

حاشية

فوائد الاصول

تقرير الامتات

آية الله العظمى

السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي

ل مؤلفه

آية الله الشيخ محمد باقر اليزدي النجفي

الجزء الثالث

حَاشِيَةٌ
فَرَادِ الْأَصُولِ

تَقْرِيرًا لِابْنِ حَاتٍ

أَيُّهَا اللَّهُ الْعَظِيمُ

السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ كَاسِبُ الطَّبَاطِبَائِي الْبِرْجِيِّ

لِمَوْلَاهُ

أَيُّهَا الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْبَرَاءِ الْبِرْجِيِّ الْبِرْجِيِّ

بِأَرْفَافِ

أَيُّهَا اللَّهُ الْبَرُّ الْبَرُّ الْبَرُّ الْبَرُّ الْبَرُّ الْبَرُّ الْبَرُّ الْبَرُّ الْبَرُّ الْبَرُّ

الْجُزْءُ الثَّالِثُ



حاشية فرائد الأصول ج ٣

المؤلف: آية الله الشيخ محمد إبراهيم اليزدي رحمته الله

الناشر: دار الهدى / قم

المطبعة: ظهور / قم

تاريخ الطبع: ١٤٢٧ هـ، ٢٠٠٦ م

الطبعة الثانية

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

شابك X - ٠٩٠ - ٤٩٧ - ٩٦٤ ISBN

شابك ٨ - ٠٩١ - ٤٩٧ - ٩٦٤ ISBN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قوله :المقام الثاني في الاستصحاب وهو لغةٌ أخذ الشيء مصاحباً^(١).
قال في القاموس استصحبه : دعاه إلى الصحبة ولازمه^(٢) فيحتمل أن يقال
أشار به إلى معنيين ، وأنّ دعاه إلى الصحبة معنى ولازمه معنى آخر ، وما ذكره
المصنّف راجع إلى الأوّل . والفرق بينهما أنّ مفاد الأوّل أخذ الشيء صاحباً وتابعاً
ومفاد الثاني مصاحبة الشيء ومتابعته ، فيكون فاعل الفعل في الأوّل متبوعاً
والمفعول تابعاً ، وفي الثاني بالعكس . ويحتمل أن يكون مجموع العبارة إشارةً إلى
معنى واحد ، ولعلّ وجه الجمع بين العبارتين في تفسير اللفظ أنّ الاستصحاب
استفعال من الصحبة ، ومعنى باب الاستفعال هو طلب الفعل أعمّ من حصول المبدأ
في الخارج وعدمه ، ولذا يقال استخرجته فلم يخرج واستصحبته فلم يصحبني
واستهللت فلم أر الهلال وهكذا ، إلّا أنّ هذا ما يقتضيه الحقيقة الأولى ، ولاريب
أنّ الظاهر المتبادر من صيغة الاستفعال طلب المبدأ مع حصوله ، وأغلب
الاستعمالات جار عليه ، ألا ترى أنّه لا يقال استمنى إلّا إذا حصل الامناء عقيب
طلبه ولا استخرج إلّا إذا حصل الخروج ، نعم التصريح بعدم حصول المبدأ كما في
الأمثلة المتقدّمة قرينة على إرادة مجرّد الطلب ، والظاهر أنّ حصول المبدأ مقتضى

(١) فرائد الأصول ٣ : ٩ .

(٢) القاموس المحيط ١ : ٢٣٧ .

إطلاق الصيغة وليس داخلاً في الموضوع له ، وعلى هذا فلفظ الاستصحاب ظاهر في طلب الصحة مع حصولها ، ولما كان أصل الصحة بحسب معنى المادة يتحقق بين الشيئين من الطرفين ويكون كل منهما مصاحباً للآخر صح أن يفسر استصحت زيدا مثلاً بقولنا دعوته إلى الصحة ولزمني قضية لحصول الصحة وأنه حصل من الجانبين ، فصحبته وصحبني ولزمته ولزمني ، وما ذكرناه ينفعك في وجه مناسبة النقل إلى المعنى الاصطلاحي ، فافهم .

قوله : وعند الأصوليين عرّف بتعاريف^(١).

ليس في التعرّض لجميع ما ذكره في تعريف الاستصحاب كثير فائدة ، بل كثير من التعاريف يرجع بعضه إلى بعض ، وإنّما نتعرّض لبعض التعاريف الذي يختلف بحسبه معنى الاستصحاب في الاصطلاح ويعرف به حقيقته ، ثمّ نتعرّض لبعضها أيضاً فيما يتعلّق بالطرد والعكس بعد ذلك ، فنقول :

منها : بقاء ما كان على ما كان كما اختاره صاحب الضوابط في آخر كلامه^(٢) والمراد بالبقاء هو البقاء الحكمي والتنزيلي بجعل الشارع الحكم الموجود في السابق يقيناً باقياً في زمان الشك في الظاهر أو الموضوع كذلك ، فالاستصحاب حينئذ نظير قاعدة الطهارة فكما يقال فيها إنّ المشكوك الطهارة وليس له حالة سابقة متيقّنة طاهر بحكم الشارع يعني في الظاهر ما دام مشكوكاً ، كذلك يقال إنّ المراد من استصحاب الطهارة أنّ المسبوق بالطهارة الواقعية علماً باقٍ طهارته فهو طاهر بحكم الشارع يعني في الظاهر وبحسب التنزيل الشرعي ، فيكون الاستصحاب على هذا نفس الحكم الشرعي لا من أدلّته ، فكما

(١) فرائد الأصول ٣ : ٩ .

(٢) ضوابط الأصول : ٣٤٦ .

أنّ الطهارة الواقعية حكم شرعي واقعي كذلك الطهارة الظاهرية في مورد الاستصحاب أو مورد قاعدة الطهارة حكم شرعي ظاهري .

ولا يخفى أنّه لا يصحّ على هذا المعنى أن يعدّ الاستصحاب من أدلّة الأحكام ، وكذا لا معنى لقولهم الاستصحاب حجة أو ليس بحجة إلّا على معنى أنّ الاستصحاب ثابت أو ليس بثابت ، كما أنّ قولهم إنّ المفهوم الفلاني حجة أم لا معناه أنّ المفهوم ثابت أم لا وإلّا فلا نزاع في حجّة المفهوم بعد الاذعان بثبوته ، وكذا لا يصحّ حمل سائر ما اشتقّ من الاستصحاب على هذا المعنى كقولهم يستصحب أو لا يستصحب أو استصحبه أو لم يستصحبه ، بل كلّها يناسب معنى الإبقاء على الوجه الآتي ، واستعمال المشتقات في غير المعنى المراد من مصدرها كما ترى في غاية البعد والركاكة .

ومنها : إبقاء ما كان كما ذكره في المتن ، وهذا يحتمل وجوهاً :

الأوّل : أن يراد به إبقاء الله الحكم أو الموضوع السابق يعني بحسب الظاهر .

الثاني : أن يراد وجوب إبقاء المكلف الحكم السابق ، ويظهر هذا الوجه من المصنّف في المتن حيث قال في ردّ توجيه تعريف الاستصحاب بما ذكره المحقّق القمي كما سيجيء إنّ المأخوذ من السنّة ليس إلّا وجوب الحكم ببقاء ما كان .

الثالث : أن يراد منه إبقاء المكلف الحكم المتيقّن في السابق . ولا يخفى أنّ تحقّق حقيقة الاستصحاب على الوجه الأخير بعد تحقّق مورده من اليقين السابق والشكّ اللاحق موقوف على حصول فعل من المكلف وهو الإبقاء أعني البناء على البقاء ، وإلّا فلو لم يبين على الحالة السابقة لم يكن هناك استصحاب ، وإن عمل على طبق الحالة السابقة لم يعمل بالاستصحاب ، وهذا بخلاف الوجهين الأوّلين فإنّ حصول موضوع الاستصحاب وحقيقته لا يرتبط ببناء المكلف عليهما ، وكذا

على التعريف الأوّل لأنّه من جعل الشارع سواء بنى عليه المكلف أم لا ، فلو عمل على طبق الحالة السابقة بعد اليقين والشك ولو اتّفاقاً لغرض من الأغراض فقد عمل بالاستصحاب .

ثمّ لا يخفى أيضاً أنّ الوجهين الأوّلين يشاركان التعريف الأوّل في عدم مساعدة جملة من استعمالاتهم عليه كقولهم إنّ الاستصحاب حجة وأنّه من الأدلّة وسائر ما اشتقّ من لفظ الاستصحاب ، وإنّما يوافق هذه الاستعمالات للوجه الأخير وهو إبقاء المكلف ، وهذا يشهد بأنّ المعنى المصطلح عليه هو هذا ، مع أنّ المناسب أن يجعل الاصطلاح على ما يوافق أحد الوجهين الأوّلين أو مفاد التعريف الأوّل ، بل خصوص مفاد التعريف الأوّل حتّى يكون حقيقة الاستصحاب مشابهاً لحقيقة نظائره من قاعدة الطهارة وقاعدة البراءة وقاعدة الاحتياط إلى غير ذلك من الأحكام والموضوعات الظاهرية .

ثمّ لا يخفى أنّه يمكن أن يعتبر الباقي في التعريف الأوّل وجميع وجوه التعريف الثاني هو التيقّن أو نفس اليقين كما هو الأظهر في مفاد أخبار لا تنقض عندنا على ما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى .

ومنها : أنّه عبارة عن نفس اليقين السابق كما احتمله في الضوابط ، ولعلّه إليه يرجع تعريف المحقّق القمي من أنّه كون حكم أو وصف يقيني الحصول إلى آخر ما نقله في المتن وجعله أزيد التعاريف ، وهذا المعنى أنسب من حيث عدّهم للاستصحاب من الأدلّة كما أشار إليه في المتن ، وما أورد عليه غير وارد ، لأنّ دلالية اليقين السابق إنّما يتصوّر على حدّ دلالية نظائره من الطرق الشرعية كالإجماع والشهرة ومطلق الظنّ ونحوها فإنّها أدلّة للأحكام ينكشف بها واقعها علماً أو ظناً ، وكذلك اليقين السابق ينكشف به الحكم ظناً نوعياً ، فإن كان حجّة الاستصحاب من باب حكم العقل يصحّ أن يقال إنّ دليل عقلي أعني دليل معتبر

بحكم العقل ، وإن كانت من باب التعبد بأخبار لا تنقض يصح أن يقال إنه دليل شرعي أي معتبر بحكم الشرع ، وعلى هذا يكون الاستصحاب دليلاً على الحكم المطلوب وخبر لا تنقض أو حكم العقل دليلاً على الدليل ، وتعريف الدليل بأنه ما يمكن بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ينطبق عليه أيضاً ، هذا وقد مرّ في أوّل مبحث القطع ما ينفع هذا المقام فتذكر .

ومما يتعلّق بمعرفة حقيقة الاستصحاب أنه يعتبر في أركان الاستصحاب اليقين السابق بالحكم أو الموضوع والشكّ اللاحق فيه ليترتب عليه البقاء أو الابقاء والمقصود بالاستصحاب وهذا واضح ، ولكن لا بدّ أن ينبّه إلى أمور متعلّقة بذلك ولها مدخل في معرفة حقيقة الاستصحاب :

الأوّل : في بيان الفرق بين الاستصحاب وبين قاعدة البراءة وقاعدة الاشتغال فنقول : أمّا فيما إذا لم يكن الحال السابق موافقاً للبراءة أو الاشتغال فالفرق واضح لا يحتاج إلى البيان ، وأمّا فيما كانت الحالة السابقة موافقة للبراءة أو الاشتغال فقد يشكل الفرق ويقال إنّنا لو حكمنا بالبراءة في مثل المقام يصدق عليه الاستصحاب وينطبق عليه حقيقته ، ضرورة تمامية أركانه من اليقين السابق والشكّ اللاحق وحكمنا فيه ببقاء الحكم السابق ، لأنّ المفروض مماثلة حكم الحالتين ، وهكذا فيما يحكم فيه بالاشتغال ينطبق عليه حقيقة الاستصحاب في المفروض لجريان حكم الحالة السابقة المتبيّنة في الزمان الثاني أعني حالة الشكّ .

ودفعه : أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون الحكم الثابت به بملاحظة ما تيقّن به في السابق ، وليس كذلك في مجرى تينك القاعدتين فإنّه لا يلاحظ فيه سوى الشكّ فيه ، ومجرّد مماثلة حكم الحالتين لا يلازم ملاحظة الحالة السابقة وحكمها واجراءه في حالة الشكّ لينطبق على الاستصحاب .

فإن قلت : إنَّ ما ذكر إنما يتم بالنسبة إلى قاعدة البراءة دون قاعدة الاشتغال ، لأنَّ الحكم بالاشتغال لا يكون إلا بملاحظة اليقين السابق مثل ما لو علم بوجوب صلاة عليه في ظهر يوم الجمعة وشكَّ في أنَّ الواجب ظهر أو جمعة ، فلا ريب أنَّ حكم العقل بالاشتغال ووجوب الاتيان بالصلاتين جميعاً مرتَّب على اليقين الأوَّل والشكَّ اللاحق وبملاحظتهما معاً ، فانطبق ذلك على حقيقة الاستصحاب .

قلت : ليس كذلك ، لأنَّه ليس في المورد المذكور يقين سابق وشكَّ لاحق ، بل الشكَّ واليقين والمشكوك والمتيقَّن متحقِّق في حالة واحدة فإنَّه في أوَّل زوال يوم الجمعة متيقَّن بوجوب الصلاة عليه حينئذ شكَّ في أنَّها ظهر أو جمعة في ذلك الحين بعينه . وأيضاً نقول إنَّ متعلِّق اليقين شيء وهو الوجوب ومتعلِّق الشكَّ شيء آخر وهو متعلِّق الوجوب ويعتبر في الاستصحاب اتِّحاد متعلِّق اليقين والشكَّ وأن يكون المشكوك في اللاحق عين المتيقَّن في السابق .

فإن قلت : سلَّمنا ذلك لكنَّه لا يتمُّ هذا فيما إذا أتى في المثال المذكور بواحد من الظهر والجمعة فإنَّه يحكم بوجوب الاتيان بالآخر بقاعدة الاشتغال والحال أنَّه ينطبق عليه جميع الأمور المذكورة من سبق اليقين ولحوق الشكَّ واتِّحاد متعلِّق اليقين والشكَّ ، وكون إثبات الوجوب في زمان الشكَّ بملاحظة كونه متيقِّناً في السابق ، وكذا فيما لو شكَّ في أنَّه هل أتى بما وجب عليه سابقاً باليقين أم لم يأت به فإنَّه يحكم بوجوب الاتيان بقاعدة الاشتغال مع انطباق حقيقة الاستصحاب عليه بعين ما مرَّ .

قلت كاشفاً للحجاب عن وجه المراد : إنَّ حقيقة الاستصحاب إثبات الحكم في المشكوك فيه بعنوان البقاء ، وأنَّ هذا هو الحكم الثابت المتيقَّن في الأوَّل بعينه تنزيلاً وبحسب الظاهر ، فكأنَّ نفس الحكم السابق موجود يترتَّب عليه ما كان

يترتب عليه ، وهذا بخلاف مؤدّى قاعدة الاشتغال في المثالين المذكورين فإنّه لا يحكم فيها بالقاعدة ببقاء الوجوب السابق بل بوجوب الاتيان بالمشكوك تحصيلاً لليقين بالفراغ عن الشغل اليقيني من دون اعتبار أنّ هذا هو الوجوب السابق أو غيره ، وأيضاً نقول الفرق إنّ الوجوب الثابت بالاستصحاب وجوب شرعي ظاهري يترتب عليه آثار الوجوب من صحّة قصد وجهه في العمل والحكم بصحّته شرعاً ليتفرّع عليه جواز الاقتداء بمن يصلي الصلاة الواجبة عليه بالاستصحاب ، وأمّا الوجوب الثابت بقاعدة الاشتغال فهو وجوب عقلي إرشادي يحكم به العقل مقدّمة للعلم بحصول الفراغ عن الشغل المتيقّن ، فلا يصحّ أن يؤتى به بداعي الوجوب بل بداعي الاحتمال لأنّه احتياط ولا يحكم بصحّته شرعاً إذ لعلّه عمل لغو لا يفيد الامتثال وليس بشيء أصلاً ولا يترتب عليه ما عدا العلم بالفراغ والأمن من العقاب .

الثاني : في بيان معنى سبق اليقين ولحوق الشكّ المعترين في مجرى الاستصحاب ، فاعلم أنّه ربما يتوهم أنّ المراد أن يكون زمان اليقين سابقاً على زمان الشكّ كما لو علم بعدالة زيد يوم الخميس وشكّ في بقاء عدالته يوم الجمعة ، وليس كذلك بل يمكن أن يكون زمانهما واحداً وأن يكون زمان المتيقّن سابقاً على زمان المشكوك ولا يعتبر أزيد من ذلك كما لو حصل العلم الآن بأنّ زيدا كان عادلاً أمس وشكّ في بقاءه فإنّ ميزان الاستصحاب تامّ فيه .

بل يمكن أن يقال لا يعتبر أن يكون زمان المتيقّن أيضاً سابقاً على زمان المشكوك بناءً على شمول الاستصحاب لمورد الشكّ الساري المعبر عمّا يجري فيه بقاعدة اليقين ضرورة اتّحادهما فيه ، وإنّما السبق واللحوق هنا بين زمان الشكّ واليقين ، فالمعتبر حينئذ أحد الأمرين من كون المتيقّن سابقاً على المشكوك أو اليقين سابقاً على الشكّ .

الثالث : في بيان المراد من اليقين والشكّ المأخوذين في موضوع الاستصحاب فنقول : إنّ المعنيّ باليقين أعمّ من العلم الوجداني والعلم الشرعي أي ما قامت أمارة شرعية على ثبوته ، وبالشكّ خلاف اليقين بالمعنى المزبور ، فيخرج عن مورده ما لو علم بقاء الحكم أو عدم بقاءه أو قام دليل شرعي على أحد الأمرين . وبعبارة أخرى يعتبر أن يكون البقاء خالياً عن الدليل أعني الدليل الخاصّ ليكون الاستصحاب دليلاً على البقاء على تقدير حجّيته وإلا بقي المتيقّن السابق مشكوكاً فيه ، بل نقول لو قام دليل شرعي على أنّ ما كان متيقّناً في زمان وشكّ في بقاءه بعد ذلك الزمان فهو باقٍ واقعاً كان هذا أيضاً خارجاً عن الاستصحاب لمكان الدليل كما إذا دلّ دليل على أنّ من كان وكيلاً لأحد وشكّ في عزل الموكل إتياء فوكالته باقية إلى زمان العلم بالعزل ، وكما إذا دلّ الدليل على أنّ الزوجة لو شكّت في حياة زوجها فالزوجة المتيقّنة في السابق باقية إلى زمان علمها بموته فتعتدّ من ذلك الحين ، فإنّ أمثال ذلك ليست من الاستصحاب في شيء بل ممّا قام الدليل على البقاء حتّى أنّه بعد انكشاف الحال وعزل الموكل إتياء في السابق أو موت الزوج قبل ذلك يحكم بثبوت الوكالة أو الزوجية واقعاً يترتب عليها آثارها .

لا يقال : يلزم على هذا البيان عدم كون الاستصحاب المأخوذ من حكم العقل بناءً على كون اعتباره من باب الظنّ داخلًا في حقيقة الاستصحاب ، لأنّه حينئذ دليل اجتهادي على البقاء وقد فرضت اعتبار خلو المورد عن الدليل .

لأنّا نقول : على تقدير كونه دليلاً أيضاً نقول إنّ مرتبته متأخّرة عن سائر الأدلّة فإنّه دليل حيث لا دليل غيره كما هو كذلك في الاستقراء والغلبة الظنّيين على ما هو محرّر في محله ويأتي بيانه في مقامه في المتن أيضاً ، هذا كلّ بعض ما يتعلّق بحقيقة الاستصحاب ثمّ تعرّض لبعض ما يتعلّق بالتعاريف المذكورة في المتن .

قوله : أسدّها وأخضرها إبقاء ما كان^(١).

نعم هو كذلك ومع ذلك لا يخلو عن الخلل من وجوه :

الأوّل : ما عرفت سابقاً من أنّ الأولى جعل جنس التعريف نفس البقاء دون

الابقاء .

الثاني : أنّه لم يؤخذ فيه كون الحال السابق متيقّناً فيشمل الابقاء لما كان

ثابتاً في الواقع ولو لم يعلم به أصلاً ، وقد تفتّن له المصنّف واعتذر عنه بأنّ دخل

الوصف في الموضوع مشعر بعليّته للحكم إلى آخر ما ذكره في المتن . وهو

مدخول بعدم الاعتبار بمثل هذا الإشعار الضعيف في التعاريف الموضوعية لبيان

حقيقة المعرّفات المبنية على الدقائق التي تتفاوت بها طردها وعكسها ، وإن كان

الاختصار فيها مطلوباً بقدر الامكان لكن لا إلى حدّ ينجرّ إلى الاختلال .

الثالث : أنّه يشمل ما إذا كان الحكم بالبقاء مستنداً إلى الدليل الدالّ على

إبقاء المتيقّن في الزمان المشكوك على الوجه الذي ذكرناه في آخر الحاشية

السابقة هذا ، فلو عرّفه بابقاء المتيقّن عند عدم الدليل سلم من هذا الايراد ومن

سابقه فتدبّر . ولا يخفى أنّ تعريف صاحب الزبدة سليم عن الايراد الثاني دون

الأوّل والأخير .

قوله : وأزيف التعاريف تعريفه بأنّه كون حكم أو وصف الخ^(٢).

هذا التعريف للمحقّق القمي في القوانين^(٣) ، ويرد عليه مضافاً إلى ما في

المتن ، أنّه لا يشمل ما إذا كان زمان اليقين والشكّ متّحداً مع أنّه من أفراد

(١) فرائد الأصول ٣ : ٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٠ .

(٣) القوانين ٢ : ٥٣ .

الاستصحاب على ما سبق بيانه .

وقد يجاب عن هذا بأنه مبني على أن يكون قوله في الآن السابق متعلقاً بقوله يقيني الحصول أو ظرفاً مستقراً حالاً من الحكم ، وأن يكون قوله في الآن اللاحق متعلقاً بقوله مشكوك البقاء أو حالاً من الحكم كالأول ، وأما لو جعلنا في الآن السابق متعلقاً بلفظ الحصول وفي الآن اللاحق متعلقاً بالبقاء اندفع الإيراد . وفيه : أنه خلاف الظاهر على الظاهر ، والظاهر كما فهمه الماتن هو الوجه الأول .

وقد يجاب أيضاً بما يندفع به إيراد المتن أيضاً وهو أن يكون قوله في الآن اللاحق متعلقاً بكون حكم الذي هو جنس التعريف ، ولا يخفى أنه في غاية البعد إلا أنك قد عرفت سابقاً وجه دفع إيراد المتن عليه فتذكر .

قوله : نعم ذكر شارح المختصر الخ^(١).

لم يعلم من شارح المختصر وكذا من صاحب الوافية أنه بصدد تعريف الاستصحاب بالنحو المعهود بحيث يكون جامعاً مانعاً ، وإنما هو بصدد توضيح ما هو المقصود من الاستصحاب وربما يذكرون في مثله بعض اللوازم والمقدمات والأمثلة ونحوها لتحصل من المجموع معرفة الشيء ، وليس هذا من التعريف المصطلح الذي ينقسم إلى الحد التام والناقص أو الرسم كذلك^(٢).

(١) فرائد الأصول ٣ : ١١ .

(٢) أقول : الذي يختلج بالبال هو أن يكون لفظ الاستصحاب بحسب الاصطلاح اسماً للعمل بقاعدة البقاء لا نفس القاعدة كما اختاره صاحب الضوابط ، ولا الإبقاء بمعانيها السابقة ، ولا نفس اليقين السابق ولا غيرها لما يرد على كل واحد منها كما مرّت الإشارة إلى بعضها

قوله : بقي الكلام في أمور^(١).

كان الأنسب أن يقول ولتقدّم الكلام في أمور حيث إنه لم يبحث عن جهات المسألة بعد لكي يناسب أن يقول بقي الكلام في أمور وإنّما يناسب هذا التعبير فيما يذكر في تتّمات المسألة فافهم .

قوله : مبني على استفادته من الأخبار^(٢).

يعني بناءً على المختار في مفاد الأخبار وإلّا فيمكن أن يكون حجّيته من باب الظنّ ثابتاً بالأخبار كما يدّعيه المحقّق القمي (قدّس سرّه) من أنّ الأخبار تدلّ على حجّية الاستصحاب من باب الظنّ النوعي كما هو كذلك بالنسبة إلى الأخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد بأن يقال لمّا كان كلّ ما ثبت وجوده في زمان يظنّ ببقائه نوعاً مبنياً على غلبة دوام كلّ ما ثبت ، جعل الشارع هذا الظنّ طريقاً تعبدياً

⇒ وجميع موارد استعمال لفظ الاستصحاب ومشتقاته ينطبق على هذا المعنى ، غاية الأمر أنّ لازمه أن لا يكون لنفس قاعدة البقاء اسم في الاصطلاح ولا ضمير فيه ، ولا ينافي ذلك أنّه قد يطلق الاستصحاب على نفس القاعدة كما في قولهم عملاً بالاستصحاب فإنّه مجاز ، ويشهد لما ذكرنا أيضاً أنّه بمقتضى سائر التعاريف يكون نقل لفظ الاستصحاب من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي من قبيل النقل إلى المبان ما عدا إبقاء ما كان لو أُريد منه إبقاء المكلف على ما مرّ بيانه ، فيقال إنّ المكلف أخذ المتيقّن السابق مصاحباً له وجزّه إلى زمان الشكّ ، فهو من النقل إلى بعض أفراد المعنى الموضوع له كما هو الغالب في المنقولات ، لكن قد عرفت أنّ هذا المعنى غير مراد من موارد استعمال الاستصحاب وإن كان مشتقاته ملائماً لهذا المعنى ، وأمّا المعنى الذي ذكرنا فمناسبة النقل ظاهرة ، فإنّ العمل بقاعدة البقاء من أفراد الاستصحاب اللغوي جزءاً لأنّه أخذ لقاعدة البقاء مصاحباً .

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٣ .

إلى الواقع كسائر الطرق التعبدية ، إلا أنه لا شاهد لهذه الدعوى سوى ما يتوهم من انصراف الأخبار إلى اعتبار الاستصحاب من حيث وصف كشفه الظني عن الواقع ، وعليه يكون الاستصحاب من الأدلة الاجتهادية الناضجة إلى الحكم الواقعي ، إلا أنه بعيد عن مساق الأخبار كما يأتي في محله ، وكذا لو جعلنا حجة الاستصحاب دائرة مدار الظن الشخصي كما ينسب إلى البهائي (رحمه الله) (١) واستدلنا له بالأخبار فهو من الأدلة جزماً .

قوله : وأما بناءً على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي (٢).

يعني بناءً على المختار من حكومة العقل على فرض تسليمه فإنه يحكم ببقاء الحكم السابق واقعاً ولو ظناً ، وإلا فيمكن أن يكون الاستصحاب من الأصول العملية مع فرض كونه من أحكام العقل بجعله من الأصول العقلية ، ويقال إنَّ العقلاء يتعبدون في طريقتهم بالبناء على الحالة السابقة لا من حيث الظن ببقائها بل من حيث إنَّ عدم البناء عليها والتوقف في موارد الشك بالبقاء يوجب اختلال النظام ، لكن هذا فرض غير واقع وسيأتي في محله إنكار مطلق التعبد في طريقة العقلاء .

واعلم أن قاعدة اليقين على القول باعتبارها كالأصول اجتهادية إن استفيدت من الأخبار فهي من الأصول العملية ، وإن استفيدت من العقل فمن الأدلة الاجتهادية وبيانه كيانه على المختار والمزيف .

لكن قيل إنَّ قاعدة اليقين على فرض حجيتها من الأصول حتماً ولا يمكن

(١) الحبل المتين : ٣٧ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٣ .

أن يكون من باب الظنّ حتّى يندرج في الأدلّة ، ولعلّه ناظر إلى عدم ما يوجب الظنّ في موردها نوعاً أو شخصاً ، إذ ليس إلّا اليقين السابق وقد زال لسريان الشكّ إلى حاله وصيرورة أصل الحدوث مشكوكاً .

وفيه : أنّ القاعدة أولى بحصول الظنّ في موردها من الاستصحاب ، لأنّ العقل يلاحظ حينما شكّ في صحّة يقينه السابق أن حال يقينه كان قريب العهد بتحقّق ذلك المشكوك وعدم تحقّقه ، وكلّما قرب العهد بزمان شيء يكون الشخص الملتفت أعلم وأحفظ لتفطن حيثيات ذلك الشيء وعلل وجوده واستكشاف واقعه بلوازمه وآثاره ، وكلّما طال الزمان وبعد العهد بالشيء طرأ الذهول عن الحيثيات المذكورة ووقعت في معرض النسيان ، فلا جرم يحصل الشكّ في أصل ثبوته . وبالجمله مضمون قوله (عليه السلام) هو حين العمل أذكر^(١) جواب هذا القائل^(٢) . قوله : ومن العجب أنّه انتصر بهذا الخبر الضعيف الخ^(٣) .

قيل إنّ الشيخ لم ينتصر هو بهذا الخبر الضعيف ليكون مورد العجب وإنّما حكى الاستدلال به عمّن استدلّ به ، وأيضاً كان الاستدلال به في مورد قاعدة اليقين لا في الاستصحاب ، كما أنّ تعبير الحلّي (رحمه الله)^(٤) بنقض اليقين باليقين

(١) الوسائل ١ : ٤٧١ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧ (نقل بالمضمون) .

(٢) أقول : ولي فيما ذكر شكّ ، لأنّا وإن سلّمنا أنّه حين العمل أذكر بالتقريب المذكور إلّا أنّ نظر الشخص الملتفت فيما تأخّر من الزمان في الشيء أمتن وأصوب من نظره الأوّل في ذلك الشيء ، فربما يغفل عن جملة من جهات الشيء في أوّل زمان التفاته إليه ويعتقد فيه أمراً ثمّ يتفطن إلى تلك الجهات ويحصل له الشكّ بل قد يعتقد بالخلاف ، فليتأمل .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ١٤ .

(٤) السرائر ١ : ٦٢ .

أيضاً في مورد القاعدة لا الاستصحاب ، ولا يحضرنا الآن كتاب العدة كي نلاحظ صدق ما ادّعاه القائل ، وأما مورد مسألة تعبير الحلّي وهو الماء الذي زال تغييره من قبل نفسه فلا وجه لتوهم كونه من موارد قاعدة اليقين كما لا يخفى .

قوله : الثاني أن عدّ الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب إفادة الظنّ من الأدلّة العقلية الخ^(١).

يعني أنه من العقلیات غير المستقلّة نظير وجوب المقدّمة وحرمة الضدّ ونحوهما ، فكما أنه يثبت فيها الوجوب والحرمة الشرعيان بالوجوب والحرمة العقلين بعد فرض حجّية حكم العقل ، كذلك يثبت الوجوب الشرعي في الاستصحاب بالنسبة إلى الزمان المشكوك بالوجوب العقلي الظنّي بملاحظة أنه كان بعد فرض حجّية هذا الحكم العقلي الظنّي كالقطعي ، وإلا فلو لم يفرض الحكم العقلي حجّة في المقامين لم يكن دليلاً على الحكم الشرعي .

ثم إنّ الدليل على حجّية حكم العقل أيضاً ليس إلّا حكم العقل بثبوت الملازمة بينه وبين حكم الشرع على ما قرّر في محله ، وعلى هذا لو فرض أنّ الدليل على الملازمة يكون شرعياً كرواية أو آية يكون الحكم الشرعي المستفاد مستنداً إلى الدليل الشرعي ولا يقال إنّ دليل الحكم دليل عقلي ، والغرض من هذا التطويل دفع ما أورده بعض المحقّقين على المتن فإنّه قال ما ملخصه : إنّ مجرد كون اعتبار الاستصحاب من باب إفادة الظنّ لا يوجب اندراجة في الأدلّة العقلية وإلا لكان كلّ دليل معتبر من باب الظنّ كالشهرة والاستقراء وخبر الواحد أيضاً على قول بعضهم دليلاً عقلياً ، وكذا كلّ دليل معتبر بالقطع أيضاً يسمّى دليلاً عقلياً وهو كما ترى ، إلا أن يتفصّل عن ذلك بأنّ الاستصحاب ليس عبارة عن الظنّ

بالبقاء بل يكون عبارة عن الملازمة بين ثبوت الشيء سابقاً وثبوته في الزمان المشكوك ملازمة ظنية ، ولما كان الحاكم بهذه الملازمة هو العقل صحَّ أن يقال إنه دليل عقلي .

وأنت خبير بما في هذا الكلام ، لما عرفت من أن عمدة الوجه في الاستصحاب من الأدلة العقلية على تقدير اعتباره من باب الظن أن الحاكم ببقاء ما كان يعني ظناً هو العقل الثابت حجتيه أيضاً بحكم العقل .

ثم أورد المورد المذكور على ما ذكره المصنّف في المتن في ذيل بيانه للتوصل إلى الحكم الشرعي بالحكم العقلي بما ملخصه : أن القياس الذي يتوصل به إلى الحكم الشرعي قياس آخر صغراه ما هو نتيجة القياس المذكور في المتن وكيفية ترتيب القياسين جميعاً هكذا : أن الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً ولم يعلم ارتفاعه ، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء ، فالحكم الفلاني مظنون البقاء ، ثم يترتب قياس آخر بقولنا إن الحكم الفلاني مظنون البقاء وكل ما كان كذلك فهو باقٍ شرعاً بدليل حجّية ذلك الظن شرعاً ، فالحكم المذكور باقٍ شرعاً ، ويكون القياسان المذكوران متخالفين في أن الصغرى في الأوّل شرعية والكبرى عقلية وفي الثاني بالعكس ، نعم لو كان حكم العقل بكبرى القياس الأوّل قطعياً لا يحتاج إلى الدليل كان كما ذكره المصنّف ينتج الحكم الشرعي من دون حاجة إلى قياس آخر كما في الاستلزامات مثل وجوب المقدّمة ، فيرتّب القياس هكذا : هذا الشيء واجب وكلّ واجب تجب مقدّمته فهذا تجب مقدّمته ، ولو كان حكم العقل بوجوب المقدّمة ظنياً احتاج إلى قياس آخر كالاستصحاب ، فعلى هذا مقايسة الاستصحاب وتنظيره بالاستلزامات كمقدّمة الواجب ونحوها في غير محلّها .

وفيه أولاً : أن القياس الثاني مطوي مفروغ عنه ، لما مرّ أن الكلام بعد فرض حجّية حكم العقل وإلا فلا معنى للاستدلال بما ليس بحجّة .

وثانياً: أنَّ القياس الثاني محتاج إليه في الأحكام العقلية القطعية أيضاً لو لم يفرض مفروغية حجبتها، فإنَّ حكم العقل القطعي أيضاً محتاج إلى دليل حجته ليصح الاستدلال به للحكم الشرعي، ولذلك انعقد باب مسألة الملازمة بين حكم العقل والشرع.

وثالثاً: أنَّ جعله كبرى القياس الثاني ثابت بدليل شرعي كما فرضه وهي مسألة الملازمة يخرج الدليل عن كونه عقلياً، فإنَّ كلَّ دليل يكون كبرى قياسه شرعياً فهو دليل شرعي لا محالة، بل التحقيق أنَّ الدليل على الملازمة وحجته حكم العقل شرعاً عقلياً أيضاً ولذا نسّميه بالدليل العقلي.

قوله: الثالث أنَّ مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقلية مسألة أصولية^(١).

ولنقدّم الكلام ببيان أمور ليتّضح ما في المتن وصحّته وسقمه.

الأوّل: أنّه لا ثمرّة عملية في تشخيص كون الاستصحاب من المسائل الفرعية أو الأصولية سوى ما قيل من جواز التقليد فيه على الأوّل دون الثاني، ومن كون الظنّ فيه حجة على الأوّل دون الثاني بناءً على القول بعدم حجّة الظنّ في المسائل الأصولية، وفيهما تأمل وسيأتي تحقيقه، وأمّا ثمرته العلمية فواضحة.

الثاني: أنَّ تمايز مسائل علم الفقه عن مسائل علم الأصول بتمايز موضوعهما، فكلّ مسألة تبحث عن أحوال موضوع الفقه داخلة في علم الفقه، وكلّ مسألة تبحث عن أحوال موضوع الأصول داخلة في الأصول، وهذا من القضايا المشهورة: إنَّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها.

وقيل إنَّ التمايز بينهما أنَّ المسائل الفقهية ما تتعلّق بعمل مطلق المكلف

والمسائل الأصولية ما تتعلّق بعمل مكلف خاصّ . ويلزمه أن تكون المسائل المذكورة في خواص النبي (صلى الله عليه وآله) من مسائل علم الأصول .
وقيل أيضاً إنّ مسائل الفقه ما تتعلّق بعمل المكلف أعمّ من المجتهد والمقلّد ومسائل الأصول ما تتعلّق بعمل خصوص المجتهد .

والتحقيق هو الأول ، وأنّ كلّ مسألة تتعلّق بعمل المكلف وجوباً أو تحريماً صحّة أو فساداً ونحوها فهو من الفقه سواء كانت متعلّقة بعمل مطلق المكلف أو مكلف خاصّ مقلّد أو مجتهد ، ولا يتوهم أنّ جميع المسائل الأصولية متعلّقة بعمل المجتهد لأنّه يستعملها في الاستنباط والافتاء فيلزم دخولها في الفقه على ما ذكر ، لأنّ كونها من الأصول بملاحظة تعرّضها لحال الدليل لا بملاحظة أنّه يستعملها الفقيه في مقام الاستنباط ، وبهذا اللحاظ الثاني يصحّ عدّها في الفقه ويحكم عليها بالوجوب والاباحة والحرمة مثلاً فيقال يجب على المجتهد إعمال هذه القواعد للاستنباط ، وبالجملّة حيثية حال العمل وحال الدليل ملحوظة في مقام التميّز .

الثالث : أنّ موضوع علم الفقه هو عمل المكلف وجوباً أو تحريماً أو صحّة أو فساداً ونحوها من الأحكام ، وأمّا موضوع علم الأصول فلا شكّ أنّه من سنخ الدليل ، إلّا أنّ فيه احتمالات وأقوالاً منها : أنّه الأدلّة الأربعة المعروفة .

ومنها : أنّه مطلق الأدلّة ، أي أدلّة الفقه ، وعلى كلا القولين يحتمل أن يكون الموضوع ذوات الأدلّة ، ويحتمل أن تكون الأدلّة بعد الفراغ عن وصف دليليتها ، فعلى الأول يكون البحث عن دليليتها بحثاً عن أحوالها ويدخل في مسائل علم الأصول ، وعلى الاحتمال الثاني يكون ذلك بحثاً عن وجود الموضوع فيدخل في المبادئ .

