلاة فيه «جلد») لأصالة الاشتغال وعدم حصول البراءة بهذه الصلاة.

(ويظهر ضعف ذلك ممّا تقدم) فإنّ الشك في تنجس الملاقى والشك في

جواز الصلاة فيه كلاهما مسبيان عن الشك في التذكية، فلاوجه لترتيب أحد الأثرين، أعني: حرمة الصلاة فيه دون الآخر، أعني: تنجس الملاقى (وأضعف من ذلك حكمه «بعض» في الثوب الرطب المستصحب النجاسة المنشور على الأرض بطهارة الأرض إذ لا دليل على أنّ النجس بالاستصحاب منجس) أي إذا كان هناك ثوب نجس ثم وجدناه رطباً منشوراً على الأرض فشككنا في أنّه غسل أم لا، يجري استصحاب نجاسة الثوب واستصحاب طهارة الأرض، وجه الفساد أنّ من أثار نجاسة الثوب هو تنجس الأرض التي لاقاها رطباً، ووجه الأضعفية هو تعليل الجمع بين الأصلين بقوله: إذ لا دليل الخ كما قال:

(وليت شعري إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجساً ولا الطاهر به «استصحاب» مطهراً فكان كلما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعي عليه) أي لا يترتب على مستصحب النجاسة آثار النجس الواقعي، أعني: تنجس الملاقى مثلاً، ولا على مستصحب الطهارة آثار الطهارة الواقعي كزوال نجاسة الثوب المغسول به (لأنّ الأصل عدم تلك الآثار) أي الأصل المسببي لو جرى اقتضى عدم انفعال الملاقى مثلاً وعدم زوال نجاسة الثوب مثلاً وحينئذ (فأي فائدة في الاستصحاب .

وقال: (الفاضل التوني) (في الوافية في شرائط الاستصحاب، الخامس: أن لا يكون هناك) أي في مورد جريان الاستصحاب في شيء كاستصحاب نجاسة الثوب المغسول (استصحاب في أمر ملزوم له «شيء») كاستصحاب طهارة الماء الذي غسل به (بخلاف ذلك المستصحب) فإنّ استصحاب طهارة الماء يقتضي طهارة الثوب المغسول به، فيكون هذا الاستصحاب بخلاف استصحاب نجاسة الثوب. و بالجملة الأصل في الملزوم مانع عن الأصل في اللازم (مثلاً إذا ثبت في الشرع أنّ الحكم بكون الشيء ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع فيه) (الصيد) (فلا يجوز) الجمع بين الاستصحابين أي (الحكم بطهارة الماء القليل

ونجاسة الحيوان في مسألة الصيد المرمي الواقع فيه «ماء» وأنكر بعض الأصحاب) كما مر (ثبوت هذا التلازم) أي أنكر تقديم الأصل السببي على السببي وجمع بينهما (وحكم بنجاسة الصيد وطهارة الماء، انتهى).

ثم اعلم أنه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين) ولعلّه الشيخ الشريف - قده - (عن الشيخ علي في حاشية الروضة دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي) كتقديم استصحاب عدم التذكية على استصحاب الطهارة حال الحياة، وتقديم استصحاب كرية الماء على استصحاب نجاسة الشيء المغسول فيه وهكذا (ولعلها «دعوى» مستنبطة حدساً من بناء العلماء واستمرار السيرة على ذلك) غرضه أنّ هذه المسألة ليست معنونة في كلماتهم حتى يكون دعوى الإجماع مستندة إلى تتبع الفتاوى حساً، وإنّما الموجود في كلامهم هو أنّهم قدموا بعض الأصول على بعض في جملة من المسائل، فتحدث من ذلك أنّ المناط المجمع عليه هو تقديم الأصل الموضوعي على الحكمي.

(إذ لا يعارض أحد استصحاب كرية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به ولا استصحاب القلّة) في الماء (باستصحاب طهارة الماء الملاقى للنجس، ولا استصحاب حياة الموكّل باستصحاب فساد تصرفات وكيله) وبالجملة استصحاب الموضوع، أعني: الكرية والقلّة والحياة مقدم على استصحاب الحكم، أعني: نجاسة المغسول وطهارة الماء وفساد التصرفات قوله: (لكنّك قد عرفت) غرضه: أنّ الإجماع الذي ادعاه الشيخ علي على تقدم الأصل الموضوعي مخدوش من وجهين: أحدهما: وجود المخالف كما قال: قد عرفت (فيما تقدم من الشيخ والمحقق خلاف ذلك) حيث زعموا تعارض استصحاب حياة العبد باستصحاب عدم وجوب الفطرة. ثانيهما: قوله: (هذا مع أنّ الاستصحاب في الشك السببي دائماً) أي سواء كان مورد الشك السببي من الموضوعات الخارجية كالأمثلة المتقدمة أو غيرها كاستصحاب طهارة الماء الذي غسل به ثوب نجس (من قبيل

الموضوعي بالنسبة إلى الآخر) أي الاستصحاب في الشك المسببي.

(لأنّ زوال المستصحب الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي) ففي المثال الأوّل يكون زوال نجاسة الشيء المغسول من أحكام بقاء كرية الماء، وفي المثال الثاني يكون زوال طهارة الماء من أحكام قلة الماء، وفي المثال الثالث يكون زوال فساد المعاملات من أحكام حياة الموكل، كذلك في المثال الرابع يكون زوال نجاسة الثوب من أحكام طهارة الماء (فهو) أي بقاء المستصحب السببي (له) أي لزوال المستصحب المسببي (من قبيل الموضوع للحكم فإنّ طهارة الماء من أحكام الموضوع الذي حمل عليها زوال النجاسة عن المغسول به) أي لما كان الطهارة حكماً للماء الذي هو موضوع لازالة النجاسة، فكان الطهارة موضوع لها (وأيّ فرق بين استصحاب طهارة الماء) لاثبات زوال نجاسة الثوب (واستصحاب كريته «ماء» لاثبات عدم انفعاله وزوال نجاسة الثوب المغسول فيه، فإنّ كلاً من الكرية والطهارة موضوع للأثر المذكور.

وملخص الاشكال على الشيخ علي - ره - هو أنّ جانب السبب موضوع دائماً لجانب المسبب، ومع ذلك ذهب بعضهم كما مر إلى تعارض الأصلين وبعضهم إلى الجمع بينهما، ولا يخفى أنّ رجوع الشك السببي والمسببي إلى الموضوعي والحكمي يتم في بعض الموارد، فالشك في وجوب فطرة زيد و ارثه للشك في حياته يرجع إلى الموضوعي و الحكمي لقيامهما بها نظير الشك في حرمة مائع للشك في بقاء خمريته، وأمّا الشك في طهارة المغسول للشك في كرية الماء أو طهارته، فلا يرجع إليه إذ الطهارة تقوم بالمغسول لا بالماء الكر أو الطاهر بخلاف المطهرية. نعم هي من آثارهما.

وذكروا في باب الموضوعي والحكمي أنّه لو لم يجر الأصل في الموضوع لخلل فيه لم يجر في الحكم أيضاً، فإذا شك في بقاء النجاسة بعد زوال تغير الماء بنفسه لا يستصحب الموضوع بأن يقال: هذا كان نجساً لاحتمال مدخلة التغير،

ولا يستصحب النجاسة أيضاً لعدم احراز موضوعها بخلاف ما إذا لم يجز الأصل السببي لمانع فانه يجري المسببي، فإذا تنجس أحد المائين ثم لاقى شيء بأحدهما لا يستصحب طهارة الملقى - بالفتح - لتعارضه باستصحاب طهارة رفيقه فيستصحب طهارة الملقى - بالكسر - (هذا كله فيما إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر).

وأما القسم الثاني وهو ما إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث) وهو العلم الإجمالي بارتفاع الحالة السابقة في أحدهما كما قال: (فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لابعينه وشك في تعيينه) فهناك أربع صور أشار إلى أولها بقوله: (فإنّما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الاجمالي كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الطاهرين) فإنّ استصحاب طهارة كل منهما والتصرف فيهما بشرب وغيره يوجب المخالفة العملية للعلم إجمالاً بوجود النجس (وإنّما أن لا يكون).

وأشار إلى ثانيها بقوله: (وعلى الثاني فإنّما أن يقوم الدليل من الخارج على عدم الجمع) بين الاستصحابين (كما في الماء النجس المتمم كراً بقاء طاهر حيث قام الإجماع على اتحاد حكم المائين) فإنّه إذا كان هناك ماء قليل نجس وزيد عليه ماء طاهر حتى بلغا قدر الكر يعلم إجمالاً زوال الحالة السابقة من أحدهما، إلا أنّ هذا العلم كالشك البدوي لا يمنع عن اجراء الاستصحابين ظاهراً لعدم لزوم مخالفة عملية له نظير ما إذا كان هناك اناء طاهر واناء آخر نجس ثم علم إجمالاً زوال حالة أحدهما، فإنّ هذا العلم كالشك البدوي لا يمنع عن اجراء الاستصحابين ظاهراً، ولذا يعمل في كل اناء باستصحابه. نعم في الماء المتمم على فرض اجراء الاستصحابين لا بد من الاجتناب لأجل الخلط إلا أنّ الإجماع قام هنا على اتحاد حكم المائين ظاهراً أيضاً بمعنى عدم جواز الجمع بين الاستصحابين، ويأتي أنّه يرجع إلى قاعدة الطهارة. وبالجملة إنّما أن يقوم الإجماع على عدم الجمع (أو لا).

وأشار إلى ثالثها بقوله: (وعلى الثاني) أي فرض عدم الإجماع (إمّا أن يترتب أثر شرعي على كل من المستصحبين في الزمان اللاحق كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن فيمن توضأ غافلاً بهائم مردد بين الماء والبول) فإنه وإن علم إجمالاً زوال واحد من طهارة البدن أو حدث النفس إلا أنه لا يلزم من استصحابها والحكم بوجود الوضوء مخالفة عملية لهذا العلم الإجمالي، وإن لزمتم المخالفة الالتزامية، ولا إجماع أيضاً على عدم الجمع، ويترتب الأثر على كل منهما إذ يحكم بعدم وجوب غسل اليد وبوجوب الوضوء، ومرّ التفصيل في مبحث القطع فراجع (ومثله) ما ذكرته آنفاً من استصحاب طهارة هذا الاناء ونجاسة ذلك الاناء مع العلم إجمالاً بزوال حالة أحدهما، ومثله استصحاب عدم وجوب ذبح هذا الغنم وعدم حرمة عند الدوران بين المحذورين، ومثله (استصحاب طهارة المحل من واجدي المنى في الثوب المشترك) فإنّ كلاً منهما شاك في توجّه تكليف عليه فيستصحب طهارته وعدم جنابته، وليس في عمل شخص واحد باستصحاب واحد مخالفة عملية للعلم الإجمالي، ثم إنّ هذا المثال بملاحظة أنّ كلاً من الاستصحابين له أثر في حق صاحبه من دون لزوم مخالفة عملية يكون من أمثلة المقام، وبملاحظة أنّ محل الابتلاء لكل منهما أحد الاستصحابين يكون من أمثلة الصورة الآتية.

وأشار إلى رابعها بقوله: (وإمّا أن يترتب الأثر على أحدهما دون الآخر كما في دعوى الموكل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية) فإنّ استصحاب عدم التوكيل في شراء الجارية معارض بالنظر إلى العلم الإجمالي باستصحاب عدم التوكيل في شراء العبد، إلا أنّ الثاني لا أثر له بل هو أصل مثبت، والأثر مختص بالأوّل وهو استرجاع الجارية، وليس في العمل به محذور المخالفة العملية ولا مخالفة الإجماع.

(فهناك صور أربع: أمّا الأوليان فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح

والتخير فهنا دعويان: إحداهما: عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من (المرجحات) فلو فرضنا مثلاً في مسألة تتميم الماء حكم المشهور بالنجاسة تكون الشهرة مرجحة لاستصحاب نجاسة الماء الأول، إلا أن هذا لا يوجب تقديمه على استصحاب طهارة الماء الثاني، كما أن قاعدة الطهارة مرجحة لاستصحاب طهارة الماء الثاني إلا أنها لا توجب تقديمه على استصحاب نجاسة الماء الأول.

(خلافاً لجماعة، قال) الشهيد الثاني - ره - (في محكي تمهيد القواعد: إذا تعارض أصلان) لا يخفى أن نظره - ره - إلى مطلق الأصلين المتعارضين من دون توجه إلى هذه التفاصيل التي ذكرها المصنف - ره - (عمل بالأرجح منهما لاعتضاده بما يرجحه) فيقدم استصحاب طهارة البدن على بقاء الحدث واستصحاب عدم التوكيل في شراء الجارية على عدم التوكيل في شراء العبد لاعتضاد الأول بقاعدة الطهارة، والثاني بأصالة الفساد (فإن تساويا) بأن لم يكن لأحدهما مرجح كاستصحاب نجاسة انائين علم تطهر أحدهما وقاعدة الطهارة في مشتبهين مجهولي السابقة، أو كان لكل منهما مرجح كما فرضنا الشهرة في مسألة التتميم مرجحة لاستصحاب نجاسة الأول، وقاعدة الطهارة مرجحة لاستصحاب طهارة الثاني، وكما أن قاعدة الطهارة مرجحة لكل من الاستصحابين في مسألتني تنجس أحد الطاهرين وواجدي المني (خرج في المسألة وجهان).

قيل: أحدهما: التسايط والرجوع إلى أصل ثالث، ثانيهما: العمل بالأصلين، قوله: (غالباً) قيل: أشار به إلى أن ما ذكر من خروج الوجهين إنما يتم في أغلب الموارد كمسائل واجدي المني وتطهر أحد النجسين والمتوضى على فرض عدم الترجيح فيه وتتميم الماء، والغنم المردد بين وجوب الذبح وحرمة إذ لا يلزم في هذه المسائل مخالفة عملية للعلم الاجمالي لافي صورة طرح الأصلين ولا في صورة العمل بهما ففي المسألة الأولى إما يطرح الأصلان ويرجع إلى قاعدة الاشتغال بالصلاة، وإما يعمل كل مكلف باستصحاب طهارته، وفي الثانية إما يطرح الأصلان

ويرجع إلى قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة، وإما يعمل باستصحابي النجاسة، وفي الثالثة إما يطرح الأصلان ويرجع إلى قاعدة الاشتغال بالصلاة، وإما يستصحب طهارة البدن وحدث النفس، وفي الرابعة إما يطرح الأصلان ويرجع إلى قاعدة الطهارة، وإما يؤخذ بهما ويجتنب عن المخلوط، وفي الخامسة إما يطرح الأصلان ويرجع إلى التخير، وإما يجري الأصلان ويحكم بالاباحة.

ولا يتم في مسألة تنجس أحد الطاهرين إذ لو عمل فيها باستصحابي الطهارة يلزم المخالفة العملية فلا بد من طرحها والأخذ بالاحتياط مثلاً، وكذا قاعدتي الطهارة في المشتبهين ولا في مسألة التوكيل على فرض عدم الترجيح فيها إذ لا يمكن العمل بالأصلين والحكم بالصحة والفساد معاً فيطرحان ويرجع إلى أصالة الفساد مثلاً، وهكذا (ثم مثل له) أي لتعارض الأصلين (بأمثلة منها مسألة الصيد الواقع في الماء) حيث تعارض فيها بزعمهم استصحاب عدم التذكية مع استصحاب طهارة الماء، فمع عدم المرجح إما يعمل بهما وإما يطرحان ويرجع إلى الحل والطهارة، لكن قد مرّ أنّ المسألة من باب السببي والمسببي لا المتعارضين (إلى آخر ما ذكره وصرّح بذلك) أي بالترجيح مع وجود المرجح وخروج الوجهين مع عدمه (جماعة من متأخري المتأخرين).

والحق على المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد) الشرعي دون الظن (هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية) اعلم أنّ المرجح لأحد الأصلين إما دليل اجتهادي كترجيح استصحاب النجاسة في الماء المتّم بمعاونة الشهرة الفتوائية، وإما أصل تعبدي كترجيح استصحاب طهارة البدن بقاعدة الطهارة وغرضه - ره - : أنه لا يصح ترجيح أحد الأصلين لالمرجح اجتهادي ولا تعبدي أما الثاني فيأتي في الآخر عند قوله: ومّا ذكرنا يظهر أنه لافرق الخ. وأما الأوّل فيبّينه بقوله: (لأنّ مؤدّي الاستصحاب هو الحكم الظاهري فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل الدال على الحكم الظاهري).

بمعنى أنّ الشهرة مثلاً تفيد الظن بنجاسة الماء المتمم واقعاً واستصحاب النجاسة تفيد نجاسته ظاهراً فمرتبتها مختلفة، فلا يصلح أحدهما مؤيداً للآخر (لعدم موافقة المرجح لمدلوله «أصل» حتى يوجب اعتضاده. وبالجملة فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للأصول حتى يعاضدها، وكذا الحال بالنسبة إلى الاجتهادية فلا يرجح بعضها على بعض لموافقة الأصول التبعديّة) أي كما أنّ الدليل الاجتهادي لا يعاضد الأصل فكذا العكس، مثلاً لو دل خبر على طهارة الماء المتغير بزوال تغيره بنفسه، ودل خبر آخر على بقاء نجاسته فاستصحاب النجاسة وإن كان موافقاً للثاني إلاّ أنّه لا يعاضده لأنّ أحدهما يفيد نجاسته واقعاً والآخر يفيد ظاهراً (نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي أمكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية بناء على ما يظهر من عدم الخلاف في أعمال التراجيح بين الأدلة الاجتهادية كما ادعاه) أي نفي الخلاف (صريحاً بعضهم).

توضيح الكلام: أنّ اعتبار الاستصحاب إمّا هو من باب التبعّد كما هو الظاهر أو من باب الظن الفعلي كما يظهر من البهائي - ره - أو الظن النوعي المقيد بعدم الظن بالخلاف كما يظهر من العضدي، أو الظن النوعي المطلق كما يظهر من جمع، فعلى الأوّل قد عرفت عدم صحة الترجيح لاختلاف مرتبة المرجح الاجتهادي والاستصحاب، وعلى الثاني والثالث يؤخذ بالراجع من الاستصحابين لامن باب التعارض والترجيح بل من باب أنّ مناط الحجية، أعني: وجود الظن الفعلي أو عدم الظن بالخلاف محقق فيه، وعلى الرابع إن قلنا: بأنّ قانون الترجيح مختص بتعارض الأخبار فلا وجه لتقديم الراجع من الاستصحابين، وإن قلنا بدلالة الإجماع على جريان الترجيح في جميع الأدلّة يؤخذ بالراجع من الاستصحابين، إلاّ أنّ المختار هو الأوّل كما قال:

(لكنك عرفت فيما مضى) في أوائل الاستصحاب وفي آخر التنيّهات (عدم

الدليل على الاستصحاب من غير جهة الاخبار الدالة على كونه حكماً ظاهرياً فلا ينعف ولا يقدر فيه موافقة الأمارات الواقعية ومخالفتها، هذا كله) يعني عدم اعتضاد الأصل بالدليل (مع الاغماض عمّا سيجيئ) بعد سطور (من عدم شمول: لاتنقض، للمتعارضين وفرض شمولها لهما من حيث الذاتية) أي مع قطع النظر عن عدم امكان العمل بهما معاً (نظير شمول آية النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين وإن لم يجب العمل بهما فعلاً لامتناع ذلك) أي العمل بالمتعارضين. وبالجملة ما تقدم كله مبني على فرض شمول لاتنقض للمتعارضين .

(وأما بناء على المختار في اثبات الدعوى الثانية) حيث ادّعى فيها تساقط الأصلين لعدم شمول لاتنقض للمتعارضين (فلاوجه لاعتبار المرجح أصلاً لأنه إنّما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين في أنفسهما للعمل) حاصله: أن ترجيح أحد الاستصحابين بالمرجح الاجتهادي فاسد من وجهين: أحدهما: عدم شمول لاتنقض للاستصحابين المتعارضين فلا قابلية فيهما للعمل والحجية، فلامعنى لترجيح أحدهما بالمرجح الاجتهادي أو بأصل آخر كما يأتي بخلاف أدلة الخبر فإنها تشمل الخبرين المتعارضين أيضاً فهما قابلان للعمل والحجية وإن امتنع العمل بهما معاً فيلاحظ فيهما الترجيح. ثانيهما: أنه على تقدير الاغماض عن ذلك وفرض شمول لاتنقض للمتعارضين كشمول آية النبأ للمتعارضين لامعنى أيضاً لملاحظة الترجيح بالمرجح الاجتهادي لاختلاف الرتبة.

(الدعوى الثانية: أنه إذا لم يكن مرجح) أي إذا لم يصح الترجيح على تقدير وجود المرجح بناء على اعتبار الاستصحاب من باب التبعّد (فالحق التساقط دون التخيير لا لما ذكره بعض المعاصرين من أن الأصل في تعارض الدليلين التساقط لعدم تناول دليل حجيتها لصورة التعارض) وبالجملة الحق تساقطهما، لكن لا لما ذكره المعاصر فإنه على اطلاقه فاسد (لما تقر في باب التعارض من أن الأصل في) الدليلين الظنين (المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما من باب التبعّد) أي

السببية (لا الطريقة).

توضيح المطلب: أنه زعم المعاصر أن الأصل هو التساقط في مطلق المتعارضين أي خبرين كانا أو أصليين أو غيرهما لزعم أن دليل الحجية لا يشمل المتعارضين، ورده المصنف - ره - بأن هذا الكلام يتم في تعارض الأصليين فقط بيان يأتي ولا يتم في تعارض الأمارات الظنية لأن دليل حجيتها يشمل المتعارضين أيضاً، غاية الأمر: أنه بناء على السببية فالأصل التخيير بمعنى أنه إذا لم يمكن ادراك المصلحتين لا بد من ادراك أحدهما الممكن كما في الغريقتين، وبناء على الطريقة، فالأصل التوقف بمعنى أنهما لا يكونان دليلين في خصوص مؤداهما ولكن يكونان معاً دليلاً على نفي الثالث فيرجع إلى الأصل إن وافق أحدهما، وإلا فإلى التخيير كما في الوجوب و التحريم، فعلى كل تقدير يشملها الدليل وهذه التفاصيل جارية في الاستصحاب أيضاً على تقدير اعتباره من باب الظن، وأما على الحق من اعتباره من باب التبعّد فالأصل التساقط لقوله:

(بل لأن العلم الإجمالي هنا) أي في تعارض الأصليين (بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجها عن مدلول لا تنقض لأن قوله: لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله يدل على) حكيمين (حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله) توضيحه: أن دليل الاستصحاب يستفاد منه قاعدتان حرمة نقض اليقين بالشك ووجوب نقض اليقين باليقين، فإذا كان هناك مائعان طاهران تنجس أحدهما يكون كل منهما في نفسه مشكوك الطهارة ويكون أحدهما المردد معلوم النجاسة، وحينئذ لو شمل دليل الاستصحاب كلا المستصحبين يلزم من العمل به عدم العمل به لأنه إذا حكم في كليهما بقاعدة حرمة نقض اليقين بالشك، يلزم منه عدم العمل بقاعدة وجوب نقض اليقين باليقين فيلزم تعارض

الصدر والذيل.

(ولا بقاء أحدهما المعين لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح) وبالجملة لا يصح شمول الدليل لكليهما كما فصل ولادلالة فيه بالضرورة على أحدهما المعين عندنا ولا يصح دلالة على أحدهما المعين عند الله لأنه ترجيح بلا مرجح إذ الشك في البقاء حاصل في كليهما. إن قلت: يدل على استصحاب طهارة الاناء الذي لم يزل طهارته وهو معين عند الله، وحيث إنه لا نعرفه ولا يمكن الاحتياط باجراء الاستصحابين لأنه مخالفة عملية فنختار أحدهما. قلت: دلالة عليه إن كان بعنوان أنه مشكوك البقاء ظاهراً فترجح بلا مرجح كما ذكر، وإن كان بعنوان أنه باق على طهارته، ففيه: أنه لا معنى للحكم ظاهراً بطهارة ما هو باق على طهارته واقعاً.

(وأما) ابقاء كل منهما تخييراً، ففيه: أنه ليس في دليل الاستصحاب من البدلية عين ولا أثر مع أنه يلزم الاستعمال في المعينين التعيين في غير مورد العلم الإجمالي والتخيير فيه، وأما الكلي المعين أعني مفهوم (أحدهما المخير فليس من أفراد العام إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج، فإذا خرجا) أي إذا لم يشملهما الدليل لا مجتمعاً ولا معيناً ولا مخيراً (لم يبق شيء) حاصله: أن الدليل إنما يشمل الأفراد والمشخصات الخارجية ومفهوم الواحد ليس فرداً ثالثاً غير المشتبهين ليشمله الدليل وإنما هو أمر منتزع من المشتبهين الذين قد عرفت عدم شمول الدليل لهما بوجه (وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة، وأن قوله - عليه السلام -: كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام لا يشمل شيئاً من المشتبهين) فراجع.

(وربما) يقال: إن الأصل هو التخيير لا بمعنى دلالة الدليل عليه حتى يقال بأنه ليس فيه من البدلية أثر، ولا بمعنى دلالة على ابقاء مفهوم الواحد حتى يقال بأنه أمر منتزع من المشتبهين، بل بمعنى أنه إذا لم يمكن امتثال العام في جميع أفراده لا بد من امتثاله بقدر الامكان أو، بمعنى أنه إذا خرج من العام فرد

لأنعرفه وكان العمل بالعام مخالفة عملية مثلاً كما هنا لابد من التخيير، فشرع المصنف - ره - ببيانها ودفعهما، وقال: ربما (يتوهم أن عموم دليل الاستصحاب نظير قوله: أكرم العلماء، وأنقد كل غريق، واعمل بكل خبر، في أنه إذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما بل لابد من العمل بالممكن وهو أحدهما تخيراً وطرح الآخر لأن هذا غاية المقدور.

(ولذا) أي لأجل أنه لم يمكن العمل بالعام في جميع أفراده يعمل به بقدر الامكان (ذكرنا في باب التعارض أن الأصل في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم) أي بناء على اعتبارهما من باب السببية، إماماً على الطريقة فالأصل التوقف على تفصيل يأتي إن شاء الله (لا التساقت والاستصحاب أيضاً أحد الأدلة، فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الامكان، فإذا تعذر العمل باليقينين من جهة تنافيهما) للعلم إجمالاً بارتفاع أحدهما (وجب العمل بأحدهما ولا يجوز طرحهما) وبالجملة كما أنه لو أمر باكرام العلماء أو بانقاذ الغرقى أو بالعمل بالأخبار ولم يتمكن المكلف من الامتثال في الكل، امثل بالقدر الممكن، كذلك دليل الاستصحاب يقتضي ابقاء كل متيقن فإذا لم يمكن ذلك في كلا المشتبهين يعمل به في أحدهما.

(ويندفع هذا التوهم: بأن عدم التمكن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدرة) في المكلف (على ذلك مع قيام المقتضي) أي شمول الدليل (للعمل فيهما، فالخارج هو غير المقدور وهو) أي غير المقدور (العمل بكل منهما مجامعاً مع العمل بالآخر، وأما فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور فلا يجوز تركه، وفيما نحن فيه) يعني تعارض الاستصحابين (ليس كذلك إذ بعد العلم الإجمالي) بارتفاع أحد الحادثين (لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجوداً منع عنهما عدم القدرة) ملخص الفرق: أنه قد يكون القصور من ناحية الدليل كما فيما نحن فيه فإن دليل الاستصحاب قاصر عن الشمول للمتعارضين لاستلزامه طرح

وجوب نقض اليقين باليقين، فالمقتضي للعمل فيها غير موجود، فلا يحكم العقل بالتخير، وقد يكون القصور من ناحية المكلف بمعنى عجزه عن الامتثال التام كما في الأمثلة المذكورة، فإنّ الدليل فيها شامل للأفراد، إلا أنّ الفرض عجز المكلف عن الامتثال التام، فالمقتضي للعمل فيها موجود فيحكم العقل بالتخير والاقتصار بالممكن.

(نعم مثال هذا في الاستصحاب) أي فرض شمول دليل الاستصحاب كلا الفردين (أن يكون هناك استصحابان بشكين مستقلين) أي غير مشوبين بالعلم الاجمالي (امتنع شرعاً أو عقلاً العمل بكليهما من دون علم اجمالي بانتقاض أحد المستصحبين بيقين الارتفاع) كما إذا كان هناك اناء ان طاهران ثم شك في بقاء طهارتهما من دون علم إجمالي بارتفاع طهارة أحدهما، فإنّ دليل الاستصحاب يشملهما، فلو فرضنا حينئذ أنّ العقل أو الشرع منع عن اجراء الاستصحاب في كلا الانائين فلا بد من اجرائه في أحدهما إذ المقتضي لاجرائه فيهما وهو شمول الدليل لهما موجود، والمانع خارج عن الدليل، فيعمل بقدر الامكان كما قال: (فإنّه يجب حينئذ العمل بأحدهما المخير و طرح الآخر، فيكون الحكم الظاهري مؤدّى أحدهما).

وإنّما لم نذكر هذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين لعدم العثور على مصداق له، فإنّ الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينهما من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين، وقد عرفت أنّ عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصحاب سوغها «مخالفة» العجز) حاصله: أنّ آية النبأ شاملة للخبرين المتعارضين، فعدم العمل بهما مخالفة لآية النبأ سوغها «مخالفة» عجز المكلف عن العمل، وأمّا عدم العمل بالاستصحابين المتعارضين فليس هو مخالفة لدليل الاستصحاب سوغها العجز، بل هو امتثال لدليل الاستصحاب (لأنّه نقض اليقين باليقين) وقد أمرنا به دليل الاستصحاب (فلم يخرج عن عموم

لاتنقض عنوان ينطبق على الواحد التخيري) بخلاف مورد تعارض الخبرين ونحوه فإنّ الدليل حيث إنّه يشملهما معاً وعجز المكلف يوجب مخالفته، فيخرج عنه عنوان وجوب العمل بهما وهو ينطبق على عنوان وجوب العمل بأحدهما تخييراً.

(وأيضاً فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فرداً معيّناً في الواقع غير معيّن عندنا ليكون الفرد الآخر) المعين في الواقع (الغير المعين) عندنا (باقياً تحت العام كما إذا قال: أكرم العلماء وخرج فرد واحد غير معيّن عندنا، فيمكن هنا أيضاً) كالفرض المتقدم (الحكم بالتخير العقلي في الأفراد) حاصل التوهم: أنّه لو أمر المولى باكرام العلماء ثم استثنى زيدا المردد بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر فإنّ أمكن اكرامهما احتياطاً بأن كان الاستثناء جوازياً وجب الاحتياط، وإلاّ بأن كان الاستثناء تحريمياً فإنّه يدور أمرهما حينئذ بين المحذورين فيتخير، فكذا في مورد تعارض الاستصحابين فإنّ هناك قبل العلم الإجمالي استصحابين في انائين مثلاً وبعد طرو العلم الاجمالي زال أحد الاستصحابين وبقي الآخر المعين عند الله، فإنّ أمكن العمل بالاستصحابين احتياطاً كما إذا تطهّر أحد النجسين يعمل بهما فإنّ استصحاب نجاستها احتياطاً وإلاّ كما إذا تنجّس أحد الطاهرين فإنّ استصحاب طهارتهما ليس باحتياط، بل مخالفة عملية فيتخير، وهذا التوهم فاسد (إذ لا استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر لأنّ الواقع) وجود الحالتين سابقاً ثم (بقاء احدي الحالتين وارتفاع الآخر).

توضيح الفرق: أنّ الزيدين فردان موجودان في الواقع يشملهما عموم أكرم العلماء، وبعد الاستثناء المجمل يخرج أحدهما ويبقى الآخر المعين عند الله، وحينئذ يعقل التخير في اكرامهما وليس في الانائين الطاهرين استصحابان في الواقع يشملهما عموم لاتنقض، لأنّ موضوع الاستصحاب هو مشكوك البقاء بما هو مشكوك لا الطاهر الواقعي بما هو طاهر. وبالجملة ليس في الواقع استصحابان

حتى إذا زال طهارة أحدهما زال أحد الاستصحابين وبقي الآخر المعين عند الله حتى يحكم بالتخير. نعم يوجب العلم الاجمالي كون الانائين في الظاهر مورد الاستصحاب، وقد أوضحنا عدم شمول دليل الاستصحاب لهما بوجه، ومن هنا علم أن الاستصحابين المتعارضين ليسا من قبيل اشتباه الخبر الصحيح بغيره لوجوده في الواقع بخلاف الاستصحاب.

(نعم نظيره) أي نظير خروج فرد من العام غير معين عندنا (في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين المذكورين) يعني استصحابين بشكين مستقلين (ووجوب طرح الآخر بأن حرم نقض أحد اليقينين بالشك ووجب نقض الآخر به).

كما إذا كان هناك اناء طاهر احتمل تنجسه وانا طاهر آخر لاقى بثوب مسبوق النجاسة شك في بقاء نجاسته، فإن استصحاب الطهارة في الأول حجة لعدم المانع، وفي الاناء الثاني ليس بحجة لكون الشك في طهارته مسبباً عن الشك في بقاء نجاسة الثوب، فيستصحب نجاسته ويحكم بنجاسة هذا الاناء، وحينئذ لو فرض اشتباه الانائين فيدخل في اشتباه الحجة بغير الحجة، فيمكن حينئذ الحكم بالتخير في استصحاب الطهارة (ومعلوم أن مانحن فيه ليس كذلك لأن المعلوم إجمالاً فيما نحن فيه بقاء أحد المستصحبين لا بوصف زائد) أي من دون أن يكون مورداً للاستصحاب واقعاً إذ لا معنى للحكم ببقاء الطهارة ظاهراً فيما هو طاهر واقعاً (وارتفاع الآخر لا اعتبار الشارع لأحد المستصحبين والقاء الآخر .

فتبين أن) عموم لا تنقض لا يصح شموله للمتعارضين معاً لما مرّ وأن (الخارج من عموم لا تنقض ليس واحداً من المتعارضين لامعياً) عندنا ولا عند الشارع (ولا) واحداً (مخيراً) وأن عموم لا تنقض ليس كعموم أكرم العلماء ونحوه مما عجز المكلف عن امثاله (بل لما) علم ارتفاع أحد الحادثن (ووجب نقض اليقين باليقين) بحكم الاخبار (وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي وترتيب

آثار البقاء على الباقي الواقعي) أي فما هو طاهر واقعاً يترتب عليه آثار الطهارة، وما هو نجس واقعاً يترتب عليه آثار النجاسة (من دون ملاحظة الحالة السابقة فيها) أي من دون أن يكون شيء منها مورد الاستصحاب، وحيث إن الباقي والمرجع الواقعيين غير معيّنين عندنا (فيرجع إلى قواعد أخر غير الاستصحاب) كالاحتياط وقاعدة الطهارة (كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة.

ولذا) أي لأجل أنه في مورد العلم الإجمالي لا يلاحظ الحالة السابقة (لانفراق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة) ثم تنجس أحدهما (أو النجاسة) ثم تطهر أحدهما (وبين عدم حالة سابقة معلومة، فإن مقتضى القاعدة الاحتياط فيهما) ولا يخفى صحة جريان الاستصحابين في مسبوق النجاسة كما يأتي لعدم لزوم مخالفة عملية للعلم الاجمالي، والتمرة بين اجتناب الانائين لاستصحاب نجاستهما وبين اجتنابهما للاحتياط بعد تساقط الأصلين أنه على الأول يجب اجتناب ملاقي أحدهما لاعلى الثاني (و) مقتضى القاعدة (فيما تقدم من مسألة الماء النجس المتمم كراً الرجوع إلى قاعدة الطهارة وهكذا) كالرجوع إلى أصالة الفساد في مسألة اختلاف الوكيل والموكل على فرض تعارض الاستصحابين فيها.

(ومما ذكرنا) من تساقط الأصلين (يظهر أنه لافرق في التساقط بين أن يكون في كل من الطرفين أصل واحد) بأن لا يكون هناك أصل آخر على طبق أحدهما كاستصحابي النجاسة عند تطهر أحد النجسين أو كان هناك أصل آخر في مرتبة متقدمة كما إذا علم إجمالاً صيرورة الخمر خلاً أو الماء النجس طاهراً، فإن استصحابي النجاسة فيهما متعارضان واستصحاب الخمرية موافق لأحدهما، إلا أنه لكونه أصلاً موضوعياً يكون مانعاً عن جريان الأصل الحكمي، أعني: استصحاب نجاسة الخمر، فلا يكون معاضداً له، فيتعارض استصحاب خمرية هذا مع استصحاب نجاسة ذلك فيتساقطان ويرجع إلى الاحتياط، أو في مرتبة متأخرة

كقاعدة الطهارة في الماء المتمم فانها موافقة لاستصحاب طهارة الماء الثاني، إلا أنه لما كان الشك في الطهارة مسبباً عن الشك في بقاء طهارة الماء الثاني، فيجري الأصل السببي، أعني: استصحاب الطهارة ولايجري المسببي، أعني: قاعدة الطهارة حتى يعاضده. نعم بعد تساقط الاستصحابين يرجع إليها.

(ويعين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد) كما إذا كان هناك اناء طاهر وانا مشكوك ثم علم اجمالاً تنجس أحدهما فإن أصالة الطهارة في كل منهما معارض للآخر، واستصحاب الطهارة في الاناء الأول مرجح لأصالة الطهارة فافهم، إلا أنك قد عرفت أن الأصل في تعارض الأصلين هو التساقط ومعه لا يبقى مجال للترجيح (فالترجيح بكثرة الأصول بناء على اعتبارها من باب التبعّد لوجه له لأن المفروض أن العلم الاجمالي يوجب خروج جميع مجاري الأصول) أي جميع أطراف العلم (عن مدلول لا تنقض على ما عرفت. نعم يتجه الترجيح بناء على اعتبار الأصول من باب الظن النوعي) كما مرّ مفصلاً.

(وأما الصورة الثالثة: وهي ما) أي مورد (يعمل فيه بالاستصحابين فهو «مورد» ما كان العلم الاجمالي بارتفاع أحد المستصحبين فيه «مورد» غير مؤثرياً) أي غير موجب لتنجز خطاب على المكلف (فمخالفته لا يوجب مخالفة عملية لحكم شرعي كما لو توضحاً اشتبهاً بما نعت مردد بين البول والماء، فإنه يحكم بقاء الحدث) النفسانية (وطهارة الأعضاء استصحاباً لهما، وليس العلم الاجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك، إذ الواحد المردد) أي الزائل المردد (بين الحدث وطهارة اليد لا يترتب عليه حكم شرعي حتى يكون ترتيبه «حكم» مانعاً عن العمل بالاستصحابين).

توضيحه: أن الأصول مغياة بالعلم فغاية الاستصحاب العلم بالانتقاض وغاية أصالة الحل والطهارة العلم بالحرمة والنجاسة، والمراد بالعلم وإن كان أعم من التفصيلي والاعمالي إلا أن المراد بالعلم الاجمالي هو ما تعلق بتكليف منجز على

كل تقدير متوجّه إلى شخص خاص كما في الشبهة المحصورة فإنّ أيّاً من انائي زيد تنجّس وجب اجتنابه، وإن لم يكن كذلك فلا يمنع عن اجراء الأصل كما إذا تطهر أحد النجسين، فإنّ طرو الطهارة لا يوجب تكليفاً، فيجري استصحابي النجاسة على ما قيل، وكما في المتوضي إذ على تقدير كون الزائل طهارة اليد توجه تكليف بالغسل، وأمّا على تقدير كون الزائل الحدث فلا يتوجه تكليف، فالزائل المردد لا يؤثر حكماً يمنع عن اجراء الاستصحابين .

وكما في الجنب المردد إذ على تقدير كون الجنب هو زيدا توجه إليه التكليف، وعلى تقدير كونه عمراً فلا تكليف لزيد بل لعمره، فالجنب المردد لا تكليف عليه يمنع عن اجراء الأصليين (ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الأعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي أيضاً) أي كما أنّه لا أثر للزائل المردد يلزم مخالفته، كذلك لا يلزم من الحكم المذكور مخالفة الشرع إذ نجاسة الأعضاء غير معلومة، والوضوء إن كان موجوداً فنور على نور.

(نعم ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكمية) لأنّه إذا شك مثلاً في أنّ الجهر بالبسملة في الصلاة الاخفائية واجب أو حرام فاجراء أصالتي عدم الوجوب والحرمة والحكم بالاباحة ظاهراً، وإن لم يوجب في الدفعة الأولى مخالفة عملية لأنّه إمّا يجهر فيوافق احتمال الوجوب، أو يخفى فيوافق احتمال الحرمة، إلّا أنّ ذلك ترخيص في المخالفة العملية تدريجاً، وهذا الاشكال يجري في الشبهة الموضوعية أيضاً إذا فرض تعدد الواقعة كما إذا تردد وطى المرأة في عدّة أيام بين الوجوب والحرمة، إلّا أنّه ربما لا يتعدد فيها الواقعة كما في الأمثلة المتقدمة، و كالغنم المردد بين وجوب ذبحه وحرمة بالحلف، فلا اشكال حينئذ في اجراء الأصليين (وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة) من جواز المخالفة العملية تدريجاً وعدمه (في مقدمات حجية الظن عند التكلّم في حجية العلم.

وأما الصورة الرابعة: وهي ما يعمل فيه بأحد المستصحبين وهو ما كان

أحد المستصحبين المعلوم ارتفاع أحدهما مما يكون مورد الابتلاء للمكلف دون الآخر بحيث) يتوجه على المكلف تكليف منجز على أحد التقديرين و(لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب أثر شرعي عليه) على التقدير الآخر، وقد مرّ مراراً أنّ العلم الاجمالي إنّما يمنع عن اجراء الأصليين إذا تعلق بتكليف منجز على كل تقدير لاعلى تقدير دون آخر كما سنوضحه.

(وفي الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين إذ) بينا في التنبيه السادس من تنبيهات الاستصحاب عند البحث في الأصل المثبت أنّ قوله: لا تنقض اليقين لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه «يقين» في حق المكلف أثر شرعي بحيث لا تعلق له «يقين» به «مكلف» أصلاً) فعد هذا من موارد تعارض الاستصحابين إنّما هو بالنظر إلى العلم الاجمالي بارتفاع أحد الحادثين (كما إذا علم اجمالاً بطروء الجنابة عليه أو على غيره) فعلى تقدير طروءه عليه ينتجّز عليه وجوب الغسل، وعلى تقديره طروءه على غيره لا ينتجّز عليه تكليف. نعم يتوجه إليه تكليف معلق كأن يقول: لو اتفق لك الابتلاء به بالاقضاء فاجتنب فلامانع له من اجراء الأصل وكذا الطرف الآخر.

(وقد تقدم) في ثالث تنبيهات الشبهة المحصورة (أمثلة ذلك) منها وقوع النجاسة في أحد مائتين: أحدهما المعين بول أو كر، أو خارج عن محل ابتلائه، أو غير متمكن من التصرف فيه، أو مضطر إلى شربه، فلامانع من اجراء الأصل في الطرف الآخر (ونظير هذا كثير مثل انه علم اجمالاً بحصول التوكيل من الموكل إلا أنّ الوكيل يدعي وكالته في شيء) كسواء الجارية وقد اشتراها (والموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء) ويدعي التوكيل في شراء العبد ولم يشتره (فإنه لاخلاف في تقديم قول الموكل لأصالة عدم توكيله «موكل» فيما يدعيه الوكيل) من شراء الجارية وأثرها ارجاع الجارية (ولم يعارضه أحد بأن الأصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل أيضاً) من شراء العبد لعدم أثر له (وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائماً أو منقطعاً

فإن الأصل عدم النكاح الدائم من حيث إنه سبب للارث ووجوب النفقة والقسم وهو المبيت عندها ليلة في أربع ليالي.

توضيحه: أنه إذا تحقق اجمالاً النكاح المردد بين الدائم والمنقطع يكون أصالة عدم كل منهما معارضاً للآخر نظراً إلى العلم الاجمالي، إلا أن الآثار المشتركة كجواز الاستمتاع لاشك فيها والآثار المختصة من الارث ونحوه مختصة بالدائم أي لا أثر مختصاً بالمنقطع، فيجري أصالة عدم النكاح الدائم لنفي آثاره، ولا يجري الأصل الآخر حتى يعارضه (ويتضح ذلك) أي جريان الأصل المؤثر دون الآخر (بتتبع كثير من فروع التنازع في أبواب الفقه) وقد مرّ لذلك أمثلة في التنبيه السادس والسابع من تنبيهات الاستصحاب منها لو ادعى الجاني «جرح» أن المجني عليه شرب سماً فمات به، فلا دية عليه، وادعى الولي أنه مات بسراية الجرحة فعليه الدية، وحيث إن الأثر وهو عدم ضمان الدية مختص بأصالة عدم السراية ولا أثر لأصالة عدم شرب السم فيجري الأول دون الثاني.

(ولك أن تقول: بتساقط الأصلين في هذه المقامات والرجوع إلى الأصول الأخر الجارية في) نفس (لوازم المشتبهين) حاصله: أن ما ذكرنا من جريان الأصل الذي له أثر دون غيره إنما هو بناء على عدم اعتبار الأصل المثبت، وأما بناء عليه فيجوز اجراءهما لأن أصالة عدم التوكيل في شراء الجارية أثرها فساد المعاملة، وأصالة عدم التوكيل في شراء العبد يثبت التوكيل في شراء الجارية وأثره صحة المعاملة، فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى أصالة الفساد، وكذا أصالة عدم النكاح الدائم أثرها عدم الارث ونحوه، وأصالة عدم المنقطع يثبت الدائم وأثره الارث ونحوه، فيتساقطان ويرجع إلى عدم الارث ونحوه، وكذا أصالة عدم السراية أثرها عدم الدية وأصالة عدم شرب السم يثبت السراية وأثرها ضمان الدية، فبعد تساقطها يرجع إلى أصالة البراءة عن الدية.

(إلا أن ذلك) التساقط بناء على الأصل المثبت (إنما يتمشى في استصحاب

الأُمور الخارجية أمّا مثل أصالة الطهارة في كل من واجدي المنى فانه لاوجه للتساقط هنا) حاصله: أنّ المستصحب إن كان من الأُمور الخارجية كعدم التوكيل و النكاح والسراية في الأمثلة المتقدمة يجوز فيه التساقط وإن لم يجب، أمّا الجواز فلاتحاد نتيجة التساقط أو العمل بالأصل المؤثر إذ كما أنّه لو جرى أصالة عدم النكاح الدائم دون الآخر ترتّب عليه عدم الارث ونحوه، كذلك إذا حكم بجريانها وتساقطها يرجع أيضاً إلى أصالة عدم الارث وكذا سائر الأمثلة.

وأما عدم الوجوب فلعدم امكان المخالفة العملية للعلم الاجمالي في هذه الموارد فيجوز الاكتفاء بالأصل المؤثر كما لا يخفى، وأمّا إذا كان من الأُمور الشرعية كاستصحاب الطهارة من واجدي المنى فلا يصح الحكم بالتساقط لاختلاف النتيجة إذ لو تساقط الأصلان يرجع إلى قاعدة الاشتغال بالصلاة، وأمّا لو عمل كل منهما باستصحاب طهارته فلا يجب عليه الغسل، والفرض عدم لزوم مخالفة عملية من اجراء الأصل فلا داعي إلى التساقط فيعمل كل بأصله.

(ثم لو فرض في هذه الأمثلة أثر لذلك الاستصحاب الآخر دخل في القسم الأوّل) أي في الصورتين الأوليين المحكوم فيهما بالتساقط (إن كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزماً لطرح علم إجمالي معتبر في العمل) كما لو أراد أحد واجدي المنى الاقتداء بالآخر، أو أراد ثالث الائتام بهما في صلاة أو صلاتين بناء على اعتبار احراز المأموم طهارة الامام ولو بالأصل، فانه لو أجرى أصالة الطهارة في حقه وحق إمامه يلزم مخالفته بخطاب لاتصل جنباً أو لاتصل مع الجنب فيتساقط الأصلان، فلا بد إمّا من الاحتياط بأن يغتسلا أو ترك الائتام، ثم إن ما ذكرنا من أنّه إذا ترتّب الأثر على الاستصحاب الآخر أيضاً بحيث يلزم من اجراء الأصل مخالفة عملية للعلم الاجمالي لايجوز اجراء الأصل، إنّما هو فيما إذا كانت الشبهة محصورة كالانائين المشتبهين وكواجدي المنى، وأمّا إذا كانت الشبهة غير محصورة كاشتباه النجس بين ألف اناء أو الجنب بين ألف نفر فلا مانع من اجراء الأصل

وإن انجر إلى المخالفة العملية كما قال:

(ولاعبرة بغير المعبر كما في الشبهة الغير المحصورة) إلا أن هذا مبني على جوازها في الشبهة الغير المحصورة، وإلا فيجري الأصل إلى حد عدم لزوم المخالفة القطعية (وفي القسم الثاني) أي في الصورة الثالثة (إن لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم اجمالي معتبر) كاستصحاب كل من واجدي المنى طهارته السابقة، وقد مرّ في صدر المسألة بيان أن هذا المثال صالح للصورة الثالثة والرابعة، وقد يدخل في الصورتين الأوليين كما مرّ من فرض الائتمام (فعليك بالتأمل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي من عقل) كما في مسألة اختلاف الوكيل والموكل (أو شرع) كما في مسألة الوضوء والتميم (أو غيرهما) كروية وقوع النجس في أحد انائين (بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر).

والعلماء وإن كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في اجراء الأصول في الشبهات الموضوعية، ولازمه جواز اجراء المقلد لها بعد أخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد، إلا أن تشخيص سلامتها عن الأصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل أحد) توضيح الكلام: أن اعمال الدليل أو الأصل في الأحكام لايجوز إلا بعد الفحص عن المعارض، فإذا دل خبر معتبر على حرمة التن فلا بد من الفحص عن وجود المعارض، وإذا اقتضى الاستصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه، فلا بد من الفحص عن دليل اجتهادي على خلافه أو أصل حاكم عليه، وحيث إن الفحص وظيفة المجتهد فاعمال الدليل فيها يختص بالمجتهد.

وأما اعمال الأمانة أو الأصل في الموضوعات كدلالة اليد على ملك وأصالة الطهارة على طهارة هذا الماء، فهو لا يحتاج إلى الفحص عن الواقع أو المعارض أو الحالة السابقة، ومقتضى ذلك جواز اجراء المقلد لها بعد أخذ حجيتها عن المجتهد، إلا أنه لما كان بعض الموارد مورداً لأصل واحد، وبعضها مورد الأصلين

متعارضين، والمتعارضان على أقسام مختلفة كما فصل، يتعدّر على المقلّد تعيين هذه الموارد وتعيين الحاكم من المحكوم.

(فلا بد إمّا من قدرة المقلّد على تشخيص الحاكم من الأصول على غيره منها، وإمّا من أخذ خصوصيات الأصول السليمة عن الحاكم من المجتهد) ولذا جرى ديدن الفقهاء على التعرّض بهذه الأصول في رسائلهم العملية (وإلاّ فربما يلتفت إلى الاستصحاب المحكوم) كاستصحاب نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك (من دون التفات إلى الاستصحاب الحاكم) كاستصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس (وهذا يرجع في الحقيقة إلى تشخيص الحكم الشرعي نظير تشخيص حجية أصل الاستصحاب وعدمها) أي كما أنّ تعيين المجتهد حجية الاستصحاب تعيين للحكم الشرعي، كذلك تعيين الحاكم عن المحكوم تعيين للحكم الشرعي لأنّه تعيين للموضوع الخارج عن وظيفة المجتهد (عصمنا الله واخواننا من الزلل في القول والعمل بجاه محمد وآله المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - .

مبحث التعارض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه

محمد وآله الطاهرين

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

(خاتمة:)التعبير بها ليس لكون المسألة فقهية بل لكونها آخر المسائل الأصولية ، كيف وكونها أصولية هو المتيقن من بين المسائل سواء جعلنا الميزان في كون المسألة أصولية صدق تعريف العلم، أو البحث عن عوارض الأدلة أو اختصاص الانتفاع للمجتهد، أو التدوين في علم الأصول، أو تصريح الأصوليين، وقد نوقش في سائر المسائل فقليل: بأنّ مباحث الألفاظ من المبادئ اللغوية لعدم اختصاصها بألفاظ الكتاب والسنة ومبحث المقدمة والضد والاجتماع من المبادئ الأحكامية، ومباحث حجية الأمارات من المبادئ التصديقية، ومرّ الجواب في أوّل بحث الخبر ومباحث الأصول العملية من القواعد الفقهية، ومرّ الجواب في أوّل الاستصحاب(في التعادل) أي تساوي الدليلين وكون كل منهما معادلاً للآخر(والترجيح)جمع الترجيح تقديم أحد الدليلين لمزية من أنواع المزايا.

(وحيث إنّ موردهما الدليلان المتعارضان فلا بد من تعريف التعارض

وبيانه)

فرق التعارض والتزاحم

إنّ تنافي المتعارضين إنّما هو في مقام الجعل كدليلي وجوب شيء وإباحته وتنافي المتزاحمين إنّما هو في مقام الفعلية لاتفاق العجز في مثل انقاذ الغريقين، وتضاد الفعلين كتجنّس المسجد وقت الصلاة، واجتماع الأمر والنهي في صلاة المحبوس في الغضب، وحصر مقدمة الواجب في الحرام بأن توقّف انقاذ الغريق مثلاً على دخول ملك الغير ومنع مانع عن التفكيك فيما إذا وجب اكرام زيد وحرّم اكرام عمرو، وأنّ التخيير والترجيح في المتزاحمين عقلي وفي المتعارضين شرعي إذ القاعدة على التحقيق من طريقة الأمارات هو التساقط، وأنّ تقديم أحد المتعارضين لا يوجب زوال موضوع الآخر، فإنّ تقديم لا تكرم النحاة لا يوجب خروج النحو من موضوع أكرم العالم بخلاف تقديم أحد المتزاحمين فإنّ صرف القدرة في انقاذ زيد يوجب خروج انقاذ عمرو عن موضوع الوجوب الفعلي، أعني: الفعل المقدور وأنّ الترجيح في المتعارضين بقوة السند والدلالة وفي المتزاحمين بأمورٍ أخرى.

مرجحات باب التزاحم

كون أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً فإنّ الموسع المزاحم للمضيق يكون بلاقتضاء والمضيق مقتض فهو يوجب العجز عن الموسع، وكون أحدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر مشروطاً بها عقلاً، وكون أحدهما ذا بدل دون الآخر، مثالهما دوران الأمر بين استعمال الماء في الوضوء أو رفع الخبث، يقدم الثاني لأنّ الوضوء له بدل فليس بأهم، بخلاف رفع الخبث، ولأنّ الوضوء لكونه ذا بدل يكون مشروطاً بالقدرة شرعاً ورفع الخبث مشروط بها عقلاً فتامة ملاك وجوب الوضوء موقوف على تحقق القدرة عليه شرعاً، ووجوب رفع الخبث صالح لرفع القدرة على الوضوء

شرعاً، وكون أحدهما أهم في حد نفسه وكون أحدهما أسبق كالقيام في الركعة الأولى، وإذا عجز عن القيام في ركعتين.

تعريف التعارض

(وهو لغة من العرض بمعنى الاظهار وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما) لبااعتبار دلالتها بل (بااعتبار مدلولهما، ولذا ذكروا أنّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض) نحو: يجب اكرام العالم، لا يجب اكرام العالم (أو التضاد) نحو: يجب اكرام العالم، يحرم اكرام العالم، والسرّ في امتناع اجتماع الضدين رجوعه إلى اجتماع النقيضين، فإنّ لازم وجوب اكرامه عدم حرمة ولازم حرمة عدم وجوبه.

ثمرة الاختلاف في تعريف التعارض

التعارض عند الماتن - ره - صفة للمدلولين يعرضها أولاً و بواسطةها يعرض للدليلين كما تعرض الحركة أولاً للسفينة وبواسطةها لجالسها، وعليه يدخل موارد الحكومة والتوفيق العرفي والجمع الدلالي في المتعارضين لتنافي المدلولين فيها، فيشملها اخبار الترجيح والتخير فيحتاج خروجها عنها إلى دليل كروايتي أبي عيون وداود بن فرق أو انصرافها إلى غير هذه الثلاثة، أو كون المتيقن منها غير الثلاثة، وفي الكفاية عده صفة للدالتين، فيكون تنافي المدلولين علة أي واسطة في الثبوت، كما أنّ النار واسطة لثبوت الحرارة للماء، وعليه يخرج الثلاثة عن التعارض كخروج التخصّص والورود لعدم تنافي دالتين قابلتين للتوفيق، فلا يشملها أدلة الترجيح والتخير حتى يحتاج اخراجها إلى وجه.

توضيح التخصّص والورود والحكومة والتوفيق العرفي والجمع الدلالي والتخصيص

التخصّص خروج الشيء عن الموضوع وجداناً تكوينياً كما إذا علم بتواتر ونحوه حرمة التن فتخرج عن عدم العلم الذي هو موضوع أصل البراءة أو أمانة الحل وكخروج الجاهل في قوله: لا تكرم الجاهل عن موضوع أكرم العالم.

والورود كون التعبّد بدليل مخرجاً للشيء عن موضوع الدليل الآخر وجداناً كورود الأمانة على الأصل العقلي فانه إذا تعبّدنا الشارع بخبر الثقة وقام على حرمة التن خرجت وجداناً عن موضوع البراءة العقلية، أعني: قبح العقاب بلا بيان إذ تعبّد الشرع بالخبر بيان عقلاً أو قام على وجوب دفن الكافر خرج عن موضوع التخيير العقلي وهو عدم رجحان أحد المحذورين، إذ تعبّد الشارع بالخبر رجحان عقلاً، أو قام على وجوب الظهر خرج الجمعة عن موضوع الاحتياط العقلي، وهو احتمال العقاب في ترك الجمعة إذ تعبّد الشرع بالخبر رافع عقلاً لاحتمال العقاب. وبالجملة التعبّد بأمانة يوجب ورودها على الأصول العقلية.

والحكومة كون دليل ناظر إلى حال الدليل الآخر نظر تفسير أي بلسان توسعة موضوعه أو تضييقه أو تضييق حكمه كقوله: الطواف بالبيت صلاة فإنه يوسع موضوع لاصلاة إلا بطهور أي يفسره بأنه أريد من الصلاة الأعم من الطواف وكقوله: لاشك لكثير الشك فإنه يضيّق موضوع إذا شككت فابن على الأكثر أي يفسره بأنه أريد من الشك، الشك المتعارف وليس من التخصيص إذ ليس بلسان نفي الحكم، بل نفي الموضوع إذ لم يقل: لا يعتنى بالشك الكثير بل قال: لاشك مع الكثرة، وكدليل نفي الضرر والخرج فإنه يضيّق الأحكام الأولية كوجوب الوضوء، وغيره لا بلسان تضييق الموضوع إذ لم يقل المتضرر ليس بمكلف أو الوضوء

الضرري ليس بوضوء ولا بلسان نفي الحكم بأن يقول: يجب الوضوء الضرري ليكون تخصيصاً بل بلسان نفي الضرر والخرج، ومفاده أنّ الأحكام شرعت بحيث ترتفع بنفسها قهراً في مورد الخرج والضرر.

ثمّ إنّ الحاكم إن كان في مرتبة المحكوم فالحكومة واقعية كالأمثلة المذكورة، فإنّ الصلاة في المثال الأوّل متسعة واقعاً والشك في المثال الثاني والحكم الأوّل في المثال الثالث متضيقان واقعاً وإن كان في طول المحكوم، فالحكومة ظاهرية صورية كحكومة الإمارات والأصول على الواقعيات، فإذا أدّى خبر الثقة أو الاستصحاب إلى حرمة التن وهو حلال واقعاً يتضيق موضوع الحلية ظاهراً أي تختص بالعالم بها وكذا في العكس، وكحكومة الإمارات على الأصول الشرعية، فإذا أدّى خبر الثقة إلى خلاف البراءة أو الاحتياط أو الاستصحاب يرتفع ظاهراً موضوع هذه الأصول، أعني: الشك لا للتعبد بالخبر إذ التعبد حاصل في الأصول أيضاً بل لثبوت المتعبد به أي الحرمة.

وكحكومة بعض الإمارات على بعض فإذا قامت البيّنة على أنّ المال الذي بيد زيد ملك لعمرو وثبت ذلك تعبداً، فيرتفع موضوع قاعدة اليد وهو اليد المجهول جاهلها، وكحكومة بعض الأصول على بعض، فإذا غسل ثوب نجس بماء مشكوك الطهارة فبجريان أصالة طهارة الماء يثبت تعبداً غسل الثوب بماء طاهر وزوال النجاسة فيرتفع موضوع الاستصحاب، أعني: الشك في بقاء النجاسة، وقد يتفق حكومة أصل على أمانة فإنّ قاعدة الطهارة حاکمة على لأصلاة إلاّ بطهور أي تفيد أنّ الطهارة المشروط بها الصلاة أعم من الواقعية والظاهرية، وكون حكومة الإمارات والأصول بعضها على بعض ظاهرية لكونها في الحقيقة حكومة على الواقعيات كما مرّ.

التوفيق العرفي كون الدليلين بنحو إذا عرضا على العرف يوفق بينهما بالتصرّف في كليهما كما في الأدلة المتعرضة للأحكام الثابتة للعناوين الثانوية مع

الأدلة المتعرضة للأحكام الثابتة للعناوين الأولية، فإن العرف يحمل قوله: حرم عليكم الميتة على بيان وجود المقتضي، ويحمل قوله: رفع ما اضطر إليه على بيان وجود المانع، أو في أحدهما كما في تقديم الاستصحاب على سائر الأصول، وتقديم نفي الحرج على نفي الضرر فيما إذا كان تصرف المالك موجباً لضرر الجار وعدم تصرفه موجباً لوقوعه في الحرج.

والجمع الدلالي هو تقديم قوي الدلالة أي النص أو الأظهر على الظاهر على تفصيل يأتي، ومنه التخصيص وهو اخراج بعض الأفراد عن حكم العام.

(وكيف كان) أي اعتبر في التعارض اتحاد المحمول وارجع التضاد إلى التناقض كما مرّ أو كفى فيه التضاد (فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع) كإكرام العالم في المثال (وإلا لم يمتنع اجتماعهما) نحو: صل ولا تغصب (ومنه) أي من اعتبار اتحاد الموضوع (يعلم أنه لاتعارض) حقيقة (بين الأصول) كأصالة حلّة العصير المشكوك حرمة (وما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية) كما لو قام الدليل على حرمة العصير (لأن موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم كالحكم بحلّة العصير مثلاً من حيث إنه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث هو) أي العصير بما هو. وبالجملة يجوز أن يجتمع في العصير الحلّة والحرمة بأن يكون بما هو عصير حراماً واقعاً، وبما هو مشكوك الحرمة حلالاً ظاهراً، فيحل للشاك أو في زمن الشاك ويحرم للعالم أو في زمن العلم كما قال:

(فإذا لم يطلع عليه) أي على الحكم الواقعي (المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول) وهو الشيء المشكوك (باقياً على حاله فيعمل على طبقه) أي حكم الأصل (وإذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي) كان وارداً على الأصل أو حاكماً كما قال: (فإن كان) الدليل الاجتهادي (بنفسه) أي لابديل حجيته (يفيد العلم) كالتواتر والمحضوف والإجماع المحصل (صار المحصل له

عالمًا بحكم العصير مثلاً، فلا يقتضي الأصل حلّيته) لخروجه عن موضوع الأصل (لأنّه إنّما اقتضى حلّية مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل بل هو بنفسه غير جار وغير مقتض) وبعبارة أُخرى: العمل بالدليل العلمي لا بالأصل ليس من باب أنّهما تعارضاً حقيقة ورجح الدليل وطرح الأصل بل من باب التخصّص (لأنّ موضوعه «أصل» مجهول الحكم) وقد صار العصير معلوم الحكم فارتفع الموضوع.

(وإن كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمي) كخبر الثقة فإنّه يحتمل مخالفته للواقع لكن ثبت حجّيته بالأدلة الأربعة (فإن كان الأصل) المقابل لهذا الدليل (مما كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية) وهي حكم العقل عند الشك في التكليف بقبح العقاب بلا بيان (والاحتياط والتخير العقلين) أي حكم العقل عند العلم الاجمالي بدفع العقاب المحتمل وعند الدوران بين المحذورين باختيار أحدهما (فالدليل وارد عليه ورافع لموضوعه لأنّ موضوع الأوّل عدم البيان، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخير، وكل ذلك مرتفع بالدليل الظني، وإن كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه) كالبراءة الشرعية، أعني: قوله - عليه السلام - مثلاً: رفع ما لا يعلمون، والاحتياط الشرعي، أعني: قوله - عليه السلام - : واحتط لدينك (كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل).

والتوضيح: أنّ الاستصحاب أصل شرعي والتخير أصل عقلي والبراءة والاحتياط عقليان لأنّه يحكم بقبح العقاب بلا بيان وبدفع العقاب المحتمل وشرعيان لأنّه قال: رفع ما لا يعلمون واحتط لدينك، فلنا ثلاثة أصول عقلية: التخير وموضوعه عدم الرجحان، والبراءة وموضوعها عدم البيان، والاحتياط وموضوعه احتمال العقاب، وثلاثة أصول شرعية: الاستصحاب والبراءة

والاحتياط، وموضوع الكل الشك و الدليل المخالف لها إن كان علمياً بأن يقوم المتواتر على حرمة العصير أو وجوب دفن الكافر أو طهارة الماء بعد زوال تغيره أو وجوب الجمعة يومها ارتفع الموضوعات المذكورة وجدنا وهو التخصص، وقد مرّ توضيحه، وإن كان ظناً معتبراً ورد على الأصول العقلية لأنّ الثقة إذا أخبر بحرمة التتن، أو وجوب الجمعة، أو وجوب دفن الكافر، ارتفع موضوع هذه الأصول بالتعبد بالخبر لأنّه بيان عقلاً، ورافع لاحتمال العقاب ومرجح لأحد الاحتمالين، وقد مرّ توضيح الورد، ويحكم على الأصول الشرعية.

(بمعنى) أي معنى الحكومة كما مرّ مفصلاً (أنّه «دليل» يحكم عليه «أصل» بخروج مورده «دليل» عن مجرى الأصل، فالدليل العلمي المذكور) يعني الظن المعتبر (وإن لم يرفع) وجداناً (موضوعه «أصل» أعني الشك) ضرورة أنّه مع قيام الخبر على حرمة التتن أو وجوب الظهر أو طهارة الماء الزائل تغيره يبقى أيضاً احتمال حل التتن أو وجوب الجمعة أو نجاسة الماء إذ الظن هو الرجحان الغير المانع من النقيض (إلاّ أنّه يرفع حكم الشك، أعني:) البراءة والاحتياط (والاستصحاب).

وضابط الحكومة) كما مرّ (أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي) لايحكم العقل كما في التخصيص (متعرّضاً لحال الدليل الآخر، ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه) أي الدليل الآخر لابتحو التخصيص بل التفسير (فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله متعرّضاً عليه، نظير الدليل على أنّه لاحكم للشك في النافلة أو مع كثرة الشك أو مع حفظ الإمام أو المأموم أو بعد الفراغ من العمل، فإنّه حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام المشكوك) كقوله: إذا شككت فابن على الأكثر، أو إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع الخ، فيكشف عن أنّ المراد الشك المتعارف ومن خواص الحاكم أنّه لولا المحكوم للغي الحاكم كما قال:

(فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم المشكوك لاعموماً ولا خصوصاً) كالمثاليين (لم يكن مورد للأدلة النافلة لحكم الشك في هذه الصورة) فكما أنه لو لم يجعل أحكام في الإسلام للغى نفي العسر والحرج والضرر، كذلك لو لم يجعل في مورد الشك أصالة البراءة، أو الاحتياط أو الاستصحاب لكان قوله: صدق العادل لغواً، إذ معناه أنه إذا أخبر العادل بحرمة التن أو وجوب الظهر أو طهارة الماء الزائل تغيره نزله منزلة الواقع، أي ألقى احتمال الحلية أو وجوب الجمعة أو نجاسة الماء، ومعنى الغائه عدم ترتب أثر له من البراءة أو الاحتياط أو الاستصحاب.

(والفرق بينه وبين المخصص أن كون التخصيص بياناً للعام) إنما هو (بحكم العقل الحاكم بعدم جواز ارادة العموم مع العمل بالخاص) فإن ارادة اكرام كل عالم لا يجتمع مع ارادة عدم اكرام النحاة، فالثاني قرينة صارفة عقلاً لظاهر الأول (وهذا بيان بلفظه للمراد و مفسر للمراد من العام، فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير) فإن الإنسان بذوقه السليم يدرك أن قوله: لاشك مع الكثرة بصدد تفسير قوله: إذا شككت الخ (ثم الخاص إن كان قطعياً) أي نصاً (تعيّن طرح عموم العام وإن كان ظنياً) أي ظاهراً (فدار الأمر بين طرحه وطرح العموم).

اعلم أن الحكومة تفارق التخصيص بالذات والخواص، والأول ما مرّ مفصلاً من أن التخصيص اخراج بعض أفراد العام عن حكمه، والحكومة تفسير المحكوم بتوسعة موضوعه أو تضيقه أو تضيق حكمه، والثاني من جهات: أحدها: أنه لولا المحكوم كان الحاكم كاللغو. ثانيها: أن الحاكم والمحكوم دليلان لفظيان والمخصص قديكون لياً (و) منها: أن التخصيص يحصل بالنصوصية دون الظهور، بمعنى أن الخاص إن كان قطعي الدلالة يحكم العقل بكونه قرينة صارفة لظاهر العام كما في أكرم العلماء ولا يجب اكرام النحاة، وإن كان ظني الدلالة كقوله: ينبغي اكرام النحاة فإنه ظاهر في الندب ومحتمل للوجوب، كما أن أكرم العلماء ظاهر في العموم ومحتمل للتخصيص، فلا يحكم العقل بقرينته بل (يصلح

كل منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر) أي يحتمل مطابقة ظاهر العام للواقع وكونه قرينة على تأويل ينبغي بحمله على الوجوب، ويحتمل مطابقة ظاهر ينبغي للواقع، وكونه قرينة على رفع اليد عن ظاهر العام.

(فلا بد من الترجيح) أي يحتاج تقديم أحد الظاهرين إلى قرينة داخلية كالأظهرية أو خارجية كقرينة المقام وغيرها، فيمكن الأخذ بظهور العام لأظهريته كما في أكرم العلماء كلهم أجمعين، وينبغي اكرام النحاة، أو لقرينة المقام مثلاً كما إذا قال: أكرم العلماء، وقال في مقام اجلال النحاة: ينبغي اكرام النحاة، ويمكن الأخذ بظهور الخاص لأظهريته كما في أكرم العلماء ولا بأس باكرام النحاة أو لقرينة المقام مثلاً كما إذا قال: أكرم العلماء، وقال في مقام عدم الاعتناء بالنحاة: ينبغي اكرام النحاة.

فمع التساوي يدخل في تعارض الظاهرين لا يمكن جمعها عرفاً فلا بد في مادة الاجتماع من الرجوع إلى الأخبار العلاجية على تفصيل يأتي عند التكلّم في قاعدة الجمع، وظاهر النائني - ره - تقدم الخاص مطلقاً لقرينته عرفاً، ولذا يقدم الخاص المتصل مع أضعفية ظهوره، كما يقدم ظهور يرمي على ظهور الأسد مع أنّ ظهور الأوّل اطلاقى والثاني وضعي، وفيه: أنّ تقديم ظهور مثل يرمي أو الخاص المتصل ليس من أجل أنّ ما هو قرينة عرفاً يقدم ظاهره وإن كان أضعف، بل لعدم انعقاد ظهور للكلام قبل الاتمام، وقيل بأنّ الخاص لا أقل من أظهريته أبداً فيقدم على العام الغير الأبى عن التخصيص (بخلاف الحاكم فإنّه) نصّاً كان أو ظاهراً (يكتفي به في صرف المحكوم عن ظاهره ولا يكتفي بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينة أخرى كما يتضح ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة).

ملخصه: أنّ الحكومة تحصل بالنصوصية وبالظهور أي لافرق بين قوله مثلاً لاحكم لشك الإمام، وقوله: إذا شك الإمام فليمض في أنّ كلاً منهما حاكم

على عموم إذا شككت، مع أنّ الأوّل نص في عدم العبرة، والثاني ظاهر لاحتمال ارادة المضي بانياً على الأكثر واتيان الاحتياط، ولا يكون عموم إذا شككت قرينة على ارادة المضي بانياً على الأكثر والاحتياط إلا أن يقوم الإجماع مثلاً على عدم الفرق بين شك الإمام وغيره، والسر أنّ التخصيص يحصل بحكم العقل بكون الخاص قرينة فلا بد من قوة الدلالة وإلا فيمكن العكس، وأمّا الحكومة فهي مقتضى نفس لسان الدليل فيكفي ظهوره كسائر الظواهر.

(فالثمره بين التخصيص والحكومة يظهر في الظاهرين) كقوله: إذا شككت الخ، وقوله: إذا شك الإمام الخ (حيث لا يقدم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه) من حيث الظن الظهوري (لأنّ صرفه «حاكم» عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أخرى) كفرض قيام الإجماع على عدم الفرق بين شك الإمام وغيره، وإذا شك في وجود القرينة فهي (مدفوعة بالأصل، وأمّا الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص) بمرجح داخلي أو خارجي على ما فصلناه (وإلا أمكن رفع اليد عن ظهوره «خاص» واخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه) أي ظهور العام.

ألا ترى أنّ العام الأبى عن التخصيص لكونه معللاً أو موافقاً لحكم العقل أو وارداً في مقام الامتنان أو اعطاء الضابطة يقدّم على الخاص مثلاً عمومات بطلان الشرط المخالف للكتاب في العقد المطابقة بحكم العقل لا تخصص بما دل على جواز اشتراط ارث المتمتع بها، بل يطرح أو يقال بأنّ حكم الارث ممّا يقبل التغير بالشرط، وكذا لا يخصص عموم فانكحوهن باذن أهلهنّ المعاضد بالعقل والنقل الدالّين على قبح التصرف بغير اذن بصحيحة سيف بن عمير الدالة على جواز تمتع أمة المرأة بدون اذنها .

(فلنرجع إلى ما نحن بصدده من ترجيح حكومة الأدلة الظنية على الأصول فنقول: قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحل والحرمه حكماً شرعياً، أعني: الحل) أي حكم مثلاً بأنّ العصير بما هو محتمل للحل والحرمه حلال (ثم حكم

بأن الأمانة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير) بما هو إذا غلى (حجة بمعنى) أي معنى حجيته (أنه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه «خبر» للواقع) وبعبارة أخرى: (فاحتمال حلّية العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم) أي (لا يترتب عليه «احتمال» حكم شرعي كان يترتب عليه لولا هذه الأمانة وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلّية الظاهرية) وبالجملة معنى الحجية عدم الاعتناء باحتمال الخلاف أي الحل، ومعنى عدم الاعتناء به عدم اجراء أصل الحل الذي كان يجري لولا الأمانة، فحجية الأمانة مفسّرة لأصالة حل محتمل الحل بأن المراد من احتمال الحل غير الاحتمال المخالف للخبر (فمؤدّى الأمارات «حرمة العصير» بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه «معلوم» الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات) من البراءة وغيرها.

(ثم إن ما ذكرنا من الورد والحكومة) لا اختصاص له بالأصول العملية بل هو (جار في الأصول اللفظية أيضاً فإن أصالة الحقيقة أو العموم) أو الاطلاق (معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز) والتخصيص والتقييد. وبالجملة كما أنّ الأصول العملية معتبرة إذا لم يقد دليل على خلافها، كذلك الأصول اللفظية معتبرة إذا لم تقم قرينة على خلافها (فإن كان المخصص مثلاً دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنص القطعي) أي بالدليل القطعي سنداً ودلالة وجهة (في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي) فكما أنّ المتواتر الدال على حرمة العصير وارد على أصالة الحل لخروج العصير بسببه عن المجهول إلى المعلوم، كذلك عدم وجوب اكرام النجاة إذا كان نصاً متواتراً مبيّناً للواقع دون التقييد وارد على أصالة العموم لارتفاع موضوعها، أعني: عدم العلم بالقرينة بالعلم بها.

(وإن كان المخصص ظنياً معتبراً) أي كان من حيث الدلالة نصاً قطعياً ومن حيث السند أو الجهة أو منها ظنياً معتبراً كالخبر الواحد النص في عدم

وجوب اكرام النحاة (كان حاكماً على الأصل لأنّ معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لولا حجية هذه الأمانة وهو وجوب العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصّص وعدمه) فإذا أمر باكرام العلماء واحتمل وجود المخصّص ترتب على هذا الاحتمال العمل بأصالة العموم، فإذا ورد في خبر العادل عدم وجوب اكرام النحاة فهو نص في الدلالة على التخصيص لكنّه ظني معتبر سنداً، ومعنى اعتباره عدم الاعتناء باحتمال عدم التخصيص، ومعنى عدم الاعتناء به الغاء أصالة العموم التي كانت تجري لولا هذا الظن المعتبر كما قال: (فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص الغاء للعمل بالعموم) فحجية الظن تفسّر الأصل الجاري عند احتمال عدم التخصيص بأنّ المراد من الاحتمال غير مورد الظن.

(ثبت أنّ النص وارد على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً من جميع الجهات) أي سنداً وجهة أيضاً (وحاكم عليه إذا كان ظنياً في الجملة كالخاص) النص (الظني السند) أو الجهة أو هما معاً، وإلى هذا أشار بقوله: (مثلاً) فالخاص القطعي من جميع الجهات يجتمع فيه عنوانان الورد بالنسبة إلى أصالة العموم والتخصيص بالنسبة إلى عموم العلماء مثلاً والخاص القطعي دلالة لاسنداً، أو جهة يجتمع فيه عنوانان حكومته بدليل اعتبار سنده بالنسبة إلى الأوّلي والتخصيص بالنسبة إلى الثاني والخاص الظني الدلالة كقوله: ينبغي اكرام النحاة معارض مع العام يرجع إلى الترجيح وإن كان مجملاً كقوله: لا تكرم زيدا إذا تردد بين عالم وجاهل، فقيل: بسراية اجماله بالنسبة إلى العام، فيجري البراءة، وقيل: بأنّ العام قرينة على ارادة زيد الجاهل.

