

دروس في  
فقه الكفاية

تأليف

الأستاذ العلامة الشيخ المحمدي الباميازي

الجزء السابع

مكتبات



مكتبة دار الفقه والعلوم الإسلامية





دروس في الكفاية

دروس في

فقه الكفاية

تأليف

الأستاذ العلامة الشيخ أحمد بن أبي مياحي

الجزء السابع

مكتبات



شركة دار المصطفى للحياة الفكرية

حقوق الطبع محفوظة لـ

تحریر: الهوامس والنصوص

مصطفى الشيخ عبد الحميد آل مرهون

محمد أحمد الشيخ محمد صالح

الطبعة الأولى

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

بسمه تعالى

نتقدم بالشكر الجزيل لصندوق الحقوق الشرعية  
بالقطيف المتمثل بسماحة العلامة الشيخ جعفر آل ربح  
على دعمه المتواصل لشركة دار المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ لإحياء التراث.  
مصطفى آل مرهون

يطلب من:

لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤة ط ١ -

هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢

سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيلة زينب - محمول: ٠٠٩٦٣٩٤٤٣٥٦٥٨٤

مؤسسة المصطفى: إيران - قم - خ سمية - ١٦ متري عباس آباد بلاك ٢٤

تلفاكس: ٧٧٣٨٨٥٥ - ٠٠٩٨٢٥١

البريد الإلكتروني: E-mail: mnmnmn3@hotmail.com

مكتشورات



مكتبة دار المصطفى لإحياء التراث



التاسع<sup>(١)</sup>: أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر غير .....

### في اللازم المطلق

(١) وهذا التنبية كسابقه مما يتعلق بالأصل المثبت.  
والفرض من عقده: هو تمييز اللازم العقلي أو العادي - الذي يترتب على استصحاب الحكم، من دون أن يكون الاستصحاب مثبتاً - عن اللازم غير الشرعي الذي يكون ترتبه على الاستصحاب مبنياً على الأصل المثبت.  
وبهذا التمييز والفرق يندفع إشكال مثبتية الاستصحاب عند ترتب الأثر الشرعي على المستصحب بواسطة اللازم العقلي أو العادي.  
فلا بد أولاً: من بيان التمييز والفرق، وثانياً: من بيان دفع الإشكال.  
وأما توضيح التمييز والفرق، فيتوقف على مقدمة وهي: أن اللازم العقلي أو العادي على قسمين:

أحدهما: هو اللازم المطلق للمستصحب فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً؛ بمعنى: أن اللازم يترتب على مطلق وجوده الحكم، سواء كان وجوده واقعياً أو ظاهرياً.  
وثانيهما: هو اللازم الخاص، بمعنى: أنه لا يترتب إلا على الوجود الواقعي للمستصحب.

ومثال الأول: كحسن الإطاعة وقبح المعصية. ووجوب المقدمة؛ بناءً على كونه عقلياً، فحسن الإطاعة وقبح المعصية ووجوب المقدمة من اللوازم العقلية المترتبة على مطلق وجود المستصحب، سواء كان واقعياً أم ظاهرياً.

ومثال الثاني: هو كالأجزاء، فإن إجزاء الصلاة مع الطهارة الحديثة حكم عقلي مترتب على الطهارة الواقعية لا الأعم منها، ومن الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب. فلا يجزي الإتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية عن الصلاة مع الطهارة الواقعية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مورد الإشكال وتوهم أن اللازم العقلي أو العادي الذي لا يثبت نفسه ولا أثره الشرعي بالاستصحاب؛ إلا بناءً على الأصل المثبت هو القسم الثاني أعني: اللازم العقلي أو العادي لوجود المستصحب الواقعي، دون الأول أي:

## الشرعي<sup>(١)</sup> ولا الشرعي<sup>(٢)</sup> بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب<sup>(٣)</sup>

اللازم الأعم من وجوده الواقعي والظاهري، فإن القسم الأول يثبت باستصحاب الحكم من دون إشكال مثبتية الاستصحاب.

والوجه في عدم المثبتية في القسم الأول هو: وضوح تبعية كل حكم لموضوعه، وعدم تخلفه عنه لكونه بمنزلة العلة للحكم، والمفروض في المقام: أن المستصحب بمطلق وجوده - ولو ظاهراً - موضوع لذلك اللازم، فبمجرد الاستصحاب يثبت وجود المستصحب ظاهراً، وهو الموضوع لذلك اللازم، فيترتب عليه، من دون حاجة إلى تعبد وتنزيل آخر يخصه؛ لعدم قابليته للتعبد الشرعي؛ بل بنفس التعبد بالملزوم - لكونه سبباً لوجوده ولو ظاهراً - يترتب عليه لازمه قهراً من باب ترتب الحكم على موضوعه، ولو كان اللازم حكم شرعي ترتب عليه أيضاً لتحقق موضوعه.

وهذا بخلاف القسم الثاني، فإنه لا موجب لترتبه على المستصحب؛ لا من جهة سراية التعبد من المستصحب إلى لازمه.

أما الأول: فلعدم تحققه؛ إذ الثابت بالاستصحاب هو الوجود الظاهري، والمفروض: إنه ليس بموضوع.

وأما الثاني: فلما مر سابقاً من أن الاستفادة من أخبار الاستصحاب تنزيل المستصحب وحده بلحاظ أثره الشرعي دون العقلي والعادي، وعليه: فلا وجه لترتيب اللازم غير الشرعي، ولا حكم هذا اللازم على المستصحب إلا بناءً على القول بالأصل المثبت. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) وهو العقلي أو العادي. ولا يخفى: أن حديث الأصل المثبت لا يجري في هذا الفرض؛ لأن الأصل المثبت هو الأصل الجاري في الملزوم لإثبات الأثر الشرعي المترتب على لازمه. وهذا بخلاف إثبات نفس اللازم العقلي والعادي، فإنه حيث لا يكون واسطة بين المستصحب ولازمه العقلي والعادي، فلا ينطبق عليه ضابط الأصل المثبت. وإنما الوجه في عدم ترتب لازمه أن التعبد الاستصحابي يكون بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على المستصحب؛ لا مطلق أثره ولو كان عقلياً أو عادياً.

(٢) يعني: ولا الأثر الشرعي الثابت بوساطة غير الأثر الشرعي وهو اللازم العقلي أو العادي.

(٣) متعلق بـ«ترتب» أي: باستصحاب الملزوم، سواء كان المستصحب موضوعاً أم حكماً.



إنما<sup>(١)</sup> هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً<sup>(٢)</sup>، فلا يكاد<sup>(٣)</sup> يثبت به<sup>(٤)</sup> من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعي آخر<sup>(٥)</sup> حسبما عرفت فيما مر<sup>(٦)</sup>؛ لا بالنسبة<sup>(٧)</sup> إلى ما كان للأثر الشرعي .....

(١) خبر قوله: «أن عدم»، يعني: أن عدم ترتب الأثر العقلي أو العادي، وكذا الأثر الشرعي المترتب عليهما بالاستصحاب مختص بالحكم الذي يكون بوجوده الواقعي موضوعاً للأثر.

وأما إن كان الموضوع وجود الحكم مطلقاً - ولو في الظاهر - فلا مانع من ترتب لوازمه العقلية والعادية وآثارهما الشرعية عليه، وضمير «هو» راجع إلى «عدم ترتب».

(٢) قيد للمستصحب، والمراد بـ«ما» الموصول حكم المستصحب.

(٣) هذه نتيجة حصر نفي ترتب الأثر غير الشرعي - أو الشرعي المترتب على اللازم العقلي أو العادي على الاستصحاب - بكون الحكم بوجوده الواقعي موضوعاً، فإن مقتضى هذا الحصر ترتب الأثر غير الشرعي أو الشرعي المترتب عليه على الحكم الثابت بالاستصحاب؛ إذا كان الحكم بمطلق وجوده ولو ظاهراً موضوعاً كما مر تفصيله، أما إذا كان موضوع الأثر خصوص الوجود الواقعي للحكم، فإنه لا يترتب على استصحاب الحكم؛ لأن الثابت به وجود ظاهري له، والمفروض: أنه ليس موضوعاً للحكم، وقد تقدمت أمثلة الكل.

(٤) أي: فلا يكاد يثبت بالاستصحاب من آثار المستصحب إلا أثره الشرعي الذي كان للمستصحب بلا واسطة؛ كوجوب إنفاق الزوجة الثابت باستصحاب حياة الزوج بلا واسطة.

وضمائر «آثاره، أثره، له» راجعة إلى «المستصحب».

(٥) كحرمة أخذ الخمس أو الزكاة على الزوجة المستصحبة حياة زوجها، فإن هذه الحرمة مترتبة على وجوب الإنفاق عليها الثابت باستصحاب حياة زوجها.

(٦) أي: في التنبيه السابع، حيث قال في صدره: «كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية».

(٧) معطوف على «بالنسبة»، يعني: أن عدم ثبوت الأثر غير الشرعي وكذا أثره وإن كان شرعياً بالاستصحاب إنما هو بالنسبة إلى الأثر الثابت لنفس الواقع المستصحب؛ لا بالنسبة إلى الأثر غير الشرعي الثابت للحكم بوجوده مطلقاً، سواء كان واقعياً أم ظاهرياً، فإنه لا مانع من ترتبه على المستصحب؛ لتحقق موضوعه ظاهراً بالاستصحاب. والمراد بالموصول في قوله: «ما كان» هو الأثر غير الشرعي.

مطلقاً<sup>(١)</sup> كان<sup>(٢)</sup> بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإن آثاره<sup>(٣)</sup> شرعية كانت أو غيرها تترتب عليه إذا ثبت ولو<sup>(٤)</sup> بأن يستصحب، أو كان<sup>(٥)</sup> من آثار المستصحب. وذلك<sup>(٦)</sup> لتحقيق موضوعها .....

(١) قيد للأثر الشرعي، يعني: أن يكون الأثر الشرعي بوجوده الأعم من الواقعي والظاهري موضوعاً للأثر غير الشرعي؛ كوجوب الإطاعة المترتب على الحكم الشرعي مطلقاً؛ ولو كان ظاهرياً ثابتاً بالاستصحاب مثلاً.

(٢) بيان للإطلاق، يعني: سواء ثبت الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري بخطاب الاستصحاب كقوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك» الذي هو من الأصول العملية، أم بخطاب غير الاستصحاب كأدلة الاجتهادية غير العملية كالبيّنة وخبر الواحد وغيرهما.

وضمير «بغيره» راجع إلى خطاب الاستصحاب.

(٣) يعني: فإن آثار الأثر الشرعي الذي يكون بوجوده المطلق موضوعاً لها تترتب على ذلك الأثر الشرعي؛ وإن كانت تلك الآثار غير شرعية.

(٤) هذا هو الفرد الخفي للثبوت، يعني: أن الآثار الشرعية تترتب عليه إذا ثبت ذلك الحكم الشرعي ظاهراً؛ ولو بأن يجري الاستصحاب في نفسه أو في الموضوع الذي يترتب عليه هذا الحكم.

وضمير «غيرها» راجع إلى «شرعية»، وضميراً «عليه والمستتر» في «يستصحب» راجعان إلى «الأثر».

(٥) معطوف على «بأن يستصحب» يعني: ولو ثبت ذلك الأثر الشرعي بالاستصحاب الجاري في موضوع ذلك الأثر الشرعي، فهذا إشارة إلى الاستصحاب الموضوعي، وقوله: «يستصحب» إشارة إلى الاستصحاب الحكمي.

(٦) هذا تعليل لترتب الآثار الشرعية وغيرها على الأثر الشرعي الثابت بالاستصحاب الجاري في نفسه أو في موضوعه.

ومحصله: أن ترتبها عليه يكون من ترتب الحكم على موضوعه، فلا يحتاج ترتب تلك الآثار عليه إلى تنزيل آخر؛ بل يكفي في ترتبها مجرد التعبد بثبوت موضوعها كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلاً إذا فرض ترتب وجوب التصديق على وجوبها، ووجوب الدعاء على وجوب التصديق وهكذا، فإن هذه الأحكام الشرعية الطولية تترتب على تحقق وجوب صلاة الجمعة ولو بالاستصحاب المحرز له ظاهراً؛ إذ المفروض: كون



حينئذ<sup>(١)</sup> حقيقة، فما للوجوب عقلاً<sup>(٢)</sup> يترتب على الوجوب<sup>(٣)</sup> الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه<sup>(٤)</sup> من<sup>(٥)</sup> وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة، إلى غير ذلك<sup>(٦)</sup> كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب<sup>(٧)</sup> بلا شبهة وارتباب، فلا تغفل<sup>(٨)</sup>.

موضوع تلك الآثار هو الحكم الشرعي بوجوده الأعم من الظاهري والواقعي. ومن الواضح: امتناع انفكاك الحكم عن الموضوع؛ لأن وزانهما وزان العلة والمعلول، فجميع الآثار الشرعية والعقلية المترتبة على الحكم مطلقاً سواء كان واقعياً أم ظاهرياً تترتب على الحكم الشرعي الثابت بالاستصحاب أو غيره.

(١) أي: حين ثبوت الأثر الشرعي ظاهراً ولو بالاستصحاب.

(٢) كوجوب الإطاعة الثابت للوجوب الشرعي، فإنه يترتب على الوجوب الشرعي الثابت باستصحاب نفسه كوجوب صلاة الجمعة كما مر، أو باستصحاب موضوعه؛ كاستصحاب حياة الغائب المترتب عليها وجوب الإنفاق شرعاً على زوجته، المترتب على هذا الوجوب الشرعي الحكم العقلي وهو وجوب الإطاعة.

(٣) بل كل أثر شرعي إلزامي كالحرمة والوجوب.

(٤) هذا في الاستصحاب الموضوعي، وما قبله هو الاستصحاب الحكمي.

(٥) مفسر لـ «ما» الموصول.

(٦) كوجوب المقدمة وحرمة الأضداد.

(٧) كالعلم والدليل المعتبر كالتحيز الصحيح، فإن الحكم العقلي يترتب على الأثر الشرعي الثابت بهما ثبوتاً واقعياً في الأول، وظاهرياً في الثاني.

(٨) وتفطن حتى لا يخطر ببالك التنافي بين ما تقدم من عدم حجية الأصل المثبت، وبين ما ذكر هنا من ترتب الآثار غير الشرعية على الأثر الشرعي الثابت بالاستصحاب، فإن هذا اعتراف بحجية الأصل المثبت ورجوع عن إنكارها، وليس هذا إلا التهافت بينهما. هذا تمام الكلام في التنبيه التاسع.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من عقد هذا التنبيه التاسع: هو تمييز اللازم العقلي أو العادي - الذي يترتب على استصحاب الحكم، من دون أن يكون الاستصحاب مثبتاً - عن اللازم غير الشرعي الذي يكون ترتبه على الاستصحاب مبنياً على الأصل المثبت.

العاشر<sup>(١)</sup>: أنه قد ظهر مما مر: لزوم أن يكون المستصحب حكماً .....

وبه يندفع إشكال مثبتية الاستصحاب إذا ترتب أثر الشرعي على الحكم المستصحب بواسطة اللازم العقلي أو العادي.

٢ - توضيح الامتياز والفرق: أن اللازم العقلي أو العادي على قسمين: أحدهما: هو اللازم المطلق من حيث يترتب على وجود المستصحب المطلق أي: وجوداً واقعياً أو ظاهرياً؛ كحسن الإطاعة وقبح المعصية.

ثانيهما: ما يترتب عليه من حيث وجوده الواقعي فقط كالأجزاء، وبعد هذا الفرق يندفع توهم مثبتية الاستصحاب عن القسم الأول بعد أن كان القسم الثاني مبنياً على القول بالأصل المثبت؛ إذ يثبت اللازم العقلي أو العادي وما بواسطتهما من الأثر الشرعي بالاستصحاب من باب تحقق موضوع الأثر، ومن المعلوم: أن الحكم تابع لموضوعه نفيًا وإثباتاً. وأما القسم الثاني: فلا يثبت اللازم العقلي والعادي من جهة تحقق الموضوع بالاستصحاب؛ لأن الموضوع هو الوجود الواقعي وما يثبت بالاستصحاب هو الوجود الظاهري.

٣ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - عدم كون الاستصحاب مثبتاً فيما كان اللازم العقلي أو العادي المطلق وجود المستصحب واقعياً أو ظاهرياً.

وكون الاستصحاب مثبتاً فيما كان اللازم لازماً لوجود المستصحب الواقعي.

التبيه العاشر: في اعتبار موضوعية المستصحب للأثر بقاء لا حدوثاً

(١) الغرض من عقد هذا التبيه: دفع توهم من زعم أن قولهم: «إن المستصحب إما حكم شرعي وإما ذو حكم كذلك» يدل على اعتبار أن يكون كذلك ثبوتاً وبقاءً، فلو كان كذلك في مرحلة البقاء دون مرحلة الثبوت لم يجر فيه الاستصحاب. وقبل بيان دفع المصنف لهذا التوهم: نذكر ما هو محل الكلام في المقام.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للاستصحاب مرحلتين:

الأولى: هي مرحلة ثبوت الحكم أو موضوع ذي حكم.

الثانية: هي مرحلة بقاء ذلك الحكم أو الموضوع.

ثم هنا احتمالان: الأول: أن يكون لكل من الحكم أو الموضوع مرحلة الثبوت والبقاء

معاً؛ كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة واستصحاب حياة زيد.

الثاني: أن يكون لهما مرحلة البقاء دون الثبوت؛ كاستصحاب عدم التكليف، فإنه



في الأزل لم يكن حكماً مجعولاً، ولكنه عند الشك في التكليف هو حكم مجعول شرعاً، نظراً إلى كون أمر بقاءه ورفع يده الشارع فعلاً كما هو الحال في وجود التكليف عيناً، وكما إذا فرضنا أن اليد كانت نجسة قبل الظهر مثلاً، ولم يكن لها أثر شرعي لعدم وجود الصلاة مثلاً في ذلك الوقت ولا شيء آخر مما يعتبر فيه الطهارة، ثم شككنا بعد الظهر في طهارتها، وللنجاسة أثر شرعي بقاءً وهو عدم جواز الدخول في الصلاة. ثم محل الكلام هو الاحتمال الثاني؛ إذ ربما يتوهم عدم جريان الاستصحاب فيه، ولعل الوجه فيه هو أن الاستصحاب عبارة عن الإبقاء الشرعي بضميمة أن مرجعه إلى جعل الحكم المماثل، وهذا لا يصح إلا إذا كان المتيقن حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي ثبوتاً؛ وإلا لم يكن الحكم المجعول في مقام الشك إبقاءً شرعياً للمتيقن. لكن هذا التوهم فاسد عند المصنف «قدس سره».

وجه فساد: أنه لم يؤخذ في دليل الاستصحاب هذا العنوان - أعني: عنوان الإبقاء - بل المأخوذ فيه هو عدم النقض عملاً.

ومعاملة المتيقن السابق معاملة الباقي لاحقاً. وهذا لا يستلزم أكثر من كون المتيقن بقاءً حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي. ويكون المجعول حكماً مماثلاً للمشكوك على تقدير وجوده واقعاً، ولا يعتبر أن يكون كذلك حدوثاً؛ لعدم تكفل الدليل للإبقاء بل للأمر بالعمل في مقام الشك عمل الباقي واقعاً. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح دفع المصنف للتوهم المذكور.

فالمتحصل: أنه لا يجب في المستصحب أن يكون حكماً فعلياً أو ذا أثر شرعي حال اليقين؛ بل كونه ذا أثر حال الشك كان كافياً في إجراء الاستصحاب، فمثلاً: لو شك في بلوغ زيد، فإن استصحاب عدم التكليف بالنسبة إليه جار وإن كان قبل البلوغ لا أثر شرعي بالنسبة إلى زيد؛ إذ ليس داخلاً في موضوع التكليف حتى يكون لليقين السابق أثر شرعي.

وكذلك إذا وقع مال لزيد في البحر، ثم أخرج جري استصحاب ملكيته له، وإن كان في حال كونه في البحر مأيوساً منه لا أثر شرعي لملكته إياه؛ لكنه حيث يكون في حال الشك ذا أثر من جواز تصرفه وحرمة تصرف غيره جرى الاستصحاب. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

شريعياً<sup>(١)</sup> أو ذا حكم كذلك<sup>(٢)</sup>؛ لكنه<sup>(٣)</sup> لا يخفى: أنه لا بد أن يكون كذلك<sup>(٤)</sup> بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً. فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً، وكان في زمان استصحابه كذلك، أي: حكماً أو ذا حكم يصح<sup>(٥)</sup>

(١) كاستصحاب الوجوب.

(٢) كاستصحاب الملك. فهذا إشارة إلى الاستصحاب الموضوعي، وما قبله إشارة على الاستصحاب الحكمي.

(٣) غرضه: بيان مورد لزوم كون المستصحب حكماً أو ذا حكم حتى يندفع به التوهم المزبور، ومحصله: أن مورد ذلك هو البقاء لأنه ظرف الشك الذي هو مورد الاستصحاب، وليس ذلك إلا مرحلة البقاء دون الثبوت، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا موضوعاً ذا حكم، وكان كذلك بقاءً جرى فيه الاستصحاب. ومثّل في المتن - لما لم يكن حكماً حال اليقين به، وصار كذلك حال الشك - باستصحاب عدم التكليف، حيث إنه في الأزل ليس حكماً مجعولاً؛ لعدم محكوم عليه فيه حتى يكون حكماً له؛ لكنه فيما لا يزال - أي: في المستقبل الذي هو ظرف تشريع الأحكام - يكون حكماً؛ لما مر من أن نفيه كثبوته فيما لا يزال مجعولاً شرعاً، بمعنى: أن للشارع إبقاء عدم على حاله ونقضه بالوجود - وإن لم يطلق عليه الحكم - لأن الملاك في شرعية الحكم هو كون المورد قابلاً لأن تناله يد التشريع، وهذا الملاك موجود في عدم الأزلي، فإبقاؤه كتنقضه حكم، فإذا شك في بقاءه فلا مانع من استصحابه بعد كون هذا عدم عند الشك في بقاءه حكماً أي: قابلاً لاستيلاء يد التشريع عليه.

ويمكن التمثيل لعدم كون عدم في حال اليقين حكماً ولا موضوعاً له بعدم رضا المالك بالتصرف في ماله، فإنه قبل تصرف أحد في ماله ليس عدم رضاه حكماً ولا موضوعاً لحكم فعلي أصلاً ولا تكليفي كالحرمة ولا وضعي كالضمان؛ لكنه بعد وضع شخص يده عليه إذا شك في بقاء عدم رضاه جرى استصحابه بلا مانع.

ومقتضاه حرمة تصرف الغير فيه وضمانه له، فعدم رضا المالك حال اليقين به لم يكن حكماً ولا ذا حكم؛ ولكنه حال الشك يكون دخيلاً في الحكم ولو جزءاً لموضوعه، وهذا المقدار كاف في صحة الاستصحاب.

(٤) أي: حكماً أو ذا حكم. وهذا أيضاً يعني قوله بعد ذلك: «كذلك» وضمير «أنه»

للشأن، وضمائر «ثبوته، له، استصحابه» راجعة إلى المستصحب.

(٥) هذا جواب لو في قوله: «فلو لم يكن المستصحب».



استصحابه؛ كما في استصحاب عدم التكليف<sup>(١)</sup>، فإنه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل<sup>(٢)</sup> ولا ذا حكم إلا إنه حكم مجعول فيما لا يزال<sup>(٣)</sup>؛ لما عرفت<sup>(٤)</sup>؛ من أن نفيه كثبوته في الحال<sup>(٥)</sup> مجعول شرعاً، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً<sup>(٦)</sup>، أو كان ولم يكن حكمه .....

(١) هذا مثال لعدم كون المستصحب حال اليقين به حكماً شرعياً ولا ذا حكم شرعي؛ لأنه هي البراءة الأصلية العقلية في الأزل. وضمير «استصحابه» راجع على المستصحب.

(٢) لبرهان حدوث العالم بأسره في قبال قدمه، فلم يكن مكلف حتى يجعل عليه حكم، فعدم الحكم سالبة بانتفاء الموضوع. وضميراً «فإنه، أنه» راجعان إلى «عدم».

(٣) وهو المستقبل الذي يكون زمان الشك في البقاء المأخوذ موضوعاً للتعبد الاستصحابي، ومن المعلوم: أنه لا معنى لجريان الاستصحاب في ظرف الشك في البقاء إلا ترتيب الأثر الشرعي على المستصحب؛ وإلا يلزم اللغوية.

(٤) تعليل لكونه حكماً فيما لا يزال، وحاصله: ما أفاده سابقاً في التنبيه الثامن بقوله: «وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه، ضرورة: إن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته» من كفاية مجرد القابلية للجعل في الاستناد إلى الشارع، لاستواء نسبة القدرة إلى الطرفين، فالعدم الأزلي في زمان الشك في بقاءه مجعول شرعي بهذا المعنى من الجعل.

لكن صحة إسناده إلى الشارع باعتبار قدرته على نقض عدمه بالوجود أمر، وإطلاق الجعل والمجعول على عدم الحكم أمر آخر، ضرورة: مساواة الجعل للتكوين والإيجاد ولو في عالم الاعتبار، وهذا لا يصدق على مجرد القدرة على نقض عدمه بالوجود. نعم؛ لا ريب في انتساب بقاء هذا عدم إلى الشارع. وضميراً «نفيه، كثبوته» راجعان إلى التكليف، وبهذه العبارة بين مراده من الحكم، فلا تنافي بين نفي الجعل وإثباته.

(٥) أي: حال البقاء الذي هو حال الشك ومورد جريان الاستصحاب.

(٦) أي: في حال اليقين بالمستصحب؛ كما إذا كان الصبي مستطيعاً من حيث المال، وبعد بلوغه يشك في بقاء استطاعته المالية، فإنه لا مانع من استصحابها والحكم بوجود الحج عليه، مع إن استطاعته في زمان اليقين بها لم تكن موضوعاً لوجوبه. وكاستصحاب حياة الولد إلى زمان موت والده، فإن حياته في زمان اليقين بها لم

فعلياً<sup>(١)</sup>، وله حكم كذلك<sup>(٢)</sup> بقاء، وذلك<sup>(٣)</sup> لصدق نقض اليقين بالشك .....

تكن موضوعاً للإرث؛ لأنها كانت في زمان حياة الوالد، وموضوعيتها للإرث إنما تكون حال وفاته وهو زمان الشك في حياته، فحياة الولد في زمان اليقين بها لم تكن ذات أثر شرعي، وصارت في زمان الشك فيها ذات أثر.

وجميع الأعدام الأزلية من هذا القبيل؛ كعدم التذكية حال حياة الحيوان، وعدم القرشية، وعدم الكرية ونحوها، فإنه لا يترتب أثر شرعي على هذه الأعدام حال اليقين بها، فإن عدم التذكية لا أثر له إلا بعد زهوق روح الحيوان.

والشك في انتقاض هذا العدم، وكذا عدم القرشية، فإنه لا أثر له حين اليقين به، وهو عدم وجود المرأة، وإنما أثره بعد وجودها؛ لأنه يشك في بقاء عدم القرشية بالنسبة على هذه المرأة، فإذا جرى استصحاب عدم قرشيتها ترتب عليه حكمه؛ لو لم يناقش في استصحابه من جهة المثبتة.

وكذا الحال في عدم الكرية، فإنها في حال اليقين بعدمها لا أثر لها، والأثر يترتب عليها فيما إذا شك في بقائها بسبب وجود ماء يشك في كربيته، فإنه يترتب على استصحاب عدمها انفعاله بملاقاة النجاسة.

(١) كطهارة الثوب والبدن قبل وقت الصلاة، فإن فعلية شرطيتها إنما تكون بعد وقتها الذي هو ظرف الشك في بقائها، ومن المعلوم: أنه لا إشكال في صحة استصحابها مع عدم فعليتها حال اليقين بها.

(٢) أي: فعلي، وقوله: «له» متعلق بمحذوف، يعني: ولم يكن حكمه فعلياً وكان له حكم فعلي بقاءً.

ولو كانت العبارة هكذا: «أو كان ولم يكن فعلياً إلا بقاءً» كانت أخصر، ومع إبقاء العبارة على حالها يكون الأولى إسقاط كلمة «حكمه» للاستغناء عنها، لأنه بمنزلة أن يقال: «أو كان له حكم ولم يكن حكمه فعلياً».

(٣) تعليل لما ذكره من اعتبار كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر كذلك بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً.

ومحصل التعليل: أن المعيار في صحة الاستصحاب - على ما يستفاد من أخباره - هو صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحالة السابقة، ومن المعلوم: عدم دخل لتلك الحالة في هذا المعيار أصلاً، فإن رفع اليد عن عدم حرمة شرب التتن مثلاً بالشك في بقاءه والبناء على حرمة مما يصدق عليه نقض اليقين بالشك قطعاً، مع عدم كون

على<sup>(١)</sup> رفع اليد عنه والعمل<sup>(٢)</sup>؛ كما إذا قطع بارتفاعه، ووضح<sup>(٣)</sup>: عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً<sup>(٤)</sup> فيه وفي تنزيلها<sup>(٥)</sup> بقاء.

فتوهم<sup>(٦)</sup>: اعتبار الأثر سابقاً<sup>(٧)</sup>؛ كما ربما يتوهمه الغافل من<sup>(٨)</sup> اعتبار كون

عدم حرمة أزلاً أثراً شرعياً ولا موضوعاً له؛ لكنه شرعي بقاء، بمعنى: كون إبقاء العدم ونقضه بالوجود بيد الشارع، كما أنه يصدق إبقاء الحالة السابقة على العمل بها والبناء عليها.

فالمتحصل: أن المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب في ظرف البقاء الذي هو مورد التعبد أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي؛ لأنه حال الشك الذي لا بد فيه من جعل الوظيفة للشاك المتحير في الحكم.

(١) متعلق بـ«لصدق»، وضمير «عنه» راجع إلى «اليقين».

(٢) معطوف على «رفع» وبيان له. وقوله: «كما» متعلق بـ«العمل»، وضمير «بارتفاعه» راجع على اليقين، يعني: لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين؛ بأن يعمل عمل القاطع بارتفاعه كما عرفت في مثال شرب التن.

(٣) معطوف على «صدق»، وهذا متمم التعليل المزبور، يعني: ولوضح عدم دخل أثر الحالة السابقة - الثابت لها حال الثبوت المقابل للبقاء - لا في صدق النقض ولا في تنزيل الحالة السابقة في مرحلة البقاء.

والحاصل: أن صحة التعبد الاستصحابي تتوقف على ترتب الأثر في زمان الشك، ولا تتوقف على ترتبه في زمان الثبوت.

(٤) تمييز لـ«أثر»، وضمير «فيه» راجع على «صدق نقض» والثبوت مقابل البقاء.

(٥) أي: في تنزيل الحالة، وهو معطوف على «فيه»، والمعطوف والمعطوف عليه متعلقان بـ«دخل».

وغيره: أن التعبد ببقاء الحالة السابقة لا يتوقف على ثبوت أمر شرعي لحدوثها؛ بل يتوقف على ثبوت أثر لبقائها؛ لأنه زمان التعبد الاستصحابي.

(٦) هذا إشارة إلى التوهم المذكور في صدر التنبيه بقولنا: «ودفع توهم من زعم أن قولهم... الخ».

(٧) أي: حدوثاً، وهو من قيود «اعتبار»، يعني: فتوهم اعتبار الأثر الشرعي في السابق - أي: في ظرف اليقين - فاسد.

(٨) متعلق بـ«يتوهمه»، وبيان لمنشأ التوهم. يعني: أن توهم اعتبار الأثر الشرعي

## المستصحب حكماً أو ذا حكم فاسد<sup>(١)</sup> قطعاً، فتدبر جيداً.

للحالة السابقة في الاستصحاب والتعبد ببقائها إنما نشأ من هذا الكلام الذي قد عرفت عدم أساس له.

(١) خبر «فتوهم» ووجه القطع بفساده هو: ما أفاده بقوله: «وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه...» الخ. وقد تقدم توضيح ذلك. فتلخص مما أفاده في هذا التنبيه: أن المدار في صحة الاستصحاب على كون المستصحب في مرحلة البقاء أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، سواء كان كذلك أيضاً في مرحلة الحدوث والثبوت أم لم يكن، والوجه في ذلك: أن التعبد يكون في البقاء دون الثبوت. هذا تمام الكلام في التنبيه العاشر.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

- ١ - محل الكلام: أن ما يعتبر في الاستصحاب أحد أمرين: أحدهما: كون المستصحب حكماً شرعياً. والآخر: كونه موضوعاً ذا حكم شرعي. فوقع الكلام في أنهما كذلك ثبوتاً وبقاءً، أو يكفي أن يكونا كذلك بقاء فقط.
- ٢ - ربما يتوهم: عدم جريان الاستصحاب فيما لم يكن المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم شرعي في مقام الثبوت والحدوث. ولعل الوجه فيه: أن الاستصحاب عبارة عن الإبقاء الشرعي وهو فرع الثبوت.
- ٣ - هذا التوهم: فاسد عند المصنف. ووجه فساده: أنه لم يؤخذ في دليل الاستصحاب هذا العنوان: أعني عنوان الإبقاء - بل المأخوذ فيه عدم نقض اليقين بالشك، بمعنى: أن يعامل بالمتيقن السابق عند الشك في البقاء معاملة الباقي. وهذا لا يستلزم أكثر من كون المتيقن حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي بقاءً.
- ٤ - رأي المصنف «قدس سره»: هو: كفاية كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي بقاء فقط.



الحادي عشر<sup>(١)</sup>: لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق

### في أصالة تأخر الحادث

(١) الغرض من عقد هذا التنبيه الحادي عشر: هو التعرض لجريان الأصل المعروف بأصالة تأخر الحادث في الحادثين المعلوم حدوثهما وعدم جريانه فيهما، وبيان الصور التي يختلف باختلافها حكم الأصل الجاري فيها.

وقبل الخوض في هذا المقصود الأصلي تعرض المصنف لحكم الشك في أصل حدوث حادث من موضوع أو حكم، وقال: لا إشكال في جريان استصحاب العدم فيه؛ لتحقق أركانه فيه من اليقين والشك والأثر الشرعي، وكذا لو شك في ارتفاع حكم أو موضوع ذي حكم بعد العلم بتحقيقه، فيستصحب وجوده إلى زمان العلم بارتفاعه.

وقبل الخوض بالبحث عما هو المقصود بالبحث في هذا التنبيه الحادي عشر؛ ينبغي تحرير محل الكلام فيه فنقول: إن محل الكلام فيه يتضح بعد ذكر مقدمة وهي: أن من أركان الاستصحاب هو اليقين بتحقيق المستصحب في زمان والشك في بقاءه وارتفاعه في زمان آخر. ثم الشك في الارتفاع في الزمان اللاحق على قسمين:

أحدهما: هو الشك في الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً، أعني: في جميع أجزاء الزمان اللاحق؛ كالشك في ارتفاع الطهارة مثلاً في الزمان اللاحق كذلك بعد العلم بتحقيقها في الزمان السابق.

ثانيهما: هو الشك في ارتفاع المستصحب في جزء من الزمان، مع العلم بالارتفاع بعد ذلك الزمان؛ كالشك في بقاء حياة زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة. وبعبارة أخرى: كان الشك في تقدم الارتفاع وتأخره بعدم العلم بأصل الارتفاع. إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك أن محل الكلام - في هذا التنبيه الحادي عشر - هو القسم الثاني لا القسم الأول؛ لأن القسم الأول مما لا كلام في اعتبار الاستصحاب فيه، فالمقصود بالبحث في هذا التنبيه الحادي عشر هو: أن الاستصحاب هل يجري في الوجود والعدم المضافين إلى زمان خاص أو زماني خاص، والأول: كترتب الأثر على إسلام زيد مثلاً يوم الجمعة، والثاني: كترتب الأثر على إسلامه قبل القسمة. كما يجري في الوجود والعدم المضافين إلى الماهية، كوجود زيد وعدمه أم لا؟

وكيف كان؛ فقد تعرض المصنف «قدس سره» في هذا التنبيه لأقسام: من الاستصحاب.

الأول: ما إذا شك في أصل حدوث حادث حكماً كان أو موضوعاً، الأول: كالشك في طهارة شيء بعد العلم بنجاسته؛ كما لو شك في طهارة ثوبه بعد غسله بدون العصر مثلاً، فإن استصحاب عدم طهارة الثوب جار بلا مانع.

الثاني: كالشك في موت غائب، فيستصحب عدم تحقق الموت وترتب آثار حياته من وجوب الإنفاق على زوجته، وحرمة تقسيم أمواله وغيرها من أحكام الحياة عليه. هذا ما أشار إليه بقوله: «لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع».

الثاني: ما إذا علم بوجود حادث؛ ولكنه شك في أنه هل حدث في زمان متقدم أم زمان متأخر بعد القطع بأصل تحققه؟

وهذا على قسمين: أحدهما: يلاحظ تقدمه وتأخره بالنسبة إلى أجزاء الزمان؛ كما إذا علم بموت زيد ولم يعلم أنه مات يوم الخميس أو مات يوم الجمعة. ثانيهما: يلاحظ تقدمه وتأخره بالنسبة إلى حادث آخر قد علم بحدوثه أيضاً؛ كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب، ولم يعرف المتقدم منهما عن المتأخر، فهاهنا مقامان من الكلام.

المقام الأول هو: ما إذا لوحظ التقدم والتأخر بالنسبة إلى أجزاء الزمان.

المقام الثاني: ما إذا لوحظ التقدم والتأخر بالنسبة إلى حادث آخر.

وأما المقام الأول: فحاصل الكلام فيه: أنه لا إشكال في جريان استصحاب عدم تحقق الحادث في الزمان الأول، وترتيب آثار عدمه في ذلك الزمان.

فإذا علم بكون زيد ميتاً يوم الجمعة، ولم يعلم أن حدوث موته كان فيه أو في يوم الخميس، فلا مانع من استصحاب عدم موته يوم الخميس وترتيب آثاره؛ كوجوب الإنفاق على زوجته وحرمة تقسيم أمواله بين ورثته، وغير ذلك عليه؛ دون الآثار المترتبة على تأخره عن يوم الخميس؛ لكون تأخر حدوثه عن يوم الخميس لازماً عقلياً لعدم حدوثه يوم الخميس، والاستصحاب لا يثبت به اللازم العقلي ولا الأثر الشرعي المترتب عليه. فلا تثبت بهذا الاستصحاب تأخر وجوده عن يوم الخميس إن كان لعنوان التأخر أثر إلا على القول بالأصل المثبت.

وكذا لا يثبت الحدوث يوم الجمعة، فإن الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم

فإثبات الحدوث يوم الجمعة باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على الأصل المثبت.

نعم؛ لو كان الحدوث مركباً من أمرين: أي: الوجود يوم الجمعة مثلاً وعدم الوجود يوم الخميس لتترتب آثار الحدوث بالاستصحاب المذكور؛ لكون أحد الجزأين محرراً بالوجدان وهو الوجود يوم الجمعة، والجزء الآخر بالأصل وهو عدم الوجود يوم الخميس؛ لكنه خلاف الواقع، فإن الحدوث أمر بسيط وهو الوجود المسبوق بالعدم. هذا تمام الكلام في المقام الأول الذي أشار إليه بقوله: «فإن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان».

وأما المقام الثاني: وهو لحاظ تقدم الحادث وتأخره بالنسبة إلى حادث آخر، ففيه موضعان من الكلام.

الموضع الأول: ما إذا كان كل من الحادثين مجهولي التاريخ، وقد أشار إليه بقوله الآتي: «فإن كانا مجهولي التاريخ».

الموضع الثاني: ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ، والآخر مجهول التاريخ، وقد أشار إليه بقوله الآتي: «وأما لو علم بتاريخ أحدهما».

وأما الموضع الأول فله أربعة أقسام:

١ - ما إذا كان الأثر الشرعي لتقدم أحدهما أو لتأخره أو لتقارنه بنحو مفاد كان التامة، بمعنى: أن الأثر مترتب على نفس عنواني التقدم والتأخر، وقد أشار إليه بقوله: «فتارة: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن».

٢ - ما إذا كان الأثر الشرعي للحادث المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة؛ بأن يكون الأثر مترتباً على الشيء المتصف بالتقدم أو التأخر، وقد أشار إليه بقوله: «وأما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم أو بأحد ضديه».

٣ - ما إذا كان الأثر الشرعي للعدم النعتي أي: للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة؛ كما إذا قيل: لم يكن الابن متصفاً بالإسلام في زمان موت الأب.

وقد أشار إليه بقوله: «فالتحقيق أنه أيضاً ليس بمورد للاستصحاب».

٤ - ما إذا كان الأثر الشرعي للعدم المحمولي أي: لعدم أحدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامة، بمعنى: أن الأثر مترتب على نفس عدم التقدم والتأخر، وقد

أشار إليه بقوله: «وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً». فها هنا صور أربع مستفادة كلها من كلام المصنف.

وأما أحكام هذه الصور: فقال في الصورة الأولى ما حاصله: إن الأثر إذا كان لتقدم أحدهما أو لتأخره أو لتقارنه دون الحادث الآخر ولا لهذا الحادث بجميع أنحاءه؛ فاستصحاب عدمه بنحو مفاد ليس التامة جارٍ بلا معارض؛ لليقين السابق به والشك اللاحق فيه، بخلاف ما إذا كان الأثر لتقدم كل منهما أو لتأخر كل منهما أو لتقارن كل منهما، أو كان لأحدهما بجميع أنحاءه من التقدم والتأخر والتقارن، فإن الاستصحاب حينئذ يعارض.

وفي الصورة الثانية: قال بعدم جريان الاستصحاب أصلاً ولو كان الأثر مفروضاً في طرف واحد دون الآخر؛ وذلك لعدم اليقين السابق فيه.

وأما الصورة الثالثة - وهي ما إذا كان الأثر للعدم النعتي أي: للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد الناقصة، فقال فيها: بعدم جريان الاستصحاب أيضاً أي: ولو كان الأثر مفروضاً في طرف واحد دون الآخر.

وذلك لعدم اليقين السابق فيه كما في الصورة الثانية عيناً. وقيل بجريان الاستصحاب في هذه الصورة؛ لأن الحادث كان متصفاً بالعدم من الأزل، فيستصحب كونه كذلك بنحو مفاد كان الناقصة إلى زمان حدوث الآخر بلا مانع عنه أصلاً سوى المعارضة إذا كان الأثر مفروضاً في كلا الطرفين.

في الصورة الرابعة: التي هي عمدة الصور الأربع، وهي ما إذا كان الأثر للعدم المحمولي أي: لعدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فقال فيها: بعدم جريان الاستصحاب لكن لا للمعارضة بالمثل والتساقط؛ كما أفاد الشيخ «قدس سره» كي تختص المعارضة بما إذا كان الأثر مفروضاً في كلا الطرفين؛ بل لاختلال أركان الاستصحاب من أصلها ولو كان الأثر مفروضاً في طرف واحد دون الآخر.

وذلك لعدم إحراز اتصال زمان شكه بزمان يقينه، فإذا علم مثلاً إجمالاً بموت كل من زيد وعمرو على التعاقب، وأنه مات أحدهما في يوم الخميس والآخر في يوم الجمعة، ولم يعلم أن أيهما مات في يوم الخميس وأيها مات في يوم الجمعة، فلا يستصحب عدم موت زيد من زمان اليقين به وهو يوم الأربعاء إلى زمان موت عمرو؛ لأن زمان الشك وهو زمان موت عمرو لم يعلم أنه هل هو يوم الخميس كي يكون



متصلاً بزمان اليقين؛ أو أنه يوم الجمعة كي يكون منفصلاً عنه باتصال حدوث موت زيد به، فإذا لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فلا مجال للاستصحاب حينئذ قال: «حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك...» الخ.

وكيف كان؛ فإن زمان الشك وهو زمان موت عمرو إذا كان يوم الجمعة، وكان منفصلاً عن زمان اليقين وهو يوم الأربعاء، فقد تخلل بينهما موت زيد المعلوم بالإجمال، فإذا احتمل تخلل المعلوم بالإجمال احتمال تخلل العلم قهراً، فإن العلم تابع للمعلوم؛ إذ حيثما كان المعلوم كان العلم هناك، فإذا احتمل تخلل العلم احتمال نقض اليقين باليقين؛ فتكون الشبهة مصداقية، فلا يجري الاستصحاب أصلاً.

وكيف كان؛ فقد صارت هذه الصورة الرابعة مجالاً للكلام ومحطاً للنقض والإبرام. وقد ذكر للمنع في جريان الاستصحاب فيه وجوه:

الوجه الأول: ما اختاره صاحب الكفاية «قدس سره» من عدم جريان استصحاب العدم؛ لعدم إمكان التمسك بعموم دليل التعبد بالاستصحاب في المورد؛ لكون الشبهة مصداقية، وذلك لاعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين في جريان الاستصحاب. والوجه في اعتبار اتصال المشكوك بالمتيقن زماناً هو: دخله في تحقق صدق النقض؛ إذ بدون الاتصال لا يصدق النقض المنهي عنه.

بيان ذلك: أن النقض إنما يصدق في صورة ما إذا كان متعلق الشك ومتعلق اليقين أمراً واحداً، مع إلغاء خصوصية الزمان الموجبة لتعلق الشك في البقاء واليقين بالحدوث، بمعنى: إنه إذا غض النظر عن اختلاف المتعلقين زماناً كان أمراً واحداً، وعند ذلك يصدق النقض عند عدم العمل بالمتيقن، ومع انفصال زمان المشكوك عن زمان المتيقن لا يتحقق النقض؛ لعدم كون المتيقن والمشكوك أمراً واحداً حتى مع إلغاء خصوصية الزمان، فمثلاً: لو علمنا بعدالة زيد عند الصباح، ثم علمنا بفسقه حين الزوال، ثم شككنا بعدالته بعد الزوال، فالحكم بعدم عدالته بعد الزوال لا يعدّ نقضاً لليقين بعدالته حين الصباح ولو مسامحة كي يشمل دليل «لا تنقض»؛ لأن المشكوك غير المتيقن، فالنقض لا يصدق بعد انفصال زمان الشك في عن زمان اليقين؛ بل إنما يصدق في صورة اتصالهما.

وعليه: فلا بد من اعتبار الاتصال كي يصدق النقض في مرده، فيكون مشمولاً للنهي العام، ولأجل ذلك لم تجر أدلة الاستصحاب مع الشك في الاتصال وعدمه؛

للك في صدق النقض حينئذ كفي يشمل النهي، وعدمه كفي لا يشمل، فتكون الشبهة مصداقية، ويمتنع التمسك بالعموم فيها. وهنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار. وأضربنا عن ذكر سائر الوجوه لنفس الغرض.

وأما الموضع الثاني - وهو أن يكون أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول - فله ما تقدم في مجهولي التاريخ من الصور:

١ - ما كان الأثر مرتباً على تقدم أحدهما أو تأخره أو تقارنه بنحو مفاد كان التامة، وقد أشار إليه بقوله: «فلا يخلو أيضاً إما يكون الأثر المهم مرتباً على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن».

٢ - يكون الأثر مرتباً على الحادث المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة.

٣ - يكون مرتباً على الحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو ليس الناقصة. وقد أشار إلى هاتين الصورتين أي: الثانية والثالثة بقوله: «وإما يكون مرتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا...» الخ.

٤ - أن يكون الأثر مرتباً على عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامة، وقد أشار إليه بقوله: «وإما يكون مرتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر...» الخ، فهاهنا صور أربع كما في الموضع الأول.

أما الصورة الأولى: فقد حكم فيها بجريان استصحاب العدم أي: عدم التقدم أو التأخر أو التقارن لولا المعارضة باستصحاب العدم في الطرف الآخر، أو المعارضة باستصحاب العدم في نفس هذا الطرف.

أما المعارضة باستصحاب العدم في نفس هذا الطرف فيما إذا كان الأثر لكل من تقدم هذا وتأخره وتقارنه، فاستصحاب عدم كل يعارض باستصحاب عدم الآخر.

وأما المعارضة باستصحاب العدم في الطرف الآخر: فلأن الآخر وإن كان تاريخ حدوثه معلوماً؛ ولكن تقدمه على هذا أو تأخره عنه أو تقارنه معه غير معلوم، فالأصل عدمه إذا كان الأثر مفروضاً فيه أيضاً، فيتعارض الأصلان.

وأما الصورة الثانية والثالثة: فقد حكم فيهما بعدم جريان الاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق بعد فرض كون الأثر مرتباً على الحادث المتصف بكذا بنحو مفاد كان الناقصة، كما في الثانية والثالثة من الموضع الأول عيناً.

حكم<sup>(١)</sup> أو موضوع<sup>(٢)</sup>.

وأما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره<sup>(٣)</sup> بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في زمان،

وأما الصورة الرابعة: فقد حكم فيها بجريان استصحاب عدم في خصوص مجهول التاريخ من الحادثين، دون معلوم التاريخ.

وأما الجريان في مجهول التاريخ: فلأن زمان الشك حينئذٍ وهو زمان حدوث معلوم التاريخ قد أحرز اتصاله بزمان اليقين، وليس مردداً بين زمانين كي لا يحرز اتصاله بزمان اليقين.

وأما عدم الجريان في معلوم التاريخ: فلعدم الشك فيه في زمان أصلاً، فإنه قبل حدوثه المعلوم لنا وقته تفصيلاً لا شك في انتفائه، وبعده لا شك في وجوده. وهذا واضح. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) كالشك في طهارة شيء بعد العلم بنجاسته؛ كما إذا شك في طهارة ثوبه بعد غسله بدون العصر مثلاً، أو حصول حلية الذبيحة بتذكية الكتاني، فإن استصحاب عدم طهارة الثوب وعدم حلية الذبيحة جارٍ بلا مانع إن لم يجر فيها الأصل الموضوعي.

(٢) كالشك في موت غائب، وغيره من الموضوعات ذوات الأحكام الشرعية، فإنه لا إشكال في استصحاب عدم تحققه؛ وترتيب آثار حياته من وجوب الإنفاق على زوجته، وحرمة تقسيم أمواله وغيرهما من أحكام الحياة.

(٣) هذا الضمير وضمير «تقدمه» راجعان إلى «حكم أو موضوع».

وغرضه: أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك في أصل الحدوث. وأما إذا كان الشك في كيفية حدوثه من التقدم والتأخر بعد القطع بأصل تحققه: فلا يحلو إما أن يلاحظ التقدم والتأخر بالنسبة إلى أجزاء الزمان؛ كما إذا قطع بوجود زيد يوم الجمعة مثلاً، وشك في أن مبدأ وجوده كان يوم الخميس أو يوم الجمعة، وإما أن يلاحظا بالإضافة إلى حادث آخر مع العلم بزمان تحققه؛ كما إذا علم بولادة زيد يوم الجمعة، وشك في تقدمها على وفاة عمرو وتأخرها عنها، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: هي لحاظ التقدم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، ولا إشكال في جريان الاستصحاب في عدم تحقق الحادث في الزمان الأول، وترتيب آثار عدمه في ذلك الزمان، فإذا علم بكون زيد ميتاً يوم الجمعة، ولم يعلم أن حدوث موته كان فيه أو في الخميس، فلا مانع من استصحاب عدم موته يوم الخميس وترتيب آثاره؛ كوجوب الإنفاق على زوجته وحرمة تقسيم ماله بين ورائه وغير ذلك عليه، دون الآثار المترتبة على

فإن لوحظ<sup>(١)</sup> بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا<sup>(٢)</sup> لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول<sup>(٣)</sup> وترتيب آثاره؛ لا آثار<sup>(٤)</sup> تأخره عنه؛ .....

تأخره عن يوم الخميس؛ لكون تأخر حدوثه عن يوم الخميس لازماً عقلياً لعدم حدوثه يوم الخميس، والاستصحاب لا يثبت اللازم العقلي، ولا الأثر الشرعي المترتب عليه.

وكذا إذا علم بعدم إسلامه يوم الأربعاء، وشك في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فلا إشكال في استصحاب عدم إسلامه إلى يوم اليقين بوجوده وهو يوم الجمعة، وترتيب آثار عدم حدوثه يوم الخميس؛ لاجتماع أركان الاستصحاب فيه.

وأما آثار لازم عدم حدوث الإسلام يوم الخميس وهو حدوثه يوم الجمعة، أو تأخر حدوثه عن يوم الخميس: فلا ترتب على استصحاب عدم إسلامه إلى يوم الجمعة؛ وذلك لأن الحدوث - الذي هو أمر بسيط منتزع من الوجود المسبوق بالعدم - لازم عقلي للتعبد بعدم إسلامه يوم الخميس، والمفروض: قصور أدلة الاستصحاب عن إثبات لوازم المستصحب العادية والعقلية وآثارها الشرعية كما عرفت تفصيله في التنبيه السابع.

وكذا الحال في التأخر، حيث إنه أمر وجودي من مقولة الإضافة، وهو لازم عقلي لاستمرار العدم المتيقن إلى يوم الجمعة، وقد عرفت: عدم إثبات اللازم العقلي ولا الأثر الشرعي المترتب عليه بالاستصحاب.

الصورة الثانية: لحاظ التقدم والتأخر بالإضافة إلى حادث آخر، وقد عرفت توضيحها وبيان صورها، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(١) أي: الشك في تقدم الحادث وتأخره، لا في أصل حدوثه كما هو المفروض أولاً.

(٢) يعني: فكالصورة الأولى وهي الشك في أصل الحدوث في عدم الإشكال في جريان الاستصحاب فيها، وضمير «تحققه» راجع إلى «حكم أو موضوع».

(٣) كيوم الخميس في المثال المزبور، وضمير «آثاره» راجع إلى «عدم».

(٤) معطوف على «آثاره»، يعني: لا ترتيب آثار تأخر الحكم أو الموضوع عن الزمان الأول كيوم الخميس في المثال المذكور، يعني: لو كان لتأخر الحادث عن يوم الخميس أثر شرعي لا يترتب ذلك الأثر على استصحاب عدم تحققه يوم الخميس؛ وذلك لأن التأخر لازم عقلي لعدم حدوثه يوم الخميس، وقد تحقق سابقاً: أن الاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها. وضمير «عنه» راجع إلى الزمان الأول.



لكونه<sup>(١)</sup> بالنسبة إليها مثبتاً إلا<sup>(٢)</sup> بدعوى: خفاء الوساطة، أو عدم<sup>(٣)</sup> التفكيك في التنزيل بين<sup>(٤)</sup> عدم تحققه إلى زمان وتأخره عنه عرفاً<sup>(٥)</sup>، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، ولا<sup>(٦)</sup> آثار حدوثه في الزمان الثاني، .....

(١) تعليل لقوله: «لا آثار تأخره عنه»، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وذلك لأن وصف التأخر لازم عقلي لعدم حدوثه، وضمير «لكونه» راجع إلى الاستصحاب، وضمير «إليها» إلى «آثار تأخره».

(٢) استثناء من قدح مثبتية الأصل المثبت في موردين أحدهما: ادعاء خفاء الوساطة، والآخر: امتناع التفكيك واقعاً وظاهراً بين عدم الحدوث في الزمان الأول وبين تأخر حدوثه عنه.

أما الأول: فتقريبه أن يقال: إن آثار التأخر وإن كانت آثاراً لنفس التأخر حقيقة؛ إلا إنها في نظر العرف آثار لعدم تحقق الحادث في الزمان الأول وهو يوم الخميس في المثال، فالوساطة بين الآثار وبين عدم حدوث الحادث في الزمان الأول الثابت بالاستصحاب - وهي التأخر - خفية.

وأما الثاني، فبيانه: أن الملازمة بين عدم الحدوث يوم الخميس مثلاً وبين تأخر حدوثه عنه تكون بمثابة تمنع التفكيك بينهما حقيقة وتنزيلاً، يعني: كما أنه لا تفكيك بينهما واقعاً كذلك لا تفكيك تنزيلاً.

(٣) معطوف على «دعوى»، وهذا إشارة إلى المورد الثاني، وما قبله إشارة إلى المورد الأول.

(٤) هذا و«في التنزيل» متعلقان بـ«تفكيك»، وضميراً «تحققه، تأخره» راجعان إلى «حكم أو موضوع».

(٥) قيد لـ«تفكيك»، يعني: لا تفكيك بينهما عرفاً في مقام التنزيل كما لا تفكيك بينهما واقعاً. ويجوز أن يكون قيداً للتنزيل، يعني: لا تفكيك بينهما تنزيلاً بنظر العرف، كما لا تفكيك بينهما واقعاً.

(٦) معطوف على «لا آثار تأخره»، يعني: لا يجوز أيضاً ترتيب آثار حدوث الحادث في الزمان الثاني وهو يوم الجمعة في المثال باستصحاب عدم حدوثه يوم الخميس؛ وذلك لأن عنوان الحدوث الذي هو أول الوجود ملازم لعدم الوجود يوم الخميس، ولا يثبت هذا العنوان بالاستصحاب حتى يترتب عليه آثاره الشرعية، وضمير «حدوثه» راجع إلى

فإنه<sup>(١)</sup> نحو وجود خاص.

نعم<sup>(٢)</sup>؛ لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب<sup>(٣)</sup> بناءً<sup>(٤)</sup> على أنه عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق<sup>(٥)</sup>.  
وإن لوحظ<sup>(٦)</sup> بالإضافة إلى حادث آخر: علم بحدوثه أيضاً وشك في تقدم ذاك

«حكم أو موضوع».

(١) أي: فإن الحدوث في الزمان الثاني نحو وجود خاص، وهذا تعليل لعدم ترتيب آثار الحدوث في الزمان الثاني كيوم الجمعة في المثال. وقد عرفت نحو الوجود الخاص للحدوث، وأن استصحاب عدم الوجود يوم الخميس لا يثبت الحدوث بالمعنى المزبور ليترتب على الحدوث آثاره على القول بالأصل المثبت.

(٢) استدراك على قوله: «ولا آثار حدوثه».

وغرضه: جواز ترتيب آثار حدوث الحادث يوم الجمعة باستصحاب عدم حدوثه يوم الخميس، بناءً على كون الحدوث من الموضوع المركب لا المقيد، بأن يقال: «إن الحدوث هو الوجود في زمان لاحق، والعدم في زمان سابق»، فإن علم بوجود حادث يوم الجمعة، واستصحاب عدمه يوم الخميس فقد أحرز الحدوث بكلا جزأيه، أحدهما بالوجدان، والآخر بالتعبد، فيترتب الأثر الشرعي حينئذ على الحدوث من دون إشكال المثبتة.

(٣) أي: باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس.

(٤) قيد لقوله: «لا بأس بترتيب آثار الحدوث، بناءً على أن الحدوث عبارة... الخ».

وضمير بترتيبها راجع إلى «آثار حدوثه».

(٥) هذا أحسن تعبير لتأدية الموضوع المركب، ثم إن لازم تركيب الموضوع كون الأثر مترتباً على كلا جزأي الموضوع كما هو لازم لجميع الموضوعات المركبة، فمعنى آثار الحدوث حينئذ: آثار العدم السابق والوجود اللاحق، نظير ترتب الضمان على الغصب المركب من الاستيلاء على مال وعدم إذن مالكة، فإن ترتب هذين الأثرين على الغصب المحرز أحد جزأيه أعني: الاستيلاء بالوجدان، والآخر وهو عدم الإذن بالاستصحاب لا يكون من الأصل المثبت أصلاً.

(٦) معطوف على قوله: «فإن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان». وهذا إشارة إلى الصورة الثانية، وهي كون الشك في التقدم والتأخر ملحوظاً بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً، وشك في تقدم ذلك عليه وتأخره عنه.

ثم الحادثين المعلوم حدوثهما والمشكوك تقدم أحدهما على الآخر تارة: يكون تاريخ حدوث كليهما مجهولاً، وأخرى: يكون أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً.  
وأما إذا علم تاريخ كل منهما فهو خارج عن موضوع البحث؛ لعدم تصور الشك حينئذ في التقدم والتأخر. فالكلام يقع في مقامين:  
الأول: في مجهولي التاريخ.

والثاني: في كون أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله وقد تقدم تفصيل الكلام في كلا المقامين، ونكرر المقام الأول طبقاً لما في منتهى الدراية حيث ذكر لكل قسم مثلاً شرعياً، فلا يكون الترار خالياً من الفائدة..

قال في «منتهى الدراية، ج٧، ص٦٠٠» ما هذا لفظه:

«أما المقام الأول: فأقسامه أربعة؛ لأن الأثر الشرعي إما يترتب على الوجود المحمولي أو الوجود النعتي، أو العدم المحمولي أو العدم النعتي، ولا بأس ببيان الفارق بين هذه الأقسام فنقول: إن الوجود المحمولي هو نفس الوجود المحمول الأولي على الماهية، وهو مفاد «كان» التامة، حيث يكون فاعلها موضوعاً للقضية، ومفاد «كان» أعني: الوجود محمولاً، فمعنى «كان زيد» أنه موجود، فزيد مبتدأ و«كائن» وما بمعناه من أسماء العموم خبره. وفي قبال هذا الوجود المحمولي العدم المحمولي الذي هو مفاد «ليس» التامة وإن لم تستعمل «ليس» في اللغة العربية إلا ناقصة لقول ابن مالك: «والنقص في فتى وليس زال دائماً قفي».

وعلى كل حال: فحمل المعدوم على الماهية هو المراد من العدم المحمولي مثل: «زيد معدوم».

والوجود الربطي هو مفاد «كان» الناقصة الواردة على المبتدأ والخبر والموجبة للربط بينهما كقولنا: «كان زيد قائماً»، حيث إن القيام المحمول على زيد أمر زائد على نفس وجوده، والبدال على هذا الربط هو الفعل الناقص، وفي قبال هذا الوجود الربطي العدم الربطي الذي هو مفاد «ليس» الناقصة، كقولنا: «زيد ليس بقائم»، حيث إن مدلوله سلب ربط الاتصال بالقيام عن زيد.

ولا يخفى: أن التعبير عن الوجود بمفاد «كان» الناقصة بالوجود النعتي إنما يطلق على وجود العرض الذي هو موجود لنفسه في غيره بغيره، إلا إن وجوده المحمولي نعت للغير. وحيث إن النسب والارتباطات معان حرفية ولا استقلال لها في الوجود كما تقدم في

المعاني الحرفية - والمفروض: أن مدلول الأفعال الناقصة إما إيجاد الربط وإما سلبه - فالأصح التعبير عن مفاد «كان» الناقصة بالوجود الربطي، وعن مفاد «ليس» الناقصة بالعدم الربطي، فالتعبير عنهما بالربطي جرى على اصطلاح بعض الأعاضم.

إذا عرفت هذا فلنشرع ببيان الأقسام الأربعة ونقول: القسم الأول هو ترتب الأثر على الوجود المحمولي وله صور: الأولى: أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على وجود أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم، أو التأخر أو التقارن دون الحادث الآخر.

أما الأول فهو: كتقدم رجوع المرتهن عن الإذن على البيع، وتقدم العيب على العقد، فإن رجوع المرتهن عن إذنه قبل البيع يوجب بطلان البيع، كما أن تقدم العيب على العقد يوجب بطلان الخيار، ونحو ذلك من النظائر، فإن أحد الحادثين وهو رجوع المرتهن وعيب المبيع في هذين المثالين لا يترتب عليه الأثر إلا على وجوده بنحو خاص وهو التقدم على حادث آخر وهو البيع؛ إذ لا أثر لرجوع المرتهن عن الإذن بعد البيع، وكذا لا أثر لحديث البيع في المبيع بعد البيع.

وأما الثاني: أعني: التأخر فهو: كملاقاة الثوب المتنجس للماء فإن أثر هذه الملاقاة وهي الطهارة مترتب على الملاقاة بنحو خاص، وهو تأخرها عن كربة الماء، فلا أثر للملاقاة قبل حصول الكربة، ولا مع التقارن بناءً على ما يستفاد من ظاهر قوله «عليه السلام»: «إذا كان الماء قدر كُرِّ لم ينجسه شيء»<sup>(١)</sup>، حيث إنه يستفاد من رجوع الضمير إلى الكر أن الماء المفروض كونه كراً لا ينفعل بالملاقاة، فيعتبر في عدم تنجسه بالملاقاة سبق الكربة، فصورة التقارن داخلية في المفهوم الدال على الانفعال، وهذا الاستظهار مما أفاده أيضاً الشيخ الأنصاري في طهارته<sup>(٢)</sup>، ونظائر هذا المثال في الفقه كثيرة.

وأما الثالث: أعني: التقارن فهو كمحاذاة الرجل والمرأة في الصلاة، مع وحدة زمان شروعهما في الصلاة، فإن المانعية - بناءً على القول بها - مترتبة على الحادثين وهما صلاتا الرجل والمرأة مع تقارنهما شروعاً وعدم حائل بينهما، ولا فصل عشرة أذرع كذلك. وكتقارن عقدي الأختين زماناً لرجل، فإن بطلانها مترتب على تقارنهما؛ إذ مع اختلافهما زماناً يحكم بصحة المتقدم منهما وبطلان المتأخر، فإن الأثر في هذين

(١) الكافي ٣: ٢ / ١ - ٢، الفقيه ١: ٩ / ١٢، تهذيب الأحكام ١: ٣٩ / ١٠٧، و٤٠ / ١٠٨ -

١٠٩، الاستبصار ١: ٦ / ١ - ٣، الوسائل ١: ١٥٨ / ٣٩١ - ٣٩٢.

(٢) كتاب الطهارة ١: ١٥٤.



عليه وتأخره عنه؛ كما إذا علم بعروض حكمن<sup>(١)</sup> أو موت متوارثين<sup>(٢)</sup>، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، فإن كانا مجهولي التاريخ فتارة: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من<sup>(٣)</sup> التقدم أو التأخر أو التقارن<sup>(٤)</sup> لا للآخر<sup>(٥)</sup> ولا له<sup>(٦)</sup> بنحو آخر، فاستصحاب<sup>(٧)</sup> عدمه صار بلا .....

المثالين مع تقارن الحادثين وهما العقدان هو البطلان؛ إذ مع تقدم أحدهما على الآخر يحكم بصحة المتقدم منهما وبطلان المتأخر.

وحكم هذين القسمين جريان الاستصحاب في الحادث الذي يكون وجوده المحمولى موضوع الأثر، فيستصحب عدم ذلك الوجود الخاص أو عدم تلك الخصوصية، ويكون هذا الاستصحاب رافعاً لموضوع الأثر كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

(١) كما إذا علم بصدور حكمن لموضوع يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، ولم يعلم تاريخهما حتى يؤخذ بالتأخر الناسخ، ويترك المتقدم المنسوخ

(٢) كموت أب وابن، وتحقق جمعيتين في أقل من فرسخ مع الجهل بتاريخ الموتين والجمعيتين، فإن تقارن موت المتوارثين مانع عن التوارث، وكذا تقارن الجمعيتين في أقل من ثلاثة أميال مانع عن صحتهما، والممانعة أثر شرعي يترتب على تقارن الحادثين.

(٣) بيان لـ «نحو خاص»، وكذا قوله: «أو التأخر أو التقارن». وقوله: «كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما...» الخ. إشارة إلى الصورة الأولى المذكورة بقولنا: «الأولى أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على وجود أحدهما بنحو خاص...» الخ.

(٤) وقد عرفت أنفاً بعض الأمثلة للتقارن وضديه.

(٥) يعني: لا يكون الأثر الشرعي للحادث الآخر بأحد أنحاء وجوده من التقدم أو التأخر أو التقارن.

وغرضه: أن الحكم الشرعي مترتب على أحد الحادثين بأحد أنحاء وجوده، وغير مترتب على الحادث الآخر أصلاً.

(٦) يعني: ولا يترتب الأثر الشرعي على الحادث المذكور أولاً بنحو آخر من أنحاء وجوده الثلاثة. هذا ما يظهر من العبارة؛ لكن ليس هذا معنى صحيحاً لها، ضرورة: أنه ليس للوجود نحو آخر غير الأنحاء الثلاثة وهي التقدم وأخواه، فحق العبارة أن تكون هكذا: «ولا له بجميع أنحاء»، أو «ولا له بمطلق وجوده».

(٧) هذا حكم الصورة الأولى وهي كون الأثر الشرعي مترتباً على أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم وأخويه بنحو الوجود المحمولى الذي هو مفاد «كان» التامة، مع عدم ترتب الأثر على الحادث الآخر، فإن الاستصحاب يجري في عدم الحادث بلا

معارض<sup>(١)</sup>، بخلاف ما إذا كان<sup>(٢)</sup> الأثر لوجود كل منهما كذلك<sup>(٣)</sup>، أو لكل<sup>(٤)</sup> من أنحاء وجوده، فإنه حينئذ<sup>(٥)</sup> يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد،

معارض؛ إذ لا أثر للحادث الآخر حتى يجري فيه الاستصحاب ويعارض ذلك الاستصحاب الجاري في الموضوع ذي الأثر الشرعي، كما إذا كان أحد المتوارثين كافراً، فإن استصحاب عدم موت مسلمهما إلى زمان موت الآخر الكافر جارٍ، ويترتب عليه الإرث وهو إرث المسلم منه، ولا يجري استصحاب عدم موت الكافر إلى زمان موت المسلم؛ لعدم أثر شرعي له حتى في ظرف العلم بتأخر موته عن موت المسلم، حيث إن الكافر لا يرث المسلم.

وبالجملة: فالأصل في أحد طرفي المعلوم بالإجمال إن لم يترتب الأثر إلا على أحدهما.

(١) لما عرفت من عدم جريان الأصل في الحادث الآخر حتى يعارض ذلك الاستصحاب الجاري في الحادث الذي يترتب عليه الأثر. وضمير «عدمه» راجع إلى «أحدهما».

(٢) هذه هي الصورة الثانية أعني: ما إذا كان النحو الخاص في كل من الحادثين موضوع الأثر.

(٣) أي: بنحو خاص؛ بأن يكون لتقدم كل منهما أو تأخره أو تقارنه أثر، ففي هذه الصورة يكون لوجود كل من مجهولي التاريخ بنحو خاص أثر شرعي في قبال ما تقدم من كون الأثر لوجود أحدهما بنحو خاص. وضمير «منهما» راجع إلى الحادثين.

(٤) معطوف على «لوجود»، وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة وهي ما إذا كان كل من الحادثين بجميع أنحاء وجوده ذا أثر شرعي. وضمير «وجوده» راجع على «كل منهما».

(٥) أي: ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص، أو ترتب الأثر على كل واحد من أنحاء وجود كل منهما.

وغرضه: أنه في هاتين الصورتين لا مجال لجريان استصحاب العدم في شيء من الحادثين؛ لمعارضته بمثله في الآخر؛ إذ المفروض: ترتب الأثر الذي هو شرط جريان الاستصحاب على كلا الحادثين، والمانع الخارجي - وهو العلم بكذب أحد الاستصحابين - يوجب سقوطهما عن الاعتبار، فإنه لا يمكن التعبد بالاستصحابي بعدم قسمة التركة إلى زمان إسلام الولد الكافر، وبعد الإسلام إلى زمان القسمة. وضمير «فإنه» راجع إلى «استصحاب». ورعاية الإيجاز الذي يهتم به المصنف «قدس سره» تقتضي أن تكون

للمعارضة<sup>(١)</sup> باستصحابه العدم في آخر لتحقيق<sup>(٢)</sup> أركانه في كل منهما. هذا<sup>(٣)</sup> إذا كان الأثر المهم مرتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاداً كان التامة. وأما<sup>(٤)</sup>: إن كان مرتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم أو بأحد .....

العبارة هكذا:

«فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال له في واحد منهما مع تحقق أركانه في كل منهما». (١) تعليل لقوله: «فلا مجال»؛ لكنه مستغنى عنه بقوله: «يعارض» فإنه بمنزلة التعليل لـ«فلا مجال»، ولذا قرنه بفاء التفريع. وقوله: «في آخر» يراد به في حادث آخر.

(٢) تعليل لفردية كل من الحادثين لدليل الاستصحاب ووجود المقتضي لجريانه في كليهما، غاية الأمر: أن المانع - وهو التعارض - أوجب سقوطهما عن الاعتبار.

(٣) أي: ما ذكرناه - من صحة جريان الاستصحاب وعدم صحته للتعارض - إنما هو فيما إذا كان الأثر الشرعي مرتباً على الوجود الخاص لأحد الحادثين أو كليهما وجوداً محمولياً له حالة سابقة تصحح الاستصحاب، في مقابل الوجود النعتي الذي ليس له حالة سابقة كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أن ما أفاده من قوله: «فتارة: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما» إلى قوله: «وأما إن كان مرتباً على ما إذا كان متصفاً...» الخ، فيرجع إلى صور ثلاث:

إحداها: ترتب الأثر على وجود أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن دون الحادث الآخر، واستصحاب العدم يجري فيها بلا مانع.

ثانيتها: ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص من التقدم وأخويه.

ثالثتها: ترتب الأثر على كل من الحادثين بأنحاء وجوده.

والاستصحاب في هاتين الصورتين يسقط بالتعارض. وهذه الصور الثلاث مشتركة في كون الملحوظ فيها الوجود المحمولى الذي هو مفاد كان التامة؛ بأن يكون موضوع الأثر الشرعي وجود الحادث كالإسلام مثلاً يوم الجمعة، فإن الحادث الزماني لا بد وأن يقع في زمان، فإن وجد يوم الجمعة ترتب عليه الأثر وهو كونه وارثاً؛ والآ فلا يترتب عليه هذا الأثر. هذا كله في القسم الأول من الأقسام الأربعة لمجهولي التاريخ.

(٤) هذا إشارة إلى القسم الثاني من الأقسام الأربعة لمجهولي التاريخ.

ومحصل ما أفاده: أنه لا يجري فيه الاستصحاب إذا كان الأثر مرتباً على اتصافهما بالتقدم أو التأخر أو التقارن؛ لا على نفس تلك الصفات التي هي عبارة عن خصوصية الوجود المتصف بها الذي هو مفاد كان التامة.

ضديه<sup>(١)</sup> الذي كان مفاد كان الناقصة<sup>(٢)</sup>، .....

وبعبارة أخرى: قد يكون التقدم ونحوه عنواناً مشيراً للوجود كالخيط المحيط بشيء، ويقال: إن الواقع تحت الخيط حكمه كذا، من دون نظر إلى دخل الخيط في شيء من الحكم والموضوع؛ بل النظر فيه مقصور على الحكاية عن الموضوع، وقد يكون التقدم ونحوه نعتاً للموضوع؛ بحيث يكون لاتصاف الموضوع به دخل في الحكم، ويدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا.

والأول: يكون من قبيل الوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامة، والثاني: من قبيل الوجود النعتي الذي هو مفاد كان الناقصة. والوجه في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم بجميع صورته من اعتبار التقدم، والتأخر والتقارن، وترتب الأثر على أحد الحادثين أو كليهما ليس لأجل تعارض الأصلين فيما إذا ترتب الأثر على كل من الحادثين ولا المثبتية، بل لاختلال أول ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق، حيث إن اتصاف موت زيد بكونه مقدماً على موت عمرو المفروض توارثهما غير متيقن سابقاً حتى يستصحب وذلك لأن الموضوع وهو «موت زيد المتصف بكونه مقدماً على موت عمرو» لم يكن متيقناً في زمان سابق حتى يتعبد ببقائه في ظرف الشك، حيث إنه في حال حياة زيد لم يكن موت حتى يتصف بالتقدم على موت عمرو أو بالتأخر عنه، وعدم اتصاف الموت بالتقدم - حال الحياة - إنما هو من السالبة بانتفاء الموضوع.

وأما التمسك باستصحاب العدم الأزلي كما في مثل قرشية المرأة بأن يقال: «إن موت زيد حال الحياة كما لم يكن بنفسه كذلك لم يكن وصفه أعني: تقدمه على موت عمرو، وبعد حصول اليقين بموت زيد يشك في انتقاض عدم تقدمه، فيستصحب كاستصحاب عدم قرشية المرأة بعد العلم بوجودها» فهو ممنوع، للفرق بين المقام وعدم القرشية؛ لأن مفروض الكلام: كون موضوع الأثر الشرعي اتصاف موت زيد بعدم تقدمه على موت عمرو؛ لا عدم اتصافه بالتقدم، ومن المعلوم: أن استصحاب العدم الأزلي إنما يثبت عدم الاتصاف بالتقدم، ولا يثبت اتصاف موت زيد بعدم تقدمه على موت عمرو إلا بناءً على الأصل المثبت.

(١) وهما التأخر والتقارن، وضمير «ضديه» راجع على التقدم.

(٢) وقد عرفت في مدخل البحث بعض الكلام في مفاد كان التامة والناقصة. ومن باب زيادة البيان نقول: إن مفاد كان الناقصة هو الوجود الرابط المتعلق بالجعل المؤلف

فلا<sup>(١)</sup> موردها هنا<sup>(٢)</sup> للاستصحاب<sup>(٣)</sup>؛ لعدم<sup>(٤)</sup> اليقين السابق فيه بلا ارتياب .  
وأخرى<sup>(٥)</sup>: كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر؛ .....

الذي يعبر عنه بالجعل المتعدي لاثنين كقوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾<sup>(١)</sup> في  
قبال الوجود النفسي وهو الجعل البسيط الذي هو إفاضة نفس الشيء المعبر عنه بلسان  
الأدباء بالجعل المتعدي لواحد كخلق السماوات والأرض، وجعل الظلمات والنور.  
وقوله: «الذي» صفة لما يستفاد من الكلام وهو الاتصاف بالتقدم أو أحد ضديه، فإن  
هذا الاتصاف مفاد كان الناقصة؛ لأنه قيد زائد على نفس الوجود المحمولى، فإن اتصاف  
زيد مثلاً بالعدالة صفة زائدة على أصل وجوده الذي هو أول محمولات الماهية، وغيره  
من العوارض كالعدالة والفاقة والغنى ونحوها محمولات مترتبة؛ لترتيبها على المحمول  
الأولي للماهية وهو الوجود.

(١) جواب قوله: «وأما» وبيان لحكم القسم الثاني وهو كون الأثر مترتباً على  
الاتصاف بالتقدم أو أحد ضديه بمفاد كان الناقصة، وقد أوضحناه بقولنا: «لا يجري  
الاستصحاب في هذا القسم الثاني بجميع صورته...» الخ وحاصله: أن استصحاب  
كون الحادث المتصف بالتقدم على حادث آخر لا يجري؛ لعدم تيقنه سابقاً.  
(٢) أي: في صورة ترتب الأثر على اتصاف الحادثين بالتقدم أو بأحد ضديه بنحو  
مفاد كان الناقصة.

(٣) أي: استصحاب عدم كون الوجود متصفاً بالتقدم أو أحد ضديه بنحو مفاد  
ليس الناقصة.

(٤) تعليل لقوله: «فلا مورد»، وحاصله: أن عدم جريان الاستصحاب هنا إنما هو  
لاختلال ركنه الأول وهو اليقين السابق؛ وذلك لأن عنوان التقدم وضديه من العناوين  
المنتزعة عن الذات ومن الخارج المحمول، فهي من قبيل لوازم الماهية غير المنفكة عنها في  
عالم تقررهما، وليست من الإضافات الخارجية المسبوقه بالعدم حتى يجري فيها  
الاستصحاب، فلا يقين بعدمها حتى يستصحب. كذا قيل.

(٥) معطوف على قوله: «فتارة: كان الأثر الشرعي...» الخ.  
وغرضه: بيان حكم ما لو كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم أحد الحادثين في زمان  
وجود الآخر، وهذا القسم أيضاً كسابقه على نحوين:  
أحدهما: أن يكون عدم نعتياً، وهو مفاد ليس الناقصة.

فالتحقيق<sup>(١)</sup> أنه أيضاً<sup>(٢)</sup> ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته للحادث؛ بأن يكون الأثر للحادث المتصف<sup>(٣)</sup> بالعدم في زمان حدوث الآخر؛

ثانيهما: أن يكون العدم محمولياً، وهو مفاد ليس التامة.

وأما الأول: فحكمه عدم جريان الاستصحاب فيه لإثبات اتصاف وجود الحادث بالعدم في زمان حدوث الآخر؛ وذلك لعدم اليقين السابق الذي هو أحد ركني الاستصحاب. مثلاً إذا كانت طهارة الثوب المتنجس الملاقى للماء مترتبة على ملاقاته متصفة بعدمها أن حدوث كرية الماء - لعدم ترتب طهارته على مطلق الملاقاة ولو قبل كرفته - فلا يمكن إحراز هذا الوصف العدمي للملاقاة بالاستصحاب، ضرورة: أنه لا يقين بوجود الملاقاة متصفة بهذه الصفة السلبية حتى يستصحب؛ إلا بناءً على السالبة بانتفاء الموضوع؛ بل يجري استصحاب عدم الاتصاف المزبور؛ لكونه معلوماً سابقاً.

(١) هذا إشارة إلى حكم النحو الأول المذكور بقولنا: «أما الأول: فحكمه عدم جريان الاستصحاب فيه...» الخ.

(٢) يعني: مثل صورة الوجود النعتي الذي تقدم منه بقوله: «وأما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم أو بأحد ضديه».

وغيره: أن العدم النعتي كالوجود النعتي في عدم جريان الاستصحاب؛ لاشتراكهما في عدم اليقين السابق؛ لما عرفت: من عدم تيقن ملاقات الثوب المتنجس للماء متصفة بعدم كونها في آن حدوث الحادث الآخر وهو الكرية، ومع عدم جريان الاستصحاب لإثبات اتصاف هذه الملاقاة بعدم تحققها أن حدوث الكرية لا يحكم بطهارة الثوب؛ لعدم ترتبها على مطلق الملاقاة للماء؛ بل على ملاقات خاصة، فيحكم بنجاسته لاستصحابها.

(٣) إشارة إلى النحو الأول وهو كون العدم نعتياً المذكور بقولنا: أحدهما: أن يكون العدم نعتياً وهو مفاد ليس الناقصة.

ثم إن ظاهر هذا التعبير جعل موضوع الأثر قضية موجبة معدولة المحمول، ومن المعلوم: أن مفاد هذا النحو من القضايا مفاد كان الناقصة؛ إلا إن المحمول متضمن لمعنى سلبي لوحظ لبناً نعتاً للموضوع، وحيث إن الاتصاف بالوجود والعدم منوطٌ بتحقق الموضوع، فقبل وجوده لا اتصاف بالعدم في زمان الآخر ولا بوجوده فيه، فركن اليقين بالحدوث مختل كما أفاده في المتن.

لعدم<sup>(١)</sup> اليقين بحدوثه كذلك<sup>(٢)</sup> في زمان؛ بل<sup>(٣)</sup> قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى.

وكذا<sup>(٤)</sup> فيما كان مترتباً على .....

(١) تعليل لقوله: «فالتحقيق أنه أيضاً ليس بمورد الاستصحاب»، وحاصله: «عدم اليقين باتصافه بالعدم المزبور حتى يجري فيه الاستصحاب؛ إذ لم يعلم أنه وجد متأخراً عن زمان حدوث الآخر حتى يتصف بالعدم، أو وجد متقدماً عليه أو مقارناً له حتى لا يتصف به. وضميراً «ثبوته، بحدوثه» راجعان إلى أحدهما.

(٢) أي: متصفاً بالعدم في زمان من الأزمنة.

(٣) يعني: بل مقتضى الاستصحاب عدم حدوث الحادث متصفاً بالوصف المزبور؛ لأنه متيقن سابقاً، فإذا فرضنا العلم بعدم الحادثين وهما في مثال الكرية والملاقاة يوم الأربعاء، والعلم بحدوثهما يومي الخميس والجمعة مع الجهل بتقدم أحدهما على الآخر، فيوم الجمعة ظرف العلم بوجودهما، مع فرض ترتب الأثر الشرعي - وهو طهارة الثوب المتنجس - على ملاقاته للماء بوصف كونها معدومة حال حدوث الكرية؛ إذ لو كانت الملاقاة قبل حدوث الكرية أو آن حدوثها - المندرج في مفهوم «إذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء» كما تقدمت الإشارة إليه عند شرح قول المصنف: «وإن لوحظ بالإضافة إلى حادث آخر علم حدوثه أيضاً - لم يترتب عليها الأثر وهو طهارة الثوب أمكن استصحاب عدم حدوث الملاقاة بهذا الوصف العدمي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث إن الملاقاة بوصفها العدمي كانت معدومة يوم الأربعاء ولو لأجل عدم تحقق أصل الملاقاة فيه، ويشك يوم السبت في انتقاض هذه الملاقاة الموصوفة بالوصف العدمي، فيستصحب عدمها مع هذا الوصف، ومقتضاه عدم طهارة الثوب المزبور؛ لأن الاستصحاب يحرز عدم تحقق المطهر وهو وجود الملاقاة حال عدم حدوث الكرية.

قوله: «كذلك» أي: متصفاً بعدم حدوثه في زمان حدوث الآخر، وضمير «حدوثه» راجع على أحدهما.

هذا تمام الكلام في حكم النحو الأول وهو كون العدم نعتياً.

(٤) هذا إشارة إلى النحو الثاني وهو ما إذا كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما زمان الآخر محمولياً، وهو مفاد ليس التامة - بمعنى عدم تقيدهما بالآخر، ولا دخل عنوان انتزاعي كالاتحاد والتقارن في موضوع الأثر - وهذا هو ضابط الموضوع المركب، حيث يقوم كل من العرضين بمعرضه، ولا يدل الدليل على دخل أمر انتزاعي كعنوان

الاجتماع في موضوع الأثر، وحكم هذا النحو هو: عدم جريان الاستصحاب فيه أيضاً؛ لكن لا لعدم اليقين السابق كما كان في الفرض المتقدم؛ بل لاختلال شرط جريان الاستصحاب وهو إحراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن كما سيأتي.

وتوضيح ذلك - على ما في «منتهى الدراية، ج ٧، ص ٦١٤» - يتوقف على ذكر مثال أولاً ثم تعقيبه ببيان وجه عدم جريان الاستصحاب.

أما المثال: فهو كما إذا وقع بيع من الراهن ورجوع من المرتهن عن إذنه في البيع، ولم يعلم تقدم أحدهما على الآخر؛ والمفروض: إناطة صحة البيع بأن لا يقع في زمان رجوع المرتهن عن إذنه في البيع، فلا بد هنا من فرض أزمنة ثلاثة للبيع والرجوع عن الإذن؛ أحدها: زمان العلم بعدمهما معاً كيوم السبت.

ثانيها: زمان حدوث أحدهما كيوم الأحد.

ثالثها: زمان حدوث الآخر كيوم الاثنين، فيوم السبت زمان العلم بعدم كل من البيع والرجوع، ويوم الأحد زمان العلم الإجمالي بحدوث أحدهما، ويوم الاثنين زمان العلم الإجمالي أيضاً بحدوث الآخر، ففي يوم الاثنين يعلم بوجودهما مع الجهل بتقدم أحدهما على الآخر؛ إذ لم يعلم أن البيع وقع في يوم الأحد حتى يكون مقدماً على الرجوع عن الإذن ويترتب عليه آثار الصحة، لوقوعه في زمان عدم الحادث الآخر وهو الرجوع عن الإذن، أوقع يوم الاثنين حتى يكون باطلاً، لوقوعه بعد وجود الحادث الآخر وهو الرجوع عن الإذن الواقع يوم الأحد، والمفروض: إناطة صحة البيع بوقوعه في زمان عدم الرجوع عن الإذن هذا.

وأما وجه عدم جريان الاستصحاب في عدم الرجوع عن الإذن، مع كونه متيقناً يوم السبت فهو على ما أفاده: فقدان شرط جريانه أعني: إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

وتوضيحه: منوط بالإشارة إلى أمرين:

أحدهما: أن موضوع أخبار الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك، ومحمولها النهي المستفاد من «لا» الدالة على الزجر عن النقض، ومن المعلوم، أن ترتب كل محمول على موضوعه يتوقف على إحراز ذلك الموضوع بوجه من الوجوه؛ وإلا فنفس الخطاب قاصر عن إثبات موضوعه، فـ«أكرم العالم» مثلاً يدل على وجوب إكرام كل من اتصف بالعلم على نحو القضية الحقيقية؛ ولكنه لا يتكفل بإثبات عالمية زيد أو غيره كما هو واضح.



وكذا في المقام؛ فإن أحرز من الخارج صدق النقض على رفع اليد عن اليقين السابق كان ذلك منهياً عنه، وإن لم يحرز صدقه فلا سبيل لإثبات أن رفع اليد عنه نقض بمجرد النهي عن النقض المستفاد من المحمول؛ لعدم جواز التمسك بالعام في الفرد المشتبه كونه من أفرادهِ؛ وإن قيل بجواز التمسك به في فردهِ الذي يشك في كونه فرداً للمخصص. ثانيهما: أن التعبد الاستصحابي يكون بعنوان الإبقاء؛ إما إبقاء للمتيقن السابق وإما إبقاء لليقين، وهو يقابل النقض الذي معناه رفع اليد عن المتيقن أو اليقين، ومن المعلوم: أن لازم هذا الإبقاء اتصال الموجود بالتعبد بالموجود بالحقيقة؛ لكونه متيقناً، ولولا هذا الاتصال كان التعبد الاستصحابي بالموجود لا بإبقاء ما تيقنه، فلا يصدق الإبقاء على ما إذا تخلل فاصل بين المشكوك والمتيقن؛ كما إذا تيقن بوجوب شيء في الساعة الأولى وتيقن بعدمه في الساعة الثانية، وشك في وجوبه في الساعة الثالثة، فإنه ليس شكاً في بقاء الوجوب المتيقن في الساعة الأولى؛ وإنما هو شك في وجوده الحدوثي لا البقائي، ولو فرض ترتيب آثار الوجوب عليه لم يكن جرياً عملياً على الوجوب المتيقن في الساعة الأولى كما هو واضح.

وعلى هذا: فإن أحرز اتصال زمان المتيقن بالمشكوك صدق عنوان الإبقاء على ترتيب الأثر عليه: كصدق النقض المنهي عنه على رفع اليد عنه.

وإن أحرز انفصال المشكوك عن المتيقن لم يصدق الإبقاء والنقض قطعاً كما عرفت في المثال. وإن لم يحرز اتصاله به ولا انفصاله عنه لم يمكن التمسك بـ«لا تنقض» للحكم ببقائه تعبداً؛ لأنه تمسك بالدليل في الشبهة المصدقية؛ لتكفل الدليل لثبوت الحكم لموضوعه المفروض وجوده لا لإيجاد الموضوع.

إذا عرفت هذين الأمرين فلنعد إلى تطبيقهما على المثال المتقدم، فنقول: إن زمان اليقين بعدم الرجوع كما مر آنفاً هو يوم السبت، فإذا استصبحنا يوم الاثنين - الذي هو زمان اليقين بوجود الحادثين وظرف الشك في التقدم والتأخر - عدم الرجوع لم يحرز اتصال زمان شكهِ بزمان اليقين، حيث إن زمان الشك هو يوم الاثنين، فحينئذ: إن كان حدوث الرجوع يوم الاثنين اتصال زمان الشك فيه بزمان اليقين بعدمه وهو يوم السبت. وإن كان حدوثه يوم الأحد انفصل زمان الشك - وهو يوم الاثنين - عن زمان اليقين؛ لتخلل اليقين بالخلاف في يوم الأحد المتخلل بين يومي السبت والاثنين. ومع عدم إحراز الاتصال لا تحرز مصداقته لعموم مثل: «لا تنقض اليقين بالشك»، فالتمسك به حينئذ

نفس<sup>(١)</sup> عدمه في زمان الآخر واقعاً، وإن كان<sup>(٢)</sup> على يقين منه في آن<sup>(٣)</sup> قبل زمان

في المقام تثبت به في الشبهة المصدقية؛ إذ لو كان الرجوع في المثال يوم الأحد كان استصحاب عدمه يوم الاثنين من نقض اليقين باليقين لا بالشك، والاستصحاب إنما يجري عند كون رفع اليد عن اليقين السابق نقضاً له، لا ما إذا دار الأمر بين كونه نقضاً أو انتقاضاً، فإنه شبهة مصداقية لدليل «لا تنقض».

(١) أي: بدون لحاظ نعتيته حتى يكون عدماً محمولياً كالوجود المحمولي في كونه أول محمول يحمل على الماهيات كـ «الإنسان موجود أو معدوم».

وقوله: «واقعاً» قيد لـ «الآخر» أي: يترتب الأثر على عدم أحد الحادثين في زمان الوجود الواقعي - لا التعبدي - للحادث الآخر.

(٢) وصلية، يعني: لا يجري الاستصحاب في هذه الصورة وإن كان أول ركنيه وهو اليقين بعدمه موجوداً.

والوجه في عدم جريانه: ما مر آنفاً من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. وضمير «منه» راجع إلى «عدمه»، وقوله: «وإن كان على يقين منه» إشارة إلى ما أفاده الشيخ «قدس سره» من جريان الاستصحاب، وسقوطه بالتعارض إن كان الأثر مترتباً على عدم كل من الحادثين بالإضافة إلى الآخر.

قال بعد منع إجراء أصالة التأخر لعدم اليقين به: «وأما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل، وحكمه التساقط مع ترتب الأثر على كل من الأصلين».

ومحصل وجهه هو: اجتماع أركان الاستصحاب من اليقين والشك في كل واحد من الحادثين، مع ترتب الأثر الشرعي عليهما، فالمقتضي لجريانه في كل منهما موجود؛ إلا إن وجود المانع من جريانه فيهما وهو التعارض أوجب سقوطهما.

وبالجملة: فمختار الشيخ جريان الاستصحاب في الحادثين وسقوطه بالتعارض، ومختار المصنف عدم جريانه في نفسه لا لأجل المعارضة، فعدم جريانه عند الشيخ إنما هو لوجود المانع وعند المصنف لعدم الشرط.

وتظهر ثمرة هذا الخلل فيما إذا كان الأثر لأحد الحادثين. دون الآخر، فإن الاستصحاب يجري فيه ويترتب عليه الأثر بناءً على مختار الشيخ، ولا يجري فيه بناءً على ما اختاره المصنف.

(٣) وهو الآن الذي يعلم بعدم وجودهما فيه كيوم السبت في المثال المزبور، فإنه يكون قبل يوم الأحد الذي هو زمان اليقين الإجمالي بأحد الحادثين فيه؛ إذ المفروض:

اليقين بحدوث أحدهما؛ لعدم<sup>(١)</sup> إحراز اتصال زمان شكه<sup>(٢)</sup> وهو زمان حدوث

العلم الإجمالي بحدوث البيع أو رجوع المرتهن عن الإذن في يوم الأحد. والمراد من اليقين في قوله: «زمان اليقين» هو اليقين الإجمالي بحدوث أحد الحادثين كما عرفت في مثال البيع ورجوع المرتهن.

(١) تعليل لعدم جريان الاستصحاب في النحو الأخير، وهو كون الأثر مترتباً على عدم أحد الحادثين محمولاً في زمان الآخر، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وأما وجه عدم جريان الاستصحاب في عدم الرجوع عن الإذن».

(٢) الموجود في كلمات المصنف هنا وفي الحاشية في بيان المانع عن جريان الاستصحاب في القسم الرابع هو: عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين؛ ولكن الظاهر كما أفاده جمع من تلامذته «قدس الله أسرارهم» إرادة اتصال المشكوك بالمتيقن؛ لا اتصال زمان نفس الوصفين، وذلك لوجهين:

أحدهما: أن الشك واليقين من الأمور الوجدانية الحاضرة لدى النفس عند التفاتها إليها، فيدور أمرها بين الوجود والعدم، ولا يعرضها الشك وإنما يعرض وصفا اليقين والشك على الأمور الخارجية، فهي إما متيقنة أو مظنونة أو مشكوكة.

وعليه: فنفس قول المصنف: «لعدم إحراز اتصال زمان شكه» شاهد على إرادة اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن؛ لأنه يمكن فرض الشبهة الموضوعية فيه من أن المشكوك متصل بالمتيقن على تقدير، ومنفصل عنه على تقدير آخر.

وأما نفس الشك واليقين: فهما إما موجودان قطعاً وإما معدومان كذلك، ولا معنى لشك النفس في أنها متيقنة أو شاكة.

ثانيهما: أن المعتبر في الاستصحاب اجتماع نفس اليقين والشك زماناً، واختلاف المتيقن والمشكوك كذلك كالعدالة المتيقنة يوم الجمعة المشكوكة يوم السبت، على خلاف قاعدة اليقين؛ لتعدد زماني الشك واليقين فيها واتحاد زمان المتيقن والمشكوك وعلى هذا: فالمعتبر في الاستصحاب اجتماع الوصفين زماناً لا اتصالهما حتى يكون تخلل الفاصل بينهما قادحاً في جريانه.

نعم؛ ظاهر بعض الأخبار كقوله «عليه السلام»: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه» وإن كان اعتبار سبق حصول اليقين على الشك، واتصال الشك به لمكان الفاء، فمع عدم إحراز اتصال نفس الشك باليقين لا يجري الاستصحاب لاختلال شرطه.

الآخر<sup>(١)</sup> بزمان يقينه<sup>(٢)</sup>؛ لاحتمال<sup>(٣)</sup> انفصاله عنه باتصال<sup>(٤)</sup> حدوثه به. وبالجملة: كان بعد ذلك الآن<sup>(٥)</sup> الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زماناً<sup>(٦)</sup>.

إلا إن هذا التعبير ناظر إلى ما هو الغالب في الخارج من حصول اليقين بشيء ثم الشك فيه، لا أن سبق اليقين واتصال الشك به زماناً معتبر في الاستصحاب؛ لجريانه لو حصل الوصفان في زمان واحد؛ لإمكانه بعد اختلاف متعلقيهما بالحدوث والبقاء.

(١) وهو يوم الاثنين في المثال المذكور؛ لما مر من أن أحد الحادثين - وهما البيع والرجوع - حدث يوم الأحد، والحادث الآخر وجد لا محالة يوم الاثنين، فزمان حدوث الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر هو يوم الاثنين الذي يكون العلم بوجودهما أيضاً.

(٢) وهو يوم السبت في المثال، حيث إنه زمان اليقين بعدم الرجوع. وقوله: «بزمان» متعلق بـ«اتصال»، يعني: لعدم إحراز اتصال زمان الشك في أحد الحادثين - كالرجوع في المثال - بزمان يقينه وهو يوم السبت؛ وذلك لاحتمال حدوث الرجوع يوم الأحد المتصل بيوم السبت، فلم يتصل حينئذ يوم الاثنين الذي هو زمان الشك في تقدمه على البيع وتأخره عنه بزمان اليقين بعدمه أعني: يوم السبت؛ لتخلل يوم الأحد الذي هو زمان حدوث الرجوع بين يومي السبت والاثنين.

(٣) تعليل لقوله: «لعدم إحراز اتصال...» الخ. وحاصله: إن وجه عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو احتمال حدوث الرجوع يوم الأحد المتصل بيوم الاثنين الذي هو زمان الشك، ومن المعلوم انفصال يوم الاثنين عن يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم الرجوع، ومع هذا الاحتمال لا يحرز الاتصال المزبور الذي هو شرط جريان الاستصحاب.

(٤) متعلق بـ«انفصاله» والباء للسببية، يعني: لاحتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بسبب اتصال زمان حدوث الحادث المستصحب عدمه كالرجوع بزمان الشك في تقدمه وتأخره وهو يوم الاثنين، فلم يتصل زمان شكه بزمان اليقين بعدمه وهو يوم السبت، وضمير «حدوثه» راجع إلى «الحادث» وضمير «به» راجع إلى «زمان شكه».

(٥) وهو يوم السبت الذي يعلم بعدم كلا الحادثين فيه والأولى ذكر الضمير العائد إلى الموصول بأن يقال: «الذي هو قبل».

(٦) أحدهما يوم الأحد في المثال المزبور، وهو زمان العلم الإجمالي بحدوث أحد الحادثين، والآخر يوم الاثنين كما سيجيء.

أحدهما: زمان حدوثه، والآخر<sup>(١)</sup>: زمان حدوث الآخر، وثبوته الذي<sup>(٢)</sup> يكون ظرفاً للشك في أنه<sup>(٣)</sup> فيه أو قبله، وحيث<sup>(٤)</sup> شك في أن أيهما مقدم وأيها مؤخر؛ لم يحرز<sup>(٥)</sup> اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ومعه<sup>(٦)</sup> لا مجال للاستصحاب، حيث<sup>(٧)</sup> لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا<sup>(٨)</sup> الشك من نقض اليقين بالشك.

وقوله: زمانان اسم «كان»، وضمير «أحدهما» الأول راجع إلى الحادثين، والثاني: راجع إلى «زمانان»، وضمير «حدوثه» راجع إلى «أحدهما».

(١) يعني: والزمان الآخر وهو يوم الاثنين في المثال زمان حدوث الحادث الآخر.  
 (٢) صفة لـ «زمان حدوث الآخر»، وهذا يبين زمان حدوث الآخر، يعني: ذلك الزمان كيوم الاثنين في المثال يكون ظرفاً للشك في أن الحادث الذي يراد استصحاب عدمه هل حدث في الزمان الثاني وهو يوم الاثنين، أو في الزمان الأول وهو يوم الأحد؟  
 (٣) يعني: في أن الحادث المستصحب عدمه حدث في الزمان الآخر وهو يوم الاثنين، أو في الزمان الذي قبله وهو يوم الأحد. فضمير «فيه» راجع إلى «الآخر» المراد به الزمان الآخر، وكذا ضمير «قبله» المراد به «أحدهما»، يعني: أحد الزمانين.  
 (٤) هذا تقريب إشكال عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. وضمير «أيهما» في الموضوعين راجع إلى الحادثين.

(٥) جواب «حيث»، وقد عرفت تقريب عدم إحراز الاتصال المزبور مفصلاً.  
 (٦) يعني: ومع عدم إحراز الاتصال المزبور لا مجال للاستصحاب.  
 (٧) تعليل لقوله: «لا مجال»، وحاصله: أنه مع عدم إحراز الاتصال المزبور لا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز مصداقيته لعموم دليل الاستصحاب.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية»، ج٧، ص ٦٢١ - : أنه إذا فرض كون رجوع المرتهن عن الإذن يوم الأحد فلا مجال لاستصحابه يوم الاثنين؛ لانتقاض اليقين بعدمه يوم السبت باليقين بحدوثه يوم الأحد، فلا يصدق في يوم الاثنين نقض اليقين بالشك، ومع احتمال عدم صدق نقض اليقين بالشك تكون الشبهة موضوعية، ولا مجال للتمسك بالدليل مع الشك في موضوعه كما ثبت في محله.

وضمير «معه» راجع إلى ما يستفاد من العبارة من عدم إحراز الاتصال.  
 (٨) هذا، وقوله: «عن اليقين» متعلقان بـ «رفع»، و«بعدم» متعلق بـ «اليقين» والمراد بقوله: «بهذا الشك» هو الشك في التقدم والتأخر بالنسبة إلى حادث آخر، وضمير «حدوثه» راجع إلى الحادث المشكوك تقدمه على الآخر وتأخره عنه.

لا يقال<sup>(١)</sup>: لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين<sup>(٢)</sup> بذاك .....

قوله: «من نقض اليقين بالشك» خبر «كون»، وحاصله: ما مر آنفاً من أنه مع عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لا يحرز موضوع دليل الاستصحاب وهو نقض اليقين بالشك؛ لاحتمال كون رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين باليقين الذي هو أجنبي عن موضوع الاستصحاب، ومع هذا الاحتمال لا يصح التمسك بدليل الاستصحاب.

(١) غرض هذا القائل: دفع إشكال احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين وإثبات إحراز اتصالهما.

توضيحه: إن زمان الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر وتأخره عنه هو مجموع الزمانين اللذين هما في المثال يوماً الأحد والاثنين، ومن المعلوم: اتصال هذا المجموع بزمان اليقين بالعدم وهو يوم السبت.

وعليه: فشرط جريان الاستصحاب - وهو اتصال زمان الشك بزمان اليقين - محرز، فلا إشكال في جريان الاستصحاب هنا من هذه الجهة وإن كان ساقطاً في كلا الحادثين بالتعارض كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره».

وبعبارة أخرى: كان يوم السبت ظرف اليقين بعدم كل من البيع ورجوع المرتهن، ويوما الأحد والاثنين ظرف وجود الحادثين؛ للعلم الإجمالي حسب الفرض بحدوثهما في اليومين، والشك من يوم الأحد في انتقاض عدم كل منهما بالوجود للعلم الإجمالي بوجود أحدهما؛ كالشك يوم الاثنين في تقدم حدوث أحدهما على الآخر؛ لأنه ظرف العلم بوجودهما، فالمكلف مع علمه الإجمالي بوجود أحدهما يوم الأحد لا يتيقن بعدمهما ولا بوجودهما فيه كما لا يقين بوجود أحدهما المعين فيه؛ بل يشك فيه؛ إذا لا يقين له يوم الأحد ببقاء العدمين؛ لعلمه الإجمالي بوجود أحدهما، كما لا يقين له بوجود أحدهما المعين؛ لأن علمه بحدوث أحدهما إجمالي لا تفصيلي، فيتعين بحسب البرهان أن يكون مبدأ شكه في حدوث كل منهما يوم الأحد، وقد استمر هذا الشك إلى يوم الاثنين، فالمستصحب الذي كان في قطعة من الزمان متيقناً قد صار مشكوكاً فيه في قطعة أخرى من الزمان متصلة بالقطعة الأولى.

وحيث تحقق شرط جريان الاستصحاب - وهو إحراز اتصال المتيقن بالمشكوك - فالمقتضي لجريانه موجود، وتصل النوبة إلى المانع أعني: المعارضة.

(٢) وهما في المثال المزبور يوماً الأحد والاثنين كما مر آنفاً.

الآن<sup>(١)</sup>، وهو<sup>(٢)</sup> بتمامه زمان الشك في حدوثه؛ لاحتمال<sup>(٣)</sup> تأخره عن الآخر، مثلاً<sup>(٤)</sup>: إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها<sup>(٥)</sup>، وحدث<sup>(٦)</sup> الآخر في ساعة ثالثة؛ كان<sup>(٧)</sup> زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما<sup>(٨)</sup> كما لا يخفى.

(١) وهو يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم الحادثين.  
 (٢) أي: ومجموع الزمانين بتمامه - من مبدأه ومنتهاه - زمان الشك في حدوث الحادث المستصحب، وضمير «حدوثه» راجع إلى الحادث.  
 (٣) تعليل لكون مجموع الزمانين بتمامه زمان الشك في حدوث الحادث المستصحب عدمه.

وحاصل التعليل كما مر بيانه: أنه لما كان حدوثه في كل من اليومين محتملاً فلا محالة يكون مجموع الزمانين زمان الشك في حدوث الحادث الذي يستصحب عدمه.  
 (٤) قد عرفت توضيح هذا بما مر آنفاً من التمثيل بالبيع ورجوع المرتهن عن الإذن فيه، وفرض أزمته ثلاثة لهما من أيام السبت والأحد والاثنين، فإذا كان الأثر الشرعي مترتباً على البيع ظرف عدمه حال حدوث الحادث الآخر وهو رجوع المرتهن عن الإذن، فإن كان زمان الرجوع يوم الأحد اتصل بزمان باليقين بعدم البيع وهو يوم السبت، وإن كان يوم الاثنين انفصل عن يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم البيع فلا يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

(٥) أي: بعد الساعة الأولى التي هي زمان اليقين بعدم كلا الحادثين، فالساعة الثانية هي زمان العلم الإجمالي بحدوث أحدهما.

(٦) معطوف على «حدوث»، يعني: وصار على يقين من حدوث الحادث الآخر في ساعة ثالثة؛ لكن بلا تعيين المتقدم والمتأخر منهما كما هو مفروض البحث.

(٧) جواب «إذا كان»، وحاصله: «أن مقتضى العلم الإجمالي بحدوث أحدهما في الساعة الثانية وحدث الآخر في الساعة الثالثة هو كون زمان الشك في حدوث كل من الحادثين تمام الساعتين؛ إذ لا يعلم تفصيلاً زمان حدوثهما، فلا محالة يصير مجموع الساعتين زمان الشك في حدوث كل منهما، وهو كذلك كما يشهد به الوجدان؛ لقيام احتمال حدوث كل منهما في كل واحدة من الساعتين.

(٨) حتى يشكل بعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

فإنه يقال<sup>(١)</sup>: نعم<sup>(٢)</sup>؛ ولكنه<sup>(٣)</sup> إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان. والمفروض<sup>(٤)</sup>: أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، وأنه حدث في زمان حدوثه وثبوته<sup>(٥)</sup> أو

(١) هذا جواب القائل المزبور: المدعي لاتصال زمان الشك بزمان اليقين. وتوضيح هذا الجواب - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٧، ص ١٦٢٤ - أن الأثر الشرعي إن كان مترتباً على عدم الحادث في زمان معلوم تفصيلي؛ كعدم بيع الراهن يوم الاثنين فلا مانع حينئذٍ من استصحاب عدمه من يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدمه إلى يوم الاثنين؛ لاتصال زمان اليقين بزمان الشك، وأما إذا كان مترتباً على عدمه في زمان حدوث الآخر - الذي هو زمان إجمالي مردد بين زمانين كيومي الأحد والاثنين - فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما عرفت في مثال بيع الراهن ورجوع المرتهن عن الإذن، حيث إن الرجوع إن كان يوم الأحد اتصل زمانه الذي هو زمان الشك في وقوع البيع بزمان اليقين بعدمه وهو يوم السبت، وإن كان يوم الاثنين انفصل عن يوم السبت، فلم يحرز اتصال زمان اليقين بعدم البيع في زمان حدوث الرجوع عن الإذن بالشك فيه.

(٢) حاصله: إن اتصال مجموع الزمانين كيومي الأحد والاثنين بزمان اليقين وإن كان مسلماً، لكنه كذلك بلحاظ إضافة الحادث إلى أجزاء الزمان، حيث إنه بهذا اللحاظ يتصل زمان الشك في كل من الحادثين بزمان اليقين بعدمه؛ لوضوح: أن العلم الإجمالي بحدوث أحدهما يوم الأحد - في المثال المزبور - يوجب الشك في إن الحادث المعلوم إجمالاً هو هذا أو ذاك، وهذا الشك مستمر إلى يوم الاثنين الذي هو ظرف حدوث الآخر.

فالنتيجة: أن الشك في كل منهما متصل بقينه. وأما بلحاظ إضافته إلى حادث آخر: فاتصال زمان الشك في الحادث - الذي يكون في زمان عدم حدوث الآخر موضوعاً للحكم - بزمان اليقين بعدمه غير محرز كما تقدم آنفاً. (٣) يعني: ولكن الاتصال الذي ادعاه هذا القائل إنما يكون بلحاظ إضافة الحادث إلى أجزاء الزمان، والمفروض: إنه ليس كذلك؛ إذ الملحوظ إضافة الحادث إلى حادث آخر. (٤) الواو للحال، يعني: والحال أن المفروض لحاظ الاتصال بالإضافة إلى حادث آخر، وأنه حدث في زمان ثبوته أو قبله. وضمير «أنه» راجع على الاتصال، وضميراً «إضافته، أنه» راجعان إلى «الحادث» وقوله: «إذا كان» خبر «لكنه». (٥) هذا الضمير وضمير «حدوثه» راجعان إلى «الآخر»، والمراد بهذين اللفظين واحد



قبله، ولا شبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ<sup>(١)</sup> إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر<sup>(٢)</sup> وحدثه لا الساعتين<sup>(٣)</sup>.

فانقدح<sup>(٤)</sup>: أنه لا مورد هاهنا<sup>(٥)</sup> للاستصحاب؛ لاختلال.....

وهو زمان وجوده. ولا يمكن إرادة المعنى الظاهر من زمان الحدوث وهو أن انتقاض العدم بالوجود؛ وذلك لكون المفروض: عدم تقارن الحادثين في الوجود؛ للعلم الإجمالي بتقدم أحدهما على الآخر، فكأنه قيل: «وأنه حدث بعده أو قبله».

(١) أي: بلحاظ إضافة الحادث إلى الحادث الآخر، لا بالإضافة إلى أجزاء الزمان. وغرضه من قوله: «ولا شبهة»: بيان أن زمان الشك ليس مجموع الزمانين حتى يتصل بزمان اليقين كما يدعيه القائل المزبور، وذلك لأن الشك بلحاظ الحادث الآخر من حيث التقدم والتأخر لا يحدث إلا في الزمان الثاني كيوم الاثنين في المثال الذي هو ظرف تحقق الحادث الآخر، بداهة: أن يوم الأحد الذي هو زمان حدوث أحد الحادثين لا يعقل فيه الشك في التقدم على الحادث الآخر وتأخره عنه، وإنما يعقل ذلك بعد حدوثهما معاً، وليس زمان اليقين بثبوتها إلا يوم الاثنين، فيحدث الشك في التقدم والتأخر يوم الاثنين لا قبله، فيوم الاثنين بالخصوص زمان الشك في التقدم والتأخر لا مجموع يومي الأحد والاثنين.

وعليه: فإن كان زمان حدوث الحادث الذي يراد استصحابه يوم الأحد كان زمان شكه - وهو يوم الاثنين - منفصلاً عن زمان اليقين بعده وهو يوم السبت. وإن كان زمان حدوثه يوم الاثنين كان زمان شكه وهو هذا الزمان متصلًا بزمان يقينه وهو يوم السبت؛ لعدم تخلل يقين بالخلاف بينهما، وحيث إن هذا الاتصال لا يحرز فلا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ.

(٢) لما عرفت: من تقوّم الشك في تقدم حادث على آخر وتأخره عنه بوجود كلا الحادثين، وهو منوط بمجيء الزمان الثاني الذي هو ظرف وجود الآخر.

(٣) يعني: لا مجموع الزمانين اللذين تحقق فيهما الحادثان كما هو مدعى القائل المزبور.

(٤) هذه نتيجة ما ذكره من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وأن عدم جريان الاستصحاب هنا إنما هو لأجل اختلال شرطه وهو عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. وضمير «أنه» للشأن.

(٥) أي: في الصورة الأخيرة وهي كون الأثر مترتباً على العدم المحمولي لأحدهما في زمان حدوث الآخر.

أركانها<sup>(١)</sup>؛ لا أنه<sup>(٢)</sup> مورد، وعدم جريانه إنما هو بالمعارضة<sup>(٣)</sup> كي يختص<sup>(٤)</sup> بما كان الأثر لعدم كل<sup>(٥)</sup> في زمان الآخر، وإلا<sup>(٦)</sup> كان الاستصحاب فيما له الأثر جارياً. وأما<sup>(٧)</sup> لو علم بتاريخ أحدهما فلا يخلو.....

(١) الأولى إفراده بأن يقال: «ركنه»؛ إذ لم يذكر في وجه عدم جريان الاستصحاب إلا عدم إحراز الاتصال المزبور.

(٢) يعني: لا أن المقام مورد الاستصحاب، وعدم جريانه فيه إنما هو لأجل المعارضة بجريانه في الحادث الآخر، وضميراً «مورده، جريانه» راجعان إلى «الاستصحاب»، وضمير «هو» راجع إلى «عدم»، و«عدم» معطوف على ضمير «أنه»، أي: وأن «عدم جريانه إنما هو بالمعارضة».

(٣) يعني: بسبب المعارضة مع الاستصحاب الجاري في الحادث الآخر، وهذا تعريض بما تقدم من كلام الشيخ عند شرح عبارة المصنف «قدس سره»: «وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً، وإن كان على يقين منه»، حيث إن الشيخ أجرى الاستصحاب فيهما وأسقطهما بالمانع وهو التعارض، والمصنف لم يجرحهما؛ لفقدان الشرط وهو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ومن المعلوم: تقدم الشرط رتبة على المانع.

(٤) يعني: كي يختص عدم جريان الاستصحاب بسبب المعارضة بما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم كل من الحادثين في زمان الآخر، حيث إن الاستصحاب يجري فيهما ويسقط بالتعارض؛ إذ لو كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما فقط في زمان الآخر جرى فيه الاستصحاب بلا مانع؛ إذ لا أثر للحادث الآخر حتى يجري فيه الاستصحاب ويعارضه.

(٥) أي: كل من الحادثين في زمان الحادث الآخر؛ كموت الأب والابن، فإن لعدم موت كل منهما في زمان موت الآخر أثراً شرعياً وهو التوريث.

(٦) أي: وإن لم يكن الأثر لعدم كل منهما في زمان الآخر؛ بأن كان الأثر لأحدهما دون الآخر كان الاستصحاب في الحادث الذي له الأثر جارياً؛ لعدم معارض له حينئذ. هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لمباحث مجهولي التاريخ. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(٧) هذا معادل لقوله: «فإن كانا مجهولي التاريخ» فالأولى أن يقال: «وإن كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله».

أيضاً<sup>(١)</sup>: إما أن يكون الأثر المهم مترتباً على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن<sup>(٢)</sup> فلا إشكال في استصحاب عدمه<sup>(٣)</sup> لولا المعارضة<sup>(٤)</sup> باستصحاب العدم

وكيف كان؛ فقد أشار بهذه العبارة إلى المقام الثاني المتضمن لمباحث الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما؛ كما إذا علم بتاريخ الموت وأنه يوم السبت، وشك في تاريخ الإسلام وأنه يوم الجمعة أو يوم الأحد. ومحصله: أن ما تقدم في مجهولي التاريخ من الصور جارٍ هنا؛ لأن الأثر الشرعي تارة: يترتب على وجود أحدهما أو كليهما محمولياً بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، وأخرى: يترتب على اتصاف أحدهما أو كليهما بإحدى تلك الصفات بنحو الوجود النعتي، وثالثة يترتب على عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو العدم المحمولي، ورابعة: يترتب على عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو العدم النعتي، فالصور أربع نتعرض لأحكامها عند تعرض المصنف «قدس سره» لها لزيادة التوضيح؛ وإلا فقد تقدم الكلام في أحكام هذه الصور تفصيلاً.

(١) يعني: كمجهولي التاريخ، فإن الصور المتصورة هناك تتصور هنا أيضاً.

(٢) هذا إشارة إلى الصورة الأولى وهي: كون الأثر الشرعي مترتباً على الوجود الخاص المحمولي الذي هو مفاد كان التامة؛ كما إذا كان إرث الوارث من الميت المسلم مترتباً على إسلامه بوجوده الخاص، وهو تقدمه على موت المورث، حيث إن إرثه مترتب على إسلامه في زمان حياة المورث لا على إسلامه في زمان موت المورث، فلا مانع من استصحاب عدمه إلى زمان موت المورث؛ إذ المفروض: عدم أثر للحادث الآخر حتى يجري فيه الاستصحاب ويعارضه.

(٣) هذا إشارة إلى حكم الصورة الأولى. وهي: كون الأثر مترتباً على وجود أحد الحادثين محمولياً بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، وحاصله: جريان استصحاب عدمه الخاص وإن كان تاريخ حدوثه معلوماً؛ إذ لا منافاة بين العلم بوجوده المطلق وعدم العلم بوجوده الخاص المسبوق بالعدم الذي هو مورد الاستصحاب كما مر في إسلام الوارث، فإن المعلوم هو إسلام الوارث يوم الجمعة، وأما وجود الإسلام قبل القسمة فغير معلوم، ولا مانع من استصحاب عدمه، وبه يرتفع موضوع الأثر؛ لفرض موضوعية الوجود الخاص من الإسلام للأثر، وباستصحاب الأزلي ينتفي موضوع الأثر. وحيث كان المقتضي لجريان الأصل موجوداً فلا بد أن يكون المانع منه هو المعارضة المتوقفة على كون الأثر للطرفين أو لوصفين في طرف واحد كما سيظهر.

(٤) هذا إشارة إلى كون الأثر مترتباً على وجود كل من الحادثين محمولياً بنحو

في طرف الآخر<sup>(١)</sup> أو طرفه<sup>(٢)</sup> كما تقدم<sup>(٣)</sup>، وإما<sup>(٤)</sup> يكون مترتباً على ما إذا كان

خاص من التقدم والتأخر والتقارن؛ كإسلام الوارث قبل القسمة والقسمة قبله، حيث إن لكل منهما متقدماً على الآخر أثراً شرعياً، فإن الإسلام قبل القسمة يوجب إرث المسلم عن الميت المسلم منفرداً إن لم يكن أحد في مرتبته، ومشاركاً إن كان وارث آخر في مرتبة وكذا القسمة قبل الإسلام، فإنها توجب ملكية المقتسمين من دون مشاركة من يسلم معهم بعد القسمة، فإنه يجري الاستصحاب في عدم الإسلام في الزمان الواقعي للقسمة وبالعكس، ويسقط بالتعارض؛ إذ المفروض: ترتب الأثر على وجود كل منهما متقدماً على الآخر.

(١) يعني: في طرف الحادث الآخر كما عرفت في مثال الإسلام والقسمة.  
(٢) معطوف على «طرف». وضميره راجع إلى «أحدهما» يعني: لولا المعارضة باستصحاب العدم الجاري في الحادث الآخر، أو الجاري في حادث واحد باعتبار ترتب الأثر على وجوده بنحوين من التقدم على الحادث الآخر وتأخره عنه؛ بحيث يكون ذا أثر شرعي بكلا نحويه من التقدم والتأخر، فالمراد معارضة استصحاب العدم في نحوين من أنحاء حادث واحد كالتقدم وضديه.

والأولى في إفادة هذا المعنى أن يقال: «لولا المعارضة باستصحاب العدم في بعض أنحاء أو في الحادث الآخر».

وكيف كان؛ فالاستصحاب يجري فيه ويسقط بالتعارض؛ كملاقاة المتنجس للماء، فإنها قبل الكرية تنجس الماء، وبعدها تطهر المتنجس، فالملاقاة بكلا وصفيهما - وهما التقدم والتأخر - ذات أثر شرعي، وهو انفعال الماء أو طهارة المتنجس. وعليه: فتعارض الاستصحابين يكون في صورتين:

إحدهما: ما إذا ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص.  
ثانيهما: ما إذا ترتب الأثر على أكثر من وصف واحد من التقدم وأخويه في أحد الحادثين.

(٣) يعني: في مجهولي التاريخ حيث قال: «بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك...» الخ.

(٤) معطوف على قوله: «إما أن يكون الأثر»، والضمير المستتر في «يكون» راجع على الأثر، وهذا إشارة إلى الصورة الثانية وهي كون الأثر الشرعي مترتباً على وجود أحد الحادثين أو كليهما نعتياً كما هو مفاد كان الناقصة بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن.

متصفاً بكذا<sup>(١)</sup>، فلا مورد للاستصحاب أصلاً لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لا يخفى؛ لعدم<sup>(٢)</sup> اليقين بالاتصاف به سابقاً فيهما.  
 وإما<sup>(٣)</sup> يكون مترتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر<sup>(٤)</sup>، فاستصحاب العدم<sup>(٥)</sup> في مجهول التاريخ .....

(١) أي: التقدم وضيده، وحكم هذه الصورة عدم جريان الاستصحاب فيها لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه؛ لاختلال أول ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق في كليهما، ضرورة: أنه ليس اتصافهما أو أحدهما بتلك الصفات متيقناً سابقاً، فإن الإسلام الموصوف بكونه قبل موت المورث ليس له حالة سابقة حتى يستصحب، من غير فرق في ذلك بين معلوم التاريخ ومجهوله، بداهة: أن العلم بحدوث معلوم التاريخ إنما هو بالنسبة إلى الزمان كيوم الجمعة، وأما بالإضافة إلى تقدمه على الحادث الآخر فهو مشكوك فيه ولا يقين بذلك، والمفروض: أنه هو الملحوظ هنا.

(٢) تعليل لقوله: «فلا مورد للاستصحاب أصلاً»، وقد عرفت توضيحه، وضمير «به» راجع على «بكذا» المراد به أحد الأوصاف من التقدم والتأخر والتقارن، وضمير «فيهما» راجع إلى مجهول التاريخ ومعلومه.

وبالجملة: فإذا علم بموت الأب يوم الجمعة، ولم يعلم زمان موت الابن وأنه كان يوم الخميس أو يوم السبت، والمفروض: أن موت كل منهما متصفاً بتقدمه على موت الآخر مما يترتب عليه الأثر الشرعي، وموت كل منهما بهذا الوصف ليس له حالة سابقة فلا يجري فيه الاستصحاب، فعدم جريان الاستصحاب فيهما إنما هو لفقدان ركنه؛ لا لوجود المانع وهو التعارض.

(٣) معطوف على «وإما يكون»، وهو إشارة إلى الصورة الثالثة، وهي كون الأثر الشرعي مترتباً على عدم أحد الحادثين محمولياً الذي هو مفاد «ليس» التامة في الزمان الواقعي للآخر. وضمير «عدمه» راجع على «أحد الحادثين».

(٤) قيد لقوله: «عدمه» أي: عدم الكائن في زمان الحادث الآخر.

(٥) هذا إشارة إلى حكم الصورة الثالثة، وهو جريان استصحاب العدم في مجهول التاريخ دون معلومه.

وأما جريانه في مجهول التاريخ: فلتحقق ركني الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق فيه، مع وجود شرطه وهو اتصال زمان الشك بزمان اليقين، مثلاً: إذا كانت قسمة التركة يوم الأربعاء معدومة يقيناً، وشك في تحققها يوم الخميس أو يوم

كان<sup>(١)</sup> جارياً لاتصال<sup>(٢)</sup> زمان شكه دون معلومه<sup>(٣)</sup>؛ لانتفاء<sup>(٤)</sup> الشك فيه في زمان<sup>(٥)</sup>، وإنما<sup>(٦)</sup> الشك فيه بإضافة زمانه إلى الآخر، .....

الجمعة، وعلم بوجود الإسلام يوم الجمعة وبعده قبله، فحينئذ: يتصل زمان الشك في القسمة وهو يوم الخميس بزمان اليقين بعدمها أعني يوم الأربعاء، فلا مانع من استصحاب عدمها إلى يوم الجمعة. وهذا مختار الشيخ «قدس سره» أيضاً حيث إنه ذهب إلى جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ<sup>(١)</sup>.

(١) خبر «فاستصحاب»، وضمير «منهما» راجع على «الحادثين».

(٢) تعليل لجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ، وقد عرفت توضيح اتصال زمان شك الحادث المجهول التاريخ بزمان يقينه. وأما عدم جريانه في معلوم التاريخ فلما سيأتي.

(٣) يعني: يجري الاستصحاب في المجهول التاريخ دون المعلوم التاريخ، فكلمة «دون» بمعنى: «لا»، وهو عطف على «في مجهول التاريخ» والأولى أن يقال: «في مجهول التاريخ منهما دون معلومه جارياً».

(٤) تعليل لعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، ومحصله: انتفاء ثاني ركني الاستصحاب وهو الشك في البقاء في عمود الزمان فيه؛ وذلك لأن الإسلام في المثال قبل يوم الجمعة معلوم العدم، وفي يوم الجمعة معلوم الحدوث، ومع العلم بكل من زمني عدمه ووجوده لا يتصور فيه الشك حتى يجري فيه الاستصحاب. وضمير «فيه» راجع إلى «معلومه».

(٥) يعني: في شيء من الأزمنة التفصيلية؛ لأن زمان تاريخ الحادث المجهول لا يخلو إما أن يكون قبل تاريخ المعلوم أو بعده أو مقارناً له. فإن كان قبله: فعدم المعلوم مقطوع به، وإن كان بعده أو مقارناً له: فوجوده مقطوع به لا مشكوك فيه، فلا شك في عدم المعلوم في زمان حدوث المجهول بنحو التطبيق على أحد الأزمنة.

(٦) يعني: وإنما الشك في الحادث المعلوم التاريخ لا يتصور إلا بإضافة زمانه إلى الحادث الآخر، حيث إنه لم يعلم أن الإسلام الحادث يوم الجمعة هل تحقق قبل زمان القسمة أو بعدها، فالشك في معلوم التاريخ يكون بالإضافة إلى عدمه المضاف إلى حادث آخر، لا إلى عدمه الاستقلالي الذي لا شك فيه ولذا قال: «لانتفاء الشك فيه في زمان».

وقد عرفت<sup>(١)</sup>: جريانه فيهما<sup>(٢)</sup> تارة، وعدم جريانه كذلك<sup>(٣)</sup> أخرى.

فانقدح<sup>(٤)</sup>: أنه لا فرق بينهما كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين، ولا

وغرضه من قوله: «وإنما الشك فيه» بقريته نفي الشك عن عدمه المطلق هو: الإشارة إلى نحوين من إضافة عدم معلوم التاريخ إلى الحادث الآخر، وهما: كون عدم ملحوظاً محمولياً وهو مفاد ليس التامة، وكونه ملحوظاً نعتياً وهو مفاد ليس الناقصة، وهذه هي الصورة الرابعة أعني: كون عدم نعتياً.

وبالجملة: فلم يذكر الصورة الرابعة صريحاً، وإنما ذكرها بعنوان عام وهو عدم المضاف إلى حادث آخر الشامل للصورة الرابعة وهي عدم النعتي، والثالثة وهي عدم المحمولي.

فإن لوحظ هذا عدم المضاف محمولياً بأن يكون عدمه بنحو خاص من التقدم على الحادث الآخر وتأخره عنه أو مقارنته له موضوعاً للحكم الشرعي جرى الاستصحاب فيهما؛ لكن يسقط بالتعارض، وإن لوحظ هذا عدم نعتياً؛ بأن يكون متصفاً بوصف التقدم أو ضديه، فلا يجري فيهما الاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق بهذا الاتصاف.

(١) أشار بهذا إلى أحكام صور الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما دون الآخر.

(٢) أي: في الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما فيما إذا كان الأثر مترتباً على وجود كل منهما محمولياً بنحو خاص من التقدم وضديه، فإن الاستصحاب يجري فيهما؛ لكنه يسقط بالتعارض.