ومنها : أنّه مطلق ما قيل أو احتمل أنّه من أدلّة الفقه سواء كان دليلاً في الواقع أم لا ، وعلى هذا يكون البحث عن عدم دليلية ما احتمل دليليته بل ما قطع

بعدم دليлите كالمقياس مثلاً بحثاً عن أحوال الموضوع فيدخل في علم الأصول ، وهذا بخلافه على الاحتمالين الأولين . والتحقيق في موضوع الأصول هو هذا الاحتمال الأخير ، فيكون جميع المسائل الباحثة عن إثبات دليلية الدليل أو إثبات عدم دليلية الدليل داخلياً في علم الأصول غير محتاج إلى التكلف أو جعلها من المبادئ .

الرابع : أن الاستصحاب المبحوث عنه يجري في الأحكام والموضوعات ، وحجّيته إمّا من العقل أو من التعبد الشرعي بأخبار عدم نقض اليقين بالشك ، أو التعبد العقلاني الذي يأتي التكلم عليه ، فينبغي التكلم في محلّ المسألة أنّها من مسائل الأصول أو الفقه على جميع التقادير المذكورة .

ثمّ إنّّه على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ تارة يقع الكلام في ثبوت الظنّ وعدمه وأخرى في حجّية ذلك الظنّ بعد فرض ثبوته وعدمها ، فينبغي التكلم على الجهتين .

إذا تمهّد ذلك فنقول : إنّ الاستصحاب الجاري في الأحكام بناءً على كون اعتباره من العقل مسألة أصولية على ما في المتن ، لكن بناءً على كون موضوع الأصول ذوات الأدلّة حتّى يكون البحث عن دليلية الأدلّة ومنها الاستصحاب داخلياً في البحث عن أحوال الدليل ، إلّا أنّه يرد عليه أنّ ذات الدليل العقلي ليس إلّا حكم العقل بكذا ، فإذا كان هذا الحكم العقلي في الاستصحاب محلاً للنزاع ويتكلم في وجوده ونفيه فلم يكن ذلك بحثاً عن أحوال الموضوع بل يكون بحثاً عن وجود فرد من أفراد الموضوع وعدمه ، وهذا الإشكال جارٍ في جميع المباحث الأصولية العقلية كمبحث مقدّمة الواجب وحرمة الضدّ والانتفاء عند الانتفاء في المفاهيم وغيرها ، فإنّ محلّ البحث فيها أيضاً ثبوت حكم العقل بوجوب المقدّمة عند وجوب ذيلها وثبوت حكم العقل بالملازمة بين وجوب شيء

وحرمة ضده وهكذا، فيلزم أن تكون هذه المسائل وهي جلّ مسائل الأصول خارجة عن علم الأصول، نعم لو جعلنا الدليل نفس جوهر العقل ليكون الأحكام العقلية من عوارضها دخلت في علم الأصول.

وقيل: لو كان البحث في الاستصحاب بناءً على اعتباره من باب الظنّ في حكم العقل بالملازمة بين ثبوت الشيء في الزمان الأوّل وبقائه في الزمان الثاني ولو ظنّاً فالمسألة أصولية وتكون كسائر المباحث العقلية الأصولية، فإنّ البحث في مقدّمة الواجب في حكم العقل بثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، والبحث في مسألة الضدّ في حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده وهكذا، ولو كان البحث في حجّية الظنّ الحاصل بملاحظة اليقين السابق وأنّه يجب العمل به فالمسألة فرعية لأنّها متعلّقة بكيفية العمل.

وفيه ما فيه، فإنّه يلزم على ما ذكره أن يكون البحث عن حجّية كلّ دليل من مسائل الفروع، وحلّه ما عرفت من أنّ البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل لو جعلنا الموضوع ذات الدليل، ولو جعل الموضوع الدليل بوصف الدليلية يكون البحث عن الدليلية من المبادئ، ولو جعل الموضوع هو المعنى الأعمّ الذي اخترناه فالأمر أوضح.

قوله: من المبادئ التصديقية للمسائل الأصولية الخ^(١).

قد عرفت أنّه بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ يرجع البحث فيه إلى البحث عن ثبوت حكم العقل بالظنّ بالبقاء ليكون ذلك دليلاً على ثبوت الحكم الظاهري الفرعي في مورده بعد فرض حجّية الظنّ المذكور، فيرجع البحث إلى التصديق بدليلية الاستصحاب وعدمها. وبعبارة أخرى التصديق بوجود الموضوع

أعني الدليل وعدمه ، وقد قالوا إنّ التصديق بوجود موضوع العلم يعدّ من المبادئ التصديقية لذاك العلم كما صرّح به في حاشية تهذيب المنطق للمحقّق الفتازاني^(١)، وإلى ذلك أشار المصنّف في المتن إلّا أنّه ذكر في تلك الحاشية أيضاً أنّ ما ذكر مبني على التسامح فإنّ المبادئ التصديقية عبارة عن قضايا يستدلّ بها في العلم ، وليس التصديق بوجود الموضوع منها بل هو من المسائل ، لأنّ المسألة مركّبة من موضوع ومحمول ونسبة بينهما ، فالتصديق بالمسألة يحصل بالتصديق بوجود الموضوع والمحمول والنسبة ، وبالجمله يكون التصديق بوجود الموضوع داخلياً في المسائل لا المبادئ .

قوله : ولعلّه موافق لتعريف الأصول بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة الخ^(٢).

بل الظاهر أنّ هذا التعريف موافق لما اخترنا من أنّ الموضوع مطلق ما احتمل أو قيل إنّ دليل الفقه ، لكن يبقى شيء وهو أنّ الظاهر أنّ البحث عن ثبوت بعض الموضوعات الشخصية للدليل كالبحث عن أنّ كتاب فقه الرضا (عليه السلام) خبر أم لا أو الآية الفلانية قرآن أم لا أو أنّ آية «حَتَّى يَطْهَرْنَ»^(٣) بالتشديد أو بالتخفيف وأمثال ذلك من مسائل الأصول مع أنّها ليست بقواعد ممهّدة للاستنباط بل من قبيل تشخيص حال بعض الموضوعات الخارجية إلّا أنّه يتوقّف عليه الاستنباط ، وعلى هذا لا يكون التعريف المذكور جامعاً^(٤).

(١) الحاشية على تهذيب المنطق : ١١٥ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٨ .

(٣) البقرة ٢ : ٢٢٧ .

(٤) أقول : لا نسلم دخول ما ذكر في علم الأصول ، بل هي داخله في علم الحديث والقرآن

ثم لا يخفى أنّ ما يذكره الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على ما هو المتداول بينهم من إيراد الأدلة في جزئيات المسائل والنقض والإبرام ودفع الشبهات والمناقشات ونحوها ليس من الفقه لأنّه ليس من مسائله ولا من الأصول، بل هو إعمال لمسائل الأصول وتطبيق لها على المورد، وبعبارة أخرى كيفية نفس الاستنباط الذي مهّدت قواعد الأصول لأجله، كما أنّ ما يذكره الأصوليون في كتبهم الاستدلالية من أمثال ما ذكر ليس من الأصول، فالمسألة الأصولية مثلاً أنّ العام المخصّص حجة في الباقي، وسائر الأمور المذكورة في ذاك الفصل من الأدلة والنقض والإبرام من كيفية استنباطها لا المسائل.

قوله: أمّا على القول بكونه من الأصول العملية^(١).

محصل ما حقّقه أنّ الاستصحاب على القول باعتباره من باب الظنّ من الأدلة والبحث عنه بحث عن الدليل، إذ يكون هذا الظنّ دليلاً على المسائل الفرعية على فرض حجّيته، وعلى القول باعتباره من الأخبار من المسائل والقواعد الفقهية، ولكن لا يخفى أنّ هذا التفكيك في معنى الاستصحاب بالنسبة إلى المذهبين تفكيك بعيد ركيك، وعلى هذا فالمناسب أحد الأمرين إمّا أن يجعل الاستصحاب عبارة عن الظنّ بالبقاء ويجعل دليل اعتبار هذا الظنّ حكم العقل على قول وأخبار حرمة نقض اليقين على القول الآخر بدعوى دلالة تلك الأخبار على حجّية الظنّ الاستصحابي كما قيل، وإمّا أن يجعل عبارة عن إبقاء ما كان من الحكم الشرعي على القولين ويكون دليل هذا الحكم حكم العقل أو الأخبار على

⇒ ولا ضير في تعرّض الأصولي لها أحياناً عند مسيس الحاجة إليه أو لأجل مناسبة دَعْتِهِ إليه .
وكم له من نظير .

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٨ .

اختلاف المذهبين ، فعلى الأوّل يكون الاستصحاب من الأدلّة والبحث عنه من مسائل الأصول ، وعلى الثاني من القواعد الفرعية ، وهذا هو الأظهر الموافق لأكثر تعريفات الاستصحاب كالإبقاء والبقاء وما يساوقهما كما عرفت سابقاً ، هذا كلّ ما يقتضيه النظر الجلي ، إلّا أنّ التحقيق الذي يقتضيه النظر الدقيق ما سيأتي في الحاشية اللاحقة .

قوله : نعم تندرج تحت هذه القاعدة مسألة أصولية^(١).

وعلى هذا ينبغي أن يعدّ الاستصحاب من القواعد المشتركة بين الأصول والفقه ، بل قد عرفت أنّه ربما يجري الاستصحاب في المسائل الكلامية لو فرض تحقّق أركانه وشرائطه فيها ، فإذن يكون مشتركة بين الثلاثة ، وحيث كان بهذه المثابة فالتحقيق أن يقال إنّّه تابع لما يستصحب ، فإن كان المستصحب حكماً شريعياً فالمسألة فقهية متعرّضة لثبوت ذلك الحكم في الزمان اللاحق أيضاً ، وإن كان شيئاً من عوارض الدليل مثل عدم التخصيص والنسخ وأمثالهما فالمسألة أصولية ، وإن كان موضوعاً خارجياً كعدالة زيد ونجاسة ثوبه أو رطوبته ونحوها فلا يعدّ من مسائل العلوم بل هو ممّا يحرز به الأمور الخارجية كالبيّنة وقول ذي اليد وأمثالهما ، لكن يصحّ عدّه بهذا الاعتبار من مبادئ الفقه نظراً إلى أنّه ممّا يتشخّص به موضوعات الأحكام الفرعية فتأمّل .

إذا عرفت ذلك فنقول : لو قلنا بأنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها كما هو المشهور ، وأنّ كلّ مسألة باحثة عن عرض موضوع علم فهي من مسائل ذاك العلم ، كان الاستصحاب على هذا من القواعد المشتركة كما عرفت ، ولو قلنا بأنّ مناط التميّز الغرض الداعي إلى البحث عن المسألة ويقال لو كان الغرض معرفة

حال فعل المكلف فالمسألة فقهية وإن كان فائدتها بل موضوعها أعمّ من ذلك ، ولو كان الغرض معرفة حال الدليل فالمسألة أصولية وإن كان فائدتها أعمّ وهكذا ، فيمكن أن يجعل الاستصحاب مسألة فقهية بملاحظة أنّ غرضهم في البحث عنه استعلام الحكم الفرعي وحال فعل المكلف ، ولا ينافي ذلك جريانه أحياناً في الموضوعات الخارجية وفي المسائل الأصولية والكلامية ، ولعلّ ثاني الوجهين أقرب ، ألا ترى أنّ جلّ المسائل الأصولية كمباحث الأوامر والنواهي والعام والخاص والمطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن ونحوها لا تنحصر فائدته في معرفة أحوال أدلّة الفقه بل يعمّ سائر الألفاظ ، سواء كان من الشارع في غير مقام بيان الحكم الفرعي كما في الخطب والمواعظ والقصص والحكايات الواردة عن المعصومين (عليهم السلام) أو كان اللفظ من سائر الناس غير المعصوم (عليه السلام) ، مثلاً كون الأمر للوجوب والنهي للحرمة والأمر عقيب الحظر للإباحة وهكذا مسائل متعلّقة لحال الأمر والنهي مطلقاً ، سواء كان ذلك الأمر والنهي واردين لاثبات الحكم الشرعي أم لا ، ومع ذلك تعدّ هذه المسائل من الأصول ، وليس إلّا لأجل أنّ الغرض من البحث عنها معرفة حال أدلّة الفقه وقد مهّدت لذلك ، وهو موافق لتعريف الأصول بالعلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية الخ ، هذا .

وقد بقي هنا شيء وهو أنّ جميع ما ذكرنا مبني على كون الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما كان بمعنى إبقاء المتيقّن في السابق على ما هو من مذاق المصنّف بل المشهور ، وأمّا بناءً على المختار الذي أشرنا إليه غير مرّة وسيأتي في محله مفصلاً إن شاء الله تعالى من كون الاستصحاب عبارة عن إبقاء اليقين السابق كما هو ظاهر أخباره لكن تنزيلاً ، فيمكن بل يتعيّن أن يكون الاستصحاب من المسائل الأصولية ، لأنّ مرجعه على هذا إلى أنّ اليقين السابق دليل تعبّدي على

ثبوت الحكم ظاهراً في الزمان المشكوك فيه ، ويكون حاله حال سائر الطرق التعبدية في كونها طرقاً موصلة إلى الحكم وأدلةً للحكم الفرعي فافهم واغتنم .
قوله : وهذا من خواص المسألة الأصولية الخ^(١).

نمنع كون ما ذكر من خواص المسألة الأصولية ، وسند المنع أنّ من المسائل الفرعية أيضاً يكون كذلك كما إذا كان موضوع المسألة ممّا لا يعرفه المقلّد ويجب أن يرجع فيه إلى أهل خبرته ، فلو فرض أنّ أهل الخبرة فيه منحصر في المجتهد لا جرم يكون رجوعه فيه إلى المجتهد فحسب ولا حظّ لغيره فيه ، والاستصحاب من هذا القبيل فإنّ موارد جريانه في الأحكام والموضوعات الكلّية أو الجزئية وتميّز الحاكم من المحكوم ومثبته من غير المثبت ممّا لا يعرفها سوى المجتهد فلذا اختصّ اجراؤه بالمجتهد كما هو كذلك في كثير من القواعد الفرعية كتشخيص مجاري البراءة والاحتياط والتخيير وقاعدة الحرج والضرر وغيرها ، وما ذكرنا من المنع محتمل مراد السائل الذي أشار إليه في المتن في :

قوله : فإن قلت إنّ اختصاص هذه المسألة بالمجتهد لأجل أنّ موضوعها الخ^(٢).

ويحتمل أن يكون مراده بعد تسليم الخاصية المذكورة أنّ اختصاص هذه المسألة بالمجتهد ليس باعتبار مضمونها وإجراء حكمها في مواردّها وبهذا الاعتبار عدّ من خواص المسألة الأصولية ، بل لأجل أنّ موضوعها لا يتشخص إلّا للمجتهد ، فالمجتهد نائب عن المقلّد في ذلك وإلّا فالحكم مشترك بينهما كما هو شأن المسائل الفرعية ، وعلى الاحتمال الأوّل - الذي جزم به سيّدنا الأستاذ (دامت

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٩ .

بركاته) - يرد على ما أجاب به عن السؤال في المتن أنه لا ينفع في دفع السؤال بوجه من الوجوه، لأنّ السائل منع كون ما ذكر خاصّة للأصول حتّى يكون تميّز الأصول من الفقه بذلك، بل التمايز بتمايز الموضوع أو الغرض على ما ذكرنا، فلا فائدة في بيان أنّ جميع مسائل الأصول مساوية للاستصحاب في أنّ تشخيص موضوعاتها وظيفه المجتهد، وعلى الاحتمال الثاني فجواب السؤال في محله ولا يرد عليه شيء سوى ما أوردنا على أصل الإشكال من منع الخاصية المذكورة^(١).
قوله: لأنّ وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه الخ^(٢).

فيه - مضافاً إلى ما مرّ في الحاشية السابقة - ثبوت الفرق بين وجوب العمل بخبر الواحد والاستصحاب، وهو أنّ خبر الواحد الذي هو موضوع حكم وجوب العمل أمر واقعي قابل لتعلّق علم المقلّد به كما تعلّق به علم المجتهد، فيصحّ أن يقال إنّ المقلّد لمّا عجز عنه يرجع إلى من هو أهل خبرته وهو المجتهد، وهذا بخلاف الاستصحاب فإنّ موضوعه أي اليقين السابق الملحق بالشك لا يتحقّق إلاّ للمجتهد، إذ لا عبرة بيقين المقلّد وشكّه لأنّه ليس أهلاً للاستنباط، فيقين المجتهد موضوع حكم المقلّد في الاستصحاب في الحكم الفرعي، وهذا نظير أن يقال اعمل برأي زيد واعتقاده، فلا يصحّ أن يقال إنّ زيداً نائب عن المكلف في تحصيل الاعتقاد لعجزه عنه، نعم يتحقّق موضوع الاستصحاب في استصحاب الموضوعات بيقين المقلّد وشكّه لأنّه من أهل معرفتها وهو المناط في تحقّق مجرى الاستصحاب في الموضوعات، ولا عبرة بيقين المجتهد وشكّه بالنسبة إلى

(١) أقول: لا يخفى أنّ الأظهر بل المتعيّن هو هذا الاحتمال الثاني.

(٢) فرائد الأصول ٣: ١٩.

حكم المقلد فيها^(١).

(١) أقول : لا يخفى أنه بناءً على هذا التحقيق يشكل الأمر في معنى قوله (عليه السلام) : « لا تنقض اليقين بالشك » فيلزم أن يحمل على أن المراد منه إبقاء ما كان متيقناً للمجتهد ثم شك فيه بالنسبة إلى الأحكام ، وإبقاء ما كان متيقناً لك ثم شككت فيه بالنسبة إلى الموضوعات ، وهو كما ترى بعيد في الغاية ، ضرورة أن الخطابات الشرعية بأسرها شاملة لجميع المكلفين بعد تحقق موضوعها ، مضافاً إلى أن التفكيك بين الأحكام والموضوعات باعتبار يقين المجتهد وشكّه في الأول ويقين مطلق المكلف وشكّه في الثاني كما عرفت أيضاً تفكيك ركيك .

فإن قلت : إن هذا الإشكال مشترك بين الاستصحاب وجميع أدلة الأحكام ، فإن المقلد يعمل بظن المجتهد أو يقيّنه الحاصل من الخطابات الشرعية لا بظنه ويقينه لأنه ليس من أهل الاستنباط .

قلت : الفرق واضح فإن الأحكام الواقعية ثابتة للموضوعات الواقعية لا تختلف بالعلم والجهل أصلاً ، وخطاباتها شاملة لجميع المكلفين ، غاية الأمر أن المقلد عاجز عن فهمها واستنباط الأحكام منها فينوب عنه المجتهد في ذلك ، وهذا بخلاف الاستصحاب فإن موضوعه الشاك من بعد يقينه ولا يصدق هذا المعنى في الأحكام إلا في حق المجتهد لأن المقلد غافل بالمرّة عن الحكم غالباً ، ولو كان ملتفتاً وفرض أنه يتقن بالحكم ثم شك فقد عرفت أنه لا عبرة بيقينه وشكّه ، ولا ينوب المجتهد عنه إلا في استنباط الحكم لا في الشك واليقين اللذين أخذاً في موضوعه ، فلا جرم يكون شك المجتهد وبقينه موضوعاً لحكم المقلد بالعمل بالاستصحاب ، ويلزمه ما ذكرنا من أن معنى لا تنقض اليقين بالشك بعد العلم بشمول الحكم المستفاد منه للمقلدين أيضاً لا تنقض أيها المقلد يقين المجتهد بشكّه يعني اعمل بمقتضى يقين مجتهدك في السابق .

ولا يخفى أيضاً أن هذا الإشكال جارٍ في أدلة جميع القواعد الظاهرية التي أخذ في

الأول : أنه يجوز أن يحمل اليقين والشك في خبر لا تنقض على أعم من اليقين والشك
الفعليين أو الشائنين ، فموضوع الاستصحاب على هذا أمر واقعي متحقق في حق المقلد
في مجاري الاستصحابات في الأحكام بملاحظة اليقين الملحق بالشك الشائنين ، بمعنى
أن هذا المجرى من شأنه أن يحصل للمكلف أولاً اليقين بالحكم ثم يحصل الشك فيه
بالنسبة إلى الزمان المتأخر عنه ، وكذا موضوع سائر القواعد الظاهرية للشك الشائي فيقال
مثلاً إن شأن الشبهة التحريمية فيما لا نص فيه أن يشك فيه إذا لوحظ عدم النص على حكم
فيها وإن كان المكلف لم يلاحظه أو كانت ملاحظته كعدمها لعدم العبرة بها لعدم كونه من
أهل الخبرة ، فمعنى قوله (صلى الله عليه وآله) : « رفع ما لا يعلمون » رفع ما كان شأنه
عدم العلم به ، لعدم النص مثلاً وهكذا .

وفيه : مضافاً إلى أنه خلاف ظاهر اللفظ جداً ، أنه إحالة على المجهول المطلق ، لأنَّ جُلَّ المسائل الفقهية في معرض الشكِّ واليقين في آنٍ واحد بالنسبة إلى كلِّ حالة وزمان ، ألا ترى أنَّ أغلب المسائل فيه أقوال للعلماء وحصل التردّد فيه لبعضهم الآخر ، فيكون من شأنها الشكِّ وكذا من شأنها اليقين ، وربما حصل لبعضهم الشكُّ بعد اليقين ولم يحصل ذلك لبعضهم ، فيلزم أن يعمل في هذه المسائل بجمعها بالأصول لتحقيق موضوعها ، وأنت خبير بما فيه .

⇒ الثاني : أن نلتزم بأن خطاب لا تنقض مختص بالمجتهد بقرينة تعليقه على موضوع لا يتحقق في غيره ومع ذلك الحكم المستفاد منه عام شامل لجميع المكلفين ، وهذا نظير وجوب الاجتهاد والافتاء المستفاد من آية النفر وغيره فإن الخطاب بذلك مختص بالمجتهد إلا أن الحكم المستنبط حكم الجميع ، بيان ذلك أن المجتهد إذا تيقن بالحكم في زمان علم أنه حكم عام شامل له ولغيره ، بل ربما يكون الحكم مختصاً بغيره كما إذا لم يكن داخلاً في موضوعه كالأحكام المتعلقة بخصوص النساء والخنائى ونحوها ، ثم إذا شك في بقاء هذا الحكم المتيقن في السابق في حق من تعلق به الحكم أولاً يقيناً ، يحكم ببقائه في حقه بدليل لا تنقض وإن كان المكلف بالحكم المزبور غافلاً عن ذلك كله ثم يفتي بذلك ويجب على مقلده أن يعمل به ولا محذور ، ويمثل ذلك يجاب عن الإشكال في سائر أدلة القواعد الظاهرية فإن المجتهد يلاحظ حال تكليف غيره فيشك ثم يحكم ببراء المكلف عنه أو التخيير أو الاحتياط حسب ما يقتضيه دليله ويفتي به ويعمل به المقلد .

وفيه : أولاً أنّه خلاف ظاهر الخبر فإنّ ظاهره أنّ المخاطب به جميع من يجري حكمه في حقّه كما في سائر الأدلّة لا خصوص المجتهد .

وثانياً: أنَّ هذا لا يتم في مثل قوله (عليه السلام): «الناس في سعة ما لا يعلمون» و«ما حجب الله علمه عن العباد» و«رفع ما لا يعلمون» و«دع ما يريك إلى ما لا يريك» وأشباهاها، إذ بعد التعسف بأنَّ المراد براءة الناس عند عدم علم المجتهد لهم تكليفاً لا يساعده صناعة النحو في العبارات المذكورة فإنَّ مرجع الضمير في الخبر الأوَّل ليس إلَّا الناس لا مجتهدهم، وفي الثاني هو العباد وفي الثالث الأُمَّة لا مجتهدهم، وكيف يمكن توجيه العبارة موافقاً للمعنى المزبور، ولَمَّا عرضت ما أوردت على الوجهين على السيّد الأستاذ (دام ظلّه) سكت ولم يردّ جواباً إلَّا أنَّه أمر بالتأمُّل.

قوله : وقد جعل بعض السادة الفحول الخ^(١).

هو بحر العلوم على ما حكى عنه في فوائده^(٢)، ويمكن أن يوجّه كلامه بحيث لا يتوجّه عليه ما أورده المصنّف عليه بأن يقال إنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما كان وإثبات الشيء بملاحظة الحالة السابقة ، والحكم الذي يستدلّ له بالاستصحاب هو الوجوب أو الحرمة الفعليان مثلاً في الظاهر ، ولم يعتبر في هذا الحكم الخاصّ ملاحظة الحالة السابقة كما اعتبر في دليله أي الاستصحاب ، فليست القضية الكلّية المستفادة من حديث لا تنقض عين الأحكام الجزئية الثابتة بها ويكون تفاوتها بالعموم والخصوص ، بل يكون من إثبات قضية بقضية أخرى وهو المعني من الدليل والمدلول .

والجواب : أنّ هذا المقدار من التفاوت لا يجدي فيما أراده ، فإنّ الحكم والموضوع في القضيتين واحد ومجرّد ملاحظة الحالة السابقة المأخوذة في إحدى القضيتين دون الأخرى لا يوجب أن تكون إحداهما دليلاً مثبتاً للأخرى . فإن قلت : سلّمنا ذلك ومع ذلك نقول بأنّه إنّ الاستصحاب دليل على ثبوت الأحكام الجزئية في مواردّها لأنّه يصحّ به أن يرتّب قياس عليها هكذا : هذا الشيء كان واجباً في السابق ، وكلّ ما كان واجباً في السابق فهو واجب فعلاً ، فهذا الشيء واجب فعلاً ، فقد استدلّ على الوجوب الفعلي المطلوب بالقضية الكلّية التي جعلت كبرى القياس وهو الاستصحاب .

قلت : نعم يصحّ إطلاق الدليل عليه بهذا الاعتبار كما أنّ جميع القضايا الكلّية بهذا الاعتبار دليل على جزئياتها أصولية كانت أو فرعية أو غيرها ، ألا ترى

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٩ .

(٢) فوائد السيّد بحر العلوم : ١١٦ - ١١٧ .

أن قولنا الكلب نجس والماء طاهر ونحوهما مسألة فرعية بلا كلام مع أنه يصح الاستدلال بها على جزئياتها فيقال هذا كلب وكل كلب نجس فهذا نجس وهكذا، إلا أن من الواضح أن مرادنا من الدليل هاهنا هو الدليل على أصل ثبوت الحكم في الشريعة كما هو حال الأدلة الأربعة بالنسبة إلى مدلولاتها.

بقي الكلام في شيء أشرنا إليه في صدر المبحث وهو بيان مورد الثمرة المترتبة على كون المسألة أصولية أو فقهية، وجميع ما قيل أو يقال فيه أمور منها: النذر وشبهه من العهد واليمين والوقف والوصية، فلو نذر أو حلف أو وقف أو أوصى مالاً لمن يشغل الأصول فلو كان الاستصحاب من الأصول يصح إعطاء المال لمن يشغل بالاستصحاب وإلا فلا.

ومنها: حجية الظن فيه وعدمه بناءً على قول من يذهب إلى حجية الظن في الفروع دون الأصول. لكن فيه أن المبنى فاسد.

والتحقيق أن الظن المنتهي إلى العلم بأن قام دليل قطعي على اعتباره ولو بالواسطة حجة مطلقاً في الفقه والأصول، وغير المنتهي إلى العلم ليس بحجة مطلقاً فيهما.

ومنها: جواز التقليد فيه وعدمه فإن ما يصح التقليد فيه إنما هو المسائل الفرعية دون الأصولية، لكن لقائل أن يمنع هذا ويقول لم لا يجوز التقليد في المسألة الأصولية لو فرضنا أن التقليد فيها ينفع المقلد وإلا فالتقليد في أغلب المسائل الأصولية لا ينفعه في عمله، فلو فرضنا أن المقلد عالم بجميع الأمور التي يستنبط منها الحكم الفلاني علماً وجدانياً ما عدا أمر واحد يكون من المسألة الأصولية ككون الأمر للوجوب مثلاً، فإن قلد في هذه المسألة الخاصة ينفعه في استنتاج الحكم الفرعي ويعمل به، والتحقيق أن المرجع في هذا المطلب ملاحظة أدلة التقليد فإن كان الدليل هو الإجماع والسيرة فلا ريب أن القدر المتيقن منهما

هو الأحكام الفرعية، وإن كان مثل قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(١) فهو أعم من ذلك فافهم .

قوله : على القول بكونه من باب التعبد الظاهري ، هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة^(٢).

نعم هو كذلك ، وتوهم أن الأخبار أيضاً مبنية على الاعتماد بالظنّ الحاصل من الوجود السابق كما احتمله المحقق القمي واستشكله مدفوع بأنه إن أريد الظنّ الشخصي فهو بعيد عن إطلاق الأخبار جداً سيما صحيحة زرارة الآتية فإنّ فرض الظنّ الشخصي في موردها وهو المتطهر الذي عرضته الخفقة والخفقتان ببقاء الطهارة السابقة يكذبه الوجدان ، فإنّ الخفقة والخفقتان من أمارات النوم ، فإن لم تقل بكون النوم مظنوناً حينئذ فلا أقل من عدم كون عدم النوم مظنوناً ، بل نقول بكون النوم مظنوناً في مورد السؤال بملاحظة قوله بعد ذلك « قلت فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به ، قال (عليه السلام) لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكن ينقضه بيقين آخر » فتدبر ، وإن أريد الظنّ النوعي فهو مع بعده عن مساق الأخبار مدخول بما سيأتي في محله من منع اقتضاء ثبوت ما ثبت الظنّ بالبقاء نوعاً بأوفى بيان ، فليس الظنّ النوعي متحققاً في مورد الاستصحاب حتى يصحّ تنزيل الأخبار عليه ، وهذا بخلاف موارد اليقينة والغلبة ويد المسلم وسوقه ونحوها من الأمارات المعتمدة من باب الظنّ النوعي فإنّ ما يقتضي حصول الظنّ فيها بين وإن لم يحصل أحياناً .

(١) النحل ١٦ : ٤٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢١ .

قوله : نعم ذكر شيخنا البهائي (رحمه الله) الخ^(١).

ما ذكره وإن كان مخالفاً للمعهود من طريقة القوم إلا أنه أنسب بحسب الاعتبار لو قيل بحجية الاستصحاب من باب الظن وبناء العقلاء من الظن النوعي ، لما عرفت من منع ما يقتضي الظن نوعاً ، لأن ما ثبت جاز أن يدوم وراز أن لا يدوم على ما يأتي بيانه ، ولو سلم فإنما يسلّم حكم العقل وبناء العقلاء على اعتبار هذا الظن النوعي بملاحظة الحالة السابقة فيما لم يحصل الظن الشخصي بخلافها أو الظن النوعي في صنف خاص من المستصحابات بخلافها ، وأما بناء العمل على الظن الشخصي عند العقل والعقلاء فهو حسن مرضي لا ينبغي أن يشك فيه .

قوله : فأخراج الظن منه ممّا لا وجه له^(٢).

يعني أن استخراج الظن واستفادته من إطلاق الأخبار الشاملة لصورة الشك والظن ممّا لا وجه له ، ولا حاجة في توجيه العبارة إلى ما قيل من أن المراد إخراج الظن بالخلاف منه ممّا لا وجه له فإنه بعيد عن سوق الكلام فتدبر .

قوله : ويمكن استظهار ذلك من الشهيد في الذكرى^(٣).

لعل وجه الاستظهار استشهاده في ترجيح الظن على الشك بأن ترجيح الظن مطّرد في العبادات ، ومن المعلوم أن الظن المعتبر في الصلاة هو الظن الشخصي سواء كان في عدد ركعاتها أو أفعالها وأقوالها على القول به ، ويمكن منع الاستظهار لأننا لا نعرف اعتبار الظن الشخصي في غير الصلاة من سائر العبادات ، ويبعد أن يريد بالعبادات بصيغة الجمع خصوص الصلاة من بينها وحينئذ يحمل

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢١ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٢ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٢ .

كلامه على الظنّ النوعي ، واستشهاد بالعبادات باعتبار حجّية الظنّ النوعي من البيّنة وقول ذي اليد ويد المسلم ونحوها فيما يتعلّق بالعبادات من مقدّماتها وشرائطها وموانعها^(١).

قوله : ومراده من الشكّ مجرّد الاحتمال^(٢).

يعني فلا ينافي اجتماعه مع الظنّ الشخصي الذي استظهره من كلامه ، والغرض من هذا دفع ما أورد على الشهيد من أنّ اجتماع الظنّ والشكّ أيضاً محال كاجتماع اليقين والشكّ فكيف أجاب عن إشكال التناقض بين اليقين والشكّ باختلاف زمانهما والتزم بمثله في قوله فيؤول إلى اجتماع الظنّ والشكّ في زمان واحد ، وهذا توجيه حسن لكلام الشهيد إلّا أنّ المصنّف أورد عليه في آخر تنبيهات الاستصحاب بما لا يخلو عن نظر ، ولعلنا نتكلّم عليه هناك إن شاء الله تعالى .

قوله : فتأمّل^(٣).

لعلّه إشارة إلى منع ما استظهره من كلام الشهيد من أنّ المناط في اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار أيضاً هو الظنّ ، إذ لا وجه للاستظهار سوى تعبيره عن الاستصحاب بقوله : « اليقين لا ينقضه الشكّ » عين عبارة الخبر ، ولا دلالة في

(١) أقول الاستظهار المذكور قريب ، وما ذكر في دفعه مدخول بأنّ اعتبار الظنّ الشخصي في الصلاة يكفي في الاستشهاد لأنّها أعظم أنواع العبادات وأنّها أوّل ما ينصرف الذهن إليه من لفظ العبادة ، ولا ينافيه الاتيان بصيغة الجمع باعتبار أنّ الصلاة ذات أنواع وأصناف فكأنّه قال كما هو مطّرد في الصلوات .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٣ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٣ .

هذا التعبير بمجرّده على أنّه يتكلّم بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار فتأمل .

ويحتمل أن يكون إشارة إلى منع استظهار الظنّ الشخصي من كلامه وقد أشرنا إلى وجه المنع في الحاشية السابقة فتأمل .

قوله : الخامس أنّ المستفاد من تعريفنا السابق الخ^(١).

قد ذكرنا سابقاً عند التعرّض للتعاريف أنّ حقّ التعريف أن يعرف بابقاء المتيقّن أو اليقين ، وعليه فينبغي أن يجعل مقوّم الاستصحاب وجود الشيء في الزمن السابق بوصف كونه متيقّناً لا مجرد وجوده واقعاً ويكون اليقين طريقاً إليه ، وتظهر الثمرة فيما إذا كان زيد مثلاً عادلاً يوم الخميس في الواقع إلّا أنّه لم يعلم به المكلف وصلّى خلفه أو أوقع طلاقاً عنده أو نحو ذلك يوم الجمعة حال كونه شاكّاً في عدالته ثمّ علم يوم السبت أنّه كان عادلاً قبل زمان شكّه ، فعلى ما ذكره المصنّف ميزان الاستصحاب كان موجوداً حين العمل وإن لم يعلم به المكلف فيحكم بصحّة عمله ، وعلى ما قرّرنا وشيّدناه ليس هاهنا استصحاب فيبطل إلّا على تقريب يأتي عن قريب^(٢).

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٤ .

(٢) أقول على تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ وحكم العقل بأنّ ما ثبت دام لا يحتاج إلى اعتبار اليقين في موضوع الاستصحاب ، لأنّ الحكم بالبقاء من مقتضى مجرد الوجود السابق ، ولما كان أصل جعل الاصطلاح من أصحاب هذا القول لا بأس بتعريف الاستصحاب بابقاء ما كان ، غاية الأمر أنّ من يقول باعتباره من باب التعبد لا بدّ له أن يقيد مورد الحجّة منه بكون ما كان متيقّناً ، ولا ضير فيه .

قوله : وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقرى مجازاً^(١).

إن كان إطلاق الاستصحاب باعتبار كون الشك سابقاً على اليقين كما في المتن فلا ريب في كونه مجازاً ، إلا أنه يمكن تطبيق الاستصحاب بحقيقته على موارد الاستصحاب القهقرى مثل أصالة عدم النقل وأصالة عدم النسخ عند العلم بالحالة اللاحقة والشك في السابق ، فيقال نعم بأن اللفظ كان في السابق في زمن الشارع بل ما قبل زمانه موضوعاً لمعنى والأصل بقاؤه إلى زماننا هذا ، ونجد الآن كونه حقيقة في المعنى الفلاني فنحكم بأنه كان كذلك سابقاً وإلا لزم النقل المخالف للأصل ، نعم هذا الأصل من الأصول المثبتة لا حجية فيها في الأحكام على مذاق محققى المتأخرين إلا أنه معتبر في مباحث الألفاظ على ما اشتهر بينهم ، وتحقيق ذلك كله موكل إلى محله .

قوله : أما إذا لم يلتفت فلا استصحاب وإن فرض شك فيه على فرض الالتفات^(٢).

ولقائل أن يقول لا نسلم اعتبار الشك الفعلي في موضوع الاستصحاب بل إننا يعتبر مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة أعم من الشك والظن والوهم والغفلة بدعوى أن حرمة النقض في الأخبار مغيب باليقين على الخلاف وكذا حكم العقل على القول الآخر ، ويرجع هذا إلى كفاية الشك الشائني في موضوع الاستصحاب ، ولا ينافي ذلك قوله (عليه السلام) في بعض أخباره : « لا ينقض اليقين بالشك » الظاهر في الشك الفعلي لأنه محمول على الغالب ، فإن فرض عدم حصول الشك لأجل الغفلة كما مثله نادر ، ولا يتوهم أن مجرد عدم العلم بزوال

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٤ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٥ .

الحالة السابقة كما قلنا شامل لما إذا علم بقاء الحالة السابقة أيضاً ، ويلزم ذلك جعل الحكم الواقعي بلحاظ هذه الصورة والحكم الظاهري بلحاظ باقي الصور بجعل واحد وبلفظ واحد وبلسان واحد وهو إما متعذر كما قيل أو مستبعد ومخالف للظاهر ، لأنّ سياق الأخبار آب عن شمول صورة العلم ببقاء الحالة السابقة ، ولازم ما ذكر أنّه لو تيقّن بالحدث ثمّ غفل وصلى في حال الغفلة ثمّ التفت بعد الصلاة وشكّ في أنّه تطهر قبل الصلاة أم لا ، حكم ببطلان صلاته مستنداً إلى جريان الاستصحاب قبل العمل ، ولو تيقّن بالطهارة ثمّ غفل وصلى كذلك حكم بصحّة صلاته للاستصحاب الجاري قبل العمل كالأوّل ، بل يمكن أن يقال بجريان الاستصحاب قبل العمل في الصورة المفروضة وإن سلّمنا أنّ المعتبر هو الشكّ الفعلي الموجود حال الالتفات على ما في المتن بدعوى أنّ المعتبر في قوام الاستصحاب هو حصول الشكّ الفعلي في زمان ما قبل العمل أو بعده ، فلو التفت بعد العمل وشكّ علم أنّه كان محكوماً بحكم الاستصحاب من الأوّل في الواقع ، غاية الأمر عدم علمه به إلى حين الشكّ ، نعم لو بقي على حال الغفلة إلى أن مات لا يجري الاستصحاب في حقّه أصلاً ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بجريانه بملاحظة الشكّ الشأني على ما حرّرنا ، فإنّ لازمه جريان الاستصحاب في حال الغفلة وإن لم يلتفت ولم يشكّ إلى أن مات ، هذا كلّ حال جريان الاستصحاب بالنسبة إلى ما قبل العمل .