(ويحتمل أن يكون الظن أيضاً وارداً بناء على كون العمل بالظاهر عرفاً وشرعاً معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص) أي بناء على أنّ حجية الظواهر ليست معلقة بعدم ثبوت القرينة بل معلقة بعدم التعبد بالقرينة إذ حينئذ لا فرق في الورد

بين العلم بالقرينة كالنص القطعي من جميع الجهات، وبين التبعّد بالقرينة كالنص الظني المعتر (فحالتها «ظواهر» حال الأصول العقلية) أي كما أنّ موضوع التخيير والبراءة والاحتياط العقلين، أعني: عدم الترجيح وعدم البيان واحتمال العقاب يرتفع بالظني المعتر كذلك موضوع الأصول اللفظية، أعني: عدم التبعّد بالقرينة يرتفع بالتبعّد بها (فتأمل) سنيّن وجهه فلا تغفل.

(هذا كله) أي ورود النص القطعي من جميع الجهات على الأصول اللفظية وحكومة النص الظني عليها بناء على تقيدها بعدم العلم بالقرينة ووروده عليها بناء على تقيدها بعدم التبعّد بالقرينة (على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة) أي من باب التبعّد العقلاني (وأما إذا كان من جهة الظن النوعي الحاصل بارادة الحقيقة الحاصل) أي الظن بارادة الحقيقة يحصل (من الغلبة) إذ الغالب إرادة الظاهر (أو من غيرها) كقاعدة المقتضي، والمانع حيث إنّ اللفظ يقتضي ارادة الظاهر و المانع مشكوك، وبناء العقلاء على العمل بالمقتضي (فالظاهر أنّ النص وارد عليه مطلقاً) أي (وإن كان النص ظنياً).

توضيحه: أنّ بناء العقلاء وأهل اللسان على العمل بالظواهر وأصالة عدم القرينة إمّا من باب التبعّد، وإمّا من باب الظن، وعلى التقديرين إمّا مقيد بعدم العلم بالقرينة، أو بعدم التبعّد بالقرينة، فعلى الأول أي حجية الظواهر تبعداً مقيداً بعدم العلم بالقرينة، قد مرّ أنّ المخصص القطعي من كل جهة وارد عليها والظني سنداً أو جهة حاكم عليها، وعلى الثاني أي حجية الظواهر تبعداً مقيداً بعدم التبعّد بالقرينة يكون المخصص وارداً عليها مطلقاً، والأمر بالتأمل فيما سبق إمّا إشارة إلى أنّ حجية الظواهر تبعداً دون اثباتها خرط القتاد، وإمّا إشارة إلى أنّ حجيتها تبعداً مقيداً بعدم التبعّد بالقرينة بعيد لعدم تقيده شيء من الأصول التبعديّة بها، وعلى الثالث أي حجية الظواهر من باب الظن مقيداً بعدم العلم بالقرينة الحكم ما مرّ في الأول، وعلى الرابع أي حجية الظواهر من باب الظن

مقيداً بعدم التعبد بالقرينة الحكم ما مرّ في الثاني.

وغيرض المصنف - ره - استظهار ذلك كما قال: (لأن الظاهر) مما يأتي في قوله: ويكشف الخ (أن) بناء لعقلاء الذي هو (دليل حجية الظن الحاصل بارادة الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور) أي مناط حجيته (مقيّد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل) قد مرّ شرح العبارة آنفاً في ذيل قوله: فحالتها حال الأصول العقلية فراجع (ويكشف عما ذكرنا) من تقيّد حجية الظن الظهوري بعدم ظن معتبر على خلافه (أنا لم نجد) في كلام أحد (ولانجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام). قوله: (من حيث هو) اشارة إلى ما مرّ، ويأتي من أنّ الخاص إن لم يكن نصّاً يدخل في تعارض الظاهرين فربما يقدم العام. وبالجملة لم ير مورد يقدم فيه العام (على الخاص وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتمدة).

والحاصل: أننا نرى أنّ الخاص النص مقدم على العام سواء كان سنده قطعياً كالمتواتر أو ظنياً أقوى من الظن في جانب العام كما إذا ورد في خبر ضعيف منجبر بالشهرة وجوب اكرام العلماء، وورد في خبر صحيح عدم وجوب اكرام النحاة، أو ظنياً أضعف من الظن في جانب العام كعكس المثال، أو ظنياً مساوياً للظن في جانب العام بأن يردا بخبر العادل مثلاً (فلو كان حجية ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه لوجد مورد نفرض فيه أضعفية مرتبة ظن الخاص من ظن العام) كما مرّ من عكس المثال (حتى يقدم) العام (عليه أو مكافئته له) كما في المثال الأخير (حتى يتوقف مع أننا لم نسمع مورداً يتوقف في مقابلة العام من حيث هو والخاص فضلاً عن أن يرجح) العام (عليه «خاص») قوله: من حيث هو اشارة إلى ما ذكره سابقاً وكرره بقوله:

(نعم لو فرض الخاص ظاهراً خرج عن النص وصار من باب تعارض الظاهرين فربما يقدم العام) كما مرّ تفصيله فراجع (وهذا) أي تقيّد اعتبار الظن

الظهوري بعدم وجود ظن معتبر على خلافه (نظير ظن الاستصحاب على القول به) أي باعتباره من باب الظن كالظواهر (فإنه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب على الأمانة المعتبرة المخالفة له) وإن كان أضعف الظنون كما لو دلّ خبر ضعيف منجبر بالشهرة على طهارة الماء الزائل تغيره، فإنه يقدم على الاستصحاب.

(فيكشف عن أنّ افادته للظن) بناء على اعتبار الظن الشخصي (أو اعتبار ظنه النوعي مقيّد بعدم ظن آخر على خلافه) فيكون كل ظن معتبر وارداً على الاستصحاب بناء على اعتباره من باب الظن، وأمّا بناء على اعتباره من باب التبعّد فقد مرّ بحثه مفصّلاً (فافهم) فإنّ تقديم النص الخاص على العام في جميع الصور مسلم إلاّ أنّه لا يكون دليلاً على الوجود وتقيّد حجية الظواهر بعدم ظن معتبر على خلافه إذ التقديم يمكن أن يكون بعنوان الوجود وأن يكون بعنوان الحكومة وأن يكون بعنوان الترجيح.

(ثم إنّ التعارض على ما عرفت من تعريفه) من تنافي مدلولي الدليلين كما لا يكون بين الأصول والأدلة لعدم اتحاد موضوعهما كذلك (لا يكون في الأدلة القطعية لأنّ حجيتها إنّما هي) ذاتية أي (من حيث صفة القطع) والانكشاف (والقطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظن بالآخر غير ممكن). اعلم أنّ الدليل إن كان قطعياً من جميع الجهات أي سنداً ودلالة وجهة فيسمّى بالدليل القطعي كقوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ وإلاّ فيسمّى بالدليل الظني، ويأتي تفصيل صورته في المبحث الآتي، ومناطه إمّا الظن الشخصي كما احتتمل في الظواهر والاستصحاب، أو النوعي المقيّد بعدم ظن معتبر على خلافه كما احتتمل أيضاً فيهما، أو النوعي المطلق كما في الخبر الواحد وغيره وهذه الأنواع الأربعة يتصوّر في كل من المتعارضين.

فصور التعارض عشرة: ست منها غير معقول والباقي مورد البحث :

١- تعارض القطعيين .

- ٢- تعارض القطعي مع الظني الشخصي.
- ٣- تعارض القطعي مع الظني النوعي المقيد.
- ٤- تعارض القطعي مع الظني النوعي المطلق، وقد مرّ في عبارته - ره - عدم امكان هذه الصور الأربع إذ القطع بقيام زيد مثلاً لا يجمع القطع أو الظن بعدمه بل هو مقطوع الكذب.
- ٥- تعارض الظني الشخصي بمثله، وهذا أيضاً غير ممكن كما قال: (ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيتها باعتبار صفة الظن الفعلي لأن اجتماع الظنين بالمتنافيين محال، فإذا تعارض سببان للظن الفعلي) كتعارض الاستصحابيين في الماء المتمم كراً بناء على اعتباره بالظن الشخصي (فإن بقي الظن في أحدهما فهو المعتر و إلا تساقطاً) ويرجع في المثال إلى قاعدة الطهارة.
- ٦- تعارض الظني الشخصي مع الظني النوعي المقيد كما إذا اقتضى الإجماع المنقول وجوب فعل، واقتضى الشهرة عدمه، وفرضنا حجية الأوّل من باب الظن الشخصي، والثاني من باب الظن النوعي المقيد، وهذا أيضاً غير ممكن إذ لو حصل الظن الشخصي في الأوّل كان مناط الحجية في الآخر مفقوداً و إلا كان مناط الحجية فيه مفقوداً.
- ٧- تعارض الظني الشخصي مع الظني النوعي المطلق كما في المثال على فرض حجية الشهرة من باب الظن النوعي المطلق .
- ٨- تعارض الظني النوعي المطلق مع مثله كتعارض الخبرين.
- ٩- تعارض الظني النوعي المقيد مع مثله كتعارض ظاهري أكرم العلماء، وينبغي اكرام العلماء على مبني بعض.
- ١٠- تعارض الظني النوعي المطلق مع الظني النوعي المقيد كما إذا تعارض الخبر مع الشهرة على فرض حجيتها كذلك.

وإلى هذه الصور الأربعة أشار بقوله: (والمراد بقولهم: إنّ التعارض لا يكون إلا في الظنين يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث افادة نوعهما الظن) كما فرضنا الأمثلة الأربعة (وإنّما أطلقوا القول في ذلك) حيث قالوا بأنّ التعارض يقع بين الظنين ولم يقولوا الظنين النوعين (لأنّ أغلب الأمارات بل جميعها عند جل العلماء بل ما عدى جمع ممن قارب عصره) بعصرنا (معتبرة من هذه الحثية لا لافادة الظن الفعلي بحيث يناط الاعتبار به)

نعم يظهر من صاحبي الاشارات والمناهل اعتبار الظن الشخصي في الظواهر ويظهر من شيخنا البهائي - ره - اعتباره في الاستصحاب، وكذا من المحقق الخوانساري على القول بكونه من الأمارات، ويظهر من العضدي تقيّد حجية الاستصحاب بعدم الظن على خلافه، ويظهر من الوحيد البهبهاني - ره - والمحقق القمي - ره - اعتبار الظن الشخصي في جميع الأمارات لاعتبارها عندهما من باب الانسداد، وعليه لاجال لبحث التعارض أصلاً.

(ومثل هذا في القطعيات غير موجود إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب افادة نوعه القطع) إن قلت: النص المتواتر المخالف للعامة دليل قطعي ربما لا يفيد القطع إمّا للتعارض وإمّا لكون الشخص مسبقاً بالشبهة، فهو دليل يفيد بنوعه القطع، فيعقل تعارض دليلين مفيدين بنوعهما القطع. قلت: الدليل المذكور لا يسمّى دليلاً قطعياً (لأنّ هذا يحتاج إلى جعل الشارع فيدخل حينئذ في الأدلة الغير القطعية، فالمتواتر المذكور يدخل في الخبر الواحد) (لأنّ الاعتبار في الأدلة القطعية من حيث صفة القطع) أي الدليل القطعي هو ما كان حجة ذاتاً بوصف القطع (وهي في المقام منتفية فيدخل في الأدلة الغير القطعية، إذا عرفت ما ذكرنا) من تعريف التعارض وعدم تحققه بين الأصول والأدلة لعدم اتحاد موضوعهما حتى يحصل التنافي، ولا في الأدلة القطعية لعدم امكان القطع بالمتنافين الخ.

الجمع أولى من الترجيح والتخير

(فاعلم أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع في مقامين لأنّ المتعارضين إمّا أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر، وإمّا أن لا يكون بل يكونا متعادلين) أي (متكافئين) وحيث إنّ حكم المتعارضين بملاحظة الأصل الأوّلي والثانوي والتراجيح والتعادل كما يأتي الكل مختصّ بما إذا لم يمكن الجمع بينهما قال: (وقبل الشروع في بيان حكمهما لا بد من الكلام في القضية المشهورة) المعروفة في الألسنة، المتفق عليها في الجملة كما يأتي (وهي أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح) والمراد بالجمع هو الأخذ بسندهما وجهتهما أي الحكم بصدورهما وكونهما لبيان حكم الله تعالى والتصرّف في الدلالة.

والمراد بالامكان قيل: هو الامكان العرفي كما في تعارض الأظهر والظاهر نحو: أكرم العلماء ولا تكرم الشاعر فإنّهما متعارضان في العالم الشاعر والعام أظهر في العموم من المطلق فيكون قرينة على تقييده، وقيل هو الامكان العقلي وهو متحقق غالباً بل دائماً في جميع الأقسام الثلاثة للمتعارضين أي في تعارض الأظهر، والظاهر كما ذكر وفي تعارض ظاهرين أمكن جمعها بالتصرّف في أحدهما نحو: اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة فإنّه يمكن جمعها بحمل الأمر للندب وينبغي للوجوب، وفي تعارض ظاهرين أمكن جمعها بالتصرّف فيها نحو: ثمن العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة إذ يمكن جمعها بحمل العذرة في الأوّل على النجسة، وفي الثاني على الطاهرة، والمراد بالأولوية ليس هو الأفضلية بل التعيّن كما في آية ﴿أولي الأرحام﴾ لأنّه مفاد الدليل في كلماتهم كما يأتي، نعم مذهب الأخباريين كون الترجيح مطلقاً أفضلياً ومنه الترجيح بالدلالة.

(والمراد بالطرح على الظاهر) أي ظاهر اطلاق الطرح المصرّح به «ظاهر» في

كلام بعضهم) كابن أبي جمهور حيث صرح في كلامه الآتي بأنه بعد عدم امکان الجمع يرجع إلى الأخبار العلاجية (و) المصرح به (في معقد إجماع بعض آخر أعم من طرح أحدهما) المخير لفقد المرجح ومن طرح أحدهما المعين (لمرجح في الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخير، ومع وجود المرجح أولى من الترجيح) نعم ظاهر كلام الشيخ كما يأتي يوهم تقديم سائر التراجيح على الجمع الدلالي.

(قال الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللئالي على ما حكى عنه أن كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما) من حيث العموم والخصوص مثلاً (وكيفية دلالة ألفاظهما) من حيث الظهور والأظهرية مثلاً (فإن أمكنك التوفيق) العرفي (بينهما بالحمل على جهات التأويل) كالتخصيص في أكرم العلماء ولا تكرم النحاة، والحكومة في إذا شككت فابن على الأكثر ولا شك مع الكثرة (والدلالات) كجعل الأظهر قرينة للظاهر في ما مر من أكرم العلماء ولا تكرم الشاعر (فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فإن العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء.

فإذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجه) التوفيق العرفي كما في تعارض ظاهرين توقف جمعها على التصرف في أحدهما أو كليهما كما مر من مثالي غسل الجمعة والعدرة، فإن الترجيح الدلالي منتف فيهما، فلا يمكن الجمع عرفاً وإن أمكن عقلاً كما مر (فارجع إلى العمل بهذا الحديث، وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة) الأمرة بالأخذ بالراجح وطرح المرجوح ومع عدمه بالتخير (انتهى) ولا يخفى أنني قررت كلام الاحسائي - ره - على طبق ما فهمه المصنف - ره - كما سيصرح به.

(واستدل - بصيغة المجهول - عليه) بوجوه سبعة فتارة بالإجماع كما نقله الاحسائي ويظهر من غيره (تارة) بما ذكره الشهيد الثاني - ره - أي (بأن الأصل في الدليلين الاعمال) المراد بالأصل القاعدة وهي شمول دليل الحجية لكل من

المتعارضين فإنها تقتضي العمل بكل منهما (فيجب الجمع بينهما مهما أمكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح) وبالجملة المقتضي للعمل بهما موجود وهو دليل اعتبارهما، والتعارض لا يمنع عنه لامكان الجمع فطرح أحدهما المخير أو المعين لمرجح ترجيح بلا مرجح نظراً إلى وجود المقتضي وعدم المانع.

(وأخرى) بها ذكره العلامة - ره - أي (بأن دلالة اللفظ على تمام معناه) كدلالة العذرة بالمطابقة على مطلق العذرة (أصلية وعلى جزئه) كدلالة العذرة بالتضمن على خصوص النجسة أو الطاهرة (تبعية، وعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية) لأنه إذا حمل العذرة في أحدهما على النجسة وفي الآخر على الطاهرة فقد أهمل في كل منهما دلالة تضمنية (وهو أولى مما يلزم على تقدير عدمه «جمع» وهو اهمال دلالة أصلية) لأنه إذا طرح أحد المتعارضين فقد ترك تمام معناه، ورابعة: بحكومة دليل التعبد بالصدور على دليل التعبد بالظهور فإن اعتبار الظهور متفرع على اعتبار الصدور، ومعلق بعدم القرينة على خلافه ودليل الصدور يجعله قرينة على ارادة خلاف الظاهر، وخامسة: بأن دليل الصدور يجعلها بمنزلة قطعي الصدور فيجب الجمع، وسادسة: بأن في تعارض النص والظاهر يرفع اليد عن ظهور الظاهر لاسند النص فكذا هنا، وسابعة: بأنه إذا خالف ظاهر الخبر الإجماع يترك ظاهره لاسنده فكذا هنا.

(ولا يخفى أن العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سد باب الترجيح والهرج في الفقه) لأن ظاهر اطلاقها وعدم تقيّد الامكان بالعرفي يشمل جميع موارد التعارض لامكان الجمع فيها عقلاً ولو بتوجيه بعيد، فلو عمل باطلاقها لم يبق مورد لاخبار العلاج واهتمام الرواة والأئمة بعلاج المتعارضين، ويلزم تأسيس فقه جديد لأن كل أحد يفتي في مورد التعارض مع كثرته بحسب ما يؤدي إليه نظره في التوجيه ويترك المرجحات المنصوصة. إن قلت: موارد تعذر الجمع كثيرة كتعارض نصين نحو: اكرام زيد الآن يوجب عذاب الآخرة، وعدم اكرامه اليوم يوجب

عذاب الآخرة، وكما إذا لم يوجد وجه جمع بأن قال مثلاً: أكرم العلماء ولا تكرم العلماء، وعلم من الخارج عدم ارادة الفرق بين الأفراد والأزمان والأمكنة، وعدم ارادة الكراهة، وكما إذا احتمل وجوه للجمع متساوية كما يفرض في المثال. قلت: كل ذلك مجرد فرض (كما لا يخفى ولا دليل عليه) أي على اطلاق القضية (بل الدليل على خلافه من الإجماع والنص).

اعلم أنّ التعارض منحصر بالدليل الظني كما مرّ وهو ما لم يكن قطعياً من كل جهة سواء كان ظنياً من كل جهة كاخبار الواحد بجواز الافطار بدخول الليل فيحتمل صدقه وعدمه، وعلى الأوّل يحتمل ارادة الاستتار وزوال الحمرة، وعلى الأوّل يحتمل التقية وعدمها، أو قطعياً جهة ودلالة كاخباره بدخول الوقت بزوال الحمرة، أو سنداً وجهة كأقيموا الصلاة إذ يحتمل ارادة الندب، أو سنداً ودلالة كالمتواتر الدال بدخول الوقت بالاستتار إذ يحتمل فيه التقية أو جهة كاخبار الواحد بحرمة ذكر أمين في القراءة إذ لا يحتمل فيه التقية، أو دلالة كاخباره بدخول الوقت بالاستتار أو سنداً كتواتر جواز الافطار بدخول الليل، وهذه الصور السبع تتصوّر في كل من المتعارضين فحاصل الضرب ٤٩ تسقط المكررات فتبقى ٢٨ صورة.

١٢ صورة منها تعارض النص والظاهر تأتي مفصلاً، ٣ صور منها تعارض قطعي الصدور تأتي مفصلاً. ٦ صور منها تعارض النصين تأتي مفصلاً. ٧ صور منها تعارض الظاهرين. ١ و ٢ - أحدهما قطعي سنداً وجهة والآخر قطعي جهة أو ظني مطلقاً. ٣ و ٤ - أحدهما قطعي سنداً والآخر جهة أو ظني مطلقاً وفي هذه الصور الأربع لو لم يجمع يطرح ظني السند. ٥ و ٦ - أحدهما قطعي جهة والآخر كذلك أو ظني مطلقاً. ٧ - كلاهما ظنيان مطلقاً، وفي هذه الصور لو لم يجمع يرجع إلى اخبار العلاج.

فأقول: إذا تعارض ظاهران فإن تعذر الجمع بالفرض يطرح أحدهما وإن

أمكن جمعها عرفاً لأظهرية أحدهما كما مرّ أو لشاهد خارجي على الجمع كقيام الإجماع على جواز بيع العذرة الطاهرة وحرمة النجسة فيجمع بينهما وإن أمكن جمعها عقلاً فأقوال: ١- وجوب الجمع مطلقاً. ٢- وجوب الجمع في العامين من وجه. ٣- وجوب الطرح إذا توقّف الجمع على التصرف في كليهما. ٤- وجوب الطرح مطلقاً وهو مختار المصنف - ره - بأدنى تردد فيما توقّف الجمع على التصرف في أحدهما كما يأتي وبنحو الجزم فيما توقّف الجمع على التصرف في كليهما كما قال: (أما عدم الدليل فلأنّ) ما تقدم من الوجوه السبعة كلّها باطلة، أمّا الإجماع فالمسلم منه مورد امكان الجمع عرفاً لأظهرية أحدهما، وأمّا كون الطرح مستلزماً لاهمال دلالة أصلية، ففيه: أنّ المطروح لا يعد كلام المعصوم حتى يعتبر ظاهره فأين الدلالة الأصلية أو التبعية حتى يلزم اهماله.

وأما (ما ذكر من أنّ الأصل في الدليل الاعمال مسلم) فإنّ مقتضى شمول دليل الحجية للمتعارضين هو العمل بهما (لكن المفروض عدم امكانه «اعمال» في المقام فإنّ العمل بقوله - عليه السلام - : ثمن العذرة سحت، وقوله - عليه السلام - : لا بأس ببيع العذرة على ظاهرهما غير ممكن وإلّا لم يكونا متعارضين، واخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأولى على عذرة غير مأكول اللحم والثاني على عذرة مأكول اللحم، ليس عملاً بهما) حاصله: أنّ العمل بهما بمعنى أخذ سندهما، واتباع ظاهرهما أمر غير ممكن لتعارضهما والعمل بهما بمعنى مجرد أخذ سندهما مع تأويل ظاهرهما فهو ليس عملاً بهما إذ العمل بالدليل هو أخذ سنده وظاهره.

(إذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبّد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجية كذلك يجب التعبّد بارادة المتكلّم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبّد بصدوره إذا لم يكن هناك قرينة صارفة) فيه اشارة إلى أنّ شمول دليل حجية السند على خبر لا يتوقف على شمول دليل حجية الظاهر عليه، وأمّا شمول دليل حجية الظاهر على خبر فهو متوقف على أمرين شمول دليل حجية السند والفراغ عن

حجية السند لتفرّع الدلالة على الصدور، وحينئذ فدليل حجية السند يشمل المتعارضين معاً وإن لم يكن حجية سند كليهما ولا حجية دلالتها مفروغاً عنها، لأنّ الوظيفة إمّا طرح سند أحدهما أو دلالة كليهما، وإمّا دليل حجية الظاهر فيشمل أحدهما لأنّه المفروغ عن حجية سنده على كل تقدير كما قال.

(ولاريب أنّ التعبّد بصدور أحدهما المعين إذا كان هناك مرجح والمخير إذا لم يكن ثابت على تقدير الجمع و عدمه) فحجية سند أحدهما مفروغ عنها إذ لا تخلو من الجمع فيتعبّد بسندهما، أو الطرح فيتعبّد بسند أحدهما (فالتعبّد بظاهره «أحد» واجب) إذ عرفت وجوب التعبّد بظاهر ما حصل الفراغ عن التعبّد بسنده (كما أنّ التعبّد بصدور الآخر أيضاً واجب) إذ عرفت شمول دليل حجية السند لكليهما (فيدور الأمر) أي فثبت أنّ الأعمال بمعنى التعبّد بسندهما وبظاهر أحدهما المفروغ عن التعبّد بسنده غير ممكن، بل يدور الأمر (بين) الطرح أعني (عدم التعبّد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبّد به وبين) الجمع، أعني: (عدم التعبّد بظاهر الواحد المتفق على التعبّد به).

قوله: (ولا أولوية للثاني) إشارة إلى بطلان الوجه الرابع وهو حكومة دليل التعبّد بالصدور على دليل التعبّد بالظهور، وملخصه: أنّ الشك في اعتبار ظاهر أحدهما المتفق على التعبّد به ليس مسبباً عن الشك في اعتبار صدور ما عدا الواحد المتفق على التعبّد به حتى يكون دليل الثاني حاكماً على دليل الأوّل، فليس في البين سببية حتى تحصل الحكومة بل كلاهما مسببان عن العلم بانتفاء أحدهما لامتناع صدور المتنافيين عن الشارع.

(بل قد يتخيل العكس) قد مرّ قبل صفحة أنّ الأقوال في المسألة أربع: ثالثها وجوب الطرح فيما توقف الجمع على التصرف فيهما وإليه أشار بقوله: بل قد يتخيل العكس (من حيث إنّ في الجمع ترك التعبّد بظاهرين وفي طرح أحدهما ترك التعبّد بسند واحد) واهمال سند واحد أولى من اهماال ظاهرين (لكنّه فاسد

من حيث إنّ ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد بصدوره ولم يجرز كونه صادراً عن المتكلم وهو ما عدا الواحد المتيقن العمل به ليس مخالفاً للأصل بل التعبد غير معقول (إذ لا ظاهر) مع عدم الفراغ عن الصدور (حتى يتعبد به وليس مخالفاً للأصل وتركاً للتعبد بما يجب التعبد به) حاصله: أنّ وجوب التعبد بالظاهر فرع الفراغ عن التعبد بالصدور، وحيث إنّ المفروغ عنه هو أحدهما فالواجب هو التعبد بظاهره فقط، فالمخالفة للأصل في صورة الجمع إنّما تحصل بالنسبة إلى ترك أحد الظاهرين وفي صورة الطرح تحصل بطرح أحد السندين فلا أولوية.

(ومّا ذكرنا) من دوران الأمر بين طرح سند ما عدا الواحد المتفق عليه وبين طرح ظاهر الواحد المتفق عليه، ولا أولوية للثاني (يظهر فساد) الوجه الخامس وهو (توهم أنّه إذا عملنا بدليل حجية الأمانة فيها وقلنا بأنّ الخبرين معتبران سنداً، فيصيران كمقطوعي الصدور، ولا اشكال ولا خلاف في أنّه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور كآيتين أو متواترين وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم - عليه السلام - قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين) وبالجملة كما أنّه على فرض القطع بصدور ثمن العذرة سحت، ولا بأس ببيع العذرة يجب تأويلهما بحمل الأوّل على النجسة مثلاً، والثاني على الطاهرة، كذلك على فرض الظن بصدورهما لأنّ معنى حجية السند الظني تنزيله منزلة السند القطعي في ترتيب الآثار، ومنها وجوب الجمع عند التعارض.

ثمّ إنّّه قد مرّ قبل صفحتين أنّ تعارض قطعيي السند له ثلاث صور كونها قطعيين سنداً فقط. ٢ و٣ - كون أحدهما قطعياً سنداً وجهة والآخر كذلك، أو قطعياً سنداً فقط، ثم لو فرض عدم وجدان وجه الجمع كما إذا قطع بصدور أكرم العلماء ولا تكرم العلماء، وعلم من الخارج عدم ارادة الفرق بين الأفراد والأزمان وغيرهما، وعدم ارادة الكراهة أو تعدد وجه الجمع مع التساوي كما يفرض في المثال، وكما إذا

قطع بصدور اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة حيث يحتمل ارادة الندب من الأمر، و يحتمل ارادة الوجوب من ينبغي فيتوقف ويرجع إلى الأصل إن وافق أحدهما كأصالة البراءة الموافقة لظاهر ينبغي، وإن خالفهما كما في المثال الأول فإن الأمر فيه دائر بين المحذورين فيتخير عقلاً.

(وتوضيح الفرق وفساد القياس أنّ وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور بل القطع بالصدور قرينة) عقلية (على ارادة خلاف الظاهر وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحماً لوجوب التعبد بالسند) لاتحاد مرتبتها وكون الشك فيهما مسبباً عن ثالث وهو العلم بانتفاء أحدهما، والحاصل: أنّ القطع بصدور الخبرين قرينة على ارادة خلاف الظاهر من دون وجود مزاحم لأنّ وجوب التعبد بالظاهر مورده الشك في القرينة، والمفروض القطع بها، فالقطع بالسندين وارد على أصالة الظهور، وأمّا وجوب التعبد بصدور الخبرين فلا يجعلها بمنزلة مقطوعي الصدور في القرينية لوجود المزاحم، إذ كما أنّ التعبد بالصدور واجب كذلك التعبد بظاهر أحدهما المفروغ عنه وهما في مرتبة واحدة.

(وبعبارة أخرى: العمل بمقتضى أدلة اعتبار السند والظاهر بمعنى الحكم بصدورهما و ارادة ظاهرهما غير ممكن، والممكن من هذه الأمور الأربعة اثنان لا غير) لعدم امكان أخذ الجميع لتعارضهما ولا طرح الجميع لمنافاته لأخبار العلاج ولا طرح السندين خاصة إذ لا يعقل معه أخذ الظاهرين (إمّا الأخذ بالسندين وإمّا الأخذ بظاهر، وسند من أحدهما، فالسند الواحد منهما متيقن الأخذ به) على تقديري الجمع والطرح (وطرح أحد الظاهرين وهو ظاهر الآخر الغير المتيقن الأخذ بسنده، ليس مخالفاً للأصل لأنّ المخالف للأصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره) لأنّ حجية الظاهر فرع الفراغ عن التعبد بالصدور ولك أن تقول بأنّ السند الواحد منهما متيقن الأخذ على التقديرين والظاهر الواحد منهما متيقن الطرح على التقديرين.

(فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصليين إمّا) الرجوع إلى أخبار العلاج و(مخالفة دليل التبعّد بالصدور في) أحدهما وهو (غير المتيقّن التبعّد، وإمّا) الجمع و(مخالفة الظاهر في متيقّن التبعّد، وأحدهما ليس حاكماً على الآخر لأنّ الشك فيها مسبب عن ثالث) وهو العلم بانتفاء أحدهما (فيتعارضان، ومنه) أي من تساوي رتبتهما (يظهر فساد) الوجه السادس وهو (قياس ذلك بالنص الظني السند مع الظاهر حيث يوجب) تعارضهما (الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لاسند النص).

توضيح الوجه: أنّ تعارض النص والظاهر له ١٢ صورة كما مر: ١ و٢ و٣- أحدهما قطعي سنداً وجهة والآخر قطعي سنداً ودلالة أو جهة ودلالة أو دلالة فقط. ٤ و٥ و٦- أحدهما قطعي سنداً و دلالة والآخر قطعي سنداً أو جهة أو ظني مطلقاً. ٧ و٨ و٩- أحدهما قطعي جهة ودلالة والآخر قطعي سنداً أو جهة أو ظني مطلقاً. ١٠ و١١ و١٢- أحدهما قطعي دلالة والآخر قطعي سنداً أو جهة أو ظني مطلقاً وفي جميع الصور يؤخذ سند النص ويطرح ظهور الظاهر حتى فيما إذا كان سند النص ظنياً وسند الظاهر قطعياً، فيعلم من ذلك أنّه إذا دار الأمر بين طرح السند أو الظهور يطرح الظهور فكذا فيما نحن فيه.

(توضيحه «فساد»: أنّ سند الظاهر لا يزاحم دلالاته بديهية) أي لا يعقل تمنع سند أكرم العلماء مع دلالاته (لا سند النص) فإنّ صدور أكرم العلماء لا يمنع صدور لا تكرم النحاة (ولادلالاته) فإنّ صدور أكرم العلماء لا يمنع من دلالة لا تكرم النحاة على حرمة اكرامهم (وأما سند النص ودلالاته فإنّها يزاحمان ظاهره «ظاهر» لاسنده) بمعنى أنّ صدور لا تكرم النحاة ودلالاته على حرمة اكرامهم يمنعان عن ظهور أكرم العلماء لاعتن صدوره، وحينئذ فلا بد إمّا من طرح عموم أكرم العلماء وإمّا من طرح سند النص ودلالاته (وهما حاكمان على ظهوره «ظاهر» لأنّ من آثار التبعّد به «نص» رفع اليد عن ذلك الظهور لأنّ الشك فيه مسبب عن الشك في التبعّد بالنص).

وبالجمله النص لكونه قطعياً دلالة قرينة عقلاً على صرف الظاهر فرفع اليد عن الظاهر أثر التعبد بالنص فيكون الشك في الأوّل مسبباً عن الشك في الثاني، فيكون دليل الثاني حاكماً على دليل الأوّل فيجب الجمع بمقتضى حكومة دليل الصدور، وفيما نحن فيه ليس وجوب التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق عليه قرينة على ارادة خلاف الظاهر، بل وجوب التعبد بظاهر أحدهما المتفق عليه يزاومه لأنّ الشك فيهما مسبب عن ثالث وهو العلم بانتفاء أحدهما.

(وأضعف ممّا ذكر توهم) الوجه السابع وهو (قياس ذلك بما إذا كان خبر بلامعارض) من جنسه (لكن ظاهره مخالف للإجماع فإنّه) يكون سنده معتبراً (ويحكم بمقتضى اعتبار سنده بارادة خلاف الظاهر من مدلوله) وجه الفساد أنّ سند الظاهر لا يزاحم دلالاته ولا يزاحم الإجماع لأنّه دليل قطعي، فالإجماع يكون قرينة لارادة خلاف الظاهر من الخبر لالطرح سنده لأنّه يزاحم ظاهره لا... وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بظاهر أحدهما المتفق عليه مزاحماً بوجوب التعبد بسند الآخر من دون أولوية، وأمّا وجه الأضعفية فهو أنّ في تعارض النص، والظاهر يدور الأمر بين طرح الظهور وطرح السند، غاية الأمر: كون الثاني حاكماً على الأوّل، وأمّا في تعارض ظاهر الخبر مع الإجماع لامتني للدوران المذكور لأنّ سند الإجماع قطعي لا يمتثل طرحه، وسند الخبر لو طرح لا يعقل التعبد بظاهرة كما قال: (لكن لا دوران هناك بين طرح السند) من الخبر (والعمل بالظاهر وبين العكس، إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهرة بخلاف ما نحن فيه، فإنّا إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل بظاهر الآخر ولا مرجح لعكس ذلك).

ثم إنك قد عرفت أنّ المصنف - ره - ذكر في عنوان مختاره أنّ العمل بعموم القضية لدليل عليه بل الدليل على خلافه من النص والإجماع، فقرر إلى هنا عدم الدليل على الجمع بابطال الوجوه السبعة فشرع في بيان الدليل على وجوب الطرح

وقال: (بل الظاهر) كما يستفاد من الوجوه الأربعة الآتية (هو الطرح لأن المرجع والمحكم في الامكان الذي قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف) قدمر في صدر المطلب أن المراد من الامكان قيل هو الامكان العرفي في تعارض الظاهر والأظهر، وقيل هو الامكان العقلي أي كلما أمكن الجمع بتأويل كليهما أو أحدهما ولو بتوجيه بعيد، ومختار المصنف - ره - هو الأول لوجوه أربعة يأتي كلها.

(ولاشك في حكم العرف وأهل اللسان بعدم امكان) ارادة خلاف الظاهر من اللفظ من دون قرينة وشاهد فلا يمكن (العمل بقوله: أكرم العلماء ولا تكرم العلماء) قديقال: بأن النصوصية كما تحصل بصراحة اللفظ تحصل أيضاً بتيقن الارادة كتيقن ارادة عدول العلماء في أحد الدليلين وفساقهم في الآخر بملاحظة تعارضهما وتناسب الموضوع والمحمول، فكلما كان لكل من المتعارضين قدر متيقن يدخل في تعارض النص و الظاهر، فيرفع اليد عن عموم لا تكرم العلماء بنصوصية أكرم العلماء في العدول وبالعكس، ويرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب في أكرم زيدا بنصوصية النهي في مطلق المرجوحية في لا تكرم زيدا، وبالعكس فيحمل الأمر على مطلق الجواز والنهي على مطلق المرجوحية، فتحصل الكراهة بناء على احتمال فاسد وهو كون الأمر نصاً في الجواز المشترك بين الأحكام الأربعة دون خصوص الثلاثة، ويرفع اليد عن اطلاق لابأس ببيع العذرة بنصوصية ثمن العذرة سحت في النجسة وبالعكس.

ورد بأن تيقن الارادة لا يؤثر في النصوصية والقرينية عند العرف إلا إذا كان ارتكازياً كما لو سئل عن المولى هل يجب اكرام عدول العلماء؟ فقال: أكرم العلماء وسئل في مجلس آخر، هل يجب اكرام فساقهم؟ فقال: لا تكرم العلماء، بخلاف ما لو ورد عن المولى أكرم العلماء ولا تكرم العلماء. نعم لو قطع بصدورهما أو فرضنا حكومة دليل الصدور على دليل الظهور يكون صدور المجموع وجداناً أو تعبداً قرينة على صرف الظاهر بارادة المعاني المذكورة كما قال: (نعم لو فرض علمهم

بصدور كليهما حملوا أمر الأمر بالعمل بهما على ارادة ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف.

(والدليل على وجوب الطرح في غير موارد امكان الجمع عرفاً أربعة: أحدها: ما مرّ من أنّ العمل بعموم القضية يوجب سدباب الترجيح والهرج في الفقه . الثاني: قوله : (ولأجل ما ذكرنا) من حكم العرف والعقلاء وأهل اللسان بعدم امكان الجمع (وقع من جماعة من أجلاء الرواة السؤال من حكم الخبرين المتعارضين مع ما هو مركز في ذهن كل واحد من أنّ كل دليل شرعي يجب العمل به مهما أمكن، فلو لم يفهموا عدم الامكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحير الموجب للسؤال) حاصله: أنّ وجوب العمل بالدليل الشرعي بقدر الامكان من مرتكزات المشرّعة، ومع ذلك قد تحيروا في المتعارضين وسئلوا عن علاجهما، فيعلم من ذلك أنّ المتعارضين خارجان عن دائرة امكان العمل فلا عبرة بمجرد الامكان العقلي.

(مع) أنّ هنا دليل ثالث على وجوب الطرح وهو (أنّه لم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلها معاً وحمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويلها ولو بعيداً تقييداً بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة) قد مرّ شرحه في ذيل قوله: يوجب سد باب الترجيح فلا تغفل (وهذا دليل آخر) ثالث (على عدم كلية هذه القاعدة) وأنّ المراد من امكان الجمع امكانه عرفاً بأظهرية أحدهما كما يأتي.

(هذا كله مضافاً إلى) دليل رابع وهو (مخالفتها «كلية» للإجماع فإنّ علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلها معاً لأجل الجمع، وأمّا ما تقدّم من غوالي اللثالي فليس نصّاً ولا ظاهراً في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيح والتخير، فإنّ الظاهر من الامكان) أي المتبادر منه

عرفاً (في قوله: وإن أمكنك التوفيق بينهما هو الامكان العرفي) كما في مورد تعارض الظاهر مع النص أو الأظهر (في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإن حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند أهل اللسان بخلاف) حمل الظاهر نحو: ينبغي اكرام العلماء على الأظهر نحو يجب اكرام العلماء و(حمل العام والمطلق على) النص، أعني: (الخاص والمقيّد).

ويؤيده) أي ارادة الامكان العرفي (قوله أخيراً فإذا لم يتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجه فارجع إلى العمل بهذا الحديث، فإنّ مورد عدم التمكن) من الجمع عقلاً غير واقع أو (نادر جداً) كما مرّ عند قوله: يوجب سد باب الترجيح (وبالجمله فلا يظن بصاحب الغوالي ولا بمن هو دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما فضلاً عن دعواه الإجماع على ذلك) فمراده وجوب الجمع في مورد امكانه عرفياً وإنه إجماعي، ويظهر من المحقق الخراساني - ره - وجوب الجمع إذا كان هناك وجه عرفي للجمع بحيث لو فرض جمعها في كلام واحد تعيّن الحمل عليه كأقرب المجازات لعدم تحير العرف فيخرج عن أخبار العلاج، فيجمع بين لا تكرم العلماء ولا بأس باكرام العلماء بحمل النهي على الكراهة، ونفي البأس على الجواز لأنّها أقرب المجازات بخلاف ثمن العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة لانتفاء وجه عرفي للجمع.

(والتحقيق الذي عليه أهله أنّ الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على أقسام ثلاثة: أحدهما: ما يكون متوقفاً على تأويلهما معاً) وهذا يتصوّر في تعارض التباين كأكرم زيداً ولا تكرم زيداً يحصل الجمع بالتصرف في الحكمين أي حمل الأمر على مطلق الجواز والنهي على مطلق المرجوحية ويحكم بالكراهة، وكمثال العذرة يحصل الجمع بالتصرف في الموضوعين أي حمل العذرة في أحدهما على النجسة وفي الآخر على الطاهرة (والثاني: ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين) وهذا يتصوّر في تعارض التباين نحو ترك غسل الجمعة يوجب النار وينبغي غسل

الجمعة، فإنّ الجمع يحصل بالتصرف في حكم الثاني أي حمل ينبغي على الوجوب، وفي العموم المطلق كأكرم العلماء ولا تكرم النحاة يحصل الجمع بالتصرف في موضوع الأوّل أي تخصيص العلماء وفي العموم من وجه كأكرم كل مصداق العالم ولا تكرم الفاسق يحصل الجمع بالتصرف في موضوع الثاني أي حمل الفاسق على غير العالم (والثالث: ما يتوقف على تأويل أحدهما لابعينه) وهذا أيضاً يتصوّر في تعارض التباين والعموم المطلق والعموم من وجه وتأتي الأمثلة.

(أمّا الأول: فهو الذي تقدم أنّه مخالف للدليل والنص والإجماع) أي تقدّم بطلان الوجوه السبعة لوجوب الجمع وقيام الوجوه الأربعة لوجوب الطرح (وأمّا الثاني: فهو تعارض النص والظاهر الذي تقدم أنّه ليس بتعارض في الحقيقة) تقدم في ذيل تعريف التعارض أنّ النص إن كان قطعياً من كل جهة فهو وارد على أصالة الظهور وإن كان ظنياً سنداً مثلاً فهو حاكم عليها، والحاكم والمحكوم والوارد و المورود خارجان عن التعارض لعدم التنافي إذ الأوّل من باب التفسير والثاني من باب تعدد الموضوع، وتقدم التوضيح الكامل فلا تغفل.

(وأمّا الثالث: فمن أمثله العام والخاص من وجه) نحو: أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء (حيث) يتعارضان في مادة الاجتماع و(يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره) اعلم أنّ مادة الاجتماع كالعالم الشاعر وكالصلاة في الدار المغصوبة إن فرض وجود مناطي الوجوب والحرمة فيها فتدخل في مبحث اجتماع الأمر والنهي فإن جاز تحكم بحكمين وإلاّ تحكم بأقوى المناطين، وإن تساويا تحكم بالثالث كالإباحة في مثال الاكرام والحرمة التشريعية في الصلاة في الدار المغصوبة، وإن فرض انتفاء مناطهما تحكم أيضاً بالثالث، وإن فرض وجود أحد المناطين تحكم به هذا بحسب التصور ومقام الثبوت.

وأمّا بحسب التصديق وإثبات الدليل فإن علم من الخارج بإجماع ونحوه وجود أحد المناطين بلا تعيّن فالدليلان متعارضان، وإلاّ فعلى جواز الاجتماع

لاتعارض ولا تنافي بين الدليلين وعلى امتناعه فإن تعرض الدليلان للحكم الاقتضائي نحو: اكرام العلماء مصلحة و اكرام الشعراء مفسدة فمتزاحمان، فإن علم أو احتمال أهمية أحدهما يقدم وإلا يجري البراءة لدوران الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة، وإن تعرضا للحكم الفعلي نحو أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء فإن لم يعلم وجود مناطهما فمتعارضان وإن علم فإن أحرز أهمية أحدهما فيقدم وإلا فمتعارضان.

(و) من أمثلته: العموم المطلق كأكرم العلماء وينبغي اكرام النحاة يحصل الجمع بالتصرف في موضوع الأول أي تخصيص العلماء، أو في حكم الثاني أي حمل ينبغي على الوجوب .

ومن أمثلته: تعارض التباين (مثل قوله: اغتسل يوم الجمعة بناء على أنّ ظاهر الصيغة الوجوب وقوله: ينبغي غسل الجمعة بناء على ظهور هذه المادة في الاستحباب فإنّ الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما، وحيث إنّ كان لأحد الظاهرين مزية وقوة على الآخر) وهذا أيضاً يتصوّر في تعارض التباين وفي العموم من وجه وفي العموم المطلق نحو: يجب غسل الجمعة وينبغي غسل الجمعة، فإنّ ظهور الأوّل في الوجوب أقوى من ظهور الثاني في الندب، وأكرم العلماء ولا تكرم الفاسق فإنّ ظهور العام في العموم أقوى من ظهور المطلق فيه، وأكرم العلماء وأحب اكرام النحاة فإنّ ظهور الثاني في الندب أقوى من ظهور العلماء في العموم وبالجملة إذا كان لأحدهما قوة (بحيث لو اجتمعا في كلام واحد نحو رأيت أسداً يرمي أو اتصلا في كلامين متكلم واحد) كالصدر والذيل في آية النبأ (تعيّن العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلى ما لا يخالفه «أظهر») وبالجملة إذا كان لأحدهما مزية.

(كان حكم هذا حكم القسم الثاني) أي تعارض النص والظاهر، توضيحه: أنّه لو حصل التعارض بين لفظين في كلام واحد وكان لأحدهما قوة كما في رأيت أسداً يرمي فإنّ الأسد ظاهر في المفترس ويرمي أظهر في الرجل الشجاع

لاشتهار استعمال الرمي في رمي النبل الذي لا يصدر من المفترس إلا بفرض تعليمه فافهم، أو حصل التعارض بين كلامين متصلين مثل أن صدر آية النبأ ظاهر في حجية خبر العدل وذيلها أظهر في عدم اعتبار كل ما فيه احتمال الندم يحمل الظاهر على الأظهر بحكم العرف القطعي فافهم. فلو حصل هذه المزية في متعارضين منفصلين كما مرّت الأمثلة لا بد أيضاً أن يكون بحكم الظاهر والنص (في أنه إذا تعبدنا بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس) لأن الأظهر قرينة بحكم العرف لصرف الظاهر، فرفع اليد عن الظاهر من آثار حجية الأظهر، فيكون الشك في ارادة الظاهر مسبباً عن الشك في التعبد بسند الأظهر، فيكون دليلاً حاكماً على دليل الظهور كما مرّ في النص.

(نعم الفرق بينه) أي الظاهر والأظهر (والقسم الثاني) أي النص والظاهر (أن التعبد بصدور النص لا يمكن إلا بكونه صارفاً عن الظاهر ولا معنى له غير ذلك، ولذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النص، وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر وابقاء الظاهر على حاله وصرف الأظهر لأنّ كلامين الظهورين مستند إلى أصالة الحقيقة) حاصله: أنّ دلالة النص كلاتكرم النحاة قطعية لا تتوقف على أصالة الظهور، وأمّا دلالة الظاهر كأكرم العلماء فهي مستندة إلى أصالة الظهور، فالنص قرينة عقلاً لصرف الظاهر دون العكس، فمعنى حجية سند النص ليس إلا كونه صارفاً للظاهر، ولذا دار الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النص إذ لا معنى لطرح دلالة الظاهر والأظهر كقوله: يجب غسل الجمعة وينبغي غسل الجمعة، فدلالة كليهما مستندة إلى أصالة الظهور ويصلح كل منهما صارفاً للآخر.

(إلا أنّ العرف يرجحون أحد الظهورين على الآخر) فيصير بحكم النص في الحكومة (فالتعارض) بين الأظهر والظاهر (موجود) بلحاظ أنّ كلاهما يصلح صارفاً للآخر لاستناد كل منهما بأصالة الظهور (والترجيح بالعرف بخلاف النص

والظاهر) وبالجمله النص قرينة عقلاً والأظهر قرينة (عرفاً).

وأما لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر) كما مرّ من أمثلة أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء وأكرم العلماء وينبغي اكرام النحاة واغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة (فالظاهر) أي الأقوى (أنّ الدليل المتقدم في الجمع) بين الظاهر مع النص أو الأظهر (و هو «دليل» ترجيح التعبّد بالصدور على أصالة الظهور غير جار هنا، إذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما وبأنّ أحدهما لابعينه مؤوّل لم يترتب على ذلك أزيد من الأخذ بظاهر أحدهما).

تلخّص إلى هنا: أنّه لا اشكال في رجحان التعبّد بالصدور على أصالة الظهور في تعارض الظاهر مع النص أو الأظهر لدوران الأمر بين رفع اليد عن ظهور الظاهر أو سند النص، والنص قرينة عقلاً لصرف الظاهر، ورفع اليد عن الظاهر أثر التعبّد بالنص، فيكون الشك في الأوّل مسبباً عن الثاني، فيكون الثاني حاكماً عليه، وكذا الكلام في الأظهر إلاّ أنّه قرينة عرفاً لاعقلاً، ولا اشكال في عدم رجحانه عليه في المتعارضين المتوقف جمعها على التصرف فيها لدوران الأمر فيه بين رفع اليد عن ظاهر أحدهما المتفق عليه، وبين رفع اليد عن سند الآخر، وليس أحدهما مسبباً عن الآخر بل كلاهما مسببان عن العلم بانتفاء أحدهما، فلا رجحان للتعبّد بالصدور ليجب الجمع، ولادليل آخر أيضاً على الجمع بل الدليل على الطرح كما مرّ.

إنّما الاشكال في رجحانه عليها في المتعارضين المتوقف جمعها على التصرف في أحدهما لدوران الأمر فيه بين التعبّد بظهور كل منهما وسند الآخر، ولا يبعد حكومة الثاني بلحاظ أنّ حجية الظهور مقيد بعدم القرينة على الخلاف، فيكون التعبّد بصدورهما معاً قرينة على تأويل أحد الظاهرين فيحصل الاجمال ويرجع إلى الأصل، إلاّ أنّ الأقوى عدم رجحان التعبّد بالصدور لكونه لغواً إذ لا معنى للتعبّد بصدورهما ليكونا مجملين فيرجع إلى الأصل. وبالجمله لا يترتب على التعبّد

بصدورها أزيد مما يترتب على التعبّد بصدور أحدهما وهو العمل على طبق أحدهما (إمّا من باب عروض الاجمال بتساقط أصالتي الحقيقة في كل منهما لأجل التعارض فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما) وإن خالفهما فالتخير كما يأتي (وإمّا من باب التخير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة على أضعف الوجهين في تعارض الأحوال إذا تكافأت)

تعارض الأحوال تعارض الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز بعضها مع بعض مثلاً إذا قال: أكرم العلماء ولا تكرم الشاعر يدور الأمر بين تخصيص العلماء وتقييد الشاعر، وإذا قال: اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة يدور الأمر بين حمل الأمر للندب وحمل ينبغي للوجوب، فيتعارض المجازان، وإذا قال: أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء فيتعارض التخصيصان، فإن كان أحدهما أرجح كما في المثال الأوّل فإنّ التقييد أرجح من التخصيص كما يأتي، فالأمر واضح فيقدم الأظهر أي العام ويقيّد الشاعر وإلاّ فبناء على أضعف الوجهين وهو اعتبار الامارات ومنها أصالة الظهور من باب السببية يختار أحد الظاهرين وبناء على أقوى الوجهين وهو اعتبارها من باب الطريقة فأصالتي الظهور تتعارضان وتتساقطان ويحصل الاجمال فيرجع إلى الأصل العملي إن طابق أحدهما كما في المثال الثاني، فإنّ أصالة البراءة مطابقة لقوله: ينبغي وإن خالفهما كما في المثال الثالث فإنّ العالم الشاعر مردد اكرامه بين المحذورين فيختر بين الحكّمين عقلاً.

(وعلى كل تقدير) أي قلنا: بالتخير بين الأصلين أو بتساقطهما والرجوع إلى الأصل العملي (يجب) العمل على طبق أحد المتعارضين و(طرح أحدهما) فلاثمة في الجمع من حيث العمل كما فصل (نعم يظهر الثمرة في اعمال المرجحات السندية) والمنتية وغيرهما من المرجحات (في هذا القسم إذ على اعمال قاعدة الجمع يجب أن يحكم بصدورها واجمالها كمقطوعي الصدور بخلاف ما إذا أدرجنه «قسم» فيما لا يمكن الجمع فإنّه يرجع فيه حينئذ إلى المرجحات) حاصله: أنّ هذا

القسم من المتعارضين يستوي فيه الجمع والطرح من حيث العمل إذ على كل تقدير يعمل بأحدهما دون الآخر. نعم يظهر ثمرتها في اعمال المرجحات وعدمه فإنه لو تعبدنا مثلاً بصدور اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة يكونان كمقطوعي الصدور، فكما أنه على تقدير القطع بصدورهما لا يلاحظ المرجحات بل يكونان مجملين ويرجع إلى الأصل المطابق لأحدهما كالبراءة، فكذا إذا تعبدنا بصدورهما، وأما لو أدرجناهما فيما لا يمكن الجمع فيرجع إلى المرجحات، وعلى تقدير التكافؤ يختار شرعاً.

(وقد عرفت) مما ذكرنا من عدم جريان رجحان التعبد بالصدور هنا إذ لا يترتب عليه إلا ما يترتب على الطرح من العمل بأحدهما ومرجعه إلى اللغوية إذ لا معنى للتعبد بصدورهما ليكونا مجملين يتوقف فيهما ويرجع إلى الأصل (انّ هذا «ادراج» هو الأقوى وأنه لا محصل للعمل بهما على أن يكونا مجملين ويرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما.

ويؤيد ذلك) أي الادراج (بل يدل عليه أنّ الظاهر من العرف) حيث يتحiron في هذا القسم من المتعارضين ويعدونه مما لا يمكن فيه الجمع (دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية الآمرة بالرجوع إلى المرجحات) فإنّ ظاهر الأخبار العلاجية سؤالاً وجواباً مطلق مورد تحير العرف لا خصوص ما توقف الجمع فيه على التصرف فيهما واستقر سيرة العلماء على ملاحظة المرجحات في مثل ذلك، ويظهر من الخراساني - ره - أنه لو كان هناك وجه عرفي للجمع بحيث لو فرض جمعها في كلام واحد تعين الحمل عليه عرفاً كأقرب المجازات، وجب الجمع لعدم تحير العرف الوارد في مورده الاخبار، ففي مثل أكرم العلماء وينبغي اكرام النحاة يحمل ينبغي على الوجوب لأنه أقرب المجازات بخلاف اغتسل للجمعة، وينبغي غسل الجمعة فإنّ التصرف في كل منهما من أقرب المجازات ولاتناقش في المثال.

(لكن يوهنه «ادراج» أنّ اللازم حينئذ بعد فقد المرجحات التخيير بينهما كما

هو صريح تلك الاخبار مع أنّ الظاهر من سيرة العلماء عدا ما سيجيء من الشيخ - ره - في النهاية والاستبصار) وبالجملة ظاهر سيرتهم (في مقام الاستنباط التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما) حاصله: أنّ المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما يجب فيها الرجوع أولاً إلى المرجحات ثم التخيير وهو صريح الاخبار، وفيما نحن فيه حيث إنّ ظاهر العرف دخولهما في اخبار العلاج والسيرة أيضاً جرت على ملاحظة المرجحات، فيؤيد ذلك ادراجهما فيما لا يمكن الجمع، وحيث إنّ سيرتهم جرت عند انتفاء المرجح على الرجوع إلى الأصل لا التخيير، فذلك يوهن ادراجهما فيه.

(إلا أن يقال: إنّ هذا من باب الترجيح بالأصل يعملون بمطابق الأصل منها لبالأصل المطابق لأحدهما) حاصله: أنّ الأخذ بالأصل المطابق تارة يكون بعنوان المرجعية بأن يتوقف عن العمل بالمتعارضين ويرجع إلى الأصل كما في قطعي الصدور إذا لم يمكن الجمع، وكما فيما نحن فيه على القول بوجوب الجمع، وكما أنه مقتضى الأصل الأوّلي في مطلق المتعارضين عند المصنف - ره - كما يأتي، وأخرى يكون بعنوان المرجحية بأن يكون الوظيفة ملاحظة المرجحات كما هي مقتضى الأصل الثانوي في مطلق المتعارضين على الأقوى في غير الظاهر والأظهر، فيعد مطابقة الأصل من المرجحات فيعمل بالخبر المطابق له والسيرة المذكورة لعله بعنوان المرجحية دون المرجعية فيكون مؤيداً لما قوّيناه لاموهناً له.

(ومع مخالفتها للأصل) كما في قوله: أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء فإنّ مادة الاجتماع مردد بين المحذورين (فاللازم التخيير على كل تقدير) أي كما أنه لا يظهر ثمرة بين الجمع والطرح من حيث العمل كما فصل، كذلك لا يظهر ثمرة بينهما فيما إذا فقد المرجح حتى مطابقة الأصل إذ على كلا التقديرين يرجع إلى التخيير (غاية الأمر: أنّ التخيير شرعي إن قلنا بدخولهما في عموم الأخبار) فإنّ الشارع أمر بالتخيير مع فقد المرجح (وعقلي) من باب الدوران بين المحذورين (إن

لم نقل) به بل جعلناه مما يمكن الجمع.

(وقد مرّ أن الأقوال في المسألة أربعة : منها وجوب الجمع في العامين من وجه أي (يفصل بين ما إذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض كالعامين من وجه) نحو: أكرم العلماء ولا تكرم الشاعر (حيث إنّ مادة الافتراق في كل منهما) وهي العالم الغير الشاعر والعكس (سليم عن المعارض) وإنّما التعارض في مادة الاجتماع (وبين غيره) كالمبتابين (كقوله: اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، فرجّح الجمع على الطرح في الأوّل لوجوب العمل بكل منهما في الجملة) أي في مادة الافتراق (فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع بخلاف الثاني).

حاصله: أنّه لا مانع عن الرجوع إلى أخبار العلاج في مثل اغتسل الخ. لأنّه يطرح أحدهما رأساً ويعمل بالآخر بخلاف مثل أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء، فإنّ الأوّل يعمل به جزماً في العالم الغير الشاعر، والثاني يعمل به جزماً في الشاعر الغير العالم لعدم التعارض فيهما، فلو رجعنا في مادة الاجتماع إلى الأخبار العلاجية فطرحنا مثلاً قوله: أكرم العلماء فيلزم كونه محكوماً بالصدق والكذب وهو محال عقلاً وخلاف ظاهر أدلة حجية الخبر والأخبار العلاجية، وفيه: أنّ المستحيل صدور الخبر وعدم صدوره، وأمّا التعبّد بالصدور ظاهراً بالنسبة إلى مورد دون مورد فلا امتناع فيه، وليس فيه مخالفة لظاهر الأدلة، ولا يخفى جريان الكلام سؤالاً وجواباً في تعارض العموم المطلق لو طرح العام في مادة الاجتماع (وسيجيئ تنمة الكلام إن شاء الله تعالى .

بقي في المقام) أنّ الجمع يطلق على ثلاثة معان، أحدها: الجمع الدلالي وهو الأخذ بسند الخبرين والتصرّف في الدلالة والعمل على طبقه وهو المقصود بالبحث، ومرّ مفصلاً مورد الجمع المقبول. ثانيها: الجمع التبرّعي وهو ابداء التأويل ولو بعيداً في موارد عدم امكان الجمع المقبول من دون عمل على طبقه، والظاهر أنّه الذي ارتكبه الشيخ في التهذيب والاستبصار في الأخبار المتعارضة

وفائدته حفظ الاعتماد على الأخبار وعدم الجرأة على الطرح وعدم خروج العامة عن الدين بمشاهدة كثرة الاختلاف في الأخبار، ولذا يسمّى بالجمع التبرعي .
 ثالثها: الجمع العملي وهو التبعض في العمل بالبينات المتعارضة في الموضوعات القابلة للتبعض وهو ليس بمقصود بالبحث إلا أنه - ره - تعرض به تبعاً للشهيد - ره - فقال:

(إن شيخنا الشهيد الثاني - ره - فرع في تمهيدته على قضية أولوية الجمع الحكم بتنصيف دار تداعياها وهي في يدهما أو لا يد لأحدهما وأقاما بيّنة) حاصله: أنّ الأصحاب حكموا في المسألتين بالتنصيف من باب الجمع العملي بين البيّتين. (انتهى المحكي عنه ولو خص المثل بالصورة الثانية) يعني قوله: أو لا يد لأحدهما (لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي) من أنّ حكم الأصحاب بالتنصيف ليس من أجل الجمع بين البيّتين بل من أجل ترجيح بيّنة الداخل أو الخارج.

فإنّ هذا الايراد مختص بالمثال الأوّل، أعني: قوله: وهي في يدهما. بيان الايراد: أنّه إذا ادعيا شيئاً وهو في يد أحدهما وأقاما بيّنة يظهر من بعض الأخبار رجحان بيّنة الداخل، أعني: ذا اليد ومن بعضها رجحان بيّنة الخارج، فبعض الأصحاب اختار الأوّل وحكم بكون تمام المال لذي اليد، وبعضهم اختار الثاني فحكم بكون تمامه للخارج، وحينئذ فلو فرض كون المال في يدهما كما هو المثال الأوّل فكل منهما بالنسبة إلى النصف داخل وبالنسبة إلى النصف الآخر خارج، فإمّا يرجح بيّنة الداخل فيحكم لكل منهما بالنصف الذي في يده، وإمّا يرجح بيّنة الخارج فيحكم لكل منهما بالنصف الذي في يد الآخر، وعلى كلا التقديرين يكون التنصيف من أجل الترجيح لا الجمع بين البيّتين.

والمثال الثاني سالم عن هذا الايراد فيحتمل أن يكون حكمهم بالتنصيف فيه لأجل الجمع (وإن كان ذلك أيضاً لا يخلو عن مناقشة يظهر بالتأمل) غرضه: أنّ هنا ايراداً آخر مشتركاً بين المثالين وهو أنّ حكمهم بالتنصيف ليس من أجل

الجمع بل من أجل تساقط البيّتين فإنّه حينئذٍ إمّا يرجع إلى التنصيف جمعاً بين الحقيين، وإمّا يرجع إلى القرعة لأنّه لكل أمر مشكل ويأتي بيان ما هو الحقّ منها (وكيف كان الأولى التمثيل بها وبما اشبهها مثل حكمهم بوجوب العمل بالبيّنات في تقويم المعيب والصحيح) وسيأتي توضيح المثال (وكيف كان) فظاهر كلام الشهيد أنّ الدليل على الجمع في أدلة الأحكام والموضوعات أمر واحد، وفيه: أنّ المتصوّر في أدلة الأحكام جمع دلالي وفي أدلة الموضوعات جمع عملي فكلّ منهما يحتاج إلى دليل، وعرفت أنّ دليله في أدلة الأحكام حكومة التعبّد بالصدور على الظهور فيما إذا كان أحدهما أقوى دلالة (فالكلام في مستند أولوية الجمع بهذا النحو أعني: العمل بكل من الدليلين في بعض مدلولهما).

بيان المطلب: أنّه لاشك في تشريع التنصيف وكونه من جملة موازين القضاء كالبيّنة والحلف والنكول والقرعة إنّما الكلام في موضعين: أحدهما: أنّ التنصيف هل هو خلاف الأصل فيقتصر فيه على موضع النص كرواية السكوني في ودیعة الدراهم والإجماع كالمثال الأوّل في كلام الشهيد - ره - أم لا، بل يرجع إليه في كل مورد انتفى فيه الموازين المسلمة وكان قابلاً للتبعيض، وسنوضحه بالمثال وهذا الموضوع خارج عن محل البحث.

الموضع الثاني: أنّه هل يجب الجمع بين البيّنات بالتنصيف أو تتساقطان ويرجع إلى التنصيف أو القرعة، وهذا محل الكلام مثلاً إذا ادعى داراً فإن كان لأحدهما بيّنة سليمة أو راجحة يحكم له، وكذا لو حلف أحدهما دون الآخر وإن لم يكن هناك بيّنة أصلاً وحلفاً معاً أو نكلاً معاً قيل: بالتنصيف جمعاً بين الحقيين وقيل: بالقرعة لأنّها لكل أمر مشكل وإن أقاما بيّنة فإن كان أحدهما ذا اليد قيل: يرجح بيّنة الداخل، وقيل: بينة الخارج، وإن كانا معاً ذا اليد وجب التنصيف كما مرّ، وإن لم يكن هناك ذو اليد فإن ثبت وجوب الجمع ينصف وإلا تساقطا فإمّا يرجع إلى التنصيف أو إلى القرعة. وبالجمله الكلام في وجه أولوية الجمع العملي

(المستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين لأنّ الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب).

توضيحه: أنّ الدار وإن كان قابلاً للتبعيض ومحمّلاً بالفرض للاشتراك بين زيد وعمرو إلا أنّ الخبر لا يقبل التبعيض لأنّ البيّنة إنّما تخبر عن كون تمام الدار لزيد، وهذا إمّا صادق إن كان تمامها له وإمّا كاذب إن كان تمامها أو بعضها لغيره، وكذا بيّنة عمرو فالتصنيف مخالفة قطعية لهما وإن احتمل موافقته للواقع (ومثل هذا) أي الجمع العملي (غير جار في أدلّة الأحكام الشرعية) كما أنّ الجمع الدلالي غير جار في أدلّة الموضوعات لما يأتي (و) لا بد أولاً من توضيح تباين كيفية الجمع في أدلة الموضوعات وأدلّة الأحكام ثمّ التعرّض لدليله فنقول: (التحقيق أنّ العمل بالدليلين بمعنى الحركة والسكون على طبق مدلولهما غير ممكن مطلقاً) أي في أدلّة الأحكام والموضوعات لفرض التعارض (فلا بد على القول بعموم القضية المشهورة) لأدلّة الموضوعات (من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهة وإن كان طرحاً من جهة أخرى في مقابل طرح أحدهما رأساً).

(والجمع) في أدلّة الأحكام يحصل بالتصرّف في الدلالة لا بالتبعيض في العمل وفي أدلة الموضوعات بالعكس كما قال الجمع (في أدلّة الأحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما وإن كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما) كحمل العذرة في أحدهما على النجسة، وفي الآخر على الطاهرة، وقد مرّ أنّ الأقوى عدم الدليل على الجمع في غير الظاهر والأظهر (وفي مثل تعارض البيّنات لما لم يمكن ذلك لعدم تأتي التأويل في ظاهر كلمات الشهود) أي لا يصح تصديق البيّتين وتأويل كلماتهم إذ مضافاً إلى أنّ الغالب كون اخبار البيّنة نصّاً لا يقبل التأويل أنّه لا يكون كلام شخص صارفاً لظاهر كلام شخص آخر إلا أن يكونا بمنزلة شخص واحد كما لمعصومين - عليهم السلام - (فهي «بيّنات» بمنزلة النصّين المتعارضين).

قدمر أنّ لتعارض النصّين ست صور لا يمكن فيها التأويل: ١ و ٢ - أحدهما

قطعي سنداً ودلالة والآخر قطعي جهة ودلالة أو دلالة فقط يطرح فيهما ظني السند. ٣- كلاهما قطعياً سنداً ودلالة يرجع فيه على الأصل إن وافق أحدهما وإلاّ يختر عقلاً. ٤ و ٥ و ٦- أحدهما قطعي جهة ودلالة والآخر كذلك أو قطعي دلالة فقط أو كلاهما قطعياً دلالة فقط يرجع فيها إلى أخبار العلاج جواب لما قوله: (انحصر وجه الجمع في التبعض فيهما من حيث التصديق بأن يصدق كل من المتعارضين في بعض ما يخبر به.

فمن أخبر بأن هذا كله لزيد نصدقه في نصف الدار، وكذا من شهد بأن قيمة هذا الشيء صحيحاً كذا) أي عشرة مثلاً (ومعياً كذا) أي ثمانية مثلاً (نصدقه في أنّ قيمة كل نصف) أي قيمة النصف الصحيح، أعني: الخمسة والنصف المغيّب، أعني: الأربعة (منه «شيء» منضماً) أي حال انضمامه (إلى نصفه الآخر نصف القيمة) وبالجملة إذا شهد بأن قيمة هذا صحيحاً عشرة ومعياً ثمانية نصدقه في نصف قيمة الشيء، أي نحكم بأن قيمة نصفه صحيحاً خمسة ومعياً أربعة، وكذا الشاهد الآخر إذا شهد بأن قيمته صحيحاً أربعة عشر ومعياً اثنا عشر نصدقه في نصف قيمته، أي نحكم بأن قيمة نصفه صحيحاً سبعة ومعياً ستة فقيمة المجموع صحيحاً اثنا عشر ومعياً عشرة والتفاوت السدس.

(و) كما أنّ الجمع الدلالي غير ممكن في البيّنات لعدم قابلية التأويل كذلك (هذا النحو) أي الجمع العملي (غير ممكن في الأخبار لأنّ مضمون خبر العادل، أعني: صدور هذا القول الخاص من الإمام- عليه السلام- غير قابل للتبعض) حاصله: أنّ متعلّق خبر البيّنة هو الدار مثلاً وفرضاً وهي تقبل التبعض، وأمّا متعلّق خبر العادل صدور قول كذا عن المعصوم- عليه السلام- والصدور لا يقبل التبعض (بل هو نظير تعارض البيّنات في) موضوع لا يتبعّض مثل (الزوجية والنسب. نعم قد يتصوّر التبعض في ترتيب الآثار على تصديق العادل إذا كان كل من الدليلين عامّاً ذا أفراد فيؤخذ بقوله «عادل» في بعضها، ويقول الآخر في

بعضها فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيما إذا ورد اكرم العلماء وورد أيضاً أهن العلماء سواء كانا نصّين بحيث لا يمكن التجوّز في أحدهما) كقوله: يعاقب على ترك اكرام كل من صدق عليه العالم ويعاقب في الآخرة على اكرام كل من صدق عليه العالم (أو ظاهرين) كمثال المتن (فيمكن الجمع بينهما على وجه) الجمع الدلالي أي (التجوز وعلى طريق) الجمع العملي أي (التبعض).

وبالجملة متعلّق خبر العادل وهو صدور قول خاص عن الإمام عليه السلام - لا يقبل التبعض بل مردد بين الوجود والعدم، وأمّا الأثر المترتب على تصديق خبره من اثبات الوظائف والتكاليف فهو قد يكون بحيث لا يقبل التبعض كوجوب غسل الجمعة وعدمه، وقد يقبله كوجوب اكرام العلماء وعدمه، وحينئذ فإن كانا نصّين كما مثلنا فلا يمكن فيه الجمع الدلالي ويمكن الجمع العملي في ترتيب آثار الصدق، وإن كانا ظاهرين كمثال المتن فيمكن فيه الجمع الدلالي بحمل الأمر على مطلق الجواز والنهي على مطلق المرجوحية أو بالتفصيل بين العادل وغيره، ويمكن الجمع العملي بأن يصدق كل من الراويين في بعض الآثار.

(إلا أنّ المخالفة القطعية) لمقتضى الدليلين (في الأحكام الشرعية لا يرتكب في واقعة واحدة) نعم يجوز المخالفة التدريجية كما في التخيير بين الخبرين و تقليد المجتهدين بناء على كون التخيير استمرارياً (لأنّ الحق فيها للشارع ولا يرضى بالمعصية القطعية) لمقتضى الدليلين (مقدمة للعلم بالاطاعة) لمقتضى الدليلين (فيجب) بعد ما سبق من عدم الدليل على الجمع الدلالي في غير الظاهر والأظهر، وبعد ما علمت من عدم رضا الشارع بالجمع العملي (اختيار أحدهما وطرح الآخر بخلاف حقوق الناس فإنّ الحق فيها متعدد) فيمكن اثبات وجوب الجمع العملي فيها بوجهين:

أحدهما: قوله: (فالعامل بالبعض في كل منهما «بيّنتين» جمع بين الحقيين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر بالدواعي النفسانية فهو أولى من الإهمال الكلي

لأحدهما، وتفويض تعيين ذلك إلى اختيار الحاكم ودواعيه النفسانية الغير المنضبطة في الموارد) فإنه إذا فوّض اختيار التعيين إلى الحاكم فهو يختار في كل مورد الحكم لمن يميل إليه، ولا يدخل ذلك تحت ميزان، وقد يقرّر الدليل هكذا ترك المتعارضين مناف لتشريع القضاء وابطال للحقوق وطرح أحدهما المعين عند الله ترجيح بلا مرجح، وطرح أحدهما باختيار الحاكم لادليل عليه لأن الشبهة موضوعية أي لانعرف المالك منها ولا نعرف الصادق من البيّتين، وطرح أحدهما باختيار المترافعين نقض للغرض، أعني: فصل الخصومة فبقي الجمع العملي (ولأجل هذا يعد الجمع بهذا النحو مصالحة بين الخصمين عند العرف) فنصف المال يؤتى لغير مالكة عوض الصلح.

والوجه الثاني: قوله: (وقد وقع التبعّد به «تبعيض» في بعض النصوص أيضاً) كما يأتي (فظهر ممّا ذكرنا أنّ الجمع في أدلة الأحكام بالنحو المتقدم من) الجمع الدلالي و(تأويل كليهما لأولوية له أصلاً) أي لا بملاحظة دليل حجية السند و لا بملاحظة الدليل الخارجي (على طرح أحدهما والأخذ بالآخر بل الأمر بالعكس) والجمع العملي فيما يمكن لا يرضى به الشارع (وأما الجمع بين البيّنات في حقوق الناس فهو وإن كان لأولوية فيه على طرح أحدهما بحسب أدلة حجية البيّنة لأنها تدل على وجوب الأخذ بكل منهما في تمام مضمونه فلا فرق في مخالفتها بين الأخذ لا بكل منهما بل بأحدهما أو بكل منهما لافي تمام مضمونه بل في بعضه).

وبالجملّة لا بد من مخالفة دليل الحجية إمّا بطرح تمام أحدهما وإمّا بطرح بعض كل منهما ولا أولوية لأحدهما على الآخر (إلا) أنّ الدليل الخارجي وهو الوجهان المتقدمان يرجحان الثاني كما قال: (إنّ ما ذكر من الاعتبار) يعني الجمع بين الحقيين (لعله يكون مرجحاً للثاني على الأوّل، ويؤيده ورود الأمر بالجمع بين الحقيين بهذا النحو «تنصيف» في رواية السكوني المعمول بها فيمن أودعه رجل درهمن وآخر درهماً فامتزجا بغير تفريط وتلف أحدها) فإنّها تفيد كلية الحكم

بتنقيح المناط.

(هذا ولكن الانصاف) فساد الوجهين أمّا الأوّل، أعني: الجمع بين الحقين فمجرد استحسان لا يثبت وجوب الجمع والتقرير الآخر الذي آتينا، فيه: أنه بناء على سببية الأمارات لا بد من التنصيف لامتناع العمل بهما أو ترجيح أحدهما، وأمّا بناء على طريقتيها كما هي الحق لا محذور في طرح البيّتين والرجوع إلى التنصيف أو القرعة أو الحلف، وأمّا الثاني فلأنّ تنقيح المناط القطعي منتف والظني قياس باطل، فالظاهر (أنّ الأصل في موارد تعارض البيّنات وشبهها) كأهل الخبرة (هي القرعة) لعموم القرعة لكل أمر مشكل، وأمّا التنصيف فهو خلاف الأصل يقتصر فيه على مورد النص والإجماع.

(نعم يبقى الكلام في كون القرعة مرجحة للبيّنة المطابقة لها أم مرجعاً بعد تساقط البيّتين) قديقال: بأنّ مرجح البيّنة منحصر بالمنصوص كالأعدلية والأكثرية والداخلية والخارجية، وقديقال: بأنّها ترجح بكل مرجح إلاّ أنّ القرعة لا تصلح مرجحة لها لأنّها أمر تعبدي والبيّنة أمانة ظنية، وقديقال بأنّها ترجحها ووجهه ظاهر، وتظهر الثمرة فيما إذا ادّعى ثالث بعد القرعة وأقام البيّنة فبناء على كون القرعة مرجعاً بعد تساقطها تكون هذه البيّنة بلا معارض، وبناء على كونها مرجحة تتعارض البيّنات الثلاث (وكذا) يبقى (الكلام في عموم موارد القرعة أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عملي كأصالة الطهارة مع إحدى البيّتين).

توضيحه: أنّه قديكون مع إحدى البيّتين أصل عملي كأصالة الطهارة في مسألة الاختلاف في طهارة شيء ونجاسته، وقد لا يكون كما في مسألة تداعي الدار فإنّها من الدوران بين المحذورين فقد يقال: بالقرعة مطلقاً لعموم دليلها، وقديقال بأنّ عموم دليلها صار موهوناً بكثرة التخصيص، فإنّهم تركوها في موارد لا تخصي كالنزاع في الزوجية والنسب وغيرهما، ففي مورد وجود الأصل العملي يؤخذ به مرجعاً أو مرجحاً لا بالقرعة (و للكلام مورد آخر فلنرجع إلى ما كنّا فيه .

فنقول: حيث تبين) وجوب حمل الظاهر على الأظهر في تعارض الدليلين اللفظيين خبرين كانا أو آيتين أو مختلفين و(عدم تقدم الجمع) في غير الظاهر و الأظهر(على الترجيح) إذا كان لأحد الخبرين مرجح(ولاعلى التخيير) إذا كانا متكافئين(فلا بد من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما).

مقتضى القاعدة الأولى في المتكافئين

(فنقول: المقام الأول في المتكافئين) من الأخبار وغيرها من أدلة الأحكام والموضوعات (والكلام فيه أولاً: في أنّ الأصل) أي القاعدة الأولى مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية(في المتكافئين التساقط) كما هو مذهب بعض العامة، ثم إنّ القول بالتساقط بمقتضى الأصل الأولي بمعنى عدم شمول دليل الحجية للمتعارضين لا يجمع القول بالتخيير بمقتضى الأصل الثانوي إلا من باب جعل الحجية لأحدهما بانشاء جديد(و) معنى التساقط(فرضهما كأن لم يكونا) والرجوع إلى الأصل وافق أحدهما أم لا ويأتي الأمثلة عند قوله أو التوقف(أولاً).

ثم اللازم بعد عدم التساقط) وفساد القول به كما يأتي (الاحتياط) كما ذهب إليه بعض الأخباريين لأدلة الاحتياط عند الشبهة، ومع عدم امكان الاحتياط للدوران بين المحذورين التخيير بين الاحتمالين عقلاً، ومرّ الكلام في أدلة الاحتياط(أوالتخيير) نظراً إلى أنّ أدلة الحجية تشمل المتعارضين، وحيث إنّنا لانقدر على العمل بهما معاً فلا بد من العمل بأحدهما أخذاً بالقدر الممكن، وستعرف أنّه إنّما يتم بناء على اعتبار الأمارات من باب السببية دون الطريقية التي هي المختار(أو التوقف) كما هو مختار المصنف - ره - وستعرف وجهه، ومعنى التوقف تساقط المتعارضين بالنسبة إلى خصوص مؤداهما لبالنسبة إلى نفي الثالث(والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما لأنّه) أي الرجوع

إلى ما يخالفهما (معنى تساقطهما).