(٣) أي: في الحادثين اللذين يترتب الأثر على وجودهما أو عدمهما نعتياً، فإن عدم جريانه حينئذ: إنما هو لأجل عدم اليقين السابق بهذا الاتصاف، فأول ركني الاستصحاب فيهما مفقود.

(٤) هذا حاصل أبحاث الحادثين من مجهولي التاريخ والمختلفين، وتعرض بالشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث إنه اقتصر في مجهولي التاريخ على جريان أصالة عدم فيهما، ولم يفصل بين كيفية موضوعيتهما للأثر الشرعي من حيث الوجود المحمولي والنعتي، وكذا عدم بمفاد ليس التامة والناقصة.

مع أنه لا بد من جريان الاستصحاب في أحدهما بلا مانع إذا ترتب الأثر عليه فقط دون الحادث الآخر، ودون ترتب الأثر على نحو آخر من أنحاء ذلك الحادث، وإلا يجري الاستصحاب فيهما أو في نحوي ذلك الحادث ويسقط بالتعارض، فإطلاق كلامه في جريان أصالة عدم في مجهولي التاريخ لا يخلو من الغموض.

بين<sup>(١)</sup> مجهوله ومعلومه في المختلفين<sup>(٢)</sup> فيما<sup>(٣)</sup> اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من

واقصر «قدس سره» أيضاً في الحادثين المجهول تاريخ أحدهما دون الآخر على جريان أصل العدم في المجهول دون المعلوم، مع أنك قد عرفت التفصيل بين ترتب الأثر على وجود خاص من التقدم وضيده محمولياً، وبين ترتب الأثر على الوجود الخاص نعتياً؛ بجريان الاستصحاب في الأول دون الثاني.

وغرض المصنف «قدس سره»: بيان اختلاف وجه عدم جريان الاستصحاب في الحادثين أو أحدهما من مجهولي التاريخ والمختلفين، وهو أحد أمور ثلاثة:

أولها: اختلال أول ركني الاستصحاب أعني: اليقين السابق فيما إذا كان الأثر مترتباً على اتصاف الحادث بالعدم في زمان حدوث الآخر.

ثانيها: اختلال شرط وهو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيما إذا ترتب الأثر على أحد الحادثين محمولياً في زمان الآخر.

وثالثها: وجود المانع وهو التعارض فيما إذا كان كل من الحادثين موضوعاً للأثر، أو كان أحدهما لأكثر من وصف واحد من التقدم وضيده موضوعاً للحكم على ما تقدم مفصلاً.

وضمير «أنه» للشأن، وضمير «بينهما» راجع إلى الحادثين. والأولى بإيجاز العبارة وسلامتها أن يقال: «لا فرق بين كون الحادثين مجهولي التاريخ ومختلفيه».

(١) معطوف على «بينهما» يعني: لا فرق في أحكام الحادثين بين مجهولي التاريخ ومختلفيه.

(٢) أي: المختلفين من حيث العدم المحمولى والنعتي، فيجري الأصل في المعلوم والمجهول إذا أخذ العدم فيهما محمولياً، ولا يجري في شيء منهما إذا أخذ العدم فيهما نعتياً.

نعم؛ بينهما فرق من هذه الحيثية، وهي: ما إذا لوحظ العدم في زمان الآخر من دون إضافة خصوصية التقدم أو أحد ضديه، حيث إن الأصل في هذه الصورة يجري في المجهول دون المعلوم؛ لانتفاء الشك كما أفاده.

(٣) متعلق بـ«لا فرق»، يعني: لا فرق بين الحادثين مطلقاً فيما إذا اعتبر في الموضوع خصوصية كالتقدم وضيده، وشك في تلك الخصوصية، فإن كانت تلك الخصوصية بنحو الاتصاف والنعتية لا يجري فيها الاستصحاب، وإن لم تكن بنحو الاتصاف جرى فيها الاستصحاب.



إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم<sup>(١)</sup> أو أحد ضديه وشك فيها<sup>(٢)</sup>، كما لا يخفى.

كما انقذح: أنه<sup>(٣)</sup> لا مورد للاستصحاب - أيضاً<sup>(٤)</sup> - فيما تعاقب حالتان

(١) بيان لقوله: «خصوصية»، والمراد بـ«ضديه» هو التأخر والتقارن.

(٢) أي: في الخصوصية وهي التقدم أو أحد ضديه، وقد عرفت: أن بتلك الخصوصية يختلف حكم الاستصحاب من حيث جريانه فيها وعدمه باختلاف لحاظ تلك الخصوصية من حيث المحولية والنعية.

وحاصل مراده «قدس سره»: أن ما ذكر من جريان الاستصحاب وعدمه في الشك في الخصوصية المأخوذة في الموضوع جارٍ في الحادثين مطلقاً من مجهولي التاريخ والمختلفين. وضمير «ضديه» راجع إلى «التقدم».

(٣) الضمير للشأن، وقد أشار بهذا إلى أن حكم تعاقب الحالتين المتضادتين العارضتين لشخص واحد كالطهارة والحديث والطهارة والنجاسة حكم الحادثين اللذين يترتب الأثر على العدم المحمولى لأحدهما في زمان الآخر وإن افترقا موضوعاً؛ لقيام الحالتين بشخص واحد على التعاقب لا التقارن؛ لامتناع وجودهما في آن بخلاف الحادثين؛ لقيامهما بشخصين مع إمكان تقارنهما وجوداً.

ولكون الاستصحاب في الحادثين عدماً وفي الحالتين وجودياً.

وكيف كان؛ فمحصل ما أفاده المصنف هنا هو: أنه إذا علم المكلف بصدور طهارة وحدث منه في ساعتين، ولم يعلم المتقدم منهما والمتأخر، وشك في الساعة الثالثة في حالته الفعلية من الطهارة والحدث - إذ لو حصلت الطهارة في الساعة الأولى فقد انقضت بالحدث الصادر في الساعة الثانية، فالحالة الفعلية هي الحدث، ولو تحقق الحدث في الساعة الأولى فالحالة الفعلية هي الطهارة - فلا يجري الاستصحاب في بقاء شيء من هاتين الحالتين لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بحدوثهما بزمان الشك في بقائهما. وذلك لأن زمان الشك في بقائهما في المثال وهو الساعة الثالثة لا يجري فيه استصحاب الطهارة إلا إذا كان زمان اليقين بحدوثها الساعة الثانية حتى يتصل زمان اليقين بحدوثها بزمان الشك في بقائها، فإذا كان زمان اليقين بحصول الطهارة الساعة الأولى انفصل زمان الشك عن زمان اليقين؛ لتخلل اليقين بالضد وهو الحدث بين الساعة الأولى والثالثة، ومع هذا الاحتمال لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في شيء من الحالتين، فلا يجري الاستصحاب في بقاء شيء منهما.

(٤) يعني: كعدم موردية الحادثين للاستصحاب.

متضادتان<sup>(١)</sup>؛ كالطهارة والنجاسة<sup>(٢)</sup>، وشك في ثبوتها وانتفائها<sup>(٣)</sup>؛ للشك<sup>(٤)</sup> في المقدم والمؤخر منهما؛ وذلك<sup>(٥)</sup> لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتها<sup>(٦)</sup>.....

(١) يستفاد من هذه الكلمة: وجود القيد الزبورين - وهما وجوديتهما وامتناع تقارنهما في الحالتين - الموجبتين لتمييزهما عن الحادثين.

(٢) كالعلم بنجاسة ثوبه أو بدنه، وكذا تطهيره في الساعة الأولى والثانية، مع عدم العلم المتقدم منهما والتأخر، فإن الاستصحاب لا يجري في بقاء شيء من الطهارة والنجاسة لما تقدم في مثال الطهارة والحادث من عدم إحراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

(٣) هذا الضمير وضمير «ثبوتها» راجعان إلى «حالتان».

(٤) متعلق بـ«وشك» وعلة له، يعني: أن الشك في البقاء ناشئ من الشك في المتقدمة والتأخر من الحالتين؛ إذ مع العلم بالتقدم والتأخر لا يحصل الشك في البقاء كما هو واضح.

وضمير «منهما» راجع إلى «حالتان».

(٥) تعليل لقوله: «كما انقذح»، وقد عرفت آنفاً توضيحه بقولنا: «فلا يجري الاستصحاب في شيء من بقاء هاتين الحالتين لعدم إحراز...» الخ.

(٦) أي: في ثبوت الحالتين، والمراد به الشك في بقائهما، فالتعبير به أولى من التعبير بثبوتها.

وكيف كان؛ فتوضيح عدم إحراز اتصال زمان اليقين السابق بزمان الشك اللاحق هو: أنه لو كان حدوث الطهارة في الساعة الثانية كان زمان اليقين بها متصلاً بزمان الشك في بقائها وهي الساعة الثالثة، ولو كان حدوثها في الساعة الأولى لم يكن زمان اليقين بحدوثها متصلاً بالساعة الثالثة التي هي زمان الشك في بقائها؛ لتخلل الساعة الثانية التي هي ظرف حصول الحادث بين الساعة الأولى والثالثة، فدوران زمان اليقين بحصول الطهارة بين الساعة الأولى والثانية أوجب الشك في اتصاله بزمان الشك في بقائها، ومع عدم إحراز الاتصال لا يجري الاستصحاب لأنه يجري ويسقط بالتعارض. وبهذا التقريب: ظهر الفرق في المانع عن جريان الاستصحاب بين المقام والحادثين، ضرورة: كون المانع في الحادثين عدم إحراز اتصال زمان الشك في كل منهما بزمان اليقين؛ لأن المتيقن كان مثلاً عدم كل من الإسلام والموت يوم السبت، وتردد حدوث

وترددها<sup>(١)</sup> بين الحالتين. وأنه<sup>(٢)</sup> ليس من تعارض الاستصحابين فافهم وتأمل في المقام فإنه دقيق.

كل منهما بين يومي الأحد والاثنين، فزمان المتيقن معلوم وزمان الشك في البقاء غير معلوم.

ولكن في الحالتين المتعاقبتين يكون المانع عدم إحراز اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك؛ لأن ظرف الشك هو الساعة الثالثة مثلاً، ويدور أمر المتيقن بين حدوثه في الساعة الأولى والثانية.

وعلى كل حال: فمناطق الإشكال في الجميع عدم إحراز اتصال زمني اليقين والشك، وعدم إحرازه ملازم للشك في صدق الإبقاء الذي هو موضوع التعبد الاستصحابي.

(١) معطوف على «عدم»، وضميره راجع إلى «الحالة» ومفسر لقوله: «لعدم إحراز...» الخ يعني: أن وجه عدم إحراز الاتصال المزبور هو تردد الحالة السابقة المتيقنة بين الحالتين، حيث إن الحالة المعلومة المتحققة في الساعة الثانية مرددة بين الحالتين وهما الطهارة والحادث، أو الطهارة والنجاسة، ولأجل هذا التردد لا يحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

(٢) معطوف على «أنه» في قوله: «كما انقذح أنه»، وضمير «أنه» للشأن، ويمكن أن يكون راجعاً إلى تعاقب الحالتين، يعني: وكما انقذح أن تعاقب الحالتين ليس من تعارض الاستصحابين كما نسب إلى المشهور.

والوجه في عدم كونه من تعارض الاستصحابين: أن التعارض في رتبة المانع المتأخرة عن الشرط، والمفروض: في تعاقب الحالتين عدم إحراز شرط جريان الاستصحاب وهو اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيهما، وبدون إحراز الشرط لا يجريان، فلا تصل النوبة إلى جريانه فيهما وسقوطه بالتعارض؛ بل تجري هنا قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الغسل أو الوضوء؛ لتوقف العلم بفراغ الذمة عن التكاليف المشروطة بالطهارة على ذلك. وتركنا ما في المقام من التطويل رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من عقد هذا التنبيه الحادي عشر: هو التعرض لجريان الأصل المعروف بأصالة تأخر الحادث في الحادثين المعلوم حدوثهما.

وتحرير محل الكلام: أن الشك في ارتفاع ما هو المتيقن تارة: يكون في تمام أجزاء الزمان، وأخرى: هو الشك في ارتفاع المستصحب في جزء من الزمان، مع العلم بالارتفاع بعد ذلك الزمان؛ كالشك في بقاء حياة زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة.

محل الكلام هذا الاحتمال الثاني.

٢ - يتعرض في هذا التنبيه لأقسام من الاستصحاب:

الأول: ما إذا شك في وجود حادث؛ فإن الأصل عدمه.

الثاني: ما إذا علم بوجود هذا الحادث؛ ولكنه يشك في أنه هل حدث في زمان متقدم أو زمان متأخر؛ كما إذا علم بأن زوجته خرجت عن النشوز ولكن يشك في أنها خرجت أول رمضان أو أول شوال؛ مما يسبب عدم اشتغال ذمته بنفقة شهر رمضان، يجري أصالة عدم الطاعة إلى أول شوال، فذمته فارغة عن نفقتها لشهر رمضان.

الثالث: ما إذا علم بوجود هذا الحادث؛ ولكن كان ترتب الأثر متوقفاً على وصف خاص، كما لو أسلم أحد الورثة وشك في أن إسلامه هل كان متأخراً عن القسمة حتى لا يشارك باقي الورثة أم كان قبل ذلك حتى يشاركهم، فإن الإسلام وإن كان أمراً حادثاً والأصل عدم حدوثه إلى زمان القسمة؛ إذ التأخر وصف زائد على عدم الحدوث، فإنه وإن كان ملازماً معه - إذ عدم الحدوث إلى زمان القسمة ملازم للحدوث بعدها - إلا إنه أصل مثبت والأصل المثبت ليس بحجة.

الرابع: ما لو علم بحدوث الحادثين لكن لا يعلم التأخر والتقدم؛ كما لو علم بأن هذا الماء كان قليلاً ويده كانت نجسة وقد حدثت الكرية والملاقة؛ ولكنه لا يعلم بتقدم الملاقة حتى يحكم بنجاسة الماء أم تأخرها حتى يحكم بطهارته.

٣ - أحكام هذه الأقسام:

أما القسم الأول: فلا إشكال في استصحاب عدم الحادث فيه.

وأما القسم الثاني: فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول، فيرتب عليه آثار عدم التحقق في الزمان الأول.

وأما القسم الثالث: فإنه لا يترتب على أصالة عدم الإسلام إلى حال القسمة تأخر الإسلام عن القسمة؛ لكون الاستصحاب بالنسبة إلى آثار التأخر مثبتاً فليس بحجة.

وأما القسم الرابع: - وهو ما إذا شك في تقدم الحادث أو تأخره - فهو على قسمين:

الأول: ما إذا لوحظ تقدمه وتأخره بالإضافة إلى أجزاء الزمان؛ كما إذا لم يعلم أن موت زيد كان يوم الخميس أو يوم الجمعة.

الثاني: ما إذا لوحظ تقدمه وتأخره بالإضافة إلى حادث آخر قد علم بحدوثه أيضاً؛ كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب، ولم يعرف المتقدم منهما عن المتأخر، فهنا مقامان من الكلام.

٤ - وأما المقام الأول: فخلاصة الكلام فيه: أنه لا إشكال في استصحاب عدم تحقق الحادث في الزمان الأول مثل استصحاب عدم موت زيد يوم الخميس وترتيب آثاره؛ كوجوب الإنفاق على زوجته، وحرمة تقسيم أمواله بين الورثة ونحو ذلك، دون الآثار المترتبة على تأخره عن يوم الخميس؛ لكون تأخر حدوثه عن يوم الخميس لازماً عقلياً لعدم حدوثه يوم الخميس، والاستصحاب لا يثبت به اللازم العقلي.

٥ - وأما المقام الثاني: - وهو لحاظ تقدم الحادث وتأخره بالإضافة إلى حادث آخر - ففيه موضعان من الكلام:

الموضع الأول: هو ما إذا كان كل من الحادثين مجهولي التاريخ.

والموضوع الثاني: هو ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ.

٦ - وأما موضع الأول: فله أربعة أقسام:

١ - ما كان الأثر الشرعي لتقدم أحدهما أو لتأخره أو لتقارنه بنحو مفاد كان التامة، بمعنى: أن الأثر مترتب على نفس عنواني التقدم والتأخر.

٢ - ما كان الأثر الشرعي للحادث المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة؛ بأن يكون الأثر مترتباً على الشيء المتصف بالتقدم أو التأخر.

٣ - ما كان الأثر الشرعي للعدم النعتي أي: للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة.

٤ - ما كان الأثر الشرعي للعدم المحمولي أي: لعدم أحدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامة، بمعنى: أن الأثر مترتب على نفس عدم التقدم والتأخر فهنا صور أربع.

٧ - أحكام هذه الصور:

وحكم الصورة الأولى: جريان استصحاب عدم الحادث بلا معارض.

وحكم الصورة الثانية هو: عدم جريان الاستصحاب أصلاً؛ لعدم اليقين السابق فيه.

وحكم الصورة الثالثة هو: عدم جريان الاستصحاب أيضاً لعدم اليقين السابق فيه كالصورة الثانية.

وأما الصورة الرابعة: وهي عمدة الصور فقال المصنف «قدس سره»: بعدم جريان الاستصحاب فيها؛ لكن لا للمعارضة بالمثل والتساقط كما قال الشيخ «قدس سره»؛ بل لاختلال أركان الاستصحاب من أصلها؛ وذلك لعدم إحراز اتصال زمان شكه بزمان يقينه.

٨ - أما الموضع الثاني: وهو أن يكون أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله؛ فله ما تقدم في مجهولي التاريخ من الصور:

١ - ما كان الأثر مترتباً على تقدم أحدهما أو تأخره أو تقارنه بنحو مفاد كان التامة.  
٢ - ما كان الأثر مترتباً على الحادث المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة.

٣ - ما كان الأثر مترتباً على الحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة.

٤ - ما كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامة.

٩ - أحكام هذه الصور:

أما الصورة الأولى: فقد حكم فيها بجريان استصحاب العدم، أي: عدم التقدم أو التأخر أو التقارن لولا المعارضة باستصحاب العدم في الطرف الآخر.

وأما الصورة الثانية والثالثة: فقد حكم فيهما بعدم جريان الاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق بعد فرض كون الأثر مترتباً على الحادث المتصف بكذا.

وأما الصورة الرابعة: فقد حكم فيها بجريان استصحاب العدم في خصوص مجهول التاريخ من الحادثين، دون معلوم التاريخ منهما.

وأما الجريان في مجهول التاريخ: فلأن زمان الشك حينئذٍ وهو زمان حدوث معلوم التاريخ قد أحرز اتصاله بزمان اليقين.

وأما عدم الجريان في معلوم التاريخ: فلعدم الشك فيه في زمان أصلاً، فإنه قبل حدوثه المعلوم لنا وقته تفصيلاً لا شك في انتفائه، وبعده لا شك في وجوده. هذا واضح.

الثاني عشر<sup>(١)</sup>: أنه قد عرفت<sup>(٢)</sup>: أن مورد الاستصحاب لا بد<sup>(٣)</sup> أن يكون حكماً

١٠ - رأي المصنف «قدس سره»:

- ١ - جريان استصحاب عدم الحادث فيما إذا كان الشك في أصل الحادث.
- ٢ - استصحاب عدم التقدم إذا كان الأثر مرتباً على نفس عدم التقدم.
- ٣ - جريان الاستصحاب في الصورة الأولى من الموضع الأول.
- ٤ - عدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية والثالثة والرابعة من الموضع الأول.
- ٥ - جريان استصحاب العدم في الصورة الأولى والرابعة من الموضع الثاني.
- ٦ - عدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية والثالثة من الموضع الثاني.

### في استصحاب الأمور الاعتقادية

(١) الغرض من عقد هذا التنبيه الثاني عشر: هو تحقيق حال الاستصحاب في الأمور الاعتقادية من حيث جريان الاستصحاب فيها وعدمه، ثم التنبيه على المناظرة التي جرت بين بعض الأعلام الإمامية وبعض أهل الكتاب من جريان استصحاب نبوة بعض الأنبياء السابقين «عليهم السلام»، وبيان ما هو الحق في ذلك، وأن الأمور الاعتقادية التي منها النبوة كالأفعال الجوارحية في جريان الاستصحاب فيها أم لا؟

(٢) يعني: في الأمر العاشر، حيث قال: «إنه قد ظهر مما مر: لزوم أن يكون المستصحب حكماً...» الخ.

وحاصل مقصوده من هذه العبارة: أنك قد عرفت في التنبيه العاشر: أن المستصحب لا بد من أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي. وعليه: فلا إشكال فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً كوجوب صلاة الجمعة، أو موضوعاً صرفاً خارجياً إذا كان ذا حكم شرعي كخميرية المائع الخارجي.

(٣) وجه اللابديّة: أنه لما كان الاستصحاب من الأصول العملية الشرعية توقف جريانه لا محالة على تحقق أمرين:

أحدهما: كون المستصحب مما تناله يد تشريع الشارع من حيث إنه شارع، أو موضوعاً لحكم الشارع؛ إذ لو لم يكن كذلك لم يعدّ أصلاً تعبدياً.

ثانيهما: ترتب الأثر العملي على هذا الحكم؛ إذ لو لم يكن مورداً لابتناء المكلف وعمله كان التعبد به لغواً، وخرج الاستصحاب عن كونه أصلاً عملياً مجعولاً وظيفية للشاك في مقام العمل.

شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك<sup>(١)</sup>، فلا<sup>(٢)</sup> إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية أو الموضوعات الصرفة الخارجية<sup>(٣)</sup> أو اللغوية<sup>(٤)</sup> إذا كانت ذات أحكام شرعية.

(١) أي: شرعي، وبالجملة: فلا بد أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له.

(٢) هذه نتيجة اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له، فإن الأحكام الفرعية المتعلقة بالعمل مثال لكون المستصحب حكماً شرعياً، من دون فرق بين كونه نفسياً وغيرياً، واستقلالياً وضمينياً، وإلزامياً وترخيصياً.

(٣) هذا مثال للموضوعات التي تترتب عليها أحكام شرعية، والمراد بالصرفة هي: الموضوعات التي لم يتصرف فيها الشارع أصلاً؛ وإن جعلها موضوعات لأحكام كالماء والخنطة واللحم والتمر وغيرها، في قبال الماهيات المخترعة كالصلاة والصوم والحج، فإنها موضوعات تصرف فيها الشارع.

(٤) كما إذا فرض كون لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به حقيقة لغة في مطلق وجه الأرض، وشك في نقله إلى معنى آخر عند نزول الآية المباركة الأمرة بالتيمم بالصعيد، فإنه لا مانع من استصحاب ذلك المعنى لترتيب الحكم الشرعي؛ وهو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض عليه.

ومثل لفظ «الصعيد» ألفاظ «الآنية والغناء والمفازة» وغيرها إذا كان لها معانٍ لغوية وشك في بقائها حين تشريع أحكام لها، فإن استصحابها لترتيب أحكامها عليها بلا مانع.

وإشكال المثبتية إما غير لازم؛ لترتب الأحكام الشرعية على نفس تلك المعاني بلا واسطة، وإما غير باطل لكون هذا الاستصحاب في أمثال هذه الموارد أصلاً لفظياً، ومثبتات الأصول اللفظية معتبرة كما ثبت في محله. وحيث إن مقصوده من الاستصحاب في المعنى اللغوي عند الشك في النقل ليس هو نفس الأصل العملي المستند إلى مثل: «لا تنقض». فلا مجال لتوجيه جريان الأصل في باب اللغات بما أفاده بعض المحشين من «أن استصحاب الظهور يحقق موضوع الحجية التي هي من المجموعات، فيحصل للمعنى اللغوي فردان كل منهما حجة، أحدهما: ما هو ظاهر بالفعل بحسب المحاورات العرفية في معنى، وثانيهما: ما هو ظاهر تعبداً بمعنى: الحكم ببقاء ظهوره السابق في معنى، ودليل حجية الظاهر يشمل كلاً منهما»؛ وذلك لما فيه من



وأما الأمور الاعتقادية<sup>(١)</sup> التي كان المهم فيها شرعاً هو الانقياد<sup>(٢)</sup> والتسليم،

أن دليل حجية ظواهر الألفاظ هو السيرة العقلائية المضادة على العمل بالظواهر، ومن المعلوم: أن المتبع عندهم بما هم عقلاء هو الظهور الفعلي. واستصحاب الظهور السابق قاصر عن إثباته، والفرد الادعائي للظهور الثابت بالاستصحاب ليس متبعاً عندهم حتى يندرج في دليل حجية الظواهر على حد اندراج الظهور الفعلي فيه؛ وذلك لأن دليل حجية الظواهر وهي السيرة العقلائية لبي، فلا إطلاق له حتى يشمل كلاً من الظهور الفعلي والتعبدية، فموضوع الحجية هو خصوص الظهور الفعلي.

وبالجملة: فما أفاده المصنف «قدس سره» في الحاشية من «أن الأصل الجاري هنا أصل لفظي وهو أصالة عدم النقل ولا ربط له بالاستصحاب» في غاية المتانة، ولا وجه لإثبات الظهور التنزيلي كما في بعض الحواشي أصلاً.

(١) توضيحه: أن الأمور الاعتقادية على قسمين:

الأول: أن يكون المطلوب فيها شرعاً مجرد الالتزام بها وعقد القلب عليها من دون لزوم تحصيل اليقين بها؛ كخصوصيات عالم البرزخ والبعث والجنة والنار، فإن الواجب منها علينا هو التسليم لها والاعتقاد بها على ما هي عليه، فتأدى هذه المطلوبة بأن نعتقد بما اعتقد به إمامنا الصادق «صلوات الله عليه»، وفي هذا القسم يجري كل من الاستصحاب الموضوعي والحكمي.

أما الأول: فكما إذا شك في بقاء سؤال النكيرين أو وحشة القبر أو ضغطته في بعض بقاع الأرض؛ لكرامة من دفن فيها من نبي أو إمام «صلوات الله عليهما»، فإنه يجري الاستصحاب في جميع ذلك، ويترتب عليه وجوب الاعتقاد بذلك كله، فإن هذا الوجوب حكم شرعي يترتب على استصحاب موضوعه؛ إذ لا فرق في الحكم الشرعي بين تعلقه بعمل جارحي وعمل جانحي بعد شمول دليل الاستصحاب لكليهما كما سيأتي.

وأما الثاني: فكما إذا فرض الشك في وجوب اعتقادنا بنبوة الأنبياء السابقين «عليهم السلام»؛ لاحتمال وجوبه على خصوص المسلمين في صدر الإسلام، أو شك في وجوب الاعتقاد بالسؤال والضغطة والوحشة مع اليقين بها، فإن استصحاب وجوب الاعتقاد جارٍ في جميعها بلا مانع.

(٢) هذا إشارة إلى القسم الأول الذي يكون المطلوب فيه هو الالتزام والانقياد دون اليقين والمعرفة، وقد مر تفصيله بقولنا: «الأول: أن يكون المطلوب فيها شرعاً».

والاعتقاد بمعنى: عقد القلب عليها<sup>(١)</sup> من الأعمال القلبية الاختيارية<sup>(٢)</sup>، فكذا<sup>(٣)</sup> لا إشكال في الاستصحاب فيها حكماً، وكذا موضوعاً<sup>(٤)</sup>.....

(١) أشار بهذا التفسير إلى مغايرة الاعتقاد لليقين، فإن الثاني مقابل الجهل، والأول مقابل الجحود والإنكار ولو مع اليقين كما يشهد به قوله تعالى: ﴿جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ كُفْرًا وَعُلُوًّا﴾<sup>(١)</sup>، وكذا الوجدان، فإن بعض الناس مع علمه بأفضلية غيره منه لا يلتزم بذلك، ولا يعقد قلبه عليه لجهات خارجية.

ومن هنا يقال: إن بعض خلفاء الجور مع تيقنه بإمامة من عاصره من الأئمة الطاهرين «صلوات الله عليهم أجمعين» لم يلتزم بما تيقنه، ولم يؤد وظيفته بالنسبة إليه «عليه السلام»؛ بل ظلمه وجفاه.

وبالجملة: فلا ينبغي الارتباب في مغايرة الاعتقاد لليقين كما هو المحكي عن أكثر المتكلمين أيضاً، وأن النسبة بينهما عموم من وجه؛ لاجتماعهما في الأصول الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها كلاً من اليقين وعقد القلب، وافتراقهما من ناحية الاعتقاد بخصوصيات البرزخ والحساب والميزان والحوض وكيفيات تعذيب العصاة، ومن ناحية اليقين بحصول العلم بنبوة الرسول الأعظم «صلى الله عليه وآله وسلم» لأكثر أهل النفاق مع عدم اعتقادهم والتزامهم بذلك.

(٢) غرضه: أن الانقياد والتسليم وعقد القلب تعدّ أعمالاً وإن كانت صادرة من الجوانح، وهي اختيارية، فيصح تعلق التكليف بها، وكذا استصحابه لو شك في بقاءه. وقد عرفت أن الاعتقاد ليس هو اليقين، وإلا لاندرج في القسم الثاني الآتي.

وبالجملة: فجرى ان الاستصحاب في وجوب الاعتقاد منوط بأمر ثلاثة:

أحدها: كون الاعتقاد عملاً اختيارياً وإن كان قلبياً.

ثانيها: مغايرته لليقين؛ إذ مع الاتحاد يندرج في الأمور الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها المعرفة.

ثالثها: عدم التلازم بين الاعتقاد واليقين؛ إذ معه كما عن بعض المحققين: لا يعقل الشك في بقاء اللازم مع انتفاء الملزوم وهو اليقين.

(٣) جواب «وأما الأمور الاعتقادية» يعني: فلا إشكال في جريان الاستصحاب هنا،

كعدم الإشكال في جريانه في الموضوعات الصرفة واللغوية.

(٤) وقد عرفت أمثلة كل من الاستصحاب الموضوعي والحكمي عند شرح قوله:

فيما<sup>(١)</sup> كان هناك يقين سابق وشك لاحق؛ لصحة<sup>(٢)</sup> التنزيل وعموم الدليل<sup>(٣)</sup>.  
وكونه<sup>(٤)</sup> أصلاً عملياً إنمّا<sup>(٥)</sup> هو بمعنى: أنه وظيفة الشاك تعبداً قبلاً للأمارات

«وأما الأمور الاعتقادية» وضمير «فيها» راجع إلى «الأمر الاعتقادية».

(١) متعلق بقوله: لا إشكال، وقيد لكل من الحكم والموضوع، وهو إشارة إلى التفصيل في متعلق الاعتقاد بين المبدأ تعالى الذي لا يعتريه شك في البقاء، وبين غيره مما يمكن فيه الشك في البقاء.

(٢) تعليل لقوله: «فكذا لا إشكال»، ومحصله: أن المقتضي لجريان الاستصحاب في هذا القسم من الأمور الاعتقادية من كلتا مرحلتي الثبوت والإثبات موجود.

أما مرحلة الثبوت فلبداهة: صحة التنزيل فيها، وجعل المشكوك فيه موضوعاً أو حكماً منزلة المتيقن، فإذا شك في بقاء أصل السؤال أو وجوب الاعتقاد به مثلاً، مع اليقين ببقاء أصله صح تنزيل المشكوك منهما منزلة المتيقن؛ إذ لا مانع من صحة هذا التنزيل أصلاً. وأما مرحلة الإثبات: فلا قصور فيها أيضاً بعد شمول عموم مثل: «لا تنقض اليقين بالشك» لهذا القسم من الأمور الاعتقادية كشموله للأحكام الفرعية.

فالتيجة: أن الاستصحاب الموضوعي والحكمي يجري في هذا النوع من الأمور الاعتقادية.

(٣) معطوف على «صحة»، وهذا إشارة إلى مقام الإثبات أي: دليل الاستصحاب، كما أن قوله: «لصحة التنزيل» إشارة إلى مقام الثبوت، وقد مر توضيح كليهما.

(٤) أي: «وكون الاستصحاب... الخ وهذا إشارة إلى ما قد يتوهم في المقام وهو: أن الاستصحاب من الأصول العملية التي لا تجري في الأمور الاعتقادية لمغايرتها للعملية.

(٥) هذا دفع التوهم المزبور، ومحصله: أنه لا منافاة بين كون الاستصحاب أصلاً عملياً، وبين جريانه في الأمور الاعتقادية؛ إذ المراد بالأصل ما يقابل الأمانة، وهو ما جعل وظيفة للشاك في مقام العمل، بخلاف الأمانة فإنها تحكي عن الواقع وترفع - ولو تعبداً - الشك الذي هو موضوع الأصل. والمراد بالعمل كما مرت الإشارة إليه: ما يعم العمل الخارجي والجانحي، لا ما يقابل الاعتقاد كما هو مبنى التوهم حتى يختص الاستصحاب بالأحكام الفرعية المتعلقة بالأعمال الجوارحية.

هذا تمام الكلام في القسم الأول من الأمور الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها عقد القلب عليها، من دون لزوم المعرفة بها، وكانت نتيجة البحث فيه جواز جريان كل من الاستصحاب الموضوعي والحكمي فيه.

الحاكية عن الواقعات، فيعم<sup>(١)</sup> العمل بالجوانح<sup>(٢)</sup>.  
وأما<sup>(٣)</sup> التي كان المهم فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلا<sup>(٤)</sup> مجال له

(١) هذه نتيجة قوله: «وظيفة الشاك تعبدًا»، وقد عرفت محصله.  
(٢) كما في المقام، وقوله: «كالجوارح» يعني: الأفعال الجوارحية المتعلقة بها الأحكام الفرعية.

(٣) معطوف على قوله: «وأما الأمور الاعتقادية» يعني: «وأما الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها... الخ. وهذا إشارة إلى القسم الثاني من الأمور الاعتقادية. وتوضيحه: أنه إذا كان موضوع وجوب الاعتقاد والتسليم بالأمور الاعتقادية بشرط اليقين بها لا مطلقاً؛ كوجود الصانع وتوحيده والنبوة والمعاد - حيث إن موضوع وجوب الالتزام والاعتقاد بها هو معرفتها واليقين بها لا نفس وجودها واقعاً وإن لم يتعلق بها معرفة، كما كان الأمر كذلك في القسم الأول - فلا يجري الاستصحاب الموضوعي في تلك الأمور؛ إذ ليست هي بوجودها الواقعي موضوع وجوب الاعتقاد والتسليم حتى تثبت بالاستصحاب؛ بل موضوعها المعرفة بها، وهي لا تثبت بالاستصحاب، فلا يجدي جريانه في الموضوع، فلو كان متيقناً بحياة إمام زمانه لا يجري فيها الاستصحاب؛ إذ لا يثبت به المعرفة التي هي موضوع وجوب الاعتقاد إلا بناءً على أمرين: أحدهما كفاية المعرفة الظنية في الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها المعرفة، والآخر حجية الاستصحاب من باب الظن.

وأما الاستصحاب الحكمي: فلا مانع من جريانه، فلو شك في وجوب تحصيل القطع بتفاصيل القيامة، بعد أن كان في زمان قاطعاً بوجوبه جرى فيه الاستصحاب ويترتب عليه وجوب تحصيل اليقين بها.

قوله: «شرعاً» كمعرفة الله «سبحانه وتعالى» عند الأشاعرة، المنكرين للتحسين والتقيح العقليين، فإن وجوبها شرعي عندهم؛ لكنه عقلي عند العدلية، ويمكن أن يكون قوله: «شرعاً» إشارة إلى وجوب تحصيل المعرفة ببعض الاعتقادات كالمعاد الجسماني؛ إذ بناءً على وجوب تحصيل المعرفة به عندنا يكون وجوبه شرعياً لا عقلياً.

وعليه: فليس قوله: «شرعاً» إشارة إلى وجوب معرفة الباري عند الأشعري؛ بل غرض المصنف الإشارة إلى أن وجوب معرفة بعض الأمور الاعتقادية عقلي وبعضها شرعي.  
(٤) جواب «وأما التي»، يعني: فلا مجال للاستصحاب الموضوعي في تلك الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها القطع بها. وضميراً «بها، معرفتها» راجعان إلى «الأمور».

موضوعاً ويجري<sup>(١)</sup> حكماً، فلو كان<sup>(٢)</sup> متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء كفاصيل القيامة<sup>(٣)</sup> في زمان، وشك في بقاء وجوبه يستصحب<sup>(٤)</sup>.  
وأما<sup>(٥)</sup> لو شك في حياة إمام زمان مثلاً فلا يستصحب<sup>(٦)</sup>؛ لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه؛ بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه<sup>(٧)</sup>، ولا يكاد يجدي<sup>(٨)</sup> في مثل وجوب المعرفة عقلاً أو شرعاً؛ إلا إذا كان حجة من باب .....

(١) يعني: ويجري الاستصحاب الحكمي؛ لصحة التنزيل ثبوتاً وعموم دليل الاستصحاب إثباتاً.

(٢) هذا متفرع على ما أفاده من جريان الاستصحاب الحكمي في القسم الثاني من الأمور الاعتقادية، وعدم جريان الاستصحاب الموضوعي فيه.

(٣) هذا مثال للاستصحاب الحكمي.

(٤) يعني: ويستصحب نفس وجوب تحصيل القطع بذلك الشيء؛ كبعض خصوصيات البعث والميزان على تقدير عروض الشك، بعد القطع بوجوب تحصيل العلم بذلك. والوجه في جريان الاستصحاب الحكمي هو: اجتماع أركانه فيه.

(٥) مثال للاستصحاب الموضوعي الذي منعه بقوله: «فلا مجال له موضوعاً» ومحصله: أنه لو شك في حياة إمام زمان ونحوه مما يجب فيه تحصيل المعرفة، فلا يجري فيها الاستصحاب؛ لأن المطلوب لزوم المعرفة لا وجوب الاعتقاد بوجود الإمام واقعاً حتى يترتب وجوب الاعتقاد بحياته الثابتة بالاستصحاب؛ بل الموضوع لوجوب الاعتقاد هو الحياة المعلومة، ومن المعلوم: أن استصحاب الحياة لا يوجب المعرفة بها؛ بل لا يترتب على استصحابها إلا الحياة الواقعية التي هي بعض موضوع الاعتقاد، وبعضها الآخر هي المعرفة التي لا يثبتها الاستصحاب؛ لبقاء الشك على حاله بعد جريانه أيضاً.  
وبالجملة: فالاستصحاب الموضوعي لا يجري في الأمور الاعتقادية التي يتوقف وجوب الاعتقاد بها على معرفتها.

(٦) يعني: فلا يستصحب حياة إمام الزمان؛ إذ لا يثبت الاستصحاب معرفة الإمام حتى يترتب عليها حكمها وهو وجوب المعرفة؛ بل لا بد من تحصيل اليقين بموته أو حياته.

(٧) يعني: مع إمكان تحصيل اليقين بموت الإمام أو حياته.

(٨) يعني: ولا يكاد يجدي الاستصحاب؛ لما عرفت: من عدم إثباته للمعرفة التي هي جزء الموضوع ودخيل فيه عقلاً أو شرعاً حسب اختلاف الموارد والأقوال كما مرت الإشارة إليه آنفاً.

إفادته<sup>(١)</sup> الظن، وكان<sup>(٢)</sup> المورد مما يكتفي به أيضاً<sup>(٣)</sup> فالاعتقادات<sup>(٤)</sup> كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها<sup>(٥)</sup> من<sup>(٦)</sup> أن يكون في المورد أثر .....

إلا إذا كان الاستصحاب حجة من باب الظن، وكان الأمر الاعتقادي مما يكتفي فيه بالمعرفة الظنية أيضاً، فحينئذ: يجدي الاستصحاب المزبور؛ لأنه يثبت المعرفة الظنية التي هي كالمعرفة العلمية على الفرض، فإذا كان وجوب الاعتقاد بنسب الإمام «عليه السلام» مرتباً على مطلق الاعتقاد الراجح الشامل للعلم والظن، فاستصحاب حياته وإن لم يكن موجباً لليقين بحياته؛ لكن يترتب عليه وجوب الاعتقاد بنسبه الذي موضوعه مطلق الاعتقاد الراجح به ولو كان هو الظن الذي يثبت بالاستصحاب.

(١) أي: إفادة الاستصحاب للظن، والمستتر في «كان» راجع إلى الاستصحاب.

(٢) معطوف على «كان».

وغرضه: أن جريان الاستصحاب في الأمر الاعتقادي منوط بشرطين:

أحدهما: حجية الاستصحاب من باب الظن.

ثانيهما: كفاية المعرفة الظنية في ذلك الأمر الاعتيادي.

وضمير «به» راجع إلى «الظن».

(٣) يعني: كما يكتفي فيه بالقطع، وذلك في كل أمر اعتقادي يكون الواجب فيه

مطلق الاعتقاد الراجح الصادق على كل من العلم والظن المقابل للشك والوهم.

(٤) هذا حاصل ما أفاده في تقسيم الأمور الاعتقادية، وحكم الاستصحاب من

حيث جريانه فيها وعدمه.

وغرضه: أن نسبة الأمور الاعتقادية إلى الاستصحاب كنسبة الموضوعات إليه من

دون تفاوت بينهما، فكما أن جريانه في الموضوعات منوط بترتب الأثر الشرعي عليها،

فكذلك جريانه في الأمور الاعتقادية، فكل مورد يترتب عليه أثر شرعي مع إمكان

موافقته في حال الشك يجري فيه الاستصحاب، سواء كان ذلك متعلقاً بعمل الجوارح

أم بعمل الجوانح.

وبالجملة: فمجرد كون شيء أمراً اعتقادياً ليس مانعاً عن جريان الاستصحاب فيه؛

بل حال الأمور الاعتقادية حال الموضوعات في توقف جريانه في كليهما على اجتماع

شروطه.

(٥) أي: في الاعتقادات، وضمير «جريانه» راجع على الاستصحاب.

(٦) هذا إشارة إلى شروط ثلاثة في جريان الاستصحاب في جميع الموارد:

شرعي<sup>(١)</sup>، يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه<sup>(٢)</sup>، كان<sup>(٣)</sup> ذاك متعلقاً بعمل الجوارح أو الجوانح.

أحدها: أن يكون في المورد أثر شرعي، ثانيها: التمكن من موافقته، حيث إنه أصل عملي، ثالثها: بقاء الشك، حيث إنه موضوع للأصل المقابل للأمانة، ومع اجتماع هذه الشروط يجري في الاعتقاد وغيره على حد سواء.

(١) هذا إشارة إلى الشرط الأول، وقوله: «يتمكن» إشارة إلى الشرط الثاني. وقوله: «مع بقاء الشك فيه» إشارة إلى الشرط الثالث.

(٢) كما هو كذلك في القسم الأول من الأمور الاعتقادية، وفي الشك في بقاء وجوب المعرفة في القسم الثاني منها.

(٣) أي: سواء كان الأثر الشرعي متعلقاً بأفعال الجوارح كالصلاة والحج وغيرهما، أم بأفعال الجوانح كالأمور الاعتقادية من الالتزام وعقد القلب والمعرفة.

فصار المتحصل مما أفاده: أنه في الأمور الاعتقادية التي كون المهم فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم وعقد القلب عليها يجري فيها الاستصحاب موضوعاً وحكماً، وفي الأمور الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها هو القطع بها يجري فيها الاستصحاب حكماً لا موضوعاً.

ولا يخفى: أن ما أفاده المصنف من أول التنبيه إلى هنا من تقسيم الأمور الاعتقادية إلى قسمين، وجريان الاستصحاب موضوعاً وحكماً في القسم الأول، وجريانه حكماً في القسم الثاني لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره»، فلا بد أولاً من ذكر كلام الشيخ ثم مورد نظر المصنف فيه ثانياً.

قال الشيخ «قدس سره»، في صدر التنبيه السابع: «وأما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها؛ لأنه إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلا حكم عملي كان معمولاً به على تقدير اليقين به، والمفروض: أن وجود الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك؛ لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف، وإن كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في أصول الدين»<sup>(١)</sup>.

وأما نظر المصنف في بيانه: أن مقصود الشيخ بقوله: «وأما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها»: إما أن يكون الأحكام الشرعية الاعتقادية في قبال الأحكام الشرعية العملية الفرعية كالصلاة، وإما أن يكون نفس المعتقدات أي: الأمور التي لا بد من

## وفد انقده بذلك<sup>(١)</sup> أنه لا مجال .....

الاعتقاد بها. وعلى كل منهما يرد عليه بالمنع من تعليل عدم جريان الاستصحاب بناءً على أخذه من الأخبار بعدم إمكان الحكم بوجود الاعتقاد عند الشك؛ لزوال الاعتقاد. وجه المنع: أن الشك في وجوب الاعتقاد لا يزيل نفس الاعتقاد، والشك في الأمر الاعتقادي وإن كان مزيلاً للاعتقاد بمعنى الإيقان؛ لكنه لا ينافي عقد القلب عليه والالتزام بواقعه فيما لم يعتبر فيه المعرفة. ولأجله لا بد من التفصيل في الأمور الاعتقادية بين ما يكفي فيه عقد القلب عليها ولو لم يعلم بها كتفاصيل عالم البرزخ، وبين ما يكون المطلوب فيها المعرفة واليقين بها، فإنه لا مانع من جريان الاستصحاب في القسم الأول حكماً وموضوعاً كما تقدم بيانه.

هذا مضافاً إلى: أن الاعتقاد إن كان بمعنى المعرفة اليقينية فلا وجه للتفصيل في الاستصحاب بين حجته بالأخبار وحجته بالظن؛ إذ المفروض: عدم الجدوى في الاستصحاب؛ لعدم إفادته المعرفة المطلوبة في الاعتقاد وإن كان حجة من باب الظن. وأما دعوى الشيخ «قدس سره»: بأن الاستصحاب حكم عملي فيردها ما في المتن من أنه في قبال الأمانة الكاشفة عن الواقع؛ لا بمعنى اختصاصه بأعمال الجوارح حتى لا يجري في الأحكام المتعلقة بأعمال الجوارح.

(١) أي: ظهر بما ذكر - من أن الاعتقادات كالموضوعات في توقف جريان الاستصحاب فيها على كون المورد ذا أثر شرعي - أنه لا مجال للاستصحاب في نفس النبوة... الخ.

توضيحه: أنه يحتمل في النبوة المستصحة وجوه ثلاثة:

أولها: أن يراد بها صفة نفسانية تكوينية موجبة للاستيلاء على التصرف في الأنفس والآفاق، والفوز بمنصب الرياسة العامة الإلهية، وهذه المرتبة العالية من كمال النفس تستلزم تلقي المعارف الإلهية من المبدأ الأعلى بلا توسط بشر. والنبى على هذا «فعل» بمعنى مفعول، باعتبار تلقيه للوحي، فينبئته تعالى بما شاء.

ثانيها: أن يراد بها منصب مجعول إلهي كولاية الفقيه على القصر، وولاية الأب والجد على الصغير، وكالقضاة والملكية وغير ذلك من الأحكام الوضعية، فالنبوة على هذا ليست بمعنى كون نفسه المقدسة مجلى المعارف - وإن كانت هذه الصفة مما لا بد منها في اعتبار النبوة - بل بمعنى جعله مخبراً ومبلغاً عنه تعالى وسفيراً إلى خلقه، فبعثته تثبت له منصب المخبرية والسفارة، والنبوة حينئذ معنى فاعلي لا مفعولي؛ لأنها بالمعنى



الأول أمر واقعي؛ لأن النبي ممن أنباه الله تعالى بمعارفه، لا أمر اعتباري.  
ثالثها: أن يراد بالنبوة المستصحية أحكام شرعية يشك في منسوخيتها بشريعة أخرى.  
فهذه احتمالات ثلاثة لا بد من ملاحظة كل منها.

فإن أريد بها المعنى الأول، فلا يجري فيها الاستصحاب؛ إما لاختلال ركن الشك في البقاء، وإما لاختلال شرط جريانه أعني: كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي. أما اختلال الشك: فلأجل أن الشك في بقاء النبوة بمعنى المرتبة القدسية لا بد أن يكون إما لانحطاط نفسه المقدسة أو للموت أو لمجيء نبي آخر، والكل غير معقول.

وأما الأول - وهو الذي اقتصر عليه في المتن -: فلأن الانحطاط إنما يتصور في الملكات الحاصلة للنفس بالتخلق من تحليها بالفضائل بسبب المجاهدة؛ كملكة العدالة والجود والإيثار، فيحصل الضعف فيها؛ بل ربما تزول بسبب تسويلات النفس الأمارة بالسوء، وحيث إن لملكة النبوة درجة التحقق ووصولها من مرتبة القوة والاستعداد إلى مرتبة الفعلية المستلزمة لمقام الوحي، فانحطاطها معناه العود والانقلاب إلى القوة المستحيلة عادة.

وأما الثاني: فلأن الموت لا يوجب زوال سائر الملكات الراسخة فضلاً عن هذه الملكة الشامخة، كيف؟ والدنيا مزرعة الآخرة والمعرفة بذر المشاهد، كيف يعقل زوالها بالموت؟. وكيف تنقلب النفوس العالية بالموت إلى نفوس سافلة، مع أن الموت لو لم يوجب قوة المشاهد لم يوجب ضعفها.

وأما الثالث: وهو زوالها بمجيء نبي لاحق ولو كان أكمل فلوضوح أن زيادة كمال شخص لا توجب زوال كمال شخص آخر أو نقصه.

وعليه: فلا يعقل الشك في بقاء النبوة بهذا المعنى حتى يستصحب. هذا كله في اختلال الشك في البقاء.

وأما اختلال شرط الاستصحاب، فلوضوح: أن النبوة بهذا المعنى أمر تكويني لازم لمرتبة كمال النفس، فلو فرض محالاً إمكان انحطاط النفس عن تلك المرتبة لا يجري فيها الاستصحاب؛ لعدم كونها مجعولاً شرعياً كما هو ظاهر، ولا موضوعاً لحكم شرعي مهم، إلا في نذر شيء له تعالى على تقدير بقاء هذه الصفة الكمالية لذلك النبي وعدم انحطاطها.

له<sup>(١)</sup> في نفس النبوة إذا كانت ناشئة من كمال النفس<sup>(٢)</sup> بمثابة يوحى إليها، وكانت<sup>(٣)</sup> لازمة لبعض مراتب كمالها؛ إما<sup>(٤)</sup> لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم<sup>(٥)</sup> كونها مجعولة؛ بل من الصفات الخارجية التكوينية، ولو<sup>(٦)</sup> فرض

فإن قلت: وجوب العمل بأحكام شريعته من آثار بقاء نبوته، فكيف لا يكون لبقائها أثر شرعي؟

قلت: وجوب العمل بالأحكام ليس من آثار النبوة بهذا المعنى حتى يترتب على استصحابها؛ إذ لو علم ببقائها بهذا المعنى لا يجب أيضاً العمل بأحكام شريعته مع العلم بحدوث شريعة أخرى ناسخة بسبب بعث نبي آخر، فوجوب العمل بالأحكام أثر بقاء النبوة بالمعنى الثاني أي: المنصب الإلهي الذي هو من سنخ الأمور الاعتبارية، وهذا كما سيأتي يجري فيه الاستصحاب ويترتب عليه آثاره الشرعية. هذا كله في حكم النبوة بمعنى: الملكة القدسية الباقية بقاء نفسه المطمئنة في العوالم والنشآت.

وإن أريد بها المعنى الثاني: فسيأتي حكم الاستصحاب فيه فانتظر.

(١) أي: للاستصحاب وضمير «أنه» للشأن.

(٢) هذا إشارة إلى النبوة بالمعنى الأول، وهو ما ينشأ من كمال النفس.

(٣) معطوف على «كانت»، يعني: وكانت النبوة لازمة لبعض مراتب كمال النفس.

(٤) بيان لوجه قوله: «لا مجال له»، وقد ذكر لعدم المجال لجريان الاستصحاب في

النبوة بالمعنى الأول وجهين على سبيل منع الخلو - متقدمين آنفاً بقولنا: «فإن أريد بها

المعنى الأول فلا يجري فيها الاستصحاب...» الخ - الأول: عدم الشك في بقاءها،

الثاني: كونها من الصفات التكوينية، فلا يجري فيها الاستصحاب ولو مع الشك في

بقائها؛ لاحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة العالية؛ وذلك لعدم كونها من

المجموعات الشرعية ولا مما يترتب عليه حكم شرعي، ومن المعلوم: توقف جريان

الاستصحاب على تحقق أحدهما. وضميراً «فيها، بها» راجعان إلى «النبوة».

(٥) معطوف على «لعدم الشك»، وهذا إشارة إلى ثاني وجهي عدم جريان

الاستصحاب الذي تقدم بقولنا: «الثاني: كونها من الصفات التكوينية».

(٦) وصلية، غرضه: أن الاستصحاب لا يجري في النبوة بالمعنى الأول، ولو فرض

الشك في بقاءها الذي هو ثاني ركني الاستصحاب، لما عرفت: من عدم كون النبوة

بهذا المعنى حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي. وضمير «بقائها» راجع إلى «النبوة».

الشك في بقائها باحتمال<sup>(١)</sup> انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم<sup>(٢)</sup> بقائها بتلك المثابة؛ كما هو<sup>(٣)</sup> الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات، وعدم<sup>(٤)</sup> أثر شرعي مهم<sup>(٥)</sup> لها يترتب عليها باستصحابها<sup>(٦)</sup>.  
نعم<sup>(٧)</sup>؛ لو كانت النبوة من المناصب المجعلولة وكانت .....

(١) الباء للسببية، يعني: ولو فرض الشك في بقائها بسبب احتمال انحطاط النفس... الخ.

وغرضه: بيان منشأ الشك في بقاء النبوة وهو احتمال انحطاط النفس.

(٢) معطوف على «انحطاط»، ويمكن عطفه على «بقائها»، يعني: ولو فرض في بقائها وارتفاعها بسبب احتمال انحطاط النفس. والإيجاز يقتضي أن تكون العبارة هكذا: «ولو فرض الشك في بقائها وارتفاعها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة كما هو الشأن...».

(٣) أي: احتمال انحطاط النفس شأن سائر الصفات والملكات الحاصلة بالرياضات؛ إذ مع حصول ضعف في تلك الرياضات المحصلة للملكات تنحط تلك الملكات عن المراتب العالية الحاصلة بالرياضات الشاقة.

(٤) معطوف على «عدم كونها مجعلولة»، يعني: أن المنع عن جريان الاستصحاب بالمعنى الأول إنما هو لعدم كون المستصحب بنفسه أثراً شرعياً ولا موضوعاً له، والمفروض: إناطة جريانه بأحدهما. وعليه: فالواو في «وعدم» بمعنى «مع»، فمنع جريان الاستصحاب منوط بأمرين: أحدهما: عدم مجعلولة المستصحب، والآخر: عدم ترتب أثر شرعي عليه.

(٥) احتراز عن غير المهم، وهو الحاصل نادراً بعنوان ثانوي كالنذر وأخويه.

(٦) هذا الضمير وضميراً «لها، عليها» راجعة إلى «النبوة».

(٧) استدراك على قوله: «وقد انقدح بذلك»، وإشارة إلى المعنى الثاني للنبوة، وحاصله: أنه يمكن إجراء الاستصحاب في نفس النبوة بناءً على كونها من المناصب المجعلولة كالولاية والقضاة ونحوهما من الأحكام الوضعية المجعلولة؛ إذ المفروض: كون النبوة بنفسها حينئذٍ مجعلولةً شرعياً، لا صفة تكوينية غير قابلة للاستصحاب كما هو مقتضى معناها الأول الذي يعد من المعدات للنبوة التي هي من المناصب المجعلولة؛ لكن يشكل إجراء الاستصحاب في النبوة المجعلولة الإلهية من ناحية أخرى.

كالولاية<sup>(١)</sup> وإن كان<sup>(٢)</sup> لابد في إعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها لكانت<sup>(٣)</sup> مورداً للاستصحاب بنفسها، فيترتب<sup>(٤)</sup> عليها آثارها ولو كانت<sup>(٥)</sup> عقلية بعد<sup>(٦)</sup> استصحابها؛ لكنه<sup>(٧)</sup> يحتاج إلى دليل<sup>(٨)</sup> كان هناك غير منوط بها؛ .....

ومحصل هذا الإشكال المانع عن جريان الاستصحاب في النبوة بمعنى المنصب الإلهي هو: لزوم الدور.

توضيحه: أن جريانه فيها منوط بحجيته من غير ناحية بقاء النبوة؛ إذ لو كانت منوطة ببقائها لزم الدور؛ لتوقف بقائها على الاستصحاب كما هو المقصود، فلو توقف اعتباره على بقاء النبوة كان دوراً موجباً لامتناع التمسك به لإثبات بقاء النبوة.

(١) أي: في كونها من المناصب المجعولة.

(٢) كلمة «وإن» وصلية، وهذه الجملة معترضة، يعني: أن هذا المنصب الرفيع وإن كان إلهياً؛ ولكنه يحتاج إلى محل قابل، فالنبوة التكوينية توجد القابلية والأهلية لإفاضة المنصب الإلهي الشامخ، وضمير «إعطائها» راجع إلى «النبوة». والمراد بالخصوصية: كمال النفس بمرتبة يجعلها أهلاً لإفاضة النبوة الإلهية. وضمير بها راجع إلى «الإلهية».

(٣) جواب «لو كانت»، يعني: لو كانت النبوة من المناصب المجعولة لكانت بنفسها مورداً للاستصحاب؛ لاجتماع أركانها؛ إذ المفروض: كون النبوة حينئذٍ من المجعولات الشرعية، وضمائر «بنفسها، عليها، آثارها» راجعة إلى «النبوة».

(٤) هذا متفرع على جريان الاستصحاب في النبوة التي تكون من المناصب المجعولة، فإن لازم صحة جريانه فيها هو ترتب آثار النبوة على استصحابها.

(٥) يعني: ولو كانت آثار النبوة عقلية كوجوب الإطاعة الذي هو حكم عقلي مترتب على الحكم مطلقاً، سواء كان واقعياً أم ظاهرياً كما تقدم ذلك في التنبيه التاسع، فيترتب هذا الحكم العقلي على النبوة الثابتة بالاستصحاب كترتبه على النبوة الثابتة بالقطع.

(٦) هذا الظرف متعلق بـ«فيترتب»، وضمير «استصحابها» راجع إلى النبوة.

(٧) استدراك على قوله: «لكانت مورداً»، وبيان للإشكال الذي تقدم توضيحه في قولنا: «ومحصل الإشكال...» الخ.

(٨) سواء كان الاستصحاب أصلاً عملياً أم دليلاً اجتهادياً؛ لافتقاره - على التقديرين - إلى دليل شرعي على اعتباره، فإن كان ذلك الدليل من الشرع السابق لزم الدور، وإن كان من الشريعة اللاحقة فلا يجدي في بقاء الشريعة السابقة؛ لأن اعتبار الاستصحاب

والأ<sup>(١)</sup> لدار كما لا يخفى.

وأما استصحابها<sup>(٢)</sup> بمعنى: استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها، فلا إشكال فيه<sup>(٣)</sup> كما مر<sup>(٤)</sup>.

ثم لا يخفى<sup>(٥)</sup> أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم؛ إلا إذا اعترف بأنه على

من الشريعة اللاحقة مستلزم لنسخ الشريعة السابقة، وعدم شك في بقائها حتى يجري فيه الاستصحاب. ولو كان الدليل على اعتبار الاستصحاب بناء العقلاء لم يصح الاستناد إليه إلا بعد الإمضاء، فيقع الكلام في أن الشرع السابق أمضاه أو اللاحق، فإن كان هو السابق لزم الدور، وإن كان هو اللاحق فذاك مساوق للنسخ وعدم الشك في البقاء، وهو خلف.

(١) أي: وإن لم يكن هناك دليل غير منوط بالنبوة؛ بأن كان منوطاً بالنبوة «لدار»؛ إذ يكون إثبات النبوة بالاستصحاب وإثبات حجية الاستصحاب بالنبوة، وهو دور صريح، هذا تمام الكلام في استصحاب النبوة بمعانيها الثلاث.

(٢) أي: استصحاب النبوة، وهذا إشارة إلى النبوة بمعناها الثالث، وقد تقدم آنفاً بقولنا: «وإن أريد بها بعض أحكام شريعة...» الخ. وضمير «بها» راجع على «النبوة».

(٣) في بعض النسخ «فيها»، وضمير «فيها» راجع إلى «استصحابها»، فالأولى تذكير الضمير كما في بعض النسخ، ولذا ذكرنا الضمير مذكراً.

وكيف كان؛ فالأنسب بمقتضى السياق أن يقال: «وأما النبوة بمعنى: بعض أحكام شريعة من اتصف بها: فلا إشكال في استصحابها».

(٤) يعني: في التنبيه السادس في استصحاب عدم نسخ بعض أحكام الشرائع السابقة.

(٥) هذا أحد الأمور التي عقد هذا التنبيه لبيانها، وقبل الخوض فيه لا بد من ذكر مقدمة وهي: الاستدلال بالاستصحاب يكون تارة: لإثبات الدعوى وإقناع النفس ومعدوريته في بقائه على الشريعة السابقة؛ كما هو شأن البرهان الحقيقي، وأخرى: لإلزام الخصم ودعوة المسلم إلى اليهودية كما هو شأن البرهان الجدلي، وفي كليهما يعتبر أمور: الأول: اليقين بالثبوت والشك في البقاء، ضرورة أنهما ركنا الاستصحاب.

الثاني: كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي.

الثالث: الاعتقاد بحجية الاستصحاب وقيام الدليل عليها.

فإن هذه الأمور معتبرة في البرهان الذي يراد به إثبات الدعوى، فإن الاستصحاب مع

فقدان أحد هذه الأمور لا يكون حجة، فلا يصلح لإثبات الدعوى، كما أنها معتبرة في البرهان الجدلي الذي يراد به إلزام الخصم؛ إذ مع فقدان كلها أو بعضها لا يرى المورد من موارد الاستصحاب حتى يكون حجة على الخصم ويلزم به وتبطل به دعواه؛ إذ لا بد في إلزامه من اعترافه بجريان الاستصحاب في المورد، ومع إنكاره لشرط من شروطه واعتقاده بعدم جريانه فيه كيف يعقل إلزامه به؟

ففي البرهان الجدلي الملزم للخصم المبطل لدعواه يعتبر اعترافه باجتماع جميع شرائط البرهان عنده، كاجتماعها عند من يقنع به نفسه ويثبت به دعواه، ولذا قال المصنف «قدس سره»: «لا يكاد يُلزم به الخصم إلا إذا اعترف...» الخ.

وبهذه المقدمة يتضح: أنه لا مجال لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى «على نبينا وآله وعليه السلام»، لا إلزاماً للخصم وهو المسلم، ولا إقناعاً لنفسه.

أما الأول: فلانتفاء الشرط الأول والثاني فيه إن أريد بالنبوة الصفة الكمالية القائمة بنفسه المقدسة التي من شؤونها تلقي المعارف الإلهية والفيوضات الربانية؛ وذلك لليقين ببقاء النبوة بهذا المعنى، فلا شك في بقائها حتى يجري فيها الاستصحاب. كما لا أثر شرعاً لهذه النبوة، فينتفي الشرط الثاني أيضاً وهو كون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً له.

ولانتفاء الشرط الأول أيضاً - وهو الشك في البقاء دون الشرط الثاني - إن أريد بالنبوة الشريعة، حيث إن ارتفاعها معلوم؛ لعلم المسلم بنسخها بهذه الشريعة، فلا يكون شاكاً في ارتفاع شريعته حتى يجري فيها الاستصحاب ويلزمه الكتابي به.

وأما الثاني: وهو تثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى «على نبينا وآله وعليه السلام» لإقناع نفسه، فلا مجال له؛ إذ لو أريد بالنبوة المنصب الإلهي الذي لا بد من تحصيل اليقين به بالنظر إلى المعجزات ودلائل النبوة، فلا يجري فيها الاستصحاب؛ لأنه لا يوجب المعرفة.

ولو أريد بها الشريعة: فالكتابي وإن كان متيقناً بأصلها وشاكاً في بقائها؛ إلا إن جريانه فيها منوط بالدليل على اعتباره، فإن كان ذلك الدليل من نفس تلك الشريعة لزم الدور، لتوقفها على اعتبار الاستصحاب، وتوقف اعتباره عليها. وإن كان من هذه الشريعة: لزم الخلف؛ إذ لازم اعتباره من هذه الشريعة ارتفاع الشريعة السابقة.

ولو أريد بالنبوة الكمال النفساني الحاصل بالرياضات، فلا مجال لجريان الاستصحاب

يقين، فشك فيما<sup>(١)</sup> صح هناك التعبد والتنزيل<sup>(٢)</sup> ودل عليه الدليل<sup>(٣)</sup>.  
 كما<sup>(٤)</sup> لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل<sup>(٥)</sup> على التنزيل.  
 ومنه<sup>(٦)</sup> انقذح: أنه لا موقع لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلاً لا  
 إلزاماً للمسلم؛ لعدم<sup>(٧)</sup> الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة، .....

فيها لليقين ببقائها. مضافاً إلى عدم ترتب أثر شرعي عليه.

(١) متعلق بـ«يلزم» أي: إذا كان المستصحب النبوة بالمعنى الثالث وهو أحكام شريعة موسى «عليه السلام».

(٢) غرضه: أن مجرد اعتراف الخصم بكونه على يقين فشك لا يكفي في إلزامه؛ بل لابد من كون المورد من موارد صحة التنزيل والتعبد في ظرف الشك؛ بأن لا يكون من الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل المعرفة بها، وإلا فلا يجري فيها الاستصحاب؛ لأنه لا يوجب المعرفة، فلا يصح التعبد والتنزيل في تلك الأمور الاعتقادية ثبوتاً.

(٣) هذا مقام الإثبات؛ إذ مجرد إمكان التعبد لا يثبت فعلية التعبد؛ بل فعليته منوطة بدلالة الدليل عليها.

(٤) غرضه: أن هذين الشرطين معتبران أيضاً في من يجري الاستصحاب لإقناع نفسه وإثبات دعواه؛ لما مر آنفاً: من لزوم اجتماع الشرائط في البرهان مطلقاً حقيقياً كان أو جدلياً، وضمير «به» راجع إلى الاستصحاب أي: يقنع الكتابي بالاستصحاب.

(٥) معطوف على «اليقين»، يعني: ومع الدليل على التنزيل.

(٦) أي: ومن عدم جريان الاستصحاب في أحكام شريعة موسى «عليه السلام».  
 وغرضه من هذه العبارة، بعد تمهيد المقدمة المزبورة: بيان ذي المقدمة الذي هو أحد الأمور الداعية إلى عقد هذا التنبيه، والمراد بذلك الأمر هو: ما جرى بين بعض أهل الكتاب وبين بعض السادة الأعلام - وهو السيد السند العلامة السيد محمد باقر القزويني على ما في حاشية المحقق الأشتياني، أو السيد الأجل بحر العلوم، أو العلامة السيد محسن الكاظمي، أو السيد حسين القزويني «قدس الله تعالى أرواحهم الطاهرة» على ما في أوثق الوسائل، أو جميعهم؛ لإمكان تعدد الواقعة - من مناظرة، وهي: أن الكتابي في مقام إلزام المسلمين تمسك بالاستصحاب، بتقريب: أنهم متيقنون بنبوة موسى «عليه السلام»، فعليهم إثبات نسخها، فإن الاستصحاب يقتضي بقاء شرعه إلى أن يثبت نسخه. ومن هنا يظهر الفرق بين هذا التنبيه وبين التنبيه السادس كما تقدم هناك فراجع.

(٧) تعليل لعدم صحة تمسك الكتابي بالاستصحاب لإلزام المسلم.

واليقين<sup>(١)</sup> بنسخ شريعته؛ وإلا<sup>(٢)</sup> لم يكن بمسلم مع<sup>(٣)</sup> أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك<sup>(٤)</sup> ولا إقناعاً<sup>(٥)</sup> مع الشك؛ للزوم<sup>(٦)</sup> معرفة النبي بالنظر<sup>(٧)</sup> إلى حالاته ومعجزاته عقلاً<sup>(٨)</sup>، .....

ومحصل التعليل كما مر آنفاً: عدم الشك في بقاء النبوة بمعنى الصفة الكمالية النفسانية، ومع العلم ببقائها لا مورد للاستصحاب مع أنه لا أثر لها شرعاً حتى تستصحب.

(١) معطوف على «عدم الشك»، يعني: ولليقين بنسخ شريعته إن أريد بالنبوة المستصحبة الشريعة؛ إذ المسلم يقطع بنسخ شريعة موسى «عليه السلام»، وإلا فليس بمسلم، فعلى التقديرين لا يلزم المسلم باستصحاب الكتابي، إما للقطع بالبقاء إن أريد بالنبوة الصفة الواقعية الحاصلة بالرياضات؛ لكن قطع المسلم بالبقاء لا يجدي الكتابي الذي مقصوده إثبات بقاء شرع موسى «عليه السلام»، وإما للقطع بالارتفاع إن أريد بالنبوة الشريعة كما تقدم تفصيله.

(٢) أي: وإن لم يكن المسلم متيقناً بالنسخ لم يكن بمسلم.

(٣) هذا متمم لقوله: «لعدم الشك...» الخ، يعني: كيف يمكن إلزام المسلم باستصحاب شريعة موسى «عليه السلام» القاطع بنسخها؟ مع أنه لا بد في إلزام الخصم بالبرهان الجدلي - وهو الاستصحاب هنا - من تحقق موضوعه وهو اليقين والشك اللذان هما ركنا الاستصحاب حتى يمكن إلزام المسلم به.

(٤) والمفروض أنه لا يمكن للمسلم - من حيث إنه مسلم - أن يكون متيقناً بشريعة موسى «عليه السلام» وشاكاً في بقائها؛ بل هو متيقن بارتفاعها، فينتفي الشك في البقاء الذي هو ثاني ركني الاستصحاب، ومع انتفائه لا يبقى مجال لجريانه.

(٥) معطوف على «إلزاماً». وحاصله: الذي تقدم تفصيله هو: أن الاستصحاب بالنسبة إلى الكتابي وإن أمكن جريانه - لكونه شاكاً - لكنه لا يجديه أيضاً بحيث يعول عليه في تكليفه؛ لأن النبوة من الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل المعرفة بها بالنظر إلى معجزات النبي ودلائل نبوته، ولا يكتفى فيها بالشك.

(٦) تعليل لقوله: «ولا إقناعاً»، يعني: أن النبوة مما يجب تحصيل المعرفة بها.

(٧) متعلق بـ«معرفة»، وقوله: «عقلاً» قيد أيضاً لـ«معرفة»، والأولى أن تكون العبارة

هكذا: «للزوم معرفة النبي عقلاً بالنظر إلى حالاته ومعجزاته».

(٨) فلو فرض حجية الاستصحاب بنظر الكتابي فليس له أيضاً التمسك به في إثبات



وعدم<sup>(١)</sup> الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً<sup>(٢)</sup>. والاتكال<sup>(٣)</sup> على قيامه في شريعتنا لا يكاد<sup>(٤)</sup> يجديه إلا على نحو محال .....

بقاء النبوة المجعولة، حيث إن معرفة النبي ليست بأقل من الأحكام العملية الفرعية التي لا يجوز استصحابها إلا بعد الفحص واليأس عن الناسخ والمخصص والمقيد، فلا وجه لاستصحاب النبوة قبل الفحص عن ورود شريعة أخرى وعدمه، ومن المعلوم: أن الكتابي لو تفحص ولم يكن ممن أعمى الله قلبه لاستبصر وأذعن بالحق.

(١) معطوف على «لزوم»، وهذا إشارة إلى أن الكتابي إذا أراد التعبد بشريعة موسى «عليه السلام» فكلا ركني الاستصحاب وهما اليقين والشك وإن كانا موجودين؛ لكن الشرط الثالث المتقدم بقولنا: «الثالث: الاعتقاد بحجية الاستصحاب وقيام الدليل عليها» مفقود؛ لعدم الدليل على اعتباره هنا لا عقلاً ولا شرعاً.

أما الأول: فلأن البناء على الحالة السابقة المتيقنة عند الشك في بقائها ليس من المستقلات العقلية كحسن الإطاعة وقبح المعصية. ولو سلم كونه مما استقرت عليه سيرة العقلاء: فاعتباره منوط بإمضاء الشرع، فيرجع ذلك إلى الدليل الشرعي، فإن كان الإمضاء من الشرع السابق فاستصحاب النبوة السابقة يتوقف على ثبوتها، وثبوتها على استصحاب النبوة، وهذا دور. وإن كان الإمضاء من الشرع اللاحق: لزم الخلف، وهو ارتفاع النبوة السابقة بالنسخ.

وأما الثاني: فهو عين ما ذكر في دليل إمضاء بناء العقلاء.

(٢) قد عرفت تقريب عدم الدليل عقلاً وشرعاً على اعتبار الاستصحاب في جواز التعبد بالشريعة السابقة مع الشك فيها.

(٣) هذا إشارة إلى دفع توهم، وهو عدم تسليم قوله: «ولا شرعاً» بتقريب: أن قيام الدليل على اعتبار الاستصحاب في شرعنا كاف في ثبوت الدليل الشرعي على اعتباره، وضمير «قيامه» راجع إلى الدليل.

(٤) هذا دفع التوهم: وحاصله كما مر: أن اعتبار الاستصحاب في شريعتنا لا يجدي الكتابي أصلاً؛ إذ لازم اعتباره في هذه الشريعة ارتفاع الشريعة السابقة، حيث إن اعتقاده باعتبار الاستصحاب في هذه الشريعة يتوقف على تصديق هذه الشريعة، ضرورة: أن حجية الاستصحاب من أحكامها، فالإذعان بحجيتها موقوف على تصديق أصل الشريعة، وتصديقها مساوق لليقين بارتفاع الشرع السابق، فيلزم من استصحاب ذلك الشرع عدمه. وهو ما أفاده بقوله: «مجال». وضمير «يجديه» راجع على «الكتابي».

ووجوب<sup>(١)</sup> العمل بالاحتياط عقلاً في حال عدم المعرفة بمراعاة<sup>(٢)</sup> الشريعتين ما لم<sup>(٣)</sup> يلزم منه الاختلال؛ للعلم<sup>(٤)</sup> بثبوت إحداهما على الإجمال؛ إلا<sup>(٥)</sup> إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال.

هذا تمام الكلام فيما أفاده المصنف في منع تمسك أهل الكتاب بالاستصحاب لإثبات بقاء شريعتهم وعدم نسخها.

(١) معطوف على «لزوم المعرفة»، يعني: أن الكتابي الشاك ليس له أن يقنع بالاستصحاب الذي لا يفيد إلا حكماً ظاهرياً؛ بل عليه الفحص والنظر لتحصيل المعرفة مع الإمكان، وبدونه ليس له الاعتماد على الاستصحاب في أعماله؛ بل عليه أن يعمل بمقتضى العلم الإجمالي وهو العمل بكلتا الشريعتين ما لم يلزم منه اختلال النظام. والحاصل: أن الاستصحاب لا يجدي الكتابي لا اعتقاداً ولا عملاً.

(٢) متعلق بـ«بالاحتياط»، وقوله: «عقلاً» قيد لـ«وجوب»، و«في حال» متعلق بـ«العمل»، ويمكن تعلقه بـ«وجوب».

(٣) قيد لوجوب الاحتياط، يعني: يجب الاحتياط بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم من الاحتياط اختلال النظام، وضمير «منه» راجع على «الاحتياط».

(٤) متعلق بـ«وجوب العمل» وتعليل له، يعني: يجب الاحتياط عقلاً لأجل العلم الإجمالي بثبوت إحدى الشريعتين. وضمير «إحداهما» راجع إلى «الشريعتين».

(٥) استثناء من وجوب الاحتياط عقلاً.

وحاصل الاستثناء: أنه إذا ثبت اعتبار الاستصحاب بالنسبة إلى حجية الحجج بنظر العقل - كثبوت اعتباره في عدم الحجية عند الشك في حدوثها - لم يجب الاحتياط بمراعاة الشريعتين؛ بل يعمل بما يقتضيه الاستصحاب من بقاء الشريعة السابقة، هذا ولكنه مجرد فرض؛ إذ لا فرق في اعتبار الاستصحاب وعدمه بين موارد.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنف «قدس سره»: أن استصحاب النبوة لا يجري مطلقاً، سواء أريد بها الصفة الكمالية التكوينية أم الموهبة الإلهية التشريعية، أم الأحكام الفرعية، وسواء أريد بالاستصحاب إلزام الخصم أم إقناع النفس؛ لأنه بناء على إرادة الصفة التكوينية من النبوة لا شك في بقائها أولاً، وعدم ترتب أثر شرعي عليها على تقدير الشك فيها ثانياً، من غير فرق في ذلك بين قصد الإلزام والإقناع بالاستصحاب؛ لإناطته في كلتا صورتين بالشك في البقاء والأثر الشرعي. وبناء على إرادة الصفة التشريعية الإلهية منها - وإن كانت النبوة بنفسها حينئذ أثراً شرعياً قابلاً للاستصحاب -

لكنه مع ذلك لا يجري فيها؛ لا إلزاماً للمسلم، لليقين بارتفاعها، مع وضوح: أنه يعتبر في إلزامه بالاستصحاب الجدلي من كونه متيقناً بالثبوت وشاكاً في البقاء، ولا إقناعاً لنفسه؛ لكون النبوة من الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل اليقين والمعرفة بها، ومن المعلوم: أن الاستصحاب لا يوجب المعرفة؛ بل حكم على الشك.

وبناءً على إرادة الشريعة من النبوة وإن كانت بنفسها حكماً شرعياً مورداً للاستصحاب؛ إلا إنه لا يجري فيها أيضاً، لا إلزاماً؛ ليقين المسلم بارتفاعها بنسخها بهذه الشريعة، وإلا فليس بمسلم، ولا إقناعاً؛ للزوم الدور إن كان دليل اعتبار الاستصحاب من الشرع السابق؛ لتوقف بقائه على اعتبار الاستصحاب، وتوقف اعتباره على بقاء الشرع. وإن كان دليل اعتباره من هذا الشرع لزم الخلف وهو ارتفاع الشرع السابق.

وبالجملة: فلا مجال لاستصحاب الكتابي لإثبات نبوة موسى أو عيسى «عليهما السلام»، لا لإقناع نفسه ولا لإلزام خصمه. واكتفينا في هذا التنبيه بما في منتهى الدراية لما فيه من الكفاية.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

#### يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من عقد هذا التنبيه الثاني عشر: هو تحقيق حال الاستصحاب في الأمور الاعتقادية من حيث جريان الاستصحاب وعدمه. ولا إشكال في جريانه فيما إذا كان المستصحب من الأحكام الفرعية، أو كونه موضوعاً لأثر شرعي، فإذا كان هذا ملاكه فلا فرق بين كون المورد من أفعال الجوارح أو الجوانح.

فلو كان الأكل والشرب عملاً للمكلف حسب الجوارح: فالاعتقاد وعقد القلب والتصديق عمل له بحسب الجوانح، فيجري الاستصحاب في كلا القسمين.

٢ - ثم المطلوب في باب الاعتقاد تارة: يكون تعلق فعل القلب بنفس الواقع على ما هو عليه، من دون أن يكون العلم مأخوذاً في موضوعه، وذلك كالتصديق بما جاء به النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، والاعتقاد بما يجري على الإنسان من الأحوال بعد الموت من سؤال القبر ثم النشر والحشر ومحاسبة الأعمال بالميزان.

وأخرى: يكون المطلوب تعلقه بالواقع المعلوم؛ بحيث يكون العلم جزءاً للموضوع، فلا يكفي الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه؛ بل يجب الاعتقاد بالواقع الثابت عن علم،

كالاعتقاد بالله تعالى وصفاته وأنبيائه وخلفائه.

٣ - جريان الاستصحاب في القسم الأول من الأمور الاعتقادية حكماً وموضوعاً؛ إذ يكون كل من الحكم والموضوع موضوعاً لوجوب الاعتقاد؛ لعدم اعتبار العلم؛ بل الاعتقاد به إذا أحرز الواقع بوجه من الوجوه. فلو شككنا في أن سؤال القبر من دين الله أو لا بعدما كان كذلك، يستصحب ويتعلق به الالتزام والاعتقاد، أو شككنا بوجوب الاعتقاد بنبوة الأنبياء السابقين «عليهم السلام»؛ لاحتمال وجوبه على خصوص المسلمين في صدر الإسلام يستصحب وجوب الاعتقاد بنبوة الأنبياء السابقين.

٤ - وأما القسم الثاني من الأمور الاعتقادية: فقد فصل المصنف بين استصحاب الموضوع والحكم حيث قال بعدم الاستصحاب الموضوعي في تلك الأمور؛ إذ ليست هي بوجودها الواقعي وإن لم يتعلق بها العلم والمعرفة موضوع وجوب الاعتقاد، بل موضوعه هي المعرفة وهي لا تثبت بالاستصحاب.

وأما الاستصحاب الحكمي: فلا مانع من جريانه، فلو شك في وجوب تحصيل القطع بتفاصيل القيامة بعد أن كان في زمان قاطعاً بوجوبه جري فيه الاستصحاب، ويترتب عليه وجوب تحصيل اليقين بها.

٥ - تمسك الكتابي باستصحاب نبوة موسى: بتقريب: أن المسلمين متيقنون بنبوة موسى «عليه السلام»، فعليهم إثبات نسخها، فإن الاستصحاب يقتضي بقاء شرعه إلى أن يثبت نسخه.

ويقال في الجواب عنه: إن استصحاب النبوة لا يجري مطلقاً، سواء أريد بها الصفة الكمالية أو الموهبة الإلهية أو الأحكام الفرعية، وسواء أريد بالاستصحاب الإلزام أو الإقناع؛ لأنه بناء على إرادة الصفة الكمالية من النبوة لا شك في بقائها أولاً، ولا يترتب عليها أثر شرعي ثانياً. من غير فرق ذلك بين قصد الإلزام والإقناع وبناء على إرادة الصفة التشريعية منها: فليقين المسلم بارتفاعها بالنسخ أولاً، ولكون النبوة من الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل اليقين بها، ومن المعلوم: أن الاستصحاب لا يوجب اليقين والمعرفة.

وأما بناء على إرادة الشريعة من النبوة: فإنها وإن كانت بنفسها من الأحكام القابلة للجعل؛ إلا إن الاستصحاب لا يوجب إقناعاً ولا إلزاماً. والأول للزوم الدليل إن كان دليل اعتباره من الشرع السابق، والخلف إن كان دليل اعتباره من الشرع اللاحق، والثاني

الثالث عشر: أنه لا شبهة<sup>(١)</sup> في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل

ليقين المسلم بارتفاعها بالنسخ؛ وآلا فليس بمسلم، فلا مجال لاستصحاب الكتابي لا لإلزام خصمه، ولا لإقناع نفسه، مع أن الدليل لا بد أن يكون للإلزام أو الإقناع.

٦ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - جريان الاستصحاب حكماً وموضوعاً في القسم الأول من الأمور الاعتقادية.

٢ - جريانه حكماً لا موضوعاً في القسم الثاني من الأمور الاعتقادية.

٣ - عدم صحة تمسك الكتابي بالاستصحاب لإلزام المسلم ولا لإقناع نفسه.

### في عدم جريان الاستصحاب مع الدليل الاجتهادي

(١) يعني لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب مع الدليل الاجتهادي؛ إذ لا يجري الأصل العملي مع الدليل الاجتهادي كما قرر في محله.

### في دوران الأمر بين التمسك بالعام واستصحاب حكم المخصص

الغرض من عقد هذا التنبيه: هو أنه إذا خرج فرد من أفراد العام في زمان، وشك فيه بعد ذلك الزمان، فهل يجري الاستصحاب أم يتمسك فيه بالعام؟

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام فنقول: إن موضوع الكلام فيه ما إذا ورد عام مطلق من حيث الزمان؛ بأن دل على استمرار الحكم في جميع الأزمنة إلى الأبد، ثم خصص بعض أفراده في زمان معين؛ وشك بعد انقضاء الزمان الخاص في حكم الفرد الخاص في أنه محكوم بحكم الخاص أم لا؟ فهل يرجع على العموم أو إلى الاستصحاب حكم المخصص؟ ذهب إلى كل جماعة.

ولا يخفى: أن انعقاد هذا البحث ليس من جهة ملاحظة التعارض بين العموم والاستصحاب، فإن الاستصحاب أصل عملي لا مجال للرجوع إليه مع وجود الدليل من عموم أو إطلاق، ولا مانع من الرجوع إليه إن لم يكن هناك دليل.

بل انعقاد البحث إنما هو لتعيين موارد الرجوع إلى العموم وتمييزها عن موارد التمسك بالاستصحاب فيقال: هل المرجع فيه عموم العام أم استصحاب حكم الخاص؟

فالإشكال والخلاف إنما هو في الصغرى بعد الاتفاق في الكبرى.

إذا عرفت ما هو محل الكلام في المقام فاعلم: أن في هذه المسألة أقوالاً منها:

«ما عن المحقق الثاني: من التمسك بالعموم مطلقاً.

ومنها: استصحاب حكم الخاص كذلك كما عن السيد بحر العلوم «قدس سره».

ومنها: التفصيل بين المخصص اللبي واللفظي بالتمسك بالعام في الأول، وبالاستصحاب في الثاني كما عن صاحب الرياض «قدس سره»...<sup>(١)</sup>.

ومنها: التفصيل بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي بالرجوع إلى العموم في الأول، وإلى الاستصحاب في الثاني.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي.

وحاصل الفرق بينهما: هو أن الحكم يكون متعدداً بتعدد الأفراد الطولية في العموم الأزمانى، وكل حكم غير مرتبط بالآخر امثالاً ومخالفةً؛ كوجوب الصوم ثلاثين يوماً، كما أن الأمر في الأفراد العرضية كذلك، فإنه إذا قال المولى: أكرم العلماء مثلاً يكون الحكم متعدداً بتعدد أفراد العلماء الموجودين في زمان واحد، ولكل حكم إطاعة ومعصية وامثال ومخالفة.

هذا بخلاف العموم المجموعي حيث يكون هناك حكم واحد مستمر؛ كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فإنه لا يكون وجوب الإمساك تكليفاً متعدداً بتعدد آتات هذا اليوم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن كان العموم من القسم الأول، فالمرجع بعد الشك هو العموم؛ لأنه بعد خروج أحد الأفراد عن العموم، لا مانع من الرجوع إليه لإثبات الحكم لباقي الأفراد، وإن كان من القسم الثاني، فالمرجع هو الاستصحاب؛ لأن الحكم واحد على الفرض وقد انقطع يقيناً، وإثباته بعد الانقطاع يحتاج إلى دليل، ومقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصص. هذا غاية ما يقال في توضيح ما اختاره الشيخ «قدس سره» من التفصيل.

يقول المصنف رداً على تفصيل الشيخ: إن مجرد كون العموم الأزمانى من قبيل العموم المجموعي لا يكفي في الرجوع إلى الاستصحاب؛ بل لابد من ملاحظة الدليل المخصص أيضاً، فإن أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفية، كما أنه بطبعه ظرف لما يقع فيه كالمكان، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب، وإن كان الزمان مأخوذاً على نحو القيدية، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب؛ لأنه مع فرض كون الزمان قيداً للموضوع يكون إثبات الحكم في زمان آخر من إسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، وهو

(١) منتهى الدراية ٧: ٦٨٥.

قياس محرم، فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام.

هذا كله على تقدير كون العموم على نحو العموم المجموعي.  
وأما إن كان العموم على نحو العموم الاستغراقي، فالتعین الرجوع إلى العام إن لم يكن له معارض، وإلا فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان في الدليل المخصص مأخوذاً بنحو الظرفية، وإن كان مأخوذاً بنحو القيدية، لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً، فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر، فتكون الصور على ما ذكره المصنف أربع:  
الأولى: أن يكون العام من قبيل العموم الاستغراقي، مع كون الزمان مأخوذاً في دليل التخصيص بنحو الظرفية.

الثانية: هي الأولى مع كون الزمان مأخوذاً على نحو القيدية. وحكمها الرجوع إلى العام مع عدم المعارض، وإلا فيرجع إلى الاستصحاب في الصورة الأولى، وإلى أصل آخر في الصورة الثانية.

الثالثة: أن يكون العموم من قبيل العام المجموعي مع كون الزمان ظرفاً.  
الرابعة: هي الثالثة مع كون الزمان قيداً، وحكمها الرجوع إلى الاستصحاب في الثالثة، وإلى أصل آخر في الرابعة، وتشتريان في عدم إمكان الرجوع إلى العام فيهما إلا فيما إذا كان التخصيص من الأول؛ كتخصيص ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup> بخيار المجلس، وهو قوله «عليه السلام»: «إذا افترقا وجب البيع»<sup>(٢)</sup>، فيصح في مثله الرجوع إلى العام؛ لعدم كون التخصيصي في هذه الصورة قاطعاً لاستمرار الحكم حتى يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى الدليل، فيرجع إلى استصحاب حكم الخاص؛ بل التخصيص يوجب كون استمرار الحكم بعد هذا الزمان، فيتعين الرجوع إلى العام بعد زمان التخصيص، بخلاف ما إذا كان التخصيص في الوسط، كخيار الغبن على ما هو المعروف من كون مبدأه زمان الالتفات إلى الغبن، فإن التخصيص قاطع للاستمرار. وإثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل. وكيف كان، فحاصل الكلام: أن تقسيم الشيخ «قدس سره» يكون ثنائياً، نظراً إلى فرض العام استغراقياً تارةً ومجموعياً أخرى.

(١) المائدة: ١.

(٢) الكافي ٥: ١٧٠ / جزء من ح ٧، تهذيب الأحكام ٧: ٢٠ / جزء من ح ٨٦، الوسائل ١٨: ٦ / جزء من ح ٢٣٠١٤.

العام<sup>(١)</sup>؛ لكنه<sup>(٢)</sup> ربما يقع الإشكال<sup>(٣)</sup> والكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان<sup>(٤)</sup> مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام. والتحقيق<sup>(٥)</sup> أن يقال: إن مفاد العام تارة: يكون - بملاحظة .....

وأما تقسيم المصنف: فيكون رباعياً نظراً إلى فرض الزمان في الخاص ظرفاً تارة، وقيداً أخرى. وحاصل ضرب الاثنين في الاثنين أربعة. ثم ما أفاده المصنف أولى مما أفاده الشيخ؛ لكونه جامعاً لجميع الصورة. هذا تمام الكلام فيما أفاده المصنف في المقام. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) لكونه دليلاً اجتهادياً حاكماً على الأصول التي منها الاستصحاب، والتعبير بالمثل للإشارة إلى عدم خصوصية للعام؛ بل كل دليل اجتهادي وإن كان إطلاقاً أو إجماعاً يقدم على الاستصحاب وغيره من الأصول العملية.

(٢) هذا هو المطلب الأصلي الذي عقد هذا التنبيه لبيانه، وقد تقدم: أن في التمسك بالعموم أو الاستصحاب بعد الزمان الذي خصص فيه العام أقوالاً، وقد عرفت تلك الأقوال.

(٣) منشأ الإشكال هو: أن التخصيص هل يسقط العام عن الحجية رأساً؛ بحيث يمنع عن أصالة العموم مطلقاً؟ أم لا يسقطه كذلك؟ أم يسقطه في الجملة؟ قوله: «في أن» متعلق بـ«يقع».

(٤) أي: زمان التخصيص كزمان إطلاع المغبون على الغبن في خيار الغبن. (٥) اعلم: أن تفصيل المصنف «قدس سره» في هذا التنبيه بفرض صور أربع ناظر إلى كلام الشيخ في التنبيه العاشر، حيث إنه اقتصر على بيان صورتين: إحداهما: ظرفية الزمان لاستمرار حكم العام. وثانيتها: قيديته الموجبة لتكثر أفراد العام.

ونكتفي بتوضيح المتن ونقول: إن الدليل الدال على ثبوت حكم الموضوع عام إما أن يتكفل لثبوته في جميع الأزمنة كقوله: «أكرم العلماء دائماً»، وإما أن يتكفل لثبوته في زمان خاص كقوله: «أكرم العلماء إلى أن يفسقوا»، بناءً على اعتبار مفهوم الغاية، وإما أن لا يتكفل للحكم في الزمان الثاني نفيًا وإثباتًا، إما لإجماله كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل وتردد مبدؤه بين استتار القرص وذهاب الحمرة، أو لقصور دلالاته كقوله: «الماء إذا تغير تنجس»؛ لعدم دلالاته على بقاء النجاسة وارتفاعها بعد زوال التغيير. وحكم هذه الصور واضح، فالمرجع في الأولين نفس الدليل؛ لدلالاته على العموم



الأزماني كما في الصورة الأولى، وعلى الاختصاص بزمان العدالة في الصورة الثانية، كما أن الاستصحاب هو المرجع في الصورة الثالثة.

إنما الكلام فيما إذا ورد عموم أفرادى يتضمن العموم الأزمانى بدليل لفظى أو بمقدمات الحكمة، وخرج بعض الأفراد فى بعض الأزمنة عن العموم، ولم يتكفل الدليل الخاص لكيفية خروجه وأنه خرج فى بعض الأزمنة أو فى جميعها، فهنا صور يرجع فى بعضها إلى العام، وفى بعضها إلى استصحاب حكم المخصص، وفى بعضها إلى حجة أخرى غير العام والاستصحاب.

توضيحه: أن خطاب العام الدال على ثبوت الحكم لكل فرد من أفرادِهِ إن كان الزمان مأخوذاً فيه قيداً؛ بحيث يكون لكل فرد فى كل قطعة من ذلك الزمان حكم مستقل، كما إذا قال: «أكرم العلماء من هذا اليوم إلى عشرة أيام»، وكان للعام عشرة أفراد، كان إكرام كل واحد منهم فى كل يوم واجباً مستقلاً غير مرتبط بإكرامه فى يوم آخر، فإكرام زيد فى اليوم الأول فرد من العام، وإكرامه فى اليوم الثانى فرد آخر منه وهكذا، ولكل إكرام إطاعة ومعصية تخصه، فيحصل فى المثال مائة فرد مثلاً للعام، ويكون عموم العام شاملاً لجميع هذه الأفراد فى عرض واحد، وينحل إليها على حد سواء، غايته: أن عموم العام بالنسبة إلى ذوات العلماء عموم أفرادى، وبالقياس إلى قطعات الزمان عموم أزمانى.

وإن كان الزمان مأخوذاً فيه ظرفاً محضاً؛ بحيث يكون الحكم الثابت لكل فرد حكماً واحداً مستمراً من أول حدوثه إلى آخر اليوم العاشر، فيكون للعام العموم الأفرادى خاصة دون الأزمانى، فالإكرامات فى المثال المتقدم عشرة بناءً على الظرفية، كما أنها مائة بناءً على القيدية بلحاظ قطعات الأزمنة. وهذا التفصيل هو الذى اختاره الشيخ. والمصنف أجرى فرض ظرفية الزمان وقيدته فى ناحية المخصص أيضاً. فمثل: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» يحتمل فيه كل من التقييد والظرفية، فيحصل من قسمي المخصص مع قسمي العام أربعة أقسام.

وعليه: فصور المسألة أربع، فيؤخذ الزمان تارةً: قيداً لكل من العام والخاص كقوله: «الجلوس فى المسجد فى كل آن واجب، والجلوس فى وقت الزوال ليس بواجب». وأخرى: ظرفاً للحكم فيهما كقوله: «يجب دائماً إكرام العلماء، ولا يجب أبداً إكرام زيد العالم». وثالثة: قيداً للعام وظرفاً للخاص كقوله: «أكرم العلماء فى كل آن، ولا

الزمان<sup>(١)</sup> - ثبوت<sup>(٢)</sup> حكمه لموضوعه على الاستمرار والدوام.  
 وأخرى<sup>(٣)</sup>: على نحو جعل كل يوم من الأيام فرداً لموضوع ذلك العام، وكذلك مفاد مخصصة تارة<sup>(٤)</sup>: يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه<sup>(٥)</sup>، وأخرى<sup>(٦)</sup>: على نحو يكون مفرداً ومأخوذاً في موضوعه: فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول<sup>(٧)</sup>: فلا محيص عن استصحاب حكم

تكرم زيدا التحوي يوم السبت». وعلم من الخارج أن السبت ظرف لعدم وجوب إكرامه لا قيد له. ورابعة: عكس ذلك؛ بأن يكون الزمان ظرفاً للعام وقيداً للخاص كقوله: «أكرم العلماء مستمراً، ولا تكرم العالم البصري في شيء من الأيام». وسيأتي في كلام المصنف أحكام هذه الصور.

(١) الذي يكون بطبعه ظرفاً للزماني كالمكان الذي هو ظرف للمكاني، وتحتاج قيديته ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤونة زائدة.

(٢) بالنصب خبر «يكون»، وجملة «يكون» مع خبرها خبر «أن»، و«على نحو» متعلق بـ«ثبوت»، يعني: ثبوت الحكم لموضوعه يكون بنحو الاستمرار والدوام، وضميراً «حكمه، لموضوعه» راجعان إلى العام والمستتر في «يكون» الذي هو اسمه راجع إلى «مفاد». وهذا إشارة إلى كون الزمان ظرفاً لا قيداً مفرداً للعام، فأكرام كل فرد من أفراد العلماء في جميع الأزمنة يكون فرداً واحداً لا أفراداً بتعدد الأزمنة.

(٣) معطوف على «تارة»، وهذا إشارة إلى قيديته الزمان ومفرديته للعام.

(٤) متعلق بـ«مفاد» يعني: وكذلك التحقيق أن يقال: «إن مفاد مخصصة...» الخ، وضمير «مخصصة» راجع إلى العام.

(٥) يعني: لم يلاحظ في الزمان إلا ما هو مقتضى طبعه من الظرفية وهذا هو القسم الأول من المخصص، فزيد العالم مثلاً الخارج عن عموم «أكرم العلماء» فرد واحد في جميع الأزمنة.

(٦) معطوف على «تارة»، وهذا إشارة إلى القسم الثاني من المخصص، وهو كون الزمان مفرداً فيه، وقد تقدم مثاله. وضمير «موضوعه» راجع على «مخصصة».

(٧) هذا شروع إلى حكم القسم الأول، وهو كون الزمان في كل من العام والخاص مأخوذاً ظرفاً لاستمرار الحكم؛ بحيث لا مدخلية للزمان فيه أصلاً، والحكم فيه بعد زمان الخاص هو الرجوع إلى استصحاب الخاص، فإذا خرج وجوب إكرام زيد في يوم الجمعة عن وجوب إكرام العلماء، وشك بعد يومها في وجوب إكرام زيد وعدمه يستصحب

الخاص في غير مورد دلالة<sup>(١)</sup>؛ لعدم<sup>(٢)</sup> دلالة للعام على حكمه؛ لعدم<sup>(٣)</sup> دخوله على حدة في موضوعه، وانقطاع<sup>(٤)</sup> الاستمرار بالخاص<sup>(٥)</sup> الدال على ثبوت الحكم له في

حكم الخاص وهو عدم الوجوب، ولا يتمسك بعموم العام؛ إذ ليس الفرد الخارج إلا فرداً واحداً، وليس متعدداً بتعدد الأزمنة حتى يقال: إن المتيقن هو تخصيص العام بفرد واحد، والشك في تخصيصه بعد زمان الخاص شك في تخصيصه بفرد آخر، وهو من صغريات الشك في التخصيص الزائد الذي يرجع فيه إلى العام.

كما لا يتشبه بالخاص؛ لعدم كون الزمان مأخوذاً فيه إلا بنحو الظرفية، فلا يدل إلا على انتفاء الحكم في زمانه وهو يوم الجمعة، ولا يدل على حكم ما بعده نفيًا وإثباتًا، فلا بد من الرجوع فيه إلى الأصل وهو الاستصحاب.

(١) أي: دلالة الخاص، والمراد بغير مورد: دلالة هو ما بعد زمان الخاص.

(٢) تعليل لقوله: «فلا محيص» يعني: أن الرجوع إلى الاستصحاب دون العام إنما هو لأجل عدم دلالة العام على حكم الخاص بعد الزمان المعلوم، حيث إن دلالة عليه منوطة بأمرين: أحدهما: كون الخاص بعد ذلك الزمان فرداً مستقلاً للعام وموضوعاً على حدة لحكمه. والآخر: بقاء حكمه وعدم انقطاع استمراره. والمفروض: انتفاء كليهما.

أما الأول: فلفرض عدم كون الزمان مفرداً للعام حتى يكون الخاص بعد زمان التخصيص فرداً مستقلاً للعام. وأما الثاني: فلانقطاع استمراره في الزمان المعلوم وهو زمان الخاص، ومع عدم دلالة العام على حكمه بعد الزمان المعلوم وكذا الخاص - إذ المفروض: عدم دلالة أيضاً إلا على ارتفاع الحكم في الزمان المفروض ظرفاً له أيضاً - لا محيص عن الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص؛ لاجتماع شرائطه من اليقين والشك والحكم الشرعي ولو نفيًا.

(٣) تعليل لـ«عدم دلالة»، وإشارة إلى الأمر الأول المذكور بقولنا: «أحدهما: كون الخاص...» الخ. وضميراً: «دخوله، حكمه» راجعان إلى الخاص، وضمير «موضوعه» راجع إلى العام.

(٤) معطوف على «عدم» وإشارة إلى الأمر الثاني المتقدم بقولنا: «والآخر بقاء حكمه وعدم انقطاع استمراره...» الخ.

(٥) الباء للسببية، والمجرور متعلق بـ«انقطاع». وضمائر «له، دلالة، لاستصحاب» راجعة إلى الخاص.

الزمان السابق<sup>(١)</sup>، من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال<sup>(٢)</sup> إلا لاستصحابه.

نعم<sup>(٣)</sup>؛ لو كان الخاص غير قاطع لحكمه .....

(١) أي: في زمان الخاص من دون دلالة على ثبوت حكم الخاص في الزمان اللاحق، وهو زمان الشك في ثبوت حكم الخاص أو العام، وضمير «ثبوته» راجع إلى «الحكم».

(٢) هذه نتيجة تعليل عدم جريان الاستصحاب، لكن الإيجاز الذي يهتم به المصنف «قدس سره» يقتضي حذفه؛ للاستغناء عنه بقوله: «فلا محيص» الذي هو جواب قوله: «فإن كان».

(٣) هذا استدراك على ما أفاده في القسم الأول بقوله: «فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالة».

ومحصل هذا الاستدراك - الذي هو تقييد لحكم الشيخ بمرجعية استصحاب حكم المخصص فيما كان الزمان ظرفاً للعام - هو: تعيين الرجوع إلى العام فيما كان التخصيص في الابتداء أو الانتهاء دون الأثناء.

وبيانه: أن عموم وجوب الوفاء بكل عقد قد يخصص بدليل خياري المجلس والحيوان مما يكون متصلاً بالعقد ومانعاً من لزومه من أول زمان وقوعه، وقد يخصص بدليل خيار الغبن بناءً على دلالة على ثبوت الخيار من زمان العلم به؛ إذ لو دل على انكشافه بالعلم لكان كخيار المجلس ونحوه متصلاً بالعقد.

فإن كان الخاص مخصصاً للعام من أول الأمر كخيار المجلس والحيوان والقبض في المجلس في بيع الصرف حيث يكون مبدأ تشريع حكم العام وهو اللزوم بعد زمان دلالة الخاص، فمبدأ وجوب الوفاء بعد افتراق المتابعين في خيار المجلس، وبعد انقضاء ثلاثة أيام في خيار الحيوان، وبعد حصول القبض في بيع الصرف، فالمرجع في مورد الشك بعد زمان الخاص هو عموم العام لا استصحاب حكم الخاص، فإذا افترق المتبايعان عن مجلس البيع بمقدار شبر مثلاً وشك في بقاء خيار المجلس، أو شك بعد مضي ساعة من ثلاثة أيام في بقاء خيار الحيوان أو من حصول القبض في بيع الصرف، فاللازم التمسك بعموم «أو فواء» والحكم بلزوم البيع، ولا يتثبت بالاستصحاب، وذلك لدلالة عموم وجوب الوفاء بكل عقد بالإضافة إلى كل فرد من أفرادها على أمرين:

أحدهما: ثبوت وجوب واحد مستمر للوفاء، أخذاً بمقتضى ظرفية الزمان للعام.

- كما<sup>(١)</sup> إذا كان مخصصاً له من الأول - لما ضرَّ به في غير مورد دلالاته، فيكون<sup>(٢)</sup> أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالاته<sup>(٣)</sup>، فيصح<sup>(٤)</sup> التمسك به **﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾**

وثانيهما: كون مبدأ ثبوت هذا الحكم الوجداني أول زمان وجود الموضوع كزمان تحقق عقد البيع في الخارج، وهو مقتضى إطلاق وجوب الوفاء بكل عقد، ومن المعلوم: أن الخاص كدليل خيار المجلس إذا كان مخصصاً في الابتداء كان مانعاً عن دلالة العام على الثاني ويقدم عليه؛ لتقدم كل خاص على عامه، وأما دلالة العام على الأول فلا مانع لها، فاللازم الأخذ به، فيفيد أن الاستمرار يبتدئ من بعد المجلس.

(١) بيان لكون الخاص غير قاطع لاستمرار حكم العام؛ بأن يكون مانعاً عن حدوث حكم، وضميراً «حكمه، له» راجعان إلى العام. «لما ضرَّ به» جواب «لو» يعني: لو كان الخاص مخصصاً للعام من الأول لما ضرَّ الخاص بالعام في غير مورد دلالة الخاص عليه، فيتمسك بعموم العام لا باستصحاب حكم الخاص؛ كما إذا ورد «أكرم العلماء تمام الشهر»، ثم قال: «لا تكرم زيدا في اليوم الأول»، فيتمسك بالعام لإكرام زيد من اليوم الثاني إلى آخر الشهر لدلالة الخاص على أن مبدأ هذا الإكرام الوجداني المستمر من اليوم الثاني لا الأول. وكذا الحال إذا ورد المخصص في الأخير، كما إذا قال: «لا تكرم زيدا في اليوم الأخير من الشهر»، فالعام حجة من أول الشهر إلى ما قبل اليوم الأخير.

(٢) هذا نتيجة كون الخاص مخصصاً للعام من أول الأمر، وحاصله: أن هذا التخصيص الابتدائي يوجب أن يكون مبدأ زمان تشريع حكم العام بعد زمان دلالة الخاص، فيكون أول زمان وجوب الوفاء بالعقد بعد افتراق المتعاقدين عن مجلس البيع، وبعد ثلاثة الحيوان، حيث إن عموم وجوب الوفاء قد خصص بخياري المجلس والحيوان، ففي زمانيهما - وهما زمانا كونهما في المجلس والأيام الثلاثة في الحيوان - لا يجب الوفاء بالعقد لكونهما زمني دلالة الخاص عليهما.

(٣) أي: دلالة الخاص، وضمير «حكمه» راجع إلى العام.

(٤) هذا متفرع على كون الخاص مخصصاً للعام من الأول وحاصله: أنه في صورة تخصيص العام من الأول يتشبه في زمان الشك - وهو غير زمان دلالة الخاص - بعموم العام لا باستصحاب حكم الخاص؛ لما مر آنفاً من أن للعام عموماً أزمانياً، كما أن له عموماً أفرادياً، فالشك فيما بعد زمان التخصيص شك في التخصيص الزائد في عمومه الأزمني، فكما يتشبه بالعام في الشك في التخصيص الزائد في عمومه الأفرادي، فكذلك يتمسك به في الشك في التخصيص الزائد في عمومه الأزمني.

ولو خصص بخيار المجلس ونحوه<sup>(١)</sup>، ولا يصح<sup>(٢)</sup> التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله<sup>(٣)</sup>، فافهم.

(١) كخيار الحيوان وخيار الغبن بناءً على ثبوته حين العقد، وكون العلم بالغبن كاشفاً عنه لا شرطاً له.

(٢) معطوف على «يصح التمسك» يعني: يصح التمسك بـ ﴿أَوْفُوا﴾ ولا يصح التمسك به فيما إذا خصص ﴿أَوْفُوا﴾ بخيار لا في أوله بل في أثناءه؛ بأن انقطع استمرار وجوب الوفاء كتخصيصه بخيار الشرط - المشروط بعد مضي مدة من لزوم العقد - للمتعاقدين أو لأحدهما، وبخيار التأخير المتحقق فيما إذا باع شيئاً ولم يقبض الثمن ولم يسلم المبيع، فإنه يلزم البيع ثلاثة أيام، فإن جاء المشتري بالثمن فهو أحق بالسلعة؛ وإلا فللبايع الخيار في فسخ البيع، وبعد انقطاع اللزوم لا يصح التمسك بعد الثلاثة بـ ﴿أَوْفُوا﴾ لانقطاع حكمه. ففرق بين التخصيص في الأول وبينه في الأثناء، وهو: أن إطلاق دليل اللزوم بحسب الزمان وإن كان مقتضياً لثبوت اللزوم من الأول؛ إلا إن الخاص منعه عن ذلك بمقدار دلالاته وأما في غير ذلك المقدار كزمان افتراق المتعاقدين فلا مانع منه، ويكون هذا الزمان مبدأ ثبوت حكم العام.

وهذا بخلاف التخصيص في الأثناء، فإنه قاطع لاستمرار حكمه، والمفروض: أن الزمان ظرف لا قيد له حتى يكون الموضوع أو المتعلق فرداً مستقلاً كي يرجع الشك في خروجه عن العام إلى الشك في التخصيص الزائد ويتمسك فيه بالعام؛ بل لا محيص حينئذٍ عن الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص.

(٣) يعني: لا في أول العقد كخيار المجلس؛ بل في أثناءه كالخيارات الحادثة بعد العقد. ونظيره في التكاليفيات ما إذا ورد: «أكرم العلماء تمام الشهر، ولا تكرم زيدا في اليوم الخامس عشر»، فلا دلالة للعام على حكم إكرام زيد في ما بقي من الشهر؛ لانقطاع الحكم الواحد بسبب ورود الخاص في الأثناء.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى أنه بناءً على ظرفية الزمان لكل من العام والخاص - كما هو المفروض - لا فرق بين تخصيص العام من الأول وبين تخصيصه في الأثناء في عدم حجية العام فيما بعد زمان التخصيص؛ لما قد يقال تارة: من امتناع التمسك بالعام مطلقاً إذا كان الحكم واحداً شخصياً لا واحداً نوعياً؛ إذ كما يمتنع تقييده في الأثناء حذراً من لزوم الخلف؛ لاستلزام بقائه بعد التخصيص تعدد الحكم والمفروض وحدته، فكذا يمتنع تقييده في الأول؛ لامتناع تبعض البسيط، لفرض: أن المجمعول حكم واحد شخصي،

وهذا الواحد الحقيقي كما يستحيل تعدده كذلك يستحيل تبعضه. وعليه: فلا فرق في امتناع التقييد بين الابتداء والأثناء، ولو قيد امتنع التمسك بالعام الدال على استمرار حكم واحد شخصي لكل فرد من أفراد.

وأخرى: من الفرق بين استفادة العموم والاستمرار من دليل خارجي، واستفادته من نفس دليل الحكم، فإنه على الأول يتجه التفصيل بين التخصيص في الأثناء والابتداء، كما إذا دل العموم على إثبات الحكم للفرد في الجملة، ودل دليل آخر على استمراره، بأن يقول الجاعل: «إن حكم الفرد الثابت بالعموم مستمر»، فإذا خصص حكم هذا الفرد من الأول جاز الرجوع إلى العموم؛ لدلالة التخصيص على أن هذا الحكم الواحد المستمر ثابت للفرد بعد زمان التخصيص، بخلاف تخصيصه في الأثناء؛ لانقطاع الاستمرار. بخلافه على الثاني أعني: ثبوت الاستمرار بنفس الدليل الأول الدال على ثبوت أصل الحكم كما في المقام؛ لاستفادة اللزوم والاستمرار معاً من آية وجوب الوفاء بالعقود، ولا فرق في امتناع التمسك بالعام بين ورود التخصيص من الأول وفي الوسط؛ لأن الحكم المستمر المدلول عليه بالآية الشريفة قد انقطع، والمصنف يعترف بأن الحكم لو انقطع احتاج إثباته إلى دليل، ولا يكفي الدليل الأول لإثباته.

وفي هامش «منتهى الدراية، ج ٧، ص ٦٩٦» ما هذا لفظه: «لكن الظاهر متانة تفصيل الماتن بين الابتداء والأثناء، واندفاع كلا الإشكالين، أما أولهما: فبأن المفروض: تكفل العام لأحكام شخصية لموضوعات كذلك. وإطلاق كل واحد من هذه الأحكام الشخصية يقتضي اتصاله بنفس زمان انعقاد العقد، وورود المخصص في الابتداء يزاحم هذا الإطلاق ويقدم عليه لأقوائته، ونتيجة الجمع بين الدليلين: أن مبدأ هذا الواحد الشخصي هو ما بعد زمان دلالة الخاص من دون لزوم تبعض البسيط أصلاً، وإنما يتأخر هذا البسيط عن زمان الخاص إلى زمان افتراق المتبايعين أو غيره، وهذا بخلاف التخصيص في الأثناء فإنه قاطع لاستمرار الحكم.

وأما ثانيهما: فما ذكرناه في توضيح كلام المصنف «قدس سره»، فإن دليل أصل لزوم العقد واستمراره وإن كان هو الآية الشريفة لا غيرها؛ إلا إن دليل وجوب الوفاء هو الآية المباركة، ودليل اعتبار اتصال اللزوم بالعقد هو إطلاقها الأزمانى، وحينئذ: فالفرق بين دليلي خيارى المجلس والغبن هو: أن الأول مانع عن الحكم المستمر، والثاني رافع استمرار الحكم، ومن المعلوم: أن قاطع الاستمرار ورافعه يكون بعد ثبوت أصل الحكم؛

وان كان مفادهما<sup>(١)</sup> على النحو الثاني<sup>(٢)</sup> فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام؛ لكون<sup>(٣)</sup> موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان<sup>(٤)</sup> من أفرادهِ، فله<sup>(٥)</sup> الدلالة على

إذ لو لم يجب الوفاء من أول الأمر لم يصدق قطع الاستمرار ورفعهِ، فلا يجوز التمسك بالعام في التخصيص في الأثناء. بخلاف التخصيص في الأول فإنه مانع عن أصل الحكم المستمر، فمدلول الآية هو الحكم المستمر، وهذا المستمر يتأخر مبدؤه عن العقد إلى التفرق عن مجلس المعاملة، وعليه: فلا يرد على المصنف ما أفيد من الفرق بين ثبوت الاستمرار بنفس الدليل وغيرهِ».

(١) معطوف على قوله: «فإن كان مفاد كل من العام والخاص»، وإشارة إلى القسم الثاني من الأقسام الأربعة، وهو كون الزمان قيماً لكل من العام والخاص، ومحصله: أن الزمان إن كان قيماً لكل منهما كما إذا وجب الجلوس في كل آن في المسجد، ثم خرج منه الجلوس في الساعة الأولى من النهار مثلاً، فلا بد حينئذٍ من التمسك بالعام في غير مورد دلالة الخاص عليه كالساعة الثانية من النهار، بداهة: أن الجلوس فيها فرد آخر للعام يشك في خروجه، فيتمسك بالعام لكونه شكاً في التخصيص الزائد؛ إذ المفروض: أن للعام عموماً أزمانياً كعمومه الأفرادي كما تقدم توضيحه في شرح قوله: «والتحقيق». وضمير «مفادهما» راجع إلى العام والخاص.

(٢) وهو كون الزمان مقيداً لكل من العام والخاص.

(٣) تعليل لقوله: «فلا بد من التمسك بالعام».

وحاصل التعليل: أن العام يدل على حكم كل ما ثبتت فرديته له بنحو من أنحاء الدلالة، فقولنا: «كل مستطيع يجب عليه الحج» يشمل كل فرد من أفراد المستطيع، وإذا خرج عنه فرد لمرض أو غيره لا يضر ذلك بدلالته على وجوب الحج على سائر الأفراد. ففي المقام إذا كان الزمان مفرداً ومقيداً للعام لا يضر خروج فرد منه في زمان بدلالة العام على حكمه في غير زمان الخاص؛ إذ المفروض: فردية ذلك الزمان أيضاً للعام، فيشملة حكمه فالمراد بالحكم هو العام.

(٤) أي: ما بعد زمان الخاص، فإن الجلوس في الساعة الثانية - في المثال المزبور - أيضاً من أفراد الجلوس في كل آن، فيتمسك بالعام أعني: قوله: «اجلس في كل آن في المسجد».

(٥) هذا متفرع على فردية ما بعد زمان الخاص للعام؛ إذ لازم فرديته له دلالة العام عليه كدلالته على سائر أفرادهِ، وضمير «فله» راجع إلى العام، وضمير «حكمه» راجع



حكمه، والمفروض<sup>(١)</sup>: عدم دلالة الخاص على خلافه.  
 وإن كان<sup>(٢)</sup> مفاد العام على النحو الأول<sup>(٣)</sup> والخاص على النحو الثاني<sup>(٤)</sup>: فلا<sup>(١)</sup>

إلى «موضوع» المراد به ما بعد زمان الخاص كالجلوس في الساعة الثانية.  
 (١) غرضه: أن المقتضي لكون ما بعد الخاص محكوماً بحكم العام - وهو دلالة العام عليه - موجود، والمانع عنه مفقود؛ إذ المانع لا بد أن يكون هو الخاص، وذلك منحصر بمقدار دلالاته وهو زمان الخاص كالساعة الأولى في المثال المزبور، وليس له دلالة على خلاف العام فيما بعد زمان الخاص، لعدم المفهوم لدليل الخاص.  
 وعليه: فلا مانع من دلالة العام على حكم ما بعد الخاص، وضمير «خلافه» راجع إلى «العام» ويمكن رجوعه إلى «حكمه».

(٢) معطوف على «فإن كان» وإشارة إلى القسم الثالث من الأقسام الأربعة وهو ما إذا كان الزمان ظرفاً للعام وقيداً للخاص، وحاصله: أنه لا يرجع فيه إلى العموم كما لا يجري فيه الاستصحاب، فلا بد في تعيين الوظيفة من الرجوع إلى حجة أخرى.  
 أما عدم مرجعية العام فيه: فلغرض ظرفية الزمان لاستمرار حكم وحداني لكل واحد من أفرادها، وقد انقطع هذا الحكم بمرور المخصص الذي كان الزمان قيداً له.  
 وأما عدم جريان استصحاب حكم الخاص فيه: فلتعدد الموضوع؛ حيث إن زمان الخاص فرد مغاير لما بعده من الزمان، فاستصحاب حكم الموضوع الواقع في زمان خاص إلى الموضوع الواقع بعد زمان الخاص تسرية موضوع آخر مغاير للموضوع الأول، وهذا أجنبى عن الاستصحاب الذي هو إبقاء حكم ثبت لموضوع قطعاً في ظرف الشك في بقاء ذلك الحكم؛ إذ لا يصدق هذا إلا مع وحدة الموضوع في حالتي اليقين والشك، فمع تعدد الموضوع يكون قياساً، لا استصحاباً، مثلاً: إذا ورد «أكرم العلماء دائماً» بنحو يكون الزمان ظرفاً محضاً لاستمرار حكم كل واحد من أفرادها، ثم ورد «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» مع كون الزمان قيداً له - لدخله في ملاك النهي عن إكرامه - ففي يوم السبت وما بعده لا يتمسك بالعام، لانقطاع حكمه، ولا باستصحاب حرمة الإكرام، لكون موضوعه لتقيده بالزمان مغايراً لحرمة الإكرام في يوم آخر على تقدير حرمة فيه، ومن المعلوم: أجنبية ذلك عن الاستصحاب المتقوم بوحدة الموضوع، بل وبوحدة المحمول أيضاً.

(٣) وهو كون الزمان ظرفاً للعام لا قيداً ومفرداً له.

(٤) وهو كون الزمان قيداً ومفرداً للخاص.

مورد للاستصحاب، فإنه<sup>(٢)</sup>، وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً<sup>(٣)</sup> إلا<sup>(٤)</sup> إن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالاته من<sup>(٥)</sup> إسرائ حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب<sup>(٦)</sup> حكم الموضوع.

(١) جواب «وإن كان»، وقد عرفت: وجه عدم مورديّة الخاص للاستصحاب وهو تعدد الموضوع، ضرورة: أنه مع قيديّة الزمان للخاص يكون الموضوع المقيد بزمان الخاص مغايراً للموضوع المقيد بغير زمان الخاص، ومن المعلوم: تقوم الاستصحاب بوحدة الموضوع، وعدم جريانه مع تعدده كما تقدم آنفاً.

(٢) الضمير للشأن، وغرضه: أن عدم جريان استصحاب الخاص في هذا القسم ليس لأجل وجود دليل اجتهادي حاكم عليه؛ إذ المفروض: عدمه، حيث إنه دائر بين العام والخاص، ومن المعلوم: عدم دلالة شيء منهما على حكم ما بعد زمان الخاص. أما العام: فلانقطاع استمرار حكمه بالخاص، وعدم كون ما بعد الزمان فرداً آخر للعام حتى يدل على حكمه؛ إذ المفروض: كون الزمان ظرفاً للعام لا مفرداً له.

وأما الخاص: فلعدم دلالاته إلا على خروج خصوص المقيد بزمانه عن العام، فلا يدل على خروج فرد آخر وهو ما بعد زمانه، فالدلالة في ناحية كل من الخاص والعام مفقودة. (٣) أي: لا للعام ولا للخاص بشيء من الدلالات الثلاث كما مر آنفاً.

(٤) غرضه: بيان المانع عن جريان استصحاب حكم الخاص بعد نفي مانعيّة دليلي العام والخاص: لعدم دلالتهم على حكم ما بعد زمان الخاص.

ومحصل ما أفاده في وجه عدم جريان الاستصحاب هو: تعدد الموضوع ضرورة: أنه بعد فرض مفردية الزمان للخاص يكون الموضوع في غير زمان الخاص مغايراً لما هو الموضوع في زمانه، فالجلوس في الساعة الأولى التي هي زمان الخاص في المثال المذكور - غير الجلوس في الساعة الثانية التي هي بعد زمان الخاص، ومع تعدد الموضوع يخرج عن باب الاستصحاب، ويندرج في القياس الذي يحرم استشمام رائحته عندنا. وضمير «دلالاته» راجع إلى الخاص.

(٥) متعلق بـ«انسحاب» وتسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر قياس لا استصحاب حكم موضوع واحد لا يختلف إلا بحسب زماني اليقين والشك.

(٦) معطوف على «إسراء»، يعني: أن انسحاب حكم الخاص إلى غير مورد دلالاته يكون من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، لا من استصحاب حكم موضوع واحد.

ولا مجال<sup>(١)</sup> أيضاً للتمسك بالعام؛ لما مر<sup>(٢)</sup> آنفاً، فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول.

وإن كان<sup>(٣)</sup> مفادهما على العكس<sup>(٤)</sup>: كان<sup>(٥)</sup> المرجع هو العام للاقتصار<sup>(٦)</sup> في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص؛ ولكنه<sup>(٧)</sup> لولا دلالاته لكان الاستصحاب مرجعاً؛

(١) عطف على «فلا مورد للاستصحاب»، يعني: لا مورد للاستصحاب ولا مجال أيضاً للتمسك بالعام، فلا بد من الرجوع إلى غير الاستصحاب من الأصول العملية، وهو في المقام أصالة البراءة، حيث إنه يشك بعد الزوال في وجوب الجلوس، ومن المعلوم: أن مرجع الشك في التكليف أصل البراءة.

(٢) في القسم الأول، حيث قال: «لعدم دلالة للعام على حكمه؛ لعدم دخوله على حدة في موضوعه، وانقطاع الاستمرار بالخاص».

(٣) عطف على «فإن كان»، وهو إشارة إلى القسم الرابع أعني: ما إذا كان الزمان مفرداً للعام ظرفاً للخاص، والمرجع حينئذ في غير مورد دلالة الخاص هو العام؛ إذ المفروض: أن ما بعد زمان الخاص فرد أيضاً من أفراد العام، ويشك في تخصيصه زائداً على التخصيص المعلوم، وقد قرر في محله مرجعية العام في الشك في التخصيص الزائد كمرجعيته في الشك في أصل التخصيص، ومع دلالة العام على حكم غير مورد دلالة الخاص لا مجال لاستصحاب حكم الخاص أصلاً؛ لعدم جريان الأصل مع الدليل.

(٤) وهو مفردية الزمان في العام وظرفيته للخاص.

(٥) جواب «وإن كان». وضمير «مفادهما» راجع إلى العام والخاص.

(٦) تعليل لمرجعية العام في هذه الصورة، وحاصله: الاقتصار في تخصيص العام على القدر المتيقن، وهو مقدار دلالة الخاص، ففي غيره يرجع إلى العام، لكونه شكاً في التخصيص الزائد، وضمير «تخصيصه» راجع على العام.

(٧) الضمير للشأن يعني: ولكن لولا دلالة العام على حكم ما بعد زمان الخاص لكان استصحاب حكم الخاص مرجعاً في هذه الصورة؛ إذ المفروض: ظرفية الزمان له المستلزمة لوحدة الموضوع في مورد دلالة الخاص وغيره الموجبة لعدم كون الاستصحاب فيه تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، حتى يكون قياساً لا استصحاباً، ولذا يرجع إليه إذا ابتلى العام بمانع، كما إذا كان له معارض أو علم إجمالاً بتخصيصه بين مورد الشك وغيره، وغير ذلك مما يوجب سقوط أصالة العموم عن الحجية، كما إذا ورد «أكرم العلماء كل يوم» وخصصه بقوله: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة»، وكان المنهي عنه

لما<sup>(١)</sup> عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو<sup>(٢)</sup> صح استصحابه، فتأمل تعرف أن إطلاق كلام شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» في المقام نفياً<sup>(٣)</sup> وإثباتاً في غير محله.

أصل الإكرام لا خصوصية وقوعه في يوم الجمعة حتى يكون الزمان قيداً له، ثم قال: لا يجب إكرام العلماء فيسقط العامان بالتعارض. ويستصحب حكم الخاص أعني: الحرمة. (١) تعليل لاستصحاب حكم الخاص، وحاصله: «كما مر آنفاً: أن مقتضى ظرفية الزمان في الخاص صحة استصحاب حكمه في غير مورد دلالاته؛ لوحدة الموضوع في زماني الخاص وما بعده، لكن العام مانع عن جريانه، لدلالته على حكم ما بعد زمان الخاص.

(٢) المراد بهذا النحو: هو ظرفية الزمان الخاص لا قيديته له؛ إذ مع الظرفية لا تنتم وحدة الموضوع، فيصح الاستصحاب فيما بعد زمان الخاص، ومع القيدية تنتم وحدته ويتعدد الموضوع، ومع تعدده لا يجري الاستصحاب. وضمير «استصحابه» راجع إلى الحكم.

(٣) قال الشيخ الأنصاري: «الحق هو التفصيل في المقام بأن يقال: إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً بأن أخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحل العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان كقوله: «أكرم العلماء كل يوم»، فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة، ومثله ما لو قال: أكرم العلماء، ثم قال لا تكرم زيداً يوم الجمعة، إذا فرض أن الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً، فحينئذ: يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الاستصحاب. وإن أخذ لبيان الاستمرار كقوله: أكرم العلماء دائماً، ثم خرج فرد في زمان وشك 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، بخلاف القسم الأول».

ومحصل كلامه في طرف النفي هو: أنه في صورة ظرفية الزمان للعام لا يرجع إلى العام في صورة الشك ومقتضى إطلاق حكمه بعدم مرجعية العام هو: عدم الفرق بين كون الزمان مأخوذاً في الخاص ظرفاً كالعام، وكونه قيداً. كما أن مقتضى إطلاقه عدم الفرق أيضاً بين كون الخاص مخصصاً من الابتداء كخيارى المجلس والحيوان، ومن الأثناء كالخيارات الحادثة بعد العقد. وقد عرفت: أن المصنف اعترف بالإطلاق الأول وأنكر الإطلاق الثاني.

وادعى صحة الرجوع إلى العام إذا كان التخصيص من الأول، وعدم صحته إذا كان التخصيص في الأثناء مع كون الزمان ظرفاً، فعدم صحة الرجوع إلى العام مع ظرفية الزمان مختص بالتخصيص في الأثناء، هذا في إطلاق كلامه في طرف النفي.

وأما محصل كلامه في طرف الإثبات فهو: أن إطلاق الرجوع على استصحاب حكم الخاص فيما إذا كان الزمان ظرفاً للعام يشمل ما إذا أخذ الزمان مفرداً للخاص وإن كان ظرفاً في العام. وهذا الإطلاق أيضاً في غير محله؛ لما عرفت من: أن مفردية الزمان توجب تعدد الموضوع في زمان الخاص وما بعده، ومع هذا التعدد يخرج انسحاب حكم الخاص إلى غير زمانه عن الاستصحاب إلى القياس. فإطلاق كلامه في إثبات استصحاب حكم الخاص في غير محله؛ بل لا بد من تقييده بما إذا أخذ الزمان ظرفاً فيه لا قيماً ومفرداً له؛ وإلا فلا يجري فيه الاستصحاب، بل يرجع فيه إلى سائر الأصول العملية.

فالمحصل: أن إطلاق كلامه «قدس سره» في نفي مرجعية العام مخدوش؛ لأنه مرجع فيما إذا كان التخصيص من الابتداء أو في الانتهاء.

وكذا إطلاق كلامه في إثبات مرجعية الاستصحاب؛ لما عرفت: من تقييد مرجعيته بما إذا كان الزمان ظرفاً في الخاص، وأما إذا كان قيماً له - وإن كان ظرفاً للعام - فلا مجال لاستصحابه؛ بل يرجع إلى سائر الأصول.

هذا كما في «منتهى الدراية، ج ٧، ص ٧٠٣».