وأما بالنسبة إلى جريانه بعد العمل عند حصول الشكّ حينئذ فلا كلام فيه على جميع التقادير ، ويقتضي ترتّب الأثر من حين اليقين السابق إلى زمان الشكّ وبعده اللازم منه صحّة العمل السابق على زمان الشكّ أو فسادُه بحسب المتيقّن السابق ، إلّا أنّه محكوم بقاعدة الفراغ على ما تقرّر في محلّه ، والحاصل أنّه يمكن القول بجريان الاستصحاب في حقّ الغافل حين العمل وإن لم يحصل له شكّ قبل

العمل بأحد الوجهين المذكورين لا يخلو ثانيهما عن بعد فلي تأمل .

وما أبعد بين ما ذكر وبين ما اختاره بعض المحققين من عدم جريان الاستصحاب حال الغفلة حتى لو سبقه الشك ثم غفل عنه وصلى ، قائلاً إن الاستصحاب كسائر الأصول والأمارات لا يكاد أن يترتب عليها آثارها إلا بعد الاطلاع عليها تفصيلاً أو إجمالاً ، سواء كان حجية الاستصحاب من باب التعبد أو من باب الظن والكشف بدليل بناء العقلاء أو الأخبار ، ضرورة أن دليل اعتباره على كل تقدير إنما يساعد عليه عند الشك والتحير ، أما الأخبار فلو ضوح دلالتها على أن لزوم مراعاة الحالة السابقة والجري على طبقها إنما يكون في خصوص حال الشك فيها فعلاً دون حال الغفلة والشك فيها شأناً ، وكذا بناء العقلاء بدهة أنهم في حال الالتفات بعد الغفلة لا يراعون إلا الواقع وأنه قد أتى به أو أخلّ دون ما هو وظيفته حال الجهل لو لم يغفل من الأخذ بالحالة السابقة بحسب العمل وعدمه ، فاندفع بذلك توهم أن مثل المتيقن للحدث سواء التفت إلى حاله في اللاحق فشك أو لم يلتفت إليه يجري في حقه الاستصحاب ، وقد عرفت أنه ما لم يلتفت إليه لا يعمه خطاب أصلاً غير الخطاب بالواقع ، بل قد عرفت أن الملتفت الشاك في حاله إذا جهل بحاله في هذا الحال أي حال الشك في اللاحق لا يكون محكوماً فعلاً بالاستصحاب وإن عمه الخطاب .

لا يقال فعلى هذا يلزم أن يحكم بصحة صلاته لقاعدة الفراغ إذا غفل بعد التفاته ودخل فيها كما يحكم بصحة صلاته إذا لم يسبقه الالتفات بحكم القاعدة لعدم جريان الاستصحاب في حقه قبل الصلاة أيضاً .

لأنه يقال إن الاستصحاب وإن كان غير جارٍ قبلها في حق الغافل الداخل فيها مطلقاً سواء لم يسبقه الالتفات أو لم يسبقه العلم بحكمه ولو سبقه الالتفات ، إلا أن قاعدة الفراغ لا تعم ما إذا سبقه الالتفات والشك وإن غفل حين العمل ، بل

يختصّ بما إذا حدث بعده ، فبحكم الاستصحاب الجاري في حقّه بعد العمل وعلمه به من دون مزاحمة بالقاعدة كان في حال صلاته محدثاً فكانت باطلة ، بخلاف ما إذا لم يسبقه الالتفات فإنّ قضية الاستصحاب وإن كان فيه أيضاً ذلك إلاّ أنّه مزاحم بقاعدة الفراغ المقتضية للصحة انتهى كلامه بعين ألفاظه غالباً .

وفيه مواقع للنظر أمّا أولاً : فلأنّ ما ذكره من قصر جريان الاستصحاب على حال الشكّ الفعلي وفتح عليه عدم جريانه في حقّ من تيقّن بالحدث وشكّ في الطهارة ثمّ غفل وصلى ضعيف ، لأنّه حال شكّه بعد اليقين قد تمّ أركان الاستصحاب وشمله خطابه ، وتنجزّ حكمه قطعاً ، فصار محدثاً في الظاهر لا يجوز له الدخول في الصلاة ، وغفلته بعد ذلك لا يرفع حكم الاستصحاب ، لأنّ الأحكام الظاهرية كالواقعية في أنّها ثابتة بعد تحقّق موضوعها لا ترتفع بالغفلة عنها وعن موضوعها ، ودعوى أنّ الموضوع هو الشكّ ما دام باقياً خلاف الظاهر من أخبار الباب وخلاف مقتضى ما يحكم به العقل من أنّ ما ثبت دام . لا يقال إنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما كان ولا يتحقّق معنى الإبقاء عند الغفلة فلا استصحاب حينئذ . لأنّنا نقول لو بنينا على أنّ معنى الاستصحاب إبقاء المكلف ما كان لزم ما لا يلتزم به أحد وهو أنّه لو عصى المكلف ولم يبين على البقاء مع علمه بالحكم والموضوع والتفاته إليهما لم يكن استصحاب وكان الأمر بيد المكلف إن استصحب الطهارة السابقة مثلاً وأبقاها صحّت صلاته وإلاّ بطلت وإن كان عالماً ملتفتاً بجميع جهات الحكم والموضوع ، بل لازم كلامه أن يلتزم بأنّ صحة صلاة من يصلي باستصحاب الطهارة موقوفة على أن يكون ملتفتاً متفطناً ليقينه بالطهارة في السابق وشكّه في بقائها في جميع آتات زمان الصلاة من أولها إلى آخرها ليصحّ حكمه بالطهارة فيها بمقتضى الاستصحاب ، وكلّ ذلك كما ترى .

وأما ثانياً : فإنّه إن سلّمنا أنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ ما دام باقياً

ويقدح فيه الغفلة فلا وجه لا اعتبار العلم بالحكم في ثبوت الحكم ، لما عرفت من أنه لا يتوقف ثبوت الحكم إلا على تحقق موضوعه ، فلو فرض تحقّقه فلا يترقّب في ترتّب الحكم لشيء آخر كما هو كذلك في الأحكام الواقعية ، والعجب أنه جعل الأمارات المجعولة طريقاً إلى الواقع أيضاً من هذا القليل ، وهو غريب فإن من لا يعلم بحجّية خبر الواحد إذا عمل على طبقه اتفاقاً ثمّ علم بها ليس إلا كمن عمل ثمّ علم وجداناً أنه مطابق للواقع ، إذ كلّ منهما طريق إلى الواقع ولا يتفاوت في ذلك كونه طريقاً مجعولاً أو منجعلاً ، وتخلّف الطريق عن الواقع أحياناً مشترك بينهما فإنّ القطع أيضاً قد يتخلّف عن الواقع . وبالجملّة مؤدّى الطرق المجعولة أحكام مجعولة بجعل الطرق أصابها من أصابها علم بها أو لم يعلم ، ومن ذلك ما إذا كان عمل المقلّد مطابقاً لرأي مجتهد في الواقع اتفاقاً ولم يعلم به ثمّ علم بعد العمل فإنّه صحيح من حين وقوعه لا أنه بعد علمه يحدث فيه الحكم بالصحة ، ولذا نقول لو لم يعلم بالمطابقة ومات على حاله يحكم بصحّته .

وأما ثالثاً : فإنّ قوله إنّ قاعدة الفراغ لا تعمّ ما إذا سبقه الالتفات والشكّ وإن غفل حين العمل بل تختصّ بما إذا حدث بعده ، مدخول بأن وجه اختصاص القاعدة بغير ما إذا سبقه الشكّ أنّ الشكّ السابق يتحقّق به موضوع استصحاب الحدث ويؤثر في بطلان العمل من حين وقوعه فلا يبقى محل لقاعدة الفراغ ، وأما إذا فرض أنّ الشكّ السابق لا حكم له بالنسبة إلى العمل لطريان الغفلة فلا وجه للاختصاص المذكور مع إطلاق دليل القاعدة ، ودعوى انصرافه إلى ما كان أوّل زمان حدوث الشكّ بعد الفراغ ممنوعة .

فإن قلت : وجه الاختصاص ما ورد في بعض جزئيات مورد القاعدة من قوله (عليه السلام) في من شكّ في الوضوء بعد ما فرغ : « هو حين يتوضّأ اذكر منه

حين يشكّ»^(١) ويستفاد منه أنّ الحكم بالصحة فيما إذا شكّ بعد العمل باعتبار أذكريته حين العمل فيظنّ بوقوعه صحيحاً واعتبر الشارع هذا الظنّ، وحينئذ يختصّ مورد القاعدة بما كان كذلك ولا يشمل ما إذا حصل الشكّ قبل العمل فإنّه يعلم أنّه لم يكن حين العمل أذكر.

قلت: مع الاغماض عن سند الرواية وعدم استفادة العلية منها، أنّ لازم هذا البيان أن لا يحكم بجريان قاعدة الفراغ في مورد الشكّ الشأني عند العمل بحيث يعلم أنّه لو التفت كان شاكاً، بأن كان حدوث موجب الشكّ قبل العمل، ولا يلتزمون بذلك ظاهراً.

فإن قلت: إنّ القائل قد بنى مقالاته المذكورة على مقدّمة دقيقة استنتج منها المقالات المذكورة، وما أوردت عليه مبني على عدم التفتّن لتلك المقدّمة وهي هذه: اعلم أنّ الوظيفة المقرّرة في حال الجهل بالحكم أو الموضوع تارةً على نحو يكون هو المطلوب والمرغوب في هذا الحال كالواقع في سائر الأحوال كالصلاة بلا سورة في حال الغفلة عنها، وإتمامها والإخفات فيها في موضع الجهل بوجوب القصر والجهر، فيكون ملحوظة في استحقاق المثوبة أو العقوبة بالموافقة والمخالفة بل في الأجزاء وعدمه في الحال كالواقع في غير الحال، وأخرى على نحو يكون الواقع هو المطلوب في هذا الحال دونها إلّا أنّ جعلها في حال الجهل بأحدهما إنّما هو لأجل أن يكون موجباً لتجنّب الواقع عند موافقتها له وعذراً عنه في صورة مخالفتها، فيعاقب على مخالفة الواقع إذا خالفها ولا يعاقب على مخالفته إذا وافقها كما هو الحال في مؤدّي الطرق والأمارات.

ولا يخفى أنّه إن كانت الوظيفة المجعولة على النحو الأوّل يمكن أن يكون

لها ما للحكم الواقعي من المراتب الأربع ، أولها المقتضي ، ثانيها انشاؤه والخطاب واقعاً به ، ثالثها البعث والزجر ، رابعها التنجيز واستحقاق العقوبة على مخالفته عقلاً ، فيكون الآتي بها في حال الغفلة آتياً بما هو تكليفه فعلاً وإن كان معذوراً على تقدير الإخلال لعدم تنجّزه مع هذا الحال . وبالجمله يترتب على الحكم بها ما للحكم في المرتبة الثالثة وإن لم يصل إلى الرابعة ولم يتنجّز لفقد شرائطه .

وأما إذا كانت الوظيفة المجمولة على النحو الثاني فلا يكاد أن يكون له بعد مرتبة انشائه والخطاب به إلا مرتبة واحدة يعتبر في البلوغ إليها ما يعتبر في بلوغ الحكم إلى المرتبة الرابعة ، فلا يترتب عليها بدونه ما هو المرغوب منها من تنجّز الواقع والعقاب على مخالفته في صورة إصابتها والذر عن مخالفته على تقدير عدم الإصابة مع موافقتها ، ولو قلنا باستحقاق العقوبة في صورة مخالفتها تجريباً كما حققناه أو مخالفة وعصياناً كما قد احتملناه في البحث ، ضرورة أن هذه الآثار لا يكاد أن يترتب عليها إلا بعد الاطلاع عليها بأطرافها تفصيلاً أو إجمالاً ، ولا يكاد أن يوجد أثر آخر يترتب عليه بدونه ولم يكن مترتباً على انشائه ومجرد الخطاب به واقعاً ، انتهى .

قلت : نقل الكلام إلى نفس هذه المقدمة فإن فيها مواقع للنظر : منها أن ما جعله في القسم الأول وظيفة مقررة للجاهل إن أراد به أن الجاهل ليس مكلفاً بالواقع الأولي أصلاً فيكون الواقع الأولي تكليف العالمين به ويكون العالم والجاهل على هذا كالمسافر والحاضر موضوعين مختلفين لكل منهما حكم واقعي واحد ، فلا كرامة في عدّ حكم هذا الجاهل من أقسام وظيفة الجاهل فإنه في عرض سائر الأحكام الواقعية سواء ، وإن أراد أنه مكلف بتكليفين واقعيين أحدهما في طول الآخر بأن يكون الواقع الأولي كسائر الأحكام الواقعية شاملاً له من حيث كونه غير مقيّد بالعلم والجهل وله حكم واقعي آخر مقيّد بالجهل بالحكم

الأول ، فلازمه أنه لو أتى بالواقع الأولي اتفاقاً بوجه من الوجوه دون الثاني كان معاقباً على تركه ، ولو أخلّ بهما عمداً عن تقصير كان معاقباً على ترك كل منهما وهذا كله كما ترى .

ومنها : أن الأمثلة التي مثل بها للقسم الأول لم يتّضح كونها من قبيله ولا شاهد له ، بل قد عرفت ممّا قدّمنا في أواخر رسالة أصل البراءة أنّ الجاهل في الأمثلة المذكورة ليس مكلفاً إلّا بالواقع الأولي ليس إلّا ، ووجه كفاية غير المأمور به عنه أنه مشتمل على معظم مصالح المأمور به ، وبعد إدراكه بفعل الصلاة الناقصة لا يبقى محلّ لإدراك المصلحة النائمة بل لا يمكن إدراكها بعده ، وقد مرّ هناك شواهد هذا المطلب وكيفية استظهاره من الأدلّة ببيان مستوفى .

ومنها : أن المراتب الأربع التي جعلها للحكم ممّا لا نعقل كونها من مراتب الحكم ، أمّا المرتبة الأولى أي المصلحة المقتضية للحكم فواضح أنّها ليست من مراتب الحكم ، أمّا أولاً : فنحن نتكلّم على مذهب الأشاعرة (لعنهم الله) المنكرين لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد . لا يقال إنّ هذا المذهب فاسد عندنا لا يمكن بناء الأمر عليه ، لأنّا نقول لا كلام في أنّ الحكم حتّى على مذهبه أمر معقول متحقّق من دون تحقّق المراتب الأربع .

وأما ثانياً : فنقول سلّمنا توقّف الحكم على ثبوت المقتضي كما هو مذهب العدلية إلّا أنّه من مقدّماته ، وليس كلّ ما يتوقّف عليه الحكم يعدّ من مراتب الحكم وإلّا عدّ وجود البارئ عزّ اسمه وصفاته من مراتب الحكم ، وأمّا المرتبة الأخيرة وهي مرتبة التنجّز فقد قدّمنا غير مرّة أنّ التنجّز بحكم العقل وهو متأخّر عن الحكم بعد تماميته ، فإنّ العقل بعد ملاحظة ثبوت الحكم وتحقّق العلم به يحكم بصحّة العقاب على مخالفته وترتّب الثواب على موافقته ، ولا وجه لعدّ كلّ ما يترتّب على الحكم ويلحقه من مراتب الحكم ، وحينئذ يبقى المرتبتان المتوسطتان .

والتحقيق أنَّ مرتبة البعث والزجر أيضاً ليس مرتبة للحكم ، بل حقيقة الحكم ليس إلا الانشاء والخطاب فقط ، وأما أنَّ حقيقته نفس الإرادة أو غيرها فلسنا بصده هاهنا بل المقصود منع المراتب المدعاة للحكم ، وبيان ذلك : أنَّ المعني بالحكم ليس إلا ما هو مفعول للحاكم في مقام الجعل والتشريع وهذا أمر يحصل بمجرد الانشاء ، وأما البعث أو الزجر فلا ربط له بفعل الحاكم بل هو ممّا يتحقّق عقبيه لو علم به المكلف ولا يتحقّق لو جهله ، وإن شئت توضيحه فلاحظ أحكام الموالي إلى العبيد ممّا إذ لا تفاوت بينها وبين أحكام الشارع فيما نحن بصده ، فإنّه لو أمر المولى عبيده بأن يخاطبهم ويقول لهم افعلوا كذا وفرض أنَّ بعض العبيد فهموا خطابه وعلموا بحكمه وبعضهم لم يفهموه وغفلوا عنه فلا ريب أنَّ الحكم الصادر عن المولى بالنسبة إلى جميعهم سواء ، وليس شيء ممّا يرجع إلى المولى وينسب إليه قد حصل بالنسبة إلى العالمين منهم ولم يحصل ذلك بالنسبة إلى جاهليهم ، فما يرى من حصول البعث والزجر بالنسبة إلى الفاهم دون الغافل فإنّما هو أمر يرجع إلى جانب المكلف وحاله من العلم أو الغفلة دون الأمر ، وعلى هذا فلا ينبغي أن يعدّ البعث أو الزجر من مراتب الحكم .

ومنها : أنّه لا نجد فرقاً بين القسم الأوّل والثاني بالنسبة إلى المراتب التي فرضها ، فإنّ حال البعث والزجر وكذا التنجّز عند العلم وعدمها عند الجهل فيهما على حدّ سواء ، غاية الأمر أنَّ العقاب المترتب على المخالفة في القسم الثاني إنّما يترتب إذا خالف الحكم الواقعي أيضاً ومع عدمها فليس إلا التجري ، وهذا لا يقتضي أن يكون ثبوت أصل الحكم متوقفاً على العلم .

إذا تمهّد ذلك فنقول : إنّ الأحكام الشرعية وبعبارة أخرى المجعولات الشرعية أعمّ من أن تكون أحكاماً واقعية كقوله صلّ ولا تشرب الخمر أو أصولاً وأمارات كقوله (عليه السلام) : « لا تنقض اليقين بالشك » وخبر الواحد حجة مثلاً

أُمور واقعية متحققة موجودة بعد انشائها ، علمها المكلف فتستجّر عليه أو جهلها ، نعم لما كان الشك مأخوذاً في موضوع الأحكام الظاهرية المعبر عنها بالأصول فلا تشمل الغافل لمكان عدم تحقق الموضوع لا لأجل نقصان مرتبة من مراتب الحكم ، وهذا بخلاف الأمارات فإنّ خبر الواحد موضوع واقعي يثبت له حكمه من وجوب الاتّباع علم أو جهل كما في لا تشرب الخمر .

فإن قلت : إنّ الأمارات والطرق المجعولة أيضاً كالأصول في أنّها أحكام حال الجهل بالواقع والشك والتحير وإلاّ فالعالم ليس موضوعاً لحكم الأمانة بالضرورة ، فإنّ يختصّ حكمها بغير الغافل كما في الأصول .

قلت : فرق بين أن يجعل الحكم معلّقاً على موضوع الشك وبين جعل الطريق في حال الشك وعدم العلم ، ولأجل التمسك به عند الشك وعدم العلم وجعله وسيلة إلى الظفر بالواقع ، فإنّ الطريق كخبر الواحد مثلاً موجود وثابت الطريقة بالجعل المذكور سواء علم بالخبر وعلم طريقته أو كان كلّ منهما مغفولاً عنه .

قوله : نعم هذا الشكّ اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا الخ^(١).

أورد عليه بأنّ هذا إنّما يتمّ على القول بحجية الأصل المثبت الذي لا نقول به ، لأنّ ترتّب وجوب الاعادة على استصحاب عدم الطهارة الجاري بعد العمل ليس إلّا بواسطة عقلية وهي وقوع الصلاة حال الحدث اللازم لعدم الطهارة ، ولا يرد مثل ذلك بالنسبة إلى جريان استصحاب عدم الطهارة الجاري قبل الصلاة لو حدث الشكّ قبلها ، لأنّ الاستصحاب الجاري قبل الصلاة وإن كان كالجاري

بعدها لو أُريد به ترتّب وجوب الاعادة عليه في كونه محتاجاً إلى ثبوت الوساطة العقلية، إلّا أنّنا لا نحتاج إلى ذلك، لأنّ الاستصحاب المذكور يترتّب عليه عدم جواز الدخول في الصلاة بلا واسطة، كما أنّ استصحاب الطهارة يترتّب عليه جواز الدخول في الصلاة من دون واسطة وهذا كافٍ في المطلوب من الاستصحاب، وهذا بخلاف الاستصحاب الجاري بعد الصلاة لأنّه لا معنى لاثبات الجواز وعدمه للعمل المتقدم بعد وجوده، ومحصل هذا الايراد أنّ الصّحّة والفساد من أحكام العقل المترتّبين على استصحاب الطهارة أو الحدث، فلا يثبت به ما هو أثر لأحدهما أعني وجوب الاعادة وعدمه.

والجواب: أنّ جواز الدخول في الصلاة وعدمه للذين جعلهما أثر المستصحب، إن أراد به الجواز التكليفي بمعنى عدم الحرمة وعدم الجواز بمعنى الحرمة فلا وجه له، لأنّ حرمة الصلاة للمحدث ليست إلّا تشريعية فالشاك في الطهارة لا يحرم عليه الدخول في الصلاة برجاء صحّة صلاته باحتمال كونه متطهراً، مع أنّ ثبوت الجواز وعدمه بهذا المعنى لا يفيد المقصود من جواز الاكتفاء بهذه الصلاة أو عدم جواز الاكتفاء به، وإن أراد الجواز الوضعي بمعنى النفوذ والمضيّ فلا فرق بين جريان الاستصحاب قبل الصلاة أو بعدها في صحّة ترتّبه على المستصحب وعدمه.

والتحقيق أنّه يثبت باستصحاب الطهارة أو الحدث الصّحّة والفساد الشرعيان ويترتّب عليهما وجوب الاعادة وعدمه، سواء كان الاستصحاب جارياً قبل العمل أو بعده، ولا يرد ما قد يتوهم من أنّ الصّحّة والفساد ليسا إلّا من حكم العقل بموافقة المأتي به للمأمور به وعدمها، وليس من مجعولات الشرع يمكن إثباتهما بالاستصحاب، بيان ذلك: أنّه لا إشكال ولا خلاف بين القائلين بمجعولية الأحكام الوضعية كما هو الحقّ أنّه يمكن اعتبار السببية والشرطية

والممانعة بين الشيئين بعد فرض عدم تحقق إحدى هذه الأمور بينهما عقلاً ، والمراد من السببية الشرعية أو الشرطية والممانعة الشرعيتين اعتبار الشارع لهذه الأمور بين الشيئين بجعل أحدهما المعين سبباً أو شرطاً أو مانعاً للآخر في حكمه نظير الأسباب والشروط والموانع العقلية بعينها ، ويرجع هذا الجعل إلى جعل تحقق المسبب عند تحقق السبب بحيث يكون كالمقتضي أو العلة النائمة العقلية ، وجعل تحقق المشروط بعد تحقق الشرط كالشرط العقلي ، وجعل عدم تأثير المقتضي عند وجود المانع كالمانع العقلي ، وحينئذ نقول لو ثبت أن الشارع جعل الطهارة شرطاً للصلاة أو الحدث مانعاً عنها يصح أن يقال إن هاهنا أمراً ينسب إلى الشارع وإلى حكمه وجعله وهو ترتب تحقق الصلاة المطلوبة على الطهارة المعبر عنه بالصحة ، وكذا ترتب عدم تحقق الصلاة المطلوبة على الحدث المعبر عنه بالفساد ، ومن هنا صح لنا أن نقول إن كلاً من الصحة والفساد أثر شرعي للطهارة والحدث ويصح قولنا إنه يثبت باستصحاب الطهارة أثرها الشرعي وهو الصحة وباستصحاب الحدث أثرها الشرعي وهو الفساد .

وقد تبين ممّا ذكرنا مغايرة الصحة والفساد العقليين للمعنى المذكور ، ولعلّ هذا بعد التأمل فيما ذكرنا من الواضحات ، واندفع به توهم كون استصحاب الطهارة أو الحدث بعد العمل من الأصول المثبتة ، نعم الصحة والفساد بمعنى مطابقة المأتي به الخارجي للمأمور به بتمام أجزائه وشرائطه أو عدم مطابقتها عقليتان وجدانيتان ، والفرق بين المعنيين في غاية الوضوح ، فبحكم الصحة الشرعية نقول لو أتيت بالصلاة عقيب الطهارة فإنّها تصحّ ، وبحكم الصحة العقلية نقول إنّ هذه الصلاة الموجودة في الخارج مطابقة لما أمر به ، ويعرف الفرق بين الفساد الشرعي والعقلي بالمقايسة .

ثمّ اعلم أنّ في جريان الاستصحاب بعد العمل إشكالاً ينبغي التنبيه عليه

وعلى دفعه ، وهو أنّ الحكم بصحة العمل السابق أو فساد به باستصحاب الطهارة أو الحدث إمّا أن يعتبر من قبيل الكشف في إجازة الفضولي بأن يحكم بأن العمل من حين وقوعه قد وقع مع الطهارة الظاهرية وكان صحيحاً حينئذ إلا أننا لم نعلم به إلا بعد العمل ، أو يعتبر من قبيل النقل في تلك المسألة بأن يحكم بصيرورة العمل مقروناً بالطهارة أو الحدث من حين جريان الاستصحاب ، وكلا الشقين ممّا لا يصح الالتزام به .

أمّا الأول : فلأنه إنّما يصحّ لو قلنا بأن الاستصحاب كان جارياً حين العمل وإن لم ينكشف ذلك إلا بعد العمل ، بأن نلتزم ما احتملناه سابقاً من كون المأخوذ في موضوع الاستصحاب عدم العلم بزوال الحالة السابقة لا الشكّ الفعلي ، أو نلتزم بأنّ المأخوذ في الموضوع الشكّ الفعلي ولو بعد حين كما احتملناه أيضاً سابقاً ، وكلا الاحتمالين بعيد ما بنيّا الكلام عليه وإنّما ذكرناهما احتمالاً .

وأما الثاني : فلأنه لا معنى للحكم بالصحة أو الفساد في عمل لم يكن محكوماً بأحدهما حين وقوعه ، لأنّ ذلك من قبيل انقلاب العمل الماضي عن وجه وقوعه إلى الوجه المضادّ له بعد العمل عند حصول الشكّ وجريان الاستصحاب وهو محال ، فإنّ الصلاة لو فرض أنّها لم تقع حين وقوعها مقرونة بالطهارة الشرعية فلا يعقل صيرورتها مع الطهارة بعد الصلاة بالطهارة الاستصحابية ، وأمّا الطهارة الواقعية فإنّها مشكوكة بعد .

ويمكن دفع الإشكال بالترام نظير ما يقال في مسألة إجازة الفضولي من الكشف الحكمي بأن يقال إنّّه يحكم بعد العمل بترتيب آثار المستصحب للعمل السابق من هذا الحين لا حين وقوعه نظير قاعدة الفراغ الجارية بعد العمل لو لم نقل بأنّ اعتبارها من حيث الأذكية عند العمل فإنّ الحكم بمضيّ العمل المجهول حال وقوعه وجه وقوعه بعد العمل ليس إلا من قبيل الكشف الحكمي فتدبر ، هذا

كله فيما إذا لم يكن المكلف حين العمل محكوماً بحكم ظاهري آخر مضافاً للاستصحاب وإلا فلا وجه لجريان الاستصحاب بعد العمل مناقضاً للحكم الأول وهو ظاهر .

قوله : وبأنه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرفع^(١).

لا يخفى أن قولهم إنَّ العلة الموجودة هي العلة المبقية أو ليست بالعلّة المبقية ظاهر في إرادة العلة التامة المأخوذ فيها وجود المقتضي وجميع شرائط تأثيره وارتفاع جميع موانع التأثير ، نعم قولهم إنَّ الباقي محتاج إلى المؤثر أو ليس بمحتاج إليه لعلّه ظاهر في إرادة المقتضي ، ولعلّ المصنّف اعتمد إلى ظهور هذه العبارة وعارض به الاستظهار المذكور لاختصاص النزاع بالأمر الوجودي ولا بأس به لو عبّر المستدلّ بخصوص هذه العبارة ، لكن المعروف منهم عطف إحدى العبارتين على الأخرى بل المناط مؤدّى العبارة الأولى كما لا يخفى .

قوله : وإنّما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني الخ^(٢).
لا كرامة في هذا الاعتذار ، لأنّ تفصيل صاحب الوافية^(٣) إمّا أن يكون راجعاً إلى التفصيل بين الحكم الوضعي والتكليفي أو يكون راجعاً إلى التفصيل بين السبب والشرط والمانع وغيرها من الموضوعات الأخر والأحكام ، وعلى أي تقدير لا يخرج عن أنّه تقسيم لبعض أقسام التقسيم الثاني ، فالأولى تبديل هذا التقسيم بتقسيم آخر هو أنفع وأدخل في المطلوب من تحرير محلّ النزاع وهو أنّه

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٦ .

(٣) الوافية : ٢٠٢ .

قد يكون المستصحب ممّا دلّ دليل على أنّ طريق ثبوته منحصر في العلم دون غيره وقد لا يكون كذلك ، ولا ريب أنّ القسم الثاني محلّ النزاع ، وأمّا القسم الأوّل فلا يمكن أن يكون محلاً للنزاع لأنّه عند الشكّ في بقاء المستصحب يقطع بعدم ثبوته ظاهراً بمقتضى الدليل المفروض فلا يمكن إثباته ظاهراً بالاستصحاب ونحوه ، ولا يتوهم أنّ هذا ممّا اعتبر العلم في موضوعه جزءاً أو قيداً ، ولا يعقل عند الشكّ بقاء ذلك الموضوع فهو معلوم الانتفاء واقعاً لا ظاهراً فقط ، وجه الدفع أنّ الدليل المفروض قد فرضناه دليلاً على انحصار طريق انكشاف الواقع في العلم لا على اعتبار العلم جزءاً للموضوع ، فيمكن ثبوت الواقع في نفسه من غير طريق إليه ، إذ لا يمكن قيام الأمارات أو الأصول مقام العلم في هذا الفرض ، هذا ويمكن جعل هذا التقسيم من وجوه التقسيم بالاعتبار الثاني أيضاً لا يخفى وجه مناسبته .

وهنا تقسيمان آخران باعتبار المستصحب ينبغي التنبيه عليهما لتشخيص محلّ النزاع ، أحدهما : أنّه قد يكون المستصحب حكماً أو موضوعاً ابتدائياً في اعتبار الشرع والشارع كأغلب الأحكام وموضوعاتها ، وقد يكون حكماً أو موضوعاً ثانوياً تابعاً لما اعتبره غير الشارع كما في أمر الشارع بالطاعة الوالدين أو العبد لمولاه أو الزوجة لزوجها ، وكذا حكمه بوجوب الوفاء بالنذر والعهد وسائر العقود ، فإنّ حكم الشارع فيها تابع لأمر الوالدين أو المولى أو الزوج أو ما جعله الناذر أو العاقد ودائر مدارها لا يزيد ولا ينقص ، ومحلّ النزاع في الاستصحاب هو القسم الأوّل دون الثاني ، والوجه في ذلك أنّ ما كان من القسم الأوّل لمّا كان اعتبار الحكم أو الموضوع من الشارع ابتدائياً فحكمه بالبقاء في الزمان الثاني عند الشكّ في بقائه يرجع إلى الحكم بتعميم ما جعله أولاً وإسرائه إلى ما بعد اليقين به بحيث يكون مؤدّى مجموع الجعل الأوّلي والاستصحاب أمراً

واحداً ممتدّاً من زمان اليقين الأوّل إلى زمان اليقين بالخلاف ، وهذا بخلاف القسم الثاني فإنّ اعتبار الشارع وجعله لمّا كان تابعاً لجعل غيره ومقدّراً بمقداره ودائراً مداره لا يمكن تعميمه بلسان الاستصحاب .

مثلاً إذا قال المولى لعبده أو الوالد لولده اجتنب عن مجالسة الفاسق وعلم المأمور بذلك وتبعه أمر الشارع بوجوب الاطاعة فصار ما أمره به واجباً شرعياً ثمّ شكّ في بقاء أمر الوالد أو المولى فيما بعد زمان العلم أو شكّ في بقاء فسق زيد الفاسق في الزمان الأوّل باليقين ، فلا يمكن تسرية الحكم إلى زمان الشكّ بدليل الاستصحاب ، لأنّ المفروض أنّ حكم الشارع يدور مدار حكم الوالد أو المولى وحكمهما في الفرض مشكوك ، نعم لو فرض أنّ للمولى والوالد أيضاً حكماً آخر على العبد والولد بوجوب إبقاء ما كان كما هو كذلك في حكم الشارع ، وصار المشكوك فيه باقياً بحكم المولى أو الوالد ، يتبعه حكم الشارع أيضاً بالبقاء ويصير واجباً شرعياً مثلاً ، لا بالاستصحاب الشرعي بل بالخطاب الأوّلي بوجوب إطاعة المولى أو الوالد ، ومثل هذا الكلام يجري بالنسبة إلى جملة من القواعد الفقهية كقاعدة الميسور ، وقد أشرنا إليه في رسالة أصل البراءة فإنّه لو أمر الوالد مثلاً بمركبّ تعذّر بعض أجزائه لا يمكن إثبات وجوب باقي الأجزاء بقاعدة الميسور ، لأنّ قاعدة الميسور متكلّفة لتوسيع دائرة مطلوبات الشارع الابتدائية لا التبعية بعين التقريب المذكور ، وكقاعدة البراءة فإنّها غير جارية بالنسبة إلى الشكّ في الأجزاء والشرائط للمركّب الذي أمر به الوالد ، وكقاعدة الفراغ والتجاوز بالنسبة إلى الشكّ في إتيان بعض الأجزاء المعلومة في المركّب المذكور أو شرطه كذلك ، وكبدلية التيمّم للوضوء أو الغسل الواجب بالنذر والعهد واليمين عند تعذّر استعمال الماء ، فإنّ حكم الشارع بوجوب الوفاء بالنذر يقتضي تبعية حكمه لجعل النادر ، والنادر إنّما تعلّق نذره بالطهارة المائية دون الترابية ، ومن قبيل ما نحن فيه

استصحاب الخيار في مثل خيار الشرط الذي هو بجعل الشرط عند الشك في بقاءه ، وهكذا كلما شك فيما يتعلق بموارد الوقف والوصية والنذر والشرط ونحوها مما كان متيقناً قبل زمان الشك فإن الكلام في الجميع واحد .

فإن قلت : إن هذا الإشكال يختص بما إذا أريد استصحاب موضوعات أوامر الوالد أو المولى أو ما يتعلق به النذر والشرط والوقف ، وأما لو أريد استصحاب نفس أمر الوالد أو المولى ونفس النذر والوقف وهكذا عند الشك في بقاء المذكورات بعد اليقين بها فلا مانع من استصحابها لأنها موضوعات للأحكام الشرعية بوجوب إطاعة المولى أو الوالدين أو وجوب الوفاء بالنذر والشرط والوقف والوصية ، وحالها حال سائر موضوعات سائر الأحكام لا غائلة في استصحابها ولا إشكال .

قلت : جعل الاستصحاب المذكور من قبيل استصحاب سائر موضوعات الأحكام مبني على أن يراد من وجوب إطاعة المولى مثلاً وجوب نفس الفعل الذي أمر به المولى ، لا ما يتحقق به عنوان الإطاعة الذي يتبع أمر المولى ، وبالجملّة فرق بين قوله أفعّل ما أمر به المولى أو الوالد وبين قوله أطع المولى ، فإن العبارة الأولى تتضمن حكماً متعلّقاً بما أمر به وهو موضوع الحكم يمكن إجراء الاستصحاب فيه كما ذكرت ، بخلاف مفهوم العبارة الثانية فإنّ الأمور به فيها عنوان الإطاعة التي لا تتحقّق إلّا مع فرض تحقّق أمر المولى حقيقة لكي يصدق عنوان الموافقة والإطاعة والامتثال لأمر المولى .

فإن قلت : بناءً على هذا الإشكال يلزم أنّه لو نذر أو وقف على أولاده وشك في ولدية زيد له إلّا أنّه ملحق به بحكم الولد للفراش ، لا يكون مشمولاً للنذر والوقف والظاهر أنّهم لا يلتزمون به .

قلت : الظاهر أنّ قصد الناذر والواقف في أمثال ذلك إنّما يتعلق بما هو

موضوع في حكم الشرع للأحكام الشرعية المترتبة عليه كالميراث ونحوه وهكذا الوقف على الفقراء والعلماء ونحوها ، وأما لو علم بأنه لم يقصد إلا ما هو مدلول اللفظ حقيقة في العرف فمنع كون زيد موقوفاً عليه والحال هذه .

الثاني : أن المستصحب قد يكون حكماً أو موضوعاً واقعياً ثبت وجوده سابقاً بالوجدان أو بقيام أمارة شرعية على ثبوته ، وقد يكون حكماً ظاهرياً أو موضوعاً كذلك ثبت تحققه في السابق بأصل تعبدي من الأصول ، ولا إشكال في كون القسم الأول محلاً للنزاع ، وأما القسم الثاني فسيأتي في بعض كلمات المصنّف أنه ليس مجرى للاستصحاب كما إذا حكم بطهارة شيء من جهة قاعدة الطهارة ثم شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجاسة مثلاً لم يحكم بطهارته بالاستصحاب ، وسيأتي الكلام فيه عند تعرض المصنّف له إن شاء الله تعالى .

قوله : نظراً إلى أن الأحكام العقلية كلّها مبيّنة مفصلة من حيث مناط الحكم الشرعي^(١).

سيأتي تحقيق هذه الدقيقة من المصنّف في التنبيهات ببيان أبسط ، وقد أشار إليها أيضاً في غير موضع من فقهه وأصوله ، وكيف كان قد يراد استصحاب حكم العقل بمعنى استصحاب نفس حكم العقل بالحكم وإذعانه به عند الشك في ثبوت الحكم واقعاً كما إذا حكم العقل بحسن ردّ الوديعة ووجوبه في الزمان الأول ثم شك في حسنه واقعاً بسبب كون ردّها مظنة لمفسدة كذائية مثلاً فيستصحب حكمه وإذعانه بالحسن ، وقد يراد استصحاب حكم العقل بمعنى استصحاب الحسن الواقعي الذي أذعن به العقل في الزمان الأول ثم شك في بقاءه واقعاً فيحكم ببقاء

الحسن واقعاً بالاستصحاب ، وقد يراد استصحاب موضوع حكم العقل كما لو فرض أن الصدق الضار يحكم العقل بقبحه ثم شك في بقاء الضرر في الصدق الكذائي بعد كونه ضاراً باليقين في السابق ، وقد يراد استصحاب الحكم الشرعي المترتب على الحكم العقلي بقاعدة الملازمة .