فالفرق بينهما هو أنّ التساقط المطلق فرض الدليلين كأن لم يكونا فيرجع إلى الأصل وافق أحدهما أو خالفهما والتوقف تساقطهما بالنسبة إلى خصوص مؤداهما لبالنسبة إلى نفي الثالث، فيرجع إلى الأصل إن وافق أحدهما وإلا فيأى التخيير بين الاحتمالين عقلاً، ففي تعارض دليلى وجوب غسل الجمعة وعدمه يرجع إلى البراءة الموافقة لأحدهما قيل: بالتساقط أو التوقف، وفي تعارض دليلى بقاء نجاسة الماء بعد زوال تغيره بنفسه وعدمه يرجع إلى استصحاب النجاسة الموافق لأحدهما قيل: بالتساقط أو التوقف، وفي تعارض دليلى وجوب فعل ووجوب آخر يرجع القائل بالتوقف إلى اختيار أحد الاحتمالين، والقائل بالتساقط إلى البراءة المخالفة لهما. نعم لو علم إجمالاً وجوب أحدهما يجب الاحتياط وفي تعارض دليلى وجوب فعل وحرمة يرجع القائل بالتوقف إلى اختيار أحد الاحتمالين، والقائل بالتساقط إلى البراءة المخالفة لهما. نعم لو علم إجمالاً ثبوت أحدهما يرجع إلى أصالة التخيير من باب الدوران بين المحذورين.

(فنقول - وبالله المستعان - قد يقال:) أي يمكن أن يقال: (بل قيل) كما مرّ من ذهاب بعض العامة بل بعض أصحابنا (إنّ الأصل) الأوّلي مع قطع النظر عن أخبار العلاج (في المتعارضين عدم حجية أحدهما لأنّ دليل الحجية مختص بغير صورة التعارض) وهذا يقرر بثلاثة أنحاء: أحدها: عدم المقتضي للشمول إذ المتيقّن من الأدلة اللبية ومنصرف الأدلة اللفظية غير المتعارضين . ثانيها: وجود المانع بأن يقال: كل من المتعارضين جامع لشرائط الحجية إلا أنّ التعارض مانع عن شمول الأدلة . ثالثها: التفصيل بمعنى نفي المقتضي بالنسبة إلى الأدلة اللبية ووجود المانع بالنسبة إلى الأدلة اللفظية كما قال (أمّا إذا كان اجماعاً فلاختصاصه بغير المتعارضين) لأنّه المتيقّن (وليس فيه عموم أو اطلاق لفظي يفيد العموم).

وأما إذا كان لفظاً) كآية النبأ (فلعدم امكان ارادة المتعارضين من عموم ذلك

اللفظ لأنه يدل على وجوب العمل عيناً بكل خبر مثلاً) أو بكل بيّنة مثلاً لأنه قال مثلاً: اعمل بخبر الثقة ولم يقل اعمل به معيّنًا مع عدم المعارض ومخيراً مع وجود المعارض (ولاريب أن وجوب العمل عيناً بكل من المتعارضين ممتنع) فلا يجوز ارادته (والعمل بكل منهما تخيراً لا يدل الكلام عليه) لا تصرّحاً كما مرّ ولا قصداً (إذ لا يجوز ارادة الوجوب العيني بالنسبة إلى غير المتعارضين والتخييري بالنسبة إلى المتعارضين) وبالجملة لا يجوز إرادة أكثر من معنى (من لفظ واحد، وأما العمل بأحدهما) المعين عند الله فترجيح بلا مرجح.

وتوهم حجية أحدهما المطابق للواقع المعين عند الله تعالى نظير ما إذا اشتبه الحجة باللاحجة كخلط الخبر الصحيح بالضعيف الموجب للاحتياط مع الامكان، والتخير مع عدمه مدفوع بأنه لا يعقل تعلق الحجة الظاهرية بعنوان «الخبر المطابق للواقع» كما لا يعقل جعل الزوجية الظاهرية للأربعة الواقعية بخلاف تعلقها بعنوان الخبر الصحيح فإنه بلا محذور، وإن عرف بشخصه هذا مع احتمال مخالفة كليهما للواقع، وأما العمل بأحدهما المعين عندنا فلامعين له، مضافاً إلى أنه أيضاً ترجيح بلا مرجح، وأما العمل بأحدهما (الكلي عيناً) أي تعلق الوجوب العيني بمفهوم الأحد وهو كلي معين يحصل الامثال به بالعمل بما شاء منهما (فلس من أفراد العام «الخبر»).

لأن أفرادها هي الشخصات الخارجية) المرسومة في الكتب مثلاً (وليس الواحد على البدل) أي مفهوم الأحد (فرداً آخر) مشخّصاً في الخارج في عداد سائر الأفراد المشخّصة (بل هو عنوان منتزع منها «أفراد» أي يصدق على كل من الشخصات أنه أحد الأفراد، وعلى كل من المتعارضين أنه أحدهما (غير محكوم عليه بحكم نفس الشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً) أي في كل مورد ثبت الحكم لنفس الشخصات الخارجية عيناً لا يثبت لمفهوم الأحد المنتزع عنها لتغاير الوجوب العيني والتخييري. وبالجملة دليل الحجة شامل

للمشخصات عيناً فإن كان شاملاً للمتعارضين فلا بد أن يشمل لشخصهما، وقد عرفت عدم امكانه بنحو من أنحاء الشمول فمن أين يجيئ مفهوم الأحد.

(هذا لكن ما ذكره من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظي لا محصل له ولا ثمرة له فيما نحن فيه) حاصله: أنّ حمل الدليل اللبي على القدر المتيقن إنّما يتم فيما إذا كان هناك إجمال في الجهة المبحوث عنها كإجماعهم على حرمة الغناء من دون تفسيرهم لها مع فرض اجمالها فيقال مثلاً: القدر المتيقن هو الصوت المطرب المرجع، والإجماع على حجية الخبر ليس كذلك بل من اليقين ارادتهم صورة التعارض أيضاً كما قال: (لأنّ المفروض قيام الإجماع على أنّ كلاً منهما واجب العمل لولا المانع الشرعي وهو وجوب العمل بالآخر) بمعنى أنّهم مجتمعون على حجية كل خبر جامع للشرائط حتى المتعارضين، وحيث إنّ حجية كل منهما مانعة عن حجية الآخر فهم مجتمعون على حجية كل منهما لولا المانع الشرعي، أعني: حجية الآخر.

(إذ لانعني بالمتعارضين إلا ما كان كذلك) أي كان كل منهما مشمولاً لأدلة الحجية وكان تمنعها ناشئاً عن وجوب العمل بهما (وأما ما كان وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض لأنّ الأمانة الممنوعة لا وجوب للعمل بها والأمانة المانعة إن كانت واجبة العمل تعيّن العمل بها لسلامته عن معارضة الأخرى فهي) أي الأمانة المانعة (بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك) أي بالأمانة الممنوعة (وتلك) أي الأمانة الممنوعة (لا تمنع وجوب العمل بهذه) أي بالمانعة (لا بوجودها ولا بوجوبها).

توضيحه: أنّ الدليلين المتنافيين تارة يكون وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر فيسميان بالحاكم والمحكوم والوارد والمورود، فالمحكوم أو المورود ليس بحجة والحاكم أو الوارد إن كان حجة يتعيّن العمل به كالدليل في مقابل الأصل والنص في مقابل الظاهر، وأوضحنا الكل مشروحاً، وإلا فيرجع إلى الثالث

كما إذا قلنا باعتبار الاستصحاب مقيّداً بعدم الظن بالخلاف، فاقترضى الاستصحاب نجاسة الماء الزائل تغيره بنفسه وقامت الشهرة بالطهارة، فلا يعمل بالأوّل لأنّه مورود، ولا بالثاني لعدم حجّيته، فيرجع مثلاً إلى أصل الطهارة، وأخرى يكون حجّية كل منهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر فيسميان بالمتعارضين، فالتعارض فرع شمول دليل الحجّية لهما.

(فافهم) لعله دفع وهم وهو أنّه في مورد الحكومة والورود أحدهما المعيّن ممنوع فلا يشمل دليل الحجّية ويتعيّن العمل بالآخر إن كان معتبراً، وفي مورد التعارض كلاهما ممنوعان ومانعان، فلا بد أن لا يشمل دليل الحجّية شيئاً منهما، ودفعه أن ممنوعة كل منهما إنّما هو بسبب وجوب العمل بالآخر وحجّيته لا بسبب وجود الآخر، فشمول الدليل لهما مفروغ عنه (والغرض من هذا التطويل حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم من أنّ القدر المتيقّن من أدلّة الأمارات) أي الأدلّة (التي ليس لها عموم لفظي) كالإجماع (هو حجّيتها «أمارات» مع الخلو عن المعارض، وحيث اتضح عدم الفرق في المقام بين كون أدلّة الامارات من العمومات أو من قبيل الإجماع) إذ الإجماع أيضاً كالدليل اللفظي يعم المتعارضين بالفرض.

(فنقول:) قد عرفت أنّ المقتضى للشمول موجود وهو عموم الأدلّة اللفظية واللبية، وأمّا المانع المذكور وهو امتناع ارادة العمل بكليهما عيناً أو تخيراً أو بأحدهما فممنوع. بيان ذلك: (أنّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة) أي بعنوان التخيير أو التوقّف والرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما كما يأتي (وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع لأنّ ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه في بيان الشبهة).

غرضه: أنا نختار عدم التساقط ونحكم بوجوب أحدهما في الجملة للأجل دلالة الأدلّة على حجّية مفهوم أحدهما في مورد التعارض حتى يرد عليها ما تقدم

من أنّ مفهوم الأحد ليس فرداً آخر كسائر الأفراد والمشخصات، وإنّما هو أمر انتزاعي الخ. بل لأجل أمر آخر يختلف بلحاظ السببية والطريقة في اعتبار الامارات، أمّا بناء على السببية فلقوله: (لكن لما كان امثال التكليف بالعمل بكل واحد منها كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلاً منها مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع ايجاد الآخر) جواب لما قوله: (فكل منها مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله، ومع ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه) حاصله: أنّ أدلة وجوب العمل شامل لكلا المتعارضين نظير شمول انقذ الغريق لكلا الغريقين والتعارض لا يمنع عن ذلك، وإنّما يمنع عن فعلية حجية كليهما لأنّ فعلية كل تكليف مشروطة بالقدرة عقلاً، وامثال كل من المتعارضين مع الآخر غير مقدور، فلا يجب بالفعل وبدون الآخر مقدور فيجب بالفعل، ومرجعه إلى وجوب امثال أحدهما لأنّه القدر الممكن.

(فوجوب الأخذ بأحدهما) ليس هو مدلول أدلة الحجية إذ مدلولها تعيّن كل منها وليس ممّا أنشأه العقل نظير التخيير عند المحذورين لامتناع اجتماع الوجوب التعييني والتخييري، بل هو نظير تعيّن أحد فردي المخير عند تعذر الآخر إذ هو نتيجة أدلة وجوب الامثال والعمل لكل منها بعد تقييد وجوب الامثال بالقدرة، وهذا ممّا يحكم به بداهة العقل كما في كل واجبين اجتماعاً على المكلف ولا مانع من تعيين كل منها على المكلف بمقتضى دليله إلاّ تعيّن الآخر عليه كذلك) أي كتعيّن كل منها، وبعبارة أخرى: كلما اجتمع على المكلف واجبان بأن يقتضي الدليل تعيّن كل منهما وكان تعيّن كل منهما مانعاً عن تعيّن الآخر لعجز المكلف عن جمعها كما في انقاذ الغريقين استقل العقل بوجوب أحدهما من باب القدر الممكن.

(والسر في ذلك) أي في وجوب الأخذ بأحد المتزامين (أنا لو حكمنا بسقوط كليهما مع امكان أحدهما على البدل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتاً بمجرد

الامكان ولزم كون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر، وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام الامتثال) أي الفعلية (بأزيد من الامكان) والتوضيح: أنه لو فرض دلالة دليل الحجية على وجوب العمل بكل خبر بعينه فعند التعارض يتساقطان، إذ وجوب العمل حينئذ ليس منوطاً بمجرد الامكان حتى يجب العمل بأحدهما لأنه القدر الممكن، بل مقيّد بعدم انضمام الآخر، فوجود كل منهما مانع عن وجوب العمل بالآخر فيتساقطان، وكذا إذا وجب انقاذ كل غريق بعينه، وأمّا لو دل الدليل على وجوب العمل بالخبر كما هو المفروض في المتعارضين فعند التعارض يجب العمل بأحدهما إذ حينئذ ينوط وجوب العمل بالامكان، فوجوب العمل بكل منهما مانع عن وجوب العمل بالآخر.

والعمل بأحدهما قدر ممكن فيجب، وكذا إذا وجب انقاذ الغريق كما هو المفروض في المتزاحمين، فالدليلان المتنافيان إمّا بينهما تمنع وجودي كما في الفرض الأوّل، أو تمنع وجوبي كما في المتعارضين المتكافئين، أو منع وجودي كما في الوارد والمورود والحاكم والمحكوم، أو منع وجوبي كما في المتعارضين المتزاحمين (سواء كان وجوب كل منهما «متزاحمين» بأمر) كصلّ للكسوف وصلّ العصر مع ضيق الوقت (أو كان بأمر واحد يشمل الواجبين) كأنقذ الغريق واعمل بالخبر (و) بديهي أنه (ليس التخيير في القسم الأوّل لاستعمال الأمر في التخيير) إذ لا يعقل ارادة التخيير بين العصر والكسوف من قوله: صلّ العصر ولا من قوله: صلّ للكسوف، وإنّما التخيير نتيجة وجوب الامتثال بكل منهما مقيّداً بالامكان، فكذا في القسم الثاني لا يستعمل قوله: انقذ الغريق أو اعمل بخبر العادل بمعنى التخيير، وإنّما هو نتيجة وجوب الامتثال به مقيّداً بالقدرة (والحاصل: أنه إذا أمر الشارع بشيء واحد) كالصوم (استقل العقل بوجوب اطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي) كالعجز (والشرعي) كالسفر (وإذا أمر بشيئين) كانقاذين

وصلاتين والعمل بخبرين (واتفق امتناع ايجادهما في الخارج) لضيق الوقت أو عجز المكلف أو تعارض الخبرين (استقل بوجوب اطاعته في أحدهما لابعينه لأنها ممكنة فيقبح تركها).

لكن هذا كله على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية) قد فصلنا في أول الكتاب أن السببية تتصور على ثلاثة وجوه: أحدها: أن الأحكام الواقعية مختصة بالعالمين والحكم الواقعي للجاهل هو مؤدى الأمانة وافقت الواقع أو خالفت بمعنى حدوث مصلحة في المؤدى بسبب قيام الأمانة . ثانيها: أن الأحكام الواقعية مشتركة بين الكل إلا أنه إذا خالفت الأمانة للواقع ينقلب الحكم الواقعي للجاهل إلى مؤدى الأمانة بمعنى حدوث مصلحة في المؤدى غالبية على مصلحة الواقع . ثالثها: أن الأحكام الواقعية مشتركة بين الكل إلا أنه إذا خالفت الأمانة للواقع يجعل مؤديها حكماً ظاهرياً للجاهل لمصلحة في تطبيق العمل بالأمانة فيكون له في الواقعة حكمان واقعي شأني وظاهري فعلي.

وليس مراد المصنف - ره - من السببية المعنيين الأولين إذ مضافاً إلى أنهما تصويبان باطلان أن القائل بهما لا بد أن يقول بالتساقط في صورة التعارض لامتناع اجتماع حكيمين في موضوع واحد كما هو مفاد المتعارضين، ولذا جعلوا وقوع التعارض من وجوه الرد على المصوبة، بل مراده المعنى الأخير الذي يجري في أدلة الموضوعات أيضاً بخلاف الأولين ولذا قال (بأن يكون قيام الخبر) مثلاً (على وجوب شيء واقعاً) لأن الخبر إنما ينطق عن الواقع (سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين) لأن أحدهما سبب للوجوب والآخر سبب لعدمه، فيحصل التزاحم كأنقاذ الغريقين (فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لأعمال الآخر كما في كل واجبين متزاحمين) فإن انقاذ هذا الغريق يوجب ترك انقاذ الآخر مع بقاءه على وصف الوجوب شأناً.

(أما لو جعلناها) أي حجية الأخبار مثلاً (من باب الطريقة) بأن يكون

الملحوظ في اعتبار الأمارات الوصول إلى مصلحة الواقع (كما هو) أي الاعتبار من باب الطريقة (ظاهر أدلة حجية الأخبار) فإن ذكر العدالة والوثوق يفيد أن المنظور هو الوصول إلى الواقع وادراك مصلحته، وهذا صريح الأخبار العلاجية فإن ملاحظة المرجحات إنما هي لتحصيل ما هو أقرب إلى الواقع (بل غيرها «اخبار» من الأمارات) الظنية فإن اعتبار العدالة والعدد والاخبار عن حس في البيئة مثلاً يفيد أن المنظور الوصول إلى الواقع (بمعنى) أن المراد من الطريقة كما بيناه (أن الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصل إليه من هذا الطريق لغلبة ايصالها إلى الواقع، فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم ارادة الشارع سلوك الطريقين معاً لأن أحدهما مخالف للواقع قطعاً).

تلخص إلى هنا: أنه بناء على السببية يكون المقتضي للشمول موجوداً والمانع عنه مفقوداً بمعنى أن أدلة الحجية يشملها إذ لانعني بالمتعارضين إلا ما كان كذلك ولا يكون التعارض مانعاً عن شمولها لهما لأن ملاك الحجية وهو مصلحة جعل الحكم الظاهري موجود فيها فيدخلان في باب التزاحم ويكون عجز المكلف مانعاً عن فعلية حجية كليهما فيكتفي بالقدر الممكن وهو امثال أحدهما، وأما بناء على الطريقة يكون المقتضي للشمول موجوداً أيضاً إلا أن المانع عنه لا يكون مفقوداً بمعنى أن أدلة الحجية يشملها إذ لانعني بالمتعارضين إلا ما كان كذلك إلا أن التعارض يمنع عن الشمول.

لأن ملاك الحجية وهو غلبة الايصال إلى الواقع لا يبقى فيها حتى يدخل في باب التزاحم بل ينتفي عنهما فيتساقطان في خصوص مدلولهما للعلم إجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع، ومع الوصف كيف يبقى فيها أو في أحدهما الملاك المذكور، أعني: غلبة الايصال (فلا يكونان طريقين إلى الواقع ولو فرض محالاً امكان العمل بهما كما يعلم ارادته «شارع» لكل من التزاحمين في نفسه على تقدير امكان الجمع) أي بناء على السببية يبقى ملاك الحجية فيها كانقاذ الغريقين

بحيث لو فرض محالاً امكان امثالهما أراد الشارع امثال كل منهما بنفسه ولا يكفي بأحدهما، إلا أنّ عجز المكلف صنع ما صنع أمّا بناء على الطريقة ينتفي الملاك عنهما بحيث لو فرض محالاً امكان امثالهما لا يريد الشارع ذلك.

(مثلاً لو فرضنا أنّ الشارع لاحظ كون الخبر غالب الايصال إلى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المايز بين الفرد الموصل منه وغيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجية) يعلم إجمالاً مخالفة أحدهما للواقع، وحينئذ لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما بحيث لو أمكن) على فرض المحال (الجمع بينهما أراد الشارع ادراك المصلحتين) ليكون نتيجة ذلك أنّه إذا لم يمكن العمل بهما معاً فليعمل بأحدهما من باب القدر الممكن (بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد) بالضرورة (بعدم معارضته بمثله، ومن هنا يتجه الحكم حينئذ بالتوقف) ومرّ فرقه مع التساقط فلا تغفل (لا بمعنى أنّ أحدهما المعين واقعاً طريق ولا نعلمه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين).

قد يتوهم أنّ أحدهما المطابق للواقع المعين عند الله واجد لملاك الحجية فيشملة أدلة الحجية فيكون التعارض من اشتباه الحجة باللاحجة كخلط الخبر الصحيح بالضعيف فيحتاط إن أمكن وإلا يتخير، وفيه ما مر من أنّ التعارض ليس من اشتباه الحق بالباطل كمورد العلم الاجمالي لاحتمال مخالفة كليهما للواقع ولا من اشتباه الحجة باللاحجة إذ على فرض مطابقة أحدهما للواقع لا يعقل تعلق الحجية التي هي حكم ظاهري بهذا العنوان علم تفصيلاً أو إجمالاً بخلاف عنوان الخبر الصحيح علم تفصيلاً أو إجمالاً ولذا قال:

(بل بمعنى أنّ شيئاً منهما ليس طريقاً) وتوهم الخراساني - ره - وجود ملاك الحجية في أحدهما لأنّ العلم إجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع يوجب انتفاء الملاك عنه لاعتن الآخر. نعم الوظيفة هي التوقف، وفيه: أنّ الشبهة لكونها محصورة توجب انتفاء الملاك عنهما، وعلى تقدير التسليم فالوظيفة الاحتياط دون التوقف. قوله: (في

مؤداه بخصوصه) غرضه أن ما ذكر من التساقت بناء على الطريقة لانتفاء الملاك عنها إنّما هو بالنسبة إلى كل من المعنيين المطابقين، وأمّا بالنسبة إلى معناهما الالتزامي، أعني: نفي الثالث فملاك حجيتها باق بحاله فيكونان معاً دليلاً عليه ولذا قال:

(ومقتضاه «توقف» الرجوع إلى الأصول العملية) إن طابق الأصل أحدهما وإلا فإلى التخيير عقلايين الاحتمالين ففي مثال غسل الجمعة يتوقف ويرجع إلى البراءة الموافقة لأحدهما، وفي مثال الظهر والجمعة لا يرجع إلى البراءة المخالفة لهما بل إلى التخيير بين الاحتمالين نظير التخيير بينهما في الدوران بين المحذورين (إن لم يرجح بالأصل المطابق له، وإن قلنا بأنه مرجح خرج) مثال غسل الجمعة (عن مورد الكلام، أعني: التكافؤ فلا بد من فرض الكلام فيما) أي في مثل مثال الظهر والجمعة الذي (لم يكن أصل مع أحدهما).

توضيح الكلام: أنهم اختلفوا في أنّ الأصل يصلح مرجحاً للامارة أو لا يصلح إلا للمرجعية، فعلى الثاني كما هو الحق يحصل التكافؤ والتوقف في كلتا صورتين موافقة الأصل لأحدهما كمثل غسل الجمعة ومخالفته لهما كمثل الظهر والجمعة، ففي الأول يرجع إلى البراءة وفي الثاني إلى التخيير عقلاً، وعلى الأول لا يتصور التكافؤ فيما إذا وافق أحدهما الأصل لأنه يدخل في باب التراجع أي يؤخذ موافق الأصل، وإنّما يتصور فيما إذا خالف كليهما الأصل (فيتساقتان من حيث جواز العمل بكل منهما لعدم كونها طريقين) أي لا يجوز العمل بخصوص دليل الظهر ولا بخصوص دليل الجمعة، وقوله: من حيث الخ. يعني أنّهما يتساقتان بالنسبة إلى خصوص مؤداهما لا بالنسبة إلى نفي الثالث فيتخير عقلاً أي يختار أحد الاحتمالين من دون استناد إلى الدليل فمرجع التوقف الذي هو مقتضى القاعدة في المتعارضين بناء على الطريقة إلى تساقطهما في خصوص مؤداهما دون نفي الثالث.

(كما أنّ التخيير) الذي هو مقتضى القاعدة في المتعارضين بناء على السببية (مرجعه إلى التساقط من حيث) تعيّن (وجوب العمل) بكل منهما فيعمل بأحدهما من باب التزاحم، ثم لو شك في اعتبار الأمارات من باب السببية أو الموضوعية يعامل معاملة الطريقة لأنّ نفي الثالث متيقّن وحجية كل منهما في خصوص مؤدّاه مشكوك، فلا يجوز رفع اليد عن الأصل المطابق لأحدهما أو التخيير عقلاً.

مقتضى القاعدة الثانوية في المتكافئين

(هذا) أي التساقط بالمعنى المذكور (ما يقتضيه القاعدة) الأولية (في وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقة) إلا أنّ الأخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلّت على عدم التساقط مع فقد المرجح (تلخص: أنّ مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الامارات ليس هو التساقط ولا الاحتياط ولا التخيير مطلقاً ولا التوقف مطلقاً، بل هو التخيير بناء على السببية والتوقف بناء على الطريقة، وحيث إنّ الحق هو الطريقة فالحق هو التوقف أي تساقطهما في خصوص مؤدّاهما إلا أنّ الأصل الثانوي، أعني: الأخبار العلاجية اخرج تعارض الخبرين عن هذه القاعدة.

ثمّ اختلفوا في مفاد الأخبار العلاجية كما قال: (وحيئنذ فهل يحكم بالتخيير) بين الخبرين شرعاً كما هو مقتضى أخبار التخيير (أو العمل بما طابق منهما الاحتياط) كالعمل بالخبر الدال على وجوب غسل الجمعة مثلاً، أو الدال على نجاسة الماء بعد زوال تغيره بنفسه، ولا يخفى أنّ معنى ذلك كون مطابقة الاحتياط مرجحاً فلو تمّ لخرج عن محل الكلام، ومنشأ الاحتمال خبر الغوالي، ويأتي دفعه، ثم على فرض عدم موافقة أحدهما للاحتياط كخبري الوجوب والحرمة والظهر والجمعة يرجع هذا القائل بأخبار التخيير (أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما) أي سواء وافق أحدهما كما في مثالي غسل الجمعة والماء المتغير أو خالفهما (كالجمع

بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلتها، وكذا بين القصر والاتمام) ومع عدم امكان الاحتياط للدوران بين المحذورين يرجع إلى أخبار التخيير، ومنشأ هذا الاحتمال الأمر بالتوقف في بعض أخبار العلاج ويأتي جوابه (وجوه):

المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الأوّل للأخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه) أي على التخيير مع فقد المرجح (ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية المحكية عن غوالي اللثالي الدالة على الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة) حيث أمر بأخذ ما وافق منها الاحتياط فمع فقد سائر المرجحات يرجع إلى هذا المرجح، ومع فقدته إلى التخيير (وهي ضعيفة جداً) لعدم ذكرسندها إلى زرارة (وقد طعن في ذلك التآليف) أي الغوالي (وفي مؤلفه) ابن أبي جمهور الاحسائي أي طعن (المحدث البحراني - قده - في مقدمات الحدائق، وأمّا أخبار التوقف الدالة على الوجه الثالث من حيث إنّ التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل).

لأنّ كل واحد من الأحكام التكليفية والوضعية حتى وجوب الاحتياط موقوف على الحكم والافتاء وبدونه يكون تشريعاً، والذي لا يحتاج إلى الافتاء هو العمل بالاحتياط، فإذا أمر الشارع بالتوقف عن الافتاء في مورد لا بد من الالتجاء إلى الاحتياط في العمل (كما فيما لانص فيه) وفيما أجمل فيه النص فإنه لو وجب فيها التوقف فلا بدّ من الاحتياط في العمل (فهي محمولة على صورة التمكّن من الوصول إلى الإمام - عليه السلام -) إلى زمن الحاجة إلى العمل وإلاّ يتخير (كما يظهر من بعضها) حيث قال: حتى تلقى امامك (فيظهر أنّ المراد) من التوقف ليس هو التوقف عن الفتوى بل (ترك العمل وارجاء) أي تأخير (الواقعة إلى لقاء الإمام - عليه السلام - العمل بالاحتياط فيها «واقعة» .

ثم إنّ حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخيير في تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجية الاخبار من باب السببية) قد مرّ مراراً أنّ مقتضى القاعدة الأولية في

المعارضين هو التخيير بناء على السببية والتوقف بناء على الطريقة، وحيث إن الأخبار العلاجية أمر بالتخيير فربما يستظهر منه اعتبار الامارات من باب السببية (وإلا) أي وإن لم يكن اعتبارها من باب السببية بل الطريقة (وجب التوقف) فأجاب بقوله: (لقوة احتمال أن يكون التخيير حكماً ظاهرياً عملياً في مورد التوقف لاحقاً واقعياً ناشئاً من تزامم الواجبين) يعني أن التخيير المحكوم به في هذه الأخبار لا يلزم أن يكون هو التخيير الواقعي العقلي لتزامم السببين، بل يحتمل كونه حكماً تعبدياً قائماً مقام التوقف الذي هو مقتضى القاعدة بناء على الطريقة.

ووجه قوة هذا الاحتمال أمران: أحدهما: أنه بناء على السببية يحكم بالتخيير ابتداء لامع انتفاء المرجح إذ الترجيح في باب التزامم إنما هو بالأهمية لاهذه المرجحات. ثانيهما: قوله: (بل الأخبار المشتملة على الترجيحات وتعليقاتها «ترجيحات» أصدق شاهد على ما استظهرناه من كون حجية الأخبار من باب الطريقة بل هو أمر واضح) فإن ذكر المرجحات إنما هو لتحصيل ما هو الأقرب إلى الواقع، والتعليقات صريحة في ذلك كقوله - عليه السلام - : فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وقوله - عليه السلام - : ما خالف العامة ففيه الرشد، ونفس أدلة الاعتبار ظاهر في ذلك حيث اعتبر فيها العدالة والوثاقة. وبالجملة ظهور التعليقات والترجيحات واعتبار العدالة والوثاقة في طريقة الامارات أقوى من ظهور الحكم بالتخيير في سببها فيحمل التخيير على ما ذكرناه.

(ومراد من جعلها «حجية» من باب الأسباب عدم انطاتها «حجية» بالظن الشخصي كما يظهر) انطتها به (من صاحب المعالم - ره - في تقرير دليل الانسداد) فإن اعتبار الامارات إن كان منوطاً بالظن الشخصي فذلك يناسب الطريقة المحضة حيث لم يلاحظ فيها إلا الظن بالواقع وادراك مصلحته، وأما إذا كان منوطاً بالظن النوعي كما هو المشهور فذلك يناسب السببية في الجملة بمعنى

عدم كون تمام المناط في الاعتبار مصلحة الواقع بل لوحظ أيضاً مصلحة في نفس الأمانة، ولذا يعمل بها وإن لم تفد الظن الشخصي فلعل القائل بالسببية يريد ذلك لالسببية المصطلحة بأن لا يلاحظ في الحجية إلا مصلحة نفس العمل بالامارة.

(ثم) إنّ هنا تنبيهات : الأول: (المحكي عن جماعة) منهم العلامة - ره - (بل) قيل: إنه مما لا خلاف فيه أنّ التعادل إن وقع للمجتهد) بأن كان مورد التعارض محل ابتلاء لنفس المجتهد مع قطع النظر عن الافتاء للغير كغسل الجمعة (كان مخيراً في عمل نفسه) أي يختار أحد الخبرين للعمل (وإن وقع للمفتي لأجل الافتاء) بأن أراد المجتهد بيان الفتوى في الواقعة المتعارض فيها الخبران (فحكمه أن يخير المستفتي فيتخير في العمل كما لمفتي ووجه الأول واضح) فإنّ المجتهد متخير في العمل بأيّ الخبرين وحكم المتخير التخيير.

(وأما وجه الثاني فلأنّ نصب الشارع للأمارات وطريقتيها يشمل المجتهد والمقلد) فإنّ الأحكام أصلية كانت أو فرعية متوجهة إلى عامة المكلفين، ولذا كان يرجع العوام في أعصار المعصومين - عليهم السلام - إلى الأخبار ويعملون بها ويعالجون متعارضاتها كما يصنع المجتهدون اليوم (إلا أنّ المقلد) في زماننا هذا وأشباهه (عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضاها) أي مفادها (ورفع موانعها) من الوارد والحاكم والمخصص والمعارض وغير ذلك من جهة عروض السوانح وكثرة الأفكار واختلاف الأنظار وتقطع الروايات (فإذا أثبت ذلك المجتهد جواز العمل لكل من الخبرين المتكافئين) وهذا الجواز أيضاً كسائر الأحكام هو الحكم (المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد، ولأنّ ايجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد) بأن يفتي بوجوب غسل الجمعة مثلاً (لم يقدّم دليل عليه فهو تشريع) وبالجمله حكى عن بعض أنّ المجتهد يخير المستفتي بل قيل: إنه وفاقى.

(و) لكن (يحتمل أن يكون التخيير للمفتي بمعنى أنه يختار أحد

المتعارضين (يفتي بما اختار لأنه «تخير» حكم المتخير وهو) المتصدّي لاستنباط الأحكام من الأدلة وهو (المجتهد، ولا يقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي من أن حكمه وهو البناء على الحالة السابقة مشترك بينه وبين المقلّد) حاصل التوهم: أنه إذا شك المجتهد مثلاً في انتقاض الطهارة بخروج المذي أو في زوال النجاسة بعد زوال تغير الماء بنفسه يتمسك في عمل نفسه بالاستصحاب ويفتي للغير أيضاً على طبق الاستصحاب لاشتراك الوظيفة، أعني: العمل على طبق الحالة السابقة بين الكل، فكذا في مورد التعارض إذا كان الوظيفة التخير فيتخير في عمل نفسه ويفتي بالتخير لمقلّديه وجوابه قوله:

(لأنّ الشك هناك) أي في مورد الاستصحاب (في نفس الحكم الشرعي المشترك) أي بقاء نجاسة الماء وطهارة الشخص (وله حكم مشترك) وهو الاستصحاب فيعمل به ويفتي به أيضاً (والتخير هنا في الطريق إلى الحكم) حيث لا يعلم أنّ أيّ الخبرين حق (فعلاجه «تخير» بالتخير مختص بمن يتصدّى لتعيين الطريق) فيختار هو أحدهما ويفتي بما اختاره (كما أنّ العلاج بالترجيح مختص به «مجتهد» فلو فرضنا أنّ راوي أحد الخبرين عند المقلّد أعدل وأوثق من الآخر لأنه أخبر وأعرف به مع تساويهما عند المجتهد أو انعكاس الأمر عنده، فلا عبرة بنظر المقلّد) نعم لا يجوز له التقليد إذا قطع بخطأ المجتهد في طريق الاستنباط كما لا يجوز إذا قطع بخطئه بالنسبة إلى الواقع وإن أصاب في طريق الاستنباط (وكذا لو فرضنا تكافؤ قول اللغويين في معنى لفظ الرواية) كأن يقول بعضهم: بأنّ الغناء الصوت المطرب وبعضهم بأنّها الصوت المرجّح.

(فالعبرة بتخير المجتهد لا بتخير المقلّد بين حكم يتفرّع على أحد القولين) كتفرّع حرمة الصوت المطرب على القول الأوّل (وآخر يتفرّع على الآخر) كتفرّع حرمة الصوت المرجع على القول الثاني. وبالجمله بناء على حجية قول اللغوي وجريان التخير في مطلق المتعارضين يكون زمام التخير بيد المجتهد،

فيختار الحكم المتفرع على أحد القولين ويفتي به، ويأتي التفصيل (والمسألة محتاجة إلى التأمل وإن كان وجه المشهور أقوى) لعل وجه القوة هو أن منشأ نيابة المجتهد عن المقلد إنما هو عجزه عن القيام بشروط العمل بالأدلة وبعد اثبات أن الوظيفة في المتكافئين هو التخير، فاختيار أحد الخبرين مقدور للمكلف فلامقتضي للنيابة فيه، مضافاً إلى ما عرفت من أن الزام المقلد بمضمون أحد الخبرين لم يقدّم عليه دليل.

(هذا حكم المفتي، وأمّا الحاكم والقاضي فالظاهر كما عن جماعة أنه يتخير أحدهما فيقضي به) مثلاً إذا تصرف المريض في ماله منجزاً بهبة ونحوها فوقع النزاع في أنه من أصل المال أو من الثلث فترافعا إلى الحاكم وتعارض فيه الاخبار يختار أحدهما ويقضي به، وكذا إذا وقع النزاع في الحبوة وهي العطية من تركة الأب للولد الأكبر فترافعا إلى الحاكم فدل بعض الأخبار بحصرها بالثياب والخاتم والسيف والمصحف، وبعضها بإضافة الدرع، يختار أحدهما ويقضي به، وكذا إذا تعارض بينة الداخل والخارج وتعارض الاخبار في ترجيح أيّهما (لأنّ القضاء) في الخصومات والمنازعات (والحكم) بين الناس بمثل ثبوت رؤية الهلال ووجوب الجهاد وغير ذلك (عمل له لا للغير فهو المخير، ولما عن بعض من أن تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة و)

التنبيه الثاني: أنه (لو حكم) المجتهد أو القاضي (على طبق احدي الأمارتين في واقعة فهل له حكم على طبق الأخرى في واقعة أخرى) وبالجملة التخير ابتدائي أو استمراري (المحكي عن العلامة - ره - وغيره الجواز بل حكي نسبه إلى المحققين لما عن النهاية من أنه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك) حاصله: أن المقتضي موجود والمانع مفقود، أمّا الأول فإطلاق دليل التخير، وأمّا الثاني إذ لا يتصور هناك مانع إلا لزوم المخالفة العملية تدريجاً ولا قبح فيها إذا التزم عند كل واقعة بحكم ظاهري وهو مؤدّى الخبر، والكلام يجري في التخير بين

المجتهدين أيضاً.

(ولا يستبعد وقوعه) وبالجملة لاستحالة ولا استبعاد في استمرار التخيير وقد وقع نظيره (كما لو تغير اجتهاده) فيعمل في زمن بالاجتهاد الأول وفي زمن بالثاني لأنه الحكم الظاهري (إلا أن يدل دليل شرعي خارجي على عدم جوازه كما روى أن النبي ﷺ قال لأبي بكر - لعنه الله - لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين) وهذه الرواية على تقدير صحتها يحتمل أن يراد بها النهي عن القضاء في القضية الشخصية بحكمين مختلفين.

(أقول: يشكل الجواز لعدم الدليل عليه لأن) ما ذكر من وجود المقتضي وهو اطلاق دليل التخيير فاسد إذ (دليل التخيير إن كان الاخبار الدالة عليه «تخيير» فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الأمر، فلا اطلاق فيها بالنسبة إلى حال التحير بعد الالتزام بأحدهما) حاصله: أن التحير في ابتداء الأمر مغاير للتحير بعد الأخذ لأن التحير في الابتداء إنما هو في أن الوظيفة هو التخيير أو أمر آخر مما مرّ، والتحير بعد الأخذ إنما هو في أن التخيير ابتدائي أو استمراري والأخبار مسوقة لبيان حكم المتحير في الابتداء لأنّ المسؤول عنه هو حكم من اتفق له التعادل فتحير، فهي ساكتة عن حكم المتحير بعد الأخذ.

(وأما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما) وبعبارة أخرى: إن كان دليل التخيير هو العقل كما بيّنا سابقاً أنه قد يقال بأن الأصل الأوّلي هو التخيير مطلقاً أي في تعارض مطلق الأمارات على السببية والطريقية، وقد مرّ وجهه، ومرّ أنه إنما يتم على السببية (فهو ساكت من هذه الجهة) لقيام احتمال تعيين ما أخذه (و) إن قلت: الأمر دائر هنا بين التعيين والتخيير والأصل البراءة عن التعيين. قلت: هذا على تقدير صحته يتم في غير مورد الشك في الطريق كما إذا شك في مورد الكفارة في تعيين العتق أو التخيير بينه وبين الاطعام ولا يتم فيه.

لأنّ الأصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام بأحدهما كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله) فإنهم منعوا عن استمرار التخيير فيه بأصالة عدم حجية فتوى المجتهد الآخر بعد الأخذ بأحدهما (نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام «متعارضين» من باب تزاحم الواجبين) كما في انقاز الغريقين (كان الأقوى استمراره لأنّ المقتضي له «تخيير» في السابق) وهو تزاحم المصلحتين المتساويتين (موجود بعينه) في اللاحق (بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقتين، فإنّ احتمال تعيين ما التزمه قائم) هنا فيسكت العقل عن الحكم بالتخيير، والأصل عدم حجية الآخر بعد الأخذ بأحدهما (بخلاف التخيير الواقعي) في تزاحم المصلحتين فإنه مستمر قطعاً.

(فتأمل) لعله إشارة إلى أنه لو سلم حكم العقل بالتخيير بناء على الطريقة أيضاً بدعوى صحة تزاحم الطريقتين كتزاحم المصلحتين وعدم خروجهما بذلك من وصف الطريقة، فلا ريب أنّ مناط حكمه بالتخيير في الابتداء وهو تزاحم الطريقتين المتساويين باق قطعاً بعد الأخذ بأحدهما كبقاء تزاحم المصلحتين، فلا فرق بين الطريقة والسببية في حكم العقل بالتخيير بعد الأخذ لبقاء المناط في الابتداء، إلا أنّ الشأن في حكم العقل بالتخيير بناء على الطريقة بل الحق التوقف (واستصحاب التخيير غير جار لأنّ الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم يختر فإثباته لمن اختار والتزم اثبات للحكم في غير موضعه الأوّل).

استدلوا لاستمرار التخيير بوجوه ثلاثة: أحدها: ما مرّ من وجود المقتضي وعدم المانع، وقد عرفت جوابه. ثانيها: استصحاب التخيير، وفيه: أنّ المتيقن في السابق هو تخيير من لم يختر كما مرّ تقرير استفادة ذلك من أدلة التخيير، وهذا الموضوع قد انتفى باختيار أحدهما إلا أنّ يتمسك بالمساحة العرفية في بقاء الموضوع، وأنّ الموضوع في نظر العرف هو الشخص المصادف بالمتعارضين والشخص باق. ثالثها: استصحاب حجية الخبر الآخر فإنه كان جائز الأخذ في

السابق، وفيه: أنّ الشك فيه مسبب عن الشك في كون التخيير ابتدائياً أو استمرارياً، وقد أثبتنا أنّه ابتدائي، وقد يستدل لعدم استمرار التخيير باستصحاب الحكم المختار، وفيه: أنّ الشك فيه مسبب عن الشك في استمرار التخيير وعدمه وأثبتنا عدمه، فلاحاجة إلى الاستصحاب المذكور (وبعض المعاصرين استجود هنا) أي في تعارض الخبرين (كلام العلامة) وهو استمرار التخيير ولعلّه من جهة استفادة التخيير هنا من الأخبار وهي مطلقة بزعمه (مع أنّه منع من العدول عن أمارة إلى أخرى) في غير الخبرين كما في تعارض قولي اللغويين (وعن مجتهد إلى آخر) لعلّه من جهة استفادة التخيير في سائر الموارد من حكم العقل وهو يتوقف بعد الأخذ بأحدهما (فتدبر) لعلّه إشارة إلى ما ذكرناه من توجيهه فلا تغفل.

التنبه الثالث: قوله: (ثمّ إنّ) الأقوى عدم جريان الأصل الثانوي أي التخيير المستفاد من الأخبار العلاجية في تعارض غير الأخبار من أدلة الأحكام كتعارض الإجماعين المنقولين أو إجماع وخبر بناء على الحجية، لأنّ موضوع السؤال والجواب في الأخبار العلاجية خصوص تعارض الأخبار المعهودة، وتنقيح المناط القطعي أي القطع بأنّ مناط التخيير تعارض الحجتين ممنوع والظني قياس، فلا وجه لما زعمه القائلون بحجية نقل الإجماع من لحوق أحكام الخبر له من حيث كونه من أفراد، فلا بد من الرجوع إلى مقتضى الأصل الأوّلي وهو على المختار التوقف والرجوع إلى الأصل إن وافق أحدهما وإلا فإلى التخيير عقلاً بين الاحتمالين.

وكذا الكلام في الشهرة بناء على اعتبارها وأمّا تعارض ظاهري مقطوعي الصدور من آيتين أو متواترين فأولى بالاشكال إذ مضافاً إلى ما ذكر من أنّ موضوع السؤال والجواب الخ أنّ مفاد الأخبار هو الحكم بصدور أحدهما وطرح الآخر وكيف يتصوّر طرح مقطوع الصدور، فعلى فرض عدم إمكان الجمع الدلالي فيه يحكم بالاجمال ويرجع إلى الأصل إن لم يخالفهما وإلا فيختار عقلاً أحد

الاحتمالين و(حكم التعادل في الأمارات) المنصوبة في الموضوعات الخارجية كتعادل الشهود في الوقت والقبلة والهلال والطهارة وموارد التداعي والمنازعات هو التوقف والرجوع إلى قواعد أخر مقررة في الفقه من القرعة والصلح والتنصيف وأصل الطهارة وغير ذلك وحكم تعادل الامارات (المنصوبة في غير الأحكام) الواقعة في طريق استنباطها(كما في أقوال أهل اللغة وأهل الرجال وجوب التوقف).

أقول: إذا اختلف اللغويون في معنى لفظ وقلنا بحجية قول اللغوي أو اجتمع شرائط الشهادة من العدد والعدالة فإن رجوع الاختلاف إلى أدري ولا أدري فلامعارضة أصلاً بل يحكم بالاشترك والاجمال، والرجوع إلى الأصول في المسألة إن كان المعنيان متباينين كالوجوب والندب في الأمر، أو عامين من وجه كالصوت المطرب والصوت المرجع لغناء، ويؤخذ بالمعنى العام إن كانا من العموم والخصوص كمطلق وجه الأرض والتراب الخالص للصعيد، ولا يحمل العام على الخاص هنا بخلاف أدلة الأحكام لأنّ العام والخاص في الأحكام صادران عن منبع واحد مع اتحاد التكليف، والخاص حينئذ قرينة عرفاً للعام، وأمّا المعنيان لللفظ فمستندان إلى اجتهاد اللغوي في موارد استعمال أهل اللسان ولا يبعد خطاه في أعمال علائم الحقيقة، فلامقتضي حمل العام في كلام متكلم على الخاص في كلام متكلم آخر، وأمّا إن كان كل منهما منكرًا للمعنى الذي يدعيه الآخر فهما متعارضان والحكم التوقف، وكذا الكلام في تعارض أقوال أهل الرجال إذا لم يرجع دعوى الجراح إلى لا أدري.

وإنّما قلنا بالتوقف دون التخيير(لأنّ الظاهر اعتبارها) كسائر الأمارات(من حيث الطريقية إلى الواقع لا السببية المحضة وإن لم يكن منوطاً بالظن الفعلي) توضيحه: أنّه لو كان اعتبار الأمارات منوطاً بالظن الفعلي كان ذلك أظهر في الطريقية المحضة بمعنى كون تمام المنظور ادراك مصلحة الواقع، إلا أنّه ليس

منوطاً به بل بالظن النوعي، وهو يناسب السببية بمعنى كون المنظور ادراك مصلحة نفس العمل بالأمانة إذ المفروض اعتبارها وإن لم يفد الظن الفعلي، إلا أن الظاهر أيضاً هو الطريقية إما محضاً بأن يكون المنظور ادراك مصلحة الواقع، وإما منضماً إلى السببية بأن يكون المنظور ادراك مصلحة الواقع ومصلحة العمل بالأمانة دون السببية.

(وقد عرفت أن اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام) أي في نفس قولي اللغويين أو الرجالين مثلاً، فإذا ادعى أحدهما أن الصيغة وضعت للوجوب وادعى الآخر الاشتراك بينه وبين الندب أو أنها نقلت إلى الندب، يتوقف ويرجع إلى أصالة عدم الاشتراك أو عدم النقل المطابقة للقول الأول، وإذا ادعى أحدهما استقامة مذهب الراوي وادعى الآخر ارتداده، يتوقف ويرجع إلى استصحاب الاستقامة المطابق للقول الأول.

(إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجحات كما هو المشهور وسيجيئ) لم يكن الأصل الموافق مرجعاً بل مرجحاً وحينئذ (لم يتحقق التعادل بين الأمارتين إلا بعد عدم موافقة شيء منهما للأصل) كما إذا ادعى أحدهما وضع الصيغة للوجوب فقط والآخر وضعها للندب فقط، أو ادعى أحدهما كون الراوي عادلاً والآخر كونه فاسقاً (والمفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث) لو كان كما إذا ادعى أحدهما نقل الصيغة عن مطلق الطلب إلى خصوص الوجوب، وادعى الآخر نقلها عنه إلى خصوص الندب، فإنه لا يجوز الرجوع إلى أصالة عدم النقل، أو ادعى أحدهما عدوله عن الفطحية إلى الاستقامة والآخر عدوله عنها إلى التسنن، فإنه لا يجوز استصحاب الفطحية.

(لأنه طرح للأمارتين فالأصل الذي يرجع إليه) حينئذ بعد التوقف (هو الأصل في المسألة المتفرعة على مورد التعارض كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنى الغناء أو الصعيد أو الجزع من الشاة في الأضحية) فإن تردد الغناء بين

الصوت المطرب والصوت المرجع يحتاط للعلم الاجمالي، وإن تردد بين واجد الوصفين وواجد أحدهما تجري في مادتي الافتراق البراءة، وإذا تردد الصعيد بين وجه الأرض والتراب فهو شك في شرط التيمم، كما أن الجزع إذا تردد بين ما كمل سنه ستة أشهر أو سبعة فهو شك في شرط الأضحية فليل: بالبراءة وقيل: بالاحتياط، والكل من باب اجمال النص، وإذا دلّ خبر على حرمة التتن واختلفوا في عدالة الراوي وفسقه تجري البراءة من باب فقد النص.

التنبيه الرابع: ما أشار إليه بقوله: (بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخير ومقدمة للترجيح وهو أن الرجوع إلى التخير غير جارٍ إلا بعد الفحص التام عن المرجحات) وهي هنا مقامان: أحدهما: وجوب الفحص وعدمه. ثانيهما: مقدار الفحص، وحيث إن أدلة المقامين متحدة لم يجعل كلاً منهما عنواناً على حدة بل جعل عنوانه وجوب الفحص التام، والمراد به حصول الاطمئنان بعدم المرجح دون القطع لأنه مضافاً إلى عدم امكانه غالباً يوجب سد باب الاستنباط في سائر المسائل كما قيل ذلك في جميع موارد وجوب الفحص.

ثم إنّ الدليل على وجوب الفحص التام أربعة: أحدها: قوله: (لأنّ مأخذ التخير إن كان هو العقل الحاكم بأنّ عدم امكان الجمع في العمل لا يوجب إلاّ طرح البعض) قد ذكرنا عند بيان مقتضى القاعدة أنّ مذهب البعض هو التخير مطلقاً بزعم أنّ دليل الحجية شامل للمتعارضين، فإذا لم يمكن العمل بكليهما لا بد من العمل بأحدهما أخذاً بالممكن، إلاّ أنّك عرفت عدم تمامية التخير بناء على الطريقة (فهو «عقل» لا يستقل بالتخير في المأخوذ والمطروح إلاّ بعد عدم مزية في أحدهما اعتبر الشارع في العمل) وبالجملة بعد ما اطلع العقل بأنّ الشارع اعتبر في تعارض الخبرين مرجحات للعمل بأحدهما لا يحكم بالتخير إلاّ بعد احراز عدم المزية.

(والحكم بعدمها لا يمكن إلاّ بعد) فحص يوجب (القطع بالعدم أو الظن

المعتبر) وهو الاطمئنان إذ مرّ أنّ ايجاب تحصيل العلم يوجب الحرج وسد باب الاستنباط (أو اجراء اصالة العدم) فيما إذا كان محتمل الوجود من المرجحات الحادثة كالشهرة، وأمّا مثل الأعدلية فلا تنفى بالأصل لأنّ عدها أزي . إن قلت: كلّما صح احراز عدم المرجح بأصالة العدم فلاحاجة معها إلى الفحص . قلت: اجراء الأصل في موارد اشتباه الحكم ومنها مورد تعارض النصين محتاج إلى الفحص التام بالإجماع كما مرّ في آخر البراءة كما قال: (التي لا تعتبر فيما) أي في مثل تعارض الخبرين الذي (له دخل في الأحكام الشرعية الكلية إلاّ بعد الفحص التام مع أنّ أصالة العدم لا يجدي في استقلال العقل بالتخير) حاصله: أنّ العقل لا يستقل بحكم إلاّ بعد احاطته بجميع ما له دخل فيه وحكمه بالتخير في المتعارضين إنّما هو فيما إذا حصل القطع أو الاطمئنان بعدم المرجح، فما لم يحصل أحدهما لا يجري الأصل التبعدي، وبعد حصول أحدهما لاحاجة إليه (كما لا يخفى).

وإن كان مأخذه «تخير» الأخبار فالمتراءى منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات) كرواية الحسن بن الجهم عن الرضا - عليه السلام - : فقلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين متنافيين فلانعلم أيهما الحق؟ فقال - عليه السلام - : إذا لم تعلم فموسّع عليك، بأيها أخذت، ومثل قول الحجة - عجل الله تعالى فرجه الشريف - بعد السؤال عن حكم التكبير بعد القيام عن التشهد الأوّل في ذلك حديثان إلى قوله - عجل الله تعالى فرجه الشريف - : وبأيها أخذت من باب التسليم كان صواباً (وإن كان جواز الأخذ بالتخير ابتداء) وعدم وجوب ملاحظة المرجح حتى يجب الفحص عنه (إلاّ أنّه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح).

قوله: (ببعض المرجحات المذكورة فيها) اشارة إلى أنّ المذكور فيها بعض المرجحات لاجمعيها. وبالجملة لا بد من حمل المطلق على المقيد. قوله: (المتوقف على الفحص عنها) يعني أنّ الشارع أوجب الترجيح بأمر من دون تقييد بسبق العلم بها والعلم بوجودها موقوف عادة على الفحص التام فايجاب الترجيح بها يقتضي

وجوب الفحص عنها من باب المقدمة قوله: (المتمة) - بصيغة المفعول - صفة للدلالة، يعني: أنّ دلالة أخبار الترجيح على وجوب الترجيح بالمرجحات المذكورة فيها تتم (فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها) فإنّ القائل بوجوب الترجيح قائل به في كل مرجح معتبر المستلزم للفحص عنه، والقائل بعدمه قائل بالعدم حتى في المرجحات المنصوصة.

(هذا مضافاً إلى) دليل ثان هو (لزوم المهرج والمرج نظيرما يلزم من العمل بالأصول العملية واللفظية قبل الفحص) فإنّا نعلم إجمالاً بوجود مرجحات كثيرة في الواقع يتوقف الاطلاع عليها على الفحص التام، فالإقتصار على المرجحات المعلومة على سبيل الاتفاق يوجب اختلال أمر الاجتهاد بتعطيل أكثر المرجحات والأخذ بالمرجوح، كما نعلم إجمالاً بوجود أدلة التكاليف في الواقع كثيراً يتوقف الاطلاع عليها على الفحص التام، فالإقتصار بالتكاليف المعلومة والرجوع فيما عداها بالأصول يوجب تعطيل أكثر التكاليف، وكذا نعلم إجمالاً بوجود مقيدات ومخصّصات كثيرة في الواقع يتوقف الاطلاع عليها على الفحص التام، فالإقتصار بالمقدار المعلوم والتمسك فيما عداه على أصالة العموم والاطلاق يوجب تغيير أكثر الأحكام عن وجهها.

(هذا مضافاً إلى) دليل ثالث هو (الإجماع القطعي بل الضرورة من كل من يرى وجوب العمل بالراجح من الامارتين فإنّ الخلاف وإن وقع عن جماعة في وجوب العمل بالراجح من الامارتين وعدم وجوبه لعدم اعتبار الظن في أحد الطرفين) أي زعماً منه عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن كما يأتي تفصيله، وجوابه (إلا أنّ من أوجب العمل بالراجح أوجب الفحص) التام (عنه) ولم يجعله «ترجيح» واجباً مشروطاً بالاطلاع عليه) على سبيل الاتفاق.

والدليل الرابع: هو أنّه بعد ما حكم الشرع بوجوب الترجيح بأمر فاحتمال وجود المرحح في الواقع يوجب الشك في حجية ما يختاره من الخبرين، والأصل

عدم الحجية إلى أن يتفحص حتى ييأس عن المرجح (وحيثُذ فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لاحدى الامارتين) ثم إن الظاهر أنّ منشأ توهم عدم وجوب الفحص أمران: أحدهما: جريان أصالة عدم المرجح ومرّ جوابه. ثانيهما: أنّ التعادل يحصل باحتمال وجود المرجح في كل منهما، وفيه: أنّ معنى ذلك هو الشك في حجية كل منهما، والأصل عدمها مضافاً إلى أنّ التعادل المعتبر في التخيير هو عدم المزية لأحدهما لامطلق التعادل .

جهات البحث في المتراجحين

المقام الثاني: في التراجيح: الترجيح تقديم احدى الامارتين على الأخرى في العمل) مع تساويهما في الحجية لشمول الدليل لهما واجتماعهما شرائط الحجية (لمزية لها عليها بوجه من الوجوه، وفيه مقامات:) قد عرفت أنّ مقتضى الأصل الأوّل في المتكافئين على السببية هو التخيير وعلى الطريقة هو التوقف، إلا أنّ الأخبار حكم بالتخيير، وكذا الكلام في المتراجحين إلا أنّ هنا أبحاثاً من حيث وجود المرجح (الأوّل: في وجوب ترجيح أحد الخبرين بالمزية الداخلية) كأعدلية الراوي (أو الخارجية) كموافقة الشهرة (الموجودة فيه. الثاني: في ذكر المزايا المنصوصة والأخبار الواردة. الثالث: في وجوب الاقتصار عليها أو التعدي إلى غيرها. الرابع: في بيان المرجحات من الداخلية والخارجية).

الترجيح واجب

(أمّا المقام الأوّل) فالأقوال فيه ثلاثة: أحدها: وجوب الترجيح وهو المشهور. ثانيها: عدم وجوبه ولاندبه كما نقله عن الباقلائي وغيره. ثالثها: الاستحباب كما يأتي عن السيد الصدر - ره - وبالجملة (فالمشهور فيه وجوب

الترجيح، وحكي عن جماعة منهم الباقلائي والجبائيان عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل، ويدل على المشهور) وجوه خمسة: أحدها: الإجماع القولي المحصل من العامة و الخاصة لعدم قدح مخالفة السيد الصدر من الخاصة والباقلائي والجبائيان من العامة، وإليه أشار بقوله: (مضافاً إلى الإجماع المحقق). ثانيها: الإجماع المحصل العملي وإليه أشار بقوله: (والسيرة القطعية) من المسلمين. ثالثها: الإجماعات المنقولة المفيدة للقطع بحصول الإجماع وإليه أشار بقوله: (والمحكية عن الخلف «متأخرين» والسلف «متقدمين». رابعها: أخبار الترجيح، وإليه أشار بقوله: (وتواتر الأخبار بذلك).

خامسها: أن الحكم المتعارضين بعد فساد التسايط هو التخيير والتخيير عقلياً كان أوشريعاً إنما هو في صورة التكافؤ لامع وجود المرجح فشرع بتفصيل ذلك وقال: (إن حكم المتعارضين من الأدلة على ما عرفت بعد عدم جواز طرحها معاً) أي بعد فساد التسايط كما مرّ (إمّا التخيير لو كانت الحجية من باب الموضوعية والسببية) لما مرّ من تزامم السببين للمصلحة (وإمّا التوقف لو كانت حجيتها من باب الطريقية ومرجع التوقف أيضاً) بعد ملاحظة الأصل الثانوي (إلى التخيير) مطلقاً أي وافق الأصل أحدهما كما في مسألة غسل الجمعة أو خالف كليهما كما في مسألة الظهر والجمعة.

(إذا لم يجعل الأصل) في صورة موافقته أحدهما (من المرجحات) بل جعل مرجعاً (أو) مرجع التوقف إلى التخيير في خصوص ما إذا (فرض الكلام في مخالفتي الأصل) كمسألة الظهر والجمعة (إذ على تقدير الترجيح بالأصل يخرج صورة مطابقة أحدهما عن مورد التعادل) والتوقف والتخيير (فالحكم بالتخيير) إنما هو (على تقدير فقد «أصل») كمسألة الظهر والجمعة (أو كونه «أصل» مرجعاً) وبالجملة إن كان الأصل مرجحاً يختص التخيير بصورة مخالفة الأصل لهما، وإن كان مرجعاً يعم التخيير بصورتي موافقة الأصل لأحدهما

ومخالفته لهما (بناء على أن الحكم في المتعادلين مطلق التخيير لا الأصل المطابق لأحدهما) يعني أن ما ذكرنا من رجوع التوقف إلى التخيير مطلقاً بناء على مرجعية الأصل إنما هو في ظل عناية الأصل الثانوي الحاكم بالتخيير مطلقاً، وإلا فقد مرّ أن حكم التوقف هو الرجوع إلى الأصل إن وافق أحدهما وإلى التخيير العقلي بين الاحتمالين إن خالف الأصل كليهما. وبالجمله الحكم بعد فساد التسايط هو التخيير.

(والتخيير إمّا بالنقل) كأخبار العلاج (وإمّا بالعقل) كما مرّ تقريره إلا أنه يتم عند المصنف - ره - بناء على السببية دون الطريقية (أما النقل فقد قيّد فيه التخيير بفقد المرجح) فظاهره عدم وصول النوبة إلى التخيير مع وجود المرجح. إن قلت: قد اطلق التخيير في بعض الأخبار كما مرّ. قلت: (وبه «مقيّد» نقيّد ما اطلق فيه التخيير) لأنّ تقييد المطلق أولى من حمل أوامر الترجيح على الاستحباب (وأما العقل فلا يدل على التخيير بعد) ملاحظة الأخبار العلاجية فإنه على فرض عدم قطعه باعتبار المزية لا مكان ارادة الاستحباب فلا أقل من (احتمال اعتبار الشارع للمزية وتعيين العمل بها) وإذا لم يحكم بالتخيير يحكم بوجود العمل بالراجح احتياطاً لأنّ العمل به معلوم الجواز، والعمل بالمرجوح مشكوك الجواز، والأصل عدمه.

(ولا يندفع هذا الاحتمال باطلاق أدلة العمل بالأخبار) حاصل التوهم: أن أخبار العلاج ظاهرة في تقديم ذي المزية إلا أن نفس أدلة حجية خبر الثقة مطلقة أي لا تدل باعتبار ذي المزية، فالعقل بملاحظة أخبار العلاج يحتمل اعتبار المزية إلا أن هذا الاحتمال يندفع باطلاق أدلة الاعتبار فيحكم بالتخيير، وجوابه قوله: (لأنّها «أدلة» في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الامكان لكن صورة التعارض ليس من صور امكان العمل بكل منهما وإلا لتعيّن العمل بكليهما) حاصله: أن التمسك بالاطلاق إنما يصح إذا كان في مقام البيان بالنسبة

إلى الجهة المبحوث عنها، ومعلوم أنّ أدلة الحجية إنّما هي في مقام بيان وجوب العمل بكل خبر جامع للشرائط إن أمكن، والمتعارضان خارجان عن حیطة الامكان، وليست في مقام بيان أنّه إذا لم يمكن العمل بكل منهما يجب تقديم ذي المزية أولاً فاطلاقها لا ينفع في هذه الجهة.

(والعقل إنّما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالامكان عدم جواز طرح كليهما لا التخيير بينهما وإنّما يحكم بالتخيير بضميمة أنّ تعيين أحدهما ترجيح (بلامرجح) بمعنى أنّ نتيجة وجوب العمل بكل خبر إن أمكن هو مجرد حرمة طرحها عقلاً دون التخيير حتى لا يفرق بين وجود المرجح وعدمه، وإنّما التخيير نتيجة وجوب العمل بكل خبر إن أمكن بانضمام قبح الترجيح بلامرجح (فإن استقل بعدم المرجح حكم بالتخيير لأنّه نتيجة عدم امكان الجمع وعدم جواز الطرح) لأنّ كل منهما مقدور مع ترك الآخر (وعدم وجود المرجح لأحدهما وإن لم يستقل بالمقدمة الثالثة) بأن يحتمل وجود المرجح أو مرجحية الموجود (توقف عن التخيير، فيكون العمل بالراجح معلوم الجواز، والعمل بالمرجوح مشكوكه «جواز» لاحتمال اعتبار المزية فيجري أصالة عدم الحجية.

(فإن قلت: أولاً كون الشيء مرجحاً مثل كون الشيء دليلاً يحتاج إلى دليل لأنّ التعبّد بخصوص الراجح إذا لم يعلم من الشارع كان الأصل عدمه) بمعنى أنّ حجية خصوص الراجح نظير حجية الخبر مثلاً، فكما أنّه لو شك في حجية الخبر ولم يقدّم عليها دليل، فالأصل عدمها، كذلك إذا شك في حجية خصوص الراجح، فالأصل عدمها (بل العمل به مع الشك يكون تشريعاً كالتعبّد به لم يعلم حجيته) بمعنى أنّ مجرد الشك في حجية خصوص الراجح كاف في حرمة التعبّد به ولا حاجة إلى اجراء أصالة العدم، كما أنّ مجرد الشك في حجية الخبر مثلاً كاف في حرمة التعبّد به من دون حاجة إلى أصالة العدم، لأنّ التعبّد بشيء من دون دليل تشريع، والتشريع محرّم بالأدلة الأربعة، فيحكم العقل بالتخيير ولو مع وجود

المزية.

(وثانياً: أنه إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما على التعيين) يعني خصوص الراجع (وأحدهما على البدل، فالأصل براءة الذمة عن خصوص الواحد المعين كما هو مذهب جماعة في مسألة دوران التكليف بين التخيير والتعيين) فإنه إذا شك عند وجوب الكفارة مثلاً في أنّ الواجب خصوص العتق أو واحد من العتق والاطعام، قيل: بأصالة البراءة عن التعيين، فيحكم العقل بالتخيير ولو مع وجود المرجح.

قلت: كون الترجيح كالحجية أمراً يجب ورود التعبد به من الشارع مسلم إلا أنّ الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع احتياطاً) حاصله: أنّ من المسلم أنّ حجية خصوص الراجع والتعبد به يحتاج إلى الدليل وبدونه يكون تشريعاً محرماً من دون حاجة إلى اجراء أصالة العدم، إلا أنّ الالتزام بالعمل به لا بعنوان التعبد، وأنّ الشارع جعله بخصوصه حجة بل لاحتتمال اعتبار المزية وبداعي أنّ العمل به متيقن الجواز احتياط حسن بالضرورة، فيحكم العقل بوجوب هذا الاحتياط لأنّ جواز العمل بالمرجوح مشكوك.

و(لايجري فيه «احتياط» ما) أي التشريع الذي (تقرّر في وجه حرمة العمل بما وراء العلم فراجع نظير الاحتياط بالتزام ما دل أمانة غير معتبرة على وجوبه مع احتمال الحرمة أو العكس) فإنّ الدوران بين المحذورين من موارد التخيير العقلي، وإذا فرض لأحد الاحتمالين رجحان غير معتبر ولو للانسداد كان التعبد به تشريعاً، إلا أنّ مجرد اختيار الاحتمال الراجع لرجحانه فاحتياط حسن.

(وأما ادراج المسألة في مسألة دوران المكلف به بين أحدهما المعين وأحدهما على البدل، ففيه: أنّه «ادراج» لاينفع) الخصم (بعد ما اخترنا في تلك المسألة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة. توضيح الكلام: أنّه إذا تردد المكلف به بين التعيين والتخيير كما إذا شك في أنّ كفارة الافطار هو العتق معيّناً أو مخيراً

بينه وبين الاطعام، فقليل: بالبراءة عن التعيين والحكم بالتخير، كما ربما يظهر من كلام المصنف - ره - في باب البراءة والاشتغال، وقيل: بوجوب الاحتياط والحكم بالتعيين وهو صريح المصنف - ره - هنا، فنقول: ادراج مانحن فيه في المسألة المذكورة إنما يجدي في التخير وعدم وجوب الترجيح على القول فيها بالبراءة، وأما إذا قلنا فيها بالاحتياط فلا إذ يجب الاحتياط بالحكم بالتعيين أي تعيين الراجع.

(والأولى منع اندراجها في تلك المسألة لأن مرجع الشك في المقام إلى الشك في جواز العمل بالمرجوح، ولاريب أن مقتضى القاعدة المنع عما لم يعلم جواز العمل به من الأمارات) حاصله: أن مورد مسألة الدوران بين التعيين والتخير التي ذهب بعضهم فيها بالبراءة هي المسائل الفرعية كمثال الكفارة المذكورة، وأما دوران الطرق والأمارات بين التعيين والتخير فهو خارج عنها وداخل في باب الشك في الحجية، فإن الشك في تعيين تقليد الأعلم أو التخير بينه وبين غيره شك في حجية فتوى غير الأعلم، والأصل عدمها، والشك في تعيين تحصيل العلم بالأحكام أو التخير بينه وبين تحصيل الظن شك في حجية الظن والأصل عدمها، والشك في تعيين الخبر الراجع أو التخير بين الخبرين شك في حجية المرجوح والأصل عدمها.

(وهي «قاعدة» ليست مختصة بما إذا شك في أصل الحجية ابتداءً) كالشك في حجية الخبر فرضاً (بل يشمل ما إذا شك في الحجية الفعلية مع احراز الحجية الشأنية، فإن المرجوح وإن كان حجة في نفسه) بمعنى أنه جامع لشرائط الحجية ومشمول لأدلة الحجية (إلا أن حجيته فعلاً مع معارضة الراجع بمعنى جواز العمل به فعلاً غير معلوم، فالأخذ به والفتوى بمؤداه تشريع محرّم بالأدلة الأربعة) فيحكم العقل بوجوب الالتزام بالعمل بالراجع احتياطاً.

(هذا والتحقيق) أن وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة أي مع قطع النظر عن وجوب الترجيح وعدمه إما أن يثبت بالدليل الخارجي من الإجماع

والأخبار العلاجية بعد تساقطها بالنظر إلى أدلة الحجية، وإما أن يثبت بنفس أدلة الحجية، فعلى الأوّل يجب الترجيح ولو من باب الاحتياط، وعلى الثاني إمّا أن يكون اعتبار الأمارات من باب السببية، وإمّا أن يكون من باب الطريقية، فعلى الأوّل يحكم العقل بالتخير ولو مع وجود المرجح فإن ثبت وجوب الترجيح شرعاً فهو وإن شك فيه حكم بالتخير، وعلى الثاني فمع قطع النظر عن الاخبار العلاجية يحكم بالتوقف ولو مع وجود المرجح، وبملاحظة الأخبار يجب الترجيح ولو من باب الاحتياط.

وشرع المصنف - ره - في توضيح هذه التفاصيل وقال: (إنّا إن قلنا: بأنّ العمل بأحد المتعارضين في الجملة) أي مع قطع النظر عن وجوب الترجيح وعدمه (مستفاد من حكم الشرع به بدليل الإجماع والأخبار العلاجية) بمعنى أنّه لولا الدليل الخارجي لحكمنا بتساقطها وعدم شمول دليل الحجية لهما (كان اللازم الالتزام بالراجع وطرح المرجوح) من دون فرق بين سببية الامارات وطريقيتها. وبالجملة يتعيّن هنا الأخذ بالراجع.

(وإن قلنا: بأصالة البراءة عند دوران الأمر في المكلف به بين التعيين والتخير لما عرفت من أنّ الشك) في فرض كون الإجماع والأخبار العلاجية مجملًا من حيث الدلالة على اعتبار المزية وعدمه إنّما هو (في جواز العمل بالمرجوح فعلاً ولا ينفع وجوب العمل به عيناً في نفسه) أي (مع قطع النظر عن المعارض فهو كإمارة لم يثبت حجيتها أصلاً) فكما أنّه لو شك في أصل حجية شيء يكون التعبد به تشريعاً، كذلك إذا شك في الحجية الفعلية للمرجوح (وإن لم نقل بذلك بل قلنا: باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار) أمّا على السببية بيان أنّ دليل الحجية يشملها بشرط القدرة وكل منهما بدون الآخر مقدور فيجب الأخذ بأحدهما في الجملة، وأمّا على الطريقية بيان أنّ الدليل يشملها والتعارض يمنع عن طريقيتها بالنسبة إلى خصوص مؤداهما فيجب أخذهما

بالنسبة إلى نفي الثالث.

(فإن قلنا بما اخترناه من أنّ الأصل التوقف بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقة والكشف الغالبي عن الواقع، فلا دليل) على هذا الفرض أي فرض وجوب التوقف وقطع النظر عن الأصل الثانوي (على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين لأنّ كلاً منهما جامع لشرائط الطريقة) ومقتضى لشمول الدليل له (والتمانع يحصل بمجرد ذلك) بمعنى أنّ المفروض اجتماعهما لشرائط الحجية واقتضائهما لشمول الدليل، وبمجرد ذلك يتساقطان عن الطريقة بالنسبة إلى خصوص مؤداهما، ولا يتوقف التساقط على حصول التعادل (فيجب الرجوع إلى الأصول الموجودة في تلك المسألة إذا لم يخالف كلا المتعارضين) كالرجوع إلى البراءة في تعارض دليلي وجوب غسل الجمعة وندبه (فرغ اليد عن مقتضى الأصل المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلي على خلافه) أي رفع اليد عن الأصل الذي يجب اتباعه إلى أن يقوم دليل فعلي على خلافه (بمجرد مزية) في أحد الخبرين (لم يعلم اعتبارها) كما هو المفروض (لاوجه له).

تفصيل الكلام: أنه إذا كان لأحد الخبرين مزية فإن كانا مخالفيين للأصل كدليلي الظهر والجمعة يحكم العقل أيضاً بالتخير بين الاحتمالين كصورة التكافؤ لأنّ المزية لم يثبت اعتبارها فيحرم التعبد بها، وإن كان أحدهما موافقاً للأصل كما في تعارض دليلي وجوب غسل الجمعة وندبه، فإن كان الراجح موافقاً له كدليل الاستحباب فلا إشكال في العمل به من دون تعبد لأنّ العمل به عمل بالأصل، وإن كان الراجح مخالفاً له كدليل وجوب الغسل فلا وجه لرفع اليد عن الأصل والعمل به لأنّ الأصل معتبر ما لم يقم دليل فعلي على خلافه، والخبر الراجح ليس بدليل فعلي كما قال: (لأنّ المعارض المخالف بمجرد) أي مع قطع النظر عن رجحانه (ليس طريقاً فعلياً لا بتلائه بالمعارض الموافق للأصل، والمزية الموجودة لم تثبت تأثيرها في رفع المعارض).

وتوهم استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقتين إلى الواقع وهو الراجح، مدفوع بأن ذلك إنما هو فيما) أي في الدليل الذي (كان بنفسه طريقاً) أي كان اعتباره لافادة الظن الشخصي كما قال: (كالامارات المتبعة لمجرد افادة الظن، وأما الطرق) الخاصة (المتبعة شرعاً من حيث افادة نوعها الظن وليس اعتبارها منوطاً بالظن) الشخصي (فالمعارضان المفيدان بالنوع للظن في نظر الشارع سواء).

توضيح الكلام: أن طريقية الامارات تتصور على ثلاثة أنحاء :- كما مرّ مراراً - أحدها: أن يكون المناط الظن الشخصي كما في صورة الانسداد، وكما قيل في باب الاستصحاب وبعض الامارات الأخر، وحينئذ إذا تعارض دليلان يجب العمل بالراجح لا للرجحان بل لوجود المناط فيه دون الآخر. ثانيها: أن يكون المناط عدم الظن بالخلاف كما قيل في حجية الظواهر وكما لو فرضنا حجية الأخبار كذلك، وحينئذ إذا تعارض دليلان يجب أيضاً العمل بالأقوى للرجحان بل لانتفاء المناط في الآخر لأنّ الراجح ممّا لم يقم ظن على خلافه، والمرجوح ممّا قام ظن على خلافه. ثالثها: أن يكون المناط افادة الظن النوعي والكشف الغالبي كما هو الحق في اعتبار جميع الامارات.

وحينئذ إذا تعارض دليلان فمقتضى القاعدة عدم وجوب الترجيح لأنهما متساويان في المناط، أعني: الكشف الغالبي، ورجحان أحدهما لا يوجب حصر المناط فيه إذ ليس المناط الظن الشخصي كما مرّ في الفرض الأول ولا يوجب انتفاء المناط عن المرجوح، إذ ليس المناط عدم الظن بالخلاف كما مرّ في الفرض الثاني، فيحكم العقل بالتوقف كصورة التكافؤ (وما نحن فيه من هذا القبيل) أي محل البحث هو تعارض دليلين معتبرين من باب الظن النوعي (لأنّ المفروض أنّ المعارض المرجوح لم يسقط عن الحجية الشأنية) لأنّه واجد للمناط (كما يخرج الأمانة المتبعة بوصف الظن) أو بوصف عدم الظن بالخلاف (عن الحجية إذا كان معارضها أقوى) كما أوضحناه (وبالجمله فاعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض

ما لم ينط اعتباره بافادة الظن) الشخصي (أو بعدم الظن على الخلاف لادليل عليه) فلا فرق في أصالة التوقف بناء على الطريقة وقطع النظر عن الأصل الثانوي بين صورتَي التعادل والترجيح.

(وإن قلنا بالتخير بناء على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين) عيناً (مع الامكان) أي المستفاد منه عقلاً بلحاظ أنه لا يمكن العمل إلا بأحدهما (كون وجوب العمل بكل منهما عيناً مانعاً عن وجوب العمل بالآخر كذلك) أي عيناً. وبالجملة المفروض جامعية كل من الراجح والمرجوح لشرائط السببية وجعل المؤدى حكماً ظاهرياً فيشملها أدلة الحجية، فيجب العمل بكل منهما تعييناً بشرط الامكان لأنه شرط عقلاً في كل تكليف، وبمجرد ذلك يحكم العقل بتمانعها. وبعبارة أخرى: حكم العقل بتمانعها لا يتوقف على تكافؤهما بل يحكم بالتمانع بمجرد وجوب العمل بكل منهما تعييناً، فيحكم بوجوب العمل بكل منهما تخيراً (ولافتاوت بين الوجوبين في المانعية قطعاً) بمعنى أن العقل مستقل بعدم الفرق بين وجوب العمل بالراجح ووجوب العمل بالمرجوح في المانعية، إذ التمانع يحصل عقلاً بمجرد وجوب العمل وهو حاصل فيهما ولا يتوقف على التكافؤ حتى يحصل التفاوت.

كما قال: (ومجرد مزية أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيته إلى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعاً عن العمل بالمرجوح دون العكس) فيه إشارة إلى أن الرجحان في باب التزاحم إنما يحصل بالأهمية، فلو كان أحدهما أهم مصلحة من الآخر يقدم عليه، وأما المزية من حيث القرب إلى الواقع فلا يعد رجحاناً في باب التزاحم لأنه لا يوجب الأهمية وازدياد المصلحة، وإنما يعد رجحاناً في باب الطرق، وقد مرّ الكلام على الطريقة أيضاً. وبالجملة وجوب العمل بالمرجوح أيضاً مانع عن وجوب العمل بالراجح كالعكس (لأن المانع

بحكم العقل هو مجرد الوجوب والمفروض وجوده «وجوب» في المرجوح) يعني أنّ حكم العقل بالتمانع لا يتوقف على التكافؤ بل يحصل بمجرد وجوب العمل وهو حاصل فيهما.