وهناك كلام طويل أضربنا عنه رعاية للاختصار.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من هذا التبيه هو: أنه إذا خرج فرد من أفراد العام في زمان وشك فيه بعد ذلك الزمان، فهل يجري الاستصحاب أم يتمسك فيه بالعام؟

وقبل البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام فيقال: إن موضوع الكلام فيه ما إذا ورد عام مطلق من حيث الزمان؛ بأن دل على استمرار الحكم في جميع الأزمنة إلى الأبد، ثم خصص بعض أفرادها في زمان معين وشك بعد انقضاء الزمان الخاص في حكم الفرد الخاص في أنه محكوم بحكم الخاص أم لا، فهل يرجع إلى العموم أو إلى استصحاب حكم المخصص؟

ذهب إلى كل جماعة، فمرجع البحث إنما هو لتعيين موارد الرجوع إلى العموم وتمييزها عن موارد التمسك بالاستصحاب فيقال: هل المرجع فيه عموم العام أم استصحاب حكم الخاص؟

إذا عرفت ما هو محل الكلام في المقام فاعلم: أن في هذه المسألة أقوالاً.

٢ - الأقوال فيها أربعة:

الأول: ما عن المحقق الثاني من التمسك بالعموم مطلقاً.

الثاني: استصحاب حكم الخاص كذلك كما عن السيد بحر العلوم «قدس سره».

الثالث: التفصيل بين المخصص اللبّي واللفظي بالتمسك بالعام في الأول،

وبالاستصحاب في الثاني كما عن صاحب الرياض «قدس سره».

الرابع: التفصيل بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي بالرجوع إلى العموم في

الأول، وإلى الاستصحاب في الثاني كما عن الشيخ «قدس سره».

٣ - وتوضيح تفصيل الشيخ، يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين العموم الاستغراقي

والعموم المجموعي. وهو: أن الحكم يتعدد بتعدد الأفراد في العموم الاستغراقي، فلكل

حكم إطاعة ومعصية وامثال ومخالفة، هذا بخلاف العموم المجموعي حيث يكون هناك

حكم مستمر كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فلا يكون وجوب

الإمساك تكليفاً متعدداً بتعدد آتات هذا اليوم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن كان العموم من القسم الأول فالمرجع بعد الشك

هو العموم؛ لأنه بعد خروج بعض الأفراد عن العموم لا مانع من الرجوع إليه؛ لإثبات

الحكم لباقي الأفراد.

وإن كان في القسم الثاني: فالمرجع هو الاستصحاب؛ لأن الحكم واحد على

الفرض، وقد انقطع يقيناً، وإثباته بعد الانقطاع يحتاج إلى دليل ومقتضى الاستصحاب

بقاء حكم المخصص.

٤ - قول صاحب الكفاية ردّاً على تفصيل الشيخ: بأن مجرد كون العموم الأزمانى

من قبيل العموم المجموعي لا يكفي في الرجوع إلى الاستصحاب؛ بل لابد من ملاحظة

الدليل المخصص أيضاً، فإن أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفية فلا مانع من التمسك

بالاستصحاب، وإن كان الزمان قيداً فلا يمكن التمسك بالاستصحاب؛ لأن ذلك يكون

من إسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر وهو قياس محرم، فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام هذا على تقدير كون العموم مجموعياً.

وأما إذا كان العموم استغراقياً: فالمتعين فيه هو الرجوع إلى العام إن لم يكن له معارض، وإلا فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان في الدليل المخصص ظرفاً وإن كان قيماً لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً، فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر.

٥ - الصور والاحتمالات على ما ذكره المصنف «قدس سره» أربع:

الأولى: أن يكون العام استغراقياً مع كون الزمان مأخوذاً في دليل التخصيص بنحو الظرفية.

الثانية: هي الأولى مع كون الزمان مأخوذاً على نحو القيدية.

وحكمها: الرجوع إلى العام مع عدم المعارض؛ وإلا فيرجع إلى الاستصحاب في الأولى، وإلى أصل آخر في الثانية.

الثالثة: أن يكون العموم مجموعياً مع كون الزمان ظرفاً.

الرابعة: هي الثالثة مع كون الزمان قيماً. وحكمهما هو الرجوع إلى الاستصحاب في الثالثة وإلى أصل آخر في الرابعة.

فالمحصل: أن تقسيم الشيخ يكون ثنائياً نظراً إلى فرض العام استغراقياً تارة، ومجموعياً أخرى.

وأما تقسم المصنف: فيكون رباعياً، نظراً إلى فرض الزمان في الخاص ظرفاً تارة، وقيماً أخرى.

ثم ما أفاده المصنف أولى مما أفاده الشيخ لكونه جامعاً لجميع الصور والاحتمالات.

٦ - إن خطاب العام الدال على الحكم لكل فردان كان الزمان قيماً؛ لكل فرد إن كان الزمان قيماً كما إذا قال: «أكرم العلماء من هذا اليوم إلى عشرة أيام»، وكان للعام عشرة أفراد، كان إكرام كل واحد منهم في كل يوم واجباً مستقلاً غير مرتبط بإكرامه في يوم آخر، فيكون عموم العام شاملاً لجميع هذه الأفراد في عرض واحد، وينحل إليها على حد سواء.

غاية الأمر: أن عموم العام بالإضافة إلى ذوات العلماء عموم أفراد، وبالقياس إلى قطعات الزمان عموم أزماني.

وان كان الزمان فيه ظرفاً فقط؛ بحيث يكون الحكم الثابت لكل فرد حكماً واحداً مستمراً من أول حدوثه إلى آخر اليوم العاشر، فلا يكون للعام العموم الأزمانى؛ بل له العموم الأفرادى فقط.

فالإكرامات في المثال المذكور عشرة بناءً على الظرفية، كما أنها مائة بناءً على القيدية بلحاظ قطعات الأزمنة.

وهذا التفصيل هو الذي اختاره الشيخ «قدس سره».

ولكن المصنف أجرى فرض ظرفية الزمان وقيدته في ناحية المخصص أيضاً، فمثل: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» يحتمل فيه كل من القيدية والظرفية، فيحصل من قسمي المخصص مع قسمي العام أربعة أقسام. وسيأتي في كلام المصنف أحكام هذه الصور.

٧ - حكم ما إذا كان الزمان مأخوذاً على نحو الظرفية في كل من العام والخاص كما أشار إليه بقوله: «فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول»؛ وهو كون الزمان في كل منهما مأخوذاً ظرفاً لاستمرار الحكم والحكم فيه بعد زمان الخاص هو الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص، وهو عدم وجوب إكرام زيد في قولنا: «أكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة»، ولا يتمسك بعموم العام؛ إذ ليس الفرد الخارج إلا فرداً واحداً وليس متعدداً بتعدد الأزمنة حتى يقال: إن المتيقن هو تخصيص العام بفرد واحد، والشك في تخصيصه بعد زمان الخاص شك في تخصيصه بفرد آخر وهو من صغريات الشك في التخصص الزائد الذي يرجع فيه إلى العام. كما لا يتشبه بالخاص أيضاً لعدم كون الزمان قيداً؛ بل يكون ظرفاً فقط، فلا يدل إلا على انتفاء الحكم في زمانه وهو يوم الجمعة، ولا يدل على حكم ما بعده نفيًا وإثباتاً، فلا بد فيه من الرجوع إلى الأصل وهو الاستصحاب.

حكم ما إذا كان الزمان قيداً لكل من العام والخاص - وهو القسم الثاني - وقد أشار إليه بقوله: «وإن كان مفادهما على النحو الثاني» وهو كون الزمان قيداً لكل من العام والخاص.

وحاصله: أن الزمان إن كان قيداً لكل منهما كما إذا وجب الجلوس في كل آن في المسجد، ثم خرج منه الجلوس في الساعة الأولى من النهار مثلاً، فلا بد حينئذٍ من



التمسك بالعام في غير مورد دلالة الخاص عليه كالساعة الثانية من النهار، بدهاءة: أن الجلوس فيها فرد آخر للعام يشك في خروجه، فيتمسك بالعام لكونه شكاً في التخصيص الزائد؛ إذ المفروض: أن للعام عموماً أزمانياً كعمومه الأفرادي.

٨ - حكم ما إذا كان الزمان ظرفاً للعام وقيداً للخاص:

وهو القسم الثالث الذي أشار إليه بقوله: «وإن كان مفاد العام على النحو الأول» وحاصله: أنه لا يرجع فيه إلى العموم كما لا يجري فيه الاستصحاب، فلا بد في تعيين الوظيفة من الرجوع إلى حجة أخرى.

أما عدم مرجعية العام فيه: فلغرض ظرفية الزمان لاستمرار حكم وحداني لكل واحد من أفرادها، وقد انقطع هذا الحكم بمرور المخصص الذي كان الزمان قيداً له.

وأما عدم جريان استصحاب حكم الخاص فيه: فلتعدد الموضوع حيث إن زمان الخاص فرد مغاير لما بعده من الزمان، فاستصحاب حكم الموضوع الواقع في زمان خاص إلى الموضوع الواقع بعد زمان الخاص تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر مغاير للموضوع الأول، ومع تعدد الموضوع يكون قياساً لا استصحاباً.

وقد أشار إلى القسم الرابع بقوله: «وإن كان مفادهما على العكس» وهو ما إذا كان الزمان قيداً للعام وظرفاً للخاص، والمرجع حينئذ في غير مورد دلالة الخاص هو العام؛ إذ المفروض: أن ما بعد زمان الخاص فرد أيضاً من أفراد العام ويشك في تخصيصه زائداً على التخصيص المعلوم، وقد قرر في محله: مرجعية العام في الشك في التخصيص الزائد كمرجعيته في الشك في أصل التخصيص، ومع دلالة العام على حكم غير مورد دلالة الخاص لا مجال لاستصحاب حكم الخاص أصلاً؛ لعدم جريان الأصل مع الدليل.

٩ - نظريات المصنف «قدس سره»:

١ - استصحاب حكم المخصص فيما إذا كان الزمان ظرفاً لكل من العام والخاص.

٢ - الرجوع إلى العام في غير مورد دلالة الخاص إن كان الزمان قيداً لكل من العام والخاص.

٣ - الرجوع إلى حجة أخرى دون العام، واستصحاب حكم المخصص فيما إذا كان الزمان ظرفاً للعام وقيداً للخاص.

٤ - المرجع في غير مورد دلالة الخاص هو العام فيما إذا كان الزمان قيداً للعام وظرفاً للخاص.

الرابع عشر<sup>(١)</sup>: الظاهر أن الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين، فمع<sup>(٢)</sup> الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب. ويدل عليه<sup>(٣)</sup> - مضافاً إلى أنه كذلك لفة<sup>(٤)</sup> كما في الصحاح<sup>(٥)</sup>، .....

### في كون المراد بالشك في الاستصحاب هو خلاف اليقين

(١) الغرض من عقد هذا التنبيه الرابع عشر: هو بيان ما هو المراد من الشك المأخوذ في الاستصحاب، وهو أحد ركني الاستصحاب، هل المراد هو الشك بمعنى: تساوي الطرفين، أو بمعنى اللغوي أعني: عدم اليقين الشامل للظن غير المعبر؟ فيكون المراد باليقين حينئذ هو الأعم من اليقين الوجداني كالعلم، واليقين التعبدي كالظن المعبر. وما يظهر من المصنف «قدس سره» هو المعنى الثاني، أعني: المراد من الشك هو خلاف اليقين حيث قال: «الظاهر أن الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين»، فيشمل للشك بمعنى: تساوي الاحتمالين وراجحهما ومرجوحهما، أعني: الشك والظن والوهم.

ووجه الظهور: هو جعل الناقض لليقين السابق في أخبار الباب منحصراً في اليقين بالخلاف، فما لم يحصل هذا الناقض يني على اليقين السابق وإن حصل الظن على خلافه، والآ مع قيام الحجة على اعتباره.

(٢) هذه نتيجة أعمية الشك؛ إذ مع كونه بمعنى تساوي الاحتمالين - كما هو المصطلح من الشك عند أهل الميزان - لا يندرج شيء من الظن بالخلاف والوفاق في الشك بمعناه الاصطلاحي.

(٣) أي: ويدل على كون الشك خلاف اليقين أمور هذا أولها، وبيانها: أن غير واحد من اللغويين صرح بأن الشك هو خلاف اليقين؛ بل يمكن استظهار اتفاقهم على ذلك من كلمات بعضهم، ففي مجمع البحرين: «الشك: الارتباب، وهو خلاف اليقين، ويستعمل فعله لازماً ومتعدياً كما نقل عن أئمة اللغة، فقولهم: خلاف اليقين يشتمل التردد بين الشئين، سواء استوى طرفاه أم رجع أحدهما على الآخر». مجمع البحرين: ٢، ٥٣٦. (٤) قد عرفت عبارة مجمع البحرين وظهورها في اتفاق أهل اللغة عليه، وقوله: «كذلك» أي: خلاف اليقين.

(٥) قال فيه: «الشك خلاف اليقين»<sup>(١)</sup> ومثله ما في القاموس<sup>(٢)</sup>.

(١) مجمع البحرين ٢: ٥٣٦ - شك.

(٢) القاموس المحيط ٣: ٣٠٩ - الشك.

وتعارف<sup>(١)</sup> استعماله فيه في الأخبار في غير باب<sup>(٢)</sup> - قوله<sup>(٣)</sup> «عليه السلام» في

(١) عطف على «أنه» يعني: ومضافاً إلى تعارف استعماله، وهذا إشارة إلى الأمر الثاني، ومحصله: استعمال لفظ الشك في روايات الشك في عدد الركعات وأخبار قاعدة التجاوز؛ بل وبعض الأصول العملية، حيث إن المراد بالشك فيها خلاف اليقين. فراجع محله في الفقه.

(٢) يعني: في أبواب متعددة كباب الشك في الركعات، وقاعدتي التجاوز والفراغ وغيرها. وضمير «استعماله» راجع إلى الشك، وضمير «فيه» راجع إلى «خلاف اليقين». (٣) فاعل «ويدل»، وهذا إشارة إلى الأمر الثالث، ومحصله: أنه يدل على إرادة «خلاف اليقين» من «الشك» ما ورد في نفس أخبار الاستصحاب من موارد نبتة عليها الشيخ أيضاً.

منها: قوله «عليه السلام» في صحيحة زرارة الأولى المتقدمة: «ولكن تنقضه بيقين آخر»، حيث إنه يحدد ناقض اليقين باليقين، وقد ثبت في محله: «أن التحديد يفيد الحصر، فإن تحديد الكثر بألف ومائتي رطل عراقي مثلاً ينفي الزيادة على هذا المقدار والتقيصة عنه، ففي المقام ينفي حصر الناقض باليقين كل ما هو خلاف اليقين من الشك المصطلح والظن والوهم، غاية الأمر: أن الظن المعتبر كالعلم في الاعتبار.

وبالجملة: يدل هذا الحصر بقريضة التحديد أن المراد بالشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين، ثم يراد باليقين بسبب دليل حجية الأمارات غير العلمية الحجة، فكأنه قيل: «لا تنقض اليقين إلا بالحجة على خلافه».

ومنها: قوله «عليه السلام» في الصحيحة المتقدمة أيضاً: «لا حتى يستيقن أنه قد نام». توضيحه: أن إطلاق جواب الإمام «عليه السلام» بعدم وجوب الوضوء على من يقن الطهارة وعرضته الخفقة والخفقتان؛ بحيث لم يلتفت إلى تحريك شيء في جنبه، مع ترك استفصاله «عليه السلام» بين إفادة الخفقة - التي هي من أمارات النوم عادة - للظن بالنوم وعدمها، مع إفادتها له أحياناً «يدل» على أن الحكم المذكور أعني: عدم وجوب الوضوء ثابت ما لم يحصل العلم بالخلاف، ولو حصل الظن بالخلاف فلا بد أن يراد بالشك حينئذٍ خلاف اليقين، فيدل على اعتبار الاستصحاب مطلقاً حتى مع الظن بالخلاف.

ومنها: قوله «عليه السلام»: «ولا تنقض اليقين بالشك»، بتقريب: أنه «عليه السلام» - بعد الحكم بعدم وجوب إعادة الوضوء إلا بعد اليقين بالنوم - نهى عن نقض اليقين بالشك وهذا النهي بقريضة ذلك الحكم المغتني باليقين بالخلاف أي: النوم يراد بالشك في

أخبار الباب: «ولكن تنقضه بيقين آخر»، حيث<sup>(١)</sup> إن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنه<sup>(٢)</sup> ليس إلا اليقين. وقوله<sup>(٣)</sup> أيضاً: «لا حتى يستيقن أنه قد نام» بعد السؤال عنه «عليه السلام» عما إذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم، حيث<sup>(٤)</sup> دل بإطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمانة<sup>(٥)</sup> الظن وما إذا لم تفده، بدهاءة<sup>(٦)</sup> أنها لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له أحياناً على<sup>(٧)</sup> عموم النفي لصورة الإفادة.

وقوله<sup>(٨)</sup> «عليه السلام» .....

جملة النهي خلاف اليقين الذي هو مطلق يشمل الشك والظن والوهم، هذا ما يتعلق بظاهر عبارة المتن.

(١) هذا تقريب دلالة «ولكن تنقضه بيقين آخر» على إرادة خلاف اليقين من الشك في أخبار الاستصحاب، وقد عرفت تقريره، فلا حاجة لى الإعادة والتكرار.

وضميراً «ظاهره، أنه» راجعان إلى «قوله»، وضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول. (٢) عطف على «أنه». وضميره راجع إلى الموصول يعني: وأن ما ينقض به اليقين ليس إلا اليقين، وإذا انحصر الناقض باليقين فلا محالة يراد بالشك خلاف اليقين. (٣) عطف على «قوله»، وهذا أيضاً من الصحيحة الأولى لزرارة.

(٤) هذا تقريب الاستدلال بالجملة المذكورة، وقد مر توضيحه. وضميراً «بإطلاقه، والمستتر» في «دل» راجعان إلى «قوله» و«بعد السؤال» ظرف لـ «قوله». (٥) وهي الخفقة والخفقتان، حيث إنهما أمارتان تفيدان الظن بالنوم تارة، ولا تفيدانه أخرى.

(٦) غرضه: إثبات صحة الإطلاق الناشئ عن ترك الاستفصال. توضيحه: أن الأمانة المزبورة لما كانت مفيدة للظن بالنوم - ولو نادراً - كان لاستفصال الإمام «عليه السلام» عن إفادتها للظن وعدمها مجال، فترك الاستفصال حينئذ يفيد الإطلاق، وعدم إعادة الضوء مطلقاً، سواء أفادت هذه الأمانة الظن بالنوم أم لم تفده، وضمير «أنها» راجع إلى الأمانة.

(٧) متعلق بقوله: «دل»، والمراد بـ «عموم النفي» نفي وجوب الضوء في كلتا صورتَي الظن بالخلاف - أي: بحصول النوم - وعدمه. وضميراً «له» في كلا الموضعين راجعان إلى الظن.

(٨) عطف على قوله: «قوله» يعني: ويدل عليه قوله «عليه السلام» بعده: «ولا ينقض

بعده<sup>(١)</sup>: «ولا ينقض اليقين بالشك» أن<sup>(٢)</sup> الحكم في المقتضى<sup>(٣)</sup> مطلقاً<sup>(٤)</sup> هو عدم نقض اليقين بالشك كما لا يخفى.

وقد استدل عليه<sup>(٥)</sup> أيضاً بوجهين آخرين: الأول: الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف<sup>(٦)</sup> على تقدير اعتباره من باب الأخبار. وفيه<sup>(٧)</sup>: أنه لا وجه لدعواه، ولو سلم اتفاق الأصحاب على .....

اليقين بالشك»، وهو إشارة إلى المورد الثالث المتقدم وهو «ومنها: قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين بالشك».

(١) أي: بعد قوله «عليه السلام»: «لا حتى يستيقن أنه قد نام».

وقد عرفت: أن جملة «ولا ينقض اليقين بالشك» بنفسها لا تصلح لإثبات إرادة خلاف اليقين من الشك، بل لا بد من ضم جملة «حتى يستيقن أنه قد نام» إليها، ولا حاجة إلى مثل هذا الاستدلال التكلفي مع إمكان إثبات المطلوب بغيره بلا تكلف، كقوله «عليه السلام»: «ولكن ينقضه بيقين آخر» كما صنعه الشيخ.

(٢) الصواب دخول «على» على «أن» وهو متعلق بـ«يدل»، يعني: ويدل قوله «عليه السلام»... الخ.

(٣) وهو قوله «عليه السلام»: «لا حتى يستيقن أنه قد نام».

(٤) يعني: وإن كان الظن على خلافه، فلا بد من البناء على الوضوء المعلوم سابقاً حتى مع الظن بخلافه.

(٥) أي: واستدل على كون الشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين بوجهين آخرين - غير الوجوه الثلاثة المتقدمة - أولهما الإجماع والمستدل بهما هو الشيخ في الرسائل، راجع: «دروس في الرسائل»، ج ٥، ص ١٩٢، حيث قال «ويدل عليه وجوه: الأول: الإجماع القطعي»<sup>(١)</sup>، يعني: مقتضى الإجماع القطعي هو حجية الاستصحاب مع الظن بالخلاف بناءً على اعتباره من باب الأخبار والتعبد، لا من باب الظن.

(٦) أي: بخلاف الحالة السابقة، لكن الإجماع على الاعتبار إنما هو «على تقدير اعتباره» أي: اعتبار الاستصحاب «من باب الأخبار». أما لو اعتبرناه من باب إفادته الظن لم يكن حجة إذا كان الظن النوعي على خلافه.

(٧) هذا جواب الاستدلال بالإجماع، وهو ينحل إلى وجهين:

أحدهما: عدم ثبوت الاتفاق على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، إما لما

الاعتبار<sup>(١)</sup>؛ لاحتمال<sup>(٢)</sup> أن يكون ذلك<sup>(٣)</sup> من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه.

الثاني<sup>(٤)</sup>: أن الظن غير المعبر إن علم بعدم اعتباره .....

قيل: من كون المسألة مستحدثة، وأنه لم يكن لها في كلمات المتقدمين على الشيخ المفيد «قدس سره» عين ولا أثر. وإما لاختلاف من تعرض لها في حجيته مطلقاً، أو في خصوص الشك الذي تساوى طرفاه. هذا ما أشار إليه بقوله: «لا وجه لدعواه» أي: دعوى الإجماع.

ثانيهما: أنه بعد فرض ثبوت الاتفاق المزبور يحتمل استنادهم في ذلك إلى ظهور الأخبار المشار إليها فيه، ومع هذا الاحتمال يخرج عن الإجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم «عليه السلام» إلى الإجماع المدركي، الذي لا يصلح للركون إليه كما لا يخفى. وقد أشار إليه بقوله: «لا احتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه». وضمير «أنه» للشأن، وضمير «اعتباره» راجع إلى الاستصحاب.

(١) أي: اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف.

(٢) تعليل لقوله: «لا وجه لدعواه» وحاصله: أنه مع احتمال استناد المجمعين إلى الروايات لا يصلح هذا الإجماع للحجية لاحتمال مدركيته.

(٣) أي: اتفاق الأصحاب. وضمير «عليه» راجع إلى الاعتبار مع الظن بالخلاف.

(٤) هذا هو الوجه الثاني الذي استدل به الشيخ «قدس سره».

وبيانه: أن الظن على خلاف اليقين السابق إن كان عدم اعتباره لقيام الدليل الخاص عليه كالظن القياسي، فمعنى عدم حجيته: عدم الاعتناء به وفرض وجوده كعدمه، ولازم هذا الفرض: جريان الاستصحاب في صورة قيامه على خلاف اليقين السابق كصورة عدم قيامه على خلاف ذلك اليقين؛ لأن من آثار تنزيل وجوده منزلة عدمه جريان الاستصحاب مع وجوده كجريانه مع عدمه.

وإن كان عدم اعتباره لعدم الدليل على حجيته كالثبوت الفتوائية ونحوها من الظنون غير المنهي عنها بدليل خاص، فعدم جواز رفع اليد به عن اليقين إنما هو لأجل صدق نقض اليقين بالشك على هذا الرفع، ومن البديهي: عدم جوازه، وذلك لأن الحكم الواقعي وإن لم يكن مشكوكاً في الزمان اللاحق بل مضمون عدم قيام الظن على خلافه؛ إلا إن الحكم الفعلي المعلوم في السابق يكون مشكوك البقاء في اللاحق؛ لأن جواز المضي على طبق الظن بارتفاعه مشكوك أيضاً، فيصير الحكم الفعلي مشكوكاً فيه فعلاً بعدما كان متيقناً سابقاً، وهذا بنفسه موضوع أدلة الاستصحاب من نقض اليقين السابق بالشك اللاحق.

بالدليل<sup>(١)</sup> فمعناه: أن وجوده كعدمه عند الشارع، وأن<sup>(٢)</sup> كلما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده وإن كان<sup>(٣)</sup> مما شك في اعتباره، فمرجع<sup>(٤)</sup> رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك فتأمل جيداً<sup>(٥)</sup>.

وفيه<sup>(٦)</sup>: أن قضية عدم اعتباره - لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره - لا يكاد

(١) أي: الدليل الخاص كالظن القياسي حيث إنه نهى عنه بنص خاص.

(٢) عطف تفسيري لقوله: «أن وجوده» وأن محصله: أن معنى وجوده كعدمه هو ترتيب أثر عدمه على وجوده، فكما لو لم يقم الظن القياسي على خلاف الحالة السابقة كان الاستصحاب جارياً، فكذلك لو قام على خلافها.

وضمير «فمعناه» راجع إلى «عدم اعتباره»، وضمائر «وجوده»، كعدمه، عدمه وجوده» راجعة إلى «الظن».

(٣) عطف على «إن علم»، والأولى أن يقال: «وإن شك في اعتباره»؛ لكنه عين عبارة الشيخ «قدس سره».

وكيف كان؛ فهو إشارة إلى صورة كون عدم حجية الظن لأجل عدم الدليل على اعتباره. وقد مرّ توضيح ذلك.

(٤) جواب «وإن كان». وقوله «بسببه» متعلق بـ«مرجع».

(٥) لعله إشارة إلى منع صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين السابق بالظن المشكوك اعتباره؛ إذ لا بد في صدقه من اتحاد متعلق اليقين والشك حتى يكون الشك في بقاء نفس ما كان على يقين منه، ومن المعلوم: أن الشك هنا لم يتعلق بالمتيقن السابق؛ بل تعلق بأمر آخر وهو حجية الظن، فرفع اليد عن اليقين حينئذٍ نقض لليقين بالظن لا بالشك.

والحاصل: أن المشكوك هو الحجية، وهي غير المتيقن السابق، فلم يتحد متعلقا اليقين والشك.

(٦) هذا ردُّ من المصنف على الوجه الثاني من الوجهين الآخرين. وتوضيح هذا الرد يتوقف على مقدمة وهي: أن عدم اعتبار الظن قد يكون بمعنى ترتيب آثار الشك عليه. وقد يكون بمعنى عدم ترتيب آثار الظن.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقتضى عدم اعتبار الظن هو عدم ترتيب آثار الظن عليه لا ترتيب آثار الشك عليه، فلا يجري الاستصحاب عند قيام الظن غير المعتبر على

يكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبدًا، ليرتب عليه آثاره شرعًا، لا ترتيب<sup>(١)</sup> آثار الشك مع عدمه؛ بل لا بد حينئذ<sup>(٢)</sup> في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العملية

خلاف الحالة السابقة؛ وذلك لعدم الشك، ولم يترتب عليه أثر الظن أيضاً لأنه ليس بحجة على الفرض، ولازم ذلك هو: الرجوع إلى سائر الأصول العملية. وبعبارة أخرى: أن مقتضى عدم اعتبار ظن ليس عقداً إيجابياً وهو ترتيب آثار الشك المتساوي طرفاه على وجود الظن غير المعتبر حتى يجري فيه الاستصحاب الذي هو من آثار هذا الشك؛ بل مقتضاه عقد سلبي، وهو عدم ثبوت المظنون بهذا الظن؛ ليرتب عليه آثاره الشرعية، فلو كان متيقناً لطهارة ثوبه مثلاً، ثم شهد عدل واحد بنجاسته، وقلنا بعدم اعتبار شهادة عدل واحد في الموضوعات، فإن معنى عدم اعتبار شهادته: عدم ثبوت نجاسة الثوب؛ بها لا ثبوت آثار الشك بها التي منها الاستصحاب؛ إذ العقد السلبي لا يستلزم العقد الإيجابي، وتنزيل الظن غير المعتبر منزلة الشك في الآثار الشرعية. والخلاصة: فعدم اعتبار الظن ليس معناه ثبوت آثار الشك له؛ بل معناه عدم ثبوت مضمونه شرعاً.

وعليه: فهذا الوجه الثاني لا يصلح لإثبات اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف؛ بل لا بد من الرجوع إلى الوجوه الأخرى في إثباته. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح جواب المصنف في الجواب عن هذا الوجه الثاني من الوجهين الآخرين. وضميراً «عليه، وآثار» راجعان إلى المظنون بالظن غير المعتبر، وضميراً «مظنونه، به» راجعان إلى الظن غير المعتبر.

(١) عطف على «عدم»، فإن نفي النفي إثبات، يعني: أن مقتضى عدم اعتبار الظن عدم إثبات مظنونه به؛ لا ترتيب آثار الشك عليه، فقوله: «لا ترتيب» إشارة إلى العقد الإيجابي، كما أن قوله: «إلا عدم إثبات مظنونه» إشارة إلى العقد السلبي، وضمير «عدمه» راجع إلى «الشك».

والمراد بهذا الشك هو: المتساوي طرفاه بناءً على كونه هو الظاهر من أخبار الاستصحاب، والظن غير الشك، فلا بد في حكم الظن غير المعتبر القائم على خلاف الحالة السابقة من الرجوع إلى غير الاستصحاب، ففي مسألة الضوء مع أمانة النوم يرجع إلى قاعدة الاشتغال القاضية بلزوم إحراز الطهارة للصلاة مثلاً.

(٢) أي: حين عدم اقتضاء الظن غير المعتبر العقد الإيجابي، أو حين ظن بخلاف الحالة السابقة.



من الدليل<sup>(١)</sup>، فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه<sup>(٢)</sup> على اعتبار الاستصحاب<sup>(٣)</sup> فلا بد<sup>(٤)</sup> من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب، ولعله أشير إليه<sup>(٥)</sup> بالأمر بالتأمل<sup>(٦)</sup>، فتأمل جيداً.

(١) متعلق بـ«لا بد» يعني: بعد نفي العقد الإيجابي - وهو ترتيب آثار الشك على الظن غير المعبر - لا بد في تعيين الوظيفة مع الظن غير المعبر، من الرجوع إلى غير الاستصحاب.

(٢) أي: مع الظن غير المعبر، يعني: بناءً على دلالة الأخبار على اعتبار الاستصحاب في خصوص الشك المصطلح - وهو ما تساوى طرفاه، وعدم دلالتها على اعتباره مع الظن بالخلاف - لا بد في تشخيص الوظيفة من الرجوع إلى غير أخبار الاستصحاب؛ لعدم الموضوع لها مع الظن بالخلاف؛ إلا إذا قام دليل آخر على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف كالشك.

(٣) لما فرض من دلالتها على اعتبار الاستصحاب في خصوص الشك المتساوي طرفاه.  
(٤) جواب «فلو»؛ إذ بعد اختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك المصطلح فلا محيص عن الرجوع إلى غيره من سائر الأصول العملية في صورة الظن بالخلاف، ففي الظن بالفراغ يرجع إلى قاعدة الاشتغال، وفي الظن بالتكليف يرجع إلى أصالة البراءة.  
(٥) أي: أشير إلى الإشكال المزبور وهو عدم اقتضاء الظن غير المعبر للعقد الإيجابي، أعني: ترتيب آثار الشك عليه. وضمير «لعله» للشأن.

(٦) حيث قال الشيخ «قدس سره»: «وإن كان - يعني الظن غير المعبر - مما شك في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك. فتأمل جيداً»<sup>(١)</sup>.

فالمحصل: أنه إن دل دليل الاستصحاب على أن الظن بالخلاف كالشك فلا بأس من القول به؛ وإلا كان المرجع فيما ظن بالخلاف - الأصول العملية - ولا ينفع دليل الشيخ في إلحاقه بالشك.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الفرض من عقد هذا التبيه الرابع عشر: هو بيان المراد من الشك الذي هو أحد ركني الاستصحاب، هل هو بمعنى تساوي الطرفين أم بمعنى خلاف اليقين؟

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٨٥.

وظاهر المصنف هو: المعنى الثاني. ووجه الظهور هو: جعل الناقض لليقين السابق في أخبار الباب منحصراً في اليقين بالخلاف.

٢ - والدليل: على كون المراد من الشك خلاف اليقين أمور:

الأول: قول أهل اللغة، ففي مجمع البحرين: «الشك والارتباب هو خلاف اليقين»، وكذا في الصحاح ونحوهما.

الثاني: هو استعمال الشك في روايات الشك في عدد الركعات وأخبار قاعدة التجاوز بمعنى خلاف اليقين.

الثالث: ما ورد في نفس أخبار الاستصحاب كقوله «عليه السلام»: «ولكن تنقضه ييقن آخر»، حيث إنه يحدد ناقض اليقين باليقين، فيفيد التحديد في المقام حصر ناقض اليقين باليقين، فينفي كل ما خلاف اليقين من الشك المصطلح والظن والوهم. والخلاصة: يدل هذا الحصر بقرينة التحديد أن المراد بالشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين.

وكقوله «عليه السلام»: «لا حتى يستيقن أنه قد نام»، بتقريب: أن إطلاق جواب الإمام «عليه السلام» بعدم وجوب الوضوء على من يقن بالطهارة يدل على أن الحكم المذكور، أعني: عدم وجوب الوضوء ثابت ما لم يحصل العلم بالخلاف.

٣ - استدل بالإجماع القطعي على كون المراد بالشك هو خلاف اليقين، إذ قام الإجماع على حجية الاستصحاب مع الظن بالخلاف بناءً على اعتباره من باب الأخبار والتعبد؛ لا من باب الظن.

والجواب: أولاً: عدم ثبوت الإجماع على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف؛ لكون المسألة مستحدثة.

وثانياً: على فرض ثبوت الإجماع يحتمل استنادهم في ذلك إلى دلالة الأخبار فيخرج الإجماع عن الإجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم «عليه السلام» إلى الإجماع المدركي الذي لا يصلح للركون إليه.

٤ - استدل أيضاً: بأن الظن على خلاف اليقين السابق لا يخلو عدم اعتباره عن أحد

احتمالين:

الأول: أن يكون هناك دليل خاص على عدم اعتباره كالقياس، فمعنى عدم حجيته: فرض وجوده كعدمه، ولازم ذلك جريان الاستصحاب مع وجوده كما يجري مع عدمه.

تتمة<sup>(١)</sup>:

الثاني: أن يكون عدم اعتباره لعدم الدليل على حجته كالشهرة الفتوائية، فعدم جواز رفع اليد عن اليقين إنما هو لأجل صدق نقض اليقين بالشك على هذا الرفع. ومن البديهي: عدم جوازه، وعلى كلا التقديرين يجري الاستصحاب مع الظن بالخلاف.

٥ - والجواب: أن عدم اعتبار الظن قد يكون بمعنى ترتيب آثار الشك عليه. وقد يكون بمعنى عدم ترتيب آثار الظن عليه.

ثم مقتضى عدم اعتبار الظن في المقام هو: عدم ترتيب آثار الظن عليه؛ لا ترتيب آثار الشك عليه، فلا يجري الاستصحاب عند قيام الظن غير المعتبر على خلاف الحالة السابقة، وذلك لعدم الشك، ولم يترتب عليه أثر الظن أيضاً؛ لعدم كونه حجة على الفرض، فيرجع إلى سائر الأصول العملية.

والخلاصة: فعدم اعتبار الظن ليس معناه ثبوت آثار الشك له؛ بل معناه عدم ثبوت مضمونه شرعاً، وعليه: فهذا الاستدلال ساقط لا يصلح لإثبات اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف.

٦ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: أن المراد بالشك في باب الاستصحاب هو خلاف اليقين.

### في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

(١) الفرض من بيان هذه التهمة: هو التعرض لشرطين من شرائط الاستصحاب وهما: بقاء الموضوع وعدم أمانة معتبرة في مورده؛ إذ معها لا تصل النوبة إلى الاستصحاب لحكومتها عليه، فهنا مقامان: مقام بقاء الموضوع، ومقام عدم أمانة معتبرة في مورد الاستصحاب لا على خلافه، ولا على وفاقه وقبل البحث تفصيلاً عن اشتراط بقاء الموضوع في المقام الأول لا بد من بيان أمور:

الأول: بيان ما هو المراد من موضوع الاستصحاب.

الثاني: بيان ما هو المراد من بقاء الموضوع في باب الاستصحاب.

الثالث: بيان لزوم الدليل على بقاء الموضوع.

وأما الأمر الأول: فصاحب الكفاية لم يتعرض إلى ما هو المراد من الموضوع؛ ولكن الشيخ الأنصاري «قدس سره» قال في الرسائل: «والمراد به معروض المستصحب». راجع «دروس في الرسائل، ج ٥، ص ٢٠١». فالمراد من الموضوع هو: معروض المستصحب،

لا يذهب عليك أنه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع، وعدم أمانة معتبرة هناك ولو على وفاقه<sup>(١)</sup>، فهاننا مقامان:

سواء كان المستصحب حكماً كوجوب نفقة الزوجة أو غيره كحياته مثلاً.  
وأما الأمر الثاني: فيقال: إن المراد من بقاء الموضوع بقاؤه بجميع ما له دخل في عروض المستصحب لذلك العروض.

وبعبارة أخرى: أن المراد من بقاء الموضوع في الاستصحاب هو كون الموضوع في القضية المشكوكة عين الموضوع في القضية المتيقنة؛ كي يكون الشك في الزمان اللاحق متعلقاً بعين ما كان متيقناً في الزمان السابق، حتى يصدق نقض اليقين بالشك فيما لم يعض على طبق اليقين السابق؛ لأن الاستفادة من أدلة الاستصحاب هو: وجوب المضي على طبق اليقين السابق، وعدم جواز نقضه بالشك، ولا يصدق المضي والنقض إلا مع اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً وإنما التفاوت بينهما هو: كون ثبوت المحمول قطعياً في القضية المتيقنة، ومحمولاً في القضية المشكوكة.

فاعتبار بقاء الموضوع الراجع إلى اشتراط اتحاد القضيتين في الموضوع والمحمول مستفاد من أدلة الاستصحاب.

ولهذا يقول صاحب الكفاية: «إنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى: اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً؛ كاتحادهما حكماً» أي: محمولاً.

فالمتحصل: أن المقصود من بقاء الموضوع هو اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً. كقولك: «زيد عادل»، فلو لم يكن الموضوع - وهو عدالة زيد - باقياً لم يجز الاستصحاب؛ لأن عدالة بكر لم تكن متيقنة.

والخلاصة: أن اعتبار بقاء الموضوع بهذا المعنى يكون أمراً بديهياً لا يحتاج إلى إقامة دليل وبرهان. انتهى الكلام.

الأمر الثالث: وهو الدليل على اعتبار بقاء الموضوع فقد استدل عليه بوجوه:

منها: ما تقدم من استفادة ذلك من نفس أدلة الاستصحاب.

ومنها: الإجماع كما حكى عن بعض، والمراد به هو اتفاق العلماء لا الإجماع المصطلح الكاشف عن رأي المعصوم «عليه السلام»؛ لأن بيان اعتبار بقاء الموضوع ليس من وظيفة الشارع.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»

(١) أي: على وفاق الاستصحاب، كما إذا كان شيء معلوم الطهارة سابقاً، وشك

المقام الأول<sup>(١)</sup>:

أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع؛ بمعنى: اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً كاتحادهما حكماً<sup>(٢)</sup>، .....

في بقائها، وقامت بيّنة على طهارته، فإنه يبيّن على طهارته للبيّنة لا للاستصحاب؛ لأن الأصل لا يجري مع الأمانة المعتبرة.

(١) وحاصل الكلام في المقام: أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب؛ لأنه إدامة الوجود السابق في ظرف الشك؛ إما بالتعبد وإما بغيره.

ثم التعبير ببقاء الموضوع مذكور في كثير من الكلمات، مع إنه لا بد من بقاء المحمول أيضاً، ولعل الاكتفاء بالموضوع لأجل أهميته، أو لكون المراد بقاءه بوصف موضوعيته.

(٢) أي: محمولاً، يعني: يعتبر في الاستصحاب كون القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً ونسبةً كمثال: «زيد عادل»، من دون اختلاف بين القضيتين إلا في إدراك؛ لكونها في إحداها معلومة، وفي الأخرى مشكوكة. والخلاصة: فالقضيتان متحدتان في جميع وحدات التناقض إلا في زمان النسبة باليقين والشك.

وغرضه من التعبير باتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة؛ بدلاً عن التعبير ببقاء الموضوع دفع توهم، وهو: أن التعبير بالبقاء ظاهر في البقاء الخارجي، لظهور «البقاء» في استمرار الحادث، وحينئذ: يختص ذلك بما إذا كان المحمول من الأعراض والمحمولات المترتبة كالقيام والقعود والعدالة والاجتهاد ونحوها؛ مما يكون موضوعها موجوداً خارجياً.

وأما إذا كان المحمول نفس الوجود الذي هو أول محمولٍ يحمل على الماهيات، فاعتبار بقاء الموضوع فيه يغني عن الاستصحاب؛ إذ مع العلم بوجود زيد في الزمان الثاني لا معنى لاستصحاب وجوده فيه.

وبالجملة: فأشكال التعبير بالبقاء هو اختصاص اعتبار بقاء الموضوع بما إذا كان المحمول من الأعراض والمحمولات الثانوية، وعدم كونه عاماً لجميع الموارد التي منها كون المحمول نفس الوجود كقولنا: «زيد موجود».

وقد أجاب الشيخ «قدس سره» عن هذا الإشكال بما حاصله: من أن المراد ببقاء الموضوع بقاؤه على نحو معروضيته للمستصحب، ففي استصحاب قيام زيد يكون الموضوع وجوده الخارجي؛ لأنه كان سابقاً معروضاً للقيام، وفي استصحاب وجود زيد يكون الموضوع تقرره الماهوي لا وجوده الخارجي؛ إذ لا يعقل أن يكون زيد بوجوده

ضرورة<sup>(١)</sup>: أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في .....

الخارجي معروضاً للوجود؛ وإلا يلزم أن يكون معنى القضية «زيد موجود» زيد الموجود موجود، ومن المعلوم: فساده.

والخلاصة: فاستصحاب كل من المحمول الأولي - وهو الوجود - والمحمول الثانوي كالقيام والقعود صحيح، غاية الأمر: أن الموضوع في الأول هو الماهية المجردة عن الوجود الذهني والخارجي، وهي باقية في زمان الشك في وجود زيد مثلاً، فيصح استصحابه لبقاء معروضه وهو الماهية الممكنة القابلة للوجود، كما أن الموضوع في المحمول الثانوي كالقيام هو الوجود الخارجي، فالموضوع في «زيد قائم» مثلاً هو «زيد الموجود»، ففي ظرف الشك في القيام يكون الموضوع أي: معروض المستصحب - الذي هو القيام أيضاً - وجود زيد في الخارج. هذا محصل ما يستفاد من كلمات الشيخ «قدس سره» في بيان المراد ببقاء الموضوع في الاستصحاب، ودفع الإشكال المذكور بما عرفت.

والمصنف «قدس سره» عبّر عن اعتبار بقاء الموضوع بعبارة لا يرد عليها الإشكال المذكور حتى يحتاج إلى دفعه بما أفاده الشيخ؛ بل ظاهر تفسير المصنف لكلام الشيخ في حاشية الرسائل إرادة معنى واحد، سواء عبّر عنه ببقاء الموضوع أم باتحاد القضيتين قال فيها: «الموضوع هو معروض المستصحب كما أفاده؛ لكن مع جميع القيود في عروضه عليه عقلاً أو شرعاً أو عرفاً»، ومن المعلوم: أن وحدة الموضوع بهذا المعنى هي عبارة أخرى عن اتحاد القضيتين.

ولعل التعبير ببقاء الموضوع ناظر إلى أهميته في الكلام؛ لا لاعتبار الاتحاد بلحاظه بالخصوص، أو إلى بقاءه بوصف موضوعيته، فإنه بهذا المعنى لا ينفك عن وحدة المحمول والنسبة، فيحصل الاتحاد في القضيتين، والأمر سهل بعد وضوح المطلب؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٧، ص ٧٢٦ - ٧٢٧».

(١) استدل المصنف على اعتبار وحدة القضيتين بنفس أدلة الاستصحاب الدالة على أن المتيقن سابقاً المشكوك لاحقاً لا يجوز نقضه ورفع اليد عنه؛ وذلك بوجهين: أحدهما: بموضوع تلك الأدلة أعني: الشك في البقاء.

وثانيهما: بمحمولها أعني: النهي عن النقض، وقوله: «لا يكون الشك في البقاء» إشارة إلى الوجه الأول، ومحصله: أن الشك في البقاء الذي يتقوم به الاستصحاب لا يصدق إلا بوحدة القضية المتيقنة والمشكوك موضوعاً ومحمولاً؛ إذ بدونها لا يكون الشك في البقاء، فإذا كانت عدالة زيد متيقنة ثم صارت عدالة عمرو مشكوك لا

الحدوث<sup>(١)</sup>، ولا رفع<sup>(٢)</sup> اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى<sup>(٣)</sup> لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان.

يصدق الشك في بقاء عدالة زيد على الشك في بقاء عدالة عمرو؛ بل هو شك في أمر آخر.

وضمير «أنه» للشأن، وضمير «بدونه» راجع إلى «اتحاد القضيتين».

(١) فلو علمنا سابقاً: بأن الماء في الإناء الأصفر كثر، وشككنا فعلاً في أن الماء الذي في الإناء الأبيض كثر أم لا؟ لم يكن شكاً في البقاء بالنسبة إلى الأصفر؛ بل شكاً في حدوث الكرية بالنسبة إلى الإناء الأبيض.

(٢) يعني: ولا يكون رفع اليد عن اليقين السابق في مورد الشك نقض اليقين بالشك؛ إذ لم يكن هناك يقين سابق حتى نكون قد نقضناه بالشك.

(٣) هو ما أفاده بقوله: «بمعنى: اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً... الخ. وهناك أقوال في تفسير بقاء الموضوع في الاستصحاب:

الأول: هو قول الشيخ الأنصاري، وأن بقاء الموضوع عند الشيخ «قدس سره» عبارة عن كون الموضوع في القضية المشكوكة على النحو الذي كان في القضية المتيقنة من الوجود الخارجي والذهني والتقريري، حيث قال: «فإذا أريد 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 بتقرره ذهنياً أو بوجوده خارجياً.

فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرره ذهنياً لا بوجود الخارجي». راجع: «دروس في الرسائل، ج ٥، ص ٢٠٢».

وأما قول صاحب الكفاية في تفسير بقاء الموضوع - وهو القول الثاني - فعبارة عن اتحاده عرفاً في القضية المتيقنة والمشكوكة، سواء كان وجوده بقاءً من سنخ وجوده حدوثاً أم لا، كما إذا شك في عدالة زيد بعد موته، فإن وجوده حال اليقين بعدالته كان خارجياً، وفي زمان الشك يكون تقررياً.

والقول الثالث في تفسير بقاء الموضوع ما نسب إلى صاحب الفصول، «وهو احتمال بقاء الموضوع خارجاً».

وهذا مستفاد مما حكى عنه حيث قال: «إن الشك في بقاء الموضوع خارجاً يمنع عن استصحاب الحكم المترتب عليه؛ لكن يرتفع هذا المانع بجريان الاستصحاب أولاً في نفس الموضوع، ثم في حكمه ثانياً، ففي الشك في عدالة زيد مع الشك في حياته

يجري الاستصحاب أولاً في حياته وثانياً في عدالته.

وبالجملة: فإحراز الموضوع ولو تعبدأ معتبر في استصحاب عارضه، وهو كافٍ في جريانه، فلا وجه لاعتبار العلم ببقاء الموضوع في جريانه.

إذا عرفت هذه الأقوال في تفسير بقاء الموضوع فاعلم: أنه يجري الاستصحاب - على تفسير صاحب الكفاية - في المحمولات المترتبة؛ كالعدالة والقيود والقيام وغيرها، ولو مع عدم العلم ببقاء موضوعاتها خارجاً؛ بل ومع العلم بارتفاعها أيضاً، كما إذا شك في بقاء عدالة زيد مع العلم بموته فضلاً عن الشك فيه، وذلك لأن بقاء الموضوع - بمعنى اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة كما عليه المصنف - صادق عليه؛ لأن نفس القضية المعلومة وهي «زيد عادل» صارت مشكوكة، والعلم بموت زيد فضلاً عن الشك فيه لا يوجب خللاً في موضوعها ولا في محمولها كما لا يخفى.

ولا يجري الاستصحاب في تلك المحمولات على تفسير الشيخ في بقاء الموضوع، وهو اعتبار بقاء الموضوع في زمان الشك بنحو كان موجوداً حال اليقين به؛ لأن الموضوع في زمان اليقين كان موجوداً خارجياً، وفي زمان الشك لا يكون كذلك فلا يكون الموضوع على تفسير الشيخ باقياً كي يجري الاستصحاب.

وأما على قول صاحب الفصول - وهو القول الثالث - فيجري الاستصحاب أولاً في الموضوع، ثم في حكمه، ففي الشك في عدالة زيد مع الشك في حياته يجري الاستصحاب أولاً: في حياته، وثانياً: في عدالته؛ إذ يكفي في الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع ولو تعبدأ، فلا وجه لاعتبار العلم ببقاء الموضوع في جريان الاستصحاب.

والدليل الثالث على لزوم بقاء الموضوع في الاستصحاب: ما أشار إليه بقوله: «والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر»، والمستدل بهذا الدليل العقلي هو جمع من العلماء كصاحبي الفصول والمناهج وتبعهما الشيخ الأنصاري.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن العرض - كما في علم الفلسفة - هو الذي يقوم بغيره، فانتقاله عنه إلى غيره محال، إذ في حال الانتقال إما لا يكون قائماً بالمنتقل عنه ولا بالمنتقل إليه، أو يكون قائماً بالمنتقل إليه، وكلا الاحتمالين محال وباطل، لأن الأول يسبب قيام العرض بلا موضوع ولا محل وهو محال. والثاني: يوجب انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر، وهو أيضاً محال؛ إذ حال الانتقال يبقى العرض بلا موضوع ولو أنا ما.



والاستدلال عليه «باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر؛ لتقومه<sup>(١)</sup> بالموضوع وتشخصه<sup>(٢)</sup> به» غريب، بداهة: .....

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحكم عرض على الموضوع، فلو أردنا استصحاب الحكم لموضوع آخر، كان ذلك سبباً لانتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر الذي عرفت استحالته.

ولكن الاستدلال لبقاء الموضوع في باب الاستصحاب بهذا الدليل العقلي غريب. وتوضيح الإشكال على هذا الاستدلال يتوقف على مقدمة وهي: أن البقاء على قسمين؛ حقيقي وتعدي، والفرق بينهما: أن الأول لا ينفك عن معروضه؛ وإلا يستلزم أحد المحذورين المذكورين من بقاء العرض بلا موضوع، أو انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر.

والثاني لا يستلزم شيئاً منهما؛ إذ مفاد الاستصحاب ترتيب آثار وجود المستصحب كالعدالة مثلاً في ظرف الشك في بقائها، وهذا حكم ظاهري مقتضاه ترتيب آثار العدالة شرعاً على العدالة المشكوك، وليس مقتضى الاستصحاب بقاء العدالة الواقعية حتى يلزم أحد المحذورين المذكورين.

وعليه: فلا مانع من الحكم ببقاء المحمول تعبداً بمعنى: لزوم ترتيب آثار وجوده مع الشك في بقاء موضوعه؛ كالتعبد بلزوم ترتيب أحكام العدالة والاجتهاد والزوجية وغيرها شرعاً مع الشك في موضوعاتها.

(١) تعليل لاستحالة انتقال العرض، وقد عرفت توضيح ذلك.

(٢) أي: تشخص العرض بالموضوع، قال المحقق الطوسي «قدس سره» في التجريد: «والموضوع من جملة الشخصيات»، فلو انتقل العرض عن الموضوع زال تشخصه فيزول شخصه كما في الشوارق، مثلاً: امتياز وجود بياض الثلج عن بياض العاج لا يكون إلا بالمحل والموضوع؛ لاشتراكهما في ماهية البياض ولوازمها وأجزائها، وحيث إن الماهية المبهمة لا تتحقق في الخارج، ولا وجود للعرض بدون معروضه كان تشخص العرض منوطاً بتشخص موضوعه، فلو انعدم المعروض انتفى العرض القائم به أيضاً؛ لانتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج إليه، وهذا معنى كون الموضوع من جملة الشخصيات.

وضمير «لتقومه» راجع إلى العرض، وضمير «تشخصه» راجع إلى العرض أيضاً، وضمير «به» راجع إلى الموضوع.

قوله: «غريب» خبر قوله: «والاستدلال» وإشكال عليه.

أن استحالته<sup>(١)</sup> حقيقة غير مستلزم لاستحاله تعبدًا والالتزام<sup>(٢)</sup> بأشاره شرعاً. وأما<sup>(٣)</sup> بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، فلا يعتبر قطعاً في جريانه<sup>(٤)</sup> لتحقيق<sup>(٥)</sup> أركانه بدونه. نعم<sup>(٦)</sup>؛ ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار، ففي استصحاب عدالة زيد

ومحصل الإشكال: إن البقاء على قسمين حقيقي وتعبدي، والأول لا ينفك عن معروضه، وإلا يستلزم أحد المحذورين المذكورين من بقاء العرض بلا محال وانتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر، والثاني لا يستلزم شيئاً من المحذورين، وقد عرفت توضيح ذلك.

(١) أي: أن استحالة انتقال العرض حقيقة - كما هو مقتضى البرهان العقلي المذكور - لا تستلزم استحالة انتقال العرض تعبدًا كما هو مقتضى الاستصحاب؛ لأنه حكم ظاهري كما عرفت آنفاً، وضمير «لاستحاله» راجع على «الانتقال».

(٢) عطف تفسيري لقوله: «تعبدًا»، فإن التعبد هو الالتزام بالآثار شرعاً.

فتحصل: أن البرهان العقلي المزبور يثبت استحالة انتقال العرض حقيقة من موضوع إلى آخر، ولا يثبتها تعبدًا حتى يكون دليلاً على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب؛ بل الدليل على اعتباره هو ما ذكرناه من صدق نقض اليقين مع بقائه وعدم صدقه بدونه.

(٣) عطف على قوله: «بمعنى: اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة، وإشارة إلى القول الثالث المنسوب إلى صاحب الفصول، وقد تقدم توضيح ذلك فراجع.

(٤) أي: في جريان الاستصحاب في المستصحب الذي هو عارض الموضوع كالعدالة التي هي من عوارض الحياة.

(٥) تعليل لقوله: فلا يعتبر قطعاً، ومحصله: عدم توقف استصحاب العارض على إحراز الموضوع خارجاً بعد عدم كون الشك في العارض ناشئاً من الشك في الموضوع؛ كنشوء الشك في عدالة زيد من صدور فعل منه أوجب الشك في سقوطه عن العدالة، فإن استصحاب العدالة بعد موت زيد يجري إن كان لها أثر كجواز تقليده ولو بقاءً على القول به، فإن زيداً كان عادلاً سابقاً، وصارت عدالته مشكوكة لاحقاً؛ للشك في زوال ملكاته بالموت مثلاً، فأركان الاستصحاب من اليقين والشك متحققه، ورفع اليد عن عدالته نقض لليقين بالشك.

وضمير «أركانه» راجع إلى الاستصحاب، وضمير «بدونه» إلى «إحراز».

(٦) استدراك على قوله: «فلا يعتبر قطعاً». وتوجيه لكلام الفصول، ومحصله: أن

لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده<sup>(١)</sup>، وإن كان محتاجاً إليه<sup>(٢)</sup> في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه. وإنما<sup>(٣)</sup> الإشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل؟  
فلو كان<sup>(٤)</sup> مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الأحكام؛

إحراز وجود الموضوع لازم في بعض الموارد، وهو ما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود الموضوع خارجاً كعدالة زيد للاقتداء به أو إطعامه ونحو ذلك، ففي مثل هذه الموارد لا بد من إحراز وجود الموضوع لترتيب هذه الآثار الشرعية؛ لا لأجل اعتباره في جريان الاستصحاب؛ بل لأجل اقتضاء تلك الآثار وجود الموضوع خارجاً.

(١) يعني: بناءً على عدم دخل حياته في جواز تقليده مطلقاً كما عن بعض، أو بقاء كما عن جماعة.

(٢) الضمير راجع إلى «الإحراز»، يعني: وإن كان إحراز حياة زيد محتاجاً إليه في ترتيب جواز الاقتداء به، وضميراً «إكرامه، عليه» راجعان إلى «زيد».

والمراد بوجوب الإنفاق: وجوبه على من تجب نفقته عليه كالزوجة والأولاد.

(٣) عطف على قوله: «لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع»، يعني: بعد أن نفى المصنف الإشكال عن اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى: اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة تصدى لبيان المراد من الاتحاد المزبور، وأنه هل بنظر العرف أم بحسب الدليل الدال على الحكم أم بنظر العقل. فإن هذه الوجوه الثلاثة متصورة ثبوتاً فهنا مقامان:  
الأول: مقام الثبوت. والثاني: مقام الإثبات.

أما المقام الأول: فهو ما عرفته من الاحتمالات الثلاثة، وتعرض المصنف «قدس سره» لما يترتب عليها من اللوازم والثمرات.

وأما المقام الثاني: فسيأتي بعد الفراغ عن المقام الأول.

(٤) هذه إحدى الثمرات، ومحصلها: أنه لو كان مناط الاتحاد نظر العقل فلازمه: عدم جريان الاستصحاب في الأحكام إن كان الشك في بقاء الحكم ناشئاً من زوال حال من حالات الموضوع؛ لاحتمال دخل الزائل في الموضوع الذي هو بنظر العقل مقتضى للحكم، فزواله يوجب الشك في بقاء الموضوع.

ومن المعلوم: عدم جريان الاستصحاب مع الشك في بقاءه، كعدم جريانه مع القطع بارتفاعه.

وعليه: فيختص الاستصحاب بالموضوعات الخارجية كحياة زيد وغيرها مما يكون الموضوع في القضية المشكوكة عينه في القضية عقلاً.

لقيام<sup>(١)</sup> احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال<sup>(٢)</sup> بعض خصوصيات موضوعه؛ لاحتمال<sup>(٣)</sup> دخله فيه، ويختص<sup>(٤)</sup> بالموضوعات، بدهاة<sup>(٥)</sup>: أنه إذا شك في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقةً، بخلاف<sup>(٦)</sup> ما

(١) تعليل لقوله: «لا مجال»، وحاصله: أنه يحتمل تغير الموضوع بزوال بعض خصوصياته؛ لاحتمال كون القيود المأخوذة في الحكم حدوداً وبقاءً راجعة إلى الموضوع. وعليه: فيصير الشك في الواقع ذاتاً وصفةً سبباً للشك في الموضوع، فلا مجال حينئذٍ للاستصحاب؛ لعدم العلم ببقاء الموضوع.

(٢) متعلق بـ«شك»، وغرضه: كون الشك في الحكم ناشئاً من زوال بعض خصوصيات موضوعه؛ كالشك في نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه. (٣) متعلق بـ«تغير»، يعني: منشأ التغير هو احتمال دخل بعض الخصوصيات في الموضوع، وضمير «موضوعه» راجع إلى الحكم.

(٤) عطف على «فلا مجال»، يعني: ويختص الاستصحاب بالشبهات الموضوعية. (٥) تعليل لاختصاص الاستصحاب بالموضوعات، فإن زيدا مثلاً الذي هو معروض الحياة المشكوكة المستصحبة عين زيد الذي هو معروض الحياة المعلومة. وقوله «حقيقة» قيد لـ«شك في نفس».

ثم إن المقصود باختصاص الاستصحاب بالموضوعات إذا كان المناط النظر بالدقي العقلي هو جريانه في الموضوعات التي يحكم العقل بوحدتها في القضيتين المتيقنة والمشكوكة، فلو لم تحرز وحدتها في بعض الموارد كان حالها حال الشبهات الحكمية في عدم الجريان، ومن المعلوم: أن العرف إذا تردد في حكمه بوحدة القضيتين أحياناً، فعدم جريان الاستصحاب حينئذٍ بناءً على اعتبار النظر العقلي يكون بالأولوية القطعية.

وعلى هذا: فلا تتوهم منافاة حكم المصنف هنا باختصاص الاستصحاب بالموضوعات، بناءً على التعويل على نظر العقل؛ لما تقدم منه في صدر الاستصحاب من منعه حتى في بعض الشبهات الموضوعية بقوله: «وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة»، مع أن مبنى المنع عن جريانه فيها هو التعويل على النظر العرفي. وجه بطلان التوهم: أن منعه «قدس سره» عن جريانه، مع كون المناط نظر العرف يقتضي منعه بناءً على إناطته بالنظر العقلي بالأولوية القطعية.

(٦) يعني: بخلاف ما لو كان مناط الاتحاد بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، وينبّه بهذا على اختلاف الثمرة.

لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، ضرورة<sup>(١)</sup>: أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجباً للشك في بقاء الحكم لاحتمال<sup>(٢)</sup> دخله في موضوعه؛ إلا إنه ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته<sup>(٣)</sup>.  
كما أنه<sup>(٤)</sup> ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً، مثلاً:

(١) هذا بيان وجه الفرق بين كون مناط الاتحاد نظر العقل، وبين كونه نظر العرف أو لسان الدليل، وأن الاستصحاب ربما يجري على الأخيرين دون الأول، كما سيظهر. وحاصل الفرق هو: أن انتفاء بعض خصوصيات الموضوع وإن كان بدأً موجباً للشك في بقاء الحكم لاحتمال الاتحاد في الموضوع كالفرض السابق، وهو ما إذا كان مناط الاتحاد نظر العقل وزالت بعض خصوصيات الموضوع؛ إلا إن نظر العرف الذي هو المتبع في فهم الخطابات الشرعية ربما يساعد بحسب المناسبات المغروسة في أذهانهم، على أن الزائل ليس من مقومات الموضوع حتى يكون له دخل في الحكم؛ بل من الحالات المتبادلة عليه، فيحكم بوجود الحكم مع زواله كالحكم بوجوده مع بقائه.

(٢) هذا منشأ الشك في بقاء الحكم، حيث إن منشأ احتمال دخل الخصوصية الزائلة في موضوع الحكم، وضمير «دخله» راجع إلى «بعض»، وضمير «موضوعه» إلى «الحكم».

(٣) بل يكون بنظر العرف من حالات الموضوع المتبادلة. وقوله: «إلا إنه» متعلق بـ: «وإن كان موجباً».

(٤) بعد بيان الفرق بين كون مناط الاتحاد نظر العقل، وبين كونه نظر العرف وبحسب دليل الحكم، أراد بيان الفرق بين هذين الأخيرين أيضاً، وقبل بيان الفرق بينهما أشار إلى توهم وهو: أنه كيف يكون الموضوع في نظر العرف مغايراً للموضوع في لسان الدليل، مع أن المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف أيضاً لأنه المخاطب به؟ ومعه لا يبقى مجال لتوهم تعددهما وتغايرهما حتى يبحث عن الفرق بينهما.

ودفع هذا التوهم: بأنه ربما يكون ظاهر الدليل - من جهة ظهور العنوان المأخوذ فيه في الموضوعية - دوران الحكم مداره وجوداً وعدمياً؛ لكن العرف بحسب القرائن المرتكزة والمناسبات المغروسة في أذهانهم يجعلون الموضوع أعم مما أخذ موضوعاً في لسان الدليل؛ كما إذا جعل «العنب إذا غلى» موضوعاً للحرمة، وحيث إن العنوان المأخوذ في كل دليل ظاهر في الموضوعية التي يدور الحكم معها وجوداً وعدمياً، فلا محالة يحكم العرف بأن موضوع الحرمة هو عنوان العنب.  
هذا بحسب النظر العرفي البدوي السطحي.

إذا ورد: «العنب إذا غلى يحرم» كان العنب بحسب<sup>(١)</sup> ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب؛ ولكن<sup>(٢)</sup> العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ويتخيلونه من<sup>(٣)</sup> المناسبات بين الحكم وموضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب، ويرون العنية والزيبية من حالاته المتبادلة<sup>(٤)</sup>؛ .....

وأما بحسب النظر الثانوي العمقي: يرى أن الموضوع ذات العنب، وليست العنية مقومة للموضوع؛ بل من حالاته المتبادلة والوسائط الثبوتية، فهذا الجسم موضوع سواء كان في حال الرطوبة وهو المسمى بالعنب، أم في حال الجفاف وهو المسمى بالزبيب، فمعنى الموضوع العرفي حينئذ هو: أن العرف مرجع في تمييز ما هو مقوم للموضوع عما ليس مقوماً له، ومعنى الموضوع الدليلي هو الرجوع إلى العرف في معنى الكلام ومعرفة ظاهره.

وبيان آخر: أن للعرف نظرين:

أحدهما: بما هو من أهل المحاورة، وبهذا النظر يرجع إليه في تحديد الموضوع الدليلي. وثانيهما: بما ارتكز في ذهنه من المناسبة بين الحكم وموضوعه وإن كان على خلاف ظاهر الكلام، وهذا النظر الثاني هو مناط الاتحاد في الاستصحاب دون النظر الأول. فإذا ورد «الماء المتغير نجس» فظاهر الدليل الشرعي بحسب النظر البدوي العرفي هو كون الموضوع للنجاسة الماء بوصف كونه متغيراً؛ لكن المرتكز في ذهن العرف من المناسبات هو كون معروض النجاسة ذات الماء، وأن التغير واسطة في الثبوت، كما أن ملاقة الماء القليل للنجاسة واسطة ثبوتية في انفعاله، وبعد زوال التغير بنفسه والشك في بقاء نجاسته لا مانع من استصحابها؛ لبقاء موضوعها وهو نفس الماء، والشك نشأ من احتمال كون التغير علةً حدوثاً فقط أو حدوثاً وبقاءً. وهذا الفرق ما أفاده المصنف في الحاشية بعد سؤال الفرق بين الموضوع العرفي والدليلي فراجع.

(١) يعني: كان العنب بحسب الموضوع الدليلي الذي يفهمه العرف بدواً هو خصوص العنب وإن تغير بعد ذلك لأجل المناسبات.

(٢) هذا إشارة إلى دفع توهم وهو: أنه كيف يكون الموضوع العرفي مغايراً لموضوع الدليل؟ مع أن المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف أيضاً، وقد تقدم دفع هذا التوهم.

(٣) بيان لـ«ما» الموصول.

(٤) أي: الحالات التي لا يوجب انتفاؤها ارتفاع الموضوع، بخلاف أوصافه المقومة

التي يوجب زوالها انتفاء الموضوع.

بحيث<sup>(١)</sup> لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب كان<sup>(٢)</sup> عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان<sup>(٣)</sup> محكوماً به كان من بقاءه، ولا ضير<sup>(٤)</sup> في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات فيما<sup>(٥)</sup> إذا لم تكن بمثابة .....

ومن الموارد التي يمتاز فيها الوصف المقوم عن غيره: ما ذكره في الفقه من أنه إذا قال البائع: «بعتك هذا الفرس بكذا»، فبان كونه شاة كان البيع باطلاً؛ لأن الصورة النوعية الفرسية مقومة للمبيع، بخلاف ما لو قال: «بعتك هذا العبد الكاتب» فانكشف كونه أمياً، فالبيع صحيح؛ لعدم كون الوصف مقوماً للمبيع بنظر العرف، بل من أوصاف الكمال، وتخلّفه يوجب الخيار للمشتري.

(١) غرضه: إقامة الأمانة على كون الزائل من الحالات المتبادلة على الموضوع لا من مقوماته.

وحاصل تلك الأمانة: أنه إذا صدق ارتفاع الحكم عن موضوعه على عدم كون الزبيب محكوماً بأحكام العنب، وصدق على ترتيب أحكامه على الزبيب بقاء الحكم على موضوعه، كان الوصف الزائل كالعينية في المثال من حالات الموضوع المتبادلة؛ لا من مقوماته التي كون الدليل ظاهراً فيها.

وإذا لم يكن كذلك؛ بأن لم يصدق البقاء والارتفاع على ترتيب أحكام العنب على الزبيب، وعدم ترتيبها عليه كان لأجل كون الوصف الزائل من المقومات التي ينتفي الموضوع بانتفائها.

(٢) أي: كان عدم محكومية الزبيب بحكم العنب «عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه».

(٣) معطوف على «لو» في قوله: «لو لم يكن»، يعني: بحيث لو كان الزبيب محكوماً بما حكم به العنب كان من بقاء الحكم على موضوعه، ومن المعلوم الضروري: توقف صدق البقاء والارتفاع على وحدة الموضوع.

(٤) غرضه: التنبيه على أن المغايرة بين الموضوع الدليلي والعرفي غير قاذحة لما ستعرف.

(٥) متعلق بقوله: «ولا ضير»، يعني: لا ضير في اختلاف الموضوع الدليلي مع الموضوع العرفي فيما إذا لم تكن الجهات «بمثابة تصلح...» الخ.

تصلح<sup>(١)</sup> قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه.

ولا يخفى<sup>(٢)</sup>: أن النقص وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من .....

وغرضه من هذا البيان: توجيه عدم قدح الاختلاف بين الموضوع الدليلي والعرفي، مع كون المرجع في فهم الدليل هو العرف أيضاً، وتوضيح هذا التوجيه يتوقف على مقدمة وهي: أن المناسبة بين الحكم والموضوع تارة: تكون لوضوحها كالقرينة الحافة بالكلام المانعة عن انعقاد الظهور في خلاف ما تقتضيه تلك المناسبة، كما في قولهم «عليهم السلام»: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»، فإن المناسبة بين انفعال الماء بالنجاسة تقتضي انفعاله بالملاقاة لا مطلقاً ولو بالمجاورة، ولذا لم يفت أحد ظاهراً بانفعاله بالمجاورة، مع عدم ورود دليل بالخصوص على اعتبار الملاقاة في الانفعال.

وأخرى: لا تكون بذلك الوضوح كمثال: «العنب حلال» أو «إذا غلى يحرم»، فإن العرف يرى بالنظر البدوي نفس العنب من حيث هو موضوعاً للحكم، ولا يحكم بموضوعية ذاته وكون العنبيّة والزبيبيّة من حالاته المتبادلة إلا بعد التأمل في أن الرطوبة واليبوسة في نظر العرف من حالات الموضوع لا من القيود المقومة له؛ بحيث يدور الحكم مدارها، فمناسبة الحكم والموضوع هنا ليست كالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور كما كانت كذلك في «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المناسبة إن كانت من القسم الأول؛ بأن تكون كالقرينة الحافة بالكلام اتحد الموضوع الدليلي والعرفي. وإن كانت المناسبة من القسم الثاني؛ بأن تكون كالقرينة المنفصلة غير المانعة عن انعقاد الظهور، فلا محالة من تعدد الموضوع الدليلي والعرفي.

(١) إذ لو كانت المناسبات بمثابة تصلح لصرف الدليل عما هو ظاهر فيه من موضوعية العنوان المذكور فيه كالعنب، وجعله من حالات الموضوع المتبادلة اتحد الموضوع الدليلي مع الموضوع العرفي، فتعددهما يكون في القسم الثاني من المناسبات. وضميراً «صرفه، هو» راجعان إلى «الدليل»، وضمير «فيه» إلى «ما» الموصول. هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لبيان احتمالات اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة ثبوتاً، وقد عرفت أنها ثلاثة دليلي وعرفي وعقلي.

(٢) هذا إشارة إلى المقام الثاني أي: مقام الإثبات وتعيين أحد الاحتمالات الثلاثة بحسب اقتضاء الدليل، حيث إن النقص يختلف باختلاف الموضوع دليلاً وعقلاً وعرفاً، فيصدق بالنسبة إلى موضوع الدليل مثلاً، ولا يصدق بالنسبة إلى الموضوع العرفي، فلا



الموضوع<sup>(١)</sup>، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع<sup>(٢)</sup>، ولا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب «لا تنقض» قد سبق بأي لحاظ<sup>(٣)</sup>.

فالتحقيق<sup>(٤)</sup> أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب «لا تنقض» هو أن يكون بلحاظ

يصدق النقض على عدم ترتيب أحكام العنب على الزبيب بحسب موضوع الدليل، ويصدق بحسب الموضوع العرفي، فلا بد من تعيين الموضوع بالدليل حتى يكون هو المناط في الاتحاد.

وتوضيح ما أفاده المصنف «قدس سره» في ذلك هو: أن خطاب «لا تنقض» الذي هو مستند الاستصحاب من الخطابات الشرعية الملقاة إلى العرف، ومن المعلوم: أن المرجع في فهمها وتشخيص مرادات الشارع منها هو العرف؛ إذ لو لم يكن نظرهم في ذلك حجة مع أنهم هم المخاطبون بها فلا بد من نصب قرينة عليه.

وكان يقول: «استظهار العرف من جميع الخطابات حجة إلا في باب الاستصحاب، فإن المعتبر فيه هو حكم العقل بصدق النقض». وإلا يلزم الإخلال بالعرض.

وحيث إنه لم يرد هذا التخصيص من الشارع، فيستكشف منه اعتبار ما يستفيدونه من الخطابات؛ وإن لم يساعده العقل ولا ظاهر الدليل. وعليه: فيكون مناط الاتحاد هو الموضوع العرفي دون الموضوع الدقي والدليلي.

وبالجملة: فحمل أدلة الاستصحاب على نظر العقل تخصيص في الخطابات بلا قرينة توجهه؛ كما في «منتهى الدراية»، ج ٧، ص ٧٤٤.

(١) من كونه عقلياً أو عرفياً أو دليلاً.

(٢) كنفى أحكام العنب عن الزبيب، فإنه نقض بلحاظ الموضوع العرفي دون الدليلي؛ لما مرّ من أن الموضوع الدليلي هو العنب بعنوانه، فنفي أحكامه عن الزبيب ليس نقضاً لأحكام العنب عن العنب؛ بل عن موضوع آخر، كما أن إثبات أحكامه للزبيب ليس إبقاءً لأحكام العنب؛ بل تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر.

(٣) من لحاظ الموضوع عقلياً أو عرفياً أو دليلاً حتى يتميّز به اتحاد القضية المشكوكة والتيقنة.

(٤) هذا شروع في إثبات كون اللازم في الاستصحاب هو بقاء الموضوع العرفي لا الموضوع العقلي الدقي، ولا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، وحاصله: أن مقتضى إطلاق خطاب «لا يُنقض اليقين بالشك أبداً»: أن يكون النقض هو بلحاظ الموضوع

الموضوع العرفي؛ لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية، ومنها الخطابات الشرعية<sup>(١)</sup>، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي<sup>(٢)</sup> فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم؛ لا محيص<sup>(٣)</sup> عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ<sup>(٤)</sup>، فيكون<sup>(٥)</sup>

العرفي؛ لأنه المنساق من الإطلاق؛ وإلا لكان عليه البيان. وعليه: فالمناط في بقاء الموضوع أي: اتحاد القضيتين موضوعاً هو نظر العرف وإن لم يكن اتحاد بحسب الموضوع العقلي الدقي ولا بحسب الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، ففي مثل قوله: «العنب إذا غلى يحرم» تستصحب الحرمة المعلقة على حال الزبيبية، وذلك لاتحاد القضيتين بحسب الموضوع العرفي، وكون العنية والزبيبية من الحالات المتبادلة؛ وإن لم يكن اتحاد بحسب الموضوع العقلي الدقي ولا بحسب الموضوع المأخوذ في لسان الدليل.

وفي مثل الوجوب والاستحباب أو الحرمة والكراهة إذا زالت المرتبة الشديدة من الطلب؛ لم يستصحب الاستحباب أو الكراهة؛ وذلك لعدم اتحاد القضيتين بحسب المحمول عرفاً وإن كان هناك اتحاد عقلاً ودقةً، نظراً إلى كون الثاني عين الأول لا تفاوت بينهما إلا بشدة الطلب وضعفه؛ كما تقدم في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) لأنهم هم المخاطبون بتلك الخطابات، ولو لم يكن فهمهم فيها حجة لوجب على المتكلم التنبيه على ذلك وبيان مراده منها. وضمير «لأنه» راجع إلى لحاظ الموضوع العرفي.

(٢) أي: أن النهي عن النقض في خطاب «لا تنقض» بنظر آخر غير النظر العرفي الملحوظ في محاوراتهم، فلا بد من الحمل على أن النهي عن النقض يكون باللحاظ العرفي.

(٣) جواب «فما لم يكن»، والأولى اقترانه بالفاء بأن يقال: «فلا محيص».

(٤) أي: اللحاظ العرفي، وضمير «أنه» راجع على النهي، يعني: فلا محيص عن الحمل على أن النهي عن النقض يكون بذاك اللحاظ العرفي لا العقلي ولا الدليلي.

(٥) هذه نتيجة عدم نصب قرينة على لحاظ نظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاورات العرف، وحاصله: أن المعيار في بقاء الموضوع - حتى يصدق على إثبات الحكم له في ظرف الشك إبقاؤه، وعلى نفيه عنه نقضه - هو الموضوع العرفي لا العقلي

المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، وإن لم يحرز بحسب العقل<sup>(١)</sup> أو لم يساعده النقل<sup>(٢)</sup>، فيستصحب<sup>(٣)</sup> مثلاً ما يثبت بالدليل للعنب إذا صار زيبياً؛ لبقاء الموضوع، واتحاد القضيتين عرفاً، ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك<sup>(٤)</sup> وإن كان هناك اتحاد عقلاً كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث<sup>(٥)</sup> من أقسام استصحاب الكلّي، فراجع.

ولا الدليلي، ولذا يجري الاستصحاب في أحكام العنب المتبدل بالزيب؛ لكون الموضوع عند العرف وهو ذات العنب لا عنوانه باقياً حال الزيبية، ولا يجري فيما إذا كان المشكوك من مراتب المتيقن؛ كالاستحباب الذي هو من مراتب الوجوب إذا ارتفع الوجوب وشك في بقاء الاستحباب الذي هو أيضاً من الطلب، وليس التفاوت بينه وبين الوجوب إلا بشدة الطلب وضعفه، فالموضوع العقلي وهو الطلب وإن كان باقياً؛ لكن الموضوع العرفي منتفٍ؛ لكون الوجوب والاستحباب بنظر العرف متباينين.

(١) كما مرّ في مثل: «الماء المتغير» إذا كان الشك في البقاء ناشئاً من زوال وصف من أوصاف الموضوع.

(٢) كما في مثال العنب؛ إذ بعد جفافه وتبدله بالزيب لا يصدق عليه موضوع الدليل.

(٣) يعني: بعد البناء على كون المعيار في الاتحاد نظر العرف يجري الاستصحاب في أحكام العنب الذي صار زيبياً، لبقاء الموضوع عرفاً، وهو ذات العنب الملحوظ بين حالتي الرطوبة والجفاف. والمراد بـ«ما يثبت» هي: الأحكام. قوله: «لبقاء الموضوع» متعلق بـ«فيستصحب»، و«للعنب» متعلق بـ«يثبت».

قوله: «ولا يستصحب» عطف على «فيستصحب»، يعني: ولا يستصحب ما يثبت بالدليل في الموارد التي لا اتحاد فيها عرفاً بين القضيتين.

(٤) أي: عرفاً وإن كان هناك عقلاً كما مرّ في مثال الوجوب والندب.

(٥) وهو ما إذا كان المشكوك من مراتب المتيقن كالشك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب، وقد تعرض له في أواخر التنبيه الثالث، حيث قال هناك: «إلا إن العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين... الخ».

وقد تحصل مما أفاده المصنف: أن المرجع في تشخيص مفهوم «لا تنقض» هو العرف، والرجوع إليهم إنما هو في تمييز المفهوم لا في تطبيقاتهم المسامحة غير المعتبرة. وتركنا ما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

المقام الثاني<sup>(١)</sup>:

أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورد<sup>(٢)</sup>، وإنما الكلام في أنه<sup>(٣)</sup> للورود أو الحكومة<sup>(٤)</sup>، أو التوفيق<sup>(٥)</sup> بين دليل اعتبارها وخطابه.

## المقام الثاني: تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود

(١) الغرض من بيان هذا المقام: هو التعرض لوجه تقدم الأمانة المعتبرة غير العلمية على الاستصحاب، بعد أن نفي الشبهة عن تقدمها عليه، ولكنه لا بد من حمل نفي الشبهة على كون الاستصحاب أصلاً عملياً، وأما بناءً على أمارته فمقتضى القاعدة تعارضهما وتساقطهما لا تقدم الأمانة عليه، فما يترأى في كلمات بعض: من معاملة التعارض مع الأمانة والاستصحاب مبني على كونه من الأمارات لا من الأصول العملية.

(٢) أي: في مورد الاستصحاب؛ كما إذا كان الثوب مثلاً متنجساً وشك في طهارته، وشهدت بيته بطهارته، فإنه تقدم شهادة هذه البيته على استصحاب نجاسته ويحكم بطهارته.

(٣) أي: في أن عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة وتقديمها عليه هل هو للورود أم غيره؟

والورود: عبارة عن خروج شيء عن دائرة موضوع دليل حقيقةً بعناية التعبد في مقابل التخصص الذي هو الخروج الموضوعي أيضاً، لكن لا بالتعبد، بل بالتكوين؛ كخروج الجاهل عن موضوع «أكرم العلماء».

(٤) وهي بنحو الإجمال: خروج شيء عن موضوع دليل بالتعبد وإثباته للمؤدى؛ كخروج وجوب السورة مثلاً في الصلاة عن موضوع دليل البراءة الشرعية بقيام أمانة معتبرة غير علمية على وجوبها، فإن هذه الأمانة بإثباتها لوجوب السورة تقدم على أصل البراءة حكومية، وقد تقدم تفصيل الحكومة في قاعدة نفي الضرر.

(٥) والتوفيق بين الدليلين: توضيحه يتوقف على مقدمة وهي: إن للتوفيق العرفي إطلاقين:

أحدهما: نحو خاص من الجمع العرفي بين الدليلين المتعارضين بالنظر البدوي، وهو في قبال سائر أنحاء الجمع بينهما كالورود والحكومة والتخصيص.

ثانيهما: معنى عام لمطلق الجمع الدلالي بين المتعارضين فيندرج فيه الورود والحكومة والتخصيص، وحمل الظاهر على النص أو الأظهر، وحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي والآخر على الفعلي.

والتحقيق: أنه<sup>(١)</sup> للورود، فإن<sup>(٢)</sup> رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقصود من التوفيق العرفي في آخر هذا البحث هو المعنى الثاني، كما أن المراد به في المقام بقريئة مقابلته للورود والحكومة هو الأول، فهو عبارة عن حمل أحد الدليلين المعروضين على العرف على الحكم الاقتضائي والآخر على الفعلي، كالجمع بين دليلي وجوب الوضوء ونفي الضرر بحمل الأول على الاقتضائي والآخر على الفعلي، أي: نفي الوجوب فعلاً لأجل الضرر.

وتقريبه في المقام أن يقال: أن البناء على الحالة السابقة المتيقنة ثابت لولا اعتبار الأمانة شرعاً القائمة على خلافها، فالحكم الاستصحابي اقتضائي والحكم الثابت بالأمانة فعلي. وضمير «اعتبارها» راجع إلى الأمانة، وضمير «خطابه» إلى الاستصحاب.

(١) أي: أن عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة يكون للورود. هذا ما اختاره المصنف هنا؛ لكنه في ما علقه على بحث البراءة من الرسائل عدل إلى الحكومة، وجعل مورد الورود خصوص الدليل العلمي على الأصل العملي، حيث قال في جملة كلامه: «وإما حاكم عليه برفع موضوعه حكماً كما هو الحال في الدليل غير العلمي بالنسبة إلى كل أصل كان مدركه النقل». «حاشية الرسائل، ص ١١٢».

(٢) تعليل لقوله: «والتحقيق» وبيان له.

ويمكن تقريب الورود بوجهين:

الأول: ما أفاده في حاشية الرسائل من اقتضاء الأمانة لليقين الراجع للشك حقيقةً. وتوضيحه: أن موضوع أدلة الاستصحاب هو «نقض اليقين بالشك» لتعلق النهي المدلول عليه بـ«لا تنقض»، وليس الموضوع نفس «الشك» حتى يدعى بقاء الشك وجداناً فيما يقينه سابقاً، بعد قيام الأمانة على أحد طرفي الشك ويطلق دعوى الورود، لما عرفت: من تعلق النهي بنفس «نقض اليقين بالشك».

وحينئذ: فإن كان السبب في رفع اليد عن اليقين السابق نفس الشك في البقاء كان ذلك منهياً عنه بمقتضى «لا تنقض»؛ وإلا فلا.

وعلى هذا: فإن قامت أمانة معتبرة كخبر العدل والبيّنة على أمر كان اللازم الأخذ بها، سواء وافقت الحالة السابقة أم خالفها، وذلك لارتفاع موضوع الاستصحاب أعني: - نقض اليقين بالشك - بقيامها؛ لكون نقض اليقين حينئذٍ باليقين لا بالشك، فإن الأمانة المعتبرة وإن لم توجب اليقين بالواقع؛ لإمكان مخالفتها للواقع؛ لكن مفاد دليل اعتبار الأمانة هو اليقين بالحكم بعنوان ثانوي كعنوان «ما أخبر به العادل» أو «ما شهدت به

البيّنة» ونحو ذلك من العناوين المستفادة من أدلة الاعتبار. مثلاً: إذا علمنا بنجاسة الثوب وأخبرت البيّنة بتطهيره، فالطهارة الواقعية وإن لم تكن معلومة بعنوانها الأوّلي، إلا إن طهارته بعنوان «ما شهدت به البيّنة» معلومة، ويكون نقض اليقين بالنجاسة بسبب اليقين بالطهارة نقض اليقين باليقين، لا بالشك فيها حتى يكون منهيّاً عنه.

نعم؛ لو كان موضوع الاستصحاب نفس اليقين والشك لم ينطبق ضابط ورود على المقام؛ لبقاء الشك وجداناً في الطهارة بعد قيام البيّنة. ولكن لما كان الموضوع «نقض اليقين بالشك» لم يكن نقض اليقين بالنجاسة بعد قيام البيّنة نقضاً له بالشك؛ بل نقضاً له باليقين بطهارته وإن كان يقيناً بها بعنوان ثانوي، أي: بعنوان «ما أخبرت به البيّنة»، وهذا معنى ورود الذي يرتفع به موضوع الاستصحاب حقيقةً ببركة دليل اعتبار الأمانة.

والشك في الحكم الواقعي - كالطهارة في المثال المتقدم - وإن كان باقياً بعد قيام الأمانة؛ إلا إنه لا منافاة بين الشك في شيء من وجه والعلم به من وجه آخر ثانوي أعني بعنوان ما قامت الأمانة عليه.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من تقريب ورود، وهو ما أفاده المصنف في حاشية الرسائل، ص ٢٣٥.

الثاني: ما يستفاد من كلماته في الاستدلال بالأخبار وفي التنبيه الثاني من أن موضوع الاستصحاب هو نقض الحجة باللاحجة، والأمانة المعتبرة حجة رافعة لهذا الموضوع.

وبيانه: أنه قد تقدم في الاستدلال بصحاح زرارة وغيرها كون قوله «عليه السلام»: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» إرشاداً إلى قضية ارتكازية عقلائية وهي أنه لا ينبغي نقض اليقين لكونه أمراً مبرماً، بالشك لكونه مرهوناً، ومن المعلوم: أن العليل بهذه الكبرى لا يختص باليقين والشك بل هو شأن كل حجة في قبال ما ليس بحجة، فالمدموم عند العقلاء رفع اليد عن الدليل بغير الدليل.

وحيث إن المفروض حجية الأمانة غير العلمية كخبر العدل والبيّنة كان نقض اليقين السابق بسبب الحجة مما ينبغي بنظرهم، هذا.

والفرق بين هذين التقريبين واضح؛ لابتناء الوجه الأول على أن مؤدى الأمانة حكم

خلافه ليس<sup>(١)</sup> من نقض اليقين بالشك؛ بل<sup>(٢)</sup> باليقين، وعدم<sup>(٣)</sup> رفع اليد عنه مع الأمانة على وفقه ليس<sup>(٤)</sup> لأجل أن لا يلزم نقضه به؛ بل من جهة لزوم العمل

معلوم بعنوان ثانوي أي: بعنوان «ما قامت الأمانة عليه»، فيتحقق اليقين الناقض بقيام الأمانة، وهذا بخلاف الوجه الثاني؛ لعدم ابتناؤه على إفادة الأمانة لليقين بالواقع بعنوان ثانوي، وإنما يتني على التصرف في اليقين والشك بإرادة الحجة واللا حجة منهما؛ لأن العرف الملقى إليه خطاب «لا تنقض» لا يرى خصوصية في وصفي اليقين والشك؛ لأن المناط عنده في عدم حسن النقض هو رفع اليد عن الحجة بما لا يكون حجة، وحيث إن الأمانة حجة تعبداً فهي رافعة لموضوع الاستصحاب وإن لم تورث اليقين. ويرد على كلا الوجهين إشكال تقديم الأمانة على الاستصحاب، مع أنه حجة أيضاً، وسيأتي التعرض له ولجوابه عند تعرض المصنف له.

(١) خبر «فإن» و«بسبب» متعلق ب«رفع»، وضمير «خلافه» راجع إلى «اليقين».

(٢) يعني: بل من نقض اليقين باليقين، أي: بالحجة الموجبة لليقين بعنوان ثانوي، وهذا إشارة إلى أول الوجهين المتقدمين لتقريب الورود.

(٣) إشارة إلى إشكال، وهو: أنه على تقدير الورود - المبني على إرادة الحجة من اليقين حتى تشمل الأمانة غير العلمية المعتبرة شرعاً - يلزم العمل على طبق الأمانة المعتبرة مطلقاً، سواء وافقت اليقين السابق أم خالفته، مع إنه ليس كذلك لأنه مع موافقة الأمانة لليقين السابق يكون العمل به استناداً إلى الاستصحاب وعدم لزوم نقض اليقين بالشك أيضاً، لا إلى الأمانة، فلو كانت الأمانة واردة على الاستصحاب كانت واردة عليه مطلقاً، سواء وافقت أم خالفته، فتقديمه عليها في صورة الموافقة كاشف عن عدم ورودها عليه.

وضميراً «عنه، وفقه» راجعان إلى «اليقين».

(٤) خبر «وعدم» وإشارة إلى دفع الإشكال المزبور.

ومحصله: أن العمل باليقين مع موافقة الأمانة له ليس مستنداً إلى الفرار من النهي عن لزوم نقض اليقين بالشك حتى يقال: إن العمل به إنما هو لأجل الاستصحاب لا لأجل الأمانة؛ بل العمل به مستند إلى تلك الأمانة المطابقة لليقين السابق على ما يقتضيه دليل اعتبارها من تنزيلها منزلة العلم ورفع الشك تعبداً. ومن المعلوم: أنه هادم للشك الموضوع للاستصحاب، فالبناء على اليقين السابق للعلم التعبدي ببقائه غير البناء عليه مع الشك في بقاءه، هذا.

بالحجة<sup>(١)</sup>.

لا يقال: نعم<sup>(٢)</sup>؛ هذا لو أخذ بدليل الأمانة في مورده، ولكنه لم لا يؤخذ بدليله، ويلزم<sup>(٣)</sup> الأخذ بدليلها؟  
فإنه يقال<sup>(٤)</sup>: ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ

ولعل تغيير أسلوب العبارة - حيث عبّر في صورة المخالفة بنقض اليقين باليقين وفي صورة الموافقة بلزوم العمل بالحجة - للإشارة إلى تقريب الورد بالوجهين المتقدمين. وليس غرضه «قدس سره» تخصيص أول الوجهين بصورة المخالفة وثانيهما بصورة الموافقة؛ وذلك لوضوح بطلانه، فإن مقتضى دليل الاستصحاب - على ما صرح به كراراً - هو إنشاء حكم مماثل، ويمتنع فعلية كل من مؤدى الأمانة والاستصحاب؛ لامتناع اجتماع الفعلين سواء كانا مثلين أم ضدّين.

وضمير «نقضه» راجع إلى اليقين، وضمير «به» إلى الشك.

(١) النافية للشك الذي هو موضوع الاستصحاب، فالعمل بالدليل الموافق إنما هو لأجل عدم الموضوع معه للاستصحاب، فلا يقال بحجته في عرض الأمانة الموافقة له، وعدم ورود الأمانة حينئذ عليه.

(٢) هذا استدراك على قوله: «بل باليقين» وإشكال على دعوى ورود الأمانة على الاستصحاب.

ومحصل هذا الإشكال: أن العمل بالأمانة المخالفة لليقين السابق إنما يكون نقضاً لليقين باليقين، ومخرجاً للمورد عن مصاديق نقض اليقين بالشك بناءً على حجية دليل الأمانة في مورد الاستصحاب كما ذكره المدعي للورد وهو أول الكلام؛ لإمكان الأخذ بدليل الاستصحاب والعمل به دون دليل الأمانة، ومع إمكان الأخذ بدليله لا مجال للتمسك بدليل الأمانة؛ لتنافيها وامتناع الجمع بينهما، إذ المفروض: مخالفة الأمانة لما يقتضيه الاستصحاب، فالأخذ بدليل الأمانة ورفض دليل الاستصحاب محتاج إلى مرجح، فالمشار إليه في قوله: «هذا» كون رفع اليد عن اليقين السابق بالأمانة المخالفة له من نقض اليقين باليقين. وضمير «مورده»، بدليله» راجعان إلى الاستصحاب، وضمير «ولكنه» للشأن.

(٣) بالرفع عطف على «لا يؤخذ» يعني: ولم يلزم الأخذ بدليل الأمانة حتى يكون رفع اليد عن اليقين السابق بها من نقض اليقين باليقين؟ وضمير «دليلها» راجع إلى الأمانة.

(٤) هذا جواب الإشكال المزبور:

ومحصله: أن دليلي الاستصحاب والأمانة لما كانا متنافيين امتنع الأخذ بكليهما،



فلا بد من العمل بأحدهما وطرح الآخر، فإن أخذ بدليل الأمانة لم يلزم محذور تخصيص دليل الاستصحاب؛ لأن رفع اليد عن اليقين السابق بالأمانة المعتبرة ليس نقضاً لليقين بالشك حتى يخالف دليل الاستصحاب؛ بل هو نقض اليقين باليقين أي: بالحجة، فالأخذ بدليل الأمانة جمع حقيقة بين دليلها ودليل الاستصحاب أما الأول: فواضح، وأما الثاني: فلأنه من مصاديق «ولكن تنقضه بيقين آخر».

وإن أخذ بدليل الاستصحاب في مورد الأمانة: لزم منه محذور تخصيص دليل الأمانة اقتراحاً، أو بوجه دائر والوجه في لزوم هذا المحذور واضح؛ إذ مع وجود الأمانة لا موضوع للاستصحاب؛ إذ معها لا يلزم نقض اليقين بالشك حتى يكون مورداً للاستصحاب، فتحقق موضوع الاستصحاب في مورد الأمانة موقوف على إخراجه عن عموم دليل الأمانة، وتخصيصه بدليل الاستصحاب وهذا التخصيص إما اقتراحي أي: بلا وجه، وإما دوري، وكلاهما فاسد؛ إذ الأول مستلزم لمخالفة عموم دليل الأمانة بلا وجه صحيح يوجب الخروج عن أصالة العموم التي هي من الأصول اللفظية العقلية المعمول بها.

والثاني: مستلزم للمحال؛ لأن شمول دليل الاستصحاب لمورد الأمانة منوط بصدق نقض اليقين بالشك، وكونه كذلك موقوف على إخراجه عن مورد دليل اعتبار الأمانة؛ وإلا لم يتحقق موضوع الاستصحاب، فلو توقف إخراجه عن عموم دليل اعتبار الأمانة على دليل اعتباره لزم الدور، وهو محال.

وبعبارة أخرى: مخصصة دليل الاستصحاب لعموم دليل الأمانة موقوفة على حجيته، وحجيته موقوفة على مخصصيته، وهذا دور.

أما توقف المخصصة على الحجية فواضح؛ إذ التخصيص كالتقييد تصرف في الدليل وهو العام والمطلق، والمتصرف في الدليل لا بد أن يكون حجة حتى يصلح للتصرف في الدليل؛ وإلا يلزم رفع اليد عن ظاهر الحجة بغير دليل.

وأما توقف الحجية على المخصصة؛ فلأنه لو لم يخصص دليل الاستصحاب عموم دليل الأمانة كانت الأمانة يقيناً تعدياً رافعاً لموضوع الاستصحاب.

ولا ينعكس الأمر، فلا يقال: «مخصصة دليل الاستصحاب لدليل الأمانة موقوفة على حجية الأمانة، وحجيتها موقوفة على مخصصة الاستصحاب لها»، وذلك لأن المقدمة الأولى وإن كانت مسلمة، إذ التخصيص يرد على ما هو الحجة؛ لكن المقدمة

بدليله، فإنه<sup>(١)</sup> يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص<sup>(٢)</sup> إلا على وجه دائر؛ إذ التخصيص<sup>(٣)</sup> به يتوقف على اعتباره معها، واعتباره<sup>(٤)</sup> كذلك يتوقف على التخصيص به؛ إذ لولاه<sup>(٥)</sup> لا مورد له<sup>(٦)</sup> معها كما عرفت آنفاً<sup>(٧)</sup>.

الثانية ممنوعة؛ لعدم توقف حجية الأمانة على مخصصية الاستصحاب لها، بل لا ارتباط بينهما أصلاً، فلا يصح تقرير الدور في طرف العكس.

(١) أي: لزوم الأخذ بدليل الأمانة وترك دليل الاستصحاب.

وضمير «أنه» للشأن، وضمير «بدليلها» راجع إلى الأمانة، وضمير «بدليله» إلى الاستصحاب، وقد عرفت: عدم المحذور في الأخذ بدليل الأمانة، إذ لا يلزم من الأخذ بدليلها نقض اليقين بالشك؛ بل يلزم نقض اليقين باليقين.

(٢) أي: بلا وجه، وهو المعتبر عنه بالاقتراح، ولم يتعرض لوجه بطلانه لوضوحه.

(٣) هذا شروع في تقريب الدور الذي عرفت تفصيله.

وضمير «به» راجع إلى دليل الاستصحاب، وضمير «اعتباره» راجع إلى الاستصحاب، وضمير «معها» راجع إلى الأمانة.

(٤) يعني: واعتبار الاستصحاب مع الأمانة يتوقف على تخصيص دليل الأمانة بالاستصحاب.

وتوضيح العبارة بإبراز مراجع الضماير هكذا: «إذ التخصيص بدليل الاستصحاب يتوقف على اعتبار الاستصحاب مع الأمانة، واعتبار الاستصحاب مع الأمانة يتوقف على تخصيص دليل الأمانة بالاستصحاب»، فضمير «به» راجع إلى الاستصحاب.

(٥) يعني: لولا تخصيص دليل اعتبار الأمانة بالاستصحاب، وهذا تعليل لاعتبار

الاستصحاب، وحاصله: أن اعتباره مع الأمانة موقوف على تخصيصه للأمانة؛ إذ مع

وجودها يكون نقض اليقين باليقين أي: بالحجة، ولا يكون من نقض اليقين بالشك الذي

هو مورد الاستصحاب؛ إلا إذا لم يكن مورداً للأمانة، وعدم موردته للأمانة موقوف على

تخصيص دليل الاستصحاب لعموم دليل الأمانة، ومنعه عن اعتبار الأمانة في هذا المورد

حتى يخرج عن مصاديق نقض اليقين باليقين، ويندرج في مصاديق نقض اليقين بالشك.

(٦) أي: لا مورد للاستصحاب مع الأمانة.

(٧) من أن مورد الأمانة غير العلمية من مصاديق نقض اليقين باليقين أي: بالحجة، لا

من مصاديق نقض اليقين بالشك الذي هو مورد الاستصحاب، فصيورة مورد الأمانة

مصاديقاً لنقض اليقين بالشك منوط بتخصيص دليلها بالاستصحاب.

وأما حديث الحكومة<sup>(١)</sup>: «فلا أصل له أصلاً، فإنه<sup>(٢)</sup> لا نظر لدليلها إلى مدلول

وبالجملة: فوجه تقدم الأمانة المعتبرة غير العلمية على الاستصحاب عند المصنف هو الوجود، وقد عرفت تقريه بوجهين، فلاحظ.

(١) وهو الذي اختاره الشيخ «قدس سره»، فإنه جعل تقدم أدلة الأمانة على أدلة الاستصحاب على وجه الحكومة، فإنه جعل الحكومة تنزيل شيء خارج عن موضوع دليل منزلة ذلك الموضوع في الآثار الشرعية، كتزليل الطواف منزلة الصلاة في الأحكام، أو تنزيل شيء داخل في موضوع منزلة ما هو خارج عنه في عدم ترتيب أحكامه عليه كتزليل الصلاة رياءً أو بلا ولاية أو بلا طهارة منزلة عدمها في عدم ترتيب أحكام الصلاة عليها. قال الشيخ في الأمر الثالث مما يعتبر في جريان الاستصحاب: «ومعنى الحكومة أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم... ففيمما نحن فيه إذا قال الشارع: اعمل بالبيئة في نجاسة ثوبك، والمفروض: أن الشك موجود مع قيام البيئة على نجاسة الثوب، فإن الشارع جعل الاحتمال المخالف للبيئة كالعدم، فكأنه قال: لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر في قاعدة الاستصحاب. وافرضه كالمعدوم»<sup>(١)</sup>.

فحكومة البيئة على الاستصحاب على ما أفاده عبارة عن تنزيل احتمال الخلاف الذي هو مفاد الاستصحاب منزلة العدم في عدم ترتيب حكم نقض اليقين بالشك عليه، وترتيب آثار ضد الحالة السابقة وهو ما قامت البيئة عليه من نجاسة الثوب في المثال، فلا يجري استصحاب طهارته المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً؛ لأن احتمال الطهارة ملغى بمقتضى البيئة القائمة على النجاسة.

وبيان أوضح: دليل اعتبار الأمانة - كآية النبأ - يدل على وجوب تصديق العادل وإلغاء احتمال خلافه، فإذا أخبر العادل بحرمة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه مثلاً كان مقتضى وجوب تصديقه إلغاء احتمال خلاف حرمة وهو حليته، ومن المعلوم أن هذا الاحتمال مورد استصحاب الحلية، وهو منفي تنزيلاً بخبر العادل بالحرمة، فالأمانة المعتبرة نافية لموضوع الاستصحاب تنزيلاً وإن كان باقياً تكوينياً.

وهذه الحكومة من الحكومة المضيقة، لأنها تضيق الموضوع بإخراج فرد منه، وحصر حجية الاستصحاب بغير مورد الأمانة.

(٢) تعليل لقوله: «فلا أصل له» وبيان لوجه الإشكال الذي أورده على الحكومة التي

فسرها الشيخ، بكون الحاكم بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ومبيّناً لمقدار مدلوله ومسوقاً لبيان حاله، على ما أفاده «قدس سره» في أوائل التعادل والترجيح.

**توضيح الإشكال:** أن هذا الضابط للحكومة لا ينطبق على الأمانة غير العلمية حتى يكون تقدمها على الاستصحاب بنحو الحكومة، وذلك لفقدان شرطها وهو نظر الحاكم بمدلوله اللفظي إلى الدليل المحكوم وشرحه له، ضرورة أن دليل الأمانة كآية النبأ مثلاً لا تعرض ولا نظر له إلى مدلول دليل الاستصحاب إثباتاً وشرحاً له؛ بحيث يعد مفسراً ومبيّناً لحاله، وإن كان ينافيه ثبوتاً من حيث إن لازم كل دليلين متعارضين نفي كل منهما مدلول الآخر، لما بين مدلوليهما من التنافي واقعاً، وذلك أجنبي عن الدلالة اللفظية على هذا التنافي. مثلاً قوله: «أكرم العلماء» ينافي قوله: «لا تكرم العالم الفاسق»؛ لاقتضاء الأمر مطلوبة إكرام العالم الفاسق، واقتضاء النهي مبغوضيته، ولأجل هذا التنافي الثبوتي لا يمكن الأخذ بهما في المجمع؛ ولكن يقدم النهي على الأمر لأقوائية ظهور الخاص من العام، فالمناط في التقديم هو مقام الدلالة والإثبات.

وعليه: فالمعول في موارد الجمع الدلالي - ومنها الحكومة - على دلالة اللفظ، لا ملاحظة الواقع ونفس الأمر.

وبعبارة أخرى: الحكومة من كفيات دلالة اللفظ، فالخارج عن حیطة الدلالة اللفظية أجنبي عن الحكومة، فمجرد التنافي بين مدلولي الدليلين واقعاً من دون دلالة اللفظ عليه إثباتاً لا ينطبق عليه حدُّ الحكومة. وعليه: فالبينة القائمة على نجاسة الثوب تقتضي لزوم ترتيب آثار النجاسة عليه، واستصحاب طهارته يقتضي ترتيب آثار طهارته عليه، فالبينة تنفي استصحاب الطهارة، كما أن الاستصحاب ينفي النجاسة.

لكن نفي البينة لما يقتضيه الاستصحاب ليس مستنداً إلى الدلالة اللفظية بأن تكون البينة بمدلولها اللفظي نافية للشك الاستصحابي؛ لعدم كون دليل اعتبار البينة كرواية مسعدة بن صدقة شارحاً للمراد من قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك» ومحدداً لموارده حتى ينطبق عليه ضابط حكومة أحد الدليلين على الآخر، فمفاد البينة ليس إلا نجاسة الثوب واقعاً.

وأما نفي اعتبار الشك في طهارة الثوب: فليس مدلولاً للبينة بالدلالة اللفظية حتى تكون حاكمة على الاستصحاب.

**النتيجة:** أن التنافي بين مدلولي الأمانة والاستصحاب ناشئ من التضاد والتهافت بين

دليله إثباتاً<sup>(١)</sup> وبما هو مدلول الدليل<sup>(٢)</sup> وإن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً<sup>(٣)</sup> وواقعاً؛ لمنافاة<sup>(٤)</sup> لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن<sup>(٥)</sup> قضية

نفس المدلولين ثبوتاً كالطهارة والنجاسة في المثال، من دون دلالة عليه إثباتاً. وضمير «فإنه» للشأن، وضمير «للدليلهما» راجع على الأمانة، وضمير «دليله» إلى الاستصحاب.

(١) قيد لقوله: «لا نظر» يعني: فإنه لا نظر إثباتاً - وفي مقام الدلالة - لدليل الأمانة إلى مدلول دليل الاستصحاب، كما يلتزم به الشيخ في تعريف الحكومة.

(٢) بيان وموضح لقوله: «لا نظر» يعني: لا نظر لدليل الأمانة إلى مدلول دليل الاستصحاب لفظاً وإثباتاً؛ وإن كان ذلك الدليل دالاً على إلغاء الاستصحاب المخالف له ثبوتاً، إلا إن هذه الدلالة لا تجدي عند الشيخ في الحكومة؛ لعدم كونها ناشئة من دلالة اللفظ؛ بل هي ناشئة من تنافي ذات المدلولين، ضرورة: منافاة البناء على طهارة الثوب للاستصحاب ونجاسته للبيّنة في المثال المذكور، وضمير «إلغائه» راجع إلى «مدلول»، وضمير «معها» إلى الأمانة.

(٣) أي: واقعاً من جهة امتناع اجتماع مدلوليهما، لما فيهما من التنافي الذاتي لا إثباتاً من جهة دلالة اللفظ.

(٤) تعليل لكون دلالة دليل الأمانة على إلغاء الاستصحاب ثبوتية لا إثباتية مستندة إلى دلالة اللفظ.

وحاصل التعليل: أن نفس اعتبار الأمانة ولزوم العمل بمؤداها ينافي عقلاً العمل بالاستصحاب. وكذا العكس، فإن البناء على طهارة الثوب في المثال المزبور استناداً إلى اعتبار الاستصحاب ينافي البناء على نجاسته اعتماداً على الأمانة وهي البيّنة، فلزوم العمل بكل منهما يطرد الآخر عقلاً؛ لامتناع اجتماع مفاديهما وهما الطهارة والنجاسة لتضادهما وتنافيهما.

وضميراً «بها، خلافها» راجعان إلى «الأمانة»، وضميراً «به»، والمستتر في «كان» راجعان إلى الاستصحاب.

(٥) غرضه: أن الإلغاء ثبوتاً لا يختص بدليل الأمانة، فكما أن دليلها يلغي ثبوتاً ما يقتضيه دليل الاستصحاب، فكذلك دليله يقتضي إلغاء الأمانة ثبوتاً، فالدلالة الثبوتية على الإلغاء - لا الإثباتية - لا تختص بدليل الأمانة؛ بل تشترك بين كلا دليلي الأمانة والاستصحاب، وهذه الدلالة الثبوتية ليست مناطاً للحكومة التي فسرها الشيخ بالشرح

دليله إلغاؤها كذلك<sup>(١)</sup>، فإن<sup>(٢)</sup> كلاً من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة<sup>(٣)</sup>.

هذا مع<sup>(٤)</sup> لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة، فافهم فإن المقام لا يخلو من دقة.

والدلالة اللفظية، فلا حكومة للأمارات غير العلمية على الاستصحاب.

وضمير «دليله» راجع إلى الاستصحاب، وضمير «إلغاؤها» على الأمانة.

(١) يعني: ثبوتاً وواقعاً، فلم لا يكون دليل الاستصحاب حاكماً على الأمانة؟

(٢) تعليل لإلغاء كل منهما ما يقتضيه الآخر، ومحصله: أنه لما كان كل من الدليلين بصدد بيان وظيفة الجاهل بالحكم، فلا محالة يطرد كل منهما الآخر المخالف له في المؤدى بملاك المضادة والمنافرة بين لزوم العمل بأمانة تدل على وجوب شيء ولزوم العمل باستصحاب يقتضي حرمة، فإن من البديهي طرد كل من الأمانة والاستصحاب للآخر؛ لكمال المنافرة بين المستصحب ومؤدى الأمانة وهما الوجوب والحرمة.

والحاصل: أن كلاً من الأمانة والاستصحاب يلغي الآخر بملاك التضاد الواقع بين مؤداهما، فهذا الإلغاء ليس مستنداً إلى دلالة اللفظ؛ بل هو ناشئ من تضاد مضموني الدليلين ثبوتاً، فلا وجه للحكومة الشارحة اللفظية للأمارات غير العلمية على الاستصحاب كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره».

(٣) أي: مع مخالفة كل من الأمانة والاستصحاب في المؤدى كمثال نجاسة الثوب وطهارته. وأما مع موافقتهما في المؤدى فلا تنافر بينهما حتى يلغي كل منهما الآخر. (٤) هذا إشكال آخر على الحكومة.

ومحصل هذا الإشكال: أنه بناءً على كون دليل الأمانة ناظراً إلى إلغاء احتمال الخلاف يلزم اعتبار الاستصحاب مع موافقته لمؤدى الأمانة، كما إذا كان مقتضى كل منهما طهارة الثوب، واختصاص حكومة الأمانة على الاستصحاب بصورة المخالفة، ولا يظن ذلك من القائل بالحكومة.

وهذا الإشكال يتجه على ظاهر تعريف الشيخ «قدس سره» للحكومة في أوائل التعادل والترجيح حيث قال: «فنقول: قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحل والحرمة حكماً شرعياً أعني الحل، ثم حكم بأن الأمانة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة، بمعنى: أنه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع، فاحتمال حلية العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه لولا هذه

وأما التوفيق<sup>(١)</sup>: فإن كان بما ذكرنا<sup>(١)</sup> فنعم الاتفاق، وإن كان بتخصيص دليله

الأمانة<sup>(١)</sup>، فإذا كان دليل الأمانة دالاً على إلغاء احتمال خلاف مؤداها للواقع، فلا محالة تختص حكومة الأمانة بصورة مخالفة الاستصحاب لمؤداها.

وأما مع موافقته له فلا؛ لعدم احتمال خلاف في البين حتى يلغيه دليل الأمانة. وبالجملة: فما أورده المصنف على حكومة الأمانة على الاستصحاب وجهان: أحدهما: عدم نظر دليل الأمانة إثباتاً إلى دليل الاستصحاب، والآخر: اختصاص هذه الحكومة بصورة مخالفة المستصحب لمؤدى الأمانة دون صورة الموافقة له. وضمير «به» راجع إلى الاستصحاب.

وقوله: «فافهم» لعله إشارة على إمكان ردّ الجواب الثاني، وهو اختصاص الحكومة بصورة المخالفة بتعميم الحكومة لصورة الموافقة بعدم القول بالفصل بين صورتى المخالفة والموافقة.

أو إلى: إمكان تصحيح الحكومة إما بكفاية النظر مطلقاً ولو ثبوتاً فيها، وإما بجعل التصديق جنائياً بمعنى الأمر بالاعتقاد بصدق الخبر والنهي عن الاحتمال مطلقاً موافقاً أو مخالفاً، كما في بعض الحواشي.

والكل كما ترى؛ إذ في الأول: إنه لا مجال لعدم القول بالفصل في هذه المسألة المستحدثة الخلافية، وفي الأخيرين: أنهما خلاف ما يظهر من الشيخ «قدس سره» من اعتبار الدلالة اللفظية، ومن إلغاء احتمال الخلاف؛ لا الاحتمال مطلقاً، والظاهر: أن الأمر بالفهم المتعقب بعدم خلو المطلب عن دقة ليس إشارة إلى مطلب.

وتركنا ما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

(١) قد تقدم في أول هذا المقام الثاني: أن التوفيق العرفي يطلق على معنيين خاص وعم، والمراد به هنا بقرينة جعل «الورود» من أقسامه مطلق الجمع العرفي.

(٢) من الورد فنعم الاتفاق، لكن إطلاق التوفيق العرفي لا يخلو من مسامحة؛ إذ الخروج الموضوعي عن حيز أحد الدليلين ليس جمعاً بينهما؛ لعدم تصادقهما على ما هو الخارج موضوعاً عن أحدهما؛ إلا أن يوجه بأن الخروج التكويني كخروج الجاهل عن موضوع وجوب إكرام العلماء أجنبي عن الجمع العرفي.

وأما الخروج التشريعي كخروج مؤدى الأمانة عن نقض اليقين بالشك تعبداً - لبقاء الشك وجدانا بعد قيام الأمانة أيضاً على خلاف الحالة السابقة المعلومة - فيعد جمعاً

بدليلها<sup>(١)</sup> فلا وجه له<sup>(٢)</sup>؛ لما عرفت<sup>(٣)</sup>: من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك لا أنه<sup>(٤)</sup> غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك.

عرفياً أيضاً؛ إذ العرف المخاطب بالدليل الوارد يقدمه على الدليل المورود.  
(١) أي: بدليل الأمانة.

وتوضيحه: أنه قد نسب إلى جماعة كون النسبة بين الأمانة والاستصحاب عموماً من وجهة وتقديم الأمانة عليه في مورد الاجتماع؛ كما إذا كان مؤدى الأمانة كاليقينة طهارة شيء، ومقتضى الاستصحاب نجاسته لوجهين مذكورين في أوثق الوسائل.  
«أحدهما: كون الأمانة أقل مورداً من الاستصحاب، وأقلية أفراد أحد العامين من المرجحات، فتخصص أدلة الاستصحاب بأدلة الأمانة.

ثانيهما: أن من جملة المرجحات استلزام تقديم أحد الدليلين على الآخر إلغائه، فيقدم الآخر عليه حينئذ، وتقديم الاستصحاب على الأمانة مستلزم لذلك؛ وذلك لأن الاستصحاب من حكم المعارضة من سائر الأدلة مساو لسائر الأصول من البراءة والتخيير والاحتياط، فلو قدم عليها لزم تقديمها عليها أيضاً، فيلزم إلغاء سائر الأدلة حينئذ لا محالة».

(٢) يعني: وإن كان التوفيق العرفي بتخصيص دليل الاستصحاب بدليل الأمانة، فلا وجه له لعدم انطباق ضابط التخصيص عليه، حيث إن ضابطه هو التصرف في الحكم برفعه عن الخاص مع بقاء الموضوع على حاله وعدم التصرف فيه، كتخصيص عموم دليل وجوب القصر على المسافر بما دل على وجوب الإتمام على من شغله السفر مثلاً، فإنه مسافر موضوعاً، والمخصص أخرجه عن حكم المسافر ولم يخرج عن موضوعه.  
وفي المقام: يكون دليل الأمانة متصرفاً في الموضوع وهو نقض اليقين بالشك - لكنه غير منهي عنه بسبب قيام الأمانة على خلافه - حتى يكون من باب التخصيص.

(٣) حيث قال: «والتحقيق أنه للورود، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين».

وضمير «أنه» للشأن، وضمير «به» راجع إلى «دليلها».

(٤) يعني: لا أن الأخذ بدليل الأمانة يكون داخلاً في الاستصحاب موضوعاً لصدق «نقض اليقين بالشك» عليه وخارجاً عنه حكماً؛ لعدم حرمة نقضه بسبب الأمانة، وغرضه من قوله: «لا أنه غير منهي عنه»: الإشارة إلى ضابط التخصيص الذي هو إخراج حكمي كما تقدم، وعدم انطباقه على المقام؛ لكون الأمانة رافعة لموضوع الاستصحاب،



حيث إنها ترفع الشك وتوجب صدق نقض اليقين باليقين، وليست الأمانة رافعة للحكم مع بقاء الموضوع وهو نقض اليقين بالشك حتى ينطبق عليه ضابط التخصيص. فحاصل إشكال المصنف على التوفيق العرفي: إن أريد به التخصيص هو: عدم انطباق ضابطه على الأمانة، لأن التخصيص إخراج حكمي من دون تصرف في الموضوع، والأمانة رافعة لموضوع الاستصحاب فما ينطبق في المقام هو ضابط الورد دون التخصيص. وضمير «كونه» راجع إلى «الأخذ بدليلها».

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - تعرض المصنف في هذه التتمة شرطين من شرائط الاستصحاب، وهما بقاء الموضوع، وعدم أمانة معتبرة في مورده؛ إذ معها لا تصل النوبة إليه. فيقع الكلام في مقامين:

أما المقام الأول فلا بد من بيان أمور:

الأول: بيان ما هو المراد من موضوع الاستصحاب.

الثاني: بيان ما هو المراد من بقاء الموضوع.

الثالث: لزوم الدليل على بقاء الموضوع.

والمراد من الموضوع هو: معروض المستصحب كصلاة الجمعة فيما إذا كان المستصحب هو وجوبها، ووجود زيد فيما إذا كان حياة زيد.

والمراد من بقاء الموضوع: بقاءه بجميع ما له دخل في عروض المستصحب لذلك المعروض، ويتحقق البقاء بهذا المعنى في اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك موضوعاً ومحمولاً.

٢ - يقول صاحب الكفاية: إن بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضيتين لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان؛ لعدم صدق نقض اليقين بالشك بدون الاتحاد. كما لا يخفى.

ثم يذكر ما ذكره الشيخ من الاستدلال بالدليل العقلي، وهذا الاستدلال مبني على أن يكون المراد من بقاء الموضوع هو إحراز وجود الموضوع في الخارج؛ كما هو مختار الشيخ أو صاحب الفصول.

تقريب الاستدلال بهذا الدليل العقلي: أن العرض هو الذي يقوم بغيره، فانتقاله عنه

إلى غيره محال؛ إذ في حال الانتقال إما لا يكون قائماً بالمنتقل عنه ولا بالمنتقل إليه، أو يكون قائماً بالمنتقل إليه، وكلا الاحتمالين باطل ومحال؛ لأن الأول: يستدعي قيام العرض بغير موضوع ومحل وهو محال. والثاني: يوجب انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر وهو أيضاً محال؛ إذ حال الانتقال يلزم كون العرض بلا موضوع ولو آناماً.

٣ - رد الاستدلال لبقاء الموضوع بهذا الدليل العقلي: هو انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر وإن كان مستحيلاً حقيقة؛ إلا إنه ليس مستحيلاً تعبداً. والمراد هو الثاني وهو لا يستلزم محذوراً.

ثم المراد من بقاء الموضوع إذا كان الاتحاد بنظر العقل فلا يجري الاستصحاب لانتفاء الاتحاد عقلاً عند تغير الموضوع، ولا شك عند عدم تغيره أصلاً.

وأما إذا كان مناط الاتحاد هو نظر العرف: فيجري الاستصحاب لبقاء الموضوع عرفاً عند تغير الموضوع بزوال بعض أوصافه.

٤ - والمناطق في بقاء الموضوع في الاستصحاب: هو بقاء الموضوع العرفي؛ لا الموضوع العقلي الدقي، ولا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، ففي مثل قوله: «العنب إذا غلى يحرم» نستصحب الحرمة التعليقية في حال الزبيبية؛ وذلك لاتحاد القضيتين بحسب الموضوع العرفي، وكون العنبيّة والزبيبية من الحالات المتبادلة؛ وإن لم يكن اتحاد بحسب الموضوع العقلي الدقي ولا بحسب الموضوع المأخوذ في لسان الدليل.

وفي مثل الوجوب والاستصحاب يكون الأمر بالعكس، فلم يستصحب الاستصحاب عند انتفاء الوجوب، وذلك لعدم اتحاد القضيتين بحسب المحمول عرفاً وإن كان هناك اتحاد عقلاً؛ نظراً إلى كون الاستصحاب عين الوجوب، والتفاوت بينهما بالشدة والضعف.

٥ - تقدم الأمانة على الاستصحاب: إما بالورود أو الحكومة، أو التوفيق إنما يصح إذا كان الاستصحاب أصلاً عملياً لا أمانة ظنيّة.

والفرق بين هذه العناوين: أن الورد عبارة عن خروج شيء عن دائرة موضوع بعناية التعبد في مقابل التخصص الذي هو الخروج الموضوعي أيضاً لكن بالتكوين لا بالتعبد؛ كخروج الجاهل عن موضوع «أكرم العلماء».

والحكومة هي: عبارة عن كون دليل ناظراً ومفسراً لدليل آخر، والتوفيق هو الجمع بين الدليلين المتعارضين بالجمع الدلالي.

٦ - التحقيق: أنه للورود، فإن اللازم هو الأخذ بأمانة معتبرة - كخبر العدل والبيّنة - سواء كانت موافقة للحالة السابقة أو مخالفة لها؛ ذلك لارتفاع موضوع الاستصحاب أعني: «نقض اليقين بالشك»؛ لكونه نقض اليقين باليقين حينئذ لا بالشك، وهذا معنى الورود.

٧ - الإشكال: على دعوى ورود الأمانة على الاستصحاب بأن العمل بالأمانة المخالفة لليقين السابق إنما يكون بنقض اليقين باليقين ومخرجاً للمورد عن مصاديق نقض اليقين بالشك، بناءً على حجية دليل الأمانة في مورد الاستصحاب، وهو أول الكلام لإمكان الأخذ بدليل الاستصحاب والعمل به دون دليل الأمانة، فلا مجال للتمسك بدليل الأمانة مدفوع؛ بأنه إن أخذ بدليل الاستصحاب لزم محذور تخصيص دليل الأمانة بلا وجه أو بوجه دائر، ولا محذور في الأخذ بالأمانة، فاللازم الأخذ بها من باب الورود دون دليل الاستصحاب من باب التخصيص.

٨ - وأما حديث الحكومة - الذي اختاره الشيخ - «فلا أصل له»؛ لأن ضابط الحكومة لا ينطبق على تقدم الأمانة المعتبرة حتى يكون من باب الحكومة؛ وذلك لفقدان شرطها وهو نظر الحاكم بمدلوله اللفظي إلى الدليل المحكوم وشرحه له، ودليل الأمانة - كآية النبأ - لا تعرض له ولا نظر إلى مدلول دليل الاستصحاب إثباتاً.

٩ - وأما التوفيق: فلو كان بمعنى الورود فنعم الاتفاق، وإن كان بمعنى تخصيص دليل الاستصحاب بدليل الأمانة فلا وجه له لعدم انطباق ضابط التخصيص عليه، حيث إن ضابطه هو التصرف في الحكم برفعه عن الخاص مع بقاء الموضوع على حاله، وليس الأمر كذلك في المقام؛ لأن دليل الأمانة يكون متصرفاً في موضوع دليل الاستصحاب لا في حكمه.

١٠ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - المراد من بقاء الموضوع هو: اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكة؛ لا بمعنى إحراز الموضوع خارجاً.

٢ - المناط في اتحاد القضيتين هو في نظر العرف لا النظر الدقي العقلي.

٣ - تقدم الأمانة على الاستصحاب يكون من باب الورود لا من باب الحكومة، ولا من باب التوفيق العرفي.

خاتمة<sup>(١)</sup>: لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية<sup>(٢)</sup>، وبيان التعارض بين الاستصحابين<sup>(٣)</sup>.  
وأما الأول<sup>(٤)</sup>: فالنسبة<sup>(٥)</sup> بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الأمانة وبينه، فيقدم عليها<sup>(٦)</sup> ولا مورد معه لها؛ .....

### في ورود الاستصحاب على سائر الأصول العملية

(١) المذكور في الخاتمة أمران.

الأول: بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية من البراءة والاشتغال والتخيير.

الثاني: بيان حكم تعارض الاستصحابين، وعقد لبيان حكم تعارض الاستصحاب مع اليد والقواعد الأخر تذييلاً.

(٢) بمعنى: أنه لو كان في المقام براءة أو احتياط أو تخيير عقلية كانت أو شرعية، وكان هناك استصحاب، فهل يقدم الاستصحاب عليها، أو تقدم تلك الأصول على الاستصحاب؟

(٣) بمعنى: أن أيهما يقدم على الآخر؛ كما لو غسل يده في الماء المشكوك الكرية مع كونه كراً سابقاً، فاستصحاب نجاسة اليد يقول بالنجاسة، واستصحاب كرية الماء يقتضي الطهارة، فهل يقدم ذلك الاستصحاب أم هذا؟

(٤) هذا الأمر الأول يتضمن جهتين:

الأولى: بيان النسبة بين الاستصحاب وبين الأصول النقلية.

والثانية: بيان النسبة بينه وبين الأصول العقلية.

(٥) هذا إشارة إلى الجهة الأولى، وحاصلها: أن النسبة بين الاستصحاب وبين الأصول الشرعية هي الورد، فهو وارد على الأصول كورود الأمانة على الاستصحاب. وفي قبالة قولان آخران، أحدهما: الحكومة، وثانيهما: التخصيص.

وضمير «بينه» في الموضعين راجعان إلى الاستصحاب، وضمير «بينها» إلى الأصول، وضميراً «هي، وبعينها» راجعان إلى النسبة.

(٦) هذا الضمير راجع على «الأصول»، يعني: فيقدم الاستصحاب وروداً على الأصول العملية؛ وذلك لعين ما تقدم منه في وجه تقدم الأمانات على الاستصحاب حرفاً بحرف.

ثم إن المصنف «قدس سره» أوضح وجه الورد في حاشية الرسائل، ومحصل ما أفاده

للزوم<sup>(١)</sup> محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس<sup>(٢)</sup>، وعدم<sup>(٣)</sup> محذور فيه أصلاً. هذا في النقلة منها.

في حاشية الرسائل، ومحصل ما أفاده في الحاشية في ورود الاستصحاب على غيره من الأصول النقلة: أن موضوع الاستصحاب هو المشكوك من وجه، وهو الشك في الحكم الواقعي في مرحلة البقاء، وموضوع سائر الأصول هو المشكوك مطلقاً أي: حدوثاً وبقاءً، فالاستصحاب يوجب العلم بالحكم بعنوان كونه مشكوك البقاء، ومع العلم به يخرج حقيقة عن موضوع الأصول، وهو الجهل بالواقع لحصول العلم به من وجه، فإذا حرم حيوان بالجلل مثلاً، ثم شك في زوال الجلل عنه فاستصحاب جلاله أو حرمة يوجب العلم بحكمه بعنوان كونه مما شك في بقاء حكمه؛ لاقتضاء دليل الاستصحاب جعل حكم مماثل للحكم المتيقن. والشك في الحلية والحرمة الواقعتين وإن لم يرتفع بالاستصحاب؛ لكنه بعنوانه الاستصحابي معلوم ظاهراً، ومع العلم بحكمه ظاهراً لا يبقى موضوع لأصالة الحل؛ إذ موضوعها هو الشك من جميع الجهات حتى من جهة كونه مشكوك الحكم بقاءً.

فاستصحاب الحرمة يدرجه في الغاية، وهي «حتى تعلم أنه حرام»، ولا نعني بالورود إلا ارتفاع الموضوع.

فالمحصل: أن الاستصحاب رافع لموضوع غيره من الأصول، فمعه لا مورد لها. وضمير «معه» راجع على الاستصحاب، وضمير «لها» على «الأصول».

(١) تعليل لعدم المورد لسائر الأصول مع الاستصحاب.

توضيحه: أنه إذا قدم الاستصحاب على سائر الأصول لا يلزم محذور أصلاً؛ إذ لا موضوع لها مع الاستصحاب؛ لما عرفت: من ارتفاعه به، بخلاف تقديمها على الاستصحاب، فإنه مستلزم للتخصيص بلا وجه إلا بوجه دائر؛ لأن اعتبارها مع الاستصحاب موقوف على مخصصيتها لدليل الاستصحاب، ومخصصيتها له موقوفة على اعتبارها؛ إذ لا بد أن يكون المخصص معتبراً حتى يصلح للتخصيص.