أما الأول ، فلا إشكال ولا خفاء في عدم كونه محلاً للاستصحاب لعدم معقولية الشك فيه ، فما دام العقل حاكماً بالقبح أو الحسن لا شك في حكمه به وإذا شك أعني في بقاء الحسن أو القبح الواقعيين فلا ريب أن حكمه به مقطوع العدم لأنه يعلم بتردده في بقاء الحسن أو القبح وهو مضاف لحكمه البتة ، فلا يعقل بقاء حكمه بالاستصحاب ولا غيره ، وهذا المعنى ليس بمراد للماتن ولا يشتهه على أحد .

وأما المعنى الثاني ، وهو الذي أشار إليه في المتن هنا ظاهراً فقد استدلل الماتن هنا على عدم تحقق الاستصحاب فيه بأن الشك في بقاء المستصحب وعدمه لابد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم ، والموضوع لابد أن يكون محرراً في الاستصحاب ، واستدل عليه في ثالث التنبيهات بما محصله : أن العقل لا يحكم بالحسن أو القبح إلا بعد العلم بجميع ما هو مناط في الحكم وله مدخلة في ثبوته تفصيلاً وهذا المعلوم موضوع حكمه ، فالحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم ، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم به أولاً ، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم ، ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً في موضوع جديد فلا يعقل الشك في الحكم المذكور ، ثم أضاف إلى هذا الدليل الدليل الأول الذي ذكره هنا .

ولا يخفى أن ما صدر به الكلام هنا من قوله نظراً إلى أن الأحكام العقلية كلها مبنية مفصلة من حيث مناط الحكم الشرعي ظاهر في إرادة الدليل المذكور

ثمة لولا ما ذيل به من قوله : والشك في بقاء المستصحب وعدمه لابد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم الخ ، وكيف كان يرد على الدليل المذكور منع لزوم معلومية جميع ما له مدخلية في ثبوت الحكم تفصيلاً بمعنى لزوم تشخيص جميع قيود الموضوع وتمييزه مفصلاً ، بل يكفي العلم بوجود جميع القيود الواقعية إجمالاً وإن لم يعلم شخصها ، لتردّها بين عدّة أمور كلّها موجودة ، وحينئذ نقول لو علم بوجود موضوع حكم العقل كذلك على نحو الإجمال فلا ريب أنّه عند زوال بعض تلك الأمور الذي يحتمل كونه دخیلاً في مناط الحكم يحصل الشك في بقاء الحكم لتردّد الأمر بين مدخلية الأمر الزائل في مناط الحكم وموضوعه حتّى يكون الحكم منتفياً وعدم مدخليته ليكون الحكم باقياً ، مثلاً إذا حكم العقل بأنّ الكذب المضّرّ قبيح لكن لم يعلم بأنّ كونه مضراً أيضاً له دخل في مناط القبح وموضوعه أم لا بل من المقارنات إلّا أنّه يعلم بوجود مناط القبح حين وجوده قطعاً فإذا زال وصف الاضرار عنه بعد وجوده يشك في بقاء القبح .

وتحصّل من ذلك كلّ أنّ الشك في بقاء الحكم العقلي بهذا المعنى أمر معقول فسقط الدليل المذكور ، فانحصر الأمر في التشبّث بذيل الدليل الآخر وهو رجوع الشك في الحكم إلى الشك في الموضوع ، ولا مجال للاستصحاب إلّا بعد العلم ببقائه كما بيّنه في المتن ، لكن لا يخفى أنّ بيانه هنا لا يخلو عن اختلال لأنّه جعل في آخر كلامه استصحاب الموضوع الذي جعلناه قسماً آخر في صدر العنوان تبعاً للمصنّف على ما بيّنه في التنبيهات مفصلاً من هذا القبيل ، وهو خلط بين ، فإنّ المراد من الشك في الموضوع فيما نحن فيه هو الشك في عنوان الموضوع الذي هو مناط الحكم ، والمراد من الشك في الموضوع الذي أشرنا إليه في صدر العنوان هو الشك في بقاء عنوان الموضوع مع العلم بكونه عنوان الموضوع .

وبالجملة الفرق واضح بين أن يشك في أنّ موضوع القبح الذي يحكم به

العقل هو الكذب مطلقاً أو بقيد كونه مضرّاً ، وبين أن يشكّ في بقاء مضرّة الكذب الفلاني مع العلم بأنّ موضوع حكم العقل هو الكذب المضرّ ، وكلامه في التنبيهات خال عن هذا الخلط والخلل ، لأنّه يبيّن كلاً من الأمرين ووجّه حال تحقّق الاستصحاب في كلّ منهما على حدة ببيان أوضح ممّا هنا هذا ، وقد بقي الكلام في صحّة الدليل المذكور هنا لعدم جواز استصحاب حكم العقل بالمعنى المذكور وسقمه وسيأتي التعرّض له عن قريب فانتظر .

وأما المعنى الثالث : وهو استصحاب موضوع حكم العقل كما إذا شكّ في بقاء مضرّيّة الصدق الفلاني بعد ما كان مضرّاً في السابق مع فرض أنّ موضوع حكم العقل بالقبح هو عنوان المضرّ المنطبق على المشكوك قبل طرؤ الشكّ ، فاستدلّ الماتن على عدم تحقّق الاستصحاب فيه بما ملخصه : أنّ موضوع حكم العقل هو المضرّ الواقعي تحقيقاً ، وباستصحاب بقاء مضرّيّة الصدق الذي كان مضرّاً في السابق لا يثبت موضوع حكم العقل بالقبح ليتفرّع عليه حكم الشرع بالحرمة بقاعدة الملازمة ، لأنّ موضوع حكم العقل بالقبح هو المضرّ الواقعي لا المضرّ التنزيلي الثابت بالاستصحاب ، فإذا لم يتحقّق موضوع حكم العقل بالقبح بالاستصحاب لم يتحقّق موضوع حكم الشرع بالحرمة أيضاً ، لأنّ حكم الشرع هنا تابع لحكم العقل يدور مداره وجوداً وعدمّاً حكماً وموضوعاً .

ولكن التحقيق جريان استصحاب الموضوع هنا بملاحظة كونه موضوعاً لحكم الشرع بالحرمة ولا يحتاج إلى توسط كونه موضوعاً لحكم العقل في مقام إجراء الاستصحاب وإن كان حكم الشرع تابِعاً لحكم العقل من أوّل الأمر ، بيان ذلك : أنّ لنا في المقام قضية عقلية بأنّ المضرّ قبيح دلّ عليها العقل ، لم يطرأ شك بالنسبة إليها لا في موضوعها ولا في حكمها ، ولنا قضية شرعية بأنّ المضرّ حرام دلّ عليها قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع ، لم يطرأ شك بالنسبة إليها

أيضاً ، ولا ريب أن الموضوع في كلتا القضيتين شيء واحد وهو عنوان المضرّ ، فكلّما تحقّق عنوان موضوع إحدى القضيتين في مصداق خارجي تحقّق عنوان موضوع القضية الأخرى ضرورة اتّحاد عنوانهما ، وحينئذ نقول لو فرض أن الصدق الفلاني مضرّ كان من مصاديق موضوع حكم العقل بالقبح وحكم الشرع بالحرمة ، فإذا شكّ في الزمان الثاني في بقاء مضرّيته يقال إنّه كان مضرّاً في السابق والأصل بقاء مضرّيته ليرتّب عليه الحرمة الشرعية ، ولا نحتاج إلى أن نقول الأصل بقاء مضرّيته ليرتّب عليه حكم العقل بالقبح ثمّ تثبت به الحرمة الشرعية ، وإنّما كان حكم العقل واسطة في ثبوت الحرمة الشرعية من أوّل الأمر للموضوع الكلّي وهو عنوان المضرّ ، وذلك الحكم العقلي بعد باقٍ لم يطرأ عليه شكّ ، نعم كان العلم بحرمة هذا المصداق من الأوّل بتوسط حكم العقل إلّا أنّ هذا لا يلزم أن يكون حكمنا عليه بالحرمة بسبب حكمنا ببقاء الموضوع أيضاً بتوسط حكم العقل ، ونظير ذلك بعينه أنّه لو قامت البيّنة على عدالة زيد مثلاً وحكمنا بعدالته وجواز الاقتداء به وإيقاع الطلاق عنده إلى غير ذلك ممّا يترتّب على العدالة بحكم الشرع ، فإذا حصل الشك في عدالته يقال الأصل بقاء عدالته فيترتّب عليه الأحكام الشرعية المترتبة على العدالة ، ولا يحتاج إلى أن يقال الأصل بقاء عدالته فهو عادل بحكم البيّنة فيثبت عدالته شرعاً بدليل حجّة البيّنة ، وإنّما كانت البيّنة واسطة في إثبات عدالته من الأوّل ، وإن تردّدت البيّنة في عدالته الآن أو كان أحد الشاهدين جازماً بزوال عدالته الآن فصار بعد قيام البيّنة عادلاً شرعاً ، فإذا شكّ في بقائها تستصحب لترتيب الأحكام الشرعية عليها من دون واسطة إدراجه فيما يشهد به البيّنة ثمّ ترتيب الأحكام الشرعية ، ونظيره أيضاً ما لو قام الإجماع على أنّ المضرّ حرام وشك في بقاء مضرّية الصدق الفلاني فلا يتأمّل في صحّة استصحاب المضرة ليرتّب عليه الحرمة ، ولا يحتاج إلى إدراجه فيما

قام الإجماع على حرمة ثمّ يحكم بترتب حكم الحرمة شرعاً عليه لكي يورد عليه أن هذا المصداق الآن لا يعلم أنّه من مصاديق الموضوع الذي قام الإجماع على حرمة هذا ، والذي يهون الخطب أنّ المصنّف صرّح في التنبيهات بصحة استصحاب الموضوع ووجهه بما يقرب ممّا بيناه أو عينه^(١).

بقي الكلام فيما ذكره في المتن من عدم جواز استصحاب حكم العقل ستنداً إلى تغيير الموضوع فنقول : إنّهُ يكفي بقاء الموضوع عرفاً كما في استصحاب حكم الشرع بعينه فيقال إنّ ردّ الوديعة الفلانية كان حسناً في السابق والأصل بقاءه على حسنه ، فيترتب عليه حكم الشرع بالوجوب ، ففي الحقيقة يرجع استصحاب حكم العقل إلى استصحاب موضوع حكم الشرع .

وأما المعنى الرابع وهو استصحاب حكم الشرع المستند إلى حكم العقل فيظهر من المتن أيضاً عدم جوازه ، نظراً إلى أنّه تابع لحكم العقل ، وانتفاء المتبوع يستلزم انتفاء التابع ، وتوجيهه : أنّه نظير ما قدّمنا من أنّه إذا كان الحكم الشرعي تابعاً لحكم غير الشرع من مثل أمر المولى أو الوالدين لا يمكن جريان الاستصحاب فيه عند الشكّ في تحقّق المتبوع .

وفيه : أنّه ليس هذا من ذاك فإنّه لو لم يحرز أمر المولى هناك لا يكاد يتحقّق عنوان الاطاعة الذي تعلّق به أمر الشارع ، وهذا بخلاف ما نحن فيه لأنّه قد ثبت الوجوب الشرعي لردّ الوديعة في الزمان الأوّل وإن كان بواسطة حكم العقل ، فإذا

(١) أقول : بل كلامه هنا أيضاً ليس ظاهراً في عدم جواز استصحاب الموضوع ، لأنّ كلامه هنا من أوّله إلى آخره يصدّد بيان عدم جواز استصحاب حكم العقل وكذا حكم الشرع المترتب عليه ، نعم قد أقمّ مثال الشبهة الموضوعية في خلال بيان المراد وقد أشرنا سابقاً أنّه خلط ولعلّه من سهو القلم .

شكّ في الزمان الثاني في بقاء ذلك الوجوب فلا مانع من استصحابه هذا، وسيأتي بعض الكلام في هذا البحث عند تعرّض المصنّف له في التنبيهات .

قوله : بل عنوان المضرّ والحكم له مقطوع البقاء ، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية^(١).

لا يخفى ما فيه من سوء التأدية ، إذ لا فرق بين أن يكون موضوع حكم العقل عنوان المضرّ وبين أن يكون موضوع حكم الشرع هذا العنوان ، فلو لم ينفع هذا الحكم الكلّي على الموضوع الكلّي في استصحابه عند الشك في بقاء قبح الصدق الخاص بالنسبة إلى حكم العقل لم ينفع في استصحاب حكم الشرع أيضاً في المثال المفروض وإلاّ فما الفرق ، والتحقيق صحّة الاستصحاب في المقامين ، وشبهة عدم بقاء الموضوع قد عرفت جوابها ، فإذا كان الصدق الخاص قبيحاً في السابق أو حراماً من حيث كونه مصداقاً لعنوان المضرّ فلا مانع من استصحاب قبحه أو حرمة .

قوله : قلت هذا مسلم لكنّه مانع عن الفرق بين الحكم العقلي والشرعي من حيث الظنّ بالبقاء^(٢).

يعني لو بني على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ فما ذكر في السؤال من عدم الفرق بين الحكم العقلي والشرعي مسلم ، أي يلزم من عدم الفرق المذكور عدم جريان الاستصحاب فيهما كما أراده السائل .

قيل إنّّه أراد أنّه لا فرق بينهما ويصحّ جريان الاستصحاب فيهما ، وهو فاسد لا يحتمله العبارة بوجه ، والعجب أنّه لم يذكر سوى هذا الاحتمال السخيف مع

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٨ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٩ .

ظهور الاحتمال الأوّل بل تعيّنه كما لا يخفى . وتوجيهه أنّه إن قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ انحصر طريق إثبات المستصحب في العقل بالنسبة إلى وجوده الواقعي كما قرّره في السؤال ، وكذا بالنسبة إلى وجوده الظاهري بالاستصحاب فإنّ المفروض أنّ طريقه الظنّ العقلي والعقل لا يحكم إلّا على الموضوع الواقعي المتحقّق فيه المناط الحقيقي لحكم العقل ، وهذا بخلاف ما لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب التعبّد بالأخبار فإنّ قوله (عليه السلام) : « لا تنقض اليقين » أي المتيقّن محمول على ما يقال في العرف أنّه نفس المتيقّن السابق كما يحمل سائر الألفاظ الواردة في بيان الأحكام الواقعية أو الظاهرية على مفاهيمها العرفية .

ويرد على هذا التوجيه أيضاً : أنّه بناءً على كون الاستصحاب من باب الظنّ أيضاً يكفي بقاء الموضوع في العرف ، لأنّ الظنّ المذكور على تقدير تسليمه ناشٍ من الاستقراء أو الغلبة ، ولا ريب أنّ الموارد المستقرأ بها فيها والمتحقّقة بها الغلبة ممّا يكون موضوعاتها باقية بالعرف لا بالدقّة الفلسفية ، نعم لو أجاب عن السؤال بدل الجواب المسطور بالفرق بين ما كان المستصحب من أصله ثابتاً بدليل العقل فيعتبر بقاء موضوعه بالدقّة كما كان في أصل اعتباره بالدقّة ، وبين ما كان المستصحب ثابتاً بالدليل الشرعي فيكفي بقاء موضوعه عرفاً لأنّه الموضوع حقيقة في لسان الدليل أي اللفظ الدالّ عليه من الكتاب والسنة كان له وجه ، وإن كان فيه تأمّل أيضاً فتأمّل فإنّ مناط صدق الموضوع وبقائه هو العرف مطلقاً وسيأتي لهذا المطلب مزيد بيان في محلّه إن شاء الله تعالى .

قوله : أحدها من جهة أن الشكّ قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي الخ^(١).

لا كرامة في هذا التقسيم باعتبار الشكّ مع أنه راجع إلى ثاني التقسيمات باعتبار المستصحب والمخالف فيه هو المخالف هناك كما ذكره في المتن ، ومجرد اختلاف الاعتبار لا يصلح أن يكون منشأ لزيادة التقسيم ولا اعتبار بالاعتبار الذي لا طائل تحته ، ولعلّك تتفطن ممّا ذكرنا أن ثالث التقسيمات باعتبار الشكّ أيضاً راجع إلى ثالث التقسيمات باعتبار الدليل ، ولا وجه لاعادته باعتبار آخر ولا كرامة ، اللهم إلا أن يدّعي الفرق بينهما بأن التقسيم السابق بملاحظة كون الدالّ على الاستمرار نفس الدليل الدالّ على الحكم وعدمه ، وأنّ التقسيم هاهنا بملاحظة كون مقتضى المقتضي بذاته ممّا يدوم ويبقى إلى أن يتحقّق ما يزيله ويرفعه وعدمه . وفيه أنه لا يتفاوت ذلك فيما هو مناط الخلاف والحجّة وعدمها كما لا يخفى ، وطنّي أنّ المصنّف قد أعجبه كون التقسيم بكلّ من الاعتبار الثلاث ثلاثة ، وغفل عمّا يرد عليه من رجوع بعضها إلى بعض ، نعم تفصيل شارح الدروس بين الشك في وجود الغاية وغيره الذي أدرجه في التقسيم الثالث باعتبار الدليل لا يرجع إلى التفصيل بين الشكّ في المقتضي والرافع ، لأنّ الشكّ في وجود الغاية شكّ في المقتضي فهو مفصل بين بعض أفراد الشكّ في المقتضي وغيره فتدبرّ .

قوله : فإن كان من باب الظنّ الشخصي الخ^(٢).

كما أنّه لا يعقل ظنّ البقاء في صورة الظنّ بالخلاف كذلك لا يعقل ظنّ البقاء

(١) فرائد الأصول ٣ : ٤٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٤٦ .

في صورة الشك بمعنى تساوي الطرفين ، فينحصر محلّ الخلاف على مذاق البهائي (رحمه الله) في صورة الظنّ الفعلي بالبقاء ، ولا يخفى أنّ ظاهر المتن أنّ محلّ الخلاف على مذاق البهائي (رحمه الله) يشمل صورة الشكّ وهو كما ترى .

قوله : الأول ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه^(١).

إن أراد دعوى الإجماع المحصّل بملاحظة الإجماعات المنقولة التي ذكرها نصّاً أو ظاهراً فأنت خير بما فيه ، وكيف ذلك مع هذا الاختلاف الشديد والأقوال المتشعبة التي أنهاها إلى أحد عشر وبعضهم أنهاها إلى نيف وخمسين ، وإن أراد الاستدلال بالإجماع المنقول فبعد عن مذاقه جداً كما لا يخفى .

ثم إنّ ما استظهره من صاحب المعالم من دعواه الإجماع على حجية الاستصحاب محلّ نظر ، إذ لعلّ نظر صاحب المعالم إلى أنّ الموارد التي جعل المحقّق (رحمه الله) الاستصحاب فيها حجة ليست من الاستصحاب بل من باب التمسك بالعموم أو إطلاق الدليل كما وجّه بذلك في المتن كلام المحقّق على ما سيأتي .

قوله : الثاني أنّا تتبّعنا موارد الشكّ الخ^(٢).

لا يخفى أنّ الموارد المستقرّة فيها على تقدير التسليم كلّها أو جلّها إنّما هي في الشبهات الموضوعية أو الأحكام الجزئية لا الأحكام الكلية في مثل ناقضية المذي أو الخارج من غير السبيلين ، أو طهارة الماء المتغيّر الذي زال تغيّره من قبل نفسه أو غير ذلك ، فلا ينفع هذا الاستقراء في حجية الاستصحاب في الأحكام الكلية .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٥٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٥٤ .

وقد يورد على الاستدلال بهذا الاستقراء بأنه لم يعلم من الموارد المستقراة أنّ الحكم بالبقاء فيها من باب الاستصحاب والاعتماد على وجود الشيء في الحال السابق ، ولعلّه من باب قاعدة الاقتضاء المعروفة .

ويمكن دفعه : بأنّ هذا لا يقدح في المقصود من إثبات الحكم بالبقاء عند الشكّ في الرافع مطلقاً إن شئت سمّه استصحاباً وإن شئت سمّه قاعدة الاقتضاء ، ولا يتفاوت الحال بعد تساويهما مورداً وتصادقهما محلاً .

قوله : منها صحيحة زرارة ولا يضرّها الإضمار^(١).

لأنّ الاضمار من زرارة والمعلوم من حاله أنّه لا يسأل عمّن عدا الإمام (عليه السلام) ولا يعتمد على غيره (عليه السلام) ، ولا بأس بأن نشير إلى بعض ما يتعلّق بفقه الخبر وإن لم يكن له مدخلة بجهة الاستدلال فنقول : قوله « الرجل ينام »^(٢) ليس على حقيقته ظاهراً ، إذ لا يخفى على زرارة أنّ النوم موجب للوضوء ولم يقصد السؤال عن ناقضية النوم المعلوم التحقق ، فيحتمل أن يكون معناه أنّ الرجل يريد النوم كما في قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا »^(٣) فيسأل عن بعض الحالات التي تعرض عقيب إرادة النوم من مثل الخفة وعدم الشعور بحركة ما في جنبه أنّه ناقض أم لا ، أو يكون المعنى أنّ الرجل يشرف على النوم ، أو المعنى أنّه يضطجع ويتمدّد أو يغلب عليه النوم ، وكيف كان هذا الكلام تهديد للسؤال عن بعض الحالات المتأخّرة عن هذه الحالة ، ويحتمل بعيداً حملة على حقيقته ويكون المراد أنّ الرجل ينام حقيقة إلّا أنّ للنوم مراتب بعضها أضعف

(١) فرائد الأصول ٣ : ٥٥ .

(٢) الوسائل ١ : ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١ .

(٣) المائدة ٥ : ٦ .

من بعض ، وعلم الراوي أنَّ أقوى المراتب ناقض ويسأل عن بعض مراتبه الضعيفة كالخفقة والخفتين ونحوهما بناءً على أنَّ الخفقة من أفراد النوم حقيقة .

قوله : « أوجب الخفقة والخفتان عليه الضوء » يحتمل فيه وجوه : أحدها ما مرَّ من أنَّ هذا الفرد من النوم وهو أضعف أفرادهِ هل يوجب الضوء أم لا . الثاني : أن يقال إنَّ السائل قد علم أنَّ الخفقة والخفتين ليستا من أفراد النوم فيسأل عن أنَّهما أيضاً كالنوم في إيجاب الضوء أم لا ، ووجه السؤال أنَّهما ممَّا يشبه النوم نظير الانعماء ، وهذا نظير السؤال عن ناقضية المذي الذي شبيه بالبول أو المنى الناقضين . الثالث : أن يقال إنَّ السؤال عن حكم الشكِّ في النوم ، يقول قد حصل بعض أمارات النوم وهي الخفقة فحصل الشكُّ في وجود النوم فهل يحكم بالنقض بمجرد ذلك أم لا .

فعلى الاحتمالين الأولين يكون السؤال عن حكم الله الواقعي وكذا الجواب ، ولا ربط له بمسألة الاستصحاب في شيء .

وعلى الثالث يكون السؤال عن حكم حال الشكِّ ، ويشعر أو يدلَّ الجواب على الاستصحاب إلى أن يعلم النوم الغالب على العين والأذن والقلب ، ولا يبعد أن يكون الاحتمال الثالث أقرب ولو بملاحظة كون هذا السؤال في سياق السؤال الذي بعده وبعده وجوابيهما^(١).

(١) أقول : الأظهر أنَّ السؤال عن أنَّ الخفقة هل هي من أفراد النوم أم لا ، فإن قيل إنَّ تشخيص الموضوعات العرفية في الشبهات المصادقية ليس من وظيفة الإمام (عليه السلام) فلا ينبغي أن يسأل عنه ، قلنا نعم ومع ذلك قد يسأل الإمام (عليه السلام) عن بعض الموضوعات الخفية ويرشد الإمام (عليه السلام) إلى بعض الموازين التي يتميَّز بها صدق

قوله (عليه السلام): « فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء » لم يذكر القلب في مناط تحقق النوم الموجب للوضوء مع أنه (عليه السلام) ذكره فيما سبقه تمهيداً لبيان المنطوق حيث قال: « يازرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن » ولعلّه للملازمة بين نوم القلب والأذن، وأنّ تعطل الأذن عن السماع يستلزم تعطل القلب عن الإدراك، ونحن نجد من أنفسنا ذلك.

قوله: « فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم » الخ، ظاهر بل صريح في السؤال عن حكم الشكّ بقرينة جواب الإمام (عليه السلام) بحكم الاستصحاب بقوله (عليه السلام): « لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمرين » ولم يشر في المتن إلى الاستدلال بهذه الفقرة مع كونها واضحة الدلالة على المطلوب، لعدم استفادة العموم منها، وإنّما تفيد الاستصحاب في خصوص باب الوضوء بالنسبة إلى الشكّ في خصوص النوم، وهل مورد السؤال في هذه الفقرة من قبيل الشكّ في عروض القادح بأنّه يسأل عن أنّه لا يدري أنّه نام وهل يكون عدم شعوره بتحريك ما في جنبه كاشفاً عن النوم أم لا، أو من قبيل الشكّ في قدح العارض بأنّه يقول إنّّه قد حصل له حالة من كسل الحواس والغفلة بحيث إذا حرك في جنبه شيء لا يعلم به فيسأل عن أنّ هذه الحالة الموجودة هل هي نوم ناقض أو ليس بنوم؟ وجهان:

وقد ادّعى صاحب الفصول^(١) صراحتها في المعنى الثاني حيث ذكر في

⇒ مفهوم الموضوع على المشكوك فيه كما سئل عن المني وأجيب بأوصافه الغالبية ومثله كثير كما سئل عن الحيوان المتولد بين الشاة والكلب أنّه شاة أو كلب وأجيب بتميّزه بخواصّ الشاة أو الكلب وغير ذلك.

جملة ما أورده على المحقق السبزواري (رحمه الله) القائل بعدم حجّية الاستصحاب في الشكّ في قادحية العارض وانحصار الحجّة منه في عروض القادح ، أنّ قول أبي جعفر (عليه السلام) : « لا ، حتّى يستيقن أنّه قد نام » إلى آخره بعد قول زرارة « فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم به » صريح في حجية الاستصحاب في الصورة المذكورة فكيف منع دلالة الأخبار على حجية الاستصحاب في غير القسم الأول انتهى . يعني بالقسم الأوّل صورة الشكّ في عروض القادح ، ولا يخفى أنّ المعنى الثاني ظاهر العبارة إن لم يكن صريحاً ، وعليه أيضاً يتمّ ما أورده على قول السبزواري (رحمه الله) .

فإن قلت : لا يرد ذلك على السبزواري بعد ما عرفت من عدم دلالة هذه الفقرة على اعتبار الاستصحاب إلّا بالنسبة إلى مورد خاصّ ولعلّ السبزواري لا ينكره ، وإنّما ينكر حجّية الاستصحاب كلىّة في الشكّ في قدح العارض . قلت : ليس الايراد بملاحظة نفس هذه الفقرة بمجرّدها بل بملاحظة دخول موردها أعني عروض حالة يشكّ في كونها نوماً في عموم قوله (عليه السلام) : « ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً » .

قوله : وجعلها نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف^(١).

وجه عدم صحّة جعله نفس الجزاء أنّه لا بدّ من كون الشرط علّة للجزاء في القضية الشرطية ولو اعتباراً وهذا المعنى مفقود فيما نحن فيه ، وأيّ عليّة بين قوله وإلّا أي وإن لم يستيقن أنّه قد نام وبين قوله فإنّه على يقين من وضوئه ، اللهم إلّا أن يحمل قوله « فإنّه على يقين من وضوئه » على الانشاء ويكون معناه وإن لم يستيقن أنّه قد نام فليكن على يقين من وضوئه ، ولعلّه وجه التكلف الذي أشار إليه

المصنّف (رحمه الله) ، وكيف كان فالظاهر كما في المتن أنّ جواب الشرط محذوف قام مقامه العلة .

ويمكن الاستدلال على الاستصحاب بنفس العلة المذكورة مع قطع النظر عن عموم قوله « ولا ينقض اليقين بالشك أبداً » بناءً على التحقيق من حجّة العلة المنصوصة ، فمحصل معنى الكلام أنّه إن لم يتيقّن النوم فلا نقض ، لأنّ الحكم حين الشك في بقاء شيء يكون على طبق اليقين السابق ، وعموم هذا التعليل كافٍ في المطلوب ، لكن هذا مبنيّ على إلغاء قيد الوضوء في التعليل وإلاّ يكون مفاد التعليل أنّ الحكم عند الشك في بقاء الوضوء على طبق اليقين السابق فيكون قاعدة في خصوص باب الوضوء ، ووجه إلغاء قيد الوضوء في التعليل أنّ ذكره بملاحظة تطبيق عموم التعليل على مورد السؤال فهو نظير ما إذا قيل لا تأكل هذا الرمان لأنّه رمان حامض ، ويكون العلة نفس الحموضة وذكر الرمان في التعليل للإشارة إلى انطباق العلة على المورد ، فكأنّه قال لأنّ وضوءه يقيني بدل قوله « لأنّه على يقين من وضوءه » .

ومما ذكر يندفع ما قيل من أنّه يكفي في وجه العموم الذي يستفاد من التعليل تعدّي الحكم عن المورد إلى سائر أفراد الشكّ في بقاء الوضوء لاحتمال حدوث سائر الأحداث من غير النوم ، توضيح الاندفاع : أنّ الظاهر من القضية كون اليقين السابق علة لا خصوص اليقين بالوضوء ، وليس هنا نصّ أو دليل يدلّ على وجوب التعدّي عن المورد حتّى يقال إنّ المتيقّن منه هو التعدّي إلى سائر أفراد الشك في بقاء الوضوء لا مطلق بقاء ما كان (١) .

(١) أقول : الإنصاف أنّ الحقّ مع المورد مع قطع النظر عن قوله « ولا ينقض اليقين بالشكّ » ودعوى ظهور القضية في عموم إبقاء اليقين السابق ممنوعة .

وأورد أيضاً بأنه لو أريد من التعليل عموم إبقاء ما كان كما هو المدعى كان قوله « ولا ينقض اليقين بالشك » تكراراً وتأكيداً ، بخلاف ما لو أريد منه عموم إبقاء يقين الموضوع فإن القضية الثانية على هذا تفيد التعدي إلى غير مورد الموضوع . والجواب : أن ذلك من قبيل التصريح بمفهوم الكلام في مثل القضية الشرطية ونحوها فإنه لا يعدّ تكراراً بل توضيحاً وتحقيقاً للمقصود كما لا يخفى .

قوله : وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوع الخ (١).

يعني لو اعتبر تقييد اليقين بالوضوع لاختلّ شرط الانتاج من هذه الصغرى والكبرى المذكورتين في الكلام ، وهو تكرّر حدّ الوسط بعينه ، لأنّ اليقين الذي هو حدّ الوسط مطلق في الكبرى ومقيّد بالوضوع في الصغرى .

وفيه : أنه لا يضّرّ لأنّ مناط صحّة الانتاج إندراج الأصغر في كلیة الكبرى وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه ، وهو نظير قولنا زيد فاعل لضرب وكلّ فاعل مرفوع ، ولا يشترط في صحّة الانتاج أن تكون الكبرى وكلّ فاعل ضرب مرفوع ، سلّمنا ولكن لا يتوقّف الاستدلال على حمل الكلام على القياس المنطقي ، بل قوله « ولا ينقض اليقين بالشك » دليل على المطلوب مع قطع النظر عمّا سبقه ، اللهمّ إلّا أن يقال إنّ تقييد اليقين بالوضوع في قوله « فإنه على يقين من وضوئه » قرينة على تقييده به في قوله « ولا ينقض اليقين » أيضاً ، لكنّه دعوى ممنوعة إلّا على تقدير حمل اللام في اليقين على العهد وسيأتي الكلام عليه .

قوله : ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس (٢).

ظاهر هذا الكلام بانضمام ما سبقه أنّ الاستدلال مبنى على أمرين : أحدهما

(١) فرائد الأصول ٣ : ٥٦ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٥٦ .

إهمال تقييد اليقين بالوضوء في قوله « فإنه على يقين من وضوئه » الثاني : كون اللام للجنس في قوله « ولا ينقض اليقين » لا العهد ، والأظهر أن الأمر الثاني كافٍ في الاستدلال لو ثبت ولا يحتاج إلى ضم الأمر الأول ، وقد عرفت وجهه في الحاشية السابقة ، وأما الأمر الأول فهل يكفي بمجرّده في الاستدلال ولو كان اللام في اليقين للعهد أم لا ؟ فنقول : إن صحّ ما قلنا من فهم عليّة مطلق اليقين السابق لبقاء الحكم فكفايته واضحة من هذه الجهة بمعنى أن عموم التعليل دليل على المطلوب بالتقريب السابق ، ولو أغمضنا عن ذلك فقد يقال يكفي ذلك أيضاً ولو على تقدير العهد ، إذ بعد إلغاء التقييد بالوضوء يكون المعهود هو الجنس مطلقاً ويكون اللام إشارة إليه ، فيكون مثل ما لو حمل اللام على الجنس من الأول ، وقد يجاب بمنع كون المعهود على ذلك التقدير الجنس بل النكرة المراد منها فرد ما ، فلا يستفاد من قوله « ولا ينقض اليقين » عموم يستدلّ به على المطلوب ، بل هي قضية مهملة ، ويندفع بأن اليقين المعهود لما كان مذكوراً في قضية التعليل كان عاماً^(١).

قوله : واللام وإن كان ظاهراً في الجنس إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور^(٢).

أما ظهور اللام في الجنس فمسلم بناءً على ما هو التحقيق من كون اللام

(١) أقول : كون القضية في مقام التعليل واستفادة العموم منها لا يستلزم استعمال لفظ اليقين في القضية في العموم كما في قوله الخمر حرام لأنّه مسكر ، فإنّ استفادة عموم الحرمة لكلّ مسكر من قضية التعليل لا يستلزم استعمال لفظ المسكر في القضية في العموم كما لا يخفى .

موضوعاً للإشارة إلى مدلول مدخوله ، والمفروض أنّ مدلول لفظ اليقين هو الجنس وحمله على العهد خلاف الظاهر كحمله على الاستغراق ، والظاهر أنّه أراد من قوله : إلّا أنّ سبق يقين الوضوء الخ ، أنّ سبق يقين الوضوء يصلح أن يكون قرينة على صرف هذا الظاهر وبه يوهن الظاهر المذكور ، وفيه أنّ مجرد وجود ما يصلح أن يكون قرينة لا يوجب صرف الظاهر عن ظاهره وإنّما يناسب هذا الكلام فيما لو كان الحمل على العموم بجريان مقدّمات الحكمة فإنّهم ذكروا أنّ وجود ما يصلح أن يكون بياناً مخلّ بجريانها ، وبيانه في محله .

ثم لا يخفى أنّ ظاهر كلمات البيانين والأصوليين بل صريحهم كلاً أو جلاً أنّ سبق الذكر قرينة على العهد مطلقاً إذا كان بلفظ النكرة كما صرّحوا به ، فيصرف اللام عن ظاهره ، وعليه يسقط الاستدلال بالرواية على عموم حجّة الاستصحاب في غير باب الوضوء أيضاً ، لكن لنا أن نمنع ذلك ، وقول أهل العربية والأصول بل اتّفاقهم كما قيل لا يكون حجة علينا لو لم يساعد عليه دليل آخر فنقول في مثالهم المعروف «أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ»^(١) لم لا يجوز أن يكون المراد إفادة عصيان فرعون جنس الرسول وطغيانه وتمرّده عن طاعة الله وإن كان الجنس منطبقاً في الواقع على خصوص موسى وهكذا في باقي الموارد^(٢).

(١) المزمّل ٧٣ : ١٥ - ١٦ .

(٢) أقول : الإنصاف أنّ المنع المذكور في غير محله ، وتخطئة جمهور أهل العربية والأصول مع أنّهم من أهل العرف أيضاً كما ترى ، مع أنّنا نجد الظهور العرفي في العهد في مثل قوله رأيت رجلاً وأكرمت الرجل ، وحينئذ تقرب الاستدلال متوقّف على صحّة ما ذكره في

قوله : بل يكون الجزاء مستفاداً من قوله « ولا ينقض »^(١).

ولا يمكن أن يكون « ولا ينقض » جزاء لمكان الواو . ثم إن حمل قوله « فإنه على يقين من وضوئه » على أنه توطئة للجزاء لا ينافي فهم العلية منه .

قوله : لا في حيّزه كما في « لم آخذ كلّ الدراهم »^(٢).

قد مرّ في قاعدة الميسور في ذيل التكلم في الخبر العلوي « ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ » منع ظهور لم آخذ كلّ الدراهم في سلب العموم ، والنقض والإبرام في ذلك بتفصيل فصيل فراجع .

قوله : وقد أورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه^(٣).

قد أنهاها صاحب الضوابط^(٤) إلى ثمانية وغيره إلى أزيد من ذلك على ما حكي ، أغلبها سخيفة لا يليق أن يذكر ، نعم قد يورد على الاستدلال بما يصعب الجواب عنه وهو أن يقال إنّه يشترط في مجرى الاستصحاب أن يكون متعلّق اليقين والشكّ متّحداً بمعنى كون المشكوك نفس ما هو المتيقّن في السابق ، ومعنى الاستصحاب إلغاء الشكّ في الشيء وأخذ حكم اليقين في ذلك الشيء ، ولا يدلّ قوله « لا تنقض اليقين بالشكّ » في هذه الرواية على هذا المعنى ، بل ينطبق مدلولها على قاعدة الاقتضاء ، لأنّ متعلّق اليقين والشكّ فيها مختلف ، لأنّ مورد السؤل عن اليقين بالوضوء والشكّ في النوم من قبل الخفقة أو عدم شعوره

⇒ المتن من أن قوله « ولا ينقض اليقين » بمنزلة الكبرى ، ووقوعه في مقام الكبرى قرينة على

عدم إرادة العهد ، إذ شأن الكبرى أن يراد منها حكم كلّ عامّ لمورد الصغرى وغيره .

(١) ، (٢) فرائد الأصول ٣ : ٥٧ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٥٨ .

(٤) ضوابط الأصول : ٣٦١ - ٣٦٢ .