(و) ما تقدم من أنّ العقل يحكم بالتخير في صورة التكافؤ، وأمّا مع رجحان أحدهما فيتوقف عن حكمه لاحتمال اعتبار الشارع للمزية فيحكم باختيار الراجح احتياطاً، فاسد جداً إذ (ليس في هذا الحكم العقلي اهمال واجمال) أي ليس العقل الحاكم بالتخير شاكاً في ثبوت التخير في صورة الرجحان (وواقع مجهول) أي لا يحتمل اعتبار المزية في الواقع (حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح) بل مستقل بالتخير ولو مع الرجحان بما يوجب القرب إلى الواقع، وحينئذ فإن ثبت وجوب الترجيح شرعاً فهو وإن شك فيه كما هو محل البحث حكم بالتخير (وبالجملة فحكم العقل بالتخير نتيجة وجوب العمل بكل منهما في حد ذاته) أي لما كان كل منهما جامعاً لشرائط السببية فكل منهما واجب العمل في حد ذاته لولا التعارض، وبمجرد ذلك يحكم العقل بالتخير فلا فرق بين وجود الرجحان وعدمه.

(وهذا الكلام) أي حكم العقل بالتخير بمجرد وجوب العمل بهما في حد ذاته (مطرّد في كل واجبين متزامين) كانقاد الغريقين (نعم لو كان الوجوب في أحدهما أكد والمطلوبية فيه أشد) كما إذا وجب أداء الدين وضاق وقت الصلاة فإنّ الصلاة أهم (استقل العقل عند التزام بوجوب ترك غيره «أكد» وكون وجوب الأهم مزاحماً لوجوب غيره من دون عكس، وكذا لو) ظن أو (احتمل الأهمية في أحدهما دون الآخر، وما نحن فيه ليس كذلك قطعاً فإنّ وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس أكد من وجوب العمل بغيره) إذ الرجحان يوجب القرب إلى الواقع فينبغ في باب الطريقة ولا يوجب ازدياد المصلحة.

(هذا وقد عرفت فيما تقدّم أننا لانقول بأصالة التخير في تعارض الأخبار بل

ولا غيرها من الأدلة) أي لانقول باعتبار الامارات من باب السببية حتى يستقل العقل بالتخير ولو مع وجود الرجحان (بناء على أنّ الظاهر من أدلتها) حيث أمر مثلاً بقبول خبر العدل أو الثقة المأمون معللاً بأنّ في غيره احتمال الوقوع في الندم لمخالفة الواقع (وأدلة حكم تعارضها) حيث ذكر فيها مزايا توجب الأقربية إلى الواقع من الأعدلية وشبهها (كونها من باب الطريقية ولازمه) مع قطع النظر عن الأصل الثانوي (التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما) بناء على كون الأصل مرجعاً (أو أحدهما المطابق للأصل) بناء على كونه مرجحاً، وعلى فرض مخالفة الأصل لهما يتخير عقلاً بين الاحتمالين ثم إنّ ما حققه آنفاً من أنّ مقتضى القاعدة الأولية بناء على الطريقية هو التوقف والرجوع إلى الأصل ولو مع رجحان أحدهما مناف لقوله: هنا «أو أحدهما المطابق للأصل» الظاهر في صلاحية الأصل للمرجحية.

(إلا أنّ الدليل الشرعي دل على) فساد التوقف و(وجوب) الاستناد و(العمل بأحد المتعارضين) قوله: (في الجملة) أي وإن لم يتبين أنّه مع وجود المرجح يجب تقديم الراجح أم لا (وحيث كان ذلك بحكم الشرع) أي لما كان وجوب الأخذ بأحدهما ثابتاً بالشرع على خلاف الأصل الأوّلي، والفرض اجماله حيث يحتمل ارادة وجوب الترجيح مع وجود المرجح ويحتمل ارادة التخير مطلقاً، وكون الترجيح نديباً لاطلاق بعض الأخبار وتعرض بعضها لبعض المرجحات دون بعض، فلا بد من الاحتياط بالأخذ بالقدر المتيقّن كما قال: (فالمتيقّن من التخير هو صورة تكافؤ الخبرين أمّا مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات) والمراد بالمزية ما يوجب قوّة أحدهما وقربه إلى الواقع سواء كان منصوباً أم لا كما يأتي.

(فالمتيقّن هو جواز العمل بالراجح وأمّا العمل بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام) نظير أنّ التخير بين المجتهدين ثبت بالإجماع والمتيقّن منه صورة

التساوي، وأمّا إذا كان أحدهما أعلم فالمتيقّن هو جواز تقليده وجواز الآخر مشكوك، وكلّما تردد طريق الامتثال بين التعيين والتخير لاجمال الدليل الشرعي يحكم العقل بوجوب الاحتياط و سلوك الطريق المقطوع النجاة (فصار الأصل) أي الاحتياط العقلي بعد ملاحظة الدليل الشرعي (وجوب العمل بالمرجح وهو أصل ثانوي بل الأصل فيما) لا يوجب المزية إلّا أنّه (يحتمل كونه مرجحاً) كموافقة الأصل (الترجيح به) احتياطاً (إلّا أن يرد عليه) أي على الأصل العملي، أعني: الاحتياط عند احتمال المرجح أصل لفظي أعني: (اطلاقات التخير بناء على وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحاً)

توضيحه: أنّ أخبار الترجيح إن كانت مجملة من حيث الوجوب والندب يجري الاحتياط عند وجود المرجح المنصوص أو احتمال وجوده في أحدهما المعين أو وجود مرجح غير منصوص، أو احتمال وجوده كموافقة الشهرة أو الأصل إن أفاد الظن وعند قلة احتمالات مخالفة الواقع من الخوف والتقية والخيانة والسهو والنسيان في أحدهما، وعند وجود ما يمتثل كونه مرجحاً وإن لم يوجب القوة كموافقة الأصل إذا لم يفد الظن، وإليه أشار بقوله: بل إلخ.

وإن دلّت على وجوب الترجيح بالمنصوص وقطع بالتعدي عنه إلى كل مرجح وجداني يجري الاحتياط عند احتمال وجود شيء من هذه المرجحات في أحدهما ويتمسك باطلاق أخبار التخير في صورتى قلة احتمالات مخالفة الواقع في أحدهما أو موافقة أحدهما بمثل الأصل، وإليه أشار بقوله: إلّا أن يرد إلخ. وإن كانت ظاهرة في الندب بقريئة اطلاق التخير في بعضها لا يجب الاحتياط أصلاً وإن دلّت على وجوب الترجيح بالمنصوص وتعدي إلى كل مزية، أو دلّت على التخير عند التساوي من كل جهة يجري الاحتياط عند احتمال مرجح في أحدهما، وفي سائر الصور نفس الاخبار تفيد وجوب الترجيح بلا حاجة إلى أصل الاحتياط. (وقديستدل على وجوب الترجيح بأنّه لولا ذلك لاختل نظم الاجتهاد بل

نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيّد وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين) كقوله: ينبغي غسل الجمعة وقوله: يعاقب على ترك غسل الجمعة. وبالجمله لولم يجب الترجيح وحكم بالتخيير مثلاً بين العام والخاص لاختل أمر الاجتهاد، إذ الاجتهاد هو معرفة العام والخاص ومعالجتهما بحمل العام على الخاص مثلاً، ولزم أيضاً تغيير الأحكام عن وجوهها وتأسيس فقه جديد.

(وفيه: أنّ الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع فإنّ الظاهر لا يعد معارضاً للنص إمّا) لورود النص على الظاهر وحكومته عليه نظير ورود الأدلّة على الأصول وحكومتها عليها على تفصيل مرّ (لأنّ العمل به «ظاهر» لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النص) بمعنى أنّ حجية الظواهر منوطة بعدم القرينة على الخلاف والنص قرينة على تفصيل مرّ (وإمّا لأنّ ذلك) أي تعارض النص والظاهر نظير تعارض الأظهر والظاهر (لا يعد تعارضاً في العرف) بل هو مورد الجمع المقبول والترجيح الدلالي المسلم (ومحل النزاع في غير ذلك وكيف كان) أي سواء تم هذا الوجه أم لا.

(فقد ظهر ضعف القول المزبور) يعني عدم وجوب الترجيح (وضعف دليله المذكور له وهو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن) فالأصل عدم حجية خصوص القوي وبراءة الذمة عن تعيين خصوص القوي، مضافاً إلى اطلاق التخيير في بعض الأخبار، ووجه الضعف ما عرفت من قيام الإجماع القطعي محكياً ومحصلاً وقيام السيرة القطعية ودلالة الأخبار واقتضاء القاعدة (وأضعف من ذلك ما حكى عن النهاية من احتجاجه بأنّه لو وجب الترجيح بين الأمارات في الأحكام) كالأخبار المتعارضة (لوجب) الترجيح (عند تعارض البيّنات) في الموضوعات لا اشتراكها أي أمارات الأحكام وبيّنات الموضوعات في مناط الترجيح وهو القوة والأظهرية (والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنین) بل

يتوقف ويرجع إلى التنصيف في مثل المال والقرعة في مثل النسب فكذا المقدم.

(وأجاب عنه في محكي النهاية والمنية) لعميد الدين (بمنع بطلان التالي) أي ليس الترجيح في البيئات باطلاً (وأنه يقدم شهادة الأربعة على الاثنين) والأعدل على العادل والأقدم تاريخاً على غيره والداخل على الخارج أو بالعكس، ومن شهد بالملك مع ذكر السبب على من شهد بالملك المطلق وهكذا (سلمنا) بطلان الترجيح في البيئات في غير مورد النص والإجماع (لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب أكثر الصحابة، والترجح هنا مذهب الجميع، انتهى. ومرجع الأخير «عدم الترجيح في الشهادة مذهب الأكثر» إلى أنه لولا الإجماع) أي لولا مخالفة الأكثر (حكماً بالترجح في البيئات أيضاً) وبعبارة أخرى: مقتضى القاعدة وجوب الترجيح في كلا المقامين إلا أن الدليل الخارجي أعني: مخالفة الأكثر منع عنه في البيئات.

(ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقاً) غرضه: أن عدم الترجيح هو مقتضى القاعدة في تعارض البيئات لا أن القاعدة تقتضي وجوبه ومخالفة الأكثر مانع (فإننا لو بنينا على حجية البيئتين من باب الطريقة) كما هو المشهور في جميع الإمارات (فاللازم مع التعارض التوقف والرجوع إلى ما يقتضيه الأصول في ذلك المورد من التحالف) و التنصيف في مثل المال (أو القرعة) في مثل النسب (أو غير ذلك) كالتناكل والتنصيف أو التنصيف من دون حلف، وأمّا وجوب الترجيح في الأخبار فهو من جهة قيام الإجماع ودلالة الأخبار العلاجية على عدم طرحها، وحينئذ يجب الترجيح مع وجود المرجح للشك في حجية المرجوح.

(ولو بنى على حجيتها من باب السببية والموضوعية، فقد ذكرنا أنه لا وجه للترجح بمجرد أقربية أحدهما إلى الواقع لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دلّ على كون البيئتين سبباً) لجعل مؤداه حكماً ظاهرياً أي سبباً (للحكم على طبقها وتمانعها مستند إلى مجرد سببية كل منهما كما هو المفروض) بمعنى أن

المفروض اجتماع كل من البيئتين شرائط الحجية والسببية فيشمليهما أدلة الحجية أي يجب العمل بكل منهما تعييناً مع الامكان، وبمجرد ذلك يحكم العقل حكماً قطعياً بتمانعها بمعنى أنّ حكم العقل بالتمانع ناش عن مجرد وجوب العمل بكل منهما تعييناً مع الامكان وليس بناش عنه بانضمام عدم المرجح لأحدهما.

وحيث إنّه لامعنى للتخير هنا لأنّ تخيير الحاكم لادليل عليه إذ ليس التعارض في الشبهة الحكمية أي في طريق فصل الخصومة بأن يدل دليل على أنّ طريق فصل الخصومة في المرافعة الكذائية هو الحلف، ودل آخر على أنّ طريقه البيئية، وإنّما التعارض في الشبهة الموضوعية أي بين أمارتين كلتاهما طريق فصل الخصومة في الشبهة الموضوعية، وتخير المتخاصمين نقض للغرض من تشريع القضاء، أعني: فصل الخصومة لأنّ كلاً منهما يختار العمل بيئته. وبالجملة حيث إنّه لامعنى للتخير هنا فيتوقف ويرجع إلى التنصيف والقرعة وغيرهما (فجعل أحدهما) وهو الراجح (مانعاً دون الآخر لا يحتمله العقل) حتى يجب الاحتياط بأخذ الراجح.

(ثمّ إنّ يظهر من السيد الصدر - الشارح للوافية - الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخير) وإن كان أحدهما راجحاً (أو التوقف والاحتياط) قد مرّ أنّ هذا أحد الاحتمالات في المتعارضين، ومرّ وجهه ودفعه وذكره السيد الصدر - ره - في ضمن كلامه كما يأتي إلّا أنّ مختاره - ره - كما سيصرح به هو التخير (و حمل أخبار الترجيح على الاستحباب حيث قال بعد ايراد الاشكالات على العمل بظاهر الأخبار): منها: أنّ السائل إن فرض تساوي الخبرين في غير السند فوجب أخذ الأوثق ثم فرض التساوي فيه أيضاً، فلامجال معه أي فرض التساوي في كل جهة لارجاعه إلى سائر المرجّحات، بل إلى التوقف والاحتياط أو التخير، وإلّا فلا وجه للأمر بأخذ الأوثق لامكان أرجحية خبر الثقة من جهة أخرى، بل كونه معلوماً من المذهب.

وفيه: أننا نختار الشق الثاني والعلم بصحة أحد المتعارضين خارج عن البحث، ومنها: أن مخالفة العامة لا يوجب الرجحان لا مكان صدور خبر مخالف لهم وللواقع تقية من سلطان لايبالي بالدين كالوليد المستخف بالقرآن والمتوكل المصرح بعبادة الزهراء- عليها السلام-، وفيه: أنه لو فرض أحدهما موافقاً لميل الحكام ومخالفاً للعامة، والآخر موافقاً لهم والكتاب، فكل منهما راجح من جهة ومرجوح من جهة، فيخرج عن البحث، ومنها: أن العرض على الكتاب إن أُريد منه العرض على نصّه فلاثمرة فيه للاستغناء حينئذ عن الدليل، وإن أُريد العرض على ظاهره فلا يوجب الرجحان لاحتمال ارادة خلاف الظاهر، فيكون الخبر المخالف لظاهره موافقاً للواقع.

وفيه: أن المراد أعم من نصه وظاهره وموافقة الظاهر يوجب الرجحان بالوجدان ومنها الاكتفاء في بعض الأخبار بذكر بعض المرجحات، وفيه: أن مقصوده- عليه السلام- بيان ترجيح ذي المزية وذكره من باب المثال أو علم- عليه السلام- بفرض السائل التساوي من سائر الجهات، ومنها اختلاف ترتيب المرجحات وجوابه ما مرّ (أنّ الجواب عن الكل ما أشرنا إليه من أنّ الأصل) التخيير أي (التوقف في الفتوى) بأحدهما المعين (والتخيير في العمل إن لم يحصل من دليل آخر) كموافقة المذهب (العلم بمطابقة أحد الخبرين للواقع، وأنّ الترجيح هو الفضل والأولى، ولا يخفى بعده «استحباب» عن مدلول اخبار الترجيح وكيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامة وطرح ما وافقهم على الاستحباب).

ومعلوم أنّ نظره- عليه السلام- إلى أنّ الموافق لهم فيه احتمال التقية أو أقرب إلى الباطل فيعامل معه معاملة المخالف للواقع يعني وجوب الطرح و المخالف لهم ليس فيه هذا الاحتمال أو أقرب إلى الحق فيعامل معه معاملة موافق الواقع يعني: وجوب الأخذ (خصوصاً مع التعليل بأنّ الرشد في خلافهم وأنّ قولهم في المسائل مبني على مخالفة أمير المؤمنين- عليه السلام- فيما يستمعونه منه) فإنّه نص في أنّ طرح

الموافق ليس من حيث إنّه موافق حتى يحتمل الاستحباب بل من حيث إنّه باطل وأنّ الحق في خلافه (وكذا الأمر بطرح الشاذ النادر) فإنّ معناه أنّ شذوذه في قبال شهرة الآخر دليل على بطلانه فيجب طرحه لأنّ الشاذ بها هو شاذ يطلب طرحه حتى يحتمل الاستحباب.

(و) كذا الأمر (بعدم الاعتناء والالتفات إلى حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين) فإنّ معناه أنّ خبر غير الأعدل في قبال الأعدل محكوم بالبطلان فلا يعتنى به ولا يلتفت إليه، لأنّ خبر الأعدل بها هو هو يطلب أخذه حتى يحتمل الاستحباب (مع أنّ في سياق «رديف» تلك الأخبار) العلاجية (موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها، ولا يمكن حمله على الاستحباب) كما لا يخفى (فلو حمل غيره) أي سائر المرجحات (عليه «استحباب» لزم التفكيك) بين المرجحات المتحددة السياق (فتأمّل) لعلّه إشارة إلى أنّه لا بد من التفكيك على تقدير تمامية الاشكالات.

(وكيف كان فلا شك أنّ التفصي من الاشكالات) وقد تعرضت لها والتفصي عنها آنفاً فراجع (الداعية له «الصدر - ره -» إلى ذلك أهون من هذا الحمل) يعني أنّ الداعي إلى حمل أخبار الترجيح إلى الاستحباب هو الاشكالات التي تخيلها السيد الصدر، ولا شك أنّ دفع الاشكالات أسهل من هذا الحمل (لما عرفت من عدم جواز حمله على الاستحباب، ثم لوسلمنا) امكان حمله على الندب فيلزم (دوران الأمر بين) حمل أخبار الترجيح على الوجوب و(تقييد أخبار التخيير) بصورة انتفاء المرجح (وبين) الأخذ باطلاق أخبار التخيير و(حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، فلو لم يكن الأوّل أقوى وجب التوقّف) بمعنى أنّه يمكن أن يقال بأنّ الأوّل أقوى إذ التقييد في باب المطلقات أغلب من سائر التجوزات، وعلى فرض تساوي الاحتمالين يتوقّف بينهما (فيجب العمل بالترجيح) احتياطاً (لما عرفت من أنّ حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كان مردداً بين التخيير والتعيين وجب التزام ما احتمل تعيينه).

المقام الثاني

في ذكر الأخبار

المقام الثاني في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين وهي أخبار الأول ما رواه المشايخ الثلاثة) الطوسي والصدوق والكليني (باسنادهم إلى عمر بن حنظلة) ليس في سند الرواية من يوجب القدح إلا رجلا ن دواد بن حصين حيث يظهر من بعض أنه واقفي ثقة ومن بعض أنه عدل إمامي، وعمر بن حنظلة حيث لم ينص الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل، وكيف كان لم يتأمل الأصحاب في قبول الرواية (قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث).

إمّا بنحو الشبهة الموضوعية كما إذا ادّعى الدائن بقاء الدين وادّعى المديون أداءه أو ادعى أحد الورثاء كون شيء من التركة فتقسم بينهم، وادعى الآخر أنه من أمواله الشخصية، وإمّا بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا استعار أحدهما من الآخر حلياً من ذهب غير مسكوك فتلف عنده فادعى المعير أنه ضامن مديون، وادّعى المستعير عدمه، والفرض تعارض الخبرين، وكما إذا ادّعى الولد الأكبر أن كتب أبيه حبة يعطي له مجاناً، وادعى الآخر أنه يقسم، والفرض تعارض الخبرين، والظاهر ارادة السائل المنازعة بنحو الشبهة الحكمية لأنه قد أوصل الكلام إلى تعارض الخبرين وهو يتصوّر في الأحكام.

(فتحاكما إلى السلطان) الجائر (أو إلى القضاة) من قبل الجائر (أيجل ذلك؟ قال - عليه السلام - : من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت «شيطان» وما يحكم له) أي المال الذي حكم لنفعه (فإنما يأخذه سحتاً «حراماً» وإن كان حقه ثابتاً لأنه أخذ بحكم الطاغوت وإنما أمر الله أن يكفر به) أي يتبرأ من الطاغوت (قال الله تعالى: ﴿ويتحاكمون إلى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به﴾

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم) أي يتحاكمان إلى رجل كان من الإمامية وكان (ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنها بحكم الله استخف، وعلينا قد رد، والراد علينا الراد على الله وهو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم، قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قلت: فإتّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر، قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك) المورّد (الذي حكما به) أي ينظر إلى ما كان (المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بين رُشده) كالجمع عليه (فيتبع، وأمر بين غيّه) كخلاف المجمع عليه (فيجتنب وأمر مشكل) كالشاذ (يرد حكمه إلى الله، قال رسول الله ﷺ: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم.

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً) لعلّ المراد أنّ كلاً من الفقيهين يدعي موافقة حكمه وخبره للكتاب والسنة إلا أنّ أحدهما موافق للعامة والآخر مخالف لهم (بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد، فقلت: جعلت فداك فإن وافقها «عامة» الخبران

جميعاً؟ قال: ينظر إلى ماهم أميل إليه حکامهم «سلاطين» وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر) فلو فرضنا أنّ الخبرين موافقان للكتاب والسنة والعمامة وأحدهما موافق لميل السلطان الجائر والمنصوب من قبله والآخر مخالف له يؤخذ المخالف لميلهم (قلت: فإن وافق حکامهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجه) أي آخر تعيين الحكم (حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام «هجوم» في الهلكات.

وهذه الرواية الشريفة وإن لم يخل عن الاشكال بل الاشكالات) ترجع الجميع إلى وجوه ثلاثة، أحدها: أنّ ظاهر الرواية هو التحكيم لفصل الخصومة لاستعلام حكم المسألة فيرد أمور ستعرفها. ثانيها: أنّ ظاهرها تقديم الترجيح بالصفات على الشهرة وهو خلاف السيرة. ثالثها: أنّ ظاهرها كون المرجح مجموع الأعدلية وأخواتها وقد أطبقوا على كفاية كل واحد، والمصنف - ره - أجاب عن الأخيرين دون الأوّل ولعله لذا أتى به بلفظة بل. قوله: (من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة) شروع في الاشكال الأوّل.

والتوضيح: أنّ رجوع المتخاصمين إلى رجلين إن كان بعنوان استعلام حكم المسألة بأن يقول: كل منهما لمرجه أفنتي فافتى بعبارة الرواية أو يقول حدثني فنقل الحديث، ويساعده أنّ هذا كان متعارفاً في زمن الأئمة - عليهم السلام - ويؤيده أيضاً قوله: وكلاهما اختلفا في حديثكم لا يرد شيء مما يرد في تعدد الحكمين إذ لا مانع من رجوع كل منهما إلى مفت ومحدث ليعلم ويعمل فإن حصل الوفاق فهو، وإن اتفق تعارض الخبرين كما فرض في الرواية لا مانع من تحريمها في الراجح والمرجوح فإنّ ترجح أحدهما عملاً به وإلا رجعا إلى الحاكم، وبديهي أنّه لا بعد في نقل المحدثين حديثين متعارضين، وبديهي أنّ تقدم أحدهما في الافتاء، ونقل الحديث لا يمنع عن افتاء الآخر ونقله، وبديهي أنّه ليس تعيين المفتي والمحدث بيد المدعي، وأمّا إن كان بعنوان التحكيم بأن يقول كل منهما للقاضي الذي رضى

بقضاوته أو للقاضي الشرعي المصطلح أحكم بيننا، فقال: حكمت بهذا الحديث. وقد استظهره المصنف - ره - من قوله - في صدر الرواية - : فتحا كما الخ، فيرد حينئذ أمور كما قال: (فلا يناسبها التعدد) إذ لا يحصل به الغرض، أعني: فصل الخصومة (ولاغفلة الحكمين عن المعارض الواضح لمدرک حکمه) يعني: أن المتعارضين الموجبين لاختلاف الحكمين لا يكونان إلا متعارضين واضحين وبعيد عن مثل الحاكم عدم الاطلاع بالمعارض الواضح، وفيه: أنه لا بعد في ذلك إذ لم يكن الاخبار يومئذ مجمعة عند كل أحد مضافاً إلى امكان اعراض كل منهما عن مستند الآخر لقدح في نظره (ولا اجتهاد المترافعين وتحريرهما في ترجيح مستند أحد الحكمين على الآخر) لأن وظيفة المترافع متابعة حكم الحاكم وليس من شأنه الفحص عن مدرک الحاكم والتحرّي في الترجيح عند التعارض فكيف حكم الإمام - عليه السلام - برجوعهما إلى وجوه الترجيح (ولاجواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر) فإن صحة تعدد الحاكم تستلزم نفوذ حكم الآخر بعد حكم الأول وليس كذلك لأنه إذا حكم أحدهما بحكم ينفذ حكمه ويجب متابعتة فيلغوا الآخر ولا يبقى مجال لملاحظة الترجيح . إن قلت: مفروض الرواية مقارنة حكمهما فيلاحظ المرجحات. قلت: (مع بعد فرض وقوعها دفعة مع أن الظاهر حينئذ تساقطهما والحاجة إلى حكم ثالث).

وبالجملة إن فرض التقدم والتأخر في حكمهما يلغوا المتأخر لا أنه يلاحظ المرجح، وإن فرض التقارن يتساقطان لأنه يلاحظ المرجح، إذ مرّ مراراً أن مقتضى القاعدة في تعارض الطريقتين ومنه فرض تعارض حكمي الحاكمين هو التوقف والرجوع إلى الثالث، وتوهم أنه إذا كان منشأ تعارضها تعارض الخبرين كما هو المفروض في الرواية يأتي قانون التراجيح، مدفوع بأن الظاهر عدم الفرق بين أن يكون منشأ تعارضها تعارض الخبرين أو أمر آخر، بمعنى أن الفرق بعيد في النظر فالظاهر تساقطها مطلقاً.

هذا مضافاً إلى أنّ الأمر في تعيين الحاكم إنّما هو بيد المدّعي فينفذ حكم من اختاره دون الآخر إلا أن يفرض كون كلا المتنازعين مدعين مثل أن يدعي الولد الأكبر أنّ الحبوة هي كتب الأب، وادعى الآخر أنّها سلاحه، وحينئذ لا يرد سائر ما ذكر أمّا التعدد إذ المفروض رضا كل منهما بغير من رضى به الآخر، أمّا غفلة الحكّمين فمرّ ما فيه، وأمّا تحريهما في مستند الحكّمين فلامانع منه بعد عدم نفوذ حكم من رضى به زيد في حق عمرو لعدم قبوله له وبالعكس، ومنه يظهر جواز حكم أحدهما بعد حكم الآخر، وأمّا التساقط فهو يسلم في صورة التساوي، وأمّا مع وجود المرجح في أحد الحاكمين أو في مستندهما فيمكن أن يستفاد من نفس هذا الخبر تقديم الراجح نظير باب تعارض الخبرين.

وبالجملة هذه الرواية وإن لم تخل عن الاشكال من الجهة المذكورة إلا أنّها (ظاهرة بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين الأخبار المتعارضة) أمّا الظهور فلأنّ الطلب سيما إذا كان بلفظ الأخبار كقوله: الحكم ما حكم به ويؤخذ وينظر ظاهر في الوجوب، وأمّا الصراحة فبقريئة الحصر في قوله: الحكم ما حكم الخ، وبقريئة تعاضد الفقرات وبقريئة استقصائه - عليه السلام - في ذكر المرجحات (فإنّ تلك الاشكالات لا تدفع هذا الظهور بل الصراحة) لأنّ وجوب الترجيح مستفاد من الفقرات الناطقة بالمرجحات بين الخبرين، والاشكالات متوجهة إلى التحكيم المستفاد من صدر الرواية فلا ربط بينهما نظير حديثين في موضوعين أحدهما مجمل والآخر مبين.

قوله: (نعم يرد عليه بعض الاشكالات في ترتب المرجحات) شروع في الاشكال الثاني (فإنّ ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ، مع أنّ عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس على ما يدل عليه المرفوعة الآتية، فإنّ العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ إلى صفات الراوي) حاصله: أنّ العلماء يلاحظون الشهرة والشذوذ في الدرجة الأولى

ثم يلاحظون الأعدلية وغيرها، بمعنى أنه إذا تعارض خبران أحدهما مشهور وراويه عدل والآخر شاذ راويه أعدل يرجحون المشهور على الشاذ ولا يلاحظون أعدلية راوي الشاذ. نعم لو كان الخبران متساويين في الشهرة و الشذوذ وكان راوي أحدهما أعدل يرجحونه على الآخر.

(اللهم إلا أن يمنع ذلك) في بعض الفروض وهو ما إذا كان ناقل الشاذ والواسطة بينه وبين الإمام - عليه السلام - على تقدير وجودها أفضل من نقلة المشهور والواسطة بينهم وبين الإمام - عليه السلام - على تقدير وجودها كما قال: (فإن الراوي) والواسطة على تقدير وجودها (إذا فرض كونه أفقه وأصدق وأورع) من رواة الآخر والواسطة على تقدير وجودها (لم يبعد ترجيح روايته وإن انفرد بها) أي ترجيحها (على الرواية المشهورة بين الرواة لكشف اختياره إيّاها) أي الرواية الشاذة (مع فقهه وورعه عن اطلاعه على قدح في الرواية المشهورة مثل صدورها تقية أو تأويل لم يطلع عليه غيره لكمال فقاوته وتنبهه لدقائق الأمور وجهات الصدور. نعم مجرد أصدقية الراوي وأورعيته لا يوجب ذلك) أي ترجيح الشاذ على المشهور (مالم ينضم إليه الأفقية).

هذا ولكن الرواية مطلقة) بمعنى أن الرواية ليست مختصة بالفرض المذكور الذي يصح فيه تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة بل مطلقة شاملة لفرضين آخرين لا يصح فيهما ذلك، فالاشكال متوجه إليها في الجملة كما قال: (فيشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتى بين من هو أفقه من هذا المنفرد برواية الشاذ وإن كان هو أفقه من صاحبه المرضي بحكومته) فإنه إذا كان ناقل المشهور مثلاً عشرة من الأصحاب أحدهم هذا الذي رضى به أحد المتخاصمين وكان ناقل الشاذ منحصراً في ذلك الذي رضى به المتخاصم الآخر وفرض كون هذا المرضي المنفرد بنقل الشاذ أفقه من المرضي الناقل للمشهور، ولكن كان بين هؤلاء العشرة من هو أفقه من هذا المنفرد، فإنه ينبغي حينئذ تقديم

الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات، والحال أن اطلاق الرواية يقتضي العكس.

(مع أن أفقهيّة الحاكم باحدى الروائتين لا يستلزم أفقهيّة جميع رواياتها فقد يكون من عداه مفضولاً بالنسبة إلى رواية الأخرى) ففي المثال المذكور يمكن أن يكون هذا المرضي المنفرد بنقل الشاذ أفقه من جميع العشرة الناقلين للمشهور، إلا أن هذا المنفرد ربما لا ينقل عن الإمام بلا واسطة بل بواسطة أشخاص هم مفضولون بالنسبة إلى العشرة، فإنه ينبغي حينئذ تقديم الترجيح بالشهرة، واطلاق الرواية يقتضي العكس. وبالجمله حكم الرواية يتم في فرض دون فرضين (إلا أن ينزل الرواية على غير هاتين الصورتين) لا يمكن حمل اطلاق الرواية على الصورة الأولى بالقرينة المذكورة وهي عدم تمامية حكمها في الصورتين الأخيرتين.

(وبالجمله فهذا الاشكال أيضاً) على تقدير تماميته وعدم قبول ما ذكر من صحة تقديم الترجيح بالصفات في الصورة الأولى دون الأخيرتين، فيمكن حمل اطلاق الرواية على الأولى دون الأخيرتين (لا يقدح في ظهور الرواية بل صراحتها في وجوب الترجيح) وجه عدم القدح هو أن دلالة الرواية على وجوب الترجيح بعدة أمور غير دلالتها على كيفية ترتيب المرجحات، والذي يتوجه إليه الاشكال ويوجب الإجمال هي الجهة الثانية، فلا يقدح في الظهور بل الصراحة في الجهة الأولى فتفيد وجوب الترجيح (بصفات الراوي وبالشهرة من حيث الرواية).

وهي اشتهاار الرواية بين الأصحاب مع امكان عدم عملهم بها وإن كان الغالب كشفه عنه، وأمّا الشهرة العملية، أعني: اشتهاار التمسك بالرواية في كتب الفتاوى وإن لم تكن مشهورة بين الرواة، والشهرة الفتوائية، أعني: موافقة فتوى المشهور للرواية، وإن لم يكن استنادهم إليها أيضاً من المرجحات، إلا أن المنصوص هو الشهرة الروائية (وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة).

ثم شرع في الاشكال الثالث وقال: (نعم المذكور في الرواية الترجيح باجتماع

صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصدقة والورع) بمعنى أنّ ظاهر الرواية كون المجموع مرجحاً واحداً (لكن الظاهر ارادة بيان جواز الترجيح بكل منها).

أقول: لعلّ نظره - ره - حيث ادّعى أولاً ظهور الرواية في الترجيح بالمجموع ثم أنكره وادّعى ظهورها في ارادة الترجيح بكل واحد إلى أنّ الأول ظهور موهومي ناش عن ذكر مجموع الصفات في مكان واحد عاطفاً بالواو الدال على الشركة في الحكم فيتوهم في بادي النظر ظهور الرواية في الترجيح بالمجموع، والثاني ظهور حقيقي دقي بملاحظة أنّ الواو ظاهر في الاشتراك في الحكم لافي اعتبار الاجتماع في الوجود والعرف يفهمون في مثل هذا العطف كون كل من المعطوف والمعطوف عليه مناطاً مستقلاً في الحكم.

(ولذا) أي لظهور كفاية كل منها (لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض) لأنّه قد فهم كفاية البعض كما إذا كان أحدهما أعدل مع التساوي في الورع والفقّه (أو تعارض الصفات بعضها مع بعض) لأنّه قد فهم أنّه حينئذ لا ترجيح بينهما (بل ذكر في السؤال أنّها عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه، فقد فهم أنّ الترجيح بمطلق التفاضل) لا باجتماع الصفات (وكذا يوجه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة مع كفاية واحدة منهما إجماعاً) فإنّه لو كانا معاً موافقين للعامة أو مخالفين لهم وكان أحدهما موافقاً للكتاب أو السنة كفى في الترجيح، وكذا لو كانا معاً موافقين للكتاب والسنة أو غير موافقين لهما وكان أحدهما مخالفاً للعامة، ثم إنّ هذا الاشكال أيضاً على تقدير تماميته لا يقدح في ظهور الرواية بل صراحتها في وجوب الترجيح بعدة أمور بالبيان المتقدم، فراجع وتأمّل.

(الثاني: ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللثالي عن العلامة مرفوعاً) أي لم يذكر سلسلة السند (إلى زرارة قال: سألت أبا جعفر - عليه السلام - فقلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران والحديثان) مرّ بيان الفرق في باب الشهرة (المتعارضان

فبأيها آخذ؟ فقال: يا زرارة! خذ بها اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدي! إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال: خذ بها يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك. فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بها خالف فإن الحق فيما خالفهم. قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ قال: اذن فخذ بها فيه الحائطة لدينك واترك الآخر. قلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط) بأن يدل أحدهما الوجوب والآخر الحرمة (أو مخالفان له) بأن يدل أحدهما الندب والآخر الكراهة مع فتوى بعض بالوجوب أو الحرمة (فكيف أصنع؟ فقال: اذن فتخير أحدهما فتأخذ به، ودع الآخر.

الثالث: ما رواه الصدوق باسناده عن أبي الحسن الرضا - عليه السلام - في حديث تأويل قال فيه: فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً) أي إن وجدتم حكم أحدهما في الكتاب (فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب) أي وإن لم تجدوا حكم واحد منهما في الكتاب (فأعرضوهما على سنن رسول الله ﷺ فما كان في السنة موجوداً منهيّاً عنه نهي حرام أو مأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر الزام) أي إذا كان أحد الخبرين دالاً على الالزام وجوباً أو تحريماً، والآخر على عدم الالزام ندباً أو كراهة، فإن كان الدال على الالزام موافقاً للسنة (فاتبعوا ما وافق نهي النبي ﷺ وأمره وما كان في السنة نهي اعافه).

يحتمل أن يكون المراد منه النهي عن الشيء بذكر الخاصية كأن يقول: الأكل على الشبع يورث البرص (أو كراهة) كأن يقول: اكره الأكل على الشبع ثم كان الخبر خلافه) وبالجمله إن كان الخبر الدال على عدم الالزام موافقاً للسنة والدال على الالزام على خلافه (فلذلك رخصة فيما عافه رسول الله أو كرهه ولم يجرّمه) بمعنى أنّ النهي الاعافي والكراهي يوجب الرخصة، وجواز الفعل والترك

بالنسبة إلى العمل الذي عافه أو كره رسول الله ﷺ (وذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً) أي يجوز اختيار الدال على الكراهة واختيار الدال على الحرمة (وبأيهما شئت وسعك) أي يجوز لك (الاختيار من باب التسليم) على حكم الله (والاتباع) للسنة (والرد «رجوع» إلى رسول الله ﷺ وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه) أي الحكم الذي لم تجدوه في السنة بأحد الوجوه المذكورة (فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك) الرد (ولا تقولوا فيها «وجوه» بأرائكم وعليكم بالكف) عن القول بالرأي (والتثبت «تفتيش» والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا).

الرابع: ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق - عليه السلام-: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوه) أي الوفاق والخلاف لعدم وجود حكم أحدهما (في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه).

الخامس: ما بسنده «قطب» أيضاً عن الحسين بن السري قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام-: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم.

السادس: ما بسنده أيضاً عن الحسن بن الجهم في حديث قلت له يعني العبد الصالح «موسى بن جعفر - عليهما السلام-» يروي عن أبي عبد الله - عليه السلام- شيء ويروي عنه أيضاً خلاف ذلك فبأيّهما نأخذ؟ قال: خذ بما خالف القوم وما وافق القوم، فاجتنبه.

السابع: ما بسنده أيضاً عن محمد بن عبد الله قال: قلت للرضا - عليه السلام-: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ قال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه.

الثامن: ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران قال: قلت لأبي عبد

الله - عليه السلام -: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به) أي يدلّ على وجوب فعل (والآخر ينهانا؟ قال: لاتعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل. قلت:) الواقعة محل الابتلاء فعلاً (لابدّ أن نعمل بواحد منهما؟ قال: خذ بها خالف العامة .

التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلى بن خنيس قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيّهما نأخذ؟ قال: خذوا به) أي بما جاء عن الأوّل (حتى يبلغكم عن الحيّ فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله قال: ثم قال أبو عبد الله - عليه السلام -: إنا والله لاندخلكم إلا فيما يسعكم.

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: رأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل «في العام الآخر» فحدثتك بخلافه بأيّهما كنت تأخذ؟ قال: كنت آخذ بالآخر، فقال لي: رحمك الله تعالى .

الحادي عشر: ما بسنده الصحيح ظاهراً عن أبي عمرو الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام - قال: يا أبا عمرو رأيت لو حدثتك بحديث) عن أحد آبائي أوجدي صلى الله عليه وآله (أو افتيك بفتيا) من قبل نفسي (ثم جئتني بعد ذلك تسألني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو افتيك بخلاف ذلك بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وادع الآخر، قال: قد أصبت يا أبا عمرو أباي الله إلا أن يعبد سراً) يأتي تفسيره بعد جملة (أما والله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لي ولكم) ثم فسّر قوله أباي الله إلا أن يعبد سراً بقوله: (أباي الله لنا في دينه إلا التقية).

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: ما بال أقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يهتمون بالكذب فيجيبون منكم خلافه قال الحديث) المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله (ينسخ كما ينسخ القرآن) دل هذه الأخبار على ترجيح المنقول عن الحيّ - عليه السلام - على المنقول

عن الماضي- عليه السلام- والمنقول المتأخر على المنقول المتقدم والمنقول عن الإمام- عليه السلام- على المنقول عن رسول الله ﷺ.

(الثالث عشر: ما بسنده الحسن عن أبي حيون مولى الرضا- عليه السلام- أن في أخبارنا محكماً محكماً كحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن فردّوا) عند التعارض (متشابهها إلى محكمها) أي ضعيف الدلالة على قوي الدلالة (ولاتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا).

الرابع عشر: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله- عليه السلام- يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إن الكلمة لتصرف على وجوه: فإنّ قوله مثلاً ينبغي غسل الجمعة يحتمل فيه ارادة الندب ويحتمل ارادة الوجوب (فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب) ففي المثال لو قال: أردت الندب لا يكذب ولو قال: أردت الوجوب لا يكذب (وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة) حيث قال: ردّوا متشابهها إلى محكمها، و أيضاً قال: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا (هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالة على التراجيح. إذا عرفت ما تلوناه عليك فلا يخفى عليك) أنّها متفقة في الدلالة على وجوب الترجيح إلاّ (أنّ ظواهرها متعارضة) من جهات أخر (فلا بد من علاج ذلك).

والكلام في ذلك يقع في مواضع: الأوّل: في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة حيث إنّ الأولى صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة) أي لو تعارض المشهور والشاذ وكان راوي الشاذ أعدل رجح على المشهور (والثانية: بالعكس وهي وإن كانت ضعيفة السند) لكونها مرفوعة وشاذة حيث لم يحكمها إلاّ ابن أبي جمهور في الغوالي، وقد طعن فيه وفي كتابه صاحب الحدائق الذي ليس من دأبه الطعن في الأخبار (إلاّ أنّها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح فإنّ طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ)

وإن كان الشاذ راجحاً من حيث صفات الراوي فالترجيح بالشهرة مقدّم عندهم على الترجيح بالصفات.

(والمقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتى سمّيت مقبولة إلاّ) أنّها موهونة من جهة اعراض الأصحاب عنها إذ قلنا: (إنّ عملهم على طبق المرفوعة وإن كانت شاذة من حيث الرواية حيث لم يوجد مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة لم يحكها إلاّ ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعاً إلى زارة) غرضه الحكم بتعادل الخبرين فيرجع إلى التخيير لأنّ كلاً من الخبرين راجح من جهة ومرجوح من جهة فإنّ المرفوعة راجحة من جهة موافقة الشهرة العملية ومرجوحة من جهة الرفع والشذوذ رواية، والمقبولة راجحة من جهة الشهرة رواية ومرجوحة من جهة مخالفة الشهرة العملية.

(إلاّ أن يقال: إنّ المرفوعة تدلّ على تقديم المشهور رواية على غيره وهي هنا المقبولة ولادليل على الترجيح بالشهرة العملية) غرضه ترجيح المقبولة على المرفوعة لأنّ المرفوعة مشهورة من حيث العمل والمقبولة مشهورة من حيث الرواية والمرجح بمقتضى النصوص هو الشهرة رواية، فنفس المرفوعة تحكم بتقديم المقبولة عليها حيث دلّت على الترجيح بشهرة الرواية وهي حاصلة في المقبولة، وفيه: أنّه على تقدير تسليم شمول أخبار علاج التعارض لتعارض أنفسها ولو بتنقيح المناط لا يمكن دلالة المرفوعة على تقديم المقبولة عليها لأنّها حينئذ تبطل حكم نفسها أي يلزم من العمل بها عدم العمل بها لأنّها إذا دلّت على العمل بالمقبولة لشهرتها رواية فيحكم بتقديم الترجيح بالصفات وهو خلاف مقتضى المرفوعة.

(مع أنّنا نمنع أنّ عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور رواية على غيره إذا كان الغير أصح منه من حيث صفات الراوي) غرضه - ره - أنّ ما ذكرناه أولاً من أنّ المقبولة مرجوحة من جهة مخالفتها لعمل الأصحاب ممنوع، وذلك لما مرّ مفصلاً من أنّه إذا تعارض المشهور مع الشاذ فإنّ تساويهما في صفات الراوي أو كان بين

رواية المشهور والواسطة على تقدير وجودها من هو أفضل من راوي الشاذ، والواسطة على تقدير وجودها، فيقدم المشهور بلاشبهة، وأمّا إذا كان راوي الشاذ والواسطة أفضل من نقله المشهور والواسطة، فنمنع حينئذ تقديم الأصحاب الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات، فنحكم بالعكس أي تقديم الترجيح بالصفات عملاً بالمقبولة لرجحانها من حيث الشهرة رواية (خصوصاً صفة الألفية) لكشف اختياره إيّاها مع فقهه عن اطلاعه على قدح في الرواية المشهورة.

(ويمكن أن يقال:) بأنه لاتعارض بين الخبرين أصلاً. بيان ذلك: (أنّ السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات فقال - عليه السلام -: الحكم ما حكم به أعدلهما مع أنّ السائل ذكر أنّهما اختلفا في حديثكم) حاصله: أنّ المسؤول في المقبولة تعارض الحكمين الناشئ عن تعارض الخبرين فقد اجتمع في الفرض عنوانان من التعارض: تعارض الحاكمين بهما وتعارض الخبرين بهما، فكان له - عليه السلام - مجال ذكر المرجح بلحاظ الأول ومجال ذكره بلحاظ الثاني، وحينئذ يمكن أن يقال: بأنه مع تعرض السائل باختلاف الحديثين أعرض عنه الإمام - عليه السلام - ولاحظ تعارض الحكمين ولم يشرع فيه إلاّ الترجيح بالصفات . فقال - عليه السلام -: الحكم ما حكم الخ، فلو كان نظره - عليه السلام - إلى لحاظ تعارض الخبرين لبدأ بذكر الشهرة كما في المرفوعة (ومن هنا) أي من أنّه - عليه السلام - لاحظ تعارض الحاكمين ولم يشرع فيه إلاّ الترجيح بالصفات فقال - عليه السلام -: الحكم الخ. (اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام؛ فيما يتصور تعارضهما كما فيما إذا تداعيا في أمر فرجعا إلى حكمين أو تنازعا في أمر فرضيا إلى حكمين) (إلاّ بالفقاهة والورع) لا بالشهرة أو مخالفة العامة.

(فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين من دون تعرض الراوي لكون منشأ اختلافها الاختلاف في الروايات حيث) سئل عن

رجلين بينهما منازعة فرضياً فرضياً بالعدلين فاختلف العدلان عن قول أيهما يمضي الحكم؟ (قال - عليه السلام -: ينظر إلى أفقهما وأعلمهما وأورعها فينفذ حكمه، وحينئذ) أي حينما كان السؤال عن الحكمين وانحصر الترجيح فيهما بالصفات (فتكون الصفات من مرجحات الحكمين. نعم لما فرض الراوي تساويهما أرجعه الإمام - عليه السلام - إلى ملاحظة الترجيح في مستنديهما وأمره بالاجتهاد) والتحري (والعمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين مع الغاء) أي تساقط (حكومة الحكمين كلاهما، فأول المرجحات الخبرية هي الشهرة بين الأصحاب) ولم يتعرض بالصفات بعد الشهرة اكتفاء بالذكر السابق واعتماداً على فهم السائل (فينطبق على المرفوعة. نعم قد يورد على هذا الوجه أنّ اللازم على قواعد الفقهاء) حيث جعلوا زمام اختيار الحاكم بيد المدعي، وأنّ عليه إقامة البيّنة واثبات الدعوى (الرجوع مع تساوي الحاكمين إلى اختيار المدعي) لا إلى المرجح في مستنديهما.

(ويمكن التفصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم) والرواية ظاهرة فيه لافي القاضي المصطلح حيث قال: فرضياً الخ. فافهم مضافاً إلى ما مرّ من أنّه لا معنى للتعدد في الحاكم المصطلح ولا الحكم الآخر بعد حكم الأوّل ولا للتحري في مستنديهما ولا لترخيص المنكر في اختيار الحاكم إلّا إذا فرضاً معاً مدعين، ومعه لا معنى للايراد بأنّ اللازم على قواعد الفقهاء الخ.

ثم لا تغفل إنهم ذكروا عن الاشكال المتقدم في المقبولة أعني: تعدد الحكم أجوبة: ١- أنّها رجعا إليهما بعنوان أنّها راويان. ٢- أنّها رجعا إليهما بعنوان أنّها مفتيان. ٣- أنّها رجعا إليهما بعنوان أنّها حاكمان لكونها معاً مدعين لامدّعياً ومنكراً، ومرّ هذه الوجوه. ٤- ما صرح به المصنف - ره - هنا وهو جواز تعدد قاضي التراضي فلا يخفى عليك أنّ توجيه هذا الاشكال أي تعارض المقبولة والمرفوعة في ترتيب المرجحات بأنّ تقديم الترجيح بالصفات في المقبولة كان بلحاظ تعارض

الحاكمين إنما يناسب بحل الاشكال المتقدم، أعني: تعدد الحاكم بالتوجيه الثاني أو الثالث أو الرابع دون الأوّل كما لا يخفى (وكيف كان هذا التوجيه غير بعيد.

الثاني) في علاج تعارض الحديث الثامن مع سائر الأخبار حيث (إنّ الحديث الثامن وهي رواية الاحتجاج عن سماعه «قال: قال - عليه السلام -: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل. قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما خالف العامة» يدل على وجوب التوقف أولاً) بمعنى عدم أخذ أحدهما (ثم مع عدم امكانه) لكون الواقعة محل ابتلاء بالفور (يرجع إلى الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم) وبالجملة مقتضى الرواية تقدم التوقف على الترجيح.

(وأخبار التوقف) الواردة في الشبهة التحريمية والواردة في علاج المتعارضين كخبر الاحتجاج والمقبولة (على ما عرفت) في ردّ تمسك الأخباري لوجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية بأخبار التوقف (وستعرف محمولة على صورة التمكّن من العلم) بل رواية الاحتجاج صريحة في ذلك فلاحظ (فيدل الرواية) بعد الأمرين أي دلالتها على تقدّم التوقف وحمل التوقف على صورة امكان العلم (على أنّ الترجيح بمخالفة العامة) المذكورة في خبر الاحتجاج (بل غيرها من المرجحات) المذكورة في سائر الروايات لعدم القول بالفصل بين المرجحات ووحدة سياقها (إنّما يرجع إليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع إلى الإمام - عليه السلام - كما ذهب إليه بعض).

وهذا خلاف ظاهر الأخبار الأمرة بالرجوع إلى المرجحات ابتداء بقول مطلق) أي من دون تقيّد بالعجز عن تحصيل العلم (بل بعضها صريح في ذلك) أي في جواز الرجوع إلى المرجحات ابتداء (حتى مع التمكّن من العلم كما لمقبولة الأمرة بالرجوع إلى المرجحات ثم بالارجاء «تأخر» حتى يلقي الإمام فيكون وجوب الرجوع إلى الامام - عليه السلام - بعد فقد المرجحات) وبالجملة ظاهر خبر الاحتجاج تقدم تحصيل العلم مع التمكّن، فإن عجز عنه إمّا لتعذر الوصول

إلى الإمام - عليه السلام - وإمّا لتعذر تأخير الواقعة إلى زمن الوصول، وجب الرجوع إلى المرجحات وظاهر سائر الأخبار وصريح المقبولة جواز الرجوع إلى المرجحات ابتداء وإن تمكن من تحصيل العلم، وأنه لا يجب إلا بعد فقد المرجحات فيجوز تقديمه وتأخيرها.

(والظاهر لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها) حاصله: أن خبر الاحتجاج ظاهر في وجوب تقديم تحصيل العلم وليس بنص فيه لاحتمال ارادة الأولوية، وأمّا المقبولة فهي نص في جواز الرجوع إلى المرجحات وإن تمكن من تحصيل العلم، والظاهر أي مقتضي قاعدة تقديم النص على الظاهر طرح خبر الاحتجاج بمعنى حمله على الأولوية فاحتمال تقيّد المرجحات التي هي من الظنون الخاصة بالعجز عن تحصيل العلم كما ذهب إليه البعض في اعتبار نفس الأخبار خلاف الظاهر المذكور. وبالجمله يطرح خبر الاحتجاج (فيبقى اطلاقات الترجيح سليمة).

(الثالث:) في علاج تعارض المقبول المتعرضة لمرجحات كثيرة مع ما دل على التخيير ابتداء أو تعرّض لبعض المرجحات فنقول: (إنّ مقتضى القاعدة تقييد اطلاقات ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة) حاصله: أنّ أخبار العلاج بعضها أوسع وأشمل وهو المقبولة حيث تعرضت للأعدلية والأفقهية والأصديقية والأورعية والشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة ومخالفة ميل الحكام، وبعضها اقتصر على ذكر البعض كمخالفة العامة أو الأحديثة أو قوة الدلالة، وبعضها اطلق التخيير كما نقلناه سابقاً، وبديهي أنّ مقتضى القاعدة تقييد ما اطلق فيه التخيير بما ذكر فيه المرجح وتقييد ما ذكر فيه بعض المرجحات بما هو أوسع كالمقبولة، كما أنّه لا بد من تقييد المقبولة أيضاً بما دل على الترجيح بالأحديثة (إلا أنّه قد يستبعد ذلك) التقييد (لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة).

ملخص الاشكال: أنّ اخبار العلاج كلّها وردت في مقام الحاجة ويقبح من

الحكيم في مقام البيان اهمال القيد المعتبر فاطلاق التخيير في بعض الأخبار والاقتصار ببعض المرجحات في بعضها مع ورود الكل في مقام البيان، دليل على أنّ الترجيح أولوي لا وجوبي، فالتقييد المذكور يكون بعيداً فأجاب قوله: (فلا بد من جعل المقبولة) حيث تعرّضت بأكثر المرجحات وهي ظاهرة في الوجوب (كاشفة عن قرينة متصلة فهم منه الإمام- عليه السلام- أنّ مراد الراوي تساوي الروايتين من سائر الجهات) بمعنى أنّ اقتصار الإمام- عليه السلام- في مقام البيان بذكر بعض المرجحات ليس من جهة أنّ الترجيح أمر أولوي لا وجوبي، بل من جهة علمه- عليه السلام- من القرائن أنّ الخبرين متساويان في نظر هذا السائل في سائر الجهات (كما يحمل اطلاق اخبار التخيير على ذلك) فإنه- عليه السلام- علم من القرائن أنّ الخبرين متساويان في نظر السائل في جميع الجهات فاطلق التخيير.

(الرابع:) في علاج تعارض مادّ على نسخ حديث الرسول ﷺ بحديث الإمام- عليه السلام- ابتداء مع مادّ على الرجوع إلى سائر المرجحات في مطلق المتعارضين فنقول: (إنّ الحديث الثاني عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات الإمامية بناء على القول بكشفهم- عليهم السلام- عن الناسخ الذي أودعه رسول الله ﷺ عندهم هل هو مقدّم على باقي الترجيحات أو مؤخّر).

ملخص الكلام: أنّه يحتمل اختصاص نسخ الحديث بالحديث بالحديثين المنقولين عن الرسول ﷺ بأن يريد السائل أنّه يروي عن فلان، عن فلان عن الرسول ﷺ ويروي خلافه عنكم عن الرسول ﷺ وذلك لأنّ النسخ وبيان انتهاء الحكم لا يقع إلا في زمنه ﷺ ويحتمل عمومه بحديثين: أحدهما عن الرسول ﷺ والآخر عن الإمام- عليه السلام- نفسه، وذلك لأنّ النسخ وإن كان مختصاً بزمن الرسول ﷺ إلا أنّه يمكن أن يجعله الرسول ﷺ وديعة عند الإمام- عليه السلام- لبيّته في موقعه كإيداع سائر قرائن ارادة خلاف الظاهر، وعلى كل تقدير إذا دار الأمر بين

النسخ وسائر المرجحات لاشك في أنّ الترجيح الدلالي مقدّم على الترجيح بالنسخ.

إنّما الكلام في سائر المرجحات بمعنى أنّه لاتصل النوبة إلى النسخ إلاّ بعد فقد سائر المرجحات أو يحمل على النسخ ابتداء (وجهان: من أنّ النسخ من جهات التصرف في الظاهر لأنّه من تخصيص الأزمان) فكما أنّ قوله: لاتكرم النحاة تصرف في ظاهر أكرم العلماء أي تخصيص في عمومه الافرادي كذلك قوله: لاتنكحوا الشركات تصرف في ظاهر قوله: ﴿أحل لكم المحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ أي تخصيص في عمومه الزماني، فإنّ ظاهر الحكم التأييد فرفعه بعد مضي مدة يكون خلاف الظاهر (ولذا) أي ولكون النسخ تصرفاً في ظاهر الكلام داخلاً في التخصيص (ذكروه في تعارض الأحوال) وهو أن يدور حال اللفظ بين بعض من التخصيص والنقل والاضمار والمجاز والاشترك وبعض آخر.

(وقد مرّ وسيجيئ تقديم الجمع بهذا النحو) أي التصرف في الدلالة (على الترجيحات الأخرى، ومن أنّ النسخ على فرض ثبوته) إذ ربما يقال: بأنّه لاوجود للنسخ بمعنى رفع الشيء بعد وضعه لأنّه من البداء المستحيل في حقه تعالى، وما يتوهم فيه ذلك كان موقتاً من الأوّل، غاية الأمر: تأخير البيان فكأنّه قال: أحل لكم محصنات أهل الكتاب إلى وقت كذا. وبالجملة النسخ (في غاية القلّة فلا يعتنى به في مقام الجمع ولا يحكم به العرف فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الأخرى كما إذا امتنع) سائر أنواع (الجمع) الدلالي من التقييد والتخصيص والتأويل. نعم بعد انتفاء المرجحات يحكم على النسخ (وسيجيئ بعض الكلام في ذلك).

(الخامس:) في علاج تعارض ما دل على وجوب الجمع مع ما دل على وجوب الرجوع إلى المرجحات فنقول: الأوّل مقيد للثاني. توضيح الكلام: (أنّ الروايتين الأخيرتين) تدلّان على وجوب التأمّل في كلماتهم المتشابهة المحتملة للوجوه والاستمداد من محكمات كلماتهم في فهم متشابهاتها، وهذا لا يختص مورد

التعارض والجمع الدلالي إلا أنّ المصنف - ره - كأنه استظهر الاختصاص حيث قال: (ظاهرتان في وجوب الجمع بين الأقوال) المتعارضة (الصادرة عن الأئمة - صلوات الله عليهم - برد المتشابه إلى المحكم) فإذا قال: ينبغي غسل الجمعة وقال: يجب غسل الجمعة فالأول ظاهر في الندب، والثاني أظهر في الوجوب وهو يدخل في المحكم ويصلح قرينة صارفة لظاهر الأول فهو يدخل في المتشابه المؤول وسنوضحه، وقد أمرنا برد المتشابه إلى المحكم فيجمع بينهما بحمل ينبغي على الوجوب.

إن قلت: المراد بالمتشابه هو المجمل وهو لا يعارض المحكم بل يفسر به مثلاً قوله: جئني بعين مجمل مردد بين الذهب والفضة، وقوله: جئني بالذهب محكم مفسر له، وهذا مراده - عليه السلام - من رد المتشابه إلى المحكم لا الجمع الدلالي في تعارض الظاهر والأظهر مثل: ينبغي غسل الجمعة ويجب غسل الجمعة. قلت: (والمراد بالمتشابه بقرينة قوله: ولا تتبعوا متشابهها فتضلّوا، هو الظاهر الذي أريد منه خلافه) كما ذكر أن ينبغي ظاهر في نفسه في الندب أريد منه الوجوب بقرينة الأظهر (إذ المتشابه إمّا المجمل وإمّا المؤول و) المراد هنا الثاني إذ (لامعنى للنهي) في قوله: ولا تتبعوا متشابهها (عن اتباع المجمل).

توضيح المطلب: أنّ المحكم يطلق على النص والظاهر، والأول ما دلّ على معنى لا يحتمل غيره نحو رأيت أسداً يفترس، والثاني ما احتمل فيه ضعيفاً معناً آخر كاحتمال ارادة الاستحباب المؤكد في قوله: يجب غسل الجمعة، والمتشابه يطلق على المجمل والمؤول، والأول ما احتمل فيه معنيان مثلاً بالسوية كما في جئني بعين، والثاني ما احتمل فيه قوياً معنئاً آخر كاحتمال ارادة الوجوب في قوله: ينبغي بقرينة الأظهر، ومعلوم أنّ المتشابه بمعنى المجمل لا يعقل متابعته فإنّ المتردد في العين بين الذهب والفضة بماذا يتبع بخلاف المتشابه بمعنى المؤول فإنّه يعقل متابعة قوله: ينبغي بحمله على ظاهره وهو الندب فنقول: قوله - عليه السلام -

:ولاتبعوا متشابهها قرينة على أن مراده - عليه السلام - من رد المتشابه إلى المحكم هو المتشابه بمعنى المؤول.

(فالمراد ارجاع الظاهر إلى النص) كما في أكرم العلماء ولا تكرم النحاة (أو إلى الأظهر) كما في ينبغي غسل الجمعة ويجب غسل الجمعة. إن قلت: لو كان مراده - عليه السلام - هو الجمع الدلالي المذكور لم يكن هذا محتاجاً إلى البيان. قلت: (وهذا المعنى لما كان مركزاً في أذهان أهل اللسان ولم يحتج إلى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم) أي في تعارض قطعي الصدور (فلا يبعد ارادة ما يقع من ذلك) أي من تعارض الظاهر والأظهر (في الكلمات المحكية عنهم باسناد الثقات التي تنزل منزلة المعلوم الصدور) لأدلة الحجية .

(فالمراد) دفع توهم أنه لا يجري الجمع الدلالي في الخبرين الظنين بل يجري فيها الترجيح والتخير، فالمراد (أنه لا يجوز المبادرة إلى طرح الخبر المنافي لخبر آخر ولو كان الآخر أرجح منه) من حيث صفات الراوي أو سائر المرجحات (فإذا أمكن) لك الجمع (رد متشابه أحدهما) كلفظ ينبغي في أحد الخبرين (إلى محكم الآخر) كلفظ يجب في الخبر الآخر (وأنّ الفقيه من تأمل في أطراف الكلمات المحكية عنهم ولم يبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها، والغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه.

المقام الثالث

في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة

في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة فنقول: اعلم أنّ حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح)

لارتكازه في أذهان أهل اللسان بحيث لا يعدون مورد الجمع المقبول من المتعارضين، ولقد نطق به الحديثان الأخيران (وبعد ما ذكرنا من أن الترجيح بالأعدلية واخوتها) بمعنى أن الترجيح بالصفات الأربع مقدماً على سائر المرجحات في المقبولة (إنما هو بين الحكيم مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما هو أن الترجيح أولاً بالشهرة والشذوذ ثم بالأعدلية والأوثقية) لأن هاتين الصفتين فقط جعلتا في المرفوعة من مرجحات المتعارضين بعد الشهرة (ثم بمخالفة العامة ثم بمخالفة ميل الحكام) على الترتيب المستفاد من المرفوعة والمقبولة، ولم يذكر الاحدية لأعراض الأصحاب عنه.

(وأما الترجيح بموافقة) عموم (الكتاب والسنة فهو) ليس من باب الترجيح والتقوية بل (من باب اعتضاد «تأييد» أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور، ولا اشكال في وجوب الأخذ به) في الدرجة الأولى وإن لم يكن هناك اخبار العلاج (وكذا الترجيح بموافقة الأصل) فإنه على تقدير صحته من باب الاعتضاد (ولأجل ما ذكر) من استفادة ذلك المقدار من مجموع الأخبار (لم يذكر ثقة الإسلام) الكليني (- رضوان الله عليه - في مقام الترجيح في ديباجة الكافي سوى ما ذكر فقال: اعلم يا أخي أرشدك الله أنه لا يسع أحداً تمييز شيء) أي لا يجوز لأحد تعيين شيء (مما اختلفت الرواية فيه من العلماء - عليهم السلام -) أي لا يجوز تعيين شيء وترجيحه (برأيه إلا على ما) أي على النهج الذي (اطلقه - عليه السلام - بقوله: أعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله عز وجل فذرروه.

وقوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم، وقوله - عليه السلام - خذوا بالمجمع عليه فإن المجمع عليه لا ريب فيه، ولا نعرف من جميع ذلك (إلا أقله) أي أقل مورد نعرف مخالفة أحدهما حين الصدور للعامة أو كونه المجمع عليه (ولا نجد) في أكثر موارد التعارض (شيئاً) أي طريقاً (أحوط ولا أوسع من رد

علم ذلك كله إلى العالم- عليه السلام- وقبول ما وسع من الأمر فيه) أي لاسبيل أحوط وأسهل من التوقف عن التمييز وقبول التخيير الذي هو الأمر الموسع أي وسعه (بقوله بأيها أخذت من باب التسليم وسعك، انتهى. ولعلّه ترك الترجيح بالأعدلية والأوثقية لأنّ الترجيح بذلك) نظير الجمع المقبول (مركوز في أذهان الناس غير محتاج إلى التوقيف) أي الاعلان فافهم.

(وحكي عن بعض الأخباريين أنّ وجه اهمال هذا المرجح كون أخبار كتابه كلها صحيحة) أي رواها عدول بالتساوي (وقوله: ولانعلم من ذلك إلا أقله إشارة إلى أنّ العلم بمخالفة الرواية للعامة في زمن صدورها) فإنّ المرجح هو المخالفة حين الصدور (أو كونها مجمعاً عليها قليل) كما هو واضح لا يحتاج إلى البيان (والتعويل على الظن بذلك) كالظن من مخالفة الخبر لهم اليوم بمخالفته لهم يومئذ، وكالظن من وجود الخبر في بعض الكتب المتعارفة بكونه مجمعاً عليه (عار عن الدليل، وقوله: لانجد شيئاً أحوط ولا أوسع الخ. أمّا أوسع التخيير فواضح.

وأما وجه كونه أحوط مع أنّ الأحوط التوقف والاحتياط في العمل فلا يبعد أن يكون من جهة) أنّه لادليل على وجوب الاحتياط بمعنى التوقف في أخذ أحدهما والعمل بالاحتياط كما مر، بل الأمر دائر عند فقد المرجح المنصوص بين الرجوع إلى التخيير والرجوع إلى المرجحات الغير المنصوصة، وحيث إنّ الرجوع إلى التخيير جائز قطعاً لإخبار التخيير وجواز الرجوع إلى المرجحات الغير المنصوصة والتعبّد بخصوص الراجح مشكوك، فالأول احتياط بالنسبة إلى الثاني بمعنى (أنّ في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والافتاء بكون مضمونها هو حكم الله لاغير، و) بعبارة أخرى في ذلك (تقييد اطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيّد «بصيغة الفاعلي» .

ولذا) أي لأجل أنّ الرجوع إلى المرجحات الغير المنصوصة تقييد لاطلاق التخيير من دون مقيّد وهو خلاف الاحتياط بل تشريع محرّم (طعن غير واحد من

الأخباريين على رؤساء المذهب مثل المحقق والعلامة بأنهم يعتمدون في الترجيحات على أمور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا أثر) منها حكمهم بتقديم ما دلّ على الحرمة على ما دل على الوجوب لأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، ولأنّ امثال الحرام أسهل (قال المحدث البحراني - قده - في هذا المقام من مقدمات الحدائق: أنّه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول ﷺ من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات. انتهى.

أقول: قد عرفت أنّ الأصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجحاً في نظر الشارع لأنّ جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذ) بمعنى أنك قد عرفت أنّ مقتضى الأصل الأوّلي بناء على الطريقة هو التوقف والرجوع إلى الأصل إلّا أنّ الأصل الثانوي أي الإجماع والأخبار منع عن التوقف وحكم إجمالاً بوجوب الأخذ بأحدهما المعين مع وجود المرجح والمخير مع عدمه، وحيث إنّ حدود الترجيح والتخير مجملة وجواز أخذ الراجح متيقّن، وجواز أخذ المرجوح مشكوك، والاحتياط عند دوران الطريق بين التعيين واجب، وجب الأخذ بالراجح.

(نعم لو كان المرجع بعد التكافؤ) بمقتضى الأصل الثانوي (هو التوقف) عن التمسك بأحد الخبرين (والاحتياط) في العمل كما مرّ تقريره (كان الأصل عدم الترجيح إلّا بما علم كونه مرجحاً) إذ على هذا التقرير ينعكس الأمر أي يكون العمل بالاحتياط متيقّن الجواز والأخذ بالراجح الغير المنصوص مشكوكاً، فيؤخذ بالاحتياط (لكن عرفت أنّ المختار مع التكافؤ) بمقتضى الأصل الثانوي (هو التخير، فالأصل) أي مقتضى الاحتياط عند دوران الطريق بين المعين والمخير (هو العمل بالراجح).

إلّا أنّ هذا كما أشرنا مبني على اجمال اخبار التخير بزعم أنّ موضوعها

المتكافآن ولا يعلم أنه التكافؤ من جميع الجهات أو المرجحات المنصوصة، لكنه يمكن (أن يقال:) بأن موضوعها المتعارضان فهي مطلقة خرج عنها موارد وجود المرجحات المنصوصة، وحينئذ يقال (إنّ اطلاقات التخيير حاکمة على هذا الأصل) إذ مع وجود الأصل اللفظي الذي هو من الأمارات الظنية لاتصل النوبة إلى الأصول العملية التعبدية، أعني: الاحتياط (فلا بد للمتعمدي من المرجحات الخاصة المنصوصة من أحد أمرين) أي لو لم يتم التعدي بحكم الأصل العملي، أعني: الاحتياط لعدم اجمال أدلة التخيير حتى تصل النوبة إليه فطريق التعدي هو الاستفادة من الدليل الاجتهادي .

وهو أحد أمرين (إمّا أن يستنبط من النصوص) الواردة في الترجيح (ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكل مزية يوجب أقرية ذیها إلى الواقع، وإمّا أن يستظهر من اطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه) بأن يقال: ليس اخبار التخيير مجملة حتى تصل النوبة إلى أصل الاحتياط كما فصل، ولا مطلقة كما مرّ حتى يكتفي في تقييدها بالمرجحات المنصوصة بل هي دالة على تخير المتحير، ولا تحيّر مع وجود المرجح، ولك أن تقول: بأنّ اطلاق التخيير منصرف إلى صورة فقد المرجح.

(والحق أنّ تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضي التزام الأول) أي وجوب العمل بكل مزية كما سيفصل (كما أنّ التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني) أي اختصاص التخيير بصورة التكافؤ من كل جهة إذ لا يسأل عن العلاج إلا المتحير، فذكر المرجحات إنّما هو لرفع التحير، فالتخيير إنّما هو لمن لم يمكنه رفع التحير للتكافؤ من كل جهة فافهم (ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة بل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجع من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة) وبعبارة أخرى: بعض المجتهدين بعد ما نسب إلى جماعة دعوى

الإجماع ادعى هو بنفسه أيضاً الإجماع، ففي المسألة اجماعات منقولة بالواسطة، ولذا قال: حكي وإجماع منقول بلاواسطة، ولذا قال: ادعى وشهرة محققة، ولذا قال: ذهب الجمهور.

(وكيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات منها الترجيح بالأصدقية في المقبولة) فافهم (وبالأوثقية في المرفوعة فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب) أي ليس ذلك لموضوعية فيهما بل لترجيح الأقرب (إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث إنه أقرب من غير مدخلة خصوصية سبب وليستا كالأعدلية والأفقهية يمتلآن لاعتبار الأقرية الحاصلة من السبب الخاص) أقول: هذه الأوصاف الأربعة مشتركة في أنها موجبة لأقرية الخبر إلى الواقع إلا أن وجوب الترجيح بالأعدلية والأفقهية لا يفيد كبرى كلية أي وجوب الترجيح بكل ما يوجب الأقرية لاحتمال موضوعية خصوص الأقرية الحاصلة من الأعدلية والأفقهية.

إذ كما أن للعدالة موضوعية في باب الشهادة مثلاً وللفقاهاة موضوعية في باب التقليد مثلاً كذلك لا يبعد موضوعية الأعدلية والأفقهية في باب الترجيح وأما وجوب الترجيح بالأصدقية والأوثقية والأورعية فهو يفيد كبرى كلية للقطع بعدم موضوعية خصوص الأقرية الحاصلة منهما بل المناط الأقرية بما هي (وحيث فنقول: إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك) كأكمالية أحدهما من حيث السن يوم سماع الحديث أو مقابلته (فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر) أي يؤول الأضبضية والأعرفية والأكمالية سناً إلى الأصدقية والأوثقية من حيث المناط أي الأقرية إلى الواقع.

(ويتعدى من صفات الراوي المرجحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقرية صدورها لأن أصدقية الراوي وأوثقيته لم يعتبر في الراوي إلا من حيث حصول صفة الصدق والثاقة في الرواية) بمعنى أن الترجيح بأصدقية الراوي وأوثقيته إنما

هو من جهة أنّ اتصاف الراوي بالأصديقية يورث صفة الصدق في الرواية واتصافه بالأوثقية يورث صفة الوثاقة فيها، وحينئذ فلو كان في نفس الرواية صفة تورث الصدق والوثاقة يجب الترجيح بها (فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى، كان الأول أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق).

ويؤيد ما ذكرنا) من استفادة الكبرى الكلية (أنّ الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة) عدم الاجتماع بمعنى (وجود بعضها) لأنه فهم الكفاية (و) لم يسأل عن صورة (تخالفها) أي تعارضها (في الروايتين) لأنه فهم أنّه إن أفاد أحدهما ظناً أقوى من الآخر يجب الترجيح وإلا فمتعادلان (وإنما سئل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها حتى قال: لا يفضل أحدهما على صاحبه يعني بمزية من المزايا أصلاً فلولا) استفادته كبرى كلية وهي الترجيح بالأقربية بأي شيء حصلت أي لولا (فهمه أنّ كل واحد من هذه الصفات) المنصوصة (وما يشبهها) من صفات الراوي أو الرواية (مزية مستقلة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيها رأساً بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات) وعن حكم التخالف.

(فافهم) لعلّه إشارة إلى ما مرّ من أنّ ظهور الرواية في الترجيح بالمجموع ظهور موهومي بدوي ناش عن ذكر المجموع في مكان واحد عاطفاً بالواو الدال على الشركة في الحكم، وعند الدقة يتبيّن أنّ الواو ظاهر في الاشتراك في الحكم لافي اعتبار الاجتماع في الوجود والعرف يفهمون في مثل هذا العطف كون كل من المعطوف والمعطوف عليه مناطاً مستقلاً في الحكم.

(ومنها: تعليله - عليه السلام - الأخذ بالمشهور بقوله: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، توضيح ذلك) أي استفادة كبرى كلية من هذا التعليل (أنّ معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل) بمعنى أنّ جميع الرواة يعرفونها مع قطع النظر عن عملهم بها جميعاً أو بعضاً وعدمه (كما يدل عليه «معنى» فرض السائل كليهما

مشهورين) فإنه لو كان معنى الشهرة في الرواية عمل المشهور بها لا يتصور فرض كليهما مشهورين إذ لا يمكن عمل المشهور بهما معاً، فالشهرة في الرواية مجرد معرفة المشهور بها (والمراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل) فالقليل مشارك مع الآخرين في معرفة الرواية المشهورة، والآخرين لا يشاركون مع القليل في معرفة الشاذة (ولاريب أنّ المشهور بهذا المعنى) أي بمعنى مجرد كونها معروفة عند الكل (ليس قطعياً من) جهة الدلالة فضلاً عن (جميع الجهات) أي (قطعي المتن والدلالة) والجهة (حتى يصير) بتمام المعنى (مما لاريب فيه وإلا لم يمكن فرضهما مشهورين).

بمعنى أنه بعد ما حكم الامام - عليه السلام - بأخذ المشهور وترك الشاذ فرض السائل الخبرين معاً مشهورين، فلو كان المشهور مما لاريب في صحته فكيف يمكن تعارض خبرين كليهما مما لاريب في صحتهما (ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة) بمعنى أنه لو كان المشهور قطعياً لاريب في صحته لوجب تقديمه على الشاذ في الدرجة الأولى، فكيف لوحظت الصفات في المقبولة قبل لحاظ الشهرة (ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الأخر) أي لو كان المشهور مقطوع الصحة فالمشهور أنّ كلاهما مقطوعا الصحة، ومعه لا معنى للرجوع إلى المرجحات وطرح المرجوح بل يحكم باجمالهما ويرجع إلى القواعد، فكيف حكم الإمام - عليه السلام - بالرجوع إلى المرجحات، وأيضاً لو كان المشهور مما لاريب في صحته لكان الشاذ مما لاريب في بطلانه، فلا وجه لتثليث الأمور والاستشهاد بتثليث النبي ﷺ ضرورة أنّ الغرض منه بيان حكم الشاذ من حيث دخوله في الشبهات والأمور المشكّلة.

(فالمراد بنفي الريب نفيه بالاضافة إلى الشاذ، ومعناه أنّ الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه «مشهور» فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ) أي ترجيحه (بأنّ في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدي عن مورد النص في العلة) أي مقتضى التعدي عن العلة المطلقة المنصوصة (وجوب

الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفة الواقع) كموافقة الشهرة العملية والفتوائية وغيرها مما مرّ ويأتي.

(ومنها تعليلهم- عليهم السلام- لتقديم الخبر المخالف للعامة بأن الحق والرشد في خلافهم، وأن ما وافقهم فيه التقية فإنّ هذه كلها قضايا غالبية لادائية) أي ليس المعنى أنّ الخبر المخالف لهم قطعي الحق والرشد، والموافق لهم قطعي البطلان، أو قطعي التقية، بل المعنى أنّ الخبر المخالف لهم فيه أمانة ظنية للحق والرشد وهي غلبة الصحة أو غلبة بيان الواقع، والموافق لهم فيه أمانة ظنية للبطلان وهي غلبة البطلان أو غلبة التقية (فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أمانة الحق والرشد) كما موافقة لفتوى المشهور (وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب) كمخالفة المشهور (بل الانصاف أنّ مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر وإن لم يكن عليه أمانة المطابقة).

حاصله: أنّ الخبر المخالف ليس هو أقرب إلى الحق، نعم هو أبعد عن الباطل، لأنّ بطلان أحكامهم كثير لاغالب فيكون الموافق أقرب إلى الباطل والمخالف أبعد عن الباطل، وعلى فرض كون بطلان أحكامهم غالباً لا يكون المخالف أيضاً أقرب إلى الحق لأنّ خلافهم لا ينحصر في خصوص الخبر المخالف كما يأتي توضيحه في محله، فغاية الأمر: كونه أبعد عن الباطل فيفيد التعليل «لأنّ الرشد في خلافهم» الترجيح بكل ما يوجب الأبعدية عن الباطل، فحيث يكون هذا التعليل موافقاً للتعليل السابق إذ المعنى وجوب ترجيح الخبر المخالف لهم لكونه أبعد عن الباطل كما كان المعنى وجوب ترجيح الخبر المشهور لكونه أبعد عن الريب «باطل».