(٢) متعلق بـ«لزوم»، والمراد بالعكس تقديم سائر الأصول على الاستصحاب، فإن هذا التقديم يستلزم الدور الذي عرفت تقريبه.

(٣) معطوف على «لزوم»، يعني: ولعدم محذور في تخصيص الاستصحاب للأصول وتقديمه عليها أصلاً، فإن محذور الدور لا يلزم فيه جزءاً، لما مر من أن الاستصحاب رافع لموضوع الأصول، ومع رفعه لموضوعها كيف يتوقف جريانه عليها؟

وأما العقلية<sup>(١)</sup>: فلا يكاد يشبهه وجه تقديمه عليها، بداهة<sup>(٢)</sup>: عدم الموضوع معه لها، ضرورة<sup>(٣)</sup> أنه إتمام حجة وبيان ومؤمن من العقوبة، وبه الأمان<sup>(٤)</sup>. ولا شبهة في أن الترجيح به عقلاً صحيح<sup>(٥)</sup>.

وضمير «فيه» راجع إلى التخصيص، وضمير «منها» إلى الأصول. وهذا تمام الكلام في الجهة الأولى وهي النسبة بين الاستصحاب والأصول النقلية.

(١) هذه هي الجهة الثانية أعني: ورود الاستصحاب على الأصول العقلية وهي البراءة والاشتغال والتخير.

ومحصل تقريب وروده عليها: أنه يرفع حقيقة ما هو موضوع لتلك الأصول، فإن موضوع البراءة العقلية - وهو عدم البيان أي: الحجة على التكليف - يرتفع بالاستصحاب الذي هو حجة وبيان على التكليف. وكذا يرتفع الشك في المؤمن - الذي هو موضوع قاعدة الاشتغال المقتضي عقلاً للزوم الاحتياط تحصيلاً للمؤمن - بركة الاستصحاب، فإنه صالح للمؤمنية ورافع لاحتمال العقوبة، فإذا علم إجمالاً بوقوع قطرة دم مثلاً - إما على ثوب نجس أو ثوب طاهر - فاستصحاب طهارة الثوب الذي كان طاهراً يجري، ويرتفع موضوع الاحتياط العقلي وهو احتمال العقوبة.

نعم؛ إذا كان للمعلوم الإجمالي أثر زائد؛ كما إذا كان بولاً والنجاسة السابقة دماً، فحينئذ: لا يجري؛ بل تجري قاعدة الاشتغال، وكذا الحال في موضوع قاعدة التخيير وهو تساوي الاحتمالين؛ كما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة، وجرى الاستصحاب في الوجوب، فإن به يخرج عن تساويهما الموجب للتخير؛ كاستصحاب شهر رمضان في يوم الشك في كونه منه أو من شوال، فإنه يرفع التخير.

(٢) تعليل لقوله: «فلا يكاد»، وضمير «معها، أنه» راجعان إلى الاستصحاب، وضمير «لها» راجع إلى الأصول العقلية.

(٣) بيان لعدم الموضوع، وقوله: «أنه إتمام حجة وبيان» إشارة إلى البراءة العقلية، فإن موضوعها - وهو عدم البيان - يرتفع بالاستصحاب، حيث إنه حجة وبيان على التكليف.

(٤) إشارة إلى الاشتغال العقلي الذي موضوعه عدم المن من العقوبة، وهو يرتفع بالاستصحاب؛ لكونه مؤمناً من العقوبة؛ كما إذا جرى استصحاب القصر أو الإتمام في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط فيها الجمع بينهما، فإن استصحاب وجوب أحدهما مبرئ للذمة ومؤمن من العقوبة عند الاكتفاء بمستصحاب الوجوب.

(٥) هذا إشارة إلى التخيير العقلي الذي موضوعه تساوي الاحتمالي الموجب للتخير، ولا شبهة في أن الاستصحاب يرجح أحد الاحتمالين، فيرتفع به الموضوع وهو التساوي؛

وأما الثاني<sup>(١)</sup>: فالتعارض بين الاستصحابين إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون

كما مر في استصحاب شهر رمضان في يوم احتمال كونه منه أو من شوال، فإن الاستصحاب يرفع التحير الموضوع للتخير.

### في تعارض الاستصحابين

(١) هذا شروع في الأمر الثاني ما يبحث عنه في الخاتمة، وهو حكم تعارض الاستصحابين.

وتوضيحه أن التعارض - الذي يراد به هنا على قسمين:

القسم الأول: يكون بدون العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما حتى يعلم بكذب أحدهما في مقام الجعل ويندرج في التعارض المصطلح؛ كما إذا جرى الاستصحاب في وجوب إنقاذ غريقين أو إطفاء حريقين أو تجهيز ميتين من دون تعارض بين الاستصحابين في مقام التشريع، غاية الأمر: أن المكلف لا يقدر على امتثال كلا الأمرين.

وحكم هذا القسم هو الرجوع إلى قاعدة باب التزاحم من تقديم ما هو الأهم لو كان أحدهما أهم؛ وإلا فالتخير لاندراج هذا القسم في تزاحم الواجبين؛ إذ لا فرق في تزاحم الواجبين بين كونهما واقعيين أو ظاهريين.

القسم الثاني: ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، فإجراء الاستصحاب في كليهما كذب قطعاً، وهذا القسم يتصور على وجهين: الأول: أن يكون أحد الشكين مسبباً عن الشك الآخر وفي طوله.

الثاني: أن يكون الشكان عرضيين ومعلولين لعلة ثالثة، وهذا الوجه الثاني قد يكون جريان الاستصحاب فيهما مستلزماً للمخالفة العملية، وقد لا يكون مستلزماً لها، وحكمه جريان كلا الاستصحابين فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف؛ وإلا فلا يجري الاستصحاب لوجود مانع، وهو لزوم المخالفة القطعية العملية.

وأما إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر: فحكمه جريان الأصل السببي دون المسيبي؛ كما إذا كان الشك في طهارة الثوب المغسول بما هو مشكوك الطهارة من الماء ونجاسته، فيجري استصحاب طهارة الماء ولا يجري استصحاب نجاسة ثوب النجس الذي غُسل بالماء المشكوك؛ لأن الماء المشكوك محكوم بالطهارة بعد استصحاب طهارته، ولازم طهارة الماء طهارة الثوب النجس الذي غُسل به.

هذا خلاصة الكلام في صور تعارض الاستصحاب وأحكامها. وأما تفصيل ذلك فهو موجود في منتهى الدراية.

علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما<sup>(١)</sup>؛ كاستصحاب وجوب أمرين<sup>(٢)</sup> حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب، فهو<sup>(٣)</sup> من باب تزامم الواجبين. وإن<sup>(٤)</sup> كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، فتارة: يكون المستصحب<sup>(٥)</sup> في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر، فيكون الشك

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

قوله: «بهما» أي: بالاستصحابين، وهذه هي الصورة الأولى أعني: عدم العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحد المستصحبين، مع حصول التضاد الموجب لعجز المكلف عن الامتثال في زمان الاستصحاب.

(١) يعني: بدون العلم بانتقاضها لا يكون تعارض بين الاستصحابين؛ لعدم مانع من تشريعهما معاً؛ كاستصحاب وجوب إنقاذ الغريقين، وهذا هو تزامم المصطلح.  
(٢) كوجوب إطفاء حريقين مثلاً لا يقدر المكلف على امتثال كليهما من باب الاتفاق، لا دائماً حتى يندرج في باب التعارض، ولذا قيّد التضاد بـ«زمان الاستصحاب» المراد به زمان الامتثال.

(٣) إشارة إلى حكم الصورة الأولى يعني: أن تعارض الاستصحابين اللذين لم يعلم انتقاض الحالة السابقة في أحدهما، ولم يمكن العمل بهما يندرج في باب تزامم الواجبين، فإن كان أحدهما أهم من الآخر تعيّن الأهم، وإلا فالحكم هو التخيير بينهما. ففي الغريقين: إن كان أحدهما أهم كما إذا كان ولياً من أوليائه «تبارك وتعالى» تعيّن إنقاذه؛ وإلا تخيّر.

(٤) عطف على «إن كان» يعني: وإن كان التعارض لأجل العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما لا لعجز المكلف عن امتثال كليهما؛ كإنقاذ الغريقين، فتأتي فيه الأقسام التي تقدمت إجمالاً، وسيجيء تفصيلها في كلام المصنف إن شاء الله تعالى.  
(٥) هذا هو المعروف بالشك السببي والمسببي، والتعبير بكون المستصحب في أحدهما مسبباً عن الآخر، أو من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر كما في المتن وغيره لا يخلو عن مسامحة واضحة؛ لأن المسبب في الشك المسببي هو الشك في بقاء مستصعبه؛ كبقاء نجاسة الثوب المغسول بالماء الذي تستصحب طهارته، ضرورة: نشوء الشك في بقاء نجاسته عن الشك في بقاء طهارة الماء، فالمستصحب في الثوب وهو نجاسته ليس من الآثار الشرعية لطهارة الماء التي هي مورد الاستصحاب؛ بل ارتفاعها من آثار طهارة الماء كما هو المطلوب.



فيه<sup>(١)</sup> مسبباً عن الشك فيه، كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهراً<sup>(٢)</sup>، وأخرى: لا يكون كذلك، فإن كان<sup>(٣)</sup> أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب.

وكيف كان؛ فالمقصود من الشك المسيبي هو الشك المعلول عن شك آخر؛ بحيث يكون أصله رافعاً لموضوع أصل الشك المسيبي. قوله: «من الآثار الشرعية» احتراز عن الآثار العقلية، فإذا كان من الآثار العقلية لمستصحب الآخر كتسبب بقاء الكلبي عن الشك في حدوث الفرد الباقي؛ فلا يكون المسبب - وهو بقاء الكلبي - من لوازم وجود الفرد شرعاً؛ بل من لوازمه العقلية، فلا يكون استصحابه حاكماً على استصحاب الكلبي كما تقدم تفصيله في التنبيه الثالث. والأولى تبديل قوله: «المستصحب الآخر» بـ«المستصحب في الآخر»؛ ليكون نظيراً لقوله: «في أحدهما».

(١) أي: فيكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر.

(٢) يعني: وقد كان الماء طاهراً.

وغرضه من هذا القيد: التنبيه على أن اندراج هذا المثال في أمثلة تعارض الاستصحابين في الشك السببي والمسيبي منوط بطهارة الماء سابقاً حتى يجري فيه الاستصحاب؛ وإلا فالحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء الذي هو مشكوك الطهارة والنجاسة ليس منوطاً بجريان الاستصحاب في طهارة الماء؛ لكفاية ثبوت طهارة الماء بقاعدتها في طهارة الثوب لحكومتها على استصحاب نجاسة الثوب، حيث إن مقتضى طهارة الماء الثابتة باستصحابها أو بقاعدتها هو طهارة المتنجس المغسول به؛ كارتفاع الحدث مطلقاً به، وغيره من الآثار المترتبة على طهارته.

قوله: «وأخرى» عطف على «فتارة» يعني: وأخرى لا يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الاستصحاب الآخر؛ بأن لا يكون شكه مسبباً عن الشك فيه وناشئاً منه، كما إذا كان الشك انحصارياً من دون ترتب وطولية بينهما.

(٣) هذا إشارة إلى الشك السببي والمسيبي، وقد اختلفت كلماتهم في حكمه، فذهب المحقق القمي وبعض المتأخرين إلى إجراء حكم المتعارضين عليهما، والمعروف من زمن الشيخ الأنصاري إلى عصرنا هو تقديم الأصل السببي على المسيبي؛ وإن وقع الخلاف في وجه التقديم في كونه للورود أو الحكومة أو التخصيص، فالظاهر من بعض كلمات الشيخ: أن التقديم من باب الورد، ووافق صاحب الكفاية هنا وفي حاشية الرسائل.

والمستفاد من بعضها الآخر هو: الحكومة، ووافق المحقق النائيني وغيره. وظاهر المحقق الأصفهاني «قدس سره» بعد مناقشته في الحكومة بوجوه عديدة هو الثالث، حيث قال في آخر البحث: «فلو فرض كونه - أي: التقديم - تخصيصاً ودوران الأمر بين تخصيصين لكان أحدهما أرجح من الآخر»<sup>(١)</sup>.

قال في «منتهى الدراية، ج ٧، ص ٧٨٥» ما لفظه: «وحيث إنك عرفت إجمالاً اختلاف الكلمات في وجه التقديم، فينبغي توضيح المتن بعد التنبيه على عبارة الشيخ المستفاد منها الورود. قال «قدس سره» في ثاني الأدلة التي أقامها على تقديم الأصل السببي على المسببي ما لفظه: «إن قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك» باعتبار دلالة على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع للعام عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي، يعني: أن نقض اليقين له يصير نقضاً بالدليل لا بالشك، فلا يشمل النهي في لا تنقض» - إلى أن قال - «وإن قلت»: وأما وجه دلالة على كون التقديم للورود فهو: أنه بعد التصرف في اليقين والشك بإرادة الدليل واللا دليل منهما يصير نقض اليقين في المسبب بالدليل، فينتفي موضوع الأصل المسببي أعني: «نقض اليقين بالشك» بإجراء الأصل في السبب.

وكيف كان؛ فما أفاده المصنف في المتن من وجه التقديم هو الوجه العام الذي سبق منه في تقديم الأمانة على الاستصحاب، وسيأتي في تقديمه على سائر الأصول ومحصله: لزوم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر.

وتوضيحه: أن المناط في تقديم الأصل السببي على المسببي ترتب الثاني على الأول ترتباً شرعياً مع اقتضاء الأصل السببي زوال الشك في المسبب، كما في المثال المعروف أعني: غسل الثوب المتنجس بماء مستصحب الطهارة، حيث إن الشك في بقاء نجاسة الثوب ناش عن الشك في طهارة الماء ونجاسته، ولو كان الماء طاهراً لكان أثره الشرعي المستفاد من النصوص: «ما يغسل بالماء الطاهر طاهر» هو طهارة الثوب، فطهارة الماء سبب شرعي لطهارة الثوب.

ولا عكس يعني: ليس نجاسة الماء أثراً شرعياً لنجاسة الثوب، فإن الملاقى وإن كان تابعاً لحكم ملاقاته ومقتضى هذه التبعية نجاسة ما يلاقي النجس؛ إلا إن المقام أجنبي عن مسألة الملاقى للنجس؛ للفرق بين تطهير المتنجس بالماء وبين ملاقاته الماء القليل للمتنجس؛

فإن<sup>(١)</sup> الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب<sup>(٢)</sup>، وجواز<sup>(٣)</sup> نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم<sup>(٤)</sup> ترتيب أثره الشرعي، فإن<sup>(٥)</sup> من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع<sup>(٦)</sup> نجاسته، فاستصحاب<sup>(٧)</sup> نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف<sup>(٨)</sup> استصحاب طهارته؛ إذ لا يلزم منه نقض يقين

إذ لو كان مطلق الملاقاة بينهما حتى بنحو الصبّ للتطهير موجباً لانفعال القليل لتعذر التطهير به، وانحصر التطهير في الكثر ونحوه.

وهذا اللازم واضح البطلان، ويكشف بطلانه عن عدم كون انفعال القليل أثراً لنجاسة الثوب، فالتسبب من طرف واحد، بقاء نجاسة الثوب لازم لنجاسة الماء من أول الأمر، لا نجاسته الحاصلة بالفسل.

وعلى هذا: فبعد غسل الثوب بالماء وإن تحقق في كل منهما يقين وشك. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(١) تعليل لقوله: «فلا مورد» وبيان للورود.

(٢) وهو «لا تنقض اليقين بالشك»، وقد عرفت توضيحه. «وأن البناء على نجاسة الثوب نقض اليقين بالشك، وهذا تخصيص في عموم «لا تنقض» في طرف الاستصحاب السببي وهو طهارة الماء؛ لأن البناء على بقاء نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارة الماء بالشك فيها كما مرّ.

(٣) عطف على «تخصيص» ومفسر له، يعني: وموجب لجواز نقض اليقين بالشك.

(٤) متعلق بـ«نقض»، وضمير «أثره» راجع على «اليقين».

(٥) غرضه: بيان لزوم نقض اليقين بالشك من طرف السبب.

وحاصله: ما عرفته من أن النقص يتحقق بعدم ترتيب آثار اليقين، ومن آثار اليقين بطهارة الماء التي هي مورد الاستصحاب السببي طهارة الثوب المغسول به شرعاً، فلو بنى على بقاء نجاسته باستصحابها كان هذا البناء نقضاً لليقين بطهارة الماء بالشك فيها، وهو منهي عنه.

(٦) بالنصب عطف على طهارة الثوب ومفسر له؛ لكن المفسر - بالفتح - أوضح منه.

(٧) بعد أن أثبت كون طهارة الثوب من آثار طهارة الماء اتضح أن بقاء نجاسة الثوب

المغسول به نقض لليقين بطهارة الماء، وضمير «بطهارته» راجع إلى الماء.

(٨) يعني: بخلاف استصحاب طهارة الماء وهو الاستصحاب الجاري في الشك

السببي، فإنه لا يلزم منه المحذور المذكور وهو نقض اليقين بنجاسة الثوب بالشك فيها؛

بنجاسة الثوب بالشك؛ بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته<sup>(١)</sup>.

وبالجملة: فكل من السبب والمسبب وإن كان مورداً للاستصحاب<sup>(٢)</sup>؛ إلا إن الاستصحاب في الأول بلا محذور، بخلافه في الثاني<sup>(٣)</sup>، ففيه محذور التخصيص بلا وجه<sup>(٤)</sup> إلا بنحو محال<sup>(٥)</sup>.....

بل يلزم نقض اليقين بما جعل الشارع رافعاً لنجاسته، حيث إن الماء الذي غسل به الثوب جعله الشارع طاهراً، وطهارته ولو ظاهراً كافية في طهارة المتنجس الذي غسل به. فقوله: «إذ لا يلزم» تعليل لقوله: «بخلاف استصحاب طهارته»، وضمير «منه» راجع إلى استصحاب طهارة الماء، وضمير «هو» راجع إلى «ما» الموصول، وضمير «لنجاسته» إلى الثوب.

(١) أي: بطهارة الماء بركة استصحابها.

(٢) لكون كل منهما واجداً لليقين والشك الفعلين، وهذا يوجب جريان الاستصحاب في كل منهما وتعارضهما كما تقدم ذهاب الجماعة إليه. إلا إن الاستصحاب في الأول وهو السبب لا محذور فيه، بخلافه في الثاني أعني: المسبب، فإن في جريان الاستصحاب فيه محذور التخصيص بلا وجه أو بنحو دائر كما عرفت.

(٣) وهو المسبب، فإن في استصحابه محذور التخصيص بلا وجه.

(٤) فالأخذ باستصحاب نجاسة الثوب يتوقف على عدم جريان الاستصحاب في طهارة الماء وعدم جريان استصحاب طهارة الماء إلى تخصيصه بلا مخصص وهو باطل، ضرورة، وإما لتخصيصه بنفس الاستصحاب الجاري في نجاسة الثوب وتخصيصه به دوري؛ لأن التخصيص به يتوقف على تحقق موضوعه، وتحقق موضوعه يتوقف على عدم جريان الاستصحاب في طهارة الماء، وعدم جريان استصحاب طهارة الماء يتوقف على تخصيصه، باستصحاب نجاسة الثوب، وهذا دور واضح. وأما جريان استصحاب طهارة الماء فلا يلزم من جريانه شيء التمامية موضوعه وعدم توقفه على عدم جريان استصحاب نجاسة الثوب لأنه ليس من آثاره.

(٥) وقد عرفت تقريب كلا محذوري الدور وعدم الوجه.

ويمكن تقريب الدور بوجه آخر وهو: أن خروج الاستصحاب السببي عن عموم «لا تنقض» منوط بدخول الاستصحاب المسببي تحت عمومه حتى يصلح للمخصصة، ودخوله كذلك منوط بخروج الاستصحاب السببي عن عمومه؛ إذ لو لم يخرج عنه كان

فباللزام<sup>(١)</sup> الأخذ بالاستصحاب السببي، نعم<sup>(٢)</sup>؛ لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جارياً، فإنه<sup>(٣)</sup> لا محذور فيه حينئذ<sup>(٤)</sup>، مع وجود أركانه<sup>(٥)</sup> وعموم خطابه.

وإن<sup>(٦)</sup> لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر: فالأظهر جريانهما فيما

رافعاً لموضوع الاستصحاب المسببي وموجباً لنقض يقينه باليقين لا بالشك، فخرج السببي عن العموم منوط بدخول المسببي فيه، وهو منوط بخروج السببي عن العموم، وهذا هو الدور.

(١) حيث إن محذور الأخذ بالاستصحاب المسبب من الدور وعدم الوجه أوجب الأخذ بالاستصحاب السببي.

(٢) هذا استدراك على لزوم الأخذ بالاستصحاب السببي. وغرضه: أن الأخذ بالاستصحاب المسببي إنما يكون فيما إذا لم يجر الاستصحاب السببي لمحذور؛ كابتلائه بمعارض، كما إذا غسل الثوب المتنجس بأحد المائين المشتبهين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فإن استصحاب نجاسة الثوب الذي هو استصحاب مسببي يجري، ولا يجري استصحاب طهارة الماء الذي هو أصل سببي لكونه معارضاً بالاستصحاب في الإناء المشتبه الآخر.

والوجه في جريان الأصل في المسبب هو: أن كل واحد من الأصلين فرد لعموم «لا تنقض»، وإنما المانع عن جريانه في المسبب هو كون الأصل السببي فرداً فعلياً للعام، بخلاف الأصل المسببي فإن فرديته للعام تقديرية، فإذا سقط الأصل السببي الفعلي ارتفع المانع عن شمول العام للفرد الآخر؛ لصيرورته فرداً محقق الوجود، فيجري.

(٣) تعليل لجريان الاستصحاب المسببي، وقد عرفت توضيحه. وضمير «إنه» للشأن، وضمير «فيه» راجع إلى الجريان المفهوم من قوله: «جارياً». (٤) أي: حين عدم جريان الأصل السببي، مع وجود أركان الاستصحاب المسببي من اليقين والشك، وعموم خطابه مثل: «لا تنقض».

والحاصل: أن المقتضي لجريان الاستصحاب المسببي موجود، والمانع - وهو الاستصحاب السببي - مفقود.

(٥) يعني: مع وجود المقتضي لجريانه، وقوله: «لا محذور فيه» إشارة إلى عدم المانع بأن يقال: «لكان الاستصحاب المسببي جارياً لوجود أركانه وعموم خطابه وعدم محذور فيه».

(٦) عطف على قوله: «فإن كان أحدهما أثراً للآخر»، وهذا إشارة إلى صورة كون

الشكين عرضيين مع العلم إجمالاً بانتقاض أحد المستصحبين، وعدم لزوم المخالفة العملية من جريان الاستصحاب فيهما، ومحصل ما أفاده فيه هو: أن الاستصحاب يجري في كليهما لوجود المقتضي وعدم المانع.

وأما الأول: لعموم دليل الاستصحاب الشامل لأطراف العلم الإجمالي؛ لكون كل منهما معلوماً سابقاً مشكوكاً لاحقاً.

فالمحدث المتوضئ غفلةً بمائع مردد بين الماء والبول، يجري استصحاب الحدث وطهارة الأعضاء؛ لكون كل منهما متعلقاً لليقين والشك، ولا يلزم من جريانهما مخالفة عملية لتكليف فعلي معلوم إجمالاً.

أما جريان استصحاب الطهارة: فلاحتمال كون المائع ماءً، فالأعضاء باقية على طهارتها وإن ارتفعت واقعاً، وأما جريان استصحاب الحدث فلعدم العلم بارتفاعه، وتقتضي قاعدة الاشتغال حينئذ: لزوم إحراز الطهارة للصلاة وغيرها من المشروط بالطهارة.

وعليه: فلا يلزم من إجراء الاستصحابين مخالفة عملية لتكليف إلزامي فعلي. وبالجملة: ففي هذا المثال لا يكون شيء من الشكين مسبباً عن الآخر؛ بل هما عرضيان مسببان عن علة ثالثة، وهي دوران أمر المائع بين الماء والبول، فإنه منشأ الشك في بقاء كل من الحدث وطهارة البدن، فيجري كلا الاستصحابين مع العلم الإجمالي بانتقاض أحد المستصحبين؛ لارتفاع طهارة البدن إن كان ذلك المائع بولاً، أو ارتفاع الحدث إن كان ماءً؛ لكن هذا العلم الإجمالي بالانتقاض مع عدم لزوم المخالفة العملية غير مانع عن جريانهما؛ إذ لا تنافي بين نفس المستصحبين، ضرورة: اجتماع الحدث القائم بالنفس، والطهارة القائمة بالبدن.

نعم؛ يقع التنافي بينهما باعتبار لوازهما؛ إذ لازم بولية المائع بقاء الحدث ونجاسة البدن، ولازم مائيته ارتفاع الحدث وبقاء طهارة الأعضاء، فلا يمكن الجمع - لأجل هذه اللوازم - بين بقاء الحدث وطهارة البدن؛ لكن التفكيك في اللوازم في مرحلة الظاهر مما لا محذور فيه، وإنما المحذور هو المخالفة العملية، وذلك غير لازم من الحكم بوجود الوضوء وطهارة الأعضاء.

والحاصل: أن المانع - أعني: المخالفة - غير لازم، واللازم وهو التفكيك في اللوازم ظاهراً غير مانع.

لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً؛ لوجود المقتضي إثباتاً<sup>(١)</sup> وفقد المانع عقلاً<sup>(٢)</sup>.

أما وجود المقتضي: فلإطلاق الخطاب وشموله<sup>(٣)</sup> للاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال، فإن<sup>(٤)</sup> قوله «عليه السلام» في ذيل بعض أخبار الباب: «ولكن

(١) يعني: أن المقتضي لجريان كلا الاستصحابين وهو دلالة الدليل - التي هي مقام الإثبات - موجود، وقوله: «إثباتاً» تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» من قصور دليل الاستصحاب إثباتاً عن شموله لأطراف العلم الإجمالي، بتقريب: أن مقتضى عموم «لا تنقض» حرمة نقض اليقين بالشك مطلقاً وإن كان مقروناً بالعلم الإجمالي، ومقتضى «انقضه ييقن آخر» وجوب نقضه بيقين آخر ولو كان إجمالياً، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين كانا طاهرين، فقد علم بانتقاض الطهارة في أحدهما، ولا وجه لجريان استصحاب الطهارة في كليهما للمناقضة مع اليقين بنجاسة أحدهما إجمالاً مناقضة السلب الكلي للإيجاب الجزئي، ولا في أحدهما المعين؛ لكونه بلا مرجح، ولا في غير المعين؛ لأنه ليس للعام فرد آخر غير الفردين المتشخصين في الخارج.

وبالجملة: فمقتضى عموم الصدر عدم جواز النقض في كليهما، ومقتضى الذيل جوازه في أحدهما، وهذا التناقض يوجب إجمال الدليل وقصوره عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي وسقوط الأصول فيها.

هذا ملخص إشكال الشيخ «قدس سره» على شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي.

(٢) لعدم لزوم المعصية كما سيأتي، والمخالفة الالتزامية ليست مانعة عقلاً ولا شرعاً كما تقدم في محله.

(٣) عطف تفسيري لـ «إطلاق الخطاب»، والأولى تبديل الإطلاق بالعموم كما سيأتي في قوله: «عن عموم النهي»، ووجه شموله هو وقوع جنس اليقين في حيز النهي، ومبغوضية الجنس تقتضي مبغوضية جميع أفرادها، كمبغوضية جميع أفراد الخمر المستفادة من قوله: «لا تشرب الخمر»، وهذا هو السلب الكلي.

(٤) شروع في الجواب عن الإشكال المتقدم عن الشيخ.

وقد أجاب عنه المصنف بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لو سلم».

تنقض اليقين باليقين» لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله «عليه السلام» في صدره: «لا تنقض اليقين بالشك» لليقين والشك في أطرافه؛ للزوم المناقضة في مدلوله ضرورة<sup>(١)</sup>:

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «إلا إنه لا يمنع».

وتوضيح الوجه الأول في الجواب: أن قوله «عليه السلام»: «ولكن تنقضه يقين آخر» ليس حكماً تعدياً بجواز النقض باليقين مطلقاً ولو إجمالاً؛ حتى يناقض مدلول «لا تنقض» وهو حرمة نقض اليقين بالشك ولو كان مقروناً بالعلم الإجمالي؛ بل هو حكم عقلي ذكر تأييداً وتأكيداً للنهي وإرشاداً إلى أن اليقين لما كان أمراً وثيقاً فلا بد من استمرار الجري على مقتضاه وعدم رفع اليد عنه إلى أن يحصل ما هو مثله في الوثاقة والإبرام، ويتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق، وليس ذلك إلا العلم التفصيلي؛ إذ العلم الإجمالي مشوب بالشك أولاً، وغير متعلق بعين ما تعلق به ذلك اليقين ثانياً؛ لتعلق العلم التفصيلي بواحد معين أو بصورة تفصيلية معينة، وتعلق العلم الإجمالي بعنوان «أحدهما» أو بالصورة الإجمالية المرددة بين أمرين، فيتعدد متعلق العلمين، فلا يشمل دليل الاستصحاب - وهو «لا تنقض اليقين» - كلا العلمين.

فوجود الذيل حينئذٍ كعدمه. وعليه: فلا مانع من الاستدلال بالصدر على جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ إذ لا موضوع للمناقضة بين الصدر والذيل.

وحاصله الوجه الثاني في الجواب: أنه لو سلم شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالي يجاب عن الإشكال بوجه آخر وهو: أنه هناك أخبار في الباب ليس فيها الذيل المذكور أي: «إنما ينقضه يقين آخر».

وعليه: فإطلاق الخطاب وشموله لأطراف العلم الإجمالي في سائر أخبار الباب محفوظ على حاله، والمقتضي للجريان محقق لا محالة، فحينئذٍ: يشمل عموم «لا تنقض» أطراف العلم الإجمالي من دون محذور، وإجمال ما اشتمل على الذيل المزبور لا يسري إلى سائر الأخبار الخالية عنه، ولا يوجب إجمالها لانفصال هذا الذيل عنها وعدم اتصاله بها حتى يصلح لصرفها عن ظاهرها، فإطلاق الأخبار المجردة عن هذا الذيل محكم ولا مانع من الاستدلال به لجريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي. وهذا محصل الجواب الثاني.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) هذا بيان المناقضة.



الناقضة بين السلب الكلي والإيجاب الجزئي<sup>(١)</sup>؛ إلا إنه<sup>(٢)</sup> لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه<sup>(٣)</sup> هذا الذيل، وشموله<sup>(٤)</sup> لما<sup>(٥)</sup> في أطرافه؛ فإن<sup>(٦)</sup> إجمال ذاك الخطاب لذلك<sup>(٧)</sup> لا يكاد يسري إلى غيره مما<sup>(٨)</sup> ليس فيه ذلك. وأما فقد المانع<sup>(٩)</sup>: فلأجل أن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب إلا

(١) وأما الإيجاب الجزئي: فالمراد به النقص بيقين ما الصادق على العلم الإجمالي.  
(٢) إشارة إلى الوجه الثاني من الجواب، وقد عرفت توضيحه.  
(٣) الضمير راجع على «ما» الموصول المراد به الأخبار التي ليس فيها هذا الذيل، فإنها تدل على عدم نقض شيء من أفراد اليقين بالشك؛ وإن كان مقروناً بالعلم الإجمالي.

(٤) عطف على «عموم»، يعني: إلا إن الذيل لا يمنع عن عموم النهي وعن شموله لأطراف المعلوم بالإجمال.

(٥) متعلق بـ«شموله»، وضمير «أطرافه» راجع إلى المعلوم بالإجمال، والمراد بـ«ما» في «لما» هو اليقين والشك، وحاصله: أن الذيل لا يمنع عن شمول النهي في سائر الأخبار لليقين والشك المتعلقين بأطراف العلم الإجمالي، ولو سقط الموصول والظرف وقيل: «وشموله لأطرافه» لكفى وكان أخصر.

(٦) تعليل لقوله: «لا يمنع عن عموم النهي»، وقد عرفت آنفاً تقرّبه. وحاصله: عدم سراية إجمال الخطاب المقرون بذلك الذيل إلى غيره مما ليس فيه هذا الذيل؛ وذلك لظهور الأخبار المجردة عنه في العموم بلا مانع؛ إذ المفروض: عدم احتفافه بما يمنع ظهوره في العموم.

(٧) أي: لذلك الذيل، وضمير «غيره» راجع إلى ذلك الخطاب وهو المقرون بالذيل.  
(٨) يعني: من الأخبار التي ليس فيها ذلك الذيل، فضمير «فيه» راجع إلى «ما»، وقوله: «ذلك» إشارة إلى الذيل.

هذا تمام الكلام في إثبات وجود المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم لزوم مخالفة عملية من جريانه فيها، بعد الجواب عن إشكال الشيخ «قدس سره» في المتن بوجهين تقدم بيانهما.

(٩) بعد أن أثبت وجود المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي صار بصدد تحقيق عدم المانع عن تأثير المقتضي، وقد أفاد في ذلك: أن المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي هو المخالفة العملية للتكليف الفعلي، وهي لا

المخالفة الالتزامية، وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلاً<sup>(١)</sup>.  
ومنه<sup>(٢)</sup> قد انقدح: عدم جريان في أطراف العلم بالتكليف فعلاً<sup>(٣)</sup> أصلاً ولو في بعضها؛ لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً، ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية<sup>(٤)</sup>، كما لا يخفى.

تلزم في مفروض كلامنا، كما قال في صدر البحث: «فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية».

وعليه: فيجري استصحاب الحدث وطهارة البدن في التوضؤ بمائع مردد بين الماء والبول، مع العلم إجمالاً بارتفاع الحدث أو طهارة الأعضاء. وكذا يجري استصحاب النجاسة في الإناءين النجسين اللذين علم إجمالاً بطهارة أحدهما، دون العكس، وهو ما إذا كانا طاهرين، وعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فإن استصحاب الطهارة لا يجري للزوم المخالفة العملية فيه، دون المثالين الأولين.

(١) لما تقدم في الأمر الخامس من مباحث القطع من عدم وجوبها.  
(٢) أي: «ومما تقدم من أن المانع من جريان الاستصحاب هي المخالفة العملية دون الالتزامية...» الخ، وهذا إشارة إلى صورة عرضية الشكين والعلم الإجمالي بانتقاض أحد المستصحبين، ولزوم المخالفة القطعية العملية من جريان الاستصحاب فيهما، والمخالفة الاحتمالية من جريانه في بعضها.

ومحصل ما أفاده في حكمها: عدم جريان الاستصحاب لا في جميع الأطراف للقطع بالمخالفة ولا في بعضها لاحتمال المخالفة، وكلاهما محذور عقلي مع العلم بفعالية التكليف على كل تقدير كما تقدم تفصيل ذلك في مباحث العلم الإجمالي من مباحث القطع وفي أوائل الاشتغال.

(٣) قيد للتكليف، يعني: أن عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي إنما يكون فيما كان المعلوم بالإجمال حكماً فعلياً على كل تقدير.

قوله: «ولو في بعضها» قيد لقوله: «أصلاً»، يعني: لا يجري الاستصحاب مطلقاً لا في جميع الأطراف ولا في بعضها، وضمير «له» راجع إلى التكليف المعلوم بالإجمال. وقوله: «لوجوب الموافقة القطعية» تعليل لعدم جريان الاستصحاب. وحاصله: أنه مع فعالية التكليف على كل تقدير يحكم العقل بوجوب موافقته القطعية؛ لعدم حصول الأمن من العقوبة إلا بها. وضمير «بعضها» راجع إلى «أطراف»، وضمير «جريانه» في الموضوعين راجعان إلى الاستصحاب.

(٤) هذا في جريان الاستصحاب في بعض الأطراف، وما قبله في جريانه في جميع

الأطراف، وممنوعة المخالفة عقلاً إنما هي لكونها ترخيصاً في المعصية التي يستقل العقل بقبحها، وباستحقاق مرتكبها للعقوبة.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - المذكور في الخاتمة آمران:

الأول: بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية.

الثاني: بيان تعارض الاستصحابين.

ثم الأمر الأول يتضمن جهتين:

الأولى: بيان النسبة بين الاستصحاب والأصول العقلية.

والثانية: بيان النسبة بينه وبين الأصول العقلية.

وأما الجهة الأولى فحاصلها: أن النسبة بين الاستصحاب وبين الأصول الشرعية هي

الورود، فهو وارد عليها كورود الأمانة على الاستصحاب.

وهناك قولان آخران؛ أحدهما: الحكومة، وثانيهما: التخصيص.

وخلاصة وجه الورد: أن موضوع الاستصحاب هو المشكوك من وجه وهو الشك

في الحكم الواقعي في مرحلة البقاء، وموضوع سائر الأصول هو المشكوك مطلقاً أي:

حدوثاً وبقاءً، فالاستصحاب يوجب العلم بالحكم بعنوان كونه مشكوك البقاء، ومع

العلم به. يخرج حقيقةً عن موضوع الأصول وهو الجهل بالواقع لحصول العلم به، ومع

العلم لا يبقى موضوع للأصول العقلية. وهذا معنى الورد.

هذا بخلاف تقديمها عليه، فإنه مستلزم للتخصيص بلا وجه أو بوجه دائر؛ لأن

اعتبارها مع الاستصحاب موقوف على مخصصيتها للدليل الاستصحاب، ومخصصيتها

كذلك موقوفة على اعتبارها؛ إذ لولا اعتبارها مع الاستصحاب لا تصلح للمخصصة،

وهذا هو دور صريح.

٢ - الجهة الثانية: - وهي ورود الاستصحاب على الأصول العقلية - أنه يرفع حقيقةً

موضوع تلك الأصول؛ إذ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، والاستصحاب بيان،

وموضوع قاعدة الاشتغال هو عدم الأمن من العقوبة، وبالاستصحاب يتحقق الأمن من

العقوبة وموضوع التخيير العقلي هو تساوي الدليلين المتعارضين، وعدم ترجيح أحدهما

على الآخر وبالاستصحاب يحصل ترجيح ما يوافق الاستصحاب على الآخر.  
فالحاصل: أن الاستصحاب رافع لموضوع تلك الأصول، فيكون وارداً عليها.

٣ - حكم تعارض الاستصحابين: وهو على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكون بدون العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما حتى يعلم  
بكذب أحدهما في مقام الجعل، ويندرج في التعارض المصطلح. غاية الأمر: أن المكلف  
لا يقدر على امتثال كلا الأمرين كاستصحاب وجوب إنقاذ غريقين.

وحكم هذا القسم هو الرجوع إلى قاعدة باب التزاحم من تقديم ما هو الأهم إن كان  
أحدهما الأهم؛ وإلا فالتخير لاندراج هذا القسم في تزاحم واجبين ظاهرين.

٤ - القسم الثاني: ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، وأن يكون  
الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر، وحكمه جريان الاستصحاب السببي  
دون المسببي؛ كما إذا كان الشك في طهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة  
والنجاسة وكان طاهراً سابقاً، فاستصحاب طهارة الماء يكون سببياً به يرتفع الشك عن  
نجاسة الثوب المغسول به، فيكون الثوب محكوماً بالطهارة، ولا يجري استصحاب نجاسة  
الثوب؛ لأن الاستصحاب في جانب المسبب موجب لتخصيص الخطاب أعني: «لا  
تنقض اليقين بالشك»، فيلزم جواز نقض اليقين بالشك في طرف المسبب على فرض  
جريان الاستصحاب فيه.

٥ - القسم الثالث: ما إذا لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار في الآخر؛ بأن  
لا يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر، فالأظهر جريان كلا  
الاستصحابين ما لم يلزم منه محذور المخالفة العملية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً؛  
وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع.

وأما الأول: - وهو دلالة الدليل: فموجود، هذا بخلاف ما أفاده الشيخ من قصور  
دليل الاستصحاب إثباتاً عن شموله لأطراف العلم الإجمالي؛ للزوم التناقض بين الصدر  
- وهو لا تنقض اليقين بالشك - والذيل - وهو «انقضه بيقين آخر» - إذ مقتضى الصدر:  
هو عدم جواز نقض اليقين بالشك في كلا الاستصحابين، ومقتضى الذيل: قصوره عن  
الشمول لأطراف العلم الإجمالي، فلا يجري الاستصحاب في مورد العلم الإجمالي.

٦ - أجاب صاحب الكفاية عن هذا الإشكال: بوجهين:

الأول: أن قوله «عليه السلام»: «انقضه بيقين آخر». ليس حكماً تعبدياً بجواز النقض

باليقين مطلقاً ولو إجمالاً؛ حتى يناقض مدلول «لا تنقض اليقين بالشك»؛ بل هو حكم عقلي من عدم رفع اليد عن اليقين إلا بمثله، وهذا الحكم إنما يصح فيما إذا تعلق اليقين اللاحق بعين ما تعلق به اليقين السابق، وليس ذلك إلا العلم التفصيلي؛ إذ العلم الإجمالي مشوب بالشك أولاً وغير متعلق بعين ما تعلق به ذلك اليقين ثانياً؛ لتعلق العلم التفصيلي بواحد معين، وتعلق العلم الإجمالي بعنوان أحدهما، فيتعدد متعلق العلمين، فلا يشمل دليل الاستصحاب كلا العلمين حتى يلزم التناقض بين الصدر والذيل.

٧ - الوجه الثاني من الجواب: أنه لو سلم شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالي فيقال في الجواب: إن هناك أخبار في الباب ليس فيها الذيل المذكور وعليه: فإطلاق الخطاب وشموله لأطراف العلم الإجمالي في سائر أخبار الباب محفوظ على حاله، والمقتضي لجريانه محقق لا محالة.

فيشمل عموم «لا تنقض» أطراف العلم الإجمالي من دون محذور فيه، وإجمال ما اشتمل على الذيل المذكور لا يسري إلى سائر أخبار الباب.

٨ - وأما فقد المانع: فقد أفاد المصنف في ذلك: أن المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي هو المخالفة العملية للتكليف الفعلي، وهي لا تلزم في المقام، فيجري كلا الاستصحابين.

٩ - نظريات المصنف «قدس سره»:

١ - إن النسبة بين الأصول الشرعية والعقلية وبين الاستصحاب هي الوجود أي: ورود الاستصحاب عليهما.

٢ - حكم القسم الأول من تعارض الاستصحابين هو التزاحم.

٣ - حكم القسم الثاني هو تقديم الاستصحاب السببي على المسببي.

٤ - حكم القسم الثالث هو جريان كلا الاستصحابين فيما إذا لم يلزم من جريانها محذور مخالفة عملية.

في تقدم قاعدة التجاوز والفراغ وأصل الصحة على الاستصحاب

(١) الغرض من عقد هذا التذنيب: بيان النسبة بين الاستصحاب وبين القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية كقاعدتي التجاوز والفراغ، وأصالة الصحة في عمل الغير والقرعة وغيرها.

واقصر المصنف «قدس سره» على ذكر نسبتها مع الاستصحاب، ولم يتعرض

لا يخفى: أن مثل<sup>(١)</sup> قاعدة التجاوز<sup>(٢)</sup> في حال الاشتغال بالعمل، وقاعدة<sup>(٣)</sup>

لمباحثها، لكونها قواعد فقهية أجنبية عن علم الأصول، ولذا تعرض لها بعنوان التذنيب. والظاهر: أن ما أفاده صاحب الكفاية من تقديم هذه القواعد الثلاث على الاستصحاب بالتخصيص منوط بكونها أصولاً تنزيلية؛ إذ بناءً على كونها أمارات تكون واردة على الاستصحاب.

(١) التعبير بالمثل للإشارة إلى عدم اختصاص البحث بها، وجريانه في سائر القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية كقاعدة الفراش.

(٢) وهي قاعدة مجعولة لحكم الشك في وجود الشيء بمفاد كان التامة بعد الخروج عن محله والدخول في غيره، والبناء على وجود المشكوك فيه، وعدم الاعتناء بالشك. ويدل عليه جملة من الروايات كصحيح زرارة: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت ليس بشيء»، ورواية إسماعيل بن جابر «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»، وغير ذلك من النصوص الدالة على ذلك.

وتقريب الدلالة: أن المراد من الشك في شيء: الشك في أصل وجوده، والمراد من التجاوز عن الشيء الخروج عن محل الشيء والدخول في غيره، كما إذا شك في وجود جزء الصلاة كالقراءة بعد تجاوز محلها بالدخول في الركوع، ومقتضى الخبرين: عدم الاعتناء بالشك والبناء على وجوده.

الظاهر أن مراده من قوله: «حال الاشتغال بالعمل»، خصوصاً بقريظة قوله: «وقاعدة الفراغ بعد الفراغ» اختصاص مورد قاعدة التجاوز بالشك في نفس الأجزاء حال الاشتغال بالعمل المركب قبل الفراغ عنه.

ولعل وجهه: عدم إطلاق كلمة «في غيره» في صحيحة زرارة لغير أجزاء المركب من الأعمال الأجنبية عن أجزائه؛ بل لا بد أن يكون الغير المترتب على المشكوك فيه مثل المشكوك فيه من حيث الجزئية. وعليه: فلا تجري قاعدة التجاوز بعد الفراغ عن العمل.

(٣) «عطف على قاعدة»، وضمير «عنه» راجع إلى العمل، وقاعدة الفراغ شرعت للحكم بصحة العمل الموجود إذا شك في صحته بمفاد كان الناقصة بعد الفراغ عن العمل الذي شك في صحته.

ويدل عليه موثق محمد بن مسلم: «كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو»<sup>(١)</sup>، فإن ظهور «فأمضه» في الأمر بالبناء على وجود المشكوك فيه على النحو الذي

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧ / ١٥٢٦.

الفراغ بعد الفراغ عنه، وأصالة<sup>(١)</sup> صحة عمل الغير، إلى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية<sup>(٢)</sup> إلا القرعة<sup>(٣)</sup>؛ تكون مقدمة<sup>(٤)</sup> على استصحاباتها

ينبغي أن يقع عليه، وهو وجوده على الوجه الصحيح مما لا ينكر.

وكذا قوله «عليه السلام»: «مما قد مضى»؛ إذ معناه مما قد أتى به، إذ بدون الإتيان به لا يصدق المضي عليه، فلا يتطرق فيه احتمال إرادة المضي عن المحل لا عن نفس الشيء ليكون مساوفاً لمثل رواية ابن جابر المتقدمة، مما يشتمل على لفظ التجاوز الظاهر في التجاوز عن محل الشيء المنطبق على التجاوز.

وعليه: فمفاد الأخبار بنظر المصنف كما صرح به في الحاشية جعل قاعدتين، إحداهما: البناء على وجود الشيء بمفاد كان التامة وهي قاعدة التجاوز، وثانيتها: البناء على وجود الشيء على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه من كونه واجداً لشرطه وجزئه وهي قاعدة الفراغ.

(١) عطف على «قاعدة»، وهذا الأصل أيضاً من الأصول الجارية في صحة عمل الغير في قبال صحة عمل النفس بترتيب آثار صحة الشيء لا فساد، والقدر المتيقن منه جريانه بعد إحراز أمرين، أحدهما: أهلية الفاعل لصدور الفعل الصحيح منه، وثانيتها: قابلية المورد.

وقد استدل الشيخ «قدس سره» على اعتبارها بوجوه من الإجماع والسيرة وغيرهما. قال المصنف في الحاشية بعد المناقشة في الإجماع القولي والعملي الذي استدل به الشيخ: «نعم سيرة عامة الناس بدليل عدم ردعهم عنها يكشف عن إرضائها والرضا بها، وإلا كان عليهم الردع عنها، فالأولى كان التمسك بسيرة العقلاء كما لا يخفى.

وإن كان الإنصاف استقلال العقل به لأجل اختلال نظام المعاش والمعاد كما أفاده». (٢) كقاعدة الفراش، وأصالة الحرية في الإنسان وقاعدة اليد بناءً على كونها من الأصول لا الأمارات وقاعدة سوق المسلمين وغيرها.

(٣) استثناء من القواعد المقدمة على الاستصحاب يعني: أن تلك القواعد غير القرعة مقدمة على الاستصحاب، وأما القرعة فالاستصحاب يقدم عليها لما سيأتي.

(٤) وجه تقدم هذه القواعد على الاستصحابات الجارية في موارد ما هو أخصيتها من الاستصحاب حقيقةً أو حكماً.

والأخصية الحقيقية تكون في قاعدة التجاوز؛ لأن وجود الحادث مسبوق بالعدم، فالشك في وجوده مورد الاستصحاب العدمي، كالشك في القراءة بعد تجاوز محلها.

المقتضية لفساد<sup>(١)</sup> ما شك فيه من الموضوعات، لتخصيص<sup>(٢)</sup> دليلها بأدلتها.  
وكون النسبة<sup>(٣)</sup> بينه وبين بعضها عموماً من وجه؛ .....

والأخصية الحكمية تكون فيما إذا كانت النسبة بين الاستصحاب وبعض تلك القواعد عموماً من وجه؛ ولكن لو قدم الاستصحاب في مورد الاجتماع استلزم ذلك قلة المورد لتلك القواعد؛ بحيث يكون سوق الدليل لبيان أحكام الموارد القليلة مستهجناً عند أهل اللسان، فإن موارد اليد غير المسبوقة بيد الغير في غاية القلة؛ بحيث يكون دليلها لبيان تلك الموارد القليلة مستهجناً عند أبناء المحاوره، كاستهجان حمل المطلق على الفرد النادر.

هذا مضافاً إلى الإجماع على عدم الفصل بين موارد ما من كونها مسبوقة باليقين السابق وعدمه، فالنسبة وإن كانت عموماً من وجه، إلا إن هذا الإجماع يوجب تخصيص دليل الاستصحاب في مورد الاجتماع، وتقديم أدلة تلك القواعد على دليله فيه فإن في التخصيص جمعاً بين الدليلين، وضمير «استصحاباتها» راجع إلى «الشبهات».

(١) كاستصحاب عدم الإتيان بالركوع المشكوك فيه بعد التجاوز عن محله، فإن قاعدة التجاوز تقتضي الصحة إلا إن الاستصحاب يقتضي الفساد. لكن ليس الفساد مطلقاً مقتضى الاستصحاب؛ إذ المشكوك فيه إن لم يكن ركناً لا يقتضي استصحاب عدم الإتيان به فساد الصلاة، فقاعدة التجاوز تجري وتنفي سجدة السهو، أو قضاء المتروك مما يقتضيه استصحاب عدمه.

(٢) تعليل لتقديم أدلة القواعد على دليل الاستصحاب. وضمير «دليله» راجع على الاستصحاب، وضمير «أدلتها» إلى القواعد.

وحاصل التعليل: تخصيص عموم دليل الاستصحاب بأدلة القواعد، فالمقام من صغريات العام والخاص، ولا شبهة في اقتضاء القاعدة تخصيص العام به.

(٣) هذا إشكال على تخصيص دليل الاستصحاب بأدلة تلك القواعد، ومحصله: أن نسبة بعض تلك القواعد إلى الاستصحاب ليست بالأخصية حتى تقدم عليه؛ بل بالعموم والخصوص من وجه.

وتوضيحه: منوط ببيان نسبة كل واحدة من هذه القواعد مع الاستصحاب فيقال: أما نسبة الاستصحاب مع قاعدة الفراغ فهي العموم من وجه لجريان الاستصحاب في جميع الشبهات الحكمية والموضوعية؛ كوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة وعدالة زيد، ولا معنى لجريان قاعدة الفراغ. وأما جريانها دونه فهو فيما إذا تواردت حالتان على



المكلف قبل الصلاة وشك بعد الفراغ في المتقدم والمتأخر منهما كالحديث والطهارة، فإنه لا يجري فيه الاستصحاب إما لقصور المقتضي وإما لوجود المانع وهو المعارضة المقتضية للسقوط، وتجري القاعدة ويحكم لأجلها بصحة الصلاة. ومورد الاجتماع هو: أغلب موارد قاعدة الفراغ إذا كان الشك في إتيان جزء المركب أو شرطه؛ لاقتضاء الاستصحاب عدم تحققه؛ لكون عدمه متيقناً فيستصحب، واقتضاء القاعدة التعبد بإتيانه لقوله «عليه السلام»: «بلى قد ركعت»<sup>(١)</sup> أو «فأمضه كما هو».

نعم؛ إذا كان الشك في صحة العمل ناشئاً من الشك في الزيادة المانعة كان مقتضى الاستصحاب أيضاً صحة العمل لأصالة عدم الزيادة، كما كان يقتضيها قاعدة الفراغ، فالصلاة محكومة بالصحة حتى لو لم تشرع قاعدة الفراغ أصلاً لكفاية الاستصحاب في إثبات صحتها. مع إن مورد بعض أخبار القاعدة هو الشك في النقيصة؛ بحيث لا يمكن حمل القاعدة على خصوص الشك في الزيادة.

وعليه: فتصحیح الصلاة بخصوص القاعدة منحصر في ما كان الشك في النقيصة، ومن المعلوم: أنه لو قدم الاستصحاب فيه للزم اختصاص القاعدة بمورد نادر وهو توارد الحالتين التي لا يجري فيه الاستصحاب، فلا بد من تقديم القاعدة فراراً من محذور تنزيل الأخبار على الفرد النادر.

وأما نسبة الاستصحاب مع أصالة الصحة الجارية في عمل الغير: فهي أيضاً عموم من وجه، فتجري القاعدة دون الاستصحاب فيما إذا علمنا بوقوع عقد من المكلف وشككنا في كيفية وقوعه وأنه هل وقع باللفظ العربي أم وقع بالفارسي؟ مع فرض كون موضوع الأثر هو العقد العربي خاصة، فأصالة الصحة تقتضي التعبد بوقوعه عربياً.

وحيث إنه لا علم بالحالة السابقة فلا يجري الاستصحاب؛ إذ ليس الشك في أصل الوقوع بل في كفيته، إلاً بناءً على جريانه في الأعدام الأزلية. وكذا لو شك في صحة عقد لأجل الشك في وقوعه حال الإحرام أو الإحلال.

ومورد الافتراق من ناحية الاستصحاب جميع الشبهات الحكمية والموضوعية التي لا تتعلق بفعل الغير. ومورد الاجتماع الشبهات الموضوعية المتعلقة بفعل الغير، فأصل الصحة يقتضي التعبد بوجود الشرط والجزء وفقد المانع، والاستصحاب يقتضي الفساد بعدم تحقق الجزء والشرط.

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٨٥١ / جزء من ح ٥٩٢.

لا يمنع<sup>(١)</sup> عن تخصيصه بها - بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردنا - مع لزوم<sup>(٢)</sup> قلة الموارد لها جداً لو قيل .....

والاستصحاب يكون حكماً تارةً وموضوعياً أخرى، فالأول: كاستصحاب عدم ترتب النقل والانتقال على العقد الفارسي لاحتمال اعتبار العربية فيه. والثاني: كاستصحاب عدم تحقق عقد البالغ الذي هو موضوع الأثر. وأما نسبة قاعدة اليد مع الاستصحاب، فهي أيضاً عموم من وجه، فمورد الاجتماع أغلب موارد اليد المسبوقه بيد الغير، ومورد الافتراق من ناحية اليد تعاقب حالتين من يد واحدة على مال؛ كما إذا كان المال لزيد في زمان وكان عارية عنده في زمان آخر، فالاستصحاب لا يجري، ومن ناحية الاستصحاب ما إذا كانت حال اليد معلومة؛ كما إذا كانت عين وديعة ثم شك في تملك الودعي لها، فإن الاستصحاب فيها يجري دون اليد. إذا عرفت النسبة بين هذه القواعد والاستصحاب فاعلم: أنه لا بد من إعمال قواعد التعارض في مورد الاجتماع؛ لا تقديم تلك القواعد على الاستصحاب.

(١) خبر «كون» وإشارة إلى دفع الإشكال المزبور، بوجهين: أحدهما: الإجماع. والآخر: اللغوية.

وتقريب الأول: أن الإجماع على عدم الفصل بين موارد تلك القواعد وتقديمها مطلقاً على الاستصحاب يجعلها حكماً كالخاص في تخصيصها للاستصحاب وتقديمها عليه.

فالنتيجة: أن تلك القواعد الثلاث وإن كانت أعم من وجه من الاستصحاب لكنها بحكم الخاص في تخصيصها للاستصحاب، وضمير «تخصيصه» راجع على «دليله» أي: دليل الاستصحاب، وضمير «بها» راجع إلى «أدلتها»، وضمير «موادها» إلى «القواعد».

(٢) هذا هو الوجه الثاني لتقديم تلك القواعد على الاستصحاب، ومحصله: أنه مضافاً إلى الإجماع المذكور لا بد من تقديمها أيضاً على الاستصحاب؛ إذ لو قدم عليها لقلّ موردها، لقلة مورد منها لم يكن فيه استصحاب على خلافه، وقد ثبت في محله من التعادل والترجيح: أن قلة المورد لأحد العامين - إذا قدم عليه الآخر في المجمع - من مرجحات باب التعارض.

وقد مثلوا له بتقديم أدلة اعتصام الماء الجاري القليل على مفهوم أدلة عاصمية الكر؛ لاقتضاء إطلاق المفهوم انفعال القليل راكداً كان أم جارياً؛ إذ لو قدم دليل عاصمية الكر

بتخصيصها<sup>(١)</sup> بدليله، إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها، كما لا يخفى.

وأما القرعة<sup>(٢)</sup>: فالاستصحاب في موردها يقدم عليها؛ لأخصيّة دليله من دليلها؛

وحكم بانفعال القليل الجاري لزم كون مناط الاعتصام دائماً هو الكر، ولغوية عنوان الجاري عن موضوعيته للاعتصام.

بخلاف عدم الأخذ بمفهوم أدلة عاصمية الكر لكثرة الماء الراكد القليل الذي هو موضوع الانفعال بمفهوم «إذا بلغ الماء قدر كتر لم ينجسه شيء».

(١) أي: أدلة القواعد يعني: لو قيل بتخصيص أدلة القواعد بدليل الاستصحاب لزم المحذور المذكور وهو قلة المورد لها، بخلاف تخصيصه بأدلتها وتقديمها على الاستصحاب، فإنه لا يلزم منه ذلك المحذور أصلاً؛ لكثرة موارد الاستصحاب وضمائر لها، منها، خلافها» راجعة إلى «القواعد».

### في تقديم الاستصحاب على القرعة

(٢) وقد عرفت استثناء القرعة من سائر القواعد التي مرّ الكلام في تقدمها على الاستصحاب.

ووجه استثنائها وتقدم الاستصحاب عليها أمران:

أحدهما: الأخصية، والآخر: ومن دليل القرعة بكثرة التخصيص.

أما الأول: - وهو أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة - فلظهور دليلها في اعتبارها مطلقاً، من غير فرق فيه بين العلم بالحالة السابقة وعدمه، بخلاف الاستصحاب، فإن مورده خصوص العلم بالحالة السابقة، ومقتضى قاعدة تخصيص العام بالخاص تخصيص عموم دليل القرعة بدليل الاستصحاب.

وحاصل الوجه في أعمية دليل القرعة هو: أن الأخبار المستدل بها على اعتبارها طائفتان: إحداهما: خاصة وهي الأخبار الواردة في موارد متفرقة كقطع غنم نزي الراعي على واحدة منه، والوصية بعق ثلث مملكته وهم ستون مملوكاً، واشتباة الحر بالعبد في سقوط بيت على قوم لم يبق منهم إلا صبيان، وتعيين مولود جارية اجتمع عليها رجلان أو ثلاثة، وغير ذلك مما ورد في أبواب الوصية والعق والميراث والطلاق، ودل على حجية القرعة في تلك الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الإجمالي.

ثانيتها: الأخبار العامة المشتملة على عنوان «المشكل والمجهول والمشتبه»؛ وأن «القرعة سنة»، والمقصود من أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة هو: أخصيته من

لاعتبار<sup>(١)</sup> سبق الحالة السابقة فيه دونها واختصاصها<sup>(٢)</sup> بغير الأحكام إجماعاً لا  
يوجب<sup>(٣)</sup> الخصوصية في دليلها بعد .....

الطائفة الثانية الشاملة لما إذا كانت الحالة السابقة معلومة ومجهولة؛ إذ بهذا اللحاظ  
يكون دليل الاستصحاب أخص منها.  
وأما الطائفة الأولى: فلا ريب في لزوم العمل بها في مواردنا عند اجتماع شرائط  
الحجية.

هذا كله في إثبات الوجه الأول.

وأما الثاني فسيأتي فانتظر.

قوله: «لأخصية دليله» إشارة على الأمر الأول المتقدم بقولنا: «أما الأول وهو أخصية  
دليل الاستصحاب من دليل القرعة...».

وضميراً «دليله، فيه» راجعان إلى الاستصحاب، وضميراً «دليلها، موردنا، عليها،  
دونها» راجعة إلى «القرعة».

(١) تعليل لـ «أخصية دليله»، وقد تقدم تقريب الأخصية.

(٢) أي: «واختصاص القرعة بغير الأحكام إجماعاً...» الخ، يعني: أن هذا إشكال  
على أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة، ومحصله: أن النسبة بين دليلي القرعة  
والاستصحاب تنقلب من الأخص المطلق إلى الأخص من وجه، فلا بد حينئذٍ من معاملة  
التعارض معهما، لا تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب.

توضيح انقلاب النسبة: أن الإجماع على عدم اعتبار القرعة في الأحكام أوجد  
خصوصية فيها صارت القرعة بها أخص من وجه من الاستصحاب؛ لاختصاصها لأجل  
هذا الإجماع بالشبهات الموضوعية، كما أنها أعم من الاستصحاب، لاعتبارها مع العلم  
بالحالة السابقة وبدونه. والاستصحاب أعم من القرعة؛ لكون موردنا كلتا الشبهتين  
الحكمية والموضوعية وأخص منها؛ لاختصاصه بصورة العلم بالحالة السابقة، فيتعارضان  
في مورد الاجتماع وهي الشبهة الموضوعية المسبوقة باليقين.

(٣) خبر «واختصاصها» ودفع للإشكال المذكور.

ومحصله: أن المعيار في لحاظ النسبة بين الدليلين من حيث العموم والخصوص -  
بحيث تكون نسبة الأخصية محفوظة بين المخصصات على كثرتها وغير منقلبة إلى نسبة  
أخرى، لتساويها في الأخصية، وعدم تقدم بعضها رتبة على الآخر حتى يتعين تخصيص  
العام به، فتتقلب نسبته مع سائر المخصصات من الأخصية إلى الأعم من وجه - هو ظاهر

عموم<sup>(١)</sup> لفظها لها.

هذا مضافاً<sup>(٢)</sup> إلى وهن دليلها بكثرة<sup>(٣)</sup> تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم كما قيل، وقوة<sup>(٤)</sup> دليله بقلّة<sup>(٥)</sup> تخصيصه بخصوص دليل<sup>(٦)</sup> لا يقال: .....

لفظ العام من دون نظر إلى شيء معه، مثلاً: إذا قال: «أكرم الأمراء»، ثم قال: «لا تكرم مبتدعيهم، وأهن أعداءهم لأهل البيت عليهم الصلاة والسلام» واقتل ناصبيهم» إلى غير ذلك من المخصصات، فإن نسبة كل واحد من هذه المخصصات إلى «الأمراء» نسبة الخاص إلى العام، ومن المعلوم: أن دليل القرعة المشتمل على عنوان «المشكل والمشتبه والمجهول» عام يشمل الشبهات الموضوعية والحكمية والمسبوقة باليقين وغيرها ودليل الاستصحاب أخص منه، فيخصصه، فيختص دليل القرعة بما لم يكن مسبوقة باليقين. وتخصيص دليل القرعة بعدم جريانها في الأحكام لا يوجب انقلاب النسبة بينها وبين الاستصحاب إلى الأعم من وجه حتى يتعارض في المجمع وهو المشتبه المقرون باليقين السابق.

(١) أي: لفظ القرعة. وفي العبارة مسامحة؛ إذ المقصود عموم الألفاظ الواردة في دليل القرعة من «المشكل والمشتبه والمجهول». وضمير «لها» راجع إلى الأحكام المراد بها الشبهات الحكمية.

(٢) هذا هو الأمر الثاني من الأمرين الموجبين لتقدم الاستصحاب على القرعة. وحاصله: أن كثرة تخصيص دليل القرعة أوجبت ضعف ظهوره في العموم المانع عن جريان أصالة الظهور فيه، ولذا اشتهر بينهم: أن العمل به في كل مورد منوط بعمل المشهور. وعليه: فلا مجال للعمل بالقرعة في مورد الاستصحاب استناداً إلى عمومها.

(٣) متعلق بـ«وهن»، والباء للسببية، يعني: مضافاً إلى وهن دليل القرعة بسبب كثرة تخصيصه.

(٤) عطف على «وهن» يعني: مضافاً إلى وهن دليل القرعة، فلا سبيل إلى العمل بعمومه، وقوة دليل الاستصحاب، فلا مانع من العمل بأصالة العموم فيه.

(٥) الباء للسببية، يعني: وقوة دليل الاستصحاب بسبب قلّة تخصيصه، حيث إن كثرة التخصيص - في عمومات القرعة - الموجبة لضعف الظهور ربما تمنع عن جريان الأصل العقلائي وهو أصالة العموم فيه، فيعامل معه معاملة الجمل.

وضمير «تخصيصه» راجع إلى «دليله» وضميره راجع إلى الاستصحاب.

(٦) كتخصيص دليله بأدلة البناء على الأكثر في الركعتين الأخيرتين؛ إذ

كيف<sup>(١)</sup> يجوز تخصيص دليلها بدليله؟ وقد<sup>(٢)</sup> كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا

الاستصحاب يقتضي البناء على الأقل، لكن تلك الأدلة خصصته ولذا لا يجوز البناء فيها على الأقل.

(١) يعني: كيف يجوز تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب؟ والحال أن دليل القرعة رافع لموضوع دليل الاستصحاب.

وغرضه من «لا يقال»: الإشكال على ما أفاده قبل ذلك من تقديم دليل الاستصحاب على دليل القرعة بالأخصية، لا ما ذكره أخيراً من صيرورة المراد من دليل القرعة مجملاً لكثرة التخصيص؛ إذ مع الإجمال لا معنى لتقديم دليل القرعة وروداً أو حكومةً على الاستصحاب كما هو مقصود المستشكل كما سيظهر، وعلى هذا كان الأولى ذكر الإشكال وجوابه قبل قوله: «مضافاً إلى وهن دليلها» لئلا يتوهم ارتباط الإشكال بالوجه الثاني. وكيف كان:

فتوضيح الإشكال: أن القرعة على ما يظهر من بعض الروايات تكون من الأمارات كقوله «عليه السلام» في خبر محمد بن حكيم: «كل ما حكم الله به فليس بمخطئ»<sup>(١)</sup>، وقوله «صلى الله عليه وآله» فيما رواه أبو بصير عن أبي جعفر «عليه السلام»: «ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلا أخرج سهم المحق»<sup>(٢)</sup>؛ لظهورهما في إصابة القرعة بالواقع، ومن المعلوم: أن ما جعله الشارع حجة بلحاظ كشفه عن الواقع يكون أمانة، وقد ثبت أن الأمانة رافعة للشك الذي هو موضوع الأصول التي منها الاستصحاب، وعليه: فلا وجه لتقدمه على القرعة بما تقدم من تخصيص دليلها بدليله.

(٢) الواو للحالية، يعني: كيف يقدم دليل الاستصحاب على دليل القرعة؟ والحال أن دليلها رافع للشك الذي هو موضوع دليل الاستصحاب، وهذا ناظر إلى بعض روايات القرعة الظاهرة في كشف القرعة عن الواقع، وكونها واسطة إثباتية له. وهذا شأن الأمانة، وليس في الاستصحاب جهة كشف وحكاية عن الواقع. بل هو حكم على الشك الذي يرتفع بالقرعة، فهي كسائر الأمارات واردة أو حاکمة على الاستصحاب، وضمير «دليلها» راجع إلى القرعة، وضمير «دليله» راجع إلى الاستصحاب.

(١) تهذيب الأحكام ٤: ٢٤٠ / ذيل ح ٥٩٣، الوسائل ٢٧: ٢٥٩ / ذيل ح ٣٣٧٢٠.

(٢) الفقيه ٣: ٩٤ / ٣٣٩٩، الوسائل ٢٧: ٢٥٨ / ٣٣٧١٥.

لحكمه<sup>(١)</sup>، وموجباً<sup>(٢)</sup> لكون نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو<sup>(٣)</sup> الحال بينه وبين أدلة سائر الأمارات، فيكون هاهنا أيضاً<sup>(٤)</sup> من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه<sup>(٥)</sup> غير دائر والتخصيص<sup>(٦)</sup>.  
فإنه يقال<sup>(٧)</sup>: ليس الأمر .....

(١) يعني: لا لحكم الاستصحاب مع بقاء موضوعه حتى يبقى مجال للبحث عن تقدمه على القرعة، بدعوى: تحقق موضوع كل منهما وكونهما متعارضين.

(٢) عطف على «رافعاً» ومفسر له؛ حيث إن الأمانة الكاشفة عن الواضع ترفع الشك وتوجب كون نقض اليقين باليقين بالحجة - وهي القرعة - على خلاف اليقين السابق. وضمير «خلافه» راجع إلى اليقين في قوله: «نقض اليقين» وقوله: «بالحجة» متعلق بـ«باليقين» أي: القطع بحجية القرعة في موارد الشبهة.

(٣) أي: رفع الموضوع حال سائر الأمارات مع الاستصحاب، وضمير «فيكون» راجع إلى تقديم الاستصحاب.

(٤) يعني: كغير القرعة من سائر الأمارات في دوران الأمر بين تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب بلا وجه أو بوجه دائر، حيث إن مخصصيته لدليل القرعة موقوفة على اعتباره، وهو موقوف على مخصصيته بالتقريب الذي تقدم في تقديم الاستصحاب على سائر الأصول، وهذا دور محال، وبين التخصيص أعني به: الخروج الموضوعي، حيث إن الأخذ بالقرعة يوجب ارتفاع الموضوع وهو نقض اليقين بالشك، والاندراج في نقض اليقين باليقين بالحجة على الخلاف. لكن المراد بالتخصيص هنا هو الورود، فإن الخروج وإن كان موضوعياً، لكنه تشريعي لا تكويني.

(٥) فيكون خارجاً عن الموازين.

(٦) عطف على «التخصيص».

(٧) هذا جواب الإشكال المزبور، ومرجع هذا الجواب إلى فساد قياس القرعة بسائر الأمارات المقدمة على الاستصحاب ووروداً أو حكومةً.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية»، ج٧، ص ٨١٥ - أن موضوع سائر الأمارات مجهول الحكم بالعنوان الأولي كحرمة شرب الخمر وحلية الخلّ ونظائرها من أحكام العناوين الأولية، فإذا قام خبر الثقة على حرمة شرب التتن مثلاً كان رافعاً للشك الذي هو موضوع الاستصحاب، ووارداً أو حاكماً عليه، وموضوع القرعة هو مجهول مطلقاً وبكل عنوان - لا في الجملة - فلو علم الحكم بعنوان الاستصحاب ارتفع المشكل الذي

كذلك<sup>(١)</sup>، فإن<sup>(٢)</sup> المشكوك مما كانت له حالة سابقة وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه<sup>(٣)</sup> بعنوانه الواقعي؛ إلا<sup>(٤)</sup> إنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق<sup>(٥)</sup> لا في الجملة<sup>(٦)</sup>.

هو موضوع في القرعة؛ لكون الاستصحاب رافعاً لموضوعها، فيقدم عليها. واختلاف الموضوع في القرعة وسائر الأمارات أوجب الفرق بينهما في تقدم الاستصحاب على القرعة، وتقدم سائر الأمارات على الاستصحاب.

(١) أي: دائراً بين التخصيص بلا وجه والتخصيص، على التفصيل الذي تقدم.  
 (٢) تعليل لقوله: «ليس الأمر كذلك»، وبيان لعدم كون القرعة مقدمة على الاستصحاب كتقدم سائر الأمارات عليه، وحاصله: ما تقدم من: أن الموضوع في القرعة هو المجهول من جميع الجهات والعناوين ولو بعنوان نقض اليقين بالشك؛ إذ الظاهر من لفظ «المشكل» ونظائره هو الجهل والاشتباه بقول مطلق وبكل عنوان، والاستصحاب بيان لحكم المجهول بعنوان ثانوي وهو نقض اليقين بالشك، ورافع لموضوع دليل القرعة بهذا العنوان الثانوي، فالمشكوك الذي يجري فيه الاستصحاب لا يشمل دليل القرعة؛ لعدم كونه مجهول الحكم بقول مطلق.

(٣) وغيرها كعنوان «الملتبس» مما هو مذكور في أدلة القرعة، يعني: وإن كان المشكوك في الاستصحاب مجهول الحكم بعنوانه الواقعي كسائر الأمارات غير القرعة، ولذا يرتفع الشك في الاستصحاب بالأمانة القائمة على الحكم الواقعي؛ لكن القرعة ليست كذلك؛ لأن موضوعها هو الجهل المطلق وبجميع العناوين، ومن المعلوم: ارتفاعه بالاستصحاب؛ لأنه موجب لوضوح الحكم في الجملة بعنوان ثانوي وهو نقض اليقين بالشك.

(٤) أي: إلا إن المشكوك الذي له حالة سابقة ليس من «المشكل ونظائره» بعنوان ثانوي؛ إذ المراد به هو المجهول في الجملة لا مطلقاً، بخلاف الجهل في دليل القرعة، فإنه الجهل المطلق، ولذا يرتفع بوضوح الحكم في الجملة ولو بعنوان نقض اليقين بالشك.  
 (٥) إذ المشكل المطلق ومثله «المجهول والمشتبه والملتبس» ظاهر في الجهل الذي لا سبيل إلى رفعه كما مرت الإشارة إليه آنفاً، والضمير المستتر في «أن يكون» راجع إلى المشكوك، وضمير «منها» إلى عناوين «المشكل والمجهول والمشتبه».

(٦) يعني: كما في سائر الأمارات، فإن الموضوع فيها هو مجهول الحكم بعنوانه الواقعي لا مطلقاً.



فدليل<sup>(١)</sup> الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق<sup>(٢)</sup> عليه حقيقة رافع لموضوعه أيضاً<sup>(٣)</sup>، فافهم<sup>(٤)</sup>.  
فلا بأس<sup>(٥)</sup> برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر .....

(١) هذه نتيجة كون موضوع دليل القرعة المجهول المطلق وبكل عنوان، ومقتضاه: تقدم الاستصحاب على القرعة؛ لكونه بياناً للحكم بعنوان ثانوي، ورافعاً للجهل المطلق بوجه.

(٢) هذا و«الدال» نعتان لـ«دليل»، وضمير «عليه» راجع إلى «المشكوك» الذي له حالة سابقة وضمير «لموضوعه» راجع إلى دليل القرعة، يعني: فدليل الاستصحاب يدل على أمرين: الأول: حكم الشك الذي له حالة سابقة وهو حرمة النقض، والثاني: رفع الجهل الذي يكون موضوع دليل القرعة بعد صدق المشكوك عليه حقيقة.

(٣) يعني: كما أن دليل الاستصحاب يكون مثبتاً لحكم موضوعه أعني: الشك المبسوق باليقين، كذلك يكون رافعاً لموضوع دليل القرعة.

(٤) يحتمل قوياً أن يكون إشارة إلى ضعف التفصيل بين القرعة والاستصحاب في كون الجهل في القرعة هو الجهل المطلق، وفي الاستصحاب هو الهمل في الجملة؛ بل المراد بالجهل في كليهما واحد، وهو إما عام في كل منهما وإما خاص كذلك.

نعم؛ لو قيل بظهور عنوان «المشكل» في بعض أخبار القرعة فيما ادعاه المصنف من عدم وضوح الوظيفة لا واقعاً ولا ظاهراً؛ إذ مع تعيين الوظيفة بالاستصحاب وجعل الحكم المماثل يتعين العمل به ون لم ينكشف الواقع به، ويرتفع الإشكال الموضوع في دليل القرعة.

وهذا بخلاف عنوان «المجهول» لظهوره في الجهل بالواقع خاصة.

(٥) سوق الكلام يقتضي تفرعه على ما أفاده من كون دليل الاستصحاب رافعاً لموضوع دليل القرعة؛ لكن لا يناسبه حينئذٍ التعليل بقوله: «لوهن عمومها»؛ لعدم المناسبة بينه وبين المعلل؛ بل لا بد من التعليل برافعية دليل الاستصحاب لموضوع دليل القرعة.

ولذا احتملنا قوياً كون الأمر بالفهم إشارة إلى ضعف ما أفاده في وجه تقديم الاستصحاب على القرعة من التفصيل بينهما في الجهل الذي مرجعه إلى رافعيته لموضوع دليل القرعة، وبعد تضعيفه اختار في تقديمه على القرعة الوجه الذي ذكره قبل ذلك بقوله: «مضافاً إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر»، ولذا أعاده هنا معتمداً عليه ومعللاً به، وقال: «لوهن عمومها وقوة

بينه<sup>(١)</sup> وبين رفع اليد عن دليله، لو هن عمومها وقوة عمومه كما أشرنا إليه آنفاً<sup>(٢)</sup>، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله باطناً وظاهراً.

عمومه»، وهذا التعليل يشهد بتضعيف التفصيل المزبور بقوله: «فافهم»، واختار الوجه السابق بشهادة هذا التعليل.

(١) أي: بين رفع، اليد عن دليل القرعة، وبين رفع اليد عن دليل الاستصحاب.

وضمير «عمومها» راجع إلى القرعة، وضمير «عمومه» إلى الاستصحاب.

(٢) وهو قوله: «مضافاً إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه».

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من عقد هذا التذنيب: بيان النسبة بين الاستصحاب وبين القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية؛ كقاعدتي التجاوز والفراغ وأصالة الصحة في عمل الغير والقرعة وغيرها.

ثم ما أفاده المصنف من تقديم هذه القواعد الثلاث غير القرعة - على الاستصحاب بالتخصيص - منوط بكونها أصول تنزيلية؛ إذ بناءً على كونها من أمارات تكون واردة أو حاكمة على الاستصحاب.

٢ - جملة من الروايات تدل على قاعدتي التجاوز والفراغ كصحيحة زرارة «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء»، «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».

وأما تقريب دلالة هاتين الروايتين على قاعدة التجاوز: فإن المراد من الشك في شيء هو: الشك في أصل وجوده، والمراد من التجاوز عن شيء هو: الخروج عن محل الشيء والدخول في غيره، ومقتضى الخبرين عدم الاعتناء بالشك والبناء على وجود الشيء بعد التجاوز عن محله. هذا في قاعدة التجاوز.

وأما قاعدة الفراغ: فقد شرعت للحكم بصحة العمل الموجود إذا شك في صحته بعد الفراغ عن العمل الذي شك في صحته.

ويدل عليه موثق محمد بن مسلم «كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو»، فإن ظهور «فأمضه» في الأمر بالبناء على وجود المشكوك فيه على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه وهو وجوده على النحو الصحيح مما لا ينكر.

٣ - وجه تقديم هذه القواعد - غير القرعة - على الاستصحابات الجارية في موارد

هو أخصية هذه القواعد من الاستصحاب حقيقةً أو حكماً والأخصية الحقيقية تكون في قاعدة التجاوز؛ لأن وجود الحادث مسبق بالعدم، فالشك في وجوده مورد للاستصحاب العدمي كالشك في القراءة بعد تجاوز محلها.

والأخصية الحكمية تكون فيما إذا كانت النسبة بين الاستصحاب وبين بعض تلك القواعد عموماً من وجه. فيلزم من تقديم الاستصحاب قلة موارد تلك القواعد بخلاف تقديمها عليه حيث لا يلزم هذا المحذور.

٤ - والإشكال: على تخصيص دليل الاستصحاب بأدلة تلك القواعد فيما إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فيقع التعارض بينهما في مادة الاجتماع، فيرجع إلى قواعد باب التعارض من الترجيح أو التخيير، فلا معنى لتخصيص دليل الاستصحاب بأدلة تلك القواعد مدفوع بأحد وجهين:

أحدهما: الإجماع، فإن الإجماع على عدم الفصل بين موارد تلك القواعد وتقديمها على الاستصحاب مطلقاً يجعلها حكماً كالخاص في تخصيصها للاستصحاب وتقديمها عليه بالتخصيص.

ثانيهما: يلزم من تقديم الاستصحاب عليها قلة موارد، بخلاف تقديمها على الاستصحاب، فلا يلزم هذا المحذور.

ولزوم قلة مورد تلك القواعد مانع عن تقديم الاستصحاب عليها.

٥ - في تقديم الاستصحاب على القرعة وجهان:  
أحدهما: الأخصية.

والآخر: وهن دليل القرعة بكثرة التخصيص.

وأما أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة: فلظهور دليلها في اعتبارها مطلقاً، من غير فرق فيه بين العلم بالحالة السابقة وعدمه، بخلاف دليل الاستصحاب فإن مورده هو خصوص العلم بالحالة السابقة، ومقتضى قاعدة تخصيص العام بالخاص هو تخصيص عموم دليل القرعة بدليل الاستصحاب.

وأما وهن دليل القرعة: فلأن كثرة التخصيص في عمومات القرعة الموجبة لضعف الظهور ربما تمنع عن جريان الأصل العقلاني وهو أصالة الظهور فيه، فيعامل معه معاملة المجمل، فيكون الاستصحاب مقدماً عليها لكونه أقوى الدليلين.

٦ - والإشكال: بأنه كيف يجوز تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب؟ والحال

أن دليل القرعة رافع لموضوع دليل الاستصحاب لأنها من الأمارات - كما هو مفاد بعض الروايات في باب القرعة - مدفوع؛ بفساد قياس القرعة بسائر الأمارات المقدمة على الاستصحاب وروداً أو حكومة؛ لأن موضوع سائر الأمارات هو مجهول الحكم بالعنوان الأولي كحرمة شرب الخمر وحلية الخل ونحوهما.

وأما موضوع القرعة: فهو مجهول مطلقاً وبكل عنوان، فلو علم الحكم بعنوان الاستصحاب ارتفع موضوع القرعة وهو المجهول المطلق. فالاستصحاب رافع لموضوعها فيقدم عليها.

٧ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - تقديم قاعدتي التجاوز والفراغ وأصالة الصحة في عمل الغير على الاستصحاب في مواردّها.

٢ - تقديم الاستصحاب على القرعة.



## المقصد الثامن

في تعارض الأدلة والأمارات<sup>(١)</sup>



## المقصد الثامن

### في تعارض الأدلة والأمارات<sup>(١)</sup>

(١) وقبل الخوض في أصل البحث ينبغي تقديم أمور:

١ - أن الشيخ الأنصاري «قدس سره» عبّر عن هذا البحث بلفظ الخاتمة، حيث قال: «خاتمة في التعادل والترجيح»<sup>(١)</sup>. وهذا التعبير منه، مشعر بكونها خارجة عن المسائل الأصولية، مع أنها من أهم المسائل الأصولية، فلا وجه لجعله خاتمة لعلم الأصول.

٢ - أن التعبير عن هذا البحث بتعارض الأدلة كما في المتن هو الأصح من التعبير بـ«مبحث التعادل والترجيح» كما في بعض نسخ الكتاب ولعله من سهو الناسخ أو الطابع.

٣ - في عطف الأمارات على الأدلة احتمالان:

الأول: كون العطف تفسيرياً إشارة إلى وحدة المعنى وترادف لفظي الدليل والأمانة.

الثاني: مغايرة المعطوف للمعطوف عليه كما هو مقتضى العطف؛ إذ القاعدة في العطف هي المغايرة بينهما كما نسب إلى الشيخ الأنصاري «قدس سره»، فحينئذ: يكون الدليل مختصاً بالأحكام، والأمانة مختصةً بالموضوعات.

ومن هنا يظهر: أن في عبارة المتن جهات من البحث منها: جعل مباحث التعادل والترجيح من مقاصد علم الأصول لا خاتمة مباحثه كما عن الشيخ «قدس سره».

ومنها: أولوية التعبير بمبحث تعارض الأدلة من التعبير بمبحث التعادل والترجيح.

ومنها: إرادة معنى من الأدلة والأمارات هنا أو إرادة معنيين.

وقبل التعرض لهذه الجهات لا بأس ببيان الوجه الموجب للبحث عن التعادل والترجيح فيقال: إن همّ الفقيه من تنقيح مباحث الأصول هو تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، ولا ريب في أن فعلية كل حجة بمعنى جواز الاستناد إليها في مقام الاستنباط، تتوقف على وجود المقتضي للحجّة وفقد المانع عنها.

(١) فرائد الأصول ٤ : ٧.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج ٨، ص ٥» - أن استنباط الحكم الشرعي من أخبار الآحاد التي هي عمدة أدلة الفقه منوط بأمور:

الأول: حجية خبر الواحد؛ بأن يكون خبر العدل أو الثقة طريقاً لإحراز صدور الحكم الشرعي من النبي والولي «صلى الله عليهما وآلهما».

الثاني: ظهور الألفاظ الواردة في الخبر في معانيها وعدم إجمالها؛ كدلالة صيغة «افعل» على الوجوب، ودلالة صيغة «لا تفعل» على الحرمة، ودلالة الجملة الشرطية على المفهوم، وألفاظ العموم على العموم، وعدم دلالة الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهمه على الوجوب، وغير ذلك من الأمور المبحوث عنها في مباحث الألفاظ الراجعة إلى تعيين صغريات الظهورات.

الثالث حجية ظواهر الألفاظ بنحو الكبرى الكلية، سواء وردت في الكتاب أم في السنة، في قبال من يدعي اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه أو غير ذلك.

الرابع: علاج تعارض الأخبار؛ لما يترأى من التنافي بين الأخبار المأثورة عن الأئمة المعصومين «عليهم السلام»، خصوصاً في أبواب العبادات.

أما الأمر الأول: فيتكفله بحث خبر الواحد؛ إذ قد عرفت هناك وفاء الأدلة - من الكتاب والسنة المتواترة إجمالاً والسيرة العقلائية الممضاة شرعاً - بإثبات اعتبار خبر الثقة أو الموثوق به.

وأما الأمر الثاني: فيتكفله العرف واللغة، وقد تقدم في مباحث الألفاظ جملة منها. وأما الأمر الثالث: فيبحث عنه في مسألة حجية ظواهر الألفاظ، وأن ظواهر الكتاب والسنة تكون حجة في حقنا كحجيتها في حق الموجودين في عصر التخاطب.

وبتامة هذه الأمور الثلاثة يتم مقتضى حجية خبر الواحد، فإذا تصدى المجتهد للاستنباط ولم يكن للخبر معارض كان الخبر حجة فعلية أي: منجزاً للواقع على تقدير الإصابة ومعذراً عنه على تقدير الخطأ؛ وإن كان للخبر معارض أو معارضات لم يجز التمسك به إلا بعد علاج التعارض؛ وذلك لقصور أدلة حجية الخبر وظاهر الكلام عن شمولها بحال التعارض، بناء على ما هو الحق من حجية الأمارات على الطريقة.

وحينئذ: يكون أحد الخبرين المتعارضين حجة شأنية لا حجة فعلية، ومن المعلوم: أن ما يصلح للاستناد إليه في مقام الاستنباط هو الحجة الفعلية لا الاقتضائية، وتتوقف هذه الحجة الفعلية - في الأخبار المتعارضة - على قيام دليل ثانوي على حجية أحد الخبرين

تعييناً أو تخييراً. وهذا المقصد الثامن يتكفل البحث عن هذا الدليل الثانوي، ويعين وظيفة الفقيه الذي يواجه الأخبار المتعارضة في كثير من الأبواب.

ويلزم البحث حينئذٍ عن جهات:

منها: أن الأصل في تعارض الخبرين هو التخيير أو التساقت.

ومنها: حجية المتعارضين في المدلول الالتزامي أعني: نفي الثالث وعدمها.

ومنها: عدد المرجحات واعتبار الترتيب بينهما وعدمه.

ومنها: التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى كل ما يوجب اقربية أحد المتعارضين

إلى الواقع وعدمه.

ومنها: حكم معارضة أكثر من خبرين ومسألة انقلاب النسبة. وغير ذلك مما سيأتي

بحثه في هذا المقصد إن شاء الله تعالى.

إذا اتضح ما ذكرناه من شدة الحاجة إلى تنقيح مسائل تعارض الأدلة لدخلها في

الاستنباط، فلنعد إلى ما أردنا بيانه من الجهات الثلاث، فنقول:

أما الجهة الأولى: فمحصل الكلام فيها: أنه قد جعل جمع من الأصحاب المسائل

الباحثة عن أحكام تعارض الأدلة في خاتمة مباحث علم الأصول، كما جعلها من

المقاصد، فمن الطائفة الأولى: صاحب المعالم والقوانين والفصول والشيخ الأنصاري،

ففي المعالم<sup>(١)</sup> والرسائل: «خاتمة في التعادل والترجيح».

وفي الفصول: «خاتمة في تعارض الأدلة»<sup>(٢)</sup>.

ومن الطائفة الثانية: العلامة في محكي التهذيب والمحقق الرشتي في البدائع،

والمصنف «قدس سرهم».

والظاهر: أن ما صنعه المصنف أولى؛ إذ البحث عنه بعنوان الخاتمة ربما يكون ظاهراً

في خروجه عن مسائل علم الأصول كخروج الأمور المبحوث عنها في المقدمة - كمسألة

الاشتراك والصحيح والأعم والمشتق ونحوها - عن مسائل العلم، مع وضوح: انطباق

ضابط المسألة الأصولية عليه، فإن تعريف علم الأصول - سواء كان هو «العلم بالقواعد

الممهدة لاستنباط الأحكام الكلية»، أم كان هو «ما يبحث فيه عن عوارض الأدلة» أم

غيرهما - ينطبق على أحكام تعارض الأدلة، فلا وجه لجعلها خاتمة العلم إلا إذا أريد

(١) معالم الدين: ٢٤٩.

(٢) الفصول الغروية: ٤٣٥.



اختتام مسائل علم الأصول بها، لا خروجها عن حاق مباحثه.  
وفي المقام احتمال ثالث له وجه وجيه، وهو ما نبه عليه الفقيه الأعظم الأصفهاني «قدس سره» من أنه ينبغي جعل هذا المقصد الثامن تنمة لمباحث حجية خبر الواحد؛ لرجوع البحث فيه إلى حجية الخبر المعارض وعدمها، كحجية خبر المعارض، فراجع تقدير بحثه الشريف: «منتهى الوصول، ص ٢٥١».

وأما الجهة الثانية: فتقريبها: أنهم جعلوا عنوان هذه المباحث تارة «التعادل والترجيح» بلفظ المفرد، أو «التراجيح» بصيغة الجمع المذكورين في عدة من كتب الأصول، وأخرى: «تعارض الأدلة» كما في المتن وعدة أخرى من العبارات.

والظاهر: أولوية التعبير الثاني من الأول؛ لأن «تعارض الأدلة» عنوان جامع لكل من المتعارضين المتعادلين في المزايا، والواجد أحدهما لمزية دون الآخر. ومع كون نفس الكلبي - مع الغض عن خصوصيات أفراده - ذا حكم فالأنسب جعل نفسه عنوان البحث دون أفراده. ومن المعلوم: أن لنفس التعارض أحكاماً مثل: كون الأصل فيه التسايط أو التخيير، ومثل: أولوية الجمع بينهما مهما أمكن من الطرح، ونحوهما.

مضافاً إلى: مناسبة هذا العنوان لما ورد في بعض أخبار العلاج أعني: به مرفوعة زرارة التي فيها «الخبران المتعارضان».

ولعل نظر المحقق القمي «قدس سره» - في الجمع بين الألفاظ الثلاثة المذكورة - إلى التنبيه على تكفل هذا البحث لأحكام نفس الكلبي وأفراده معاً. فتأمل جيداً.

وأما الجهة الثالثة: فتقريبها: أنهم اصطالحوا على تسمية الطريق المعبر في الأحكام بالدليل وفي الموضوعات بالأمانة، فخير الثقة إن كان مؤداه حكماً شرعياً - كوجوب صلاة الجمعة - كان الخبر دليلاً، وإن كان موضوعاً خارجياً - بناءً على اعتباره فيها - سمي أمانة كسائر الطرق المثبتة للموضوعات كالبيئة والإقرار.

لكن الظاهر أن المقصود بهما في المتن أمر واحد؛ لأن موضوع البحث في باب التعارض هو الأخبار التي هي أدلة الأحكام، وعليه: يكون عطف «الأمارات» على «الأدلة» تفسيرياً.

فإن قلت: إن الفقيه كما يثبت له منصب الإفتاء بالأحكام الكلية كذلك يثبت له التصدي للقضاء وفصل الخصومة، وحينئذ: فكما يلزمه تعيين حكم الخبرين المتعارضين والشهرتين المتعارضتين في مقام الإفتاء، فكذلك يلزمه تعيين حكم البيئتين المتعارضتين من

تقديم بيّنة الداخل وعدمه. وعليه: يكون «تعارض الأدلة» للإشارة إلى وظيفته في مقام الإفتاء، و«تعارض الأمارات» إلى وظيفته في مقام القضاء، فلا يكون العطف حينئذ تفسيرياً.

قلت: لا ريب في ثبوت المنصبين للفقهاء، بل وغيرهما بناءً على عموم ولايته؛ لكن المقصود بالبحث في مسألة التعادل والترجيح هو: إثبات حجية أحد الخبرين وعدمها؛ لا علاج تعارض مطلق الطرق حتى يندرج حكم تعارض البيّتين ونحوهما في هذا البحث. وهناك جهات أخرى من البحث تركناها رعاية للاختصار.



## فصل (١)

التعارض: هو تنافي<sup>(٢)</sup> .

### تعريف التعارض

(١) الغرض من عقد هذا الفصل: تعريف التعارض الذي هو موضوع الأحكام الآتية في هذا المقصد، ثم بيان ما يترتب على هذا التعريف من عدم شموله لموارد الجمع الدلالي والتوفيق العرفي مما يكون بين المدلولين منافاة وتمانع؛ لكن ليس بين نفس الدليلين تمانع، والصور الرئيسية التي ادّعى المصنف عدم صدق تعريف التعارض عليها ثلاث: الأولى: موارد حكومة أحد الدليلين على الآخر. الثانية: موارد التوفيق العرفي بين الدليلين بالتصرف في أحدهما تارةً وفي كليهما أخرى.

الثالثة: موارد حمل أحد الدليلين على الآخر كما في النص والظاهر والقرينة وذو القرينة، وسيأتي تفصيلها إن شاء الله تعالى. بعد الفراغ من تعريف التعارض.

### عناوين ثلاثة في تعريف التعارض

(٢) اعلم: أن الموجود في كلمات القوم في تعريف التعارض عناوين ثلاثة: أولها: - وهو المنسوب إلى المشهور - «تنافي المدلولين على وجه التناقض أو التضاد»، ففي القوانين: «تعارض الدليلين تنافي مدلوليهما»<sup>(١)</sup>، وفي الفصول «تنافي مقتضاهما»<sup>(٢)</sup>. ثانيها: ما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» بقوله: «وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما...»<sup>(٣)</sup>. ثالثها: ما أفاده الماتن.

ولا ريب في مغايرة تعريف المصنف لما أفاده المشهور. وفي مغايرته لتعريف الشيخ

(١) ذكره في منتهى الدراية ٨ : ١١ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١١ .

(٣) الفصول الغروية: ٤٣٥ .

تأمل سيأتي بيانه.

وفي «منتهى الدراية، ج ٨، ص ١٢» ما هذا لفظه: «وتحقيق ما أجمله المصنف هنا ووجه عدوله عن تعريف المشهور منوط بالبحث في مقامين:

الأول: في توضيح الألفاظ الواردة في التعريف.

الثاني: في الفرق بين تعريف المشهور وتعريف الماتن، ووجه عدوله عنه.

أما المقام الأول: فنقول فيه: إن الكلمات المحتاجة إلى البيان هي التنافي، والدلالة، والتناقض، والتضاد.

أما التنافي: فهو كالتعارض على وزن «التفاعل» من النفي.

والنفي في اللغة: هو الطرد والدفع، وهذا المعنى هو المقصود في باب التعارض؛ لأن كل واحد من المدلولين ينفي الآخر؛ بالدلالة الالتزامية الشرعية كما سيظهر، أو لأن كل واحد من الدليلين يطرد الآخر ويزاحمه في حجيته الفعلية. لكن التعارض أخص من التنافي؛ لأن التنافي - وهو عدم الاجتماع في الوجود - بالذات يتحقق في المدلولين المتمانعين كالوجوب والحرمه، أو الوجوب وعدمه، ولا يصدق التعارض على هذا التمانع، فلا يوصف الوجوب والحرمه بأنهما متعارضان، وإن وُصفا بأنهما متنافيان؛ بل يوصف ما دل على الوجوب وما دل على الحرمه بالمعارضة، فيقال: تعارض الخبران، ولا يقال: تعارض الحكمان، فالتعارض من أوصاف الدال - بما هو دال - بالذات لا بالعرض. وأما كلمة «الدلالة» ففيها جهتان:

الجهة الأولى: أنها تطلق على معنيين: أحدهما: الحكاية والكشف، وهذا في قبال الكلام المجمل، فالدلالة متقومة بالظهور.

والآخر: الحجية أي: ظاهر الكلام المتصف بالحجية.

وبعبارة أخرى: يراد بالدلالة ظاهر خصوص الدليل دون غيره مما لا يكون دليلاً، ومعنى التنافي في الدلالة هو تمانع الدليلين المتعارضين في الاندراج تحت دليل الاعتبار، فإذا دل أحد الخبرين على وجوب جلسة الاستراحة، والخبر الآخر على عدم وجوبها امتنع شمول أدلة حجية خبر الثقة لكليهما؛ لامتناع التعبد بالمتناقضين الموجب لبطلان اقتضاء دليل الاعتبار الحجية الفعلية لكل منهما بعينه؛ للزوم اجتماع النقيضين لأحدهما المعين؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجح، فيزاحم كل منهما الآخر في الحجية الفعلية وفي شمول عموم أدلة الاعتبار له، وهذا هو التنافي في الدلالة.

والشاهد على إرادة هذا المعنى من الدلالة لا مطلق الكشف والحكاية هو تصريح المصنف فيما سيأتي بعدم التعارض في موارد الجمع الدلالي كالعام والخاص المنفصل عنه، لوضوح: أن الخاص المنفصل لا يصادم ظهور العام في عمومه، وإنما يزاحمه في حجيته بالنسبة إلى مورد الخاص، فلو كان المناط في تنافي الدالتين اختلاف ظهورهما لزم إدراج موارد الجمع الدلالي وتقديم أقوى الحجتين على الآخر في تعريف التعارض، مع أنه لا ريب في خروجها عنه. وينحصر وجه خروجها عنه في إرادة الحجة من الدلالة؛ إذ لا تمنع بين حجية كل من العام والخاص.

نعم؛ لا ريب في أن المنسب من كلمة الدلالة هو الحكاية والكشف لا الحجية؛ إلا إن مقصود الماتن منها هو الحجية، فإنه «قدس سره» جعل التعارض من حالات الدليل لا من عوارض المدلول.

الجهة الثانية: أن المراد بالدلالة ليست هي خصوص الدلالة اللفظية المنحصرة في المطابقية والتضمينية والالتزامية؛ بل المراد بها: مطلق ما كان حجة ولو لم ينطبق عليه ضابط الالتزام من اللزوم العقلي كما في العمى والبصر، أو العرفي كما في جود حاتم الطائي. ويشهد لهذا التعميم ما أفاده بقوله: «عرضاً». وصرّح به في حاشية الرسائل من درج العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين - مع تعدد موضوعيهما - في موضوع التعارض. وأما كلمة التناقض فواضحة؛ لأنها عبارة عن تقابل السلب والإيجاب في شيء واحد، واعتبر في استحالته اجتماع الوحدات الثمانية أو الأزيد منها.

وأما كلمة التضاد: فقد قسّم المصنف التضاد إلى الحقيقي والعرضي، ولكن المشهور أرادوا به التضاد الحقيقي خاصة كالتناقض حيث لم يوصفوه بالحقيقي والعرضي. وكيف كان؛ فالتضاد الحقيقي كالتناقض يشترط فيه اتحاد الموضوع كاجتماع الوجوب والحرمة في فعل واحد. والتضاد العرضي لا يعتبر فيه اتحاد الموضوع؛ بل يمتنع تحقق أمرين وجوديين في موضوعين في نظام الوجود كما سيأتي مثاله في موارد العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين.

ثم إن المعتبر من اتحاد الموضوع في التناقض والتضاد الحقيقي - كما أفاده في حاشية الرسائل - هو الاتحاد في الجملة ليشمل التعارض التبايني والعموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجه كما سيأتي.

هذا تمام الكلام في شرح الألفاظ الواردة في تعريف المصنف للتعارض.

وقد ظهر بما ذكرناه: أنه تعريف جامع لأفراد التعارض ومانع للأغيار أي: لموارد التوفيق العرفية.

وأما المقام الثاني - وهو الفرق بين تعريف التعارض بما أفاده المشهور والمصنف ووجه عدوله عنه - فنقول: أما الفرق بين التعريفين فهو: أن ظاهر تعريف المشهور كون التعارض من صفات المدلولين، وكون توصيف الأمارتين والدليلين بالتعارض توصيفاً بحال المتعلق كما ورد التصريح به في كلمات بعضهم كالمحقق السيد علي القزويني، فيصح حينئذ جعل التعارض وصفاً للدليلين؛ لأنه كتوصيف اللفظ بالكلية والجزئية. مع كونهما من أوصاف المعاني والمفاهيم لا الألفاظ.

وظاهر تعريف المصنف «قدس سره»: أن التعارض وصف لنفس الدليلين كالخبرين اللذين وُصفا بالتعارض في بعض نصوص الباب كقوله: «إذا ورد عنكم الخبران المتعارضان»، ومنشأ هذا التنافي في الحجية هو تمانع المدلولين، فيكون الوصف بحال الموصوف حقيقة؛ إذ الموصوف بالتعارض يكون نفس الأمارتين كالخبرين لا مدلوليهما، غاية الأمر: أن تنافي المدلولين حيثية تعليلية وواسطة ثبوتية لتوصيف الدليلين بالتعارض كوساطة النار لحرارة الماء، فإن قولنا: «الماء حار». حمل حقيقي وإسناد إلى ما هو له. وهذا بخلافه على تعريف المشهور، فإن تنافي المدلولين فيه حيثية تقييدية في تعارض الأمارتين، ويكون واسطة في عروضه على الدليلين كوساطة حركة السفينة لحركة الجالس فيها، فإنه يصح سلبها عن الجالس فيها حقيقة؛ إذ المتحرك هو السفينة دون جالسها، إلا بناءً على معنى آخر للحركة غير مقصود عرفاً.

هذا تقريب الفارق بين تعريف المصنف والمشهور.

وأما وجه عدوله عن تعريف المشهور: فأمران، اقتصر في المتن على ذكر واحد منهما، وتعرض لكليهما في حاشية الرسائل في مقام تحسين تعريف الشيخ للتعارض:

أحدهما: ما تقدم آنفاً من أنه لو كان التعارض «تنافي المدلولين» - كما أفاده المشهور - كان التعارض وصفاً لمتعلق الدليلين لا لأنفسهما. ولو كان التعارض ما أفاده الشيخ من «أنه تنافي الدليلين باعتبار تنافي المدلولين» كان التعارض وصفاً لنفس الموصوف أعني: الدليلين، وكان منشأ تنافيهما تمانع مدلوليهما، فيسري التنافي من المدلولين إلى الدالين. ثانيهما: - وهو العمدة - أن تعريف المشهور يعم موارد الجمع الدلالي والتوفيق العرفي، مع أنه لا يرب في عدم إجراء أحكام التعارض - من التوقف والترجيح والتخير - عليها.

وهذا بخلاف تعريف التعارض بتنافي الدليلين.  
وتوضيحه: أن تنافي الدليلين قد يكون بدويّاً زائلاً، بالتأمل؛ بحيث لا يتحير العرف في الجمع بينهما والعمل بهما، وقد يكون مستقراً لا يرى العرف سبيلاً إلى الجمع بينهما.

والظاهر: أن موضوع الأخبار العلاجية والأبحاث الآتية هو التعارض المستقر الذي يوجب استمرار تحيّر العرف في الجمع بين المتعارضين كما إذا كان أحدهما يأمر بشيء والآخر ينهى عنه.

وعلى هذا: فالتعريف المناسب لهذا الموضوع المأخوذ في أخبار العلاج هو أن يقال: «إن التعارض تنافي الدليلين» لا تعريفه بـ«تنافي المدلولين» لأن تعريف المشهور يشمل كل دليلين متنافيين مدلولاً وإن لم يكن بينهما منافاة دلالة وإثباتاً - أي: في مقام الحجية - كما إذا كان بينهما حكومة أو جمع عرفي على أنحائه، فلا بد من إجراء أحكام التعارض عليهما من التخيير أو الترجيح، مع إنه ليس كذلك، لخروجهما عن باب التعارض. وهذا بخلاف تعريف المتن، فإنه لا يشمل مثل هذين الدليلين ولنذكر شاهدين:

الأول: موارد حكومة أحد الدليلين على الآخر، نظير ما دل على حكم، الشكوك في الركعات مثل: قوله «عليه السلام»: «إذا شككت فابن على الأكثر» وما دل على نفي الشك عن كثير شكه كقوله «عليه السلام»: «لا شك لكثير الشك» فإن مدلولي هذين الدليلين متنافيان، بمقتضى تقابل الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية، فالخطاب الأول المثبت للحكم يشمل كثير الشك وغيره، والخطاب الثاني النافي للحكم مخصوص بكثير الشك، فيصادم المدلولان - في كثير الشك - بالنفي والإثبات.

ومقتضى تعريف المشهور: إجراء أحكام التعارض بينهما لأنهما دليلان متنافيان بحسب المدلول، مع إنه لا ريب - عند الجميع - في عدم عدّ هذين الدليلين من المتعارضين. والوجه في عدم تعارضهما مع عدم تنافيهما في مقام الدلالة والحجية، فإن الدليل الحاكم شارح ومبين للمراد الجدّي من الدليل المحكوم كما سيأتي توضيحه وعليه: فلا محذور في شمول دليل حجية خبر الثقة لكلا الخبرين المتقدمين، وينحصر التخلص عن هذا النقص - الوارد على تعريف المشهور للتعارض - في العدول إلى تعريف المتن.

الشاهد الثاني: موارد الجمع الدلالي، كما إذا ورد: «أكرم الأمراء ولا تكرم زيدا الأمير»؛ لمتناع المدلولين في «زيد الأمير» بالنفي والإثبات؛ لاقتضاء الأمر بإكرام الأمراء



الدليلين<sup>(١)</sup>، .....

على نحو العام الاستغراقي مطلوبة إكرامه، واقتضاء النهي مبغوضيته، فيندرجان في باب التعارض بناءً على تعريف المشهور له، ويخرجان عنه بناءً على تعريف المصنف للتعارض؛ وذلك لعدم تنافيهما دلالة؛ لكون الثاني - لأخصيته - مخصصاً وقرينة على عدم إرادة «زيد» من العام.

والحاصل: أن تعريف المشهور ينتقض بموارد الحكومات والتوفيقات العرفية؛ لتحقيق التنافي بين المدلولين أو المداليل، مع عدم إجراء أحكام التعارض - من التخيير والترجيح - على هذه الموارد قطعاً، فتعيّن تعريف التعارض بالتنافي في مرحلة الدلالة والإثبات كي لا يرد النقض المزبور.

هذا ما يتعلق بتوضيح ما أفاده المصنف من تعريف التعارض ووجه عدوله عن تعريف المشهور.

وأما تعريف الشيخ الأنصاري «قدس سره» للتعارض فهو: إما ملحق بتعريف المشهور. وإما متحد مع تعريف الماتن كما سيأتي بيانه في التعليقة إن شاء الله تعالى. (١) تنافي الدليلين: إما أن يكون بحسب المدلول المطابقي وطرده كل منهما لتمام ما يدل عليه الآخر، وإما أن يكون بحسب المدلول التضمني أي: تمناع الدليلين في بعض مدلوليهما، وإما أن يكون بحسب المدلول الالتزامي.

فالأول - وهو التنافي في المدلول المطابقي - أظهر مصاديق التعارض، نظير ما دلّ على استحباب القنوت في ركعتي الشفع وما دل على عدم استحبابه فيهما.

ونظير ما دل على انفعال البئر والماء القليل بملاقاة النجاسة، وما دل على عدم انفعالهما بها. ويصدق تعريف التعارض عليهما سواء كان بمعنى تنافي المدلولين أم تنافي الدليلين في مقام الإثبات.

والثاني: أي: - التنافي في المدلول التضمني - نظير العامين من وجه وهو كثير في الأخبار؛ فمنها: ما قيل من تعارض قوله «عليه السلام»: «أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة»<sup>(١)</sup>، مع قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «صلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة فيما عداه إلا المسجد الحرام»<sup>(٢)</sup>.

ووجه التعارض واضح، فإن الأفضل للمتنقل بمكة والمدينة الصلاة في داره، بمقتضى

(١) مسند أحمد ٥: ١٨٢، صحيح البخاري ١: ١٧٨، وفيه: «أفضل الصلاة: صلاة».

(٢) الكافي ٤: ٥٥٥ / ٨، تهذيب الأحكام ٦: ٨ / ذيل ح ١٥، الوسائل ٥: ٢٨ / ٦٥٤٧.

أو الأدلة<sup>(١)</sup>، بحسب<sup>(٢)</sup> الدلالة .....

إطلاق الخبر الأول، كما أن الأفضل له هو الإتيان بالنافلة في أحد المسجدين بمقتضى إطلاق الخبر الثاني الشامل للمكتوبة والنافلة، فمورد الاجتماع هو التنفل في المسجدين. الثالث: أي: - التنافي في المدلول الالتزامي - يجري في الالتزام الشرعي تارة، وفي الالتزام العقلي أخرى.

أما الدلالة الالتزامية الشرعية: فكما إذا دل دليل على وجوب القصر في أربعة فراسخ، ودل دليل آخر على وجوب الصوم فيها، فإنهما من حيث المدلول المطابقي لا منافاة بينهما، لتعدد الموضوع.

لكن الملازمة الشرعية بين الإفطار والقصر الثابتة بدليل خارجي - وهو قوله «عليه السلام»: «إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت»<sup>(١)</sup> - أوجبت التنافي بينهما، وحينئذ: فما يدل على وجوب القصر ينفي التزاماً وجوب الصوم كما وأن ما يدل على وجوب الصوم ينفي التزاماً وجوب القصر.

وأما الدلالة الالتزامية العقلية: فكما إذا دل دليل على وجوب شيء، فإنه يدل بالالتزام العقلي على وجوب ما يتوقف عليه، وإذا ما ورد ما يدل على عدم تلك المقدمة دل على عدم وجوب ذلك الشيء لا محالة، مع فرض بقاء التوقف، فيتعارضان من حيث الدلالة الالتزامية العقلية.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) كاختلاف أخبار الحبوة في مقدارها من كونه سبعة أو أربعة أو ثلاثة أو اثنين، فإنه لما كانت الروايات في مقام تحديد الحبوة فلا محالة يقع التعارض بينها؛ لأن كلاً منها ينفي بالدلالة الالتزامية الناشئة من التحديد - الظاهر في الحصر - ما يثبت الآخر فراجع. وكروايات العارية، فإن بعضها ينفي الضمان فيها مطلقاً، وبعضها ينفيه إلا في عارية الذهب والفضة، من غير فرق في ذلك بين المشكوك وغيره، وبعضها ينفيه إلا في عارية الدرهم فإنه مضمون على المستعير مطلقاً، سواء شرط عليه الضمان أم لا، وبعضها ينفيه إلا في عارية الدنانير سواء اشترط الضمان على مستعيرها أم لا.

وسياتي تفصيل تعارض أكثر من دليلين في مسألة انقلاب النسبة إن شاء الله تعالى.

(٢) متعلق بـ«تنافي» يعني: أن التعارض وصف الأدلة لا المداليل، وقد تقدم بيانه عند

(١) الفقيه ١: ٤٣٦ / ذيل ح ١٢٦٩، تهذيب الأحكام ٣: ٢٢ / ذيل ح ٥٥١، الوسائل ٨:

ومقام (١) الإثبات على (٢) وجه التناقض أو التضاد (٣) حقيقة أو عرضاً (٤)؛ .....

توضيح الوجه الثاني من وجهي عدول المصنف عن تعريف المشهور.  
(١) الظاهر: أنه عطف تفسيري للدلالة المراد بها الحجية التي يثبت بها الحكم الشرعي.

(٢) الظاهر: أنه متعلق بمحذوف مثل «كائناً» ونحوه، وليس متعلقاً بالتنافي، وغرضه من قوله: «على وجه التناقض أو التضاد»: بيان منشأ تعارض الدليلين في مرحلة الإثبات لا بيان كيفية تعارض نفس الدليلين من أنه على وجه التناقض تارةً، وعلى وجه التضاد أخرى.

وتوضيحه: أن التعارض وإن كان وصفاً لنفس الدليلين - لا وصفاً للمدلولين - كما مرّ مشروحاً، لكن الوسطة الثبوتية بتعارض الخبرين هي تنافي المدلولين، ومن المعلوم: أن تنافي المدلولين يكون بنحو التناقض تارةً كما في دلالة أحدهما على وجوب عدم شيء والآخر على وجوبه، ويكون بنحو التضاد أخرى، كما في دلالة الآخر أحدهما مثلاً على استحباب صلاة العيدين جماعة في عصر الغيبة ودلالة الآخر على حرمتها بناءً على تضاد الأحكام كما هو كذلك. ويشهد لما ذكرناه: من أن مراد المصنف بيان منشأ التعارض لا جعل التناقض والتضاد في نفس الحجية ما أفاده المحقق العراقي في الفوائد، قال فيها: «التعارض وإن كان هو تنافي الدليلين بحسب المدلول للتناقض أو التضاد بين المدلولين»، وهذا صريح في أن التعارض وإن لم يكن تنافي المدلولين كما زعمه المشهور؛ بل هو تعارض الدليلين، لكن منشأ تعارض الدليلين تناقض مدلوليهما تارةً، وتضادهما أخرى.

(٣) الوجه في زيادة قيد «التضاد»، وعدم الاقتصار على التنافي بنحو التناقض هو: أن التنافي الذي فسّر به التعارض لما كان موهماً لاختصاص التعارض بالتناقض - لأن مقتضى التنافي هو النفي والرفع الذي هو نقيض كل شيء - دعا الشيخ والمصنف وغيرهما إلى أخذ قيد التضاد في تعريفه ليعم التعارض مطلق التمانع بين المداليل.

ودعوى: عدم الحاجة إلى قيد «التضاد»؛ لأن الدليلين الدالين على المتضادين بالمطابقة يدلان على المتناقضين بالدلالة الالتزامية، فتقييد التنافي بالتناقض كافٍ في عموم التعريف للمتضادين غير مسموعة؛ لعدم ثبوت كفاية الدلالة الالتزامية في الحدود إن لم يكن اللازم من البين بالمعنى الأخص، لبناء الحدّ على تعريف المحدود ورفع الحفاء عنه.

(٤) هاتان الكلمتان متعلقتان بقوله: «التضاد»، فالمقصود: أن التنافي على وجه التضاد إما حقيقي وإما عرضي، وقد عرفت: أن فرض التعارض في موارد التضاد

بأن<sup>(١)</sup> علم كذب أحدهما إجمالاً، مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً<sup>(٢)</sup>.  
وعليه<sup>(٣)</sup>: فلا تعارض بينهما<sup>(٤)</sup> بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكومة

العرضي فارق آخر بين تعريف المصنف والمشهور للتعارض، فإنهم اقتصروا على التضاد الحقيقي؛ ولكن المصنف «قدس سره» فرض قسمين للتضاد.

وكيف كان؛ فالمراد بالتضاد الحقيقي هو تنافيهما بحسب مفهومهما لا بسبب أمر خارجي، كما عرفت في مثال استحباب الجماعة في صلاة العيدين وحرمتها. والمراد بالتضاد العرضي هو تمنع الدليلين بسبب أمر خارجي - مانع عن شمول دليل الاعتبار لهما - كالعلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين، من دون أن يكون بين نفس المتعلقين ولا حكميهما - اللذين علم إجمالاً بكذب أحد الخبرين الدالين عليهما - تناقض ولا تضاد.

فالمتحصل من كلام المصنف في تعريف التعارض هو: أن التعارض يوصف به الأدلة لا المداليل، يعني: تمنع الدليلين في شمول دليل الاعتبار لهما وهو منحصر في صور ثلاث: الأولى: أن يكون منشأ تعارض الدليلين تناقض مدلوليهما كالوجوب وعدمه.

الثانية: أن يكون منشؤه تضاد المدلولين حقيقة كالوجوب والحرمة.  
الثالثة: أن لا يكون منشؤه تنافي المدلولين أصلاً؛ بل العلم الإجمالي بكذب أحد المتعارضين أوجب التعارض بين الدليلين وعدم شمول دليل الاعتبار لهما، ويطلق على هذا القسم التعارض بالعرض.

(١) هذا تفسير للتضاد العرضي.

(٢) يعني: لا عقلاً ولا شرعاً، كما لو دل دليل على أنه لا يملك الأب، ودل دليل آخر على أنه يصح عتق الأب، ودل دليل ثالث على أنه لا عتق إلا في ملك، فإن الدليلين الأولين ليس بينهما تنافٍ أصلاً.

أما حيث علمنا بأنه لا يصح العتق إلا في ملك كان اللازم كذب أحدهما إما صحة عتق الأب وإما أنه لا يملك الأب، وكذا إذا دل دليل على وجوب صلاة الجمعة، وآخر على وجوب الظهر يومها، فإنه لا تنافي بينهما، أما حيث علمنا بأنه لا تشرع صلاتان في يوم واحد فقد وقع التنافي بين الدليلين.

موارد خروج الجمع الدلالي عن تعريف التعارض

المورد الأول: حكومة أحد الدليلين على الآخر.

(٣) أي: وبناءً على تعريف التعارض بتنافي الدليلين لا المدلولين.

(٤) أي: بين الدليلين.

## رافعة للتعارض<sup>(١)</sup> والخصومة؛ بأن<sup>(٢)</sup> يكون أحدهما قد سبق ناظراً إلى بيان كمية ما

(١) المقصود به: تنافي المدلولين لا التعارض المصطلح عنده وهو تنافي الدليلين؛ لأنه «قدس سره» يريد إخراج موارد الحكومة - التي يتحقق فيها التنافي بين المدلولين لا الدليلين - عن تعريف التعارض، فلا بد أن يراد بكلمة «التعارض» تنافي المدلولين حتى يتجه خروج موارد الحكومة عن التعارض المصطلح الذي هو تنافي في الدليلين.

(٢) هذا إشارة إلى تعريف الحكومة الرافعة لتعارض الدليلين وقد سبق منّا توضيح الحكومة والورود والتوفيق العرفي - الشامل لهما وللتخصيص، ولحمل الظاهر على الأظهر، وحمل أحد الحكمين على الاقتصائي والآخر على الفعلي - في المقام الثاني من تنمة الاستصحاب.

وكيف كان؛ فالحكومة هي كون أحد الدليلين ناظراً إلى دليل آخر ومتعرضاً لبيان كمية موضوع ذلك الدليل الآخر تعميماً أو تخصيصاً، فالتعميم يكون بإدخال ما ليس موضوعاً في الدليل المحكوم بالتوسعة فيه، وجعل فرد آخر لموضوع الحكم، وهذا القسم يسمى بالحكومة الموسّعة كما إذا دل الدليل على إناطة وجوب القصر والإفطار بالمسافة الامتدادية، ودل دليل آخر على أن المسافة التليفقية هي المسافة الامتدادية، فإن حكومة ما دل على موضوعية الثمانية التليفقية موسّعة لموضوع دليل حكم الثمانية الامتدادية، والتخصيص يكون بإخراج بعض أفراد موضوع الدليل المحكوم ورفع الحكم عن ذلك البعض، وهذا القسم يسمى بالحكومة المضيقّة المخصصة لموضوع الحكم في الدليل المحكوم، وهو كما إذا دل دليل على أن «الشاك بين الثلاث والأربع يني على الأربع»، ودليل آخر على أن «كثير الشك ليس بشاك»، فإن دليل الثاني حاكم على الأول؛ لكونه رافعاً لموضوعه، فإن الحكم بالبناء على الأربع حكم للشك على تقدير وجوده بنحو القضية الشرطية، يعني: «كلما شك المصلي بين الثلاث والأربع - سواء كان كثير الشك أم قليله - وجب عليه البناء على الأربع» ودليل كثير الشك يهدم ذلك التقدير؛ لدلالته على «أن كثير الشك ليس بنظر الشارع من أفراد الشاك»، فلا يثبت له حكم «الشاك بين الثلاث والأربع» من البناء على الأربع.

وهذه الحكومة المضيقّة وإن كانت مشتركة مع التخصيص في كون كل من الحاكم والخاص ذا دلالة مستقلة على مضمونه؛ إلا إنها تفرق عن التخصيص بأن الحاكم ناظر إلى المحكوم ومتعرض لبيان كمية موضوعه ومتفرع عليه، بخلاف الخاص، فإنه ليس متفرعاً على العام.

بقي التنبيه على بعض أحكام الحكومة، وهو: أن قوام الحكومة حيث كان بتعرض

الدليل الحاكم لما يراد من موضوع الدليل المحكوم تعميماً أو تخصيصاً، فلذا تخرج مواردها عن موضوع التعارض كخروج موارد ورود أحد الدليلين على الآخر من جهة عدم تواردهما على موضوع واحد، فالدليل الحاكم يشبه القرينة المنفصلة من جهة والمتصلة من جهة أخرى.

أما كوننا بنظر العرف في حكم القرينة المتصلة الحاكية مع ذبها عن معنى واحد؛ فلأن الحاكم وإن كان منفصلاً عن المحكوم وغير مانع عن ظهوره في مؤداه؛ إلا إنه بلحاظ شارحيته له لا يغير مدلول المحكوم، وأما كونه كالقرينة المنفصلة؛ فلأن المدلول وإن كان واحداً لبناً، لعدم مغايرة الشارح للمراد من المشروح إلا أن الدال على هذا المدلول الواحد متعدد، لفرض الانفصال واستقرار ظهور كلا الدالين.

وبهذا تصير الحكومة برزخاً بين القرينة المنفصلة والمتصلة، فمن حيث وحدة المدلول تشبه المتصلة، ومن حيث تعدد الدال تشبه المنفصلة.

ويترتب على هذا أمران:

الأمر الأول: تعيين الأخذ بمدلول الحاكم بعد الفراغ عن إثبات حكومته وإن كان أضعف دلالة على مؤداه من المحكوم، من غير ملاحظة النسبة بين دليلي الحاكم والمحكوم، ولا ملاحظة قوة الظهور وضعفه؛ بل يقدم الحاكم ولو كانت بينهما عموماً من وجه. وأضعف دلالة.

وهذا بخلاف باب التخصيص وسائر موارد الجمع، فإن تقديم الخاص والأظهر يكون بمناط تقديم أقوى الدليلين، ولذا يتوقف في تقديم الخاص في فرض مساواته للعام في الدلالة.

الأمر الثاني: الظاهر عدم سرايه إجمال الحاكم إلى المحكوم فيما لا يسري إجمال الخاص المردد بين الأقل والأكثر إلى العام؛ لفرض حجية أصالة العموم في جميع أفراد العام، والمزاحم لهذه الحجية هو القدر المتيقن من الخاص المجمل. وكذا الحال في باب الحكومة. فإذا ورد «أكرم العالم»، ثم ورد «العالم الفاسق ليس بعالم»، فإن إطلاق العالم في الدليل المحكوم شامل لمرتكب الصغيرة لا عن إصرار، والشارح وإن كان مجملاً، ولعله يتوهم سراية إجماله إلى المحكوم قضية للتضاييف بين الشارح والمشروح؛ إلا إن الصحيح عدم سرايته؛ لأن شارحية الحاكم مقصور على مقدار دلالاته، والمفروض: دلالاته على الأقل وهو مرتكب الكبيرة، وأما غيره فلا مزاحم لأصالة الإطلاق في دليل المحكوم فيؤخذ به.

أريد من الآخر<sup>(١)</sup>، مقدماً<sup>(٢)</sup> كان أو مؤخراً، أو كانا<sup>(٣)</sup> على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما<sup>(٤)</sup> كما هو .....

(١) أي: من الدليل الآخر وهو الدليل المحكوم.  
 (٢) هذا و«مؤخراً» حالان من «الآخر» المراد به الدليل المحكوم، واسم «كان» ضمير راجع إلى «الآخر»، يعني: أن الحكومة - الرافعة للتعارض وللخصومة - تتحقق فيما إذا سبق أحد الدليلين للنظر إلى الآخر، سواء كان زمان صدور الدليل المحكوم مقدماً على الدليل الحاكم - كما يعتبره الشيخ - أم مؤخراً، وهذه نقطة خلاف بين الشيخ والمصنف في اعتبار سبق المحكوم على الحاكم - كما هو رأي الشيخ، وعدمه كما هو رأي المصنف.

### المورد الثاني: التوفيق العرفي

(٣) عطف على «إذا كان»، وبيان للمورد الثاني مما لا يكون فيه تمنع بين الدليلين في مقام الدلالة وإن كان التنافي بين نفس المدلولين ثابتاً. وهذا هو التوفيق العرفي والحكومة العرفية بنظر المصنف، لا الحكومة الاصطلاحية المنوطة بكون أحدهما ناظراً إلى الآخر وشارحاً له.

وقد ذكر لهذا التوفيق العرفي فرضين: أحدهما: توفيق العرف بين الدليلين - المتعارضين بدواً - بالتصرف في أحدهما .

وثانيهما: بالتصرف في كليهما والمقصود فعلاً بيان الفرض الأول.

يعني: فلا تعارض بين الدليلين اللذين يكونان على نحو إذا عرضا على العرف جمع بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، ولا يبقى متحيراً في العمل بهما، كما هو الحال في الأدلة المتكفلة للأحكام الأولية - كوجوب الوضوء ونحوه - مع الأدلة الثانوية النافية للعسر والهرج والضرر وغيرها، فإنها ترفع الأحكام الأولية، فيرتفع وجوب الوضوء بدليل نفي الهرج ونحوه إذا صار الوضوء حرجياً أو ضرورياً، فيصير الحكم الأولي اقتضائياً والحكم الثانوي فعلياً.

وهذا الجمع هو المسمى بالتوفيق العرفي والحكومة العرفية؛ وذلك مطرد في جميع الأحكام الأولية والثانوية التي يكون بين موضوعاتها ترتب وطولية كوجوب الوضوء في المثال المتقدم، فإن موضوعه - وهو نفس الغسلتين والمسحيتين - مقدم على عارضه من الضرر والهرج ونحوهما من العناوين الثانوية.

(٤) هذا الضمير وضمير «بينهما» راجعان إلى الدليلين.

مطرد<sup>(١)</sup> في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر والخرج والضرر والإكراه والاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية، حيث<sup>(٢)</sup> يقدم في مثلها الأدلة النافية، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً<sup>(٣)</sup> ويتفق<sup>(٤)</sup> في غيرهما<sup>(٥)</sup> كما لا يخفى.

(١) هذا لا يخلو من تعريض بمختار الشيخ «قدس سره» القائل بحكومة أدلة نفي الضرر والخرج على أدلة الأحكام الأولية، وقد نبه المصنف عليه في قاعدة لا ضرر بقوله: «ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة الأحكام، وتقدم أدلته على أدلتها، مع أنها عموم من وجه، حيث إنه يوفق بينهما عرفاً بأن الثابت للعناوين الأولية اقتضائي... إلى أن قال: هذا - أي: التقديم - ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله؛ لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله» فراجع.

(٢) تعليل لقوله: «وفق بينهما بالتصرف» يعني: أن العرف يوفق بينهما بأنه يقدم في مثل العناوين الأولية والثانوية خصوص الأدلة النافية. ويحمل أحكام العناوين الأولية على الاقتضائية والثانوية على الفعلية، من غير ملاحظة النسبة بينهما، فيقدم دليل حكم العنوان الثانوي على دليل حكم العنوان الأولي. وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه. وعليه: فيقدم دليل نفي الضرر على دليل وجوب الوضوء، مع كون النسبة بينهما عموماً من وجه، ويحكم بعدم وجوب الوضوء الضري.

ولو كان بين هذين الدليلين تعارض كان اللازم إجراء قانون التعارض في المجمع في المتعارضين بالعموم من وجه، فعدم رعاية ضابط التعارض فيه دليل على خروجهما عن باب التعارض موضوعاً.

(٣) غرضه: أن عدم لحاظ النسبة دليل على عدم كونها متعارضين، وإلا كان اللازم ملاحظة النسبية بينهما وإجراء أحكام التعارض في مورد الاجتماع.

(٤) عطف على «مطرد»، يعني: كما يتفق التوفيق العرفي بالتصرف في خصوص أحد الدليلين في غير أدلة أحكام العناوين الأولية والثانوية، كما إذا كان أحد العناوين بنظر العرف - ولو بمناسبة الحكم والموضوع - مقتضياً للحكم، والآخر مانعاً عنه نظير ما قيل من: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» فإن العرف يقدم حرمة الإكرام في العالم الفاسق على وجوب إكرام العلماء؛ لما يراه من كون العلم مقتضياً لوجوب الإكرام، والفسق مانع عنه، مع عدم كون أحد العناوين في طول الآخر كالعنوان الأولي والثانوي.