بتحريك ما إلى جنبه ، فأجاب (عليه السلام) بأن الناقض اليقين بالنوم لا الشك فيه ، فيكون قوله « ولا ينقض اليقين بالشك » الذي هو بمنزلة الكبرى لمورد السؤال من هذا القليل ، ومعناه أن اليقين بشيء لا ينقض بالشك في وجود ما ينافيه ويمنعه من موانع الحدوث أو موانع البقاء بعد إحراز المقتضي ، فيشمل ما إذا كان الشخص شاكاً حال الوضوء في وجود مانع عن حصول الطهارة ، فيقال إن اليقين بعلة الطهارة لا ينقض بسبب الشك في المانع أي لا يعتنى بالشك في المانع ويترتب أثر المقتضي ، وهذا المعنى وإن كان يفيد فائدة الاستصحاب إلا أنه منطبق على قاعدة الاقتضاء ، اللهم إلا أن يقال إن المورد قرينة على إرادة الاستصحاب وأن العموم المستفاد من كلية الكبرى قضية عموم الاستصحاب ، ويؤيده مفاد الأخبار الأخر المتقاربة بحسب اللفظ مع هذه الصحيحة^(١).

ومما أورد على الاستدلال بهذه الصحيحة : أن مفادها أخص من المدعى للشك في شمولها للشبهة الحكمية بيان ذلك : أن الإجماع واقع على عدم جواز العمل بالأصل قبل الفحص في الشبهات الحكمية ، فيدور الأمر بين أحد التخصيصين ، إما إخراج الشبهات الحكمية وتخصيص عموم الخبر بالشبهات الموضوعية ، وإما إخراج ما قبل الفحص منها بالنسبة إلى الشبهات الحكمية ، وأحدهما ليس بأولى من الآخر ، فيكون مجعلاً ويسقط الاستدلال بها في الشبهات الحكمية .

وفيه : أن المورد من قبيل دوران الأمر بين التقييد والتخصيص ، فإن اختصاص إجراء الاستصحاب بما بعد الفحص إنما يستلزم تقييد إطلاق الشك به

(١) أقول : ويدل على أن المراد منها خصوص الاستصحاب أيضاً أن النقص لا يصدق عرفاً

إلا إذا أحرز وجود الشيء ثم ارتفع وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى .

والتقييد أولى ، ولو سلم دوران الأمر بين التخصيصين فلا ريب أن الثاني منهما أعني إخراج موارد ما قبل الفحص في الشبهة الحكمية أولى ، لأنه أقلّ أفراداً من التخصيص الأوّل .

ثم لا يخفى أنّه لو بني على إخراج الشبهات الحكمية عن عموم الخبر بالنسبة إلى ما قبل الفحص لا يمكن أن يشملها العموم بالنسبة إلى ما بعد الفحص عند المصنّف على ما حقّقه في التنبيه العاشر من تنبيهات الاستصحاب ، وفي ذيل التكلّم في خيار الغبن من كتاب المتاجر من أنّه لو خرج عن العموم فرد باعتبار بعض الأزمنة لا يمكن شمول العموم له بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان إلاّ أن يكون الزمان قيداً للفرد بحيث يكون هذا الفرد باعتبار تقيّده بالأزمنة المتعدّدة أفراداً للعام ويكون خروج هذا الفرد عن العام باعتبار كلّ فرد من الزمان تخصيصاً مستقلاً ، وسيأتي تمام الكلام في ذلك وعليه في محلّه إن شاء الله تعالى .

قوله : ومنها صحيحة أخرى لزراعة مضمرة أيضاً^(١).

يعني ولا يضرّها الإضمار كما مرّ في الصحيحة الأولى ، بل يقال قد رواها في العلل^(٢) مسندة إلى الباقر (عليه السلام) لكنّها بهذا السند ليست صحيحة بل حسنة بابن هاشم كالصحيحة فافهم .

قوله : « قلت فإن لم أكن رأيت موضعه - إلى قوله - تغسله وتعيد » يحتمل أن يراد منه أنّه بعد ما علم إجمالاً بنجاسة موضع من ثوبه نسي ذلك وصلى ، ولا يرجع هذا إلى تكرار السؤال الأوّل كما يتوهم ، والفرق أنّ السؤال الأوّل عن نسيان النجاسة المعلوم بالتفصيل والثاني عن نسيان النجاسة المعلوم بالإجمال .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٥٨ .

(٢) علل الشرائع : ٣٦١ / الباب ٨٠ .

ويحتمل أن يراد منه السؤال عن حكم النجاسة المعلومة بالإجمال في الثوب حال الصلاة ، واستبعاد جهل زرارة هذا الحكم في غير محله ، إذ لعله احتمل أن العلم الاجمالي ليس كالعلم التفصيلي منجزاً كما هو مذهب جمع .

ويحتمل أن يراد منه أنه لما طلبه وما قدر عليه يعني لم يجده شك في أنه أصابه الدم أم لا ، بأن كان علمه جهلاً مركباً وصلى على هذا الحال ثم تبين بعد الصلاة أنه أصابه وصلى في النجس جاهلاً به ، ولا يشكل ذلك بأن الجاهل بنجاسة ثوبه لا يعيد صلاته مع أنه (عليه السلام) أجاب بوجوب الاعادة ، لا مكان الفرق بين مثل هذا الجاهل الذي تقدّم منه العلم ثم شك وبين غيره ، فيختص حكم وجوب الاعادة بالأوّل ويخصّص بهذه الرواية عموم أدلة صحّة صلاة من صلى في النجس جاهلاً بالنجاسة ، وكيف كان هذه الفقرة من الرواية خارجة عن محلّ الاستدلال ، بل محلّ الاستدلال منها موضعان الفقرة الثالثة والسادسة كما لا يخفى .

لكن ذكر في القوانين^(١) أن في هذه الصحيحة مواضع للدلالة يمكن أن يريد بالموضع الثالث للدلالة قوله « لأنك كنت على يقين من طهارتك » بملاحظة عموم العلة على التقريب السابق في الصحيحة الأولى ، ويمكن أن يريد به قوله « لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك » بدعوى أنه يفهم منه أن المناط في صحّة الصلاة هو اليقين بالطهارة السابقة ، ويمكن أن يريد به قوله « حتّى تكون على يقين من طهارتك » بتقريب أن الأمر بغسل جميع الناحية التي يرى أنه أصابها وعدم الاكتفاء بغسل بعضها بملاحظة استصحاب النجاسة المتيقنة في الثوب ، وما يقال من أن ذلك من باب قاعدة الاشتغال ومنطبق عليها ، مدفوع بأن قاعدة

الاشتغال راجعة إلى استصحاب الاشتغال على مذاق المحقق القمي (رحمه الله).
نعم يرد عليه أنّ هذه الفقرة لا تدلّ على حجّية الاستصحاب كليّة بل في
خصوص صور الشكّ في طهارة لباس المصلّي، ويمكن أن يكون المحقق المذكور
ناظراً إلى جميع ما ذكر فترتقي مواضع الدلالة إلى خمسة فتدبرّ.
قوله : وإرادة الجنس من اليقين لعلّه أظهر هنا^(١).

لعلّ وجه الأظهرية أنّ الصحيحة الأولى قد احتمل فيها أن يكون قوله « فإنّه
على يقين من وضوئه » توطئة لجواب الشرط ولا يكون علّة ، وهذا الاحتمال
منتفٍ في هذه الصحيحة لعدم تضمّنها للشرط ، وحكي عن شارح الوافية دعوى
الأظهرية في الصحيحة الأولى ، ولعلّه بملاحظة لفظ الفاء في قوله « فليس ينبغي
أن تنقض اليقين بالشكّ » الظاهر في اختصاص الحكم بالمرور لكونه متفرّعاً بالفاء
على مورد السؤال ، والموجود في المتن وإن كان « وليس ينبغي » الخ بالواو إلّا
أنّه في كتاب الوسائل بالفاء على النسخة التي عندنا وكذا في نسخة من التهذيب
عليها آثار الصحة .

قوله : وربما يتخيّل حسن التعليل لعدم الاعادة الخ^(٢).

قيل المتخيّل شريف العلماء المازندراني^(٣) وكلامه هذا يحتمل وجهين :
أحدهما أن يقال إنّ وجوب الاعادة إنّما يترتّب على أحد أمرين على سبيل منع
الخلو ، إمّا عدم الأمر بالصلاة المأتي بها ، وإمّا عدم كون الأمر الظاهري مقتضياً
للأجزاء ، وعلى هذا فعدم وجوب الاعادة مترتّب على ثبوت الأمر وكونه مقتضياً

(١) فرائد الأصول ٣ : ٥٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٦٠ .

(٣) راجع ضوابط الأصول : ٣٥٤ .

للإجزاء ، وحينئذ نقول لو فرضنا العلم بكون الأمر مقتضياً للإجزاء ينحصر وجه احتمال وجوب الاعادة في عدم الأمر ، فيصح أن يعلل عدم وجوب الاعادة ببقاء الأمر ، وأن الحكم بعدم الأمر بعد اليقين بوجوده قبل زمان الشك نقض لليقين بالشك ، ولما صحّ هذا يحمل لفظ الرواية عليه ، فيصحّ التعليل ويكون كاشفاً عن قاعدة الإجزاء أيضاً .

الثاني : أن يقال إنَّ علّة عدم وجوب الاعادة مرّبة من أمرين : بقاء الأمر وكونه مقتضياً للإجزاء ، فالتعليل ببقاء الأمر لعدم جواز نقض اليقين بالشك تعليل بجزء العلّة وتامة العلّة بملاحظة قاعدة الإجزاء ، فيكشف ذلك عن ثبوت القاعدة أيضاً وإلا لم يتمّ التعليل ، والفرق بين الوجهين أن فرض ثبوت قاعدة الإجزاء على الأوّل محقق لصدق معنى نقض اليقين بالشك لا باليقين ، وعلى الثاني متّم للتعليل فليتأمل فإنّه لا يخلو عن دقّة .

وكيف كان ، أجب المصنّف في المتن عن هذا التوجيه بكونه خلاف ظاهر الرواية ، فعلى الوجه الأوّل يقال إنَّ الظاهر منها أن وجوب الاعادة نقض لحكم الطهارة بمجردّها من دون توسيط قاعدة الإجزاء ، وعلى الوجه الثاني يقال إنَّ الظاهر منها كون العلّة عدم جواز نقض اليقين بالشك فقط لا أنّه بضميمة قاعدة الإجزاء علّة ، هذا غاية التوجيه لكلام المحقّق الشريف ولما أورد عليه المصنّف . والتحقيق ما ذكره المحقّق المذكور ، وما أورد عليه المصنّف من كونه خلاف الظاهر محلّ تأمل بل منع فتأمل فيه .

قوله : مدفوعة بأنّ الصّحة الواقعية وعدم الاعادة الخ^(١) .

محصل الدفع أن صّحة الدعوى مبنية على حجّة الأصول المثبتة ولا نقول

بها .

وفيه أولاً : أنَّ ظاهره صحّة الدعوى على القول بحجّية الأصل المثبت ، فيصحّ عليه تعليل عدم وجوب الاعادة بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ ، مع أنَّها لا تصحّ أيضاً لأنّه لو حكم بالاعادة كان نقض اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة لا بالشك كما قرّره المصنّف في أصل الإشكال .

وثانياً : أنَّ جعل الصحّة الواقعية من الآثار العقلية غير المجعولة محل منع ، بل الصحّة التي يحكم بها من جهة وجود الشرائط الشرعية وعدم الموانع الشرعية شرعية البتة ، والصحّة التي هي من حكم العقل مطابقة الفعل المأتي به الخارجي للأمور به ولا كلام فيه ، وقد سبق بيان هذا المطلب مفصلاً في بعض الأمور المتقدّمة .

وثالثاً : أنّه لو صحّ ما ذكره من كون الصحّة من الآثار العقلية لزم عدم صحّة استصحاب الطهارة بوجه من الوجوه ولو عند عدم انكشاف الحال ، فمن كان متيقناً بالطهارة الحديثة أو الخبثية فشكّ يلزم أن لا يجوز له استصحاب الطهارة والصلاة على ما ذكرت ، لعدم ثبوت أثر شرعي لها حتّى يصحّ الاستصحاب بملاحظته ، اللهمّ إلّا جواز الدخول في الصلاة وهذا لا يفيد شيئاً ، لأنّه إن أُريد به الجواز التكليفي فلا يترتب عليه الصحّة والإجزاء بل معناه مجرّد نفي الحرج في فعله ، وإن أُريد به الجواز الوضعي فهو عبارة أخرى عن الصحّة التي جعلتها من الآثار العقلية .

ورابعاً : أنّه بناءً على كون الصحّة من الآثار العقلية يلزم عدم صحّة الاستدلال بالرواية بناءً على المعنى الثاني الذي سيأتي في المتن أنّه خالٍ عن الإيراد ما عدا كونه خلاف الظاهر ، وذلك لأنّه بعد فرض حدوث الشك بعد العمل لا يمكن أن يكون الأثر الشرعي للطهارة جواز الدخول في الصلاة الماضية ، ولا

أثر غيره بالفرض حتّى يصحّ الاستصحاب بملاحظته فكيف سلم هذا الوجه من الایراد على ما في المتن .

ثمّ إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين حمل كلام المصنّف في وجه دفع الدعوى على أنّ الصّحّة وعدم الاعادة من آثار الطهارة الواقعية بواقعيّتها اللازم منه عدم قيام الأصول والأمّارات مقامها ، فلا يمكن ترتّبهما على الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب ، وقد أطال الكلام عليه في النقض والإبرام ليس في نقله والكلام عليه كثير فائدة ، ولا يخفى أنّ هذا المعنى مضافاً إلى بطلانه في نفسه ، أجنبي عن عبارة المتن فليتملّ .

قوله : مع أنّه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة الخ^(١) . هذا إيراد آخر على حمل مورد الاستدلال على الوجه الأوّل ومحضه : أنّه لو حكم بصّحة الصلاة الواقعة في الثوب النجس جهلاً بتمامها فالحكم بصّحة بعض الصلاة في الثوب النجس بعد العلم به أولى ، مع أنّه في الرواية صرّح بالبطلان في الثاني والصّحّة في الأوّل ، فيكشف ذلك عن بطلان هذا المعنى لمورد الاستدلال . وفيه : أنّه لا يجوز القدح في أدلّة الأحكام الشرعية التبعديّة بمثل هذا الاستحسان والاستبعاد العقلي فإنّ مبناها على جمع المختلفات وتفريق المتّفقات ، مضافاً إلى أنّ هذا الفرق مستفاد من جملة من الأخبار الآخر مفتى به عند جمع من المحقّقين .

قوله : وهذا الوجه سالم عمّا يرد على الأوّل^(٢) .

يعني به الایرادين اللذين أوردهما على المعنى الأوّل . وقد يقال أو قيل إنّ

(١) فرائد الأصول ٣ : ٦١ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٦١ .

هذا الوجه وإن سلم عن اليرادين إلا أنه يرد عليه أنه يندرج في الأصول المثبتة من وجهين : أحدهما ما مرّ في المتن من أنّ الصلّة وعدم الاعادة من الآثار العقلية غير المجعولة . الثاني : أنّ استصحاب طهارة الثوب إلى ما بعد الصلاة لا يثبت وقوع الصلاة مقرونة بالطهارة إلا بالملازمة العقلية ، وقد عرفت الجواب عن الوجه الأوّل وأنّ الصلّة الشرعية من الآثار الشرعية .

وأما الوجه الثاني ففيه أولاً : أنّ الصلاة مشروطة بالطهارة لا باقترانها بالطهارة حتّى يقال إنّ وصف الاقتران من اللوازم العقلية للطهارة المستصحية لا يخفى الفرق بينهما بعد التأمل ، فإذا أحرزنا الشرط بالاستصحاب وأصل الصلاة بالوجدان نحكم بصحّتها لأنّها واجدة للشرط بحكم الاستصحاب ، ولا نحتاج إلى إثبات وصف الاقتران ومعيّة الصلاة للطهارة ، ونظير ما نحن فيه إشكالاً وجواباً ما قيل في مسألة اعتبار إدراك المأموم للإمام في صلّة الجماعة من أنّه لو شك المأموم بعد ركوعه في إدراكه ركوع الإمام يشكل إثباته باستصحاب ركوع الإمام إلى زمان ركوع المأموم ، لأنّ وصف إدراك المأموم في ركوعه لركوع الإمام من اللوازم العقلية للركوع المستصحب من الإمام ، وجوابه أنّ شرط صلّة المأموم جماعة كون الإمام راکعاً وهو حاصل بالاستصحاب لا وصف إدراك المأموم له راکعاً ومقارنته ركوعه لركوعه حتّى يقال إنّ هذا الوصف لا يثبت باستصحاب ركوع الإمام لكونه لازماً عقلياً له .

وثانياً : سلّمنا أنّه من الأصل المثبت إلا أنّه مدلول عليه بالنصّ الصحيح فقد حكم الإمام بصلّة الصلاة وعدم الاعادة في المورد معللاً بعدم نقض اليقين بالشكّ ، فكيف يمكن ردّه بذلك ، ويستشعر هذا المعنى ممّا ذكره المصنّف سابقاً في أواخر البراءة عند التكلّم في حكم ترك الجزء سهواً من قوله : نعم لو صرّح الشارع بأنّ حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع ، أو أنّ نسيانه كعدم نسيانه ، أو أنّه لا

حكم لنسيان السورة مثلاً وجب حمله تصحيحاً للكلام على رفع الاعادة وإن لم يكن أثراً شرعياً انتهى ، والرفع والوضع من باب واحد كما صرح به قبيل هذا الكلام ، فلو صح أن تكون الاعادة مرفوعاً أو موضوعاً في حكم الشارع تصحيحاً لكلامه مع كونها من الآثار العقلية كيف لا يمكن الحكم برفع الاعادة أو إثباتها مع النص عليه .

قوله : **إلا أنه خلاف ظاهر السؤال (١)** .

يمكن منع كونه خلاف الظاهر بل هو الظاهر ، نظراً إلى أنه لما نظر إلى ثوبه بعد الظن بالاصابة وما وجد شيئاً ثم رأى القدر بعد الصلاة يحتمل قوياً حدوثه بعد الصلاة وإلا لوجده قبل الصلاة بالنظر إليه فتأمل .

قوله : **فافهم (٢)** .

لعله إشارة إلى أن العموم يفهم من التعليل بقوله « لأنك لا تدري » وقد أشرنا إلى تقريب الاستدلال بالتعليل سابقاً ، أو يكون عموم التعليل قرينة على حمل لام اليقين على الجنس ، ويمكن أن يستفاد العموم بقرينة الأخبار الأخر وتوجيهه : أن تعليل الأحكام المختلفة في الأخبار المتفرقة بعدم نقض اليقين بالشك شاهد على عموم القاعدة ، إذ يبعد اختصاص موارد الأخبار مع اختلافها بحجية الاستصحاب فيها دون غيرها .

وهنا إشكال آخر على الاستدلال بالرواية لم يتعرّض لدفعه المصنّف : وهو أن المشهور أن الطهارة الخبثية في ثوب المصلي وبدنه من الشرائط العلمية أو نجاستهما من الموانع العلمية على الخلاف ، فعند الشك في النجاسة لا يحتاج إلى

(١) فرائد الأصول ٣ : ٦١ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٦٢ .

استصحاب الطهارة وإحراز الشرط ظاهراً ، بل الشرط حاصل واقعاً وهو عدم العلم بالنجاسة أو المانع مرتفع واقعاً وهو العلم بالنجاسة ، فما معنى التعليل بالاعتماد على اليقين بالطهارة السابق على الشكّ وتفريع عدم نقض اليقين بالشكّ ، بل كان المناسب أن يعلّل الحكم بأنّ الشرط وهو الجهل بالنجاسة متحقّق لا شكّ فيه ، وحاصل الإيراد أنّ الرواية مجمّلة غير مفهومة المراد .

والجواب عنه من وجوه أحدها : ما قيل من أنّ المراد بالتعليل بيان حصول الشرط الواقعي وهو الجهل بالنجاسة فقال : « لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت » يعني ما تيقّنت بالنجاسة حتّى يتحقّق به المانع بل مجرّد الشكّ وقد حصل به الشرط . ولا يخفى أنّ هذا الجواب لو تمّ لا يصحّ الاستدلال بل يفيد صحّة التعليل مع كون الطهارة شرطاً علمياً .

وفيه أنّه خلاف الظاهر للغاية من لفظ التعليل ، مضافاً إلى أنّ قوله بعد ذلك « وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين » غير مرتبط على هذا بالمقام بوجه بل لا معنى له .

الثاني : ما قيل أيضاً من أنّ الطهارة وإن كانت من الشرائط العلمية إلّا أنّه لا بدّ من إحرازها أولاً بوجه عند الالتفات من علم أو أمارة أو أصل ، غاية الأمر أنّه يصحّ الصلاة مع النجاسة حال الغفلة ، وكذا في صورة مخالفة الطريق أو الأصل للواقع ، ونظيره في الجملة شرطية عدالة الإمام لصحّة صلاة المأموم فإنّه شرط علمي ولا ينافي ذلك لزوم إحرازه أولاً بوجه ، وتخلّفه غير مضرّ .

فإن قلت : إذا لم تكن نفس الطهارة شرطاً فما وجه وجوب إحرازها .

قلت : يمكن أن يكون إحراز الطهارة شرطاً لانفسها ، ووجه لزوم الإحراز أنّه نفس الشرط لا كاشف عنه ، ومرجع محصّل الشرط على هذا أنّ الشرط هو الجهل بالنجاسة في صورة الغفلة ، وإحراز عدم النجاسة في صورة الالتفات وإن

كان جهلاً مركّباً، ففي صورة الشكّ نحتاج إلى الاستصحاب لتحصيل الشرط وهو إحراز الطهارة ويصحّ التعليل بذلك .

ولا يخفى أنّ هذا الوجه مبني على أن يكون معنى الاستصحاب إبقاء المكلف ما كان ، وعلى أن يكون المستفاد من الخبر أنك كنت على يقين من الطهارة ثمّ استصحبته وصلّيت وهو كما ترى ، وأيضاً لا يجري هذا الاستصحاب على مذاق المصنّف من أنّه يلزم أن يكون لنفس المستصحب أثر شرعي يحكم ببقائه بالاستصحاب ولا أثر هاهنا للطهارة المستصحبة لعدم كونها شرطاً ، بل الشرط إحراز الطهارة واستصحابها .

ثمّ إنّّه يلزم على هذا الوجه أنّه لو صلّى في صورة الالتفات بدون إحراز الطهارة كانت صلاته باطلة ولو مع الطهارة الواقعية واجتماع سائر الشرائط من القربة وغيرها ، اللهمّ إلّا أن يقال إنّ الشرط في صورة الالتفات أحد الأمرين من الطهارة الواقعية أو إحراز الطهارة .

الثالث : أن يقال إنّّه يكفي للغافل جهله بالنجاسة في صحّة صلاته وللملتفت يكون صحّة صلاته مشروطة بالطهارة الواقعية كما في مورد الرواية ، وهذا هو المراد بالشرط العلمي .

فإن قلت : لازم هذا الوجه أن يحكم ببطالان الصلاة لو صلّى باستصحاب الطهارة ثمّ انكشف الخلاف بعد الصلاة وهو منافٍ لكون الشرط علمياً ومخالف للنصوص والفتاوى .

قلت : يمكن الالتزام باللازم كما هو مذهب جمع أيضاً ، أو يقال بكون الأمر الظاهري مفيداً للإجزاء في خصوص المقام وإن لم نقل به في سائر الموارد .

الرابع : وهو أقوى الوجوه ، أن نمنع كون الطهارة شرطاً علمياً بل هي كسائر الشروط من الشرائط الواقعية ، ووجه عدم إعادة الصلاة الواقعة مع النجاسة

بعد انكشاف الحال أمّا في صورة الغفلة فيتصوّر بما سبق في وجه معذورية الجاهل بالقصر والاتمام والجهر والاختفاء من أنّ الصلاة الناقصة المأتي بها مشتملة على معظم مصالح الأمور به فاكتمل الشارع بها بدلاً عن الأمور به لعدم إمكان إدراك المصلحة التامة بعد ذلك ، وأمّا في صورة الالتفات واستصحاب الطهارة فلاقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء ، ولذا لا يحكم بالصحة وعدم الاعادة لو كان مستصحب النجاسة ، ولو كان الشرط علمياً اقتضى الصحة فيه أيضاً لعدم العلم بالنجاسة .

وقد يورد على الموضع الأوّل من محلّ الاستدلال بالرواية : بأنّه منطوق على قاعدة اليقين والشكّ الساري ، بدعوى أنّ المراد من اليقين في قوله : « لأنّك كنت على يقين من طهارتك » هو اليقين بالطهارة حال الصلاة بحمل قوله « فنظرت فيه فلم أر شيئاً » على اليقين بعدم الاصابة ، ثمّ لما رآه بعد الصلاة شك في وجوده حال الصلاة ، أو علم بوجوده على المعنيين اللذين احتملها في المتن ، فيستفاد من التعليل وكليّة الكبرى أنّ من تيقّن بشيء يجب عليه ترتيب أثر المتيقّن بعد زوال اليقين به وحصول الشك .

وفيه : أنّ الظاهر لإرادة اليقين السابق على الظنّ بالاصابة ، إذ لا شاهد في الرواية على ما ذكر من أنّه لما نظر فلم ير شيئاً تيقّن بالطهارة وعدم الاصابة بل هو مجرد احتمال .

تذنيب : قيل إنّّه يستفاد من هذه الرواية قواعد كثيرة ولنذكر عدّة منها ، منها حجّة الاستصحاب . ومنها : صحّة عبادة الجاهل بالموضوع . ومنها : قاعدة الأجزاء للأوامر الظاهرية . ومنها : عدم وجوب الفحص في الموضوعات يستفاد من قوله « هل عليّ أن أنظر فيه ؟ قال لا » ومنها : حكومة الاستصحاب على قاعدة الطهارة مع التوافق لأنّه علل عدم الاعادة باستصحاب الطهارة دون قاعدتها .

ومنها : حكومة الاستصحاب على قاعدة الاشتغال . ومنها : أصالة تأخر الحادث تستفاد من قوله (عليه السلام) « لعلّ شيء أوقع عليك » إلى غير ذلك .

وفيما عدا الأولى منها نظر ، لأنّ ما عدا الأخير منها وإن كان مستفاداً من الرواية لكن في خصوص مورد السؤال منها ، ولا يستفاد منها عموم يتعدّى به ليكون قاعدة كلية . وأمّا الأخير فلأنّ محلّ النزاع من هذا الأصل هو ما إذا كان الحكم محمولاً على وصف التأخر والبعدية ، وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنّ صحّة الصلاة في فرض الرواية مترتبة على عدم إصابة القذر حال الصلاة لا على حدوث النجاسة فيما بعده وهو واضح .

قوله : فالمراد باليقين - إلى قوله - هو اليقين بالبراءة^(١).

كان الأولى أن يقول هو اليقين بالاشتغال فيصير المعنى لا ينقض اليقين بالاشتغال بالشكّ في البراءة ، بل لابدّ من اليقين بالبراءة كما يستفاد من قوله (عليه السلام) « ولكنّه ينقض الشكّ باليقين » .

قوله : وأمّا احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين^(٢).

الظاهر أنّه أشار بهذا إلى ما ذكره في الفصول^(٣) في دفع الإشكال وتطبيق الرواية على الاستصحاب ، لكنّه حمل قوله « ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر » على معنى أنّه لا يعتدّ بالركعة المشكوكة ولا يحسبها في عداد الثلاثة المتيقّنة بل يبنّي على عدمها ويأتي بها بعده ، لا على أنّ الركعة التي يأتي بها فيما بعد لا يضمّها إلى الصلاة بل يأتي بها مفصولة كما حمل عليه في

(١) فرائد الأصول ٣ : ٦٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٦٥ .

(٣) الفصول الغروية : ٣٧١ .

المتن ، والإنصاف أن كلاً من الاحتمالين غير بعيد من اللفظ ، فقول المصنف إن هذا الاحتمال مخالف لظاهر الفقرات الست أو السبع محلّ منع .

ثم إن ظاهر المتن أنه لو حملنا الخبر على التقية في البناء على الأقل وضمّ ركعة موصولة كما هو ظاهره تعيّن حمل قوله « لا ينقض اليقين » على الاستصحاب ، وإن حملناه على مذهب الخاصّة في وجوب الاتيان بالركعة مفصولة على خلاف الظاهر يتعيّن حمل القضية على قاعدة الاشتغال ، لكننا نقول ليس كذلك بل الحمل على كلّ من المذهبين يحتمل الوجهين ، لأنّ الاتيان بالركعة الأخرى مشترك بينهما موصولة أو مفصولة ، فيمكن أن يكون ذلك اعتماداً على اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة لينطبق على الاستصحاب ، وأن يكون من باب اليقين بالاشتغال ، وكذا يصلح قوله « لا ينقض اليقين بالشك » للحمل على كلا المعنيين كما لا يخفى ، نعم يبقى الكلام في أن أيهما أظهر في المقام ، ولا يبعد دعوى أظهرية المعنى الثاني كما في المتن بقريئة الأخبار الأخر الواردة في خصوص المسألة في حكم الشك الظاهرة في أن بناء المسألة على الاحتياط وأنه المناط في وجوب الاتيان بالركعة الأخرى ، بل سائر الأخبار الواردة في أحكام سائر الشكوك المعبّرة بالاحتياط شاهدة على ذلك أيضاً^(١).

ثم بعد تسليم أن الظاهر إرادة البناء على اليقين السابق يمكن الإيراد بعدم استفادة عموم من الخبر يتعدّى به إلى غير مورد شكوك الصلاة ، وإلى ما يكون

(١) أقول : لا يبعد دعوى أظهرية المعنى الأول ، نظراً إلى أن قوله « لا ينقض اليقين بالشك » هي القضية المعروفة التي استشهد بها الإمام (عليه السلام) في موارد كثيرة في الأخبار المتفرقة مريداً بها قاعدة الاستصحاب ، والظاهر أن هذه القضية يراد بها معنى واحد في الجميع فليتأمل .

مخالفاً لليقين بالاشتغال لأنه يرجع ضمير الفاعل في قوله « لا ينقض » و « لا يدخل ولا يخلط » إلى آخر الفقرات إلى الرجل الشاك بين الثلاث والأربع ، اللهم إلا أن يقال إن قوله في آخر الحديث « ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » ظاهر في العموم إن لم نقل أنه أراد عموم أحوال الصلاة وأفراد الشك .

قوله : وسيظهر اندفاعها بما سيجيء في الأخبار الآتية (١) .

ملخص ما يمكن أن يقال في تضعيف هذا الاحتمال : أنه لو أريد من الخبر كلا الأمرين أي لزوم تحصيل اليقين بالبراءة وعدم الاكتفاء بالشك فيها ولزوم البناء على اليقين السابق إلى حصول اليقين بالخلاف حتى يكون الخبر متكفلاً لكلتا القاعدتين الاشتغال والاستصحاب يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، وإن أريد معنى جامع للمعنيين كما لو أريد من قوله « لا ينقض اليقين بالشك » أنه لا يعتد بالشك في قبال اليقين ففي مورد الاستصحاب يؤخذ باليقين السابق وفي مورد الاشتغال يلتبس اليقين اللاحق بالبراءة فإن ذلك في غاية البعد كما لا يخفى ، نعم لو حمل الخبر على إرادة قاعدة الاستصحاب فقط ويكون الاستشهاد به على مورد الشك بين الثلاث والأربع لأجل استصحاب الاشتغال السابق يتلاءم الكلام في نفسه ويلائم سائر الأخبار الدالة على لزوم الاحتياط والحزم في شكوك الصلاة ، فليتأمل .

قوله : بموثقة عمّار (٢) .

الظاهر أنه سقط لفظ ابن قبل عمّار فإنه رواها في الوسائل (٣) عن إسحاق ابن عمّار .

(١) ، (٢) فرائد الأصول ٣ : ٦٦ .

(٣) الوسائل ٨ : ٢١٢ / أبواب الخلل في الصلاة ب ٨ ح ٢ .

قوله : فافهم^(١).

لعلّه إشارة إلى أنّ حمل الرواية على قاعدة الاحتياط والاستغال يلزمه التخصيص الأكثر أو الحمل على الاستحباب كما في سائر الأخبار الآمرة بالاحتياط بقول مطلق .

قوله : ومنها ما عن الخصال^(٢).

ليس في سنده من يتأمل فيه سوى قاسم بن يحيى فإنّ ابن الغضائري^(٣) ضعفه وتبعه العلامة في الخلاصة^(٤) إلّا أنّه قال الوحيد البهبهاني في التعليقة^(٥) على ما حكى عنه إنّ تضعيف ابن الغضائري ضعيف وتضعيف العلامة مأخوذ من ابن الغضائري فلا يعاب به ، ويؤيد فساد كلام ابن الغضائري في المقام عدم تضعيف أحد من المشايخ العظام الماهرين بأحوال الرجال إيّاه مع أنّه يروي عنه جمع من الثقات .

والإنصاف أنّ الخبر لا يخرج عن الضعف بمجرد سكوت المشايخ عن ابن يحيى ورواية الثقات عنه ، مضافاً إلى أنّ ضعف تضعيف ابن الغضائري إنّما يسلم فيما إذا عارضه توثيق غيره وإلّا فلا ، ولو سلّم فيدخل ابن يحيى في المجاهيل ولم يعلم أنّ تضعيف العلامة مأخوذ من الغضائري فلعلّه علم ذلك من غير طريقه ، نعم اعتماد المحدث المجلسي (رحمه الله) لعلّه كافٍ في الاعتماد وسيشير إلى ذلك كلّ في المتن اجمالاً .

(١) ، (٢) فرائد الأصول ٣ : ٦٨ .

(٣) مجمع الرجال ٥ : ٥٣ .

(٤) الخلاصة : ٢٤٨ / ٦ .

(٥) تمليقة الوحيد البهبهاني : ٢٦٤ .

قوله : وحيث إنّ صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتّحاد زمان متعلّقهما الخ^(١).

اختلاف زمان وصفي اليقين والشك لا يعيّن حمل الرواية على القاعدة ، بل حملها على الاستصحاب أيضاً لا ينافيه وإن لم يكن منوطاً به ، لكنّه مناسب بملاحظة أنّه في أغلب موارد الاستصحاب كذلك ، وأمّا اتّحاد زمان متعلّق الوصفين يعيّن حملها على القاعدة ، ضرورة لزوم اختلاف زمان المتعلّق في الاستصحاب ، لكن الشأن في صحّة دعوى ظهور الرواية في اتّحاد زمان المتعلّق ، ولعلّه من جهة دعوى أنّ قوله « من كان على يقين فشك » ظاهر في أنّ من كان على يقين من شيء فشك في ذلك الشيء بعينه فكذا ، ولا يكون ذلك إلّا باتّحاد زمان المتيقّن والمشكوك ، وفيه أنّ الكلام لا يدلّ على زمان المتعلّق أصلاً فضلاً عن اتّحاده وتعدّده ، وإنّما المعلوم أنّ اليقين والشك لا بدّ لهما من متعلّق كيف ما كان زمانهما ، ويشهد بذلك أنّه يصحّ أن يقال من كان على يقين من عدم جواز اجتماع الأمر والنهي فشك من غير منافرة في اللفظ ، فإنّه إن كان اللفظ ظاهراً في اتّحاد متعلّق الوصفين لوجد منافرة لعدم كون جواز الاجتماع وعدمه من الأمور الزمانية ليصحّ حمل الكلام على اتّحاد زمان المتعلّق ، وبالجمله لا سند لدعوى الظهور المذكور لينتج تعيّن حمل الرواية على القاعدة دون الاستصحاب .

قوله : ويؤيّده أنّ النقض حينئذ محمول على حقيقته^(٢).

يرد عليه أنّ النقض محمول على حقيقته على كلا تقديري الحمل على الاستصحاب أو على القاعدة ، غاية الأمر أنّه على تقدير الحمل على الاستصحاب

(١) فرائد الأصول ٣ : ٦٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٦٩ .

يكون ذلك بعد التجريد الذي لابدّ منه على هذا التقدير .

فإن قلت : نعم ولكن التجريد عن الزمان خلاف الظاهر ، وهذا هو المقصود في تقريب الحمل على القاعدة وبُعد الحمل على الاستصحاب .

قلت : ارتكاب هذا التجريد لازم عند ارتكاب خلاف الظاهر الأوّل في قوله « من كان على يقين فشك » الظاهر في اتّحاد المتعلّق ، فلو حملته على الاستصحاب اللازم منه اختلاف المتعلّق بحسب الزمان التزمت بذلك التجريد تصحيحاً للكلام وإلاّ فاليقين بشيء والشكّ في شيء آخر وإجراء حكم المتيقّن على المشكوك قياس لا استصحاب ، فإذن لم يلزم على الحمل على الاستصحاب خلاف ظاهر آخر في لفظ النقض ، لأنّ التجريد الذي يصحّ معه حمل النقض على حقيقته قد التزمناه في صدر الرواية حيث حملنا على الاستصحاب .

فإن قلت : بعد فرض التجريد المذكور أيضاً لا يمكن حمل النقض على حقيقته في مورد الاستصحاب ، لأنّ معنى النقض حلّ الأمر المبرم وتخريب البنيان الثابت ، ولا يصدق إلّا في مورد القاعدة فإنّك لو تيقّنت بعدالة زيد يوم الجمعة ورُتبت آثارها من الاقتداء به وإيقاع الطلاق عنده ونحوها فلو حكمت بعد ذلك بفساد الاقتداء والطلاق فقد نقضت أمراً ثابتاً بالبتة ، وأمّا إذا حكمت بعدم جواز الاقتداء والطلاق بعد الشكّ في يوم السبت كما هو مقتضى الاستصحاب فليس هذا نقضاً للأمر الثابت بل دفع للمحتمل .

قلت : إنّ ما ذكر إنّما يصحّ إذا أُريد من نقض اليقين نقض آثار المتيقّن ، وأمّا إذا أُريد نقض نفس المتيقّن كالعِدالة فلا ريب في أنّه يصدق نقض العِدالة بعدم ترتيب آثارها في الزمان المستقبل ، هذا بناء على مختار المتن في معنى قوله « لا ينقض اليقين » وأمّا على التحقيق المختار كما سيأتي في محلّه من أنّ المناط صدق نقض اليقين نفسه لا المتيقّن فالأمر أوضح ، لأنّ عدم ترتيب آثار العِدالة

المتيقنة نقض لليقين الثابت بلا شك وريب ، هذا كله مع الاغماض عما ذكرنا من عدم ظهور الرواية في اتحاد زمان متعلق الوصفين كي نحتاج إلى تجريده عن الزمان لينطبق على الاستصحاب .

قوله : اللهم إلا أن يقال^(١).

قيل إن ظاهر هذا الكلام من دعوى ظهور تجريد متعلق اليقين عن الزمان ينافي ما رame من توجيه انطباق الرواية على الاستصحاب ، لأنه قد أخذ في أركان الاستصحاب أن يكون المستصحب متيقناً في الزمان السابق مشكوكاً فيه في الزمان اللاحق ، فلابد من كون الزمان ملحوظاً فيه وإلا انطبق على قاعدة اليقين لا الاستصحاب ، ثم أجاب بأن مراده التجريد من الزمان لفظاً لا بحسب المراد وإلا فالزمان مستفاد من إطلاق متعلق اليقين ، والغرض من هذا التجريد بحسب اللفظ أن لا يصير الزمان قيداً للمتعلق فإنه لو صار قيداً له فإن أُريد من عدم نقضه ترتيب آثار المتيقن بالنسبة إلى عين ذلك الزمان فينطبق على القاعدة دون الاستصحاب ، وإن أُريد ترتيب الآثار بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان فيكون ذلك قياساً لا استصحاباً لأنه يرجع إلى إساء حكم موضوع إلى موضوع آخر ، هذا محصل كلامه على ما حكي عنه .