(كما يدل عليه) أي على وجوب الترجيح بمجرد الأبعدية عن الباطل (قوله- عليه السلام-: ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا فإن

أشبههما فهو حق) أي أبعد عن الباطل (وإن لم يشبههما فهو باطل) أي أقرب إلى الباطل كما قال (فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من ارادة الأبعدية عن الباطل والأقربية إليه) نظراً إلى أنه يستشم من لفظ المشابهة هذا المعنى، وفيه: أن المراد من مشابهة الخبر بالكتاب والسنة تفرّعه على الأصول والقواعد المسلّمة المستفادة منها فمفادها مفاد الموافقة للكتاب والسنة.

(ومنها قوله -عليه السلام-: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، دل على أنه إذا دار الأمر بين الأمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك) المقدار من (الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفي مطلق الريب كما لا يخفى) أي ليس المعنى دع ما يريبك إلى ما ليس فيه ريب أصلاً إذ لو كان أحد الأمرين مما ليس فيه ريب أصلاً لكان الأمر الآخر مما لا ريب في بطلانه لا مما يريبك، فالمعنى دع ما يريبك إلى ما لا يريبك بالنسبة إليه (وحيث إذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه والآخر منقولاً بالمعنى، وجب الأخذ بالأول لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفي فيه، وكذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقلّة الوسائط إلى غير ذلك من المرجحات النافية للاحتمال) في طرف الراجح (الغير المنفي في طرف المرجوح) كتقطع أحد الخبرين أو ارساله أو رفعه أو اضماره.

(المقام الرابع):

في بيان المرجحات

في بيان المرجحات وهي على قسمين: أحدهما: ما يكون داخلياً وهي كل مزية غير مستقل في نفسه بل متقومة بما فيه) كالأعدلية من حيث الراوي وعلو السند والأفصحية والمنقولية باللفظ فإنها كلها متقومة بالخبر (وثانيهما: ما يكون خارجية بأن يكون أمراً مستقلاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر سواء كان معتبراً

كالأصل) فإنه إذا تعارض الخبران في وجوب شيء وعدمه يكون أصل البراءة مرجحاً للثاني وهو أمر مستقل معتبر بمعنى أنه لولا المتعارضان يرجع إليه (والكتاب) فإنه إذا تعارض الخبران في جواز بيع العذرة وعدمه يكون عموم أحلّ الله البيع مرجحاً للثاني وهو أمر مستقل معتبر بمعنى أنه لولا المتعارضان يرجع إليه (أوغير معتبر في نفسه كالشهرة) في الفتوى (ونحوها) كنقل الإجماع فإنه إذا وافق فتوى المشهور لأحد الخبرين يكون مرجحاً له من الخارج إلا أنه لولا المتعارضان لا يرجع إليه بناء على عدم كون الشهرة من الظنون الخاصة، وكذا الكلام في نقل الإجماع.

(ثم المستقل إما أن يكون مؤثراً في أقربية أحد الخبرين إلى الواقع كالكتاب) والشهرة ونقل الإجماع (والأصل بناء على افادته الظن) فإن هذه الأمور بنفسها مفيدة للظن فموافقتها لأحد الخبرين توجب قوة الظن (أو غير مؤثر ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب) فإن مذهب بعضهم في مطلق الدوران بين المحذورين تقديم الحرمة لألوية دفع المفسدة وللاستقراء ولحصول امتثالها بلا قصد ومع كل فعل ومر في بابه فساد الأولين وعدم حجية الثالث إذ الاستحسان لا يفيد وجوب التقديم. نعم يعد ذلك مرجحاً لخبر الحرمة المعارض لخبر الوجوب من دون إيراد الأقربية إلى الواقع لأن جهة الحسن في الحرمة لا ربط لها بالطريقة إلى الواقع.

(والأصل بناء على كونه من باب التبعّد الظاهري) لامن باب الطريقة إلى الواقع (وجعل المستقل مطلقاً) أي معتبراً كان أم لا، مؤثراً كان أم لا (خصوصاً) ما لا يؤثر في الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحة) غرضه الاشكال الأدبي على تعبير العلماء، وحاصله: أنّ المتبادر من لفظ المرجح ما أثر مزية وقوة في الخبر من دون استقلال بافادة الحكم، فإطلاقه على مثل الكتاب مسامحة لاستقلاله في افادة الحكم، وعلى مثل أولوية الحرمة مسامحة في مسامحة للاستقلال ولعدم التأثير في القوة، وكان المناسب اطلاق المعاضد على هذه الأمور.

(أمّا الداخلي فهو على أقسام لأنّه إمّا أن يكون راجعاً إلى الصدور فيفيد المرجح كون الخبر أقرب إلى الصدور وأبعد عن الكذب سواء كان راجعاً إلى سنده كصفات الراوي) من الأعدلية وغيرها وكصفات السند من العلو وغيره (أو إلى متنه كالأفصحية) والفصاحة وعدم الاضطراب (وهذا) أي مرجح الصدور (لا يكون إلّا في أخبار الآحاد) النبوية والإمامية لأنّ صدور المتواتر قطعي (وإمّا أن يكون راجعاً إلى وجه الصدور ككون أحدهما مخالفاً للعادة أو لعمل سلطان الجور أو قاضي الجور بناء على احتمال أن مثل هذا الخبر) يعني الموافق لهم (صادر لأجل التقية) غرضه: أن ترجيح المخالف للعادة إن كان لاحتمال التقية في الموافق فهو راجع إلى جهة الصدور ومختص بالخبر الإمامي لعدم تصوّر التقية في حق النبي ﷺ في بيان الأحكام وإن وجب عليه ﷺ حفظ نفسه الشريف وإن كان من جهة أنّ فيه الرشد كما يأتي الاحتمالات فيه فهو راجع إلى المرجح المضموني ولا يختص بالخبر الإمامي.

(وإمّا أن يكون راجعاً إلى مضمونه) والترجيح المضموني كالدلالي يجري في قطعي الصدور أيضاً) كالمنقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى إذ يحتمل الاشتباه في التعبير فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع، وكالترجيح بشهرة الرواية) فإنّها كما يرجح صدور الرواية بملاحظة كثرة النقلة كذلك يرجح المضمون بملاحظة أنّ الغالب عمل الناقلين به (ونحوها) كأضبطية راوي أحدهما بالنسبة إلى الآخر فإنّه ربما يشتهه في حكاية المطلب لأجل النسيان.

الترجيح بالدلالة مقدّم

(وهذه الأنواع الثلاثة) أي المرجح الداخلي الصدوري والمرجح الداخلي الجهتي والمرجح المضموني داخلياً كان أو خارجياً فإنّ المرجحات الخارجية كلها

داخلة في المرجح المضموني فلا تغفل (كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة فإنّ الأقوى دلالة) وإن كان موافقاً للعامّة (مقدّم على ما كان أصحّ سنداً) أي الرجحان الدلالي مقدّم على الرجحان الصدوري (وموافقاً للكتاب) أي الرجحان الدلالي مقدّم على الرجحان المضموني الخارجي (ومشهور الرواية بين الأصحاب) أي الرجحان الدلالي مقدّم على الرجحان المضموني الداخلي.

مثلاً إذا ورد في المشهور عن الأعدل أنّه يجب القصر في مسيرة ثمانية فراسخ وروى العدل أنّه لا بأس بالقصر في المواطن الأربعة يكون الثاني مع كونه خبر عدل مقدماً على الأوّل مع كونه مشهوراً رواه الأعدل لكونه موافقاً لقوله تعالى ﴿وإذا ضربتم في الأرض...﴾ إلى آخر الآية، فإنّ ظهور الثاني في الجواز أقوى بقرينة الخاص من ظهور الأوّل في العموم فيجمع بينهما بحمل العام على الخاص (لأنّ صفات الراوي لا يزيده على المتواتر وموافقة الكتاب لا يجعله أعلى من الكتاب، وقد تقرّر في محله) من مباحث الألفاظ (تخصيص الكتاب والمتواتر بأخبار الأحاد).

فكلّما يرجع التعارض إلى تعارض الظاهر والأظهر) سواء كانت النسبة التباين كما في قوله: يجب غسل الجمعة وينبغي غسل الجمعة، حيث إنّ ظهور الأوّل في الوجوب أقوى من ظهور الثاني في الندب، أو العموم المطلق كما في قوله: أكرم العلماء ولا بأس باكرام النحاة، فإنّ ظهور الثاني في الجواز أقوى بقرينة الخاص من ظهور الأوّل في العموم أو العموم من وجه كما في قوله: أكرم كل عالم ولا تكرم فاسقاً، فإنّ ظهور الأوّل في الشمول لمادة الاجتماع أقوى من ظهور الثاني فيه (فلا ينبغي الارتباب في عدم ملاحظة المرجحات الأخر) ففي المثال الأوّل يؤخذ بظاهر قوله: يجب ويحمل قوله ينبغي على الوجوب وإن كان سنده أقوى، وفي المثال الثاني يحمل العام على الخاص وإن كان سند العام أقوى، وفي المثال الثالث يؤخذ بعموم أكرم العلماء ويحمل قوله: لا تكرم فاسقاً على غير العالم وإن كان سنده أقوى.

(والسر في ذلك) أي تقديم الترجيح بالدلالة على الأنواع الثلاثة من المرجمات (ما أشرنا إليه سابقاً) عند البحث في أولوية الجمع من الطرح (من أن مصب «مورد» الترجيح بها «مرجمات» هو ما إذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي) كحمل الظاهر على الأظهر (يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية) فإنك لو قطعت بصدور قوله: يجب غسل الجمعة وقوله: ينبغي غسل الجمعة، وأن شيئاً منهما لم يصدر تقية لجمعت بينهما بحسب عادتك العرفية بلاتأمل وتحير بحمل ينبغي على الوجوب، فكذا إذا بلغا بطريق الخبر الواحد (بل في جزئي كلام واحد لتكلم واحد).

فإنه إذا قال: رأيت أسداً يرمي لاتجد من نفسك التحير بل تجعل قوله: يرمي لقوة ظهوره في رمي النبل قرينة على ارادة الرجل الشجاع من الأسد ولا تحمل العكس أي كون الأسد قرينة على حمل الرمي بقلع أحجار الأرض بمخالبه والاتيان بلفظه، بل لعله من جهة أن عناية العرف بالجمع بين أجزاء كلام واحد أزيد من عنايتهم بالجمع بين الكلامين القطعي الصدور بحيث يكتفون في وجه الجمع بين أجزاء الكلام برائحة الأظهرية، فالغرض أن أخبار الترجيح ليس مصبها مطلق الخبرين المتعارضين بل مختصة بغير ما يمكن فيه الجمع الجاري في قطعي الصدور بل في جزئي الكلام.

(وبتقرير آخر إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية وصورتهما) بحمل الظاهر على الأظهر (كالكلام الواحد) توضيحه: أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين فكلاً ما يمكن الجمع بين الخبرين وجعلها مثل كلام واحد بحمل الظاهر على النص أو الأظهر أمكن فرض صدورهما و التبعّد بسندهما على جهة بيان الواقع، وكلاً لم يمكن الجمع المذكور ولكن يمكن حمل أحدهما على التقية أمكن أيضاً فرض صدورهما والتبعّد بسندهما على جهة التقية، وإن لم يمكن شيء منهما امتنع فرض صدورهما لامتناع صدور المتنافيين عن المعصوم فيطرح

أحدهما المخير أو المعين لمرجح.

فنقول: إذا أمكن فرض صدور كليهما على جهة بيان الواقع وجعلها مثل كلام واحد (على ماهو) أي فرض صدور الكلامين الخ (مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين) بمعنى أنّ أدلة حجية خبر الواحد شاملة لكلا الخبرين والفرض امكان الجمع، فهي تقتضي فرض صدورهما، والجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو الأظهر. وبالجملة إذا أمكن ذلك (فيدخل في قوله - عليه السلام -: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إلى آخر الرواية المتقدمة، وقوله - عليه السلام -: إن في كلامنا محكماً ومتشابهاً فردوا متشابهها إلى محكمها، ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين.

بل مورد السؤال عن العلاج مختص بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانها تحير السائل فيهما) كما لو قطعت بالفرض بصدور اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، فأنك تتحير في الوجوب والندب لفرض تساوي ظهورهما، فاخبار العلاج مختص بمثل ذلك بخلاف قوله: يجب غسل الجمعة وينبغي غسل الجمعة فإنّ الأول أظهر في الوجوب، وكذا إذا قال: صادفت أسداً يقاتلني تحيرت في أنه أراد المفترس أو الرجل الشجاع لفرض تساوي ظهور الأسد في المفترس مع ظهور المقاتل في الرجل الشجاع، بخلاف رأيت أسداً يرمي فإنّ قوله: يرمي أظهر في الرجل الشجاع ولفظة بل إشارة إلى كفاية رائحة الأظهرية في أحد جزئي الكلام في رفع التحير.

(و) بالجملة أخبار العلاج مختصة بما إذا تساوى المتعارضان في الظهور بحيث (لم يظهر المراد منهما إلاّ ببيان آخر لأحدهما) كما في مثل اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، فإنه لا يظهر المراد إلاّ بقيام الإجماع مثلاً على الاستحباب (أو لكليهما) كما مثل ثمن العذرة الخ، فإنه لا يظهر المراد إلاّ بقيام الإجماع مثلاً على جواز بيع العذرة الطاهرة وحرمة بيع العذرة النجسة (نعم قد يقع الكلام في ترجيح

بعض الظواهر على بعض وتعيين الأظهر) بمعنى أنّ الكبرى، أعني: وجوب الجمع وعدم الرجوع إلى أخبار العلاج فيما إذا كان أحدهما أظهر مسلمة وإن وقع الكلام في الصغريات، ففي مثل اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة يمكن ذهاب بعض إلى أظهيرية الأوّل وبعض إلى أظهيرية الثاني وبعض إلى التساوي.

(وهذا خارج عمّا نحن فيه وما ذكرناه ممّا لاخلاف فيه كما استظهره) أي نفي الخلاف (بعض مشايخنا المعاصرين، ويشهد له) أي لاختصاص أخبار العلاج بغير مورد امكان الجمع العرفي (ما يظهر من مذاهبهم في الأصول وطريقتهم في الفروع. نعم قد يظهر من عبارة الشيخ في الاستبصار خلاف ذلك بل يظهر منه أنّ الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر فضلاً من الظاهر والأظهر، فانه - قده - بعد ذكر حكم الخبر الخالي عمّا يعارضه قال: وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين فيعمل على أعدل الرواة في الطريق، وإن كانا سواء في العدالة عمل بأكثر الرواة عدداً، وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عارئين عن القرائن التي ذكرناها) وهي موافقة الكتاب والسنة والإجماع والعقل (ينظر) إلى وجود المرجح الدلالي وعدمه، فيظهر من كلامه هذا تأخير الترجيح بالدلالة عن سائر المرجحات.

(فإن كان متى عمل بأحد الخبرين) لكونه نصاً أو أظهر (أمكن العمل بالآخر) الظاهر (على بعض الوجوه) أي في الجملة (وضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج العمل به إلى طرح الخبر الآخر) أو حملة على وجه بعيد (لأنّه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً) مثلاً إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم النحاة، فإن عمل بالخاص يعمل بالعام أيضاً على وجه التأويل وهو حملة على غير النحاة، وأمّا لو عمل بالعام وحكم بوجوب اكرام كل عالم لزم طرح الخاص رأساً فيعمل بالخاص ليعمل بهما، وكذا إذا ورد يجب غسل الجمعة وينبغي غسل الجمعة فإن عمل بالأوّل وحكم بالوجوب يعمل بالثاني أيضاً على

وجه التأويل، وهو حمل ينبغي على الوجوب، وأما لو عمل بالثاني وحكم بالندب لزم طرح الأوّل لبعده حمل الوجوب على الندب، فيعمل بالأوّل ليعمل بهما.

(وإن كان الخبران يمكن العمل بكل منهما كما في العموم من وجه وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل) كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفساق فإنهما متعارضان في مادة الاجتماع يمكن العمل بعموم الأوّل، وحمل الثاني على الفاسق الجاهل، ويمكن العمل بعموم الثاني وحمل الأوّل على العالم العادل. وبالجملة يمكن تخصيص كل منهما بالآخر (وكان لأحد التأويلين خبر يعضده) كما إذا ورد في المثال أيضاً أكرم العلماء العدول لأكرم للنبي ﷺ فإنه معاضد لوجوب أكرم خصوص عدول العلماء (أو يشهد به على بعض الوجوه) التي فصلها بقوله:

(صريحاً) كقوله: لا تكرم عالماً تابعاً للجائر لأنه فاسق فإنه شاهد صريح بأنه لا يريد إلا أكرم عالم عادل (أو تلويحاً) أي بالدلالة الالتزامية (لفظاً) كقوله: إنما يجب أكرم العدول فإنه يشهد بالتضمن حصر وجوب أكرم العلماء بعدولهم (أو منطوقاً) لعله أراد به المفهوم الموافق كما إذا قال: لا تكرم عالماً يترك صلاة الليل فإنه يشهد بالأولوية عدم وجوب أكرم فساق العلماء (أو دليل الخطاب) لعله أراد به المفهوم المخالف كقوله: إنما فضل العالم بعدله أي لا فضل للعالم الفاسق، فيشهد بعدم وجوب أكرامه (وكان الآخر) أي حمل الفساق على غير العالم مثلاً (عارياً عن ذلك «مؤيد» كان العمل به) أي بما له شاهد (أولى) من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار (وإذا لم يشهد لأحد التأويلين شاهد آخر وكانا متحاذيين كان مخيراً في العمل بأيهما، انتهى موضع الحاجة.

وقال: (أي الشيخ) في العدة وأما الأخبار إذا تعارضت وتقابلت فإنه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح، والترجيح يكون بأشياء منها أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو السنة المقطوع بها، والآخر مخالفاً فإنه يجب العمل بما وافقهما وترك ما يخالفهما، وكذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقة والآخر يخالفه،

وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفه) وكذا موافق العقل ومخالفه.

(فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما فإن كان رواته عدلاً) ورواة الآخر ثقة مثلاً أو كان رواة أحدهما أعدل والآخر عدلاً (وجب العمل به وترك غير العدل، وسنبتن القول في العدالة المرعية في هذا الباب) فإن العدالة في باب حجية الخبر أعم من العدالة المصطلحة والثاقفة والمدوحيه (فإن كان رواتهما جميعاً عدلين نظر في أكثرهما رواة وعمل به وترك العمل بقليل الرواة فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بأبعدهما من قول العامة، وترك العمل بما يوافقهم، وإن كان الخبران موافقين للعامة أو مخالفين لهم نظر في حالهما) من حيث وجود المرجح الدلالي وعدمه فيظهر من هذا الكلام تأخر الترجيح بالدلالة عن سائر المرجحات.

(فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل) كما مرّ مفصلاً آنفاً (وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر الآخر) كما فصل آنفاً (وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر لأنّ الخبرين جميعاً منقولان مجمع على نقلهما) أي لا ريب لأحد في نقل الخبرين لوجودهما في الكتاب يشاهدتهما كل ناظر (وليس هنا قرينة يدل على صحة أحدهما ولا ما يرجح أحدهما على الآخر، فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن، ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب اطراح العمل بالآخر، وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً) أي لم يمكن الجمع الدلالي (لتضادهما وتنافيهما) كقوله: اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة على فرض تساويهما في الظهور، وكقوله: ثمن العذرة سحت، ولا بأس ببيع العذرة (أو أمكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجه) كالتخصيص كما في العامين من وجه فإنه يمكن تخصيص كل منهما بالآخر (كان الانسان مخيراً في العمل بأيها شاء انتهى).

وهذا كله) أي قوله في الاستبصار والعدة بعد ذكر المرجحات: فإن كان متى

عمل الخ (كما ترى يشمل حتى تعارض العام والخاص) نحو: أكرم العلماء ولا تكرم النحاة (مع الاتفاق فيه على الأخذ بالنص) لحكومته على الظاهر من دون صدق التعارض عرفاً كما فصل مراراً (وقد صرح في العدة في) مباحث الألفاظ في (باب بناء العام على الخاص بأن الرجوع إلى الترجيح والتخير إنما هو في تعارض العامين) من وجه (دون العام والخاص) المطلقين (بل لم يجعلها من المتعارضين أصلاً) وذلك لأنه (استدل على العمل بالخاص بما حاصله: أن العمل بالخاص ليس طرحاً للعام بل حمله على ما يمكن أن يريده الحكيم) لصحة أن يريد الحكيم من العلماء عدا النحاة بقريئة قوله: لا تكرم النحاة (و أن العمل بالترجيح والتخير فرع للتعارض الذي لا يجري فيه الجمع) كتعارض الظاهرين في أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، واغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، وثمن العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة.

(وهو) أي عدم جعل العام والخاص من المتعارضين (مناقض صريح لما ذكره هنا من أن الجمع) الدلالي متأخر رتبة بمعنى أنه ليس إلا (من جهة عدم ما يرجح أحدهما على الآخر وقد يظهر ما في العدة من كلام بعض المحدثين حيث أنكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهة لمعارضته خبر الرخصة) فإنه إذا قال: أكرم زيدا، وقال: لا بأس بترك أكرام زيد، فالأول ظاهر في الوجوب، والثاني نص في الجواز، فيقدم النص على الظاهر بلا شبهة ويحمل الأمر على الندب، وإذا قال: لا تكرم زيدا، وقال: لا بأس باكرام زيد، فالأول ظاهر في الحرمة، والثاني نص في الجواز، فيقدم النص على الظاهر ويحمل النهي على الكراهة إلا أن هذا المحدث كأنه منع عن ذلك (زاعماً أنه طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار الباب بل ظاهرها تعيين الرجوع إلى المرجحات المقررة).

وربما يلوح هذا أيضاً من كلام المحقق القمي في باب بناء العام على الخاص

فإنّه بعد ما حكم بوجوب البناء قال: وقد يستشكل بأنّ الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامّة أو موافق للكتاب أو نحو ذلك) كتقديم أعدل الرواة في الطريق (وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامّة أو نحو ذلك) فإذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم النحاة وفرض الأوّل موافقاً للكتاب أو مخالفاً للعامّة أو أعدل راوياً، فمقتضى أخبار العلاج تقديمه وطرح الثاني لابتناء العام على الخاص وتخصيصه به على ما حكم به أولاً ثم أجاب بقوله:

(وفيه: أنّ البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر إلى المرجحات الخارجية) بمعنى أنّ العام والخاص يلاحظ فيهما تارة نفس عنوان العموم والخصوص وأخرى وجود المرجحات الخارجية وعدمها، فباللحاظ الأوّل يبحث عنهما في مباحث الألفاظ ويحكم ببناء العام على الخاص، وباللحاظ الثاني يقدم الراجح. وبالجملة مقتضى الأصل الأوّل الجمع الدلالي بحمل العام على الخاص تقدماً للنص على الظاهر، ومقتضى الأصل الثانوي تقديم الراجح وإن كان عاماً وطرح المرجوح وإن كان خاصاً، فيظهر من كلامه هذا تقديم المرجحات على الجمع الدلالي كما قال:

(إذ قد يصير) طرح الخاص إن لم يمكن تأويله نحو: لا تكرم النحاة أو (التجوّز في الخاص) إن أمكن تأويله نحو: لا بأس باكرام النحاة فإنّه يمكن حمله على الوجوب مجازاً (أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع، انتهى. والتحقيق أنّ هذا) الذي يظهر من الشيخ والمحدث والقمي من عدم تقدم الجمع الدلالي (كله خلاف ما يقتضيه الدليل لأنّ الأصل في الخبرين) أي مقتضى شمول أدلّة الحجية لهما هو (الصدق والحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين) فكما أنّه لو فرض تواتر المتعارضين يجب الجمع الدلالي مع الإمكان، فكذا في الخبرين الظنيين.

(ولامانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض) إذ مرّ مراراً أنّ

المتعارضين إن لم يمكن جمعها عرفاً لا يمكن فرض صدورهما والتعبّد بسندهما لأنه مستلزم لصدور المتنافيين عن المعصوم - عليه السلام - بل يرجع إلى قانون التعارض من الترجيح والتخير، وأمّا إذا أمكن الجمع بحمل الظاهر على النص أو الأظهر، فلأمانع من التعبّد بصدورهما كما هو مقتضى أدلة الحجية فيحصل التعارض في بدو النظر فيجمع بينهما (ولهذا) أي لتقدّم الجمع الدلالي (لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر وإن شئت قلت: إن مرجع التعارض بين النص والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النص ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل).

توضيحه: كما مرّ مراراً أنّ سند الظاهر «أكرم العلماء» لا يزاحم ظهوره ولا سند النص «لاتكرم النحاة» ولا دلالاته، والكل بديهي، وإنّما يزاحم ظهور الظاهر سند النص أي يدور الأمر بين التعبّد بظهور الظاهر والحكم بوجود أكرام كل عالم وطرح سند النص أي طرح لاتكرم النحاة وبين العكس، وحيث إنّ التعبّد بالظهور معلق على عدم القرينة الصارفة ودلالة النص تصلح صارفة له يكون دليل التعبّد بسند النص حاكماً على دليل التعبّد بالظهور، وهذا معنى ارتفاع الأصل بالدليل فيؤخذ بسندهما ويجمع بينهما بحمل الظاهر على النص (وكذا الكلام في الظاهر والأظهر) نحو: يجب غسل الجمعة وينبغي غسل الجمعة.

(فإنّ) حجية ظهور ينبغي معلق على عدم القرينة الصارفة وظهور قوله: يجب يصلح بنظر العرف قرينة صارفة له، وحيثئذ (دليل حجية الأظهر يجعله قرينة صارفة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه «أظهر» لأجل أصالة الظهور، ولا طرح ظهوره «أظهر» لظهور الظاهر) بمعنى أنّ ظهور قوله: ينبغي غسل الجمعة في الندب لا يوجب طرح سند قوله: يجب غسل الجمعة ولا تأويل ظاهره بحمل الوجوب على الندب، أمّا الأوّل لأنّ حجية الظهور معلق على عدم القرينة الصارفة فكيف يوجب طرح ما يصلح قرينة صارفة، وأمّا الثاني فلأنّ الظهور الضعيف

لا يصلح بنظر العرف لتأويل الظهور القوي بل الأمر بالعكس (فتعين العمل به «أظهر» وتأويل الظاهر به، وقد تقدم في ابطال) كلية (الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك).

نعم يبقى الاشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الآخر) تفصيل الكلام: أنه قد مرّ عند البحث في أولوية الجمع مهما أمكن أن الجمع قد يتوقف على التصرف في كليهما كما في ثمن العذرة سحت، ولا بأس ببيع العذرة، هذا لاشك في أنه مورد عدم امكان الجمع، وأن مقتضى الأصل الأوّلي فيه بناء على الطريقة التوقف، ومقتضى الأصل الثانوي الترجيح والتخير، وقد يحصل بالتصرف في أحدهما المعين كما في أكرم العلماء ولا تكرم النحاة، هذا لاشك في أنه مورد وجوب الجمع بمقتضى أدلة حجيتها وخارج عن باب التعارض.

وقد يتوقف على التصرف في أحدهما المردد كما في يجب غسل الجمعة وينبغي غسل الجمعة إذ يمكن حمل ينبغي على الوجوب ويمكن حمل الوجوب على تأكيد الاستحباب، واكرم كل عالم ولا تكرم فاسقاً إذ يمكن حمل الأوّل على العادل ويمكن حمل الثاني على الجاهل، فإن كان أحدهما أظهر كما في المثالين فهو أيضاً مورد الجمع إذ الأظهر يصلح عرفاً قرينة للظاهر، وإن صدق التعارض فيشملها أدلة الحجية، وقوله - عليه السلام -: ردوا متشابهها إلى محكمها، وقوله: أنتم أفقه الناس الخ.

وإن تساويا في الظهور فهذا محل كلام أي يحتمل دخوله فيما لا يمكن الجمع فيرجع إلى الترجيح والتخير بمقتضى الأصل الثانوي ويحتمل دخوله فيما يمكن الجمع فيؤخذ بسندهما بمقتضى أدلة الحجية ويحصل الاجمال بتساقط أصالتي الحقيقة فيرجع إلى الأصل كما قال: (فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند) بمعنى أخذ الراجح (وطرح المرجوح وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف

الظاهر في أحدهما) الموجب لاجمالهما والرجوع إلى الأصل (فعلى ما ذكرنا من أن دليل حجية) سند(المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة الظهور في صاحبه، بل الأمر بالعكس لأن الأصل لا يزاحم الدليل فيجب الحكم في المقام بالاجمال).

بيان ذلك: أن حجية ظاهر قوله: اغتسل معلق على عدم قرينة صارفة وقوله: ينبغي يصلح صارفاً له، وحيث أن ظاهر اغتسل لا يزاحم سند قوله: ينبغي، بل الثاني يكون حاكماً على الأول وبالعكس بمعنى أن حجية ظاهر ينبغي معلق على انتفاء القرينة، وقوله: اغتسل يصلح صارفاً له، وحيث أن ظاهر ينبغي لا يزاحم سند اغتسل بل الثاني يكون حاكماً على الأول، فيلزم من ذلك وجوب الجمع بمعنى الأخذ بسندهما والحكم باجمال دلالتها (لتكافؤ أصالتي الحقيقة في كل منهما مع العلم إجمالاً بارادة خلاف الظاهر من أحدهما فيتساقط الظهوران من الطرفين فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد التعارض) وهو الوجوب والندب في مثال غسل الجمعة، فيحكم باجمالهما ويرجع إلى البراءة الموافقة لظاهر ينبغي، وأما مطلق الرجحان فليس بمورد التعارض.

وأيضاً كلاهما دليل واحد على نفي الثالث كالحرمة والعالم الفاسق في مثال: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق فيحكم باجمالهما ولا يرجع إلى البراءة المخالفة لهما بل يرجع إلى التخيير العقلي، وأما مادتا الافتراق فليسا بمورد التعارض وأيضاً كلاهما دليل واحد على نفي الثالث كالإباحة (فهما) أي الظاهران المذكوران (كظاهري مقطوعي الصدور) كما إذا فرضنا القطع بصدور اغتسل وصدور ينبغي، فإنه يحكم بالاجمال ويرجع البراءة المطابقة لأحدهما إلى آخر البيان (أو ككلام واحد تصادم فيه ظاهران) كقوله: اغتسل للجمعة نظافة لبدنك، فإن الأمر ظاهر في الوجوب والتعليل ظاهر في الندب فرضاً، والفرض تساوي الظاهرين، فإنه يحكم بالاجمال ويرجع إلى البراءة إلى آخر ما فصل.

(ويشكل) ما احتملنا من وجوب الجمع والحكم بالاجمال (بصدق التعارض

بينهما عرفاً) بمعنى أنّ العرف يتحرّر في مثل اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة وفي مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويرميه بالتعارض (ودخولها في الأخبار العلاجية إذ تخصّصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلاّ باخراج كليهما عن ظاهريهما) كما في ثمن العذرة سحت، ولا بأس ببيع العذرة (خلاف الظاهر) لأنّه حمل على النادر (مع أنّه لا محصل) أي لا معنى (للحكم بصدور الخبرين والتعبّد لكليهما لأجل أن يكون كل منهما سبباً لاجمال الآخر) فإنّه لو لم يتعبّد بصدور اغتسل لم يجب التعبّد بدلالته حتى يعارض بدلالة ينبغي ويوجب اجمالها، وبالعكس فالتعبّد بسند كل منهما يوجب اجمال دلالة الآخر.

وبالجملة لا معنى للتعبّد بهما ليلزم اجمالهما (ويتوقف في العمل بهما فيرجع إلى الأصل إذ لا يترتب حينئذ ثمرة على الأمر بالعمل بهما) بل يؤول ذلك إلى طرح التعبّد بسندهما ودلالتهما جميعاً (نعم كلاهما دليل واحد على نفي الثالث) ولذا لا يرجع في مادة الاجتماع في أكرم العلماء ولا تكرم الفساق إلى البراءة لمخالفتها لاحتمالي الوجوب والحرمة، ويجب اختيار أحد الحكمين، ولا يجوز الحكم بالكراهة مثلاً في مثال غسل الجمعة لمخالفتها لاحتمالي الوجوب والندب، بل يحكم بالبراءة الموافقة لاحتمال الندب، إلاّ أنّ هذه الثمرة لا تكفي في الأمر بالتعبّد بهما، فالرجوع إلى أخبار العلاج أحسن إذ يعمل بأحدهما المعين أو المخير سناً ودلالة (كما في المتباينين) كمثال ثمن العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة، فإنّه لا معنى للتعبّد بصدورهما والحكم باجمالهما، والرجوع إلى عموم أحل الله البيع مثلاً بل يرجع إلى أخبار العلاج قطعاً.

(وهذا) أي دخول تعارض الظاهرين المتوقف جمعها على التصرف في أحدهما في الأخبار العلاجية (هو المتعين، ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك) ثم استشكل على طريقة العلماء وقال: (إلاّ أنّ اللازم من ذلك) أي من دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية

(وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات كما هو) صريح الأخبار و(ظاهر آخر عبارتي العدة) حيث قال: كان الإنسان مخيراً الخ. (والاستبصار المتقدمين) حيث قال: كان مخيراً الخ.

ملخص الاشكال: أنّ لازم دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية هو الرجوع أولاً إلى المرجحات ومع فقدها إلى التخيير، وظاهر العلماء عدا الشيخ - ره - عند فقد المرجحات التوقف والرجوع إلى الأصل إلا أن يقال: ليس مرادهم كون الأصل مرجعاً بعد التوقف بل مرادهم أنه مرجح بعد فقد المرجحات، فإذا انتفى هذا المرجح أيضاً يرجع إلى التخيير كما نطق به الأخبار (كما أنّ اللازم على الأول) أي دخول هذا القسم فيما يمكن فيه الجمع بالحكم بالاجمال و(التوقف من أول الأمر والرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما) كما في مثال غسل الجمعة فإن أصل البراءة موافق لقوله: ينبغي (وإلا فالتخيير) بين الاحتمالين دون الخبرين (من جهة العقل بناء على القول به «تخيير») دون البراءة (في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل كالوجوب والحرمة) كما في مثال أكرم العلماء ولا تكرم الفساق فإن حكم مادة الاجتماع دائر بين المحذورين فالبراءة مخالفة لهما فيرجع إلى التخيير بين الاحتمالين.

(وقد أشرنا سابقاً إلى أنه قد يفصل في المسألة) أي مسألة تعارض الظاهرين المتوقف جمعها إلى التصرف في أحدهما (بين ما إذا كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض كما في العامين من وجه) كأكرم العلماء ولا تكرم الفساق فإن العالم العادل مورد الأول بلامعارض، والفاسق الجاهل مورد الثاني بلامعارض، ويتعارضان في العالم الفاسق، غرضه: أنّ اللازم هنا الجمع بأن يتعبد بصدورهما ويعمل بهما في مادتي الافتراق ويحكم باجمالهما في مادة الاجتماع، ويرجع إلى التخيير العقلي وذلك (حيث إنّ الرجوع إلى المرجحات السندية فيها على الاطلاق) أي بالنسبة إلى مادتي الافتراق ومادة الاجتماع (يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة

الافتراق ولاوجه له) لعدم التعارض فيها .

(والاقتصار في الترجيح بها «مرجحات» في خصوص مادة الاجتماع التي هي محل المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة إليها) فقط (مع العمل به «مرجوح» في مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجية) وبالجملة لو رجع في المثال إلى أخبار العلاج فوجد مثلاً قوله: أكرم العلماء راجحاً ولا تكرم الفساق مرجوحاً، فإنّ طرح المرجوح رأساً أي في مادة الاجتماع «العالم الفاسق» ومادة الافتراق «الفساق الجاهل» يكون طرحه في مادة الافتراق طرحاً بلاجهة لعدم المعارض فيه، وإنّ طرحناه في مادة الاجتماع وعملنا به في مادة الافتراق فهو أي التبعض في التبعّد بمضمون الخبر بعيد عن ظاهر الأخبار، لأنّ ظاهرها طرح المرجوح رأساً، فثبت أنّ اللازم هنا الجمع كما بيّنا آنفاً.

(وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم مثل قوله: اغتسل للجمعة الظاهر في الوجوب وقوله: ينبغي غسل الجمعة الظاهر في الاستحباب) فيرجع في مثل ذلك إلى أخبار العلاج (في طرح الخبر المرجوح رأساً) أي سنداً ودلالة (لأجل بعض المرجحات، لكن) الحق الرجوع إلى أخبار العلاج في كلا الفرضين لأنّ الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجية إنّما هو من جهة أنّ بناء العرف في العمل بأخبارهم) العرفية (من حيث الظن بالصدور، فلا يمكن التبعض في صدور العامين من وجه) بمعنى أنّ مناط العمل بالخبر عند العرف هو الظن بصدق النسبة الخبرية، وبديهي أنّ النسبة أمر اعتباري بسيط لا يقبل التبعض بالصدق والكذب، ولذا ينساق إلى أذهانهم من أخبار العلاج طرح المرجوح رأساً (من حيث مادة الافتراق أو مادة الاجتماع كما أشرنا) تارة وصرّحنا أخرى (سابقاً) عند التكلّم حول قاعدة أولوية الجمع والجمع بين البيّنات (إلى أنّ الخبرين المتعارضين) بالعموم من وجه (من هذا القبيل) أي من قبيل التبعض في الصدور. (وأما إذا تعبّدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبّده

ببعض مضمون الخبر دون بعض) وبالجمله فرق بين العمل بالخبر للظن بالصدق كما عليه بناء العرف، والعمل به للتعبد بالصدور كما هو منظور الشرع، إذ على الأول لا بد من العمل في العامين من وجه بكل منهما في مادة افتراقه، والحكم بالاجمال في مادة الاجتماع لامتناع تبعض صدق النسبة، وأما على الثاني فبديهي أنه يمكن أن يتعبدنا الشارع بصدور العامين من وجه بالنسبة إلى مادتي الافتراق بمقتضى أدلة الحجية ويحكم بطرح المرجوح بالنسبة إلى مادة الاجتماع فقط بمقتضى أخبار العلاج.

(فكيف كان) أي سواء كان للاستبعاد المذكور وجه أم لا (افترك التفصيل أوجه منه «تفصيل» بمعنى أن الحكم بدخول كلا المثالين أي مثل مثال غسل الجمعة والعامين من وجه في الأخبار العلاجية أوجه من التفصيل بينهما لما عرفت من أنه لا معنى للتعبد بهما والحكم باجمالهما والرجوع إلى الأصل، ولا مانع من التبعض في العامين من وجه (وهو «تفصيل» أوجه من اطلاق اهمال المرجحات) لأن اهمال الرجوع إلى المرجحات والحكم بوجوب الجمع في تعارض العامين من وجه يتوهم له وجه وهو عدم امكان التبعض، وإن بيننا فساده لكنه لا وجه لذلك أصلاً في مثل اغتسل للجمع الخ، لاستقرار السيرة على ملاحظة المرجحات فيه ولا معنى للجمع والحكم بالاجمال ولا يلزم التبعض في الصدق.

(وأما ما ذكره في وجهه) أي اطلاق اهمال المرجحات ووجوب الرجوع إلى الجمع في مثال غسل الجمعة وفي مادة الاجتماع من عامين من وجه (من عدم جواز طرح دليل حجية أحد الخبرين لأصالة ظهور الآخر) قد بينا أن دليل حجية سند كل منهما مزاحم لدليل حجية ظاهر الآخر، وحيث إن حجية الظواهر معلقة بعدم القرينة على الخلاف، والفرض أن كلاً منهما يصلح قرينة صارفة للآخر، فدليل حجية كل منهما يكون حاكماً لدليل حجية ظاهر الآخر فيؤخذ بسندهما ويحصل الاجمال في دلالتها من دون فرق بين مثال غسل الجمعة وبين مادة الاجتماع من

عامين من وجهه (فهو إنّما يحسن إذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة على خلاف الظاهر في الآخر، وأمّا إذا كان) قرينية أحدهما لصرف الآخر (محتاجاً إلى دليل ثالث يوجب صرف أحدهما فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع إلى شاهدين).

توضيحه: أنه مرّ مراراً أنّ سند كل من المتعارضين مزاحم للدلالة الآخر، وحينئذ فإن كان أحدهما المعين قرينة صارفة لظاهر الآخر كما في تعارض الظاهر مع النص «أكرم العلماء ولا تكرم النحاة» أو الأظهر «يجب غسل الجمعة وينبغي غسل الجمعة» فيكون دليل حجية سند النص أو الأظهر حاكماً على دليل حجية ظهور الظاهر.

وأمّا إذا كان كل منهما يصلح لصرف الآخر عن ظاهره كما في اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، وفي تعارض العامين فحيث إنّ تعيين أحدهما للقرينية يحتاج إلى دليل ثالث كقيام الإجماع على عدم وجوب غسل الجمعة فإنه يعين قرينية قوله: ينبغي على ارادة الندب من اغتسل، فيحينئذ لا يكون دليل التعبد بالسند في شيء منهما حاكماً على دليل التعبد بالظاهر في الآخر، بل يلحق ذلك بمثل ثمن العذرة الخ المتوقف جمعها على شاهدين كقيام الإجماع على جواز بيع العذرة الطاهرة وحرمة النجسة (في أنّ العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يعد غير ممكن فلا بد من) الرجوع إلى أخبار العلاج و(طرح أحدهما معيّناً للترجيح أو غير معين للتخير.

ولا يقاس حالهما «ظنين» على حال مقطوعي الصدور في الالتجاء إلى الجمع بينهما) فإنه لو قطع بصدور اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة أو بصدور أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق لا بد من الحكم بالاجمال والرجوع إلى الأصل لعدم امكان الطرح في مقطوع الصدور، وهذا بخلاف ما إذا تعبد بصدورهما كما هو مفروض البحث فإنه لا اضطرار فيه إلى الجمع (كما أشرنا إلى دفع ذلك عند

الكلام في أولوية الجمع على الطرح) وهو أنه إذا قطعنا بصدورهما يكون القطع بالصدور قرينة على تأويل الظهر والحكم بالاجمال، ولا يكون دليل حجية الظاهر مزاحماً لسند قطعي الصدور، وهذا بخلاف ظني الصدور فإن دليل حجية الظاهر فيها مزاحم لدليل التبعّد بالصدور فيرجع إلى أخبار العلاج (والمسألة محل الاشكال) كما عرفت.

(وقد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة إذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه. نعم النص الظني السند يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور لكنّه) أي دليل السند (حاكم على دليل اعتبار الظاهر) غرضه: أنّه إذا ورد أكرم العلماء وورد لا تكرم النحاة يقدم النص على الظاهر من دون صدق التعارض، غاية الأمر: أنّه إن كان سند النص قطعياً كدلالته يقدم بعنوان ورود لأنّ حجية الظاهر معلق بعدم العلم بالخلاف، والنص المذكور علم بالخلاف، وإن كان ظنياً سنداً يقدم بعنوان الحكومة لأنّ حجية ظهور الظاهر تزاحم حجية سند النص، وحيث إنّ حجية الظهور معلقة بعدم العلم بالخلاف ودليل حجية السند يجعل النص الصالح بنفسه للقرينية بمنزلة معلوم الصدور فيحصل الحكومة.

(فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر) وبالجملة صدق الترجيح الدلالي فرع صدق التعارض وهو منتف في النص والظاهر فينحصر في الظاهر والأظهر، وإنّما يصدق التعارض هنا (نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه) أي مع قطع النظر عن ترجيح العرف للأظهر (غاية الأمر ترجيح الأظهر) توضيحه: أنّه كما أنّ الأظهر «يجب» يصلح صارفاً للظاهر «ينبغي» فكذا العكس نظير تعارض الظاهرين فحجية ظاهر كل منهما مستند إلى أصالة الظهور، فحجية سند كل منهما مزاحمة لحجية ظاهر الآخر كما في الظاهرين، إلّا أنّ العرف لما يرجّحون الأظهر وحجية الظاهر معلق على عدم

العلم بالخلاف، فدليل حجية السند يجعل الأظهر الصالح للقرينية بترجيح العرف بمنزلة العلم بالخلاف فيحصل الحكومة.

(ولافرق في الظاهر والنص بين العام والخاص المطلقين) نحو: أكرم العلماء ولا تكرم النحاة (إذا فرض عدم احتمال في الخاص يبقى معه ظهور العام ويدخل في تعارض الظاهرين أو تعارض الظاهر والأظهر) قد مرّ أنّ الخاص قد يكون نصاً في التخصيص فيعد هو والعام من النص والظاهر كأكرم العلماء ولا تكرم النحاة، وقد يكون أظهر في التخصيص كأكرم العلماء ولا بأس باكرام النحاة، فإنه محتمل لارادة الوجوب الموجبة لبقاء العموم بحاله، إلا أنّ احتمال ارادة مجرد الترخيص وعدم المنع الموجبة لتخصيص العام أقوى، فيخصص به العام تقديماً للأظهر على الظاهر.

وقد يكون ظهوره في التخصيص مساوياً لظهور العام في العموم كأكرم العلماء ويجوز اكرام النحاة فإنه محتمل كون قوله: يجوز قرينة على تخصيص العام، ويحتمل كون قوله: أكرم قرينة على حمل الجواز على الوجوب فيدخل في تعارض الظاهرين، ويرجع إلى أخبار العلاج، وقد يكون ظهور العام في العموم أقوى من ظهور الخاص في التخصيص كأكرم العلماء وأحب اكرام النحاة، فإنّ ظهور الأوّل في الوجوب أقوى من ظهور الثاني في الندب فيؤخذ بالعام تقديماً للأظهر، وهذه الأمثلة من باب الفرض وليست المناقشة في المثال من دأب المحصل.

(وبين ما يكون التوجيه فيه قريباً) كاغتسل للجمعة فإنّ في تركه عقاباً وينبغي غسل الجمعة، فإنّ الأوّل نص في الوجوب فيحمل الثاني عليه وهو توجيه قريب (وبين ما يكون التوجيه فيه بعيداً مثل صيغة الوجوب «اغتسل للجمعة فإنّ في تركه عقاباً» مع دليل نفي البأس عن الترك «لابأس بترك غسل الجمعة» فإنّ الأوّل نص في الوجوب فيحمل الثاني عليه وهو توجيه بعيد (لأنّ العبرة) في حمل الظاهر على النص (بوجود احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر) فإنه

لايحتتمل المجازية أعني ارادة الندب في قوله: اغتسل للجمعة فانّ في تركه عقاباً، وإنما يحمتمل المجازية، أعني: ارادة الوجوب في قوله: ينبغي أو لا بأس (وإن كان ذلك الاحتمال بعيداً في الغاية) كبعد ارادة الوجوب من نفي البأس (لأنّ مقتضى - بصيغة الفاعل - الجمع بين العام والخاص) وهو الورود والحكومة (بعينه موجود فيه) أي في سائر أنواع النص والظاهر.

(وقديظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص والظاهر) من وجوب الترجيح بالدلالة وعدم جواز الرجوع إلى سائر المرجحات (من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلالية مثل حمل الخاص المطلق على التقية لموافقته لمذهب العامة منها ما يظهر من الشيخ - ره - في مسألة من زاد في صلاته ركعة حيث حمل ما ورد في صحة صلاة من جلس في الرابعة بقدر التشهد على التقية وعمل على عمومات ابطال الزيادة، وتبعه بعض متأخري المتأخرين) فانه ورد في العام بطلان الصلاة بزيادة الركعة «سهواً» وورد أيضاً صحتها لو اتفق الجلوس بعد الرابعة بقدر التشهد، فمقتضى القاعدة تخصيص الأول بالثاني تقديماً للنص على الظاهر إلا أنّ هذا البعض لم يلاحظ قوة الدلالة بل لاحظ موافقة العامة فحمل الخاص على التقية وأخذ بعموم العام.

(لكن الشيخ - ره - كأنه بنى على ما تقدّم في العدة والاستبصار من ملاحظة المرجحات قبل حمل أحد الخبرين على الآخر) حاصل الجواب: أنّ ترجيح الشيخ - ره - عموم من زاد على خبر الجلوس ليس من جهة أنّه - ره - لايسلمّ التقديم بقوة الدلالة أصلاً، وإنما هو من جهة أنّه - ره - بنى على تقدم رتبة سائر المرجحات على الترجيح بالدلالة، ففي المثال لو فرض اليأس عن سائر المرجحات لرجح الخاص على العام ولايرجع إلى التخير، وقد تقدم فساد هذا المبني (أو على استفادة التقية من قرائن آخر غير موافقة مذهب العامة) بمعنى أنّ ترجيحه - ره - عموم من زاد على خبر الجلوس ليس بمجرد مخالفة العامة وموافقتهم، بل استفاد من الإجماع أو

غيره كون خبر الجلوس للتقية وإلا قدّم الخاص على العام.

(ومنها: ما تقدّم من بعض المحدثين من مؤاخذه حمل الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة) فأنه إذا قال: أكرم زيدا وقال: لا بأس بترك اكرام زيد، فالأول ظاهر في الوجوب، والثاني نص في الجواز، فيقدم النص على الظاهر ويحمل الأمر على الندب وهو حمل قريب، وإذا قال: لا تكرم زيدا وقال: لا بأس باكرامه، فالأول ظاهر في التحريم والثاني نص في الجواز، فيقدم على الظاهر ويحمل النهي على الكراهة وهو توجيه قريب إلا أنّ هذا المحدث منع عن ذلك وحكم بالرجوع إلى المرجحات.

(وقديظهر من بعض الفرق بين العام والخاص والظاهر في الوجوب) أو الحرمة (والنص في الاستحباب) أو الكراهة (وما يتلوها في قرب التوجيه) كما في اغتسل للجمعة فإنّ في تركه عقاباً وينبغي غسل الجمعة، فإنّ حمله على الوجوب توجيه قريب (وبين غيرهما ممّا كان تأويل الظاهر فيه بعيداً) وبالجملة حكم بحمل النص على الظاهر في العام والخاص وفيما كان توجيه الظاهر قريباً كما مرت الأمثلة ومنع عنه فيما كان توجيهه بعيداً.

(حيث قال بعد نفي الاشكال عن الجمع بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والنص في الاستحباب استشكل الجمع في مثل ما إذا دل الدليل على أنّ القبلة أو مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء، ودل دليل آخر على أنّ الوضوء يعاد منهما) فإنّ الأوّل نص في عدم وجوب الوضوء، والثاني ظاهر في وجوبه، ومقتضى قاعدة حمل الظاهر على النص حمل الثاني على الندب وإن كان ارادة الندب من الخبر المستعمل بمعنى الانشاء، أعني: قوله: يعاد بعيداً، إلا أنّ هذا البعض منع عن التأويل البعيد (وقال: بأنّ الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلى النص المذكور، وأمّا الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر لأنّ تأويل كلامهم لم يثبت حجيته إلا إذا فهم من الخارج) من إجماع أو غيره (ارادته والفتوى

والعمل به «تأويل» محتاج إلى مستند شرعي ومجرد أولوية الجمع غير صالح.

أقول: بعد ما ذكرنا من أنّ الدليل) وهو صلاحية النص للقرينية الموجبة لحكومة دليل سند النص على دليل ظهور الظاهر(المدال على وجوب الجمع بين العام والخاص وشبهه) من موارد النص والظاهر(بعينه جار فيما نحن فيه) أي فيما كان حمل الظاهر على النص محتاجاً إلى التأويل البعيد(وليس الوجه في الجمع) بين النص والظاهر(شيوع التخصيص) حتى ينحصر بباب العام والخاص(بل المدار على احتمال موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر) كما فصل قبل صفحة(مع أنّ حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء على الاستحباب أيضاً شائع) أي كما أنّ تخصيص العام شائع كذلك حمل اللفظ الظاهر في الوجوب أو الحرمة على الاستحباب أو الكراهة شائع (على ما اعترف به سابقاً) حيث نفى الاشكال من الجمع بين الظاهر في الوجوب والنص في الاستحباب.

(وليت شعري ما الذي أراد بقوله: وتأويل كلامهم لم يثبت حجيته إلا إذا فهم من الخارج ارادته، فإن بنى على طرح ما دل على وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء على أنّه كلامهم) وبعبارة أخرى: إذا منع عن تأويل الظاهر المقابل للنص، فلا بد إما من طرحه وإما من حمله على التقية، والأوّل يوجب رجوع المنع عن التأويل إلى السلب بنفي الموضوع كما قال: (فأين كلامهم حتى يمنع من تأويله إلا بدليل وهل هو) أي طرح الظاهر المقابل للنص(إلا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله وهو غير معقول) أي لا يرتضيه العقل بعد ما يصلح النص قرينة للظاهر الموجب لحكومة دليل سنده على دليل ظهور الظاهر، والثاني أيضاً لا يرتضيه العقل كما قال:

(وإن بنى على عدم طرحه وعلى التعبد بصدوره ثم حمله على التقية فهذا قريب من الأوّل إذ) الحمل على التقية لاتصل إليه النوبة إلا بعد تساوي الخبرين في الدلالة والصدور بمعنى أنّه مع إمكان الجمع يتعبد بصدورهما بمقتضى أدلة

الحجية ويؤول الظاهر لقاعدة الحكومة ومع عدمه فإن كان لأحدهما مرجح
صدوري يتعبد بصدوره ويطرح الآخر، إذ لا معنى لملاحظة جهة الصدور قبل
ملاحظة أصل الصدور كما يأتي.

وبالجملة (لادليل) في صورتني إمكان الجمع ووجود المرجح الصدوري
(على وجوب التعبد بخبر) أي الالتزام بصدور خبر (يتعين حمله على التقية على
تقدير الصدور، بل لا معنى لوجوب التعبد به إذ) معنى التعبد هو ترتيب الآثار
و(لا أثر في العمل يترتب عليه) أي على خبر يتعين حمله على التقية (وبالجملة أن
الخبر الظني إذا دار الأمر بين طرح سنده وحمله) على التقية (وتأويله) بقرينة
الأظهر (فلا شك في أن المتعين تأويله ووجوب العمل على طبق التأويل) لقاعدة
الحكومة (ولامعنى لطرحة أو الحكم بصدوره تقية فراراً عن تأويله وسيجيئ زيادة
توضيح ذلك إن شاء الله.

فلنرجع إلى ما كنا فيه من بيان المرجحات في الدلالة ومرجعها إلى ترجيح
الأظهر على الظاهر، والأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة
القرائن الشخصية) كما إذا ورد عالم فاسق في مجلس المولى فلم يعتن به ولم يراع
اكرامه، ثم قال لعبده: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق فإن شمول الثاني لمادة
الاجتماع، أي العالم الفاسق، أظهر من شمول الأول له للقرينة المذكورة حتى أنه
ربما يكون اللفظ بحسب النوع أو الصنف أقوى دلالة من الآخر وينعكس
بحسب خصوص المقام مثل أن العام والخاص من النص والظاهر بحسب النوع
وقديكون العام أظهر في خصوص مقام كما إذا ورد نحوي في مجلس المولى فعظم
شأنه ثم قال لعبده: أكرم العلماء وأحب اكرام النحاة، فإن ظهور الأول في العموم
أقوى من ظهور الثاني في التخصيص للقرينة المذكورة فيحمل قوله: أحب على
الوجوب نظير أن اللفظ ربما لا يدل على معنى بحسب النوع ويدل عليه في
خصوص مقام كما تمسك القمي - ره - بمفهوم الوصف في آية النبأ مع أنه منكر

لمفهوم الوصف نوعاً، ومثل أن دلالة الكل على العموم أقوى صنفاً من النكرة المنفية، وقد ينعكس بحسب المقام كما لو ورد في الفرض الأول أكرم كل عالم ولا تكرم فاسقاً، فإن الثاني يكون أشمل لقرينة المقام (وهذا لا يدخل تحت ضابطة) بل منوط بنظر الفقيه.

(وقد يكون بملاحظة نوع المتعارضين) وعقدوا لذلك باب تعارض الأحوال وهي الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وغير ذلك بمعنى أنه إذا تردد حال اللفظ بين هذه الأمور أيها أرجح من الآخر فاختلفوا وذكروا لكل مرجحاً وتعارض هذه الأحوال قد يتحقق في دليل واحد كما يأتي من احتمالي النسخ والتخصيص في الخاص المتأخر عن العام، وبهذا اللحاظ عنونوه في مباحث الألفاظ من أراد تفصيل الأمثلة فليراجع شرحنا على القوانين، وقد يتحقق في دليلين متعارضين، وبهذا اللحاظ عنونوه في باب التعارض.

(كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم والآخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم فيتعارضان) كما إذا قال: كل ماء طاهر وقال: الماء إذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء فإن مفهومه أن القليل يتنجس بالملاقاة فهو معارض بعموم كل ماء طاهر (فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على العموم) قد يرجح العموم، لأن دلالة بالمنطوق، وقد يرجح المفهوم لأنه خاص (وكتعارض التخصيص) وهو عدم جعل الحكم رأساً لبعض الأفراد (والنسخ) وهو رفع الحكم بعد جلعه (في بعض أفراد العام والخاص والتخصيص والتقييد فيه) كما إذا ورد العام «أكرم العلماء» متأخراً عن الخاص «لا تكرم النحاة» بعد مضي مقدار من وقت العمل بالخاص فإنه حينئذ يحتتمل كونه ناسخاً للخاص ليجب اكرام النحاة أيضاً ويحتتمل كون الخاص مخصصاً له ليستمر حرمة اكرامهم فيقال: بأن ظهور لا تكرم النحاة في الاستمرار المستلزم للتخصيص أقوى من ظهور العام في العموم المستلزم للنسخ، فيحكم بالتخصيص دون النسخ والتخصيص والتقييد كما إذا أمر بطبيعة الصلاة ونهى

عن كل غضب بقوله: صل ولا تغضب فيتعارضان في الصلاة في الدار المغصوبة،
فإما يقيّد اطلاق الصلاة بعموم حرمة الغضب وإما يخصص عمومه بإطلاق
وجوب الصلاة، وسيأتي نفي الاشكال في أظهيرية العام.

(وقد يكون باعتبار الصنف كترجيح أحد العامين أو المطلقين على الآخر
لبعد التخصيص أو التقييد فيه) نحو: أكرم العلماء، فإنّ العلم يستر كل قبيح،
ولا تكرم الفسّاق فإنّ العامين متعارضان في العالم الفاسق، وبعده تخصيص الأول
لاشتماله على التعليل فيخصص الثاني، ونحو: أكرم العالم فإنّ العلم يستر كل قبيح
ولا تكرم الفاسق، فإنّ المطلقين متعارضان في العالم الفاسق وبعده تقييد الأول
لأجل التعليل فيقيّد الثاني .

(ولنشر) قبل التعرّض للمرجحات الصنفيه (إلى جملة من هذه المرجحات
النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل: الأولى: لا اشكال في تقديم ظهور
الحكم الملقى من الشارع في مقام التشريع) أي انشاء الحكم الشرعي (في استمراره
باستمرار الشريعة) أي تقديمه (على ظهور العام في العموم الأفرادي، ويعبّر عن
ذلك بأنّ التخصيص أولى من النسخ، من غير فرق بين أن يكون احتمال
المنسوخية في العام).

كما لو فرض سبق صدور أكرم العلماء على صدور لا تكرم النحاة وشك في
صدور الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ليكون ناسخاً لوجوب اكرام
النحاة أو قبله ليكون مخصصاً للنحاة من رأس، فيقال: بأنّ ظهور العام في
الاستمرار وعموم الزمان المستلزم لكون الخاص مخصصاً من رأس أقوى من ظهوره
في العموم الأفرادي المستلزم لكون الخاص ناسخاً فيؤخذ عمومه الزماني لاعمومه
الافرادي، أي يحكم بكون الخاص مخصصاً لانسخا، لا تغفل أيّها الأخ هذا المثال
ليس من موارد تعارض الحاليين في دليلين بل في دليل واحد إذ المفروض أنّ النحاة
لا يجب اكرامهم إمّا بعنوان التخصيص من رأس، وإمّا بعنوان النسخ، فيذور أمر

الخاص بين التخصيص والنسخ.

وتظهر الثمرة فيما إذا كان الخاص المتأخر مستوعباً لجميع أفراد العام أو أكثرهم، فعلى التخصيص يلزم التعارض لاعلى النسخ وفيما كان العام المتقدم قطعياً والخاص ظنياً فعلى التخصيص يعمل به، وعلى النسخ لا بد من طرحه أو تأويله بناء على عدم جواز نسخ القطعي بالظني وفيما عمل بالعام فورد الخاص، فعلى النسخ صح العمل، وعلى التخصيص يرجع إلى بحث الأجزاء (أو في الخاص) كما مرّ من فرض صدور العام بعد مضي مدة من وقت العمل بالخاص فإنه حينئذٍ يحتمل كونه ناسخاً للخاص ليجب اكرام النحاة أيضاً، ويحتمل كون الخاص مخصّصاً له ليستمر حرمة اكرامهم، فيقال بأن ظهور الخاص في الاستمرار وعموم الزمان المستلزم لكونه مخصّصاً للعام أقوى من ظهور العام في العموم الافرادي المستلزم لكونه ناسخاً للخاص فيحكم بالتخصيص.

(والمعروف تعليل ذلك) أي التقديم للأظهرية (بشيوخ التخصيص وندرة النسخ) وعلّله بعضهم بأنه مع وجود خاص في البين لا ينعقد ظهور للعموم الافرادي بعد جريان عادة المتكلم في الاعتماد على القرائن المنفصلة والمتقدمة سواء تقدم الخاص على العام أو على وقت العمل بالعام أو جهل التاريخ، وبعضهم بأن النسخ مخالفة الحكم الأوّل والتخصيص مجرد مخالفة ظاهر العموم، وبأن التخصيص خير من المجاز وهو خير من النسخ، فالتخصيص خير من النسخ (وقد وقع الخلاف في بعض الصور) كما في العام المتأخر من الخاص فقيل بتعيّن النسخ لامتناع تقدم البيان، وفيه: أن المتقدم ذات البيان «لاتكرم النحاة» لا بوصف البيانية فيانيتها يتحقق بعد صدور العام، وكما إذا ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فقيل بتعيّن التخصيص لامتناع النسخ قبل وقت العمل لتوقفه على جعل الحكم المتوقف على وجود المصلحة ولو في بعض الزمان، وقيل باحتمال النسخ إذ يكفي في جعل الحكم مجرد المصلحة في الجعل والانشاء.

ويظهر من الخراساني - ره - أنّ ترجيح التخصيص إنّما هو فيما علم التاريخ وشك في النسخ والتخصيص كما في العام الصادر بعد حضور وقت العمل بالخاص دون ما إذا كان التردد ناشئاً من الجهل بالتاريخ كما إذا شك في أنّ الخاص صدر بعد وقت العمل بالعام أو قبله، لأنّ شيوع التخصيص وندرة النسخ إنّما يوجب أظهرية المتقدم من الدليلين في الفرض الأوّل دون الثاني، ودون ما إذا جهل التاريخ كلية، ثم إنّهُ على فرض تكافؤ الاحتمالين في بعض الصور إمّا يرجع إلى قانون التعارض وإمّا يطرحان ويرجع إلى الأصل العملي كاستصحاب حكم الخاص المتقدم (وتمام ذلك في بحث العام والخاص من مباحث الألفاظ).

وكيف كان) أي سواء قلنا بترجيح التخصيص في جميع صور الدوران أم لا (فلاشكال) عند المصنف - ره - (في أنّ احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام) وإلاّ تعيّن النسخ كما صرح به بقوله بعد جملة، فالخاص إلخ (كما أنّ احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور) وإلاّ تعيّن التخصيص (فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعيّن فيه النسخ).

توضيح الكلام: أنّ صدور العام والخاص يتصوّر فيه ٣١ صورة: ١- التقارن. ٢- صدور الخاص قبل وقت العمل بالعام. ٣- صدوره بعده. ٤- صدور العام قبل وقت العمل بالخاص. ٥- صدوره بعده. ٦- التردد بين الصور الخمسة المذكورة. ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١- التردد بين أربع منها. ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١- التردد بين ثلاث منها. ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١- التردد بين اثنتين منها. فأقول: في صورة واحدة وهي صدور الخاص بعد وقت العمل بالعام يتعيّن النسخ لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإليه أشار بقوله: إنّ احتمال التخصيص إلخ. وصرح بقوله: فالخاص إلخ. وفي سبع صور وهي الصورة الأولى والثانية والرابعة وصورة التردد بين هذه الثلاثة،

وصورة التردد بين التقارن وورود الخاص قبل وقت العمل بالعام، وصورة التردد بين التقارن وورود العام قبل وقت العمل بالخاص، وصورة التردد بين ورود الخاص قبل وقت العمل بالعام والعكس يتعيّن التخصيص، وإليه أشار بقوله: كما أنّ احتمال النسخ الخ. وفي بقية الصور وهي ثلاث وعشرون صورة يحتمل النسخ والتخصيص، والتخصيص أولى.

إن قلت: في صورة تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام لا يتعيّن النسخ بل يحتمل التخصيص أيضاً لأنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفع بأنّه يحتمل مقارنة العام مع قرينة التخصيص فاختفى، وأنّ الخاص المتأخر كاشف عنه. قلت: (وأما ارتكاب كون الخاص كاشفاً عن قرينة كانت مع العام واختفيت فهو خلاف الأصل، والكلام في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء آخر) كالقرينة المختفية (زائد عليها).

هذا حال الخاص الوارد في زمن الرسول ﷺ وأما الوارد في كلام الإمام - عليه السلام - بعد الأخذ بالعام في الكتاب أو كلام النبي ﷺ أو الإمام السابق فيرتكب فيه ذلك كما قال: (نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ) كما قيل بامتناعه بعد النبي ﷺ لانقطاع نزول الملائكة بالوحي، وفيه: أنّه يمكن للإمام - عليه السلام - العلم بانتهاء الحكم بطريق الإلهام أو النوم أو غيرهما ولأنّ الرسول ﷺ أكمل الدين كما نطبق به القرآن وخطبة حجة الوداع، وفيه: أنّ اكماله إنّما هو بالنسبة إلى من هو في زمانه ﷺ لا مطلقاً، مع أنّ الاكمال يصدق بايداع النواسخ عند الخلفاء على ما يأتي. وبالجمله لو امتنع النسخ (وجب المصير إلى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل) بأن يقال: كان العام حين الصدور مقترناً بقرينة التخصيص وفهمه الحاضرون المخاطبون فاختفى على الآخرين فعملوا بظاهر العام فوراً الخاص الكاشف عن ما اختفى.

(أو جواز إرادة خلاف الظاهر) من دون بيان بمعنى تأخير البيان عن وقت

الحاجة لمصلحة في التأخير قوله: (من المخاطبين واقعاً) متعلق بالارادة أي يجوز أن يراد ويطلب منهم في الواقع خلاف الظاهر بأن يكون المراد الواقعي من أكرم العلماء وجوب اكرام من عدا النحاة (مع مخاطبتهم «مخاطبين» بالظاهر «أكرم العلماء» الموجب لعملهم بظهوره «ظاهر»، وبعبارة أخرى: تكليفهم) واقعاً اكرام من عدا النحاة و(ظاهراً هو العمل بالعموم) لمصلحة في تأخير البيان.

(ومن هنا) أي من أنه إذا امتنع النسخ وجب المصير الخ. (يقع الاشكال في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام) الله تعالى أو (النبي ﷺ أو الوصي - عليه السلام - أو بعض الأئمة - عليهم السلام - بالمخصصات الواردة بعد ذلك) العام (بمدة عن باقي الأئمة فإنه لا بد أن يرتكب فيه) أحد الأمور الثلاثة (النسخ) الغير المصطلح كما سنوضحه (أو) التزام وجود قرينة مع العام اختفي على الآخرين بمعنى (كشف الخاص عن قرينة مع العام مخفية، أو) التزام جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لمصلحة بمعنى (كون المخاطبين بالعام تكليفهم) إلى زمن مجيء الخاص (ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً، أما النسخ فبعد توجيه وقوعه بعد النبي ﷺ بارادة) أي توجيهه أن يراد من النسخ (كشف ما بينه النبي ﷺ للوصي عن غاية الحكم الأول وابتداء الحكم الثاني).

توضيحه: أن النسخ المصطلح هو بيان انتهاء الحكم عند انتهائه، وأما بيان المنتهى قبل الانتهاء فهو توقيت لانسخ فنقول: لما لم يكن عمر النبي ﷺ وافياً ببيان جميع النواسخ في مواطنها، والفرض أن النسخ شأن مختص به ﷺ فبينها لخلفائه وأودعها عندهم لبيئتها للناس في مواطنها. وبالجملة لما لم يمكن له ﷺ بيانها بصورة النسخ المصطلح فبينها بصورة التوقيت ويطلق عليه النسخ مجازاً، إذ كما أن النسخ بيان لانتهاء الحكم الأول وابتداء الحكم الثاني، فكذا هذا الذي بينه الرسول لخلفائه وأودعه عندهم. وبالجملة على تقدير توجيه النسخ.

(مدفوع بأن غلبة هذا النحو من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك)

إذ من البعيد غاية البعد ابتلاء العمومات في الشريعة بهذا المقدار من النواسخ (مع أن الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونها حكماً مستمراً من أول الشريعة إلى آخرها) فإنه إذا أمر مثلاً في صدر الإسلام باكرام العلماء ونهى بعد سنة عن اكرام النحاة يكون كل منهما ظاهراً في استمرار حكمه من أول الشريعة إلى آخرها، وهذا إنما يتم بحمل الثاني على التخصيص إذ لو حمل على النسخ فلا يكون حكم الأوّل «عموم» مستمراً إلى آخر الشريعة وهو خلاف الظاهر، ولا يكون حكم الثاني مستمراً من أول الشريعة وهو أيضاً خلاف الظاهر.

(إلا أن يفرض المتقدم ظاهراً في الاستمرار) كأكرم العلماء (والمتأخر غير ظاهر بالنسبة إلى ما قبل الصدور) كلاتكرم النحاة بعد ذلك، فإن ظاهره أن هذا النهي لم يكن في السابق بل من الآن (فحينئذ يوجب طرح ظهور المتقدم لا المتأخر) أي يكون الحمل على النسخ موجباً لطرح ظهور الأوّل فقط في الاستمرار (كما لا يخفى، وهذا لا يحصل في كثير من الموارد بل أكثرها) إذ قلّ ما يتفق عدم ظهور الخاص في الاستمرار من الأوّل كما مثلناه (وأما) التزام اقتران العمومات بقرائن التخصيص ثم (اختفاء المخصصات) وكون هذه المخصصات المتأخرة كاشفة عنها (فبعده بل يحيله عادة عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل).

توضيح الكلام: أن كون هذه المخصصات كاشفة معناه أن أهل العصر المتقدم علموا بالقرائن وعملوا بها، وأن أهل العصر المتأخر خفيت عليهم القرائن فعملوا بظاهر العمومات، والأمران ممنوعان، أما الثاني إذ لاشك أنهم اهتموا بأخذ الأحكام والعمومات من أهل العصر المتقدم لابتلائهم بالعلم والعمل بها، وعند ذلك يمتنع عادة طرو الخفاء بعروض العوارض إلا على سبيل الندرة لابهذه الكثرة، وأما الأوّل فلقلوه: (مع امكان دعوى العلم) الضروري (بعدم علم أهل العصر المتقدم وعملهم بها بل المعلوم جهلهم بها).

فالأوجه هو الاحتمال الثالث) أي التزام تأخير البيان عن وقت الحاجة

(فكما أنّ رفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدرّج كما يظهر من الأخبار) الامامية (والآثار) النبوية (مع اشتراك الكل في الأحكام الواقعية، فكذاك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات) توضيحه: أنّ التكاليف الشرعية مجعولة لكافة المكلفين مع أنّ المسلمين في صدر الاسلام لم يبلغهم إلاّ أقل قليل منها وعملوا في أكثر موارد الواجبات كالصوم والمحرمات كالربا بالبراءة العقلية الثابتة قبل الشرع حتى أنّه ورد أنّ الشارع اكتفى من المسلمين بالشهادتين في أوائل البعثة إلى عشر سنين، وأنّ من الأحكام ما بيّنه الحجة - عجل الله تعالى فرجه - وبالجملة كان رفع البراءة ببيان التكليف على سبيل التدرّج في زمن النبي ﷺ والوصي والأئمة - عليهم السلام - على حسب ما تقتضيه المصلحة.

فنقول: كما صحّ تأخير بيان التكاليف الواقعية من وجوب الصوم وحرمة الربا ورجوع المكلف في الظاهر على الأصل العملي، أعني: البراءة لمصلحة في ذلك، كذلك صحّ مثلاً الحكم بعموم حل اكرام العلماء، وتأخير بيان المخصصات الواقعية من وجوب اكرام الفقهاء وحرمة اكرام النحاة، ورجوع المكلف في الظاهر إلى الأصل اللفظي، أعني: أصالة العموم والاطلاق لمصلحة في ذلك (فيجوز) فيما إذا فرض كون العام المتقدّم نافياً للتكليف نحو: أحل لكم اكرام العلماء والخاص المتأخّر مثبتاً له نحو: أكرم الفقهاء أو لا تكرم النحاة (أنّ يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات) كترك اكرام الفقهاء (وفعل بعض المحرمات) كأكرم النحاة (الذي يقتضيه العمل بالعمومات) فإنّ العمل بعموم أحل اكرام العلماء يقتضي ترك اكرام الفقهاء وارتكاب اكرام النحاة.

(وإن كان المراد منها «عمومات» الخصوص الذي هو الحكم المشترك) فإنّ حكم الكل في المثال هو جواز اكرام غير الفقهاء والنحاة من العلماء وهو المراد الواقعي من العام، إلاّ أنّ المصلحة اقتضت كون حكم السابقين في الظاهر العمل

بالعموم (ودعوى الفرق بين اخفاء التكليف الفعلي وابقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية وبين انشاء الرخصة في فعل الحرام وترك الواجب ممنوعة) حاصله: أنه فرق بين عدم بيان التكليف مع وجوده في الواقع وبين بيان عدم التكليف مع وجوده في الواقع، ومسألة ورود التكليف بالتدرج من قبيل الأوّل فإنّ العباد كانوا قبل الشرع مرخصين في أكل الربا وترك الصوم بحكم العقل بالبراءة، ولاقبح في ابقائهم على هذا الحال بعد الشرع إلى مدة بحسب المصلحة مع تحريم الأوّل وإيجاب الثاني واقعاً.

ومسألة تأخير البيان من قبيل الثاني فإنّه حكم أولاً بعموم حل اكرام العلماء و الفرض وجوب اكرام الفقهاء وحرمة اكرام النحاة فأوهم على العباد أنّ الحكم المجعول شرعاً في هذه الواقعة هو الحلية من دون حرمة أو وجوب في البين، وحاصل الجواب: عدم الفرق لأنّ المانع المتوهم وهو تفويت مصلحة الواجب الواقعي والالقاء في مفسدة الحرام الواقعي حاصل فيهما، والجواب وهو فرض وجود المصلحة محقق فيهما أيضاً. (غاية الأمر: أنّ الأوّل) أي ورود التكليف بالتدرج (من قبيل عدم البيان) حيث لم يبيّن مثلاً وجوب الصوم أو حرمة الربا (والثاني من قبيل بيان عدم) حيث بيّن عموم حل اكرام العلماء أي بيّن عدم الوجوب وعدم الحرمة (ولاقبح فيه بعد فرض المصلحة).

مع أنّ بيان عدم قد يدعي وجوده في الكل بمثل قوله ﷺ في خطبة الغدير في حجة الوداع: معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يباعدكم عن النار إلا وقد نهيتكم عنه) حاصله: أنّ المسألتين معاً من قبيل بيان عدم إذ كما أنّ قوله: اكرام العلماء حلال يوهم انتفاء الواجب و الحرام في هذا المورد مع وجودهما في الواقع إذ الفرض مثلاً وجوب اكرام الفقهاء وحرمة اكرام النحاة، كذلك قوله ﷺ في الخطبة ما من شيء الخ، يوهم انتفاء واجبات ومحرمات أخر غير ما بيّنه مع وجودهما في الواقع (بل يجوز أن يكون مضمون

العموم والاطلاق هو الحكم الالزامي واخفاء القرينة المتضمّنة لنفي الالزام، فيكون التكليف حينئذ لمصلحة فيه لافي المكلف به).

حاصل التوهم: أنّه سلّمنا جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام المتقدّم نافياً للتكليف نحو: اكرام العلماء خلال لامكان تدارك ما فات من مصلحة وجوب اكرام الفقهاء، وحرمة اكرام النحاة بمصلحة في التأخير، إلاّ أنّه لايجوز التأخير فيما إذا كان العام المتقدّم مثبتاً للتكليف نحو: أكرم العلماء فإنّه بالنسبة إلى النحاة الغير الواجب اكرامهم حكم بلامصلحة وهو محال، فلا بد من التزام أحد الأمرين المتقدمين، وحاصل الجواب: أنّه يكفي وجود المصلحة في الانشاء ونفس الحكم ولا حاجة إلى المصلحة في المكلف به الموهوم أعني: اكرام النحاة.

(فالحاصل: أنّ الاستفادة من التبع في الأخبار) المفيدة للتخصيصات الكثيرة الآبية عن الحمل على النسخ (والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة) فإنّ ظاهره الانتفاء من الأوّل لا الاختفاء على الغائبين مع عموم البلوى بها علماً وعملاً (أنّ النبي ﷺ جعل الوصي - عليه السلام - مبيّناً لجميع ما أطلقه وأطلق في كتاب الله وأودعه علم ذلك و) علم (غيره، وكذلك الوصي بالنسبة إلى من بعده من الأوصياء - صلوات الله عليهم أجمعين - فيبتنوا ما رأوا فيه المصلحة وأخفوا ما رأوا المصلحة في اخفائه.

فإن قلت: اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات) لأنّه إذا جاز تأخير البيان لمصلحة فيه فيجوز ارادة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة، وبعبارة أخرى: لايلزم من انتفاء القرينة «مخصص» ارادة الظاهر «عموم» وحينئذ لانفع في أصالة عدم التخصيص فيكون الخطاب مجملاً (بناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين أو فرض الخطاب في غير الكتاب) حاصله: أنّ حال هذه العمومات في زماننا غير حالها حين صدورها

فإنها يومئذ كانت في الواقع متعقبة بالمخصصات وفي يومنا ظهر مخصصاتها ببيان الأئمة عليهم السلام..