(٥) أي: غير العناوين الأولية والثانوية.



أو بالتصرف<sup>(١)</sup> فيهما، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في<sup>(٢)</sup> أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر (في نسخة: ولو كان من الآخر أظهر)،

(١) عطف على «بالتصرف في خصوص أحدهما»، وبيان للفرض الثاني للتوفيق العرفي والحكومة العرفية، ولهذا الفرض صورتان، إحداهما: كون مجموع الدليلين قرينة على التصرف في كليهما، وثانيتها: كون مجموعهما قرينة على التصرف في أحدهما المعين.

والمقصود فعلاً بيان الصورة الأولى منهما، وحاصلها: أن من الموارد الخارجة عن تعارض الدليلين ما إذا وفق العرف بينهما بالتصرف في دالتهما معاً؛ بأن يكون كل منهما قرينة على التصرف في الآخر، ومثل له بما ورد من «أن ثمن العذرة من السحت»<sup>(١)</sup> ثم ورد «ولا بأس ببيع العذرة»<sup>(٢)</sup>، بتقريب: أن العرف يوفق بينهما بحمل العذرة في الأول بمناسبة الحكم والموضوع - على عذرة الإنسان، وفي الثاني: على عذرة البهائم، فإن الحرمة تناسب عذرة الإنسان لنجاستها، والجواز يناسب عذرة البهائم لطهارتها، فتكون العذرة في دليل الحرمة كالنص في عذرة الإنسان وظاهراً في عذرة غيره وفي دليل الجواز كالنص في عذرة البهائم، وظاهر في عذرة الإنسان، فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر، فتكون النتيجة حرمة بيع عذرة الإنسان وجواز بيع عذرة غيره.

(٢) عطف على «فيهما» وإشارة إلى الصورة الثانية من الفرض الثاني من موارد التوفيق الخارجة عن باب التعارض؛ وحاصلها: أنه قد يوفق العرف بين الدليلين بالتصرف في أحدهما المعين وإن كان أظهر من الآخر؛ كما إذا لزم من التصرف في دليل غير الأظهر قلة المورد له أو عدمه؛ كما إذا قال: «أكرم الأمير ولا تكرم الفاسق»، فإن دلالة الثاني على معناه وإن كانت بسبب الوضع أظهر من دلالة الأول على معناه لكونه بالإطلاق؛ لكن الدليل الأول يقدم عليه في مورد الاجتماع - وهو الأمير الفاسق - ويحكم بوجوب إكرامه؛ إذ التصرف في «أكرم الأمير» بعدم إكرام الأمير الفاسق يوجب قلة أفراده واختصاص وجوب الإكرام بالأمير العادل، وهو إما معدوم. وإما نادر ملحق به، فلا محيص حينئذ من التصرف في «لا تكرم الفاسق» مع أظهريته، وإخراج الأمير الفاسق عن دائرته.

وكيف كان؛ فقد أخرج المصنف «قدس سره» موارد عديدة عن باب التعارض.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٥٢ / ١٠٨٠، الوسائل ١٧: ١٧٥ / ٢٢٢٨٦.

(٢) الكافي ٥: ٢٢٦ / ٣، تهذيب الأحكام ٦: ٣٧٢ / ١٠٧٩، الوسائل ١٧: ٢٢٢٨٥.

ولذلك<sup>(١)</sup> تقدم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعية<sup>(٢)</sup>، فإنه<sup>(٣)</sup> لا يكاد يتحير

أحدها: الحكومة.

ثانيها: التوفيق العرفية التي منها: التصرف في أحد الدليلين بالخصوص كما في أدلة أحكام العناوين الأولية، فإن المطرد هو التصرف فيها بحملها على الاقتضائية، وإبقاء أدلة أحكام العناوين الثانوية على ظاهرها من الفعلية.

ومنها: التصرف في كلا الدليلين.

ومنها: التصرف في أحدهما المعين وإن كان أظهر من الآخر من حيث الدلالة؛ وذلك لجهة خارجية توجب ذلك كلزوم عدم مورد أو قلته للدليل الآخر الظاهر لو لم يتصرف في الأظهر كما عرفت مثال ذلك.

(١) أي: ولأجل كون الدليلين على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما - بالتصرف في أحدهما المعين من دون أن يرى تهاافتاً بينهما - تقدم الأمارات المعتبرة غير العلمية على الأصول الشرعية من الاستصحاب وغيره، حيث إن العرف لا يرى موضوعاً للأصول مع قيام الدليل والأمانة على وفاقها أو خلافها، فإن موضوع أصالة الحل مثلاً هو مشكوك الحل والحرمة، والخبر المعتبر الدال على الحرمة يرفع الشك الذي هو موضوع أصالة الحل، وتدخل الحرمة في الغاية وهي قوله «عليه السلام»: «حتى تعلم أنه حرام» وتخرج عن المغنى وقوله «عليه السلام»: «كل شيء لك حلال».

وكذا الحال في الاستصحاب، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بالخبر المعتبر غير العلمي القائم على خلافه ليس نقضاً لليقين بالشك؛ بل هو من نقض اليقين باليقين، وهذا التوفيق العرفي هو المستمى بالورود.

(٢) تقييد الأصول بالشرعية لأجل إخراج الأصول العقلية، فإنه لا خلاف بين الشيخ والمصنف «قدس سرهما» في ورود الأمارات عليها، وإنما الخلاف بينهما في وجه تقدم الأمارات على الأصول الشرعية، فالشيخ يقدمها بالحكومة، والمصنف بالورود، وعليه: يكون التقييد بالشرعية ناظراً إلى كلام الشيخ.

(٣) الضمير للشان، وهذا بيان وجه التوفيق العرفي، ومحصله: أن ضابط التعارض - وهو تحيّر العرف في الجمع بين الدليلين - مفقود هنا، حيث إنه لا يلزم من تقديم الأمارات على الأصول محذور - وهو تخصيص أدلة الأصول الشرعية - أصلاً؛ لأن التخصيص إخراج حكمي مع حفظ الموضوع كقوله: «أكرم الأمراء إلا زيدا»، مع كون زيد من الأمراء.

أهل العرف في تقديمها<sup>(١)</sup> عليها بعد ملاحظتهما، حيث<sup>(٢)</sup> لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً.

بخلاف العكس<sup>(٣)</sup>، فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه، أو بوجه دائر<sup>(٤)</sup>

وفي المقام لا يكون دليل الأمانة مخصصاً لدليل الأصل؛ بل يكون رافعاً لموضوعه، فليس هنا إلا دليل واحد وهو الأمانة دون دليلين حتى يتحيز العرف في الجمع بينهما. (١) أي: في تقديم الأمارات على الأصول، وضمير «ملاحظتهما» راجع إلى «الأمارات والأصول».

(٢) بيان لوجه عدم تحيز العرف، وحاصله: - كما مر آنفاً - هو: عدم لزوم محذور من تقديم الأمارات على الأصول أصلاً؛ لارتفاع موضوع الأصول بها إما وجداناً بناءً على حجية الأمارات ببناء العقلاء، حيث إنها تفيد الاطمئنان الذي هو علم عادي نظامي. وإما تعبداً بناءً على حجيتها من باب تميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف شرعاً، فإن الشك الذي هو موضوع للأصول يرتفع في كلتا صورتين، فيبقى دليل الأمانة حينئذ بلا مانع؛ لعدم لزوم محذور تخصيص في دليل الأصل بعد انتفاء موضوعه، وهو المراد بقوله: «حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً». وضمير «منه» راجع إلى «تقديمها».

(٣) وهو تقديم الأصول الشرعية على الأمارات؛ حيث إنه يلزم من هذا التقديم محذور وهو: التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر.

أما الأول فتقريبه: أن خبر الثقة إذا قام على حرمة شرب التن مثلاً كان حجة؛ لكونه مشمولاً لعموم أدلة حجية خبر الواحد، والبناء على عدم اعتباره حينئذ تخصيص لعموم أدلة حجيته من دون وجه؛ إذ لا موجب لرفع اليد عن الحجة وهي أصالة العموم.

وأما الثاني فبيانه: أن عدم حجية الخبر الدال على حرمة شرب التن مثلاً - وخروجه عن عموم دليل حجيته مع كونه فرداً فعلياً له - منوط بمخصصيته دليل الأصل له، ومن المعلوم: توقف مخصصيته على حجيته حتى يصلح لتخصيص الحجة وهي أصالة العموم، وحجيته أيضاً موقوفة على مخصصيته؛ إذ لا سبيل إلى رفع اليد عن أصالة العموم إلا بمخصصية دليل الأصل لها، فتوقف المخصصية على الحجية وبالعكس دور.

(٤) إذ يتوقف تخصيص الأمارات بالأصول على اعتبار الشارع الأصول مطلقاً حتى في مورد الأمارات، واعتبار الشارع الأصول مطلقاً يتوقف على تخصيص الأمارات بها، ولا يلزم من العكس ذلك؛ إذ تقديم الأمانة على الأصول لوجود موضوع الأمانة دون

كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب<sup>(١)</sup>.

وليس<sup>(٢)</sup> وجه تقديمها حكومتها؛ على أدلتها لعدم كونها ناظرة إلى .....

الأصل؛ إذ مع وجود الأمانة لا جهل بالواقع حتى يتحقق موضوع الأصل.  
(١) حيث قال: «المقام الثاني: أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة  
المعتبرة في مورد... الخ.

(٢) يعني: وليس وجه تقديم الإمارات على الأصول الشرعية حكومة الإمارات  
عليها؛ كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره» حيث إنه قال بعد بيان ورود الإمارات على  
الأصول العقلية: «وإن كان مؤداه - أي: الأصل - من المجعولات الشرعية كالاستصحاب  
ونحوه كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى: أنه يحكم عليه بخروج مورده عن  
مجري الأصل».

ومحصل تقريب الحكومة التي عرفت ضابطها من عبارة الشيخ التي نقلناها سابقاً  
هو: كون أحد الدليلين متعرضاً بمدلولة اللفظي لحال الدليل الآخر، ورافعاً للحكم الثابت  
بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، نظير ارتفاع حكم الشك الثابت بدليله - كالبناء  
على الأربع مثلاً - بما دل على أنه «لا شك لكثير الشك»، أو «مع حفظ الإمام».  
ففي المقام إذا كان مقتضى الاستصحاب حلية شيء وقام خبر الثقة مثلاً على حرمة  
كان هذا الخبر حاكماً على استصحاب الحلية أي: مخرجاً له عن موضوع الحلية وموجباً  
لنقض اليقين باليقين أي: بالحجة، لا بالشك.

وبالجملة: فالدليل الحاكم يرفع تعبداً الشك الذي هو موضوع الاستصحاب وغيره  
من الأصول الشرعية، وهذا الكلام ظاهر في إرادة حكومة نفس الأمانة على أدلة  
الأصول، ولا حكومة دليل اعتبارها على أدلة الأصول.

والمصنف يناقش في حكومة كل من الأمانة ودليل اعتبارها بما سيأتي فانتظر.  
قوله: «لعدم كونها ناظرة» تعليل لنفي الحكومة التي ادعاها الشيخ «قدس سره»،  
وحاصله: عدم انطباق الضابط المذكور في كلامه للحكومة على المقام. وينبغي بيان  
منشأ نزاع المصنف والشيخ في حكومة أحد الدليلين على الآخر فإنه قد تكرر من الماتن  
مناقشة كلام الشيخ في حكومة قاعدة «لا ضرر» على أدلة الأحكام الأولية، وكذا في  
حكومة الأمانة على الاستصحاب، وحكومته على مثل أصالتي الحل والبراءة، وأجأته  
هذه المناقشة إلى اختيار الجمع بوجه آخر من التوفيق العرفي أو الورد.

وقد بين المصنف مرامه في مواضع من حاشية الرسائل مختصراً وفي الفوائد مفصلاً.

ومحصل ما أفاده فيهما هو: أن ما اعتبره الشيخ في تفسير الحكومة من «كون أحد الدليلين متعرضاً بمدلوله اللفظي لحال الدليل الآخر» متين جداً، فلا يكون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر ما لم يكن تفسير مدلول الدليل المحكوم وتبين كمية موضوعه مدلولاً لفظياً للدليل الحاكم، فإذا لم يكن هذا النحو الخاص من التفسير والشرح لم ينطبق ضابط الحكومة على هذين الدليلين؛ بل كان بينهما تعارض يقتضي رعاية حكمه من التخيير أو الترجيح أو تقديم أحدهما بمنأى آخر كالتوفيق العرفي؛ ولا يكفي في الحكومة دلالة الدليل الحاكم على أمر واقعي ينطبق على موضوع الدليل المحكوم عقلاً؛ لكن بدون النظر والشرح والتفسير بالدلالة اللفظية.

وبيان وجه عدم الكفاية: أن مدلولي الحاكم والمحكوم متنافيان، والرافع لهذا التنافي هو الشرح والنظر والتعرض المتقوم بها الحكومة، وإنما يتحقق النظر إذا كان الدليل الحاكم بمدلوله اللفظي حاكماً عن حال موضوع الدليل المحكوم سعة وضيقاً، ومفسراً له ومبيّناً لكمية ما يراد منه هذا بحسب الكبرى.

وأما تطبيقه على المقام ببيان انتفاء ضابط الحكومة بين الأمانة والأصل، فتوضيحه: أن الشارع جعل الأمانة حجة في ظرف الجهل بالواقع، وحكم بعدم الاعتناء باحتمال مخالفته للواقع، وحجية الأمانة في هذه الحال حكم مستقل غير متفرع على جعل أصالة الحل فيما اشبهت حلته وحرمته، ومعنى حجية الأمانة - حسب الفرض - إلغاء احتمال خلاف ما أخبر به العادل أو الثقة، ومعنى هذا الإلغاء هو: عدم ترتيب الحكم المجهول لاحتمال الخلاف عليه. لكن دلالة الأمانة على نفي حكم الاحتمال إنما هو بمقتضى دلالة الالتزامية الثابتة في دليل الأصل أيضاً؛ لأن دليل الأصل مثل: «كل شيء لك حلال» يدل أيضاً على انتفاء غير الحلية من الأحكام، فإن الدليل على ثبوت حكم خاص يدل على انتفاء ما ينافي ذلك الحكم، فتقع المعارضة بين الدالتين لا الحكومة. لا يقال: الأمانة ناظرة إلى الأصل العملي ومتعرضة لحكم مورده؛ وذلك لأنه إذا أخبر العادل بحرمة شرب التن مثلاً، فمدلوله المطابقي هو حرمة شربه، ومدلوله الالتزامي اللفظي هو نفي ما عدا الحرمة - أعني: الحلية الظاهرية التي هي مفاد الأصل - الثابتة لموضوعها وهو الشرب المشكوك في حكمه الواقعي.

وهذه الدلالة منتفية في جانب دليل الأصل، فإن خلاف الحلية الظاهرية في

أدلتها<sup>(١)</sup> بوجه<sup>(٢)</sup>، وتعرضها<sup>(٣)</sup> لبيان حكم موردها لا يوجب<sup>(٤)</sup> كونها<sup>(٥)</sup> ناظرة إلى

موضوعها هو الحرمة الظاهرية أو عدم الحلية الظاهرية، والغاؤها لا ربط له بإلغاء حرمة شرب التن المترتبة على ذات الشرب لا على المحتمل.

فإنه يقال: أولاً: أن النظر المعبر في الدليل الحاكم عند الشيخ «قدس سره» هو الدلالة اللفظية التي يعبر عنها بالشرح والتفسير، والنظر بهذا المعنى مفقود في الإمارات. ففرق بين تعرض أحد الدليلين لذات مدلول الآخر وبين تعرضه له بما هو مدلوله، والرافع للمنافاة - المسمى بالحاكم - هو الثاني لا الأول، والمفروض: أن الأمانة لا بمدلولها ولا بدليل اعتبارها ليست شارحة لما يراد من مثل «كل شيء لك حلال».

وثانياً: أن النظر إن كان أعم من الدلالة الالتزامية العقلية لزم أن يكون دليل الأصل أيضاً حاكماً على الأمانة، ضرورة: أن مقتضى الأصل هو الحلية التي هي مورد الأمانة الدالة على الحرمة، ومن المعلوم: منافاة الحل والحرمة، ودلالة كل منهما بالالتزام العقلي على نفي الآخر. وهذا معنى حكومة كل من الدليلين المتنافيين - بحسب المفاد - على الآخر وهو كما ترى.

وعليه: فلا بد أن يراد بالنظر الدلالة اللفظية دون العقلية الثابتة في كل دليل، حيث إن مدلوله المطابقي ثبوت الحكم لموضوعه ومدلوله الالتزامي العقلي نفي غير ذلك الحكم عن موضوعه.

وقد عرفت: انتفاء النظر اللفظي في الإمارات، سواء كان المقصود حكومة نفس الأمانة على الأصل أم حكومة دليلها على دليله.

فالتيجة هي: عدم حكومة الإمارات على الأصول الشرعية؛ لعدم انطباق ضابط الحكومة عليها؛ هذا كما في «منتهى الدراية، ج ٨، ص ٤٢» مع تصرف ما منّا.

(١) أي: أدلة الإمارات.

(٢) أي: بشيء من الدلالات اللفظية الشارحة لمعنى الكلام.

(٣) يعني: «ومجرد تعرض الإمارات لبيان حكم مورد الأصول...» الخ.

وهذا إشارة إلى توجيه الحكومة وإثبات النظر للإمارات بما ذكرناه آنفاً من قولنا: لا يقال: «الأمانة ناظرة»، وضمير «موردها» راجع إلى الأصول.

(٤) خبر «وتعرضها»، ودفع لتوجيه حكومة الإمارات على الأصول، وقد عرفت توضيح الدفع بوجهين.

(٥) أي: كون الإمارات، وضمائر «لها، أدلتها» في الموضعين راجعة إلى الأصول.

أدلتها وشارحة لها؛ وإلا<sup>(١)</sup> كانت أدلتها أيضاً دالة ولو بالالتزام<sup>(٢)</sup> على أن حكم مورد الاجتماع فعلاً<sup>(٣)</sup> هو مقتضى الأصل لا الأمانة، وهو<sup>(٤)</sup> مستلزم عقلاً نفي ما هو قضية الأمانة؛ بل<sup>(٥)</sup> ليس مقتضى حجيتها إلا نفي ما قضيته عقلاً من دون دلالة

(١) هذا إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «وثانياً: أن النظر إن كان أعم من الدلالة الالتزامية».

يعني: وإن أوجب تعرض الأمارات لحكم مورد الأصول كونها شارحة لأدلة الأصول وناظرة إليها كانت أدلة الأصول أيضاً... الخ.

وجه هذه الدلالة الالتزامية هو: أن المنافاة بين الأحكام الظاهرية الثابتة بالأمانة والأصل توجب دلالة كل واحد من الأمانة والأصل - بالالتزام العقلي - على نفي ما عداه، فدليل حرمة شرب التن مثلاً يدل مطابقةً على الحرمة والتزاماً عقلياً على نفي حليته، ودليل حليته يدل أيضاً مطابقةً على حليته، والتزاماً عقلياً على نفي حرمة، فيتحقق التعارض بينهما في مورد الاجتماع كشرب التن المحكوم بالحرمة بمقتضى الأمانة وبالحل بمقتضى الأصل وينهدم أساس الحكومة.

وعليه: فقوله: «وإلا كانت» جواب نقضي لنظر الأمانة إلى الأصل، حيث إن هذا النظر لا يختص بالأمانة؛ بل يشترك الأصل مع الأمانة في هذا النظر، فيلزم حكومة كل من الأمانة والأصل على الآخر، وهذا واضح البطلان.

(٢) أي: الالتزام العقلي الناشئ من تنافي الحكيم المدلولين بالأمانة والأصل.

(٣) قيد قوله: «حكم» يعني: أن دليل الأصل - كأصالة الحل - يدل التزاماً عقلياً على أن الحكم الفعلي - في مورد اجتماع قاعدة الحل والأمانة على حرمة شرب التن مثلاً - هو الحل الذي يقتضيه أصالة الحل، لا الحرمة التي تقتضيها الأمانة.

(٤) أي: وكون حكم مورد الاجتماع فعلاً مقتضى الأصل لا الأمانة مستلزم عقلاً نفي مقتضى الأمانة، وهي الحرمة في مثال شرب التن.

وغرضه: توضيح الإشكال على ما أفاده الشيخ من حكومة الأمارات على الأصول الشرعية بتطبيق الحكومة على كل من الأمانة والأصل، بناءً على تعميم النظر في الحكومة للالتزام العقلي كما تقدم؛ لكن لا معنى لحكومة كل من الدليلين على الآخر؛ بل ليس هذا إلا التعارض.

(٥) هذا إشارة إلى توهم ودفعه.

أما التوهم الذي مرجعه إلى تصحيح الحكومة التي أفادها الشيخ «قدس سره» من ناحية دليل حجية الأمانة - لا من ناحية نفس الأمانة التي كان البحث المتقدم بلحاظ

عليه<sup>(١)</sup> لفظاً، ضرورة<sup>(٢)</sup>: أن نفس الأمانة لا دلالة .....

حكومتها على الأصل - فهو: أن نفس الأمانة كخبر الثقة الدال على حرمة شرب التتن مثلاً وإن لم يكن مؤداها ناظراً إلى دليل الأصل مثل: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» حتى تصح دعوى الحكومة إلا إن دليل حجية الأمانة كآية النبأ وغيرها - ناظر إلى دليل الأصل؛ لأن مقتضى دليل حجيتها نفي احتمال خلاف مؤدى الأمانة كحرمة شرب التتن في المثال، فإن احتمال خلافه - الذي هو موضوع أصالة الحل - منفيّ بدليل حجية خبر الثقة، وهذا النظر النافي لموضوع الأصل يوجب حكومة دليل الأمانة عليه، فيتم حينئذ حديث حكومة الإمارات على الأصول؛ كما أفاده الشيخ «قدس سره». هذا حاصل التوهم.

وأما دفعه - المشار إليه بقوله: «بل ليس مقتضى...» الخ - فتقريبه الراجع إلى نفي النظر اللفظي للأمانة المقوم لحكومتها على الأصل هو: أن شيئاً من مؤدى الأمانة وحجيتها لا يدل لفظاً على نفي مقتضى الأصل.

أما مؤداها: فلأنه ليس إلا الحكم الواقعي، وأما حجيتها: فلأن مقتضاها ليس إلا لزوم العمل شرعاً بمقتضى الأمانة، أي: جعل الحكم المماثل على طبق مؤداها، دون تميم الكشف والغاء احتمال الخلاف وتنزيل الظن منزلة العلم، وشيء منهما لا نظر له لفظاً إلى مؤدى الأصل.

نعم؛ تشريع الحرمة مثلاً التي هي مؤدى الأمانة منافٍ عقلاً لتشريع الحلية في مورد الأصل وكذا العكس، فإن حكم الأصل كحلية شرب التتن مثلاً ينافي أيضاً عقلاً مؤدى الأمانة وهي حرمة.

وبالجملة: فليس المراد بالحجية نفي احتمال الخلاف وتتميم الكشف حتى يكون ناظراً إلى موضوع الأصل؛ بل المراد بها لزوم العمل على طبق مؤدى الأمانة كما هو أحد المباني في حجية خبر الواحد.

قوله: «عقلاً» قيد لـ«نفي»، والمراد بالوصول: الحكم، وضمير «قضيته» راجع إلى الحكم يعني: بل ليس مقتضى حجية الأمانة إلا نفي الحكم الذي يقتضيه الأصل، وهذا النفي عقلي لا لفظي، وعقليته إنما هي لتنافي مدلولي الأمانة والأصل كالحرمة والحلية. (١) أي: من دون دلالة على ما يقتضيه الأصل كالحلية لفظاً؛ بل الدلالة عقلية كما مرّ آنفاً.

(٢) تعليل لنفي الدلالة اللفظية، يعني: أن هذه الدلالة لا بد أن يكون الدال عليها



له<sup>(١)</sup> إلا على الحكم الواقعي<sup>(٢)</sup>، وقضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعاً المنافي<sup>(٣)</sup> عقلاً للزوم العمل على خلافه<sup>(٤)</sup> وهو<sup>(٥)</sup> قضية الأصل. هذا مع احتمال أن يقال<sup>(٦)</sup>: إنه ليس قضية الحجية شرعاً إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلاً، وتنجز الواقع مع المصادفة وعدم تنجزه في صورة المخالفة.

نفس الأمانة أو دليل اعتبارها، وشيء منهما لا يدل عليها؛ إذ الأمانة لا تدل إلا على الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن، ودليل اعتبارها - المشار إليه بقوله: «وقضية حجيتها ليست...» الخ - لا يدل إلا على جعل الحكم الظاهري المائل لمؤدى الأمانة، وهذا مراده بـ«لزوم العمل على وفقها شرعاً»، وعليه: فلا يدل شيء من الأمانة ودليل حجيتها لفظاً على نفي ما يقتضيه الأصل، ونتيجة ذلك عدم حكومة الأمانة على الأصل. (١) أي: للأمانة، والصناعة تقتضي تأنيثه؛ لكنه لم يؤت به مؤثناً حتى في النسخة المطبوعة على النسخة الأصلية.

(٢) واقعيته إنما هي بلحاظ ثبوته للشيء بعنوانه الأولي كشرب التتن لا بعنوانه الثانوي، وهو مشكوك الحكم حتى يكون حكماً ظاهرياً. (٣) نعت لـ«لزوم» في قوله: «إلا لزوم العمل». (٤) الأولى تأنيث الضمير لرجوعه كرجوع ضميري «حجيتها، وفقها» إلى الأمانة. (٥) أي: وخلاف الأمانة - كالحلية - يكون مقتضى الأصل. (٦) هذا جواب آخر عن نظر الأمانة عقلاً إلى الأصل، ونفي مفاده لأجل تضاد الحكمين.

وحاصل هذا الجواب: إنكار جعل الحكم المائل للأمانة حتى يكون مضاداً لما يقتضيه الأصل وتنفيه الأمانة عقلاً، وتصير حاكمة على الأصل. توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج ٨، ص ٤٨» - أن من مباني حجية الأمارات غير العلمية جعل الحجية لها التي هي من الأحكام الوضعية القابلة للجعل بالاستقلال شرعاً كما تقدم في مباحث الاستصحاب، وليس مقتضى الحجية إلا تنجز الواقع مع الإصابة والعذر مع الخطأ، من دون جعل حكم شرعي مماثل للمؤدى كالحرمة حتى ينافي هذا الحكم ما يقتضيه الأصل كالحلية، ويكون ناظراً إليه ونافياً له بالالتزام العقلي.

وبالجملة: فليس للمؤدى حكم حتى ينفي عقلاً ما يقتضيه الأصل، وتحكم عليه الأمانة. والفرق بين الحجية في الأمارات والأصول حيثئذ هو: أن الحجية في الأمارات لا

وكيف كان<sup>(١)</sup>؛ ليس<sup>(٢)</sup> مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف  
تعبداً كي يختلف الحال<sup>(٣)</sup>، .....

أثر لها إلا التنجز مع الإصابة والعدر بدونها بخلاف الحجية في الأصول فإن مقتضاها جعل الحكم الظاهري فيها. وأما ما تقدم من قوله «قدس سره»: «بل ليس مقتضى حجتها» فقد عرفت أن مقصود المصنف منه جعل الحجية في الأمارات والأصول بمعنى واحد - وهو جعل الحكم الظاهري في كليهما - حتى يدل كل منهما بالالتزام العقلي على نفي ما يقتضيه الآخر.

**فصار المتحصل إلى هنا:** عدم الوجه في حكومة نفس الأمانة ولا دليل اعتبارها على الأصل؛ لانتفاء النظر المعتبر في تحقق الحكومة، وقد مر وجه عدم النظر اللفظي؛ بل ولا العقلي لا في الأمانة ولا في دليلها.

(١) يعني: سواء قلنا بكون الحجية مقتضية لجعل المؤدى في الأمارات، كما هو المنسوب إلى المشهور، أم قلنا بكون الحجية - كما احتمله هنا واختاره في محله - بمعنى: تنجز الواقع مع الإصابة والتعذير بدونها، لا مجال لحكومة الأمانة على الأصل إلا بمعنى آخر في الحجية، وهو تميم الكشف وتنزيل الظن منزلة العلم.

(٢) غرضه: تسليم الحكومة على تقدير دلالة دليل الاعتبار على إلغاء احتمال الخلاف، وتنزيل الأمانة منزلة القطع كما أفاده الشيخ «قدس سره»؛ لكن الإشكال في إثبات هذا المبنى.

وكيف كان؛ فلما اعترف المصنف بالحكومة على هذا المبنى تصدى لدفع الإشكال الذي أوردوه على الحكومة على ذلك المبنى أيضاً.

**ومحصل ذلك الإشكال:** لزوم حكومة كل من الأمانة والأصل على الآخر؛ حيث إن دليل اعتبار الأمانة القائمة على حرمة شرب العصير مثلاً ينفي احتمال خلافها وهو احتمال حليته، كما إن دليل اعتبار الأصل المقتضي لحلية شرب العصير ينفي أيضاً احتمال خلافها وهو الحرمة، وإن احتمال الحرمة يكون شرعاً بمنزلة العدم لا يترتب عليه الحكم الشرعي المترتب عليه لولا الأصل، ومن المعلوم: أنه لا معنى لحكومة كل من الدليلين على الآخر؛ بل هذا هو التعارض، فلا بد من معاملة التعارض مع الأمانة والأصل.

(٣) أي: حال دليل الاعتبار، وهذا إشارة إلى دفع الإشكال المزبور.  
وتوضيح دفعه: أن الخبر الدال على حرمة العصير، وكذا الخبر الدال على «حلية كل

شيء حتى تعلم أنه حرام» مشمول لأدلة حجية الخبر، ويعمّ الحكم بتصديق العادل كلاً منهما، وما يدل بالمطابقة على وجوب تصديق العادل عملاً يدل التزاماً على إلغاء احتمال خلافه. إلا إن الوجه في حكومة أحد الخبرين - أي: الأمانة - على الآخر - أعني: الأصل - هو: أن الأمانة القائمة على حرمة شرب العصير بعنوانه الأولي يدل بالالتزام اللفظي على إلغاء احتمال خلافه، ولا معنى لإلغاء الاحتمال إلا إلغاء حكمه وأثره شرعاً، فهذه الأمانة تدل على إلغاء احتمال الحلية الواقعية - التي هي خلاف ما أخبر به العادل - وحكم هذا الاحتمال هو الحلية الظاهرية بمقتضى «كل شيء لك حلال» فالأصل العملي يعارض المدلول الالتزامي للأمانة.

وهذا بخلاف احتمال خلاف مفاد «كل شيء لك حلال»، فإن خلاف الحلية الظاهرية في موضوعها هو عدم الحلية الظاهرية أو الحرمة الظاهرية أو الاحتياط، ومن المعلوم: أن إلغاء هذا الاحتمال أجنبي عن إلغاء حرمة شرب العصير المترتبة على ذات الشرب لا على المحتمل؛ إذ لا يمس الأصل العملي كرامة الواقع، فهو بالمطابقة يدل على حلية الشيء المشكوك الحكم جلاً وحرمةً وبالالتزام على نفي الحرمة الظاهرية. ولا منافاة بين حرمة شيء واقعاً وحليته ظاهراً على ما تقرر في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وعليه: فدلّيل وجوب التصديق في طرف الأمانة يدل بالالتزام على إلغاء مفاد الأصل. ولا يدل في طرف الأصل على إلغاء مفاد الأمانة، وحيث إن هذه الدلالة الالتزامية لفظية مأخوذة من اقتضاء نفس عنوان التصديق، فيؤخذ بها وتحقق الحكومة المتوقفة على نظر الحاكم بمدلوله اللفظي - ولو بالالتزام - إلى المحكوم.

والظاهر: أن الالتزام بحكومة الأمانة على الأصل مبني على أمرين:

أحدهما: كفاية تعرّض الحاكم بمدلوله اللفظي - ولو بدلالته الالتزامية اللفظية - للدليل الآخر، دون العكس، وعدم توقف الحكومة على وجود كلمة «أعني» وأشباهاها من أدوات الشرح والتفسير؛ لأن المهم هو التعرض بالدلالة اللفظية، والمفروض: تحققها في المقام، فإن الدلالة الالتزامية تكون من أقسام الدلالة اللفظية لا العقلية.

ثانيهما: كون الحجية في الأمارات من باب تميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف، لا على مبني تنزيل المؤدى منزلة الواقع وجعل الحكم المماثل، ولا على مبني جعل الحجية؛ لكن إثبات مبني تميم الكشف وجعل الظن منزلة العلم بنظر المصنف «قدس سره» مشكل.

ويكون<sup>(١)</sup> مفاده في الأمانة نفي حكم الأصل، حيث<sup>(٢)</sup> إنه حكم الاحتمال<sup>(٣)</sup>، بخلاف<sup>(٤)</sup> مفاده فيه؛ لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال .....

(١) بالنصب عطف على «يختلف» ومفسر له، وضمير «مفاده» راجع على «دليل الاعتبار»، وقد عرفت: مفاد دليل الاعتبار في كل من الأمانة والأصل، وأن مفاد دليل اعتبار الأمانة - بناءً على كونه إلغاء احتمال الخلاف - ينفي الاحتمال الذي هو موضوع الأصل، فيكون حاكماً عليه كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره».

(٢) يعني: حيث إن حكم الأصل كالحلية حكم احتمال الحرمة. وغرضه من هذه العبارة: بيان كون مفاد دليل الاعتبار في الأمانة نفي حكم الأصل كالحلية.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج ٨، ص ٥٠» - أن إلغاء احتمال خلاف الحرمة - التي هي قضية الأمانة - أعني به الحل الذي هو مفاد الأصل يوجب انتفاء احتمال الحرمة الذي هو موضوع أصالة الحل. بخلاف مفاد دليل الاعتبار في الأصل، فإنه لا يكون مفاده فيه نفي حكم الأمانة أعني: الحرمة واقعاً حتى يلغى احتمالها؛ بل مفاده في الأصل نفي احتمال كون الحكم الظاهري في محتمل الحرمة واقعاً غير حليته كإيجاب الاحتياط. وهذا الدليل لا ينفي ما تقتضيه الأمانة من حرمة الشيء واقعاً، فلا نظر لدليل الأصل إلى الأمانة حتى يكون حاكماً عليها.

وبالجملة: فبناءً على مبنى إلغاء الاحتمال وتنزيل الظن منزلة العلم في حجية الأمارات تتجه حكومة الأمارات على الأصول.

(٣) يعني: أن احتمال الحرمة الواقعية لشرب التتن مثلاً موضوع للحلية التي هي مفاد الأصل، فإذا دلت أدلة حجية الأمانة على كون الأمانة كالعلم بالواقع ارتفع احتمال الحرمة الذي هو موضوع الأصل وتبدل بالعلم بها.

(٤) يعني: بخلاف مفاد دليل الاعتبار في الأصل، حيث إن الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن في المثال ليس حكم احتمال خلاف الأصل حتى ينفيه دليل الأصل، ضرورة: أن الحلية التي هي مفاد الأصل حكم محتمل الحرمة، فاحتمال الحرمة موضوع الأصل، فلا يعقل أن يُنفي به، ودليل اعتبار الأصل ينفي احتمال حكم ظاهري آخر غير الحلية - كإيجاب الاحتياط - عن نفس هذا الموضوع أعني احتمال الحرمة، كما قال به أصحابنا المحدثون.

خلافه<sup>(١)</sup>.

كيف<sup>(٢)</sup>؟ وهو<sup>(٣)</sup> حكم الشك فيه واحتماله<sup>(٤)</sup>، فافهم<sup>(٥)</sup>. وتأمل جيداً. فانقدح بذلك<sup>(٦)</sup>: أنه لا يكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والأمانة

وضمير «مفاده» راجع على دليل الاعتبار وضمير «فيه» على الأصل. قوله: «لأجل» تعليل لعدم كون مفاد دليل الاعتبار في الأصل نفي حكم الأمانة.

(١) الضمير راجع إلى «مفاده»، أي: مفاد دليل الاعتبار في الأصل.

(٢) يعني: كيف يكون دليل الأصل نافياً لاحتمال خلاف الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الأمانة؟ مع أن موضوع الأصل نفس هذا الاحتمال، فإذا نفى الأصل هذا الاحتمال لزم من وجود الأصل عدمه.

(٣) الواو للحالية، وضمير «هو» راجع على «مفاد الأصل»، وضمير «فيه» راجع إلى «الحكم الواقعي» يعني: والحال أن مفاد الأصل - كحلية الشيء المشكوك في حكمه - حكم الشك في الحكم الواقعي.

فلتخص من جميع ما تقدم: أن الحكومة التي ادّعاها الشيخ «قدس سره» مبنية على حجية الأمارات من باب تتميم الكشف وإلغاء الاحتمال، ولا يرد عليه حينئذٍ إشكال حكومة الأصول على الأمارات أصلاً.

(٤) عطف على «الشك» وضميره راجع إلى الحكم الواقعي.

(٥) لعله إشارة إلى وجهة مبنى تتميم الكشف في حجية الأمارات غير العلمية بدعوى: أن ظاهر أدلة حجيتها عرفاً هو تتميم طريقتها وكشفها تعبداً، حيث إنها طرق عقلائية يكون الأمر المتعلق بها ظاهراً في الأخذ بها لأجل الكشف والطريقة، وهذا عبارة أخرى عن إلغاء احتمال الخلاف الموجود فيها تعبداً.

وعليه: يتجه كلام الشيخ «قدس سره» في حكومة الأمارات على الأصول على مبنى تتميم الكشف.

أو إشارة إلى ما في تقارير الفقيه الأعظم الأصفهاني «قدس سره» من إمكان منع موضوعية الاحتمال في الأمانة حتى يكون كموضوعيته في الأصل؛ بل الموضوع خبر العادل، وخروج صورة العلم إنما هو لحكم العقل بعدم تعقل جعل الأمانة للعالم. «منتهى الأصول»، ص ٢٦١.

(٦) أي: بما ذكرناه من الإشكال على الحكومة التي أفادها الشيخ «قدس سره».

إلا بما أشرنا سابقاً<sup>(١)</sup> وأنفاً<sup>(٢)</sup> فلا تفعل<sup>(٣)</sup>.

هذا ولا تعارض<sup>(٤)</sup> أيضاً<sup>(٥)</sup> إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص<sup>(٦)</sup> أو الأظهر، مثل العام والخاص<sup>(٧)</sup> والمطلق والمقيد، أو

(١) أي: في الاستصحاب، حيث إنه جعل هناك تقديم الأمارات على الأصول لأجل ورود.

(٢) من التوفيق العرفي الذي هو نوع من الحكومة الرافعة للتعارض والخصومة.  
(٣) لعله إشارة إلى المنافاة بين الورد - الذي أفاده في مبحث الاستصحاب - والتوفيق العرفي الذي أفاده هنا؛ إذ التوفيق هو الجمع بين الدليلين والأخذ بهما، والورد هو الأخذ بأحدهما وترك الآخر، بل انتفاؤه رأساً؛ إلا أن يراد بالتوفيق العرفي ما ينطبق على الورد.

### المورد الثالث: حمل الظاهر على الأظهر

(٤) عطف على «فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلوليهما» وهذا إشارة إلى المورد الثالث من موارد التنافي بين المدليل مع خروجها عن تعريف التعارض من جهة عدم تنافيهما في مقام الدلالة والإثبات.

(٥) يعني: كعدم التعارض في موارد الحكومة والتوفيق العرفي والفرق بين المقام والتوفيق العرفي هو: أن تقديم أحد الدليلين على الآخر هناك إنما يكون لجهات خارجية كمناسبة الحكم والموضوع، وقرينية العنوان الثانوي للتصرف في الدليل المشتمل على العنوان الأولي، بخلافه هنا، فإن تقديم أحد الدليلين على الآخر فيه إنما هو بملاحظة حالات اللفظ من النصوصية والأظهرية.

(٦) فإن النص قرينة على التصرف في الظاهر، مثل: زر الحسين «عليه السلام» ولا بأس بترك الزبارة، أو الظاهر مع «الأظهر» نحو: رأيت أسداً يرمى، حيث إن «يرمى» أظهر في مفاده الذي هو رمي السهم من رمي الحجارة الملائم مع الحيوان المفترس، من ظهور الأسد في معناه الذي هو الحيوان المفترس.

(٧) كعموم ما دل على حرمة الربا إلا في بعض الموارد كالولد والدة والسيد وعبد وغير ذلك، فإن المخصص - لنصوصيته أو أظهيرته - يقدم على العام الذي هو ظاهر في العموم، وكذا الحال في المطلق والمقيد كقوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة»، وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، فإن الأول: ظاهر في صحة عتق مطلق الرقبة وإن كانت كافرة، والثاني: نص في اعتبار الإيمان في صحة عتقها، فيقيد إطلاق الأول به. وهذا الجمع

مثلهما<sup>(١)</sup> مما كان أحدهما نصاً أو أظهر، حيث إن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الآخر. وبالجملة: الأدلة في هذه الصور<sup>(٢)</sup> وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها<sup>(٣)</sup>؛ إلا إنها غير متعارضة لعدم<sup>(٤)</sup> تنافياها<sup>(٥)</sup> في الدلالة وفي مقام الإثبات؛ بحيث<sup>(٦)</sup> تبقى أبناء المحاوره متحيرة<sup>(٧)</sup>؛ بل بملاحظة المجموع<sup>(٨)</sup> أو خصوص بعضها يتصرف.....

الدلالي العرفي يرفع الحيرة، ويُخرج نظائر هذين الدليلين عن موضوع التعارض الذي هو الموجب للتحير.

(١) أي: مثل العام والخاص والمطلق والمقيد في كون أحد الدليلين نصاً أو أظهر، والآخر ظاهراً كقوله: «يجب غسل الجمعة» و«ينبغي غسل الجمعة»، فإن الأول نص في الوجوب، والثاني ظاهر في الاستحباب. وقوله «مما» يبان لـ«مثلهما».

(٢) أي: العام والخاص والمطلق والمقيد ونظائرهما، فإن مدالليهما وإن كانت متنافية، ضرورة: أن صحة عتق الرقبة الكافرة كما يقتضيها إطلاق «أعتق رقبة»، وعدم صحته كما هو مقتضى «أعتق رقبة مؤمنة» متنافيان: لكن أظهرية المقيد أو نصوصيته قرينة في مقام الدلالة والإثبات على إرادة خصوص المقيد، وعدم تعلق الطلب بعتق مطلق الرقبة حتى يتحقق التنافي بين الدليلين.

(٣) كما عرفت في مثال «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة».

(٤) تعليل لعدم تعارض الأدلة مع تنافي مدلولاتها، حيث إن مناط التعارض ليس هو التنافي بين المدلولات، بل مناطه تنافياها في مقام الدلالة والإثبات، وهو مفقود في العام والخاص والمطلق والمقيد، ومثلهما مما يكون أحدهما نصاً أو أظهر والآخر ظاهراً؛ لما مرّ آنفاً: من قرينية النص أو الأظهر على التصرف في الآخر؛ بحيث لا يبقى تحير لأبناء المحاوره في الجمع بينهما والعمل بهما.

(٥) هذا الضمير وضميرا «مدلاتها، أنها» راجعة إلى «الأدلة».

(٦) متعلق بـ«تنافياها» وبيان له، فإن ملاك التعارض هو التنافي في مرحلة الدلالة، فلا تعارض إن لم يكن بينهما منافاة في هذه المرحلة وإن كان بينهما منافاة من حيث المدلول.

(٧) حتى يوجب هذا التحير اندراج تلك الأدلة في باب التعارض.

(٨) بأن يتوقف انعقاد الظهور - المتبع عند أبناء المحاوره - على ملاحظة مجموع الكلمات المتعددة الصادرة من متكلم واحد حقيقةً كالكلمات الصادرة من زيد مثلاً، أو

في الجميع<sup>(١)</sup> أو في البعض<sup>(٢)</sup> عرفاً<sup>(٣)</sup>، بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين. ولا فرق فيها<sup>(٤)</sup> بين أن يكون السند فيها قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً، فيقدم النص أو

تنزيلاً كالروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين «عليهم السلام»، فإنهم «عليهم السلام» بمنزلة متكلم واحد، فتكون الكلمات الصادرة منهم كالصادرة من متكلم واحد في قرينية بعضها على الآخر، أو كون المجموع ظاهراً في مطلب واحد.

(١) متعلق بـ «ملاحظة المجموع». والتصرف في الجميع كالتصرف في كلا الخبرين اللذين دل أحدهما على حرمة بيع العذرة، والآخر على جوازه، فإنه يتصرف في كليهما بمناسبة الجواز والحرمة، فيحمل ما دل على الحرمة على عذرة الإنسان، وما دل على الجواز على عذرة مأكول اللحم.

(٢) متعلق بـ «خصوص بعضها»، والتصرف في البعض كما يتصرف فيما دل بظاهره على وجوب إعادة الحج على المخالف بعد استيصاره بحمله على الاستحباب؛ بقرينة الأخبار الدالة على استحباب الإعادة كقوله «عليه السلام»: «يقضي أحب إلي». (٣) قيد لـ «يتصرف»، و«بما» متعلق بـ «يتصرف» وبيان للتصرف العرفي، وضمير «به» راجع إلى «بما».

(٤) أي: لا فرق في الموارد التي قلنا بخروجها عن باب التعارض وعدم شمول الأخبار العلاجية لها كالعام والخاص والمطلق والمقيدة وغيرهما - مما يكون أحدهما نصاً أو أظهر، والآخر ظاهراً - بين كون السند فيها قطعياً كالكتاب والخبر المتواتر وخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية، أو ظنياً كأخبار الآحاد غير المحفوفة بتلك القرائن، أو مختلفاً كالكتاب أو الخبر المتواتر وخبر الواحد غير العلمي، فإن النص أو الأظهر في جميع هذه الموارد يقدم على الظاهر وإن كان سنده قطعياً كالكتاب، وكان سند النص والأظهر ظنيين كالخبرين غير العلميين، فإن إطلاق الكتاب مثلاً يقيد بخبر الواحد الظني السند. والوجه في عدم الفرق في تقديم النص، أو الأظهر على الظاهر بين قطعية السند وظنيته والاختلاف هو لزوم العمل بهما بعد اعتبارهما سنداً، وعدم تنافيهما دلالة وقطعية سند الظاهر لا تمنع عن التصرف عرفاً في دلالاته بعد كون الآخر أظهر منه، وموجباً لرفع التحير الذي هو الموضوع للأخبار العلاجية. ولحكم العقل بالتساقط أو التخيير.

وكيف كان؛ فتوضيح عدم الفرق في الصور التي حكم فيها بالجمع بحمل الظاهر على الأظهر أو النص بين كون سند الأظهر أو النص ظنياً أو قطعياً يتوقف على مقدمة وهي: أن اعتبار الخبر والحديث يتوقف على أمور ثلاثة:



الأظهر - وإن كان بحسب السند ظنيًا - على الظاهر<sup>(١)</sup> ولو كان<sup>(٢)</sup> بحسبه قطعيًا.

الأول: السند بأن يكون حجة معتبرة عند الشارع، ولا فرق في الحجة بين القطعية والظنية.

الثاني: الدلالة؛ بأن يكون للفظ ظهور في المعنى عرفاً، ولا يكون مجملًا.

الثالث: جهة الصدور، بأن يكون صدور الحديث لبيان الحكم الواقعي لا لتقية ونحوها.

فإذا تمت هذه الجهات الثلاث يصير الحديث حجة يؤخذ به. ثم لدى التعارض لا بد وأن يقدم الأمر الثالث على الأمر الثاني والأمر الأول، فإذا كان هناك حديثان أحدهما قطعي السند منصوص الدلالة، والآخر ظني السند ظاهر الدلالة؛ لكن كان قطعي السند للتقية، وظني السند لبيان الحكم الواقعي قُدِّم الظني على القطعي لأنه حجة صدر لبيان الحكم الواقعي، والأول - وإن كان أقوى سنداً ودلالة - لكنه ليس لبيان الحكم الواقعي حتى يؤخذ به، كما أنه لا بد أن يُقدم الأمر الثاني على الأمر الأول حال التعارض، فإذا كان هناك حديثان أحدهما قطعي السند ظاهر الدلالة، والآخر ظني السند نص الدلالة جمع بينهما بحمل الظاهر على النص، وإن كان سند الظاهر قطعياً وسند النص ظنيًا، وذلك لأن المعيار - بعد حجية كليهما - هو الأقوى دلالة، والنص أقوى دلالة.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك: وجه عدم الفرق في تقديم النص أو الأظهر على الظاهر، بين كون سند النص أو الأظهر ظنيًا، وسند الظاهر قطعيًا، وبين العكس لأن المناط في التقديم هو قوّة الدلالة لا قطعية السند.

(١) متعلق بـ«يقدم»، وضمير «فيها» راجع إلى الموارد المذكورة الخارجة عن باب التعارض.

(٢) يعني: ولو كان الظاهر بحسب السند قطعياً مثل الكتاب والخبر المتواتر؛ لما عرفت: من عدم تهافتها سنداً، ولزوم العمل بهما لوجود الجمع العرفي بينهما الموجب لعدم تنافيهما في مقام الدلالة والإثبات.

فصار المتحصل: أنه في موارد الجمع العرفي يجب العمل بكلا الدليلين، من دون لحاظ السند فيها من حيث قطعيته وظنيته واختلافه، فلا يقع تعارض في سنديهما. ومورد التعارض في السند هو ما يذكره بقوله: «وإنما يكون التعارض بحسب السند».

وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور<sup>(١)</sup> مما<sup>(٢)</sup> كان التنافي فيه بين الأدلة

(١) أي: غير موارد الجمع العرفي من العام والخاص والمطلق والمقيد ونحوهما؛ إذ لا تنافي بينها في مرحلة الدلالة والإثبات بحيث يتحير العرف في الجمع بينها.

(٢) بيان لـ«غير»، وضمير «فيه» راجع إلى الموصول في «مما».

وغيره: بعد نفي التعارض عن الصور المذكورة - التي لا يتحير العرف في الجمع بينها - إثبات التعارض في غير تلك الصور وهو: ما إذا كان العرف متحيراً في الجمع بين الدليلين أو الأدلة في مقام الإثبات.

توضيح ذلك: أن حجية ما يستنبط منه الحكم الشرعي منوطة بواجديته لأمر ثلاثة: أحدها: صدوره ممن له تشريع الأحكام.

ثانيها: ظهوره في المعنى وعدم إجماله.

ثالثها: كونه صادراً لبيان الواقع والمتكفل للأول: أدلة حجية الأخبار، ويعبر عنه تارة: بأصالة السند، وأخرى: بأصالة الصدور. ولثاني: بناء أبناء المحاورة على كون اللفظ ظاهراً في المعنى الكذائي، ويعبر عنه بأصالة الظهور.

وللثالث: ظهور حال المتكلم في إرادة ظاهر كلامه، وجعله حاكياً عن مراده، ويعبر عنه بأصالة الجهة.

وهذه الأمور الثلاثة مقومة لدليلية الدليل، فإذا تعارض دليلان عُلم إجمالاً بكذب أحد هذه الأمور الثلاثة في أحد الدليلين، وبمخالفة أحدهما للواقع.

وصور تعارض هذه الأمور وإن كانت كثيرة؛ إذ التعارض قد يكون بين أصالتي السند فيهما كما إذا كانا مقطوعي الدلالة والجهة، وقد يكون بين أصالتي الظهور كما إذا كانا مقطوعي السند والجهة، وقد يكون غير ذلك؛ إلا إن التعارض الذي يسري من الدلالة إلى السند ويوجب التعارض في أصالتي الصدور - ويكون موضوع حكم العقل بالتخيير أو التساقت وموضوع أخبار العلاج - ينحصر في الدليلين الظنيين، سواء كان كل واحد منهما قطعياً جهةً ودلالةً أم ظنياً كذلك؛ فإن التعارض يقع بين سنديها للعلم الإجمالي بعدم صدور أحدهما، بعد وضوح: عدم إمكان الجمع بينهما بالتصرف فيهما، لفرض: قطعية دلالتها، فلا محالة يقع التعارض بين أصالتي الصدور فيهما؛ إذ لا معنى للتعبد بصدورهما مع العلم الإجمالي بكذب أحدهما. هذا في صورة القطع بالدلالة والجهة. وأما في صورة ظنيتها - كظنية السند - فلأنهما وإن كانا قابلين للتصرف في

بحسب الدلالة ومرحلة الإثبات. وإنما يكون التعارض بحسب السند فيها إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالةً وجهةً. أو ظنيّاً<sup>(١)</sup> فيما<sup>(٢)</sup> إذا لم يكن<sup>(٣)</sup> التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل<sup>(٤)</sup>، فإنه<sup>(٥)</sup> حينئذٍ<sup>(٦)</sup> لا معنى للتعبد بالسند في الكل إماماً

أحدهما والأخذ بظاهر الآخر، وحمل الأول على التقية مثلاً؛ إلا إنه لعدم قرينة على ذلك يصير المراد فيهما مجملاً وإن لم يكن هذا الإجمال منافياً لأصل الصدور واقعاً؛ لكنه مخلّ بالتعبد بالسند؛ إذ لا معنى للتعبد بسند رواية مجملة.

وبالجمله: فأصالة الصدور لا تجري في الصورة الأولى؛ للعلم الإجمالي بعدم صدور أحدهما، وفي الصورة الثانية؛ لعدم الأثر في التعبد بالصدور.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) أي: في الدلالة والجهة كالسند، فيتعارض الأمور الثلاثة فيهما بناءً على عرضيتهما. وأما بناءً على طوليتها - وكون الظهور والجهة في طول الصدور - فالتعارض يكون بين أصالتي الصدور فقط.

(٢) هذا قيد لقوله: «ظنيّاً»؛ لأن القطعي غير قابل للتوفيق جزماً وبلا تعليق.

(٣) بمعنى «يوجد» و«يكن» هنا تامة، و«بالتصرف» متعلق ب«التوفيق».

(٤) إذ مع إمكان التوفيق بينهما بالتصرف في البعض أو الكل تندرج في موارد الجمع العرفي، وتخرج موضوعاً عن باب التعارض.

(٥) الضمير للشأن، وهذا تعليل للتعارض بحسب السند وحاصله: أن دليل التعبد بالصدور لا يشملهما، إما للعلم الإجمالي بكذب أحدهما كما في صورة القطع بالدلالة والجهة؛ إذ مع قطعيتها وعدم إمكان التصرف فيهما يحصل العلم بعدم صدور أحدهما.

وإما لأجل عدم معنى للتعبد بصدورهما كما في صورة الظن بكل من الصدور والدلالة والجهة، حيث إن نتيجة التعبد حينئذٍ ليست إلا الرفض؛ لإجمالهما، إذ المفروض: أنهما لظنيتهما وإن كانا قابلين للحمل والتصرف - بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما أو البناء على صدور أحدهما لبيان غير الواقع - ولذا لا يحصل العلم الإجمالي بكذب أحدهما؛ إلا إنه لعدم قرينة على تعيين أحد الأمرين يصير كل منهما مجملاً، ولا معنى للتعبد بالمجمل.

(٦) يعني: حين عدم التوفيق بين الأدلة بالتصرف في الكل أو البعض.

للعلم بكذب أحدهما أو لأجل<sup>(١)</sup> أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها<sup>(٢)</sup>، فيقع<sup>(٣)</sup> التعارض بين أدلة السند حينئذ كما لا يخفى.

(١) عطف على «إمّا» وكلاهما علة لعدم معنى للتعبد بصدورها. غاية الأمر: أن الأول راجع إلى عدم المقتضي للحجية، والثاني: إلى وجود المانع وهو لغويتها.

(٢) هذا الضمير وضمير «بصدورها» راجعان إلى «الأدلة». ووحدة السياق تقتضي إفراد ضمير «أحدهما» كغيره من الضمائر، لا تثنيته. (٣) هذه نتيجة العلم بكذب أحد الدليلين أو لغوية التعبّد بصدورها، فإنهما يمنعان شمول أدلة اعتبار السند لهما، وهذا معنى التعارض.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

#### يتلخص البحث في أمور:

١ - إن التعبير عن هذا البحث بتعارض الأدلة أولى من التعبير عنه بمبحث التعادل والترجيح، ثم عطف المصنف الأمارات على الأدلة إمّا تفسيري إشارة إلى وحدة المعنى وترادف لفظي الأدلة والأمارات، وإما غير تفسيري، فلا بد من المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه بأن يكون الدليل مختصاً بالأحكام، والأمانة مختصة بالموضوعات. ثم ما صنعه صاحب الكفاية من جعله هذا المبحث من مقاصد علم الأصول أفضل مما صنعه الشيخ من جعله هذا المبحث من خاتمة علم الأصول، المشعر بكونه خارجاً عنه مع أنه من أهم مباحث علم الأصول.

٢ - الوجه الموجب للبحث عن تعارض الأدلة: أن همّ الفقيه هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، وفعالية الحجة تتوقف على وجود المقتضي للحجية وفقد المانع عنها.

توضيح ذلك: أن استنباط الحكم الشرعي من أخبار الآحاد التي هي عمدة أدلة الفقه منوط بأمور:

الأول: حجية خبر الواحد.

الثاني: ظهور الألفاظ الواردة في الخبر في معانيها وعدم إجمالها.

الثالث: حجية ظواهر الألفاظ بنحو الكبرى الكلية، سواء كانت من الكتاب أو السنة في حق جميع المكلفين وعدم اختصاصها بمن قصد إفهامه.

الرابع: علاج تعارض الأخبار.

٣ - فيقال: أما الأمر الأول: فيتكفله بحث خبر الواحد، وقد مرّ تفصيله في بحث أخبار الآحاد.

وأما الأمر الثاني: فيتكفله العرف واللغة، وقد تقدم تفصيل ذلك في مباحث الألفاظ.

وأما الأمر الثالث: فيبحث عنه في مسألة حجية ظواهر الألفاظ وأن ظواهر الكتاب والسنة تكون حجة.

وبتامة هذه الأمور الثلاثة يتم مقتضى حجية خبر الواحد، فإذا تصدى المجتهد لاستنباط الحكم الشرعي، ولم يكن للخبر معارض كان الخبر حجة فعلية، وإن كان له معارض لا يجوز التمسك به إلا بعد علاج التعارض.

والحجية الفعلية في الأخبار المتعارضة تتوقف على قيام دليل ثانوي على حجية أحد الخبرين تخييراً أو تعييناً، وهذا المقصد الثامن يتكفل البحث عن هذا الدليل الثانوي، ويعين وظيفة الفقيه الذي يواجه الأخبار المتعارضة في كثير من أبواب الفقه.

٤ - تعريف التعارض: وقد عرّف المصنف التعارض بتنافي الدليلين أو الأدلة، والتعارض بهذا المعنى لا يشمل موارد الجمع الدلالي مما ليس بين الدليلين منافاة.

الصور الرئيسية التي هي خارجة عن باب التعارض هي ثلاثة:

الأولى: موارد حكومة أحد الدليلين على الآخر.

الثانية: موارد التوفيق العرفي بين الدليلين بالتصرف في أحدهما أو في كليهما.

الثالثة: موارد حمل أحد الدليلين على الآخر؛ كما في النص والظاهر والأظهر

والظاهر.

٥ - عناوين ثلاثة في تعريف التعارض:

أولها: - وهو المنسوب إلى المشهور - «تنافي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد».

كما في القوانين والفصول.

ثانيها: هو «تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما» كما عن الشيخ الأنصاري.

ثالثها: ما أفاده صاحب الكفاية حيث قال: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة

بحسب الدلالة».

وأما كلمة الدلالة: ففيها جهتان:

الأولى: أنها تطلق على معنيين:

١ - الحكاية والكشف في قبال الكلام المجمع.  
 ٢ - الحجية، ومعنى التنافي في الدلالة هو تمناع الدليلين المتعارضين في الاندراج تحت دليل الاعتبار، بمعنى: امتناع شمول أدلة حجية خبر الثقة لكلا الخبرين المتعارضين، لامتناع التعبد بالمتناقضين. هذا هو معنى التنافي في الدلالة.  
 ٦ - وأما الفرق بين تعريف التعارض عند المشهور وبين تعريفه عند المصنف فهو: أن ظاهر تعريف المشهور: كون التعارض من صفات المدلولين، فيكون وصفاً بحال المتعلق. وظاهر تعريف المصنف: أن التعارض وصف لنفس الدليلين. هذا خلاصة الفرق بين التعريفين.

وأما وجه عدول المصنف عن تعريف المشهور فأمران:  
 أحدهما: أنه لو كان التعارض تنافي المدلولين كما هو المشهور لكان التعارض وصفاً لمتعلق الدليلين لا نفسها، وعلى تعريف المصنف كان الوصف لنفس الدليلين لا لمتعلقهما.

ثانيهما: - وهو العمدة - أن تعريف المشهور يعتمّ موارد الجمع الدلالي والتوفيق العرفي، مع إنه لا تجري أحكام التعارض من التوقف والتخيير والتساقط في موارد الجمع. هذا بخلاف تعريف المصنف حيث لا يشتمل موارد الجمع.

٧ - إشكال المصنف على ما أفاده الشيخ من حكومة الإمارات على الأصول الشرعية، بمعنى: أن الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين متعرضاً بمدلوله اللفظي لحال الدليل الآخر، ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه. نظير ارتفاع حكم الشك الثابت بدليله - كالبناء على الأربع - بما دل على أنه «لا شك لكثير الشك»، ففي المقام إذا كان مقتضى الاستصحاب حلية شيء، وقام خبر الثقة مثلاً على حرمة كان هذا الخبر حاكماً على استصحاب الحلية أي: مخرجاً له عن موضوع الحلية وموجباً لنقض اليقين باليقين أي: بالحجة.

وحاصل إشكال المصنف عليه: هو عدم انطباق ضابط الحكومة على الإمارات؛ إذ ليس أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر.

٨ - وتوهم: تصحيح حكومة الأمانة على الأصل من ناحية دليل حجية الأمانة لا من ناحية نفس الأمانة، بمعنى: أن نفس الأمانة كخبر الثقة الدال على حرمة شرب التتن؛ وإن لم يكن مؤداها ناظراً إلى دليل الأصل؛ إلا إن دليل حجية الأمانة كآية النبأ

وغيرها ناظر إلى دليل الأصل؛ لأن مقتضى دليل حجيتها نفي احتمال خلاف مؤداها، فاحتمال الخلاف - وهو موضوع أصالة الحل - منفي بدليل حجيتة خبر الثقة، وهذا النظر النافي لموضوع الأصل يوجب حكومة الأمانة على الأصل كما يقول الشيخ؛ مدفوع: بأن شيئاً من مؤدى الأمانة ودليل حجيتها لا يدل لفظاً على مقتضى الأصل؛ لأن مؤداها ليس إلا الحكم الواقعي، وأما حجيتها: فلأن مقتضاها ليس إلا لزوم العمل شرعاً بمقتضى الأمانة أي: جعل الحكم المماثل على طبق مؤداها، دون تميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف كي تكون الأمانة حاکمة على الأصل.

٩ - إخراج الموارد العديدة عن باب التعارض:  
منها: الحكومة.

ومنها: التوفيقات العرفية التي منها التصرف في أحد الدليلين كما في أحكام العناوين الأولية، فإن المطرد هو التصرف فيها بحملها على الاقتضائية وإبقاء أدلة أحكام العناوين الثانوية على ظاهرها من الفعلية.

ومنها: التصرف في كلا الدليلين.

ومنها: التصرف في أحدهما المعين وإن كان أظهر من الآخر من حيث الدلالة، وذلك لجهة خارجية توجب ذلك؛ كلزوم عدم مورد أو قلته للدليل الآخر الظاهر لو لم يتصرف في الأظهر.

١٠ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - تعريف التعارض بتنافي الدليلين أو الأدلة.

٢ - إخراج موارد الجمع عن باب التعارض.

٣ - تقديم الأمارات على الأصول إنما هو من باب الورد لا الحكومة.

## فصل (١)

### في بيان مقتضى القاعدة الأولية

وهي حكم العقل مع قطع النظر عن أدلة خاصة وأخبار علاجية. وهناك قاعدة ثانوية وهي مفاد أدلة خاصة وأخبار علاجية يأتي البحث عنها في الفصل الثالث.

(١) الغرض من عقد هذا الفصل الثاني: هو بيان مقتضى القاعدة الأولية في الخبرين المتعارضين بناءً على الطريقة. وأما بناءً على السببية فسيأتي الكلام في مقتضى القاعدة الأولية فانتظر.

فيقع الكلام فعلاً في مقتضى القاعدة الأولية على الطريقة أي: في حكم العقل في تعارض الأمارتين.

وتوضيح ما هو مقتضى القاعدة الأولية في المقام يتوقف على مقدمة وهي: أن حجية الأخبار - وسائر الأمارات - إما أن تكون من باب الطريقة والكشف عن الواقع. وإما أن تكون من باب السببية والموضوعية.

والفرق بينهما: أن المراد من جعل الحجية على وجه الطريقة هو: كونها مجعولة بلحاظ لزوم حفظ الواقع والأحكام الواقعية، ولا مصلحة في نفس الخبر وإنما المصلحة في المؤدى والواقع.

وأما المراد بحجية الخبر على نحو السببية فهو: وجود المصلحة في نفس الخبر سواء طابق الواقع أم لا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقتضى القاعدة الأولية على الطريقة هو سقوط المتعارضين عن الحجية للعلم الإجمالي بكذب أحدهما.

نعم؛ يمكن نفي الثالث بهما، فلو دل أحدهما على حرمة صلاة الجمعة والآخر على الوجوب نفياً الاستحباب؛ لأن الحججة المجهولة بينهما نافية له.

وكيف كان؛ فمحتملات تعارض الخبرين على الطريقة وإن كانت كثيرة هي: الأول: سقوطهما عن الحجية رأساً أي: سواء كان في المدلول المطابقي أو الالتزامي،



وجواز الرجوع إلى الأصل ولو كان مخالفاً لهما، فالتعارض يوجب فرض كليهما كالعدم وكون المورد مما لا نص فيه.

الثاني: الحكم بالتوقف، بمعنى: سقوطهما في المدلول المطابقي دون الالتزامي، وجواز الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما دون الأصل المخالف لهما.

الثالث: حجيتهما معاً.

الرابع: حجية أحدهما تخييراً.

الخامس: حجية الموافق للواقع منهما.

السادس: حجية أحدهما لا بعينه إلا إن مختار المصنف هو هذا الاحتمال السادس.

ومحصل ما أفاده في وجهه: هو أن التعارض لما لم يكن موجباً لسقوط كلا

المتعارضين عن الطريقية؛ لعدم كونه موجباً للعلم بكذبهما معاً حتى يسقط كلاهما عن

الطريقية؛ بل لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، كان اعتبار الآخر الذي فيه مناط

الحجية - وهو احتمال المطابقة للواقع - بلا مانع.

إلا إنه لما كان ذلك غير متميز عمّا علم إجمالاً كذبه، مع احتمال انطباقه على كل

واحد من المتعارضين فلا يشملهما دليل الاعتبار، لأجل العلم بعدم صفروية كليهما له، ولا

يشمل أحدهما المعين؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجح، ولا أحدهما المخير، لعدم فرديته للعام.

وبيان آخر: الوجه في حجية أحد المتعارضين بلا عنوان هو وجود المقتضي وفقد

المانع.

أما وجود المقتضي: فلأن المقتضي لجعل الحجية للخبر هو غلبة الإصابة نوعاً، وحيث

إن كل واحد من المتعارضين جامع لشرائط الحجية لولا التعارض - كان احتمال الإصابة

موجوداً في كل منهما؛ إذ لا علم بكذب أحدهما المعين حتى يكون الساقط عن دليل

الاعتبار خصوص معلوم الكذب.

وعليه: فالمقوم لحجية كل واحد - أعني احتمال الإصابة بالواقع - موجود، ولا بد من

ملاحظة مقدار مانعية المانع وأنه يمنع عن حجية أحدهما أو كليهما.

وأما فقد المانع عن حجية أحدهما: فلانحصار المانع في العلم الإجمالي بكذب

أحدهما، وهو لا يوجب سقوط كليهما عن الحجية بل يوجب سقوط أحدهما بلا

عنوان؛ وذلك لتساوي نسبة هذا العلم الإجمالي إلى كلا الخبرين، إذ لا تعين لواحد

منهما بحسب هذا العلم.

وحيث كان المقتضي - أعني به: احتمال الإصابة - موجوداً في كلا الخبرين، وكان المانع متساوي النسبة إليهما ولم يكن مانعاً عنهما معاً ولا عن أحدهما المعين كان أحد المقتضيين وهو محتمل الصدق منهما مؤثراً بلا عنوان في مقتضاه، والآخر بلا عنوان أيضاً ساقطاً عن التأثير، ونتيجته حجية أحدهما وسقوط أحدهما كذلك.

ويترتب على هذا البيان أمران:

أحدهما: سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي، فإن أحد الخبرين - وإن كان حجة - كما عرفت - إلا إنه لا علامة له تميزه عن الخبر الساقط عن الحجية لكونه بلا لون ولا عنوان أيضاً؛ لاحتمال انطباق الخبر الكاذب على كل منهما، فلأجله يسقطان عن الاعتبار في المؤدى.

ثانيهما: نفي الثالث بالحجة الواقعية المعلومة إجمالاً، ولا يتوقف هذا النفي على العلم التفصيلي بالحجة، فأبي واحد من الخبرين كان حجة واقعاً كان نافياً للثالث؛ وذلك لأن الغرض المترقب من الحجة - وهو تحريك المكلف وبعثه نحو الفعل أو زجره عنه - وإن لم يترتب على الحجة التي لا تعين لها بوجه أصلاً؛ الذي هو أثر حجية الخبر واقعاً، لوجود المقتضي لنفي الثالث في أحدهما وفقد المانع منه. هذا توضيح ما أفاده المصنف بناءً على الطريقة.

وأما بناء على حجية الأمارات من باب السببية والموضوعية، أي: بمعنى: كون قيام الأمانة على وجوب شيء أو حرمة سبباً لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى مقتضية لجعل ما يناسبها من الوجوب أو الحرمة للمؤدى على ما ينسب إلى المعتزلة، فأحكامها مختلفة.

توضيح ذلك: أن المصنف قد ذكر صوراً لتعارض الأمارتين على السببية، ولهذا جعل أحكامها مختلفة من التساقط والتخيير بينهما مطلقاً، والأخذ بمقتضى الحكم الإلزامي إذا كان أحد المؤدين حكماً إلزامياً والآخر غير إلزامي وغير ذلك.

ومبنى هذه الصور هو: محتملات حجية الأمانة على السببية من كون الحجة خصوص ما لم يعلم كذبه، أو الأعم منه ومما علم كذبه.

وعلى الثاني: فإما أن يكون معنى الحجية إثبات المؤدى بدون التدين به، وإما أن يكون معناها لزوم الالتزام والتدين به وإن كان المؤدى إباحة.

وأما الصورة الأولى - وهي كون الحجة خصوص ما لم يعلم كذبه -، فحكمها

التساقت كحجيتها على الطريقة، وقد أشار إلى حكم هذه الصورة بقوله: «فكذلك» يعني: فكما ذكرناه على الطريقة من سقوطهما في المدلول المطابقي ونفي الثالث بأحدهما، وسيأتي تفصيل الكلام فيها في توضيح العبارة.

وأما الصورة الثانية: - وهي ما إذا كانت الأمانة كحدوث مصلحة أو مفسدة غير منحصرة في خصوص ما لم يعلم كذبه؛ بأن كانت كل أمانة مقتضية لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى - ففيها صور ثلاث:

الأولى: أن يكون مدلول الأمانتين متضادين؛ كما إذا قامت إحداها على وجوب الإزالة عن المسجد، والأخرى على وجوب الصلاة مثلاً. وحكم هذه الصورة حكم باب التزاحم من التخيير إن لم يكن أحدهما أهم ولو احتمالاً.

والوجه في إجراء حكم التزاحم هنا هو: أن المقتضي للوجوب في كل واحد منهما - وهو قيام الأمانة على طبقه - موجود، والمانع مفقود؛ إذ المانع هو عجز المكلف عن امتثال كلا الخطابين. وهو نظير وجوب إنقاذ الغريقين المؤمنين؛ فإن العجز عن إنقاذهما معاً لا يوجب سقوط أصل الخطاب؛ بل يقيد وجوب إنقاذ كل منهما بترك الآخر، ونتيجته التخيير.

الثانية: أن تكون الأمانتان في موضوع واحد، وكان مؤداهما حكيمين إلزاميين كدلالة إحداها على وجوب البقاء على تقليد الميت والأخرى على حرمة، فإن جعل الضدين في موضوع واحد يؤول إلى جعل المتناقضين باعتبار الدلالة الالتزامية. والحكم في هذه الصورة كسابقتهما هو التخيير إن لم يكن أحدهما أهم من الآخر ولو احتمالاً، فإنه يقدم على ما ليس فيه هذا الاحتمال كما هو حكم المتزاحمين في جميع الموارد.

الثالثة: أن تكون الأمانتان في موضوع واحد - كالصورة الثانية - وكان مؤدى إحداها حكماً إلزامياً، ومؤدى الأخرى حكماً غير إلزامي؛ كدلالة إحداها على حرمة ذبيحة الكتابي، والأخرى على حليتها، وحكم هذه الصورة لزوم الأخذ بالحكم الإلزامي وطرح غيره؛ لعدم المعارضة بين المقتضي واللامقتضي، فإن الإلزامي ناشئ من المقتضي، بخلاف غير الإلزامي، فإنه ليس فيه المقتضي؛ إذ يكفي فيه عدم تحقق مقتضى الإلزام. هذا تمام الكلام في مقتضى القاعدة الأولية على كل من الطريقة والسببية في حجية الأمارات. توضيح بعض العبارات.

التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً<sup>(١)</sup>، حيث<sup>(٢)</sup> لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر، إلا إنه<sup>(٣)</sup> حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً<sup>(٤)</sup>، فإنه<sup>(٥)</sup> لم يعلم كذبه إلا كذلك - واحتمال<sup>(٦)</sup> كون كل منهما كاذباً - لم .....

(١) أي: في كل من الدلالة المطابقة والالتزامية؛ لأن معلوم الكذب ليس فيه مقتضي الحجية والطريقة. فالتعارض يوجب سقوط إحداهما عن الحجية لا سقوط كليهما.

(٢) تعليل لعدم إيجاب التعارض إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية، فلا وجه لسقوط كليهما عنها؛ إذ المانع عن الحجية - وهو العلم بالكذب - مختص بأحدهما. (٣) أي: إلا إن معلوم الكذب حيث إنه لم يكن له عنوان وعلامة يميزانه عن معارضة؛ إذ المفروض: واجدية كل منهما لشرائط الحجية، وعدم محذور في حجية كل منهما إلا العلم الإجمالي بكذب أحدهما واحتمال انطباق «معلوم الكذب» على كل منهما، امتنع شمول دليل الاعتبار لهما؛ للزوم التناقض، كما إذا دل أحدهما على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه. أو التضاد، كما إذا دل أحدهما على طهارة الفسالة مثلاً والآخر على نجاستها، فيسقط كلا المتعارضين عن الحجية في خصوص مدلولهما المطابقي.

(٤) لما مرّ من فرض واجدية كل منهما لشرائط الحجية، وليس كاشتباه خبر ضعيف بخبر صحيح، فإن الصحيح متميز عن الضعيف بما له من العنوان واقعاً.

وتوضيح الفرق بين حجية أحدهما بلا عنوان وبين اشتباه الحجية باللاحجة - بعد اشتراكهما في صلاحية كل من البابين لنفي الثالث - هو: أن النافي للثالث في مسألة اشتباه الحجية باللاحجة هو الحجية الواقعية التي لها تعيين واقعاً وإن كانت مجهولة ظاهراً، والنافي للثالث في مسألة حجية أحدهما بلا عنوان هو الحجية المبهمة التي لا تعيين لها واقعاً ولا ظاهراً.

(٥) أي: فإن معلوم الكذب لم يعلم كذبه إلا كذلك أي: بلا تعيين ولا عنوان. (٦) عطف على «كذلك»، يعني: لم يعلم كذبه إلا باحتمال كون كل منهما كاذباً، ويمكن عطفه على «بلا تعيين» يعني: كان بلا تعيين، وكان باحتمال «كون كل منهما كاذباً»، كما يمكن كون الواو بمعنى «مع».

وعلى كل: فهذه الجملة مستعنى عنها، فإن احتمال كذب كل منهما كان مستفاداً

يكن<sup>(١)</sup> واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه، لعدم<sup>(٢)</sup> التعيين في الحجية أصلاً كما لا يخفى.

نعم<sup>(٣)</sup>؛ يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية<sup>(٤)</sup> وصلاحيته<sup>(٥)</sup> على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك<sup>(٦)</sup> لا بهما<sup>(٧)</sup>.

من نفس التعارض، وكون الخبر الكاذب فاقداً لعلامة تميزه عن الخبر الآخر.  
(١) جواب «حيث كان»، وقد عرفت وجه عدم حجيتها وهو التناقض أو التضاد الذي هو منشأ أصالة التساقط الحاكم به العقل في المتعارضين - بناءً على الطريقة - في خصوص المؤدى أعني به المدلول المطابقي الذي هو مورد التكاذب.  
(٢) تعليل لعدم حجية كل منهما، وحاصله: أنه لما كان الدليل الأولي للحجية قاصراً عن شمول أحدهما لا بعينه؛ لما مرّ آنفاً من لزوم التناقض أو التضاد، فلا دليل على حجية أحدهما في مدلوله المطابقي؛ إذ ما لم تحرز الحجية لم يكن مؤداها حجة.

### حجية أحد المتعارضين في نفي الثالث

(٣) استدراك على عدم حجية كل منهما في مدلوله المطابقي.  
وحاصله: أن التعارض يختص بمورد التكاذب وهو المدلول المطابقي للمتعارضين كما مرّ، وأما ما لا تكاذب فيه كنفى الثالث - وهو المدلول الالتزامي - فلا مانع من حجيته فيه، فإذا دلّ أحد المتعارضين على وجوب شيء والآخر على حرمة، فهما وإن كانا ساقطين في مدلوليهما المطابقين أعني: الوجوب والحرمة؛ إلا إن حجية أحدهما لا بعينه صالحة لنفي الثالث.

(٤) لما عرفت من وجود المقتضي وفقد المانع، فذاك الواحد مع عدم تعينه صالح لنفي الثالث.

(٥) عطف على «بقائه» ومفسر له، وضميره وضمير «لبقائه» راجعان إلى «أحدهما».

وقوله: «من عدم» بيان للموصول في «ما هو».

(٦) أي: لنفي الثالث، وهو متعلق بـ«صلاحيته».

(٧) عطف على «بأحدهما» يعني: يكون نفي الثالث مستنداً إلى أحدهما لا إلى كلا

المتعارضين؛ إذ مع العلم إجمالاً بكذب أحدهما لا وجه لحجيتها معاً؛ لمنافاته لحجيتها، من دون منافاة حجيتها أحدهما لا بعينه.

والظاهر: أن قوله: «لا بهما» تعريض بمن جعل نفي الثالث مدلول كلا الخبرين لا

مدلول أحدهما لا بعينه.

هذا<sup>(١)</sup> بناءً على حجية الأمارات من باب الطريقة كما هو<sup>(٢)</sup> كذلك، حيث<sup>(٣)</sup> لا يكون حجةً طريقاً إلا ما احتمال إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجتيه، وأما<sup>(٤)</sup> بناءً على حجيتها من باب السببية فكذلك<sup>(٥)</sup> لو كان الحجة

وجه التعريض: أن الباقي على الحجية هو أحدهما بلا عنوان، وهذا ينفي الثالث، وليس الحجة كلا المدلولين الالتزاميين كي يستند نفي الثالث إلى كلا المتعارضين.

(١) يعني: ما ذكرناه - من عدم حجيتها في المدلول المطابقي، وحجيتها أحدهما في نفي الثالث - مبني على حجيتها الأمارات من باب الكشف والطريقة.  
(٢) أي: كما أن التساقط المزبور - بناءً على حجيتها الأمارات بنحو الكشف والطريقة - هو الحق.

(٣) تعليل للتساقط المذكور، وحاصله: أن حجيتها شيء من باب الطريقة منوطة باحتمال إصابته للواقع، فمع العلم بالكذب وعدم الإصابة لا معنى لحجيته في خصوص مؤداه.

هذا بالنسبة إلى ما علم كذبه. وأما غيره فهو على إبهامه حجة فيما لا معارض له من نفي الثالث، وهذا هو ما تقدم من التساقط في الجملة.

### مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الدليلين بناءً على السببية

(٤) هذا شروع فيما هو مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الأمارتين؛ بناءً على حجية الأمارات من باب السببية والموضوعية.

(٥) يعني: التساقط. فكما ذكرناه على الطريقة من سقوطهما في المدلول المطابقي ونفي الثالث بأحدهما.

وأما تقريب هذا الاحتمال على القول بالسببية واشتراكه مع مبنى الطريقة فهو: أن حجتيه كل أمانة - على ما تقدم في الفصل السابق - منوطة بتمامية جهات ثلاث وهي: الصدور والدلالة والجهة. والدليل على اعتبار أصالتي الظهور والجهة هو: بناءً العقلاء على الأخذ بظاهر الكلام وحمله على بيان المراد الجدي، ومن المعلوم: أن السيرة العقلانية دليل لبي، وليس لها لسان حتى يؤخذ بإطلاقه، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها عند الشك في تحقق البناء العقلاني، والقدر المتيقن منه هو ما إذا لم يعلم كذبه، فإنهم إذا علموا عدم إرادة المتكلم ظاهر الكلام، وعدم كونه كاشفاً عن مراده الجدي لم يعملوا به ولم يرتبوا عليه آثاره. وعليه: فدائرة حجية أصالتي الظهور والجهة مضيقة؛ لاختصاصها بالظاهر المحتمل صدقه، وعدم كون معلوم الكذب مورد عملهم. وأما أصالة

هو خصوص ما لم يعلم كذبه؛ بأن لا يكون المقتضى للسببية فيها إلا فيه<sup>(١)</sup> كما هو<sup>(٢)</sup> المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها<sup>(٣)</sup> وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور لا لتقية ونحوها<sup>(٤)</sup>، وكذا<sup>(٥)</sup> السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً،

السند فكذلك؛ إذ الدليل عليها إما السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة وإما إطلاق الآيات والأخبار المتواترة إجمالاً، وشيء منهما لا يصلح لإثبات حجية الخبر المعلوم كذبه.

أما السيرة العقلائية: فحالها حال السيرة على أصالتي الظهور والجهة من أن المتيقن من عمل العقلاء هو عملهم بخبر الثقة المحتمل للصدق والكذب، وإن لم يكن العمل به لأجل طريقته إلى الواقع، بل لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى.

وأما الأدلة اللفظية - كمفهوم آية البناء وجملة من الأخبار الإرجاعية - فمقتضى إطلاقها وإن كان حجية كل خبر حتى معلوم الكذب؛ لكن أصل الإطلاق ممنوع؛ لظهورها في كون المصلحة في العمل بالخبر الذي لم يعلم مخالفته للواقع، فإن هذه الخطابات ملقاة إلى العرف، ومن المعلوم: عدم بنائهم على العمل بالأمانة عند العلم. بالخلاف لا يبعد ظهورها في حجية الخبر المفيد للظن أو الاطمئنان، وعدم كفاية احتمال الصدق والكذب.

وبالجملة: مفاد أدلة الاعتبار - بناء على الموضوعية والطريقة - واحد في جريان أصالة الصدور والدلالة والجهة، وأن المصلحة تكون في العمل بالأمانة عند عدم العلم بالخلاف، فلا مقتضى لحجية كليهما حال التعارض حتى يندرجا في باب التزاحم كما هو حال بعض الصور الآتية؛ بل الحجة أحدهما لا بعينه كما هو الحال على الطريقة.

(١) أي: في خصوص ما لم يعلم كذبه، وضمير «فيها» راجع إلى الأمارات.

(٢) أي: كون الحجة ما لم يعلم كذبه لا تفصيلاً ولا إجمالاً المتيقن.

(٣) أي: من جهات الأمارات وهي: الدلالة والجهة والسند.

يعني: كما أن الحجة خصوص ما لم يعلم كذبه هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند من الجهة والدلالة من الأمارات إن كان ذلك الدليل بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور لبيان الواقع، لا لتقية. فلو علم بالخدشة في أحد الظهورين أو بالصدور تقية في أحد الخبرين لم يدل دليل الاعتبار على الحجية.

(٤) من المصالح الأخر؛ كعدم استعداد المخاطب لإلقاء الحكم الواقعي إليه.

(٥) عطف على «غير»، يعني: وكما هو المتيقن من دليل اعتبار السند لو كان دليل

وظهوره<sup>(١)</sup> فيه<sup>(٢)</sup> لو كان هو الآيات والأخبار.  
 ضرورة<sup>(٣)</sup>؛ ظهورها فيه<sup>(٤)</sup> لو لم نقل بظهورها<sup>(٥)</sup> في خصوص ما إذا حصل الظن  
 منه أو الاطمئنان.

وأما<sup>(٦)</sup> لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض  
 بينهما من تزاحم الواجبين<sup>(٧)</sup>، فيما إذا كانا مؤدّين إلى وجوب الضدين أو لزوم  
 المتناقضين<sup>(٨)</sup>؛ .....

اعتباره بناء العقلاء، فإن المتيقن من بنائهم أيضاً هو كون الحجة خصوص ما لم يعلم  
 كذبه، وقوله: «أيضاً» يعني: كبناء العقلاء في غير السند.

(١) عطف على «المتيقن»، يعني: وكما هو - أي: خصوص ما لم يعلم كذبه - ظهور  
 دليل اعتبار السند فيه لو كان دليل اعتباره هو الآيات والأخبار.

(٢) أي: في خصوص ما لم يعلم كذبه.

(٣) تعليل لظهور دليل اعتبار السند - الذي هو غير بناء العقلاء من الآيات والأخبار -  
 في كون مقتضى السببية خصوص ما لم يعلم كذبه لو لم نقل بظهورها في خصوص ما  
 إذا حصل الظن منه بالصدق أو الاطمئنان به.

(٤) أي: في خصوص ما لم يعلم كذبه. وضمير «هو» راجع إلى «دليل».

(٥) هذا الضمير وضمير «ظهورها» راجعان إلى الآيات والأخبار.

(٦) عطف على قوله: «لو كان الحجة» وحاصله: أن في حجية الأمارات على  
 السببية تفصيلاً، وهو: أنه إذا كانت الأمانة الموجبة لحدوث مصلحة أو مفسدة في  
 المؤدى منحصرة في خصوص ما لم يعلم كذبه، فحكمها التساقط كحجيتها بناءً على  
 الطريقة؛ إذ المفروض: أن ما يقتضي الحجية - وهو ما لم يعلم كذبه - ليس في كلا  
 المتعارضين مع العلم بكذب أحدهما حتى يندرجا في المتزاحمين المنوطين بوجود المقتضي  
 في كليهما، فلا بدّ من إجزاء حكم التعارض عليهما دون التزاحم.

وإذا كانت الأمانة الموجبة لحدوث مصلحة أو مفسدة غير منحصرة في خصوص ما  
 لم يعلم كذبه - بأن كانت كل أمانة مقتضية لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى -  
 فقد ذكر المصنف «قدس سره» صوراً ثلاثاً، وقد تقدم تفصيل الكلام في هذه الصور.  
 (٧) لكون كل واحد منهما لأجل سببته لحدوث مصلحة أو مفسدة في مؤداه  
 واجداً للمقتضي الذي هو مقوم باب التزاحم.

(٨) وقد عرفت بعض أمثلتهما آنفاً، ومن أمثلتهما كما لو قال أحدهما بوجوب



لا فيما<sup>(١)</sup> إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي، فإنه<sup>(٢)</sup> حينئذ لا يزاحم الآخر، ضرورة<sup>(٣)</sup>: عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء. إلا أن يقال<sup>(٤)</sup>: بأن قضية اعتبار دليل غير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم

كونه في عرفات، وقال الآخر بوجوب عدم كونه في عرفات. وضمير «بينهما» راجع راجع إلى «المتعارضين».

(١) عطف على «فيما إذا»، يعني: فلا تجري قاعدة التزاحم فيما إذا دل أحدهما على حكم إلزامي، والآخر على حكم غير إلزامي، وضمير «أحدهما» راجع إلى «المتعارضين»، فقله: «لا فيما إذا» إشارة إلى الصورة الثالثة المذكورة سابقاً. وغرضه: عدم جريان قاعدة التزاحم في هذه الصورة.

(٢) يعني: فإن مؤدى أحدهما - حين كونه غير إلزامي - لا يزاحم مؤدى الآخر وهو الإلزامي.

(٣) تعليل لعدم مزاحمة غير الإلزامي للإلزامي.

وحاصل التعليل: ما عرفته بقولنا: «لعدم المعارضة بين المقتضي واللا مقتضي».

ثم إن التفصيل الذي ذكره المصنف «قدس سره» في حجية الأمارات على السببية - بين كون مطلق الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها، وبين كون خصوص أمانة لم يعلم كذبهما سبباً له؛ باندرج الصورة الأولى في المتعارضين اللذين حكمهما التساقط، والصورة الثانية في المتزاحمين اللذين حكمهما التخيير مع التساوي، والأخذ بالأهم ولو احتمالاً، ولزوم الأخذ بخصوص الحكم الإلزامي فيما إذا كان مؤدى الآخر حكماً غير إلزامي - تعريض بما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» من اندراج المتعارضين بناءً على حجية الأمارات من باب السببية مطلقاً في باب التزاحم، من دون التفصيل المذكور في المتن.

وضمير «فيه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به المعارض الذي فيه الاقتضاء.

وضمير «به» راجع إلى الموصول في «ما لا اقتضاء فيه» المقصود به المعارض الذي ليس فيه الاقتضاء.

(٤) استثناء مما ذكره في حكم المتعارضين - اللذين يكون مؤدى أحدهما حكماً إلزامياً، ومؤدى الآخر حكماً غير إلزامي - من تقديم الإلزامي على غيره.

ووجه الاستثناء: هو أن الحكم غير الإلزامي إن كان لأجل المقتضي - كالإلزامي - اندرج المتعارضان حينئذ في تعارض المقتضيين، وخرجا عن باب تعارض المقتضي

به حينئذ ما يقتضي الإلزامي، ويحكم فعلاً بغير الإلزامي، ولا يزاحم<sup>(١)</sup> بمقتضاه<sup>(٢)</sup> ما<sup>(٣)</sup> يقتضي الغير الإلزامي؛ لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم<sup>(٤)</sup> بغيره. نعم<sup>(٥)</sup>؛ يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً<sup>(٦)</sup> لو كان قضية الاعتبار هو

واللامقتضي؛ لأن الحكم غير الإلزامي نشأ أيضاً عن ملاك حدث في مؤدى الأمانة بسبب قيامها عليه، واقتضى تشريع إباحة الفعل والترك، فيندرجان في باب التزاحم؛ إلا إنه لا بد من الأخذ بما يدل على الحكم غير الإلزامي؛ لعدم تأثير مقتضى الحكم الإلزامي مع وجود المانع، وهو ما يقتضي الحكم غير الإلزامي وعدم تمامية المقتضي للحكم الإلزامي كافٍ في عدم تحققه وفي ثبوت غير الإلزامي وفعليته.

والضمير في «يكون» راجع إلى الحكم غير الإلزامي، وضمير «به» أيضاً راجع إلى الحكم الغير الإلزامي، يعني: فيزاحم بغير الإلزامي - حين كونه عن اقتضاء - ما يقتضي الحكم الإلزامي، فيقدم غير الإلزامي على الإلزامي دون عكس.

(١) بالفتح عطف على «فيزاحم»، يعني: ولا ينعكس الأمر بأن يزاحم ملاك الحكم غير الإلزامي بملاك الإلزامي حتى يرتفع به فعلية غير الإلزامي؛ وذلك لكفاية عدم تمامية ملاك الإلزامي في فعلية غير الإلزامي، وعدم الحاجة إلى تمامية مقتضيه، بخلاف فعلية الإلزامي، فإنها منوطة بتمامية علة من وجود المقتضي وعدم المانع.

(٢) أي: بمقتضى الإلزامي.

(٣) نائب عن فاعل «يزاحم»، والمراد بـ«ما» الموصول هو: ملاك الحكم غير الإلزامي.

(٤) متعلق بقوله: «لكفاية»، وضمير «بغيره» راجع إلى «الإلزامي».

(٥) استدراك على قوله: «لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي... الخ».

وحاصله: أنه يمكن أن يندرج في باب التزاحم - الذي حكمه التخيير - ما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي؛ بأن يقال: إن دليل اعتبار كل من المتعارضين لا يختص بإثبات المؤدى من الوجوب والحرمة والإباحة؛ بل يقتضي وجوب الموافقة الالتزامية بمؤداه أيضاً وإن لم يكن مؤداه حكماً إلزامياً، وحينئذ: فمع تعذر الالتزام بكليهما يلزم الالتزام بأحدهما تخييراً، كما هو الحال في جميع الأمارات المتعارضة بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية كالموافقة العملية.

(٦) يعني: ولو كان الحكم غير الإلزامي - كالاستحباب - مما لا اقتضاء فيه، لكن الالتزام به واجب وإن كان العمل غير واجب، فيتجه حينئذ ما أفاده من اندراج المتعارضين في المتزاحمين كالواجبين المتزاحمين؛ لعدم إمكان الموافقة الالتزامية بالنسبة إلى

لزوم البناء والالتزام<sup>(١)</sup> بما يؤدي إليه من الأحكام؛ لا مجرد<sup>(٢)</sup> العمل على وفقه<sup>(٣)</sup> بلا لزوم الالتزام به، وكونهما<sup>(٤)</sup> من تراحم الواجبين حينئذ<sup>(٥)</sup> وإن كان واضحاً، ضرورة<sup>(٦)</sup>: عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام إلا إنه<sup>(٧)</sup> لا

كليهما كما لا يخفى.

(١) وأما إرادة الطريقة والموضوعية من قوله: «مطلقاً» كما قيل، ففيها: أنها لا تلائم الطريقة؛ للعلم بكذب أحدهما المانع عن وجوب الالتزام بمؤدى الخبرين المتعارضين، فلا يتجه وجوب الالتزام بهما إلا على مبنى السببية الموجبة للحكم الظاهري في كل منهما، والالتزام به، فإنه بناء على الطريقة لا حكم أصلاً حتى يجب الالتزام به كما لا يخفى.

(٢) عطف على «لزوم»، يعني: لا مجرد وجوب الموافقة العملية؛ بل هو مع وجوب الموافقة الالتزامية.

(٣) يعني: على وفق ما يؤدي إليه من الأحكام من دون الالتزام به. وضمير «به» كضمير «وفقه» راجع إلى الموصول في «بما يؤدي من الأحكام».

(٤) أي: وكون المتعارضين من باب تراحم الواجبين.

(٥) أي: حين كون مقتضى دليل الاعتبار وجوب الموافقة الالتزامية؛ وإن كان تراحم المتعارضين واضحاً، حيث إن وجوب الالتزام بمضمون كل منهما ثابت كوجوب الواجبين المتراحمين في سائر المقامات مع تعذر الالتزام بهما، فلا محيص عن الالتزام بأحدهما تخييراً كسائر موارد التراحم.

والحاصل: أنه بناء على السببية، وعلى وجوب الموافقة الالتزامية يندرج المتعارضان في باب التراحم مطلقاً، سواء أكانا مؤديين إلى وجوب الضدين أم لزوم المتناقضين، أم كان مؤدى أحدهما حكماً إلزامياً ومؤدى الآخر حكماً غير إلزامي، عن اقتضاء أو لا عن اقتضاء.

(٦) تعليل لكون المتعارضين - بناء على وجوب الموافقة الالتزامية - من المتراحمين.

(٧) من الضمير للشأن.

وغرضه: الإشكال على ما أفاده بقوله: «نعم يكون باب التعارض من باب التراحم مطلقاً...» الخ وهذا الإشكال يرجع إلى وجهين:

الأول: عدم دليل نقلي ولا عقلي على لزوم الموافقة الالتزامية في الأحكام الواقعية، فضلاً عن الأحكام الظاهرية التي هي مؤديات الأمارات بناء على السببية وقوله: «إلا إنه لا دليل نقلاً...» الخ إشارة إلى هذا الوجه.

دليل نقلاً ولا عقلاً على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية كما مرّ تحقيقه<sup>(١)</sup> وحكم التعارض<sup>(٢)</sup> بناءً على السببية فيما كان من باب التزاحم<sup>(٣)</sup> هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة<sup>(٤)</sup>، حسبما فصلناه في مسألة الضد<sup>(٥)</sup>؛ وإلا<sup>(٦)</sup> فالتعيين وفيما<sup>(٧)</sup> لم يكن من باب التزاحم هو: لزوم

(١) في الأمر الخامس من مباحث القطع.

(٢) هذا إشارة إلى الوجه الثاني، وحاصله: أنه - بعد تسليم وجوب الموافقة الالتزامية حتى في الأحكام الظاهرية - لا يكون التخيير حكم المتزاحمين مطلقاً كما ينسب إلى الشيخ «قدس سره»؛ بل في خصوص ما لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها؛ إذ لو كان أحدهما كذلك لزم الأخذ به تعييناً.

والحاصل: أن مجرد وجوب الموافقة الالتزامية لا يوجب التخيير بقول مطلق.

(٣) كما في الصورتين الأوليين وهما: لزوم وجوب الضدين كالإزالة والصلاة، ولزوم المتناقضين كطهارة الغسالة وعدمها.

(٤) هذا قيد للترجيح بالأهمية في باب التزاحم، يعني: أن الترجيح بالأهمية في الجملة ثابت، وأما الترجيح بها مطلقاً حتى مع وجود غيرها من المرجحات - كتقدم الزماني وعدم البديل لأحد المتزاحمين وغيرهما من المرجحات - ففيه كلام مذكور في محله.

(٥) لم يتقدم منه في مسألة الضد تفصيل ولا إجمال بالنسبة إلى تقديم محتمل الأهمية، وإنما تعرض له في موضعين آخرين أحدهما: في مسألة الدوران بين المحذورين بقوله: «ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح...» الخ.

ثانيهما: في حاشية الرسائل، حيث فصل في كلام الشيخ بتقديم محتمل الأهمية.

(٦) يعني: ولو كان أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها وجب الأخذ به تعييناً.

(٧) عطف على «فيما كان»، يعني: «وحكم التعارض فيما لم يكن من باب التزاحم...» الخ، وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة وهي: ما إذا كان مؤدى أحد المتعارضين حكماً إلزامياً كالوجوب، والآخر حكماً غير إلزامي كالاستحباب أو الإباحة؛ كما إذا دل أحدهما على وجوب التسيبجات ثلاث مرات في الأخيرتين من الرباعيات، والآخر على استحباب ما زاد على مرة واحدة منها فيهما.

ووجه عدم كون هذه الصورة من التزاحم هو: عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه

الأخذ بما دل على الحكم الإلزامي لو لم يكن<sup>(١)</sup> في الآخر مقتضياً لغير الإلزامي؛ وإلا<sup>(٢)</sup> فلا بأس بأخذه والعمل عليه؛ لما أشرنا إليه من وجهه<sup>(٣)</sup> آنفاً، فافهم<sup>(٤)</sup>. هذا<sup>(٥)</sup> هو قضية القاعدة في تعارض الأمارات؛ لا الجمع<sup>(٦)</sup> بينهما بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما، كما هو<sup>(٧)</sup> قضية ما يترأى مما قيل من أن الجمع<sup>(٨)</sup>

لمعارضة ما فيه الاقتضاء، فيقدم ما يدل على الحكم الإلزامي على ما يدل على غير الإلزامي؛ إلا إذا كان ذلك أيضاً ناشئاً عن المقتضي، فيقدم هو على الإلزامي كما أشار إليه بقوله: «وإلا فلا بأس بأخذه».

(١) هذا إشارة إلى قوله: «إلا أن يقال: ...» الخ وقد تقدم توضيحه.

(٢) يعني: ولو كان في الآخر مقتضٍ لغير الإلزامي.

(٣) وهو كفاية عدم تمامية علة الحكم الإلزامي في فعلية الحكم غير الإلزامي.

(٤) لعله إشارة إلى ضعف وجه تقديم الحكم غير الإلزامي الاقتضائي على الإلزامي؛

بما يتناه في التعليقة من تقديم الإلزامي على غيره لأهمية ملاكه من ملاكه.

أو إشارة: إلى أن غير الإلزامي بعد مزاحمته للإلزامي يصير لا اقتضائياً.

(٥) أي: ما تقدم من أول الفصل إلى هنا في تعارض الدليلين - من التساقت في

المدلول المطابقي وبقاء أحدهما لا بعينه على حجيته في نفي الثالث بناءً على الطريقة.

وكذا الحال بناءً على حجية الأمارات على السببية بالنحو الأول، وهو كون السببية في

خصوص أمانة لم يعلم كذبها - فمع العلم بكذب أحدهما إجمالاً يسقط كلاهما عن

الحجية. وأما على السببية بالنحو الآخر - وهو كون الأمانة مطلقاً ولو مع العلم بكذبها

إجمالاً سبباً لحدوث المصلحة والحكم الفعلي - فقد عرفت: أن حكمها التخخير، وهو

مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الأمارات.

وهذا تمهيد للإشكال على قاعدة «أولوية الجمع مهما أمكن من الطرح»، بناءً على

إرادة ظاهرها من لزوم التكلف في الجمع بين الدليلين حتى يخرجنا عن التعارض، ولو

كان هذا الجمع بعيداً عن مذاق العرف وطريقتهم.

(٦) عطف على «هذا»، يعني: لا أن مقتضى القاعدة هو الجمع بين المتعارضين

بالتصرف في أحدهما أو كليهما.

(٧) الضمير راجع إلى «الجمع» يعني: كما أن الجمع مقتضى ما يترأى» الخ.

(٨) واستدل على أولوية الجمع من الطرح بوجوه:

منها: الإجماع على أولوية الجمع المزبور من الطرح.

مهما أمكن أولى من الطرح؛ إذ<sup>(١)</sup> لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته في الصور السابقة<sup>(٢)</sup>.

ومنها: أن الأصل في الدليلين الأعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح، كما ذكره ثاني الشهيدين «قدس سرهما»، وغيره.  
ومنها: ما ذكره الشيخ في الرسائل بقوله: «وأخرى: بأن دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية، وعلى جزئه تبعية، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية وهو أولى مما يلزم على تقدير عدمه، وهو إهمال دلالة أصلية»<sup>(١)</sup>.  
والكل مخدوش؛ إذ في الأول: عدم حجيته؛ لعدم حجية الإجماع المنقول سيما مع العلم بعدم تحققه؛ لما مر من حكم المتعارضين على الطريقية وعلى بعض أنحاء السببية هو التساقط.

وفي الثاني: أن مقتضى دليل الاعتبار في كل من المتعارضين وإن كان هو لزوم إعمالهما؛ لكنه يلزم إعمالهما بنحو يساعد عليه العرف؛ لأنهم المخاطبون بالخطابات الشرعية.

فالتيجة: أن الجمع لا بد أن يكون بمساعدة العرف لا مطلقاً.

وفي الثالث: أن الجمع إن كان لمساعدة العرف كما في مثل العام والخاص فهو حق؛ لكن ليس للأولوية المزبورة. وإن كان لغير مساعدة العرف فالأولوية ممنوعة؛ لعدم دليل عليها، وما ذكر مستنداً لها مجرد استحسان لا يعبأ به ما لم يوجب أظهرية أحد المتعارضين من الآخر.

(١) تعليل لقوله: «لا الجمع بينهما»، وقد أجاب عنه بوجهين:

أحدهما: عدم الدليل على الجمع المزبور؛ لما عرفت: من ضعف أدلة أولوية الجمع بين الدليلين.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع إن في الجمع كذلك...» الخ.  
وحاصله: أن غرض القائل بأولوية الجمع من الطرح إعمال مقتضى الأصل، وهو الجمع بين الدليلين والفرار من محذور طرح أحدهما في أحدهما، أو كليهما مستلزم لسقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما.

(٢) من موارد الجمع العرفي كالعام والخاص والمطلق والمقيد والنص أو الأظهر

مع<sup>(١)</sup> إن في الجمع كذلك<sup>(٢)</sup> أيضاً<sup>(٣)</sup> طرحاً للأمانة أو الأمارتين<sup>(٤)</sup>، ضرورة<sup>(٥)</sup> : سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه<sup>(٦)</sup>، وقد عرفت<sup>(٧)</sup> : أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنداها قطعيتين<sup>(٨)</sup>، وفي السنديين إذا كانا ظنيين<sup>(٩)</sup>، وقد والظاهر وغير ذلك.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الثاني، وقد عرفت توضيحه.

(٢) أي: بالتصرف في أحدهما أو كليهما.

(٣) أي: كطرح أحد الدليلين في استلزام الجمع طرحاً لأمانة أو أمارتين.

(٤) طرح الأمانة - أي: أصالة الظهور - يكون في صورة التصرف في أحد الدليلين وطرح الأمارتين - أي: أصالتي الظهور - يكون في صورة التصرف في كلا الدليلين، فلا وجه لأولوية الجمع من الطرح.

(٥) تعليل لكون هذا الجمع طرحاً، وقد عرفت: أن المراد بالطرح طرح أصالة الظهور.

(٦) أي: مع هذا الجمع؛ لاستلزامه سقوط أصالة الظهور في أحد المتعارضين لو كان التصرف في أحدهما، وسقوطها في كليهما لو كان التصرف فيهما معاً.

(٧) هذا تمهيد لتوجيه أولوية الجمع من الطرح بعد الإشارة إلى التعارض موضوعاً وحكماً، وأن ما ذكره من قاعدة أولوية الجمع لا يلائم ما تقدم من حكم التعارض.

**توضيح ما أفاده:** أن موضوع التعارض إما يكون في الدلالة؛ كما إذا كان سند المتعارضين قطعيتين، أو في السنديين وغيرهما؛ كما إذا كانا ظنيين من جميع الجهات، ليكون التعارض بين الأصول الستة أو من حيث السند فقط؛ ليكون التعارض بين الأصلين، وهما أصالتا الصدور. وحكم التعارض في جميع هذه الصور هو التساقل لا الجمع بينهما كما هو مقتضى أولوية الجمع.

(٨) لم يذكر المصنف «قدس سره» في الفصل السابق حكم تعارض الدليلين فيما كان سنداها قطعيتين؛ بل اقتصر على تعارض السنديين الظنيين مع قطعية الدلالة أو الجهة، فلعله أراد أنه يعلم حكم قطعية السنديين من مجموع ما أفاده في صور التعارض.

(٩) هذا وما قبله مما يُبين موضوع التعارض، وأنه قد يتحقق في الدلالة كما في قطعية سنديهما، حيث إن القطع بالصدور قرينة صارفة عن ظهورهما بحملهما على معنيين مجازيين يمكن اجتماعهما والتعبد بهما؛ لارتفاع التنافي بينهما الموجب لامتناع التعبد بمدلوليهما إلا بالحمل المزبور. وقد يتحقق التعارض في السند كما إذا كانا ظنيين، كما مرّ آنفاً.

عرفت<sup>(١)</sup>: أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص<sup>(٢)</sup> كل ما يؤديان إليه من الحكمين لا بقاؤهما<sup>(٣)</sup> على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما<sup>(٤)</sup> أو بقاء<sup>(٥)</sup> سنديهما عليها<sup>(٦)</sup> كذلك<sup>(٧)</sup> بلا<sup>(٨)</sup> دليل يساعد عليه من عقل أو نقل، فلا يعد<sup>(٩)</sup> أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً.

(١) يعني: في أول هذا الفصل حيث قال: «... لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه»، وهذا إشارة إلى حكم التعارض، وهو سقوط المتعارضين في خصوص المدلول المطابقي على التفصيل الذي تقدم سابقاً، لا بقاؤهما على الحجية.

(٢) المراد به: المدلول المطابقي، و«من الحكمين» بيان لـ«ما» الموصول.

(٣) أي: لا بقاء المتعارضين وهو عطف على «سقوط»، وهذا إشارة إلى قاعدة أولوية الجمع من الطرح، وحاصله: أن حكم المتعارضين هو التساقط عن الاعتبار، لا بقاؤهما على الحجية كما هو مقتضى قاعدة أولوية الجمع الموجبة لارتكاب التأويل في أحدهما أو كليهما، مع عدم وضوح عدم الدليل على حجية الكلام في المأول.

(٤) هذا الضمير وضمير «فيهما» راجعان إلى المتعارضين أي: يتصرف في ظهور كلا المتعارضين أو أحدهما، هذا في صورة القطع بصدورهما وعدم إمكان التصرف في سنديهما لأجل هذا القطع، فلا بد من التصرف في ظهور أحدهما أو كليهما كما تقتضيه قاعدة الجمع المزبورة.

(٥) عطف على «بقاؤهما»، هذا في صورة ظنية السندين، يعني: أنه يُبنى على بقاء سنديهما على الحجية - التي يقتضيها دليل حجية الخبر - مع التصرف في ظهورهما أو أحدهما إعمالاً لقاعدة أولوية الجمع من الطرح.

(٦) أي: بقاء سندي المتعارضين على الحجية.

(٧) يعني: بالتصرف فيهما أو أحدهما.

(٨) متعلق بـ«بقاء سنديهما» يعني: أنه لا دليل على حجية سنديهما مع ظنيتهما؛ لا من العقل؛ لما مرّ من أن مقتضاه سقوط المتعارضين عن الحجية، ولا من النقل؛ لأن مقتضى الأخبار العلاجية حجية أحدهما تعييناً أو تخيراً.

(٩) هذه نتيجة ما تقدم من كون مقتضى التعارض سقوط المتعارضين عن الحجية، لا بقاؤهما على الحجية والتصرف فيهما أو في أحدهما، وهو التوجيه الذي أشرنا إليه في شرح قوله «قدس سره»: وقد عرفت: «أن التعارض بين الظهورين»، وحاصله: أنه يمكن



ولا ينافيه<sup>(١)</sup> الحكم بأنه أولى مع لزومه<sup>(٢)</sup> حينئذ<sup>(٣)</sup> وتعيته، فإن<sup>(٤)</sup> أولويته من قبيل الأولوية في أولي الأرحام، وعليه<sup>(٥)</sup>: لا إشكال ولا كلام.

توجيه قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» بأن المراد بالإمكان الذي هو معقد الإجماع ليس ذلك الإمكان العقلي؛ بل المراد به: الإمكان العرفي؛ إذ العقلي منه يوجب انسداد باب التعارض رأساً، ضرورة: إمكان الجمع عقلاً بين المتعارضين في جميع الموارد، ولو بحسب الزمان والمكان؛ كحمل أحدهما على الليل والآخر على النهار، أو حمل أحدهما في هذا المكان، والآخر في المحل الكذائي، أو بحسب حالات المكلف كالصحة والمرض والفقر والغنى وغيرها.

وعليه: فلا يبقى موضوع للأخبار العلاجية، ومن البديهي: عدم بناء الأصحاب على اعتبار الجمع العقلي بين الأخبار المتعارضة؛ بل بناؤهم على أعمال قواعد التعارض فيها من الترجيح والتخير وغيرهما.. ولو كان مرادهم الإمكان العقلي لكان عملهم مخالفاً لقولهم، ولكان مقدماً على أحكام التعارض.

فلا وجه لإرادة الإمكان العقلي من القاعدة في معقد الإجماع؛ بل المراد هو: الإمكان العرفي كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد، وغيرهما من موارد الجمع العرفي المتقدمة سابقاً.

(١) يعني: ولا ينافي الإمكان العرفي الحكم، هذا إشكال على التوجيه المزبور، وحاصله: أنه بناءً على إرادة الإمكان العرفي يتعين الجمع بين المتعارضين، لا أنه أولى، مع أن القائلين بأولوية الجمع لم يقولوا بتعيته ولزومه.

(٢) هذا الضمير وضميراً «بأنه، تعيته» راجعة إلى الجمع الممكن عرفاً.

(٣) أي: حين إمكان الجمع عرفاً. وقوله «وتعيته» عطف على «لزومه».

(٤) أي: فإن أولوية الجمع عرفاً. وهذا دفع الإشكال، ومحصله: أن الأولوية يراد بها التفضيل تارة، والتعيين أخرى كما في آية «أولي الأرحام» حيث إن الإرث يختص بمن في الطبقة السابقة، فأولويتهما تعيّن. وكذا في المقام، فإن أولوية الجمع العرفي بين الدليلين تعيّن.

وعليه: فالتوجيه المزبور - وهو حمل الإمكان على العرفي لا العقلي - خال عن الإشكال.

(٥) أي: وعلى هذا التوجيه لا إشكال في أولوية الجمع من الطرح ولا كلام.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١- بيان ما هو مقتضى القاعدة الأولية: وهل حكم العقل مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية في المتعارضين.

فيقال: إن مقتضى القاعدة الأولية - على القول بحجية الأمارات من باب الطريقة - هو التساقط، بمعنى: سقوط المتعارضين عن الحجية؛ للعلم الإجمالي بكذب أحدهما. نعم؛ يمكن نفي الثالث بهما معاً لا بأحدهما، فلازم التساقط سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي، ونفي الثالث بالحجة الواقعية المعلومة إجمالاً.

٢ - وأما بناءً على حجية الأمارات من باب السببية: بمعنى: كون قيام الأمانة على وجوب شيء أو حرمة سبباً لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى، مقتضية لجعل ما يناسبها من الوجوب أو الحرمة للمؤدى، فأحكامها مختلفة من التساقط والتخيير بينهما مطلقاً، والأخذ بمقتضى الحكم الإلزامي.

وأما الصورة الأولى - وهي كون الحجية خصوص ما لم يعلم كذبه - فحكمها التساقط كحجيتها على الطريقة.

وأما الصورة الثانية - وهي ما إذا كانت حجية الأمانة غير منحصرة في خصوص ما لم يعلم كذبه؛ بأن كانت كل أمانة مقتضية لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى، ففيها صور ثلاث:

٣ - الأولى: أن يكون مدلول الأمارتين متضادين، وحكم هذه الصورة: حكم باب التزاحم من التخيير أو الترجيح بتقديم الأهم على غيره.

الثانية: أن تكون الأمارتان في موضوع واحد؛ كدلالة أحدهما على وجوب البقاء على تقليد الميت، والآخر على حرمة، وكان مؤداهما حكيمين إلزاميين كهذا المثال، والحكم في هذه الصورة: كسابقتهما هو التخيير أو تقديم ما هو الأهم على غيره.

الثالثة: أن تكون الأمارتان في موضوع واحد كالصورة الثانية، وكان مؤدى إحداهما حكماً إلزامياً، ومؤدى الأخرى حكماً غير إلزامي، وحكم هذه الصورة: لزوم الأخذ بالحكم الإلزامي وطرح غيره؛ لعدم المعارضة بين المقتضي واللامقتضي. هذا تمام الكلام فيما هو مقتضى القاعدة الأولية.

٤ - وأما بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية؛ كالموافقة العملية، فيكون باب

التعارض مندرجاً في باب التزاحم مطلقاً، أي: سواء كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أم لزوم المتناقضين، أم كان مؤدى أحدهما حكماً إلزامياً ومؤدى الآخر غير إلزامي، كان عن اقتضاء أو لا عن اقتضاء.

إلا إنه لا دليل على وجوب الموافقة الالتزامية في الأحكام الواقعية، فضلاً عن الأحكام الظاهرية.

٥ - والمراد من إمكان الجمع: هو الإمكان العرفي لا الجمع العقلي، فإنه ممكن في جميع الموارد.

والمراد من أولوية الجمع: أولوية تعيينية لا أولوية تفضيلية.

٦ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - مقتضى القاعدة الأولية على الطريقية هو: التساقط.

٢ - نفي الثالث بهما لا بأحدهما.

٣ - مقتضى القاعدة الأولية على السببية هو: التساقط في الجملة في بعض الموارد،

والتزاحم في بعضها الآخر.

٤ - والمراد من إمكان الجمع بين الدليلين هو: إمكان الجمع عرفاً لا عقلاً.

٥ - والمراد من أولوية الجمع أولوية تعيينية لا أولوية تفضيلية.

## فصل (١)

لا يخفى: أن ما ذكر من قضية التعارض بين الأمارات إنما هو بملاحظة .....

في بيان مقتضى القاعدة الثانوية في باب تعارض الأخبار

(١) الغرض من عقد هذا الفصل: بيان ما تقتضيه القاعدة الثانوية النقلية في تعارض الروايات، كما كان الغرض من عقد الفصل السابق بيان ما تقتضيه القاعدة الأولية العقلية المقتضية لتساقط المتعارضين في الجملة.

وحاصل الكلام في المقام: أنه بعد ما قام الإجماع والأخبار العلاجية على عدم سقوط الخبرين المتعارضين، وأنه لا بد فيهما من العمل بأحدهما لا محالة؛ إما تعييناً أو تخييراً إذا فرض أنه لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير، بمعنى: أنه إذا عجزنا عن الجمع بين الأخبار العلاجية، ولم نستفد منها وجوب الترجيح في الخبرين المتعارضين بتقييد إطلاقات أخبار التخيير بأخبار الترجيح، أو التخيير بينهما بحمل أخبار الترجيح على الاستحباب وغيره وإن استفدنا من مجموعهما عدم سقوط المتعارضين على الإجمال.

في تأسيس الأصل في دوران الحجية بين التعيين والتخيير

يقع الكلام فيما هو مقتضى الأصل في دوران الحجية بين التعيين والتخيير، بمعنى: إن مقتضى الأصل هل هو وجوب الأخذ بالراجع والعمل على طبقه. أو جواز العمل بالمرجوع وطرح الراجع؟

ذهب المصنف: إلى أن الأصل يقتضي التعيين، وهو وجوب العمل بالراجع، بدعوى: كون المقام من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، حيث إن خروج ذي المزية عن مقتضى أصالة عدم الحجية قطعي إما تعييناً؛ لاحتقال وجوب الترجيح، وإما تخييراً لاحتقال عدم وجوبه.

وخروج غير ذي المزية عن أصالة عدم الحجية مشكوك فيه، ومن المقرر في محله: كفاية الشك في الحجية في الحكم بعدم الحجية.

القاعدة<sup>(١)</sup> في تعارضها<sup>(٢)</sup>؛ والآ<sup>(٣)</sup> فرجما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار، كما اتفقت عليه<sup>(٤)</sup> كلمة غير واحد من الأخبار<sup>(٥)</sup>، ولا يخفى<sup>(٦)</sup>: أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو<sup>(٧)</sup> الاقتصار على الراجح منهما؛ للقطع<sup>(٨)</sup> بحجته تخييراً أو تعيناً، بخلاف الآخر<sup>(٩)</sup> لعدم القطع بحجته، والأصل عدم حجية ما لم يقطع بحجته؛ بل<sup>(١٠)</sup> ربما ادعي الإجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح.

فالمحصل: أن المتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين المتعارضين، وأما مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات: فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح، وأما العمل بالمرجوح: فلم يثبت فلا يجوز الالتزام به، فصار الأصل فيما يحتمل كونه مرجحاً الترجيح به. توضيح بعض العبارات.

(١) أي: القاعدة الأولية العقلية المقتضية لتساقط المتعارضين في الجملة كما ذكر في الفصل السابق.

(٢) أي: في تعارض الأمارات.

(٣) أي: وإن لم تلاحظ القاعدة الأولية العقلية، فرجما يدعى قيام الدليل النقلي من الإجماع والروايات العلاجية على عدم سقوطهما معاً عن الحجية، وأن أحدهما حجة تعيناً أو تخييراً في خصوص الروايتين المتعارضتين، لا جميع الأمارات المتعارضة، وأنه لا بد من رفع اليد عما تقتضيه القاعدة العقلية الأولية من سقوطهما معاً، والالتزام بحجية إحداهما تعيناً أو تخييراً.

(٤) أي: على عدم سقوط كلا المتعارضين.

(٥) أي: الأخبار العلاجية التي هي أدلة ثانوية على حجية أحد الخبرين المتعارضين.

(٦) إشارة إلى ما هو مقتضى الأصل في دوران الحجية بين التعيين والتخيير، وقد عرفت: أن الأصل يقتضي الأخذ بالتعيين.

(٧) خبر «أن» يعني: أن اللازم هو الأخذ بالراجح.

(٨) تعليل لزوم الأخذ للراجح، وقد مرّ توضيح ذلك. وضميراً «بينهما، منهما» راجعان إلى المتعارضين.

(٩) وهو المعارض المرجوح؛ لكونه مشكوك الحجية والأصل عدمها. وضمير «بحجته» في الموضعين راجع إلى الآخر.

(١٠) إضراب على قوله: «للقطع بحجته»، يعني: بل الإجماع أيضاً قائم على حجية خصوص الراجح من المتعارضين، مضافاً: إلى حكم العقل القطعي بحجته،

واستدل عليه<sup>(١)</sup> بوجوه أخر<sup>(٢)</sup>، أحسنها<sup>(٣)</sup> الأخبار وهي<sup>(٤)</sup> على طوائف: منها<sup>(٥)</sup>: ما دل على التخيير على الإطلاق؛ كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا «عليه السلام»: (قلت فجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا يعلم أيهما الحق، قال: «فإذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»)<sup>(٦)</sup>.

فيكون العقل والنقل متطابقين على حجية الراجح.

- (١) أي: واستدل على عدم سقوط المتعارضين ولزوم الأخذ بأحدهما.  
 (٢) غير الإجماع الذي تعرض له بقوله: «والأ فر بما يدعى الإجماع...» الخ.  
 (٣) أي: أحسن تلك الوجوه هو الأخبار لمخدوشية غير الأخبار من تلك الوجوه.

### أخبار العلاج

(٤) أي: مطلق الأخبار العلاجية الواردة في أحكام المتعارضين، التي منها أخبار الترجيح هي على طوائف؛ لا خصوص الأخبار التي استدل بها لوجوب الترجيح على طوائف، فالضمير راجع إلى الأخبار مطلقاً - بالاستخدام - بمعنى: أن المراد من لفظ الأخبار في قوله: «أحسنها الأخبار» هو خصوص الأخبار الدالة على الترجيح. والمراد منها حين عود الضمير إليها هو مطلق الأخبار الواردة في المتعارضين لاشتمالها على أخبار التخيير أيضاً، وهي ليست من أخبار الترجيح.  
 وكيف كان؛ فقد ذكر المصنف «قدس سره» أربعة منها:

#### ١ - أخبار التخيير

(٥) أي: من الطوائف الأربع من أخبار العلاج «ما دل على التخيير على الإطلاق»، بدون تقييد بفقد المرجحات، فلو كانت مزية في أحدهما كانت الحجة التعيينية وهي ذو المزية، فلا تخيير حينئذ.

(٦) صدر الحديث كما في الوسائل هكذا: (قال: قلت له - أي: للرضا «عليه السلام»: «تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال: «ما جاءك عنا فقس على كتاب الله «عز وجل» وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا»، قلت..)<sup>(١)</sup>، ودلالة الخبر على التخيير بين المتعارضين واضحة، فإن الحسن بن الجهم سأل أولاً عن تعارض الخبرين المرويين عنهم «عليهم السلام»، فأجاب «عليه السلام» بعرض الحديثين على الكتاب والسنة، فإن كان أحدهما يشبههما تعين الأخذ به، وإن لم يكن شيء منهما شبيهاً بالكتاب والسنة فلا يأخذ بهما. ثم سأل ثانياً عن حكم الخبرين

(١) الاحتجاج ٢: ١٠٨، الوسائل ٢٧: ١٢١ / ٣٣٣٧٣.

وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم فتردّ عليه»<sup>(١)(٥٠)</sup>.  
ومكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن «عليه السلام»: (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله «عليه السلام» في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صلّ في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّها إلّا في الأرض. فوقع «عليه السلام» «موسع عليك بأية عملت»<sup>(٥٥)(٢)</sup>.

اللذين رواهما ثقتان، فأجاب «عليه السلام» بالتوسعة في العمل بكل منهما.  
والظاهر: أن منشأ السؤال الثاني هو موافقة الخبرين لعمومات الكتاب والسنة؛ بحيث لم يكن العرض على الكتاب والسنة كافياً لتمييز الحجة عن اللاحجة.  
فإن قلت: هذا الخبر يدل على التخيير بعد فقد المرجح لا على التخيير المطلق، فمع وجود الشبهة بالكتاب والسنة في أحدهما خاصة لم يحكم «عليه السلام» بالسعة؛ بل بحجية خصوص المشابه بهما.

قلت: ليس كذلك، فإن دلالة الخبر على التخيير المقيد بعدم المرجح مبنية على كون موافقة الكتاب من المرجحات، وسيأتي من المصنف منع ذلك، وأن موافقة الكتاب من وجوه تمييز الحجة عن اللاحجة؛ بحيث لا مقتضى لحجية الخبر المخالف، وحيث إن كلا الخبرين - في مفروض السؤال - موافق الكتاب فالمقتضى لحجيتهما موجود، ويكون حكمه «عليه السلام» بالتخيير مطلقاً لا مقيداً بفقد المرجح.

(١) دلالة هذا الخبر على التخيير - حتى لو فرض وجود المرجح في أحد المتعارضين - واضحة؛ لأن موضوع الحكم بالتوسعة في حجية الخبرين المتعارضين هو مجيء الثقات بأحاديث تتضمن أحكاماً مختلفة يتعذر الأخذ بها، والحكم هو التخيير في الأخذ بأيّ منهما شاء.

لكن هذا التخيير الظاهري ينتهي بظهور الإمام الحجة «عليه السلام»، فإذا ظهر «عليه السلام» ارتفع هذا الحكم الظاهري كسائر الأحكام الظاهرية، فإنه يحكم بالواقع ويبطون القرآن.

(٢) وتقريب الدلالة: أن أحد الخبرين ظاهر في شرطية الاستقرار في النافلة كالفريضة، والخبر الآخر ظاهر في عدم اعتبار الاستقرار والأجزاء في حال السيرة،

(٥) الاحتجاج ٢: ١٠٨، الوسائل ٢٧: ١٢٢ / ٣٣٣٧٤.

(٥٥) تهذيب الأحكام ٣: ٢٢٨ / ٥٨٣، الوسائل ٤: ٣٣٠ / ٥٣٠٢.

ومكاتبة الحميري إلى الحجّة «عليه السلام» - إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان... إلى أن قال «عليه السلام» - «وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»<sup>(١)</sup>، إلى غير ذلك من الإطلاقات<sup>(٢)</sup>.  
ومنها<sup>(٣)</sup>: ما دل على التوقف مطلقاً.

فالخبران متعارضان في حكم الاستقرار في النافلة، وأجاب «عليه السلام» بالتوسعة والتخير في العمل بكل واحد منهما، وهذا هو المطلوب.

(١) روى المكاتبه في الوسائل هكذا: (في جواب مكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان «عليه السلام»: يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير، ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد، فكتب «عليه السلام» في الجواب: «إن فيه حديثين: أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير. وأما الآخر، فإنه روي: أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»<sup>(١)</sup>).

ودلالاتها كسابقتها واضحة، فإن أحد الخبرين يدل على مطلوية التكبير في الانتقال من كل حالة إلى أخرى في الصلاة، والآخر يدل على عدم مطلويته حال النهوض، وإذا كبر بعد السجدة الثانية، فيتعارض الخبران بالسلب والإيجاب في استحباب تكبير عند قيام.

وأجاب «عليه السلام» بالتخير، وأن مصلحة التسليم والانقياد لهم «عليهم السلام» تقتضي جعل التخير والتوسعة في العمل بأيهما شاء ولم يحكم «عليه السلام» بتخصيص الخبر الأول بالثاني، مع أن التخصيص جمع عرفي رافع للتعارض.  
(٢) كخبر الكافي: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»<sup>(٢)</sup>. هذا تمام الكلام في أخبار التخير.

## ٢ - أخبار التوقف

(٣) أي: من الطوائف الواردة في علاج تعارض الأخبار: ما دل على التوقف مطلقاً - في قبال مطلقات التخير - أي: من دون تقيدها بفقد المرجح؛ كخبر سماعة عن أبي

(١) الغيبة (الطوسي): ٣٧٨، الاحتجاج ٢: ٣٠٤، الوسائل ٦: ٣٦٢ / ٨١٩٢.

(٢) الكافي ١: ٦ / ذيل ح ٧، الوسائل ٢٧: ١٠٨ / ٣٣٣٣٩.



ومنها<sup>(١)</sup>: ما دل على ما هو الحائظ منها.  
ومنها<sup>(٢)</sup>: ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة؛ من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة والأعدلية والأصديقية، والأورعية والأوثقية

عبد الله «عليه السلام» قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه؟ قال «عليه السلام»: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله». قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما؟ قال: «خذ بما خالف فيه العامة»<sup>(١)</sup>.

ومكاتبة محمد بن علي بن عيسى إلى علي بن محمد «عليه السلام» يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك «عليهم السلام» قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب «عليه السلام»: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردّوه إلينا»<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان فهذه الرواية تدل على وجوب التوقف عند تعارض الأحاديث إذا لم تكن قرينة على صدور أحدهما خاصة والأمر بالتوقف مطلق غير مقيد بفقد المرجحات الآتية من الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

### ٣ - أخبار الاحتياط

(١) أي: ومن تلك الطوائف الأربع: ما دل على الاحتياط في الخبرين المتعارضين، والدال على الأخذ بالاحتياط قوله «عليه السلام»: في مرفوعة زرارة بعد تكافؤ المرجحات: «إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط»<sup>(٣)</sup>. لكن المرفوعة لا تدل على الاحتياط مطلقاً، بل في صورة تكافؤ المرجحات.