وفيه : أننا لا نعقل الفرق بين أن يكون زمان المتعلق مدلولاً عليه في لفظ الخبر أو يكون مستفاداً من إطلاق المتعلق في كونه قيداً له ، وأيضاً حمل عبارة المتن على هذا التكلف كما ترى ، لوضوح أن مراده هو التجريد من الزمان مراداً لا لفظاً فقط ، ومنشأ هذا التوهم والتكلف أنه زعم أن المصنف أراد توجيه انطباق الرواية على الاستصحاب بمجرد دعوى التجريد المذكور ، وليس كذلك بل هي

مقدمة للتوجيه ، ومحطّ نظره في هذا التوجيه إلى ما ذكره أخيراً من ظهور الرواية في كون اليقين بالعدالة موجوداً في زمان الشك وليس ذلك إلا في مورد الاستصحاب .

قوله : وإن كان ظرفه في الواقع ظرفاً لليقين^(١).

يعني وإن اتفق أن يكون ظرفه ظرفاً لليقين ، وإلا فإن أراد الكلية فهو واضح المنع ، فقد يكون ظرف العدالة ظرفاً لليقين بها وقد يكون سابقاً عليه وقد يكون لاحقاً .

قوله : فافهم^(٢).

يمكن أن يكون إشارة إلى منع الظهور المدعى من تحقّق أصل العدالة في زمن الشك فإنّها دعوى بلا سند فافهم .

قوله : لكن الإنصاف^(٣).

بل الإنصاف أنّ مفاد هذا الخبر بل سائر الأخبار المتقدمة أعمّ من موارد الاستصحاب وقاعدة اليقين ويفيد فائدتهما ، ويراد منه الجامع بينهما بدعوى أنّ قوله « من كان على يقين فشك » يصدق على الشك في البقاء وعلى الشك في أصل الوجود الأوّل ، وقوله « فليمض على يقينه » يراد منه البناء على ذلك اليقين وإلغاء الشك كيف ما كان الشك ، ولا ينقض اليقين بالشك يعني لا يرفع اليد عن اليقين بشيء بالشك المتعلّق بذلك الشيء حدوثاً أو بقاءً ، وبعبارة أخرى يعني يجب أن يحكم بأنّ اليقين السابق باقٍ في زمان الشك تنزيلاً بملاحظة آثاره الشرعية ، أي يجب أن يعمل الشاك ما يعمل المتيقّن بذلك الشيء ، وهذا المعنى غير محتاج إلى تأويل نقض اليقين بنقض المتيقّن لأنّه يصدق عند رفع اليد عن

آثار ما كان متيقناً في السابق وحصل الشك في بقاءه أو أصل وجوده السابق نقض ذلك اليقين ودفعه ، وما ذكرنا ليس من استعمال اللفظ في معنيين لأنّه لم يرد خصوصية الشك الساري والشك الطارئ من اللفظ حتّى يقال إنّهما معنيان متباينان لا جامع بين الخاصيتين ، بل الجامع المعرّى عن الخاصيتين ، غاية الأمر أن يقال إنّ هذا المعنى لا يمكن أن يسمّى بالاستصحاب المصطلح ولا بقاعدة اليقين المصطلح فليسّم بقاعدة إلغاء الشك لكنّه يفيد فائدة القاعدتين كما عرفت ، أو يسمّم بقاعدة اليقين بناء على تفسيرها بما يعمّ موارد الاستصحاب ويكون أعمّ مطلقاً من الاستصحاب^(١).

قوله : والإينصاف أنّ هذه الرواية أظهر ما في الباب^(٢).

يمكن أن يورد عليه بعدم دلالة الرواية على المدّعى بوجه ، بأن يقال إنّها في سياق سائر الأخبار الواردة في أنّ مناط الصوم والافطار هي الرؤية لا الشكّ

(١) أقول : ويمكن أن يورد عليه : بأنّ الظاهر من اليقين المأخوذ في موضوع هذه الأخبار هو اليقين الطريقي سيّما بملاحظة مورد الصحيحتين الأوليين ، فإنّ اليقين بالوضوء في الصحيحة الأولى واليقين بالطهارة في الصحيحة الثانية لم يلاحظا من حيث وصف اليقين لأنّه في مقام إحراز شرط الصلاة ، ومن المعلوم أنّ الشرط نفس الوضوء والطهارة لا اليقين بهما ، فيكون محصّل مضمون الروايات كلّما ثبت شيء باليقين لا يحكم بارتفاعه بطريان الشكّ فيه ، ولا يصدق هذا المعنى إلّا أن يكون الشكّ باعتبار البقاء فينطبق على الاستصحاب ليس إلّا ، ولقد أوردت هذا على السيّد الأستاذ (زيد بركاته) فأجاب بأنّ كون اليقين طريقاً في مثل قوله « لأنّك كنت على يقين من طهارتك » لا ينافي جعله موضوعاً في مقام بيان الحكم الظاهري ببقاء الطهارة كما هو ظاهر قوله « ولا ينقض اليقين بالشك » وإلّا كان المناسب أن يقول ولا ينقض الطهارة بالشك .

والرأي والتنظي والظنّ والعدد على ما أُشير إليها في عدّة أخبار ردّاً على من يعمل بهذه الأمور من العامّة ، والمعنى حينئذ أنّ اليقين بدخول الشهر برؤية الهلال لا يدخله الشكّ في دخول الشهر بمثل هذه الأمور . وأيضاً يحتمل أن يراد من الخبر أنّ اليقين بالبراءة في أوّل الشهر واليقين بالاشتغال في آخر الشهر لا يدخلهما الشكّ بالاشتغال في الأوّل والبراءة في الثاني ، بل المدار فيهما على اليقين بالخلاف فيهما برؤية الهلال ، فيكون الخبر إشارة إلى قاعدة البراءة في الأوّل وقاعدة الاشتغال في الثاني . أقول لا يخفى بعد المعنيين بالنسبة إلى لفظ الخبر سيّما الثاني فتدبرّ .

قوله : مثل رواية عبدالله بن سنان^(١).

بل صحيحته كما في القوانين^(٢) والفصول^(٣) وغيرهما ونقلها المصنّف بالمعنى ، ولفظ الخبر هكذا : قال يعني عبدالله بن سنان « سأل أبي أبا عبدالله (عليه السلام) وأنا حاضر أنّي أُعير الذمّي ثوباً وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أُصلّي فيه ، فقال أبو عبدالله (عليه السلام) صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجّسه ، فلا بأس أن تصلّي فيه حتّى تستيقن أنّه نجّسه »^(٤) إلّا أنّ الرواية معارضة برواية أخرى عن عبدالله بن سنان قال « سأل أبي أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل الجريّ ويشرب الخمر فيردّه أيسلّي فيه قبل أن يغسله ؟

(١) فرائد الأصول ٣ : ٧٢ .

(٢) القوانين ٢ : ٢٩٣ .

(٣) الفصول الغروية : ٣٧٣ .

(٤) الوسائل ٣ : ٥٢١ / أبواب النجاسات ب ٧٤ ح ١ .

قال (عليه السلام) لا يصلي فيه حتى يغسله»^(١) لكن الشيخ^(٢) حمله على الاستصحاب وتبعه من تأخر عنه .

وكيف كان يمكن أن يورد على الاستدلال بالصحيحة بأنها مساوقة لسائر الأخبار الواردة في إعارة الثوب للذمي أو إعارة ثوب الذمي وأوانيه الظاهرة في قاعدة الطهارة ، وتعبير الإمام (عليه السلام) باليقين بالطهارة قبل الاعارة والتعليل بها بملاحظة أنه محلّ للشكّ وتوطئة إلى بيان عدم العلم بالنجاسة بمجرد إعارة الثوب للذمي مع العلم بأنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير .

أقول الإنصاف أنه حمل بعيد مخالف للظاهر جداً ، وعدم الإشارة إلى الحالة السابقة في سائر أخبار الباب لا يوجب منع ظهور هذا الخبر في الاستصحاب ، فليكن هذا الخبر دليلاً على جواز الاعتماد على الطهارة السابقة وسائر الأخبار دليلاً على كفاية مجرد الشكّ في البناء على الطهارة ، غاية الأمر تداخل موارد القاعدتين أحياناً أو غالباً ، نعم لا عموم في الخبر بحيث يشمل سائر الأبواب غير باب الطهارة والنجاسة ، ودعوى عدم القول بالفصل كما في المتن ليست في محلّها ، لأنّ عدم قولهم بالفصل ليس قولاً بعدم الفصل ، بل زعم صاحب كلّ قول قيام الدليل الفلاني على مختاره فلذلك لم يفصل هذا التفصيل أحد منهم .

قوله : بناءً على أنه مسوق لبيان استمرار طهارة كلّ شيء الخ^(٣) .

يظهر من هذا البيان من أوّله إلى آخره أنّ الحمل على الاستصحاب مبني على كون القضية مسوقة لبيان استمرار الطهارة ، والحمل على القاعدة مبني على

(١) الوسائل ٣ : ٥٢١ / أبواب النجاسات ب ٧٤ ح ٢ .

(٢) التهذيب ٢ : ٣٦١ / ١٤٩٤ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٧٢ .

كونها مسوقة لبيان ثبوت الطهارة ظاهراً، لكن التحقيق أنّ مبنى الفرق بينهما هو أن يكون إثبات الطهارة الظاهرية بملاحظة الاعتماد على ثبوت الطهارة في السابق أو عدم ملاحظة ذلك ، وإلاّ فمجرّد الاستمرار ملحوظ في القاعدة إلى العلم بالقذارة كما هو ملحوظ في الاستصحاب ، اللهمّ إلاّ أن يقال إنّ سوق القضية لبيان الاستمرار يستلزم الثبوت السابق الذي هو مناط الاستصحاب فأشار إلى ملزوم المناط ، وسوقها لبيان أصل الثبوت وإن أريد معه استمرار الثابت أيضاً مناط القاعدة فافهم .

قوله : فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة^(١).

هذه العبارة مشتبهة المقصود ، فيحتمل أن يريد به أنّ غاية الحكم أعني الطهارة غير مذكورة وإنّما المذكور أعني العلم بالطهارة غاية للاستمرار الذي سيق الكلام لبيانه وغاية الطهارة هي ملاقة النجاسة وهو غير مذكور ، وهذا بخلاف الحمل على بيان القاعدة فإنّ العلم بالقذارة غاية للطهارة أعني الطهارة الظاهرية التي استفيد من الحديث ، ويحتمل أن يريد به أنّ غاية الحكم أعني محمول القضية القائلة ، فكلّ شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة كما في المتن وهو قوله محكوم غير مذكورة ولا مقصودة ، لأنّ غايته النسخ ولم تذكر ، وهذا بخلاف الحمل على القاعدة فإنّ محمول القضية حينئذ قوله طاهر ، وغاية الطهارة ليست إلاّ العلم بالقذارة وهو مذكور ، وقد أصرّ السيّد الأستاذ على ظهور العبارة في المعنى الثاني حتّى قال إنّها نصّ في ذلك بالنظر إلى ملاحظة مواضع من كلامه في المقام ، ثمّ أورد عليه بأنّ الغاية غاية للمحمول على كلا الوجهين ، فعلى الحمل على الاستصحاب يعبر هكذا : كلّ شيء طاهر في السابق تستمرّ طهارته

إلى أن يعلم بقذارته ، وعلى الحمل على القاعدة يقال : كل شيء مشكوك الطهارة طاهر إلى أن يعلم قذارته ، ولا يحتاج إلى جعل المحمول على الأوّل محكوم باستمرار طهارته ، وإلاّ فلنجعل المحمول على الثاني محكوم بثبوت الطهارة ، وكيف كان يظهر من عبارته هنا أنّ العلم بالقذارة غاية للحكم بثبوت الطهارة بناءً على الحمل على القاعدة ، ويظهر من كلامه في ردّ بعض معاصريه كما سيأتي عن قريب أنّ غاية الحكم بثبوت الطهارة في القاعدة ليست إلّا نسخ هذا الحكم في الشريعة ، ويظهر من كلامه في آخر بيانه في التكلّم على هذا الخبر ما يوافق هذا المقام فليتأمل فإنّ العبارة لا تخلو من قلق واضطراب وإشكال وإعصال من أولها إلى آخرها ، ولا أشكو إلّا من قلة فهمي وقصور باعي .

قوله : بل تجري في مسبوق النجاسة على أقوى الوجهين الآتين^(١).

قد اختلف كلام المصنّف في هذه المسألة ونظائرها من موارد اجتماع مجرى الاستصحاب والقاعدة ، فهاهنا أشار إلى تقديم قاعدة الطهارة على استصحابها ، وكذا في أوّل مبحث حجّة الظنّ ذكر أنّ أصالة حرمة العمل بالظنّ يعني القاعدة على ما بيّنها مقدّمة على استصحابها واستشهد عليه بتقديم قاعدة الاشتغال على استصحابه مستدلاً بتقدّم موضوع القاعدة وهو مجرد الشكّ على موضوع الاستصحاب وهو العلم بالحالة السابقة مع الشكّ اللاحق ، واختار في آخر الرسالة عند تعرّض معارضة الاستصحاب مع سائر الأصول تقديم الاستصحاب نظراً إلى أنّ حاله حال الدليل بالنسبة إلى سائر الأصول بملاحظة أنّه جرّ الواقع تنزيلاً إلى حال الشكّ ، ولكل وجه وسيأتي تحقيق حال المسألة إن شاء الله تعالى عند التعرّض لكلام المتن هنالك .

قوله : أقول ليت شعري ما المشار إليه بقوله هذا الحكم مستمر الخ^(١).
لنا أن نختار من جانب صاحب الفصول الشقّ الأوّل ونبيّن مراده بحيث لا
يرد عليه الإشكالان وهو أن قوله (عليه السلام) « كلّ شيء طاهر » مفاده قاعدة
الطهارة غير معيّن بغاية ، بل هي قضية مهمة قد أجمل فيها مقدار زمان ثبوت
الطهارة ، وقوله « حتّى تعلم أنّه قدر » مفاده استمرار تلك الطهارة إلى زمان العلم
بالقذارة وهو الاستصحاب ، نعم يرد عليه أنّ الظاهر أنّ مجموع الكلام قضية
واحدة مسوق لبيان حكم واحد إمّا الاستصحاب أو القاعدة .

قوله : إلّا أنّ الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير
متحقّق غالباً الخ^(٢).

الإنصاف أنّ الأظهر في هذه الرواية أيضاً حملة على قاعدة الطهارة كرواية
كلّ شيء طاهر لكن في خصوص الماء ، ومجرّد أغلبية أفراد موارد المسبوقه
بالطهارة لا يصير منشأ لصرفها إلى استصحاب الطهارة فإنّها بعمومها شاملة لما
كان حاله السابق هي النجاسة أيضاً .

تتمة : ومما استدلّ به من الأخبار على المطلوب ما حكاه في المتن في
أوّل الرسالة^(٣) عن الشيخ (رحمه الله) في العدة^(٤) انتصاراً للقائل بحجّة
الاستصحاب ممّا روي عن النبي (صلّى الله عليه وآله) من أنّ الشيطان ينفخ بين أيتي
الرجل فلا ينصرفنّ أحدهم إلّا بعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً . ومنها ما عن

(١) فرائد الأصول ٣ : ٧٥ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٧٧ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ١٤ .

(٤) العدة ٢ : ٧٥٧ - ٧٥٨ .

مصباح الشريعة عن الصادق (عليه السلام) « لا يدفع اليقين بالشك »^(١) ومنها ما عن الفقه الرضوي (عليه السلام) « إذا شككت في الحدث لا تنقض اليقين بالشك »^(٢) وعنه أيضاً « وإن توضأت وضوءاً صليت صلاتك أم لم تصل ثم شككت فلم تدر أحدثت أم لم تحدث فليس عليك وضوء لأن اليقين لا ينقض بالشك »^(٣) وربما تذكر هنا أخبار أخر قد حكم الشارع في مواردھا على طبق الحالة السابقة فإن لم تكن دليلاً على المطلب فلا تخلو عن تأييد.

قوله : فيختص متعلّقه بما من شأنه الاستمرار الخ^(٤).

يعني تعلّق النهي بنقض ما من شأنه الاستمرار ، فالمراد أنّ رفع اليد عن استمرار ذلك الشيء بالشك منهي عنه ولا يصدق هذا المعنى إلّا بالنسبة إلى الشك في الرافع بعد تحقّق المقتضي ، ولما كان هذا المعنى أقرب إلى حقيقة النقض لا جرم يكون الحمل عليه متعيّناً . لكن يرد عليه أنّا لا نسلّم أنّ ملاك صدق حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتّصالية ليكون هذا المعنى أقرب مجازاته ، بل الملاك رفع الشيء المستحكم وهدمه ، وبعبارة أخرى حلّ الأمر المبرم المحكم ، ألا ترى أنّه يقال نقض الحائط إذا هدمه ونقضت غزلها إذا حلّته ، ولا يقال نقض الحجر إذا رفعه عن مكانه وإن كان ثبوته في ذلك المكان مقتضياً للبقاء إلى زمان الرافع ، وحينئذ نقول لما كان النقض حقيقة في رفع الأمر المبرم المحكم لكن في المحسوسات كان الأقرب إليه رفع الأمر المحكم في الأمور غير الحسيّة فيشمل

(١) مصباح الشريعة : ٦٧ . (وفيه : لا تدع ..) .

(٢) فقه الرضا : ٦٧ .

(٣) فقه الرضا : ٦٧ .

(٤) فرائد الأصول ٣ : ٧٩ .

مورد الشكّ في الراجع ومورد الشكّ في المقتضي أيضاً ، وصدق النقض فيه باعتبار أنّ اليقين السابق أمر محكم ليس كالظنّ والشكّ^(١).

قوله : لأنّ الفعل الخاصّ يصير مخصّصاً لمتعلّقه العام^(٢).

التحقيق أنّ تحكيم ظهور الفعل على ظهور المتعلّق أو العكس ، ومثله تحكيم ظهور صدر الكلام على الذيل أو العكس ، لا يدخل تحت ضابط سوى الأظهرية وهي تختلف بحسب المقامات ، وكون الفعل فيما نحن فيه أظهر في الخصوص من المتعلّق أعني لفظ اليقين في العموم محل تأمل بل منع .

ثم إنّ تعليله أرجحية المعنى الثاني على الثالث بقوله لأنّ الفعل الخاصّ الخ ، لا يخلو عن حزاة ، فإنّ علّة الترجيح إنّما هي الأقربية إلى الحقيقة كما صرح به في ابتداء الكلام ، نعم هذا التعليل إنّما يصلح أن يكون دفع دخل تقريره أنّ الحمل على المعنى الثاني مستلزم لتخصيص عموم المتعلّق الشامل لصورة الشك في المقتضي أيضاً ، بخلاف الحمل على المعنى الثالث ، فيجانب بأنّ الفعل الخاصّ قرينة على تخصيص المتعلّق ، لكن الانصاف عدم دفع اليراد في المقام بهذا

(١) أقول : الإنصاف عدم ورود هذا الإيراد ، سلّمنا أنّ الإبرام والاستحكام مأخوذ بالنسبة إلى متعلّق النقض في صدق النقض ، إلّا أنّ ذلك لا ينافي اعتبار الاتّصال والربط أيضاً فيه في صدق النقض ، وليس لفظ النقض إلّا كلفظ الكسر والقطع والخرق والشقّ والفصل ونحوها في كونه ظاهراً في رفع الأمر المتّصل المحكم ، وما ذكر شاهداً على أنّ ملاك صدق النقض حقيقة كون متعلّقه أمراً مستحكماً من أنّه لا يقال نقض الحجر إذا رفعه عن مكانه ، فيه : أنّ نقض الحجر ليس إلّا بالكسر ورفع عن مكانه إنّما هو نقض لتحيزه الخاصّ ، ولا ريب في أنّه يصدق النقض بالنسبة إلى كونه في حيزه الخاصّ لاقتضائه الاستمرار واتّصاله بالتحيز في الأزمنة اللاحقة في ذلك المكان ، فتدبر .

الجواب لأنّ الأمر فيما نحن فيه دائر بين مجاز واحد وإن كان بعيداً وهو حمل النقض على المعنى الثالث ، وبين مجازين أحدهما في لفظ النقض وإن كان أقرب والآخر تخصيص اليقين بصورة الشك في المقتضي ، ويمكن أن يكون المجاز الواحد وإن كان بعيداً أرجح من مجازين وإن كان أحدهما أقرب من الأول ، وإن سلّمنا كون الفعل الخاص قرينة لتخصيص المتعلّق في نفسه فإنّ ذلك فيما إذا كان الفعل حقيقة في الخاص وظاهراً فيه لا في مثل المقام من دوران الأمر بين حمل الفعل على الخاص مجازاً المستلزم لارتكاب مجاز آخر في المتعلّق والحمل على العام من دون لزوم خلاف ظاهر آخر .

قوله : كما في قول القائل لا تضرب أحداً^(١).

يمكن أن يمنع ظهور لفظ أحد في أعم من الحي والميت بل منصرف إلى الحي ، ألا ترى أنّه لو قيل ما رأيت أحداً يصدق ذلك مع فرض أنه رأى ميتاً .

قوله : لأنّ التصرّف لازم على كلّ حال^(٢).

توضيحه : أنّ نفس اليقين قد انتقض قطعاً بفرض عروض الشك فلا معنى للنهي عن نقضه الاختياري ، فلا بدّ أن يتعلق النهي عن النقض بما هو قابل للنقض الاختياري وليس إلّا نفس المتيقّن أو آثاره التي يمكن إسنادها إلى اليقين ويقال إنّها آثار اليقين ، وعلى الأول يكون المجاز في اللفظ وعلى الثاني يكون من باب مجاز الحذف . وفيه ما مرّ مراراً من جواز النهي عن نقض اليقين تنزيلاً والأمر ببقاء اليقين تنزيلاً باعتبار بقاء الآثار ولا يحتاج فيه إلى ارتكاب مجاز أصلاً .

فإن قلت : على هذا يدور الأمر بين ارتكاب هذا التنزيل وبين ارتكاب

(١) فرائد الأصول ٣ : ٧٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٧٩ .

المجاز أو الحذف وكلاهما خلاف الظاهر فما وجه الترجيح .

قلت : على التقديرين يلزم ارتكاب التنزيل ، إذ كما أنَّ نقض نفس اليقين غير معقول بعد الشك لكونه منقوضاً بنفس الشك قهراً كذلك نقض المتيقن المشكوك فيه أو آثار اليقين المشكوك الوجود أيضاً لا يمكن على نحو التنجيز ، والحاصل أنه لا بدّ في صدق النقض من وجود متعلّق له فما لم يحرز وجوده لم يصدق حقيقة النقض سواء كان المتعلّق مقطوع العدم أو مشكوك الوجود ، وحينئذ نقول معنى لا تنقض المتيقن ليس إلّا تنزيل المتيقن المشكوك الوجود منزلة الموجود باعتبار الآثار ، فإذا احتيج بالأخيرة إلى هذا التنزيل نلتزم بهذا من الأول من دون ارتكاب مجاز ونقول المعنى أنه لا تنقض اليقين ولا ترفع اليد عنه ونزله منزلة الموجود باعتبار ترتيب الآثار ، ومحصل معنى « لا تنقض اليقين » على هذا كن كما أنك متيقن واعمل كما تعمل حال اليقين ، كما أنَّ المعنى على ما ذكره المصنّف اعلم كما كنت تعمل حين وجود المتيقن ، وقد مرّ في بيان حديث الرفع في رسالة البراءة ما ينفعك هنا فتذكّر .

قوله : بل المراد نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة أو أحكام اليقين الخ^(١).

ظاهر هذا الكلام أنَّ مفاد قوله لا تنقض المتيقن متّحد مع مفاد لا تنقض آثار اليقين عموماً وخصوصاً ، مع أنه ليس كذلك لأنّ الأول يشمل ما إذا كان المتيقن حكماً شرعياً تكليفاً كوجوب شيء أو حرمة ، ومعنى عدم نقضه الحكم ببقائه فيترتب عليه حكم العقل بوجوب الطاعة ، بخلاف الثاني إذ لا أثر شرعياً للحكم الكذائي حتى يحكم ببقائه ولازمه عدم جريان استصحاب الحكم الشرعي

الكذائي ، فالأولى للمصنّف أن يختار الوجه الأول ، هذا .

وربما يورد على المصنّف بأنّ ما ذكره من أقربية المعنى الثاني من المعنى الثالث ممنوع ، وذلك لأنّ وجه مجازية النقض في المقام أنه حقيقة في رفع الأمر الموجود ، وفيما نحن فيه ليس متعلقه أعني المتيقن موجوداً بل هو مشكوك الوجود ، وكما أنّ تعلق النقض بالمعدوم مجاز كذلك تعلقه بمشكوك الوجود ، وحينئذ نقول لا فرق بين أن يكون مشكوكاً باعتبار الشك في المقتضي أو باعتبار الشك في المانع بعد إحراز المقتضي ، كما لا فرق بين أن يكون الشيء معدوماً بسبب عدم المقتضي أو بسبب وجود المانع لأنه لا ميز بين الأعدام .

لا يقال : وجه الأقربية أنّ ما كان مقتضيه محرزاً فقد أشرف على أن يوجد بخلاف ما إذا كان المقتضي مشكوكاً فإنه أبعد من الوجود وأبعد من الحقيقة .

لأنّا نقول : لنا أن نفرض المقتضي في القسم الثاني مشرفاً على الوجود ونعلم بعدم المانع فهو يساوي القسم الأول من الجهة المذكورة ، سلّمنا ذلك كلّه لكن نمنع كون هذه الأقربية مرجّحاً لكونها اعتبارية لا يساعده فهم العرف بحيث ينصرف الذهن إليه لتكون مرجّحاً .

وفيه : أنّ ما ذكر أجنبي عن كلام المتن فإنه ظاهر في أنّ جهة المجازية كون النقض حقيقة في رفع الأمر المتصل المحسوس .

والتحقيق : أنّ لفظ النقض في المقام مجاز من وجهين : أحدهما ما ذكره المورد من أنه حقيقة في رفع الأمر الموجود تحقيقاً لا تنزيلاً فارادة الرفع التنزيلي مجاز . والثاني ما أشار إليه المصنّف من كونه حقيقة في رفع الأمر المتصل المحسوس فارادة رفع الأمر الغير المحسوس مجاز ، والأقربية التي ادّعاها المصنّف بملاحظة الجهة الثانية ، وما منعه المورد بملاحظة الجهة الأولى فلا يتوجّه الايراد على المصنّف .

قوله : والمراد بأحكام اليقين ليس أحكام نفس وصف اليقين^(١).

فيه تأمل ، إذ يمكن للشارع تنزيل غير اليقين منزلة وصف اليقين والحكم بترتب آثاره عليه كما هو كذلك في سائر التنزيلات الشرعية ، وأي فرق بين تنزيل الشارع التيمم منزلة الوضوء والطواف منزلة الصلاة وبين تنزيل الشك المسبوق باليقين منزلة اليقين ، وحيث نقول لا مانع من إرادة آثار نفس اليقين والمتيقن معاً ، وكذا على ما اخترنا في معنى الأخبار من أن المراد النهي عن نقض نفس اليقين يمكن أن يكون ذلك بملاحظة آثار نفس اليقين والمتيقن كليهما ، فمعنى لا تنقض اليقين افترض اليقين الزائل باقياً واعمل كما كنت تعمل لو كنت متيقناً بالنسبة إلى جميع أحكام حال يقينك .

فإن قلت : أخذ آثار المتيقن مبني على أخذ اليقين طريقاً إلى متعلّقه ، وأخذ آثار وصف اليقين مبني على حمل اليقين على اليقين الموضوعي ولا يمكن الجمع بين المعنيين لعدم الجامع بينهما ، وذلك نظير ما حققه المصنّف في أول رسالة التعادل والترجيح بعد ما احتمل أن يكون حجّة أخبار الآحاد من باب الطريقة أو من باب الموضوعية قال : لا يمكن الجمع بينهما وحمل أدلة حجّيتها على الوجهين لعدم الجامع بين الجهتين .

قلت : قد عرفت الجامع بين الأمرين فيما نحن فيه وهو تنزيل اليقين المعلوم منزلة الموجود في جميع ما كان يترتب على اليقين طريقاً وموضوعاً ، وهذا بخلاف مسألة حجّة الخبر فإنه لو أريد إثبات حجّيته بكلا الاعتبارين بقوله صدّق العادل مثلاً لزم استعمال أمر صدّق في الوجوب الغيري بالنسبة إلى الطريقة والوجوب النفسي بالنسبة إلى الموضوعية ، ولا جامع بين الوجوب النفسي

والوجوب الغيري كما لا يخفى ، نعم لما كان اليقين ظاهراً في اليقين الطريقي دون الموضوعي كان المراد آثار المتيقن دون الأعم منه ومن آثار وصف اليقين ودون خصوص آثار اليقين ، فتدبر .

وكيف كان ، فقد تبين ممّا ذكرنا غير مرة - من حمل الأخبار على النهي عن نقض نفس اليقين بمعنى تنزيله منزلة الموجود يعني باعتبار الآثار ، ويكون تعلق النقض باليقين باعتبار أنه أمر مبرم مستحكم - أنّ مدلولها أعم من موارد الشك في الرافع والشك في المقتضي ولا يختص بالأول كما أراده المصنّف .

لا يقال : بناءً على ما ذكرت من إبقاء اليقين على ظاهره وتعلق النقض به دون المتيقّن ينطبق مفاد الأخبار على قاعدة اليقين دون الاستصحاب .

لأننا نقول : قد مر وسيأتي أيضاً في المتن أنّ مناط الفرق بين الاستصحاب والقاعدة أخذ الزمان قيدها للمتيقن كما في القاعدة أو ظرفاً له كما في الاستصحاب ، ولا يتفاوت الأمر في ذلك بين أن يكون المنقوض نفس اليقين أو المتيقن في لسان الخبر ، وبالجمله كلا المعنيين يحتمل كلا الاعتبارين فليتمس تعيين أحد الاعتبارين من مكان آخر ، وقد مر وجه تطبيق الأخبار على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين ودون الأعم مع ما فيه ، فتذكر .

فإن قلت : سلّمنا بقاء لفظ اليقين على ظاهره وصحة تعلق النقض به إلا أنّه يمكن أن ينتصر للمصنّف ويقال إنّ ذلك أيضاً مختصّ بالشك في الرافع بدعوى أنّ تعلق النقض به يقتضي أن يكون له إبرام واستمرار حتّى يكون قابلاً للنقض ، ولا يكون ذلك إلاّ فيما كان متعلق اليقين ممّا له اقتضاء البقاء والاستمرار فلا يشمل موارد الشك في المقتضي .

قلت : قد عرفت سابقاً أنّ صدق النقض إنّما يتوقّف على أن يكون متعلقه أمراً مبرماً محكماً لا غير ، والأمر المبرم على ما ذكرنا هو اليقين بالشيء وهو

موجود في الشك في المقتضي أيضاً، بل لنا أن نقول إن صدق النقض لعلّه باعتبار أنّ المتعلّق أمر مفروض الوجود فيكون نقضه بمعنى الحكم بعدم ذلك الموجود كما أشار إلى ذلك بعض المحقّقين في توجيه عبارة المتن وقد مر في الحاشية السابقة. وما قيل من أنّ هذا مجرد احتمال لا يصح به صدق النقض بحيث يكون ظاهراً فيه، مدفوع بأنّ الاحتمال يكفي في المقام وإنّما تتمسّك للعموم بظهور اللام في اليقين في الجنس أو الاستغراق، والغرض من إبداء الاحتمال المذكور دفع ما يقال من لابدّيّة صرف ظهور العموم بقرينة تعلق النقض به فإنّ أمكن صحة تعلق النقض به مع بقاءه على العموم نحمله على العموم هذا كله، مع أنه يمكن أن يقال سلّمنا أنّ المراد من حرمة نقض اليقين نقض المتيقن، لكن المراد من المتيقن ليس ذات المتيقن مجردة عن وصف اليقين بل معه، فيمكن حينئذ أن يكون تعلق النقض بالمتيقن باعتبار وصفه العارض له أعني وصف اليقين ويعود الكلام من عدم اختصاص ذلك بالشك في الرافع بل أعم منه ومن الشك في المقتضي أيضاً. قوله: ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنى الثالث مثل قوله (عليه السلام) «بل ينقض الشك باليقين»^(١).

يمكن أن يكون المراد منه نقض الشك باليقين السابق، فيكون محصل معنى قوله «لا ينقض اليقين بالشك بل ينقض الشك باليقين» أنه لا يرفع اليد عن الطهارة السابقة المتيقنة بالشك اللاحق في تلك الطهارة، بل يرفع اليد عن هذا الشك اللاحق باليقين السابق ويؤخذ بمقتضى اليقين السابق، وعلى هذا تكون الفقرة الثانية كالتأكيد للفقرة الأولى، ويمكن أن يراد منه نقض الشك باليقين اللاحق بخلاف اليقين السابق، ويكون محصل معنى الفقرتين حينئذ أنه لا يرفع

اليقين بالطهارة بالشك فيها بل يرفع اليد عن هذا الشك باليقين بالحدث ، فهو نظير قوله « بل تنقضه بيقين آخر » . ويمكن أن يراد نقض المشكوك فيه باليقين بالخلاف ويكون محصل المعنى لا ترفع اليد عن الطهارة المعلومة بالشك فيها بل ترفع اليد عن الطهارة المشكوكة باليقين بالحدث^(١).

وكيف كان لا شهادة في هذه الفقرة على إرادة المعنى الثالث من قوله (عليه السلام) « لا تنقض اليقين » بناء على الاحتمال الثالث فيها ، لأنّ ما تعلق به النقض أعني لفظ الشك قد أريد منه المشكوك وهو عين المتيقن السابق الذي فرضنا أنه أمر ثابت مقتض للاستمرار بقرينة تعلق لا تنقض به ، فصار موافقاً للفقرة الأولى في كون متعلق النقض هو الأمر الثابت ، نعم على الاحتمالين الأولين يمكن أن يكون شاهداً على المعنى الثالث كما أراده المصنّف ، وتقريبه أنّ الشك ليس كالطهارة والحدث ممّا يدوم بعد حصول سببه إلى أن يرفعه رافع ، وأجاب عنه في المتن بمنع ذلك وأنّ الشك أيضاً لا يرتفع إلّا برفع ، وفيه نظر لأنّ الشك واليقين من قبيل المتضادّين لا المتمانعين حتى يؤثّر كل منهما في رفع الآخر ، وشأن المتضادّين مجرد عدم اجتماعهما في محلّ واحد إلّا أنّ كلّاً منهما يوجد بوجود علته ويعدم بانتفاء علته ، وهذا بخلاف الطهارة والحدث المتمانعين فإنّ كلّاً منهما يؤثّر في اعدام الآخر ويرفعه .

قوله : وقوله « ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » الخ^(٢).

وهنا بيان لطيف لتوجيه عموم الأخبار للشك في المقتضي لعلّه أوجه مما

(١) والأظهر عندي هو المعنى الثالث ثم الثاني وإن أصرّ السيّد الأستاذ على أنّ الأظهر هو الأول .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٨٠ .

في المتن وهو أن يقال إن هذه الروايات الأربع التي أطلق الشك فيها على ما يعمّ الشك في المقتضي لو صارت قرينة على إرادة الأعم في قوله « لا تنقض اليقين بالشك » فهو ، وإلاّ فهي بنفسها كافية في إثبات العموم ، هب أن قوله « لا تنقض اليقين » مخصص باثبات حجّة الاستصحاب في الشك في الراجع فهو لا ينافي عموم الأخبار الآخر ، وما أجاب به عنها في المتن من منع كون هذه الأخبار دليلاً على الاستصحاب قد عرفت ما فيه سابقاً فإنّ بعضها دليل لو لم يكن كلّها ، قد مرّ توجيهه في محلّه .

قوله : وأمّا قوله (عليه السلام) « من كان على يقين فشك » فقد عرفت الإشكال في ظهوره^(١).

قد عرفت ظهوره في الأعم من الاستصحاب وقاعدة اليقين فتذكر .

قوله : مع إمكان أن يجعل الخ^(٢).

مجرد إمكان كون خصوص الذيل قرينة على تخصيص عموم الصدر لا ينفع ، لم لا يكون عموم الصدر قرينة على إرادة العموم من الذيل أيضاً فإنّه ممكن أيضاً ، والمدار على الظهرية كما عرفت ، ولم تثبت أظهرية الذيل في الخصوص على الصدر في العموم .

قوله : مع أنّ الظاهر من المضي الجري على مقتضى الداعي السابق^(٣).

إن أراد من الداعي السابق داعي شخص الفاعل فهو أجنبي عن المقصود

(١) فرائد الأصول ٣ : ٨١ (لاحظ الهامش) .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٨١ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٨١ .

من إحراز المقتضي للحكم المتيقن ، وإن أراد منه المقتضي للحكم فلا نعلم دلالة لفظ المضي عليه ، مع أن الماتن جعل هذه الرواية أظهر في الشك الساري وقاعدة اليقين ، وعليه فكيف يكون المقتضي للحكم محرراً ويشك في رافعه ليحمل لفظ المضي عليه ، فليتأمل .

قوله : من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرافع^(١).

فيه نظر أمّا أولاً : فلأنّ العبرة بعموم لفظ « اليقين لا يدخله الشك » لا بخصوص المورد . وأمّا ثانياً : فلأنّ مورد الشك في الرواية موضعان ابتداء رمضان وابتداء شوال ، سلّمنا في أنّ قوله (عليه السلام) « افطر للرؤية » منطبق على استصحاب الاشتغال والشك فيه في الرافع ، وأمّا قوله (عليه السلام) « صم للرؤية » من حيث الشك في دخول رمضان من قبيل الشك في المقتضي على الظاهر ، بل هو مجرى قاعدة البراءة . وأمّا ثالثاً : فلأنّ ما ذكره من الحمل على استصحاب الاشتغال إنّما يتم لو لم يرد من الرواية استصحاب موضوع رمضان بل لعلّه الظاهر منها ، وعليه يرجع إلى الشك في المقتضي كما لا يخفى .

وأما رابعاً : سلّمنا ذلك كلّه إلّا أنه لا يتم إلّا على تقدير أن يكون صوم مجموع أيام رمضان تكليفاً واحداً ، وهو في محل المنع ، بل مرجعه إلى تكاليف ، وتام البيان في ذلك في الفقه .

قوله : وفيه أنّ تلك الأصول قواعد لفظية مجمع عليها^(٢).