فبناء على توجه خطابات القرآن إلينا جاز لنا اليوم عند احتمال المخصص وعدم وصولنا إليه التمسك بأصالة العموم للملازمة بين انتفاء المخصص واقعاً واردة العموم، لأنّ تعمد الترك منهم عليهم السلام - قبيح لأنه خيانة في أداء الأمانة، وأمّا بناء على اختصاصها بالمشافهين أو فرض وجود العام في الأخبار فإنها مختصة بالمشافهين قطعاً، فليس لنا اليوم التمسك بأصالة العموم في حق المشافهين والحكم باشتراكنا معهم في العموم (إذ) بيّن أنّه (لا يلزم من عدم المخصص لها في الواقع إرادة العموم) أي لا ملازمة بين انتفاء المخصص حين توجيهها للمشافهين واردة العموم (لأنّ المفروض حينئذ) أي حين اختصاص الخطاب بالمشافهين (جواز تأخير المخصص عن وقت العمل بالخطاب) لمصلحة.

(قلت:) ليس اعتبار أصالة عدم القرينة مستنداً إلى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة حتى إذا قلنا بجوازه لمصلحة لزم لغوية أصالة عدم القرينة بل (المستند في اثبات) الظهور أي (أصالة الحقيقة بأصالة عدم القرينة قبح الخطاب بالظاهر المجرد واردة خلافه بضميمة أنّ الأصل الذي استقر عليه طريقة التخاطب هو أنّ المتكلم لا يلقي الكلام إلاّ لأجل إرادة تفهيم معناه الحقيقي أو المجازي، فإذا لم ينصب قرينة على إرادة تفهيم المجاز تعيّن إرادة الحقيقة).

حاصله: أنّ أصالة عدم القرينة تتم بأمرين: أحدهما: حكم العقل بقبح الخطاب بهاله ظاهر واردة خلافه من دون نصب قرينة، والآخر استقرار طريقة التخاطب على القاء الكلام لأجل التفهيم دون المزاح واللغو، فإذا انتفى القرينة على تفهيم المجاز تعيّن تفهيم الحقيقة. وبالجملّة لا بد من متابعة هذه القاعدة واجراء أصالة الحقيقة، وأمّا جواز تأخير البيان لمصلحة فهو على خلاف الأصل كالتورية لا يعتني العقلاء باحتماله كعدم اعتنائهم باحتمال السهو والاشتباه،

وإلا لم يجوز لنا أيضاً التمسك بأصالة العموم بناء على توجه الخطابات إلينا لاحتمال وجود مخصص يبيّنه الإمام المنتظر - عجل الله تعالى فرجه - قوله: (فعلاً) أي ما لم ينكشف الخلاف (وحيث إن أطلعنا على التخصيص المتأخر) وقد أطلعنا به في موارد كثيرة (كان هذا كاشفاً عن مخالفة المتكلم لهذا الأصل لنكتة «مصلحة» وأما إذا لم نطلع) على التخصيص المتأخر كما هو مفروض البحث (ونفيناه بالأصل) المذكور (فاللزام الحكم بارادة تفهيم الظاهر فعلاً من المخاطبين فيشترك الغائبون معهم).

ومنها تعارض الاطلاق والعموم) نحو: اعتق رقبة ولا ترحم الكفار (فيعارض تقييد المطلق وتخصيص العام) فأما يؤخذ بالعام وبقيد الرقبة بالمؤمنة، وإما يؤخذ بالمطلق ويخص الكفار بغير فرد من العبد محكوم بالعتق (ولا اشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه) أي المطلق المقيد (حقيقة) فإن معنى المطلق عنده -ره- هو الطبيعة المهملة أي لا بشرط الاطلاق ولا عدمه ولا بشرط انضمام الشخصات الفردية ولا عدمه، فالاطلاق ليس جزء من مفهوم المطلق وإنما يستفاد من دليل الحكمة يعني عدم بيان القيد من دون فرق بين الاطلاق الأحوالي من الزمان والمكان والصحة والمرض وغيرها، والاطلاق الافرادي من العام والجاهل والصحيح والمريض وغير ذلك.

وحيث فتقيد المطلق لا يوجب مجازيته وإن كان استعماله في المقيد مجازاً، فإنه فرق بين أن يراد من لفظ رقبة، رقبة مؤمنة، وبين التعبير برقبة مؤمنة بسبيل تعدد الدال والمدلول، وحيث إن تعارض العام والمطلق يكون العام مقيداً للمطلق (لأن الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان، والعام بيان) بمعنى أن قوله: رقبة إنما يحكم باطلاقه إذا لم يبيّن حرمة الترحم على الرقبة الكافرة، وعموم لا ترحم الكفار بيان له (فعدم البيان للتقيد جزء من مقتضي - بصيغة الفاعل - الاطلاق والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم) يعني أن لفظة رقبة

لا يقتضي بوحدتها الاطلاق بل بانضمام عدم بيان القيد بخلاف الكفار فإنه بوحدته مقتض للعموم، والتخصيص كلما ثبت كان مانعاً (فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل والمفروض وجود المقتضي له) فإن العام يقتضي العموم، والأصل عدم المخصص (ثبت بيان التقييد وارتفع) عدم البيان الذي هو (المقتضي للاطلاق).

توضيح الكلام: أن العام يقتضي العموم بحسب الوضع والتخصيص مانع والمطلق لا يقتضي الاطلاق وضعاً بل بانضمام عدم بيان القيد، وحينئذ يكون العام بياناً للمطلق وارداً عليه من دون عكس، أما الأول فلأن قوله: أعتق رقبة يدل على الاطلاق والشمول بشرط عدم بيان حرمة ترحم العبد الكافر، وعموم لا ترحم الكفار بيان له لأنه مقتض للعموم بنفسه ونشك في وجود المانع المخصص والأصل عدمه، فإذا جاء البيان ارتفع عدم البيان، وأما الثاني فلنقله: (فإن العمل بالتعليقي «اطلاق» موقوف على طرح التنجيزي «عموم» لتوقف موضوعه) وهو عدم البيان (على عدمه) أي التنجيزي وهو العموم (فلو كان طرح التنجيزي متوقفاً على العمل بالتعليقي ومسبباً عنه) أي ومعلوم أن طرح العموم متوقف على الأخذ بالاطلاق وحينئذ (لزم الدور).

توضيحه: أن الأخذ بالاطلاق موقوف على طرح العموم «لأن موضوع الاطلاق وهو عدم بيان القيد لا يتم إلا بذلك» ومعلوم أن طرح العموم موقوف على الأخذ بالاطلاق «لأن العام يفيد بنفسه العموم لا يطرح إلا بوجود المانع وهو الأخذ بالاطلاق» فيلزم أن يكون الأخذ بالاطلاق موقوفاً على الأخذ بالاطلاق وهذا دور. وبالجملة لا يطرح العموم لأجل الطلاق (بل هو يتوقف على حجة أخرى راجحة عليه) بأن يقول: لا يحرم الترحم على العبد الكافر المحكوم بالعتق (فالمطلق دليل تعليقي والعام دليل تنجيزي، وأما على القول بكونه مجازاً) نظير العام المخصص كما هو المشهور (فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص، وفيه

تأمل) لمنع كون التقييد بالمنفصل أغلب من التخصيص بالمنفصل (نعم إذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كانت الافادة غير مستند إلى الوضع كمذهب السلطان في العموم البدلي).

توضيح الكلام: أنّ العموم إمّا بدليّ بأن يحصل امتثال الطبيعة بفرد واحد أي فرد كان كما في أعتق رقبة وهو المراد من المطلق، وإمّا استيعابي وشمولي نحو: أكرم العالم ولا تضرب أحداً وما جاءني أحد وهو إمّا أفرادي بأن يثبت الحكم لجميع الأفراد فرداً فرداً بحيث لو امتثل البعض دون البعض عدّ مطيعاً وعاصياً، وإمّا مجموعي بأن يثبت الحكم لجميع الأفراد من حيث المجموع بحيث لو وافق البعض دون البعض لا يعدّ مطيعاً أصلاً، فالمراد من تعارض المطلق مع العموم تعارض العموم البدلي مع العموم الشمولي كما مرّ مثاله.

فنقول: العموم الشمولي في بعض ألفاظ العموم كالمفرد المحلّي باللام مستفاد من دليل الحكمة نظير استفادة العموم البدلي من المطلق على مذهب السلطان، وما ذكر من ورود العام على المطلق إنّما هو فيما إذا استفيد العموم من اللفظ كما مرّ مثاله، وأمّا إذا استفيد هو أيضاً من دليل الحكمة فلا مجال له كما في أكرم العالم وحبّس شاعراً ثم إنّّه قد علم من ذلك ورود العام المستفاد من اللفظ على العام المستفاد من دليل الحكمة نحو: أكرم العلماء ويستحب اكرام الشاعر كما يأتي (ومّا ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات) نحو أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، فإنّه لا بدّ إمّا من تقييد الرقبة في الأوّل بالمؤمنة، وإمّا من حمل أعتق في الثاني على الندب، والتقييد أولى إذ علمت أنّ دلالة المطلق «رقبة» على الاطلاق موقوف على عدم بيان القيد وقوله: أعتق رقبة مؤمنة يصلح للبيان لظهور الأمر بنفسه في الوجوب فهو أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق.

(ومنها: تعارض العموم مع غير الاطلاق من الظواهر) نحو: لا يجب اكرام العلماء ويجب اكرام الفقهاء فإنّه لا بدّ إمّا من تخصيص الأوّل «علماء» وإمّا من حمل

الثاني «يجب» على الاستحباب المؤكد مجازاً (والظاهر المعروف تقديم التخصيص لغلبة شيوعه) فظهور قوله: يجب في الوجوب أقوى من ظهور العلماء في العموم لشيوع التخصيص.

(وقد يتأمل في بعضها «ظواهر» مثل ظهور الصيغة في الوجوب) فيما إذا قال مثلاً: لا يجب اكرام العلماء وأكرم الفقهاء (فإن استعمالها في الاستحباب شائع أيضاً) أي كما أن تخصيص العام شائع فلا يكون ظهور الأمر في الوجوب أقوى من ظهور العام في العموم حتى يقدم تخصيص العام على حمل الأمر على الندب (بل قيل بكونه) أي الأمر في الندب (مجازاً مشهوراً ولم يقل بذلك في العام المخصص) فيقدم حمل الأمر على الندب على تخصيص العام (فتأمل) فإن العام أيضاً مجاز مشهور في الخاص، وقد اشتهر أنه ما من عام إلا وقد خصّ، مع أن الأمر وإن لم يكن بحسب النوع ظاهراً في الوجوب لشيوعه في الندب إلا أن خصوص الأمر المقابل للعام ظاهر فيه لشيوع التخصيص.

(ومنها: تعارض بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض) كتعارض قوله: يجرم اكرام الفاسق إن كان جاهلاً مع قوله: يجوز اكرام العالم العادل أو مادام عادلاً، فإن مفهوم الشرط في الأوّل جواز اكرام العالم الفاسق، ومفهوم الوصف في الثاني، والغاية في الثالث عدم جوازه (والظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطية) بمعنى أن تبادل المفهوم من الغاية أظهر من تبادره من الشرط، ولذا كل من قال: بمفهوم الشرط قال بمفهوم الغاية دون العكس، بل قيل: بأن دلالة الغاية بالمنطوق لا بالمفهوم (والشرطية على الوصفية) ولذا كل من قال بمفهوم الوصف قال بمفهوم الشرط دون العكس، فراجع ما ذكرنا من المثال.

(ومنها: تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات) كتخصيص العام وكحمل الأمر على الندب وغير ذلك، ولا يخفى أن ما تقدّم من تعارض النسخ والتخصيص من مصاديق هذا العنوان (فيدور الأمر بين النسخ

وارتكاب خلاف ظاهر آخر) كما إذا ورد في كلام النبي ﷺ أكرم الفقهاء فورد عنه ﷺ أيضاً بعد وقت العمل به: لا تكرم العلماء، فإنه يدور الأمر بين تخصيص الثاني ونسخ الأول، وكما إذا ورد أولاً لا يجب اكرام العلماء فورد بعد وقت العمل به أكرم العلماء، فإنه يدور الأمر بين نسخ الأول وحمل الثاني على الندب (والمعروف ترجيح الكل على النسخ لغلبتها) أي سائر المخالفات للظاهر (بالنسبة إليه «نسخ») وبالجملة ظهور الحكم في الاستمرار أقوى من سائر الظواهر.

(وقديستدل على ذلك) أي تقديم سائر التصرفات على النسخ (بقولهم عليهم السلام: حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة) فإذا دار الأمر بين النسخ و ارتكاب خلاف ظاهر آخر، فالعموم المذكور يوجب تقوية ظهور الحكم في الاستمرار وتقديم سائر التصرفات على النسخ (وفيه: أن الظاهر سوجه لبيان استمرار أحكام محمد ﷺ نوعاً من قبل الله جلّ ذكره إلى يوم القيامة في مقابل نسخها بدين آخر) فالمقصود أنه تعالى جعل لسائر الأنبياء أدياناً منسوخة وجعل لمحمد ﷺ ديناً لا ينسخ بدين آخر (لابيان استمرار أحكامه الشخصية إلا ما خرج بالدليل) أي ليس المعنى أن أفراد أحكام هذه الشريعة لا ينسخ بعضها بعضاً إلا ما ثبت بالدليل (فالمراد أن حلاله ﷺ حلال من قبل الله جلّ ذكره إلى يوم القيامة) أي المعنى أن الدين الذي جاء به محمد ﷺ قد عمّره الله إلى يوم القيامة (لا أن الحلال من قبله ﷺ حلال من قبله إلى يوم القيامة) أي ليس المعنى أنه ﷺ إذا حكم بحلّية شيء حكم باستمرار حلّيته كما قال: (ليكون المراد استمرار حلّيته) وعدم نسخه بحكم آخر منه ﷺ.

(وأضعف من ذلك) أي من التمسك بالأصل اللفظي وهو العموم المذكور (التمسك) بالأصل العملي أي (باستصحاب عدم النسخ في المقام لأنّ الكلام في قوة أحد الظاهرين وضعف الآخر، فلاوجه بملاحظة الأصول العملية في هذا المقام) أي الكلام إنّما هو في أن ظهور قوله ﷺ: أكرم الفقهاء، في الاستمرار

أقوى، أو ظهور قوله ﷺ: لا تكرم العلماء، في العموم أقوى، والأصل العملي لا يوجب قوة أحد الظاهرين. نعم لو تمّ الأصل اللفظي وهو عموم حلال محمد ﷺ الخ لأوجب قوّة أحد الظاهرين. إلاّ أنك عرفت ما فيه (مع أنا إذا فرضنا عامّاً متقدّماً وخاصّاً متأخراً، فالشك في تكليف المتقدمين بالعام وعدم تكليفهم فاستصحاب الحكم السابق لا معنى له).

حاصله: أنّ استصحاب عدم النسخ إنّما يتوهم في مثل المثالين المتقدمين «أكرم الفقهاء ولا تكرم العلماء، ولا يجب اكرام العلماء وأكرم العلماء» ولا يعقل في بعض الموارد أصلاً كما إذا تقدّم العام على الخاص بأن يقول: أكرم العلماء ثم يقول بعد وقت العمل به: لا تكرم النحاة، فإنّ العام المتقدّم مردد بين المنسوخية والمخصصة، ومعنى الأوّل هو أنّ اكرام العلماء وجب أولاً على سبيل العموم ثم نسخ ذلك بالنسبة إلى النحاة، ومعنى الثاني أنّ اكرام النحاة لم يكن واجباً من الأوّل، وحينئذ فوجوب اكرام النحاة على السابقين غير متيقّن، فلا معنى لاستصحاب عدم النسخ (فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارضاً بظهوره في العموم) أي يتساوى الظهوران في كلام واحد، فإنّ ظهور أكرم العلماء في الاستمرار الزماني معارض بظهوره في العموم الافرادي.

(ثمّ إنّ هذا التعارض) أي تساوي الاحتمالين في كلام واحد (إنّما هو مع عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداءً وإلاّ) كما إذا قال في المثال: اكرام النحاة محرّم في كل زمان (تعيّن التخصيص. نعم لا يجري) تعارض الظهورين في كلام واحد (في مثل العام المتأخّر عن الخاص) كما مرّ من قوله أولاً: أكرم الفقهاء، وقوله بعد وقت العمل: لا تكرم العلماء، إذ في هذا الفرض يتعارض منسوخية الأوّل مع مخصصة الثاني، فيتوهم حينئذ جريان استصحاب عدم النسخ.

(ومنها: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنى

المجازي) كما في رأيت أسداً، ورأيت أسداً يرمي (وعبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز ورجحوها عليه فإن أرادوا أنه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظي بارادة المعنى المجازي) بأن يحمل الأسد في الأوّل أيضاً على الرجل الشجاع ويطرح ظهوره في المفترس الناشئ من الوضع (وبين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بارادة المعنى الحقيقي) بأن يحمل الأسد في الثاني أيضاً على المفترس ويطرح ظهوره في الرجل الشجاع الناشئ عن القرينة ويحمل الرمي على غير معناه المتعارف (فلا أعرف له) أي لتقديم الظهور الوضعي على الظهور القريني (وجهاً).

لأنّ ظهور اللفظ في المعنى المجازي إن كان مستنداً إلى قرينة لفظية) كما في المثال المذكور (فظهوره مستند إلى الوضع) أي كما أنّ ظهور الأسد في المفترس في قولنا: رأيت أسداً مستند إلى وضعه له كذلك ظهور الأسد في الرجل الشجاع في قولنا: رأيت أسداً يرمي مستند إلى الوضع أي وضع يرمي على الرمي المتعارف. وبالجملة لا وجه لترجيح الظهور الحقيقي لمجرد استناده إلى الوضع لأنّ الظهور المجازي أيضاً مستند إلى الوضع.

(وإن استند إلى حال) كما إذا قال: اغتسل للجمعة، وقال في وقت آخر متعرّضاً لمستحبات يوم الجمعة: افعل كذا وافعل كذا واغتسل للجمعة، فإنّ الأوّل ظاهر في الوجوب بالوضع، والثاني ظاهر في الاستحباب بقرينة الحال (أو قرينة منفصلة قطعية) كما إذا قال: اغتسل للجمعة ثم أمر في وقت آخر بعدة أمور مستحبة بالإجماع وذكر في جملتها غسل الجمعة، فإنّ الأوّل ظاهر في الوجوب بالوضع، والثاني ظاهر في الندب بقرينة الإجماع على ندبية الأخوات (فلا تقصر عن الوضع) بمعنى أنّ الظهور المجازي المستند إلى قرينة قطعية من حال أو إجماع أو غيرهما لا يكون أضعف من الظهور المستند إلى الوضع (وإن كان) مستند الظهور المجازي (ظناً معتبراً) كما إذا قال: اغتسل للجمعة ثم أمر في وقت آخر بعدة أمور مستحبة عند المشهور وذكر في جملتها غسل الجمعة، فإنّه يكون ظاهراً في الندب

بقرينة شهرة استحباب الأخوات والفرض حجيتها (فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض «اغتسل للجمعة» كما يقدّم على ظهور اللفظ المقرون به).

بمعنى أنّ شهرة استحباب الأخوات كما يقدّم على ظهور الأمر الواقع في السياق أي توجب حمله على الندب بقرينة الأخوات، كذلك يقدّم على ظهور المعارض الآخر «اغتسل للجمعة» (إلا أن يفرض ظهوره) في المعنى المجازي (ضعيفاً يقوى عليه) أي يقع مغلوباً (بخلاف ظهور الدليل المعارض) كما إذا قال: اغتسل للجمعة، ثم أمر في وقت آخر بأمر أغلبها مستحبة وبعضها واجب، وذكر في جملتها غسل الجمعة، فإنّه يظن بقرينة غلبة السياق بارادة الاستحباب فيه، إلا أنّ ظهور المعارض «اغتسل للجمعة» في الوجوب أقوى (فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر) فيقدّم الأظهر بعنوان أنّه أظهر لامن جهة قوّة الظهور الحقيقي من الظهور المجازي.

(وإن أرادوا به معنى آخر فلا بد من التأمل فيه) حتى يدرك ما أرادوا (هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور) وتعيين ما هو الأقوى منها.

(وأما الصنفان المختلفان من نوع واحد) فقد مرّ أنّ مفهوم الغاية أقوى من مفهوم الشرط وهو أقوى من مفهوم الوصف، وأيضاً (فالمجاز الراجح الشائع مقدّم على غيره) مثلاً إذا قال: اجلس يوم الجمعة، وقال أيضاً لا يجب جلوس يوم الجمعة يحصل الجمع بينهما بحمل الأمر في الأوّل على الندب ويحمل الجمعة في الثاني على بعض كما بعد الزوال مثلاً، وحيث إنّ استعمال الأمر في الندب مجاز شائع بخلاف استعمال الكل في الجزء، فيكون ظهور الجمعة في معناها الحقيقي «تمام اليوم» أقوى من ظهور الأمر في الوجوب فيؤخذ بظاهر قوله: لا يجب الخ، ويحمل قوله اجلس الخ على الندب تقدماً للأظهر على الظاهر (ولهذا يحمل الأسد في أسد يرمي على الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر). وبالجملة إذا دار الأمر بين

المجازين يقدّم الشايح سواء كان الدوران حاصلًا في كلامين كالمثال الذي ذكرناه أو في لفظ واحد كلفظ الأسد في مثال المتن (ويحمل الأمر المصروف عن الوجوب) كما إذا قال: افعل كذا ولا حرج عليك في الترك (على الاستحباب دون الإباحة).

وأما تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض فقد يكون بقوة عموم أحد العامين على الآخر إمّا لنفسه كتقديم الجمع المحلّي باللام على المفرد المعرّف (نحو: أكرم العلماء ويستحب اكرام الشاعر، فانه يؤخذ بظاهر الأوّل ويخصص الثاني بالشاعر الغير العالم، والسرّ ما مرّ من أنّ العموم مستفاد من الأوّل بالوضع ومن الثاني بدليل الحكمة فدلالته على العموم موقوف على عدم بيان القيد وقوله: أكرم العلماء بيان له فيكون ظاهر الأوّل وارداً على ظاهر الثاني (ونحو ذلك) كتقديم المسور بالكل على المفرد المعرّف (وإمّا بملاحظة المقام فإنّ العام المسوق لبيان الضابط أقوى من غيره).

كقوله: من أتلف مال الغير فهو له ضامن مع قوله: لا يضمن المستعير إلا أن يشترط عليه المعير، فإنّ الأوّل لكونه في مقام ضرب القاعدة أقوى ظهوراً من الثاني الوارد لبيان حكم فرعي في مورد خاص، فيحمل الثاني على غير صورة الاتلاف وهو التلف (ونحو ذلك) كالعام الوارد في مقام الامتنان فانه مقدّم على غيره نظير قوله: ما جعل عليكم في الدين من حرج مع قوله: ﴿كتب عليكم الصيام﴾ فإنه يؤخذ بعموم الأوّل الوارد في مقام الامتنان، ويحمل الثاني على غير صورة الحرج فافهم.

(وقد يكون لقرب أحد المخصصين وبعد الآخر) للزوم اخراج المورد المستهجن كما إذا ورد شاعر عالم بمجلس المولى فقال لعبده: أكرم العلماء، وقال في وقت آخر: لا تكرم الشعراء، يؤخذ بظاهر الأوّل ويخصص به الثاني إذ لو انعكس الأمر لزم اخراج المورد وهو الشاعر العالم، و(كما يقال: إنّ الأقل أفراداً مقدّم على غيره، فإنّ العرف يقدّم عموم يجوز أكل كل رمان) أي حلوه وحامضه (على عموم

النهي عن أكل كل حامض لأنه أقل فرداً) بمعنى أن الرّمان وإن لوحظ جميع أفراده أي حلواً وحامضاً أقل فرداً من الحامض (فيكون) من أجل محدودية أفراده (أشبه بالنص، وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد بخلاف الآخر) كما إذا فرض أن العالم الغير الشاعر كثير جداً، والشاعر الغير العالم نادر جداً، فإنّه لو كان قوله: أكرم العلماء مخصصاً لقوله: لا تكرم الشعراء يلزم التخصيص الأكثر بخلاف العكس، فيكون قوله: لا تكرم الشعراء أظهر في العموم.

(بقي في المقام شيء وهو أنّ ما ذكرنا من حكم التعارض من أن النص يحكم على الظاهر والأظهر على الظاهر لا اشكال في تحصيله في المتعارضين) لأنّ تعارضهما، إمّا بالتباين، وإمّا بالعموم من وجه، وإمّا بالعموم المطلق، فيقدّم النص أو الأظهر على الظاهر فلا يتصوّر فيهما انقلاب النسبة الموجب للتحير (وأما إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك إذ يختلف حال التعارض، بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث) أي يتحقق بين اثنين منها في بدو الأمر نوع من التعارض، وبعد ملاحظة أحدهما مع الثالث ينقلب النوع المتحقق أولاً إلى نوع آخر من التعارض، وذلك يوجب الحيرة وعدم معرفة الأقوى دلالة كما ستطلع عليه.

(مثلاً قد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه وينقلب بعد تلك الملاحظة) أي ملاحظة أحدهما مع الثالث (إلى العموم المطلق) كما في أكرم العلماء، ويستحب اكرام العدول، ولا تكرم فساق العلماء، فإنّ تعارض الأولين قبل لحاظ خروج الفساق من العلماء بالعموم من وجه وبعده بالعموم المطلق كأنّه قال: أكرم عدول العلماء ويستحب اكرام العدول، فمن حيث تعارضهما بالعموم من وجه لارجحان لأحدهما، ومن حيث تعارضهما بالعموم المطلق يكون الأول خاصاً نصّاً فيحصل الحيرة (أو بالعكس) كما في أكرم العلماء ولا تكرم فساق النحاة،

ولاتكرم فسّاق العلماء، فإن تعارض الأوّل والثالث في بدو الأمر بالعموم المطلق وبعد لحاظ خروج فسّاق النحاة عن العلماء ينقلب إلى العموم من وجه افتراق الأوّل في عدول العلماء، وافتراق الثاني في الفاسق النحوي، ويتعارضان في الفاسق الغير النحوي فيحصل الحيرة كما مرّ (أو إلى التباين) كما في أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق ولا تكرم عدول العلماء، فإنّ تعارض الأوّل والثالث بالعموم المطلق، فإذا خصص العلماء بالفسّاق لفرض أكثرية أفرادهم من أفراد الفسّاق ينقلب إلى التباين كأنّه قال: أكرم عدول العلماء ولا تكرم عدول العلماء، فيحصل الحيرة (وقد وقع التوهّم في بعض المقامات) حاصله: أنّك ستعرف مفصّلاً أنّ مقتضى اعمال قوانين العلاج ملاحظة النسبة الأوليّة في بعض الموارد وملاحظة النسبة الثانويّة في بعضها وهذا البعض لاحظ النسبة الثانويّة في مورد لزوم ملاحظة النسبة الأوليّة.

(فنقول توضيحاً لذلك: أنّ النسبة بين المتعارضات المذكورة إن كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين فإن كانت النسبة) التباين كأكرم العلماء ويستحب اكرام العلماء ويحرم اكرام العلماء، فإن لم يكن ترجيح في البين أصلاً يرجع إلى التخيير، وإن كان لأحدهما مرجح دلالي أو غيره يؤخذ به وي طرح الآخران، وإن كان في اثنين منها مرجح دلالي أو غيره يطرح المرجوح ويختّر بين الراجحين، وإن كانت النسبة (العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجّحات مثل قوله: يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام الفسّاق ويستحب اكرام الشعراء، فيتعارض الكل في مادّة الاجتماع) أي العالم الفاسق الشاعر والأولان في العالم الفاسق، والآخران في الفاسق الشاعر، والأوّل والثالث في العالم الشاعر. وبالجملة إن انتفى المرجح من كل جهة يحكم بالتخيير في جميع موارد هذه التعارضات الأربعة وإن ترجح أحدها كأن يفرض رجحان الأوّل دلالة لقلّة أفراده أو سنداً لأصديقية راويه يكون مخصّصاً للآخرين فيتعارضان في الفاسق الشاعر الغير العالم، وإن ترجح اثنان منها كأن يفرض رجحان الأخيرين دلالة أو سنداً يكونان مخصّصين له

ويتعارضان في مطلق الفاسق الشاعر، وحينئذ إن ترجح أحدهما من جهة فهو وإلا فيرجع إلى التخيير، ويأتي بعد صفحات أنه قد ينقلب النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات فانتظر ولا تغفل.

(وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً) كما في تعارض عام وخاصين (فإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما) فتارة خصص العام بأحدهما وتنقلب النسبة بينه وبين الآخر، ويأتي تفصيله في قوله بعد صفحة. نعم لو كان المخصص متصلاً بالخ، وتارة خصص بهما بلاشكال كما في أكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم ولا تكرم عمرو العالم، وتارة (خصص بهما) على اشكال ستعرفه (مثل المثال الآتي) بعد سطرين في قوله: فإذا ورد أكرم العلماء الخ. (وإن لزم محذور نحو قوله: يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام فساق العلماء وورد يكره اكرام عدول العلماء، فإنّ اللازم من تخصيص العام بهما بقاؤه بلامورد فحكم ذلك كالمباینين.

لأنّ المجموع الخاصين مباين للعام) فكأنه قال: أكرم العلماء ولا تكرم العلماء، وحينئذ فإن كان هناك طريق جمع غير التخصيص فهو كما إذا قال: أكرم العلماء ويستحب اكرام عدول العلماء ويستحب اكرام فساق العلماء، حيث إنّ ظهور مادة الاستحباب في الندب أقوى من ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فيحمل الأمر على الندب، وإلا كما في مثال المتن يرجع إلى سائر المرجحات فإن ترجح سند العام يؤخذ به، وإن ترجح سند الخاصين يؤخذ بهما، وإن كان العام راجحاً بالنسبة إلى أحد الخاصين ومرجوحاً بالنسبة إلى الآخر، قيل بأنه يطرح الخاص المرجوح ويخصص العام بالخاص الراجح، وقيل: بالتخيير بينه وبينهما كصورة التكافؤ، وإن كان راجحاً بالنسبة إلى أحدهما ومساوياً للآخر يطرح المرجوح ويخصص العام بالراجح، وإن كان مرجوحاً بالنسبة إلى أحدهما ومساوياً للآخر يقدم الخاصان.

(وقد توهم) أي وقع في الوهم (بعض من عاصرناه) وهو النزاقى - ره -

(فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه) كالعقل والسيرة (مع الخاص المطلق الآخر) أي خصص العام أولاً بالمخصص اللبّي ثم لاحظ النسبة بين العام المخصص والخاص الآخر اللفظي (فإذا ورد أكرم العلماء ودلّ من الخارج دليل) لبي (على عدم وجوب اكرام فسّاق العلماء، وورد أيضاً) في دليل لفظي (لاتكرم النحويين كانت النسبة على هذا) التوهم (بينه «خاص لفظي» وبين العام بعد اخراج فسّاق عموماً من وجه، ولاأظن يلتزم بذلك) التوهم (فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظيين) وإن كان التخصيص بأحدهما حتمياً لكونه أخص الخاصين، وسنوضحه بعد سطور (إذ لاوجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر، وإنما يتوهم ذلك في العام المخصص) باللبّي أي (بالإجماع أو العقل).

توضيح الكلام: أنه إذا تعارض عام وخاصان منفصلان ولم يلزم من تخصيصه بهما محذور كان اللازم تخصيصه بهما دفعة، والنراقي - ره - وقع في الوهم وفصل بين كونها لفظيين فوافق القوم في تخصيصه بهما سواء تساويا في الرتبة كما في أكرم العلماء، لاتكرم فسّاق العلماء، لاتكرم النحاة، أو كان التخصيص بأحدهما حتمياً كما في أكرم العلماء، لاتكرم فسّاق العلماء، لاتكرم فسّاق النحاة، فإن الأخير لكونه أخص الخاصين يخصّص به العام لامحالة، أي وإن فرض عدم التخصيص بالآخر بتوهم انقلاب النسبة، وإلى هذا أشار بقوله: ولاأظنّ الخ، وبين ما كان أحدهما لبياً والآخر لفظياً كما فرض في المتن فخصّص العام أولاً باللبّي ثم لاحظ النسبة بينه وبين الخاص الآخر.

(لزم أن المخصّص المذكور يكون كالمتمصل فكان العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج) أي كما أن المخصّص المتمصل في مثل أكرم العلماء العدول نص في التخصيص لا بدّ من تخصيصه به، كذلك المخصّص اللبّي كقيام الإجماع ونحوه بخروج فسّاقهم فإنه أيضاً نص في التخصيص بخلاف المنفصل اللفظي

كلا تكرم فساق النحاة فإنه لا يدلّ إلا على حكم مخالف للعام ولا نظر فيه إليه أصلاً وإن كان أخص الخاصين، وربّما يقدّم العام عليه بنسخ وغيره. نعم لولا المانع يخصّص العام به وبكل مخصص بحكم العقل، وحيثُذ يقال: كما أن العام المخصص بالمتصل استعمل في الباقي كذلك العام المخصص باللبّي.

(والتعارض إنّما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لابين ما وضع اللفظ له وإن علم عدم استعماله) فلفظ العلماء وإن كان وضع للعموم والنسبة بينه وبين النحويين عموم مطلق، إلاّ أنّه استعمل في عدول العلماء، والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه كما قال: (فكان المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم، والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه) فيرجع إلى علاج تعارضهما (ويندفع بأنّ) المخصص اللبّي وإن كان كالمخصص المتصل نصّاً في المخصصة لا بدّ من التخصيص به، إلاّ أنّه لا يمنع عن انعقاد ظهور بدوي للعام في العموم بخلاف المتصل فإنه يمنع عنه ويوجب انعقاد ظهور بدوي للعام في الباقي.

توضيح المطلب: أنّ (التنافي في المتعارضين إنّما يكون بين ظاهري الدليلين) بمعنى أنّ ملاك التعارض هو لحاظ ظاهر الدليلين سواء كان هو الموضوع له أو المستعمل فيه المجازي كما قال: (وظهور الظاهر إمّا بأن يستند إلى وضعه) كظهور الأسد في المفترس والعلماء في العموم (وإمّا أن يستند إلى قرينة المراد) كظهور الأسد الرامي في الرجل الشجاع والعلماء العدول في الباقي (وكيف كان فلا بدّ من احرازه «ظهور» حين التعارض وقبل علاجه) بالترجيح (إذ العلاج راجع إلى رفع المانع) عن الظهور (لا إلى احراز المقتضي) للظهور بمعنى أنّ العلاج ليس وسيلة لاحراز الظهور بل لرفع المانع عن الظهور المحرز مثلاً قوله: أكرم العلماء، ظاهر في العموم للشاعر، وقوله: لا تكرم الشاعر، ظاهر في العموم للعالم، فكل منهما يمنع عن الأخذ بظهور الآخر، فيحمل الشاعر على غير العالم كما مرّ فيرتفع به المانع

عن الأخذ بظاهر العلماء.

(والعام المذكور «أكرم العلماء» بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي إن لوحظ بالنسبة إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل) اللبّي (فالدليل المذكور والمخصص اللفظي سواء في المانعية عن ظهوره في العموم فيرفع اليد عن الموضوع له بهما، وإن لوحظ بالنسبة إلى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل فلا ظهور له في ارادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل) أي لا ظهور له في العلماء العدول (إلا بعد اثبات كونه «باقي» تمام المراد وهو غير معلوم إلا بعد نفي احتمال مخصص آخر ولو بأصالة عدمه).

حاصله: أنه بعد ما خصص عموم أكرم العلماء باللبي لكونه مما لا بد منه إن لوحظ ظهوره البدوي الناشئ عن الوضع وقطع النظر عن خروج فساقهم فهو ظاهر في العموم، والمخصصان سيان في المانعية، فلا بد من العلاج بتخصيصه بهما معاً، وإن لوحظ ظهوره الثانوي أي الظهور في الباقي بعد خروج الفساق فهو «لحاظ» موقوف على انعقاد هذا الظهور الثانوي وهو لا ينعقد إلا بنفي مخصص آخر إما بالوجدان وإما بالأصل (وإلا) أي وإن لم ينف احتمال مخصص آخر (فهو) أي العام الذي خصص باللبي (مجمل مردد بين تمام المراد) بأن يكون المراد أعم من النحوي وغيره (وبعضه) بأن يكون المراد عدا النحاة. وبالجملة لا ينعقد للعام ظهور ثانوي في تمام الباقي.

(لأن الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لامعينة لتمام الباقي) بمعنى أن خروج الفساق يمنع عن الظهور البدوي في العموم ولا يوجب انعقاد ظهور ثانوي في تمام الباقي ما لم يجز أصالة عدم مخصص آخر (وأصالة عدم المخصص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظي) وبالجملة ظهور العام في الباقي موقوف على الاثبات، والاثبات موقوف على امكان اجراء أصالة عدم مخصص آخر، وهو غير ممكن لوجود المخصص الآخر، ونتيجة ذلك هو قوله:

(فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون) أي تتحقق (النسبة بينه وبين المخصص اللفظي).

وبتعبير أوضح: تعارض العلماء بعد اخراج فساقهم مع النحويين إن كان (بالظهور البدوي الوضعي فهو بالعموم المطلق كتعارضه بالفساق فلا بد من تخصيصه بهما، وإن كان بالظهور الثانوي القريني فإن كان (قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيته فلا ظهور له) إذ ما لم يعالج دليل النحويين لا ينعقد للعام ظهور في تمام ما عدا فساقهم (حتى يلاحظ النسبة بين ظاهرين) بالعموم من وجه (لأن ظهوره) الثانوي (يتوقف على علاجه ورفع تخصيصه بأكرم النحويين) أي مادام لم يمنع عن تخصيص العام بالنحاة لا ينعقد له ظهور ثانوي (وإن كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له) أي إن كان ظهوره في تمام الباقي بعد منع تخصيصه بالنحاة فلا نتصور المانع (بل هو كالدليل) اللبّي (الخارجي المذكور دافع من مقتضى وضع العموم) وهو الظهور في العموم.

(نعم لو كان المخصص متصلاً بالعام من قبيل الصفة أو الشرط أو بدل البعض) بل الاستثناء كما يأتي (كما في أكرم العلماء العدول أو إن كانوا عدولاً أو عدولهم) أو إلاّ فساقهم (صحت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي وبين المخصص اللفظي المذكور «لاتكرم النحويين» وإن قلنا: يكون العام المخصص المتصل مجازاً إلاّ أنه يصير من قبيل أسد يرمي، فلو ورد مخصص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور) فيلاحظ النسبة.

(وهذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل فإنه لا يحكم بمجرد وجدان مخصص منفصل بظهوره في تمام الباقي إلاّ بعد احراز عدم مخصص آخر). توضيح المطلب مرة أخرى: أنه فرق بين كون أحد المخصصين لبيّاً والآخر متصلاً «أكرم العلماء العدول، لاتكرم النحاة» وبين كون أحد المخصصين لبيّاً والآخر منفصلاً كما فرض في المتن، فإنّ الفرضين وإن كانا مشتركين في أنه لا بدّ من اخراج الفساق

لكونه متصلاً في الأول ولبياً في الثاني إلا أن العام في الأول لا ينعقد له ظهور في العموم أصلاً لا اقتران القرينة بل ينعقد ظهوره البدوي في الباقي، إِمَّا حقيقة بناء على الوضع النوعي للهيئة التركيبية على الباقي، وإِمَّا مجازاً من باب أسد يرمي، وحينئذ يلاحظ النسبة بين هذا الظهور التركيبي وبين الخاص الآخر وهي العموم من وجه.

وأما في الثاني فلكون العام في الظاهر مجرداً عن القرينة ينعقد له ظهور بدوي في العموم ومجرد تخصيصه باللبّي مالم ينضم إليه أصالة عدم مخصص آخر لا يوجب انعقاد ظهور ثانوي في الباقي حتى يلاحظ النسبة بين هذا الظهور الثانوي وبين الخاص الآخر بالعموم من وجه، بل يُخصّص العام المطلق بهما معاً لتساويهما في المزاحمة بالظهور البدوي العمومي كما قال: (فالعام المخصّص بالمنفصل) اللبّي كالمخصّص بأخص الخاصين (لا ظهور له في المراد منه) أي لا ينعقد له ظهور في إرادة الباقي حتى يلاحظ نسبته مع الخاص الآخر (بل هو قبل احراز جميع المخصصات مجمل) من حيث الظهور الثانوي (مردد بين تمام الباقي) أي النحوي وغيره (وبعضه) بأن يخرج النحويون أيضاً.

(وبعده «احراز» يتعيّن إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص) لأنّ احراز المخصصات إنّما هو بتخصيص العام بكل مخصص، ومعه يتعيّن إرادة الباقي بعد كل تخصيص، فلا يبقى معنى لملاحظة النسبة (أما المخصص بالمتصل فلما كان ظهوره مستنداً إلى وضع الكلام التركيبي على القول بكونه حقيقة) أي على القول بالوضع النوعي للهيئة التركيبية على الباقي (أو) مستنداً إلى القرينة أي (بوضع لفظ القرينة) المتصلة (بناء على كون لفظ العام مجازاً) وبالجملة لما كان الظهور في الباقي مستنداً إلى وضع اللفظ أي لفظ المركب أو لفظ القرينة (صحّ اتصاف الكلام بالظهور) أي ينعقد ظهوره البدوي في الباقي فيلاحظ النسبة بينه وبين الخاص الآخر، وإنّما عبر بالظهور ولم يعبر بالنصية

(لاحتمال ارادة خلاف ما وضع له التركيب أو لفظ القرينة) لاحتمال كون قوله: لا تكرم النحاة أيضاً مخصّصاً للعلماء كما يحتمل حمله على فساق النحاة.

(والظاهر أنّ التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل لأنّ) الاتصال والانفصال هو الاستقلال بافادة المعنى وعدمه، والاستثناء سواء كان بالحرف أو الاسم أو الفعل يرتبط بالمستثنى منه ولا يستقل بالافادة نحو أكرم العلماء إلاّ الفساق أو غير الفساق، أو استثنى الفساق بخلاف قوله: أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم، فإنّه وإن ذكر عقيب العام بلافصل إلاّ أنّه مستقل بالمعنى، فيعد منفصلاً. وبالجمله (مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي ولذا يفيد الحصر) ففي المثال يفيد حصر وجوب الاكرام في غير الفاسق ونسبته مع النحاة عموم من وجه (فإذا قال: لا تكرم العلماء إلاّ العدول ثم قال: أكرم النحويين) أتى - ره - هذا المثال ليطابق ما يريد التعرّض به من مسألة العارية.

(فالنسبة عموم من وجه) مقتضى الأوّل عدم وجوب اكرام غير العادل نحويّاً كان أو غيره، ومقتضى الثاني وجوب اكرام النحاة عادلاً كان أو غير عادل فيتعارضان في نحوي غير عادل كما قال: (لأنّ اخراج غير العادل من النحويين) أي الحكم بوجوب اكرامه (مخالف لظاهر الكلام الأوّل) فلو كانت النسبة عمومياً مطلقاً لم يكن اخراجه مخالفاً له إذ الخاص المطلق قرينة عرفاً للمراد من العام المطلق لا يخالف له. (ومن هنا) أي من أنّ الاستثناء من المخصص المتصل (يصح أن يقال: النسبة بين قوله: ليس في العارية ضمان إلاّ الدينار والدرهم، وبين ما دلّ على ضمان الذهب والفضة عموم من وجه كما قوّاه غير واحد) كما المحقق السبزواري وصاحب الرياض وغيرهما (من متأخري المتأخرين).

توضيحه: أنّ بعض الأخبار نفي الضمان عن مطلق العارية وبعضها استثني النقدين «الدرهم والدينار» وبعضها استثني الجنسين «الذهب والفضة» لا كلام لنا في الأوّل لأنّه خصّص قطعاً إمّا بالنقدين وإمّا بالجنسين، إنّما الكلام في الأخيرين

لأن الاستثناء بالنسبة إلى النقيدين قطعي لكونها أخص الخاصين، وحيث إن الاستثناء من المخصص المتصل يكون العام ظاهراً في تمام الباقي، والنسبة بينه وبين ما دل على استثناء الجنس عموم من وجه إذ الأول ينفي ضمان غير النقيدين سواء كان من الجنس أو سائر الأشياء، والثاني يثبت ضمان الجنس نقيدين كانا أو غيرهما، افتراق الأول في سائر الأشياء، افتراق الثاني في النقيدين، ومادة التعارض غير المسكوك من الجنس فإن الأول يقتضي عدم ضمانه والثاني يقتضي ضمانه.

(فيرجح الأول لأن دلالة بالعموم ودلالة الثاني بالاطلاق) أي إذا كانت النسبة عموماً من وجه يصلح كل منها مخصصاً للآخر أي يمكن اخراج مادة الاجتماع من دليل عدم ضمان غير النقيدين ويمكن اخراجه من دليل ضمان الجنس، فيقدم الأظهر وهو الأول لأنه سلبي يفيد العموم والثاني إيجابي يفيد الاطلاق، ويحتمل أظهرية الثاني كما يأتي في قوله: إلا أن يقال إن الحصر في كل الخ. (أو يرجع إلى عمومات نفي الضمان) أي وعلى تقدير انتفاء الرجحان الدلالي يرجع في مادة الاجتماع إلى عموم ليس على مستعير عارية ضمان إما لكونه مرجحاً ومؤيداً لأحد الخبرين، وإما لأنهما يحكم باجمالهما وتساقطهما فيرجع إلى العام على القولين في تعارض العامين من وجه كما مرّ.

(خلافاً لما ذكره بعضهم) وهو المحقق الثاني - ره - (من أن تخصيص العموم بالدرهم أو الدينار لا ينافي تخصيصه أيضاً بمطلق الذهب والفضة) فهو إما لا يسلم كون الاستثناء من المخصص المتصل أو لا يفرق بين المخصص المتصل والمنفصل، أو غفل في المقام عن ظهور العام في تمام الباقي الموجب لانقلاب النسبة بينه وبين الخاص الآخر إلى العموم من وجه، فلاحظ الظهور الأولي للعام وخصّصه بهما (وذكره «ما ذكره بعضهم» صاحب المسالك وأطال الكلام في توضيح ذلك).

فقال ما لفظه: لاختلاف في ضمانيهما يعني الدراهم والدنانير) بمعنى أن تخصيصهما متيقن على كل تقدير (وإنما الخلاف في غيرهما من الذهب والفضة كالحلي المصوغة فإن مقتضى الخبر الأول ونحوه) يعني الأخبار الدالة على استثناء مطلق الجنسين (دخولها) أي الحلي فيما يضمن (ومقتضى تخصيص الثاني بالدراهم والدنانير خروجها) أي الحلي عما يضمن (ومن الأصحاب من) يعني المحقق الثاني (نظر إلى أن الذهب والفضة مخصّصان) أي مخرجان - بصيغة المفعول - (من عدم الضمان مطلقاً) أي مسكوكين كانا أم لا (ولامنافاة بينهما وبين الدراهم والدنانير لأنهما «نقدين» بعض أفرادهما «جنسين» ويستثنى الجميع ويثبت الضمان في مطلق الجنسين، ومنهم من) كفخر المحققين - ره - (التفت إلى أن الذهب و الفضة مطلقان أو عامان بحسب افادة الجنس المعرف العموم وعدمه) فإن فيه قولان (و) في مقابلتهما (الدراهم والدنانير مقيّدان أو مخصّصان) كلاهما بصيغة المفعول.

توضيحه: أن المفرد المحلّي باللام فيه قولان: أحدهما: أنه يدلّ على الطبيعة الحاصلة في ضمن عموم الأفراد، فالذهب أي كل ذهب، والفضة أي كلّ فضة، فإذا كانا عامين كان الدراهم والدنانير خاصين. ثانيهما: أنه يدلّ على الطبيعة الذهنية فالذهب أي كلّ الذهب والفضة أي كلّ الفضة، فإذا كانا مطلقين كان الدراهم والدنانير مقيّدين (فيجمع بين النصوص) المتعارضة (بحمل المطلق على المقيّد أو العام على الخاص) وبالجملة يحمل الذهب والفضة على النقدين وينحصر الضمان فيهما فيكون النقدان مخصّصين لعموم نفي الضمان في العارية و لعموم ثبوت الضمان في الجنسين، وبعبارة أخرى: يكون أخص الخاصين مخصّصاً للعام وللخاص الآخر، فهو - ره - أيضاً غفل عن انقلاب النسبة كالمحقق الثاني ثم قال الشهيد - ره :

(والتحقيق في ذلك) صحة مذهب المحقق - ره - وفساد مختار الفخر - ره -

بيانه: (أن نقول: إن هنا نصوصاً على ثلاثة أضرب: أحدها: عام في عدم الضمان من غير تقييد كصحيحة الحلبي عن الصادق - عليه السلام - : ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن، وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر - عليه السلام - . وثانيها: بحكمها) في نفي الضمان عن العارية (إلا أنه استثنى مطلق الذهب والفضة . ثالثها: بحكمها) في نفي الضمان عن العارية (إلا أنه استثنى الدنانير والدرهم فلا بدّ من الجمع فاخراج الدرهم والدنانير لازم لخروجها على الوجهين الآخرين) أي على استثناء الجنسين وعلى استثناء النقدين (فإذا خرجا من العموم بقى فيما عداهما بحاله) أي بقى بحال العموم المطلق . ولا تغفل أيها الأخ أنّ هذا هو محل الخلاف بين المصنف - ره - وغيره (وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص) وبالجملة يخصص العام بكل من الخاصين وفاقاً للمحقق الثاني - ره - .

(فإن قيل) من ناحية الفخر - ره - : (لما كان الدرهم والدنانير أخص من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملاً بالقاعدة) يعني حمل العام على الخاص، فالنقدان يخصصان عموم عدم ضمان العارية وعموم ضمان الجنسين لأنه خاص في مقابلتهما (فلا تبقى المعارضة بين العام الأول «عدم ضمان العارية» والخاص الآخر «ضمان الجنسين» .

قلنا: لا شك أنّ كلاً منهما) بحسب الظاهر (مخصص لذلك العام لأنّ كلاً منهما مستثنى) من ذلك العام «لا ضمان» (وليس هنا) ما يمنع من تخصيصه بهما معاً (إلا أنّ أحد المخصصين أعم من الآخر مطلقاً) فإنّ الجنسين أعم مطلقاً من النقدين (وذلك غير مانع فيخصص العام الأول «لا ضمان» بكل منهما، أو يقيد مطلقه إشارة إلى ما مرّ من الخلاف في افادة المعرف باللام العموم أو الاطلاق (لأنّ أحدهما يخصص بالآخر لعدم المنافاة بين اخراج الذهب والفضة في لفظ، والدرهم والدنانير في لفظ حتى يوجب) التنافي (الجمع بينهما بالتخصيص

والتقييد) أي تخصيص الجنسيتين وتقييدهما بالنقدين.

(وأيضاً فإنّ العمل بالخبرين الأخصيين لا يمكن) أي لا يمكن العمل بشيء منها (لأنّ أحدهما لم يخص إلاّ الدينارين وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان صريحاً والآخر لم يستثن إلاّ الدراهم وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان كذلك) أي صريحاً (فدلالتها قاصرة والعمل بظاهر كل منهما لم يقل به أحد) وبالجملة لا يمكن العمل بشيء منها لقصور الدلالة ولا بكل منهما لتعارض حصرهما (بخلاف الخبر المخصص بالذهب والفضة).

حاصله: أنّه مضافاً إلى ما ذكر من أنّ استثناء النقدين لا ينافي استثناء الجنسيتين أنّ استثناءهما لو وقع في خبر واحد بأن يقول: لا ضمان في العارية إلاّ في الدراهم والدينارين، لأفاد حصر الضمان فيهما وأمكن العمل به وتخصيص الجنسيتين به، إلاّ أنّه وقع في خبرين «لا ضمان في العارية إلاّ الدراهم، لا ضمان في العارية إلاّ الدينارين» وحينئذ لا يمكن العمل بشيء منها لأنّ صريح أحدهما حصر الضمان في الدرهم ولا يعمل به إذ لا أقل من استثناء الدينار أيضاً، وصريح الآخر حصر الضمان في الدينار ولا يعمل به إذ لا أقل من استثناء الدرهم أيضاً، ولا يمكن العمل بكل منهما لتعارض حصرهما، وإذا لم يمكن العمل بهما لم يصلحاً لتخصيص الخبر الذي يمكن العمل به بلا محذور وقصور أعني: استثناء الجنسيتين.

(فإن قيل: التخصيص إنّما جعلناه بهما معاً لا بكل واحد منهما فلا يضر عدم دلالة أحدهما على الحكم) وهو خروج كلا النقدين (المطلوب منه) حاصله: أنّ الخبرين الأخصيين وإن كان كل منهما منفرداً قاصراً عن افادة المطلوب بحيث لا يمكن العمل به وجعله مخصّصاً لخبر الجنسيتين إلاّ أنّه يجمع بينهما برفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر فيكونان بمنزلة خبر واحد يصح العمل به وجعله مخصّصاً لخبر الجنسيتين.

(قلنا: هذا أيضاً لا يمنع) ولا يرفع (قصور كل واحد من الدلالة) على تخصيص كلا النقدين (لأن كل واحد مع قطع النظر عن) جمعه مع (صاحبه قاصر) حاصله: أنه إذا كان كل من الخبرين في حد نفسه قاصراً عن الدلالة على خروج كلا النقدين عاجزاً عن تخصيص خبر الجنسين، فمجرد الجمع بينهما وعلاج تعارضهما في مقام العمل لا يجدي في رفع القصور المذكور والعجز المزبور، لأن الجمع والعلاج لا يجعلها خبراً واحداً حقيقة كيف (وقد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين) كما هو لازم التعدد (فظهر أن إرادة الحصر من كل منهما غير مقصود) أي لم يرد من نفي الضمان في غير الدرهم أن الضمان منحصر فيه إذ لا أقل من استثناء الدينار إن لم يستثن مطلق الجنسين ولم يرد من نفي الضمان في غير الدينار أن الضمان منحصر فيه إذ لا أقل من استثناء الدرهم إن لم يستثن مطلق الجنسين (وإنما المستثنى فيها من جملة الأفراد المستثناة) أي مفاد الخبرين بعد الغاء الحصر هو مجرد استثناء الدرهم واستثناء الدينار من دون نظر إلى عدم استثناء شيء آخر.

(وعلى تقدير الجمع بينهما بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منها لا يخرج عن القصور في الدلالة على المطلوب) أي ومجرد الجمع بينهما لا يرفع القصور الأصلي في كل منهما وإنما يفيد أنها مستثنان، وأمّا عدم استثناء غيرهما فلا، كما قال: (إذ لا يعلم منهما إلا أن الاستثناء ليس مقصوداً على ما ذكر في كل واحد).

فإن قيل: اخراج الدراهم والدينانير خاصة ينافي اخراج جملة الذهب والفضة) بمعنى أن اخراج الخاص معارض باخراج العام (فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدينانير كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان لهذين النوعين «نقدين» لتحقيق المنافاة بين الأمرين) وبالجملة اخراج النقدين مناف لعموم ضمان الجنسين ولعموم عدم ضمان العارية فيوجب الجمع بجعل اخراج النقدين مخصصاً لكلا العامين.

(قلنا: نمنع المنافاة فإن استثناء الدراهم والدنانير اقتضى بقاء العموم في حكم عدم الضمان فيما عداهما «لاتغفل أيها الأخ أن هذا هو محل الخلاف كما مر» وقد عارضه الاستثناء الآخر) أي استثناء الجنسين (فوجب تخصيصه به أيضاً) حاصله: أنه لا تعارض بين اخراج النقدين واخراج الجنسين بل هما معارضان لعموم عدم ضمان العارية فوجب تخصيصه بهما (فلاوجه لتخصيص أحد المخصصين بالآخر، وأيضاً فإن حمل العام على الخاص استعمال مجازي وابقاءه على عمومه حقيقة، ولايجوز العدول إلى المجاز مع امكان الاستعمال على وجه الحقيقة، وهو هنا ممكن في عموم الذهب والفضة فيتعين، وإنما صرنا إلى التخصيص في الأوّل) أي عموم نفي الضمان (لتعيّنه على كل تقدير) حاصله: أن هناك خاصاً وعامّين، عموم نفي ضمان العارية، وعموم اثبات ضمان الجنسين، والعام الأوّل لا بدّ من مجازيته لأنّه خصص بالنقدين أو بالجنس، وأمّا العام الثاني فإن خصصناه بالنقدين صار مجازاً، وإن جعلناه بعمومه مخصّصاً للعام الأوّل بقي على حقيقته ولايصار إلى المجاز مع امكان الحقيقة.

(فإن قيل: إذا كان التخصيص يوجب المجاز) في العام (وجب تقليله «تخصيص» ما أمكن لأنّ كل فرد يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال) أي استعمال العام (حيث كان حقه «عام» أن يطلق على جميع الأفراد، وحيث فنقول: قد تعارض هنا مجازان: أحدهما: في تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدراهم، والثاني: في زيادة تخصيص العام الأوّل بمطلق الذهب والفضة على تقدير عدم تخصيصهما بالدنانير والدراهم، فترجيح أحد المجازين على الآخر ترجيح من غير مرجح) أي كما أنّ الاجتناب عن المجاز لازم مهما أمكن كذلك تقليله، وفيما نحن فيه لا بدّ إمّا من ارتكاب المجازية في العام الثاني أيضاً بتخصيصه بالنقدين، وإمّا من تكثير المجاز في العام الأوّل بتخصيصه بالجنسين والنقدين ولا ترجيح للثاني (بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب والفضة لأنّ فيه

مراعاة قوانين التعارض بينه) أي دليل الجنسين (وبين ما) أي دليل النقيدين الذي (هو أخص منه) فإنّ القانون في تعارض العام والخاص تخصيص العام به، فإذا كان أحد الخاصين أخص من الآخر ينبغي تخصيصه به.

(قلنا: لانسلم التعارض بين الأمرين) أي تكثير المجاز في العام الأوّل أو أحداث المجاز في العام الثاني (لأنّ استعمال العام الأوّل على وجه المجاز حاصل على كل تقدير إجماعاً) لأنّه إما خصص بالنقيدين وإما بمطلق الجنسين (وزيادة التجوز في الاستعمال) أي استعمال العام الأوّل (لايعارض به أصل التجوز) أي أحداث التجوز (في المعنى الآخر) يعني دليل الجنسين (فإنّ ابقاء الذهب والفضة على عمومها استعمال حقيقي فكيف يكافئه) ويساويه (مجرد تقليل التجوز) في العام الأوّل (مع ثبوت أصله «تجوز»، وبذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح لأنّ المرجح حاصل في جانب الحقيقة) بمعنى أنّ حمل دليل الجنسين على عمومه وحقيقته أولى من تقليل المجازية في العام الأوّل.

(هذا ما يقتضيه الحال من الكلام في هذين الوجهين) أي تخصيص العام الأوّل بكلا الخاصين كما اختاره المحقق الثاني، وكون النقيدين مخصصاً لكلا العامين كما اختاره الفخر - ره - (وبقي فيه مواضع يحتاج إلى تنقيح) كدعوى عدم مقاومة أخبار الجنسين بأخبار النقيدين، ودعوى معاضدة أخبار النقيدين باطلاقات نفي ضمان العارية ومطلق اليد المؤتمنة، ودعوى انقلاب النسبة كما مرّ ويأتي، ودعوى تمامية الحصر في خبر النقيدين كما يأتي. انتهى.

أقول: الذي يقتضيه النظر أنّ النسبة بين روايتي الدرهم والدينار بعد جعلها كرواية واحدة، وبين ما دل على استثناء الذهب والفضة من قبيل العموم (من وجه) قوله: بعد جعلها كرواية واحدة، غرضه أنّ استثناء النقيدين لتيقّنه يجمع بين روايتهما برفع اليد عن ظاهر الحصر في كل منهما بنص الآخر فهما بمنزلة قوله: لاضمان في العارية إلّا في الدرهم والدينار، وأيضاً اتصال المخصص بقلب

النسبة بين رواية الجنسين، وكل من روايتي النقيدين إلى العموم من وجه وإن لم يجعلها كرواية واحدة، فلامجال لتوهم أن انضمام كل منهما بالآخر من قبيل المخصص المتصل الغير المقلب للنسبة، وحينئذ يصح تنزيلها أولاً منزلة رواية واحدة ثم ملاحظة النسبة وهي العموم من وجه (لأن التعارض بين العقد السلبي من الأولى والعقد الايجابي في الثانية).

فإن رواية النقيدين عقدها الايجابي ضمان النقيدين، وعقدها السلبي عدم ضمان غيرهما ورواية الجنسين عقدها الايجابي ضمان الجنسين، وعقدها السلبي عدم ضمان غيرهما فيتعارض العقد السلبي من الأول «عدم ضمان غير النقيدين» والايجابي من الثاني «ضمان الجنسين» بالعموم من وجه افتراق الأول في سائر الأشياء افتراق الثاني في النقيدين، مادة التعارض غير المسكوك من الجنسين فكل منهما يصلح مخصصاً للآخر، فيقدم الأظهر كما قال: (إلا أن الأول عام) لكونه سلبياً (والثاني مطلق) لكونه ثبوتياً (والتقييد أولى من التخصيص) كما مرّ مفصلاً (وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين رفع اليد عن العموم يعني (ظاهر الحصر في الدرهم والدينار. ورفع اليد من اطلاق الذهب والفضة وتقييدهما أولى) فيختص الضمان بالنقيدين.

(إلا أن يقال: إن الحصر في كل من روايتي الدرهم والدينار موهون من حيث اختصاصهما بأحدهما فيجب اخراج الآخر عن عمومهما) حاصله: أن أظهرية العقد السلبي المفيد للعموم موهونة من ثلاث جهات: احداها: أن الجنسين أقلّ فرداً من غير النقيدين والأقلّ فرداً بمنزلة الخاص. ثانيها: أن استثناء النقيدين لم يقع في رواية واحدة حتى يتم الحصر المفيد للعموم، بل وقع في روايتين فالحصر في لاضمان في غير الدرهم يخصص بالدينار، والحصر في لاضمان في غير الدينار يخصص بالدرهم (فإن ذلك يوجب الوهن في الحصر وإن لم يكن الأمر كذلك في مطلق العام).

بمعنى أنّ التخصيص لا يوهن سائر صيغ العموم لكنه يوهن الحصر المفيد للعموم، لأنّ الحصر نص في العموم بحيث يأبى عن التخصيص، والعام الآبي عن التخصيص يوهن بالتخصيص، فتخصيص أكرم العلماء بلا تكرم النحاة لا يوجب وهنا فيه من حيث الشمول لتتام الباقي بخلاف تخصيص لاضمان في غير الدرهم بالدينار أو بالعكس، فانه يوهن شمول الحصر لتتام الباقي. وفيه: أنّ غاية ما يلزم من ذلك كون الحصر في كل منهما اضافياً بالنسبة إلى غير ما ذكر في الأخرى، فيتم عموم الحصر بالنسبة إلى غير النقدين، ولعلّه لذا عبر بما يشعر بالترديد حيث قال: إلا أن يقال:

ثالثها: قوله (ويؤيد ذلك) أي وهن عموم الحصر (أنّ تقييد الذهب والفضة بالنقدين) بأن يقدّم العام «لاضمان في غير النقدين» على المطلق «في الذهب والفضة ضمان» (مع غلبة استعارة المصوغ) فإنّ الغالب استعارة الحلي المصوغ من الجنسين للتزيّن، وأمّا استعارة النقدين لاظهار الاعتبار والتمول عند الناس فنادر (بعيد جداً) وبالجملة إن تم أظهيرية أحدهما فهو وإلا فيرجع إلى سائر المرجحات أو التخيير فافهم (ومّا ذكرنا يظهر النظر في مواضع ممّا ذكره صاحب المسالك في تحرير وجهي المسألة) فانه إمّا غفل عن كون الاستثناء من المخصص المتصل أو عن الفرق بين المتصل والمنفصل أو عن انقلاب النسبة فيما نحن فيه فلاحظ الظهور البدوي للعام «لاضمان في العارية» وخصصه بهما وبني عليه الأسئلة والأجوبة في طول كلامه.

(وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة فإن كان فيها ما يقدّم على بعض آخر منها، إمّا لأجل الدلالة كما في النص والظاهر، أو الظاهر والأظهر، وإمّا لأجل مرجح آخر) وسنفرض الكل فلا تضرب (قدم ما حقّه التقديم ثم لوحظ النسبة مع) أي بين (باقي المعارضات).

فقد لا ينقلب النسبة كما إذا قال: يجب اكرام الشعراء ويحرم اكرام الشعراء

ويستحب اكرام العدول، فإن النسبة بين الأولين التباين وبين كل منهما مع الثالث العموم من وجه فإن فرضنا دليل العدول أظهر دلالة لقلّة أفراده أو راجحاً من جهة أخرى يكون هو مخصصاً للأولين ولا ينقلب النسبة، بل يتعارض الأولان بالتباين في الشاعر الفاسق، فيرجع فيهما إلى قانون التعارض وإن فرضنا الأولين أظهر لقلّة الشعراء وفرضنا رجحانها أو أحدهما من جهة السند يخصص الأخير بهما، فينحصر الاستحباب بسائر العدول ولا ينقلب النسبة، بل يتعارض الأولان بالتباين في مطلق الشاعر، فيرجع فيهما إلى قانون التعارض، ثم لو فرض عدم رجحان في البين أصلاً يخير في الشاعر العادل بين أدلة الوجوب والحرمة والاستحباب وفي الشاعر الفاسق بين دليلي الوجوب والحرمة.

وقد (ينقلب النسبة) وحيث قد لا يحدث الترجيح كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء، ويستحب اكرام عالم غير شاعر وشاعر غير عالم، فإن نسبة الأولين هي العموم من وجه بلارجحان دلالي، ونسبة كل منهما مع الثالث هي العموم المطلق فيخصصان به وتنقلب نسبتها إلى التباين كأنه قال: أكرم العلماء الشعراء ولا تكرم الشعراء العلماء ولارجحان أيضاً.

(وقد يحدث الترجيح كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ويستحب اكرام العدول فإنه) يتعارض الأول مع الثاني بالعموم المطلق ومع الثالث بالعموم من وجه و(إذا خصص العلماء بعدولهم) تنقلب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق إذ (يصير) العلماء (أخص مطلقاً من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم) فيحرم اكرام فساق العلماء ويجب اكرام عدولهم ويستحب اكرام سائر العدول.

(والسر في ذلك) أي تقديم ما حقه التقديم، ثم ملاحظة النسبة (واضح إذ لولا الترتيب في العلاج) على النهج المذكور (لزم الغناء النص أو طرح الظاهر المنافي له «نص» رأساً) إذ لو لوحظ تعارض دليلي العلماء والعدول واتفق رجحان

دليل العدول دلالة أو سنداً أو فقد المرجح واختير دليل العدول فيخرج مادة الاجتماع «عالم عادل» عن دليل العلماء ويدخل في دليل العدول وينحصر أفراد العلماء في فساقهم، فينقلب تعارض دليلي العلماء وفساقهم إلى التباين، وحينئذ فإن طرحنا الثاني لزم طرح النص «خاص» وإن طرحنا الأول لزم طرح العام «علماء» بالنسبة إلى عدولهم وفساقهم فيبقى بلامورد (وكلاهما باطل) أما الأول إذ النص قرينة لطرح الظاهر، فلا يعقل طرحه لأجله، وأما الثاني لقبح صدور عام لامورد له.

(وقد تنقلب النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة) وأشارت إليه في السابق فلا تغفل (كما لو ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويستحب اكرام الشعراء) فإن تعارض كل منها مع الآخرين بالعموم من وجه (فإذا فرضنا أن الفساق أكثر فرداً من العلماء) فتارة يفرض الشعراء أيضاً أكثر من العلماء، فيكون دليل العلماء مخصصاً لهما، فلا يبقى إلا تعارض دليلي الحرمة والاستحباب في شاعر فاسق فيرجع إلى الترجيح أو التخيير.

وتارة يفرض العلماء ١٠٠ والفساق ١٥٠ والشعراء ١٠٠ وحينئذ فإن كان ٥٠ من الفساق داخلاً في العلماء و٥٠ في الشعراء و٥٠ مادة الافتراق يخصص الفساق بهما فيجب اكرام عالم فاسق، ويستحب اكرام شاعر فاسق، ويتعارض الوجوب والاستحباب في عالم فاسق، فيرجع إلى الترجيح أو التخيير، وإن كان ٥٠ من الفساق داخلاً في العلماء و٤٠ داخلاً في الشعراء يخصص الفساق بالعلماء لا بالشعراء، لأن ١٠٠ عالم أقل من ١٥٠ فاسق وإن خرج منهم ٤٠ شاعراً بخلاف العكس، فإن ١٠٠ شاعر لا يكون أقل من ١٥٠ فاسق إذا خرج منهم ٥٠ عالماً، فيجب اكرام عالم فاسق، ويتعارض الوجوب والندب في عالم فاسق شاعر وفي عالم شاعر، والحرمة والندب في فاسق شاعر فيرجع إلى الترجيح أو التخيير وإن كان ٧٥ من الفساق داخلاً في العلماء و٤٠ داخلاً في الشعراء.

(خصّص) الفسّاق (بغير العلماء فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقى) ثلاث تعارضات إذ يكون مادة اجتماع الكل أي (الفرد الشاعر من العلماء الفسّاق) والفرد الشاعر من العلماء العدول (مردداً بين الوجوب والاستحباب) والفرد الشاعر من الفسّاق مردداً بين الحرمة والاستحباب.

(ثم إذا فرض) انقلاب النسبة بأن يفرض (أنّ الفسّاق بعد اخراج العلماء أقل فرداً من الشعراء) كما فرضت من أنّه إذا خرج من ١٥٠ فاسق ٧٥ عالماً يبقى ٧٥ فاسقاً وهو أقل من ١٠٠ شاعر (خصّص الشعراء به فالفاسق) الجاهل (الشاعر غير مستحب الاكرام) فيبقى مادة اجتماع الكل، وكذا العالم الشاعر مردداً بين الوجوب والاستحباب (فإذا فرض) انقلاب النسبة أي فرض (صيورة الشعراء بعد التخصيص بالفسّاق أقل مورداً من العلماء) كما فرضت من أنّه إذا خرج من ١٠٠ شاعر ٤٠ فاسقاً يصير أقل من ١٠٠ عالم (خصّص دليل العلماء بدليله فيحكم بأنّ مادة الاجتماع بين الكل، أعني: العالم الشاعر الفاسق) وكذا العالم الشاعر (مستحب الاكرام).

وقس على ما ذكرنا) من الترتيب في العلاج في صورة وجود المرجح من جهة الدلالة (صورة وجود المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض) فلو فرض سند دليل العلماء أعدل وسند دليل الفسّاق عدلاً وسند دليل الشعراء ثقة، يكون العلماء مخصصاً للآخرين، ويكون الفسّاق مخصصاً للشعراء (والغرض من اطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التأمل في علاج الدلالة عند التعارض) كما تأملنا في علاج دلالة الروايات المتعارضة في عارية الذهب والفضة (لأنّنا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلّات «انحرافات») كما مرّ في تعارض روايات العارية (والله مقيل العثرات، وحيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجّحات من حيث الدلالة التي هي مقدمة) رتبة (على غيرها فلنشرع في مرجّحات الرواية من الجهات الأخر).

مرجحات الرواية من الجهات الأخر

وليس عمدة المقصود مجرد التعرض لمقدار من المرجحات بل بيان أصنافها، لأن لكل صنف منها مرتبة عند التعارض كما عرفت تقدم الرجحان الدلالي على كل مرجح (فنقول: - ومن الله التوفيق للاهتداء- : قد عرفت أن الترجيح) الغير الدلالي يحصل من ثلاث حيثيات لأنه (إما من حيث الصدور) لا بمعنى أن المرجح يفيد الظن بصدق الراجح وكذب المرجوح فيقدم هو عليه من باب الظن بالصدق إذ ربما لا يفيد الظن به، بل يساوي الراجح والمرجوح في احتمال الصدق، بل (بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره بحيث لو) فرض العلم بكذب أحدهما أي (دار الأمر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره ومورد) أي محل (هذا المرجح قد يكون في السند كأعدلية الراوي وقد يكون في المتن ككونه أفصح.

وإما أن يكون من حيث جهة الصدور) ومورد هذا المرجح هو المتن لا غير (فإن صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية) أي حفظاً لنفسه الشريف أو غيره عن الشر (أو غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع) كما إذا توقف وصول الحق إلى صاحبه بإظهار خلاف الواقع وكإلقاء الخلاف حقناً للدماء وإن لم تحصل موافقة للعامة (فيكون أحدهما بحسب المرجح) كمخالفة فقهاء العامة أو مخالفة قضاة العامة أو مخالفة ما هم أميل إليه (أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع).

وإما أن يكون من حيث المضمون) ومورد هذا المرجح هو المتن أو الخارج (بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع) ولا ملازمة بين أقربية المضمون إلى الواقع وبين أقربية الخبر إلى الصدور، إذ يمكن أن يكون الخبر من

حيث الصدور كاذباً ومن حيث المضمون حقاً كالمنقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى لاحتمال الخطأ والاشتباه في النقل بالمعنى، وكموافقة الشهرة (وأما تقسيم الأصوليين بالمرجحات إلى السندية والمتنية فهو باعتبار مورد المرجح لا باعتبار مورد الرجحان).

اعلم أنّ المرجحات على كثرتها كما يأتي بالتدرّج تنقسم تارة بملاحظة محل المرجح وأخرى بملاحظة محل الرجحان، فإنّ مكان المرجح ثلاثة: السند والمتن والخارج، ومحل الرجحان أربعة: فإنّ ما يترجح ويكتسب القوة إمّا الدلالة وإمّا الصدور وإمّا الجهة وإمّا المضمون، فإنّ المرجح السندي يترجح الصدور، والمرجح المتني والخارجي يترجح الصدور أو الدلالة أو الجهة أو المضمون، والمصنف - ره - اختار التقسيم بملاحظة محل الرجحان.

(ولذا يذكرون في المرجحات المتنية مثل الفصيح والأفصح) فإنّ موردهما المتن ومورد الرجحان الصدور (والنقل باللفظ والمعنى) فإنّ موردهما المتن ومورد الرجحان المضمون (بل يذكرون المنطوق والمفهوم والخصوص والعموم وأشباه ذلك) كالإطلاق والتقييد، فإنّ مورد الكل هو المتن ومورد الرجحان الدلالة، وفي لفظة بل إشارة إلى أنّ صورة وجود الرجحان الدلالي خارجة عن التعارض، لأنّها مورد الجمع العرفي (ونحن نذكر إن شاء الله نبذاً من القسمين لأنّ استيفاء الجميع تطويل لا حاجة إليه بعد معرفة أنّ المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام - عليه السلام - لبيان الحكم الواقعي) هذه العبارة شاملة للمرجح الصدوري والمضموني ووجه الصدوري.

(أما الترجيح بالسند فبأمور : منها: كون أحد الراويين عدلاً والآخر غير عدل مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه) ثقة أي (متحرزاً عن الكذب) إذ لو لم يكن الآخر مقبول الرواية خرج عن باب التعارض (ومنها: كونه أعدل وتعرف الأعدلية إمّا بالنص) أي تصريح أهل الرجال (عليها وإمّا بذكر فضائل فيه لم

يذكر في الآخر ومنها: كونه أصدق مع عدالة كليهما) ومنها: كونه أوثق مع انتفاء العدالة فيها(ويدخل في ذلك كونه أضبط) لأنّ خبر الأضبط أقرب إلى مطابقة الواقع كالأصدق والأوثق (وفي حكم الترجيح بهذه الأمور أن يكون طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع).

فإنّ مناط القبول هو العدالة والوثاقة وهو قد يثبت بالعلم واليقين وقد يثبت بطريق معتبر كإخبار أهل الرجال وهذا الطريق قد يكون في أحدهما أرجح (من جهة تعدد المزكي) كأن يكون المزكي لأحدهما اثنين والآخر ثلاثة (أو رجحان أحد المزكّين على الآخر) كأن يكون المزكي لأحدهما عدل أو أوثق أو أدراء بالنسبة إلى مزكي الآخر(ويلحق بذلك التباس اسم المزكى - بالفتح - بغيره من المجروحين وضعف ما يميز المشترك به) كعلي بن حسان المشترك بين علي بن حسان الواسطي الثقة وعلي بن حسان الهاشمي الكذاب، فلو فرضنا أنّ الواسطي قليلاً ما يستعمل في الثاني أيضاً فيكون المميز ضعيفاً.

(ومنها: علو الاسناد) بأن يكون الواسطة بين المعصوم - عليهم السلام - وبين المنقول إليه قليلة، فإنّ الخبر الواصل بواسطتين مثلاً أرجح من الواصل بثلاث وسائط (لأنّ كلاً قلّت الواسطة كان احتمال) طرو الخلل من الاشتباه والغفلة و(الكذب) وغير ذلك (أقل، وقد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد الاسناد لتباعد أزمنة الرواة) حاصله: أنّ الخبر الوارد بواسطتين مثلاً قد يعلم فيه طول عمر الراوي الأوّل أو الثاني وتمكنهما من المشافهة، وحينئذ يكون علو الاسناد من المرجحات وقد لا يعلم ذلك، وحينئذ يكون علو الاسناد موهوناً بأمرين: أحدهما: ندرة علو الاسناد لأنّ أكثر أخبارنا وردت بوسائط كثيرة. ثانيهما: استبعاد الاسناد لبعدهما زمني الراويين.

(فيكون مظنة الارسال) فيعارض جهة علو الاسناد مع جهة الظن بالارسال (والحوالة) من حيث تأييد احدي الجهتين (على نظر المجتهد. ومنها: أن

يرسل أحد الراويين فيحذف الوساطة ويسند الآخر روايته فإنّ المسند أرجح من المرسل لأنّ (المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل - بصيغة الفاعل - له معارضاً بجرح جارح) حاصله: أنّ الراوي إذا حذف الوساطة فحذفه توثيق له، لأنّ المفروض أنّه لا يرسل إلّا عن ثقة كما يأتي في قوله: هذا إذا كان المرسل الخ. إلّا أنّ من المحتمل كون المحذوف مجروحاً عند آخر (وهذا الاحتمال منفي في الآخر) لوضوح حال رواته (هذا إذا كان المرسل ممّن تقبل مراسيله) بأن يعلم أنّه لا يرسل إلّا عن ثقة كابن أبي عمير (وإلّا فلا يعارض المسند رأساً) لعدم اعتبار مثل هذا المرسل (وظاهر الشيخ في العدة تكافؤ المرسل المقبول والمسند ولم يعلم وجهه) نعم يتم كلامه فيما إذا كان المرسل لا يرسل إلّا عن الثقة عند الكل وهو خارج عن المبحث.