### ٤ - أخبار الترجيح

(٢) أي: ومن الطوائف الأخبار العلاجية، وهذه هي الطائفة الرابعة الدالة على الترجيح بمزايا مخصوصة كثيرة ومرجحات منصوصة؛ من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة والأعدلية والأصديقية والأورعية والأوثقية والشهرة على اختلافها، أي: اختلاف الروايات «في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينهما» فبعضها قدم صفة على صفة وبعضها عكس، وإليك جملة منها ذكرها في الوسائل.

(١) الاحتجاج ٢: ١٠٩، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٦ / ٤٥٨.

(٢) بصائر الدرجات: ٥٤٤ / ٢٦، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٥ / ٢١٤٢١.

(٣) عوالي اللآلي ٤: ١٣٢ / ٢٩٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣ / ٢١٤١٣.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة وهي عمدة ما في الباب وقد ذكرها في الوافي في أبواب العقل والعلم في باب اختلاف العلم والحكم عن المشايخ الثلاثة: الكليني والطوسي والصدوق، بإسنادهم عن عمر بن حنظلة قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام)، عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك؟

قال «عليه السلام»: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً له؛ لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾<sup>(١)</sup>.

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والرد علينا كالرد على الله وهو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم قال: «الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر. قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله».

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم».

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: «يُنظَرُ

ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به. ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة».

قلت: جعلت فداك، أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد». فقلت: جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعاً؟

قال: «يُنظر إلى ما هم إليه أميل من حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر».

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟

قال: «إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»<sup>(١)</sup>.

ومنها: مرفوعة زرارة قال: (سألت أبا جعفر «عليه السلام» فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما آخذ؟ فقال «عليه السلام»: «يا زرارة، خُذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر»).

فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان عنكم!

فقال «عليه السلام»: «خُذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».

فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: «انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخُذ بما خالف؛ فإن الحق فيما خالفهم».

فقلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: «إذن فخذ بما فيه الحائط لدينك، واترك ما خالف الاحتياط».

فقلت: إنهما معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين له، فكيف أصنع؟ فقال «عليه السلام»: «إذن فتخير أحدهما فتأخذ بما وافقه، وإلا فيعرضان على أخبار العامة فيؤخذ بما خالفهم»<sup>(٢)</sup>.

هذه جملة من روايات الترجيح. وتركنا ذكر الجميع رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) الكافي: ٦٧ / ١٠، الفقيه ٣: ٨ / ٣٢٣٣، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ / ٨٤٥، يتفاوت بينهم، الوسائل ٢٧: ١٣ / ٣٣٠٨٢.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ١٣٢ / ٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣ / ٢١٤١٣.

والشهرة على اختلافها<sup>(١)</sup> في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها<sup>(٢)</sup>. ولأجل اختلاف الأخبار<sup>(٣)</sup> اختلفت الأنظار، فمنهم من أوجب الترجيح بها<sup>(٤)</sup> مقيدين بإخباره<sup>(٥)</sup> إطلاقات التخيير. وهم بين من اقتصر على الترجيح بها<sup>(٦)</sup>، .....

(١) متعلق بـ«ما دل على الترجيح» والضمير راجع إلى «الأخبار».

وقوله: «في الاقتصار» متعلق بـ«اختلافها» وغرضه: أن المرجحات التي تضمنتها الروايات مختلفة كمّاً وكيفاً.

أما الكم: فاختلفها عدداً، حيث إن الترجيح بالاحتياط لم يذكر في بعض الروايات، وقد ذكر في المقبولة والمرفوعة، وكذا اقتصر في جملة من الروايات على الترجيح بمخالفة العامة كخبر الحسن بن جهم وغيره، كما اقتصر في بعضها على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة.

والحاصل: أن اختلاف الأخبار العلاجية في مقدار المرجحات وعددها مما لا ريب فيه.

وأما الكيف: فلاختلاف الأخبار في ترتيب الترجيح بتلك المزايا، ففي بعضها كالمقبولة قدّم الترجيح بالشهرة على الترجيح بمخالفة العامة، وفي المرفوعة قدّم الترجيح بالشهرة. وكذا الترجيح بصفات الراوي مقدّم في المقبولة على الترجيح بالشهرة، وفي المرفوعة بالعكس.

(٢) هذا الضمير وضمير «بعضها» راجعان إلى «مزايا مخصوصة». والمراد بالاختصار والترتيب: هو الكم والكيف اللذان تقدم ذكرهما.

(٣) أي: اختلافها من حيث عدد المرجحات وترتيبها - كما عرفت - أوجب اختلاف الأنظار وتشتت الأقوال.

أحدها: وجوب الترجيح بخصوص المزايا المنصوصة.

ثانيها: وجوب الترجيح بمطلق المزايا - وإن لم تكن منصوصة - الموجبة لقرب أحد الخبرين إلى الصدور أو الواقع.

ثالثها: وجوب الترجيح بكل مزية وإن لم توجب ظناً ولا قرباً بأحدهما.

رابعها: التخيير مطلقاً سواءً كانا متكافئين في المزايا أم متفاضلين فيها.

(٤) أي: بالأخبار الدالة على الترجيح بمرجحات مخصوصة.

(٥) أي: بأخبار الترجيح، و«إطلاقات» مفعول «مقيدين».

(٦) أي: بالمرجحات المنصوصة، وهذا إشارة إلى القول الأول وهو وجوب الترجيح

ومن<sup>(١)</sup> تعدى منها إلى سائر المزاي الموجبة لأقوائية ذي المزية وأقربيته<sup>(٢)</sup>، كما صار إليه شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه»<sup>(٣)</sup> أو المفيدة<sup>(٤)</sup> للظن، كما ربما يظهر من غيره<sup>(٥)</sup>.

فالتحقيق<sup>(٦)</sup> أن يقال: إن أجمع خبر للمزاي المنصوص في الأخبار هو المقبولة

بالمزاي المنصوصة، وحاصل استدلالهم على ذلك هو: تقييد إطلاق ما دلّ على التخيير بين المتعارضين - الذي هو جمع عرفي - بما دل على وجوب الترجيح بالمرجحات المخصوصة.

(١) عطف على «من اقتصر»، وهذا إشارة إلى القول الثاني وهو الترجيح بكل مزية موجبة للأقوية إلى الصدور؛ وإن لم تكن من المزاي المنصوصة، ولم تكن أيضاً موجبة للظن بالواقع، فالأقوائية تكون بحسب الحجية والاعتبار، لا بحسب الكشف من الواقع والمطابقة له.

(٢) أي: وأقربية ذي المزية، وضمير «منها» راجع على «المزاي».

(٣) وصاحب القوانين والفصول، قال في أواخر كتاب الفصول: «فصل: إذا تعارض الخبران الاعتباري بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه يساعد عليه أهل العرف عند عرضهما عليهم، فإن كان لأحدهما رجحان على الآخر بأحد الوجوه المذكورة في الأخبار أو غيرها تعين الأخذ به وترك المرجوح»<sup>(١)</sup>.

(٤) عطف على «الموجبة»، يعني: أو المزاي المفيدة للظن بالواقع وإن لم تكن موجبة للأقوائية من حيث الحجية؛ لعدم الملازمة بين الأقوائية من حيث الاعتبار والظن بمطابقة المضمون للواقع، فاتضح الفرق بين الصورتين. وهذا إشارة إلى القول بالترجيح بالمزاي الموجبة للظن بالواقع.

(٥) كصاحب القوانين وغيره.

(٦) غرضه من هذا التحقيق: إنكار دلالة أخبار الترجيح على وجوبه، وإثبات عدم صلاحيتها لتقييد إطلاق أدلة التخيير.

وتوضيحه: منوط بالتكلم في مقامين.

أحدهما: ما يرجع إلى المقبولة والمرفوعة؛ لأنها أجمع ما في الباب من الروايات المتضمنة للمرجحات.

ثانيهما: ما يرجع إلى سائر الروايات المشتملة على أحكام المتعارضين.

أما المقام الأول: فمحصله: عدم صلاحية المقبولة والمرفوعة لتقييد إطلاقات التخيير، لوجوه:

الأول: اختلافهما البين في ترتيب المرجحات، حيث إن الترجيح بصفات الراوي في المقبولة مقدم على الترجيح بغيرها، وفي المرفوعة بالعكس.

وعليه: فإذا كان أحد الخبرين مشهوراً عند أرباب الحديث، وكان الآخر شاذاً؛ لكن مع أصدقية راويه وأورعيته من راوي الحديث المشهور اقتضت المقبولة تقديم الخبر الشاذ على المشهور، واقتضت المرفوعة عكس ذلك، وهذا الاختلاف الموجب للتعارض يوهن اعتبارهما ويُسقط كليهما عن الحجية.

فإن قلت: التعارض بين المقبولة والمرفوعة - في تقديم الترجيح بالشهرة الروائية على الترجيح بالصفات في المرفوعة وتأخيره عنه في المقبولة - لا يقتضي سقوط كليهما عن الحجية؛ بل يتعين العمل بالمقبولة؛ لأن المرفوعة أمره بتقديم الخبر المشهور على غيره عند التعارض بنحو الكبرى الكلية، ومن المعلوم: أن المشهور من هاتين الروائيتين - وهما المقبولة والمرفوعة - هو المقبولة؛ لذكرها في الجوامع الروائية، والمرفوعة لم يروها إلا ابن أبي جمهور في الغوالي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة ويتعين العمل بالمقبولة حينئذٍ من جهة الأمر الوارد في المرفوعة بالأخذ بالمشهور من الخبرين، وترك الخبر غير المشهور، والمقبولة مصداق الخبر المشهور، والمرفوعة مصداق الخبر غير المشهور.

وعليه: فلا موجب لتساقط المقبولة والمرفوعة بالتعارض كما هو ظاهر المتن؛ بل اللازم الأخذ بالمقبولة فقط.

قلت: الحق أن تعارضهما يقتضي سقوطهما معاً لا تقديم المقبولة، وذلك لوجهين: الأول: أن الاستناد إلى المرفوعة - في تقديم المقبولة عليها - أخذ بها، ومن المعلوم: أن الاعتماد على المرفوعة بهذا المقدار يتوقف على حجية المرفوعة في نفسها، وتامة المقتضي للعمل بها حتى يكون تقديم المقبولة مستنداً إلى حجة شرعية وهي المرفوعة. وحيث إن المرفوعة معارضة للمقبولة - حسب الفرض - فهي وإن كانت حجة ذاتاً وشأناً؛ لكن المناط في العمل بالخبر حجيته الفعلية، إما بعدم المعارض، وإما بدلالة أخبار العلاج على حجية المرفوعة حتى يستند إليها في تقديم المقبولة؛ إذ المفروض: تعارض نفس الأخبار العلاجية.

الثاني: أن الأخذ بما في المرفوعة - من تقديم الخبر المشهور على غيره حتى يؤخذ

والمرفوعة مع اختلافهما<sup>(١)</sup> وضعف<sup>(٢)</sup> سند المرفوعة جداً، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو<sup>(٣)</sup> عن إشكال؛ .....

بالمقبولة - محال؛ لأن معنى العمل بالمرفوعة الآمرة بالأخذ بـ «ما اشتهر بين أصحابك» هو طرحها، وعدم العمل بها رأساً، ومن المعلوم: أن حجية الخبر المستلزمة لطرحه غير معقولة؛ إذ ما يلزم من وجوده عدمه محال.

وعليه: فالحق ما أفاده المصنف من اقتضاء تعارض المقبولة والمرفوعة في وجوه الترجيح - كمّاً وكيفاً - سقوطهما معاً، وما أفاده الشيخ لا يخلو من خفاء. هذا أول إشكالات المصنف على وجوب الترجيح.

(١) أي: اختلاف المقبولة والمرفوعة في ترتيب المرجحات كما عرفت، وهذا إشارة إلى الوجه الأول من الإشكالات، وهذا الإشكال مشترك بين المقبولة والمرفوعة وقد مرّ توضيحه.

(٢) عطف على «اختلافهما» وإشارة إلى الوجه الثاني من الإشكالات الواردة على الاستدلال بالمقبولة والمرفوعة على وجوب الترجيح، وهذا الوجه مختص بالمرفوعة ومحصله: وضعها سنداً؛ إذ لم يروها إلا ابن أبي جمهور في غوالي اللآلي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة، وقيل: إنها لم توجد في كتب العلامة. مضافاً: إلى ما اشتهر من قدح بعض فيه.

(٣) خبر «والاحتجاج»، ودفع للاستدلال بالمقبولة والمرفوعة، وهذا إشارة إلى الوجه الثالث الذي جعله مشتركاً بين الروايتين.

توضيحه: أن الاستدلال بهاتين الروايتين على وجوب الترجيح في مقام الفتوى مشكل؛ لاحتمال اختصاص الترجيح بتلك المزايا بمورد المقبولة وهو باب الخصومة والحكومة، والتعدي عن موردها إلى مقام الفتوى منوط إما بإلغاء خصوصية المورد، وإما بتنقيح المناط وهو كون كل من الفتوى والحكم مجعولاً شرعياً، فالمرجح لأحدهما مرجح للآخر.

إلا إن كليهما ممنوع:

أما إلغاء خصوصية المورد فلتوقفه على إطلاق الأمر بالأخذ بذي المزية، وعدم العبرة بخصوصية المورد وهي الخصومة، ومن المعلوم: توقف هذا الإطلاق العقلي على عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب، والمفروض: وجوده وهو مورد المقبولة أعني: الخصومة. وأما تنقيح المناط: فلعدم حصول العلم به مع الالتفات إلى قضية أبان في دية قطع

لقوة<sup>(١)</sup> احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو<sup>(٢)</sup> موردها، ولا وجه معه<sup>(٣)</sup> للتعدي منه إلى غيره كما لا يخفى<sup>(٤)</sup>.

أصابع المرأة، وإلى عدم احاطتنا بملاكات التشريع، والظن به لا يغني من الحق شيئاً. فإن قلت: إن الحكم في القضايا الجزئية، والفتوى في الأحكام الكلية كانا في عصر الحضور - غالباً - بنقل الرواية، ولازمه: اتحاد باب القضاء والإفتاء والرواية حكماً، فإذا رجح الشارع حكم أعدل الحاكمين وأقدهما كان لازمه ترجيح رواية أعدل الراويين من جهة عدم مغايرة الحكم للرواية في الصدر الأول، فمرجحات باب الحكومة هي مرجحات باب الرواية أيضاً.

(١) قلت: فصل الخصومة في الصدر الأول وإن كان بنقل الرواية عن المعصوم «عليه السلام» لا بالاستناد إلى الرواية - كما قيل - إلا إن هذا لا يقتضي وحدة البابين حكماً؛ لوضوح: أن حيثية الحكومة وفصل الخصومة غير حيثية الرواية، ونقل ألقاظ الإمام «عليه السلام» إلى الغير، فإن منصب الحكومة منوط بالجعل؛ بخلاف الرواية فإنه يكفي فيها أمانة الراوي في النقل والصدق في حديثه، وحينئذ: فاعتبار صفة في الناقل للرواية بما هو حاكم وفاصل للنزاع لا يقتضي اعتبارها فيه في مقام نقل الرواية إلى الغير كونه محدثاً. وعليه: فالحق ما أفاده المصنف من اختصاص الترجيح بالصفات بباب الحكومة.

تعليل لعدم خلوّ الاحتجاج بالمقبولة والمرفوعة - على وجوب الترجيح بالمرجحات في مقام الفتوى - عن الإشكال، وقد مرّ توضيح التعليل. وضمير «بها» راجع إلى «المزايا المنصوصة».

(٢) يعني: كما أن مورد الحكومة هو مورد المقبولة والمرفوعة. هذا في المقبولة مما لا إشكال فيه، وأما في المرفوعة: فلم يثبت ورودها في الحكومة وفصل الخصومة؛ لأن صدرها «يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان». وضمير «موردها» راجع إلى المقبولة.

(٣) أي: مع احتمال اختصاص الترجيح بالمزايا بباب الحكومة لا وجه للتعدي عنه إلى غيره أعني: مقام الفتوى كما هو المقصود هنا.

(٤) الظاهر: أنه إشارة إلى ضعف الوجه الأول للتعدي، وهو كون المستند في التعدي إلغاء خصوصية المورد، بدعوى: إطلاق الأمر بالأخذ بالمزية، من غير فرق في ذلك بين الحكم والفتوى.

وحاصل وجه الضعف - كما تقدم آنفاً -: توقف الإطلاق على عدم القدر المتيقن في



ولا وجه<sup>(١)</sup> لدعوى تنقيح المناط، مع<sup>(٢)</sup> ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين وتعارض ما استندا إليه من<sup>(٣)</sup> الروايتين لا يكاد<sup>(٤)</sup> يكون إلا بالترجيح، ولذا<sup>(٥)</sup> أمر «عليه السلام» بإرجاء الواقعة إلى لقائه «عليه السلام» في

مقام التخاطب، والمفروض: وجوده وهو مسألة الحكومة، والإطلاق المترتب على مقدمات الحكمة لا يتحقق إلا بتمامية تلك المقدمات.

(١) هذا إشارة إلى ضعف الوجه الثاني للتعدي عن الحكومة إلى مقام الفتوى، وهو تنقيح المناط الموجب للتعدي عن باب الحكومة إلى مقام الفتوى.

(٢) هذا وجه منع تنقيح المناط: ومحصله: وجود الفرق بين المقامين المانع عن حصول العلم بالمناط، حيث إن رفع الخصومة في صورة تعارض الحكمين منوط بترجيح أحد الحكمين على الآخر؛ إذ لا تنقطع الخصومة بالتخيير؛ لإمكان أن يختار كل من المتخاصمين غير ما اختاره الآخر، وذلك يوجب بقاء المنازعة لا ارتفاعها.

وبالجملة: فالحاسم لمادة الخصومة هو الترجيح دون التخيير. هذا بخلاف الفتوى، فإنها لا تتوقف على الترجيح؛ إذ لا مانع من الإفتاء بأحد الخبرين تخييراً؛ كأن يفتي بوجوب إحدى الصلاتين: الظهر والجمعة تخييراً في عصر الغيبة.

والحاصل: أن هذا الفرق بين الحكم والفتوى مانع عن حصول العلم بوحدة المناط بينهما حتى يتحدا في لزوم الترجيح بالمرجحات.

(٣) بيان لـ«ما» الموصول؛ إذ المفروض: كون منشأ تعارض الحكمين تعارض الروايتين.

(٤) خبر «أن» في قوله: «أن رفع الخصومة»، وقوله: «إلا بالترجيح» في قبال التخيير الذي يؤدي إلى بقاء النزاع.

(٥) يعني: ولأجل توقف فصل الخصومة على ترجيح أحد الخبرين - اللذين هما مستندا حكمي الحاكمين - لم يأمر الإمام «عليه السلام» بالتخيير، كما أمر به في المرفوعة بقوله: «إذن فتخير أحدهما»؛ بل أمر «عليه السلام» بإرجاء الواقعة إلى لقائه «عليه السلام» في صورة تساوي الخبرين، فلو لم يكن فرق بين الحكم والفتوى لم يأمر بالتوقف وتأخير الواقعة إلى زمان اللقاء.

وعليه: فلزوم الترجيح في المقبولة ثم التوقف عند تكافؤ المرجحات لا يعارض إطلاقاً التخيير المتقدمة، فإن مورد المقبولة هو القضاء وفصل الخصومة الذي يتعين فيه الترجيح أو التوقف المحدود إلى زمان ملاقة الإمام «عليه السلام».

صورة تساويهما<sup>(١)</sup> فيما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى<sup>(٢)</sup> ومجرد<sup>(٣)</sup> مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً<sup>(٤)</sup> لا يوجب<sup>(٥)</sup> ظهور الرواية<sup>(٦)</sup> في وجوبه مطلقاً ولو<sup>(٧)</sup> في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى.

وإن أبيت<sup>(٨)</sup> إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين فلا مجال لتقييد

(١) أي: الروايتين في المزايا.

(٢) يعني: بخلاف مقام الفتوى، فإنه لا يتوقف على الترجيح كتوقف الحكومة عليه؛ لإمكان الأمر بالتخير في مقام الفتوى دون الحكومة.

(٣) غرضه من هذه العبارة: إبداء وجه آخر لإثبات وجوب الترجيح بالمرجحات في مقام الفتوى كالحكومة، ومحصله: أن الترجيح يناسب مقام الفتوى أيضاً؛ لتوقفها على المسألة الأصولية وهي حجية أحد الخبرين المتعارضين؛ إذ من المعلوم: ترتب حجيته الفعلية على الترجيح بتلك المزايا، فهذه المناسبة توجب اشتراك الحكومة والفتوى في الترجيح.

(٤) يعني: كمناسبة الترجيح للمقام الحكومة، والضمير «لمقامها» راجع على الفتوى.

(٥) خبر «ومجرد» ودفع للوجه المزبور، ومحصله: أن المدار في اعتبار الاستفادة من الخطابات هو الظهور العرفي، دون المناسبات الخارجية التي لا دخل لها في الظهورات، فإنها لا عبرة بها في الاستظهار من الخطابات، وفي المقام لا توجب المناسبة المزبورة ظهور الرواية في وجوب الترجيح في المقامين، وبدون الظهور لا وجه للقول بالترجيح في مقام الفتوى.

هذا كله مضافاً إلى عدم اقتضاء المناسبة المزبورة لوجوب الترجيح في المسألة الأصولية لإمكان حجية أحد المتعارضين تخيراً كما يدعيه القائلون باستحباب الترجيح، وعدم توقف حجيته على الترجيح.

(٦) وهي المقبولة، وضمير «وجوبه» راجع إلى «الترجيح».

(٧) بيان للإطلاق، والمراد بغير مورد الحكومة هو: مقام الفتوى.

(٨) هذا إشارة إلى الوجه الرابع من الإشكالات المتعلقة بوجوب الترجيح وحاصله: أن المقبولة والمرفوعة - بعد تسليم ظهورهما في وجوب الترجيح في مقام الفتوى، أما في المرفوعة: فلكون موردها ذلك. وأما في المقبولة: فترتب الترجيحات فيها على الحكمين المستنديين إلى الحديثين، فمنشأ الترجيح هو استنادهما إلى الحديثين، فلا يمكن التفكيك حينئذ بين الحكمين ومستنديهما في الترجيح - لا تصلحان أيضاً لتقييد إطلاقات التخير في زمان الغيبة.

إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام «عليه السلام» بهما<sup>(١)</sup>؛ لقصور<sup>(٢)</sup> المرفوعة سناً وقصور المقبولة دلالة؛ لاختصاصها<sup>(٣)</sup> بزمان التمكن من لقائه «عليه السلام»، ولذا<sup>(٤)</sup> ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح.

أما المرفوعة - التي موردها الترجيح في نفس الخبرين - فلما مرّ سابقاً من ضعف سندها.

وأما المقبولة: فلقصور دلالتها عن شمولها لزمان عدم التمكن من لقاء الإمام «عليه السلام» والسؤال عنه؛ لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه «عليه السلام»، فالترجيح مختص بزمان الحضور، ومع التساوي في المرجحات يجب التوقف وتأخير الواقعة إلى زمان اللقاء.

وأما عصر الغيبة كزماننا: فلم ينهض دليل على وجوب الترجيح فيه وتقييد إطلاقات التخيير، فلا محيص عن الرجوع إليها كالرجوع إليها في الشك في أصل التقييد؛ لمرجعية الإطلاق في الشك في أصل التقييد وزيادته.

قوله: «فلا مجال» جواب «وإن أبيت»، ودفع لتوهم تقييد إطلاقات التخيير بالمقبولة والمرفوعة، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «لا تصلحان أيضاً...» الخ.

(١) أي: بالمقبولة والمرفوعة، وهو متعلق بـ«لتقييد».

(٢) تعليل لـ«فلا مجال».

(٣) تعليل لقصور المقبولة دلالةً، وضميره راجع على «المقبولة».

وتقريب دلالتها على الاختصاص هو: أن قوله «عليه السلام»: «فأرجه حتى تلقى إمامك» كالصريح في التمكن من لقاء الإمام «عليه السلام»، فتدل المقبولة على الترجيح، وفي صورة التكافؤ على التوقف وتأخير الواقعة إلى زمان التمكن من السؤال؛ لأن الأمور بالترجيح هو الأمور بالتوقف أيضاً وهو المتمكن من لقائه «عليه السلام».

ولا تدل المقبولة على الترجيح في زمان الغيبة حتى تُقَيّد بها إطلاقات التخيير. وعليه: فيكون المتبع في زمان الغيبة إطلاقات التخيير مطلقاً، سواء كان المتعارضان متكافئين أم متفاضلين.

(٤) يعني: ولأجل اختصاص المقبولة - التي هي دليل الترجيح بالمرجحات في الحديثين المتعارضين - بزمان التمكن من لقائه «عليه السلام» وأخذ الحكم منه لم يحكم الإمام «عليه السلام» بالتخيير بعد تساوي الروايتين وفقد الترجيح، فالأمر بالتوقف وإرجاء الواقعة إلى زمان التمكن من تعلم الحكم، وعدم حكمه «عليه السلام» بالتخيير يشهد

مع<sup>(١)</sup> أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين - مع ندرة كونهما متساويين جداً<sup>(٢)</sup> - بعيد قطعاً<sup>(٣)</sup>، بحيث<sup>(٤)</sup> لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص<sup>(٥)</sup> لوجب<sup>(٦)</sup>

باختصاص المقبولة. وما فيها من الترجيح - بزمان الحضور، فلا تقيّد المقبولة إطلاق أدلة التخيير إلا بزمان الحضور، فيبقى زمان الغيبة تحت إطلاقات التخيير؛ وإن كان المتعارضان متفاضلين.

(١) هذا خامس الإشكالات الواردة على وجوب الترجيح.

وحاصله: دعوى أظهيرية إطلاقات التخيير من المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجحات.

وجه الأظهيرية: أن الأخذ بالمقبولة يوجب حمل أخبار التخيير على الفرد النادر؛ إذا يصير مورد أخبار التخيير بعد تقيدها بالمقبولة منحصرأ في الخبرين المتعارضين المتكافئين من جميع الجهات وهو نادر جداً؛ إذ الغالب تفاضلها ولو من جهة واحدة، وحمل المطلق على الفرد النادر ركيك جزماً وخلاف ديدن أبناء المحاوره في محاوراتهم قطعاً. وعليه: فإطلاقات التخيير آية عن التقييد، فلا بد من العمل بها.

وحمل المقبولة على زمان التمكّن من السؤال والتعلّم من الإمام «عليه السلام» إن لم تكن ظاهرة في الاختصاص بذلك الزمان. أو حمل الأمر بالترجيح فيها على الاستحباب، أو جعل موردها خصوص الخصومة.

(٢) قيد لـ «ندرة».

(٣) خبر إن «تقييد...» الخ.

وجه البعد: أنه «عليه السلام» في مقام بيان الوظيفة، لسبق السؤال أولاً، وتأيدته بترك الاستفصال مع غلبة تفاضلها وندرة تساويها ثانياً، فيحصل الاطمئنان - بل العلم - بإرادة الإطلاق من أخبار التخيير.

(٤) يعني: يكون بُعد تقييد المقبولة لإطلاق التخيير بمثابة يُسقطها عن صلاحية التقييد، ويوجب قوّة إطلاق التخيير التصرف في المقبولة بحملها على زمان الحضور لو لم تكن بنفسها ظاهرة فيه.

(٥) أي: الاختصاص بزمان التمكّن من لقاء الإمام «عليه السلام».

(٦) جواب «لو» يعني: لو لم تكن المقبولة ظاهرة في زمان الحضور لوجب حملها على زمان الحضور، أو على ما لا ينافي إطلاقاً التخيير أفضل؛ كالحمل على الاستحباب،

حملها<sup>(١)</sup> عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب<sup>(٢)</sup>، ويشهد به<sup>(٣)</sup> الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من<sup>(٤)</sup> الأخبار.

ومنه<sup>(٥)</sup> قد انقدح: حال سائر أخباره، .....

فالحكم هو التخيير، غاية الأمر: أن الترجيح أفضل.

(١) أي: حمل المقبولة على الاختصاص، وضمير «لا ينافيها» راجع إلى «الإطلاقات»، وكلمة «من» في قوله: «من الحمل» بيان لـ«ما» الموصول، فإن الاستحباب لا ينافي الحكم بالتخيير الذي هو مقتضى إطلاقات التخيير كما مرّ غير مرّة.

(٢) كما عن العلامة المجلسي والسيد الصدر شارح الوافية، حيث حمل السيد جميع أخبار الترجيح على الاستحباب لا خصوص المقبولة.

(٣) أي: بالحمل على الاستحباب. وهذا إشارة إلى سادس الإشكالات التي أوردوها على وجوب الترجيح.

ومرجع هذا الإشكال: إلى أظهرية أخبار التخيير، وضعف ما دل على وجوب الترجيح الموجب لعدم صلاحيته لتقييد إطلاقات التخيير؛ وذلك لأن الترجيح بتلك المرجحات لو كان واجباً وسبباً لتعين الحجية في واجدها كان هذا الاختلاف الكثير كماً وكيفاً قادحاً - كما تقدم سابقاً - في إثبات حجية لذيها، ضرورة: أنه يقع التعارض بسبب هذا الاختلاف بين نفس أخبار الترجيح، ومع هذا التعارض الكاشف عن استحباب الترجيح لا تصلح لتقييد إطلاقات التخيير، فأصالة الإطلاق فيها سالمة وجارية بلا مانع، فالنتيجة هي التخيير.

(٤) بيان لـ«ما» الموصول، والمراد بالأخبار: عموم الروايات الدالة على الترجيح، فهذا الإشكال لا يختص بالمقبولة والمرفوعة كما سيشير إليه.

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

أما المقام الثاني الآتي: فهو ما يرجع إلى ماعدا المقبولة والمرفوعة من أخبار الترجيح. (٥) هذا إشارة إلى المقام الثاني، أي: مما ذكرناه في المقبولة والمرفوعة من إشكالاتهما - وكذا بعض الإشكالات الأخر كلزوم التقييد بالفرد النادر، وكون اختلاف المرجحات كماً وكيفاً موجباً لضعف الدلالة على وجوب الترجيح المانع عن تقييد إطلاقات التخيير - قد ظهر: حال سائر أخبار الترجيح غير المقبولة والمرفوعة.

وتوضيح ما أفاده: أن الأخبار الواردة في المقام تشتمل على مضامين ستة، اثنان

منهما أجنبيان عن علاج تعارض الخبرين، وإنما يدلان على شرط حجية الخبر مطلقاً، سواء كان له معارض أم لا، وسيأتي نقل بعضها، وأربعة منها ترتبط بعلاج تعارض الحديثين.

فمنها: ما دل على الترجيح بالشهرة، كمرسل الاحتجاج، قال: (وروي عنهم «عليهم السلام» أنهم قالوا: «إذا اختلف أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا، فإنه لا ريب فيه»<sup>(١)</sup>).

ومنها: ما دل على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة كخبر العيون عن الرضا «عليه السلام»: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوه ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما دل على الترجيح بموافقة الكتاب - من دون التعرض لموافقة السنة - ومخالفة العامة، كمصحح عبد الرحمن عن أبي عبد الله قال: قال الصادق «عليه السلام»: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما دل على الترجيح بمخالفة القوم خاصة كخبر الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح «عليه السلام» هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: «لا والله لا يسعكم إلا التسليم لنا». فقلت: فيروي عن أبي عبد الله «عليه السلام» شيء ويروي عنه خلافه فبأيهما نأخذ؟ فقال: «خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه». ومقصود المصنف «قدس سره» من سائر أخبار الترجيح هذه الطوائف الأربع، فإنها غير متفقة على الترجيح بمزية معينة؛ لدلالة الخبر الأول على الترجيح بالشهرة فقط. والخبر الثاني على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة. والخبر الثالث على مرجحية موافقة الكتاب ومخالفة العامة. والخبر الرابع على الترجيح بمخالفة العامة خاصة.

(١) عيون أخبار الرضا «عليه السلام» ٢: ٢٣، جزء من ح ٤٥، الوسائل ٢٧: ١١٣ / جزء من ح ٣٣٣٥٤.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٨ / ٣٣٣٦٢، عن رسالة الراوندي.

(٣) الوسائل ٢٧: ١١٨ / ٣٣٣٦٤، عن رسالة الراوندي.

مع<sup>(١)</sup> إن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً،

ومن المعلوم: أن النسبة بين الخبر الأول والثاني والرابع هو العموم من وجه، فتعارض في المجمع وهو الخبر المشهور المخالف للكتاب والموافق للعام، فمقتضى الخبر الأول الأخذ به، ومقتضى سائر الأخبار تقديم غيره عليه. والنسبة بين الخبر الثاني والرابع مع الثالث هو العموم المطلق، والحاصل: أن أخبار الترجيح لما كانت متعارضة فمقتضى القاعدة سقوطها وعدم تقييد أخبار التخيير بها. وضمير «أخباره» راجع إلى الترجيح أي: أخبار الترجيح.

(١) هذا سابع إشكالات وجوب الترجيح، ومرجه إلى أجنبيّة بعض ما عُد من مرجحات الخبرين المتعارضين - ومن مقيدات إطلاقات التخيير - عن باب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر.

توضيحه: - «على ما في منتهى الدراية، ج ٨، ص ١٤١» - إن مورد أخبار الترجيح هو الخبران الجامعان لشرائط الحجية؛ بحيث لو لم يكن بينهما تعارض لكان كل منهما حجة فعلاً، فالمقتضى للحجية في كل منهما موجود، والتعارض مانع، فالمرجح يوجب فعليه حجة ذيه، والأخبار العلاجية متكفلة لمرجح الحجة الفعلية. فلو كان المرجح مميّزاً للحجة عن اللاحجة - بمعنى كون المقتضى للحجية في أحدها موجوداً دون الآخر - كان هذا خارجاً عن ترجيح الحجة على الحجة كما هو مورد البحث. والمفروض أن الخبر المخالف للكتاب ليس فيه مقتضى الحجية؛ لأن مخالفته للكتاب تشهد بعدم صدوره، ومن المعلوم: أن إحراز صدوره - ولو تعبداً مما يتوقف عليه حجية الخبر، فالخبر غير الصادر ليس فيه اقتضاء الحجية حتى يُرجح على غيره - أو غيره عليه - في الحجية الفعلية.

وعليه: فعد الطائفة الآمرة بطرح الخبر المخالف للكتاب - والدالة على «أنه زخرف، وباطل» ونحو ذلك من التعبيرات - من الأخبار العلاجية الدالة على الترجيح في تعارض الخبرين لا يخلو من النظر. فمرجع هذا الإشكال إلى عدم كون موافقة الكتاب ومخالفته من المرجحات وأجنبيّتهما عن باب الترجيح في الخبرين المتعارضين، وأنهما مميّزتان للحجة عن اللاحجة، ولا تصل النوبة حينئذ إلى البحث عن وجوب الترجيح واستحبابه وتقييد إطلاقات التخيير، لما عرفت: من أن عدم المخالفة للكتاب شرط حجية مطلق الأخبار الآحاد، سواء كانت متعارضة أم لا، وليست من مرجحات باب التعارض. قوله: «نظراً» اسم «أن» وحاصل وجه النظر ما تقدم من عدم حجية الخبر المخالف للكتاب في نفسه؛ وإن لم يكن له معارض، فيخرج عن باب تعارض الخبرين.

وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه<sup>(١)</sup> غير حجة، بشهادة<sup>(٢)</sup> ما ورد في أنه<sup>(٣)</sup> زخرف<sup>(٤)</sup> وباطل، وليس بشيء<sup>(٥)</sup>، أو أنه<sup>(٦)</sup> لم نقله<sup>(٧)</sup>، أو أمر<sup>(٨)</sup> بطرحه على الجدار<sup>(٩)</sup>، .....

- (١) يعني: حتى مع عدم ابتلائه بالمعارض. لا يكون حجة.
- (٢) هذا شاهد على قوة الاحتمال المذكور، فإن التعبير «بالزخرف والباطل وأنه لم نقله» يكشف عن عدم المقتضي للحججة فيه؛ لأنه يدل على نفي الصدور الذي لا محيص عن إثباته ولو تعبداً في حججة الخبر؛ إذ لا معنى لحججته مع نفي صدوره، فهذه التعبيرات الكاشفة عن عدم الصدور مميزة للحجة عن اللاحجة وأجنبيّة عن ترجيح إحدى الحججتين على الأخرى الذي هو المقصود في تعارض الخبرين.
- (٣) هذا الضمير وضمائر «نفسه، لم نقله، بطرحه» راجعة إلى الخبر المخالف.
- (٤) كما في معتبرة أيوب بن راشد عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «ما لا يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»<sup>(١)</sup>.
- (٥) يعني لم أظفر على رواية بمضمون «ما خالف كتاب الله فليس بشيء»، نعم في رواية الحسن بن الجهم عن الرضا «عليه السلام» «فليس منّا» أو «فليس من حديثي» كما في بعض الروايات ومع ذلك عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، فلا بد من مزيد التتبع.
- (٦) عطف على «أنه» في قوله: «أنه زخرف» والضمير إمّا للشأن، وإمّا راجع إلى الخبر المخالف.
- (٧) كما في خبر هشام بن الحكم عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال «خطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم» بمنى فقال: أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»<sup>(٢)</sup>.
- (٨) عطف على «ورد» والمراد ب«ما» الموصول الأخبار الواردة في حكم الخبر المخالف للكتاب، فكأنه قيل بشهادة الأخبار التي وردت في أن الخبر المخالف للكتاب زخرف.... أو أمرت بطرحه على الجدار.
- (٩) يقول صاحب منتهى الدراية<sup>(٣)</sup>: لم نثر على الرواية المشتملة على هذه الكلمة

(١) الكافي ١: ٦٩ / ٤، الوسائل ٢٧: ١١٠ / ٣٣٣٤٥.

(٢) الكافي ١: ٦٩ / ٥، الوسائل ٢٧: ١١ / ٣٣٣٤٨.

(٣) منتهى الدراية ٨: ١٤٣.



وكذا الخبر الموافق للقوم<sup>(١)</sup>، ضرورة<sup>(٢)</sup>: أن أصالة عدم صدوره تقيّة. بملاحظة الخبر المخالف لم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به<sup>(٣)</sup> - غير<sup>(٤)</sup> جارية، للوثوق حينئذ<sup>(٥)</sup> بصدوره كذلك<sup>(٦)</sup>، .....

في جوامع الأخبار، نعم في عدة الأصول وجود خبر بهذا المضمون، فقال الشيخ: وروي عنه «عليه السلام» أنه قال: «إذا جاءكم عتي حديث فأعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط»<sup>(١)</sup>.

(١) غرضه: أن وزان الخبر الموافق للعامة وزان الخبر المخالف للكتاب في الخروج عن باب مرجحات أحد الخبرين المتعارضين والاندراج في مميزات الحجّة عن اللاحجة.

توضيحه: أن حجية الخبر كما تتوقف على أصل الصدور، كذلك تتوقف على جهة الصدور، وهي كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي؛ لا لبيان غيره من تقيّة أو غيرها، ولا يحصل الاطمئنان من الخبر الموافق لهم بصدوره لبيان الحكم الواقعي إن لم يحصل الاطمئنان بخلافه، فبناء العقلاء الذي هو دليل جمعة الصدور - التي هي شرط الحجية الخبر - لا يشمل الخبر الموافق، فيخرجان عن باب تعارض الخبرين ويدخلان في باب تعارض الحجّة واللاحجة؛ لمغايرة ما هو شرط الحجية لما هو مرجح الحجية.

(٢) تعليل لقوله: «وكذا الخبر الموافق للقوم».

وحاصله: أن أصالة جهة الصدور التي هي من الأصول العقلانية المحرزة لجهة الصدور - التي هي إحدى الجهات التي تتوقف عليهما حجية الخبر - لا تجري في الخبر الموافق لهم للوثوق بصدوره تقيّة بملاحظة الخبر المخالف لهم؛ لما دلّ على كون مخالفتهم رشداً. وموافقتهم ضلالة، ومع هذا الوثوق باختلال جهة الصدور كيف يجري الأصل العقلاني في الخبر الموافق حتى تحرز به هذه الجهة؟ وأنه صدر لبيان الحكم الواقعي.

(٣) أي: بصدوره، وضميراً «صدوره»، وبصدوره» راجعان إلى «الخبر الموافق».

(٤) خبر «أن» و«للوثوق» متعلق بـ«جارية»، وتعليل لعدم الجريان، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «أن أصالة الحجية... لا تجري في الخبر الموافق لهم».

(٥) أي: حين القطع أو الوثوق بصدور الخبر المخالف للقوم.

(٦) أي: بصدور الموافق تقيّة، حاصلة: أن الوثوق أو القطع بصدور المخالف - الناشئ

وكذا الصدور<sup>(١)</sup> أو الظهور<sup>(٢)</sup> في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً بحيث لا يقمه أدلة اعتبار السند، ولا الظهور كما لا يخفى، فتكون<sup>(٣)</sup> هذه الأخبار<sup>(٤)</sup> في مقام تمييز الحججة عن اللاحجة؛ لا<sup>(٥)</sup> ترجيح الحججة على الحججة، فافهم<sup>(٦)</sup>.

من مخالفته لهم - يوجب الوثوق بصدور الخبر الموافق تقيّة؛ لا لبيان الحكم الواقعي، ومع هذا الوثوق لا تجري فيه أصالة حجية الصدور؛ لعدم بناء العقلاء عليهما مع الوثوق بخلافهما.

(١) غرضه: أن الخبر المخالف للكتاب كالموافق للقوم فاقد لشرط الحجية سنداً وظهوراً؛ لأن التعبير عنه في الروايات بالزخرف والباطل يكشف عن عدم اقتضاء الحجية فيه، لا أنه فاقد لما هو مرجح الحجية. ومن المعلوم: أن ما لا يصلح للحججة لا يشمل دليل صدوره من الروايات وبناء العقلاء، ولا دليل ظهوره وهو بناء العقلاء أيضاً، فلا يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه - مع الغض عن ابتلائه بالمعارض - حجة حتى يندرج هو ومعارضه - أعني: الخبر الموافق للكتاب - في تعارض الحجيتين، وتكون موافقة الكتاب مرجحة للخبر الموافق له؛ بل هما مندرجان في تعارض الحججة مع اللاحجة، وموافقة الكتاب من مميزات الحججة عن غيرها، لا من مرجحات الحججة.

(٢) يعني: فيكون الخبر المخالف فاقدًا لشرائط الحجية، لا لمرجحات الحججة كما هو المطلوب.

(٣) هذه نتيجة ما أفاده من الإشكال في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب، وقد مرّ آنفاً توضيح الإشكال الذي مرجعه إلى عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والموافق للقوم في نفسه مع الغض عن المعارضة.

(٤) أي: موافقة الكتاب ومخالفة القوم.

(٥) عطف على «تمييز»، يعني: لا في مقام ترجيح الحججة على الحججة كما هو مورد البحث، فتكون تلك الأخبار أجنبية عما نحن فيه، فالتمسك بها لوجوب الترجيح في غير محله.

(٦) لعله إشارة إلى ما احتمله بعض من: أن إطلاقات التخيير مقيدة لا محالة بأخبار موافقة الكتاب ومخالفة العامة؛ وإن حملتا على تمييز الحججة عن اللاحجة لا ترجيح الحججة على الحججة، ضرورة: أنه لا تخيير بين الحججة واللاحجة، فإطلاقات التخيير مقيدة على كل حال.

لكن فيه ما لا يخفى، حيث إن مورد أخبار التخيير هو الخبران الجامعان لشرائط

وإن أبيت عن ذلك<sup>(١)</sup>، فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها وبين الاطلاقات، إما على ذلك<sup>(٢)</sup> أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً<sup>(٣)</sup> هذا.

الحجية؛ بحيث لو لم يكن بينهما تعارض لكان كلاهما حجة فعلية، لا مطلق خبرين وإن لم يكن أحدهما حجة ذاتاً. وعليه فلا يصلح ما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة لتقييد إطلاقات التخيير؛ لمغايرة موردها لمورد الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة كما عرفت.

ويمكن أن يكون إشارة إلى ما: أفاده الماتن في آخر فصول هذا المقصد من كون موافقة الكتاب من مرجحات الحجّة على الحجّة لا من مميزات الحجّة عن اللاحجة - كما بيّنا - بتقريب: أن موافقة الكتاب ومخالفته المذكورتين في الأخبار العلاجية كالمقبولة لا يراد بهما ما يراد بهما في الأخبار المتضمنة؛ لكون مخالفة الكتاب زخرفاً وباطلاً ونحوهما؛ إذ المراد بالمخالف فيها هو المخالفة التباينية؛ لأنها هي المساوية للبطلان دون المخالفة بالعموم والخصوص المطلق؛ لوضوح: جواز تخصيص العام الكتابي وكذا تقييد مطلقه بالخبر الواحد، فإذا كان هناك خبران متعارضان يكون أحدهما موافقاً لعام الكتاب والآخر خاصاً مخالفاً له أمكن ترجيح الخبر الموافق لعامه على المخالف له مخالفة بالخصوص المطلق.

(١) يعني: وإن أبيت عن تسليم ظهور أخبار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة في تمييز الحجّة عن اللاحجة، والتزمت بكونهما ظاهرة في ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى، فلا تصلح مع ذلك لتقييد إطلاقات التخيير؛ لتوقف تقييدها على أظهيرية مقيدتها. وقد تقدم فيما يتعلق بالمقبولة والمرفوعة أظهيرية إطلاقات التخيير وعدم صلاحيتها لتقييدها.

وحيث تعذر الجمع الموضوعي - المقدم رتبته على الجمع الحكمي - فلا بد حينئذ من الجمع بين إطلاقات التخيير وبين أخبار الترجيح بحمل هذه إما على الاستحباب، وإما على كونها في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجة، فإطلاقات التخيير لا تنضم.

ولا يخفى: أن قوله: «وإن أبيت» يُعدّ وجهاً آخر لعدم تقييد إطلاقات التخيير في قبال الوجوه السابقة؛ لكنه راجع إلى الأظهيرية المانعة عن التقييد؛ أو إلى استلزام التقييد حمل المطلق على الفرد النادر؛ لقلة موارد تكافؤ الخبرين المتعارضين من جميع الجهات، وكلاهما من الإشكالات المتقدمة الواردة على تقييد إطلاقات التخيير.

(٢) أي: على تمييز الحجّة عن اللاحجة.

(٣) حيث قال فيما يتعلق بالمقبولة: «بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك

ثم إنه لولا التوفيق بذلك<sup>(١)</sup> للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجحات، وهي<sup>(٢)</sup> آية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: «ما خالف قول ربنا لم أقله»، أو «زخرف»، أو «باطل» كما لا يخفى؟

فتلخص مما ذكرنا<sup>(٣)</sup>: أن إطلاقات التخيير محكمة، وليس في الأخبار<sup>(٤)</sup> ما يصلح لتقييدها<sup>(٥)</sup>.

الاختصاص لوجب حملها عليه، أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب». (١) أي: لولا التوفيق بحمل أخبار الترجيح على تمييز الحجة عن اللاحجة للزم التقييد في نفس أخبار الترجيح كلزومه في إطلاقات التخيير. وغرضه: إيراد إشكال آخر على تقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة كما عن المشهور.

تقريب الإشكال: أن التقييد المزبور مستلزم لتقييد نفس أخبار الترجيح أيضاً، حيث إن إطلاق مرجحية مخالفة العامة مقيد بما إذا لم يكن الخبر الموافق لهم موافقاً للكتاب، أو لم يكن الخبران معاً مخالفين لهم، مع خلو أخبار الترجيح بمخالفة العامة عن هذا القيد. وكذا مرجحية موافقة الكتاب، فإنه لا بد من تقييدها بما إذا لم يكن الخبر الموافق له موافقاً للعامة، وكذا مرجحية الشهرة، فلا بد من تقييدها بما إذا لم يكن المشهور مخالفاً للكتاب أو موافقاً للعامة. وبالجملة: فلا بد من تقييد إطلاقات نفس أخبار المرجحات ورفع الاختلاف بينها أولاً حتى تصلح لتقييد إطلاقات التخيير ثانياً، والمفروض: إباء أخبار المرجحات عن التقييد كما سيأتي.

(٢) الجملة حالية، يعني: والحال أن أخبار المرجحات آية عن التقييد.

كيف يمكن تقييد إطلاق مثل «ما خالف قول ربنا لم نقله أو زخرف أو باطل»؟ وجه عدم إمكان التقييد: أن عنوان «الباطل» ونحوه أن يقال: إن «ما خالف قول ربنا باطل إلا إذا كان مخالفاً للعامة أو كان موافقاً للمشهور»، وحيث امتنع تقييد إطلاق مثل: «زخرف وباطل» تعين حمله على تمييز الحجة عن اللاحجة.

(٣) من الإشكالات المتقدمة التي أوردها على تقييد إطلاقات التخيير من أظهرية الإطلاقات من التقييد، ومن استلزام التقييد حمل المطلقات على الفرد النادر وغيرهما.

(٤) أي: أخبار الترجيح التي ادعي تقييدها لإطلاقات التخيير.

(٥) أي: لتقييد إطلاقات التخيير.

وهنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

نعم<sup>(١)</sup>؛ قد استدل على تقيدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجه آخر: منها: دعوى الإجماع<sup>(٢)</sup> على الأخذ بأقوى الدليلين. وفيه<sup>(٣)</sup>: أن دعوى الإجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير وهو في عهد الغيبة الصفري ويخالط النواب والسفراء، قال في دياجة الكافي: لا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير - مجازفة<sup>(٤)</sup>. ومنها<sup>(٥)</sup>: أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً.

### في بقية الوجوه التي استدل بها لوجوب الترجيح

(١) أي: نعم؛ قد استدل على تقييد إطلاقات التخيير ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجه آخر غير أخبار الترجيح.

(٢) الظاهر: أنه يعني بدعوى الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين ما تقدم منه في صدر الفصل الثالث من الإجماع على الأخذ بالخبر الراجح، ومقصوده من الراجح: أقوى الدليلين؛ لأن فاقد المزية مرجوح وواجدها من الراجح أقوى من فاقدتها فهو مورد الإجماع دون المرجوح.

(٣) هذا إشكال على الاستدلال بالإجماع على لزوم الأخذ بأقوى الدليلين. وحاصل الإشكال: إنكار الإجماع وعدم تحققه؛ وذلك لأن ثقة الإسلام الكليني مع كونه في عهد الغيبة الصفري - ومخالطته مع نوابه «عجل الله تعالى فرجه الشريف» - ذهب إلى التخيير ولم يقل بالترجيح، ومخالفته هذه تقدر في دعوى الإجماع. هذا مضافاً إلى أنه محتمل الاستناد، ومثله ليس بحجة كما سبق في مبحث الإجماع. وكيف كان؛ فدعوى الإجماع مع مخالفة الكليني مجازفة لا قيمة لها أصلاً. ولذا قال: «ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير».

أما أوسع التخيير فواضحة؛ إذ وجوب الأخذ بأحدهما المعين ضيق على المكلف، وأما أحوطيته فلعدم العلم بالمرجح في جميع الموارد في زمان صدور الروايات؛ لعدم العلم غالباً بفتاوى العامة حتى يحصل العلم في ذلك الزمان بموافقة الروايات أو مخالفتها لفتاواهم؛ بل الحاصل لهم لم يكن إلا الظن، ومن المعلوم: أن الظن بالمرجحية لا يكفي؛ لأن الأصل عدم حجيته، فالاحتياط يقتضي العمل بإطلاقات التخيير.

(٤) خير «أن دعوى الإجماع».

(٥) أي: ومن الوجوه التي استدل بها على لزوم تقييد إطلاقات التخيير بأخبار

وفيه<sup>(١)</sup> أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك .....

الترجيح أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجع، والتالي باطل فالمقدم مثله، فالنتيجة هي: لزوم ترجيح ذي المزية وهو المطلوب.

وأما بطلان التالي فهو واضح، وأما الملازمة فهي ثابتة، فإن مقابل الراجع هو المرجوح، فإذا لم يلزم ولم يجب الأخذ بالراجع جاز الأخذ بالمرجوح، ومع الأخذ به يلزم ترجيح المرجوح على الراجع وهو قبيح عقلاً؛ بل ممتنع قطعاً.

وكيف كان؛ فهذا الوجه عقلي كما أن الوجه السابق نقلي.

(١) أي: في ترجيح المرجوح على الراجع، وقد أورد المصنف على الاستدلال بهذه القاعدة بوجهين:

أحدهما: عدم صفروية المقام لكبرى قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجع عقلاً. ثانيهما: عدم صحة الإضراب عن قبح الترجيح إلى امتناعه.

وأما الوجه الأول: فتوضيحه: أن الملاك في حجية خبر الواحد - كما سبق في الفصل المتقدم - هو غلبة الإصابة نوعاً واحتمال الإصابة شخصاً، ومن المعلوم: تحقق هذا الملاك والمناط في الخبر الراجع والمرجوح. وأقوائية ذي المزية من فاقدها في الحجية منوطة بكون المزية موجبة لتأكد مناط حجيتها ومقتضيها، كما إذا كان خبر العادل مثلاً غالب الإصابة، وخبر الأعدل أكثر إصابة منه في نظر الشارع، فيكون المقتضي في الأعدل أشد وأكاد.

فحينئذ: يجوز الترجيح بهذه المزية لكونها مما له دخل في مناط الحجية، وأما إذا لم تكن المزية موجبة لتأكد المناط والملاك فلا وجه للترجيح بها، فإن ضم ما لا دخل له في مناط الحجية إلى الدليل من قبيل الحجر في جنب الإنسان؛ وذلك كالكتابة والبصر فإنهما غير دخيلين في الخبر وإن قيل باعتبارهما في القاضي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن أحرز الدخول المزبور بدليل خارجي لزم ترجيح واجد المزية على فاقدها اعتماداً على ذلك التدليل لا من جهة القاعدة، فإن حجية الراجع من الخبرين المتعارضين كحجية خبر الواحد في غير حال التعارض موكولة إلى بيان الشارع، فإذا حكم بتقديم أحد الخبرين المتعارضين بصفات الراوي أو بموافقة الكتاب أو بغيرهما كان ذلك أجنياً عن حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجع؛ وإن كان مفاده موافقاً له.

وإن لم يُحرز الدخول المزبور - كما هو مفروض البحث من جهة عدم دلالة أخبار

الحجبية<sup>(١)</sup> في نظر الشارع، ضرورة<sup>(٢)</sup>: إمكان أن تكون تلك المزية بالإضافة إلى

الترجيح على وجوبه، فلا وجه لترجيح ذي المزية على فاقدها؛ بل اللازم التسوية بينهما لاشتمال كل منهما على ملاك الحجبية ويشك في تأكده بالمزية الموجودة في واجدها، ومن المعلوم: أن قاعدة «قبح ترجيح المرجوح على الراجح» لا تتكفل لإثبات صغرها، بل لا بد من إحراز الصغرى من الخارج كي يحكم عليها بالقبح. وحيث إنه لم يُحرز تأكيد مناط الحجبية بالمزية الموجودة في أحد الخبرين فلا سبيل للتمسك بهذه القاعدة لإثبات الترجيح؛ بل الأمر على خلاف مقصود المستدل، ضرورة: أن ترجيح واجد المزية - التي لم تثبت مرجحيتها - يكون بلا مرجح، وهو قبيح.

هذا مع الغض عن إطلاقات التخيير الدافعة لاحتمال دخل المزايا في وجوب الترجيح؛ وإلا فبالنظر إليها لا تصل النوبة إلى التمسك بهذه القاعدة العقلية؛ لكون الإطلاق بياناً على عدم الدخل. هذا بيان الوجه الأول الراجع إلى الإشكال الصغروي الذي عرفت توضيحه.

وأما الوجه الثاني - الراجع إلى الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع الذاتي - فحاصله: عدم الوجه في هذا الإضراب الظاهر في استحالة ترجيح غير ذي المزية على ذبيها.

توضيحه: أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية ليس محالاً؛ إذ المستحيل هو وجود الممكن بلا علة، وأما ترجيح الخبر الفاقد للمزية على الواجد لها فليس بمحال؛ لكون علة وجود المرجوح إرادة الفاعل المختار، غاية الأمر: أنه قبيح لكونه بدون داع عقلائي مع إمكان إيجاد الراجح، نعم؛ الترجيح بلا مرجح محال بالنسبة إلى الحكيم «تعالى شأنه» من حيث حكمته «جلت عظمته».

ونتيجة البحث في هذا الوجه الثاني هي: أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح وليس بمحال.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الأول الراجع إلى الإشكال الصغروي الذي تقدم توضيحه.  
(٢) تعليل للمفهوم المستفاد من الحصر في قوله: «إنما يجب الترجيح»، يعني: أنه إذا لم تكن المزية موجبة لتأكد ملاك الحجبية فلا وجه للترجيح بها، ضرورة: إمكان... وهذا بيان للمناقشة الصغروية، وحاصله: أنه بعد وضوح كون وجه مرجحية المزية هو دخلها

ملاكها<sup>(١)</sup> من قبيل الحجر في جنب الإنسان، وكان<sup>(٢)</sup> الترجيح بها<sup>(٣)</sup> بلا مرجح، وهو قبيح كما هو واضح.

هذا مضافاً<sup>(٤)</sup> إلى ما هو في الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع<sup>(٥)</sup>؛ من<sup>(٦)</sup> أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية - ومنها الأحكام الشرعية - لا يكون إلا

في تأكد ملك الحجية في نظر الشارع يلزم إحراز دخلها، وهو موكول إلى بيان الشارع، ومع عدم إحراز هذا الدخل يشك في اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين حتى يلزم ترجيحه على فاقدها.

(١) أي: ملك الحجية.

(٢) يعني: ومع إمكان عدم دخل المزية في ملك الحجية وكونها - بالإضافة إلى ملكها - من قبيل الحجر في جنب الإنسان يكون الترجيح بهذه المزية بلا مرجح، وهو قبيح.

(٣) أي: بالمزية وضمير «هو» راجع إلى «الترجيح».

(٤) هذا إشارة إلى الوجه الثاني الراجع إلى الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع الذاتي، وقد تقدم توضيحه فلا حاجة إلى التكرار.

(٥) هذا وقوله: «من الحكم» متعلقان بـ«الإضراب» و«بالقبح» متعلق بـ«الحكم».

(٦) بيان لـ«ما» الموصول، وتقرير للجواب عن الإضراب المزبور وقد عرفت توضيحه، وملخصه: أن هنا مقامين: أحدهما الترجيح بلا مرجح، ومورده: الأفعال الاختيارية - التي منها الأحكام الشرعية - للشارع، وهو قبيح لا ممتنع، حيث إن إرادة المرجوح - لعدم كونها بداع عقلائي - قبيحة عندهم.

والآخر: الترجيح بلا مرجح بمعنى: وجود المعلول بلا علة وهو محال.

وما نحن فيه - وهو الحكم الشرعي بجواز الأخذ بالمرجوح - ليس من هذا المقام؛ لعدم كون الأخذ بالمرجوح - ليس من هذا المقام؛ لعدم كون الأخذ بالمرجوح بلا علة؛ بل يكون الحكم مع العلة وهي إرادة الفاعل المختار فهو من قبيل المقام الأول أعني: كون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً لا ممتنعاً، فالإضراب من القبح إلى الامتناع الذاتي في غير محله؛ لاستلزامه للجمع بين الممتنع الذاتي الذي لا يتصف بالحسن والقبح - وهو الترجيح بلا مرجح بمعنى: صدور الفعل من غير علة مرجحة له - وبين الترجيح بلا مرجح أي: بلا داع عقلائي الذي هو قبيح لا محال.

قوله: «لا يكون إلا قبيحاً» خبر «أن الترجيح» وضمير «منها» راجع إلى «الأفعال».



قبيحاً، ولا يستحيل وقوع إلا على الحكيم تعالى؛ وإلا فهو<sup>(١)</sup> بمكان من الإمكان؛ لكفاية<sup>(٢)</sup> إرادة المختار علةً لفعله، وإنما الممتع وجود الممكن بلا علة. فلا استحالة<sup>(٣)</sup> في ترجيحه<sup>(٤)</sup> لما هو مرجوح مما باختياره.

وبالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال<sup>(٥)</sup>، وبمعنى بلا داع عقلائي<sup>(٦)</sup> قبيح ليس بمحال، فلا تشبهه.

ومنها<sup>(٧)</sup>: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، .....

(١) هذا الضمير وضمير «وقوعه» راجعان على «الترجيح».

(٢) تعليل لإمكان الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية، وعدم استحالته ذاتاً وإنما المستحيل هو وقوعه منه تعالى عرضاً؛ لمنافاته لحكمته «جل وعلا» كما تقدم آنفاً.

(٣) هذه نتيجة جوابه عن الدليل المزبور القائم على وجوب تقديم ذي المزية على غيره، وحاصلها: أن ترجيح المرجوح على الراجح ليس محالاً بل هو قبيح.

(٤) هذا الضمير راجع إلى «المختار» فهو من إضافة المصدر إلى فاعله، وضمير «هو» راجع إلى «ما» الموصول الذي يراد به فعل، والمراد بـ«مما» الأفعال يعني: فلا استحالة في ترجيح المختار لفعل مرجوح من الأفعال التي هي باختياره.

(٥) يعني: وهو أجنبي عن الحكم بترجيح المرجوح على الراجح.

(٦) يعني: كما هو المقصود؛ إذ ترجيح فاقد المزية على واجدها قبيح وليس بمحال كما تقدم مفصلاً، فلا يشبهه عليك القبح - وهو ترجيح المرجوح على الراجح - بالممتنع وهو وجود المعلول بلا علة.

(٧) أي: ومن الوجوه التي استدل بها على لزوم تقديم الراجح على المرجوح ما في «الرسائل» من قوله: «وقد يستدل على وجوب الترجيح بأنه لولا ذلك لاختل نظم الاجتهاد بل نظام الفقه، من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين»<sup>(١)</sup>.

ولكن ردّ «قدس سره» بخروج هذه المعارضات عن محل النزاع؛ لعدم تحير العرف في الجمع بينها، وهو في محله.

ومنها: ما قيل: من أن لازم التخيير تساوي العالم والجاهل والعاقل والفاسق وهما منفيان بقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(٢)</sup> و﴿أَفَمَنْ كَانَ

(١) فرائد الأصول ٤: ٥٣.

(٢) الزمر: ٩.

فالصفح عنه أولى وأحسن<sup>(١)</sup>.

ثم إنه<sup>(٢)</sup> لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين، في عمل نفسه وعمل

مُؤمناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لَا يَسْتَوُونَ<sup>(١)</sup>. وهذا الوجه راجع إلى الترجيح السندي، فإذا كان أحد سندي الروايتين مشتملاً على عالم عادل والآخر على غيره، فاللازم ترجيح الرواية الأولى على الثانية.

ومنها: أن حكم الشارع بلزوم الأخذ بأحد المتعارضين دائر بين التعيين والتخير، والأصل يقتضي التعيين، ومقتضاه ترجيح ذي المزية على غيره؛ لكن فيه: أن الأصل مرجح حيث لا دليل، والمفروض: وجود الدليل هنا وهو إطلاق ما دل على التخير؛ إذ المفروض: سلامته عن التقييد.

(١) بل الصفح عنه أولى مطلقاً حتى مع الظن بوجود الترجيح؛ لأن الظن غير المعتبر لا يجدي ولا يغني من الحق شيئاً.

وقد تحصل مما أفاده المصنف - من أول هذا الفصل إلى هنا - أن المرجع في تعارض الخبرين هو إطلاقات التخير، ولا يجب الترجيح بشيء من المرجحات الواردة في المقبولة وغيرها من أخبار الباب، وسيأتي الكلام في الآثار المترتبة بالتخير.

هل يجب الإفتاء بما اختاره من الخبرين أو بالتخير في المسألة الأصولية أو يجوز كلا الأمرين جميعاً؟

(٢) الضمير للشأن، وهذا شروع في الآثار المترتبة على التخير لكن هذه الآثار لا تختص بمختار المصنف «قدس سره» من التخير المطلق بل تجري بناء على مختار غيره ممن يرجع إلى أخبار التخير بعد تقييدها بمرجحية موافقة الكتاب ومخالفة العامة، وعليه: فهذه الآثار أحكام القول بالتخير سواء قيل به مطلقاً أم بعد فقد المرجح.

وكيف كان؛ فالأثر الأول هو: أن مقتضى حجية أحد الخبرين تخيراً جواز الإفتاء بما يختاره منهما؛ إذ المفروض حجية أحدهما تخيراً، فإذا اختار أحدهما وأفتى به كان حجة عليه وعلى مقلديه كالرواية التي هي حجة عليه تعييناً؛ لعدم معارض لها مع اجتماع شرائط حجيتها، فإذا اختار الرواية الدالة على وجوب جلسة الاستراحة وأفتى بوجوبها كان حجة عليه وعلى مقلديه، وليس له بعد ذلك أن يختار الرواية الأخرى الدالة على عدم وجوبها.

مقلديه ولا وجه<sup>(١)</sup> للإفتاء بالتخير في المسألة الفرعية؛ لعدم<sup>(٢)</sup> الدليل عليه<sup>(٣)</sup> فيها. نعم<sup>(٤)</sup>؛ له الإفتاء به في المسألة الأصولية، فلا بأس حينئذ<sup>(٥)</sup> باختيار المقلد غير ما

(١) هذا إشارة إلى الأثر الثاني، وحاصله: أنه لا وجه لجواز الإفتاء بالتخير في المسألة الفرعية كالتخير بين حرمة شرب التن وإباحته فيما إذا دل أحد الخبرين على حرمة الآخر على إباحته؛ وذلك لأن الغالب في كل واقعة وحدة حكمها الواقعي تعييناً وندرة حكماً تخييراً؛ كالتخير بين القصر والإتمام في مواطن التخير. ومع تعيين الحكم الواقعي يكون الإفتاء بالتخير على خلافه، وهو افتراء على الشارع، فالحكم بالتخير في المسألة الفرعية لا مسوغ له.

وعليه: فمورد التخير هو حجية الخبرين؛ لأن السؤال ناظر إلى ذلك حيث إن التحير في الحجية نشأ عن تعارضهما؛ إذ لولاه لكان كلاهما حجة، فالجواب بقولهم «عليهم السلام» «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» يراد به الأخذ بأيهما حجة وتسليماً لأمر الشارع.

ومن المعلوم: أن التخير في الحجية تخيير في المسألة الأصولية وليس تخييراً بين مضموني الخبرين حتى يكون تخييراً في المسألة الفقهية كي يفتي المجتهد في مثال شرب التن بالتخير بين الحرمة والإباحة.

(٢) تعليل لقوله: ولا وجه. وأما عدم الدليل. فلأن ظاهر الأخبار - كما مر - هو التخير في الحجية التي هي المسألة الأصولية ولا دليل غيرها على التخير.

(٣) أي: على التخير في المسألة الفرعية. وضمير «فيها» راجع على «المسألة الفرعية».

(٤) استدراك على عدم جواز الإفتاء بالتخير في المسألة الفرعية، وإشارة إلى الأثر

الثالث للقول بالتخير.

وتوضيحه: أنه يجوز للمجتهد أن يفتي بالتخير في المسألة الأصولية وهي حجية أحد الخبرين تخييراً، ضرورة: أن الاستفادة من أدلة التخير هو التخير في المسألة الأصولية فلا مانع من الإفتاء بذلك، فيجوز للمقلد - بعد أن قلّد مجتهده في هذه المسألة الأصولية - أن يختار غير ما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين، فإذا اختار المجتهد الخبر الدال على إباحة شرب التن مثلاً جاز للمقلد أن يختار الخبر الدال على حرمة. نظير إجراء الاستصحاب في الموضوعات بعد أن قلّد مجتهده في حجيته فيها، ولا دليل على لزوم متابعة المقلد للمجتهد فيما اختاره بعد فرض متابعتة في نفس الحكم بالتخير في المسألة الأصولية.

(٥) أي: حين جواز الإفتاء بالتخير في المسألة الأصولية. و«غير» مفعول «باختيار».

اختاره المفتي، فيعمل<sup>(١)</sup> بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره<sup>(٢)</sup> الذي لا شبهة فيه<sup>(٣)</sup>.  
وهل التخيير<sup>(٤)</sup> بدوي أم استمراري؟

ولا فرق في الحكم الذي دلّ عليه الخبران من الأحكام المبتلى بها للمجتهد كأحكام الصلاة والصوم، ومن غيرها كالأحكام المختصة بالنساء.

(١) هذه نتيجة حجية الخبر بإفتاء المفتي بها وجواز اختيار المقلد لها، فإن حجية الخبر - أي: الحكم بصدوره في حقه - كحجيته في حق نفس المفتي تقتضي اعتبار معنى ألفاظ الخبر إن كان نصاً أو ظاهراً بمثابة لا يعتدّ باحتمال خلافه عند أبناء المحاورة، فلا يكون في فهم معنى الرواية تابعاً للمجتهد مثلاً بل هو كسائر أبناء المحاورة في فهم المعاني من الألفاظ. وضمير «منه» راجع إلى «ما اختاره»، أي: ما اختاره المقلد لا المفتي. والأولى أن يقال: «فيعمل بما يفهمه منه».

(٢) هذا الضمير وضمير «بصريحه» - المراد به النص - راجعان إلى «ما» الموصول المقصود به المعنى. يعني: فيعمل المقلد بالمعنى الذي يفهمه الصراحة أو الظهور من غير الخبر الذي اختاره المفتي. والأولى تبديل «بصريحه» بـ«صراحته» مصدراً كمعطوفه وهو «بظهوره» كما لا يخفى.

(٣) أي: في الظهور الذي لا يحتاج إلى النظر والتأمل. وهذا احتراز عن الظهور الذي يحتاج إلى ذلك، كما إذا لم يكن اللفظ الدال على الحكم كالجملية الاسمية أو الفعلية الخبرية - صريحاً أو ظاهراً معتداً به في الحكم. وكذا اللفظ الدال على موضوع الحكم كالغناء والصعيد والآنية من ألفاظ الموضوعات المستنبطة. فإنه في استظهار معانيها لا بد من مراجعة المجتهد، لعجزه عن إثبات الظهور بدون الرجوع إليه، مع وضوح إناطة حجية الكلام بظهوره في المعنى وعدم إجماله.

### هل التخيير بدوي أو استمراري؟

(٤) هذا إشارة إلى الأثر الرابع من آثار التخيير، وتوضيحه: - كما في «منتهى الداربية، ج ٨، ص ٢٠٤» -: أن التخيير مطلقاً أو في خصوص المتكافئين - على الخلاف - هل هو بدوي بمعنى: أنه إذا اختار أحد الخبرين في زمان لم يكن له الأخذ بالآخر في زمان آخر؟ أم استمراري، فيجوز أن يختار أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر فيه وجوه: أحدها: كونه بدوياً مطلقاً وهو الظاهر من كلام الشيخ كما سيأتي تفصيله. ثانيها: كونه استمراريّاً كذلك كما هو ظاهر جماعة منهم المصنف «قدس سره».

قضية الاستصحاب<sup>(١)</sup> لو لم نقل بأنه<sup>(٢)</sup> قضية الإطلاقات أيضاً<sup>(٣)</sup> كونه استمراريًا.

وتوهم: أن المتخير<sup>(٤)</sup> كان محكوماً بالتخير ولا تحيّر له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد<sup>(٥)</sup>؛ فإن

ثالثها: كونه بدوياً إلا مع قصد الاستمرار، فقصد الاستمرار دخيل في كون التخير استمراريًا.

رابعها: كونه استمراريًا إلا إذا قصد بدويته.

(١) استدلال المصنف وغيره على كون التخير استمراريًا مطلقاً بوجهين:

أحدهما: الاستصحاب والآخر: إطلاقات أدلة التخير.

والوجه الأول مبني على الإغماض من الوجه الثاني، ومحصل تقريب الاستصحاب: أن التخير الثابت في الزمان الأول يصير بعد الأخذ بأحد الخبرين مشكوكاً فيه؛ لاحتمال كون الأخذ بأحدهما رافعاً للتخير، كغيره من موارد الشك في رافعية الموجود، فيستصحب التخير وجواز الأخذ بالخبر الآخر في الزمان الثاني والثالث وهكذا.

(٢) أي: بأن التخير الاستمراري. هذا إشارة إلى الوجه الثاني وهو إطلاقات التخير. ومحصله: أن مقتضى إطلاق أدلة التخير بحسب الزمان وعدم تقييده بزمان خاص هو استمرار التخير، وعدم اختصاصه بالزمان الأول، فإن إطلاق دليل حجية أحد الخبرين تخييراً يقتضي استمرار حجته كذلك.

(٣) يعني: كما أن التخير مقتضى الاستصحاب، و«كونه» خبر «قضية» وضميره راجع إلى «التخير». وبالجملة: فمقتضى الاستصحاب بل الإطلاقات كون التخير استمراريًا.

(٤) وهو موضوع الحكم بالتخير، فإذا أخذ الشخص بأحد الخبرين ذهب تحيّر فلا موضوع للإطلاق ولا بقاء لموضوع الاستصحاب، وحينئذ يجب أن يكون التخير بدوياً لا استمراريًا.

(٥) خبر و«توهم» ودفع له وحاصله: بقاء موضوع التخير حتى بعد الأخذ بأحد الخبرين، فلا مانع من الحكم باستمرار التخير تمسكاً بالإطلاق أو الاستصحاب.

توضيحه: أن موضوع التخير - وهو التحيّر بمعنى تعارض الخبرين - باقٍ على حاله حتى بعد الأخذ بأحد الخبرين؛ لأن الأخذ بأحدهما لا يرفع التعارض والتنافي القائم بهما، فلم يختلف موضوع التخير قبل الأخذ بأحدهما وبعده حتى يتوجه المنع عن التمسك بإطلاقات التخير أو استصحابه.

التحير - بمعنى تعارض الخبرين - باقٍ على حاله، وبمعنى آخر<sup>(١)</sup> لم يقع في خطاب موضوعاً للتخير أصلاً كما لا يخفى.

(١) يعني: وإن أُريد بالتحير معنى آخر كالتحير في الحكم الواقعي ففيه: أولاً: أنه لم يؤخذ موضوعاً للتخير في شيء من الأدلة. وثانياً: أنه - بعد تسليمه - باقٍ أيضاً بعد الأخذ بأحد الخبرين، ضرورة: أنه لا يكون كاشفاً قطعياً عن الحكم الواقعي حتى يرتفع به التحير ويمتنع التمسك بالإطلاق أو الاستصحاب.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من عقد هذا الفصل: بيان ما هو مقتضى القاعدة الثانوية النقلية في باب تعارض الأخبار، ومقتضى القاعدة الأولية وإن كان سقوط المتعارضين عن الحجية كما تقدم في الفصل السابق؛ إلا إنه بعد قيام الإجماع والأخبار العلاجية على عدم سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجية، فهل مقتضى القاعدة الثانوية هو التخير، أو ترجيح الراجح على المرجوح، فيدور الأمر بين التعيين والتخير؟ ذهب صاحب الكفاية إلى أن الأصل يقتضي التعيين وهو وجوب العمل بالراجح بدعوى كون المقام من صفريات دروان الأمر بين التعيين والتخير في الحجية. وكيف كان؛ فالأصل يقتضي التعيين وهو وجوب الأخذ بالراجح إما تعييناً لاحتمال وجوب الترجيح، وإما تخيراً لعدم وجوبه.

٢ - أخبار العلاج على طوائف:

١ - أخبار دلت على التخير على الإطلاق.

٢ - أخبار دلت على التوقف مطلقاً.

٣ - أخبار دلت على الاحتياط.

٤ - أخبار دلت على وجوب الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة. ثم المرجحات التي تضمنتها الروايات مختلفة كمّاً وكيفاً. أما الكم: فلاختلافها عدداً حيث إن الترجيح بالاحتياط لم يذكر في كثير من أخبار الترجيح.

وأما الكيف: فالاختلاف في الأخبار في ترتيب الترجيح بتلك المزايا ففي بعضها كالمقبولة قدّم الترجيح بالشهرة على الترجيح بمخالفة العامة. وفي المرفوعة عكس الأمر.

وكذا الترجيح بصفات الراوي مقدم في المقبولة على الترجيح بالشهرة وفي المرفوعة بالعكس.

٣ - واختلاف الأخبار العلاجية في عدد المرجحات وترتيبها أوجب اختلاف الأنظار وتشتت الأقوال:

أحدها: وجوب الترجيح بخصوص المزايا المنصوصة.

ثانيها: وجوب الترجيح بمطلق المزايا؛ وإن لم تكن منصوصة.

ثالثها: وجوب الترجيح بكل مزية؛ وإن لم توجب ظناً ولا قرباً لأحدهما إلى الواقع.

رابعها: التخيير مطلقاً سواء كانا متكافئين في المزايا أم متفاضلين فيها.

٤ - والتحقيق: إنكار دلالة أخبار الترجيح على وجوبه وإثبات عدم صلاحيتها لتقييد إطلاقات التخيير.

فيقع الكلام في مقامين: أحدهما: ما يرجع إلى المقبولة والمرفوعة لأنهما أجمع ما في الباب من الروايات المتضمنة للمرجحات.

ثانيهما: ما يرجع إلى سائر الروايات المشتملة على أحكام المتعارضين.

٥ - وأما المقام الأول فملخصه: عدم صلاحية المقبولة والمرفوعة لتقييد إطلاقات التخيير لوجوه:

الأول: اختلافهما في ترتيب المرجحات، حيث إن الترجيح بصفات الراوي في المقبولة مقدم على الترجيح بغيرها، وفي المرفوعة بالعكس.

وهذا الاختلاف الموجب للتعارض يوهن اعتبارهما ويسقط كلاهما عن الحجية، فيسقط كلاهما عن صلاحية تقييد إطلاقات التخيير.

الثاني: أن الأخذ بما في المرفوعة - من تقديم المشهور على غيره حتى يؤخذ بالمقبولة - محال؛ إذ معنى الأخذ بالمقبولة هو طرح المرفوعة، فيلزم من وجود المرفوعة عدمها، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

الثالث: أن الاستدلال بهاتين الروايتين على وجوب الترجيح في مقام الفتوى مشكل لاحتمال اختصاص الترجيح بتلك المزايا بمورد المقبولة وهو باب الخصومة والحكومة.

٦ - وأما الإشكال: في سائر الأخبار العلاجية غير المقبولة والمرفوعة فلأن هذه الأخبار تشتمل على مضامين ستة، اثنان منها أجنبيان عن علاج تعارض الخبرين، وإنما يدلان على شرط حجية الخبر مطلقاً، وأربعة منها وإن كانت ترتبط بعلاج تعارض

الخبرين وهي ما دل على الترجيح بالشهرة، وما دل على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، وما دل على الترجيح بموافقة الكتاب دون التعرض بموافقة السنة، وما دل على الترجيح بمخالفة القوم خاصة؛ إلا أن هذه الطوائف الأربع غير متفقة على الترجيح بمزية معينة فيتعارض بعضها البعض فتسقط عن صلاحية تقييد إطلاقات التخيير.

٧ - وبعض الأخبار الواردة في الباب خارج عن أخبار الترجيح؛ بل يكون لتمييز الحجة عن اللاحجة، وهو ما دل على أن مخالف الكتاب زخرف وباطل ولم نقله؛ لأن هذه التعبيرات تكشف عن عدم المقتضى للحجية فيه؛ لأنها تدل على نفي الصدور الذي لا محيص عن إثباته في حجية الخبر؛ إذ لا معنى لحجيته مع نفي صدوره، فهذه التعبيرات مميّزة للحجة عن اللاحجة وأجنبية عن ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى. فحاصل البحث: أن إطلاقات التخيير محكمة وليس في أخبار الباب ما يصلح لتقييدها.

٨ - الاستدلال على تقييد إطلاقات التخيير بوجوه أخرى.

منها: الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين وهو الراجح.

ومنها: أنه لو لم يجب الترجيح للزم ترجيح المرجوح على الراجح. ومنها غير ذلك.

وأما الجواب عن الإجماع: فلعدم تحققه أولاً؛ فكيف يحصل الإجماع مع مخالفة الكليني وقوله بالتخيير وغيره.

هذا مضافاً إلى: أنه محتمل الاستناد، والإجماع كذلك لا يكون حجة.

والجواب عن الثاني: أولاً: ليس المقام من صفريات قبح ترجيح المرجوح على الراجح؛ لأن الملاك في حجية خبر الواحد هو احتمال الإصابة، وهذا الملاك متحقق في كل من المرجوح والراجح، فلا يلزم من تقديم غير ذي المزية على ذي المزية تقديم المرجوح على الراجح؛ إلا إذا علم من الخارج بأن المزية في الراجح له دخل في تأكيد ملاك الراجح وليس كالحجر في جنب الإنسان ولم يعلم يحرز دخلها في الملاك.

وأما الإضراب من القبح إلى الامتناع الذاتي فهو في غير محله؛ لأن الترجيح في الأفعال ليس بمحال؛ إذ المحال هو وجود الممكن من دون علة وإرادة الفاعل في الأفعال الاختيارية علة لها.

٩ - ومقتضى التخيير: هو جواز الإفتاء بما اختاره المفتي منهما؛ إذ المفروض: حجية



أحدهما تخييراً، فإذا اختار أحدهما وأفتى به كان حجة عليه وعلى مقلّديه، ولا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية كالتخيير بين حرمة شرب التبن وإباحته؛ لأن الغالب في كل واقعة وحدة حكمها الواقعي تعيناً.

١٠ - كون التخيير بدوياً أو استمرارياً فيه احتمالان.

واستدل المصنف على كونه استمرارياً بوجهين: أحدهما الاستصحاب، والآخر: إطلاقات التخيير.

وأما الاستصحاب: فلأن التخيير الثابت في الزمان الأول مشكوك فيه في الزمان الثاني، فيستصحب في الزمان الثاني.

وأما إطلاق التخيير: فلأن مقتضى إطلاق أدلة التخيير بحسب الزمان وعدم تقييدها بزمان خاص هو استمرار التخيير وعدم اختصاصه بالزمان الأول.

١١ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - مقتضى القاعدة الثانوية هو: التخيير لعدم صلاحية أخبار الترجيح لتقييد إطلاقات التخيير.

٢ - بعض الأخبار العلاجية يكون لتمييز الحجة عن اللاحجة؛ لا لترجيح إحدى الحجتين على الأخرى.

٣ - عدم صحة الاستدلال بالإجماع على وجوب الترجيح ولا بالقياس الاستثنائي.

٤ - جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية دون المسألة الفرعية.

٥ - التخيير استمراري ولا يكون بدوياً.

٦ - ومقتضى الأصل في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين.

## فصل (١)

هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المنصوصة المنصوصة، أو

في التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها

(١) الغرض من عقد هذا الفصل: هو التعرض لما هو محل الخلاف بين الأعلام من أنه بناء على القول بلزوم الترجيح وتقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح، هل يقتصر في الترجيح على المرجحات المنصوصة وفي غيرها يرجع على إطلاقات التخيير؟ أم يتعدى إلى كل مرجح وإن لم يكن من تلك المرجحات، فتقييد إطلاقات التخيير بكل مزية؟

نسب الأول إلى أصحابنا المحدثين وبعض الأصوليين.

والثاني إلى جمهور الأصوليين ومنهم الشيخ الأنصاري «قدس سره». ولا يخفى: أنه لا موضوع للبحث عن التعدي عن المرجحات المنصوصة بناءً على إنكار أصل وجوب الترجيح كما هو مختار المصنف «قدس سره».

وقد استدل الشيخ وأتباعه على التعدي بوجوه ترجع إلى أخبار الترجيح: الأول: أصدقية الراوي في المقبولة وأوثقته في المرفوعة؛ بتقريب: أن في كل منهما جهتين: إحداهما: النفسية، ثانيتهما: الكشف والإراءة، وجعل مرجحيتها من الجهة الأولى أو الثانية وإن كان محتملاً ويكون الترجيح بهما بناءً على الجهة الأولى تعبدياً محضاً، وبناءً على الجهة الثانية ارتكازياً؛ لكون الأصدقية والأوثقية موجبتين للأقرية إلى الواقع التي هي ملاك حجية الطرق غير العلمية؛ لكن الظاهر بحسب الإطلاق هو جعل الترجيح بهما من الجهة الثانية، فيكون المناط حينئذ في الترجيح كل ما يوجب القرب إلى الواقع؛ وإن لم يكن من المرجحات المنصوصة وهي في أخبار العلاج الأصدقية والأوثقية والأورعية والأفقهية والأعدلية كما وردت في المقبولة والمرفوعة، وكذا الترجيح بالشهرة وبموافقة الكتاب والسنة وبمخالفة العامة كما في المقبولة، وبموافقة الاحتياط كما في المرفوعة.

والمرجحات غير المنصوصة كثيرة:

يتعدى إلى غيرها؟ قيل<sup>(١)</sup>: بالتعدي؛ لما<sup>(٢)</sup> في الترجيح بمثل الأصدقية والأوثقية ونحوهما، مما<sup>(٣)</sup> فيه من الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها<sup>(٤)</sup> موجبة للأقرب إلى الواقع<sup>(٥)</sup>، ولما<sup>(٦)</sup> في التعليل «بأن المشهور مما لا ريب فيه».....

منها: أضبضية الراوي أحد الخبرين من الآخر كما حكى عن الشيخ الترجيح بها.  
ومنها: قلة الوسائط وهي علو السند.

ومنها: نقل أحد الخبرين بلفظ الإمام «عليه السلام»، والآخر بالمعنى.

ومنها: كون لفظ أحد الخبرين فصيحاً والآخر ركيكاً بعيد عن الاستعمال.

ومنها: تأكد دلالة أحدهما بحرف التأكيد والقسم ونحوهما دون الآخر.

ومنها: اعتضاد أحدهما بدليل دون الآخر.

ومنها غير ذلك.

(١) القائل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره» ونسبه إلى المجتهدين.

قال بالتعدي لوجوه: الأول: ما أشار إليه بقوله: «بمثل الأصدقية والأوثقية»، وقد تقدم تقريب التعدي بهما إلى غيرهما.

(٢) تعليل للقول بالتعدي. وهذا إشارة إلى أول الوجوه التي استدل بها على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها، وقد تقدم توضيح ذلك.

(٣) بيان لـ«نحوهما»، والمراد بـ«ما» الموصول المرجحات و«فيه» ظرف مستقر متعلق بأحد أفعال العموم مثل «يكون»، وضميره راجع إلى الموصول، ومعنى العبارة: أن في الأصدقية والأوثقية ونحوهما من الأمور - التي فيها كشف وإراءة - دلالة على أن المناط في الترجيح بالمرجحات هو كونها موجبة للأقرب إلى الواقع. و«من الدلالة» بيان لـ«ما» الموصول في «لما في الترجيح» وتقريب للاستدلال بالأصدقية والأوثقية ونحوهما.

(٤) هذا الضمير وضمير «بها» راجعان إلى «الأصدقية والأوثقية ونحوهما».

(٥) المعبر عنها في القوانين في قانون الترجيح بـ«ما هو أقرب إلى الحق النفس الأمري؛ لا ما هو أقرب بالصدور عن المعصوم «عليه السلام»... الخ.

والمراد بالأقرب: كون احتمال مخالفة الخبر الواحد لمرجح للواقع أقل من احتمال مخالفة الخبر الفاقد له للواقع.

(٦) عطف على «لما في الترجيح» وإشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه التي استدل بها الشيخ على التعدي إلى المرجحات غير المنصوصة، وهو تعليل الأخذ بالخبر المشهور في مقبولة ابن حنظلة بقوله «عليه السلام» «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، بتقريب: أن تعليل

الترجيح في الخبر المشهور بعدم الريب فيه ظاهر في نفي الريب عنه بقول مطلق ومن جميع الجهات. لكن هذا الظاهر غير مراد هنا قطعاً لقرائن مسلّمة:

منها: عدم إفادة الشهرة الروائية للقطع بالصدور والدلالة والجهة؛ بل المقتضي لحصول هذا القطع هو الشهرة الروائية والفتوائية معاً، والمفروض في المقبولة: شهرة الرواية خاصة لقوله «مشهوران مأثوران قد رواهما الثقات».

ومنها: أن السائل سأل عن حكم تعارض الخبرين، ولو كان أحدهما قطعياً من جميع الجهات وكان الآخر موهوناً كذلك لما كان مجال لفرض التعارض بينهما، ولا للسؤال عن حكم الخبرين المشهورين، فلا بد أن يكون الريب المنفي إضافياً لا حقيقياً؛ إذ يتجه السؤال حينئذ عما هو أقرب إلى الواقع، ويكون الريب فيه أقل من الآخر.

ومنها: أن الإمام «عليه السلام» بعد تعليل الأخذ بالمشهور بـ«أن المجمع عليه لا ريب فيه» استند إلى خبر التثليث وظاهرة إدراج الخبر الشاذ - المقابل للمشهور - في الشبهة لا في بين الغي والحرام البين، فإن المكلف مجبول على عدم الأخذ بما كان هذا شأنه. وعليه: يصير الخبر المشهور مما لا ريب فيه، بالإضافة إلى غيره لا قطعياً من جميع الجهات.

ومنها: أن الإمام «عليه السلام» حكم بترجيح أحد الحكمين بصفات الحاكم من الأصدقية ونحوها، وتقديم خبر الأصدق إنما هو من جهة أقربيته إلى الواقع، فتتقوى أصالة الصدور في الخبر؛ لكون رواية أصدق من راوي الخبر الآخر، وبعد التكافؤ في الصفات رجّح الإمام «عليه السلام» الخبر المشهور على غيره.

ومقتضى الترتيب تقديم خبر الأصدق - ولو لم يكن مشهوراً - على الخبر المشهور الذي رواه الصادق ولو كان الخبر المشهور قطعياً من جميع الجهات لما صح جعل الأصدقية موجبة لأقربية الخبر المخالف للمشهور، ولما تعذر الأخذ بظاهر التعليل في نفي الرب عن الخبر المشهور من جميع الجهات - بما تقدم من القرائن - فلا بد من الأخذ بما هو أقرب إلى المعنى الحقيقي، وهو أن يكون الريب في أحدهما أقل من الآخر بعد اشتراكهما في أصل الريب، وأن الريب المنفي في الخبر المشهور هو خصوص الريب الموجود في الخبر الشاذ.

ومحصل التعليل حينئذ: أن المدار في حجية أحد الخبرين المتعارضين هو قلة احتمال المخالفة للواقع فيه، وأقربية احتمال مطابقته له من احتمال مطابقة الآخر له، فيتعدى

من<sup>(١)</sup> استظهار أن العلة<sup>(٢)</sup> هو عدم الريب فيه، بالإضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب. ولما<sup>(٣)</sup> في التعليل بأن الرشد في خلافهم. ولا يخفى<sup>(٤)</sup>: ما في الاستدلال بها.

أما الأول<sup>(٥)</sup>: فإن جعل خصوص شيء .....

حينئذ من الشهرة إلى مزية توجب أقرية ذبيها إلى الواقع من الخبر الفاقد لتلك المزية.  
(١) بيان لـ «ما» الموصول في قوله «ولما في التعليل».

(٢) أي: العلة في ترجيح المشهور على الخبر الشاذ هو عدم الريب الإضافي دون الحقيقي، فليس كل ريب منفيًا عن الخبر المشهور؛ بل المنفي عنه هو الريب الموجود في الشاذ. وضمير «فيه» في كلا الموضعين راجع إلى «المشهور».

(٣) عطف على «لما في الترجيح» وإشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه التي أستدل بها على التعدي، وهو تعليلهم «عليهم السلام» في جملة من الروايات لتقديم الخبر المخالف للعامة بـ «أن الحق والرشد في خلافهم».

ومحصل تقريب الاستدلال به: أن المراد بكون الرشد في خلافهم إما من جهة كون الحق في مخالفتهم دائماً، وإما من جهة كونه في مخالفتهم غالباً. والأول باطل جزماً كما هو واضح؛ الموافقة جملة من أحكامهم للواقع، فبعد بطلان الاحتمال الأول يتعين الاحتمال الثاني. فمرجع التعليل حينئذ إلى أن مخالفة العامة مرجحة؛ لكونها أقرب إلى الواقع غالباً، فكل شيء يوجب هذه الأقرية يكون مرجحاً وإن كان غير مخالفة العامة.

(٤) هذا شروع في ردّ الوجوه المذكورة التي استدل بها على التعدي عن المرجعات المنصوصة. وضمير «بها» راجع إلى الوجوه المستفادة من العبارة.

(٥) هذا إشارة إلى رد الوجه الأول.

وحاصل ما أفاده في ردّه يرجع إلى أمرين:

أحدهما: أن الاستدلال المزبور على التعدي مبني على ظهور جعل الحجية أو الراجحية لشيء فيه جهة كشف وإراءة في كون تمام ملاك هذا الجعل هو حيثية الكشف والطريقة حتى يصح التعدي عنه إلى كل ما فيه هذه حيثية. وهذا الظهور في حيز المنع لاحتمال دخل خصوصية ذلك الشيء في الجعل؛ لا جهة الإراءة ولا دافع لهذا الاحتمال، فاستناد التعدي إلى هذا الوجه غير صحيح، وإلا جاز التعدي إلى حجية كل ما يفيد الظن كالشهرة والأولوية وهو كما ترى.

وبيان آخر: لا ريب في أن جهة الإراءة والكشف محفوظة في أصدقية الخبر

فيه<sup>(١)</sup> جهة الإراءة والطريقية حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه<sup>(٢)</sup> جهة إراءته؛ بل لا إشعار<sup>(٣)</sup> فيه كما لا يخفى؛ لاحتمال<sup>(٤)</sup> دخل خصوصيته في مرجحيته<sup>(٥)</sup> أو حجيته<sup>(٦)</sup> لاسيما<sup>(٧)</sup> قد ذكر .....

وأوثقيته؛ لكن احتمال دخل صنف خاص من المرجح لا دافع له؛ فكما أن جعل الحجية لخبر الثقة لا يوجب التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع كالأضبطية وعلو السند خصوصاً بملاحظة أن الترجيح يكون بالصدق المخبري لا الخبري؛ إذ لم يعلق الحكم على كل ما هو أوصل إلى الواقع وأطبق عليه حتى يجيء احتمال التعدي إلى كل ما يوجب القرب إليه؛ بل عُلق على كون أحد الراويين أصدق من الآخر لمصادقته بحسب اعتقاده في نقله، وحينئذ: لا وجه للتعدي إلى كل مزية تقرب إلى الواقع.

(١) أي: في الشيء، وقوله: «فيه جهة» صفة لـ«شيء». وقوله: «لا دلالة» خبر. «فإن جعل».

(٢) أي: بتمام الملاك، وضمير «فيه» في «لا دلالة فيه»، الملاك فيه لا «إشعار فيه» راجع إلى «جعل». وضمير «إراءته» راجع إلى «شيء».

(٣) إضراب على قوله: «لا دلالة» يعني: لا دلالة، بل ولا إشعار - في جعل شيء مرجحاً أو حجة - على كون ملاك الجعل هو كشفه وطريقته حتى يتعدى إلى كل كاشف وطريق.

(٤) الظاهر أنه علّة لعدم الإشعار، يعني: أن احتمال دخل خصوصية المورد كالأصدقية وغيرها مانع عن إشعار جعل المرجحية بكون تمام الملاك في جعلها هو الكشف.

(٥) هذا الضمير وضميراً «خصوصيته، وحجيته» راجعة إلى «شيء».

(٦) لا يخفى: أن عبارته من «جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة»، إلى هنا كانت راجعة إلى الأمر الأول الذي تقدم تفصيله بقولنا: «أحدهما: أن الاستدلال المزبور...» الخ.

(٧) هذا إشارة إلى الأمر الثاني الذي أفاده في ردّ الوجه الأول على التعدي، وحاصله: أنه - بعد تسليم الظهور - لا بد من رفع اليد عنه لاحتفاه بما يمنعه عن الحجية.

توضيحه: أن الترجيح بالصفات الثلاث - وهي الأورعية والأفقهية والأعدلية المذكورة مع الأصدقية والأوثقية - تعدي، وليس لأجل الكشف والطريقية؛ وذلك لاشتراك العدالة والأعدلية والورع والأورعية في عدم الداعي إلى تعمد الكذب وفي احتمال الخطأ والنسيان، فالترجيح بالأعدلية والأورعية ليس لأجل الكشف بل للتعبد.

فيها<sup>(١)</sup> ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبداً فافهم<sup>(٢)</sup>.

نعم؛ لو أريد بالأورعية خصوص التورّع في القول - خصوصاً فيما يتعلق بنقل الرواية - كانت كالأصدقية في كونها مقرّبة للخبر إلى الواقع؛ لكن هذا الاحتمال يندفع بإطلاق «أورعهما» الظاهر في اعتبار الأورعية في جميع أفعاله وأقواله، لا خصوص ما يتعلق بنقل الخبر، ويكون مرجحيتها حينئذٍ متمحضة في التعبد.

وكذلك الأفقية التي هي أشدّية استنباط الحكم واستخراجه من الأدلة، فإنها لا تلازم الصدق؛ إذ ربما يكون غير الأفقه أصدق منه في كلامه؛ لموافقته للمشهور أو لمن هو أفقه من هذا الأفقه من الفقهاء الماضين، فالترجيح بالأفقية أيضاً تعبدية، ووحدة السياق تقتضي كون الترجيح بالأصدقية والأوثقية أيضاً تعبدياً، فلا يصلح أن يكون وجهاً للتعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها مما يوجب الأقربية إلى الواقع.

فإن قلت: هذا الإشكال الثاني غير وارد على كلام الشيخ: لأنه «قدس سره» قسم الترجيح بصفات الراوي إلى قسمين، فمنها: ما يكون تعبدياً كالأورعية، ومنها: ما يكون مقرباً إلى الواقع، والتعدي عن المرجحات المنصوصة يستند إلى القسم الثاني لا الأول، وعليه: فلا وجه للإيراد عليه بأن بعض المرجحات متمحض في التعبدية.

قلت: الظاهر ورود الإشكال على كلام الشيخ، فإن المرجحات وإن كانت على قسمين، والتعدي مستند إلى ما يكون مقرباً إلى الواقع؛ إلا إن المصنف «قدس سره» يدعي احتفاف مثل «الأصدقية» بالأورعية التي لا يحتمل فيها إلا التعبد، وهذا الاحتفاف يوجب إرادة الترجيح التعبدية في الأصدقية والأوثقية أيضاً، ويسقط ظهور الكلام في كون تمام مناط الترجيح بهما الأقربية إلى الواقع، ولا دافع لهذا الاحتمال؛ إذ لا بد من استقرار الظهور في كون المناط هو الأقربية حتى يتعدى منهما إلى سائر المرجحات.

(١) أي: في المرجحات، وضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول المراد به المرجح. يعني: قد ذكر في المرجحات: المرجحات التي لا يحتمل الترجيح بها إلا تعبداً، وهذا صالح لأن يكون قرينة على إرادة الترجيح التعبدية في الأصدقية والأوثقية أيضاً.

(٢) لعله إشارة إلى مخدوشية الرد الثاني المذكور في قوله: «لا سيما...» الخ.

ومحصله: أن دعوى كون الترجيح بالأورعية والأعدلية والأفقية تعبدياً لا تخلو من منع؛ لقوة احتمال كون الترجيح بها بملاك الأقربية إلى الواقع، ضرورة: أن الأورع - لبذل غاية جهده في إحراز الواقع يحصل له الوثوق والاطمئنان بصدق ما ينقله ومطابقته

وأما الثاني<sup>(١)</sup>: فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب

للوابع أكثر من الوثوق الحاصل للورع. وكذا الأفقه فإن أكثرية تتبعه وممارسته - في مقدمات استنباط الحكم واستخراجه من الأدلة - من تتبع الفقيه وممارسته توجب الاطمئنان الكامل بمطابقة رأيه للواقع. وكذا الأعدل، فإن المرتبة العليا من مراتب العدالة توجب الفحص التام الموجب للوثوق بالصدق لا يحصل ذلك الوثوق للعادل.

وبالجملة: فحمل الترجيح بهذه الصفات الثلاث على التعبد - دون الكشف والطريقة حتى يكون مانعاً عن صحة التمسك بالأصدقية والأوثقية على التعدي إلى غير المرجحات المنصوصة - يكون بلا موجب.

(١) أي: الوجه الثاني من وجوه التعدي إلى غير المرجحات المنصوصة، وهو الذي تعرض له بقوله: «ولما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه».

وتوضيح رده:

أنه يرد عليه أولاً: أن الاستدلال المزبور لإثبات التعدي إلى المرجحات غير المنصوصة مبني على إرادة الريب الإضافي من قوله: «عليه السلام»: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»؛ بأن يراد بالريب المنفي في الخبر المشهور الريب الموجود في الخبر الشاذ حتى يصح الاستدلال به على مرجحية كل ما يوجب قلة الريب في الرواية، مع إن الأمر ليس كذلك؛ لأن الشهرة في الصدر الأول كانت بمعناها اللغوي وهو الظهور، دون معناها المصطلح عند المتأخرين؛ وذلك لأن اهتمام الرواة يكثر ضبط رواية في أصولهم وبذل الجهد في ذلك كان موجباً للوثوق والقطع العادي بصدور تلك الرواية؛ بحيث صح نفي الريب بنحو الاستغراق العرفي عنها، ويقال: «إنها مما لا ريب فيه» وهذا يوجب التعدي إلى كل ما يوجب الوثوق بالصدور؛ لا إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع كما هو المطلوب.

فلو سلم التعدي إلى المرجحات غير المنصوصة كان مورده المرجح الصدوري، وهو أجنبي عن المدعى.

وبعبارة أخرى: فلا يدور الأمر في قوله «عليه السلام»: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بين نفي الريب حقيقة - أي: بقول مطلق - وبين نفيه بالإضافة إلى خبر آخر فيه ريب أكثر حتى يكون تعذر إرادة المعنى الأول قرينة معيّنة للثاني.

والوجه في عدم الدوران: أن الغرض من الترجيح بالشهرة هو تقديم أحد الخبرين المتعارضين بالمرجح الصدوري - أي: من ناحية سنده - على الخبر الآخر، فمعنى قوله



فيها، مع<sup>(١)</sup> أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة وأصحاب الأئمة «عليهم السلام»

«عليه السلام»: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» أن الخبر المشهور لا ريب فيه من جهة صدوره فقط؛ لكون الشهرة بمعناها اللغوي وهو الظهور، فالخبر المشهور يصير مما لا ريب فيه من ناحية صدوره عن الإمام «عليه السلام»؛ ولكن هذا الاشتهار لا يوجب قطعاً دلالة الخبر وجهته حتى يصير الخبر مما لا ريب فيه بقول مطلق ومن جميع الجهات، فإن القطع بالدلالة والجهة لا يحصل بمجرد شهرة الرواية؛ بل لا بد من الشهرة العملية أيضاً. والمفروض في المقبولة والمرفوعة: شهرة الرواية خاصة بلا تكفل لحثية الدلالة، ويتجه حينئذ تعارض خبرين مشهورين كما ادعاه عمر بن حنظلة بقوله: «كلاهما مأثوران مشهوران».

ومن المعلوم: أنه لا منافاة بين القطع بصدور خبرين وبين تنافيهما مدلولاً، لكونهما ظاهرين، ولم يقطع بصدورهما معاً لبيان الحكم الواقعي، فهما قطعان سناً وظنيان دلالة وجهة.

والحاصل: أن المراد بالريب المنفي هو ما يتعلق بحثية الصدور فقط، ولا مانع من إرادة عدم الريب الحقيقي العرفي في الخبر المشهور بلحاظ القطع بصدوره، ولا مجال للحمل على نفي الريب الإضافي حتى يتعدى به إلى كل مزية توجب الأقرية. وثانياً: أن الشهرة في الصدر الأول لما كانت موجبة للقطع بالصدور كانت مميزة للحجة عن غيرها لا مرجحة لحجة على مثلها، فتخرج الشهرة عن المرجحية وتندرج في مميزات الحجة عن اللاحجة.

وهذا خلاف المفروض، وهو كون الشهرة من مرجحات الخبرين المتعارضين الواجدين لشرائط الحجية لولا التعارض.

فصار المتحصل أولاً: أن إرادة الريب الإضافي خلاف الظاهر الذي لا موجب لارتكابه، خصوصاً مع قرينية الشهرة على إرادة الحقيقي منه.

وثانياً: أن نفي الريب مطلقاً يوجب التعدي عن الشهرة إلى كل ما يوجب العلم أو الاطمئنان بالصدور؛ لا الأقرية إلى الواقع كما هو المدعى.

وثالثاً: أن عدّ الشهرة بمعناها اللغوي من مرجحات الخبرين المتعارضين مسامحة؛ بل لا بد أن يُعد من مميزات الحجة عن اللاحجة.

(١) هذا تمهيد لإثبات إمكان إرادة نفي الريب مطلقاً؛ لا الريب الإضافي الذي هو مبنى الاستدلال على التعدي، وحاصله: أن شرط الاستدلال عليه - وهو كون الريب

موجبة لكون الرواية مما يُطمأن بصدورها؛ بحيث يصح أن يقال عرفاً: «إنها مما لا ريب فيها»<sup>(١)</sup> كما لا يخفى.

ولا بأس<sup>(٢)</sup> بالتعدي منه إلى مثله<sup>(٣)</sup> مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور؛ لا إلى<sup>(٤)</sup> كل مزية ولو لم توجب إلاً أقربيّة ذي المزية إلى الواقع من المعارض<sup>(٥)</sup> الفاقد لها.

وأما الثالث<sup>(٦)</sup>: فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة .....

المنفي في الخبر المشهور إضافياً - مفقود؛ لأن الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيه مطلقاً - كما هو ظاهره - لما أفاده من «أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة...» الخ، والمفروض: أن الاستدلال به مبني على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيه. وعليه: فلا وجه للتمسك به على التعدي؛ لكون شهرة الرواية حينئذٍ من مميزات الحجة عن اللاحجة.

(١) يعني: بنحو الاستغراق العرفي، وضميراً «بصدورها، أنها» راجعان إلى الرواية. وضمير «فيها» راجع إلى الروايات المستفادة من العبارة.

(٢) هذا إشارة إلى: أن التعدي من الشهرة الموجبة للاطمئنان بالصدور وإن كان صحيحاً؛ لكنه لا يجدي في إثبات المدعى وهو التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها، مما يوجب أقربيّة مضمون أحد الخبرين إلى الواقع، فجواز التعدي عن الشهرة إلى غيرها مما يوجب أرجحية الصدور لا يثبت المدعى، وهو جواز التعدي إلى كل ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع.

(٣) هذا الضمير وضمير «منه» راجعان إلى «الشهرة»، وكان الأولى تأنيث الضميرين؛ إلا أن يراد «الاشتهار» من الشهرة، والأمر في التذكير والتأنيث بعد وضوح المطلب سهل.

(٤) عطف على «إلى مثله».

غرضه: أن التعدي الثابت غير مفيد، والتعدي المفيد غير ثابت؛ لما مر من: أن التعدي المفيد هو التعدي إلى ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع، وهو غير ثابت، والتعدي الثابت هو التعدي إلى ما يوجب الاطمئنان بالصدور، وذلك غير مفيد.

(٥) متعلق بـ«أقربيّة»، وكذا «إلى الواقع». وضمير «لها» راجع إلى «المزية».

(٦) أي: ثالث الوجوه التي استدلت بها على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها، وهو ما أشار إليه المصنف بقوله: «ولما في التعليل بأن الرشد في خلافهم».

لحسنها<sup>(١)</sup> ولو سلم<sup>(٢)</sup> أنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف، فلا شبهة في حصول

توضيح ردّ المصنف لهذا الوجه الثالث: أنه يحتمل في التعليل بكون الرشد في خلافهم عدّة وجوه:

أحدها: أن تكون مخالفتهم معنى اسمياً؛ بأن يقال: إن نفس المخالفة - لكونها إرغاماً لأنفسهم - مطلوبة مع الغضّ عن غلبة إيصالها إلى الواقع بأن يكون في نفس المخالفة جهة رجحان. ومن المعلوم: أنه على هذا الوجه لا يصح الاستدلال المزبور لعدم لحاظ كشف المخالفة حينئذٍ عن مطابقة الخبر المخالف لهم للواقع؛ بل في نفس مخالفتهم مصلحة أقوى من مصلحة الواقع، فلو كان قولهم مطابقاً للواقع كانت مصلحة مخالفتهم مقدمة على مصلحة الواقع.

ثانيها: أنه بعد تسليم كون مخالفتهم أمارة غالبية على أن الحق في خلافهم كما في المرفوعة - وعدم دلالة التعليل على مطلوية نفس مخالفتهم من جهة ظهور هذا التعبير في الطريقية لا النفسية - لا يصلح التعليل للاستدلال المزبور أيضاً؛ لأن هذه المخالفة توجب الاطمئنان بوجود خلل في الخبر الموافق لهم، إما في صدوره، وإما في جهته. ولا مانع من التعدي إلى مثل المخالفة من كل مزية توجب الاطمئنان بوجود خلل في الخبر الفاقد لتلك المزية، لا إلى كل مرجح ولو لم يوجب إلا الأقربية إلى الواقع من الخبر المعارض له، فتكون مخالفة العامة حينئذٍ كشهرة الرواية بين الرواة من مميزات الحجّة عن اللاحجة لا من مرجحات إحدى الحجّتين على الأخرى التي هي محل البحث.

ثالثها: أنه بناءً على كون التعليل «بأن الرشد في خلافهم» ناظراً إلى صدور الخبر الموافق للعامة تقيّة، فمع الوثوق بصدور الخبرين معاً يحصل الاطمئنان لا محالة بصدور الخبر الموافق تقيّة، وبهذا الوثوق يخرج عن موضوع دليل الحجية، فتكون مخالفة العامة - على هذا الفرض - من مميزات الحجّة عن اللاحجة، فلا يصح الاستدلال بالتعليل المزبور على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها مما يوجب الأقربية إلى الواقع؛ لأن الكلام في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين مترتب على اجتماع شرائط الحجية من الصدور والدلالة والجهة في كل منهما، وانحصار المانع عن حجيتها الفعلية في التعارض.

وأما إذا كانت موافقة العامة موجبة لخلل في الصدور أو الجهة صارت مخالفتهم مميزة للحجة عن غيرها.

(١) أي: لحسن المخالفة بمعناها الاسمي، وهذا إشارة إلى الاحتمال الأول.

(٢) يعني: ولو سلّم أن «الرشد في خلافهم» يكون لغلبة الحق على خلافهم.

الوثوق بأن الخبر الموافق<sup>(١)</sup> المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً أو جهةً، ولا بأس<sup>(٢)</sup> بالتعدي منه إلى مثله<sup>(٣)</sup> كما مر آنفاً.

ومنه<sup>(٤)</sup> انقذح: حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقية فيه<sup>(٥)</sup>، ضرورة<sup>(٦)</sup>:

ووجه التسليم: هو ظهور الأمر بأخذ ما وافق الكتاب وما خالف العامة في الطريقة لا النفسية. وهذا إشارة إلى الاحتمال الثاني.

(١) يعني: الموافق للعامة، و«المعارض» صفة «الموافق».

(٢) غرضه: أن التعدي إلى غير المرجحات المنصوصة بناءً على كون مخالفة العامة لأجل غلبة الحق في طرف الخبر المخالف وإن كان صحيحاً؛ لكنه لا يفيدنا؛ لأن مقتضاه التعدي إلى مزية توجب أرجحية الصدور لا الأقربية إلى الواقع كما هو المقصود، وقد اتضح هذا بقولنا: «فلا مانع من التعدي إلى مثل المخالفة من كل مزية...» الخ.

(٣) هذا الضمير وضمير «منه» راجعان إلى «المخالفة» المأولة إلى الخلاف. والمراد بالمثل: كموافقة أحد الخبرين للاحتياط دون الآخر، كما إذا دل أحدهما على اعتبار تثليث التسيبحات الأربع في الأخيرتين من الرباعية والآخر على كفاية الواحدة فيقدم الأول - بعد تكافئهما من جميع الجهات - لمجرد موافقته للاحتياط.

قوله: «مرّ آنفاً» إشارة إلى ما تقدم في رد الاستدلال بالتعليل بـ«إن المشهور مما لا ريب فيه» حيث قال: «ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور».

(٤) أي: ومما ذكرناه في الاحتمال الثاني وهو غلبة الحق في طرف المخالف... الخ، وهذا إشارة إلى الوجه الثالث الذي أوضحناه بقولنا: «ثالثها: أنه بناءً على كون التعليل بأن الرشد في خلافهم ناظراً...».

(٥) أي: في الخبر الموافق.

(٦) تعليل لقوله: «انقذح».

وغرضه: أن الاحتمال الثالث - وهو كون التعليل لأجل انفتاح باب التقية - متحد مع الاحتمال الثاني في اختلال الخبر الموافق لهم من جهة الصدور، وعدم شمول دليل اعتبار خبر الواحد له، وكون مخالفة العامة - بناءً على هذا الاحتمال - من مميزات الحججة عن اللاحجة كمخالفتهم بناءً على الاحتمال الثاني، وهو كون مخالفتهم لغلبة الحق في الخبر المخالف لهم المطابق للواقع غالباً؛ لا من مرجحات إحدى الحججتين على الأخرى - كما هو المقصود. وظاهر الرواية من حجية كل من الخبرين لولا المعارضة - حتى يستدل

كمال الوثوق بصدوره كذلك<sup>(١)</sup>، مع الوثوق بصدورهما<sup>(٢)</sup> لولا القطع به<sup>(٣)</sup> في الصدر الأول لقلّة<sup>(٤)</sup> الوسائط ومعرفتها، هذا مع<sup>(٥)</sup> ما في عدم بيان الإمام عليه

بها على التعدي عنها إلى غيرها مما يوجب الأقربية إلى الواقع.

(١) أي: تقيّة. وضمير «بصدوره» راجع على «الخبر الموافق».

(٢) أي: بصدور الخبر الموافق والمخالف، وهذا توطئة لبيان كون مخالفة العامة لأجل التقيّة مميزة للحجة عن اللاحجة؛ لأمر حجة لإحدى الحجّتين على الأخرى.

توضيحه: - على ما في منتهى الدراية، ج ٨، ص ٢٢٢ - أن صدور الروايتين لما كان في الصدر الأول موثقاً به - بل مقطوعاً به - لقلّة الوسائط، ومعرفتها أوجب ذلك الوثوق بخلل في جهة صدور الموافق، وأنه صدر تقيّة فلا يشمل دليل الاعتبار، فتكون مخالفة العامة حينئذٍ خارجة عن مرجحات الخبرين، وداخله في مميزات الحجة عن اللاحجة كما بينه في الفصل السابق بالنسبة إليه وإلى موافقة الكتاب.

(٣) أي: بصدورهما. وقوله: «لولا القطع» قيد لـ«الوثوق».

(٤) متعلق بـ«القطع» وتعليل له، وضمير «معرفتها» راجع على الوسائط.

فتلخص: أن شيئاً من الاحتمالات الثلاثة في تعليل الإمام «عليه السلام» بـ«أن الرشد في خلافهم» لا يجدي في استدلال الشيخ وغيره ممن يذهب إلى التعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها؛ لما في الاحتمال الأول من أجنبية حسن المخالفة في نفسها عن التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع. وفي الاحتمال الثاني من أن مقتضى كون الرشد غالباً في مخالفتهم والغني في موافقتهم هو الوثوق بوجود خلل إما في صدور الخبر الموافق وإما في جهته، ولا مانع من التعدي إلى كل ما يوجب ذلك لا إلى مزية توجب أقربية ذبها إلى الواقع.

وفي الاحتمال الثالث من أن الوثوق بصدور الخبرين يقتضي الاطمئنان بصدور الموافق تقيّة لا لبيان الحكم الواقعي، والتعدي لا بد أن يكون إلى كل مزية توجب الوثوق بصدور الموافق تقيّة، لا إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع من الخبر المقابل له.

(٥) هذا شروع من المصنف في إشكالات ثلاثة عامة على التعدي بعد الفراغ عن أجوبة الوجوه الثلاثة المذكورة التي استدلل بها على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

أول هذه الإشكالات: ظهور عدم تعرّض الإمام «عليه السلام» لضابط كلي للتعدي، كأن يقول: «خذ بكل مزية توجب الأقربية إلى الواقع»، مع تكرار السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، وعدم تعرضه «عليه السلام» إلا للمزايا الخاصة، مع وضوح

السلام» للكلية كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مراراً، وما في أمره «عليه السلام» بالإرجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة من<sup>(١)</sup> الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المنصوصة كما لا يخفى.

كثرة الابتلاء بالأخبار المتعارضة في انحصار الترجيح بالمرجحات المنصوصة، وعدم جواز التعدي إلى غيرها من المزايا. ولو كان المناط الترجيح بكل مزية كان المناسب بيان هذه الكبرى الكلية من أول الأمر حتى لا يحتاج السائل إلى تكرير السؤال مع أنه «عليه السلام» قدم أحد الخبرين بصفات الراوي، وبعد تكافئهما قدمه بالشهرة، وبعد قول السائل: إنهما مشهوران قدم ما وافق الكتاب وخالف العامة، وبعد استوائهما فيهما قدم ما يخالف ميل حكاهم إليه، وبعد استواء الخبرين في هذه الحثية حكم «عليه السلام» بالتوقف، ومن المعلوم: أن هذا الترتيب بين المزايا ثم الأمر بالتوقف ظاهر جداً في دخل مرجحات خاصة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر.

هذا تمام الكلام في بيان الإشكال الأول.

**الإشكال الثاني:** ما أشار إليه «وما في أمره «عليه السلام»».

**وتوضيحه:** أن الأمر بالتوقف وإرجاء الواقعة إلى بقاء الإمام «عليه السلام» - مع تساوي الخبرين في المرجحات المذكورة في المقبولة، وعدم الأمر بالرجوع إلى غير تلك المرجحات من كل مزية توجب أقربية ذيها إلى الواقع - يدل على انحصار المرجح بالمزايا المنصوصة؛ إذ لو كان هناك مرجح آخر لم يأمر «عليه السلام» بالتوقف وتأخير الواقعة. وعليه: فلا وجه للتعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها.

(١) بيان «ما» الموصول في «ما مع»، وهذا الظهور إطلاقي ناشئ من عدم بيان مرجح آخر غير المرجحات المنصوصة في المقبولة، مع كونه «عليه السلام» في مقام البيان واقتضاء المقام له من دون مانع، والسكوت في مقام البيان بيان.

وعليه: فلا وجه لما نسب إلى المشهور واختاره الشيخ «قدس سره» من التعدي عن المزايا المنصوصة إلى غيرها.

**والإشكال الثالث:** ما أشار إليه بقوله: «ثم إنه بناءً على التعدي... الخ. ومحصله: أن التعدي من المرجحات المنصوصة يقتضي الترجيح بكل مزية وإن لم توجب الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، وعدم الاقتصار على ما يوجب أحدهما كما عن الشيخ «قدس سره» حيث اقتصر على ما يورث أحدهما.

**توضيح ذلك:** أن المرجحات المنصوصة على أقسام أربعة:

ثم إنه<sup>(١)</sup> بناءً على التعدي حيث<sup>(٢)</sup> كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذى المزية<sup>(٣)</sup> ولا أقربيته كبعض صفات الراوي مثل<sup>(٤)</sup> الأورعية والأفقهية إذا كان موجبهما<sup>(٥)</sup> مما لا يوجب .....

الأول: ما يوجب الظن بالصدور كالأصدقية.

الثاني: ما يوجب الظن بالأقربية إلى الواقع كموافقة الكتاب وهو المسمى بالمرجح المضموني.

الثالث: ما يوجب قرب ذبها إلى صدوره لبيان الحكم الواقعي كمخالفة العامة، بناء على كون الترجيح بها لأجل صدور الموافق لهم تقيّة، وهو المسمى بالمرجح الجهتي.

الرابع: ما يكون الترجيح به تعبدًا محضًا من دون أن يوجب ظناً بالصدور أو المضمون أو الجهة.

ولا يخفى: أن إلغاء خصوصيات هذه المرجحات للتعدي إلى غيرها يقتضي التعدي عن كل مرجح منصوص إلى مماثله، فيتعدى من الأصدقية إلى مثلها مما يوجب الظن بالصدور، ومن موافقة الكتاب إلى مثلها مما يوجب الظن بالأقربية إلى الواقع، ومن الأورعية إلى مثلها مما لا يوجب الظن بالصدور ولا بالواقع، مع أن القائلين بالتعدي لا يلتزمون بهذا التعميم؛ بل يقتصرون فيه على ما يوجب الظن بالصدور أو الأقربية، ولا وجه لهذا الاقتصار مع اقتضاء إلغاء خصوصية كل مرجح منصوص تعميم التعدي. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) الضمير للشأن، وهذا إشارة إلى الإشكال الذي تقدم توضيحه.

(٢) هذا تمهيد لبيان تعميم التعدي ولو إلى مزية لا توجب شيئاً من الظن بالصدور والأقربية.

(٣) أي: الظن بصدور ذبى المزية، وضمير «أقربيته» راجع إلى ذبى المزية والمراد بها أقربية مضمونه إلى الواقع.

(٤) التعبير بالمثل لدرج الأعدلية في المرجحات التي لا توجب الظن بذبى المزية ولا أقربيته وقوله: «لبعض» مثال للمنفى وهو «ما لا يوجب الظن».

(٥) بصيغة اسم الفاعل، والمراد بموجب الأورعية هو: الوقوف عند الشبهات وعدم الاقتحام فيها، وبذل الجهد وتحمل المشقة في العبادات. والمراد بموجب الأفقهية: كثرة التتبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الأصولية، وشيء من الأورعية والأفقهية - بهذا التقريب - لا يوجب الظن بالصدور ولا الأقربية إلى الواقع، فالترجيح بهما يكون تعبدًا محضًا.

الظن<sup>(١)</sup> أو الأقربية. كالتورع من الشبهات، والجهد في العبادات<sup>(٢)</sup> وكثرة التبع في المسائل الفقهية، أو المهارة في القواعد الأصولية<sup>(٣)</sup>، فلا وجه<sup>(٤)</sup> للاقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربية<sup>(٥)</sup>؛ بل إلى كل مزية ولو لم تكن موجبة لأحدهما<sup>(٦)</sup> كما لا يخفى.

وتوهم<sup>(٧)</sup>: أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ فاسد<sup>(٨)</sup>، .....

وبالجملة: فهذان المرجحان - بناءً على التقريب المذكور - لا يوجب الظن بالصدور والأقربية، فلا بد من التعدي عنهما إلى ما يماثلهما من المزايا التي لا يوجب الظن بشيء منهما.

(١) أي: الظن بالصدور، و«الأقربية» عطف على «الصدور» المحذوف. وقوله: «التورع، كثرة التبع» بيان لـ«موجبهما» وقوله: «مما» خبر «إذا كان».

(٢) هذا بالنسبة إلى الأورعية.

(٣) هذا بالنسبة إلى الأفقية.

(٤) جواب «حيث كان»، وجملة الشرط والجزاء خبر «إنه».

(٥) يعني: كما ذهب إليه القائل بالتعدي واقتصر عليه.

(٦) أي: لأحد الظن أو الأقربية، يعني: لا بد من التعدي إلى كل مزية وإن لم تكن موجبة لأحدهما.

(٧) هذا التوهم ردّ على الشيخ «قدس سره»: فلا بد أولاً من توضيح هذا التوهم ثم دفعه والجواب عنه.

وأما توضيحه فحاصله: أن جعل الظن بصدق أحد الخبرين المتعارضين من المرجحات غير صحيح، والصحيح جعله من مميزات الحجّة عن اللاحجة؛ إذ قيام الظن على صدق أحد الخبرين يحصل الظن بكذب الخبر المعارض له، فيسقط الخبر المعارض عن الحجية رأساً، ويكون المظنون حجة فقط، فليس هذا من باب الترجيح؛ بل من تمييز الحجّة عن اللاحجة.

وبعبارة أخرى: أن المرجح إذا كان موجباً للظن الفعلي بصدق أحد الخبرين فهذا مما يوجب الظن الفعلي بكذب الآخر فيسقطه عن درجة الاعتبار، وتخرج المسألة عن تعارض الحجّتين ويكون المرجح هو موهناً لا مرجحاً.

(٨) خبر «وتوهم» ودفع له.



وقد دفع المصنف هذا التوهم بوجهين:

أحدهما: ما يرجع إلى منع الكبرى، وهو كون الظن بالكذب قادحاً في الحجية. والآخر: إلى منع الصغرى، وهو كون الظن بصدور ذي المزية ملازماً للظن بكذب فاقد المزية.

وأما الوجه الأول: فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن الظن - المنوط به حجية خبر الواحد - يمكن أن يكون نوعياً ويمكن أن يكون شخصياً إذ محتملاته ثلاثة؛ لأن حجية الخبر إما أن تكون من باب حصول الظن الشخصي منه وإما من باب الظن النوعي منه، وعلى الثاني: فإما أن يكون الظن النوعي مقيداً بعدم ظن على خلافه من شهرة أو خبر آخر، وإما أن لا يكون مقيداً بعدم الظن على الخلاف.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحججة هو الخبر المفيد الظن نوعاً، سواء كان على خلافه ظن أم لم يكن، وهذا هو المنسوب إلى الشيخ «قدس سره» وعليه نقول: إن الظن بكذب الخبر لا يقدر في حجيته؛ إذا كان اعتباره من باب الظن النوعي كما هو الحق وعليه الشيخ «قدس سره»، وإنما يقدر في حجيته الشخصي على خلافه، والمفروض: أن اعتبار الأخبار يكون من باب الظن النوعي غير المشروط بعدم الظن على خلافه.

وعلى هذا: فالظن بكذب الخبر الفاقد للمزية لا يوجب سقوطه عن الحجية. فمبنى التوهم حجية الأخبار على أحد الاحتمالين، وهما حجيتها من باب الظن الشخصي، وحجيتها من باب الظن النوعي المقيد بعدم قيام الظن على خلافه.

ومبنى دفع التوهم هو: حجية الأخبار من باب الظن النوعي المطلق، فبطلان التوهم إنما هو لمنافاته لمبنى الشيخ في حجية الأخبار، هذا توضيح الوجه الأول في دفع هذا التوهم.

وأما الوجه الثاني - الذي أشار إليه بقوله: «مضافاً» فحاصله: هو منع الصغرى أعني: بها ملازمة الظن بصدور ذي المزية للظن بكذب فاقدها، بتقريب: أن هذه الملازمة تختص بما إذا علم إجمالاً بكذب أحد الخبرين، ضرورة: أن الظن بصدق أحدهما - مع العلم الإجمالي - يوجب لا محالة وهن احتمال صدور الآخر كالظن بانطباق النجس المعلوم إجمالاً على أحد الإناءين الذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، حيث إن هذا الظن يلزم مرجوحية احتمال انطباقه على الإناء الآخر.

وأما إذا لم يُعلم بكذب أحد الخبرين، وكان كل منهما في نفسه واجداً لشرائط

فإن الظن<sup>(١)</sup> بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً، وإنما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه<sup>(٢)</sup>، ولم يؤخذ<sup>(٣)</sup> في اعتبار الأخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهة ذلك<sup>(٤)</sup>. هذا مضافاً<sup>(٥)</sup> إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما<sup>(٦)</sup> صدوراً؛ والآ<sup>(٧)</sup> فلا يوجب<sup>(٨)</sup> الظن بصدور أحدهما لإمكان<sup>(٩)</sup> صدورهما مع عدم إرادة الظهور في .....

الحجية - كما هو المفروض في تعارض الخبرين - فالملازمة التي هي أساس الصغرى ممنوعة؛ لإمكان صدورهما مع حمل أحدهما على التقية، أو حمل كل منهما على خلاف ظاهره، وعليه: فلا يحصل الظن بصدور أحدهما دون الآخر.

ولا يخفى: أن المناسب تقديم هذا الجواب على الأول، بأن يقال: «بالمع أولاً من حصول الظن بالكذب مطلقاً إذا ظن بصدق ذي المزية؛ لإمكان صدورهما معاً وعدم إرادة ظهورهما. وثانياً: عدم مانعية الظن بالكذب عن حجية الخبر الفاقد للمزية بناءً على حجية الأخبار من باب الظن النوعي». توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) يعني: فإن الظن الشخصي بكذب الخبر الفاقد للمزية لا يضر بحجيته؛ لعدم كون المدار في حجية الخبر - بنظر الشيخ - على الظن الشخصي ولا على الظن النوعي المقيد بعدم الظن على خلافه؛ بل المدار على الظن النوعي المطلق. وهذا إشارة إلى منع الكبرى. وقد تقدم توضيح ذلك.

(٢) هذا الضمير وضمير «اعتباره» راجعان إلى «الظن نوعاً».

(٣) يعني: والحال أنه لم يؤخذ في اعتبار الأخبار... الخ.

(٤) أي: عدم الظن بالخلاف، وقوله: «ذلك» نائب عن فاعل «يؤخذ».

(٥) هذا إشارة إلى الوجه الثاني وهو منه الصغرى، وتقدم توضيحه.

(٦) هذا الضمير في الموضعين راجع على الخبرين.

(٧) يعني: وإذا لم يعلم بكذب أحد الخبرين، وكان كل منهما مشمولاً للدليل

الاعتبار - كما هو المفروض في تعارض الخبرين - فالملازمة ممنوعة كما تقدم آنفاً.

فالمثحصل: أنه في الخبرين المتعارضين - المشمول كل منهما للدليل الحجية مع فرض

عدم العلم الإجمالي بكذب أحدهما - لا يحصل الظن بصدور أحدهما دون الآخر.