بل التحقيق أنّ هذا كله اعتماد على الظن والظهور المستند إلى الوضع أو

(١) فرائد الأصول ٣ : ٨٢ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٨٣ .

الاطلاق ، وليس هناك أصل أصلاً ، إذ لو أُريد من أصالة عدم التخصيص والتقيد وعدم قرينة المجاز وغيرها الأصل التعبدى الشرعى فهو واضح الضعف ، لأنّ هذه الظواهر معتبرة عند من لا يتدينّ بدين وشرع ، وإن أُريد الأصل العقلاني بمعنى أنّ العقلاء يبنون الأمر على عدم التخصيص والتقيد والمجاز إلى غير ذلك ثم يعملون على طبق الظواهر فهو أيضاً فاسد ، لأنّا لم نجد في بناء العقلاء التعبد بشيء في بنائهم وإنّما يعملون على طبق ظنونهم مطلقاً فيما انسند فيه طريق العلم في جميع أمورهم من التجارات والزراعات وغيرها ولا يعتنون باحتمال عدم حصول مقاصدهم بطرّو الطوارئ الاتفاقية ، وأيّ فائدة في البناء على عدم طرّو الطوارئ ، فإنّ الأمور الواقعة واقعة على ما هو مقدر مكتوب في اللوح المحفوظ ، والظن المعتمد عليه لا يتفاوت سواء بني على عدم وقوع الطرف المرجوح أم لم يبن ، ودعوى أنّ الظن والظهور فيما نحن فيه مستند إلى الأصول العدمية المذكورة أيضاً بيّنة الفساد يشهد بذلك ما اشتهر في ألسنتهم من أنّ المخصّصات والمقيّدات وقرائن المجازات قرائن صارفة عمّا يقتضيه اللفظ الموضوع في نفسه ، فاللفظ ظاهر في المعنى ، والقرينة لو كانت موجودة تصرفه عن ظهوره إلى غيره .

قوله : لكن الذي يظهر بالتأمّل عدم استقامته في نفسه - إلى قوله -

فتأمّل (١).

هذه العبارة صارت محلاً للأنظار ، ونحن نذكر أولاً ما هو الأظهر عندنا في ترجمتها ثمّ نتعرّض لما ذكره غيرنا فنقول : المراد من قوله عدم استقامته في نفسه أنّ التوجيه المذكور لكلام المحقّق أعني حمل المقضي على العموم أو الإطلاق والعارض على احتمال التخصيص أو التقيد غير مستقيم في نفسه لأنّه بعيد عن

اللفظ ، إذ ظاهر لفظ المقتضي هو مقتضي الحكم وسببه لا دليله ، والمراد من قوله وعدم انطباقه على قوله المتقدم والذي نختاره الخ أن التوجيه المذكور لا ينطبق على العبارة المذكورة باعتبار تمثيله بعقد النكاح وأنه اقتضى حلّ الوطء مطلقاً فإنّ عقد النكاح سبب للحل مطلقاً لا أنّه دليل عام أو مطلق وهو واضح .

قوله : وإخراجه للمدّعى عن عنوان الاستصحاب^(١).

وجهه : أنّ موارد وجود العموم أو الاطلاق موارد الدليل الاجتهادي ، ومورد الاستصحاب فرع عدم وجود الدليل .

قوله : كما نبّه عليه في المعالم^(٢).

يعني أشار في المعالم إلى خروج المدّعى أعني الأخذ بالعموم أو الاطلاق عن عنوان الاستصحاب حيث قال : وكأنّه أي المحقّق رجع عمّا اختاره أولاً من حجّية الاستصحاب واختار قول المنكرين حيث قال والذي نختاره الخ ، لأنّ العمل بالعموم والاطلاق ليس من محل النزاع في شيء .

قوله : فتأمّل^(٣).

لعلّه إشارة إلى أنّ كلام المعالم (رحمه الله) يحتمل أنّه حمل كلام المحقّق على التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع وادّعى انحصار النزاع في الأول كما استظهره في المتن سابقاً عند تعداد الأقوال ، هذا ما فهمناه من العبارة المذكورة .

قيل إنّ المراد من قوله عدم استقامته في نفسه أنّ التوجيه المذكور أعني

(١) فرائد الأصول ٣ : ٨٦ (انظر الهامش) .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٨٦ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٨٦ .

حمل المقتضي في كلام المحقق على العموم أو الاطلاق غير مستقيم ، باعتبار أنَّ العموم وكذا الاطلاق بنفسه غير مقتض للحكم ، بل هو مع أصالة عدم التخصيص أو التقييد ، فإنَّ الأصل المذكور دخیل في إيجاب العموم للظن بالحكم ، فالعموم جزء المقتضي لاتمامه .

وفيه : مع أنَّه خلاف ظاهر العبارة باعتبار ذيلها ، ما مر في الحاشية السابقة من أنَّ الظن والظهور غير مبتن على إجراء أصل عدم المخصص والمقيّد بل لا أصل لهذا الأصل أصلاً ، فتذكر .

وقيل في معنى قوله « عدم استقامته في نفسه » وجه آخر ، وهذا القائل حمل التوجيه المذكور على أنَّ المراد أنَّ المقتضي بالمعنى المعروف يرجع إلى العام أو المطلق ، فقال إنَّ المراد من عدم استقامته في نفسه أنَّ هذا التوجيه غلط كيف وظهور العام وشموله للفرد المشكوك فيه في نفسه معلوم ، ولكن اقتضاء المقتضي للمشكوك مشكوك فكيف يرجع المقتضي إلى العام ، وأيضاً مورد التمسك بعموم العام واطلاق المطلق منحصر فيما إذا كان عدم ورود المخصص والمقيّد محرزاً في الظاهر لكن احتمالنا التخصيص أو التقييد بحسب واقع المراد ، لا فيما لو احتمالنا ورود المخصص أو المقيّد ولم نظفر به فإنَّ المورد مورد التمسك بأصالة عدم ورودهما لا التمسك بالعموم أو الاطلاق ، وما نحن فيه من قبيل الثاني فلا يصحّ التمسك بالعموم .

ولا يخفى ما في هذا الكلام ، أمّا أولاً : فلأنَّ الكلام الموجّه كالصريح في أنَّ المراد من المقتضي هو الدليل العام أو المطلق لا إرجاع المقتضي المصطلح إلى العام أو المطلق .

وأما ثانياً : فلأنَّ مورد التمسك بالعموم أو الاطلاق لا ينحصر فيما ذكره بل في كل ما لا يعلم بالتخصيص والتقييد ، سواء علمنا بعدم صدورهما واحتملناهما

واقعاً أو احتمالنا صدورهما وعدم الوصول إلينا ، بل عرفت آنفاً أنه لا معنى لأصالة عدم التخصيص والتقييد إلاّ الأخذ بظهور العموم أو الاطلاق .

قوله : ومنها أنّ الثابت في الزمان الأول ممكن الثبوت في الآن الثاني^(١).

قد علّل المصنّف رحمه الله هذه المقدّمة بأنّه لو لم يكن ممكن الثبوت في الآن الثاني لم يحتمل البقاء وهو خلاف الفرض في مورد الاستصحاب ، مع أنّ أوائل الأصوليين الذين اعتمدوا على هذا الدليل وأضرابه علّلوها بأنّه لولاه لزم خروج الممكن عن الامكان الذاتي إلى الامتناع ، ولعلّ وجه العدول عنه ما أورد عليه في الفصول^(٢) وملخصه : أنّه إن أُريد أنّ ما أمكن وجوده في وقت فلا بدّ من أن يكون ممكن الوجود في سائر الأوقات فهو ممنوع ، ألا ترى أنّ أجزاء الزمان وكذا الزمانيات إذ أخذت من حيث تقييدها بالأزمة الخاصّة يمتنع وجودها لاحقاً كما يمتنع وجودها سابقاً لامتناع تقدّم الشيء على نفسه . وبعبارة أخرى لا مانع من صيرورة الممكن الذاتي ممتنعاً بالغير ، وإن أُريد أنّ الممكن الذاتي لا ينقلب إلى الامتناع الذاتي فهو حق إلاّ أنّه لا ينتج المدعى من إمكان الوجود في الزمان الثاني ، إذ يحتمل أن يكون ممتنعاً فيه بالعرض ، قال فالوجه أن يتمسك بلزوم خلاف الفرض على تقدير بطلان هذه المقدّمة ، إذ الكلام في استصحاب ما يمكن بقاؤه في الزمان الثاني ، إلى آخر ما ذكره .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٨٦ .

(٢) الفصول الغروية : ٣٧٠ .

قوله : لاستحالة خروج الممكن عمّا عليه بلا مؤثّر^(١).

أورد على هذه المقدّمة أيضاً في الفصول^(٢) بأنّه لا يلزم من كون الثابت في الزمن السابق ممكناً في الزمن اللاحق توقّف عدمه على اقتضاء مؤثّر فيه ، بل يكفي عدم اقتضاء مؤثّر في بقائه على ما هو التحقيق من عدم استغناء الباقي في بقائه عن المؤثّر ، انتهى . نعم يتم هذا التعليل فيما إذا علم بالعلّة المقترضة للبقاء لولا الرافع ، ويصحّ به سوق الدليل بالنسبة إلى الشك في الرافع ، فيكون الدليل حينئذ لو تم أخصّ من المدّعى .

قوله : ففيه أنّه لا دليل على اعتباره أصلاً^(٣).

يمكن أن يقال : إنّ بناء العقلاء عند انسداد باب العلم على العمل بالظنون النوعية أيضاً ، ولا يقتضرون على الظنون الشخصية كما تقدّم في نتيجة دليل الانسداد من رسالة الظن ، فبناء على تمامية مقدّمات دليل الانسداد والقول بأصالة حجّية الظن حتى الظن النوعي على ما ذكرنا يكون حجّية الظن الاستصحابي موافقاً للأصل ، لكنّه مختص بالاستصحاب في الأحكام ويبقى حجّية الاستصحاب في الموضوعات خالية عن الدليل ، ولعل المستدل لا يريد أزيد من ذلك لأنّه بصدد حجّية الاستصحاب المحدود من أدلّة الأحكام .

قوله : وثانياً : لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك الخ^(٤).

دعوى أن كون الغلبة مفيدة للظن باعتبار ربط وملازمة جامعة بين الأفراد

(١) فرائد الأصول ٣ : ٨٦

(٢) الفصول الغروية : ٣٧٠ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٨٧ .

(٤) فرائد الأصول ٣ : ٨٩ .

الغالبية والفرد النادر غريبة ، كيف ولو كان بملاحظة الربط واشتراك مستند الحكم لم يحتاج إلى إحراز الغلبة ، بل كان اللازم الاكتفاء بإحراز حكم فرد واحد وإسراء حكمه إلى مشاركته في وحدة المستند ومناطق الحكم فافهم فإنه يرجع إلى القياس لا الاستصحاب ، وإن أُريد من الربط مجرد وجود جامع بينها صنفياً أو نوعياً أو جنسياً فهو موجود بالنسبة إلى جميع الموجودات .

قوله : الأولى إثبات الاستمرار في الجملة^(١).

هذه المرحلة الأولى لعلّه مستغنى عنها بإثبات المرحلة الثانية فإنّ الظن بمقدار خاص من الاستمرار مغنٍ عن تحصيل الظن بأصل الاستمرار في الجملة .
قوله : وأمّا الثاني وهو الشك في الرفع الخ^(٢).

وأيضاً يرد على المحقّق القمي مضافاً إلى ما في المتن ، أنّ الشك في الرفع مطلقاً سواء كان الشك في وجود الرفع أو في رافعية الموجود ليس شكّاً في الاستمرار الناشئ عن استعداد الأشياء للبقاء الذي بنى عليه كلامه ، بل لو علمنا مقدار استمرار شيء واستعداده للبقاء أبداً يمكن ارتفاعه برفع ، فربما يحصل الشك في بقاءه للشك في رافعية شيء له أو في وجود ما هو معلوم الرافعية ، وبالجملة ظاهر كلام هذا المحقّق بل صريحه أنّه ناظر إلى موارد الشك في المقتضي دون الرفع ، فيكون الدليل أخصّ من المدعى .

قوله : وممّا يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء الخ^(٣).

إنّما يتم الشهادة في المثالين بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن

(١) فرائد الأصول ٣ : ٩٠ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٩٢ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٩٤ .

الشخصي كما يظهر من البهائي (رحمه الله)، وأمّا بناء على اعتباره من باب النوعي فلا منافاة بين الظن ببقاء الحدث والظن بطهارة البدن في المثال الأول، وكذا الظن بكريّة مقدار معيّن من الماء وعدم كريتّه في المثال الثاني، نعم يقع الكلام في إمكان حجّية كلا الظنّين المذكورين معاً مع العلم بمخالفة أحدهما للواقع إجمالاً وهو كلام آخر غاية الأمر صيرورته لذلك من قبيل المتعارضين.

قوله : وزاد بعضهم أنّه لو لا ذلك لاختلّ نظام العالم^(١).

الظاهر أنّ هذا دليل آخر غير بناء العقلاء، لأنّ ما يوجب اختلال نظام العالم يستقل العقل بنفيه مع قطع النظر عن بناء العقلاء على عدمه، كما أنّ بناء العقلاء يكون دليلاً على المطلب مع قطع النظر عن حكم العقل بمفسدة اختلال النظام بل مع فرض عدمه، ومن هنا تبين أنّ ملاك حجّية الاستصحاب على مذاق المتشبّثين بالأدلة المذكورة وأمّثالها أحد أمور أربعة: أحدها الاعتماد على الكون السابق والعمل على الظن المستند إلى مجرد الكون السابق، وإليه ينظر الدليل الذي تشبّث به المحقّق والدليل الثالث بالتقريب الأول المذكور في المتن. الثاني الاعتماد على الغلبة واعتبار الظن الحاصل منها كما أشار إليه في المتن في ذيل الدليل الثالث واختاره السيد شارح الوافية^(٢) وصاحب القوانين^(٣). الثالث بناء العقلاء. الرابع: حكم العقل، ويظهر من المتن ضعف الكل، ولعمري أنّه بلغ فساد حجّية الاستصحاب من غير جهة الأخبار حدّ الوضوح، وثمرة نقل هذه الأدلة والجواب عنها هو التدرّب في كيفية المناظرة في كلّ باب بإيراد الحجج والأجوبة على ما

(١) فرائد الأصول ٣ : ٩٥.

(٢) شرح الوافية : ٣٢٥.

(٣) القوانين ٢ : ٥٣ - ٥٤.

هو دأب المناظرين من أهل الصناعة .

قوله : احتجّ النافون بوجوه^(١).

قال في الفصول واعلم أنّ هذا القول أعني القول بعدم حجّية الاستصحاب مطلقاً ممّا لم نعر بقاتله ، وإنّما وجدناه منقولاً في كلام البعض ، ويمكن أن يكون مذهباً لأكثر الحنفية على ظاهر ما نسب العضيدي إليهم حيث قال بعد تفسير استصحاب الحال باستصحاب الحكم : فأكثر المحقّقين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته وأكثر الحنفية على بطلانه^(٢) انتهى .

ولكن لا يخلو كلامه عن النظر ، لأنّ صريح كلام المعالم^(٣) اختياره لهذا القول ناسباً له إلى المعبر ، وسيأتي في المتن نقل عبارة المعبر في ذيل ثالث أدلّة هذا القول ، وعن الفاضل التوني^(٤) نسبته إلى السيد المرتضى (رحمه الله) ، ونسب أيضاً إلى ظاهر الشيخ في العدة^(٥) وإلى أكثر المتكلّمين ، والعلم عند الله .

قوله : مضافاً إلى امكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقّق في المعارج^(٦).

لاكرامة في إضافة هذا الوجه إلى الوجوه الثلاثة ، لأنّه إشارة إلى ما ذكره سابقاً في توجيه كلام المعارج من أنّ مراده من المقتضي للحكم الأول هو العموم

(١) فرائد الأصول ٣ : ٩٧ .

(٢) الفصول الغروية : ٣٧٥ .

(٣) معالم الدين : ٢٣٥ .

(٤) الوافية : ٢٠٠ .

(٥) عدّة الأصول ٢ : ٧٥٦ .

(٦) فرائد الأصول ٣ : ٩٩ .

والاطلاق ، وأورد عليه بعدم استقامته وخروجه عن الاستصحاب ، فكيف يجعله هنا دليلاً على المدعى أو مؤيداً .

وقيل إنّه أشار إلى ما ذكره المصنّف في تعداد الأقوال عند نقل كلام المعارج .

وفيه : أنّ المصنّف لم يزد هناك على بيان أنّ المستفاد من كلام المعارج هو القول بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع وإنّه اختار الحجّة في الثاني دون الأول .

قوله : أنّه لو كان الاستصحاب حجّة لوجب في من علم زيداً في الدار الخ^(١).

لا يخفى أنّ هذا الدليل بظاهره يدهي الفساد لا ينبغي لأهل العلم والعلماء الركون إليه ، ولعلّ المستدلّ به ممّن يرى انحصار الحجّة في القطعيّات فيصحّ له أن يقول لو كان الاستصحاب حجّة لكان موجباً للقطع واللازم باطل فالملزوم مثله . والجواب عنه : منع الانحصار فإنّ الأمارات الظنية التي ثبتت حجّيتها في الأحكام والموضوعات أكثر من أن تحصى ، نعم لو أريد انحصار الحجّة فيما يرجع بالآخرة إلى القطع فهو كذلك ، والاستصحاب من هذا القبيل بعد قيام الأدلّة على حجّيته .

قوله : لا يسلم الاستصحاب في أغلب الموارد عن المعارض^(٢).

من موارد غير الغالب استصحاب نفس الأحكام الشرعية التكليفية إذا لم يكن لها أثر شرعي آخر أصلاً أو كان لها أثر شرعي مسبوق بالوجود ، والضابط أنّ

(١) فرائد الأصول ٣ : ٩٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٠٠ .

كلّ مستصحب لم يكن له أثر مسبوق بالعدم سليم عن المعارضة المذكورة حكماً كان المستصحب أو موضوعاً .

قوله : وتوهم إمكان العكس ، مدفوع بما سيجيء توضيحه من عدم إمكانه^(١).

وسيجيء المناقشة فيما ذكره في توجيه جريان الاستصحاب في الشك السببي دون المسببي ، والتحقيق في توجيهه أنّ الشك المسببي لما كان ناشئاً من الشك السببي وتابعاً له يحدث بحدوثه ويزول بزواله لا يعد في نظر العرف والعقلاء شكّاً آخر مستقلاً وكأنه نفس الشك السببي ، فحكمه تابع له ، فإذا بني فيه على أحد طرفي الشك بأصل أو أمانة يتبعه الشك المسبب كما في صورة العلم بعينه ، والحاصل أنّه إن قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن يكون الظن بالمسبب تابعاً للظن بالسبب عند العقل والعقلاء دون العكس ، وإن قلنا باعتباره من باب التعبد فذلك حكم الشك المسبب تابع لحكم الشك السببي في نظر العقل والعرف فهو مشمول الدليل دون غيره ، وسيجيء لهذا زيادة توضيح في محله إن شاء الله تعالى .

قوله : ومنه يظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضي باستصحاب انتقاض التيمم^(٢).

يعني أنّ استصحاب وجوب المضي محكوم بالنسبة إلى استصحاب انتقاض التيمم بوجدان الماء لا العكس ، لأنّ الشك في وجوب المضي في الصلاة مسبب عن الشك في انتقاض التيمم وعدمه .

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٠١ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٠١ .

تنبيه : حكي عن بعض المناقشة في كون المثال المذكور مجرى لاستصحاب وجوب المضي في الصلاة لعدم إحراز المتيقن السابق فيه ، توضيحه : أنّ وجوب المضي الذي كان متيقناً قبل وجدان الماء إنّما كان بحسب الظاهر للجهل بالحال وأنه سيوجد الماء في أثناء الصلاة ، وإلاّ كان جواز الدخول في الصلاة من أصله مشكوكاً ، فهذا الشك الطارئ في أثناء الصلاة سار إلى زمان اليقين أيضاً ، فلا يتم ميزان الاستصحاب من اعتبار اليقين بالحكم الواقعي قبل زمان الشك واقعاً وبقاء هذا اليقين في حال الشك .

وفيه أولاً : أنّ هذا إنّما يتم فيما لو دخل في الصلاة في أوّل الوقت بعد التيمم إن جوّزناه ، أو كان منيماً قبل الوقت لغاية أخرى يصح التيمم لها ولم يمض مقدار زمان أداء الصلاة بتمامها فإنّه يمكن في هذه الصورة دعوى عدم العلم بتنجّز التكليف بالصلاة مع التيمم والحال أنه كان يجد الماء في أثناء الصلاة واقعاً في علم الله غاية الأمر أنّ المكلف كان جاهلاً بهذا الحال وقد علمه في أثناء الصلاة ، وأمّا إذا فرض مضي زمان يمكنه أداء الصلاة بحيث لو اشتغل بها أتمّها قبل وجدان الماء ووقعت صحيحة فقد علم بتكليفه بالصلاة مع التيمم وعند وجدان الماء يشك في بقاء ذلك التكليف الذي يعبر عنه بوجوب المضي وعدمه فتم ميزان الاستصحاب .

وثانياً : أنّه لو سلّمنا عدم جريان استصحاب وجوب المضي لا مانع من إجراء بقاء الطهارة الحاصلة بالتيمم السابق أو الاستباحة على الخلاف في كونه رافعاً للحدث أو مبيحاً ، إذ لا يتوقّف صحّة التيمم عند عدم وجدان الماء على أن يكون مكلفاً بالصلاة معه ، ضرورة صحته باعتبار ترتّب الغايات الأخر عليه ، هب أنّ التكليف بالصلاة معه صار مشكوكاً فيه من الأول لسريان الشك إليه فلا يضرّ ذلك بصحته في نفسه بالاعتبار المذكور ، وباستصحاب بقاء حكمه من الاستباحة

أو الرفع يحكم بصحة الصلاة معه أيضاً .

قوله : من كون استصحاب النفي المسمّى بالبراءة الأصلية معتبراً إجماعاً^(١).

إن أُريد من استصحاب النفي قاعدة البراءة التي هي من الأصول العملية وهي المسمّى بالبراءة الأصلية وهي ما قام الإجماع على اعتبارها ، فمع أنه خلاف ظاهر تعبيرهم بالاستصحاب لا يصير ذلك جواباً عن الاستدلال ونقضاً عليه ، إذ للمستدل أن يدفعه أولاً : بأنّ اعتضاد البيّنة التي من أمارات الواقع بالأصل لا معنى له ، وإنّما يصح اعتضاده بالاستصحاب لأجل كونه من الأمارات الظنية ، فصح للمستدل أن يقول لو كان الاستصحاب حجةً لزم ترجيح بيّنة النفي لأنّها أمانة معتضة بأمانة أخرى . وثانياً : بأنّ أصالة البراءة إنّما تجري في حقّ المنكر لو كان بنفسه شاكاً في ثبوت الدعوى لا في حقّ الحاكم الذي جاهل بالواقع ويعتمد في حكمه على البيّنة واليمين ونحوهما . وبعبارة أخرى لو كان الحاكم شاكاً في تكليف نفسه واشتغال ذمته صح له إجراء أصالة براءة ذمته عن التكليف وعن اشتغال الذمة ، ومفروض المسألة ليس كذلك لأنّ الحاكم شاك في اشتغال ذمة المنكر وربما كان المنكر عالماً بالواقع من اشتغال ذمته أو براءته ولا معنى لاجراء الحاكم الشاك أصالة براءة ذمة المنكر العالم بالحال ، وقد مرّ في أوّل مبحث الاستصحاب ما ينفع هذا المقام .

وإن أُريد من استصحاب النفي خصوص عنوان الاستصحاب الذي هو عبارة عن الاعتماد على الحالة السابقة كما هو الظاهر ويصح اعتضاد البيّنة به ، فيمنع كون حجّيته اجماعية بل هو أوّل الكلام ، وأيضاً لا يلائمه قوله اللهم إلّا أن

يقال إن اعتبارها ليس لأجل الظن ، إذ لو كان الاستصحاب في مورد بخصوص عنوانه حجة كان لأجل الظن على مذاقهم ، نعم يصح أن يجاب عن أصل الدليل بأنه إنما يتم لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب الظن وأما بناء على حجيته من باب التعبد لا يلزم منها ترجيح بيّنة النفي لأنه أصل لا يصلح أن يعاضد الأمانة ، وهذا جواب ثالث عن الاستدلال بضميمة الجوابين في المتن .

ويمكن أن يجاب عنه بجواب رابع : وهو أن ترجيح إحدى البيّنتين على الأخرى لا يتوقّف على كون المرجح حجة في نفسه ، بل يكفي فيه كونه مفيداً للظن ، فيصح سوق الكلام في قبال من يدّعي حصول الظن من الاستصحاب فيقال لو كان كذلك لرجح به بيّنة النفي مطلقاً لكونها موافقة للاستصحاب وإن لم يكن حجة^(١) ، هذا .

ويمكن أن يجاب عن أصل الاستدلال بجواب خامس وهو أن الاستدلال مبني على كون بيّنة النفي مسلّمة الحجة عندهم ، وعلى كون الحكم في تعارض البيّنتين هو البناء على الترجيح عند الجميع ، وعلى كون الترجيح معتبراً بمطلق المرجح الشامل لمطلق الظن الحاصل من الاستصحاب حتى يستكشف من تسالمهم على هذه المقامات الثلاثة وتسالمهم على عدم ترجيح بيّنة النفي بالاستصحاب عدم حجية الاستصحاب ، لكن المبني غير مسلّم في المقامات

(١) أقول : الإنصاف عدم ورود هذا على المستدل ، بل له أن يقرّر الدليل هكذا لو كان الاستصحاب حجة كان من جهة حصول الظن بالبقاء ، ولو كان الظن حاصلًا من الاستصحاب لزم ترجيح بيّنة النفي مطلقاً على بيّنة الاثبات لاعتضاها بالظن الاستصحابي ، وحيث لا يرجّحون بيّنة النفي يستكشف منه عدم حصول الظن من الاستصحاب وحيث لا ظن لا حجة للاستصحاب .

الثلاثة، لأنَّ أصل حجية بينة النفي مختلف فيه، فقال جماعة بعدم حجيتها وبذلك وردت رواية أيضاً، وكذا مسألة البناء على الترجيح في تعارض البينات مختلف فيها، فقال جماعة بعدم البناء على الترجيح بل المرجع القرعة ولا يخلو عن قوة، وهكذا مسألة عموم الترجيح فقال جماعة بالاختصار في مقام الترجيح بالأكثرية والأعدلية، بل اقتصر بعضهم على أحدهما، ولَمَّا كان الأمر بهذه المثابة فيحتمل أن يكون عدم تقديم بينة النفي بالاستصحاب إمّا من جهة عدم حجيتها، وإمّا من جهة عدم القول بالترجيح واختيار القرعة، وإمّا من جهة عدم القول بعموم الترجيح واختيار الاختصار فيه بالأكثرية أو الأعدلية أو هما معاً، فكيف يستكشف من عدم ترجيحهم بينة النفي عدم حجية الاستصحاب والحال هذه، هكذا ينبغي أن يقال في هذا المجال.

قوله: ثم إنَّ معنى عدم اعتبار الاستصحاب^(١).

وهنا احتمال ثالث لم يذكره المصنف وهو عدم اعتبار الاستصحاب فيما يتعلق بالوجودي سواء كان المستصحب وجودياً أو الأثر، واعتباره فيما يرجع إلى العدم محضاً من حيث المستصحب والأثر، فينحصر مورد الحجية فيما إذا كان المستصحب عديمياً بالنسبة إلى الأثر العدمي، لكن هذا الاحتمال بعيد لا شاهد عليه من كلامهم. وأمّا الاحتمالان المذكوران في المتن فيشهد للأول منهما ما حكاه التفتازاني عن الحنفية من أنَّ حياة الغائب بالاستصحاب إلى آخر ما نقله في المتن قبيل هذا، لا ما استشهد به المصنف في آخر كلامه مما حكاه التفتازاني عن الحنفية من أنَّ الاستصحاب حجة في النفي دون الاثبات. وللثاني ظاهر عنوان التفصيل بين الوجودي والعدمي، وعليه بنى المصنف الإشكال السابق الذي لم

يظهر له دفعه عن هذا القول والایراد الآتي من رجوع هذا التفصيل إلى التفصيل المختار ، فليتدبر .

قوله : مدفوع بأنّ الشك إذا فرض من جهة الرفع الخ^(١).

الإِنصاف أنّ التخیل المذكور كلام متين لا يندفع بهذا الدفع ، لأنه إنما يتم فيما إذا رتبّ الأحكام الشرعية على ذلك الأمر الوجودي وعدم الرفع بأن يقول مثلاً يشترط في الصلاة أن تكون مسبوقة بالوضوء وعدم وجود الحدث بعده فيقال إنّ صحة الصلاة مترتبة على أمرين أحدهما محرز بالعلم والآخر بالأصل ، فيرتب الصحة ، وأما إذا رتبها على الأمر الوجودي فقط غاية الأمر أنه يبين أنّ الشيء الفلاني رافع لذلك الأمر فلا يثبت باستصحاب عدم الرفع ذلك الأمر الوجودي من دون كونه أثراً لذلك العدم ، كما أنه كذلك بالنسبة إلى الطهارة والحدث فإنّ قوله (عليه السلام) « لا صلاة إلّا بطهور »^(٢)، إنما يدلّ على شرطية الطهارة ، وقوله (عليه السلام) « لا ينقض الوضوء إلّا الحدث والنوم حدث »^(٣) يدلّ على رافعية الحدث للوضوء وناقضيته ، لا على أنّ عدم الحدث معتبر في الصلاة ليكون صحتها مترتبة على ذلك العدم شرعاً حتى ينفع استصحابه ، هذا إذا كان الرفع شرعياً ، وأما إذا كان الرفع عقلياً أو عادياً فالأمر أوضح .

قوله : والأصل في ذلك أنّ الشك في بقاء الشيء الخ^(٤).

كان كلامه من أول هذا الايراد إلى هنا ناظراً إلى أنّ التفصيل بين العدمي

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٠٨ .

(٢) المستدرک ١ : ٢٨٧ / أبواب الوضوء ب ١ ح ٢ .

(٣) الوسائل ١ : ٢٥٣ / أبواب نواقض الوضوء ب ٣ ح ٤ .

(٤) فرائد الأصول ٣ : ١٠٩ .

والوجودي مساوق للتفصيل المختار في النتيجة والثمرة وإنما الاختلاف في طريق الوصول إليها ، وكلامه هذا صريح في أنّ الطريق الصحيح ما ذهب إليه هذا المفصل والأدلة مساعدة له لا الطريق المختار ، لكن في غير استصحاب الأمور الخارجية على ما سيذكره ، فيتحصّل من ذلك كلّ أنّ الأمور الخارجية عند الشك في رافعها لا بدّ من استصحاب نفسها ولا يغني عنه استصحاب عدم رافعها ، وأمّا الأحكام الشرعية فإن كان المستصحب عديمياً فالاستصحاب حجة فيها لرجوع الشك فيها إلى الشك في الرافع ، وإن كان وجودياً فإن كان هذا الأمر الوجودي من آثار عدم الرافع فيجري أصالة عدم الرافع ويغني ذلك عن استصحاب ذلك الأمر الوجودي ، لأنّ الشك فيه مسبّب عن الشك في ذلك العدم وإلاّ فيجري أصالة بقاء ذلك الأمر الوجودي ، هذا .

ويرد عليه أولاً : أنّ ما ذكره من أنه إن كان المستصحب عديمياً يرجع الشك فيه إلى الشك في الرافع مطلقاً ممنوع ، لأنّه قد يكون الشك في بقاء العدم مستنداً إلى الشك في مقدار اقتضاء أمر وجودي هو الرافع فيتبعه العدمي في أنّ الشك فيه شك في المقتضي ، مثلاً لو وقع العقد وفرضنا أنه مقتض للزوم إلى أن يثبت جوازه برفع ثم علمنا ارتفاع اللزوم في زمان بظهور الغبن أو العيب وشككنا فيما بعد ذلك الزمان في بقاء الخيار وعدم اللزوم فإنّ الشك في بقاء عدم اللزوم شك في المقتضي لأنه مستند إلى الشك في مقدار استعداد الرافع للبقاء .

وثانياً : أنّ ظاهر أخبار الاستصحاب بل صريحها استصحاب الأمر الوجودي كالطهارة من الحدث أو الخبث ونحوهما وإن كان الشك من جهة الرافع والشك فيها مسبّب عن الشك في الرافع إلّا أنّ لنا أن نتفصّل عن هذا على مذاقنا من جريان الأصل في الشك المسبّب إذا كان متحد الحكم مع الشك السببي وسيأتي تحقيقه ومّرّت الإشارة إليه أيضاً .

قوله : ومرجعها إلى أصالة عدم ارتفاع الرطوبة^(١).

هذا محلّ نظر بل منع ، لأنّ وصف الرافعية من أوصاف الرافع ووصف الارتفاع من أوصاف الرطوبة ولا يرجع أحدهما إلى الآخر ، إلّا أنّهما متلازمان وجوداً وعدمًا ، فيكون إثبات عدم ارتفاع الرطوبة بأصالة عدم وجود رافعها بوصف الرافع من باب الأصل المثبت كما في الشق الأول من الترديد ، فينبغي ردّ هذا الاحتمال أيضاً بذلك لا برجوعه إلى استصحاب الأمر الوجودي .

قوله : إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور^(٢).

قد يورد عليه بأنّ مورد بعض أخبار الباب خصوص الأمور الخارجية كصحيحتي زارة الأوليين بناء على القول بأنّ الطهارة من الحدث وكذا من الخبث أمر واقعي كشف عنه الشارع ، لا أنّها مجعولة من قبيل الأحكام الوضعية كما هو مختار الأكثرين .

وقد يجاب بأنّ مراد القائل من الأمور الخارجية ما كان طريق العلم به ما بأيدينا من موجبات العلم بالحواس لا ما لا طريق لنا إلى معرفته إلّا بكشف الشارع عنها .

قوله : ولعلّ التوهم نشأ من تخيّل الخ^(٣).

من الواضح أنّ توهم صاحب هذا القول نشأ ممّا ذكره هو بنفسه من أنّ بيان الأمور الخارجية ليس وظيفة للشارع ، فاحتمال كون منشأ توهمه غير ما ذكره اجتهد في مقابل النص ، نعم يصح لصاحب هذا القول أن يتشبّث بهذا الوجه أيضاً

(١) فرائد الأصول ٣ : ١١٠ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١١١ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ١١٢ .

كما تشبّث بما تشبّث به في كلامه .

قوله : ويدفعه بعد النقض بالطهارة المتيقنة^(١).

بل بعد النقض بجميع الأحكام المستصحة المتيقنة في السابق فإنّ بقاءها وعدم بقائها تابع لواقعها لا يمكن إيجاب إبقائها لو لم تكن باقية في الواقع ، لأنّ الشارع ليس في مقام الجعل الجديد للحكم موافقاً لحكم الحالة السابقة وإلاّ لكان حكماً واقعياً لا ظاهرياً ، اللهمّ إلاّ أن يقال يمكن إيجاب إبقاء الأحكام تنزيلاً فنقول يمكن إيجاب إبقاء الموضوعات الخارجية أيضاً تنزيلاً فما الفارق ، بل هذا المعنى هو الموافق للتحقيق الذي أشرنا إليه في أخبار الاستصحاب من أنّ المراد إبقاء اليقين الطريقي تنزيلاً أو إبقاء المتيقن تنزيلاً على أبعد الوجهين ، فالأولى دفع التخيّل المذكور حلاً بهذا الوجه ، وهو سالم عما يرد على بيان الماتن من أنّ المراد من الإبقاء هو ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المتيقن عند الشك ، بأنّ ذلك لا يتم في استصحاب نفس الأحكام الشرعية التي لا أثر لها شرعاً يترتب عليها ، اللهمّ إلاّ أن يقال إنّ المراد إبقاء نفس المتيقن بالنسبة إلى الأحكام وإبقاء آثار المتيقن بالنسبة إلى الأمور الخارجية ، وفيه أنه يلزم استعمال لفظ اليقين في معنيين في استعمال واحد .

قوله : نعم يبقى في المقام أنّ استصحاب الأمور الخارجية الخ^(٢).

هب أنّ استصحاب الأمور الخارجية لا فائدة فيها بعد جريان استصحاب أحكامها ، وأنّ أحدهما يغني عن الآخر ، إلاّ أنّ ذلك لا يدفع عموم أخبار الاستصحاب فإنّها شاملة للأحكام والموضوعات جميعاً على نسق واحد بلسان

(١) فرائد الأصول ٣ : ١١٢ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١١٣ .

واحد ، فإخراج الموضوعات عن تحت العموم ليس بأولى من العكس وإن كان أحدهما يغني عن الآخر .

قوله : لكن مقتضى التدبّر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق^(١).

صحة إجراء الاستصحاب التعليقي ممّا لا كلام فيه بمعنى استصحاب الملازمة الثابتة بين أمرين ، لكنّه إنّما يصحّ فيما إذا كانت الملازمة شرعية كما إذا دلّ دليل شرعي على الملازمة بين هذا وذاك مثل قوله ماء العنب إذا غلى واشتدّ يحرم ، فلو شك في بقاء هذه الملازمة بعد أن صار العنب زبيباً تستصحب الملازمة ، وأمّا إذا كانت الملازمة عقلية منتزعة من خطاب شرعي فلا نسلم صحة إجراء الاستصحاب بالنسبة إليها كما هو كذلك في مثال ما نحن فيه فإنّ الملازمة بين توريث الشخص وموت مورّثه لم تدلّ عليها آية ولا رواية وإنّما ورد **﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَزْوَاجِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ﴾**^(٢) و **﴿أُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾**^(٣) وما ترك الميت من حق أو مال فهو لوارثه^(٤) وأشباه ذلك ، لكن العقل بملاحظة هذه النصوص ينتزع الملازمة بين موت الوالد وإرث ولده فيقال لو مات الأب ورثه ابنه ، فهذه القضية المنتزعة ليست شرعية حتى يقال إنّها حكم شرعي يستصحب ويستغنى بذلك عن استصحاب الموضوع فتدبّر ، فإنّ هذه دقيقة نافعة وسيأتي عند التكلّم على رابع تنبيهات الاستصحاب لذلك مزيد بيان إن شاء الله تعالى .

(١) فرائد الأصول ٣ : ١١٣ .

(٢) النساء ٤ : ١١ .

(٣) الأنفال ٨ : ٧٥ .

(٤) ورد مضمونه في الوسائل ٢٦ : ٢٤٧ ، ٢٥١ / أبواب ولاء ضمان الجريمة ٣ ح ٤ ، ١٤ .

قوله : وسيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب^(١).