(ومنها: أن يكون الراوي لاحدى الروايتين متعدداً) بأن ترد الرواية بطرق متعددة كالمتضافر (وراي الأخرى واحداً) بأن ترد بطريق واحد (أو يكون رواية احدهما أكثر) بأن ترد احدهما مثلاً بثلاثة طرق والأخرى بطريقتين (فانّ المتعدد يرجح على الواحد والأكثر) يرجح (على الأقل كما هو واضح، وحكي عن بعض العامة عدم الترجيح قياساً على الشهادة والفتوى) فانّ شهادة الأربع لا يقدم على شهادة الاثنين وفتوى المجتهدين مثلاً لا يقدم على فتوى الواحد (ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات أيضاً وهو ضعيف) حاصل الجواب: أنّه لو لم يكن التعدد والكثرة من مرجحات الأخبار قياساً على الشهادة والفتوى لم يكن سائر المرجحات أيضاً مرجحاً قياساً عليهما، وقد أثبتنا وجوب الترجيح بها، وأمّا الشهادة والفتوى فعدم الترجيح فيها بالتعدد إنّما هو بالإجماع مضافاً إلى ما احتمله بعض من ترجيح شهادة الأربع.

(ومنها: أن يكون طريق تحمل أحد الراويين أعلى من طريق تحمل الآخر كأن يكون أحدهما «تحمّلين» بقراءته «راوي» على الشيخ «الاستاذ» والآخر بقراءة

الشيخ عليه وهكذا غيرهما من أنحاء التحمل) كأن يكون أحدهما بالاستسناخ والآخر بالقراءة أو بأخذ عين نسخة الشيخ (هذه نبذة من المرجحات السندية التي توجب القوة من حيث الصدور.

وعرفت أن معنى القوة) من حيث الصدور ومن حيث المضمون(كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزية غير موجودة في الآخر بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزية للواقع أرجح وأقوى من مطابقة الآخر وإلا) أي وإن لم يكن معنى القوة الظن الشأني الغير المصطلح وهو أنه لو فرض العلم بكذب أحدهما كان احتمال مطابقة الراجح للواقع أقوى، بل كان معناها الظن الفعلي بصدق الراجح وكذب المرجوح(فقد لا يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح من جهة احتمال صدق كلا الخبرين فإنّ الخبرين المتعارضين لا يعلم غالباً كذب أحدهما) أي قلماً يتحقق العلم بكذب أحدهما، ومعه يخرج عن تعارض الحجتين ويدخل في اشتباه الحجة باللاحجة فيظن بصدق الراجح منها وكذب الآخر والغالب في المتعارضين احتمال صدق كليهما، وحينئذ ربما لا يوجب المرجح الظن الفعلي بصدق الراجح وكذب المرجوح.

(وإنما التجأنا إلى طرح أحدهما بناء على تنافي ظاهريهما وعدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد «قرينة» فيصيران في حكم ما لو وجب طرح أحدهما لكونه كاذباً) وحكم الخبرين المعلوم كذب أحدهما سواء تعارضاً أم لا، الأخذ بالأقرب وهو الذي ظن بالفعل بصدقه(فيؤخذ) هنا أيضاً(بها هو أقرب إلى الصدق من الآخر) وبالجمله احتمال الصدق وعدم التعارض في الواقع موجود في كلا المتعارضين إلا أنه لما لم يمكن لنا الجمع بينهما فتزلاً منزلة ما لو علم بكذب أحدهما فكما يؤخذ فيه بالأقرب وهو الذي يظن فعلاً بصدقه، فكذا يؤخذ هنا بالأقرب وهو الذي لو فرض العلم بكذب أحدهما كان هو أقرب إلى الصدق.

(والغرض من اطالة الكلام هنا) أي في معنى الأقربية إلى الواقع (أنّ بعضهم) وهو السيد محمد المجاهد في المفاتيح (تخيّل أنّ المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند أو المتن بعضها يفيد الظن القوي) بصدق الراجح وكذب المرجوح (وبعضها يفيد الظن الضعيف وبعضها لا يفيد الظن أصلاً فحكم بحجية) أي مرجّحية (الأولین واستشكل في) مرجّحية (الثالث) وطرفنا الاشكال ناش (من حيث إنّ الأحوط الأخذ بما فيه المرجح) لأنّ جواز أخذه متيقن (ومن إطلاق أدلة التخيير) فانه شامل لصورة وجود المرجح والمتيقن تقييده بما إذا لم يكن مرجح مفيد للظن (وقوى ذلك) أي إطلاق التخيير (بناء على) أنّ مناط وجوب الترجيح المستفاد من الأخبار هو إفادة الظن الفعلي بالصدق و (أنّه لا دليل على الترجيح بالأمر التعبدية) أي بالمرجحات الغير المفيدة للظن (في مقابل إطلاقات التخيير.

وأنت خير بأنّ) مناط اعتبار المرجحات لو كان هو افادة الظن فعلاً بصدق الراجح وكذب المرجوح سقط جميعها عن المرجحية لأنّ (جميع المرجحات المذكورة) للسند والمتن (مفيدة للظن الشأني) الغير المصطلح (بالمعنى الذي ذكرنا وهو أنّه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين) فإنّ الغالب في المتعارضين احتمال صدقهما (فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظن) فعلاً (بكذب أحد الخبرين.

ولو فرض شيئاً منها «مرجحات» كان في نفسه) أي مع قطع النظر عن التعارض وتنزيلها منزلة خبرين علم بكذب أحدهما (موجباً للظن) الفعلي (بكذب الخبر) كما لو فرضنا أنّ الارسال يوجب الظن بالكذب وإن لم يكن هناك معارض (كان مسقطاً للخبر من درجة الحجية) بناء على أنّه يشترط في حجية الخبر الظن الفعلي بالصدق أو عدم الظن بالخلاف وكلاهما منتفیان في المرجوح

بالفرض (ومخرجاً للمسألة عن التعارض فيعد ذلك الشيء) أي المرجح الكذائي (موهنأ) أي مسقطاً للمرجوح عن الحجية (لامرجحاً) لأحد الدليلين (إذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه) أي مع قطع النظر عن التعارض (مرجوحية الخبر) والظن الفعلي بكذبه فيسقط عن الحجية (وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع) وكونها بمنزلة خبرين علم كذب أحدهما فإنه حينئذ يكون مرجحاً.

(وأما ما يرجع إلى المتن فهو أمور: منها الفصاحة فيقدم الفصيح على غيره لأن الركيك أبعد من كلام المعصوم- عليه السلام- إلا أن يكون منقولاً بالمعنى) فحينئذ لا يكون تقديم الآخر عليه من جهة الفصاحة الراجعة إلى رجحان الصدور، بل من جهة النقل باللفظ الراجع إلى رجحان المضمون (ومنها: الأفضحية، ذكره جماعة خلافاً لأخرى وفيه تأمل لعدم كون الفصيح بعيداً عن كلام المعصوم الإمام- عليه السلام- ولا الأفضح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعية) لأن حكمة المعصوم وقدرته لا تقتضي ذكر الأفضح، بل في بعض المقامات تقتضي ذكر الفصيح وما دونه. نعم إذا كان في مقام اظهار البلاغة لاعجاز ونحوه يلاحظ ما هو الأفضح ولو في ضمن المواعظ والخطب والأدعية فإن مقتضيات المقامات مختلفة.

(ومنها: اضطراب المتن) لاختلاف الضبط (كما في بعض روايات عمّار) كخبر تمييز دم الحيض عن القرحة، ففي نسخة أنه إن خرج من جانب الأيمن فحيض، وفي أخرى إن خرج من الأيسر فحيض، فإذا تعارض خبران أحدهما مضطرب المتن دون الآخر يقدم الآخر. ومنها: تشويش المتن بأن يكون الألفاظ والجملات بحيث يحتاج فهم المراد منها إلى كثرة التقدير والتقديم والتأخير وقد يضطرب السند بأن ينقل تارة بالواسطة وأخرى بدونها (ومرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من متن الآخر) أي كما أن المرجحات

السندية توجب رجحان الصدور، فالمرجحات المتنية المذكورة أيضاً توجب رجحانه لاقوة الدلالة.

(وعلل بعض المعاصرين الترجيح بمرجحات المتن بعد أن عدّ هذه) أي الفصاحة والأفصحية وعدم الاضطراب (منها:) أي من مرجحات المتن (بأنّ مرجع ذلك إلى الظن بالدلالة وهو) أي الترجيح بقوة الدلالة (تألم يختلف فيه علماء الإسلام وليس مبنياً على حجية مطلق الظن) أي مطلق المرجح (المختلف فيه) وبالجملة لما كان مورد المرجحات الدلالية هو المتن كما مرّ مفصلاً، فتوهم المعاصر أنّ كل مرجح متني مرجح دلالي والترجيح بالدلالة اتفاقي لامطلق المرجح وليس كذلك فإنّ من المرجح المتني ما هو مرجح للصدور كالمذكورات وما هو مرجح للمضمون كالنقل باللفظ وما هو مرجح للجهة كما يأتي.

(ثم ذكر في مرجحات المتن النقل باللفظ) وقد ذكرنا أنّ مورده وإن كان هو المتن إلاّ أنّه مرجح للمضمون (والفصاحة والركاكة) وقد ذكرنا أنّ موردها وإن كان هو المتن إلاّ أنّها مرجحة للصدور (والمسموع من الشيخ بالنسبة إلى المقر وعليه والجزم بالسمع عن المعصوم - عليه السلام - على غيره «جزم») ولا يخفى أنّ موردهما السند فيرجح بهما الصدور (وكثيراً من أقسام مرجحات الدلالة كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحو ذلك، وأنت خبير بأنّ) الخلط بين المرجحات الدلالية وبين سائر المرجحات المتنية وجعل الكل متفقاً عليه ممّا لا ينبغي، لأنّ (مرجع الترجيح بالفصاحة) والأفصحية (والنقل باللفظ) والسمع والجزم ونحو ذلك (إلى رجحان صدور) أو مضمون (أحد المتنين بالنسبة إلى الآخر، فالدليل عليه) أي على اعتبار هذه المرجحات (هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور) من النصوص وغيرها ممّا تقدّم (وليس راجعاً إلى الظن في الدلالة المتفق عليه بين علماء الإسلام .

وأما مرجحات الدلالة فهي من هذا الظن المتفق عليه وقد عدها) أي المرجحات الدلالية (من مرجحات المتن جماعة كصاحب الزبدة وغيره) كصاحب

الفصول والمناهج والقوانين (والأولى ما عرفت) غرضه: أنه كما لا ينبغي عدّ مطلق المرجحات المتنية من المرجحات الدلالية المتفق عليها كما صنعه المعاصر، كذلك لا ينبغي تسمية المرجحات الدلالية بالمرجحات المتنية لأنّ المرجح في الاصطلاح هو ما يوجب أخذ أحد الخبرين وطرح الآخر، والمرجح الدلالي ليس كذلك لما مرّ (من أنّ هذه من قبيل النص والظاهر، والظاهر والأظهر، ولا تعارض بينهما ولا ترجيح في الحقيقة بل هي من موارد الجمع المقبول) نظير الورد والحكومة (فراجع).

الترجيح بمخالفة العامة

(وأما الترجيح من حيث وجه الصدور بأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيء) كموافقة أحد الخبرين للعامة وكصدوره لمجرد القاء الخلاف أو اظهار خلاف الواقع (يحتمل من أجله «شيء» أن يكون الخبر صادراً على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقية أو نحوه من المصالح) كالقاء الخلاف لئلا يعرف الشيعة فيؤخذ رقابهم، وكذكر قاعدة معلومة الفساد في محله ليكون ذريعة لانقاذ حق (وهي «مصالح» وإن كانت غير محصورة في الواقع) كما ذكرنا جملة منها.

(إلا أنّ الذي بأيدينا) هو (أمانة التقية) فقط (وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف) فإنّها مشاهدة محسوسة، وأما صدوره لمجرد إلقاء الخلاف أو اظهار خلاف الواقع ونحو ذلك، فلا مارة له عندنا (فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر) إشارة إلى أنّ احتمال التقية في الموافق على فرض كونه احتمالاً ضعيفاً كاف لترجيح المخالف لانتفاء هذا الاحتمال فيه. وبالجملة المشهور هو الترجيح بمخالفة العامة وذهب جمع إلى عدمه إمّا لعدم تمامية الأخبار عندهم سنداً أو دلالة أو لعدم وقوفهم عليها أو لعدم الوقوف على

موارد مخالفتهم عند الصدور كما هي المناط.

(قال في العدة:) وأما الأخبار إذا تعارضت و تقابلت فإنه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح والترجيح يكون بأشياء إلى أن قال: إذا كان رواية الخبرين متساويين في العدد) والعدالة (عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافق، انتهى. وقال المحقق في المعارج بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ) الدالة على الترجيح بمخالفة العامة (والظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق - عليه السلام -) قال - عليه السلام - : إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان - إلى أن قال - : فخذوا بأبعدهما عن قول العامة (وهو اثبات مسألة علمية بخبر الواحد).

ثم قال: (ولا يخفى عليك ما فيه «احتجاج») فإن حجية الخبر المخالف من المتعارضين مسألة أصولية محتاجة إلى العلم فاثباتها بالخبر الواحد الظني ممّا لا يصح (مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره) أي مضافاً إلى عدم اجداء الخبر الواحد في المسألة الأصولية أن الخبر المذكور مطعون دلالة حيث حملوه على مسألة التولي والتبري بالنسبة إلى الخلفاء.

ثم قال: (فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل) إلا الفتوى (قلنا: لانسلم أنه لا يحتمل إلا الفتوى) وبالجملة إن كان مراد الشيخ ترجيح الأبعد تعبداً عملاً لقول الصادق - عليه السلام - ففيه ما عرفت، وإن كان مراده ترجيح الأبعد للظن بحقيقته إذ لا يحتمل فيه التقية، وترجيح الأقرب إلى الحق مسلم، ففيه أن الأبعد وإن لم يحتمل فيه التقية إلا أنه لا ظن بموافقته للواقع، لأنه كما يحتمل فيه الفتوى بالحق بارادة الظاهر يحتمل أيضاً الفتوى بالحق بارادة خلاف الظاهر بأن يراد منه باطناً معنى يوافق العامة كالخبر الآخر كما قال:

(لأنه كما جاز) أي احتمل (الفتوى) بالحق بارادة الظاهر (لمصلحة يراها

الإمام - عليه السلام - كذلك يجوز الفتوى) بالحق (بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام - عليه السلام - وإن كنا لانعلم ذلك) أي اقتضاء المصلحة ارادة خلاف الظاهر وبالجمله لافائدة في هذا المرجح (فإن قال) الشيخ (إن ذلك) أي الاعتناء باحتمال ارادة خلاف الظاهر (سدّ باب العمل بالحديث) لأنّ هذا الاحتمال حاصل في كل حديث (قلنا: إنّما نصير إلى ذلك) أي الاعتناء باحتمال ارادة خلاف الظاهر (على تقدير التعارض) وحصول مانع يمنع من العمل في قبال احتمال التقيه في الآخر (لامطلقاً فلا يلزم سد باب العمل) إذ لا كلام في العمل بظاهر خبر لامعارض له (انتهى كلامه - رفع مقامه -).

أقول: لا اشكال في ترجيح المخالف على الموافق ودعوى المحقق معارضة احتمال التقيه في الموافق باحتمال التأويل في المخالف ممنوعة (توضيح المرام في هذا المقام أنّ ترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامة يمكن أن يكون بوجوه) أربعة ويأتي الثمرة (أحدهما : مجرد التعبد) بأن يريد الشارع ترجيح الخبر المخالف تعبداً لا لأقربيته إلى الحق أو عدم احتمال التقيه فيكون مرجحاً داخلياً تعبدياً (كما هو «تعبد» ظاهر كثير من أخباره) أي ترجيح المخالف حيث لم يتعرض لعلته في عدّة من الأخبار (ويظهر من المحقق استظهاره «تعبد» من الشيخ - قدّس سرهما -) فانه - ره - بعد نقل كلام الشيخ قال: والظاهر أنّ احتجاجه في ذلك برواية الخ ثم احتمال الاحتجاج بعدم احتمال التقيه.

(الثاني : كون الرشد في خلافهم) بأن يريد الشارع ترجيح المخالف لمظنة مطابقة الحق لغلبة الصحة فيه وندرة الدسّ بخلاف الموافق فيكون مرجحاً داخلياً مضمونياً (كما صرح به «رشد» في غير واحد من الأخبار) العلاجية (المتقدمة و) صرح به أيضاً في (رواية علي بن أسباط) فانها وإن لم ترد في خصوص مورد التعارض إلا أنّها تشمله (قال: قلت للرضا - عليه السلام - يحدث الأمر لأجد بداً من معرفته) أي لامفر من معرفته للابتلاء به (وليس في البلد الذي أنا فيه أحد

أستفتيه من مواليك فقال: أنت فقيه البلد) الذي هو من علماء العامة (واستفتته في أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه).

ولا يخفى أنّ هذا الجواب إنّما يجدي للسائل في صورة تردده بين الأمرين كغسل البول مرّة أو مرّتين، فإذا أفتى بالمرّة أخذ خلافها أي المرتان وبالعكس لافي صورة تردده بين أمور كغسله مرّة أو مرّتين أو مرّات، لأنّه إذا أفتى بالمرّة مثلاً تردد خلافه بين المرتين والمرّات، فيبقى التحير، ولما كان الغالب التردد بين الأمرين علّمه الإمام - عليه السلام - هذا الطريق وقنع به السائل (وأصرح من ذلك كله) في الدلالة على حقيقة خلافهم الشامل لصورة تعارض الخبرين (خبر أبي اسحاق الارجائي قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام -: أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟ فقلت: لا أدري فقال: إنّ عليّاً - صلوات الله عليه - لم يكن يدين الله بشيء) أي لم يكن يطيع الله ببيان حكم (إلاّ خالف عليه العامة ارادة لابطال أمره وكانوا يسألونه - صلوات الله عليه - عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلبسوا) الحق الذي بيّنه الحق (على الناس).

الثالث: حسن مجرد المخالفة لهم) بأن يريد الشارع مخالفتهم تعبدّاً لا لأقربية خلافهم إلى الحق (فمرجع هذا المرجح ليس الأقربية إلى الواقع بل هو) مرجح خارجي تعبدي (نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب) فانه ليس لأقربيته إلى الواقع، بل لجهة أخرى تأتي (ودليل الحكم الأسهل على غيره) كما إذا دلّ خبر على كفاية صوم يوم واحد في كفارة ودلّ آخر على وجوب عتق رقبة فيرجح الأوّل الأسهل فإنّ الشريعة سهلة (و) هذا الوجه وإن لم يصرّح به في الأخبار العلاجية إلاّ أنّه (يشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات، مثل قوله - عليه السلام - في مرسله داود بن الحصين: إنّ من وافقنا خالف عدوّنا، ومن وافق عدوّنا في قول وعمل فليس منّا ولا نحن منه، ورواية الحسين بن خالد: شيعتنا المسلمون لأمرنا الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منّا، فيكون حالهم

«أعداء» حال اليهود الوارد فيهم قوله ﷺ خالفوهم ما استطعتم.

الرابع: الحكم بصدور الموافق تقية) فتكون المخالفة مرجحاً جهتياً، فالفرق بين الوجوه هو أن الوجه الأول والثالث مشتركان في التعبدية إلا أن الأول أي ترجيح الخبر المخالف تعبدًا يختص بمورد التعارض، والثالث أي حسن مخالفتهم تعبدًا يعم ما إذا لم يكن خبر أصلاً، والوجه الثاني والرابع مشتركان في الطريقية إلا أن الثاني أي كون الرشد في خلافهم يعم ما إذا لم يكن هنا خبر أصلاً، والرابع أي الترجيح بالجهة يختص بمورد التعارض، وما عدا الأخير يجري في الأخبار النبوية أيضاً، ثم إنه على الوجه الأول والثالث يتأخر رتبة هذا المرجح عن كل مرجح، وعلى الثاني يتقدم على المرجح الصدوري، وعلى الرابع يتأخر عنه كما يأتي.

(و) هذا الوجه وإن لم يصرح به في الأخبار العلاجية إلا أنه (يدل عليه قوله - عليه السلام - في رواية: ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه بناء على أن المحكي عنه - عليه السلام - مع عدالة الحاكي كالمسموع منه، وأن الرواية مسوقة لحكم المتعارضين وأن القضية غالبية لكذب الدائمة) حاصله: أن دلالة الرواية على المطلوب، أعني: حمل أحد المتعارضين على التقية موقوف على أمرين: أحدهما: اثبات أن الرواية مسوقة لبيان حكم المتعارضين دون ما يأتي من أن المراد من الشباهة بقول الناس التفرع على قواعدهم الفاسدة، والایراد عليه بلزوم الكذب بداهة عدم التقية في كل ما يوافقهم من المتعارضين مدفوع بالحمل على الغلبة دون الدوام، إلا أنه لا طريق لاثبات ذلك بعد قوة احتمال ارادة ما يأتي من المعنى. ثانيهما: شمول الرواية للمتعارضين المحكيين وعدم اختصاصها بالمسموعين من جهة التعبير بالسماع، وهذا يمكن اثباته لأن دليل الحجية نزل المحكي بمنزلة المسموع، واحتمال دخالة السماع في الحكم بعيد جداً.

(أما الوجه الأول فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبني اعتبارهما

على الكشف النوعي ينافي التعليل المذكور في الأخبار المستفيضة المتقدمة) حاصله: أن ترجيح الخبر المخالف للعادة تعبدًا مخدوش بوجهين: أحدهما: أن اعتبار الأخبار لما كان من باب الطريقة فالمناسب لمقام الترجيح ملاحظة كون المرجح معاضداً لجهة الطريقة وموجباً للأقربية إلى الواقع. ثانيهما: أن بعض الأخبار وإن كان ظاهراً في التعبد حيث رجح المخالف من دون تعرض للعلة إلا أن أكثرها علته بأن الرشد في خلافهم فيكون هو مفسراً للأول.

(ومنه يظهر ضعف الوجه الثالث) يعني أن ترجيح أحد الخبرين من باب حسن مخالفتهم تعبدًا أي من دون لحاظ الأقربية إلى الحق مخدوش أيضاً بالوجهين المذكورين (مضافاً إلى صريح رواية أبي بصير عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: ما أنتم والله على شيء مما هم فيه) أي أحكامكم الحققة غير أحكامهم (ولاهم على شيء مما أنتم فيه) أي أحكامهم الباطلة غير أحكامكم (فخالفهم فانهم ليسوا من الحنيفة) أي التمايل إلى الدين المستقيم (على شيء).

فقد فرّع الأمر بمخالفتهم على مخالفة أحكامهم للواقع لا مجرد حسن المخالفة) فروايتي داود بن الحصين والحسين بن خالد وإن كانتا ظاهرتين في حسن مخالفتهم تعبدًا، إلا أن هذه الرواية صريحة في أن حسن مخالفتهم إنما هو من جهة بطلان أحكامهم فتكون مفسرة للأولين (فتعين الوجه الثاني) أي تقديم الخبر المخالف لمظنة مطابقة الواقع (لكثرة ما يدل عليه من الأخبار) الواردة في المتعارضين وغيرها كروايتي علي بن أسباط وأبي إسحاق المتقدمين (والوجه الرابع) وهو تقديم المخالف لعدم احتمال التقية فيه (للخبر المذكور) وهو قوله - عليه السلام -: ما سمعته مني الخ. (وذهب المشهور.

إلا أنه يشكل الوجه الثاني بأن التعليل المذكور في الأخبار بظاهره) أي مع قطع النظر عن التوجيهين الآتين في قوله: ويمكن دفع الاشكال (غير مستقيم لأن خلافهم ليس حكماً واحداً حتى يكون هو الحق) حاصله: أن الدليل وهو كون

الرشد في خلافهم أخص من المدعى وهو ترجيح الخبر المخالف لأن خلافهم قد ينحصر في الخبر المخالف، كما إذا تردد جهر البسملة عند الأمة بين الوجوب والحرمة، ودلّ خبر على الوجوب وخبر على الحرمة، ووافقت الحرمة للعامة، فيتم التعليل أي يكون الخبر المخالف رشيداً أقرب إلى الحق لحصر خلافهم فيه، وقد لا ينحصر فيه كما إذا تردد جهر البسملة بين الأحكام الخمسة ودلّ خبر على الوجوب وخبر على الحرمة ووافقت الحرمة للعامة، فلا يتم التعليل أي لا يكون الخبر المخالف رشيداً أقرب إلى الحق لعدم حصر خلافهم فيه، بل مردد بين أربع احتمالات، فيكون الرشيد أحد الاحتمالات لا خصوص الخبر المخالف.

(وكون الحق والرشد فيه «خلاف» بمعنى وجوده «حق» في محتملاته «خلاف» لا ينفع في الكشف عن الحق. نعم ينفع في الأبعدية عن الباطل) بمعنى أن مجرد كون أحد احتمالات خلافهم رشيداً أقرب إلى الحق لا يجدي في رشد الخبر المخالف بمعنى أقربيته إلى الحق، وإنما يجدي في رشده بمعنى أبعديته عن الباطل، والرشد بهذا المعنى كاف للترجيح لكنّه أيضاً غير مستقيم كما قال: (لو علم أو احتمل غلبة الباطل على أحكامهم وكون الحق فيها نادراً ولكنّه خلاف الوجدان).

والتوضيح: أنّه إن كان كثير من أحكامهم باطلاً وكثير منها صحيحاً كما هو الظاهر لا يكون الخبر الموافق قريباً إلى الحق، وحينئذ إن انحصر خلافهم في المخالف يكون أقرب إلى الحق وإلا فلا يكون أقرب إلى الحق ولا أبعد عن الباطل كما مرّ، وإن كان أكثر أحكامهم باطلاً ونادر منها صحيحاً كان الخبر الموافق أقرب إلى الباطل، والخبر المخالف أبعد عن الباطل سواء انحصر خلافهم فيه أم لا، وعلى فرض الانحصار يظن بصحته أيضاً، فنقول: إن أراد - عليه السلام - بقوله: فإنّ الرشد في خلافهم أنّ الخبر المخالف أقرب إلى الحق فهو أخص من المدعى لأنّه إنّما يتم في صورة انحصار خلافهم فيه، وإن أراد أنّ الخبر المخالف أبعد عن

الباطل، ففيه: أنّ التعليل يتم على تقدير غلبة بطلان أحكامهم وهي ممنوعة (ورواية أبي بصير المتقدمة) الظاهرة في بطلان أحكامهم (وإن تأكد مضمونها بالحلف) حيث قال - عليه السلام - : ما أنتم والله على شيء الخ. (لكن لا بدّ من توجيهها) بداهة عدم بطلان جميع أحكامهم، فالمراد إمّا تباين المذهبين فإنهم اتباع الجبت والطاغوت، ونحن بحمده اتباع أهل البيت - عليهم السلام - وإمّا أحكامهم الخاصّة المشهورة كاسقاط حي على خير العمل في الأذان والتكثف والتأمين في الصلاة ونحو ذلك (فيرجع الأمر إلى التعليل بعلة الحكم وهو أبعد من التعليل بنفس الحكم) أي إذا علمت أنّ التعليل بالرشد غير مستقيم سواء أريد منه الأقربية إلى الحق أو الأبعدية عن الباطل، فلم يبق إلّا حمل العلة على التعليل بأن يراد أنّ الرشد في خلافهم تعلبداً وهو أبعد من التعليل في نفس الحكم. وبالجملة الحكم بترجيح المخالف تعلبداً بعيداً كما مرّ في ردّ الوجه الأوّل والثالث، والتعليل بالرشد تعلبداً أبعد منه لأنّ حق التعليل أن يكون بأمر مرتكز عند العقل كالأقربية إلى الحق والأبعدية عن الباطل لا بالرشد تعلبداً، فالتعليل يتم في بعض الموارد.

(و) يشكل (الوجه الرابع) وهو ترجيح الخبر المخالف لعدم احتمال التقية فيه (بأنّ دلالة الخبر المذكور) وهو قوله - عليه السلام - : ما سمعته منّي يشبه قول الناس، ففيه التقية (عليه) أي على الوجه الرابع (لا يخلو عن خفاء لاحتمال أن لا يكون الخبر راجعاً إلى ما نحن فيه من تعارض الخبرين في الأحكام الفرعية بل (يكون المراد من شباهاة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرّعاً) أي مبنياً (على قواعدهم) الأصولية أو الاعتقادية أو الفرعية (الباطلة) بإجماع الإمامية أو اشتهر بطلانها (مثل تجويز الخطأ على المعصومين من الأنبياء والأئمّة - عليهم السلام - عمداً) أي عصياناً (وسهواً أو الجبر والتفويض ونحو ذلك) كتجويز التكليف بلاحكمة والأمر بالقيح والنهي عن الحسن على الله جلّ شأنه، وكاعتبار الأقيسة والاستحسانات و قبول شهادة الفاسق بالكفر، وجواز نصب المرأة للقضاء وغير

ذلك، فإذا نقل عن الصادق- عليه السلام- بالفرض أنّ رسول الله ﷺ إنّما فعل كذا سهواً، ونقل عنه أيضاً أنّ رسول الله ﷺ ما فعل كذا، فإنّ الأوّل أشبه بقاعدة العامة أي متفرّع على تجويزهم السهو على المعصوم- عليه السلام- فيحمل على التقية وهكذا.

(وقد أطلق الشباهة على هذا المعنى في بعض) الأخبار الواردة في غير المتعارضين وهي (أخبار العرض على الكتاب والسنة حيث قال)- عليه السلام-: إذا ورد عليكم الحديث فأعرضوه على الكتاب والسنة (فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل) فإنّ المراد أنّ الخبران تفرّع على قواعد الكتاب والسنة كما إذا دلّ خبر على عدم جواز بيع العبد المسلم للكافر فإنّه متفرّع على قوله تعالى: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ فهو حق وإن لم يتفرّع عليه، كما إذا دلّ خبر على أنّ العبد مختار في العبادات المستحبة فإنّه لا يشبه قوله تعالى: ﴿عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ فهو باطل.

(وهذا الحمل) أي حمل الشباهة على المعنى الظاهر وهو التفرّع على قواعدهم الفاسدة (أولى من حمل القضية) على المتعارضين لعدم ظهوره فيه، مضافاً إلى توقف صحته على الحمل (على الغلبة لا الدوام) لأنّه كذب كما مرّ (بعد تسليم الغلبة) أي مضافاً إلى أنّ غلبة التقية في الموافق من المتعارضين أيضاً ممنوع كالدوام (ويمكن دفع الاشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الأخبار) أقول: لما استشكل فيه بأنّه إن أُريد من الرشد الأقربية إلى الحق فهو يتم في بعض الموارد، وإن أُريد منه الأبعدية عن الباطل فهو موقوف على غلبة بطلان أحكامهم وهو ممنوع أراد دفع الاشكال على التقديرين، فعلى التقدير الأوّل يدفع (بوروده على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين لأنّ الغالب أنّ الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامة مختلفين، ومع اتفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعددة).

توضيحه: أنّ المرجح المنصوص موافقة أحد الخبرين لجميع العامة كما يأتي

والغالب في المسائل المتفق عليها بينهم إن لم تكن متفقاً عليها بين جميع المسلمين تردد الإمامية بين وجهين لا يزيد، كما أنّ الغالب عند كثرة الوجوه بين الإمامية حصول الاختلاف بين العامة أيضاً، وحينئذ فإذا وافق أحد الخبرين للعامة انحصر خلافهم في الخبر المخالف فيصح التعليل بأنه أقرب إلى الحق، وفي الموارد النادرة التي يتردد فيها خلافهم بين الاحتمالات يرجع إلى سائر المرجحات.

(و) على التقدير الثاني يدفع بأنه (يمكن أيضاً الالتزام بما ذكرنا سابقاً من غلبة الباطل في أقوالهم) حاصله: أنا وإن استبعدنا غلبة بطلان أحكامهم إلا أنّ التأمل في القرائن يرفع الاستبعاد فيصح أن يقال: بأنّ الموافق لهم أقرب إلى الباطل لغلبة الباطل في أحكامهم، فالخبر المخالف لهم أبعد عن الباطل سواء انحصر خلافهم فيه أم لا، ثم بين القرائن وقال: (على ما صرح به رواية الأرجائي المتقدمة) في مخالفة العامة لعلي - عليه السلام - دائماً، وأنه - عليه السلام - إذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدّاً (وأصرح منها ما حكى عن أبي حنيفة من قوله: خالفت جعفرّاً في كل ما يقول إلا أنّي لأدري أنّه يغمض عينيه في الركوع والسجود أو يفتحهما، وحينئذ فيكون خلافهم أبعد عن الباطل) انحصر في الخبر المخالف أم لا.

(ويمكن توجيه الوجه الرابع بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة «ما سمعته منّي يشبه قول الناس ففيه التقية» وبالجملة ترجيح الخبر المخالف مسلم منصوص، ولترجيحه جهتان: رشده بالنسبة إلى الموافق وهو أيضاً منصوص كما وجه وعدم احتمال التقية فيه، ومنصوصية ذلك في رواية ما سمعته منّي الخ. وإن استشكلنا فيها إلا أنّ ذلك غير مضر إذ يدلّ على اعتباره ولحاظه الكلية الاستفادة من النص والفتوى كما قال: (بل الوجه فيه ما هو تقرر في باب التراجيح واستفيد من النصوص والفتاوى من حصول الترجيح لكل مزية في أحد الخبرين يوجب كونه أقل) احتمالاً لمخالفة الواقع.

بأن يوجد في أحدهما جهة تقوية ليست في آخر كالأعدلية وعلو الاسناد

والنقل باللفظ وموافقة الشهرة، فإنّ احتمال الخلاف فيه أقل بالنسبة إلى الآخر(أو أبعد احتمالاً لمخالفة الواقع من الخبر الآخر) بأن يوجد في أحدهما جهة منقصة ليست في آخر كالشدوذ وموافقة العامة فإنّه يكون أقرب إلى المخالفة للواقع والآخر أبعد عنها (ومعلوم أنّ الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقية كما يحتمل في الموافق على ما تحقق من المحقق - قدس سرّه -) حيث اعترف باحتمال التقية في الموافق لكنّه عارضه باحتمال التأويل في المخالف.

(فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقية ليس كون الموافقة أمانة على صدور الخبر تقية، بل المراد أنّ الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع) أي تساويا من حيث السند في احتمال عدم الصدور، وتساويا من حيث المضمون في احتمال مخالفة الواقع، وتساويا من حيث الدلالة في احتمال عدم ارادة الظاهر (عدا احتمال الصدور تقية المختص بالموافق، تعين العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقية) حاصله: أنّ المشهور يرجحون المخالف في فرض تساوي الخبرين في كل جهة حتى احتمال التأويل لمزية فيه وهي عدم احتمال التقية فيه لالظن بصدور الموافق تقية، إذ يكفي للترجيح مجرد المزية المذكورة ولا حاجة إلى الظن المذكور.

(وأما ما أورده المحقق - ره - من معارضة احتمال التقية في الموافق باحتمال الفتوى على التأويل) في المخالف (ففيه): أنّه في بعض الموارد لا اعتبار باحتمال التأويل، وفي بعض الموارد لا اعتبار باحتمال التقية فلا يولد مورد لتعارضهما. بيان ذلك: (أنّ الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع) الجهات المرجحة والمنقصة (والاحتمالات المتطرفة في السند) كاحتمال الارسال وضعف الراوي وغير ذلك (والمتن) كاحتمال النقل بالمعنى والتقطيع وغير ذلك (والدلالة) كاحتمال حمل العذرة في أحد الخبرين على النجسة وفي الآخر على الطاهرة.

(فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك) بالفرض بين المخالف والموافق،

فلا عبرة اذن باحتمال التأويل حتى يعارض باحتمال التقية (كيف ولو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأويل وعدم تطرقه في الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب التأويل في الخبر المخالف) فلا اعتبار اذن باحتمال التقية في الموافق حتى يعارض احتمال التأويل في المخالف (لما عرفت من أنّ النص والظاهر) أو الأظهر والظاهر (لا يرجع فيهما إلى المرجحات).

توضيح الكلام: أنّ الجمع بين الخبرين قد يتوقف على تأويل كليهما كما في ثمن العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة، وهذا مورد امتناع الجمع، فإذا كان أحدهما مخالفاً للعامة يؤخذ به وي طرح الموافق لفرض تساويهما في كل جهة حتى احتمال التأويل وأحدهما مختص بما ليس في الآخر، أعني: احتمال التقية، وهذا تفسير قوله: إنّ الكلام فيما الخ. وقد يتوقف على تأويل أحدهما المعين كما في أكرم العلماء ولا تكرم النحاة أو أكرم العالم ولا تكرم الشعراء، وهذا مورد الجمع المقبول إذ لا بدّ من تأويل الأوّل بتخصيصه بالثاني وإن كان الثاني موافقاً للعامة إذ مع وجود النص «لا تكرم النحاة» أو الأظهر «لا تكرم الشعراء» لاتصل النوبة إلى سائر المرجحات، وهذا تفسير قوله: كيف ولو فرض الخ. وقد يتوقف على تأويل أحدهما ويأتي تفصيله عند قوله: وأمّا فيما كان من قبيل الخ.

(وأمّا ما أجاب به صاحب المعالم - ره - من الايراد بأنّ احتمال التقية في كلامهم أقرب وأغلب، ففيه مع اشعاره «جواب» بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية في الموافق باحتمال التأويل) في المخالف (مع ما عرفت من خروج ذلك عن محل الكلام) إذ في مورد احتمال التأويل المعتبر لاجمال لأن تصل النوبة إلى مثل التقية (منع أغلبية التقية في الأخبار من التأويل) حاصل الكلام: أنّه بعد ما جعل المحقق - ره - احتمال التقية معارضاً باحتمال التأويل، أجاب عنه صاحب المعالم - ره - بأنّ التقية لغلبتها تكون مقدماً على معارضتها أي التأويل، وهذا الجواب مخدوش بوجهين: أحدهما: منع الأغلبية. ثانيهما: أنّه إن كان التأويل

المحتمل معتبراً لأجل النص أو الأظهر كما مرّ لاجمال لملاحظة التقية، وإن كانت غالبية فلا يقع التعارض وإن لم يكن معتبراً كما في مثال العذرة يلاحظ التقية فقط، وإن لم تكن غالبية فلا تعارض أيضاً.

(ومن هنا) أي من أن احتمال التقية لا يجري في موارد الجمع المقبول (يظهر أن ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف) وهو انتفاء احتمال التقية فيه مع تساويهما في كل جهة (مختص بالمتباينين) كما ذكر في مثال العذرة ولا يجري في مثل العموم المطلق (وأما فيما كان من قبيل العامين من وجه بأن كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر) وبالجملة إذا كان المتعارضان من قبيل ظاهرين توقف الجمع بينهما على تأويل أحدهما عن ظاهره دون الآخر كما في العامين من وجه إذا تساوى ظهورهما، وكما في اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة.

(فيدور الأمر بين حمل الموافق منهما على التقية و) بين (الحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر، مثلاً إذا ورد الأمر بغسل الثوب من الأبوال ما لا يؤكل لحمه، و ورد كل شيء يطير لابس بخرثه وبوله) فإن مقتضى الأول نجاسة بول غير المأكول طيراً كان أو غيره، ومقتضى الثاني طهارة بول الطير مأكولاً كان أم لا، فيتعارضان في مادة الاجتماع أي بول طير غير مأكول والفرض موافقة الثاني للعامية فإنهم يحكمون بطهارة بول مطلق الطير (فدار الأمر بين حمل الثاني على التقية وبين الحكم بتخصيص أحدهما لابعينه).

يعني أنه يتصور هنا طريقان: أحدهما: أخذ العموم المخالف «عموم النجاسة» وطرح الموافق «عموم الطهارة» والآخر: الجمع الدلالي بتخصيص أحدهما بالآخر إذ يمكن اخراج مادة الاجتماع من عموم النجاسة ويمكن اخراجها من عموم الطهارة، فتعارض أصالتي العموم وتتساقطان ويحكم باجمالهما، ويرجع إلى الأصل كإصالة الطهارة على تفصيل مر (فلاوجه لترجيح

التقية لكونها في كلام الأئمة أغلب من التخصيص) حاصله: أنه إن قلنا بأن مثل هذين المتعارضين من موارد امكان الجمع نظير الأظهر والظاهر فلا يعارضه احتمال التقية حتى ينفع غلبتها على فرض تسليمها بل يجمع بينهما ويحكم باجمالهما ويرجع إلى أصالة الطهارة، وإن قلنا إنه من موارد امتناع الجمع كمثال العذرة، فلامجال لملاحظة احتمال التأويل بل يلاحظ التقية وإن لم تكن أغلب كما قال:

(فالعمدة في الترجيح بمخالفة العامة بناء على ما تقدّم من جريان هذا المرجح) الجهتي (وشبهه) من المرجحات السنديّة والمتنية (في هذا القسم من المتعارضين هو ما تقدّم من وجوب الترجيح لكون مزية في أحد المتعارضين، وهذا موجود فيما نحن فيه لأنّ) الفرض تساوي الخبرين في كل جهة حتى أنّ (احتمال مخالفة الظاهر قائم في كل منهما) كما فصل (والمخالف للعامة مختص بمزية مفقودة في الآخر وهو عدم احتمال الصدور) للتقية.

(فتلخص مما ذكرنا أنّ الترجيح بالمخالفة) ليس من باب التعبّد على ما مرّ في الوجه الأوّل والثالث بل (من أحد وجهين على ما يظهر من الأخبار، أحدهما: كونه أبعد من الباطل وأقرب إلى الواقع، فيكون مخالفة الجمهور «عامة» نظير موافقة المشهور من المرجحات المضمونية) أي توجب أقربيّة مضمونه إلى الحق مع قطع النظر عن الصدور (على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب، والثاني: من جهة كون المخالف ذا مزية) من حيث جهة الصدور (لعدم احتمال التقية، ويدلّ عليه) أي على الترجيح بكل مزية مواضع من الأخبار العلاجية كما مرّ منها (ما دلّ على الترجيح بشهرة الرواية «خذ بما اشتهر بين أصحابك» معللاً بأنه لا ريب فيه بالتقريب المتقدّم سابقاً) من أنّ المراد نفي الريب بالنسبة، فكل خبر كان الريب فيه أقلّ بالنسبة إلى الآخر يقدر عليه (ولعلّ الثمرة بين هذين الوجهين يظهر لك فيما يأتي) في الأمر الخامس (إن شاء الله .

بقي في هذا المقام أمور: الأول: (أنّ) العمل الصادر عنه - عليه السلام - تقيه يفيد الحكم الواقعي الاضطراري، فإذا ورد في الخبر أنه - عليه السلام - توضحاً على طريقة العامة لتقيه يفيد جواز العمل، كذلك عند الاضطرار نظير الخبر الدال على أنه - عليه السلام - صلى جالساً لمرضه، فإنه يفيد جواز ذلك عند الضرورة، وأمّا (الخبر) أي القول (الصادر تقيه) بأن يقول في مقام التقيه: المتعة محرّمة (يحتمل أن يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوّز لمصلحة) فلا يكون هذا الكلام صادراً لبيان حكم أصلاً.

(ويحتمل أن يراد منه تأويل مختلف على المخاطب) بأن يكون مراده - عليه السلام - مثلاً أنّ المتعة بدون اذنها محرّمة (فيكون من قبيل التورية) ويكون الكلام لبيان الحكم الواقعي الاختياري (وهذا أليق بالإمام) وإن كان الأول أيضاً جائزاً (بل هو اللائق إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية) حاصله: أنّ الكذب لايجل إلا لضرورة وهي منتفية في الإمام - عليه السلام - لامكان التورية له في كل حال ومقام، وأمّا غير المعصوم فكثيراً ما يعجز عن التورية أو يصعب له قصدها بحيث ربما ينجر إلى العلم بالحال، فيما يحكم لهم بجواز الكذب لمصلحة مطلقاً أي وإن أمكن التورية نظراً إلى العسر الغالبي، وإما يقيد بصورة عدم امكان التورية بسهولة.

(الثاني: أنّ بعض المحدثين كصاحب الحقائق وإن لم يشترطوا في التقيه موافقة الخبر لمذهب العامة) وزعم أنه كان يصدر عنهم - عليهم السلام - خبران متعارضان مخالفان للعامة أحدهما لبيان الواقع والآخر تقيه (لأخبار تخيلها دالة على مدّعاها) قال زرارة سألت عن أبي جعفر - عليه السلام - عن مسألة فأجابني فيها ثم جاء رجل آخر فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني، ثم جاء آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي، فلما خرج الرجلان قلت: يا بن رسول الله رجلان من العراق من شيعتكم قد يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبته

به صاحبه؟ فقال: يا زارة إن هذا خير لنا ولكم ولو اجتمعتم على أمر لصدّكم الناس علينا، ولكن أقل لبائنا وبقائكم، أي لو اتفقت كلمتكم يفهمون أنكم شيعتنا فيشتد بغضهم لكم ولنا فيصنعون وما هو صنعهم.

فإن ظاهره أنه كان يصدر منهم - عليهم السلام - الأخبار المتعارضة لمجرد القاء الخلاف من دون لحاظ موافقة العامة (سليمة عمّا هو صريح في خلاف ما ادّعاه) لأنّ ما دلّ على حمل الموافق من المتعارضين على التقية لا تنفي وجود التقية فيما كانا معاً مخالفيين لهم (إلا أنّ الحمل على التقية في مقام الترجيح لا يكون إلاّ مع موافقة أحدهما) للعامة (إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقية وإن كانا مخالفيين لهم) وبالجملة صاحب الحدائق وإن كان يحكم بوجود التقية مطلقاً أي وإن كانا مخالفيين لهم، إلاّ أنّه لا يحكم بالترجيح بالتقية مطلقاً أي وإن كانا مخالفيين لهم، بل الترجيح به مختص بصورة موافقة أحدهما لهم إذ في صورة مخالفتها يتساويان في احتمال التقية، فلا يعقل حمل أحدهما المعين على التقية.

(فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة في مقام الترجيح كما أورده بعض الأساطين في جملة المطاعن على ما ذهب إليه) صاحب الحدائق (من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقية) حاصله: أنّه بعد ما حكم صاحب الحدائق بوجود التقية حتى في المخالفيين لهم طعن عليه الوحيد البهبهاني - ره - بأُمور، منها: أنّ التقية من جملة مرجحات المتعارضين بنص الأخبار، واعتراف صاحب الحدائق ومع مخالفة كليهما لهم كيف يحمل أحدهما المعين على التقية، ودفعه المصنف - ره - بأنّ صاحب الحدائق وإن عمّم وجود التقية بمورد مخالفة كليهما إلاّ أنّه خصّص الترجيح بها بمورد موافقة أحدهما كما قال:

(بل المحدث المذكور لما أثبت في المقدمة الأولى من مقدمات الحدائق خلو الأخبار عن الأخبار المكذوبة لتنقيحها وتصحيحها في الأزمنة المتأخرة بعد أن كانت مغشوشة مدسوسة، صح للقاتل أن يقول:) بأنّه لو كانت الأخبار

منقحة عن الكذب لم يبق فيها تخالف وتعارض (فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع، فبين في المقدمة الثانية دفع هذا السؤال: بأن) منشأ هذه التعارضات ليس هو وجود الأخبار المكذوبة بل (معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمة - عليهم السلام - مع المخاطبين، وإن) هذا (الاختلاف لما) أي لأجل الاختلاف الذي (هو منهم - عليهم السلام - واستشهد على ذلك بأخبار) منها ما تقدم عن زرارة (زعمها دالة على أن التقية كما تحصل ببيان ما يوافق العامة) إذا توقف دفع شرهم عليه (كذلك يحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشيعة كي لا يعرفوا فيؤخذ برقابهم) والحاصل: أن غرضه - ره - من بيان وجود التقية حتى في المخالفين لهم هو حل هذا السؤال، وأما في مقام الترجيح فمعترف باختصاص الترجيح بها بما إذا كان أحدهما موافقاً للعامة.

(وهذا الكلام ضعيف لأن الغالب اندفاع الخوف باظهار الموافقة مع الاعداء، وأما الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وإن أمكن حصوله أحياناً لكنه نادر جداً فلا يصار إليه في حل الأخبار المختلفة) حاصله: أن الطريق المتعارف في دفع شر الأعداء هو اظهار الموافقة معهم، وأما مجرد إلقاء الخلاف فلا يحصل به دفع الشر عادة، كيف وعادة العامة على اتهام الشيعة بالرفض والبدار على ايذائهم بمشاهدة أدنى خلاف منهم، فهل يحصل التقية إذا رأوهم يفعلون ما لا يوافق مذهب أحدهم. نعم لانضايق من حصول التقية بذلك أحياناً إلا أنه لندرته لا يجدي في حل السؤال عن كثرة اختلاف الاخبار، وأما مثل خبر زرارة فلا يدل على مدعاه إذ لعل جوابه - عليه السلام - ثانياً وثالثاً مثلاً كانا على وفق مذاهبهم المختلفة اقتضاهما التقية.

(مضافاً إلى مخالفته لظاهر قوله - عليه السلام - في الرواية المتقدمة ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه) فإن ظاهره حصر طريق التقية في اظهار الموافقة معهم (فالذي يقتضيه النظر) أنه على

تقدير عدم ندرة الأخبار المدسوسة في أخبارنا اليوم غاية الندرة كان ذلك من جملة علل وجود هذه الأخبار المتعارضة، وأمّا (على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا على ما توهمه بعض الأخباريين أو الظن بصدور جميعها إلا قليل في غاية القلّة) بأن يقال مثلاً: واحد في الألف لا يظن بصدوره أي يشك في صدوره أو يقطع بعدم صدوره والباقي مظنون الصدور (كما يقتضيه الانصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب) على ما فصل في بحث الأخبار (هو أن يقال: إن عمدة الاختلاف إنما هي كثرة ارادة خلاف الظواهر في الأخبار).

بمعنى أنهم - عليهم السلام - كثيراً ما أرادوا خلاف الظاهر واختفى ذلك علينا فصارت الأخبار في نظرنا متعارضة فإننا قد وجدنا في موارد لا تحصى قرينة على إرادة خلاف الظاهر، فمن ذلك نعلم إجمالاً كثرة ارادة خلاف الظاهر في موارد التعارض لم تصل قرائنها (إمّا بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار) مثلاً إذا قال - عليه السلام - : اغتسل للزيارة وللجمعة يكون استحباب المعطوف عليه بالضرورة قرينة على استحباب المعطوف، فإذا نقل الراوي في موضع أنه - عليه السلام - قال: اغتسل للزيارة، وفي موضع آخر أنه - عليه السلام - قال: اغتسل للجمعة، تزول القرينة ويتوهم الوجوب، فيعارض بقوله: ينبغي غسل الجمعة (أو نقلها بالمعنى) فإنه ربما يستفاد من هيئة الكلام ومصاحبة الكلمات ما لا يستفاد من النقل بالمعنى، وربما يتفاوت المعنى بتغيير اللفظ كافعل واطلب.

(أو منفصلة مختلفة من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين) كما إذا اعتقد المخاطب حرمة فعل فقال له الإمام - عليه السلام - : افعل ذلك، فإن وقوع الأمر في هذا الحال قرينة على ارادة مجرد الجواز، فإذا قال الراوي سمعته يقول: افعل ذلك يتوهم الوجوب ويعارض دليل الاستحباب (أو مقالية اختفت بالانطماس فإنه قد يقول القائل: رأيت أسداً يرمي فيسقط لفظه يرمي من لفظ الراوي أو قلم الناسخ فيعارض بقوله: ما رأيت أسداً (وإمّا بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام - عليه السلام -

من تقية على ما اخترناه من أنّ التقية على وجه التورية) أي بناء على أنّ التقية من باب ارادة خلاف الظاهر واخفاء القرينة لامن باب الكذب المجوّز (أو غير التقية من المصالح الأخر) كما إذا أراد رجل تمتيع امرأة وأنت ترى فيه مفسدة ولا تجد سبيلاً إلى منعه غير أن تقول: المتعة محرّمة فتريد الحرمة بدون اذنها وهو يتوهم الحرمة مطلقاً فيعارض دليل الجواز.

(وإلى ما ذكرنا) من أنّ تعارض الأخبار ناش عن ارادة خلاف الظاهر وخفاء القرينة (ينظر ما فعله الشيخ في الاستبصار من اظهار امكان الجمع بين متعارضات الأخبار) فإنه - ره - وإن أخذ في مقام العمل بما يقتضيه قانون التعارض من الترجيح والتخير إلا أنه مع ذلك ذكر أنّ جميع المتعارضات قابل للجمع وبين لكل متعارضين وجه جمع من باب الجمع التبرعي «استحبابي» اشارة إلى أنّ التعارضات ناشئة عن ارادة خلاف الظاهر وخفاء القرينة لا عن دسّ الأخبار المكذوبة، وإنّما فعل ذلك لئلا تكون الأخبار موهونة بكثرة التعارض.

وبالجملة جمع بينهما (باخراج أحد المتعارضين) عن ظاهره كحمل اغتسل على الندب في تعارض اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة (أو كليهما عن ظاهره إلى معنى) قريب كما مرّ في تعارض دليلي العذرة أو (بعيد) كحمل الأمر على جواز الفعل والنهي على جواز الترك عند تعارضهما.

(وربما يظهر من) نفس (الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب ممّا ذكره الشيخ تشهد بأنّ ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام - عليه السلام - وإن بعدت عن ظاهر الكلام إن لم يظهر فيه «كلام» قرينة عليها، فمنها ما روي عن بعضهم - صلوات الله عليهم - لما سأله بعض أهل العراق وقال: كم آية تقرأ في صلاة الزوال؟ فقال - عليه السلام - : ثمانون، ولم يعد السائل، فقال - عليه السلام - : هذا يظن أنّه من أهل الادراك) أي يقوى في النظر أنّ السائل شخص فتن (فقيل له - عليه السلام - : ما أردت بذلك وما هذه الآيات «ثمانون» فقال: أردت منها ما يُقرأ في نافلة الزوال

فإن الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات) بعد اسقاط البسملتين كما هو دأب العامة، فكأن في الرواية تقية (ونافلة الزوال ثمان ركعات).

فجوابه - عليه السلام - ظاهر في ارادة صلاة الظهر لظهور السؤال فيها، إلا أنه - عليه السلام - فسرها بالنافلة فعدل - عليه السلام - في الجواب كما في قوله تعالى: ﴿يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين...﴾ الآية. (ومنها: ما روي من أن الوتر واجب، فلما فرغ السائل واستقر قال - عليه السلام - -: إنما عنيت وجوبها على النبي ﷺ ومنها: تفسير قولهم - عليهم السلام - -: لا يعيد الصلاة فقيه) الظاهر في أن كل شك في الركعات قابل للإصلاح عند العارف بالأحكام (بخصوص الشك بين الثلاث والأربع، ومثله تفسير وقت الفريضة) في قوله - عليه السلام - -: لا تطوع وقت الفريضة الظاهر في حرمة النافلة قبل اتیان الفريضة (بزمان قول المؤذن) للجماعة (قد قامت الصلاة) فحمل على الكراهة حينئذ (إلى غير ذلك مما يطلع عليه المتبع) كتفسير حرمة عورة المؤمن باذاعة سره.

(ويؤيد ما ذكرنا من أن عمدة تنافي الأخبار ليس لأجل التقية ما ورد مستفيضاً من عدم جواز رد الخبر وإن كان مما ينكر ظاهره حتى إذا قال للنهار إنه ليل ولليل إنه نهار) وتداول في زماننا بين بعض الطلبة طرح الخبر بمجرد عدم توافق ظاهره بما يحكم به أوهامهم وعقولهم المشوشة، وقد قال الامام - عليه السلام - -: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا وهم يرون أن الوصول إلى درجات التحقيق والنيل إلى مقام التدقيق من أصعب الأمور، بل لأمر أصعب منه، فتوجهوا إلى أسهل الأمور من تحصيل بعض مطالب العصر وممارسة بعض الجرائد والمجلات وما يشبهها من الكتب وأدركوا شيئاً من الرطب واليابس، فزعموا في حقهم أنهم صاروا أفلاطون الدهر، وسمعوا أن المحققين من القدماء قد تصدّوا بتنقيح الأخبار وطرح الأكاذيب، فتوهموا أن طرح الخبر من علائم الفضل، وتجاهلوا عن أن هذا الأمر من غير أهله دليل على أعلى درجة الجهل.

وبالجمله منعوا من الطرح (معللاً ذلك بأنه يمكن أن يكون له محمل لم يتفتن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر، فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهاها) أي المنافية (لما في أيدينا من الأدلة) وبالجمله لو كان من جهة صدورها (تقية لم يكن في انكار كونها من الإمام - عليه السلام - مفسدة فضلاً عن كفر الراد).

الثالث: أن التقية قد تكون من فتوى العامة وهو الظاهر من اطلاق موافقة العامة في الأخبار) العلاجية الأمرة بطرح ما وافق منها العامة (وأخرى من حيث أخبارهم التي رووها) إذ ليس كل رواية لهم مفتى بها عندهم، كما أنه ليس كل رواية لنا مفتى بها عندنا، وبالجمله تحصل التقية بموافقة فتوهم وموافقة روايتهم التي لم يفتو بها (وهو المصرح به في بعض الأخبار) العلاجية، ففي رسالة القطب الراوندي عن الصادق - عليه السلام -: إذا ورد عليكم حديثان إلى أن قال: فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم الخ (لكن الظاهر أن ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستنداً للفتوى) حاصله: أن الظاهر رجوع الوجه الثاني أي موافقة روايتهم إلى الوجه الأول أي موافقة فتوهم لبعدها ارادة الرواية المتروكة بل لما كان الغالب كون الرواية مفتى بها وشذ ما تكون الرواية معرضاً عنها، فالمراد من موافقة الرواية موافقة الفتوى.

(وثالثة من حيث عملهم) فإنه ربما يكون العمل بحسب أمر السلطان وحكم الحكام والقضاة على خلاف فتوى فقهاءهم ورواياتهم (ويشير إليه قوله - عليه السلام - في المقبولة المتقدمة) عن عمر بن حنظلة (ما هم إليه أميل قضاتهم وحكامهم، ورابعة: تكون التقية (بكونه) أي أحد الخبرين (أشبه بقواعدهم) الأصولية، فإذا دلّ خبر على أن دية أربع من أصابع المرأة عشرون ابلاً، ودلّ آخر أنها أربعون لأن دية الواحد عشر، يحمل الثاني على التقية لتفرّعه على قاعدة القياس (وأصول دينهم) فإذا دلّ خبر على أن رسول الله ﷺ فعل كذا سهواً ودلّ

آخر على أنه ما فعل كذا، يحمل الأوّل على التقيّة لتفرّعه على تجويزهم السهو على المعصوم (وفروعه) فإذا دلّ خبر على قبول شهادة اليهود وآخر على عدمه يحمل الأوّل على التقيّة لتفرّعه على قاعدتهم من قبول شهادة الفاسق بالكفر (كما يدلّ عليه الخبر المتقدم «ما سمعته منّي الخ»).

وعرفت سابقاً) أنه ليس المراد من الشباهة التقيّة على الوجه الأوّل أعني: موافقة الخبر لفتوى العامة بل كون الخبر متفرّعاً على قواعدهم الفاسدة كما قال: (قوة احتمال) أي يحتمل قوياً ارادة (التفرّع على قواعدهم الفاسدة) كما ذكرت الأمثلة (ويخرج الخبر حينئذ) أي إذا كان متفرّعاً على قواعدهم (عن الحجية ولو مع عدم المعارض كما يدلّ عليه عموم الموصول) فإنّ قوله - عليه السلام - : ما سمعته يعمّ صورة وجود المعارض وعدمه. وبالجملة مجرد موافقة الخبر لفتوى العامة لا يوجب طرحه ما لم يكن له معارض بخلاف تفرّعه على قواعدهم فإنه يوهنه وإن لم يكن له معارض.

(الرابع: أنّ) المتعارضين من حيث موافقة العامة ومخالفتهم على خمس وعشرين وجهاً لأنّ الخبر إمّا موافق لجميعهم، وإمّا مخالف لهم، وإمّا موافق لبعضهم بلا علم بمخالفة الباقيين، وإمّا بالعكس، وإمّا موافق لبعضهم ومخالف للبعض تضرب الخمسة في الخمسة تحصل ما ذكر ١١ وجهاً منها محال، ٦ وجوه منها مكرر، ٣ وجوه منها عار عن الترجيح بالموافقة، ٦ وجوه منها محل كلامنا. فنقول: (ظاهراً لأخبار «خذيها خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه» كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور أو معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي) وبالجملة موافقة أحدهما للكل مرجح منصوص (فلو وافق بعضهم بلا اطلاع على مخالفة الباقيين) سواء كان الآخر مخالفاً للكل أو للبعض بلا اطلاع على مخالفة الباقيين (فالترجيح به) ليس بمنصوص بل (مستند إلى الكلية المستفادة من الأخبار من الترجيح بكل مزية).

وربما يستفاد من قول السائل في المقبولة، قلت: يا سيدي هما معاً موافقان للعامة، أن المراد بما وافق العامة أو خالفهم في المرجح السابق) أي المرجح الذي سبق ذكره على سؤال السائل (يعم ما وافق البعض أو خالفه) غرضه: أن موافقة البعض أيضاً مرجح منصوص بدليل أنه بعد ما أمر- عليه السلام- في المقبولة بطرح الموافق وأخذ المخالف، قال السائل هما معاً موافقان، يعني أن هذا المرجح موجود في كليهما لموافقة كل منهما لبعضهم، فيظهر منه أن السائل فهم من كلامه - عليه السلام - ارادة مطلق الموافقة (ويرده: أن ظهور الفقرة الأولى) وهي الأمر بطرح الموافق وأخذ المخالف (في اعتبار الكل أقوى من ظهور هذه الفقرة) أي قول السائل هما معاً موافقان (في كفاية موافقة البعض).

أما قوة ظهور الأولى فلأن الجنس المعرف أعني: لفظ العامة ظاهر في الكل، وأما ضعف ظهور الثانية إذ فيها احتمالان: أحدهما: أن يكون السائل فهم من كلامه - عليه السلام - ارادة موافقة الكل فقال: هما معاً موافقان يعني فاقدان لهذا المرجح. ثانيهما: أن يكون قد فهم منه ارادة مطلق الموافقة فقال: هما معاً موافقان يعني واجدان لهذا المرجح. وبالجمله إذا كان ظهور الأولى أقوى تكون هي قرينة للمراد من الثانية كما قال: (فيحمل على ارادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منها وتساويهما من هذه الجهة لاصورة وجود هذا المرجح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة) أي معنى موافقتها هو انتفاء هذا المرجح لا وجوده في كليهما وتساويهما. وبالجمله موافقة الكل من قبيل المنصوص وموافقة البعض من قبيل الترجيح بكل مزية.

(وكيف كان ولو كان) أحدهما موافقاً للبعض دون البعض وكان الآخر مخالفاً للكل أو للبعض بلا اطلاع على مخالفة الباقي، فالترجيح به أيضاً مستند إلى قاعدة الترجيح بكل مزية ولو كان (كل واحد موافقاً لبعضهم مخالفاً لآخرين منهم) فكل منهما راجح من جهة ومرجوح من جهة (وجب الرجوع إلى ما يترجح

في النظر ملاحظة التقية منه) أي لا بد أن يتأمل حتى يدرك أن أيهما أنسب بالحمل على التقية (وربما يستفاد) أي رجحان لحاظ التقية في أحدهما (من أشهرية فتوى أحد البعضين في زمان الصدور).

فإنه كان عند أهل كل ناحية فتوى مشهورة وربما كانت تتفاوت بحسب الأزمان، فإذا كان السائلان من أهل العراق وكان المشهور بينهم في هذا الزمان فتوى أبي حنيفة فأجاب - عليه السلام - لأحدهما بما يوافق فتوى أبي حنيفة ولآخر بما يوافق فتوى مالك كان الأول أنسب للحمل على التقية لموافقته بأشهر الفتاوى عند أهل العراق، وإن كان السائلان من أهل المدينة انعكس الأمر.

(ويعلم ذلك بمراجعة أهل النقل والتاريخ فقد حكي عن تواريخهم أن عامة أهل الكوفة كان عملهم على فتوى أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر، وأهل مكة على فتاوى ابن أبي جريح، وأهل المدينة على فتاوى مالك، وأهل البصرة على فتاوى عمان وسوادة، وأهل الشام على فتاوى الأوزاعي والوليد، وأهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد، وأهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري، وكان فيهم أهل الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة الرأي ومحمد بن شهاب الزهري إلى أن استقر رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلاثمائة كما حكي).

وقد يستفاد ذلك) أي رجحان لحاظ التقية في أحدهما (من الأمارات الخارجية) فربما يناسب التقية من فتوى بعضهم وإن كان فتوى الآخر مشهورة في ناحيته لكونه أوسع ناحية أو أشد بغضاً أو أربط بحكومة الجور (مثل قول الصادق - عليه السلام - حين حكي له فتوى ابن أبي ليلى في بعض مسائل الوصية: أما قول ابن أبي ليلى فلا استطيع رده، وقد يستفاد من ملاحظة أخبارهم المروية في كتبهم) فإنه إذا كان أحد الخبرين مطابقاً لروايتهم الشاذة نقلاً وعملاً والآخر مطابقاً لروايتهم المشهورة نقلاً وعملاً كان ذلك أنسب بالحمل على التقية (ولذا

أُنيط الحكم في بعض الروايات بموافقة أخبارهم.

الخامس: قد عرفت) في أول المقام الرابع بعد تقسيم المرجّحات إلى خارجي وداخلي وتقسيم الثاني إلى صدوري وجهتي ومضموني (أنّ الرجحان بحسب الدلالة) مقدّم على جميع الأنواع الثلاثة أي (لايزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لايزاحمه هذا الرجحان أي الرجحان من حيث جهة الصدور) كما لايزاحمه ما يأتي من الرجحان المضموني (فإذا كان الخبر الأقوى دلالة) كالخاص (موافقاً للعامة قدّم على الأضعف) كالعام (المخالف لما عرفت) مفصلاً (من أنّ الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدّم على الطرح أمّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدوراً) كخبر الأعدل (موافقاً للعامة) فهل يقدم خبر الأعدل الموافق أو خبر العدل المخالف.

(فالظاهر تقديمه) أي الأرجح صدوراً (على غيره وإن كان) أي الغير (مخالفاً للعامة) وبالجملة الرجحان الصدوري مقدّم على الرجحان الجهتي (بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق) إذ مرّ أنّ الترجيح بالمخالفة يتم بوجهين: أحدهما: الأقربية إلى الحق والأبعدية عن الباطل فعليه تكون من المرجّحات المضمونية ويأتي بيان مرتبتها. ثانيهما: عدم احتمال التقية وعليه تكون مرجحاً جهتياً والرجحان الصدوري مقدّم على الجهتي (لأنّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كالمتواترين) فيرجّح المخالف أي يحمل هو على بيان الواقع ويحمل الموافق على التقية.

(أو تعبّداً كما في الخبرين) الظنيين (بعد) انتفاء المرجح الصدوري أي (عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر) فيرجّح المخالف أي يؤخذ به وي طرح الموافق لاحتمال التقية لأنّه يحمل على التقية كقطعي الصدور فلا تغفل (وفيما نحن فيه) أي في فرض وجود المرجح الصدوري (يمكن ذلك) أي التعبد بصدور أحدهما دون الآخر (بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور)

توضيح الكلام: أنّ لحاظ جهة الصدور إنّما هو بعد الفراغ عن أصل الصدور نظير أنّ لحاظ سيادة زيد بعد الفراغ عن أصل وجوده، فنقول: لاتصل النوبة إلى لحاظ جهة الصدور في المتعارضين إلاّ بعد الفراغ عن صدورهما بالقطع كالمتواترين أو بالتعبّد كالظنيين المتساويين في المرجح الصدوري، فمع عدم التساوي فيه لاجمال للحاظ الجهة.

(فإن قلت: إنّ الأصل في الخبرين الصدور) بمعنى أنّ أدلة حجية الخبر تقتضي صدورهما (فإذا تعبّدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضي ذلك) أي التعبّد بصدورهما (الحكم) بالجمع الدلالي أي (بارادة خلاف الظاهر في أضعفها دلالة فيكون هذا المرجّح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّمًا على الترجيح بحسب الصدور) حاصله: أنّ لحاظ الجهة كلحاظ الدلالة متفرّع على الفراغ عن لحاظ الصدور، فكما أنّه عند وجود الرجحان الدلالي يتعبّد بصدورهما ويجمع بينهما ولا يرجع إلى المرجح الصدوري، كذلك عند وجود المرجح الجهتي ينبغي التعبّد بصدورهما وحمل الموافق على التقية لالرجوع إلى المرجح الصدوري.

(قلت: لأمعنى للتعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية لأنّه الغاء لأحدهما في الحقيقة) حاصله: أنّ التعبّد بصدورهما لأجل وجود المرجّح الدلالي أمر معقول له أثر وهو كون أحدهما مفسر أو قرينة للآخر كحمل العام على الخاص، وأمّا التعبّد بصدورهما لأجل وجود المرجّح الجهتي فلغو ليس له أثر، لأنّ الحمل على التقية ينتج عدم العمل بالخبر، ولأمعنى للتعبّد بالصدور ليرتب عليه عدم العمل، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّح الصدوري مع وجوده (ولذا) أي لأجل أنّه لأمعنى للتعبّد بالصدور والحمل على التقية (لو تعيّن حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور) كما لو كان هناك خبر بلامعارض مخالف للإجماع وموافق للعامّة أو متفرّع على قواعدهم فإنّه لو تعبّدنا بصدوره لا بدّ أن نحمله على التقية (لم يشمله أدلة التعبّد بخبر العادل) لأنّه يتعبّد بصدوره ويحمل على التقية.

(نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بد من حمل الموافق على التقية والغائه) لعدم امكان عدم الصدور (و) أمّا (إذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجّحات الصدورية فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيّنه من حيث التعبّد بالصدور دون الآخر تعيّن، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقية في أحدهما مرجحاً) فيؤخذ بالمخالف وي طرح الموافق لاحتمال التقية فيه لأنّه يحمل على التقية، إذ لا معنى لالتزام الصدور للحمل على التقية فلا تغفل.

(فمورد هذا المرجح تساوي الخبرين من حيث الصدور إمّا علماً كما في المتواترين) فيحمل الموافق على التقية (أو تعبّداً كما في المتكافئين) صدوراً (من الأحاد) في طرح الموافق لاحتمال التقية لا أنّه يحمل على التقية (وأمّا ما وجب فيه التعبّد بصدور أحدهما المعيّن) لوجود مرجح صدوري فيه (دون الآخر، فلا وجه لأعمال هذا المرجح فيه لأنّ جهة الصدور متفرّع على أصل الصدور) فإذا اقتضى المرجح طرح السند لا يبقى مجال للحاظ الجهة.

(والفرق بين هذا والترجيح في الدلالة المتقدّم على الترجيح بالسند) ما فصلناه من (أنّ التعبّد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما) كالخاص (و) يعمل (بتأويل الآخر) كالعام (بقريّة ذلك الظاهر) أي الخاص (ممكّن غير موجب لطرح دليل أو أصل بخلاف التعبّد بصدورهما، ثم حمل أحدهما على التقية الذي هو في معنى الغائه وترك التعبّد به) وبالجمله معنى التعبّد بالصدور كون الخبر دليلاً وحقيقه الحمل على التقية عدم كونه دليلاً، ولا معنى للتعبّد بصدور الخبر ليرتب عليه طرح الخبر (هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية، أمّا لو قلنا: بأنّ الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحق وأبعد عن الباطل كما يدل عليه جملة من الأخبار) المتقدمة (فهي من المرجّحات المضمونية، وسيجيئ حالها مع غيرها) وهي تقدم المضموني على الصدوري والجهتي .

(المقام الثالث: في المرجحات الخارجية) فالبحث عن المرجحات الدلالية مقام أوّل والداخلية الصدورية والجهتية مقام ثان والخارجية مقام ثالث، أو الصدورية مقام أوّل، والجهتية مقام ثان، والخارجية مقام ثالث، وأما الداخلية المضمونية كالنقل باللفظ وأضبطة الراوي ومخالفة العامة على احتمال فيعلم حالها من حيث الاعتبار والرتبة من حال المرجح الخارجي لأنّه أيضاً مرجح مضموني (وقد أشرنا إلى أنّها على قسمين الأوّل: ما يكون غير معتبر بنفسه) بحيث لولا الخبر لا ينفع لاثبات الحكم (والثاني: ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجح) وسيأتي بحثه.

(فمن الأوّل شهرة أحد الخبرين إمّا من حيث رواته بأن اشتهر روايته بين الرواة بناء على كشفها) أي شهرة الرواية (عن شهرة العمل أو) من حيث (اشتهار الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه) توضيح الكلام: أنّ ترجيح أحد الخبرين بالشهرة يتصوّر على ثلاثة وجوه: أحدها: مجرد شهرة الرواية بأن اشتهر نقلها في كتب الحديث من دون اشتهار استناد الأصحاب إليها أو فتواهم على طبقها، وهي مرجح صدوري داخلي لايبحث فيه، ولذا احترز عنه بقوله: بناء إلخ. ثانيها: شهرة العمل بأن اشتهر استناد الأصحاب إليها فهي ملازمة لشهرة الرواية كما لا يخفى، وهذه قد تعلم من الخارج وقد تكشف من شهرة الرواية، ولذا قال: بناء على كشفها إلخ. ثالثها: شهرة الفتوى بأن تكون فتوى المشهور موافقة لها من دون استنادهم إليها سواء اشتهر نقلها أيضاً في كتب الأخبار أم لا، وهذان أي شهرة العمل والفتوى من المرجح المضموني الخارجي المورث للأقربية إلى الحق.

(ومنه) أي من الأوّل (كون الراوي له أفقه من راوي الآخر في جميع الطبقات أو بعضها بناء على أنّ الظاهر عمل الأفقه به) فإنّ مجرد نقل الأفقه له أي مع قطع النظر عن عمله به مرجح داخلي صدوري كالأعدلية ولايبحث فيه، ولذا احترز عنه بقوله: بناء إلخ. وأمّا عمله به سواء علم بالوجدان أو انكشف من نقله إياه فهو

مرجح خارجي مضموني لأنّ عمله به مع فقهه وورعه أمانة اطلاعه على مزية فيه (ومنه مخالفة أحد الخبرين للعامّة بناء على ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها) فإنّ الترجيح بالمخالفة إن كان لعدم احتمال التقيّة فهي مرجح داخلي جهتي كما مرّ، وإن كان للأقربيّة إلى الحق والأبعديّة عن الباطل فمرجح مضموني.

(ومنه كل أمانة مستقلّة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين) كفرض موافقة ثمن العذرة سحت للإجماع المنقول، وكما إذا سلم حرمة بيع المتنجّس وتعارض الخبران في بيع النجس، فقاعدة الأولوية موافقة لخبر المنع، وكما إذا تعارض الخبران في غسالة الحمام، فإنّ الظاهر موافق لخبر النجاسة وكموافقة أولوية دفع المفسدة للدليل الحرمة، وكما إذا دلّ خبر على أنّ الكفارة الفلانية صوم يوم وآخر على أنّها عتق رقبة، فإنّ أولوية الحكم الأسهل موافقة للأوّل (إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل) كالمذكورات (لوجود الدليل على العدم كالقياس) والاستحسان بل وخبر الفاسق فإنّها لاتصلح مرجحاً كما يأتي.

(ثم) إنّه على تقدير عدم تمامية أصالة وجوب الترجيح بكل مزية في مقابل اطلاقات التخيير كما مرّ مراراً أو قطعنا النظر عنها، فهل قام الدليل الاجتهادي على الترجيح بما لم ينص به من مثل هذه المرجحات أم لا، ذهب جماعة منهم صاحب الفصول والمناهج إلى الثاني كما يأتي في قوله: إن قلت: وجماعة منهم القمي - ره - والمصنف - ره - إلى الأوّل كما قال: (والدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكل ما يوجب أقربية أحدهما إلى الواقع) سواء كان لقوة الصدور أو الجهة أو مجرد المضمون (وإن كان خارجاً عن الخبرين بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي، فإنّ أحد الخبرين إذا طابق أمانة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل) أي عيب (في آخر إمّا من حيث) الدلالة أو من حيث (الصدور أو من حيث جهة الصدور).

فيكون الراجح مظنون السلامة والمرجوح مظنون العيب (فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح مما فيه الريب) غرضه: أنه على تقدير توهم اختصاص الأخبار والإجماع على المرجح الداخلي تشمل المرجح الخارجي أيضاً لرجوعه عند التأمل إلى الداخلي لأنه يفيد الظن بوجود عيب في المرجوح منتف في الراجح وهو مرجح داخلي وأتى بلفظة بل لما يأتي من أنه لا معنى لكشف الأمانة عن الخلل (وقد عرفت أن المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمال في ذمها موجود في الآخر كقلة الوسائط) فإنه إذا كان أحد الخبرين منقولاً بواسطة الوسائط والآخر بثلاث وسائط، يكون في الثاني ثلاث احتمالات للكذب وفي الأول احتمالين، فاحتمال الكذب منتف في الأول بمقدار قلة الوسائط وهو موجود في الآخر (ومخالفة العامة بناء على الوجه السابق) أي بناء على ترجيح المخالف من جهة انتفاء احتمال التقية وهو موجود في الموافق (وقد يوجب بعد الاحتمال الموجود في ذمها بالنسبة إلى الاحتمال الموجود في الآخر كالأعدلية والأوثقية) فإن احتمال الكذب في خبر الأعدل والأوثق بعيد بالنسبة إلى احتمالهما في خبر العدل والثقة.

(والمرجح الخارجي من هذا القبيل) فإن احتمال العيب في الراجح بعيد بالنسبة إلى احتمالهما في المرجوح (غاية الأمر عدم العلم تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر) ففي مثل الأعدلية يعلم تفصيلاً أن الاحتمال القريب في المرجوح البعيد في الراجح هو احتمال الكذب وفي مثل موافقة الشهرة لا يعلم أنه احتمال العيب في الصدور أو الدلالة أو الجهة (بل ذو المزية داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار) فعلى فرض اختصاص وجوب الترجيح بالمرجح المنصوص كما مرّ من بعض الأخباريين يشمل المرجح الخارجي أيضاً لأن الأوثقية مرجح منصوص، وهي وإن كانت صفة للراوي إلا أن الترجيح بها بملاحظة كونها سبباً لأوثقية الرواية، والمرجح الخارجي أيضاً كذلك.