(٨) يعني: فلا يوجب الظن بصدور أحدهما الظن بكذب الآخر.

وعليه: فمفعول «يوجب» محذوف قد علم من العبارة.

(٩) تعليل لقوله: «فلا يوجب»، وضمير «صدورهما» راجع إلى الخبرين.

أحدهما<sup>(١)</sup> أو فيهما<sup>(٢)</sup>، أو إرادته<sup>(٣)</sup> تقية، كما لا يخفى.

نعم<sup>(٤)</sup>؛ لو كان وجه التعدي اندراج المزية في أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليته وفي جهة إثباته وطريقته<sup>(٥)</sup>، من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك<sup>(٦)</sup> وإن كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتاً كالشهرة الفتوائية أو الأولوية

(١) أي: في أحد الخبرين؛ كما إذا ورد في خبر «أكرم الأمراء» وفي آخر «لا تكرم الأمراء»، وكان المراد من الثاني خلاف ظاهره؛ بأن أريد أمراء السوء.

(٢) أي: في الخبرين معاً كما في مثل «ثمن العذرة سحت»، و«لا بأس ببيع العذرة» بناءً على عدم إرادة الظهور الإطلاقي في كل من الخبرين بأن المراد من الأول عذرة الإنسان، ومن الثاني عذرة الحيوان المأكول لحمه.

والحاصل: أن عدم إرادة الظهور في أحدهما أو كليهما لا ينافي صدورهما.

(٣) عطف على «عدم» يعني: أو مع إرادة الظهور تقية؛ إذ في موارد التقية يكون الظاهر مراداً لكن لا بالإرادة الجدية؛ لعدم كون الداعي بيان الواقع.

(٤) هذا استدراك على قوله: «ثم إنه بناءً على التعدي... الخ. ومحصله: أن وجوب التعدي إلى كل مرجح وإن لم يوجب شيئاً من الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع مبني على كون الوجه في التعدي هو الروايات المشتملة على المرجحات. وأما إذا كان الوجه فيه الإجماع المدعى على لزوم تقديم أقوى الدليلين على الآخر، بدعوى: مصداقية ذي المزية للقاعدة المعروفة - وهي أقوى الدليلين وصغرويته لتلك الكبرى - فاللازم حينئذٍ الاقتصار على خصوص المزايا الموجبة لقوة أحد الدليلين من حيث الدليلية والطريقة وعدم التعدي إلى المزايا التي لا توجب ذلك وإن أوجبت قوة ذي المزية مضموناً؛ وذلك لأن الظاهر أو المتيقن من قاعدة «أقوى الدليلين» هو الأقوائية من حيث الدليلية، ومن المعلوم: أن ما يوجب قوة المضمون وقربه إلى الواقع لا يستلزم قوته من حيث الدليلية؛ إذ القوة من جهة الدليلية ترجع إلى قرب الخبر من الصدور، وأما قرب مضمونه إلى الواقع بسبب موافقة شهرة فتوائية أو أولوية ظنية أو غيرها له فلا يوجب قوة الخبر من حيث الصدور؛ بل غاية الوثوق بصدور مضمون، وأما صدور نفس هذا الخبر فلا يحصل الظن به أصلاً كما لا يخفى.

(٥) عطف على «إثباته»، وكلاهما بيان لـ «دليليته». وقوله: «إثباته» من إضافة المصدر

إلى فاعله.

(٦) أي: ما لا يوجب القوة في الدليلية والإثبات، واسم «وإن كان» ضمير راجع إلى

«ما لا يوجب القوة في الدليلية». وضمير «ذيه» راجع إلى الموصول في «ما يوجب القوة».

الظنية ونحوهما<sup>(١)</sup>، فإن<sup>(٢)</sup> المساق من قاعدة «أقوى الدليلين» أو المتيقن منها إنما هو الأقوى دلالة<sup>(٣)</sup> كما لا يخفى فافهم<sup>(٤)</sup>.

(١) كالإجماع المنقول، فإنه كالشهرة والأولية يوجب قوة مطابقة مضمون ذبها للواقع.

(٢) تعليل لقوله: «لوجب الاقتصار». وقد مرّ توضيحه.

(٣) المراد بها: الظهور لا الدليلية الشاملة له وللسند والجهة؛ لكن المراد من قوله: قبل قليل: «القوة في دليته» هو الصدور بقريضة قوله: «وفي جهة إثباته»، والعبارة لا تخلو من مسامحة.

وعلى كل حال: مورد قاعدة «أقوى الدليلين» هو قوة الظهور، لا قوة الصدور ولا أعم منهما.

(٤) لعله إشارة إلى منع ظهوره في إرادة الأقوائية من حيث الدليلية فقط. وإمكان دعوى ظهوره في الأقوائية من جميع الجهات حتى جهة المضمون، أو إشارة إلى أنه يمكن أن يدعى أن المتيقن من معقد الإجماع هو الترجيح بما يوجب أقوائية الدلالة والظهور، فلا يشمل ما يوجب قوة السند.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من عقد هذا الفصل: هو التعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها على القول بالترجيح؛ بأن تقيّد إطلاقات التخيير بكل مزية وإن لم تكن منصوصة، فهنا قولان: القول بعدم التعدي كما نُسب إلى المحدثين وبعض الأصوليين.

والقول بالتعدي كما هو المشهور بين الأصوليين كما ذهب إليه الشيخ وأتباعه. وقد استدل الشيخ بوجوه؛ ترجع إلى أخبار الترجيح.

الوجه الأول: أصدقية الراوي في المقبولة وأوثقيته في المرفوعة.

بتقريب: أن في كل منهما جهة الكشف والطريقة، ويكون كل منهما بهذه الجهة موجبة للأقربية إلى الواقع، فيكون المناط حينئذ في الترجيح كل ما يوجب القرب إلى الواقع وإن لم يكن من المرجحات المنصوصة.

٢ - الوجه الثاني: هو تعليل الأخذ بالخبر المشهور في المقبولة بقوله «عليه السلام»: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بتقريب: أن التعليل المذكور وإن كان ظاهراً في نفي الريب عن المشهور بقول مطلق ومن جميع الجهات إلا إن هذا الظاهر غير مراد قطعاً؛ بل

المراد أن يكون الريب المنفي إضافياً لا حقيقياً.

وعليه: يصير الخبر المشهور مما لا ريب بالإضافة إلى غيره، ولازم ذلك كان المدار في حجية أحد الخبرين المتعارضين هو قلة احتمال المخالفة للواقع فيه، وأقربية احتمال مطابقته له من احتمال مطابقة الآخر له، فيتعدى من الشهرة حينئذٍ إلى كل مزية توجب أقربية ذبيها إلى الواقع من الفاقد لتلك المزية.

٣ - الوجه الثالث: هو تعليلهم «عليهم السلام» تقديم الخبر المخالف للعامة بـ «إن الحق والرشد في خلافهم»، والمراد من الرشد في خلافهم من جهة كونه في مخالفتهم غالباً لا دائماً، فمرجع التعليل حينئذٍ إلى أن مخالفة العامة مرجحة لكونها أقرب إلى الواقع غالباً، فكل شيء يوجب هذه الأقربية يكون مرجحاً وإن كان غير مخالفة للعامة.

٤ - وأما رد الاستدلال بهذه الوجوه: أما الاستدلال بالوجه الأول من هذه الوجوه: فلأن الاستدلال المزبور على التعدي مبني على أن يكون تمام الملاك في جعل المرجحية هو حيثية الكشف والطريقية؛ حتى يصح التعدي عنه إلى كل ما فيه هذه الحيثية، وهذا الظهور في حيز المنع لاحتمال دخل خصوصية ذلك الشيء في المرجحية، ومع هذا الاحتمال فاستناد التعدي إلى هذا الوجه غير صحيح.

وأما الإشكال في الوجه الثاني: فلأن الاستدلال لإثبات التعدي مبني على إرادة الريب الإضافي حتى يصح الاستدلال به على مرجحية كل ما يوجب قلة الريب في الروايات، مع إن الأمر ليس كذلك؛ لأن الشهرة في الصدر الأول كانت بمعناها اللغوي وهو الظهور والوضوح، فكان اشتهاً الرواية موجباً للوثوق والقطع العادي بصدور تلك الرواية، وهذا يوجب التعدي إلى ما يوجب الوثوق بالصدور؛ لا إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع كما هو المطلوب.

هذا مضافاً إلى: أن الشهرة كذلك موجبة لتمييز الحجة عن اللاحجة؛ لا مرجحة لحجة على مثلها، فتخرج عن باب المرجحات وتندرج في باب تمييز الحجة عن اللاحجة.

٥ - وأما الإشكال في الوجه الثالث: فلأنه يحتمل في تعليلهم «عليهم السلام» «بأن الحق والرشد في خلافهم» أن نفس المخالفة فيها جهة رجحان؛ لا في كونها مطابقة للواقع غالباً، ومن المعلوم: أنه على هذا الاحتمال لا يصح الاستدلال المذكور؛ لعدم كشف المخالفة حينئذٍ عن مطابقة الخبر المخالف لهم للواقع؛ بل في نفس مخالفتهم

مصلحة أقوى من مصلحة الواقع، فلو كان قولهم مطابقاً للواقع كانت مصلحة مخالفتهم مقدمة على مصلحة الواقع.

### ٦ - إشكالات المصنف على التعدي:

١ - ظهور عدم تعرض الإمام «عليه السلام» لضابط كلي لتعدي دليل على عدم التعدي.

٢ - أمره بالتوقف، وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام مع تساوي الخبرين في المرجحات في المقبولة، وعدم الأمر بالرجوع إلى غير تلك المرجحات دليل على عدم التعدي وانحصار المرجحات بالمزايا المنصوصة.

٣ - أنه على التعدي يقتضي الترجيح بكل مزية؛ وإن لم توجب الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع وعدم الاقتصار على ما يوجب أحدهما. هذا تمام الكلام في إشكالات المصنف على التعدي.

٧ - ولا يخفى: أن إلغاء خصوصيات هذه المرجحات للتعدي إلى غيرها يقتضي التعدي عن كل مرجح منصوص إلى مماثله، فيتعدى عن الأصدقية إلى مثلها مما يوجب الظن بالصدور، ومن موافقة الكتاب إلى مثلها مما يوجب الظن بالأقربية إلى الواقع، ومن الأورعية إلى مثلها مما لا يوجب الظن بالصدور ولا بالواقع، مع أن القائلين بالتعدي لا يلتزمون بهذا التعميم؛ بل يقتصرون فيه على ما يوجب الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع.

٨ - توهم: أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح للخبر المظنون؛ بل موجب لسقوط الخبر الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ، فيكون هذا من باب تمييز الحجية عن اللاحقة.

مدفوع: بأن الظن المعتبر في الأخبار هو الظن النوعي، وهو حاصل في الخبر بمجرد كونه خبراً، فالظن بالكذب لا يضر بحجيته، فكلا الخبرين يكون حجة ويكون الظن مرجحاً لأحدهما عن الآخر لا مسقطاً للآخر عن الحجية.

### ٩ - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها.



## فصل (١)

قد عرفت سابقاً: أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي، ولا يعمهما ما

### اختصاص أخبار العلاج بموارد التعارض

(١) الغرض من عقد هذا الفصل: هو البحث عن اختصاص حكم التخيير أو الترجيح بتعارض الخبرين - وعدم شموله لموارد الجمع العرفي - .  
وقد تقدم في الفصول السابقة: أن لتعارض الخبرين أحكاماً:  
منها: أن مقتضى الأصل الأولي هو سقوطهما في المدلول المطابقي - بناءً على الطريقة ونفي الثالث بأحدهما - ووجوب الأخذ بأحدهما بناءً على السببية.  
ومنها: أن الأصل الثانوي المستفاد من الأخبار العلاجية هو التخيير مطلقاً كما ذهب إليه المصنف، أو بعد فقد المرجحات كما اختار الأكثر.  
ولا ريب في اختصاص الأصل الأولي - وهو التساقط - بموارد التعارض المستقر الذي لا يكون جمع دلالي عرفي بين الخبرين.

وأما الأصل الثانوي المستفاد من الأخبار العلاجية، فهل هو كالأصل الأولي يختص بغير موارد الجمع العرفي، فلا تخيير ولا ترجيح مع إمكان التوفيق العرفي بين الخبرين؟ أم يعم موارد الجمع العرفي، فيجري الترجيح والتخيير بين الخبرين ولو مع إمكان الجمع الدلالي بينهما؟ كما إذا ورد الأمر بغسل الجمعة الظاهر في الوجوب وورد الترخيص في تركه فيه قولان، المنسوب إلى المشهور ومختار الشيخ هو الأول، وهو اختصاص الأصل الثانوي كالأصل الأولي بغير موارد الجمع العرفي.

والمنسوب إلى جمع من الأصحاب كالشيخ الطوسي والمحقق القمي وبعض المحدثين وغيرهم هو الثاني أعني: عدم اختصاص الأصل الثانوي بغير موارد الجمع العرفي، بل يعم موارد.

وقد استدل على ما هو المشهور من اختصاص الأصل الثانوي بغير موارد الجمع العرفي بما أشار إليه المصنف بقوله: «أن الظاهر من الأخبار العلاجية - سؤالاً وجواباً - هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير»، فموضوع التخيير أو الترجيح هو تحير السائل عن



وظيفته ولا تحير عند إمكان الجمع العرفي بين الخبرين.  
 وثانياً: ما أشار إليه بقوله: «ودعوى أن المتيقن منها...» الخ.  
 وحاصل هذا الوجه الثاني: هو أن الأخبار العلاجية لو لم تكن ظاهرة في غير موارد  
 الجمع العرفي فلا أقل من كونه المتيقن، ومع هذا التيقن لا دليل على جريان أحكام  
 التعارض في موارد الجمع العرفي؛ لوضوح: توقف إطلاق الأخبار العلاجية لموارد الجمع  
 العرفي على عدم وجود القدر المتيقن، والمفروض: أن موارد التحير الفاقدة للجمع الدلالي  
 بين الخبرين تكون هي القدر المتيقن من أخبار العلاج، فلا تتم مقدمات الحكمة في هذه  
 الأخبار حتى ينعقد لها إطلاق شامل لموارد الجمع العرفي.  
 هذا تمام الكلام في الاستدلال بهذين الوجهين على المشهور.  
 ويرد على كلا الوجهين:

وأما الإيراد على الوجه الأول: فقد أشار إليه بقوله: «ويشكل...» الخ.  
 وحاصل الإشكال: هو منع اختصاص الأسئلة - كقول الراوي: «إذا ورد عنكم  
 الخبران المتعارضان فبأيهما نعمل» ونحو ذلك - بغير موارد الجمع العرفي.  
 وهذا المنع لأحد وجوه ثلاثة:

الأول: أنه يمكن أن يكون السؤال عن حكم كلي التعارض ولو كان بدوياً وزائلاً  
 مآلاً بالنظر العرفي؛ كموارد التوفيقات العرفية، فإن «الظاهر والأظهر» متعارضان بدوياً  
 بمثابة يصح السؤال عن حكمهما.

هذا ما أشار إليه بقوله: «الصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال».  
 الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أو للتحير في الحكم واقعاً».  
 توضيحه: أنه يمكن أن يكون السؤال - عن حكم مطلق التعارض - لأجل التحير في  
 الحكم الواقعي وإن لم يكن تحيراً في الحكم الظاهري؛ للعلم به بحسب ميزان الجمع  
 العرفي من حمل الظاهر على الأظهر ونحوه. وعليه: فالتحير في الحكم الواقعي كاف في  
 صحة السؤال عن حكم المتعارضين وإن كان بينهما جمع عرفي.

مثلاً: إذا ورد خبران في حكم غسل الجمعة أحدهما ظاهر في الوجوب كقوله:  
 «اغتسل في يوم الجمعة»، والآخر أظهر في الاستحباب مثل: «ينبغي الغسل في يوم  
 الجمعة»، فإن قانون الجمع العرفي وإن كان مقتضياً لرفع اليد عن ظهور الأمر في  
 الوجوب، إلا إن هذا الجمع يفيد الحكم الظاهري وهو الاستحباب، وأما احتمال وجوب

الغسل واقعاً فلا ينتفي بهذا التوفيق العرفي، فإذا سأل الراوي عن حكم الخبرين المتعارضين - مع وجود الجمع الدلالي بينهما - كان سؤاله معقولاً؛ لأنه أراد أن يتعلم الحكم الواقعي لغسل يوم الجمعة من جواب الإمام «عليه السلام».

ومع احتمال أن يكون الداعي للسؤال استعمال الحكم الواقعي - حتى مع وجود الجمع العرفي - لا وجه لجعل الأخبار العلاجية منصرفة عن موارد الجمع الدلالي، فإن التحير في الحكم لا يزول بمجرد الجمع العرفي؛ لاحتمال أن يكون الحكم الواقعي في الخطاب الظاهر لا الأظهر.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً» وحاصله: أنه يمكن أن يكون عموم السؤال لموارد الجمع العرفي لأجل احتمال الراوي منع الشارع وردعه عن الجمع العرفي، وهذا الاحتمال يوجب صحة السؤال عن موارد التوفيق العرفي. وكيف كان؛ فالنتيجة: أنه لا وجه للالتزام باختصاص الترجيح أو التخيير بباب تعارض الخبرين المستقر؛ بل يجريان في موارد الجمع العرفي أيضاً.

فلو فرض وجود مزية في العام مفقودة في الخاص قُدّم العام على الخاص وهكذا. هذا تمام الكلام في الإشكال على الوجه الأول.

وأما الإشكال في الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «مجازفة» خبر «ودعوى» وإشكال عليها أو جواب عنها ومرجعه إلى وجهين:

أحدهما: أنه لا مورد هنا للأخذ بالمتيقن؛ إذ مورده إجمال الدليل وعدم ظهوره في معنى، والمفروض: أن إطلاق الأخبار العلاجية الشامل - لموارد الجمع العرفي - باقٍ على حاله.

ثانيهما: أنه - بعد تسليم عدم الإطلاق - لا مجال أيضاً للأخذ بالمتيقن؛ وذلك، لأن المتيقن المجدي في تقييد الإطلاق إنما هو المتيقن في مقام التخاطب، لا المتيقن بحسب الوجود الخارجي أو أنس الذهن، كما إذا قال السيد لعبده: «اسقني ماءً»، وكان الغالب بحسب الوجود في مكانهما ماء الفرات مثلاً، فالمتيقن حينئذٍ وإن كان هو ماء الفرات، إلا إنه لما كان ذلك بحسب الخارج - لا بحسب التخاطب - فلا يصلح لتقييد الإطلاق.

والمقام من هذا القبيل؛ إذ المتيقن في مقام التخاطب إنما يتحقق في موردين: بعق الرقبة الواقع جواباً عن سؤال عتق الرقبة المؤمنة، فإن «الرقبة المؤمنة» لورودها مورد السؤال يصير عتقها متيقناً.

يقتضيه الأصل في المتعارضين من<sup>(١)</sup> سقوط أحدهما رأساً، وسقوط<sup>(٢)</sup> كل منهما في خصوص مضمونه؛ كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح<sup>(٣)</sup> يختص أيضاً<sup>(٤)</sup> بغير موارد<sup>(٥)</sup> أو يعمها<sup>(٦)</sup>؟ قولان: أولهما المشهور<sup>(٧)</sup>، وقصارى ما يقال

الثاني: حكم العقل الارتكازي يتيقن بعض أفراد المطلق؛ بحيث يصح للمتكلم الاعتماد عليه لكونه كالقرينة الحافة بالكلام الموجبة لظهور اللفظ في ذلك؛ كجواز تقليد المجتهد المنصرف عقلاً إلى خصوص المجتهد الورع المخالف لهواه المطيع لأمر مولاه، دون غيره.

وليس المقام من قبيل هذين الموردين. وعليه: فيكون تيقن غير موارد الجمع العرفي من الأخبار العلاجية خارجياً وأجنبياً عن مقام التخاطب، فلا يوجب تقيّد إطلاق أخبار العلاج بغير التوفيق العرفي.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) بيان لـ«ما» الموصول، وهذا إشارة إلى ما ذكره سابقاً في أول الفصل الثاني من قوله: «التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين...» الخ. وحاصله: سقوط أحدهما لا بعينه بالتعارض.

(٢) عطف على «سقوط»، وهذا إشارة إلى ما ذكره في أوائل الفصل الثاني أيضاً بقوله: «إلا إنه حيث كان بلا تعيين... لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه لعدم التعيين في الحجة أصلاً».

(٣) اللذان يستفادان من الأخبار العلاجية في الخبرين المتعارضين، والتخيير مطلقاً مختار المصنف، والترجيح بين المتفاضلين مذهب المشهور.

(٤) يعني: كاختصاص غير التخيير والترجيح - من سقوط أحدهما لا بعينه، وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه المطابقي كما هو مقتضى الأصل الأولي في المتعارضين - بغير موارد الجمع العرفي.

(٥) أي: موارد الجمع والتوفيق العرفي، والأولى تذكير الضمير، لرجوعه إلى «الجمع» أو إسقاط «مواردها» وتبديله بالضمير فقول، بأن يقال: «بغيرها» ليرجع الضمير إلى «موارد» وإن كان تأنيث الضمير باعتبار رجوعه إلى المصدر أيضاً صحيحاً.

(٦) عطف على «يختص»، وضميره راجع على «مواردها».

(٧) بل يظهر من الشيخ «قدس سره» تبعاً لبعض مشايخه المعاصرين له أنه بما لا خلاف فيه.

في وجهه<sup>(١)</sup>: إن الظاهر من الأخبار العلاجية - سؤالاً وجواباً - هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك<sup>(٢)</sup> عرفاً، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق<sup>(٣)</sup>، فإنه<sup>(٤)</sup> من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة. ويشكل<sup>(٥)</sup>: بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه<sup>(٦)</sup> في أذهانهم على وجه وثيق<sup>(٧)</sup>، لا يوجب<sup>(٨)</sup> اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع؛ .....

(١) أي: في وجه القول الأول المشهور، وهو خروج موارد التوفيق العرفي عن الأخبار العلاجية.

وتوضيح هذا الوجه: أن وجه عدم شمول القواعد المستفادة من الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي أن الظاهر منها سؤالاً وجواباً هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير، ولا تحير عند إمكان الجمع العرفي بين الخبرين، فموضوع التخيير أو الترجيح هو تحير السائل عن وظيفته.

هذا هو الوجه الذي استدل به على قول المشهور.

وأما الوجه الثاني الذي استدل به على قول المشهور هو ما أشار إليه المصنف بقوله: «ودعوى أن المتيقن منها...» الخ، وقد تقدم توضيح الكلام.

في كلا الوجهين تفصيلاً فلا حاجة إلى التكرار.

(٢) أي: في موارد التحير التي هي مورد الأخبار العلاجية التي يستفاد منها الترجيح أو التخيير.

وقوله: «مما لا يكاد» بيان لـ «موارد التحير». ويمكن أن يكون قوله: «مما لا يكاد» للتمييز على أن التحير على ضربين، فتارة: يزول بالتأمل في الخبرين بالجمع بينهما، وأخرى: لا يزول؛ بل يبقى العرف متحيراً في وظيفته، وهنا لا بد من الترجيح أو التخيير.

(٣) العرفي: يعني: ليس مورد أخبار العلاج ما يستفاد فيه المراد ولو بالتوفيق العرفي الذي هو من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة.

(٤) أي: فإن التوفيق.

(٥) وقد تقدم توضيح هذا الإشكال تفصيلاً، فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

(٦) عطف على «مساعدة»، وضمير «ارتكازه» راجع إلى «الجمع».

(٧) وهو التوفيق الذي جرت عليه طريقة أبناء المحاورة كحمل العام على الخاص.

(٨) خبر «بأن مساعدة العرف».

غرضه: أن مساعدة العرف على الجمع لا تكون قرينة على اختصاص الأسئلة بغير موارد الجمع. وقد عرفت توضيحه.

لصحة<sup>(١)</sup> السؤال بملاحظة التحير في الحال<sup>(٢)</sup> لأجل<sup>(٣)</sup> ما يترأى من المعارضة وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل، أو للتحير<sup>(٤)</sup> في الحكم واقعاً؛ وإن لم يتحير فيه<sup>(٥)</sup> ظاهراً، وهو<sup>(٦)</sup> كافٍ في صحته قطعاً مع<sup>(٧)</sup> إمكان أن يكون<sup>(٨)</sup> لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة<sup>(٩)</sup> - لولا كلها<sup>(١٠)</sup> - .....

(١) هذا إشارة إلى الوجه الأول وهو ما تقدم في قولنا: «الأول: أنه يمكن أن يكون السؤال عن حكم كلي التعارض»، وهو تعليل لقوله: «لا يوجب اختصاص»، وبيان لوجه عدم قرينية الجمع العرفي على اختصاص الأسئلة بغير موارد الجمع وقد عرفت توضيحه.

(٢) يعني: بدءاً كالمطلق والمقيد والعام والخاص.

(٣) تعليل لصحة السؤال يعني: أن التعارض البدوي الموجب للتحير يُصحح السؤال.

(٤) عطف على «صحة»، وإشارة على الوجه الثاني، وقد تقدم توضيح ذلك.

(٥) أي: في الحكم ظاهراً.

(٦) يعني: والتحير في الحكم الواقعي كافٍ في صحة السؤال.

(٧) هذا إشارة إلى الوجه الثالث الذي تقدم توضيحه.

(٨) الضمير المستتر في «يكون» والبارز في «صحته» راجعان إلى «السؤال».

(٩) كقول الراوي: «تجئنا الأحاديث عنكم مختلفة» كما في حديث حسن بن

الجهم عن الرضا «عليه السلام»، وقوله: «يتنازعون في الحديثين المختلفين» كما في حديث

أحمد بن الحسن الميثمي عن الرضا «عليه السلام»، وقوله: «كيف نصنع بالخبرين

المختلفين»؟ كما في سؤال محمد بن عبد الله عن الرضا «عليه السلام» وغير ذلك من

الروايات المشتملة على التعارض أو الاختلاف فلاحظها. وقد تقدمت جملة منها في

أخبار العلاج المذكورة في الفصل الثالث.

(١٠) أي: لولا كل العناوين. وهذا إشارة إلى الروايات المتضمنة للأمر والنهي كقول

الراوي: «يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه» كما في رواية

سماعة بن مهران عن أبي عبد الله «عليه السلام»، وغير ذلك مما يشتمل على الأمر

والنهي؛ إذ من الواضح: أن الخبرين المتضمنين للأمر والنهي يكونان من مصاديق عنوانين

المتعارضين والمختلفين، مع إمكان الجمع العرفي بين الخبرين الأمر والنهي؛ لأن الأمر ظاهر

يعمها<sup>(١)</sup> كما لا يخفى. ودعوى<sup>(٢)</sup>: «أن المتيقن منها<sup>(٣)</sup> غيرها» مجازفة<sup>(٤)</sup>، غايته: أنه<sup>(٥)</sup> كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام التخاطب<sup>(٦)</sup>، وبذلك<sup>(٧)</sup> ينقدح وجه

في الوجوب ونص في الجواز، والنهي ظاهر في الحرمة ونص في طلب الترك، ومقتضى حمل الظاهر على النص الحكم بالكراهة والرخصة في الفعل، مع أنه «عليه السلام» حكم بالتخيير.

وكذا الحال في مكاتبة الحميري إلى الحجة «عليه السلام»، فإن نسبة الخبر النافي للتكبير - لحال القيام - فيها إلى الخبر المثبت للتكبير في جميع الانتقالات هي نسبة الخاص إلى العام؛ ولكنه «عليه السلام» حكم بالتخيير، لا بالتخصيص الذي هو جمع عرفي. وكذا في مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن «عليه السلام» في جواز الإتيان بناقلة الفجر في الحمل، فإنه «عليه السلام» حكم بالتخيير مع وجود الجمع الدلالي بينهما بالنصوصية والظهور؛ لنصوصية الخبر الأول في جواز الإتيان بناقلة في الحمل، وظهور الثانية في حرمة الصلاة على غير وجه الأرض، فيجمع بينهما بالحمل على الكراهة ولو بمعنى أنه ترك الأفضل.

وعليه: فجميع العناوين المأخوذة في الأسئلة تعم موارد الجمع العرفي. فصارت النتيجة: أنه لو أشكل في صدق عنوان التعارض على موارد التوفيق العرفي لكفى في شمول الأخبار العلاجية لها ما اشتمل من تلك الأخبار على الأمر والنهي.

(١) أي: يعم موارد التوفيق العرفي.

(٢) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من أدلة القول المشهور وهو عدم شمول الأخبار العلاجية للتوفيق العرفية، وقد تقدم توضيح هذا الوجه فراجع.

(٣) أي: من الأسئلة، وضمير «غيرها» راجع إلى موارد الجمع العرفي. وتقدم توضيح هذا الوجه مع ما يرد عليه.

(٤) خبر «ودعوى» وجواب عنها.

(٥) أي: غاية الأمر: أن غير موارد الجمع العرفي كان كذلك أي: متيقناً خارجاً لا في مقام التخاطب.

(٦) الذي هو الصالح لتقييد المطلق، لا المتيقن مطلقاً ولو كان خارجياً نظير ما مرّ آنفاً.

(٧) أي: بالإشكال الذي ذكره بقوله: «ويشكل بأن مساعدة العرف...» الخ، ينقدح وجه القول الثاني وهو التعميم وإجراء الترجيح والتخيير مطلقاً ولو في موارد الجمع

القول الثاني<sup>(١)</sup>، اللهم إلا أن يقال<sup>(٢)</sup>: إن التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيّد والمطلق كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة «عليهم السلام»، وهي<sup>(٣)</sup>

العرفي، ومحصل وجه هذا القول هو: شمول إطلاق أخبار العلاج للمورد الجمع العرفي، وعدم صلاحية الانصراف إلى غير موارد الجمع العرفي لتقييد إطلاقها؛ لكون التيقن خارجياً غير مستند إلى التخاطب والانفهام من اللفظ كما مر آنفاً.

(١) وهو التعميم والحكم بجريان التخيير والترجيح في موارد التوفيق العرفي، وهو منسوب إلى جماعة، منهم الشيخ الطوسي في العدة والاستبصار، والمحقق القمي. وبعض المحدثين.

وكيف كان؛ فملخص وجه القول الثاني هو عدم الموجب لاختصاص الأسئلة بغير تلك الموارد، وشمول جل العناوين المأخوذة في الأسئلة لموارد الجمع العرفي جميعاً.

(٢) هذا شرع في تصحيح قول المشهور - وهو عدم شمول أخبار العلاج لموارد الجمع العرفي.

حاصل التصحيح: هو تسليم الإشكال المتقدم من عدم الموجب لاختصاص الأسئلة بغير موارد الجمع العرفي، وأن جلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لولا كلها هو مما يعم موارد الجمع العرفي؛ لكن السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة «عليهم السلام» كانت قائمة على الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيّد، وغيرهما من موارد الجمع العرفي، فهي تكشف إجمالاً عن وجود ما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفي.

فالمحصل: أن السيرة القطعية كاشفة عن مخصص يخصص أخبار العلاج، فيثبت حينئذ قول المشهور أعني: عدم شمول أخبار العلاج للتوفيق العرفي.

وفيه: أنه بعد الاعتراف بعموم أخبار العلاج سؤالاً وجواباً لموارد الجمع العرفي، وعدم انصرافها عنها أبداً لا يكاد تصح السيرة القطعية أصلاً، وذلك لكون الأخبار بعمومها رادعة عن السيرة.

وهذا بخلاف ما إذا أنكرنا شمولها لموارد الجمع العرفي وادعينا انصرافها إلى غير موارد الجمع العرفي، فتكون السيرة حينئذ مما لا رادع عنها فتكون معتبرة.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(٣) يعني: والسيرة القطعية كاشفة عن مخصص يخصص أخبار العلاج، فيثبت حينئذ المشهور أعني: عدم شمول أخبار العلاج للتوفيق العرفي.

كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي؛ لولا<sup>(١)</sup> دعوى اختصاصها به<sup>(٢)</sup>، وأنها<sup>(٣)</sup> سؤالاً وجواباً بصدد الاستعلام والعلاج<sup>(٤)</sup> في موارد التحير والاحتياج، أو دعوى<sup>(٥)</sup> الإجمال وتساوي<sup>(٦)</sup> احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، ولا ينافيها<sup>(٧)</sup> مجرد صحة .....

(١) هذا إشارة إلى وجه القول المشهور الذي أفاده بقوله: «وقصارى ما يقال في وجهه: إن الظاهر من الأخبار العلاجية...» الخ.

وحاصله: أن تخصيص الأخبار العلاجية إنما يصح فيما إذا كان لها عموم يشمل موارد التوفيق العرفي، وأما إذا لم يكن لها عموم؛ بأن يكون موضوع تلك الأخبار خصوص موارد التحير - دون غيرها كموارد الجمع العرفي التي لا يتحير العرف في الاستفادة المراد منها - كان خروج موارد التوفيق العرفي بالتخصص الذي هو خروج موضوعي لا بالتخصيص.

لكن المصنف «قدس سره» منع هذا الوجه بقوله: «ويشكل بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق...» الخ.

(٢) أي: اختصاص أخبار العلاج. وضمير «به» راجع إلى «بغير».

(٣) عطف على «اختصاصها»، وضميره «راجع إلى أخبار العلاج».

(٤) الأول أعني: «الاستعلام» راجع إلى السؤال، والثاني أعني: «العلاج» راجع إلى الجواب، و«في موارد» متعلق بـ«الاستعلام».

(٥) عطف على «دعوى اختصاصها»، وحاصله: أن دعوى التخصيص منوطة بعدم اختصاص ظهور أخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفي، أو بعدم إجمالها الناشئ عن تساوي احتمالي العموم والاختصاص، إذ مع صحة هاتين الدعويتين لا مجال لدعوى التخصيص كما هو واضح؛ لكن المصنف «قدس سره» منع هذه الدعوى بقوله: «ودعوى أن المتيقن منها غيرها...» الخ.

(٦) عطف تفسيري لـ«الإجمال».

(٧) أي: ولا ينافي دعوى الإجمال، وهذا إشارة إلى توهم ودفعه.

أما التوهم فهو: أن صحة السؤال عن مطلق التعارض الشامل للتوفيق العرفي تكشف عن العموم، وهو صالح للرادعية عن السيرة، فدعوى السيرة تنافي هذا العموم.

وأما الدفع فمحصله: أن المنافاة منوطة بظهور اللفظ في العموم حتى يصلح للرادعية، ومجرد السؤال عن مطلق التعارض لا يثبت العموم؛ لأن صحته أعم من



السؤال لما<sup>(١)</sup> لا ينافي العموم ما لم يكن<sup>(٢)</sup> هناك ظهور<sup>(٣)</sup> أنه لذلك<sup>(٤)</sup>، فلم يثبت<sup>(٥)</sup> بأخبار العلاج ردع عما هو<sup>(٦)</sup> عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء، من<sup>(٧)</sup> التوفيق وحمل<sup>(٨)</sup> الظاهر على الأظهر، والتصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه<sup>(٩)</sup> فتأمل.

احتمال العموم؛ لكفاية احتماله في صحة السؤال، واحتماله لا ينافي السيرة ولا يردعها. هذا بناء على ما في أكثر النسخ حتى المطبوعة أخيراً المصححة على النسخة الأصلية المخطوطة بقلم المصنف؛ ولكن في نسخة العلامة الرشتي «قدس سره»: «ولا ينافيهما» بثنية الضمير الراجع إلى كلتا الدعويين - أي: دعوى الاختصاص ودعوى الإجمال - ولا بأس به.

- (١) متعلق بـ«السؤال» والأولى تبديله بـ«عما».
- (٢) هذا إشارة إلى دفع التوهم المذكور بقولنا: «وأما الدفع فمحصله...» الخ.
- (٣) بالرفع مضافاً إلى كلمة «أنه» وضمير «أنه» راجع إلى «السؤال».
- (٤) أي: للعموم، يعني: ما لم يكن هناك ظهور كون السؤال للعموم، وهذا الظهور غير ثابت؛ لكون السؤال أعم من الظهور واحتماله.
- (٥) هذه نتيجة قوله: «اللهم إلا أن يقال»، ومحصلها: أن أخبار العلاج إما ظاهرة في خصوص التعارض الموجب للتحيز عرفاً، أو مجملة، والمتيقن منها غير موارد الجمع العرفي، أو عامة لموارد الجمع العرفي أيضاً.
- وعلى جميع التقادير: تكون موارد التوفيق العرفي خارجة عن حريم تلك الأخبار إما تخصصاً كما في الأول وإما تيقناً كما في الثاني، وإما تخصيصاً كما في الثالث؛ لكشف السيرة القطعية عن المخصص.

- (٦) هذه الكلمة زائدة فيكفي أن يقال: «ردع عما عليه بناء العقلاء».
- (٧) بيان لـ«ما» الموصول، وقوله: «سيرة» عطف على «بناء».
- (٨) هذا وقوله: «والتصرف» معطوفان على «التوفيق» ومفسران له.
- (٩) أي: على التصرف؛ كما إذا قال: «لا تصم يوم عاشوراء» ثم قال: «صم يوم عاشوراء»، حيث إنه يحمل الأول على الكراهة والثاني على الرخصة.
- قوله: «فتأمل» لعله إشارة على أنه - بناء على عموم أخبار العلاج - لا بد من الالتزام برادعيته للسيرة القطعية التي عليها أبناء المحاوررة في التوفيق العرفية كسائر السير القطعية المردوع عنها بعموم أو إطلاق، وقطعيتها لا تمنع عن ردع أخبار العلاج لها. فالأولى في دفع الإشكال منع العموم، ودعوى ظهور أخبار العلاج في خصوص

التعارض الحقيقي، وعدم الدليل على الردع - عن هذه السيرة القطعية - الذي هو كاف في إضائها.

أو إشارة إلى أن الأخبار شاملة لمورد الجمع العرفي؛ إلا إن الإجماع أو السيرة مخصصة، لا أن الأخبار لا تشملها، فخرج موارد الجمع العرفي إنما هو بالتخصيص لا بالتخصص. والفرق بينهما أظهر من الشمس.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من عقد هذا الفصل: بيان اختصاص أخبار العلاج بموارد التعارض الحقيقي أو شمولها موارد الجمع العرفي، فيه قولان:

القول الأول - أعني: الاختصاص - هو المنسوب إلى المشهور.

القول الثاني - وهو عدم الاختصاص - منسوب إلى جماعة كالشيخ الطوسي والمحقق القمي وبعض المحدثين.

٢ - استدل على المشهور بوجهين:

أحدهما: أن الظاهر من الأخبار العلاجية سؤالاً وجواباً هو موارد التحير، ولا تحير في موارد الجمع العرفي.

وثانيهما: أن المتيقن منها هو غير موارد الجمع العرفي، فلا تجري أحكام التعارض من التخيير والترجيح في موارد الجمع العرفي.

٣ - الإشكال على الوجه الأول: هو منع اختصاص الأسئلة بغير موارد الجمع العرفي لأحد وجوه:

١ - أنه يمكن أن يكون السؤال عن حكم كلي التعارض الشامل للمستقر والزائل؛ كموارد التوفيق العرفي.

٢ - أنه يمكن أن يكون السؤال - عن حكم مطلق التعارض - لأجل التحير في الحكم الواقعي وإن لم يكن تحير في الحكم الظاهري، والتحير في الحكم الواقعي كاف في صحة السؤال عن حكم المتعارضين وإن كان بينهما جمع عرفي.

٣ - أنه يمكن أن يكون عموم السؤال لموارد الجمع العرفي لأجل احتمال الراوي منع الشارع وردعه عن الجمع العرفي، وهذا الاحتمال يوجب صحة السؤال عن موارد الجمع العرفي.

هذا تمام الكلام في الإشكال على الوجه الأول.  
 ٤ - وأما الإشكال في الوجه الثاني: فيمكن بأحد وجهين:  
 إحداهما: أنه لا مورد هنا للأخذ بالمتيقن؛ إذ مورده إجمال الدليل وعدم ظهوره في  
 معنى، والمفروض: أن إطلاق الأخبار العلاجية الشامل - لموارد الجمع العرفي - باقٍ على  
 حاله.

ثانيهما: إنه - بعد تسليم عدم الإطلاق - لا مجال أيضاً للأخذ بالمتيقن؛ لأن المتيقن  
 المجدي في تقييد الإطلاق هو المتيقن في مقام التخاطب لا المتيقن الخارجي والمقام من  
 قبيل الثاني لا الأول.

٥ - تصحيح قول المشهور - على فرض تسليم الإشكال المتقدم من عدم الموجب  
 لاختصاص السؤالات بغير موارد الجمع العرفي - بأن السرة القطعية قائمة على الجمع بين  
 العام والخاص والمطلق والمقيد، وغيرهما من موارد الجمع، وهي كاشفة عن وجود  
 مخصص تخصص به أخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفي، فبعد خروج موارد الجمع  
 عن الأخبار العلاجية بالتخصيص يثبت ما هو المشهور أعني عدم شمول أخبار العلاج  
 موارد الجمع العرفي.

٦ - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم جريان ما يستفاد من الأخبار العلاجية من التخيير أو الترجيح في موارد الجمع  
 العرفي.

## فصل (١)

قد عرفت<sup>(٢)</sup> حكم تعارض الظاهر والأظهر، وحمل<sup>(٣)</sup> الأول على الآخر، فلا إشكال<sup>(٤)</sup> فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر وأيهما أظهر، وقد ذكر فيما اشبه الحال لتمييز ذلك<sup>(٥)</sup> ما لا عبرة به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها<sup>(٦)</sup> وبيان<sup>(٧)</sup> ضعفها:

### في جملة من المرجحات النوعية للدلالة

(١) المقصود من عقد هذا الفصل: هو ذكر جملة من المرجحات للدلالة. والتعرض لما قيل في تمييز الظاهر والأظهر - في الموارد التي اشبه فيها الحال - وتزييفه، فالبحث في هذا الفصل صغروي وهو: إثبات الأظهر وتمييزه عن الظاهر، كما أن ما أفاده في أوائل التعادل والترجيح من تقدم الأظهر على الظاهر وسائر التوفيقات العرفية بحث كبروي.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(٢) يعني: في أوائل التعادل والترجيح، حيث قال: «ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر كما في الظاهر مع النصّ أو الأظهر».

(٣) عطف على «حكم» ومفسر له، فإن حكم تعارضهما هو حمل الظاهر على الأظهر.

(٤) هذا متفرع على ظهر - بحسب الكبرى - من حكم الظاهر والأظهر، وأنه لا إشكال في تقديم الأظهر فيما إذا تميز عن الظاهر، وأما في موارد الاشتباه وعدم إحراز الأظهر، فقد ذكروا لتمييزه وجوهاً ضعيفة سيأتي بيانها.

(٥) أي: الأظهر وضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الوجوه الضعيفة، وتذكيره باعتبار لفظ «ما» لا معناه.

(٦) أي: من الوجوه التي لا عبرة بها.

(٧) بالجر عطف على «الإشارة»، وضمير «ضعفها» راجع إلى «الوجوه».

منها<sup>(١)</sup>: ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق، وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما: «من<sup>(٢)</sup> كون ظهور العام في العموم تنجيزياً<sup>(٣)</sup>، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق فإنه<sup>(٤)</sup> معلق على عدم البيان والعام يصلح<sup>(٥)</sup> بياناً،

### في ترجيح العموم على الإطلاق

(١) أي: من تلك الوجوه الضعيفة: ما أفاده الشيخ «قدس سره» في الرسائل من أنه إذا دار الأمر بين التقييد والتخصيص قُدّم الأول على الثاني لوجهين:  
الأول: أظهرية العام في العموم من المطلق في الإطلاق؛ لكون ظهور الأول تنجيزياً حيث إنه مستند إلى الوضع، والثاني: تعليقياً، لكونه معلقاً على مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان، والعام صالح للبيانية، فعدم الأخذ بالإطلاق حينئذ إنما هو لعدم تمامية مقتضيه، بخلاف العكس؛ إذ تمام المقتضي للعموم - وهو الوضع - موجود، فلا وجه لرفع اليد عنه للزوم الدور الذي سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

مثلاً: إذا ورد: «أكرم الشاعر ولا تكرم الفساق»، وكان هناك شاعر فاسق، دار الأمر بين إخراجيه عن وجوب إكرام الشاعر بالتقييد بغير الفاسق وبين إخراجيه عن عموم حرمة إكرام الفساق بالتخصيص، والحكم بوجوب إكرامه، فيقال: إن التقييد أولى من التخصيص، حيث إن ظهور «الفساق» في العموم بالوضع، وظهور «الشاعر» في الإطلاق بمقدمات الحكمة التي هي غير تامة، لما عرفت من صلاحية العام للبيانية؛ لأن دلالة العام تنجيزية لا تتوقف على غير الوضع، بخلاف دلالة الإطلاق - الموضوع لنفس الطبيعة - على الشمول؛ فإنها معلقة على عدم البيان؛ لكون المولى بصدد بيان مراده، فعدم تقييده إكرام الشاعر بالعدالة كاشف عن موضوعية نفس الشاعر لوجوب الإكرام ولو كان فاسقاً، ومن المعلوم: انتفاء هذه بورود البيان وهو العام المفروض صلاحيته للبيانية على إيراد من المطلق.

(٢) بيان «ما» الموصول في «ما قيل»، وهذا بيان حاصل كلام الشيخ «قدس سره».

(٣) لاستناده إلى الوضع الذي لم يعلق على شيء؛ لكونه المقتضي التام للظهور.

(٤) أي: ظهور المطلق في الإطلاق معلق على عدم البيان الذي هو جزء المقتضي

للإطلاق، فظهور العام لتامة مقتضيه - وهو الوضع - منجز غير معلق على شيء، بخلاف إطلاق المطلق، فإنه معلق على تمامية مقتضيه المنوطة بعدم البيان.

(٥) لكونه تنجيزياً باعتبار تمامية مقتضيه وهو الوضع كما مرّ مراراً.

فتقديم العام حينئذ<sup>(١)</sup> لعدم تمامية مقتضى الإطلاق معه بخلاف العكس<sup>(٢)</sup> فإنه<sup>(٣)</sup> موجب لتخصيصه بلا وجه إلا<sup>(٤)</sup> على نحو دائر. ومن<sup>(٥)</sup> «أن التقييد أغلب من التخصيص». وفيه<sup>(٦)</sup>: أن عدم البيان الذي هو جزء .....

(١) أي: حين تنجيزيته وصلاحيته للبيانية، و«لعدم» خير «تقديم»، وضمير «معه» راجع إلى «العام» و«مقتضى الإطلاق» بصيغة اسم الفاعل، والمراد به مقدمات الحكمة. فالنتيجة: أن ظهور العام تنجيزي والمطلق تعليلي.

(٢) وهو تقديم المطلق على العام المستلزم لتخصيص العام - كالفاسق في المثال - بالمطلق وهو الشاعر، وإخراج الشاعر الفاسق عن حرمة إكرام الفاسق، فإن هذا التقديم لا وجه له، ضرورة: أن هذا التخصيص منوط بتمامية المقدمات المقتضية للإطلاق، وقد عرفت عدم تماميتها.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين تقديم العام على المطلق وبين تخصيص العام، وتقديم العام يلزمه تقييد المطلق لا تقييده؛ لفرض: عدم جريان المقدمات فيه حتى يستفاد الشروع من المطلق، فلا يراد من المطلق حينئذ إلا الطبيعة المهملة. وأما تقديم المطلق وتخصيص العام به فهو إما بلا ميزان وضابط، وإما دوري، وكلاهما باطل، فيتعين تقديم العام على المطلق.

(٣) أي: فإن العكس - وهو تقديم المطلق على العام - موجب لتخصيص العام بلا وجه، وهذا تعليل لعدم المطلق على العام، ومحصله: أن هذا التقديم بلا وجه أي: اقتراح محض وليس بميزان؛ لما مر من عدم تمامية المطلق حتى يصح تخصيص العام به؛ لتوقف تماميته على عدم البيان.

(٤) استثناء من «بلا وجه» يعني: أن هذا التخصيص يكون بلا وجه إلا بنحو محال، وهو الدور؛ إذ العمل بالتعليلي - وهو المطلق - موقوف على طرح التنجيزي وهو العام؛ إذ مع وجوده لا يتحقق المطلق، وطرح التنجيزي منوط بالعمل بالتعليلي، وهذا دور واضح.

(٥) عطف على «من كون» وإشارة إلى الوجه الثاني من وجهي تقديم التقييد على التخصيص عند الدوران بينهما، ومحصله: أن التقييد في المحاورات أكثر من التخصيص، وهذه الأكثرية ربما توجب أظهرية العام في العموم من ظهور المطلق في الإطلاق.

(٦) هذا إشكال على الوجه الأول: وهو كون ظهور العام تنجيزياً وظهور المطلق تعليلياً. ومبنى الإشكال هو: النزاع في أن البيان المأخوذ عدمه في انعقاد الإطلاق هل هو

المقتضي<sup>(١)</sup> في مقدمات الحكمة، إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد<sup>(٢)</sup>، وأغلبية<sup>(٣)</sup> التقييد مع كثرة .....

البيان حال إلقاء الكلام، فإذا كان المولى في مقام البيان ولم يأت بالمقيد المتصل انعقد الإطلاق في كلامه؟ أم أن البيان المأخوذ عدمه في مقدمات الحكمة هو البيان إلى الأبد لا خصوص عدمه في حال التخاطب. ظاهر كلام الشيخ «قدس سره» هو الثاني، ومختار المصنف هو الأول، وقد ناقش «قدس سره» كلام الشيخ هنا وفي بحث المطلق والمقيد وفي الفوائد.

وبعد الإشارة إلى مبنى الإشكال نقول في توضيحه: إن عدم البيان - الذي هو من مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها الإطلاق - إنما هو عدم البيان في خصوص مقام التخاطب لا مطلقاً حتى في دليل منفصل. وعليه: فظهور المطلق في الإطلاق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب، فلا دخل لعدم البيان المنفصل في انعقاد الظهور في الإطلاق، فبعدم البيان في مقام التخاطب يصير الظهور في الإطلاق تنجزياً كتجزئة ظهور العام، فيقع التعارض بين الظهورين التنجزيين؛ لا بين التنجزيين والتعليقي كما أفاده الشيخ «قدس سره».

نعم اتصال العام بالمطلق يمنع انعقاد الظهور في الإطلاق؛ لكون العام بياناً في مقام التخاطب؛ لكنه خارج عن مفروض البحث وهو انعقاد الظهور في كل منهما، والخلاف في تعيين الأظهر منهما.

(١) بصيغة اسم الفاعل، والمراد به مقدمات الحكمة، فالأولى إسقاط أحدهما؛ لإغناء كل منهما عن الآخر.

(٢) يعني: حتى لو ورد البيان منفصلاً عن المطلق بمدة مديدة، والمفروض: هنا ورود العام منفصلاً عنه، وبعد استقرار الظهور في كل من العام والمطلق يتعارضان، ولا وجه لتقديم العام.

(٣) هذا إشارة إلى الإشكال على الوجه الثاني، وهو كون التقييد أغلب من التخصيص.

ومحصل الإشكال وجهان:

أحدهما: منع أغلبية التقييد من التخصيص، لبلوغ التخصيص في الكثرة بمثابة قيل فيه: ما من عام إلا وقد حُصّ.

وثانيهما: أن هذه الأغلبية - بعد تسليمها - غير مفيدة؛ لعدم كونها موجبة للظن في مورد الشك أولاً، وعدم حججته على فرض حصوله ثانياً.

التخصيص<sup>(١)</sup> بمثابة قد قيل: ما من عام إلا وقد خُص، غير مقيد<sup>(٢)</sup>، فلا بد<sup>(٣)</sup> في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها<sup>(٤)</sup> الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، فتدبر<sup>(٥)</sup>.  
ومنها<sup>(٦)</sup>: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ - كما إذا ورد .....

- (١) هذا إشارة إلى الوجه الأول، وهو منع أغلبية التقييد من التخصيص.  
(٢) خبر «وأغلبية»، وهذا إشارة إلى ثاني وجهي الإشكال، والأولى أن يقال: «غير مفيدة» بالتاء لما يعتبر من المطابقة في التأنيث والتذكير بين المبتدأ والخبر، فإن «غير مفيدة» خبر لقوله: «وأغلبية».  
(٣) هذا متفرع على عدم تمامية الوجهين المتقدمين اللذين أُقيما على ترجيح ظهور العام على ظهور المطلق.  
وغرضه: أنه بعد عدم ثبوت ترجيح ظهور العام على ظهور المطلق بالوجهين المذكورين - وصلاحيه كل منهما للتصرف في الآخر، وعدم لزوم محذور الدور والتخصيص بلا وجه - لا بد في إثبات الأظهرية في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها من القرائن المقالية والمقامية الموجبة؛ لأظهرية العام أو المطلق أو تكافؤهما في الظهور.  
(٤) أي: خصوصيات القضية، وضمير «أحدهما» راجع إلى العام والمطلق.  
(٥) يمكن أن يكون إشارة إلى: أن عدم البيان في مقام التخاطب يتوقف عليه أصل ظهور المطلق في الإطلاق، وأما حججه بحيث يصح التمسك به فهي مشروطة بعدم البيان إلى الأبد كالمخصص المنفصل، فإن العام ظاهر في العام؛ ولكن حججه في العموم منوطة بعدم ورود مخصص منفصل، فالعمل بالمطلق أو العام قبل ورود المقيد والمخصص كالعمل بالأصل قبل ورود الدليل، فكما أنه لا مورد للعمل بالأصل بعد الظفر بالدليل، فكذلك العمل بالمطلق أو العام بعد الظفر بالمقيد أو المخصص. ولعل مراد الشيخ من عدم البيان هو عدم البيان في مقام التخاطب في انعقاد أصل الظهور، وعدم البيان أبداً في حججه بقاء؛ لا توقف أصل الظهور عليه، فإنه مما لا يظن من أحد احتمالاه.

### دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

- (٦) أي: من الموارد التي اشتبه في كون أي الدليلين أظهر «ما قيل...» الخ. فقوله: «منها» عطف على «منها ما قيل...» الخ، وضمير «منها» راجع إلى ما يستفاد من قوله: «ما لا عبرة به أصلاً» من الوجوه الضعيفة التي ذُكرت لتمييز الأظهر عن الظاهر، والضمير المستتر في «دار» راجع إلى «الأمر الخاص» أي: دار أمر الخاص بين كونه مخصصاً للعام أو منسوخاً به. ومحصل هذا الوجه في دوران الأمر بين التخصيص



عام<sup>(١)</sup> بعد حضور<sup>(٢)</sup> وقت العمل بالخاص - حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً أو يكون العام ناسخاً، أو<sup>(٣)</sup> ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام، أو ناسخاً له ورافعاً<sup>(٤)</sup> لاستمراره ودوامه في وجه<sup>(٥)</sup> تقديم التخصيص على النسخ من<sup>(٦)</sup> غلبة التخصيص وندرة النسخ.

والنسخ هو: أغلبية التخصيص الموجبة لتقديمه على النسخ، وقد ذكر المصنف لهذا الدوران موردتين: أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص. وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «أو ورد الخاص... الخ. وحاصل المورد الأول: أنه إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص كما إذا قال: «أكرم زيدا الأمير» وبعد حضور زمان العمل به «لا تكرم الأمراء» فإنه يدور الأمر بين مخصصة الخاص للعام وناسخية العام للخاص. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) إشارة إلى المورد الأول.

(٢) تقييد ورود العام بكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص يكون لأجل تقوّم النسخ بحضور وقت العمل؛ إذ لو ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص تعين التخصيص، ولا يدور الأمر بينه وبين النسخ.

(٣) عطف على «ورد عام» وإشارة إلى المورد الثاني - وهو عكس السابق - كما ورد خاص بعد حضور وقت العمل بالعام كقوله «عليه السلام» في ما رواه معاوية بن عمار: «العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع»<sup>(١)</sup>، وبعد العمل بهذا العام ورد: «أن النائب لا يجب عليه العمرة المفردة والواجب عليه هو عمرة التمتع».

فيدور أمر هذا الخاص بين المخصصة والناسخية، فتقديم الخاص وإن كان مسلماً، لكن الكلام في أنه للتخصيص أو للنسخ.

(٤) عطف على «ناسخاً» ومفسّر له، وضمائر «له»، لاستمراره، دوامه» راجعة إلى «العام».

(٥) متعلق بـ«قيل» يعني: ما قيل في وجه تقديم التخصيص على النسخ.

(٦) بيان «ما» الموصول في قوله: «ما قيل».

وحاصل البحث: - على ما في «منتهى الدراية، ج ٨، ص ٢٥٦» - أن الوجه في تقديم

(١) الكافي ٤: ٢٦٥ / ٤، علل الشرائع ٢: ٤٠٨ / ب ١٤٤، ح ١، تهذيب الأحكام ٥: ٤٣٣ /

١٥٠٢، الوسائل ١١: ٨ / ١٤١١.

ولا يخفى<sup>(١)</sup>: أن دلالة

التخصيص على النسخ - عند الدوران بينهما - هو غلبة التخصيص وندرة النسخ. ثم إن الفرق بين النسخ والتخصيص - بعد وضوح وجوب العمل بالخاص المتأخر عن زمان العمل بالعام مطلقاً سواء كان ناسخاً أم مخصصاً - هو: أنه بناء على التخصيص يكون الخاص كاشفاً عن كون الحكم الواقعي هو مؤدى الخاص، وأن العام لم يكن مراداً جدياً من أول الأمر، فإن لم يعمل بالعام لم يكن عاصياً، بل متجربياً، لعدم عمله بما كان حجة عليه ظاهراً وهو العام.

وبناء على النسخ يكون العام حكماً واقعياً، فإن لم يعمل به كان عاصياً، حيث إن النسخ عبارة عن رفع دوام الحكم وقطع استمراره، فالعام مراد جدي للشارع ما لم يرد ناسخ له، ومع ورود النسخ يرتفع استمرار حكم العام، نظير الأحكام الموقته المرتفعة بخروج أوقاتها؛ بل الحكم المنسوخ منها حقيقة. فمع فرض كون العام من الموققات التي يجب قضاؤها بعد خروج أوقاتها يجب قضاؤها بناءً على النسخ، لأن الواجب الواقعي فات عنه في وقته فوجب عليه قضاؤه. ولا يجب قضاؤها بناءً على التخصيص؛ لعدم الوجوب واقعاً للعام.

والحاصل: أن غلبة التخصيص على النسخ في المحاورات تُلحق المشكوك بالغالب وهو التخصيص.

وكيف كان؛ فالمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ.

(١) هذا إشكال على الوجه المزبور: وهو غلبة التخصيص على النسخ الذي جعله الشيخ وغيره وجهاً لترجيح التخصيص على النسخ في الصورتين المذكورتين في المتن. ومحصل الإشكال هو: أنه بناءً على الوجه المذكور ذكر في تقديم التقييد على التخصيص - من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً وظهور المطلق في الإطلاق تعليقياً - يلزم تقديم النسخ في المقام على التخصيص؛ لأن دلالة كل دليل على الاستمرار تكون بالإطلاق، فالدلالة على الاستمرار تعليقية لكونها بالمقدمات، لا تنجيزية؛ لعدم كونها بالوضع، فإذا دل دليل بالوضع على قطع ذلك الاستمرار قُدم ذلك الدليل عليه؛ لكونه بالوضع قاطعاً للاستمرار ومانعاً عن تحقق الإطلاق المنوط بعدم البيان؛ لكون الدليل القاطع للاستمرار بياناً. فإذا ورد «أكرم زيداً الشاعر» وبعد حضور وقت العمل به ورد «لا تكرم الشعراء» فإن دلالة الخاص على استمرار وجوب إكرام زيد الشاعر تكون بالإطلاق لا بالوضع، ودلالة حرمة إكرام كل شاعر من زيد وغيره من الأفراد تكون

الخاص<sup>(١)</sup> أو العام<sup>(٢)</sup> على الاستمرار والدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي<sup>(٣)</sup> في تقديم التقييد على التخصيص كان<sup>(٤)</sup> اللازم في هذا الدوران<sup>(٥)</sup> تقديم النسخ على التخصيص وأيضاً<sup>(٦)</sup>، وأن<sup>(٧)</sup> غلبة التخصيص إنما توجب أقوائية

بالوضع بناءً على وضع الجمع المحلّي باللام للعموم، وحيث إن الظهور الوضعي تنجيزي والإطلاقي تعليلي يُقدّم العام ويصير ناسخاً أي: رافعاً لاستمرار حكم الخاص. وكذا الحال في عكس المثال وهو: ما إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، فإن مقتضى تقدم الظهور التنجيزي على التعليقي كما عرفت هو كون الخاص ناسخاً لا مخصصاً.

فالمتحصل: أن هذا الوجه - أي: تنجيزية الظهور وتعليقيته - يقتضي كون العام ناسخاً في المثال الأول، وكون الخاص ناسخاً للعام في المثال الثاني. وعليه: فلا بد من الالتزام بالنسخ في المردين دون التخصيص كما ذهب إليه الشيخ وغيره كما عرفت.

(١) هذا في المورد الأول أعني به: ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص.  
 (٢) هذا في المورد الثاني، وهو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام.  
 (٣) وهو كون ظهور العام في العموم تنجيزياً وظهور المطلق في الإطلاق تعليقياً، وهذا الوجه العقلي هو الذي ذكره مرجحاً لتقديم التقييد على التخصيص بقوله: «من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق...» الخ.  
 (٤) هذا ما يتعلق به قوله: «فعلى الوجه» يعني: فعلى الوجه العقلي «كان اللازم...» الخ.

(٥) أي: في الدوران بين النسخ والتخصيص، وقد عرفت وجه اللزوم، وهو كون دلالة الدليل على الاستمرار بالإطلاق ودلالة العام على العموم - الذي هو بيان لقطع استمرار الدليل المقابل له - بالوضع، فلا بد حينئذٍ من تقديم النسخ على التخصيص.  
 (٦) يعني: كتقديم التقييد على التخصيص كما تقدم في دوران الأمر بين التخصيص والتقييد.

(٧) عطف على «أن دلالة الخاص»، وهذا متمم للجواب عن تقديم التخصيص على النسخ لأجل الغلبة.

توضيحه: أن غلبة التخصيص لا تجدي في رفع اليد عن الظهور الوضعي للعام بالظهور الإطلاقي، إلا إذا أوجبت أقوائية الظهور الإطلاقي في الاستمرار من الظهور الوضعي للعام في العموم، ولا توجب الغلبة ذلك إلا إذا كانت مرتكزة في أذهان العرف

ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة<sup>(١)</sup> تعدّ من القرائن المكتنفة بالكلام<sup>(٢)</sup>؛ وإلا<sup>(٣)</sup> فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلا إنها غير موجبة لها<sup>(٤)</sup> كما لا يخفى. ثم إنه بناءً على اعتبار عدم<sup>(٥)</sup> حضور وقت العمل<sup>(٦)</sup> في التخصيص - لئلا<sup>(٧)</sup> يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة -، يشكل<sup>(٨)</sup> الأمر في تخصيص الكتاب أو

بحيث تعدّ عندهم من القرائن المكتنفة بالكلام الموجبة للظهور. وليست الغلبة كذلك، فلا يعتد بها، وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص؛ لكن مجرد الظن بالتخصيص لا يوجب وهنا في ظهور الكلام في العموم، ولا أقوائية ظهوره في الدوام.

(١) متعلق بقوله: «مرتكزة».

(٢) بحيث توجب أظهيرية الكلام في الاستمرار من الظهور الوضعي للعام في العموم.

(٣) أي: وإن لم تكن الغلبة مرتكزة في أذهان أبناء المحاورة، فالغلبة وإن كانت حينئذٍ مفيدة للظن بالتخصيص؛ لكنها لا توجب أقوائية الظهور التي هي مناط تقديم التخصيص على النسخ.

(٤) أي: لأقوائية ظهور الكلام، وضميراً «فهي، أنها» راجعان إلى الغلبة.

(٥) غرضه: تحقيق حال الخصوصات الواردة عن أهل البيت المعصومين «عليهم السلام» بعد العمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة.

ومحصل الإشكال فيها: أنه بناءً على اشتراط التخصيص بورود الخاص قبل زمان العمل بالعام - حتى لا يلزم القبح وهو تفويت الغرض بتأخير البيان عن وقت الحاجة - يشكل الأمر في تلك الخصوصات، إذ لو كان ورودها بعد العمل بالعام يلزم هذا القبح، فلا يمكن الالتزام بمخصصة تلك الخصوصات لعمومات الكتاب والسنة، كما أنه لا يمكن الالتزام بناسختها أيضاً لتلك العمومات لاستلزامه كثرة النسخ في الشريعة الواحدة مع قلته وكثرة التخصيص.

وبيان آخر: الخاص مخصص إن كان قبل زمان الحاجة أي: قبل العمل بالعام وإن كان بعده فهو ناسخ وليس بمخصص، فلا دوران بين المخصصة والناسخية.

(٦) أي: وقت العمل بالعام، فإن تخصيصه منوط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام.

(٧) هذا تعليل لاعتبار كون التخصيص قبل زمان العمل بالعام وقد مرّ توضيحه.

(٨) خبر «إنه» يعني: ثم إنه «يشكل الأمر في تخصيص الكتاب...» الخ.

السنة<sup>(١)</sup> بالخصوصات الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام»؛ فإنها<sup>(٢)</sup> صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها، والتزام نسخهما بها<sup>(٣)</sup> ولو قيل<sup>(٤)</sup> بجواز نسخهما

(١) المراد بالسنة هنا هي السنة النبوية بقرينة صدور الخصوصات من الأئمة «عليهم السلام»؛ لا بمعنى ما يقطع بكونه من الدين كما هو المقصود من أخبار العرض على الكتاب والسنة.

(٢) يعني: فإن الخصوصات صادرة... الخ، وهذا تقريب الإشكال المزبور، يعني: والمفروض: أنها صادرة بعد العمل بالعام، فلا يمكن أن تكون مخصصة لعمومات الكتاب والسنة.

والحاصل: أنه يمكن تقريب الإشكال بوجهين:

أحدهما: عدم معقولية دوران الخاص المتأخر عن العام بين النسخ والتخصيص؛ إذ مع وروده قبل العمل بالعام يتعين التخصيص، وبعد العمل بالعام يتعين النسخ فلا دوران بينهما.

ثانيهما: أن أمر تلك الخصوصات دائر بين أمرين يبعد الالتزام بهما.

الأول: حملها على النسخ بعد انقضاء الوحي، بأن يقال: إن النسخ مما أنشأه النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وأخفاه لمصلحة عن الناس، وأودعه عند الوصي «عليه السلام» ليظهره عليهم عند وجود المصلحة في إظهاره. ووجه بعده ما قيل: من ندرته خصوصاً فيما كان إظهاره عنهم «عليهم السلام» لا عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم».

الثاني: حملها على التخصيص، مع الالتزام باحتفاف العام الكتابي بما يخصه، وعمل السابقين بالخاص لعلمهم به؛ لكنه اختفى فأظهره الإمام «عليه السلام» لأهل عصره.

ووجه بعده: أن عموم البلوى بتلك الخصوصات الموجب لتوفر الدواعي إلى نقلها وضبطها - حتى لا تقع الطبقات المتأخرة في خلاف الواقع - يوجب الاطمئنان بعدم علم أهل العصر السابق بتلك الخصوصات والقرائن الدالة عليها.

(٣) أي: بالخصوصات، وضميراً «بعموماتهما، ونسخهما» راجعان إلى الكتاب والسنة.

(٤) هذا إشارة إلى إشكال النسخ بالروايات الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام» بعد انقطاع الوحي، حيث إنهم «عليهم السلام» حُفاظ الأحكام لا مشرّعون لها حتى

بالرواية عنهم «عليهم السلام» كما ترى<sup>(١)</sup>.

فلا محيص<sup>(٢)</sup> في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير

ينسخوا شيئاً من الأحكام. ولكن دفعوا هذا الإشكال بما سيأتي في كلام المصنف «قدس سره».

(١) خبر «والتزام» ودفع له.

وحاصل هذا الدفع: أن الالتزام المزبور مستلزم لكثرة النسخ حينئذ، وهو خلاف ما التزموا به من قلة النسخ. مضافاً إلى استلزامه عدم كمال الدين في عصره «صلى الله عليه وآله وسلم» والمفروض: أنه كمل - بحسب الآيات والروايات - في زمانه «صلى الله عليه وآله وسلم» كما يصرح به 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»<sup>(١)</sup>.

(٢) هذا جواب الإشكال الذي ذكره بقوله: «يشكل الأمر في تخصيص الكتاب...» الخ.

توضيحه: أنه يمكن دفع الإشكال بوجه ثلاثة تعرض المصنف لاثنتين منها:

أحدها: عدم لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة من مخصصة تلك الخصوصيات لعمومات الكتاب والسنة كما عليه بناء الأصحاب، بتقريب: أن وجه القبح المزبور هو فوات الغرض من تأخير البيان، فإذا فرض إنجبار فواته في إخفاء الخصوصيات أو مفسدة في إظهارها في الصدر الأول - كما اتفق ذلك في كثير من الأحكام حيث إن بيانها كان بالتدرج حسب اقتضاء المصلحة - صح حينئذ دعوى الالتزام بالتخصيص، وكون التكليف الواقعي مؤدى الخاص، إلا إن السابقين عملوا بحكمهم الظاهري الذي هو مقتضى العمومات.

فحاصل هذا الوجه: مخصصة الخصوصيات لتلك العمومات من دون لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لما مرّ آنفاً من تدارك فوات الغرض - المانع عن القبح بمصلحة في تأخير البيان.

ثانيها: - أي: ثاني الوجوه الدافعة للإشكال - أنه لا مانع من الالتزام بنسخية تلك الخصوصيات بمعنى كونها ناسخة للحكم الظاهري الثابت للعام، لا النسخ بمعناه

البيان عن وقت الحاجة - وكان من الواضح أن ذلك<sup>(١)</sup> فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصيات، أو مفسدة في إبدائها؛ كإخفاء<sup>(٢)</sup> غير واحد من التكاليف في الصدر الأول - لم يكن<sup>(٣)</sup> بأس بتخصيص عموماتها بها.

الحقيقي، وهو رفع الحكم الواقعي الفعلي الثابت؛ بل ليس العام إلا حكماً ظاهرياً من دون أن يكون حكماً فعلياً ثابتاً واقعاً ومراداً جدياً؛ بل الحكم الثابت واقعاً هو مقتضى الخصوصيات.

ولا بأس بإرادة النسخ بهذا المعنى بعد اقتضاء المصلحة عدم بيان الحكم الواقعي المطابق لتلك الخصوصيات.

ثالثها: أن العمومات كانت مقرونة بقرائن تدل على الحكم الواقعي الذي هو مقتضى الخصوصيات، وكان عمل السابقين على طبق الخصوصيات؛ لكن خفيت تلك القرائن على أهالي الأعصار المتأخرة، ولذا بين لهم الأئمة المعصومون «عليهم السلام» تلك الخصوصيات.

فمرجع هذا الوجه إلى كشف تلك الخصوصيات عن عمل السابقين بمقتضياتها، وعدم عملهم بالعام، فلا يلزم النسخ ولا تأخير البيان عن وقت الحاجة حتى يوجه ذلك بعدم لزوم القبح من هذا التأخير لأجل المصلحة في إخفاء الخصوصيات أو المفسدة في إبدائها. وأوجه الوجوه الثلاثة التي ذكرت في دفع الإشكال هو الوجه الأول أعني: التخصيص، ودفع محذور قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بمصلحة الإخفاء أو مفسدة الإظهار.

ويؤيد هذا الوجه: بيان الأحكام تدريجاً في صدر الإسلام، وعدم اقتضاء المصلحة بيانها دفعةً حتى ورد أن المسلمين في أول ظهور الإسلام لم يكلّفوا إلا بالتوحيد واعتقاد الرسالة إلى عشر سنين. والمشار إليه في «ذلك» هو اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام في التخصيص.

(١) أي: قبح تأخير البيان يكون في مورد عدم الجبران، وأما في مورد الجبران فلا قبح، والمراد بوقت الحاجة العمل بالعام.

وعليه: فليس تأخير البيان قبيحاً ذاتياً كقبح الظلم. حتى لا يتغير عما هو عليه؛ بل هو كالكذب في كونه مقتضياً للقبح، ولذا يرتفع لو زوحم بما هو أهم منه كحفظ النفس ونحوه.

(٢) هذا تشبيه بالمنفي، وضمير «إبدائها» راجع إلى «الخصوصيات».

(٣) جواب قوله: «حيث كان»، يعني: بعد أن كان وجه قبح التخصيص بعد

واستكشاف<sup>(١)</sup> أن موردها كان خارجاً عن الحكم العام واقعاً وإن كان داخلياً فيه ظاهراً، ولأجله<sup>(٢)</sup> لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها<sup>(٣)</sup> عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار<sup>(٤)</sup> والدوام أيضاً<sup>(٥)</sup>، فتفتن<sup>(٦)</sup>.

حضور وقت العام تفويت الغرض، وكان الغرض الفائق متداركاً، فلا بأس بالالتزام بمخصصة الخصوصات الصادرة من الأئمة المعصومين «عليهم السلام» لعمومات الكتاب والسنة.

(١) بالجر عطف على «تخصيص عموماتهما» ومفسر له، وضمير «عموماتهما» راجع إلى الكتاب والسنة، وضميراً «بها، موردها» راجعان إلى الخصوصات، وضمير «فيه» راجع إلى «حكم العام واقعاً»؛ وإن كان داخلياً في حكمه ظاهراً بمقتضى أصالة العموم.

(٢) هذا بيان الوجه الثاني الذي ذكرناه بقولنا: «ثانيها» أي: ثاني الوجوه الدافعة للإشكال... الخ، أي: ولأجل عدم البأس بمخصصة الخصوصات المقترن إخفاؤها بالمصلحة أو إظهارها بالمفسدة - مع تأخرها عن زمان العمل بالعمومات - لا مانع من الالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد عن ظهور العمومات في الاستمرار الثابت لها بالإطلاق الأزمانى. والنسخ هنا يكون في الحكم الظاهري بالخصوصات التي هي أحكام واقعية، فالنسخ كما يكون في الأحكام الواقعية كذلك يكون في الأحكام الظاهرية؛ لكن تسمية هذا بالنسخ خلاف الاصطلاح.

(٣) أي: بالخصوصات.

(٤) متعلق بـ«ظهور» والباء في «إطلاقها» للسببية ومتعلق بـ«ظهور» أيضاً.

يعني: رفع اليد بسبب الخصوصات عن ظهور العمومات في الاستمرار الثابت بسبب إطلاقها الأزمانى، لما مر من أن للعام ظهوراً وضعياً في الأفراد وإطلاقاً في الأحوال والأزمان، والخصوصات الواردة بعد العام ترفع إطلاقه الأزمانى.

(٥) قيد للنسخ، يعني: أنه كما لا بأس بالالتزام بتخصيص عمومات الكتاب والسنة بتلك الروايات كذلك بالالتزام بناسختها لتلك العمومات بهذا المعنى من النسخ.

(٦) لعله إشارة إلى ضعف الوجه الثاني وهو النسخ بالمعنى المزبور؛ لأنه تخصيص حقيقة أي: بيان للحكم الواقعي الذي هو مؤدى الخاص؛ إذ المفروض: أن العام لم يكن مراداً جدياً - وحكماً واقعياً فعلياً - حتى ينسخ بالخاص؛ بل كان العمل به مبنياً على أصالة العموم.



## خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - المقصود من عقد هذا الفصل: هو ذكر جملة من المرجحات للدلالة والتعرض لتمييز الظاهر عن الأظهر عند اشتباه الحال فيهما.

وقيل بالوجوه الضعيفة لتمييز الأظهر عن الظاهر في الموارد التي اشتبه الحال فيها. ومن تلك الوجوه ما ذكره الشيخ من أنه إذا دار الأمر بين التقييد والتخصيص قُدّم الأول على الثاني لوجهين:

الوجه الأول: أظهرية العام في العمومات من المطلق في الإطلاق لكون ظهور الأول تنجيزياً حيث إنه مستند إلى الوضع، والثاني تعليقياً لكونه معلقاً على مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان والعام صالح للبيان، فلا بد من الأخذ بالعام دون المطلق.

الوجه الثاني: أن التقييد في المحاورات أكثر من التخصيص وهذه الأكثرية ربما توجب أظهرية العام في العموم من ظهور المطلق في الإطلاق.

٢ - الإشكال على كلا الوجهين:

وأما على الوجه الأول فحاصله: أن عدم البيان - الذي هو من مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها الإطلاق - هو عدم البيان في خصوص مقام التخاطب - لا إلى الأبد - . وعليه: فظهور المطلق في الإطلاق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب، فلا دخل لعدم البيان المنفصل في انعقاد الظهور في الإطلاق، فبعدم البيان في مقام التخاطب يصير ظهور المطلق في الإطلاق تنجيزياً كظهور العام في العموم، فيقع التعارض بين الظهورين التنجيزيين لا بين التنجيزي والتعليقي، فلا وجه لتقديم العام على المطلق بهذا الوجه.

٣ - وأما الإشكال على الوجه الثاني: فلمنع أغلبية التقييد من التخصيص؛ لبلوغ التخصيص في الكثرة على حدّ قيل: «وما من عام إلا وقد خصّ»، هذا مضافاً إلى أن هذه الأغلبية - على فرض تسليمها - غير مفيدة لعدم كونها مفيدة للظن في مورد الشك أولاً ولعدم الظن الحاصل من الأغلبية بحجة على فرض حصوله ثانياً.

٤ - ومن الوجوه التي ذكرت لتمييز الأظهرية عن الظاهر هو: تقديم التخصيص على النسخ في دوران الأمر بينهما.

وقد ذكر صاحب الكفاية لهذا الدوران موردين:

**المورد الأول:** ما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص كما إذا قال: «أكرم زيداً الأمير»، ثم قال بعد وقت العمل بالخاص: «لا تكرم الأمراء».

**المورد الثاني:** ما إذا ورد خاص بعد حضور وقت العمل بالعام، فيدور أمر الخاص في هذا المثال بين المخصصة والناسخية، فتقديمه على العام وإن كان مسلماً لكن الكلام في أنه للتخصيص أو النسخ.

وكيف كان؛ فإن الوجه في تقديم التخصيص على النسخ في دوران الأمر بينهما هو غلبة التخصيص وندرة النسخ.

وحاصل الإشكال عليه: أن غلبة التخصيص لا تجدي في رفع اليد عن الظهور الوضعي للعام في العموم بالظهور الإطلاقي؛ إلا إذا أوجبت أقوائية الظهور الإطلاقي في الاستمرار من الظهور الوضعي للعام في العموم، ولا توجب الغلبة ذلك إلا إذا كانت مرتكزة في أذهان العرف؛ بحيث تعد عندهم من القرائن المكتنفة بالكلام الموجبة للظهور، وليست الغلبة كذلك فلا يعتد بها.

#### ٥ - الإشكال في الخصوصات الواردة بعد حضور وقت العمل بالعمومات.

والإشكال مبني على اشتراط التخصيص بورود الخاص قبل زمان العمل بالعام - حتى لا يلزم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة - وعليه: فلا يمكن الالتزام بمخصصة تلك الخصوصات لعمومات الكتاب والسنة، كما لا يمكن الالتزام بناسختها لهما؛ لاستلزامه كثرة النسخ في الشريعة الواحدة مع قلته وكثرة التخصيص.

#### ٦ - ويمكن تقريب الإشكال بوجهين:

أحدهما: عدم معقولية دوران الخاص المتأخر عن العام بين النسخ والتخصيص؛ إذ مع وروده قبل العمل بالعام يتعين التخصيص. وبعد العمل به يتعين النسخ فلا دوران بينهما.

ثانيهما: أن أمر تلك الخصوصات بين أمرين لا يمكن الالتزام بهما لبعدهما.

أحدهما: حملها على النسخ بعد انقضاء الوحي، وهذا نادر جداً لو قيل بصحته.

ثانيهما: حملها على التخصيص، فيلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح عن

الحكيم فلا يمكن الالتزام به.

#### ٧ - جواب الإشكال بوجهين:

أحدهما: عدم لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة من مخصصة تلك

الخصوصات لعمومات الكتاب والسنة لوجود مصلحة في تأخير البيان، كما اتفق ذلك

في كثير من الأحكام في صدر الإسلام. وثانيهما: أنه لا مانع من الالتزام بنسخية تلك الخصوصيات، بمعنى: كونها ناسخة للحكم الظاهري الثابت للعام لا النسخ بمعناه الحقيقي وهو رفع الحكم الواقعي الفعلي الثابت؛ بل ليس العام إلا حكماً ظاهرياً من دون أن يكون حكماً ثابتاً واقعاً، وكان مراداً جدياً؛ بل الحكم الثابت واقعاً هو مقتضى الخصوصيات، ولا بأس بإرادة النسخ بهذا المعنى بعد اقتضاء المصلحة عدم بيان الحكم الواقعي المطابق لتلك الخصوصيات.

٨ - رأي المصنف «قدس سره»:

- ١ - عدم صحة تقديم التقييد على التخصيص عند دوران الأمر بينهما.
  - ٢ - عدم صحة تقديم التخصيص على النسخ عند دوران الأمر بينهما.
  - ٣ - حمل الخصوصيات الواردة بعد العمل بالعام؛ إما على كونها مخصصة لها للمصلحة في تأخير البيان.
- وإما على كونها ناسخة للحكم الظاهري الثابت للعام لا النسخ بمعناه الحقيقي.

## فصل (١)

لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الاثنين. وأما إذا

### في انقلاب النسبة

(١) الغرض من عقد هذا الفصل: تعيين الأظهر فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين، وأنه هل تنقلب النسبة بين مثل العام والخصوصات المتعددة من العموم والخصوص إلى نسبة أخرى أم لا؟

وقبل الخوض في البحث ينبغي تحرير ما هو محل الكلام في هذا الفصل. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان الاحتمالات في المقام: الاحتمال الأول: أن يكون أحد الدليلين عاماً أو مطلقاً والآخر خاصاً أو مقيداً، فلا إشكال في تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق. الاحتمال الثاني: أن يكون الدليلان عامين من وجه، فلا إشكال في تعارضهما في مادة الاجتماع والرجوع إلى المرجحات.

الاحتمال الثالث: أن يكون في المقام ثلاثة أدلة أو أكثر؛ كما لو ورد: «أكرم العلماء»، وورد: «لا تكرم فساق العلماء»، وورد: «لا تكرم النحويين». وهنا يكون دليل أعم مطلقاً وهو «أكرم العلماء»، ودليلان أخص مطلقاً وهما «لا تكرم فساق العلماء» و«لا تكرم النحويين».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن هذا الاحتمال الثالث هو محل الكلام. والحق عند المصنف - وهو المشهور - أن يقدم الخاصان على العام، فيحرم إكرام فساق العلماء وإكرام النحويين.

وقد وقع اشتباه لبعض الأعلام - وهو الفاضل النراقي - حيث توهم انقلاب النسبة؛ بأن يخصص «أكرم العلماء» مثلاً أولاً بـ«لا تكرم فساق العلماء»، وحينئذ تكون النسبة بين «أكرم العلماء غير الفساق» وبين «لا تكرم النحويين» عموماً من وجه؛ لأنهما يجتمعان في النحوي العادل ويختص الأول بالفقيه العادل والثاني بالنحوي الفاسق، وهذا الاشتباه مما لا وجه له؛ إذ لماذا لا يُقدّم أحد التخصيصين على التخصيص الآخر

كان بين الزائد عليهما، فتعيته<sup>(١)</sup> ربما لا يخلو من خفاء.

ويقع التعارض في مادة الاجتماع بين العام وكلا الخاصين في مرتبة واحدة، فلا يلزم الانقلاب وقد انعقد هذا الفصل لدفع هذا التوهم.  
توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.  
(١) أي: فتعين الأظهر.

ومقصوده من هذه العبارة: أن البحث في هذا الفصل صغروي كما كان كذلك في الفصل السابق، لا كبروي.

وبيانه: أن الأحكام المتقدمة في الفصول السابقة لتعارض الخبرين - كالتخير بينهما المدلول بأخبار العلاج، والاقْتصار على المرجحات المنصوصة لو قيل بوجود الترجيح وغير ذلك - لا تختص بموارد تعارض الخبرين؛ بل تشمل ما إذا كان التعارض بين أخبار ثلاثة أو أربعة أو أزيد؛ بل قد يكون التعارض بين طوائف ست أو سبع من الأخبار، فحكم تعارض أكثر من دليلين - أيضاً - هو الجمع الدلالي إن كان بينها حكومة أو أظهرية، والتخير إن لم يكن بينها ذلك أو توفيق عرفي، سواء كانت الأدلة متكافئة في وجوه الترجيح أم متفاضلة بناءً على مختار المصنف من إنكار وجوب الترجيح بالمزايا المنصوصة وغيرها.

فإن كان التعارض بين خبرين، فإن أمكن التوفيق العرفي بينهما؛ بأن كان أحدهما أظهر من الآخر فهو، وإلا فلا بد من إعمال قانون التعارض من الترجيح أو التخير بينهما. وإن كان التعارض بين أخبار ثلاثة أو أكثر فتقديم بعضها على بعض من باب الجمع الدلالي يتوقف على كون ذلك البعض أظهر من غيره، وتشخيص الأظهر هنا لا يخلو من صعوبة، ولذا عقدوا هذا البحث لمعرفة. وعليه: فهذا الفصل يتكفل تمييز الأظهر عن الظاهر، وسيظهر ارتباط معرفة الأقوى دلالةً من المتعارضات يبحث انقلاب النسبة.

توضيح المقام: - على ما في «منتهى الدراية، ج ٨، ص ٢٦٦» - أن النسبة بين الأدلة الثلاثة المتعارضة أو أكثر إما متحدة - بأن تكون عموماً مطلقاً فقط، ومن وجه كذلك - وإما متعددة؛ بأن تكون النسبة بين البعض عموماً مطلقاً وبين البعض الآخر عموماً من وجه، وسيأتي الكلام في النسبة المتعددة في آخر هذا الفصل فانتظر. والكلام فعلاً فيما إذا كانت النسبة متحدة، فإما تبقى على حالها بعد ملاحظة بعضها مع بعضها الآخر، وإما تنقلب أخرى بعد العلاج.

مثال الأول: ما إذا ورد: «يجب إكرام الأمراء، ويحرم إكرام الفساق، ويستحب

إكرام النحويين»، فإن النسبة بين الأول وبين كل واحد من الآخرين عموم من وجه، سواء لوحظ مع أحدهما أم لم يلاحظ؛ لثبوت هذه النسبة بينها فيل لحاظه مع أحدهما وبعده، وذلك لأن نسبة «أكرم الأمراء» مع «حرمة إكرام الفساق» وكذا مع «استحباب إكرام النحويين» عموم من وجه، وبعد ملاحظة «أكرم العلماء» مع أحدهما تكون تلك النسبة محفوظة؛ لأن «أكرم العلماء» بعد ملاحظته مع «حرمة إكرام الفساق» تكون نسبتته مع «استحباب إكرام النحويين» تلك النسبة السابقة؛ إذ مفاد «أكرم العلماء» بعد ملاحظته مع «حرمة إكرام الفساق» هو «وجوب إكرام الأمراء العدول»، ومن المعلوم: أن نسبتته مع «استحباب إكرام النحويين» أيضاً عموم من وجه، وموارد اجتماعهما هو الأمير العادل النحوي.

ولا إشكال في حكم صورة اتحاد النسبة قبل العلاج وبعده، فإنه يعامل مع مورد اجتماع العامين من وجه معاملة التعارض من الترجيح أو التخيير على الخلاف في تعارض الدليلين أو الأدلة.

ومثال الثاني: - أعني: انقلاب النسبة - ما إذا ورد: «أكرم الأمراء»، ثم ورد «لا تكرم فساقهم»، وورد أيضاً: «يكره إكرام الأمراء الكوفيين»، فإن النسبة بين الأول وكل من الآخرين عموم مطلق؛ لكن بعد تخصيصه بأحدهما تنقلب النسبة بينه وبين الآخر إلى العموم من وجه؛ إذ النسبة بين «أكرم الأمراء العدول» بعد ملاحظته مع «لا تكرم فساقهم»، وبين «يكره إكرام الأمراء الكوفيين» عموم من وجه؛ لاجتماعهما في الأمير الكوفي العادل وافتراقهما في الأمير غير الكوفي وفي الأمير الكوفي الفاسق.

فعلى تقدير صحة انقلاب النسبة تلاحظ النسبة الحادثة دون النسبة السابقة، ففي مادة الاجتماع - وهي في المثال: الأمير الكوفي غير الفاسق - يقدم الراجح من الدليلين - وهما العام المخصص والخاص الآخر - على الآخر إن كان هناك راجح؛ وإلا فالتخيير بينهما أو غيره من أحكام التعارض.

وعلى تقدير عدم صحة الانقلاب يُخصص العام بكل من الخاصين مع الغض عن الآخر إن أمكن إخراجهما عن العام، كما إذا بقي للعام بعد إخراجهما عنه مورد كالمثال المزبور، حيث إنه بعد إخراج «فساق الأمراء» و«الأمراء الكوفيين» عن العام وهو «وجوب إكرام الأمراء» يبقى له مورد مع «الأمراء العدول غير الكوفيين»، وإن لم يمكن إخراجهما عنه بأن لم يبق للعام مورد؛ كما إذا ورد «أكرم الأمراء»، ولا تكرم فساقهم، ويستحب

ولذا<sup>(١)</sup> وقع بعض الأعلام في اشتباه وخطأ، حيث<sup>(٢)</sup> توهم: أنه إذا كان هناك

إكرام عدول الأمراء»، فإنه لا يمكن تخصيص العام بكليهما لعدم بقاء مورد له، فلا محالة يقع التعارض بين العام وكلا الخاصين، ويجري عليهما حكم المتباينين.

وقد ينعكس الأمر فتقلب نسبة العموم من وجه إلى العموم المطلق؛ كما إذا ورد: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق، ويكره إكرام الأمراء الفساق»، فإن النسبة بين الأول والثاني عموم من وجه وبين الثاني والثالث عموم مطلق كما هو واضح، فإذا تُخصص الثاني بالثالث وصار مفاده «حرمة إكرام الفساق إلا فساق الأمراء، فإنه يكره إكرامهم» انقلبت نسبة الأخص من وجه بين «أكرم الأمراء ولا تكرم الفساق» إلى الأخص المطلق؛ إذ مفادهما حينئذٍ «وجوب إكرام الأمراء إلا فساقهم».

هذا، وقد تنقلب نسبة الأعم والأخص مطلقاً إلى التباين؛ كما إذا ورد: «أكرم الأمراء ولا تكرم فساق الأمراء ويستحب إكرام عدول الأمراء»، فإن النسبة بين العام وبين كل من الخاصين عموم مطلق كما هو واضح؛ إلا إن تخصيصه بالخاص الأول - وصيرورة مفاده بعد التخصيص وجوب إكرام الأمراء العدول - أوجب انقلاب النسبة إلى التباين؛ لمباينة هذا المفاد مع استحباب إكرام الأمراء العدول.

إذا عرفت معنى انقلاب النسبة، وأن المقصود من هذا البحث تعيين الأظهر من بين الأدلة المتعارضة، فاعلم: أنه وقع الخلاف في أنه هل يلاحظ نسبة كل خاص مع العام مع الغض عن الخاص الآخر - أن يُخصَّص العام بكل واحد من الخصوصات في رتبة واحدة - أم يلاحظ نسبة العام إلى خاص، وبعد تخصيصه به يلاحظ ثانياً مع الخاص الآخر وهكذا؟

فيه قولان نسب الأول إلى المشهور، والثاني: إلى العلامة النراقي «قدس سره» حيث إنه يلاحظ العام مع أحد الخصوصات، وبعد تخصيصه به يلاحظه مع سائر الخصوصات وقيل: إن استدلاله في الفقه يدور عليه.

ولكن التحقيق الذي ذهب إليه المصنف وغيره هو الأول، فالمدار عند الفاضل النراقي على النسبة الحادثة، وعند غيره على النسبة السابقة الأولية التي كانت بين العام وبين كل واحد من الخصوصات، فيخصص بكل واحد منها - مع الغض عن الآخر - بتلك النسبة. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) أي: ولخفاء الأظهر وقع بعض الأعلام - وهو الفاضل النراقي - في الخطأ والاشتباه.

(٢) هذا تمهيد لبيان الاشتباه الذي وقع فيه الفاضل النراقي.

عام<sup>(١)</sup> وخصوصات<sup>(٢)</sup>، وقد خصص<sup>(٣)</sup> بعضها<sup>(٤)</sup>، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فربما تنقلب النسبة<sup>(٥)</sup> إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بد من رعاية هذه النسبة<sup>(٦)</sup> وتقديم<sup>(٧)</sup> الراجع منه<sup>(٨)</sup> ومنها أو التخيير<sup>(٩)</sup> بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح لا تقديمها<sup>(١٠)</sup> عليه؛ إلا إذا كانت النسبة .....

(١) مثل: أكرم العلماء.

(٢) نحو: لا تكرم فساقهم ولا تكرم النحويين.

(٣) أي العام.

(٤) الخصوصات نحو: لا تكرم فساقهم، فكان اللازم ملاحظة النسبة بين العام وبين سائر الخصوصات نحو: «لا تكرم النحويين» بعد تخصيص العام بالخاص الأول.

(٥) التي كانت بين العام والخاص الثاني «إلى عموم وخصوص من وجه» بعدما كانت عموماً وخصوصاً مطلقاً. فقوله: «ربما تنقلب النسبة» متفرع على الملاحظة المزبورة، يعني: قد توجب هذه الملاحظة انقلاب النسبة من العموم والخصوص المطلق إلى الخصوص من وجه، فلا بد من مراعاة هذه النسبة الجديدة بترتيب أحكامها من الأخذ بالراجع منهما إن كان وإلا فالتخيير.

(٦) أي: نسبة العموم والخصوص من وجه التي انقلبت إليها النسبة السابقة.

(٧) عطف على «رعاية» ومفسر لها.

(٨) أي: من العام المخصص ومن سائر الخصوصات.

(٩) عطف على «تقديم» يعني: لا بد من رعاية هذه النسبة بتقديم الراجع من العام المخصص وسائر الخصوصات إن كان هناك راجح، أو التخيير بينهما إن لم يكن هناك راجح. وضمير «بينه» راجع إلى العام المخصص، وضمير «بينها» راجع إلى «سائر الخصوصات».

(١٠) عطف على «ملاحظة» يعني: كان اللازم ملاحظة النسبة... لا تقديمها - أي: لا تقديم الخصوصات على العام - كما يقول به غير الفاضل النراقي «قدس سره»؛ إلا إذا كانت النسبة التي كانت قبل التخصيص محفوظة بعده ولم تنقلب إلى نسبة أخرى، فإن انقلبت إليها كان اللازم مراعاة النسبة المنقلبة.

ومثال محفوظة النسبة - وعدم انقلابها بعد تخصيص العام بأحد الخاصين - ما إذا ورد: «أكرم الشعراء، ولا تكرم الشعراء البصريين، ولا تكرم الشعراء الكوفيين»، فإن تخصيص العام بـ«لا تكرم الشعراء البصريين» لا يوجب انقلاب نسبة العموم المطلق إلى



بعده<sup>(١)</sup> على حالها.

وفيه<sup>(٢)</sup>: أن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات. وتخصيص العام بمخصّص

نسبة أخرى؛ بل هي باقية على حالها، ضرورة: أن «أكرم الشعراء» قبل تخصيصه بـ«لا تكرم الشعراء البصريين» كان أعم مطلقاً من «لا تكرم الشعراء الكوفيين»، وهذه الأعمية باقية أيضاً بعد التخصيص به، ولم تنقلب إلى نسبة أخرى لوضوح: أعمية «الشعراء غير البصريين» من «الشعراء الكوفيين».

هذا توضيح كلام الفاضل النراقي «قدس سره» وحاصله: كون المدار في العلاج هو النسبة الحادثة؛ إلا إذا كانت النسبة السابقة باقية على حالها بعد تخصيص العام بأحد الخصوصيات.

(١) أي: بعد تقديمها - أي: تقديم الخصوصيات وضمير «حالها» راجع إلى النسبة.

(٢) هذا إشارة إلى جواب المصنف عن كلام الفاضل النراقي.

وتوضيح ما أجاب به المصنف عن كلام الفاضل النراقي يتوقف على مقدمة، وهي أن مركز النسبة بين الدليلين أو الأدلة هو الظهور العرفي الثابت لهما أو لها.

ثم إن المخصّص المنفصل مما لا يصادم أصل ظهور العام في العموم، وإنما يصادم حجيته بالنسبة إلى مورد الخاص تحكيمياً للنص أو الأظهر عليه.

نعم القرائن المتصلة تمنع عن انعقاد الظهور.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يرتفع ظهور العام في العموم بالمخصّص المنفصل؛

بل يُخصّص العام بكل واحد من المخصّصات في مرتبة واحدة من دون انقلاب ما كان

بينها وبين العام قبل التخصيص من النسبة؛ لأن وجه تقديم كل خاص على عامه - وهو

الأظهرية في مورد تصادق العنواين - متحقق في كل واحد من الخصوصيات فلا وجه

لتقديم أحد الخاصين في تخصيص العام به، ثم ملاحظة نسبة العام المخصّص مع الخاص

الثاني؛ لأن تقديم أحد الخاصين وانقلاب نسبة العام ومع الخاص الآخر إمّا ترجّح بلا

مرجح أي: معلول بلا علة وإمّا ترجيح بلا مرجح.

والظاهر: أن مبنى الانقلاب هو تخيّل انثلام الظهور بالقرائن المنفصلة كالمتصلة؛ لكنه

فاسد لوضوح: ترتب الظهور قهراً على مجرد الاستعمال. والقرينة المنفصلة لا تصادم

هذا الظهور أصلاً؛ بل تصادم حجيته فقط كما يقول به المشهور.

وكيف كان؛ فظهور العام محفوظ على حاله ولو بعد تخصيصه بأحد الخاصين،

فكانت النسبة بينه وبين الخاص الآخر عموماً مطلقاً كما كانت كذلك قبل تخصيصه

منفصل - ولو كان قطعياً - لا ينثلم<sup>(١)</sup> به ظهوره وإن انثلم به حجته.  
ولذلك<sup>(٢)</sup> يكون بعد التخصيص حجة في الباقي، لأصالة عمومه<sup>(٣)</sup> بالنسبة إليه.  
لا يقال<sup>(٤)</sup>: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً،  
فكيف يكون ظاهراً فيه؟

بأحد الخاصين، فيعامل معهما معاملة العام والخاص لا معاملة العامين من وجه كما يقول  
الفاضل التراقي.

(١) توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية: «لا ينثلم» خبر «وتخصيص  
العام»، و«ظهوره» فاعل «ينثلم»، وضمير «به» راجع إلى «تخصيص» وضمير «ظهوره»  
إلى «العام».

(٢) يعني: ولأجل عدم انثلام الظهورات بالقرائن المنفصلة يكون ظهور العام في  
العموم باقياً على الحجية بعد التخصيص بالمخصص المنفصل بالنسبة إلى الباقي، فإنه لو  
كان التخصيص رافعاً لظهوره في العموم لم يكن حجة في الباقي؛ إذ مع ارتفاع الظهور  
لا يبقى موضوع للحجية.

وبالجملة: فجرى أصالة العموم - التي هي من الأصول المرادية المثبتة لكون الظواهر  
مرادة للمتكلم - أقوى شاهد على بقاء الظهور النوعي بعد التخصيص بالمنفصل.

(٣) أي: لأصالة عموم العام بالنسبة إلى الباقي بعد التخصيص، وحاصله: أن بقاء  
الظهور بعد التخصيص يوجب حجية العام في الباقي؛ لأصالة العموم؛ إذ جريانها منوط  
بوجود موضوعه وهو الظهور، فكأنه قيل: «العام بعد تخصيصه باق على ظهوره في  
العموم، ولذا يجري فيه أصالة العموم، فيكون العام حجة في الباقي».

(٤) وحاصل الإشكال: هو منع الظهور للعام في العموم مع تخصيصه بالمخصص  
القطعي كالإجماع مثلاً، والظاهر: أن وجه التخصيص بالقطعي في نظر المستشكل هو  
أن المخصص إذا كان قطعياً فيحصل القطع بعدم كون العام مستعملاً في العموم حتى  
يكون حجة في الباقي؛ إذ مع قطعية المخصص لم يستعمل العام في العموم حتى يحصل  
له ظهور فيه ويكون حجة في الباقي.

وحاصل ما أجاب به المصنف بقوله: «فإنه يقال»: إن المخصص المنفصل القطعي ليس  
قرينة على عدم استعمال العام في العموم حتى يقال بعدم ظهوره في العموم؛ بل هو قرينة  
على عدم إرادة المتكلم له، وعدم الإرادة لا يلزم عدم الاستعمال ولا لغوية الاستعمال؛  
لإمكان ترتيب فائدة عليه، وهي: إفادة قاعدة كلية تكون مرجعاً عند الشك في

فإنه يقال<sup>(١)</sup>: إن المعلوم عدم إرادة العموم؛ .....

التخصيص، وهذه الفائدة المهمة تترتب على استعمال العام في العموم. ويشهد بذلك حجية العام - بالاتفاق - في تمام ما بقي بعد التخصيص؛ إذ مع فرض عدم الاستعمال في العموم لا وجه لحجيته في تمام الباقي؛ لاحتمال عدم كون المستعمل فيه تمام الباقي؛ بأن يكون هو بعض مراتب الباقي. وبعبارة أخرى: العام ظاهر - بمقتضى وضعه أو قرينة المراد - في استيعاب جميع أفرادها، وحيث إن المخصّص القطعي أو الظني منفصل عنه حسب الفرض، فلا ينثلم أصل ظهوره في الاستغراق؛ لعدم انقلاب الشيء عمّا وقع عليه، وإنما يكون الخاص مزاحماً لحجية العام في مقدار دلالاته، فيرجع إلى العام في غير ما أخرجته الخاص، ولا تنقلب النسبة بين العام بعد التخصيص وبين الخاص الآخر؛ لبقاء ظهور العام على حاله وإن لم يكن حجة في مدلول الخاص الأول.

ولو فرض انهدام أصل ظهور العام بعد التخصيص بالمخصّص المنفصل - كتخصيص «أكرم الأمراء» بـ«لا تكرم فساق الأمراء»، وصيرورة العام مجازاً - امتنع التمسك به في الشك في التخصيص الزائد؛ لكون العام مجملاً حينئذٍ وعدم كونه كاشفاً عن المراد الجدّي؛ لتعدد مراتب المجاز، فيحتمل إرادة تمام الباقي بعد التخصيص أعني به إكرام الأمراء العدول، كما يحتمل إرادة بعض المراتب كإكرام الأمراء العدول الكوفيين أو إكرام الأمراء العدول الشعراء، وحيث إنه لا يُعيّن لتمام الباقي بعد المخصّص الأول فهو مجمل لا يصح التمسك به في الشك في التخصيص الزائد.

فإن قلت: أصالة عدم مخصص آخر محكمة، وتدلل على نفي التخصيص المشكوك فيه ومعه لا يصير العام المخصّص مجملاً؛ يتعين المراد منه في تمام الباقي ببركة هذا الأصل.

قلت: أصالة عدم مخصص آخر قاصرة عن إثبات إرادة تمام الباقي من العام؛ وذلك لأن هذا الأصل لا يُعيّن المراد من العام المخصّص، فإن إرادة تمام الباقي مترتبة على ظهور نفس العام في الباقي وحجيته فيه، وحيث إن المفروض اقتضاء التخصيص للمجازية وتفاوت مراتب المجاز، فلا وجه لإرادة تمام الباقي من الباقي حتى يلاحظ مع الخاص الآخر.

(١) توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية:

قوله: «فكيف يكون ظاهراً فيه» يعني: فكيف يكون العام ظاهراً في العموم مع عدم استعماله فيه؟ قد تقدم توضيح هذا الجواب فراجع.

لا عدم<sup>(١)</sup> استعماله فيه لإفادة<sup>(٢)</sup> القاعدة الكلية، فيعمل<sup>(٣)</sup> بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها؛ وإلا<sup>(٤)</sup> لم يكن وجه في حجته في تمام الباقي؛ لجواز<sup>(٥)</sup> استعماله حينئذ<sup>(٦)</sup> فيه وفي غيره<sup>(٧)</sup> من<sup>(٨)</sup> المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص. وأصالة<sup>(٩)</sup> عدم مخصص آخر لا يوجب<sup>(١٠)</sup> انعقاد ظهور له، لا فيه ولا في غيره من<sup>(١١)</sup> المراتب؛ .....

(١) عطف على «عدم»، وضمير «استعماله» راجع إلى «العام»، وضمير «فيه» إلى العموم.

(٢) متعلق بـ«استعماله»، يعني: لا عدم استعماله فيه لأجل إفادة القاعدة الكلية.

(٣) بالنصب، أي: ليعمل بعموم هذه القاعدة الكلية ما لم يعلم بتخصيصها.

(٤) أي: وإن لم يكن العام مستعملاً في العموم لم يكن وجه لحجته في تمام الباقي.

(٥) علة لقوله: «لم يكن وجه»، وقد مرّ توضيحه: بقولنا: «إذ مع فرض عدم

الاستعمال في العموم لا وجه لحجته في تمام الباقي».

(٦) أي: حين عدم استعمال العام في العموم وحاصله: - بناءً على عدم استعمال

العام في العموم - لا وجه لحجته في تمام الباقي بعد التخصيص؛ لإمكان استعماله في

جميع الباقي وفي غيره من المراتب التي يجوز عند أبناء المحاورة انتهاء التخصيص إليها؛

لعدم لزوم التخصيص المستهجن، مع عدم قرينة معينة لمرتبة من مراتب التخصيص.

(٧) هذا الضمير وضمير «فيه» راجعان إلى «تمام الباقي».

(٨) بيان لـ«غيره»؛ إذ كل مرتبة دون مرتبة تمام الباقي يمكن أن يكون هو المستعمل

فيه بعد فرض نصب قرينة على عدم استعمال العام في العموم.

(٩) هذا تعريض بالشيخ الأنصاري «قدس سره»: حيث أثبت ظهور العام في تمام

الباقي بأصالة عدم التخصيص بمخصص آخر، فلا مانع حينئذ من التمسك بالعام في تمام

الباقي وملاحظة هذا العام المخصص مع الخاص الآخر، وعليه: فلا يلزم انقلاب النسبة

حتى لو بنينا على صيرورة العام مجازاً بالتخصيص.

(١٠) هذا ردّ كلام الشيخ وحاصله: أن أصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد

ظهور العام في تمام الباقي؛ لأن منشأ الظهور إما الوضع وإما القرينة، وكلاهما مفقود

كما هو واضح، وليس للظهور موجب آخر.

(١١) بيان لـ«غيره»، وضمير «له» راجع إلى العام، وضميراً «فيه، غيره» راجعان إلى

«تمام الباقي».

لعدم<sup>(١)</sup> الوضع ولا القرينة المعيّنة لمرتبة منها<sup>(٢)</sup> كما لا يخفى؛ لجواز<sup>(٣)</sup> إرادتها وعدم نصب قرينة عليها.

نعم<sup>(٤)</sup>؛ ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام<sup>(٥)</sup> في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، وهو<sup>(٦)</sup> غير ظهور العام فيه<sup>(٧)</sup> في كل مقام.

فانقدح بذلك<sup>(٨)</sup>؛ أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً

(١) هذا وما بعده - مما عطف عليه - كلاهما تعليل لقوله: «لا يوجب انعقاد ظهور»، والأول أعني: عدم الوضع هو ما اعترف به القائل بمجازية العام المخصص، والثاني - أعني عدم القرينة المعيّنة - لوضوح أن شأن الخاص إخراج مدلوله عن العام، ولا يدل على أن المراد من العام بعد التخصيص هو تمام الباقي أم بعضه.

(٢) أي: من المراتب.

(٣) يعني: يمكن أن يريد المتكلم مرتبة خاصة من مراتب التخصيص ولم ينصب قرينة عليها. فلا يكون العام بعد التخصيص ظاهراً في شيء من المراتب حتى يكون حجة فيه. وضميراً «عليها، إرادتها» راجعان إلى «مرتبة».

(٤) استدراك على قوله: «ولا القرينة المعيّنة» وحاصله: أنه قد يكون في بعض الموارد قرينة خارجية على كون المراد من العام المخصص هو تمام الباقي، وذلك فيما إذا كانت مقدمات الحكمة من كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، وعدم مانع من إظهاره، فحينئذ يكون عدم نصب القرينة قرينة على أن مراده تمام الباقي بعد التخصيص المعلوم، وإلا لأخلّ بغرضه، فإن السكوت في مقام البيان يبان لعدم دخل شيء آخر في غرضه لكن لا يتفق هذا في جميع الموارد.

(٥) هذه إحدى مقدمات الحكمة المثبتة لكون المراد تمام الباقي بعد التخصيص، والأولى أن يقال: «مع كون المتكلم بهذا العام في مقام البيان».

(٦) أي: وعدم نصب قرينة - مع كون المتكلم بالعام في مقام البيان - غير ظهور العام في تمام الباقي في جميع الموارد كما هو المدعى، إذ المدعى ظهور العام المخصص بنفسه في تمام الباقي، لا بمعونة قرينة خارجية.

وكيف كان؛ فعلى هذا الإشكال المتقدم من صيرورة العام مجملاً - لو لم يكن حقيقة بعد التخصيص - باق على حاله.

(٧) أي: في التمام يعني تمام الباقي.

(٨) أي: بما تقدم من قوله: «أن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات وتخصيص العام

ولو كان<sup>(١)</sup> بعضها مقدماً أو قطعياً<sup>(٢)</sup> ما لم يلزم منه<sup>(٣)</sup> محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً<sup>(٤)</sup> ولو لم يكن<sup>(٥)</sup> مستوعبة لأفراده، فضلاً عما إذا كانت

بمنفصل... لا يتسلم به ظهوره...» ظهر أنه. وهذا نتيجة ما تقدم من أنه لا بد من ملاحظة ظاهر كل دليل مع ظاهر دليل آخر، فلو كان هنا عام وأربعة خصوصيات مثلاً فاللازم تخصيص ذلك العام بكل واحد منها مع الغض عن الآخر، ولا تنقلب النسبة التي كانت بينها قبل التخصيص إلى نسبة أخرى، كما يظهر ذلك من الأمثلة المتقدمة.

(١) بيان للإطلاق، ومحصله: أنه لا فرق في لزوم تخصيص العام بكل واحد من الخصوصيات بين تقدم بعضها زماناً على الآخر وعدمه، وبين كون بعضها قطعياً وبعضها ظنيّاً، فإنه بعد اجتماع شرائط الحجية فيها يلزم تخصيص العام بكل واحد منها في عرض الآخر لا في طول الآخر؛ بأن تخصّص أولاً ببعضها ثم بالآخر حتى تنقلب النسبة بين العام المخصّص أولاً بذلك البعض، وبين سائر الخصوصيات، ويصير المدار على النسبة الحادثة.

(٢) موجباً للقطع بعدم استعمال العام في العموم، وعدم إرادة المتكلم له واقعاً.  
(٣) أي: من التخصيص، وقوله: «ما لم يلزم» راجع إلى قوله: «لا بد من تخصيص العام» وشرط له يعني: لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصيات، بشرط أن لا يلزم من تخصيصه بكل واحد منها محذور تخصيص الأكثر؛ بحيث لا يبقى بعده عموم عرفاً؛ لاستهجان هذا التخصيص وقبحه في المحاورات وإن لم يكن مستوعباً لأفراد العام، فضلاً عما إذا كان مستوعباً لها، فإذا ورد: «أكرم الأمراء ولا تكرم فساقهم ولا تكرم شعراءهم»، وفرضنا عدم لزوم محذور تخصيص الأكثر من تخصيصه بالخاص الثاني - ولزومه من تخصيصه بالخاص الأول لقلّة عدولهم - لزم حينئذ تخصيص العام بأحد الخاصين على ما سيأتي تفصيله قريباً إن شاء الله تعالى.

(٤) وهو تخصيص الأكثر المستهجن وإن لم يكن مستوعباً لأفراد العام.  
وضمير «إليه» راجع إلى الموصول في «ما لا يجوز»، وضمير «لأفراده» راجع إلى «العام».

(٥) الأولى «ولو لم تكن» أو «مستوعباً» بدل «مستوعبة».  
وكيف كان؛ فهذه الكلمة لا تخلو من تعريض بعبارة الشيخ الأنصاري، فإنه «قدس سره» اشترط في تخصيص العام بالخصوصيات عدم لزوم المحذور وظاهره إرادة عدم بقاء مورد للعام أصلاً بقرينة تمثيله بقوله: «وإن لزم المحذور، مثل قوله: يجب إكرام العلماء

مستوعبة لها، فلا بد حينئذ<sup>(١)</sup> من معاملة التباين بينه<sup>(٢)</sup> وبين مجموعها، ومن<sup>(٣)</sup> ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه<sup>(٤)</sup>، فلو<sup>(٥)</sup> رجح جانبها أو اختير - فيما لم يكن هناك

ويحرم إكرام فساق العلماء، وورد يكره إكرام عدول العلماء، فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاءه بلا مورد، فحكم ذلك كالتباينين».

واعترض المصنف عليه في الحاشية كما في المتن بعدم انحصار المحذور في خلوة العام عن المورد؛ بل إذا بقيت أفراد قليلة تحت العام؛ بحيث بلغ التخصيص إلى حد الاستهجان امتنع تخصيص العام بمجموع الخصوصيات، وجرت أحكام التعارض على العام، وتلك المخصصات.

(١) أي: فلا بد حين لزوم المحذور المذكور من معاملة التباين؛ لا معاملة الأعم والأخص بأن يخصص العام بتلك الخصوصيات. وحق العبارة أن تكون هكذا: «وإن لزم فلا بد حينئذ...» الخ.

(٢) أي: بين العام، وضمير «مجموعها» راجع إلى «الخصوصيات».

(٣) عطف على «من معاملة التباين» ومفسر له؛ إذ معاملة التباين عبارة عن ملاحظة الترجيح وعدمه بين المتعارضين، فلو رجحت الخصوصيات مع الترجيح - أو اختيرت بدون الترجيح - فلا مجال للعمل بالعام أصلاً؛ لعدم إمكان العمل بالعام مع استيعاب الخصوصيات لأفراده، فحينئذ تكون الخصوصيات بأجمعها كدليل واحد ينافي مدلول العام، نظير منافاة «لا تكرم فساق الأمراء ويستحب إكرام عدولهم» مع «أكرم الأمراء»، فإن من الواضح: امتناع معاملة الأعم والأخص معها، وتخصيص «أكرم الأمراء» بهما؛ لعدم بقاء مورد له بعد تخصيصه بهما؛ لأنه بمنزلة «لا تكرم الأمراء»، ومن المعلوم: تعارضهما تباينياً، فلا محيص عن معاملة التعارض التبايني معهما كسائر المتعارضات المتباينة.

(٤) عطف على «الترجيح»، وضميره راجع إلى «الترجيح»، وضمير «بينهما» راجع إلى العام والخصوصيات.

(٥) أي: فلو رُجِح جانب الخصوصيات، وهذا بيان كيفية معاملة التعارض التبايني مع العام والخصوصيات، وحاصله: أنه لو رُجِح جانب الخصوصيات لرجحانها أو اختيرت بدون الرجحان من باب التخيير، فيسقط العام عن الاعتبار؛ لعدم بقاء مورد له حتي يمكن العمل به ولو أخذ بالعام ترجيحاً أو تخييراً، فلا تسقط به الخصوصيات إلا خصوص الخاص الذي يلزم من تخصيص العام به محذور تخصيص الأكثر؛ كتخصيص

ترجيح - فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رُجِحَ طرفه أو قُدِّمَ تَخِييراً، فلا يطرح منها<sup>(١)</sup> إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور<sup>(٢)</sup> من<sup>(٣)</sup> التخصيص فإن<sup>(٤)</sup> التباين إنما كان بينه<sup>(٥)</sup> وبين مجموعها لا جميعها<sup>(٦)</sup>، وحينئذ<sup>(٧)</sup> فرجما يقع التعارض

«أكرم الأمراء» في المثال المذكور بـ«لا تكرم فساقهم» لكثرة الفساق، بخلاف تخصيصه بالخاص الآخر وهو «يستحب إكرام الأمراء العدول» فيخصص العام به ويطرح «لا تكرم فساقهم»، ولا يخصص به «أكرم الأمراء» فإن مقتضى لزوم تقدير الضرورات بقدرها - وحجية كل واحد من الخصوصات بنفسه لشمول دليل الحجية له - لزوم التخصيص ببعضها الذي لا يلزم المحذور المذكور من التخصيص به وطرح غيره؛ مما يلزم هذا المحذور منه.

(١) أي: من الخصوصات وضميراً «به، طرفه» راجعان إلى «العام»، وضمير «طرحه» راجع إلى الموصول في «ما لا يلزم».

(٢) بالرفع فاعل «يلزم»، واللام فيه للعهد الذكري أي: محذور تخصيص الأكثر.

(٣) ظرف لغو متعلق بـ«يلزم»، وضمير «بغيره» راجع إلى «ما» الموصول المراد به المطروح.

(٤) تعليل لقوله: «فلا يطرح منها...» الخ ومحصله: أن وجه طرح الخاص - الذي يلزم من تخصيص العام به محذور تخصيص الأكثر - هو أن التباين إنما كان بين العام وبين مجموع الخصوصات من حيث المجموع لأنه المعارض للعام، لا بينه وبين كل واحد منها حتى يجب طرح الجميع، فاللازم حينئذ: طرح المجموع وتخصيص العام بخاص لا يلزم من تخصيصه به المحذور المذكور، وطرح الخاص الذي يلزم من التخصيص به ذلك المحذور.

(٥) أي: بين العام وبين مجموع الخصوصات، لا بين العام وجميع الخصوصات.

(٦) والفرق بين المجموع والجميع: هو لحاظ مجموع الخصوصات مخصصاً واحداً وليس المعارض للعام كل واحد من الخصوصات حتى يلزم طرحها أجمع على تقدير العمل بالعام؛ بل المعارض هو المجموع الذي يتحقق طرحه بترك العمل ببعض الخصوصات. فلو عمل بالعام وخصّصه ببعض الخصوصات صدق عليه طرح المجموع، وإن لم يصدق عليه طرح الجميع لأن الجميع عنوان مشير إلى آحاد الخصوصات، بخلاف المجموع الذي هو عنوان لعدة أمور يكون لهيتها الاجتماعية دخل في الحكم.

(٧) يعني: وحين عدم طرح جميع الخصوصات - ولزوم الأخذ ببعضها وتخصيص



بين الخصوصات، فيُخصَّص بعضها ترجيحاً أو تخيراً<sup>(١)</sup> فلا تغفل.

هذا<sup>(٢)</sup> فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة<sup>(٣)</sup>، وقد ظهر منه<sup>(٤)</sup> حالها فيما

العام به - ربما يقع التعارض بالعرض بين الخصوصات، كما إذا ورد: «أكرم الأمراء، لا تكرم فساق الأمراء»، يستحب إكرام العدول منهم»، فإن تخصيص العام بهما مستلزم لعدم بقاء مورد للعام، فيقع التعارض التبايني بين العام ومجموع الخاصين، ولا بد من العلاج. فإن طرحنا العام وعملنا بالخاصين فهو. وإن قدمنا العام لم يجز طرح الخاصين معاً كما لا يجوز العمل بهما.

أما عدم جواز طرحهما معاً: فلأنهما حجتان، وما يكون مزاحماً للعام واحد منهما لا كلاهما؛ لأن منشأ عدم بقاء مورد للعام هو العمل بهما معاً، وحيثئذ: فالعام حجة بمقتضى أدلة العلاج، وأحد الخاصين حجة أيضاً بمقتضى الأدلة، فيقع التعارض بالعرض بين نفس الخاصين من جهة تعذر العمل بهما معاً.

ومعنى التعارض بالعرض: هو العلم الإجمالي بعدم شمول أدلة الاعتبار لكلا الخاصين، وأن الحجة منهما أحدهما لا كلاهما. وفي مثله تصل النوبة إلى رعاية قانون التعارض، فإن كان أحدهما أقوى دلالةً قُدِّم على الآخر كما في «يستحب إكرام الأمراء» فإنه أظهر في الاستحباب من ظهور «لا تكرم الأمراء» في الحرمة، وإن لم يكن لأحدهما مزية بقوة الدلالة فالحكم هو وجوب الترجيح بالمرجحات إن قلنا بوجوبه، أو التخير في تخصيص العام بأحد الخاصين إن لم نقل بوجوب الترجيح كما هو مختار الماتن «قدس سره».

وهذا مقصود المصنف من قوله: «فربما يقع التعارض بين الخصوصات».

(١) الترجيح فيما كان له مرجح، والتخير فيما لم يكن له مرجح أو قلنا بالتخير مطلقاً حتى مع وجود المرجح؛ لكون الترجيح مستحباً لا واجباً.

(٢) أي: ما ذكرناه من ملاحظة النسبة بين الظهورات يكون فيما إذا كانت النسبة بين الأدلة المتعارضة متحدة، كما إذا كانت النسبة بينها أخص مطلقاً كقوله: «أكرم الأمراء، ولا تكرم الكوفيين منهم، ولا تكرم البصريين منهم»، فإن النسبة بين كل واحد منهما مع «أكرم الأمراء» أخص مطلقاً.

(٣) كالأمثلة المتقدمة، فإن النسبة بينها متحدة وهي الأخص المطلق.

(٤) أي: قد ظهر مما ذكرناه في المتعارضات المتحدة النسبة - من ملاحظة النسبة بينها قبل العلاج - حال المتعارضات المتعددة النسبة في أن النسبة ملحوظة بينها قبل العلاج، ولا تنقلب النسبة بينها بعد العلاج.

كانت النسبة بينها<sup>(١)</sup> متعددة؛ كما<sup>(٢)</sup> إذا ورد هناك عامان من وجه<sup>(٣)</sup> مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما<sup>(٤)</sup>، وأنه<sup>(٥)</sup> لا بد من تقديم الخاص على العام<sup>(٦)</sup> ومعاملة<sup>(٧)</sup> العموم من وجه بين العامين<sup>(٨)</sup> من<sup>(٩)</sup> الترجيح والتخير بينهما وإن<sup>(١٠)</sup> انقلبت النسبة

(١) هذا الضمير وضمير «حالتها» راجعان إلى «المتعارضات».

(٢) هذا بيان للمتعارضات المتعددة النسبة، نظير «أكرم الأمراء ولا تكرم فساقهم، ويستحب إكرام العدول» فإن النسبة بين الأولين أخص مطلقاً، فيخصّص الأول بالثاني، ونتيجة هذا التخصيص: «وجوب إكرام الأمراء العدول»، والنسبة بين الأول والثالث عموم من وجه، فيعامل معهما معاملة هذه النسبة في مورد الاجتماع - وهو الأمير العادل - من تقديم أحدهما على الآخر تعييناً أو تخيراً.

ولا تنقلب نسبة العموم من وجه إلى الأخص المطلق، بأن يُخصّص «إكرام الأمراء» بـ«لا تكرم فساقهم»؛ لتكون النتيجة بعد هذا التخصيص «وجوب إكرام الأمراء العدول»، ثم تلاحظ نسبته وهي الأخصيّة المطلقة إلى «استحباب إكرام العدول» حتى يجب النسبة التي كانت بينهما قبل تخصيص «أكرم الأمراء» بـ«لا تكرم فساقهم» من العموم من وجه.

والحاصل: أن النسبة بين المتعارضات قبل العلاج لا تنقلب إلى نسبة أخرى بعد العلاج، خلافاً لما سيأتي من الشيخ الأنصاري من الالتزام بانقلاب النسبة في بعض موارد تعدد نسبة المتعارضات.

(٣) نظير «أكرم الأمراء ويستحب إكرام العدول» كما مرّ آنفاً.

(٤) مثل: «لا تكرم الأمراء الفساق» فإنه أخص مطلقاً من «أكرم الأمراء».

(٥) عطف على «حالتها»، يعني: وقد ظهر أنه لا بد من تقديم الخاص... الخ.

(٦) كتقديم «لا تكرم فساق الأمراء» على «أكرم الأمراء» تخصيصاً.

(٧) عطف على «تقديم الخاص».

(٨) كـ«أكرم الأمراء ويستحب إكرام العدول» في المثال المتقدم قريباً.

(٩) بيان لمعاملة العموم من وجه، وضمير «بينهما» راجع إلى «العامين».

(١٠) وصلية يعني: أن نسبة العموم من وجه بين العامين وإن انقلبت إلى نسبة العموم المطلق بعد تخصيص أحد العامين بخاصّه؛ لكن لا عبرة بهذا الانقلاب، والمدار في الترجيح والتخير هو النسبة السابقة بين العامين من وجه، فلا بد في مورد الاجتماع من إعمال الترجيح أو التخير. وفي مثل هذه الصورة خالف المصنف الشيخ في التزامه

بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما<sup>(١)</sup>؛ لما<sup>(٢)</sup> عرفت: من أنه لا وجه إلا  
لملاحظة النسبة قبل العلاج.

نعم<sup>(٣)</sup>؛ لو لم يكن الباقي.....

بانقلاب النسبة، قال: «وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان فيها ما يقدم  
على بعض آخر منها إما لأجل الدلالة كما في النص والظاهر أو الظاهر والأظهر، وإما  
لأجل مرجح آخر قدم ما حقه التقديم، ثم لوحظت النسبة مع باقي المتعارضات، فقد  
تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح...»<sup>(١)</sup>.

(١) كما عرفت في مثال «أكرم الأمراء»؛ فإنه بعد تخصيصه بـ«لا تكرم فساقهم»  
تنقلب نسبه إلى «يستحب إكرام العدول» من العموم من وجه إلى العموم المطلق،  
ضرورة: أن نسبة «وجوب إكرام الأمراء العدول» إلى «استحباب إكرام العدول» أخص  
مطلقاً؛ لكن لا تلاحظ هذه النسبة الحادثة؛ بل المدار على النسبة السابقة، وإجراء حكم  
التعارض في مورد الاجتماع - وهو الأمير العادل - بتقديم دليل الوجوب أو الاستحباب  
إن كان فيه مزية، وإلا فالتخير.

(٢) تعليل لما أفاده من ملاحظة النسبة قبل العلاج ومعاملة العموم من وجه بين  
العامين وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما كما عرفت  
تفصيله في المتعارضات المتحدة النسبة.

(٣) استدراك على قوله: «وأنه لا بد من تقديم الخاص ومعاملة العموم من وجه بين  
العامين من الترجيح»، هذا تعريض بالشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث إنه قدم العام  
كقوله: «أكرم الأمراء» بعد تخصيصه بـ«لا تكرم فساقهم» على معارضة وهو «يستحب  
إكرام العدول» لانقلاب نسبة العموم من وجه بين «أكرم الأمراء»، وبين «يستحب إكرام  
العدول» بعد تخصيص «أكرم الأمراء» بـ«لا تكرم فساقهم» إلى الأخص المطلق؛ لصيرورة  
«وجوب إكرام الأمراء العدول» أخص مطلقاً من «يستحب إكرام العدول» فيخصّصه،  
وتصير النتيجة بعد التخصيص: استحباب إكرام العدول، إلا الأمراء العدول، فإن  
إكرامهم واجب. والسر في الالتزام بانقلاب النسبة هنا هو: أنه لولاه لزم إلغاء النص أو  
طرح الظاهر المنافي له رأساً، وكلاهما باطل.

وبيانه: أن «أكرم الأمراء» عام عارضه دليلان أحدهما بالعموم المطلق، والآخر بالعموم

من وجه. ولو خصصنا «أكرم الأمراء» بـ«يستحب إكرام العدول» بأن تخرج مادة الاجتماع - وهي الأمير العادل - عن حيز العام وتبقى تحت حكم العام الآخر، فإما أن يخصص العام المخصص - وهو الأمير الفاسق - بالخاص الآخر وهو «لا تكرم فساقهم»، ويلزم لغوية العام رأساً؛ لعدم بقاء فرد لـ«أكرم الأمراء» حينئذ، وإما أن لا يخصص به، فيلزم طرح الخاص أعني: «لا تكرم فساقهم».

ومن المعلوم: بطلان كلا اللازمين، فيتعين تخصيص العام أولاً بخاصه ثم ملاحظة النسبة مع العام الآخر.

وحاصل تعريض المصنف بما أفاده الشيخ هو: أن التعارض بين الدليلين - كما تقدم في ردّ مقالة الفاضل النراقي - يلاحظ دائماً بالنظر إلى ظهور الدليلين قبل علاج التعارض بين أحدهما ومعارضه الآخر، فإن العلاج من قبيل رفع المانع؛ لا إحراز المقتضي وهو الظهور. ولا تفاوت في هذا المناط بين تساوي نسبة المتعارضات وتخالفها.

وعليه: فتقديم العام بعد تخصيصه على معارضه لا يصح مطلقاً كما يظهر من الشيخ؛ بل يتجه في صورة واحدة وهي: ما إذا لم يبق تحت العام المخصص إلا أفراد نادرة بحيث لا يجوز تخصيصهما ثانياً في مورد الاجتماع؛ إما لعدم بقاء فرد للعام المخصص، وأما لقلّة أفرادها، بحيث يُستهجن التخصيص إلى ذلك الحدّ. مثلاً إذا لم يبق تحت «أكرم الأمراء العدول» - الذي هو نتيجة تخصيص «أكرم الأمراء بلا تكرم فساقهم» - إلا أفراد ثلاثة، والمفروض: أنهم مادة اجتماع «أكرم الأمراء العدول ويستحب إكرام العدول» كان إخراج هذه الأفراد الثلاثة عن حيز «أكرم الأمراء العدول» موجباً للاستهجان العرفي؛ بل فوقه، فلا محيص عن إبقاء هذه الأفراد تحت «أكرم الأمراء العدول» ووجوب إكرامهم، وعدم إدراجهم في «يستحب إكرام العدول».

ووجه تقديم العام المخصص حينئذ على العام الآخر هو: كون العام المخصص كالنص في الباقي، فتقديمه على معارضه لا يكون لانقلاب النسبة بينه وبين «يستحب إكرام العدول» حتى يستند تقدمه إلى الترجيح أو التخيير اللذين هما من أحكام المتعارضين؛ بل لأقوائية الدلالة، حيث إن لفظ «الأمراء» بعد تخصيصه بـ«لا تكرم فساقهم» يصير كالنص في «الأمراء العدول» المفروض كونهم ثلاثة، فيقدّم لأجلها على «يستحب إكرام العدول» ويحكم بوجوب إكرامهم لا باستحبابه.

وبالجملة: فالعام المخصص - لقلّة أفرادها - صار كالنص في مورد الاجتماع وهو في

تحت<sup>(١)</sup> بعد تخصيصه إلا إلى ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان<sup>(٢)</sup> بعيداً جداً لُقِّدَم<sup>(٣)</sup> على العام الآخر؛ لا لانقلاب<sup>(٤)</sup> النسبة بينهما<sup>(٥)</sup>؛ بل لكونه<sup>(٦)</sup> كالنص

المثال «أكرم الأمراء العدول» بخلاف العام الآخر - وهو يستحب إكرام العدول - فإنه بمقتضى عمومه ظاهر في مورد الاجتماع.

وقد تحصل مما ذكرناه: أن المصنف وافق الشيخ «قدس سره» في المثال المتقدم على أصل تقديم «أكرم الأمراء» في مادة الاجتماع على «يستحب إكرام العدول»؛ لكن مناط التقديم عند كل منهما غير ما هو عند الآخر، فهو بنظر الشيخ مستند إلى التخصيص الناشئ من انقلاب النسبة، وبنظر المصنف مستند إلى تقديم المباين على المباين بمناط قوّة الدلالة - لا التخصيص - لأن «أكرم الأمراء» صار نصاً في منتهى مراتب التخصيص أعني: «الأمير العادل»، ويكون شمول «يستحب إكرام العدول» للأمير العادل بالظهور المستند إلى العموم، ومن المعلوم: عدم رعاية قاعدة التعارض - من الترجيح والتخير - بين النص والظاهر؛ بل يقدّم النص على غيره حتى في المتباينين والمتعارضين بالعموم من وجه، ولا تنقلب النسبة؛ لما تقدم في ردّ مقالة الفاضل النراقي من أن مدار التعارض على ظهور الدليل وهو لا يتغير بورود المخصص المنفصل، فإنه يزاحم حجية الظهور لا أصله.

(١) أي: تحت العام بعد تخصيصه إلا إلى حدّ لا يجوز أن يتعدى عنه التخصيص وهو البلوغ إلى درجة يجوز التخصيص إليها؛ لكن لا يجوز تجاوز التخصيص عنها؛ للزوم محذور تخصيص الأكثر أو استيعاب جميع أفراد العام، كما إذا كان الباقي تحت العام بعد التخصيص ثلاثة أشخاص مثلاً، فإنه لا يجوز تخصيصهم ثانياً.

(٢) عطف على «لا يجوز» يعني: أو كان التعدي عنه بعيداً عن المحاورات، كما إذا كان التخصيص مستلزماً لتخصيص الأكثر وغير واصل إلى حد الاستيعاب.

(٣) جواب «لو لم يكن»، والمراد بالعام الآخر في المثال هو: «يستحب إكرام العدول».

(٤) يعني: لُقِّدَم العام المخصص على العام الآخر لا لأجل انقلاب النسبة بينه وبين العام الآخر كما يقول به الشيخ «قدس سره»؛ بل لكون العام المخصص كالنص في الباقي بعد التخصيص، ومن المعلوم: تقدّم النص أو الأظهر على الظاهر.

(٥) أي: بين العام المخصص والعام الآخر.

(٦) أي: لكون العام بعد التخصيص، وضمير «فيه» راجع إلى «الباقي».

فيه، فيقدم<sup>(١)</sup> على الآخر<sup>(٢)</sup> الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفى.

(١) يعني: فيقدم العام المخصّص على العام الآخر الظاهر في الباقي، فإن دلالة «أكرم الأمراء» بعد تخصيصه بـ«لا تكرم فساقهم» على مادة الاجتماع تكون كالنص لقلته، بخلاف «يستحب إكرام العدول»، فإن دلالة على الباقي تكون بالظهور المستند إلى أصالة العموم والأول أقوى دلالة من الثاني، فيقدم عليه من جهة أقوائية الدلالة؛ لا من جهة التعيين أو التخيير اللذين هما من أحكام المتعارضين اللذين يكون العامان من وجه من صغرياتهما.

(٢) يعني: على العام الآخر الظاهر في الباقي بسبب عمومه مثل: «يستحب إكرام العدول». في المثال المتقدم. وهنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - محل الكلام: ما إذا كان هناك أكثر من دليلين كما لو ورد «أكرم العلماء» وورد «لا تكرم فساق العلماء» وورد «لا تكرم النحويين»، والحق عند المصنف: أن يقدم الخاصان على العام، فيحرم إكرام فساق العلماء وإكرام النحويين، وهذا هو المشهور. وقد وقع الفاضل النراقي في اشتباه وخطأ حيث توهم انقلاب النسبة بأن يخصّص «أكرم العلماء» أولاً بـ«لا تكرم فساق العلماء»، وبعد التخصيص بالخاص الأول تلاحظ النسبة بين العام المخصّص - وهو العلماء غير الفساق - وبين الخاص الثاني أعني: «لا تكرم النحويين».

والنسبة حينئذ تكون عموماً من وجه، فتقلب النسبة من العموم المطلق إلى العموم من وجه؛ لأنهما يجتمعان في النحوي العادل، ويختص الأول بالفقيه العادل، والثاني بالنحوي الفاسق. وقد انعقد هذا الفصل لدفع هذا التوهم.

٢ - وحاصل دفع هذا التوهم: أن هذا التوهم مبني على أن يكون لحاظ النسبة طويلاً وليس الأمر كذلك؛ بل لحاظ النسبة يكون عرضياً وفي مرتبة واحدة، فلا يلزم الانقلاب أصلاً.

أو يقال: إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات وأنها باقية حتى بعد تخصيص العام بمخصّص منفصل؛ لأن المخصّص المنفصل يزاحم حجية ظهور العام لا أصل الظهور.

---

وكيف كان؛ فظهور العام محفوظ على حاله ولو بعد تخصيصه بأحد الخاصين، فكانت النسبة بينه وبين الخاص الثاني عموماً مطلقاً، كما كانت كذلك قبل تخصيصه بأحد الخاصين، فيعامل معهما معاملة العام والخاص لا معاملة العامين من وجه كما يقول به الفاضل النراقي.

٣ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم انقلاب النسبة، وبقاء ظهور العام في العموم وحجته في الباقي.

## فصل (١)

لا يخفى: أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر

### رجوع المرجحات إلى الصدور

(١) الغرض من عقد هذا الفصل: إرجاع جميع المرجحات - من المنصوصة وغير المنصوصة - إلى المرجح الصدوري. وعدم مراعاة الترتيب بينها. توضيح الأمر الأول - وهو الإرجاع - يتوقف على مقدمة وهي: أن مجموع المرجحات من غير تقييد بكونها من المنصوصات أو غيرها على قسمين: «داخلية» و«خارجية».

وأما المرجحات الخارجية - أعني: كل مزية مستقلة في نفسها ولو لم يكن هناك خبر أصلاً - فسيأتي تفصيل الكلام فيها في الفصل الأخير.

وأما المرجحات الداخلية - أعني: كل مزية غير مستقلة في نفسها - فهي على أقسام كلها لدى المصنف من مرجحات السند، فإنها موجبة لتقديم أحد السندين وحجيته فعلاً ووجوب الأخذ به وطرح الآخر رأساً، وهو متين جداً.

وقد أشار المصنف إلى تلك الأقسام بقوله: «وإن كانت على أنحاء مختلفة ومواردها متعددة، من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره وامتته ومضمونه». وقوله: «مثل الوثيقة والفقاهة» مثالان للمرجح الذي مورده راوي الخبر؛ بأن يكون أحد الراويين أوثق أو أفقه من الآخر.

«والشهرة» أي: الشهرة في الرواية مثال للمرجح الذي مورده نفس الخبر؛ بأن يكون هذا الخبر مشهوراً في كتب الحديث لا نادراً.

«ومخالفة العامة» مثال للمرجح الذي مورده وجه صدور الخبر؛ بأن يكون وجه صدوره بيان الحكم الواقعي.

«والفصاحة» مثال للمرجح الذي مورده متن الخبر بأن يكون الخبر فصيحاً. «وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب» مثالان للمرجح الذي مورده مضمون الخبر؛ بأن يكون مضمونه موافقاً للكتاب أو لفتوى الأصحاب.



بناءً<sup>(١)</sup> على وجوب الترجيح وإن كانت<sup>(٢)</sup> على أنحاء مختلفة، ومواردها<sup>(٣)</sup> من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومتمه ومضمونه، مثل الوثاقة والفقاهة<sup>(٤)</sup> والشهرة ومخالفة العامة<sup>(٥)</sup> والفصاحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب، إلى غير

هذه المرجحات وإن كانت مختلفة إلا إنها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر.

هذا خلاصة الكلام في رجوع هذه المرجحات إلى المرجح الصدوري وأما عدم مراعاة الترتيب بين هذه المرجحات: فتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه على القول بعدم التعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها والاقتصار على المرجحات المنصوصة، لا بد من مراعاة الترتيب بينها كما ذكر في الروايات.

وأما على القول بالتعدي: فالمناط في الترجيح إفادة الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يسقط البحث عن الترتيب بين المرجحات؛ إذ على القول بعدم التعدي فلا بد من الترتيب بينها، وعلى القول بالتعدي فلا موضوعية لشيء من المرجحات؛ بل المدار على الظن الحاصل منها.

نعم؛ يتجه البحث حينئذ عن أن أياً منها يوجب الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، وأياً منها لا يوجب ذلك، وهذا غير اعتبار الترتيب بينها.

(١) توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية:

«بناءً» قيد لقوله: «الموجبة»، حيث إن إيجاب المرجحات للأخذ بالخبر الواجد لتلك المرجحات مبني على القول بوجوب الترجيح بها؛ إذ بدونها لا وجه للأخذ بذوي المزية تعييناً.

(٢) هذه الجملة إلى قوله: «إلا إنها موجبة» خبر قوله: «أن المزايا».

(٣) أي: معروضات المزايا متعددة، فقد تعرض المزية نفس الخبر، وقد تعرض راويه كالوثاقة والفقاهة، فقوله: «من راويه...» بيان لـ«مواردها».

(٤) هذان مرجحان لراوي الخبر، ومثلهما العدالة ونحوها مما ذكر في المقبولة.

(٥) مثال للمرجح الذي مورده جهة الصدور؛ لكن عدّها من عوارض جهة الصدور - بمعنى: كون موردها جهة الصدور - لا يخلو من مسامحة؛ لأن جهة الصدور ليست شيئاً يعرضه مخالفة العامة؛ إذ الجهة مما ينتزع من مضمون الخبر، فينبغي عدّ مخالفة القوم من مرجحات مضمون الخبر لا من مرجحات الجهة.

ذلك<sup>(١)</sup> مما يوجب مزية في طرف من أطرافه<sup>(٢)</sup>، خصوصاً<sup>(٣)</sup> لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة؛ إلا إنها<sup>(٤)</sup> موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه<sup>(٥)</sup> وطرح الآخر، فإن<sup>(٦)</sup> أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها<sup>(٧)</sup>، فجميع هذه من مرجحات<sup>(٨)</sup> السند حتى<sup>(٩)</sup> موافقة الخبر للثقة، فإنها أيضاً<sup>(١٠)</sup> مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجته فعلاً وطرح الآخر رأساً.

(١) كأضبطية الراوي وكون تحمله للخبر بعد البلوغ والنقل باللفظ في أحد الخبرين والنقل بالمعنى في الآخر، فإنها غير شهرة الرواية مثلاً نوعاً ومورداً.

(٢) أي: من أطراف الخبر.

(٣) قيد لقوله: «وإن كانت على أنحاء مختلفة»، يعني: أنه بناءً على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها تصير المزايا ومواردها أكثر من المزايا المنصوصة ومواردها؛ كقلة الوسائط وقلة التكرار في بعض الأحاديث وكثرته، كما في حديث تحف العقول، وغير ذلك من المزايا المختلفة نسخاً ومورداً.

(٤) هذا راجع إلى قوله: «وإن كانت على أنحاء مختلفة» يعني: أن المزايا وإن كانت على أنحاء مختلفة مع اختلاف مواردها إلا إنها ترجه إلى السند وتوجب قوته ورجحانه وسقوط الآخر عن الحجية.

(٥) أي: وترجيح أحد السندين على الآخر.

(٦) هذا تقريب كون المزايا موجبة لتقديم أحد السندين على الآخر.

ومحصله: أن مفاد أخبار العلاج هو تقديم رواية - ذات مزية - على رواية فاقدة لها، والمراد بالتقديم هو: جعلها حجة وصادرة لبيان الحكم، فالمرجحات كلها ترجع إلى ترجيح السند، فتعامل معاملة الصدور مع ذبها، سواء كان موردها رأي الخبر ومثنه وغيرهما.

(٧) هذا الضمير وضمير «أطرافها» راجعان إلى «رواية».

(٨) الظرف مستقر وخبر لـ «فجميع»، والمراد بـ «هذه» جميع المرجحات.

(٩) يعني: حتى تُعدّ موافقة الخبر للثقة - التي عُدت من المرجحات الجهتية المتأخرة رتبةً عن أصل الصدور - من المرجحات السندية؛ لأنها توجب رجحان أحد السندين وحجته فعلاً وسقوط الآخر عن الحجية رأساً.

(١٠) أي: فإن موافقة الخبر للثقة تكون كسائر المرجحات في كونها موجبة لرجحان أحد السندين وإن كان موردها الجهة.

وكونها<sup>(١)</sup> في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب<sup>(٢)</sup> كونها كذلك<sup>(٣)</sup> في غيرهما، ضرورة<sup>(٤)</sup>: إنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية،

(١) هذا إشارة إلى توهم ودفعه:

أما التوهم فتقريبه: مقايضة المقام - أعني: الخبرين الظنيين سنداً - بالخبرين القطعيين كذلك في كون مخالفة العامة مرجحة من حيث الجهة؛ بأن يقال: إن مخالفة القوم كما تكون مرجحة جهتية في القطعيين، كذلك تكون مرجحة جهتية في الظنيين؛ إذ لا فرق في مرجحيتها من حيث بين الظنيين والقطعيين؛ لحجيتها معاً، غاية الأمر: أن الحجية في القطعيين ذاتية وفي الظنيين تعبدية، فلا موجب لجعل مخالفة العامة مرجحة للصدور في الظنيين فقط؛ بل لا بد أن تكون مرجحة لجهة الصدور في القطعيين أيضاً.

وأما دفع التوهم فمحصله: أن مقايضة الظنيين بالقطعيين غير صحيحة؛ لأنها مع الفارق ضرورة: أن القطع الوجداني بالسند في القطعيين يوجب حمل الموافق للعامة على التقية، فتكون مخالفة العامة مرجحة لجهة الصدور لا لنفسه؛ إذ لم يرد من الشارع تعبد في ناحية السند مثل: «صدّق العادل». وحيث كان الصدور قطعياً ولم يكن قابلاً لإعمال التعبد الشرعي، فلا معنى لجعل مخالفة العامة - التي هي من المرجحات التعبدية مرجحة للسند؛ بل يتعين كونها مرجحة للجهة.

هذا بخلاف الظنيين، فإن صدورهما تعبدي لا وجداني، ومن المعلوم: أن التعبد موقوف على الأثر الشرعي، ولا أثر هنا إلا الحمل على التقية الذي هو عبارة أخرى عن الطرح، فلا يصح التعبد بصدور الخبر الموافق للعامة ثم حمله على التقية، بخلاف المخالف لهم فإن التعبد بصدوره مما له الأثر، فيحكم بصدوره لمخالفته للعامة، فهذه المخالفة مرجحة لصدوره بعد أن كان مقتضى أدلة حجية الخبر صدور كليهما؛ لكن لأجل التعارض لا يمكن الحكم بصدورهما معاً فيحكم بصدور المخالف لهم.

وبالجملة: فالمخالفة للعامة مرجحة للسند في الخبر المخالف لهم لترتب الأثر عليه.

(٢) خبر لـ «وكونها» ودفع للتوهم المزبور. وقد عرفت توضيح الدفع.

(٣) يعني: مرجحة للجهة، وضمير «كونها» راجع على المخالفة وضمير «غيرهما»

راجع إلى «مقطوعي الصدور».

(٤) تعليل لقوله: «لا يوجب». وهذا إشارة إلى عدم أثر شرعي يترتب على التعبد

بسنده حتى يصح التعبد بصدوره؛ إذ لا أثر لهذا التعبد إلا الحمل على التقية الذي هو معنى الطرح، وليس هذا أثراً شرعياً يُصحح التعبد كما تقدم توضيحه آنفاً.

فكيف<sup>(١)</sup> يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره؟

ثم<sup>(٢)</sup> إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي، وإناطة الترجيح بالظن أو بالأقربية إلى الواقع ضرورة<sup>(٣)</sup>: أن قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظن<sup>(٤)</sup> صدقه أو كان<sup>(٥)</sup> أقرب إلى الواقع منهما، والتخير<sup>(٦)</sup> بينهما إذا تساويا، فلا وجه<sup>(٧)</sup>

(١) يعني: فكيف يقاس ما فيه التعبد - الموجب لحمله على التقية - على ما لا تعبد فيه؛ للقطع بصدوره الذي لا يعقل معه التعبد.  
فالمحصل: فساد قياس مضموني الصدور - اللذين يتعبد بصدورهما - على مقطوعي الصدور.

### عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات

(٢) هذا إشارة إلى الأمر الثاني الذي انعقد هذا الفصل لبيانه وهو مراعاة الترتيب بين المرجحات، وهذا مبني على القول بالتعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها. وأما على القول بعدم التعدي فلا بد من مراعاة الترتيب كما ذكر في أخبار الترجيح.  
وقد تقدم وجه عدم مراعاة الترتيب فلا حاجة إلى التكرار والإعادة، فنذكر توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(٣) تعليل لعدم الوجه لمراعاة الترتيب بناءً على القول بالتعدي؛ لما مرّ آنفاً من عدم دخل شيء - من خصوصيات المزايا المنصوصة - في الترجيح؛ إذ المناط فيه هو إفادة المرجحات للظن، سواء كانت من المنصوصة أم غيرها، والمراد بـ«ذلك» هو التعدي.  
(٤) هذا إشارة إلى أن المناط في الترجيح بالمزايا هو الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، من دون دخل خصوصية شيء من المرجحات في الترجيح.

(٥) عطف على «ظن» يعني: أن مقتضى التعدي تقديم الخبر الذي ظن صدقه، أو كان أقرب إلى الواقع من الخبر الآخر. وعليه: فالأولى تبديل «منهما» بـ«من الآخر» وإرجاع ضمير التثنية إلى الخبرين وإن كان صحيحاً؛ لكنه ليس مذكوراً في العبارة أولاً، ويوهم أن هذا الخبر المظنون الصدور أو المظنون المطابقة إلى الواقع غير هذين الخبرين ثانياً.  
(٦) عطف على «تقديم»، يعني: أن مقتضى التعدي هو التخير بين الخبرين مع تساويهما في المزايا الموجبة للظن الفعلي بصدورهما؛ لإمكان ذلك مع الظن بخلي في دلالتها أو جهتهما.

(٧) هذه نتيجة ما ذكره من التعدي إلى غير المزايا المنصوصة؛ لكون المناط في الترجيح هو الظن بالصدور أو أقربية المضمون إلى الواقع، ضرورة: أن المرجح هو الظن

لاتعاب النفس<sup>(١)</sup> في بيان أن أيها يُقدّم أو يؤخّر إلّا<sup>(٢)</sup> تعيين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها<sup>(٣)</sup> مع الآخر.

وأما<sup>(٤)</sup> لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصة فله<sup>(٥)</sup> وجه؛ لما يترأى من ذكرها

من أيّ سبب حصل، فلا وجه حينئذٍ لإتعاب النفس في أن أيها يُقدّم أو يؤخذ؛ إذ المرجح حقيقة هو الظن بالصدور أو الأقربية من دون دخل الخصوصية المزايا.

(١) من جماعة من المحققين كالوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري وبعض تلاميذه «قدس الله أرواحهم الطاهرة»، فإنهم أتعبوا أنفسهم في بيان الترتيب بين المرجحات بعد تقسيمها إلى المرجح الصدوري والجهتي والمضموني؛ بتقديم الصدوري على الجهتي لتأخر جهة الصدور رتبةً عن أصل الصدور، بتقديم المرجح المضموني على الجهتي.

(٢) استثناء من قوله: «فلا وجه لإتعاب النفس».

غرضه: توجيه ما تعرّضوا له من ترتيب المرجحات بعد نفي الوجه في اعتبار ترتيبها بناءً على التعدي عن المزايا المنصوصة بمناط الظن.

ومحصل توجيهه: أن بيان ترتيب المرجحات لا وجه له إلّا تعيين المزية التي توجب الظن الذي هو مناط التعدي في صورة تزامم بعض المرجحات مع بعضها الآخر كموافقة أحد الخبرين للشهرة، ومخالفة الآخر للعامة وهكذا، فيمكن أن يقال: إن مخالفة العامة في صورة المزاحمة للشهرة توجب الظن دون الموافقة للشهرة.

(٣) أي: مزاحمة بعض المرجحات مع البعض الآخر.

(٤) عطف على «لو قيل»، والأولى أن يقال: «بخلاف ما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصة، فإن له وجهاً».

وكيف كان؛ فالغرض من هذه العبارة: بيان حال ترتيب المرجحات - من حيث الاعتبار وعدمه - بناءً على الاختصار على المرجحات المنصوصة وعدم التعدي إلى غيرها.

وتوضيح ما أفاده هو: أنه بناءً على عدم التعدي يمكن الالتزام بالترتيب بين المرجحات استناداً إلى ذكرها بالترتيب في المقبولة والمرفوعة، حيث إن المذكور في المقبولة ابتداءً صفات الراوي من الأعدلية والأفقيهة والأصديقية والأورعية، ثم الشهرة، ثم موافقة الكتاب والسنة، ثم مخالفة العامة، وفي المرفوعة ابتداءً الشهرة، ثم صفات الراوي ثم مخالفة العامة، ثم موافقة الاحتياط.

(٥) أي: فلا اعتبار الترتيب وجه. وقوله: «لما يترأى» بيان للوجه، وقد تقدم توضيحه

بقولنا: «حيث إن المذكور في المقبولة ابتداءً... الخ، وضمير «ذكرها» راجع إلى «المزايا».

مرتباً في المقبولة والمرفوعة. مع إمكان<sup>(١)</sup> أن يقال: إن الظاهر كونهما كسائر أخبار

(١) غرضه: المناقشة في الوجه الذي أفاده سناً لاعتبار الترتيب بوجهين:  
الوجه الأول: ما أفاده بقوله: «إن الظاهر كونهما...» وتوضيحه: أنه يمكن أن يقال:  
إن الظاهر كون المقبولة والمرفوعة كسائر أخبار الترجيح في مقام بيان المرجحات، من  
دون نظر إلى ترتيب بينها، فلا يكون ذكر المرجحات مرتبة في المقبولة والمرفوعة دليلاً  
على اعتبار الترتيب شرعاً بينها، خصوصاً مع اختلافهما في بيان ترتيب المرجحات؛  
لتقديم صفات الراوي في المقبولة على سائر المرجحات، وتقديم الشهرة في المرفوعة على  
غيرها من المزايا.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «والأ لزم تقييد...» الخ.  
أي: وإن لم يكن ظاهر المقبولة والمرفوعة بيان تعداد المرجحات فقط من دون نظر إلى  
اعتبار الترتيب بينها - بل كانتا ظاهرتين في اعتبار الترتيب بينها أيضاً «لزم تقييد  
جميعها».

ومحصله: أنه إن كان ظاهر المقبولة والمرفوعة اعتبار الترتيب دون بيان تعداد  
المرجحات فقط لزم أن يقيّد بهما سائر أخبار الترجيح مما لم يذكر فيه إلا بعض المرجحات  
من واحد كموافقة الكتاب، أو أزيد كموافقة الكتاب والسنة، بإطلاق مرجحية موافقة  
الكتاب يقتضي الترجيح بها مطلقاً سواء كان الخبر الموافق له شاذاً أم لا، وسواء كان الخبر  
المخالف له موافقاً للشهرة أم لا. وهذا الإطلاق يوجب اندراج صورة مزاحمة المرجحين في  
الخبرين المتعارضين - وإن لم يكن المرجحان من نوع واحد - في إطلاقات التخيير، فإذا  
كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً للعامة وقع التعارض بينهما ويرجع إلى  
إطلاقات التخيير، مع أن موافقة الكتاب مقدّمة على مخالفة العامة في المقبولة، فإن عدم  
اعتبار الترتيب وكون جميع المرجحات من حيث الترجيح في عرض واحد يقتضي  
مرجحية كل من المرجحات بلا قيد ومرجعية إطلاقات التخيير عند تزاحمها.

هذا بخلاف اعتبار الترتيب، فإنه يقتضي اعتبار المرجح بشرط عدم مرجح في رتبة  
سابقة عليه، ففي الفرض المزبور لا تصل النوبة إلى التعارض والرجوع إلى أدلة التخيير؛  
بل يُقدّم الخبر الموافق للكتاب على المخالف للعامة؛ لتقدمه في المقبولة على المخالف للعامة،  
ولا يرجع إلى إطلاقات التخيير؛ بل إلى أخبار الترجيح.

والحاصل: أنه بناءً على الترتيب يلزم كثرة تقييد إطلاق ما دل على الترجيح بمرجح  
واحد أو أكثر، وهذا التقييد الكثير بعيد.

الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح<sup>(١)</sup>، ولذا<sup>(٢)</sup> اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد؛ وإلا لزم تقييد جميعها - على كثرتها - بما في المقبولة وهو<sup>(٣)</sup> بعيد جداً، وعليه<sup>(٤)</sup>: فمتى وُجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها<sup>(٥)</sup>

هذا تمام الكلام في الإشكال على اعتبار الترتيب بين المرجحات المنصوصة. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) يعني: من دون نظير إلى اعتبار ترتيب بينها واقعاً.

(٢) غرضه: إقامة شاهد على ما ادعاه من إمكان دعوى ظهور المقبولة والمرفوعة في مقام بيان تعداد المرجحات، من دون نظير إلى ترتيب بينها، وذلك الشاهد هو عدم تعرّض غير واحد من أخبار الترجيح إلا لمرجح واحد كقول مولانا الرضا «عليه السلام» في خبر محمد بن عبد الله في الخبرين المختلفين: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه»، وقول أبي عبد الله «عليه السلام» في خبر سماعة بن مهران: «خذ بما فيه خلاف العامة» وغير ذلك مما ذكر فيه مرجح واحد وهو موافقة الكتاب كخبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح «عليه السلام»: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق، وإن لم يشبههما فهو باطل». وقريب منه سائر أخبار الباب، فإن الاقتصار على ذكر مرجح واحد وعدم بيان الترتيب بين المرجحات في تلك الروايات يشهد بعدم اعتبار الترتيب.

قوله: «وإلا» إشارة إلى الوجه الثاني من الإشكال الذي تقدم توضيحه.

(٣) أي: تقييد إطلاق الأخبار المتضمنة لمرجح واحد أو أكثر بالمقبولة والمرفوعة بعيد جداً؛ لاستهجان كثرة التقييد كاستهجان كثرة التخصيص عند أبناء المحاوره؛ إذ جميع أخبار الترجيح - عدا المقبولة والمرفوعة - لا تتضمن تمام المرجحات بل بعضها، فيلزم تقييد كلها.

(٤) يعني: وبناء على كون المقبولة والمرفوعة بصدد بيان المرجحات - من دون نظير إلى اعتبار الترتيب والطولية بينها - فمتى وُجد في أحد الخبرين مرجح كأول المرجحات المذكورة في المقبولة مثل الأفقية وغيرها من صفات الراوي، وفي الآخر مرجح آخر كمخالفة العامة ونحوها مما يتأخر عن صفات الراوي في المقبولة وقع التعارض بينهما؛ لكون المرجحين في عرض واحد، فيرجع حينئذ إلى إطلاقات التخيير.

(٥) أي: من المرجحات.

كان<sup>(١)</sup> المرجع هو إطلاقات التخيير ولا كذلك<sup>(٢)</sup> على الأول<sup>(٣)</sup>؛ بل لا بد من ملاحظة الترتيب إلا<sup>(٤)</sup> إذا كانا في عرض واحد. وانقدح بذلك<sup>(٥)</sup>: أن حال المرجح الجهتي<sup>(٦)</sup> حال سائر المرجحات في أنه<sup>(٧)</sup> لا بد في صورة مزاحمته مع بعضها<sup>(٨)</sup> من ملاحظة أن أيهما فعلاً<sup>(٩)</sup> موجب للظن بصدق

- (١) جواب «فمتي» يعني: فالمرجع حين التعارض هو إطلاق ما دلّ على التخيير.  
 (٢) يعني: ولا يرجع إلى إطلاقات التخيير بناءً على كون المقبولة والمرفوعة بصدد بيان الترتيب بين المرجحات؛ بل يرجع إلى أخبار الترجيح.  
 (٣) وهو البناء على الترتيب بين المرجحات، فلا بد حينئذٍ من ملاحظة الترتيب بين المرجحات، وتقديم الخبر - الذي يكون مرجحه مقدماً رتبةً على مرجح الخبر الآخر - على الخبر المعارض له، ولا تصل النوبة إلى إطلاقات التخيير.  
 (٤) استثناء من قوله: «ولا كذلك على الأول» يعني: يلاحظ الترتيب بين المرجحات إذا كان بينها ترتيب، وأما إذا كان المرجحات في الخبرين من نوع واحد - ككون المرجح في كل منهما من صفات الراوي مثلاً - فإنهما لعرضيتهما لا ترتيب بينهما، فيقع التعارض بينهما، ويرجع إلى إطلاقات التخيير كما تقدم آنفاً.  
 (٥) أي: بما ذكر في وجه عرضية المرجحات - وكون المقبولة والمرفوعة بصدد بيان تعداد المرجحات من دون نظير إلى اعتبار الترتيب بينها - يظهر حال المرجح الجهتي كمخالفة العامة وكونه كسائر المرجحات في أنه إذا زوحم مع مرجح آخر يلاحظ ما يكون منهما واجداً لملاك الترجيح من الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، فيقدم ما فيه هذا المناط على غيره، ومع التساوي وعدم هذا الملاك فيهما يرجع إلى إطلاقات التخيير. وهذا الكلام توطئة للإيراد على الوحيد البهبهاني والشيخ «قدس سرهما».  
 (٦) كمخالفة العامة، فإن حالها - بناءً على مذهب المصنف «قدس سره» من عدم الترتيب بين المرجحات - حال سائر المرجحات في المزاحمة مع غيره من المزايا كما مر آنفاً.  
 (٧) الضمير للشأن؛ وضمير «مزاحمته» راجع إلى «المرجح الجهتي».  
 (٨) أي: بعض المرجحات، وضمير «أيهما» راجع إلى المرجح الجهتي وسائر المرجحات.

(٩) قيد لـ «أيهما» يعني: لا بد من ملاحظة أن أيّ واحد من المرجح الجهتي وغيره من المرجحات واجد للمناط؛ وهو الظن الفعلي بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، فيقدم منهما ما يوجب الظن المزبور على غيره، والأولى تقديم «موجب» على «فعلاً».



ذيه بمضمونه<sup>(١)</sup> أو الأقربية<sup>(٢)</sup> كذلك إلى الواقع، فيوجب<sup>(٣)</sup> ترجيحه وطرح الآخر، أو أنه<sup>(٤)</sup> لا مزية لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بما له من المزية<sup>(٥)</sup> مساوياً للخبر المخالف لها بحسب<sup>(٦)</sup> المناطين<sup>(٧)</sup>، فلا بد حينئذ<sup>(٨)</sup> من التخيير بين الخبرين فلا وجه<sup>(٩)</sup> لتقدمه على غيره<sup>(١٠)</sup> كما عن الوحيد البهبهاني «قدس

(١) متعلق بـ«صدق». وضمير «ذيه» راجع إلى المرجح والأولى أن يقال: «للظن بصدق مضمون ذيه».

(٢) عطف على «بصدق» أي: موجب للظن بالصدق أو للظن بأقربية مضمونه إلى الواقع.

والحاصل: أن الوظيفة في مزاحمة المرجحات بناءً على عدم اعتبار الترتيب بينها هو الأخذ بذوي المزية التي توجب فعلاً الظن بالصدور أو أقربية المضمون إلى الواقع وطرح الآخر، ومع التساوي وعدم كون إحدى المزيتين موجبة للظن المزبور لا بد من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(٣) يعني: فيوجب المرجح - الموجب فعلاً للظن بالصدور أو الأقربية - ترجيح واجد هذا المرجح على فاقده، وتقدمه عليه.

(٤) عطف على «أن أيهما» وضميره للشأن يعني: من ملاحظة أن أي واحد من المرجحين موجب فعلاً للظن... أو أنه لا مزية لأحد المرجحين من حيث إفادته للظن الفعلي بالصدور أو الأقربية، كما إذا كان راوي أحد الخبرين أعدل أو أفقه أو غيرهما من مرجحات السند مع كونه موافقاً للعامة، وكان الخبر الآخر مخالفاً للعامة، ولم يكن شيء من مزايا الخبرين موجباً للظن الفعلي، فيرجع حينئذ إلى إطلاقات التخيير.

(٥) كالمرجع السندي مثل الألفية والأعدلية ونحوهما.

(٦) متعلق بـ«مساوياً». وضمير «لها» راجع إلى «التقية».

(٧) وهما الظن بالصدور والأقربية إلى الواقع.

(٨) أي: فلا بد حين عدم مزية - لأحد المرجحين على الآخر - من التخيير بين الخبرين.

(٩) هذه نتيجة ما أفاده «قدس سره» من عدم الترتيب بين المرجحات، وأن المدار في

تقديم أحد المرجحين على الآخر على إفادة الظن الفعلي لا على غيرها. وعليه: فلا وجه

لتقديم المرجح الجهتي - كمخالفة العامة - على غيره كما عن الوحيد البهبهاني «قدس

سر»، فإنه قدّم المرجح الجهتي على غيره من المرجحات، وتبعه بعض أعظم معاصري

المصنف وهو المحقق الميرزا الرشتي «قدس سره» مصرّاً على ذلك.

(١٠) هذا الضمير وضمير «تقدمه» راجعان إلى «المرجع الجهتي».

سره»، وبالغ فيه<sup>(١)</sup> بعض أعظم المعاصرين «أعلى الله درجته»، ولا<sup>(٢)</sup> لتقديم غيره عليه كما يظهر من شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه»، قال: أما لو زاحم الترجيح بالصدر الترجيح من حيث جهة الصدر؛ بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعادة، فالظاهر تقديمه<sup>(٣)</sup> على غيره وإن كان مخالفاً للعادة، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العادة باحتمال التقية في الموافق<sup>(٤)</sup>؛ لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر. وفيما نحن فيه يمكن ذلك<sup>(٥)</sup> بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدر<sup>(٦)</sup>.

(١) أي: في تقديم المرجح الجهتي على غيره من المرجحات. والحاصل: أن هذين العلمين «قدس سرهما» يقدمان المرجح الجهتي على المرجح السندي والمضموني.

(٢) عطف على «فلا وجه» يعني: ولا وجه لتقديم غير المرجح الجهتي على المرجح الجهتي كما هو مذهب الشيخ الأنصاري «قدس سره». فإنه قدم المرجح السندي والمضموني على المرجح الجهتي، فالمصنف «قدس سره» خالف هؤلاء الأعلام، وذهب إلى عرضية المرجحات طراً، من غير فرق في ذلك بين التعدي إلى غير المرجحات المنصوصة وعدمه والاختصار عليها، فالأقوال ثلاثة:

أحدها: تقديم المرجح الجهتي على غيره، وهو قول الوحيد والرشتي «قدس سرهما».

ثانيها: تقديم غير المرجح الجهتي - وهو الصدوري - على الجهتي وهو قول الشيخ وغيره.

ثالثها: عرضية المرجحات، وعدم تقديم بعضها على بعضها الآخر إلا بأقوائية الملاك، ومع عدمها وتساويهما في الملاك يرجع إلى إطلاقات التخيير.

(٣) أي: تقديم الأرجح صدوراً على غير الأرجح صدوراً وإن كان غير الأرجح مخالفاً للعادة.

(٤) هذا احتراز عما إذا كان الترجيح لقلّة الاحتمال في الخبر المخالف وكثرته في الموافق؛ إذ تخرج مخالفة العادة حينئذ عن المرجح الجهتي وتندرج في المرجح المضموني.

(٥) أي: التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، فإن ذلك يمكن فيما نحن فيه أعني: الخبرين الظنيين المتفاضلين.

(٦) محصل ما أفاده: أن المرجح الجهتي لما كان متفرعاً على إحراز أصل الصدور - قطعاً كما في المتواترين أو تعبداً كما في الظنيين المتكافئين اللذين لا بد من الحكم

إن قلت<sup>(١)</sup>: إن الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح<sup>(٢)</sup> نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت<sup>(٣)</sup>: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة.

بصدورهما معاً، لفرض تساويهما من حيث شمول دليل الحجية لهما - فلا مورد لهذا المرجح الجهتي في المتفاضلين؛ كما هو مورد البحث؛ لعدم شمول دليل الحجية إلا لخصوص ذي المرجح الصدوري، دون فاقده حتى تلاحظ جهة صدوره. وعليه: فيقدم ذو المرجح الصدوري - وإن كان موافقاً للعامة - على غيره وإن كان مخالفاً لهم.

(١) محصل هذا الإشكال: الذي أورده الشيخ «قدس سره» على نفسه هو: أن في تقديم المرجح الصدوري على الجهتي محذوراً، وهو: تخصيص عموم أدلة حجية الخبر، حيث إن مقتضى هذا التقديم عدم شمولها للخبر المخالف للعامة، فلا بد من الالتزام بحجية كلا الخبرين وصدورهما معاً كما هو مقتضى عموم أدلة حجية الخبر، ثم التصرف في الخبر الموافق للعامة بحمله على التقية. نظير شمول أدلة اعتبار الخبر للظاهر والأظهر، والتصرف في الظاهر بحمله على الأظهر، فكما يصح التعبد بصدور الظاهر مع فرض عدم العمل به؛ للزوم حمله على الأظهر، ولا يقتضي هذا الحمل لغوية التعبد بدليل حجية خبر الواحد، فكذا في مورد موافقة أحد الخبرين للعامة وصدوره تقية، فإنه يتعبد بصدوره ولو لم يجز العمل بمضمونه فعلاً؛ لاختصاص مشروعيته بحال التقية. وعليه: فتكون مخالفة العامة نظير المرجح الدلالي في التقدم على المرجح الصدوري.

(٢) أي: المرجح الجهتي، وقوله: «أضعفهما» أي: أضعف الخبرين دلالةً.

(٣) هذا دفع الإشكال: ومحصله: عدم صحة قياس المقام بالظاهر والأظهر؛ وذلك للفرق الواضح بينهما، حيث إنه لا يرفع اليد عن الظاهر رأساً حتى لا يشمل دليل الحجية؛ بل يتصرف في دلالة الجملة كالعام الذي يتصرف فيه بالخاص، فدليل الحجية يشمل كلاً من الظاهر والأظهر بلا إشكال.

وهذا بخلاف المتفاضلين، فإن دليل الحجية لا يشمل الخبر الموافق للعامة؛ إذ لا أثر لشموله له إلا إسقاطه ورفع اليد عنه رأساً وهذا هو الطرح لا الحجية.

وبالجملة: فالدليلان اللذان يكون بينهما جمع عرفي يشملهما دليل الحجية لعدم

وقال بعد جملة من الكلام: «فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور إما علماً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في المتكافئين من الأخبار. وأما ما وجب فيه التعبد<sup>(١)</sup> بصدور أحدهما المعين دون الآخر؛ فلا وجه لإعمال هذا المرجح<sup>(٢)</sup> فيه<sup>(٣)</sup>؛ لأن<sup>(٤)</sup> جهة الصدور متفرع على أصل الصدور». انتهى موضع الحاجة من كلامه «زيد في علو مقامه».

وفيه<sup>(٥)</sup> - مضافاً إلى ما عرفت - : أن<sup>(٦)</sup> حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما

انثلامه بالنسبة إليهما؛ إذ لا يلزم من شموله لهما محذور الطرح في أحدهما بخلاف المقام - أعني: المتفاضلين صدوراً - لما عرفت من عدم تعقل صدورهما ثم طرح أحدهما رأساً؛ إذ حمل الموافق منهما للعام على التقية إلغاء له عن الاعتبار من جميع الجهات. (١) وهو فيما إذا كان المتعارضان متفاضلين، فإنه يجب التعبد بأحدهما المعين - وهو ذو المزية الصدورية - بمقتضى أدلة الترجيح.

(٢) أي: المرجح الجهتي.

(٣) أي: فيما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين، وحاصله: أنه - بعد تفرع جهة الصدور على أصله - لا يبقى مجال لإعمال المرجح الجهتي؛ بل لا بد من إعمال المرجح الصدوري والحكم بصدور ذيه، وطرح الخبر الآخر وإن كان مخالفاً للعام.

(٤) تعليل لقوله: «فلا وجه»، وقد تقدم في صدر كلامه بقوله: «لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما...» الخ.

ومقتضى الفرعية لزوم إعمال مرجح الصدور قبل مرجح جهته، فلا مجال للمرجح الجهتي مع الصدوري؛ بل هذا مقدم على ذلك.

(٥) هذا جواب ما أفاده الشيخ «قدس سره»: وهو يرجع إلى وجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى ما عرفت»، ومحصله: ما أفاده سابقاً من أنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات سواء قلنا بالتعدي عن المزايا المنصوصة أم لم نقل، ومن المعلوم: أن مقتضى عدم الترتيب عرضية المرجحات وعدم تقدم أحدها على الآخر.

(٦) إشارة إلى ثاني الوجهين: ومحصله: أن فرعية جهة الصدور على أصله إنما تصح إن لم يكن المرجح الجهتي مرجحاً لأصل الصدور، وأما إذا كان كذلك بأن جعل مناط مرجحية المرجح مطلقاً - سواء كان مرجحاً صدورياً أم جهتياً - الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، فلا فرق بينه وبين سائر المرجحات؛ لرجوعها طرّاً إلى مرجحات

يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور؛ بل من مرجحاتها. وأما<sup>(١)</sup> إذا كان من مرجحاته<sup>(٢)</sup> بأحد المناطين فأَيّ فرق بينه<sup>(٣)</sup> وبين سائر المرجحات، ولم يَقم دليل<sup>(٤)</sup> بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور

الصدور، فترتيب المرجحات يجدي في تقديم بعضها على بعضها الآخر إن لم ترجع إلى المرجح السندي، فهذه المناقشة ترجع حقيقة إلى منع الصغرى، وهي عدم كون ما عد من المرجح الجهتي مرجحاً للجهة؛ بل هو مرجح؛ لأصل الصدور.

وعليه: فإذا كان أحد الخبرين مخالفاً للعامّة والآخر موافقاً لهم، وكان راويه أعدل وأفقه من راوي الآخر؛ قدّم الخبر الذي مناطه أقوى من الآخر؛ سواءً كان ذلك الخبر مخالفاً للعامّة أم موافقاً لهم، ومع التساوي وعدم الأقوائية يرجع إلى إطلاقات التخيير. هذا بناءً على التعدي عن المزايا المنصوصة بمناط الظن، وكذا الحال بناءً على عدم التعدي، فإنه على مذهب المصنف من عدم اعتبار الترتيب بينها، فيرجع أيضاً إلى إطلاقات التخيير.

وعلى كل حال: فلا ملزم بالأخذ بذوي المرجح السندي وطرح ذي المرجح الجهتي كما أفاده الشيخ «قدس سره»؛ لعدم دليل عليه، حيث إن أخبار العلاج لا تدل إلا على الترجيح بالمزية السنديّة والجهتيّة، ولا تدل على تقديم إحداهما على الأخرى عند المراحة؛ بل لا بد حينئذٍ من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(١) إشارة إلى القول بالتعدي وقد تقدم توضيحه.

(٢) أي: من مرجحات أصل الصدور، وضمير «مرجحاتها» راجع إلى جهة الصدور.

(٣) أي: بين مرجح أصل الصدور.

(٤) إشارة إلى القول بالاختصار على المرجحات المنصوصة وعدم التعدي عنها إلى غيرها.

وغرضه: أنه بناءً على الاختصار على المرجحات المنصوصة وعدم التعدي عنها لا دليل أيضاً على مذهب الشيخ من وجوب التعبد بصدور الراجع من غير جهة الصدور - وهو الواجد للمرجح الصدوري - على الواجد للمرجح الجهتي، حيث إن أخبار العلاج لا تدل إلا على «أن هذا مرجح، وذلك مرجح»، وليس فيها دلالة على اعتبار الترتيب بينها حتى يقال: إن المرجح الصدوري مقدّم على المرجح الجهتي.

وبالجملّة: فلا دليل على تقديم المرجح السندي على الجهتي سواء قلنا بالتعدي أم لا.

الراجع منهما من حيث غير<sup>(١)</sup> الجهة مع كون الآخر راجحاً بحسبها<sup>(٢)</sup>، بل هو<sup>(٣)</sup> أول الكلام كما لا يخفى. فلا محيص<sup>(٤)</sup> من ملاحظة الراجع من المرجحين<sup>(٥)</sup> بحسب أحد المناطين<sup>(٦)</sup> أو من<sup>(٧)</sup> دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما<sup>(٨)</sup> مع المزاحمة، ومع عدم الدلالة<sup>(٩)</sup> - ولو لعدم التعرض لهذه الصورة<sup>(١٠)</sup> - فالحكم<sup>(١١)</sup>

(١) وهو المرجح الصدوري. وضمير «منهما» راجع إلى «الخبرين».

(٢) أي: بحسب الجهة، وهي كمنخالفة العامة بناءً على كونها من المرجحات الجهتية.

(٣) يعني: بل وجوب التعبد بصدور ذي المرجح الصدوري - مع كون الخير الآخر راجحاً من حيث الجهة - أول الكلام؛ لما عرفت من إشكال استفادة ترتيب المرجحات من الأخبار.

(٤) هذا ملخص ما أفاده بطوله، وحاصله: أنه لا بد في صور تزامم المرجحات - بناءً على التعدي عن المرجحات المنصوصة - من ترجيح المرجح الذي فيه الظن بالصدور أو الأقربية إن كان، وإلا فالرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(٥) وهما المرجح الصدوري والجهتي، و«بحسب» متعلق بـ«الراجع».

(٦) أي: الظن بالصدور والأقربية إلى الواقع فإنهما مناطا الترجيح بناءً على التعدي.

(٧) عطف على «من ملاحظة» يعني: لا محيص من دلالة الأخبار العلاجية، وهذا إشارة إلى صورة عدم التعدي عن المرجحات المنصوصة، والمفروض: عدم دلالة الأخبار على حكم تزامم المرجحات، فلا بد أيضاً من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(٨) أي: بين المرجحين.

(٩) يعني: عدم دلالة الأخبار على الترجيح بأحد المرجحين في صورة تزاممهما، إماماً لأجل كونها في مقام تشريع أصل الترجيح بتلك المرجحات؛ لا بصدد بيان الترتيب بينها، وإما لأجل عدم تعرضها لحكم مزاحمة خصوص المرجح الجهتي مع غيره من المرجحات كمزاحمة موافقة الكتاب لمخالفة العامة، فلا بد في صورة مزاحمة المرجح الجهتي مع غيره من الرجوع إلى إطلاقات التخيير، فلاحظ الأخبار العلاجية.

(١٠) وهي صورة مزاحمة المرجح الصدوري والجهتي.

(١١) هذا جواب «ومع عدم» واقتترانه بالفاء لتضمن ما قبله معنى الشرط، يعني:

ومع عدم دلالة أخبار العلاج - على حكم مزاحمة المرجح الصدوري - فالحكم إطلاقات أدلة التخيير.

هو إطلاق التخيير، فلا تغفل<sup>(١)</sup>.

وقد أورد بعض أعظم تلاميذه<sup>(٢)</sup> عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث<sup>(٣)</sup> الصدور<sup>(٤)</sup> مع حمل أحدهما على التقية لم يعقل<sup>(٥)</sup> التعبد.....

(١) يعني: لا تغفل عما ذكرناه - من عدم ترتيب المرجحات ورجوع جميعها إلى السند حتى لا تقع فيما وقع غير واحد فيه من تخيل تقدم المرجح الصدوري على الجهتي.

(٢) الظاهر: أن المراد من بعض أعظم تلاميذه الشيخ هو المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي، وحاصل ما أورده على الشيخ القائل بتقدم المرجح؛ الصدوري على الجهتي هو النقض بالمتكافئين صدوراً، كما إذا فرض تساوي رواتهما في العدالة والوثاقة والفقاهة، فإن التعبد بصدور الخبرين مع حمل أحدهما على التقية إن كان ممكناً فأبى فرق فيه بين المتكافئين سنداً - اللذين صرح الشيخ بكون مورد الترجيح بمخالفة العامة مقطوعي الصدور كالمتواترين أو مظنوني الصدور المتكافئين سنداً - وبين مظنوني الصدور المتخالفين صدوراً؛ كما إذا كان المرجح الصدوري في الخبر الموافق للعامة دون الخبر المخالف لهم، فإنه بناءً على مذهب الشيخ - من اعتبار الترتيب بين المرجحات - لا بد من تقديم الخبر الموافق للعامة حينئذ على الخبر المخالف لهم المشتمل على المرجح الجهتي؛ لفرض عدم وصول النوبة إليه.

وإن لم يكن التعبد بصدور الخبرين المتكافئين - مع حمل أحدهما على التقية - ممكناً فلا وجه للالتزام بصدورهما مع حمل أحدهما على التقية في المتخالفين أيضاً؛ إذ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.

والحاصل: أنه لا وجه للتفكيك بين المتكافئين صدوراً وبين المتخالفين كذلك، وبالالتزام بصدور الخبرين في الأول، وحمل أحدهما على التقية. والالتزام بصدور خصوص الراجح منهما صدوراً في الثاني. هذا تقريب إشكال بعض تلاميذ الشيخ عليه. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(٣) متعلق بـ«المتخالفين».

(٤) يعني: من حيث وجود المرجح الصدوري في أحد المتخالفين صدوراً دون الآخر كما هو المفروض مع حمل أحدهما على التقية.

(٥) جواب «لو»، وضمير «أحدهما» راجع إلى «المتخالفين».

بصدورهما<sup>(١)</sup> مع حمل أحدهما عليها<sup>(٢)</sup>؛ لأنه<sup>(٣)</sup> إلغاء لأحدهما أيضاً<sup>(٤)</sup> في الحقيقة.

وفيه<sup>(٥)</sup>: ما لا يخفى من الغفلة، وحسبان أنه التزم «قدس سره» في مورد الترجيح

(١) أي: بصدور المتكافئين من حيث الصدور اللذين التزم الشيخ بصدورهما وحمل الموافق منهما للعامة على التقية، وجعلهما مورد الترجيح بالمرجح الجهتي.

(٢) أي: على التقية، وضمير «أحدهما» راجع إلى «المتكافئين».

(٣) تعليل لعدم تعقل التعبد بصدور المتكافئين مع حمل أحدهما على التقية.

ومحصل التعليل: أن التعبد الذي لا يترتب عليه أثر إلا الحمل على التقية - التي هي طرح الخبر والغاؤه - غير معقول؛ إذ يلزم من وجود التعبد عدمه. مضافاً إلى لغوية مثل هذا التعبد.

(٤) يعني: كما أن حمل الموافق للعامة على التقية في المتكافئين صدوراً إلغاءً له حقيقةً.

(٥) هذا دفع إشكال الميرزا الرشتي على الشيخ. ومحصل الدفع هو: أن ورود النقض المذكور على الشيخ «قدس سره» مبني على أن يكون مراده من التعبد بالخبرين التعبد الفعلي والحجية الفعلية؛ إذ لو كان هذا مراده فالنقض المذكور وارد عليه، ضرورة: أن الحجية الفعلية مفقودة في كل من المتكافئين والمتفاضلين، حيث إن دليلها إما أدلة حجية خبر الواحد، وإما أخبار العلاج، وشيء منهما لا يقتضي حجية المتعارضين فعلاً. أما الأول فواضح؛ إذ مقتضاه حجية كل خبر بعينه، وهذا غير ممكن في صورة التعارض. وأما الثاني: فلأن مقتضاها حجية أحدهما تعييناً مع المرجح وتخيراً مع تساويهما وتكافؤهما، لا حجية كليهما فعلاً.

وأما لو كان مراد الشيخ «قدس سره» في المتكافئين صدوراً هو تساويهما بحسب دليل الاعتبار - لا الحجية الفعلية - فمن المعلوم أن التساوي من هذه الجهة - أي: إمكان الحجية - موجود في المتكافئين دون المتفاضلين؛ لأن مقتضى أخبار العلاج هو حجية خصوص ذي المزية تعييناً، فلا يتساوى الخبران من حيث دليل الاعتبار في المتفاضلين، ويتساويان في المتكافئين صدوراً، ولا يمكن التعبد بصدور أحدهما دون الآخر، وعدم التعبد بصدور الآخر، فيكونان كمقطوعي الصدور في عدم المرجح الصدوري، فتصل النوية حينئذ إلى المرجح الجهتي الذي هو متفرع على أصل الصدور كما أفاده الشيخ «قدس سره»، فلا بد من تقديم ذي المرجح الصدوري على الآخر.



بحسب الجهة باعتبار<sup>(١)</sup> تساويهما من حيث الصدور، إما للعلم بصدورهما، وإما للتعبد به فعلاً مع<sup>(٢)</sup> بداهة: أن غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبدًا: تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً، ضرورة<sup>(٣)</sup>: أن دليل حجية الخبر<sup>(٤)</sup> لا يقتضي التعبد فعلاً بالمعارضين<sup>(٥)</sup>؛ بل ولا بأحدهما<sup>(٦)</sup>، وقضية<sup>(٧)</sup> دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً.

و«من» في قوله: «من الغفلة» بيان «ما» الموصول، و«حسبان» عطف على «الغفلة»، وضمير «أنه» راجع إلى الشيخ، وعليه: كان المناسب تقديم «قدس سره» على «التزم» إذ لا يناسب جعل ضمير «أنه» للشأن.  
(١) متعلق بـ«التزم».

وغرضه: أن إشكال الميرزا الرشتي على الشيخ «قدس سره» نشأ من تخيل أن الشيخ «قدس سره» التزم في مورد الترجيح بالجهة باعتبار صدورهما فعلاً المحرز بالوجدان أو التعبد. ولذا أورد عليه النقض بأن الحكم بصدور الخبرين المتكافئين مع حمل أحدهما على التقية إن كان ممكناً أمكن ذلك أيضاً في الخبرين المتخالفين صدوراً، فاللازم الحكم بصدورهما أيضاً وحمل أحدهما على التقية، مع عدم التزام الشيخ بذلك؛ بل التزم بترجيح ذي المرجح الصدوري على فاقده.

(٢) هذا تنبيه على عدم صحة التخييل المزبور، وأن مراد الشيخ «قدس سره» من التساوي من حيث الصدور تعبدًا هو إمكان التعبد والحجية الإنشائية؛ لا التعبد الفعلي حتى يقال: بعدم تعقل الحجة الفعلية في المعارضين مطلقاً، سواءً كانا متكافئين صدوراً أم متخالفين كذلك.

(٣) تعليل لكون غرض الشيخ التساوي من حيث الصدور شأنًا لا فعلاً.  
(٤) وهي الأدلة العامة الدالة على حجية خبر الواحد، فإنها لا تقتضي حجية كليهما ولا أحدهما، لا معيّنًا لعدم الترجيح، ولا مخيّرًا لعدم كونه فرداً للعام.  
(٥) أي: بالمعارضين المتكافئين من حيث الصدور.

(٦) أما عدم التعبد الفعلي بالمعارضين فللتعارض الذي لا يمكن معه حجية المعارضين فعلاً، وأما عدم التعبد الفعلي بأحدهما تعيّنًا وتخييراً فلما مرّ آنفًا.

(٧) غرضه: أنه لا دليل على التعبد الفعلي بالمكافئين صدوراً؛ لأن الدليل على الحجية منحصر في الأدلة العامة القائمة على حجية أخبار الآحاد، وفي الأخبار العلاجية. وشيء منهما لا يدل على حجيتها فعلاً.

والعجب كل العجب أنه<sup>(١)</sup> «رحمه الله» لم يكتف بما أورده من النقض حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح<sup>(٢)</sup> على الترجيح به، .....

أما الأدلة العامة فلما مرّ آنفاً. وأما الأخبار العلاجية فلأنها لا تقتضي إلا حجية أحدهما تعييناً أو تخييراً، فلا محيص عن إرادة إمكان حجية المتكافئين صدوراً لا فعليتها.

فصارت النتيجة: أن مراد الشيخ «قدس سره» إمكان حجية المتعارضين، سواء كانا متكافئين صدوراً أم مختلفين كذلك؛ إلا إن تفرّع جهة الصدور على أصل الصدور، وكذا الأخبار الآمرة بالترجيح بالمرجح الصدوري أوجبا ارتفاع إمكان شمول دليل الاعتبار للمرجوح في غير المتكافئين؛ لوجود المرجح الصدوري في غير المرجوح الموجب لشمول دليل التعبد للراجح صدوراً وإن كان موافقاً للعامة، دون المرجوح صدوراً وإن كان مخالفاً للعامة.

هذا بخلاف صورة تكافؤ المتعارضين صدوراً؛ لبقاء إمكان شمول دليل الحجية لهما مع الغض عن المرجح الجهتي، وإيراد الميرزا الرشتي «قدس سره» مبني على اعتبار التعبد الفعلي بصدورهما في مورد الترجيح بالمرجح الجهتي مع تكافؤهما صدوراً، وقد عرفت: أن مراد الشيخ إمكان التعبد بالمتعارضين لا فعليته.

### برهان امتناع تقديم المرجح الصدوري على الجهتي

(١) إن بعض الأعظم من تلاميذ الشيخ وهو المحقق الرشتي «لم يكتف بما أورده من النقض».

ومحصل ما أفاده من دعوى استحالة تقديم المرجح السندي على الجهتي خلافاً للشيخ - القائل بتقدم الأرجح صدوراً إذا كان موافقاً للعامة على غيره وإن كان مخالفاً للعامة - هو القطع بعدم إمكان شمول دليل اعتبار الخبر للخبر الموافق للتقية؛ لدوران أمره بين عدم صدوره رأساً وبين صدوره تقيّةً. وعلى التقديرين لا يعقل حجيته كعدم تعقل حجية الخبر الموافق للعامة إذا كان قطعي الصدور؛ لامتناع التعبد بصدور ما علم بصدوره وجداناً؛ بل صحة التعبد به منوطة بالشك في صدوره.

(٢) أي: المرجح الجهتي، والمراد بغيره هو المرجح الصدوري. وضمير «به» راجع على «هذا المرجح» وهو المرجح الجهتي.

غرضه: دعوى استحالة تقديم المرجح الصدوري على الجهتي، وهذا التقديم هو مدعى الشيخ.

وبرهن<sup>(١)</sup> عليه بما حاصله: «امتناع التعبد بصدور الموافق لدوران<sup>(٢)</sup> أمره بين عدم صدوره من أصله وبين صدوره<sup>(٣)</sup> تقيّةً، ولا يعقل التعبد به على التقديرين<sup>(٤)</sup> بداهة: كما أنه لا يعقل التعبد<sup>(٥)</sup> بالقطعي الصدور الموافق؛ بل الأمر في الظني الصدور<sup>(٦)</sup> أهون؛ لاحتمال عدم صدوره بخلافه».

ثم قال<sup>(٧)</sup>: «فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة - مع نص الإمام «عليه السلام» على طرح موافقهم<sup>(٨)</sup> - من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة فضلاً عن هو تال العصمة علماً وعملاً».

ثم قال: «وليت شعري أن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه؟ مع إنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر».

(١) يعني: وبزَهَنَ المحقق الرشتي «قدس سره» على دعوى هذه الاستحالة بامتناع ترجيح الأرجح صدوراً للموافق للعامة على الخبر المخالف لهم؛ لأن أمر الموافق للعامة دائرٌ بين عدم صدوره رأساً، وبين صدوره تقيّةً، وعلى التقديرين: لا يعقل التعبد به كما مرت الإشارة إليه.

(٢) تعليل لامتناع التعبد بصدور الموافق. وقد تقدم توضيحه.

(٣) هذا الضمير وضمائر «أمره، صدوره، به» راجعة إلى «الموافق».

(٤) وهما عدم الصدور أصلاً أو صدوره تقيّةً بداهةً؛ لعدم أثر شرعي يصح التعبد بلحاظه.

(٥) لامتناع اجتماع الإحراز التعبدي مع الإحراز الوجداني.

(٦) كما هو المفروض؛ إذ مورد البحث هو الخبر الظني الصدور الواجد للمرجحات الصدورية، يعني: أن امتناع التعبد بصدور الظني أسهل من امتناعه في القطعي؛ لما ذكره من احتمال عدم الصدور في الظني وانتفائه في القطعي الصدور، فإذا رفعنا اليد عن القطعي الموافق للعامة، فرفع اليد عن الظني أسهل.

وضمير «عدم صدوره» راجع إلى الظني الصدور والمعنى عدم صدور الظني الصدور. وضمير «بخلافه» راجع إلى القطعي الصدور. فالمعنى بخلاف القطعي الصدور، فإن رفع اليد عنه - لقطعية صدوره وانتفاء احتمال عدم الصدور فيه - أصعب من رفع اليد عما فيه احتمال عدم الصدور.

(٧) يعني: بعض الأعظم من تلاميذ الشيخ وهو المحقق الرشتي «قدس سره».

(٨) كقوله «عليه السلام» في مصحح عبد الرحمن بن أبي عبد الله: «فما وافق

وأنت خير بوضوح فساد برهانه<sup>(١)</sup>.

ضرورة<sup>(٢)</sup>: عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيّة وعدم الصدور رأساً؛ لاحتمال<sup>(٣)</sup> صدوره لبيان حكم الله واقعاً، وعدم<sup>(٤)</sup> صدور المخالف المعارض له أصلاً، ولا يكاد<sup>(٥)</sup> يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك<sup>(٦)</sup>

أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه<sup>(١)</sup>.

(١) وهو امتناع التعبد بالخبر الموافق للعامة لأجل دوران أمره بين الاحتمالين، وهما: عدم صدوره، وصدوره للتقية؛ لكنه ليس كذلك، لدورانه بين احتمالات ثلاثة، أعني: الاحتمالين الأولين واحتمال صدوره لبيان حكم الله الواقعي، ومن المعلوم: أن احتمال صدور الموافق يُخرج التعبد به عمّا ادعاه الميرزا الرشتي «قدس سره» من الامتناع وعدم المعقولية؛ لكفاية احتمال الصدور في شمول أدلة حجية الخبر له؛ إذ المانع عن الشمول - وهو العلم بالكذب - مفقود مع فرض احتمال صدور الموافق، وعدم صدور الخبر المخالف المعارض له أصلاً.

(٢) تعليل لوضوح فساد برهانه الذي أقامه على عدم معقولية التعبد بصدور الخبر الظني الموافق للعامة، وقد مر توضيحه آنفاً بقولنا: «لدورانه بين احتمالات ثلاثة».

(٣) تعليل لنفي دوران أمر الموافق بين أمرين، وإثبات دورانه بين أمور ثلاثة.

(٤) عطف على «صدوره» يعني: ولاحتمال عدم صدور الخبر المخالف للعامة المعارض للخبر الموافق لهم أصلاً.

(٥) غرضه من هذه العبارة: إثبات إمكان التعبد بالخبر الموافق في قبال الامتناع الذي ادعاه المحقق الرشتي «قدس سره» وحاصله: أن احتمال الصدور المفروض وجوده كافٍ في صحة التعبد.

وبعبارة أخرى: كلام المصنف يشتمل على كبرى وصغرى، فالكبرى هي أن المناط في حجية كل خبر واحد هو احتمال صدقه وكذبه، فلو علم صدق الخبر أو كذبه لم يكن مجالاً للتعبد بالصدور.

والصغرى هي: أن الخبر الموافق للعامة لا علم بكذبه ولا بصدقه؛ بل يحتمل إصابته بالواقع، ونتيجة ذلك شمول أدلة الاعتبار - من الأدلة الأولية والثانوية - للخبر الموافق للعامة لوجود مقتضي وفقد المانع.

(٦) أي: لبيان الحكم الواقعي، وبهذا الاحتمال يعقل التعبد به وتصير احتمالاته ثلاثة.

(١) الوسائل ٢٧: ١١٨ / ٣٣٣٦٢، عن رسالة الراوندي.

بدهة<sup>(١)</sup>؛ وإنما دار احتمال الموافق بين الاثنتين<sup>(٢)</sup> إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهةً ودلالةً، ضرورة<sup>(٣)</sup>: دوران معارضه<sup>(٤)</sup> حينئذٍ<sup>(٥)</sup> بين عدم صدوره وصدوره تقيّةً، وفي غير هذه الصورة<sup>(٦)</sup> كان دوران أمره بين<sup>(٧)</sup> الثلاثة<sup>(٨)</sup> لا محالة؛ لاحتمال<sup>(٩)</sup> صدوره<sup>(١٠)</sup> لبيان الحكم الواقعي حينئذٍ<sup>(١١)</sup> أيضاً<sup>(١٢)</sup>.

ومنه<sup>(١٣)</sup> قد انقده: إمكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي

وإنما يدور احتمال الخبر الموافق بين الاثنتين - وهما الصدور تقيّةً وعدم الصدور رأساً - فيما إذا كان الخبر المخالف قطعياً من جميع الجهات أي: الصدور والجهة والدلالة، ضرورة: أن الظني الموافق يدور أمره حينئذٍ بين هذين الاحتمالين ولا ثالث لهما.

(١) قيد لـ «يحتاج».

(٢) كما أفاده المحقق الرشتي «قدس سره»، فإن الدوران بين الاحتمالين إنما هو فيما إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهةً ودلالةً.

(٣) تعليل لقوله: «وإنما دار».

(٤) وهو الخبر الموافق الذي يعارضه الخبر المخالف القطعي من جميع الجهات.

(٥) أي: قطعية الخبر المخالف من جميع الجهات الثلاث.

(٦) يعني: غير صورة قطعية الخبر المخالف من الجهات الثلاث؛ كما إذا كانا ظنيين من جميع الجهات، أو كان المخالف قطعياً سنداً ودلالةً، وظنياً جهةً أو قطعياً سنداً، وظنياً دلالةً وجهةً، أو قطعياً دلالةً وظنياً سنداً وجهةً، إلى غير ذلك من الصور المتصورة التي لا تنافي ثلاثية احتمالات الخبر الموافق للعامّة من عدم صدوره، أو صدوره للتقية أو لبيان الحكم الواقعي.

(٧) خبر «كان». وضمير «أمره» راجع على «الموافق».

(٨) المتقدمة، وهي عدم صدور الموافق، وصدوره تقيّةً أو لبيان الحكم الواقعي.

(٩) تعليل لدوران أمر الخبر الموافق بين الثلاثة المتقدمة.

(١٠) أي: صدور الموافق للعامّة لبيان الحكم الواقعي.

(١١) أي: حين عدم كون الخبر المخالف قطعياً من جميع الجهات.

(١٢) قيد لـ «احتمال صدوره» يعني: أن احتمال صدور الموافق لبيان الحكم الواقعي

موجود لوجود احتمال عدم الصدور وصدوره تقيّةً.

(١٣) أي: ومما ذكر - من تعقل التعبد بالظني الموافق ومع ما أفاده المحقق الرشتي من

عدم تعقله، حيث التزم بانحصار أمر الخبر الموافق في احتمالين، وهما عدم صدوره

أيضاً<sup>(١)</sup>، وإنما لم يكن التعبد بصدوره<sup>(٢)</sup> لذلك<sup>(٣)</sup> إذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة؛ لتعيين حمله على التقية حينئذ<sup>(٤)</sup> لا محالة. ولعمري أن ما ذكرناه<sup>(٥)</sup> أوضح من أن يخفى<sup>(٦)</sup> على مثله، إلا إن الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للإنسان، عصمنا الله من زلل الأقدام في كل ورطة ومقام. ثم إن هذا<sup>(٧)</sup> كله إنما هو بملاحظة أن هذا .....

وصدوره تقية - قد ظهر الإشكال في مقايسة الظني الموافق بالقطعي الموافق في عدم تعقل التعبد بالصدور، وأنه لا وجه لمنع تعقل التعبد في شيء من الموافق القطعي والظني، وذلك لوضوح كفاية احتمال الصدور الموافق لبيان الحكم الواقعي في الموافق القطعي في صحة التعبد به وشمول دليل الاعتبار له، غاية الأمر: أن في الموافق الظني احتمالات ثلاثة: عدم الصدور، والصدور تقية، والصدور لبيان الحكم الواقعي، وفي الموافق القطعي احتمالين: صدوره تقية، وصدوره لبيان الحكم الواقعي. وكثرة الاحتمال وقلته لا توجبان الفرق بينهما في تعقل التعبد وعدمه.

(١) يعني: كما كان التعبد بصدور الموافق الظني.

(٢) أي: بصدور الموافق القطعي.

غرضه: أن عدم تعقل التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي كما ذكره بقوله المتقدم آنفاً: «كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق»، إنما يكون فيما إذا كان الخبر المعارض المخالف له قطعياً سنداً ودلالة، إذ يتعين حينئذ حمل الموافق القطعي على التقية.

(٣) أي: لبيان الحكم الواقعي.

(٤) أي: قطعية الخبر المخالف للعامة، وضمير «حمله» راجع إلى «الموافق».

(٥) أي: أن ما ذكرناه - من رد ما أفاده المحقق الرشتي - مما لا ينبغي أن يخفى على مثله، إلا إن النسيان لا يفارق الإنسان؛ بل هو كالطبيعة الثانية له.

(٦) هذا من العبارات المشهورة التي لم يظهر لها إلى الآن معنى يصح الركون إليه بالنظر إلى القاعدة الأدبية من اشتراك المفضل والمفضل عليه في المبدأ، فإن هذه القاعدة لا تنطبق عليه؛ إذ معناه: أن ما ذكرناه أوضح من الخفاء، وهذا كما ترى.

(٧) أي: ثم إن جميع ما تقدم إلى هنا من تقدم الأرجح صدوراً على المخالف للعامة أو بالعكس، أو أنه لا فرق بينهما أصلاً كما هو المختار لكون المعيار في التقدم هو حصول

المرجح<sup>(١)</sup> مرجح من حيث الجهة، وأما<sup>(٢)</sup> بما هو موجب لأقوائية دلالة ذيه<sup>(٣)</sup> من

أحد المناطين السابقين من الظن الشأني بالمعنى المتقدم أو الفعلي إنما هو بملاحظة كون المخالفة للعامة هي من المرجحات الجهتية.

وأما لملاحظة كونها من المرجحات الدلالية نظراً إلى ما في الموافق للعامة من احتمال التورية الموجب لضعف ظهوره ودلالته، وأن المخالف للعامة يكون أقوى منه دلالةً وظهوراً لعدم احتمال التورية فيه أصلاً فهي مقدمة على جميع المرجحات طراً.

وفيه: أن الكبرى وهي تقدم المرجحات الدلالية على ما سواها من المرجحات وإن كانت هي مسلّمة؛ ولكن كون مخالفة العامة من المرجحات الدلالية محل تأمل بل منع، فإن مجرد كون الخبر موافقاً للعامة وجريان احتمال التورية فيه دون بيان الواقع مما لا يخل بظهوره عرفاً ليكون المخالف للعامة هو أقوى منه ظهوراً، ومن هنا ترى المصنف قد رجع أخيراً عن ذلك فقال: اللهم إلا أن يقال: «إن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً...» الخ.

(١) أي: أن مخالفة العامة مرجح من حيث الجهة لا من حيثية أخرى. وهي كون المخالفة من المرجحات الدلالية الموجبة لأقوائية دلالة الخبر المخالف من دلالة الموافق، بيان: أن في الخبر الموافق احتمالين:

أحدهما: صدوره للتقية التي هي إرادة ظاهر الكلام من باب الكذب الذي سوّغه الشرع لمصلحة أقوى من مفسدة الكذب.

ثانيهما: إعمال التورية فيه بإرادة الحكم الواقعي الذي هو خلاف ظاهره بدون قرينة عليه؛ كإرادة الوجوب من كلمة «ينبغي» بناءً على ظهورها في النذب، وإرادة الحرمة من كلمة «لا ينبغي» بناءً على ظهورها في الكراهة.

فعلى الاحتمال الأول: تكون مخالفة العامة من المرجحات الجهتية. وعلى الاحتمال الثاني - المؤيد بوجود التورية - تكون المخالفة مرجحياً دلاليّاً لإيجابها ضعف دلالة الموافق وظهوره في معناه وقوة دلالة المخالف وظهوره، فيصير المخالف حينئذٍ أظهر من الموافق لانسداد باب التورية فيه وانفتاحه في الموافق، فقُدّم على الموافق من باب تقدم الأظهر على الظاهر. وقد تقدم الإشكال عليه.

(٢) عطف على «بملاحظة»، يعني: وأما إذا لوحظت المخالفة من حيث كونها موجبة لأقوائية الدلالة... الخ، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «لا من حيثية أخرى».

(٣) أي: ذي المرجح. وضمائر «معارضه، دونه، فهو» راجعة إلى «ذيه».

معارضه، - لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه<sup>(١)</sup> التقيّة دونه - فهو<sup>(٢)</sup> مقدّم على جميع مرجحات الصدور، بناءً على ما هو المشهور من تقدّم التوفيق بحمل الظاهر على<sup>(٣)</sup> الأظهر على الترجيح بها<sup>(٤)</sup>.  
اللهم<sup>(٥)</sup> إلا أن يقال: إن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً فيما احتمال فيه التقيّة، إلا إنه<sup>(٦)</sup> حيث كان بالتأمل والنظر لم .....

(١) أي: في المعارض، والمراد بالمعارض هو الخبر الموافق للعامة.

(٢) جواب «وأما» يعني: وأما مخالفة العامة - بما أنها موجبة لأقوائية ذبيها - فهي مقدمة على جميع مرجحات الصدور، ولا يقدم شيء منها على المرجح الجهتي، بناءً على ما هو المشهور من تقدم التوفيق العرفي - الذي منه حمل الظاهر على الأظهر - على الترجيح بمرجحات الصدور طراً.

وغرضه: أن باب التوفيق العرفي أجنبى عن باب التعارض الذي يجري فيه نزاع تقدم المرجح الجهتي على الصدوري وبالعكس.

(٣) متعلق بـ«بحمل». وقوله: «بحمل» متعلق بـ«التوفيق».

(٤) أي: بمرجحات الصدور، و«على الترجيح» متعلق بـ«تقدم».

(٥) غرضه: إنكار كون مخالفة العامة موجبة لأقوائية الدلالة - وإخراجها عن التوفيق العرفي - بعدم كون التورية قرينة على إثبات أظهيرية الخبر المخالف للعامة من الخبر الموافق؛ وذلك لأن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً في الموافق ومسوداً في المخالف؛ إلا إن التورية ليست جلية كالقرائن اللفظية أو العقلية المنسبقة إلى الأذهان بلا تأمل ونظر كاللوازم البينية بالمعنى الأخص التي لا يحتاج الالتفات إليها إلى أعمال نظر حتى تكون قرينة عرفية على التصرف في الخبر الموافق، وتوجب أظهيرية المخالف وتخرج مخالف العامة عن المرجحات الجهتية، وتدرجها في المرجحات الدلالية، وعلى هذا: فمخالفة العامة مرجح؛ جهتي لا دلالي حتى تتقدم على جميع المرجحات الصدورية وغيرها.

(٦) يعني: إلا إن التورية حيث كانت بالتأمل والنظر - ولم تكن كالقرائن العقلية الحافة بالكلام - لم توجب أظهيرية معارضه وهو الخبر المخالف للعامة؛ حتى يتقدم على معارضه الموافق بالأظهيرية.

وبعبارة أخرى: الترجيح بالظهور مختص بما إذا كان اللفظ بحسب الدلالة اللفظية أظهر ولو بواسطة القرائن، لا من جهة الظهور الوضعي بالخصوص. وأما الاحتمالات



يوجب<sup>(١)</sup> أن يكون معارضه أظهر بحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً في الآخر، فتدبر<sup>(٢)</sup>.

العقلية غير المرتكزة في أذهان العرف، فلا تجعل اللفظ بحسب قابليته للمعنى أظهر من الآخر، والمفروض: إن التورية من هذا القبيل.

(١) الأولى رعاية التأنيث فيه وفي «كان»؛ لرجوع الضمير المستتر إلى التورية.  
 (٢) لعله إشارة إلى ما قيل: من أن منع الأظهرية مطلقاً بصرف كون المناط ما يعد قرينة عقلية غير مستقيم، بعد وضوح انقسام الأمر العقلي إلى خفي وجلي وصحة اعتماد المتكلم على قرينة عقلية في مقام التخاطب؛ وإن لم يفهمها المخاطب إلا بعد الدقة والالتفات.

وبعبارة أخرى: لعله إشارة إلى ردّ «اللهم إلا أن يقال»، ووجهه: أن الظهور متبع عند العقلاء إذا لم يكن في المقام شيء صارف له ولو احتمال التورية والتقية إذا كان احتمالاً عقلائياً، فكون المخالف أظهر في مفاده لا بأس بالقول به.  
 رأي المصنف «قدس سره»:

- ١ - رجوع جميع المرجحات إلى المرجحات السندية والصدورية.
- ٢ - عدم اعتبار الترتيب بين المرجحات.

## فصل (١)

### المرجحات الخارجية

(١) هذا الفصل معقود للكلام في المرجحات الخارجية. وقبل الخوض في أصل البحث ينبغي بيان محل الكلام، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي بيان أمرين:

أحدهما: أن البحث في المرجحات الخارجية متفرع على أمرين: الأول: لزوم الترجيح. والثاني: التعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها. وإلا فبناءً على ما هو مختار المصنف «قدس سره» من الرجوع إلى إطلاقات التخيير مطلقاً لا موضوع لعقد هذا الفصل.

ثانيهما: أن المراد بالمرجح الخارجي هو كل مزية مستقلة بنفسها، والمراد بالداخلي هي المزية الغير المستقلة بنفسها لقيامها بإحدى الجهات المتعلقة بالخبر. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام في المقام هو البحث عن المرجحات الخارجية وهي: على أقسام:

الأول: ما لم يتم على اعتباره ولا على عدم اعتباره دليل كالظن الحاصل من الشهرة الفتوائية؛ بأن يكون أحد الخبرين موافقاً للشهرة الفتوائية.

الثاني: ما قام دليل على عدم اعتباره؛ كالظن الحاصل من القياس حيث يوافق أحد الخبرين المتعارضين.

الثالث: ما قام الدليل على اعتباره؛ كموافقة أحد الخبرين للكتاب.

الرابع: ما قام الدليل على اعتباره في نفسه من دون كونه ناظراً إلى ارتباط له بالخبر الموافق له؛ كالأصول العملية الموافقة لأحد المتعارضين.

والفرق بين الثالث والرابع واضح، فإن موافقة الكتاب معناه كون أحد الخبرين موافقاً لعموم الكتاب، ولا ريب أن العموم باعتبار فناء العام في مصاديقه وأفراده يكون ناظراً إلى مورد مدلول الخبر الذي وافقه، بخلاف الأصل فإنه حيث كان حكماً للمشكوك - بما هو مشكوك حكمه واقعاً - لا يكن له نظر إلى مورد الخبر الموافق؛ لأن الخبر يتضمن

موافقة الخبر<sup>(١)</sup> لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً<sup>(٢)</sup> من المرجحات في الجملة<sup>(٣)</sup>، بناءً<sup>(٤)</sup> على لزوم الترجيح لو قيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة، أو

الحكم بما أنه هو الحكم واقعاً، والأصل يتضمن الحكم له بما أنه حكم ظاهري للمشكوك حكمه واقعاً، فلا يعقل نظر الأصل إلى أحد المتعارضين؛ لفرض: أن موضوع الأصل الشك في الحكم الواقعي.

وقد تعرّض المصنف لجميع الأقسام. والكلام الآن في القسم الأول كما يدل عليه قوله في آخر كلامه: «هذا حال الأمانة غير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها».

(١) هذا إشارة إلى أول أقسام المرجحات الخارجية وهو الظن غير المعتبر لأجل عدم الدليل على اعتباره، ومحصل ما أفاده في الترجيح بالظن غير المعتبر - بناءً على وجوب الترجيح في الخبرين المتعارضين، وعلى التعدي عن المرجحات المنصوصة - وجهان استدلال بهما الشيخ «قدس سره»:

أحدهما: كون موافقة الخبر للأمانة المزبورة مزية، والمفروض - بناءً على القول بالتعدي - وجوب الترجيح بكل مزية تقرب واجدها إلى الواقع، أو توجب الظن بالصدق.

ثانيهما: اندراج الخبر الموافق للأمانة المذكورة في أوقى الدليلين، وقد ادّعى الإجماع على لزوم تقديم الأقوى منهما على غيره.

قوله: «بمضمونه» أي: بمضمون الخبر، والمراد بالموصول في «لما» هو الأمانة. (٢) قيد «الظن».

وغرضه: عدم اعتبار الظن الفعلي في الأمانة الموافقة لأحد المتعارضين، كما اعتبره بعضهم، وكفاية الظن النوعي كما ذهب إليه الشيخ والمصنف «قدس سرهما»؛ بل المصنف لم يعتبر الظن النوعي أيضاً، والتزم - بناءً على القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة - بالتعدي إلى كل مزية وإن لم توجب الظن النوعي. (٣) قيد لمرجحية الظن المعتبرة.

وغرضه: أن مرجحيته ليست بنحو الإطلاق حتى يكون الظن مطلقاً - ولو نُهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه من المرجحات؛ بل مرجحيته تكون بنحو الإيجاب الجزئي. (٤) قيد لقوله: «من المرجحات».

غرضه: أن الترجيح بالظن غير المعتبر لا بد أن يستند إلى دليل، وما استدلال به أو يمكن الاستدلال به على ذلك وجوه.

وقد أشار إلى الوجه الأول بقوله: «بناءً على لزوم الترجيح» الخ.

قيل<sup>(١)</sup> بدخوله في القاعدة المجمع عليها<sup>(٢)</sup>؛ كما ادعي، وهي «لزوم العمل بأقوى الدليلين».

وقد عرفت<sup>(٣)</sup>: أن التعدي محلّ نظر بل منع، وأن<sup>(٤)</sup> الظاهر من القاعدة هو ما

وحاصله: أنه بناءً على التعدي فموافقة الخبر لمثل الشهرة الفتوائية مما يوجب الظن بأقربيه مضمونه إلى الواقع، وأشار إلى الوجه الثاني بقوله: «أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها...» الخ.

(١) عطف على «قيل». وإشارة إلى الوجه الثاني الذي تقدم بقولنا: «ثانيهما: اندراج الخبر...» الخ.

(٢) وهي تقتضي الترجيح بهذا المرجح؛ لوضوح: أن موافقة الشهرة الفتوائية لأحد الخبرين مما توجب اندراجه تحت هذه القاعدة المجمع عليها؛ لاستلزام الشهرة أقوائية الدليل الموافق لها.

(٣) يعني: قد عرفت ذلك في بحث التعدي وعدم التعدي عن المرجحات المنصوصة عند تضعيف تمسك الشيخ «أعلى الله مقامه» بالفقرات الخاصة من الأخبار العلاجية، وبه يحصل لك الجواب عن الوجه الأول من الوجوه التي استدل بها الشيخ للترجيح بالقسم الأول من المرجح الخارجي.

(٤) عطف على «التعدي» وإشارة إلى الجواب عن الوجه الثاني.

وتوضيح الجواب هو: أن القدر المتيقن من القاعدة هو الأخذ بما يوجب أقوائية أحد الدليلين في مقام دليлите وكشفه النوعي بلحاظ نفسه؛ لا من جهة أمر خارجي يوجب الظن بمطابقة مضمونه للواقع؛ كالشهرة الفتوائية والألوية الظنية، فإن ذلك لا يزيد في كشفه عن الواقع حتى يصير الخبر الموافق له أقوى دليلاً من معارضه.

نعم؛ يوجب ذلك الأمر الخارجي غير المعتبر قوّة مضمون الخبر الموافق له ثبوتاً؛ لكنه لا يوجب القوّة في دليлите إثباتاً وكشفاً.

فالمتحصل: أن هذا المرجح الخارجي لا يوجب قوة الدليل الموافق له من حيث دليлите؛ وإن أوجب الظن بأقربيه مضمونه للواقع إلا إن الدليل - بما هو دليل - لم تحدث له قوّة بما هو دليل وكاشف؛ لوضوح: أن مساندة الشهرة الفتوائية لأحد الخبرين لا تجعله بالنسبة إلى معارضه من قبيل الأظهر والظاهر؛ بل الظهور فيه على ما هو عليه؛ بل لا توجب أيضاً قوّة ملاك الحجية فيه من حيث الصدور، ولا توجب أيضاً قوّة ملاك صدوره لبيان الواقع، وإنما غاية ما توجب هو قرب مضمونه إلى الواقع وهو غير هذه الجهات.

كان الأقوائية من حيث الدليلية والكشفية، وكون<sup>(١)</sup> مضمون أحدهما<sup>(٢)</sup> مظنوناً لأجل مساعدة أمانة ظنية عليه لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية<sup>(٣)</sup>؛ بل هو<sup>(٤)</sup> على ما هو عليه من القوة لولا مساعدتها<sup>(٥)</sup> كما لا يخفى. ومطابقة<sup>(٦)</sup> أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور، أو من حيث جهته.

(١) يعني: ومجرد حصول الظن بمضمون أحد الخبرين - بسبب مساعدة أمانة ظنية عليه - لا يوجب قوة دليلية وكشفه حتى يصير أقوى من معارضه.

(٢) أي: أحد الدليلين. وضميراً «عليه، فيه» راجعان إلى «أحدهما».

(٣) يعني: حيثية الكشف والطريقة، فلا يندرج الخبر الموافق للأمانة غير المعبرة في قاعدة «أقوى الدليلين».

(٤) يعني: بل أحد الدليلين الموافق للأمانة غير المعبرة باقي على ما هو عليه من القوة، ولم تزد دليلية بسبب مساعدة الأمانة غير المعبرة عليه، فوجود الأمانة غير المعبرة كعدمها.

(٥) أي: لولا مساعدة الأمانة.

(٦) هذا إشارة إلى الوجه الثالث من وجوه الترجيح بالأمانة غير المعبرة، وقد أفاده الشيخ «قدس سره» أيضاً، وهو إرجاع هذا القسم من المرجحات الخارجية إلى المرجحات الداخلية، قال في المقام الثالث في المرجحات الخارجية: «ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار العلاجية من الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار العلاجية من الترجيح بكل ما يوجب أقرية أحدهما إلى الواقع وإن كان خارجاً عن الخبرين؛ بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي، فإن أحد الخبرين إذا طابق أمانة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور، أو من حيث جهة الصدور، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب... فيقال في تقريب الاستدلال: إن الأمانة موجبة لظن خلل في المرجح مفقود في الراجح، فيكون الراجح أقوى إجمالاً من حيث نفسه».

ومحصله: إرجاع هذا القسم من المرجحات الخارجية المضمونية إلى المرجحات الداخلية - واندراجها حينئذ في أخبار الترجيح بالمرجحات الداخلية - بدعوى: أن مطابقة أحد الخبرين لما يوجب الظن بأقربيته إلى الواقع تلازم حصول الظن بوجود خلل في الخبر الآخر، إما في صدوره وإما في جهة صدوره، فيصير مشمولاً لما فيه الريب من إحدى الجهات والخبر المطابق للأمانة مصداق لما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، فيتعين الأخذ به. وضمير «لها» راجع إلى أمانة ظنية. وقوله: «لا يكون لازمه» خبر «ومطابقة» وجواب

كيف<sup>(١)</sup>؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجة المخالف لولا<sup>(٢)</sup> معارضة الموافق والصدق<sup>(٣)</sup> واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجية كما لا يكاد يضر بها

عن هذا الوجه الثالث بوجهين: أحدهما: صفروي، والآخر: كبروي. وما أفاده بقوله: «لا يكون لازمه» إشارة إلى الوجه الأول ومحصله: أن مجرد مطابقة أحد الخبرين لأمانة غير معتبرة لا تستلزم الظن بوجود خلل في الخبر الآخر لا في صدوره ولا في جهة صدوره، كيف توجب هذه المطابقة الظن بوجود خلل في الخبر الآخر المعارض له؟ مع القطع بوجود جميع شرائط الحجية في الخبر المخالف للأمانة الخارجية غير المعتبرة - لولا معارضته للخبر الموافق لتلك الأمانة - ضرورة: امتناع اجتماع القطع بحجيته مع الظن بوجود خلل في صدوره أو جهته؛ بحيث يكون المانع عن حجيته منحصراً في هذه المعارضة.

(١) هذا إنكار للاستلزام المزبور المدعى في كلام الشيخ «قدس سره»، يعني: كيف يوجب مجرد المطابقة لأمانة غير معتبرة الظن بالخلل في الخبر المعارض، مع القطع بوجود جميع شرائط الحجية فيه لولا ابتلاؤه بمعارضة الخبر الموافق للأمانة غير المعتبرة؟ لامتناع القطع بحجية الخبر المخالف مع الظن بوجود خلل فيه.

(٢) قيد لحجية الخبر المخالف.

وغرضه: أنه لا مانع من حجية المخالف إلا معارضة الخبر الموافق لأمانة غير معتبرة له.

(٣) إشارة إلى الإشكال الثاني الوارد على كلام الشيخ «قدس سره»، وهذا الإشكال كبروي؛ لرجوعه إلى عدم قبح الظن بالخلل - في الخبر المخالف - في حجيته بعد تسليم الاستلزام المزبور؛ وذلك لأن القبح المذكور مبني على اعتبار الصدق واقعاً في حجية الخبر، ومانعية الكذب واقعاً عن حجيته حتى يكون الظن بكذب الآخر واقعاً موجباً للظن بخلل في حجيته.

والسر في ذلك: أن حجية الأخبار عندهم تكون من باب الظن النوعي الذي لا يقدح في اعتباره الظن بالخلاف؛ بل يكفي في الحجية احتمال الصدق، فلا يضر معه احتمال الكذب واقعاً، ومن المعلوم: أن مطابقة أحد الخبرين للمرجح المضموني لا يجعل الخبر الآخر معلوم الكذب؛ بل غاية حصول الظن به، وقد تقدم كراراً: أن موضوع التعبد بأدلة الاعتبار هو غلبة الإصابة بالواقع نوعاً.

وا احتمال الإصابة شخصاً، ولا ريب في وجود هذا المقدار في الخبر الفاقد للمزية، ولا يقتضي الظن بكذبه خروجه عن دائرة الحجية.

الكذب كذلك<sup>(١)</sup>، فافهم<sup>(٢)</sup>.

هذا<sup>(٣)</sup> حال الأمانة غير المعبرة؛ لعدم الدليل على اعتبارها.

وأما<sup>(٤)</sup> ما ليس بمعتبر بالخصوص - لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس - فهو وإن كان<sup>(٥)</sup> كالغير<sup>(٦)</sup> المعتبر.....

(١) أي: واقعاً. وضمير «بها» راجع إلى «الحجبة».

(٢) لعله إشارة إلى أنه يمكن أن يكون نظر الشيخ «قدس سره» إلى أن مطابقة أحد الخبرين لأمانة غير معتبرة توجب العلم الإجمالي بوجود مرجح واقعي صدوري أو جهتي في الخبر الموافق، فيُقدّم حينئذٍ على المخالف بناءً على القول بوجود الترجيح والتعدّي عن المزايا المنصوصة.

لكنه بعيد جداً لبعده حصول العلم الإجمالي؛ بل الحاصل مجرد الاحتمال، فالحق عدم الترجيح بالأمانة غير المعبرة إلا إذا أوجبت الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع بناءً على التعدي؛ وإلا فلا.

(٣) أي: ما ذكر من الأبحاث هو حال مطابقة أحد الخبرين المتعارضين للأمانة غير المعبرة لعدم دليل على اعتبارها، فقوله: «لعدم الدليل» قيد لـ«غير المعبرة». هذا تمام الكلام في القسم الأول من المرجحات الخارجية والحق عند المصنف عدم الترجيح به. (٤) يعني: وأما الأمانة غير المعبرة التي يكون عدم اعتبارها لقيام دليل بالخصوص عليه... وهذا إشارة إلى القسم الثاني من المرجحات الخارجية.

ومحصل كلام المصنف فيه: أن هذا القسم وإن كان كالأمانة غير المعبرة - لأجل عدم الدليل على اعتبارها كالشهرة الفتوائية والأولية الظنية - في كونه مقتضياً للترجيح بناءً على التعدي عن المرجحات المنصوصة، وعلى اندراج الخبر الموافق للأمانة غير المعبرة بدليل خاص كالقياس في صفريات قاعدة «أقوى الدليلين»؛ لكن الأخبار الناهية عن تلك الأمانة كالقياس تمنع الترجيح بها؛ لأن مقتضى النهي عن استعمال تلك الأمانة عدم جواز استعمالها في الأحكام الشرعية، ومن الواضح: أن الترجيح بها استعمال لها في الحكم الشرعي الأصولي؛ إذ المفروض: تعيين الحجّة بها، ولا فرق في حرمة استعمالها في الأحكام بين الأصولية والفرعية؛ بل قد يكون خطره في المسألة الأصولية أكثر؛ كما إذا اشتمل الخبر الموافق للقياس على جملة من الأحكام.

(٥) الضمير المستتر فيه وضمير «فهو» راجعان إلى «ما ليس بمعتبر».

(٦) خبر «كان»، والأولى أن يقال: «كغير» بدون أداة التعريف؛ لشدة الإبهام.

لعدم<sup>(١)</sup> الدليل بحسب<sup>(٢)</sup> ما يقتضي الترجيح به من<sup>(٣)</sup> الأخبار، بناءً على التعدي والقاعدة<sup>(٤)</sup> بناءً<sup>(٥)</sup> على دخول مضمون المضمون في أقوى الدليلين؛ إلا<sup>(٦)</sup> إن الأخبار الناهية عن القياس و«أن السنة إذا قيست مُحق الدين». مانعة عن الترجيح به، ضرورة: أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية

(١) متعلق بـ«المعتبر»، والمراد بعدم الدليل: عدم الدليل الخاص؛ وإلا فالدليل العام أعني: به أصالة عدم الحجية في كل أمانة لم يقم دليل على اعتبارها موجود.  
 (٢) متعلق بـ«كان». وهذا وجه المماثلة المستفادة من قوله: «كالغير المعبر».  
 (٣) بيان لـ«ما» الموصول. وضمير «به» راجع إلى «غير المعبر لعدم الدليل».  
 (٤) عطف على «الأخبار»، يعني: أن الترجيح بأمانة غير معتبرة - لأجل دليل بالخصوص على عدم اعتبارها كالقياس - مبني على أحد الأمرين المتقدمين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها لاستفادته من بعض الفقرات الخاصة من الأخبار العلاجية.

ثانيهما: اندراج الخبر الموافق لتلك الأمانة غير المعبرة - بدليل خاص - في قاعدة أقوى الدليلين المجمع عليها.  
 (٥) قيد لقوله: «والقاعدة».

غرضه: أن صفروية الخبر الموافق لأمانة غير معتبرة بدليل خاص - لقاعدة أقوى الدليلين - مبنية على كون الظن بالمضمون موجبا للأقوائية.  
 (٦) استدراك على قوله: «فهو وإن كان كغير المعبر».

غرضه: بيان الفارق بين القسم الأول والثاني من المرجحات الخارجية، وعدم كونهما بوزان واحد في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، فالترجيح بالقسم الأول أقل إشكالاً؛ إذ لا نهي عن العمل به بالخصوص، بخلاف الثاني؛ لوجود النهي عنه فإن الأخبار الناهية عن العمل بالقياس تمنع الترجيح به وعن استعماله في الدين، فإن الترجيح به استعمال له في تعيين المسألة الأصولية وهي الحجية، ومن المعلوم: أن الحكم الأصولي كالفرعي يكون من الدين بلا تفاوت بينهما. وكيف كان:

فحاصل ما أفاده المصنف: أنه لولا الأدلة الناهية عن العمل بالقياس لكان حال الظن القياسي حال الأمانة غير المعبرة لعدم الدليل؛ لأنه بعد كون المناط هو الأقربية وكون المضمون أقربيته ولو بالظن الخارجي أقوى الدليلين فلا محالة يصح الترجيح به، ويدخل



الأصولية، وخطره ليس بأقل<sup>(١)</sup> من استعماله في المسألة الفرعية. وتوهم<sup>(٢)</sup>: أن حال القياس هاهنا<sup>(٣)</sup> ليس في تحقق الأقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم - من اعتماد عليه<sup>(٤)</sup> في مسألة أصولية ولا فرعية

تحت القاعدة لكونه أقوى من الدليل المخالف له، فأدلة الترجيح تشمل الترجيح بالظن القياسي، كما تشمل الترجيح بالأمانة الظنية التي لم يقم على اعتبارها دليل؛ إلا إن النهي عن إعمال القياس في الدين مانع عن الترجيح به؛ لأن الترجيح بالظن القياسي إعمال له في الدين، فالملتضي للترجيح بالنسبة إلى القياس والأمانة غير المعبرة لعدم الدليل على اعتبارها على حدّ سواء؛ إلا إن الأخبار الناهية عن العمل بالقياس هي المانع عن الترجيح به.

(١) بل قد يكون خطره في المسألة الأصولية أكثر؛ كما إذا كان الخبر الموافق للأمانة غير المعبرة مشتملاً على جملة من الأحكام.

(٢) وحاصل التوهم: هو جواز الترجيح بالقياس وإثبات حجّة أحد المتعارضين به كجواز تنقيح الموضوع الخارجي به كقياس الغليان بالشمس على الغليان بالنار، وإثبات الحرمة للمغلي بالشمس قياساً له بالمغلي بالنار، فالقياس ينقح موضوعاً خارجياً ذا حكم شرعي، وليس الموضوع الخارجي حكماً شرعياً حتى يصدق على تنقيح الموضوع به استعمال القياس في الدين؛ ليكون منهيّاً عنه.

وعليه: فلا مانع من ترجيح أحد المتعارضين بالقياس.

وحاصل الجواب عن هذا التوهم: أن القياس في الموضوعات الخارجية الصرفة ليس قياساً في الدين وإن رتب عليها أحكام شرعية جزئية، بخلاف إعمال القياس في المسألة الأصولية أو الفرعية فإنه قياس في الدين لما يترتب عليه من استنباط حكم شرعي كلي لا جزئي، فقياس ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالقياس على تنقيح موضوع ذي حكم قياس مع الفارق، فيكون باطلاً.

وحاصل الفرق: إن تنقيح الموضوع الخارجي بالقياس ليس استعمالاً له في الدين، بخلاف ترجيح أحد الخبرين به على الآخر، فإنه قياس في الدين إذ استعمال القياس لتعيين ما هو الحجة استعمال له في الدين.

(٣) أي: مقام ترجيح أحد المتعارضين، فإن حال القياس في باب الترجيح وإثبات الأقوائية به ليس إلا كحاله في تنقيح الموضوع الخارجي الذي يترتب عليه حكم شرعي، من دون اعتماد على القياس.

(٤) هذا الضمير وضمير «حاله» وضمير «به» في الموضعين راجعة إلى القياس.

قياس<sup>(١)</sup> مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام، والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة<sup>(٢)</sup>، فإن<sup>(٣)</sup> القياس المعمول فيها<sup>(٤)</sup> ليس في الدين، فيكون<sup>(٥)</sup> إفساده أكثر من إصلاحه، وهذا بخلاف المعمول في المقام<sup>(٦)</sup>، فإنه<sup>(٧)</sup> نحو أعمال له في الدين، ضرورة<sup>(٨)</sup>: أنه<sup>(٩)</sup> لولاه لما تعيّن الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه<sup>(١٠)</sup> عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار، والتخير<sup>(١١)</sup> بينه وبين معارضة<sup>(١٢)</sup> بمقتضى أدلة العلاج، فتأمل جيداً.

- (١) خبر «وتوهم» ودفع له. وقد تقدم توضيح الدفع، فلا حاجة إلى الإعادة.
- (٢) المراد بالموضوعات الصرفة: هي الموضوعات الخارجية التي تعلق بها أحكام شرعية بدون أن يتصرف الشارع في حدودها، كما عرفت في غليان العصير بالنار، فإن الغليان موضوع عرفي تعلق به حكم شرعي.
- (٣) هذا بيان الفارق وقد عرفت توضيحه تفصيلاً.
- (٤) أي: في الموضوعات.
- (٥) بالنصب يعني: يكون إفساده أكثر من إصلاحه.
- (٦) وهو ترجيح أحد الخبرين على الآخر بالقياس.
- (٧) يعني: فإن المعمول في مقام الترجيح نحو أعمال للقياس في الدين.
- (٨) بيان لكون ترجيح أحد الخبرين بالقياس إعمالاً له في الدين.
- (٩) هذا الضمير للشأن، وضميراً «لولاه، له» راجعان إلى «القياس».
- (١٠) أي: سقوط الخبر الموافق للقياس عن الحجية بمقتضى القاعدة الأولية، بعد قصور أدلة اعتبار الأخبار عن شمولها لكلا المتعارضين ولا لأحدهما المعين، ولا المخير.
- (١١) عطف على «سقوطه»، يعني: وبعد التخيير بين الخبر الموافق للقياس وبين معارضة بمقتضى الأخبار العلاجية؛ إذ المفروض: تكافؤهما إلا في موافقة أحدهما للقياس، فإذا تعيّن الخبر الموافق له للحجية كان ذلك إعمالاً للقياس في الدين.
- والحاصل: أن حكم المتعارضين بمقتضى القاعدة الأولية هو سقوط كليهما، وبمقتضى أخبار العلاج هو التخيير، فتعيين أحد الخبرين المتكافئين للحجية - لأجل موافقته للقياس - عمل بالقياس وخارج عن كلا الحكمين اللذين تقتضيهما القاعدة الأولية وأخبار العلاج. ثم إن الأولى إبدال «بمقتضى أدلة الاعتبار» بـ«بمقتضى القاعدة الأولية» كما لا يخفى، فإن أدلة العلاج أيضاً من أدلة الاعتبار؛ لكنها دليل ثانوي، وأدلة حجية خبر الواحد دليل أولي، والأمر سهل بعد وضوحه.
- (١٢) هذا الضمير وضمير «بينه» راجعان إلى «الخبر الموافق».

وأما<sup>(١)</sup> إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه كالكتاب والسنة القطعية، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته<sup>(٢)</sup> بالمباينة الكلية، فهذه الصورة<sup>(٣)</sup> خارجة عن مورد الترجيح؛ لعدم<sup>(٤)</sup> حجية الخبر المخالف كذلك<sup>(٥)</sup> من أصله ولو مع عدم المعارض فإنه<sup>(٦)</sup> المتيقن من الأخبار الدالة على .....

(١) عطف على «أما ما ليس بمعتبر»، وكان الأولى أن يقال: «وأما ما كان دليلاً مستقلاً في نفسه وكان معاضداً لأحد الخبرين».

وهذا إشارة إلى ثالث أقسام المرجحات الخارجية.

ومحصل ما أفاده في هذا القسم: أن الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعية إن كانت مخالفته لهما بالمباينة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن الترجيح؛ إذ مورده: كون الخبرين المتعارضين واجدين لشرائط الحجية، ومن المعلوم: أن الخبر المخالف بهذه المخالفة لا يكون حجة في نفسه ولو مع عدم معارض له؛ إذ المتيقن هو الروايات الدالة على «أن الخبر المخالف زخرف أو باطل أو نحوهما» هو هذه الصورة، فالتعین حينئذ العمل بالخبر الموافق وطرح المخالف.

(٢) أي: مخالفة المعارض بنحو المباينة، وضمير «أحدهما» راجع على «الكتاب والسنة».

(٣) أي: المخالفة التباينية خارجة عن مورد الترجيح.

(٤) تعليل لخروج هذه الصورة عن مورد الترجيح، ومحصله: أن المخالفة التباينية مانعة عن الحجية وإن لم يكن معارض للخبر المخالف للكتاب والسنة بهذه المخالفة؛ بل ليس فيه اقتضاء الحجية كما هو ظاهر ما في الأخبار، من التعبيرات بـ«زخرف وباطل ولم نقله» ونحو ذلك.

(٥) أي: مخالفة تباينية، فإن المخالف كذلك ليس في نفسه حجة ولو لم يكن له معارض.

(٦) أي: فإن الخبر المخالف تباينياً يكون هو المتيقن من الأخبار الدالة على «أن الخبر المخالف للكتاب والسنة زخرف أو لم نقله» أو غير ذلك.

والوجه في تيقنه أولاً: أن المخالفة بنحو العموم المطلق ليست مخالفة عرفاً؛ لكون الخاص عندهم مبيّناً لما هو المراد من العام، وقرينة عليه، وليست هذه المخالفة مشمولة لتلك الأخبار؛ لخروجها عنها موضوعاً.

وثانياً: أنها آية عن التخصيص، مع العلم الإجمالي بصدور أخبار مخالفة للكتاب -

أنه<sup>(١)</sup> «زخرف» أو «باطل» أو أنه «لم نقله» أو غير ذلك<sup>(٢)</sup>.  
 وإن كانت<sup>(٣)</sup> مخالفته بالعموم والخصوص المطلق فقضية القاعدة فيها<sup>(٤)</sup> وإن  
 كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق، وتخصيص<sup>(٥)</sup> الكتاب به تعيناً أو تخيراً  
 لو لم يكن الترجيح في الموافق بناءً<sup>(٦)</sup> على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.  
 إلا<sup>(٧)</sup> إن الأخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم

بنحو العموم المطلق - عنهم «عليهم السلام». لو سلم كون مخالفة العموم المطلق مخالفة  
 فالأخبار المشار إليها منصرفة عنها.

(١) هذا الضمير وضمير «نقله» راجعان إلى «الخبر المخالف».

(٢) مثل «اضربوه على الجدار».

(٣) عطف على «إن كانت مخالفته» وإشارة إلى القسم الثاني وهو المخالفة بالعموم

والخصوص المطلق.

وتوضيح ما أفاده هو: أن مقتضى قاعدة التعارض المستفادة من الأخبار العلاجية وإن  
 كان هو ملاحظة المرجحات بين الخبر الموافق للكتاب أو السنة وبين الخبر المخالف والأخذ  
 بأرجحهما إن كان وإلا فالتخير بينهما، وتخصيص الكتاب بالخبر المخالف إن أخذ به  
 تعيناً أو تخيراً بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ إلا إن الأخبار المتضمنة  
 لأخذ الموافق للكتاب من الخبرين المتعارضين تشمل صورة المخالفة بنحو العموم  
 والخصوص المطلق، بناءً على كونها من الأخبار العلاجية التي هي في مقام ترجيح  
 إحدى الحجتين على الأخرى لا في مقام تمييز الحججة عن اللاحجة؛ كما استفاده  
 المصنف سابقاً من تلك الأخبار وأيد هذه الاستفادة بأخبار العرض على الكتاب الدالة  
 على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب من أصله ولو بدون المعارض.

(٤) أي: في المخالفة بالعموم والخصوص المطلق. وضمير «بينه» راجع على «الخبر  
 المخالف».

(٥) عطف على «ملاحظة». وضمير «به» راجع إلى «الخبر المخالف».

قوله: «لو لم يكن الترجيح» قيد لقوله: «تخييراً».

وغرضه: أنه يُخصص الكتاب بالخبر المخالف تعيناً إن كان له مرجح، وتخييراً إن لم  
 يكن له مرجح.

(٦) قيد لقوله: «وتخصيص الكتاب به»؛ إذ بدون هذا البناء لا وجه لتخصيص

الكتاب به.

(٧) استثناء من قوله: «فقضية القاعدة وإن كانت ملاحظة المرجحات».

لهذه الصورة<sup>(١)</sup> لو قيل<sup>(٢)</sup> بأنها في مقام ترجيح أحدهما؛ لا تعيين الحجة عن اللاحجة كما نزلناها عليه<sup>(٣)</sup>.

ويؤيده<sup>(٤)</sup>: أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله، فإنهما<sup>(٥)</sup> تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في إحداهما على خلاف المخالفة في الأخرى، كما لا يخفى.

ومحصله: هو أن قاعدة التعارض وإن كانت مقتضية لملاحظة الترجيح بين الخبر الموافق والمخالف للكتاب بنحو العموم المطلق كما أفاده الشيخ «قدس سره»، وتقديم الخبر المخالف إن كان راجحاً على الموافق وتخصيص الكتاب به، والتخير بين الموافق والمخالف إن كانا متكافئين؛ إلا إن أخبار الترجيح بموافقة الكتاب تشمل هذه الصورة، فيرجح بها الخبر الموافق لعموم الكتاب على المخالف لعمومه وإن كان المخالف مع عدم المعارضة مخصصاً لعموم الكتاب لأخصيته منه.

هذا بناءً على القول بكون أخبار الترجيح بموافقة الكتاب والسنة في مقام ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى. وأما بناءً على كونها في مقام تعيين الحجة عن اللاحجة فلا مرجح للخبر الموافق على المخالف حتى يقدم عليه لأجل موافقته للكتاب.

(١) أي: صورة كون المخالفة بنحو العموم المطلق.

(٢) قيد لقوله: «غير قاصرة» إذ مع عدم كونها في مقام الترجيح - بل في مقام تعيين الحجة عن اللاحجة - تكون أجنبية عن تعارض الحجتين الذي هو مورد البحث.

(٣) يعني: كما نزلنا الأخبار الدالة - على أخذ الموافق - على تعيين الحجة عن اللاحجة حيث قال عند الجواب عن أخبار الترجيح: «مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً...» الخ.

(٤) يعني: ويؤيد تنزيل تلك الأخبار - على أنها في مقام تعيين الحجة عن اللاحجة - أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله وإن لم يكن له معارض، للتعبير عنه بالزخرف والباطل ونحوهما.

(٥) هذا وجه التأييد: توضيحه: أن أخبار العرض على الكتاب - الدالة على عدم حجية المخالف من أصله و«أنه زخرف وباطل» ونحو ذلك - وأخبار الأخذ بالموافق مع وحدة الموضوع فيهما كيف تُحمل إحداهما وهي أخبار العرض على المخالفة التباينية. والأخرى وهي أخبار العلاج على غير المخالفة التباينية؟

فإنه مع وحدة الموضوع - وهي المخالفة - فيهما، وأنهما تفرغان عن لسان واحد لا وجه للتفكيك بينهما بحمل إحداهما على معنى، والأخرى على معنى آخر.

اللهم<sup>(١)</sup> إلا أن يقال: نعم؛ إلا إن دعوى اختصاص هذه الطائفة<sup>(٢)</sup> بما إذا كانت المخالفة بالمباينة، بقريئة<sup>(٣)</sup> القطع بصدور المخالف غير المباين عنهم «عليهم السلام» كثيراً، وإباء<sup>(٤)</sup> مثل: «ما خالف قول ربنا لم أقله» أو «زخرف» أو «باطل» عن التخصيص غير<sup>(٥)</sup> بعيدة.

(١) هذا عدول عمّا ذكره من تأييد وحدة معنى المخالفة في الطائفتين من الأخبار بقوله: «فلا وجه لحمل المخالفة في إحداهما»، وبيان للفرق بين المخالفة التي هي من المرجحات، وبين المخالفة التي هي من شرائط حجية خبر الواحد. ومحصل وجه العدول: أنه لا بد من التفكيك بين المخالفتين في هاتين الطائفتين لوجهين:

أحدهما: العلم الإجمالي بصدور المخالف بنحو العموم والخصوص المطلق. والآخر: إباء بعض أخبار العرض على الكتاب عن التخصيص. فهذا الوجهان قرينتان على التفكيك المزبور، بحمل أخبار العرض على المخالفة التباينية؛ إذ لا معنى لأن يقال: «ما خالف قول ربنا لم نقله أو باطل إلا ما عُلم صدوره»، وحمل أخبار الأخذ بالموافق وطرح المخالف على الأعم والأخص المطلقين. فما يكون من المرجحات هو المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، وما يكون مميّزاً للحجة عن اللاحجة هو المخالفة التباينية.

(٢) وهي أخبار العرض على الكتاب، و«بما» متعلق ب«اختصاص». (٣) متعلق ب«اختصاص» والباء للسببية. وقوله «بقريئة» إشارة إلى الوجه الأول المذكور بقولنا: «أحدهما: العلم الإجمالي». (٤) عطف على «بقريئة»، وهو إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «والآخر إباء بعض أخبار العرض على الكتاب عن التخصيص»، فقوله: «عن التخصيص» متعلق ب«إباء».

(٥) خبر «دعوى»، وعليه: فإذا ورد خبر يدل على حرمة الربا بين الوالد والولد، وخبر آخر يدل على جوازه، والأول موافق للعام الكتابي وهو قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>(١)</sup> والثاني مخالف له مخالفة العموم والخصوص المطلق، قُدّم الموافق إن لم يكن ترجيح للمخالف؛ وإلا فيُقَدّم المخالف ويُخصّص به عموم الكتاب، ويحكم بجواز أخذ الربا للوالد من ولده بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

وان<sup>(١)</sup> كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأولى<sup>(٢)</sup> كما لا يخفى.

وأما<sup>(٣)</sup> الترجيح بمثل الاستصحاب - كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب

(١) عطف على قوله: «إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية».

توضيحه: أنه إن كانت المخالفة للكتاب أو السنة بالعموم من وجه فالظاهر: أن حكمها في المجمع حكم المخالفة التباينية لتحير العرف في الجمع بين العامين من وجه في مورد اجتماعهما، وعدم تحيره في الجمع بين العام والخاص المطلقين، فتدرج المخالفة بالعموم من وجه في أخبار العرض؛ لعدم موجب لخروج المخالفة بالعموم من وجه عنها، كما كان لخروج مخالفة العموم والخصوص المطلق عنها وجه وهو ما تقدم من العلم الإجمالي بصدور روايات مخالفة للكتاب مخالفة العموم المطلق، ومن إباء بعض أخبار العرض عن التخصيص.

وبالجملة: تكون المخالفة بالعموم من وجه من مصاديق المخالفة عرفاً.

(٢) وهي المخالفة التباينية.

(٣) هذا إشارة إلى حال القسم الرابع من أقسام المرجحات الخارجية، والدليل المعتبر في نفسه غير المعاضد لمضمون أحد الخبرين، نظير الاستصحاب وغيره من الأصول العملية.

وتعبير المصنف «بمثل الاستصحاب» يدل على عدم اختصاص هذا البحث بالاستصحاب، وقد صرح الشيخ «قدس سره» بتعميمه، حيث قال: «ولا فرق في ذلك بين الأصول الثلاثة أعني: أصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب».

ومحصل ما أفاده المصنف: أن الأصل إن كان اعتباره من باب الظن، فعلى القول بعدم التعدي من المرجحات المنصوصة لا مجال للترجيح بالأصل، وعلى القول بالتعدي فإن كان ذلك الظن موجباً للظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع فالترجيح به واضح، وإن لم يكن موجباً لأحد هذين الأمرين - اللذين أنيط بهما التعدي - فلا وجه للترجيح أيضاً. وإن كان اعتباره تعبداً من باب الأخبار الدالة على أن الأصل وظيفة للشاك، فلا وجه للترجيح به أصلاً؛ لعدم اعتضاد أحد الخبرين المتعارضين به، بداهة: أن الأصل ليس كاشفاً عن الواقع حتى يكون في رتبة الأمانة. ومعاضداً لها ومقرباً لمضمونها إلى الواقع، كيف يمكن أن يكون كاشفاً عن الواقع؟ مع تقوّم موضوعه بالشك الذي لا يعقل فيه الكشف والطريقة.

- فالظاهر: أنه<sup>(١)</sup> لأجل اعتباره من باب الظن والطريقة عندهم، وأما بناءً على اعتباره<sup>(٢)</sup> تبعداً من باب الأخبار وظيفاً للشاك - كما هو المختار كسائر الأصول العملية التي تكون كذلك<sup>(٣)</sup> عقلاً أو نقلاً - فلا وجه<sup>(٤)</sup> للترجيح به أصلاً؛ لعدم<sup>(٥)</sup> تقوية مضمون الخبر بموافقته<sup>(٦)</sup> ولو بملاحظة دليل اعتباره<sup>(٧)</sup> كما لا يخفى. هذا آخر ما أردنا إيراده، والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

(١) أي: الترجيح لأجل اعتبار الأصل من باب الظن والطريقة. والظاهر: كون الظن أعم من النوعي والشخصي؛ إلا إن الترجيح بالأول مشكل بناءً على استناد التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع كما لا يخفى.

(٢) أي: اعتبار الأصل تبعداً ووظيفةً للشاك، فلا وجه للترجيح به أصلاً. (٣) أي: وظائف للشاك عقلاً؛ كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو نقلاً كالبراءة الشرعية.

(٤) جواب «وأما»، وضمير «به» راجع إلى «بمثل الاستصحاب».

(٥) تعليل لقوله: «فلا وجه».

(٦) أي: بموافقة الخبر لمثل الاستصحاب.

(٧) أي: اعتبار مثل الاستصحاب.

والوجه في ذلك: أن دليل اعتبار الأصل العملي لا يدل إلا على أنه وظيفة الشاك عملاً، ومن المعلوم: أنه أجنبي عن الإحراز والكشف، فإن مدلول الخبر هو الحكم الواقعي، ومؤدى الأصل العملي هو الحكم الظاهري، ومن المعلوم: عدم وحدة رتبة هذين الحكمين حتى يتقوى مدلول الخبر بمؤدى الأصل.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنف من أول بحث المرجحات الخارجية إلى هنا: أن الأمر الخارجي الموافق لأحد الخبرين المتعارضين إن كان أمانة غير معتبرة - سواء كان عدم اعتبارها لعدم الدليل على اعتبارها كالشهرة الفتوائية والأولية الظنية، أم لقيام الدليل على اعتبارها كالقياس - لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين وإن كان دليلاً مستقلاً في نفسه كالكتاب والسنة القطعية، فإن كان الخبر المعارض مخالفاً للكتاب أو السنة القطعية بالتباين أو العموم من وجه قدّم الخبر الموافق، ويسقط المخالف عن الاعتبار رأساً، ولا يكون هذا التقديم من باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى؛ بل من باب تقديم الحجة على اللاحجة.



---

وإن كان مخالفاً للكتاب أو السنة بالعموم والخصوص المطلق كانت موافقة الكتاب من المرجحات، فإن لم يكن للخبر المخالف مرجح يوجب تقدّمه على الموافق يؤخذ بالموافق، ويطرح ذلك؛ وإلا يؤخذ بالمخالف ويخصّص به عموم الكتاب.

وقد تمّ هذا الكتاب المسمّى بدروس في الكفاية في يوم الثاني عشر من شهر جمادى الأولى سنة ١٤٢٥ هجرية في دمشق - الحوزة العلمية الزينية في جوار السيدة زينب «عليها السلام».

وتركت بحث الاجتهاد والتقليد تبعاً لآية الله العظمى السيد محسن الحكيم «قدس سره» حيث ترك بحث الاجتهاد والتقليد في حقائق الأصول.  
الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيه محمد وعلى آله الطاهرين وأصحابه المنتجبين.



## فهرس الجزء السابع

- التنبیه التاسع: ترتب الآثار العقلية والعادية على الاستصحاب ..... ٥
- خلاصة البحث مع رأي المصنف ..... ٩
- التنبیه العاشر: في لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي بقاءً .. ١٠
- لا فرق بين كون المستصحب أو المترتب علة بين الأمر الوجودي والعدمي . ١٣
- خلاصة البحث مع رأي المصنف ..... ١٦
- التنبیه الحادي عشر: في أصالة تأخر الحادث ..... ١٧
- أقسام تأخر حادث على حادث آخر ..... ١٩
- أحكام تلك الأقسام ..... ٢٠
- وقد ذكر المصنف لمنع جريان الاستصحاب تأخر حادث على حادث آخر وجوهاً . ٢١
- الفرق بين الوجود المحمولي والوجود النعتي أو العدم المحمولي والعدم النعتي ٢٧
- الفرق بين ما هو مختار الشيخ الأنصاري وبين ما هو مختار صاحب الكفاية في المسألة ٣٨
- دفع إشكال انفصال اليقين عن الشك في استصحاب أحد الحادثين ..... ٤٢
- استصحاب أحد الحادثين فيما علق تاريخ أحدهما ..... ٤٦
- جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلوم التاريخ ..... ٥٠
- ذكر المصنف وجوهاً لعدم جريان الاستصحاب في الحادثين أو أحدهما .. ٥٢
- خلاصة البحث مع رأي المصنف ..... ٥٥
- التنبیه الثاني عشر: في استصحاب الأمور الاعتقادية ..... ٥٩
- الأمور الاعتقادية على قسمين والفرق بينهما ..... ٦١
- جريان الاستصحاب الحكمي دون الموضوعي إذا كان الأمور الاعتقادية من القسم الثاني ٦٤
- الاحتمالات في استصحاب النبوة ..... ٦٨
- لزوم الدور في استصحاب النبوة بمعنى المنصب الإلهي ..... ٧٢

- ٧٣ ..... لا إشكال في استصحاب بعض أحكام شريعة النبي السابق
- ٧٤ ..... الجواب عن تمسك الكتابي باستصحاب نبوة موسى «عليه السلام»
- ٧٩ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٨١ ..... التنبيه الثالث عشر: في عدم جريان الاستصحاب مع الدليل الاجتهادي ..
- ٨٢ ..... الفرق بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي
- ٨٥ ..... انقسامات العام والخاص في المقام مع بيان حكم تلك الأقسام
- ٩٨ ..... الأقوال في المسألة هي أربعة
- ٩٩ ..... الصور والاحتمالات على ما كره صاحب الكفاية على أربعة
- ١٠١ ..... نظريات المصنف في المسألة
- ١٠٢ ..... التنبيه الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف
- ١٠٥ ..... الدليل على كون الشك في باب الاستصحاب بمعنى خلاف اليقين
- ١٠٩ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ١١١ ..... في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
- ١١٢ ..... الدليل على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب
- ١١٥ ..... الأقوال في تفسير بقاء الموضوع في الاستصحاب
- الإشكال على الاستدلال على بقاء الموضوع باستحالة انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر
- ١١٧ ..... موضوع آخر
- ١٢١ ..... الفرق بين نظر العقل ونظر العرف في اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ...
- ١٢٥ ..... في إثبات كون اللازم في الاستصحاب هو بقاء الموضوع العرفي لا الموضوع العقلي
- ١٢٧ ..... يقول المصنف: إن المرجع في تشخيص «لانتقضى» هو العرف
- ١٢٨ ..... المقام الثاني: تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود
- ١٢٩ ..... ويمكن تقريب الورود بوجهين
- ١٣٦ ..... الإشكال على ضابط الحكومة
- ١٤١ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ١٤٤ ..... في ورود الاستصحاب على سائر الأصول العملية
- ١٤٦ ..... توضيح ورود الاستصحاب على الأصول العقلية

١٤٧	.....	في تعارض الاستصحابين
١٥٠	.....	بيان ما هو المناط في تقديم الأصل السببي على المسيبي
١٥٥	.....	جواب المصنف على إشكال الشيخ الأنصاري
١٥٩	.....	خلاصة البحث مع رأي المصنف
١٦١	.....	في تقدم قاعدة التجاوز والفراغ وأصل الصحة على الاستصحاب
١٦٧	.....	في تقديم الاستصحاب على القرعة
١٧٤	.....	خلاصة البحث مع رأي المصنف
١٧٧	.....	المقصد الثامن: في تعارض الأدلة
١٧٩	.....	بيان مجمل جهات البحث قبل تفصيلها
١٨٠	.....	تقريب الجهة الأولى والثانية
١٨٣	.....	عناوين ثلاثة في تعريف التعارض
١٨٦	.....	بيان الفرق بين تعريف التعارض عند المشهور وعند المصنف
١٩١	.....	خروج موارد الجمع الدلالي عن تعريف التعارض
١٩٤	.....	المورد الثاني: التوفيق العرفي
٢٠٩	.....	المورد الثالث: حمل الظاهر على الأظهر
٢١٥	.....	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٢١٩	.....	في بيان مقتضى القاعدة الأولية
٢٢٤	.....	حجية أحد المتعارضين في نفي الثالث
٢٢٥	.....	مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الدليلين بناءً على السببية
٢٣٢	.....	استدل على أولوية الجمع من الطرح بوجوه
٢٣٧	.....	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٢٣٩	.....	في بيان مقتضى القاعدة الثانوية في باب تعارض الأخبار
٢٤١	.....	أخبار العلاج وأخبار التخيير
٢٤٤	.....	أخبار الاحتياط وأخبار الترجيح
٢٤٥	.....	أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة
٢٥٣	.....	الإشكال على وجوب الترجيح المستفاد من المقبولة والمرفوعة

- ٢٥٧ ..... ذكر الأخبار الدالة على الترجيح
- ٢٥٨ ..... سابع إشكالات وجوب الترجيح
- ٢٦٤ ..... في بقية الوجوه التي استدل بها على وجوب الترجيح
- ٢٦٩ ..... يقول المصنف: إن المرجع في تعارض الخبرين هو إطلاقات التخيير
- ٢٧١ ..... هل التخيير بدوي أو استمراري؟
- ٢٧٤ ..... اختلاف الأخبار العلاجية في عدد المرجحات وترتيبها أوجب اختلاف الأنظار ...
- ٢٧٦ ..... رأي المصنف
- ٢٧٧ ..... في التعدي عن المرجحات المنصوصة على غيرها
- ٢٨٠ ..... ردّ الوجوه التي استدل بها على التعدي
- ٢٨٦ ..... توضيح ردّ المصنف للوجه الثالث من وجوه التعدي
- ٢٨٨ ..... هناك إشكالات ثلاثة عامة على التعدي
- ٢٩١ ..... ردّ المصنف على الشيخ الأنصاري
- ٢٩٥ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٢٩٩ ..... اختصاص أخبار العلاج بموارد التعارض
- ٣٠٦ ..... قول المشهور بعدم شمول أخبار العلاج للتوفيق العرفي
- ٣٠٩ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٣١١ ..... في المرجحات النوعية للدلالة
- ٣١٢ ..... في ترجيح العموم على الإطلاق
- ٣١٥ ..... دوران الأمر بين التخصيص والنسخ
- ٣٢٠ ..... يمكن تقريب الإشكال بوجهين
- ٣٢١ ..... توضيح دفع الإشكال بوجوه ثلاثة
- ٣٢٤ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٣٢٧ ..... في انقلاب النسبة
- ٣٣٢ ..... توضيح كلام الفاضل النراقي وحواب المصنف عنه
- ٣٣٥ ..... رد المصنف على الشيخ الأنصاري
- ٣٤٠ ..... معنى التعارض بالعرض

- ٣٤٣ ..... تعريض المصنف على الشيخ الأنصاري
- ٣٤٥ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٣٤٧ ..... رجوع المرجحات إلى الصدور
- ٣٥٠ ..... دفع توهم الظنين بالقطعيين
- ٣٥١ ..... عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات
- ٣٥٤ ..... الإشكال على اعتبار الترتيب بين المرجحات المنصوصة
- ٣٥٧ ..... في تقديم المرجح الجهتي على غيره من المرجحات
- ٣٥٩ ..... فرعية جهة الصدور على أصل الصدور
- ٣٦١ ..... إشكال المحقق الرشتي على الشيخ القائل بتقدم المرجح الصدوري على الجهتي
- ٣٦٣ ..... دفع إشكال المحقق الرشتي على الشيخ
- ٣٦٧ ..... رد دليل امتناع التعبد بالخبر الموافق للعامة
- ٣٧٠ ..... مخالفة العامة مرجح من حيث الجهة لا من حيثية أخرى
- ٣٧٢ ..... رأي المصنف هو رجوع جميع المرجحات إلى المرجحات السندية
- ٣٧٣ ..... المرجحات الخارجية
- ٣٧٥ ..... المرجح الخارجي لا يوجب قوة الدليل الموافق له من حيث دليته
- ٣٧٦ ..... إرجاع بعض المرجحات الخارجية إلى المرجحات الداخلية
- ٣٨٠ ..... دفع توهم جواز الترجيح بالقياس
- ٣٨٧ ..... حاصل البحث في المرجحات الخارجية: عدم الترجيح بالظن غير المعتبر
- ٣٩١ ..... الفهرس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