(ومن هنا) أي من أن المرجح الخارجي يرجع إلى الداخلي (يمكن أن يستدل

على المطلب بالإجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى الدليلين بناء على عدم شمولها «دعوى» للمقام من حيث إن الظاهر من الأقوى أقواهما في نفسه ومن حيث هو لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع لموافقة أمانة خارجية) توضيح الكلام: أنهم استدلوا على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها مضافاً إلى الأصل باستفادة القاعدة الكلية من الأخبار وبالإجماع على ترجيح أقوى الدليلين، فادّعى بعضهم اختصاص معقد الإجماع بالمرجح الداخلي لأن مرادهم من أقوى الدليلين الأقوى صدوراً أو جهة أو دلالة لا مجرد قوة المضمون لمرجح خارجي، فردّه المصنف - ره - بأنه على تقدير تسليم ذلك فقد عرفت أن الخارجي يرجع إلى الداخلي (فيقال في تقريب الاستدلال أن الامارة موجبة لظن خلل «عيب» في المرجوح مفقود في الراجح، فيكون الراجح أقوى إجمالاً من حيث نفسه) لبعده احتمال العيب فيه بالنسبة إلى المرجوح.

(فإن قلت: إن المتيقن من النص ومعاهد الإجماع اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل) كالأعدلية والأفصحية والنقل باللفظ وعدم احتمال التقية وغير ذلك (وأما) المزية (الحاصلة من الأمانة الخارجية التي دل الدليل على عدم العبرة بها) لا من حيث النهي عنها كالقياس وشبهه بل (من حيث دخولها فيما لا يعلم، فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح) وبالجملة شمول الأدلة على المرجحات الخارجية وعلى الداخلية المستكشف منها غير معلوم فيؤخذ المتيقن (ولا فرق بينه وبين القياس في عدم العبرة به في مقام الترجيح كمقام الحجية) أي كما أنه لا فرق بين هذه الأمور وبين القياس في عدم الحجية كذلك لا فرق بينهما في عدم المرجحية.

(هذا مع أنه لا معنى لكشف الامارة عن الخلل في المرجوح لأن الخلل في الدليل من حيث إنه دليل قصور في طريقتيه والمفروض تساويهما) في الظاهر (في جميع ما له مدخل في الطريقة) حاصله: أن العيب في الدليل بما هو دليل عبارة عن

القصور في طريقته الناشئ عن القصور في السند كضعف الراوي أو الدلالة كالأجمال والوهن بكثرة التخصيص أو الجهة كتفرّع الخبر على قواعد العامة الفاسدة، وأمّا الظن بمخالفة مضمونه للواقع فليس يعيب فيه لأنّ مناط اعتبار الطرق افادة الظن النوعي وهو حاصل حتى مع الظن بالخلاف، فنقول: الكشف عن العيب غير معقول إذ المفروض حصول جميع شرائط الحجية وافادة الظن النوعي في كليهما بحيث لولا التعارض وجب العمل بهما معاً، وعرفت أنّ مجرد الظن بمخالفته للواقع ليس يعيب كما قال: (ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللاً في ذلك لأنّ الطريقة) منوطة بافادة الظن النوعي الحاصل شرائطها فيهما و(ليست منوطة بمطابقة الواقع) فأين المرجح الداخلي.

(قلت: أمّا النص فلاريب في) أنّ القاعدة المستفادة منها، أعني: الترجيح بكل مزية لأجمال فيها حتى يؤخذ بالمتيقّن بل عامة لكل مرجح كما قال: لاريب في (عموم التعليل في قوله: لأنّ المجمع عليه) أي الخبر المشهور (لاريب فيه، وقوله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك لما نحن فيه) بداهة أنّ المرجح الخارجي يوجب كون الراجح ممّا لاريب فيه بالنسبة إلى المرجوح (بل قوله: فإنّ الرشد فيما خالفهم، وكذا التعليل في رواية الأرجائي: لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامة، وورد في المرجح الخارجي لأنّ مخالفة العامة نظير موافقة المشهور).

حاصله: أنّهم - عليهم السلام - حكموا بترجيح المخالف للعامة معللاً في بعض الأخبار بأنّ الرشد في خلافهم، وفي خبر الأرجائي بمخالفة العامة لعلّي - عليه السلام - فيما بيّن من حكم الله تعالى وجعلهم له ضدّاً، والأظهر كون مخالفة العامة كموافقة المشهور من المرجّحات الخارجية، ولذا أتى بلفظة بل، وما تقدّم من عدّه من المرجّحات الداخلية ليس بهذه القوة لأنّ المرجح وجود الحكم المخالف من العامة كوجود الشهرة لأعنوان المخالفة والموافقة القائمتين بالخبر، وحينئذ يتعدّى منها إلى سائر المرجّحات الخارجية للقطع بعدم الخصوصية فيها (وأمّا معقد الإجماعات

فالظاهر أنّ المراد منه الأقرب إلى الواقع والأرجح مدلولاً ولو بقريته ما يظهر من العلماء قديماً وحديثاً من اناطة الترجيح بمجرد الأقربية إلى الواقع).

حاصله: أنّ قولهم: أقوى الدليلين ظاهر في ارادة الأعم لأنّ القوّة كما تحصل بالمرجحات الداخلية كذلك تحصل بقوة المضمون، وعلى فرض عدم ظهوره في الأعم بتوهم أنّ الظاهر من قوة الشيء قوته في نفسه فهناك قريته على ارادتهم الأعم (كاستدلالهم على الترجيحات بمجرد الأقربية إلى الواقع مثل ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس) حيث قال القائلون بمرجّحيته بأنّ القياس يصلح أن يكون مرجّحاً لحصول قوة الظن به، فيعلم من ذلك أنّ مرادهم من ترجيح أقوى الدليلين هو مظنون المطابقة للواقع (ومثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الأصل بأنّ الظن في الخبر الموافق له أقوى، وعلى الترجيح بمخالفة الأصل بأنّ الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان).

فإنّه إذا دلّ خبر على حلّ التتن وآخر على حرمة فقيل بترجيح الأوّل المطابق للأصل ويسمّى بالمقرر لأنّ موافقته توجب القوة، وقيل بترجيح الثاني المخالف للأصل ويسمّى بالناقل لأنّ اهتمام الشرع ببيان خلاف الأصل أتم لأنّ حكم الأصل غني عن البيان فيقوى الظن في جانب المخالف، فكل ذلك ينادي بأنّ نظرهم في باب الترجيح إلى قوّة الظن والأقربية إلى الواقع (واستدلال المحقق على ترجيح أحد المتعارضين بعمل أكثر الطائفة) أي الشهرة العملية (بأنّ الكثرة أمانة الرجحان «ظن» والعمل بالراجح واجب، وغير ذلك ممّا يجده المتبع في كلماتهم مع أنّه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع فيما كان حجيتها من حيث الطريقة).

بمعنى أنّه إذا قلنا بحجية الأخبار من باب الطريقة والايصال إلى الواقع دون السببية فيمكن دعوى استقلال العقل بوجوب أخذ أقرب الطريقتين إلى الواقع من دون حاجة إلى التمسك بالنص والإجماع وجرّ البحث (فتأمل) فإنّه

أوضحنا في مبحث وجوب الترجيح أنّ مقتضى الأصل الأوّلي بناء على حجية الأخبار من باب الطريقة وافادة الظن النوعي هو التوقف والرجوع إلى الأصل وإن كان لأحدهما مرجح لأنّ كلاً منهما جامع لشرائط افادة الظن النوعي، وبمجرد ذلك يحصل التمانع ولا يحكم العقل بترجيح الأقرب فيما كان المناط الظن النوعي دون الفعلي.

(بقي في المقام أمران:

أحدهما: أنّ الأمانة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس هل هي من المرجحات؟) فإذا دلّ خبر على أنّ الدية في أربعة أصابع المرأة عشرون ابلاً وآخر على أنّها أربعون ابلاً، هل يجوز ترجيح الثاني بالقياس لأنّ في الواحد عشر وفي الاثنين عشرون وفي الثلاث ثلاثون ففي الأربع أربعون (أم لا؟ ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه) حيث لم نجد منهم موضعاً يرجّحون أحد الخبرين بالقياس (وحكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحاً قال: ذهب ذاهب) من أصحابنا الإمامية (إلى أنّ الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمّنه أحدهما كان ذلك وجهاً) للترجيح أي (يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن أن يحتج لذلك بأنّ الحق في أحد الخبرين) لعدم امكان تعدد الحق في مورد (فلا يمكن العمل بهما) لتعارضهما (ولا طرحهما) لحقيّة أحدهما.

(فتعيّن العمل بأحدهما، وإذا كان التقدير تقدير التعارض) أي لاتعيّن لأحدهما لفرض تعارضهما (فلا بدّ في العمل بأحدهما من مرجح، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به فتعيّن العمل بما طابقه) لقوّة الظن فيه (لا يقال: أجمعنا على أنّ القياس مطروح في الشريعة لأنّا نقول: بمعنى أنّه ليس بدليل) مستقل (لا بمعنى أنّه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين، وهذا) أي وجه جواز مرجحيته (لأنّ فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجع

كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به) أي بالخبر السليم (لابد ذلك القياس، وفيه نظر) لما سيذكر من أن رفع المرجوح بالقياس وتعيين العمل بالراجع عمل بالقياس حقيقة (انتهى، ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين) يعني السيد محمد - صاحب المناهل والمفاتيح والضوابط -.

(والحق خلافه لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة) فإذا طرح خبر عشرين ابلاً وأخذ خبر أربعين ابلاً لأجل القياس، فقد حكم بالأربعين عملاً بالقياس (كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض والرجوع معه) أي مع وجود الخبر السليم (إلى الأصول) كما إذا دل خبر على وجوب الغسل عند التشرف ببعض المزارات، فإن مقتضى القياس على سائر المزارات عدم الوجوب، فطرح هذا الخبر بالقياس والأخذ بأصالة عدم الوجوب حكم بعدم الوجوب عملاً بالقياس (وأي فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض) كخبر وجوب الغسل في بعض المزارات (وجعله كالمعدوم حتى يرجع إلى الأصل وبين رفعه لجواز العمل بالخبر للتكافؤ لخبر آخر).

فإن خبر العشرين يجوز العمل به تخيير التكافؤ لخبر الأربعين لولا الترجيح بالقياس. وبالجمله لافرق بين رفع الخبر السليم والرجوع إلى الأصل وبين رفع المعارض (وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر، ثم) سلّمنا أن الترجيح ليس عملاً بالقياس بل عمل بالراجع إلا (أن الممنوع) ليس هو خصوص العمل بالقياس بل (هو الاعتناء بالقياس مطلقاً) أي سواء كان بعنوان العمل أو بعنوان الترجيح (ولذا) أي لأجل أن القياس ممنوع مطلقاً (استقرت طريقة أصحابنا على هجره في باب الترجيح ولم نجد منهم موضعاً يرجحونه «خبر» به، ولولا ذلك) الهجر (لوجب تدوين شروط القياس في الأصول) كما دونوا مباحث سائر المرجحات (ليرجح به في الفروع).

الثاني: في مرتبة هذا المرجح بالنسبة إلى المرجحات السابقة فنقول: أما

الرجحان من حيث الدلالة فقد عرفت غير مرّة تقدّمه على جميع المرجّحات. نعم لو بلغ المرّجّح الخارجي إلى حيث) كعمل المشهور بعموم العام بحيث (يوهن الأرجح دلالة) كالخاص (فهو «مرّجّح» يسقطه «أرجح» عن الحجية ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين) إذ لا معارضة بين الحجة وغير الحجة (ومن هنا قد يقدّم العام المشهور والمعتضد بالأمور الخارجية الآخر على الخاص) ألا ترى أنّ عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكُحُوهُنَّ - إِمَاءَ - إِلَّا بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ لما كان موافقاً لعمل المشهور ومعاضداً بالنقل والعقل الدالّين على قبح التصرف في ملك الغير بغير إذن قدم على الخاص، أعني: رواية سيف بن عميرة الدالة على جواز تمتع أمة المرأة بدون إذنها فسقط عن الحجية.

(وأما الترجيح من حيث السند) والصدور (فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرّجّح الخارجي) حيث قدم فيها صفات الراوي على الشهرة وهي مرّجّح خارجي بناء على كشف شهرة الرواية عن شهرة العمل، وأما مجرد شهرة الرواية فمرّجّح صدوري كالصفات (لكن الظاهر أنّ الأمر بالعكس لأنّ رجحان السند) والصدور (إنّما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع فإنّ الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره) لا بمعنى أنّه يظن فعلاً بصدقه بل (بمعنى أنّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل وكذب العادل، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع) فعلاً للمرّجّح الخارجي (وخبر الأعدل مظنون المخالفة، فلا وجه لترجيحه بالأعدلية) وبالجمله اعتبار المرجّحات إنّما هو لرعاية الأقرب إلى الواقع والأقربية في المرّجّح الصدوري شأنه بمعنى أنّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين الخ، وفي المرّجّح الخارجي فعليّ، فمع وجود الأقربية الفعلية في أحدهما تنتفي الأقربية الشأنية في الآخر.

(وكذا الكلام في الترجيح بمخالفة العامّة بناء على أنّ الوجه فيه) أي في ترجيح المخالف (هو نفي احتمال التقيّة) فإنّه إذا كان الموافق للعامّة مظنون

المطابقة للواقع للمرجح الخارجي، والمخالف لهم مضمون المخالفة له لاوجه لترجيحه بمجرد عدم احتمال التيقية، مضافاً إلى أنّ المضموني مقدّم على الصدوري وهو مقدّم على الجهتي والمقدّم على المقدّم مقدّم، وأمّا بناء على ترجيح المخالف من باب أنّ فيه الرشد فهو أيضاً مرجّح مضموني وإذا دار الأمر بين فردين من صنف من أصناف المرجّحات يكون التقديم منوطاً بنظر الفقيه.

(وأما القسم الثاني: وهو ما كان مستقلاً بالاعتبار ولو خلى المورد عن الخبرين فقد أشرنا إلى أنّها على قسمين: الأول: ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين) أي يفيد الظن بأقربيته إلى الواقع (والثاني: ما لا يكون كذلك) بل يؤيده تعبداً كموافقة الأصل ونحوه ممّا يأتي (فمن الأوّل الكتاب والسنة) وكل أمانة معتبرة والإجماع في الجملة دون العقل كما يأتي (والترجيح بموافقتها ممّا تواتر به الأخبار.

واستدل في المعارج على ذلك بوجهين: أحدهما: أنّ الكتاب دليل مستقل فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر. ثانيهما: أنّ الخبر المنافي) للكتاب (لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به «منافي» معه «معارض» انتهى) إن قلت: مقتضى دليله الأوّل أنّ الخبر المخالف حجة معارضة مع الموافق والكتاب مرجّح له، ومقتضى دليله الثاني أنّه ليس بحجة أصلاً فيبين الدليلين منافاة. قلت: (وغرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافي سواء قلنا بحجّيته مع معارضته بظاهر الكتاب) كما هو مفروض دليله الأوّل (أم قلنا بعدم حجّيته) كما هو مفروض دليله الثاني. وبالجملة أتى بدليلين على تقديرين لأنّه حكم بحجّيته وعدم حجّيته (فلايتوهم التنافي بين دليليه .

ثم إنّ توضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السنة المطابق لأحد المتعارضين) وملخصه: أنّ الخبر المخالف إن كان دلالة أقوى من دلالة الكتاب كان مقدّماً عليه تعييناً في فرض وتخييراً في فرض ويطرح في فرض

ويتساقط الخبران ويرجع إلى الكتاب في فرض، وإن كان مبايناً له بحيث يتوقف جمعها على التصرف فيها يسقط عن الحجية رأساً، وإن كان مخالفاً له بحيث يتوقف جمعها على التصرف في أحدهما يسقط عن الحجية رأساً في فرض ويكون الكتاب مرجحاً للموافق في فرض وكذا السنة، وأمّا التفصيل (فنقول: إن ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث:

الأولى: أن يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدماً عليه لكونه «مخالف» نصّاً) أو أظهر (بالنسبة إليه «كتاب» لكونه «مخالف» أخص منه «كتاب» أو غير ذلك) من موارد كون الخبر المخالف نصّاً أو أظهر وسنورد الأمثلة فانتظر (بناء على) جواز (تخصيص الكتاب بخبر الواحد) لما حقق في محله من عدم المانع لأنّ مراد أخبار العرض الأمرة بطرح مخالف الكتاب، وأخبار العلاج الأمرة بطرح ما خالف منها الكتاب غير هذه المخالفة لأنّ مورد الجمع المقبول ليس مورد المخالفة، وأمّا قطعية سند الكتاب دون الخبر فغير مانع أيضاً لأنّ التزاحم إنّما هو بين سند الخبر ودلالة الكتاب، واعتبار السند حاكم عليها في مورد الجمع المقبول كما مرّ وكذا السنة.

(فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاء الخاص بمعارضة مثله) وبالجملة لآمانع من تقديم الخبر المخالف لا من ناحيته لأنّه نص أو أظهر، وآمان ناحية الكتاب لجواز تخصيصه وتأويله بالخبر الواحد بل المانع منحصر في المعارض (كما إذا تعارض أكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا العالم، وكان في الكتاب عموم يدل على وجوب إكرام العلماء) فإنّ الثاني مخالف للكتاب ونصّ بالنسبة إليه ومخصّص له لولا المعارض، كما أنّ ثمن العذرة سحت مخصّص لعموم ﴿أحل الله البيع﴾ لولا المعارضة بلا بأس ببيع العذرة، وكما إذا أمر في الكتاب بغسل الجمعة ودلّ خبر على استحبابه وآخر على وجوبه، فإنّ الأوّل مباين للكتاب ونص أو أظهر بالنسبة إليه فيكون قرينة لتأويل الكتاب لولا المعارض، وكما إذا ورد في الكتاب: أكرم العالم،

وورد في خبر: لا تكرم الشعراء، وفي آخر: أكرم العلماء، فإنّ الأوّل مخالف للكتاب بالعموم من وجه وأظهر بالنسبة إليه لأنّه جمع محليّ باللام فيكون مخصّصاً له لولا المعارض.

(ومقتضى القاعدة) وهي تقدّم الأقوى دلالة على غيره، وغرضه - ره - : أنّه لولا المحذور الآتي في آخر البحث فالقاعدة تقتضي (في هذا المقام) أي في صورة كون الخبر المخالف أقوى دلالة من الكتاب (أن) يقطع النظر عن ظاهر الكتاب لأنّ اعتباره معلق بعدم قرينة صارفة، والخبر المخالف قرينة، وأخبار العرض على الكتاب، وكذا أخبار العلاج منصرفة إلى غير هذه المخالفة و(يلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن يرجح به الخبر) المطابق للكتاب على المخالف أو (المخالف للكتاب على المطابق له، فإن وجد شيء منها) في الخبر المطابق بأن يكون راويه أعدل مثلاً يؤخذ به وي طرح المخالف لأجل هذا المرجح، لا لمخالفة الكتاب، وإن وجد شيء منها في الخبر المخالف (رجح المخالف به) وطرح الموافق (وخصص به الكتاب).

لأنّ المفروض انحصار المانع عن تخصيصه في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب) إذ مرّ أنّه لا مانع عن التقديم لا من ناحية الخبر المخالف لقوة دلالة ولا من ناحية الكتاب لجواز تأويله بالخبر فينحصر المانع في المعارض . فإذا ارتفع ذلك أيضاً تم تأويل الكتاب به كما قال: (لأنّه) أي الخبر المخالف (مع الكتاب من قبيل النص والظاهر، وقد عرفت) سابقاً (أنّ العمل بالنص ليس من باب الترجيح) لأحد المتعارضين (بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابل أصالة الحقيقة حتى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي) فإنّ الأقوى دلالة قرينة صارفة في مقابل أصالة الحقيقة سواء كان اعتبار هذا الأصل عند العقلاء وأهل اللسان من باب التعبد أو الظن الظهوري لأنّه على كل تقدير معلق بعدم القرينة على الخلاف. وبالجمله كان المانع منحصراً في المزاحم (فإذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن التعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة

الخبر السليم.

ولو لم يكن هناك مرجح فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخير إما لأنه (الأصل) الأوّلي (في المتعارضين) كما على السببية (وإمّا) لأنه الأصل الثانوي (لورود الأخبار بالتخير كان اللازم التخير وأنّ له أن يأخذ بالمطابق) وي طرح المخالف (وأن يأخذ بالمخالف) وحينئذ (فيخصص به عموم الكتاب لما سيجيء من أنّ موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخير).

توضيحه: أنّ التخير إن كان عقلياً كما على السببية كان الخبر المختار دليلاً اجتهادياً مؤداه حكم واقعي كالخبر السليم أو الراجع يترتب عليه آثار الواقع، ومنها كونه قرينة صارفة لظاهر الكتاب فيجوز فيما نحن فيه اختيار الخبر المخالف وجعله قرينة صارفة، وأمّا إن كان شرعياً مستفاداً من أخبار العلاج كما على الطريقة فقد يتوهم أنّ معنى التخير مجرد العمل بالمختار تبعداً من دون أن يكون دليلاً اجتهادياً منزلاً مؤداه منزلة الواقع، فلا يجري التخير فيما نحن فيه بل يكون أصالة الحقيقة في الكتاب التي هي من الامارات الظنية المعتبرة حاکمة على التخير الذي هو أمر تعبدي فيكون مرجحاً للخبر الموافق.

وفيه ما سيجيء في دفع توهم تعارض الأصول العملية مع التخير من أنّ ظاهر أخبار العلاج كون التخير كالترجيح، وإنّ الخبر المختار كالسليم والراجع دليل اجتهادي مؤداه حكم واقعي يترتب عليه الآثار، ومنها تأويل الكتاب لو اختار المخالف ومرّ مفصلاً في ثالث مسائل الشك في الجزئية (وإن قلنا: بالتساقط أو التوقف) كما مرّ توهمه من بعض (كان المرجع هو ظاهر الكتاب، فتلخص: أنّ الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقق بمقتضى القاعدة) أي قاعدة تقديم الأقوى دلالة مع قطع النظر عن المحذور الآتي (في شيء من فروض هذه الصورة) وفرضها أربعة فصلنا حكم كلّها.

(الثانية: أن يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف له عن معارضه لكان

مطروحاً كما إذا تباين مضمونها كلية) بمعنى توقف الجمع بينهما على التصرف في كليهما (كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدم وجوب اكرام زيد العالم) بأن يرد في الكتاب أكرم زيدا العالم وورد في خبر لا تكرم زيدا العالم، وفي آخر أكرم زيدا العالم، فإن الخبر الأول مباين للكتاب (واللازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجية رأساً) لا مجرد طرحه لمخالفة الكتاب (لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب) فإن الأخبار المتواترة دلت على عرض ما يرد من الخبر على كتاب الله فإن خالفه فهو باطل أو زخرف أو فاضربه على الجدار سواء كان له معارض أم لا، وسواء رجح على معارضه ولو دلالة أم لا، وقد تقدم في مبحث حجية الأخبار.

(والمتيقن من المخالفة هذا الفرد) أي المخالفة على وجه التباين المذكور، وأمّا المخالفة على وجه العموم والخصوص ونحوه فقد عرفت أنها ليست بمخالفة، وأمّا المخالفة على وجه العموم من وجه ونحوه فستعرف حكمه (فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين) إذ المخالف ليس بحجة رأساً (فلامورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً لأنّ المراد به «ترجيح» تقديم أحد الخبرين لمزية فيه، لا) تقديم الخبر الموافق (لما) أي لأجل الكتاب الذي (يسقط الآخر عن الحجية) رأساً. نعم لولا أخبار العرض لطرحنّا المخالف من باب المرجوحية لاعدم الحجية رأساً (وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة) لأنها أخذت من الأصول الأولية بعد تنقيحها عن الأخبار المدسوسة المكذوبة التي كان فيها ما يخالف الكتاب بالتباين.

(الثالثة: أن يكون على وجه لو خلي المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب لكن لا على وجه التباين الكلي بل) على وجه (يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره) كما في العموم من وجه، ونحوه كما إذا ورد في الكتاب أكرم العلماء، وفي خبر لا تكرم الشعراء، وفي آخر أكرم العلماء، فإنّ الأول مخالف

للكتاب بالعموم من وجه يحصل الجمع بتخصيص أحدهما بالآخر، أو ورد في الكتاب اغتسل للجمعة وفي خبر ينبغي غسل الجمعة، وفي آخر اغتسل للجمعة، فإنّ الأوّل مباين للكتاب يحصل الجمع بالتصرف في أحدهما (وحيث إن قلنا: بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية) بمعنى شمول أخبار العرض على هذا النحو من المخالفة وعدم اختصاصها بالمخالف المباين (كان حكمها حكم الصورة الثانية) أي يطرح المخالف وإن كان أقوى دلالة من معارضه كما يأتي لعدم الحجية للمرجوحية.

(وإلا كان الكتاب «أكرم العلماء» مع الخبر المطابق «أكرم العلماء» بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف «لاتكرم الشعراء» والترجيح حيثئذ بالتعاقد وقطعية سند الكتاب، فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الأخيرة) ولو ورد في الكتاب: أكرم العلماء، وفي خبر: لاتكرم الشعراء، وفي آخر: أكرم الشعراء كان الأوّل في مادة الاجتماع مخالفاً للكتاب، وعرفت حكمه، وفي مادة الافتراق معارضاً مع الآخر فيرجع إلى قانون التعارض (لكن هذا الترجيح) مؤخر عن الترجيح بالدلالة، فلو ورد في خبر لاتكرم أحداً من الشعراء، وفي خبر أكرم العالم، وفي الكتاب أكرم كل عالم، يكون مخصّصاً للمعارض وللكتاب و(مقدّم على الترجيح بالسند).

لأنّ أعدلية الراوي في الخبر المخالف «لاتكرم الشعراء» لاتقاوم قطعية سند الكتاب «أكرم العلماء» الموافق للخبر الآخر «أكرم العلماء» لأنّ الأعدلية توجب الظن الشأني بالصدق والكتاب قطعي الصدق (وعلى الترجيح بمخالفة العامة لأنّ التيقية) كما لاتتصوّر في الخبر المخالف للكتاب «لاتكرم الشعراء» المخالف للعامة بالفرض كذلك (غير متصوّر في الكتاب «أكرم العلماء» الموافق للخبر «أكرم العلماء» الموافق للعامة) بالفرض (وعلى المرجّحات الخارجية لأنّ الأمانة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعبرة) كأن يكون راوي الخبر المخالف للكتاب «لاتكرم

الشعراء» أفقه الكاشف عن عمله به (لاتقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار.

ولو فرضنا الأمانة المذكورة مسقطاً لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها «امارة» عن الحجية) كأن يكون الخبر المخالف للكتاب «لاتكرم الشعراء» موافقاً للشهرة القوية فإنها توهم ظاهر الكتاب، والخبر «أكرم العلماء» (لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافها) فالشهرة وإن لم تكن معتبرة، إلا أنها لا فادتها الظن الفعلي تكون مانعة عن حجية ظاهر الكتاب، والخبر المتوافقين المخالفين لها لتقييد حجيته بعدم الظن الفعلي على خلافها، وحينئذ (خرج المورد عن فرض التعارض) فيعمل بالمخالف لانتفاء المعارض.

(ولعل ما ذكرنا) من تقدّم مرتبة هذا المرجح في مورد تماميته على جميع المرجّحات الغير الدلالية (هو الداعي للشيخ - قده - في تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من المرجّحات، وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح، إذا عرفت ما ذكرنا علمت توجه الاشكال فيما دلّ من الأخبار العلاجية على تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب كمقبولة ابن حنظلة، بل وفي غيرها مما اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة).

حاصله: أنّ هناك اشكال يختص بالمقبولة التي قيّد فيها الترجيح بالكتاب بانتفاء الترجيح بالصفات و الشهرة واشكال آخر يعمها ويعم الروايات التي ذكر فيها الترجيح بالكتاب من دون تقييد بانتفاء مرجح كالمرفوعة وتاليه أما المختص بالمقبولة، فلأنك عرفت تقدّم هذا المرجح على كل مرجح وقد قيّد فيها بانتفاء الصفات و الشهرة، وأمّا الاشكال العام فلأنك عرفت أنّ الترجيح بالكتاب إنّما يتم في الصورة الأخيرة فقط وهي نادرة الوجود، ومن البعيد كون هذه الأخبار الكثيرة ناظرة إليها كما قال: (من حيث إنّ الصورة الثالثة قليلة الوجود في الأخبار المتعارضة).

إن قلت: أخبار العلاج شاملة للصورة الثانية أيضاً لأنّ المراد من طرح ما

خالف منها الكتاب أعم من طرحه بعنوان المرجوحة كما في الصورة الثالثة أو لعدم الحجية رأساً كما في الصورة الثانية، فلا يقل المورد. قلت: (والصورة الثانية أقل وجوداً بل معدومة) الوجود (فلايتوهم حمل تلك الأخبار عليها) أي فلا يقال: بأننا نحمل أخبار الترجيح على هذه الصورة (وإن لم تكن) هذه الصورة (من باب ترجيح أحد المتعارضين لسقوط المخالف) المباين (عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض) أي ولو لم يكن تعارض في البين. وبالجمله يبعد كون أخبار العلاج ناظرة إلى الصورة الثالثة النادرة الوجود، ولا معنى لادخال الصورة الثانية المعدومة الوجود.

(ويمكن التزام دخول الصورة الأولى) أيضاً في المقبولة و(في الأخبار التي اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب فلا يقل موردها) نعم لو فرض كون الخبر المخالف أقوى دلالة من الآخر كقوته على الكتاب، فلا شك في تقديمه عليها كما إذا ورد في خبر: لا تكرم زيدا العالم، وفي آخر أكرم العلماء، وفي الكتاب أكرم العلماء، فإنّ الأوّل مخصص للآخرين (وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصص أحدهما لظاهر الكتاب ممنوع، بل نقول: ظاهر تلك الأخبار ولو بقريته لزوم قلة المورد بل عدمه وبقريته بعض الروايات الدالة على ردّ بعض ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهراً في نفيهما أنّ الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه خبر آخر وإن كان) أقوى دلالة من الكتاب بحيث (لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب.

حاصله: أننا وإن ذكرنا في أوّل المطلب أنّ مخالفة أحد الخبرين للكتاب إن كان بنحو العموم و الخصوص لا تكون داخلية في أخبار العرض ولا في أخبار العلاج، بل مقتضى قاعدة تقدّم الأقوى دلالة كون الخبر المخالف قريته للكتاب تعييناً أو تخييراً الخ، إلّا أنّه يمكن منع ذلك والحكم بدخول هذه الصورة أيضاً في أخبار العلاج بل العرض، أمّا أولاً: فلعدم بعد صدق المخالفة في هذه الصورة

أيضاً، وإليه أشار بقوله: ظاهر تلك الأخبار الخ. نعم لو لم يكن هناك معارض كان الخبر الأقوى دلالة قرينة لصرف الكتاب، ولا يشمل خبر العرض يقيناً، وإليه أشار بقوله: وإن كان لو انفرد الخ.

وأما ثانياً: فلوجود القرينة وهي أمران، أحدهما: ما عرفت من أنه لو انحصر مورد أخبار العلاج في الصورة الثالثة فهي نادرة الوجود والصورة الثانية معدومة الوجود، فلا بد من شمولها للصورة الأولى أيضاً. ثانيهما: أنه - عليه السلام - سئل عن الأخبار الدالة على مجبورية العبد في فعله أو تفويض الأمر إليه، فردّها بمخالفة الكتاب لأنّ قوله تعالى: ﴿يريد الذين يتبعون الشهوات﴾ و﴿يريدون ليطفئوا نور الله﴾ وغير ذلك يفيد تأثير إرادة العبد، وقوله تعالى: ﴿من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً﴾ وغير ذلك يفيد تأثير ارادته تعالى، ويحصل الجمع بقول الصادق - عليه السلام - : لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين، فنقول: الأخبار نص في اثبات الجبر أو التفويض، والآيات ظاهرة في نفيها لا مكان أن يراد منها أن لهم إرادة غير مؤثرة فيحصل الجبر أو أن له تعالى إرادة غير مؤثرة فيحصل التفويض فجعله - عليه السلام - الخبر النص مخالفاً للكتاب الظاهر قرينة على أن المراد من المخالفة أعم من مورد النص والظاهر.

(وأما الأشكال المختص بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب، فيندفع بما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الترجيح بصفات الراوي فيها من حيث كونه «راوي» حاكماً) لا من حيث كونه راوياً (وأول المرجحات الخبرية فيه هي شهرة احدي الروائين وشدوذ الآخر، ولا بعد في تقديمه على موافقة الكتاب) إذ كما أنّ موافقة أحد الخبرين لفتوى المشهور يوجب سقوط الآخر عن الحجية، فكذلك شهرة أحدهما من حيث الرواية في الأصول الأربعمائة الكاشف عن عمل المشهور بها إذا كان قريباً من الإجماع، كما هو ظاهر مفروض المقبولة حيث قال: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. نعم مجرد شهرة الرواية بما هي كما هو ظاهر

المقبولة لا يسقط الآخر عن الحجية ولعله لذا لم يجزم المصنف - ره - .

(ثم إن حكم الدليل المستقل المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الأولى) فإذا ورد في خبر: لا تكرم زيدا العالم، وفي آخر أكرم زيدا العالم، وورد لفظ عام «يجب اكرام العلماء» في خبر أو فتوى مشهور أو معقد إجماع محكي بناء على اعتبارهما، أو معقد إجماع محقق، أو استصحاب عدم نسخ العام، فالخبر الثاني معاضد بالعام، إلا أن الأول لكونه نصاً يكون قرينة صارفة للعام تعييناً في فرض، وتخييراً في فرض، ويطرح في فرض، ويتساقطان ويرجع إلى العام في فرض، ولو فرض في المثال حكم العقل باكرام كل عالم أو قام الإجماع عليه لاعلى مجرد لفظ عام كما مرّ، فهو دليل قطعي لاجمال معه للدليل الظني الموافق أو المخالف.

(وأما في صورتين الأخيرتين فالخبر المخالف له «معاضد» يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له والترجيح هنا بالتعاضد لا غير) فإذا ورد في خبر وجوب اكرام زيد العالم وفي خبرين أو خبر وشهرة، أو خبر وإجماع محكي بناء على اعتبارهما، أو خبر واستصحاب، أو خبر وبراءة بناء على اعتبارهما من باب الظن عدم وجوب اكرام زيد العالم، فالتعارض بالتباين والترجيح بالتعاضد لا بسقوط المخالف عن الحجية رأساً كما في مخالفة الكتاب والسنة، ولو فرض في المثال حكم العقل أو قيام الإجماع على عدم وجوب اكرام زيد، فهو دليل قطعي لاتصل معه النوبة إلى ظني موافق أو مخالف، وإذا ورد في خبر وجوب اكرام العلماء، وفي خبرين أو خبر وشهرة، أو خبر واستصحاب، أو خبر وظاهر معقد اجماع محكي، أو محقق حرمة اكرام الشعراء، فالتعارض بالعموم من وجه والتقديم بالتعاضد، ولو فرض في المثال حكم العقل بحرمة اكرام الشعراء أو قام الإجماع عليه لاعلى مجرد لفظ عام كما مرّ، فيخصص عموم أكرم العلماء بالدليل القطعي.

(وأما القسم الثاني: وهو ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين) أي لا يفيد الظن

ولو نوعاً بصحة مضمون الخبر وإن كان معتبراً في نفسه (فهي عدة أمور) نتعرض
 ١٤ أمراً: الأصول الثلاثة، وثلاثة مرجحات للناقل، وواحد للمقرر، وواحد
 للحاضر، وواحد للمبيح، وخمس لتقديم المحرّم على الموجب (منها الأصل) العملي
 إذ اللفظي من المرجح الخارجي المعاضد ومورده الصورة الأولى من الصور
 الثلاث، وعرفت أنّ مقتضى القاعدة عدم كونه مرجحاً، وأنّه لا بدّ من كون موافقة
 عموم الكتاب والسنة مرجحة، فلا تغفل عن الدقة (بناء على كون مضمونه حكم
 الله الظاهري إذ لو بنى على افادة الظن بحكم الله الواقعي) كما ذهب إليه البعض
 في البراءة والاستصحاب (كان من القسم الأوّل) كموافقة الكتاب بل على هذا
 البناء أيضاً لا يصلحان للترجيح لتقيّد اعتبارهما بعدم الدليل على الخلاف، كما أنّ
 حكم العقل في الشبهة التحريمية بالاباحة أو الحظر على تقدير كونها واقعيين
 أيضاً لا يصلح مرجحاً لتقيّده بعدم حكم الشرع بخلافه.

(ولافرق في ذلك «مرجحية» بين الأصول الثلاثة، أعني: أصالة البراءة
 والاحتياط والاستصحاب) وأمّا التخيير بين المحذورين فلا يعقل موافقته لأحد
 الخبرين، فإذا دلّ خبر على حلّ التّن وآخر على حرّمته، فالأوّل موافق للبراءة
 عقلاً وشرعاً أو شرعاً فقط عند المجتهدين، والثاني موافق للاحتياط عقلاً وشرعاً أو
 شرعاً فقط عند الاخباري، وإذا دلّ خبر على وجوب الدعاء عند الهلال وآخر على
 عدمه، فالثاني موافق للبراءة عقلاً وشرعاً بالاتفاق، وإذا دلّ خبر على جزئية
 السورة وآخر على عدمها، فالأوّل موافق للأصل عند الاحتياطي في الأجزاء
 والشرائط، والثاني موافق له عند البراءتي، وإذا دلّ خبر على بقاء نجاسة الماء بعد
 زوال تغيّره بنفسه وآخر على طهارته، فالأوّل مطابق للاستصحاب، ففي هذه
 الأمثلة يترجح مطابق الأصل إن تم الترجيح به، وإذا دلّ خبر على وجوب الظهر
 وآخر على وجوب الجمعة، أو دلّ خبر على وجوب شيء وآخر على حرّمته لا يطابق
 شيء منها الأصل.

(لكن يشكل الترجيح بها من حيث إنّ مورد الأصول ما إذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق أو المخالف فلامورد لها) إذ الدليل حاكم على الأصل لأنّ مورد الشك في الحكم الواقعي، فمع وجود الدليل الموافق أو المخالف لا وجود للأصل أصلاً حتى يكون مرجحاً، فلا فرق في انتفاء وجوده بين قيام الدليل وحده على الحل أو على الحرمة أو تعارضاً (إلا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ) أي لو قلنا بالتوقف أو التساقط في المتكافئين كان الأصل مرجعاً (والمفروض أنّ الأخبار المستفيضة دلّت على التخيير مع فقد المرجح، فلامورد للأصل في تعارض الخبرين رأساً) لابنحو المرجحية إذ لا وجود للأصل مع وجود الدليل ليكون مرجحاً، ولا بنحو المرجعية إذ لا نقول في المتكافئين بالتوقف أو التساقط بل التخيير.

(فلا بدّ من التزام عدم الترجيح بها، وأنّ الفقهاء إنّما رجحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بناءهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الأصل) إذ بناء على اعتبار البراءة من باب أنّ عدم وجدان الدليل في مسألة تعم بها البلوى يفيد الظن نوعاً بالعدم، والاستصحاب من باب أنّ ما كان ولم يثبت ارتفاعه يظن نوعاً ببقائه يصلحان للمرجحية إلا أنّا نقول باعتبارهما من باب التعبّد في مورد الشك، فلا يوجدان مع وجود الدليل ليكونا مرجحين، ولا يفيدان الظن الشخصي ليرجح أقوى الدليلين.

(وأما الاحتياط) الذي يحرز به الواقع من دون ظن بصدق الخبر إذا فرض موافقة أحدهما له كما مرّ (فلم يعلم منهم الاعتماد عليه إلا في مقام الاستناد لافي مقام الترجيح) بمعنى أنّ من تمسك به في مورد التعارض لم يتمسك به ترجيحاً للخبر الموافق كخبر حرمة التتن ووجوب الدعاء أو السورة، بل حكم في المتكافئين بالتوقف والرجوع إلى الاحتياط وافق أحدهما كما ذكر أم لا، كما في مثال الظهر والجمعة كما مرّ.

(وقد يتوهم أنّ ما دلّ على ترجيح التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دلّ على الأصول الثلاثة . حاصل التوهم: أنّ الخبر الموافق للأصل أو المخالف له إن كان سليماً عن المعارض كان حاكماً على الأصل لارتفاع الشك به، وأمّا إذا تعارض فيبقى الشك بحاله، وحينئذ يتعارض أدلّة التخيير مع أدلّة الأصول (فإنّ مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة وهو «عدم» حاصل مع تكافؤ الخبرين).

ففي مسألة الماء المتغيّر كما أنّه لولا الخبران يجري الاستصحاب لوجود موضوعه، أعني: الشك في البقاء، فكذا مع تعارض الخبرين، وفي مسألة التّن أو الدعاء كما أنّه لولا الخبران يجري البراءة مثلاً لوجود موضوعها وهو الشك في التكليف، فكذا مع تعارضهما، وفي مسألة وجوب السورة كما أنّه لولا الخبران يجري الاحتياط مثلاً للشك في المكلف به، فكذا مع تعارضهما، وبالجملة تتعارض أدلّة التخيير مع أدلّة الأصول فيرجح الثانية على الأولى لأنّ أحد الخبرين موافق لها ثم يرجح الخبر الموافق على المخالف لموافقة الأصل له أو يتوقّف ويعمل بالاحتياط.

(ويندفع) بثلاث وجوه: فأولاً: (بأنّ ما دلّ على التخيير حاكم على الأصل) لأنّ الأصول الثلاثة أصول في المسألة الفرعية، والتخيير في المتعارضين أصل في المسألة الأصولية لأنّ معناه ليس مجرد جواز العمل على طبق أحد الخبرين بل تنزيل الخبر المختار منزلة الخبر السليم أو الراجح في ترتيب الآثار، ومنها رفع موضوع الأصول العملية كما قال: (فإنّ مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة) كخبر طهارة الماء في المثال (والالتزام بارتفاعها) فيرتفع به موضوع الاستصحاب، أعني: الشك في البقاء (فكما أنّ ما دلّ على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب، كذلك يكون الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافئ لمعارضه حاكماً أيضاً).

وبعبارة أخرى: كما أنه لو كان خبر طهارة الماء المذكور سليماً عن المعارض كان دليل وجوب العمل به تعييناً وهو أدلة الحجية حاكماً على الاستصحاب، كذلك مع وجود المكافئ كان دليل جواز العمل به تخييراً حاكماً عليه (من غير فرق أصلاً مع) أي وثانياً (أنه لو فرض التعارض المتوهم) بزعم أن مفاد أخبار التخيير مجرد جواز العمل على طبق كل منهما لا تنزيل المختار منزلة السليم (كان أخبار التخيير أولى بالترجيح وإن كانت النسبة عمومياً من وجه) مادة افتراق أخبار التخيير موارد الدوران بين المحذورين أو بين وجوب الظهر والجمعة مثلاً، وافتراق أدلة الأصول موارد فقد النص واجماله، واشتباه الأمور الخارجية ومادة الاجتماع مورد موافقة أحد الخبرين للأصل.

وبالجمله يَرَّجَح أخبار التخيير لقوة دلالتها التي هي مقدّمة على كل مرجّح (لأنّها أقل مورداً) لأنّ الأصول تجري عند فقد النص واجماله، والشبهات الموضوعية والتخيير منحصر بالمكافئين (فتعيّن تخصيص أدلة الأصول مع أنّ التخصيص في أخبار التخيير يوجب اخراج كثير من مواردّها بل أكثرها) إذ في أكثر موارد المكافئين أحدهما مطابق لأحد الأصول كما مرّ، ومورد الدوران بين المحذورين أو مثل الظهر والجمعة قليل، فتخصيص أخبار التخيير تخصيص للأكثر (بخلاف تخصيص أدلة الأصول) فإنّ أكثر مواردّها غير مورد التعارض، فلا يلزم من تخصيصها اخراج الأكثر. وبالجمله قلّة المورد من جهة ولزوم اخراج الأكثر من جهة يوجب قوة أخبار التخيير فتكون مخصصة لأدلة الأصول.

(مع) أي وثالثاً (إنّ بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأصول) فيدل على حكومتها عليها (مثل مكاتبة عبد الله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل) كتب إلى موسى بن جعفر - عليه السلام - أنّه اختلف أصحابنا في رواياتهم عن الصادق - عليه السلام - في ركعتي الصبح، فروى بعضهم إن صلّهما في المحمل، وروى بعضهم أن لا تصلّهما إلّا على الأرض، فوقع - عليه السلام - : موسّع عليك بأية

عملت، فإنّ الأولى موافقة لمذهب البراءتي في الأجزاء والشرائط، والثانية موافقة لمذهب الاحتياطي فيها، وتفصيل المسألة في الفقه.

(ومكاتبة الحميري المروية في) كتاب (الاحتجاج) للطبرسي (الواردة في التكبير في كل انتقال من حال إلى حال من أحوال الصلاة) كتب إلى الصاحب - عجل الله تعالى فرجه الشريف - في المصلي إذا قام من التشهد الأوّل إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر أو يجوز أن يقول: بحول الله وقوّته أقوم وأقعد؟ الجواب في ذلك حديثان: أحدهما: إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبيرة، وأمّا الحديث الثاني: فإنه روى أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، والتشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً والكلام هنا كما تقدّم.

(ومّا ذكرنا) من أنّه لا مورد لمرجّحية الأصول ولا المرجعيّتها (ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه) لعلّه يعني السيد محمد صاحب المفاتيح (في تقديم الموافق للأصل على المخالف من أنّ العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دلّ على حجّية المخالف، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دلّ على حجّية الموافق، وتخصيص آخر فيما دلّ على حجّية الأصول) حاصله: أنّ العمل بالموافق موجب لتخصيص واحد والعمل بالمخالف موجب لتخصيصين فإنّه لو عمل بخبر حلّ التنن يخصّص دليل حجّية خبر حرمة التنن، وأمّا لو عمل بخبر حرمة التنن يخصّص دليل حجّية حلّ التنن، ودليل حجّية أصالة الحل والبراءة وقلة التخصيص أولى، ووجه الفساد أنّ أدلّة حجّية الأصول لا تشمل مورد وجود الخبر حتّى يلزم تخصّيصها، فعلى كل تقدير يلزم تخصّيص واحد.

(وأنّ الخبر الموافق) أي خبر الحل (يفيد ظناً بالحكم الواقعي والعمل بالأصل) كأصالتي الحل والبراءة (يفيد الظن بالحكم الظاهري فيتقوى به) أي بسبب اجتماع الظنين (الخبر الموافق) ووجه الفساد أنّ مرتبة الحكم الظاهري

متأخّرة عن الواقعي، فدلّيل الحكم الواقعي يحكم على دليل الحكم الظاهري، فلا يجتمع الظنان حتى يحصل التقوى للخبر الموافق. (وإنّ الخبرين يتعارضان ويتساقطان فيبقى الأصل سليماً عن المعارض) ووجه الفساد: أنا لانقول بالتساقط حتى تصل النوبة إلى الأصل، وعلى تقدير التسليم يكون الأصل مرجعاً لامؤيِّداً للخبر الموافق.

(بقي هنا شيء وهو أنّهم اختلفوا في تقديم المقرّر وهو الموافق للأصل على الناقل وهو الخبر المخالف له) ففي الشبهة الوجوبية الدال على الوجوب ناقل بالاتفاق والنافي مقرّر، وأمّا في الشبهة التحريمية فعند القائل بأصالة الاباحة الدال على الحرمة ناقل، والدال على الحل مقرّر، وعند القائل بالحظر بالعكس، فهذا البحث يفارق البحث السابق من جهتين، احدهما: أنّ المراد من الأصل ثمة هو الأصول الثلاثة سواء كان مدركها العقل أو الشرع، أو هما كما مرّ، وهي هنا هو الأصل العقلي وهو البراءة في الشبهة الوجوبية والاباحة أو الحظر في التحريمية، ثم إنّ بعضهم توقّف في الحظر والاباحة، وبعضهم قال: بأصالة الاباحة عقلاً وانقلابها إلى أصالة الاحتياط شرعاً، وبعضهم قال: بأصالة الحظر عقلاً وانقلابها إلى أصالة الاباحة شرعاً.

فنقول: مورد مطابقة أحد الخبرين للاستصحاب أو للاحتياط في مثل وجوب السورة خارج عن هذا البحث كما أنّ أهل الانقلاب أو التوقف أيضاً لا يدخلون هذا البحث في مورد الشبهة التحريمية، والاخرى من جهة أنّ البحث في السابق كان في مرجّحية الأصل، وهي هنا في مرجّحية أمور آخر ستعرفها (والأكثر من الأصوليين منهم العلامة - قده - وغيره على تقديم الناقل، بل حكى هذا القول عن جمهور الأصوليين معلّين ذلك) تارة بأن الناقل للتأسيس والمقرّر للتأكيد والتأسيس أولى، وفيه مضافاً إلى أنّه حسن لاقاعدة معتبرة، وأنّه معارض بما سيذكر للمقرّر أنّ أخبار التخيير حاکمة عليه كما يأتي، وتارة بأنّ في تقديم المقرّر

نسخين: نسخ حكم العقل أولاً بالناقل، ونسخ الناقل ثانياً بالمقرر، وفي تقديم الناقل نسخ حكم العقل والمقرر دفعة واحدة.

وفيه مضافاً إلى أنه جمع بين الدليلين بلا دليل وأنّ ظاهرهم طرح المقرر لا الجمع بينهما، وأنّ النسخ لا يتم في أخبار الأئمة - عليهم السلام - أن أخبار التخيير حاكمة عليه كما يأتي، وتارة (بأنّ الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل) والمحتاج إلى البيان في الشبهة الوجوبية هو الوجوب إذ الجواز غني عنه بحكم العقل، وفي التحريمية قيل: هو الحرمة، وأنّ الإباحة غني عنه بحكم العقل وقيل بالعكس، وفيه: أن أصل الغلبة ممنوع لأنّ بيان المباحات وأخواتها غالب إن لم يكن أغلب، وعلى تقدير التسليم لاتصل إلى حد افادة الظن حتى تكون من المرجّحات الخارجية، فإذاً تكون أخبار التخيير حاكمة عليها كما يأتي.

وقيل: بتقديم المقرر لاستلزامه صدور كلا الخبرين للتأسيس إذ يفرض صدور الناقل أولاً لتأسيس غير حكم العقل، وصدور المقرر ثانياً لتأسيس غير حكم الناقل، وأما تقديم الناقل فيستلزم صدور المقرر أولاً لتأكيد العقل وصدور الناقل بعده للتأسيس، وفيه مضافاً إلى أنه جمع لاداعي له وأنّ ظاهرهم طرح الناقل لا الجمع، وأنّ النسخ لا يتم في أخبار الأئمة - عليهم السلام - أن أخبار التخيير حاكمة عليه كما يأتي (مع أنّ الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالأصل) ففي الأصول يحكمون بتقديم الناقل وفي الفقه يقدّمون المقرر لاعتضاده بالأصل (لكن لا يحضرنى الآن مورد لما نحن فيه، أعني: المتعارضين الموافق أحدهما للأصل العقلي فلا بدّ من التتبع) لأنّ أغلب موارد الشك في الوجوب أو التحريم من باب فقد النص واجماله دون التعارض، وأغلب موارد التعارض هو الشرائط والأجزاء والشك في المكلف به والدوران بين المحذورين.

ومن ذلك) أي من مصاديق المقرر والناقل (كون أحد الخبرين متضمناً للاباحة والآخر مفيداً للحظر) فالمسألة الأولى تعم الشبهة الوجوبية والتحريمية وهذه مختصة بالتحريمية ، وأفردوها بالبحث لوجود مرجح في خصوص الحاضر لايجري في مطلق الناقل (فإن) بعضهم وإن توهم تقدم المبيح بزعم أن في أخذ الحاضر فوات فائدة الاباحة وهي الانتفاع، وليس في أخذ المبيح وقوع مفسد الحرام، إذ الغالب ظهور المفسد، فإذا شوهدت المفسد يترك الفعل وإن حكم باباحته، وفيه: أن من فوائد الاباحة جواز الترك وهو يحصل بالحضر وغلبة ظهور المفسد ممنوعة.

إلا أن المشهور تقديم الحاضر على المبيح بل يظهر من المحكي عن بعضهم) كالفاضل الجواد والتفتازاني (عدم الخلاف فيه وذكروا في وجهه ما) أي أمراً حسناً (لا يبلغ حد الوجوب ككونه متيقناً في العمل) فإن أخذ دليل حرمة التتن احتياط (استناداً إلى قوله ﷺ: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) وقد حقق المصنف - ره - في الشبهة التحريمية أن أمثال هذه الأخبار للارشاد دون الوجوب مضافاً إلى ضعف السند (وقوله - عليه السلام - : ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال) وهذا مربوط بالشبهة المحصورة.

(وفيه «وجه») مضافاً إلى ما عرفت من أن الاحتياط حسن والخبرين لايفيدان وجوبه (أنه لو تم هذا الترجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الاباحة) سواء كان الدوران لفقد النص أو اجماله أو تعارضه (لأن وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح) أي كونه احتياطاً (فإنه من مرجحات أحد الاحتمالين) مطلقاً (مع أن المشهور) في صورتى فقد النص و اجماله (تقديم الاباحة على الحظر) حاصل الاشكال: أن المرجح المذكور للحاضر وهو التيقن المستفاد من الحديثين لا اختصاص له به بل هو مرجح لأحد الاحتمالين، أعني: احتمال الحرمة سواء كان لفقد النص أو اجماله أو تعارضه، وحينئذ فلو كان ترجيح الحاضر واجباً

لوجب ترجيح احتمال الحرمة مطلقاً، والتالي باطل إذ المشهور في الصورتين هو البراءة، فكذا المقدم و مجرد حسن الاحتياط لا يكفي للترجيح لحكومة أخبار التخيير كما يأتي.

(فالمتجه ما ذكره الشيخ - قده - في العدة من ابتناء المسألة على أن الأصل في الأشياء الاباحة أو الحظر أو التوقف) فمن قال في الشبهة التحريمية بأصالة الاباحة عقلاً، يجعلها مرجحة للمبيح، ومن قال بأصالة الحظر يجعلها مرجحة للحاضر، ومن قال فيها بالتوقف لا يرجح أحدهما بل يتوقف ويحتاط أو يتخير بنحو يأتي. إن قلت: بعد ما حقق عدم مرجحية الأصل كيف حكم باتجاه كلام الشيخ من ابتناء ترجيح المبيح على القول بأصالة الاباحة والحاضر على القول بأصالة الحظر. قلت: لعل مراده أنه متجه على فرض مرجحية الأصل وأنه متجه من جهة عدم الاعتناء بما ذكر من استفادة التيقن من الحديثين.

(حيث قال: وأما ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث إن أحدهما يتضمن الحظر والآخر الاباحة، و) بعبارة أخرى (الأخذ بما يقتضي الحظر أو الاباحة) إنَّها يمكن الاعتماد عليه بناء على القول بأصالة الاباحة أو الحظر (فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف) عقلاً (لأنَّ الحظر والاباحة جميعاً عندنا مستفادان من الشرع) يعني أن مذهبنا هو توقف العقل في أمثال شرب التتن عن الحكم بالاباحة أو الحظر، وأنَّ الحالم باباحة المباحات وحظر المحرمات هو الشرع وحده في غير المستقلات العقلية (و) حيثئذ فإذا تعارض المبيح والحاضر (لا ترجيح بذلك) أي بمجرد تضمّن الحظر أو الاباحة (وينبغي لنا الوقف بينهما «خبرين» جميعاً) والعمل بالاحتياط استحباباً (أو يكون الانسان مخيراً في العمل بأيّهما شاء، انتهى).

ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دلّ على وجوب الأخذ بالاحتياط من الخبرين) فإن مرفوعة زرارة جعل من جملة المرجحات موافقة أحد الخبرين

للاحتياط، وقال: خذ بها وافق منها الاحتياط، والتعبير بالامكان لما مرّ مراراً أنّ صاحب الحدائق طعن في الرواية بضعف السند الخ. ثم إنه لو تمّ هذا المرجح لدلّ على تقديم الدال على الوجوب أيضاً (وارجاع ما ذكره من الدليل) وهو كونه متيقناً في العمل (إلى ذلك) بأن يقال: ليس مرادهم من كون الحاضر متيقناً في العمل أنّ العمل به احتياط، والاحتياط في الحرام مأمور به في الحديثين حتى يرد ما تقدّم، بل مرادهم منه أنّ الحاضر مطابق للاحتياط ومطابقة الاحتياط من المرجّحات المنصوصة للمتعارضين بدلالة المرفوعة (فالاحتياط وإن لم يجب الأخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر إلاّ أنّه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين) أي لا يجب الاحتياط في صورتها فقد النص واجماله، لكن يجب الترجيح به في تعارض الخبرين.

(وما ذكره الشيخ) - ره - من امتناع ترجيح المبيح أو الحاضر مخدوش بثلاث وجوه: أحدها: أنّه (إنما يتم لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل لا بما ورد التعبد من الأخذ بأحوط الخبرين) بمعنى أنّ القائل بالتوقّف عقلاً كالشيخ - ره - وإن لم يتمكن من ترجيح أحدهما بالأصل العقلي لكنّه متمكّن من ترجيح الحاضر بدليل المرفوعة.

(مع) أي ثانيها (أنّ ما ذكره من استفادة الحظر أو الاباحة من الشرع لا ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دلّ من الشرع على أصالة الاباحة مثل قوله - عليه السلام - : كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي، أو على أصالة الحظر مثل: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) حاصله: أنّه على فرض توقّف العقل وكون البيان على عهدة الشرع نقول: بيان الشرع على نحوين: بيان الاباحة والحظر الواقعيين كقوله: الخل حلال والخمر حرام، وبيان الاباحة والحظر الظاهريين كقوله: كل شيء مطلق ونحوه، وقوله: دع ما يريبك ونحوه، فإذا تعارض دليلي الحل والحرم الواقعيين في التّن، فالقائل بأصالة الاباحة الشرعية يرجّح خبر الحل، والقائل بأصالة الحظر شرعاً

يرجح خبر الحرمة، فانتفاء الأصل العقلي ليس عذراً لترك الترجيح.

(مع) أي ثالثها: (أن مقتضى التوقف على ما اختاره «توقف» لما كان وجوب الكف عن الفعل) أي وجوب اجتناب التن احتياطاً (على ما صرح هو «شيخ» به وغيره كان اللازم بناء على التوقف العمل بها) كاجتناب التن الذي (يقضيه الحظر) حاصله أن مختار الشيخ توقف العقل عن تعيين الاباحة والحظر ومختاره عند توقف العقل وجوب الاحتياط عقلاً، فالتوقف وأصالة الحظر متحدان في النتيجة وهي اجتناب التن إلا أن الثاني للحرمة والأول للاحتياط، فنقول: أيها الشيخ! كما أن القائل بأصالة الحظر يرجح بها خبر الحرمة فلك أيضاً أن ترجحه بالاحتياط العقلي فلاوجه لقولك: ينبغي لنا الخ.

(ولو ادعى ورود أخبار التخيير على ما يقضيه التوقف) أي لو قال الشيخ - ره - بأن العقل إنما يتوقف ويحكم بالاحتياط لولا الدليل شرعاً على الحل أو الحرمة وأدلة التخيير يجعل الخبر المختار دليلاً، وحينئذ لا وجود للاحتياط العقلي حتى يرجح به الحاضر (جرى مثله على القول بأصالة) الاباحة و(الحظر) وبالجملة هنا ثلاث عقليات: أصالة الاباحة أو الحظر أو التوقف والاحتياط، وكلها منوطة بعدم الدليل شرعاً على الحل أو الحرمة، فلو كان أدلة التخيير واردة على الاحتياط كانت واردة على أصالتي الاباحة والحظر أيضاً، فلاوجه لابتناء الترجيح عليهما.

(ثم إنه يشكل الفرق بين ما ذكره من الخلاف في تقديم المقرر على الناقل وإن حكي عن الأكثر تقديم الناقل و) بين (عدم ظهور الخلاف في تقديم الحاضر على المبيح) حاصله: أن من الواضح اتحاد مسألتي الناقل والمقرر والحاضر والمبيح إذ الناقل هو الحاضر والموجب والمقرر هو المبيح والمجوز، فلاوجه لكون تقديم الناقل خلافاً مشهورياً وتقديم الحاضر وفاقياً، وفيه منع الاتحاد لذهاب بعضهم إلى أن الناقل في الشبهة التحريمية هو المبيح، والمقرر هو الحاضر على عكس الشبهة الوجوبية، وحينئذ فإذا اتفق الكل على تقديم الحاضر فالقائلون بمقررته

يخالفون في تقديم مطلق الناقل إذ المبيح عندهم ناقل وهم يقولون بتقديم الحاضر.
 (و) بالجملة على فرض الاتحاد (يمكن) الجواب بما عرفت من وجود دليل خاص على تقديم الحاضر وهو التيقن المستفاد من الحديثين، فلعلّ بعضهم لم يقبل الدليل العام على تقديم مطلق الناقل فخالف فيه وقبل الدليل الخاص على تقديم الحاضر، فصار تقديمه وفاقياً ويمكن (الفرق بتخصيص المسألة الأولى بدوران الأمر بين الوجوب وعدمه) بمعنى أنّ مسألة الناقل والمقرر ليست عامة للشبهة الوجوبية والتحريمية بل مختصة بالوجوبية كاختصاص مسألة المبيح والحاضر على التحريمية، ولا منافاة بين كون تقديم الموجب خلافياً وتقديم الحاضر وفاقياً).

(ولذا يرجح بعضهم) كالمحدثين البحراني والأسترآبادي (الوجوب) كاغتسل للجمعة (على) خبر (الاباحة أو الندب) كينبغي غسل الجمعة (لأجل الاحتياط) المستفاد من الأمر بالتوقف في مطلق الشبهة أو من الأمر به في خصوص المتعارضين أو من المرفوعة، ومرّ التفصيل في المسألة الثالثة من الشبهة الوجوبية، ولا يخفى أنّه لاشهادة في مجرد ذلك على اختصاص المسألة الأولى بالشبهة الوجوبية.

(لكن فيه مع جريان بعض أدلة تقدّم الحظر فيها) أي في المسألة الأولى (اطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم).

وبالجملة الاختصاص ممنوع من وجهين: أحدهما: اشتراك أكثر أدلة المسألتين كقوله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ دع ما يريبك، وغلبة الحكم بما يحتاج إلى البيان، وأولوية التأسيس، ولا يخفى عدم منع ذلك عن اختصاص المسألة الأولى بالشبهة الوجوبية. ثانيهما: أنّ ظاهر اطلاق المقرر والناقل هو الأعم من الوجوبية والتحريمية (ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين تقديم الاباحة على الحظر لرجوعه إلى تقديم المقرر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة) حاصله: أنّ السيد محمد - صاحب

المفاتيح - اختار تقديم المقرر على الناقل وفرع عليه تقديم المبيح على الحاضر فيشهد باتحاد المسألتين وتفرّع الثانية على الأولى (هذا مع أنّ دعوى الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت وإن ادعاه بعضهم، والتحقيق هو ذهاب الأكثر، وقد ذهبوا) أي الأكثر (إلى تقديم الناقل أيضاً في المسألة الأولى) فالمسألتان متحدتان وحكهما متحد (بل حكى عن بعضهم) التصريح على (تفريع تقديم الحاضر على تقديم الناقل).

ومن جملة هذه المرجّحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضهما) كما إذا دلّ خبر على وجوب ردّ السلام على المصلّي وآخر على حرمة (واستدلوا عليه «تقديم» بما ذكرنا مفصّلاً في مسائل أصالة البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب والتحريم) وهو أمور خمسة: ١- أخبار التوقف. ٢- أولوية دفع المفسدة. ٣- سهولة موافقة الحرمة فإنّها تحصل بالغفلة والنوم. ٤- غلبة تقديم الشارع جانب الحرمة كترك العبادة في أيام الاستظهار وترك الوضوء بالمشتهين. ٥- الاحتياط عقلاً لاحتفال تعيين الحرمة، ومرّ الجواب عن الكل.

(والحق هنا التخيير وإن لم نقل به «تخيير» في الاحتمالين لأنّ المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الأخبار) أي المستفاد منها (على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه) أي الدلالة والصدور والجهة والمضمون (التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين) حاصله: أنّ الدوران بين المحذورين مجرى أصالة التخيير عقلاً سواء كان لفقد النص أو اجماله أو تعارضهما، أو لاشتباه الأمر الخارجي، والوجوه الخمسة على تقدير تماميتها إنّما تتم في غير صورة التعارض لحكومة أخبار العلاج عليها لأنّ هذه الوجوه مرجّحة لاحتفال الحرمة بالخبر الدال على الحرمة، وأخبار العلاج تدلّ قطعاً على التخيير إذا لم يكن مرجّح لأحدى جهات الخبر، أعني: الدلالة والصدور والجهة والظن بالمضمون (خصوصاً مع عدم التمكن من الرجوع إلى الإمام - عليه السلام - الذي يحمل

عليه أخبار التوقف والارجاء).

حاصل الاشكال: أنّ أخبار التخيير معارض بأخبار التوقف والارجاء «صبر» فالمتيقن من التخيير هو صورة انتفاء امثال هذه المرجّحات، والجواب أنّ أخبار التوقف والارجاء محمولة على صورة التمكّن من الوصول إلى الإمام - عليه السلام - بقرينة قوله - عليه السلام - : حتى تلقى إمامك بل محمولة على الاستحباب لقوة أخبار التخيير سنداً ودلالة واعتضاداً فيتبع أخبار التخيير عند انتفاء المرجّح لأحد الدليلين سيّما مع عدم التمكّن من الإمام - عليه السلام - (بل لو بنينا على طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضاً) أي (بعد الترجيح بموافقة الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه «مورد» كما لا يخفى على المتأمل) إذ في موارد الشك في التكليف الوجوبي أو التحريمي والشك في الأقل والأكثر أحدهما مطابق لأحد الأصول الثلاثة كما مرّت الأمثلة، فإذا رجّح أحدهما في مورد الدوران بين المحذورين أيضاً لا يبقى مورد للتخيير إلا مثل مسألة الظهر والجمعة، ولا يناسبها هذه الأخبار الكثيرة.

(فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث) الدلالة والصدور والجهة و(القوة) المضمونية (و) بعبارة أخرى: (لم يرجّح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع) أي بالمرجّحات الخارجية المعتبرة أو غيرها المعاضدة لأحد الخبرين (ولا يلتفت إلى المرجّحات الثلاثة الأخيرة): ١- موافقة الأصل . ٢- الناقلية أو الحاظرية. ٣- الدلالة على الحرمة (الراجعة إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين) أي ترجيح أحد المحتملين (مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له) أي وإن لم يكن هناك تعارض كموارد فقد النص واجماله (لحكومة أخبار التخيير على جميعها) بالبيان المتقدّم سابقاً وآنفاً (وإن قلنا بها «مرجّحات» في تكافؤ الاحتمالين) كما ذكرنا أنّ الوجوه الخمسة على فرض تماميتها في مورد الدوران بين المحذورين لفقد النص ونحوه لا تتم في صورة التعارض.

(نعم يجب الرجوع إليها) على فرض اعتبارها في نفسها (في تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية) على فرض حجيتها (إذا قلنا بحجيتها من حيث الطريقة المستلزمة للتوقف عند التعارض، لكن ليس هذا من الترجيح في شيء) بل من باب المرجعية (نعم لو قلنا بالتخير في تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين).

تفصيل الكلام: أنّ الصنف الأخير من المرجّحات لا مورد لها في تعارض الخبرين لا مرجعاً ولا مرجحاً لحكومة أخبار التخير، وأمّا في تعارض سائر الأمارات فلا تصلح للمرجّحية أيضاً لأنها مرجّحة لأحد الاحتمالين لا لأحد الدليلين كما مرّ. نعم تصلح للمرجعية بأربعة شرائط:

١- كونها معتبرة في نفسها وبيّنا مشروحاً عدم اعتبار شيء منها في نفسه إلاّ الأصول الثلاثة.

٢- حجية سائر الامارات وإلاّ فمع سلامتها أيضاً يرجع إلى الأصول بلا حاجة إلى فرض التعارض ولم يثبت حجية غير الخبر. نعم ذهب جماعة إلى حجية نقل الإجماع ويظهر من الشهيد الأول حجية الشهرة، ومن الشهيد الثاني وصاحب المعالم حجية قياس الأولوية «كقولهم بأنّ النجاسات تطهر بالاستحالة فالمتنجّسات أولى».

٣- كون الحجية من باب الطريقة كما هو الحق المقتضي للتوقف والرجوع إلى الأصل إذ على السببية يجري التخير العقلي.

٤- عدم جريان التخير الثابت في تعارض الخبرين في سائر الأمارات.

(لكن فيه) أي في اجراء التخير (تأمل كما) أي كالتأمل (في اجراء التراجع المتقدمة في تعارض الأخبار وإن كان الظاهر من بعضهم عدم التأمل في جريان جميع أحكام الخبرين) والمراد من جميع الأحكام (من الترجيح فيها بأقسام

المرجّحات) الدلالية والصدورية والسندية والمضمونية (مستظهِراً عدم الخلاف في ذلك) تفصيل الكلام: أنهم اختلفوا في جريان أحكام تعارض الخبرين في سائر الأمارات على تقدير حجيتها، فقد يقال: بعدم الجريان مطلقاً لعدم الدليل، وقد يقال: بالجريان مطلقاً لتنقيح المناط، فإنّ مناط الترجيح والتخير في الخبرين هو كونهما دليلين متعارضين، وهذا المناط موجود في كل متعارضين.

وفيه تأمل لأنّ هذا المناط ظني لا قطعي لاحتمال مدخلة خصوص الخبرين وقد يقال: بجريان الترجيح فقط لاطلاق معقد الإجماع على تقديم أقوى الدليلين، وقد يقال: بالجريان مطلقاً في خصوص تعارض الإجماعين أو إجماع وخبر لصدق الخبر في قوله مثلاً: يأتي عنكم الخبران الخ على نقل الإجماع، وفيه: أنّ المتبادر منه هو الخبرا لحسبي المتعارف ولذا تمسكوا بأخبار العلاج في حجية خبر الواحد لا في حجية نقل الإجماع، وقد يقال: بجريان خصوص الترجيح لعموم التعليل، ومال إليه المصنف - ره - كما يأتي. وبالجملّة (فإن ثبت الإجماع على ذلك) أي جريان التراجيح (أو أجرينا ذلك) أي الترجيح والتخير (في الإجماع المنقول) فقط (من حيث إنّه خبر فيشملة حكمه فهو وإلا ففيه «جريان» تأمل) لعدم تمامية تنقيح المناط.

(لكن التكلّم في ذلك «جريان» قليل الفائدة لأنّ الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقهاء دعوى حجيتها من حيث إنّها ظن مخصوص سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد) فإنّ آية النبا قابلة للشمول له قطعاً وإن استشكل في اعتباره المصنف - ره - من جهة عدم جريان أصالة عدم الخطأ في الحدس، وأمّا الشهرة فربما يستدل على اعتبارها بوجهين أبطلهما المصنف - ره - في مبحثها، وأمّا الأولوية فلا دليل على حجيتها أصلاً، وكذا الغلبة والاستقراء الظني «كقولهم بأنّ مقدمة الحرام حرام لأنّ الشرع حرم بيع العنب ليعمل خمرًا وبيع السلاح لأعداء الدين» (فإن قيل بحجيتها فإنّها هي من باب مطلق الظن).

وبالجملّة سائر الأمارات لا دليل على اعتبارها بالخصوص. نعم لو قلنا

بانسداد باب العلم صارت معتبرة من باب الظن المطلق. إن قلت: وحينئذ يجري الترجيح والتخير عند التعارض أم لا. قلت: (ولاريب أن المرجع في تعارض الأمارات المعتبرة على هذا الوجه) أي الظن المطلق (إلى تساقط المتعارضين) فإنهم اختلفوا في نتيجة دليل الانسداد فقليل بأنها حجية الظن بالطريق، بمعنى أن كل اشارة من الخبر والإجماع والشهرة وغيرها يظن بحجيته فهو حجة وإن لم يفد الظن في خصوصيات المسائل الفرعية، فعليه إذا وقع التعارض يجيئ البحث، أعني: جريان الترجيح والتخير وعدمه وقيل بأنها حجية الظن في المسألة الفرعية بمعنى أن كل مورد حصل من الإجماع مثلاً ظن بالمسألة فهو حجة، وكلما لم يحصل ذلك فلا، وعليه إذا وقع التعارض يتساقطان (إن ارتفع الظن من كليهما أو سقوط أحدهما عن الحجية وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه «أحد»).

وأما الإجماع المنقول) الذي لا يبعد حجيته بالخصوص فعند تعارضه بمثله أو بخبر الواحد (فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصية جار فيه للاحالة) لأن الترجيح بالدلالة معتبر في مطلق المتعارضين، فلو نقل إجماع أو قام شهرة القدماء أو دلّ آية على وجوب اكرام العالم واجماع أو شهرة المتأخرين أو آية على حرمة اكرام النحاة أو الشعراء كان الثاني مخصّصاً للأول لأنه نص أو أظهر، وإنما الكلام في جريان سائر المرجّحات كما قال:

(وأما الترجيح من حيث) المضمون ككثرة النقلة في أحد الطرفين أو موافقة أحدهما للشهرة ونحو ذلك أو (الصدور) كأن يكون أحد الناقلين للإجماع أو أهل إحدى الشهرتين أفقه أو أضبط أو أقل خطأ في حدسه من الآخر (أو جهة الصدور) إذ على قاعدة الدخول يمكن اتفاق علماء عصر أو جمع منهم أحدهم الإمام - عليه السلام - على حكم، واتفاق عصر آخر أو جمع آخر أحدهم الإمام - عليه السلام - على حكم آخر بأن يدخل في أحدهما لبيان الحكم وفي الآخر تقيّة، وعلى قاعدة الحدس يمكن ذهاب جمع من علماء الأعصار والأمصار كاشف عن وجود

خبر على حكم وذهاب جمع آخر كذلك على حكم آخر بأن يصدر أحد الخبرين لبيان الواقع، والآخر للتقية. نعم لا يمكن على قاعدة اللطف اتفاق أهل عصر على حكم وعصر آخر على آخر، وكشف كل منهما عن رضاه - عليه السلام - .

إذ لا معنى للرضا تقية فيكون الثاني معلوم البطلان، وكذا على قاعدة الحدس فيكون أحدهما باطلاً. وبالجملة إذا جاز كون منشأ تعارض الإجماعين المحصلين التقية فيجوز في المنقولين المتعارضين حمل أحدهما على التقية كما قال: (فالظاهر أنه كذلك) لالتقيح المناط إذ فيه تأمل، ولالاجتماع لعدم ثبوت شموله لما نحن فيه ولا لصدق الخبر، ولذا قال: (وإن قلنا بخروجه عن الخبر عرفاً) وإذا خرج (فلا يشمل أخبار علاج تعارض الأخبار وإن شمله لفظ النبأ في آية النبأ) ولذا قد يستدل بها على حجيتها .

بل (لعموم التعليل المستفاد من قوله - عليه السلام - : فإن المجمع عليه لا ريب فيه) إذ استفاد منه كبرى كلية وهي أن كلما لا ريب فيه بالنسبة يجب تقديمه (وقوله : لأن الرشد في خلافهم) أي كلما فيه رشد بالنسبة يجب تقديمه (لأن) الحكم في العموم والخصوص تابع للعلّة و(خصوص المورد لا يخصّصه) كما في لا تأكل الرّمان لأنّه حامض (ومن هنا) أي عموم التعليل (يصح اجراء جميع التراجيح المقررة في الخبرين في الإجماعين المنقولين بل غيرهما من الأمارات التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص .

ومّا ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول، وقيل يقدم الإجماع لعلوّ سنده، وفيه: أنه معارض بكثرة الخطأ في الحدس فافهم، وقيل: يقدم الخبر لقوة دليل حجيته، وفيه أنها ليست من المرجّحات كما لا يخفى (أو غيره من الظنون الخاصة لو وجد) وأمّا إذا تعارض آيتان أو سنتان أو آية وسنة فإن أمكن الجمع فهو وإلا فإن علم تاريخهما فالثاني ناسخ وإلا يخير عقلاً، وقيل: يرجع إلى الأصل إن وافق أحدهما، وفي تعارض متواترين أو محفوفين أو إجماعين محصلين أو مختلفين

إن أمكن الجمع فهو وإلا فإن أمكن حمل أحدهما على التقية فهو وإلا يجتري بينهما عقلاً، وقيل يرجع إلى الأصل، وفي تعارض القطعي والظني إن أمكن الجمع فهو وإلا يقدم القطعي، والتعارض في العقليات القطعية غير ممكن لعدم الاجمال واحتمال التأويل في حكم العقل. نعم حكم العقل التعليقي كحكمه بقبح العقاب بلا بيان ونحوه يكون محكوماً بوجود الدليل الشرعي.

الحمد لله رب العالمين أولاً وآخراً
وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين

حصل الفراغ صبيحة يوم الجمعة ١٨ جمادي الأولى سنة ١٣٩٢هـ. ق

فهرس الكتاب

الصفحة	العنوان
٣	الكلام في الإستصحاب
٤٩	الإستصحاب في الشك في الرفع
٨٩	استصحاب الكلّي
١٠٧	استصحاب الأمر التدريجي
١٢٦	استصحاب حكم العقل
١٣٦	الإستصحاب التعليقي
١٤٠	استصحاب الشرع السابق
١٥٢	الأصل المثبت
١٧١	اصالة تأخر الحادث
١٨٣	اصالة الصحّة
١٨٧	استصحاب الأمر الإعتقادي
٢١٣	استصحاب حكم المخصص
٢٢٧	استصحاب وجوب البقيّة

- ٢٣٦ الإستصحاب مع الظن بالخلاف
- ٢٤٠ شرائط الإستصحاب
- ٢٦٤ الشك الساري
- ٢٧٨ الدليل مقدم على الأصل
- ٢٨٧ حال الإستصحاب مع سائر الأصول
- ٣٧٠ تعارض الإستصحابين
- ٤١٣ مبحث التعارض
- ٤٣١ قاعدة اولوية الجمع
- ٤٥٩ القاعدة الأولى في المتكافئين
- ٤٧٠ القاعدة الثانوية في المتكافئين
- ٤٨٤ في وجوب الترجيح
- ٥٠٢ في الأخبار العلاجية
- ٥٢٢ في التعدي عن المرجحات المنصوصة
- ٥٣١ في ذكر المرجحات و تقدم الترجيح بالدلالة
- ٥٧٦ في تعارض ازيد من دليلين
- ٥٩٧ مرجحات الرواية من غير جهة الدلالة
- ٦٠٥ الترجيح بمخالفة العامة
- ٦٣٢ في المرجحات الخارجية
- ٦٤١ في الترجيح بموافقة الكتاب و السنة
- ٦٥١ موافقة احد الخبرين للاصل