سيجيء كفاية احتمال بقاء الموضوع في الاستصحاب ، ومجمل الكلام فيه أنّ ما استدللّ به في المتن وغيره لاشتراط بقاء الموضوع من عدم إمكان إثبات العارض بدون المعروض والوصف بدون الموصوف لا يدلّ على أزيد من شرطية احتمال بقاء الموضوع ، مثلاً لو شككنا في بقاء حياة زيد فشككنا في حرمة ماله وزوجته فإنّ استصحاب حرمة ماله وزوجته لا يحتاج أولاً إلى إحراز حياته بالعلم ثم إثبات حرمة ماله ، لأنّ معنى استصحاب حرمة مال زيد وزوجته الحكم ببقاء هذا العارض لمعروضه الواقعي وهذا هو المتيقن في السابق ، وبعبارة أخرى حرمة المال المضاف إلى زيد كانت متيقنة في السابق فيحكم ببقائها .

وبالجملة المحال ليس إلاّ إثبات العارض بدون المعروض ونحن نحكم بثبوت العارض في معروضه على النحو الذي كان متيقناً في السابق ، فالقدر الذي يحتاج إليه من بقاء الموضوع لئلاّ يلزم خلو العرض عن محل يقوم به يثبت بنفس استصحاب الحكم ، والزائد على ذلك غير محتاج إليه ، نعم لو علمنا بعدم الموضوع لا معنى لاستصحاب حكمه ، كما أنه لو احتجج إلى إثبات الموضوع لمطلب آخر غير استصحاب حكمه لا بدّ من إحرازه ، ومن ذلك ما لو شك المأموم في بقاء حياة إمامه في صلاته فلا يكفي له استصحاب بقاء عدالة الإمام لأنّه يجب أن يكون مقتدياً بالعاقل لا بالعدالة ، فلا بدّ هنا من إحراز بقاء الشخص العادل ، لكن لو فرض أنّ الأثر الفلاني مترتب على وصف عدالة زيد فلا يتوقّف استصحابه على العلم بوجود زيد ، وهو كذلك فيما نحن فيه فإنّ الحرمة قد تعلقت بمال زيد وزوجته ، ولا تعلق لها بزيد نفسه فلا مانع من استصحابها على الوجه الذي

ذكرنا ، فافهم واغتنم وتما في البيان في التنبيهات إن شاء الله تعالى .

قوله : وأما القول الخامس^(١).

استدلّ لهذا القول مضافاً إلى الوجهين المذكورين في المتن بوجوه : منها أنّ أخبار الاستصحاب إنما تدل على البناء على الحالة السابقة في غير الأحكام الشرعية الكلية بقرينة استشهاد الإمام (عليه السلام) بها للأحكام الجزئية من الطهارة والحدث والخبث ونحوها .

وفيه أولاً : أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وقد بيّنا عمومها في محلّه . وثانياً : أنّ بعض تلك الأخبار دالّ على الكلية من غير الإشارة إلى محل ومورد كقوله (عليه السلام) « من كان على يقين فشك فليمض على يقينه » الخ^(٢) وقوله (عليه السلام) « إذا شككت فابن على اليقين »^(٣).

ومنها : أنّ الأخبار إنما صدرت في زمان حضور الإمام (عليه السلام) الذي انفتح فيه باب العلم ، والمرجع في مثل ذلك الزمان في الأحكام الشرعية الكلية هو الإمام (عليه السلام) ليبين الأحكام الواقعية لا الاستصحاب المجعول لحالة العجز عن الوصول إلى الأحكام ، وكون الغرض بيان حكم خصوص أمثال زماننا في غاية البعد .

وفيه : بعد النقص بأدلة سائر الأصول الجارية عند اشتباه الحكم الشرعي كأخبار البراءة والاحتياط والتخيير ، أنّ الوصول إلى حضرة الإمام (عليه السلام) في كلّ وقت لكل أحد في زمان حضوره غير ميسور غالباً كيف والإمام (عليه

(١) فرائد الأصول ٣ : ١١٦ .

(٢) الوسائل ١ : ٢٤٦ و ٢٤٧ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ٦ .

(٣) الوسائل ٨ : ٢١٢ / أبواب الخل في الصلاة ب ٨ ح ٢ .

السلام) بالمدينة مثلاً ورجل بخراسان يشتهه عليه الحكم فلا بدّ من قاعدة يرجع إليها عند الشبهة هذا ، مضافاً إلى أنّ جعل الأصول والأمارات جائز حال انفتاح باب العلم على ما بيّن في أول رسالة الظن مفصّلاً .

ومنها : أنّ اعتبار الاستصحاب في الأحكام عند القائلين به مشروط بالفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به ، ولا إشارة في أخبار الاستصحاب إلى وجوب الفحص أولاً ثمّ البناء على الحالة السابقة بل مطلقة في البناء على الحالة السابقة فيكشف ذلك عن أنّ مدلولها مختص بما لا يجب فيه الفحص وهو الشك في الأمور الخارجية والأحكام الجزئية .

وفيه : أنّ غاية ما يلزم ذلك تقييد إطلاق الأخبار بما بعد الفحص بالنسبة إلى الشبهة الحكمية ولا ضير فيه ، ويشهد له أنّ أدلّة البراءة والتخير والاحتياط أيضاً مطلقة غير مقيدة بالفحص مع أنّها مشاركة للاستصحاب في أنّ اعتبارها بعد الفحص في الشبهة الحكمية حتى الاحتياط على مذاق الأخباري .

ومنها : أنّ الأخبار منصرفة عن الشبهة الحكمية لا لأجل التخصيص بمواردها من الشبهات الموضوعية حتى يجاب بأنّ العبرة بعموم الجواب لا بخصوص المورد ، بل لأجل أنّ العموم المستفاد من قوله « لا تنقض اليقين » إنّما يسري إلى ما هو من سنخ المورد فيتبادر منه الشبهات الموضوعية دون الحكمية . أقول : ولعلّ هذا يرجع إلى العهد بوجه لا العموم وإلاّ فمن الواضح أنّ مقتضى اللفظ العموم ولا نعرف وجهاً للانصراف المذكور .

قوله : وثانياً بالحل بأنّ اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة الخ^(١) .

هذا الجواب يتم به حل الإشكال بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية ، وكونه

جواباً بالنسبة إلى الشبهات الحكمية محل تأمل ، والفرق أن الشبهة الموضوعية لا اشتباه فيها في موضوع حكم الشارع ولا في حكمه ، بل ما ينبغي أن يؤخذ من الشارع معلوم حكماً وموضوعاً وانطباق الموضوع على مصداقه بالنسبة إلى الزمان الأول أيضاً معلوم في الخارج ، وتشخيص الموضوع في هذه المرتبة ليس وظيفة للشارع بل منوط بنظر المكلف وبحكم العرف ، مثلاً ورد عن الشارع الماء كله طاهر وورد الماء القليل ينجس بالملاقاة وشككنا في ملاقاته هذا الماء للنجاسة ، نقول هذا الماء لكونه مصداقاً لكلي الماء الوارد في لسان الدليل قطعاً كان طاهراً قطعاً وشك في نجاسة شخص هذا الماء ، ولا يضر حصول تغيير في الموضوع في الجملة في بعض المقامات مما لا ينافي صدق بقاء الموضوع عرفاً بالمسامحة ، وهذا بخلاف الشبهة الحكمية كالماء المتغير الذي زال تغييره بنفسه والمتميم الواجد للماء في أثناء الصلاة فإن الموضوع في لسان الدليل مردد بين كونه مطلق الماء والتغيير علّة لحدوث الحكم حتى يبقى الحكم بعد زواله ، وكونه الماء بوصف التغير بحيث يكون الحكم دائراً مداره حتى يرتفع الحكم بزواله ، وحينئذ إذا شك في بقاء نجاسته بعد زوال تغييره - وإن كان الموضوع بمعنى معروض المستصحب باقياً قطعاً لكن الموضوع الذي اعتبره الشارع مناطاً للحكم غير معلوم البقاء لاحتمال كونه الماء مقيداً بوصف التغير - فاستصحاب نجاسته من قبيل إسراء حكم موضوع إلى موضوع لا يعلم كونه عين الموضوع الأول ، فافهم وتأمل فإن المسألة محل الإشكال ، نعم لا يجري الإشكال في جميع موارد الشبهة الحكمية فإنه إذا أحرز المقتضي للحكم كالوضوء للطهارة وجواز الدخول في الصلاة وشك في جعل شيء رافعاً له كالمذي فهذا لا يرجع إلى الشك في الموضوع بوجه فإن الموضوع أي المتوضئ السابق باق في زمان الشك قطعاً .

قوله : إن أخبار الاستصحاب حاكمة على أدلة الاحتياط^(١).

سيأتي منا إن شاء الله تعالى في أواخر رسالة الاستصحاب عند التكلّم في معارضة الاستصحاب مع سائر الأصول منع حكومة أخبار الاستصحاب على أخبار الاحتياط على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاحتياط .

قوله : وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع^(٢).

الحقّ أنّ التفصيل مع هذا المنع أيضاً معقول وإن لم يساعده دليل ، فإنّ هذا كلام آخر ، وبيان ذلك أنّ هنا مفاهيم معيّنة ومعاني مشهورة تسمّى بالأحكام الوضعية كالشرطية والسببية والمانعية والجزئية إلى غير ذلك ، غاية الأمر أنّ المنكر لمجعولية الأحكام الوضعية يقول إنّ الأمور المذكورة مرجعها إلى الأحكام التكليفية وليست مجعولة بجعل مستقل على حدة وإنّما هي منتزعة من الأحكام التكليفية ، وحينئذ فمراد المفصل من حجّة الاستصحاب في الوضعيات دون التكليفات صحّة استصحاب هذه الأمور المذكورة دون غيرها ، ومرجع استصحابها إلى استصحاب منشأ انتزاعها أي التكاليف التي ينتزع منها هذه الأمور ، فكما أنّ نفس الحكم الوضعي مرجعه إلى التكليف كذلك استصحاب الحكم الوضعي مرجعه إلى استصحاب التكليف الذي انتزع منه الوضع ، ويرجع محصل التفصيل بالأخرة إلى أنّ الأحكام التكليفية قسمان قسم ينتزع منه الوضع والاستصحاب فيه حجة ، وقسم لا ينتزع منه الوضع وهو تكليف محض ليس الاستصحاب فيه حجة ، نعم لو أراد المفصل القول بحجّة الاستصحاب في الوضعيات المتأصلة غير المنتزعة وعدمها في التكليفات مطلقاً كان ذلك غير

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٢٠ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٢٥ .

معقول على القول بعدم مجعولية الأحكام الوضعية ، والظاهر أنَّ هذا ليس مراد المفصل .

قوله : ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان أنَّ الحكم الوضعي حكم مستقل^(١).

المراد من الحكم الوضعي ما عدا الأحكام الخمسة التكليفية ممَّا ينسب إلى الشارع من الأمور الاعتبارية التي لا حقيقة لها مع قطع النظر عن اعتبارها وتقريرها وتثبيتها ، وإنَّما يتحقَّق حقيقتها بنفس ذلك الاعتبار والتقرير ، ولا ينحصر في اثنين أو ثلاثة أو خمسة أو سبعة أو عشرة كما قيل بذلك كلَّه ، بل بغير ذلك ممَّا لا طائل في نقله ، بل هي كثيرة جداً ولا داعي إلى تكلف إرجاع بعضها إلى بعض كما فعله بعضهم ، منها : الخمسة المعروفة وهي السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد ، ومنها : الجزئية ، ومنها الملكية والزوجية والرقية والحرية والضمان وحق الخيار والشفعة بل سائر الحقوق الثابتة في الشرع حتى حقوق الزوج والزوجة من القسم وغيره ، ومنها : حجية جميع الأدلَّة والأمارات والأصول في الأحكام والموضوعات ، ومنها : الطهارة والنجاسة والحدث الأصغر والأكبر والطهارة عن كلِّ منهما ، ودعوى أنَّها أمور واقعية كشف عنها الشارع كما سيأتي عن المصنف خلاف الإنصاف ، ومنها : أنواع الولايات كولاية الأب والجد والحاكم وعدول المؤمنين وولي الميت والوكالة والوصاية فإنَّها أمور متحقَّقة مغايرة للأحكام المترتبة عليها أو المنتزعة هي منها وليست أموراً واقعية ، ومنها : التنزيلات الشرعية ككون الطواف بالبيت صلاة وكون التراب طهور المؤمن وكون الرضاع لحمه كلحمة النسب ، ومنها : أنواع الحجر فإنَّها في طرف العكس من

الولايات ، فكما أنّ الولاية نوع سلطنة وقاهرية يقتضي بسط اليد ويكون منشأ لجواز التصرفات المخصوصة كذلك الحجر نوع ذل ومنقصة يقتضي قبض اليد ويكون منشأ لعدم جواز التصرفات ، وبالجمله جميع الأمور الاعتبارية الشرعية التي ليست بتكليف أو الاعتبار العرفية التي أمضاها الشارع معدود في الأحكام الوضعية ، ولعلّ المتتبع يظفر بأزيد ممّا ذكرنا بكثير .

وكيف كان ، فلنقدّم الكلام في تحرير محل النزاع فنقول : لا ريب في أنّ الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية مفهومان متغايران متباينان ، فإنّ إيجاب الصلاة عند الدلوك معنى وسببية الدلوك لجوب الصلاة معنى آخر كما سيصرّح المصنف في المتن بأنّ تباينهما مفهوماً أظهر من أن يخفى كيف وهما محمولان مختلفا الموضوع .

ثم إنّ لا إشكال كما أنّه لا خلاف على القول بكون الطلب غير الإرادة كما هو التحقيق في أنّ الأحكام التكليفية مستقلة بالجعل والتقرير ، ومعنى مجعوليتهما ثبوتها وتقرّرها بفعل من الجاعل وبانشاء من الشارع عن مصلحة على مذاق العدية أو لا عن مصلحة على مذاق الأشاعرة بعد أن لم يكن ثابتاً قبل هذا الجعل والانشاء ، وحقيقتها أمور اعتبارية متأصلة موجودة في الخارج بعد الجعل لا كوجود الجواهر والأعراض المحسوسة بل كوجود المعاني غير المحسوسة كالتأديب والتعظيم والتوهين والأخوة والأبوة والبنوة وشبهها ، فإذا أنشأ الوجوب بقوله افعّل كذا مثلاً فإنه قرّر أمراً لم يكن قبل ذلك مقرراً وثابتاً ، ويدرّب على هذا المجعول بعد هذا التقرّر والثبوت آثار وغايات ولوازم كالاطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب ونفس الثواب والعقاب إلى غير ذلك ، ولا إشكال أيضاً في أنّه يتبع جعل هذه التكاليف أحكام وضعية انتزاعية غير متأصلة بمعنى صحة انتزاع العقل من تلك التكاليف معاني أخر غير مستقلة بالجعل ، ويصح أن

تنسب تلك المعاني إلى جعل الشارع بالعرض والمجاز وإلا فمجموله في الواقع وفي الحقيقة ليس سوى التكليف المحض ، إنما الإشكال والخلاف في أنه هل يمكن للشارع جعل الأحكام الوضعية مستقلاً بجعل على حدة مغاير لجعل التكليف بحيث يحصل في الخارج أمراً مجعولاً متأصلاً منشأً لمثل آثار الأحكام التكليفية واللوازم والغايات ولم يكن تابِعاً لجعل شيء آخر ، كأن ينشأ سببية الدلوك لوجوب الصلاة ويقول جعلت الدلوك سبباً للوجوب بعد أن لم يكن لمصلحة أو لا لها على القولين ، ويتبعه وجوب الصلاة عند الدلوك لا محالة ، فالمثبت للحكم الوضعي يدعي إمكان هذا المعنى فيحمل عليه الخطابات الواردة في الشرع بلسان الوضع ، والمنكر يدعي استحالة فيحمل تلك الخطابات على أن المقصود منها جعل التكليف التي يصح انتزاع هذا الوضع منها ، ويكون التعبير بذلك الأمر الانتزاعي لنكتة لا نعرفها أو نعرفها أحياناً .

ثم لا يخفى أن التكليف الذي يتبع الوضع يكون متأصلاً مستقلاً بالجعل ليس كالوضع التابع للتكليف وليس محض الانتزاع العقلي الذي لا حقيقة له ، أما على قول منكري الحكم الوضعي فواضح ، لأن المقصود منه جعل التكليف ليس وراءه مجعول أصلاً ، وأما على قول المثبتين فلأن جعل الشارع شيئاً سبباً للوجوب من قبله لا يعقل من دون جعل إيجاب من عنده بعد وجود السبب فيكشف الخطاب الدال على الجعل الأول أعني الوضع عن جعل التكليف الذي يتبعه ، فيتحصل مجعولان متأصلان أحدهما مصرّح به في لسان الدليل أي الوضع والآخر غير مصرّح به مفهوم منه بالملازمة العقلية ، نظير وجوب الشيء ووجوب مقدّمته على القول به فإن الأمر يدلّ صريحاً على وجوب نفس الواجب ويدلّ على وجوب مقدّمته أيضاً بحكم العقل بالملازمة بينهما .

ولا يخفى أنّه لا يلزم عقلاً أن يكون الوضع مستعقباً للتكليف وإن كان كذلك

في الأغلب ، فلو قال مثلاً جعلت العمل الفلاني سبباً لطول العمر فليس يلزم أن يكون ذاك العمل مطلوباً مأموراً به ، بل يمكن أن يكون بلا حكم بالمرّة ، كما لا يلزم أن يكون التكليف مستقبلاً للوضع كأغلب المحرّمات فإنّها لا ينتزع منها وضع أصلاً .

ثم اعلم أنه احتمال أو قيل إنّه لا ثمرة لهذا النزاع فيلغو متعبه تحقيق المسألة على القولين ، وربما يستشعر هذا من الماتن حيث إنّ ممشاه في الفقه ممشى غيره ممّن يقول بالأحكام الوضعية ويعبّر بالشرطية والجزئية والمانعية والسببية والصحة والفساد والظاهرة والنجاسة إلى غير ذلك ويسوق كلامه على هذا المجرى كما يعبّر غيره ويسوق كلامه ، وإن كان هناك فرق عنده وثمره فكان عليه تغيير العنوان أو التنبيه على جهات الاختلاف ووجوه الثمر .

لكن التحقيق أنه يترتب عليه ثمرات كثيرة منها : أنه لو قلنا بمجموعية الأحكام الوضعية أمكن ثبوتها في موارد العلم بعدم التكليف الذي يتبعها بل في مورد لا يحتمل تكليف أصلاً لعدم قابلية المحل أو لعدم اجتماع شرائط التكليف كما في الصبي والمجنون والعاجز والمضطر والجاهل في الجملة ، فإن قلنا بقول المثبت نحكم بضمان هؤلاء الأشخاص في إتلافاتهم مثلاً بل نقول بضمانهم باليد أيضاً ، ويترتب عليه آثار اشتغال ذممهم بالبدل ، وأمّا على قول النافي فلا بدّ من أن يترقب زمان التكليف ، فإن اجتمع شرائطه تعلق وإلّا لم يكن حكماً أصلاً ، وما يتكلّف في دفع هذه الثمرة من أنّ معنى ضمان الصبي والمجنون مثلاً على قول النافي وجوب دفع البدل بعد البلوغ والافاقاة أو وجوب دفع الولي من مال الصبي أو المجنون بدل التالف ، وليس هناك أثر يترتب على قول المثبت عند عدم حدوث التكليف المزبور ولا يترتب على قول النافي ، مدفوع بأنّا نفرض عدم تحقّق زمان تعلق التكليف بأن مات الصبي أو المجنون قبل البلوغ أو الافاقاة ولم

يكن لهما مال يتعلّق تكليف الولي بالأداء منه ، بل ولو فرض بلوغه أو إفاقته ولم يكن له مال حتى يصح تكليفه بأداء البدل ، فعلى قول المثبت يكون الضامن المذكور مشغول الذمة يصح إبرأؤه والاحتساب عليه من خمس أو زكاة أو مظالم ، ويحصل التهاثر لو اشتغل ذمة مالك التالف بمثل ما اشتغل به ذمة المتلف ، إلى غير ذلك من الآثار ، وعلى قول النافي لا يمكن ترتيب هذه الآثار أصلاً .

ومنها : اختلاف مقتضيات الأصول على القولين ، مثلاً لو شك في أنّ نجاسة ولوغ الخنزير هل ترتفع بالغسلات الثلاث أم يحتاج إلى السبع ، وكذا مطلق النجاسة يرتفع بالغسل مرة أم يحتاج إلى الغسل مرتين ، وكذا محل النجوى يطهر بالحجر ذي الجهات الثلاث أم يحتاج إلى تعدّد الأحجار الثلاث ، فعلى قول المثبت يجري استصحاب النجاسة إلى أن يعلم الراجع بالغسلات السبع في الأول والغسل مرتين في الثاني وتعدّد الأحجار في الثالث ، وأمّا على قول النافي فيقال إنّ الاشتغال بالأقل معلوم والأصل عدم التكليف بالأكثر ، فيكتفى بالأقل ويحكم بالبراءة عن الزائد ، فاختلف مقتضى الأصل بالنسبة إلى القولين ، لكن هذا المثال إنّما يتم بناء على كون الطهارة والنجاسة من الأمور الاعتبارية المجعولة أو المنتزعة لا من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع على خلاف التحقيق كما احتمله في المتن .

وقد يمثّل لهذا العنوان أعني اختلاف مقتضى الأصول بما لو شك في جزئية شيء للمركّب الارتباطي المأمور به ، فعلى قول المثبتين تجري أصالة عدم جزئية المشكوك فيه ويكون حاكماً على أصالة الاشتغال بالمركّب ، وليس من قبيل الأصل المثبت كما توهم وقد مرّ وجهه فيما يتعلّق بالجزئية والشرطية في أواخر أصل البراءة ، وأمّا على قول النافين فأصالة الاشتغال محكمة تقتضي إتيان الجزء المشكوك ، ولا يقدّم عليها أصالة عدم وجوب الجزء بل هي غير جارية ، لأنّ

أصالة عدم وجوب الأكثر معارضة بأصالة عدم وجوب الأقل ، ولكن التحقيق الذي بنينا عليه الأمر في رسالة البراءة يقتضي عدم الفرق بين القولين في هذا المثال فإنه لا مانع من جريان أصالة عدم الوجوب الغيري بالنسبة إلى الجزء المشكوك وهي كأصالة عدم الجزئية حاکمة على أصالة الاشتغال ، لأنّ الشك فيه مسبّب عن الشك في جزئية المشكوك أو وجوبه الغيري .

فإن قلت : لا وجه لجريان أصالة عدم الوجوب الغيري كي يكون حاكماً على أصالة الاشتغال ، لأنها إنما تجري إذا كان الوجوب مشكوكاً من أصله بأن يفرض أنّ باقي الأجزاء تعلق بها أمر وشك في تعلق أمر آخر بالمشكوك فيقال الأصل عدمه . وبعبارة أخرى أنه يتم لو كان وجوب أجزاء المركب بأوامر متعدّدة وإيجابات متعدّدة فيؤخذ بالمتيقن وينفى المشكوك بالأصل ، وأمّا إذا علم بتحقيق أمر وإيجاب من الأمر ولم يعلم كونه متعلقاً بالأقل أو بالأكثر المشتمل على الجزء المشكوك كما هو كذلك فيما نحن فيه ، فليس تعلّقه بواحد منهما مطابقاً للأصل ، وأصالة عدم تعلّقه بكل منهما معارض بالآخر لأنه من قبيل المتباينين .

قلت : ليس كذلك بل المتعلق بالآخره من قبيل الأقل والأكثر ، ونعلم أنّ الأقل قد صار متعلقاً للأمر المفروض المعلوم لا محالة ، إمّا لكونه تمام المطلوب أو لكونه داخلياً في المطلوب ، وإنما الشك في تعلّقه بالأكثر بمعنى تعلّقه بهذا الجزء المشكوك أيضاً أم لا والأصل عدمه ، وكيف كان هذه الثمرة أعني اختلاف مقتضيات الأصول على القولين باب عظيم جار في الفقه من أوّله إلى آخره .

ومنها : أنه لو عقد بغير العربي أو مع تقديم القبول على الإيجاب مثلاً في بيع أو نكاح بفتوى من يجوزهما ثم تبدّل رأي المجتهد ، أو عدل المقلد إلى غيره ممّن يرى بطلان العقد الكذائي ، فعلى تقدير القول بثبوت الأحكام الوضعية وأنّ العقد سبب شرعي لحصول الملكية والزوجية الدائمة يحكم ببقاء المسبّب بعد

العدول أيضاً ، لأنَّ السبب قد أثر حين كونه سبباً شرعاً بفتوى الفقيه الملكية الدائمة ، وأمّا على القول بالعدم فلا يحكم ببقائه لرجوعه إلى جواز تصرف المشتري في المبيع وعدم جواز تصرف البائع فيه وجواز استمتاع الزوج من الزوجة ، وهذه الأحكام التكليفية الظاهرية لا يجوز العمل بها بعد تبدّل رأي المجتهد بل لا بدّ أن يعمل على طبق الرأي الجديد ، فيكون نظير ما إذا أفتى المفتي بوجوب الجمعة وعملنا عليه برهة من الزمان ثم تبدّل رأيه إلى وجوب الظهر فلا بدّ من فعل الظهر بعد ذلك ولا يجزي الجمعة ، هذا كلّ بناء على كون سببية العقد للملكية والزوجية وكذا نفس الملكية والزوجية أموراً اعتبارية كما هو الموافق للتحقيق ، وأمّا على ما يظهر من المصنف من أنّها أمور واقعية فلا ربط لها بمسألة الوضع ولا يتم الثمرة .

ومنها : ما مرّ سابقاً من موروثية الخيار فإنّما تتم بناء على كون الخيار حقّاً جعلياً ، وإلّا فالحكم بجواز الفسخ كسائر الأحكام التكليفية لا يورث .

بقي الكلام في تأسيس الأصل في المسألة لو تردّد الأمر بين القولين ولم يتم عندنا أدلة الطرفين فنقول : الأصل موافق لقول المثبتين لا بمعنى أنّ الأصل فيما لو دار الأمر بين امتناع شيء وإمكانه هو الامكان كما قد يسند "الشيخ الرئيس ابن سينا لقوله كلّ ما قرع سمعك من الأكوان ولم يذده قاطع البرهان فذره في بقعة الامكان ، لأنّه كلام فاسد ، فإنّ الحكم بامكان الشيء كالحكم بوجوبه أو امتناعه يحتاج إلى دليل ، فما دام عدم الدليل يكون مجهولاً فكيف يمكن الحكم بامكانه ، وقد مرّ فيما يتعلق بامكان التعبد بالظن في أوّل رسالة الظن ما يوضّح هذا المطلب وأنّ مراد ابن سينا من قوله فذره في بقعة الامكان هو الاحتمال وعدم ردّ المطلب بمجرد عدم الدليل عليه ، ولا يحمل كلام مثل هذا الحكيم الفيلسوف على ما هو بديهي الفساد ، بل بمعنى أنّ العمل على طبق قول المثبت ، فلو ورد

خطاب من الشرع بلسان الوضع بحسب ظاهر الدليل نحمله على ظاهره ولا نرفع اليد عن هذا الظاهر بمجرد عدم العلم بكونه ممكناً أو ممتنعاً غير معقول ، بل نكتفي باحتمال كونه ممكناً ومعقولاً ونعمل على ما يقتضي ذلك الظاهر حتى يثبت امتناعه ، فإن قام البرهان على امتناعه فحينئذ نرفع اليد عن الظاهر ونأوله إلى ما يكون ممكناً ومعقولاً ، وهكذا يكون بناء مذاهب المسلمين في المسائل الكلامية فإن جملة من المطالب الواردة في شرعنا في ظواهر الكتاب والسنة من كفيات الحشر والنشر والميزان والحساب والصراط والمعراج والمعاد الجسمانيين إلى غير ذلك محل الشك والتأمل في إمكانه أو امتناعه ، إلا أن بناء المسلمين على الاعتقاد بما يفهم من ظواهر الآيات والأخبار إلا فيما علم عدم إمكانه فيتكلفون حينئذ التأويلات ولو كانت بعيدة غاية البعد .

إذا تمهّد ذلك فنقول : إن المسألة ذات قولين واستدل المثبتون بوجوه : الأول الأصل على ما مرّ تقريره آنفاً فلا نعيد . الثاني : ما أشار إليه في المتن حكاية عنهم من :

قوله : من أنه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم وشبههما^(١).

يعني أنه لو كان الحكم الوضعي منتزعا من التكليف لزم عدم ثبوته عند عدم كون المورد قابلاً للتكليف كالصبي والمجنون والنائم ونحوها مع أن الحكم بضمانهم لما أتلفوا في هذه الحالات وكذا جنابتهم وحدثهم عند عروض أحد أسبابهما في تلك الأحوال ممّا لا ينكر . وقد أجاب عنه المصنف في المتن بأنّها أيضاً راجعة إلى التكليف بوجوب أداء البدل من المثل أو القيمة في مسألة

الضمان ، ووجوب الغسل أو الوضوء في مسألة الجنابة والحدث عند اجتماع شرائط التكليف من البلوغ والعقل وغيرهما ، ولا ندعي إرجاع الحكم الوضعي إلى التكليف المنجز حتى ينافي ثبوته للصبي والمجنون ، هذا محصل كلامه ، وكان يمكن للمصنف أن يجيب عنه أيضاً بنظير ما أجاب عن سببية العقد للملكية والزوجية من أنها أمور واقعية قد كشف عنها الشارع ، فيدعي هنا أيضاً أن الضمان والجنابة والحدث أوصاف واقعية مسببة عن الاتلاف والامناء والبول ونحوها من الأسباب الواقعية واقعاً وقد كشف عنها الشارع ، فإن هذه الدعوى ليست بأبعد مما ادّعاها فيما ادّعى من الأمثلة ، هذا .

وفيه أولاً : أن ما ذكره من انتزاع السببية في الموارد المذكورة من التكليف غير المنجز بوجوب دفع البدل أو وجوب الغسل والوضوء إن أراد منه الوجوب المعلق ، فمن المعلوم عدم تعلق التكليف بالصبي والمجنون لا منجزاً ولا معلقاً ، وإن أراد منه الوجوب المشروط كما هو الظاهر ثبت المدعى لأنه لا تحقق للتكليف المشروط قبل تحقق شرطه أي البلوغ والعقل ، مع أن الحكم الوضعي متحقق حال الجنون والصبا^(١).

وثانياً : أن ما ذكره من أن ضمان الصبي منتزع من خطاب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله اغرم ما أتلفته في حال صغرك مدخول بأنه قد يموت قبل البلوغ فما معنى الضمان حينئذ مع عدم تصور تكليف له بالمرّة ، ولو بدل المصنف هذا بأن ضمانه منتزع من خطاب الشارع وليه من أب أو جد أو حاكم أو عدول

(١) أقول : للمصنف أن يدفع هذا عنه باختيار الشق الثاني ويقول يمكن أن ينتزع من التكليف الذي يحصل في المستقبل وضع يتقدم اعتباره بملاحظة حصول بعض مقدمات ذلك التكليف حينئذ كالاتلاف .

المؤمنين بدفع الغرامة من مال الصبي اندفع عنه هذا الإشكال ، نعم يبقى الإشكال فيما إذا لم يكن له مال فلا معنى للضمان حينئذ ، اللهم إلا أن يقال إنه لما جاز الاحتساب عليه من زكاة أو خمس أو مظالم كما يجوز ذلك في البالغ أيضاً سيما إذا لم يكن له مال صح أن ينتزع من هذا التكليف أعني جواز الاحتساب عليه الضمان وسببية الاتلاف له ، لكن لا يخفى أن ذلك كله تكلفات باردة يشهد بذلك أن الاحتساب على الصبي مع عدم كونه مشغول الذمة بالفرض ليس إلا اعتبار أداء الزكاة بمجرد القصد إلى ذلك ولو كان هذا الاعتبار اعتباراً صحيحاً شرعياً يفيد البراءة من الزكاة الواجبة المنجزة ، فيكون اعتبار اشتغال ذمة الصبي بمثل ما أتلفه أو قيمته أولى بالاعتبار والجعل والتقرير فليتأمل .

وثالثاً : أن إرجاع الحكم الوضعي المذكور إلى الحكم التكليفي بالكيفية المذكورة منحرف عن السداد ، إذ لو فرضنا أن الشارع صرح بأن البالغ يجب عليه دفع مثل ما أتلفه حال الصبا ، أو صرح بأنه يجوز لمن عليه الزكاة أن يحتسبها على صبي قد أتلف ماله بمقدار ما يجب عليه لم يحكم بالضمان المصطلح أي لا تنتزع من هذا الخطاب الضمان المصطلح أي المعنى الذي يفهم من قوله من أتلف مال الغير فهو له ضامن .

الثالث : الوجدان فإن من راجع وجدانه يجد أنه كما يعقل للآمر الجاعل أن يعتبر الوجوب والتحريم وغيرهما من الأحكام التكليفية وينشئها على وجه يحصل هناك حقائق اعتبارية وكانت منشأ للآثار المترتبة عليها على ما هو التحقيق من أن الطلب غير الإرادة النفس الامرية ، كذلك يعقل أن يعتبر غيرها من الوضعيات من الأمور المرضية عند العقل والعقلاء من مثل الملكية والزوجية والشرطية والمالعية إلى غير ذلك ، وتصير هذه الأمور باعتباره حقائق متأصلة موجودة على حذو الأحكام التكليفية ، غاية ما في الباب أنها حقائق اعتبارية لا

من قبيل الجواهر والأعراض الخارجية ، ومن هذا الباب القوانين التي يجعلها السلاطين لاقامة نظام المملكة من جعل الأوزان الخاصة والمكيال والميزان المخصوص والنقود الخاصة والسياسات المخصوصة والولايات إلى غير ذلك ، وكذا ما يجعله أرباب الصناعات لأهل صنعتهم من الاصطلاحات والآداب ، وكذا ما يجعله الواضعون للألفاظ في كل لغة لدلالة الألفاظ الخاصة على المعاني المخصوصة إلى غير ذلك ، فلا ريب أنّ ذلك كله أمور متحققة متأصلة بعد الوضع والجعل حقيقتها عين اعتبارها ، ويترتب عليها آثارها بالضرورة .

ويشهد بذلك ما ذكره المحققون من الأصوليين من أنّ الأوامر التي يستفاد منها الجزئية والشرطية أوامر إرشادية ترشدنا إلى عدم حصول المأمورة بدونه جزءاً أو قيداً ، وإلاّ فالأوامر المولوية لا يترتب على مخالفتها سوى العصيان واستحقاق العقاب لا الحكم بطلان المركب والمشروط ، وكذا النواهي التي يستفاد منها الفساد نواهي إرشادية كاشفة عن مانعية متعلقها لحصول المطلوب ، وإلاّ فالنواهي المولوية لا تدل على الفساد لعدم الملازمة بين التحريم والافساد ولذا يقول من يجوز اجتماع الأمر والنهي بصحة صلاة من صلى في الدار المغصوبة مع أنه منهي عنها ، والقائل بالمنع أيضاً لا يقول بالفساد من جهة دلالة النهي على مانعية الغصب للصلاة بل من جهة عدم إمكان تعلق الأمر بما هو منهي عنه فعلاً منجزاً ، وحيث لا أمر فلا موافقة فلا صحة ، وربما التزم بعضهم بصحتها على هذا القول أيضاً .

والحاصل أنّه لو لم يكن هناك وضع وكان مرجع الشرطية والجزئية والمانعية إلى الأمر المولوي والنهي المولوي كانت هذه الكلمات من قبيل الخرافات ، إذ يكون حينئذ كل أمر مولوي يصح أن ينتزع منه الجزئية والشرطية ، وكل نهى مولوي يصح أن ينتزع منه المانعية للمركب وبطل تفصيلهم بين المولوي

والإرشادي على ما عرفت وهو كما ترى ، بل نقول في خصوص الشرطية والجزئية والممانعية لابد أن تكون مجعولة متأصلة ، ولا يعقل كونها انتزاعية من الأحكام التكليفية ، وذلك لأنه لو لم يكن من الأمر سوى التكليف باتيان كل جزء وشرط وترك كل مانع لم يمكن الحكم بفساد ما أتى به من المركب بسبب عصيان الأمور في شيء آخر لا ربط له به ، وكان أجزاء المركب وشرائطه واجبات متعددة مستقلة وموانعه محرّمات مستقلة فمن أين يجيء الانتفاء عند الانتفاء الذي يلزم من الشرطية والجزئية والانتفاء عند الوجود الذي يلزم من الممانعية ، وكيف ينتزع العقل معنى غير حاصل ، بل هو يشبه الكذب وهذا إلزام لا مفر منه ، اللهم إلا أن يلتزم بما التزم في بعض نظائرها من أن الشرطية والجزئية والممانعية أمور واقعية قد كشف عنها الشارع وهذا ممّا لا يرضى به اللبيب العاقل .

فإن قلت : إنما يجيء الفساد عند مخالفة بعض التكاليف المذكورة من قبل تكليف نفسي آخر ، وهو أن الأمر كما أنه أمر باتيان كل جزء وشرط ونهى عن إتيان كل مانع على حدة ، كذلك أمر بكون امتثال هذه التكاليف مجتمعاً لا متفرقاً ومن هنا جاء الفساد عند تفريقها وموافقة بعض دون بعض .

قلت : إنه لو اعتبر وصف الاجتماع والارتباط بجعل مستقل ثم أمر باتيانها بهذا الوصف فهذا عين الحكم الوضعي لا نعني به غير ذلك وإلا لزم صحة الجزء الذي أتى به وتحقق عصيان ما خالفه من الأوامر والنواهي ، ومنها الأمر بكون الواجبات والمحرّمات المعدودة المعينة مجتمعاً فإن عصيان هذا التكليف أيضاً لا يوجب سوى الائم لا بطلان الجزء المأتي به .

وبالجملة : إنّنا نجد الفرق بين ما أوجب المولى المطاع إكرام كل عالم ولو بأمر واحد بسيط من دون اعتبار ربط بين إكرام آحاد كل عالم مع الباقي فإنها واجبات مستقلة ومطلوبات متعددة إنشاؤها بإنشاء واحد ، وبين ما أوجب

إكرامهم بحيث يكون المجموع واجبا واحداً ومطلوباً متحداً ويكون إكرام كل واحد داخلاً في المطلوب نظير المركبات الخارجية ، وحيث إنّ إكرام زيد وإكرام عمرو وبكر إلى آخر الأفراد أفعال متعددة لا ربط بينها بحسب نفس الأمر لا جرم يكون هذا الارتباط باعتبار الأمر .

فإن قلت : مجرد هذا الاعتبار كيف يؤثر في الربط بل هو مجرد فرض من الفارض .

قلت : لو كان هذا الاعتبار من المولى المطاع يؤثر في حصول الربط عند العقلاء كما أنّ إيجابه يؤثر عندهم في حصول الوجوب وإلاّ فإيجاب العبد أيضاً لا يؤثر في حصول الوجوب على مولاه عند العقلاء ، وبما ذكرنا يحصل الفرق بين المركبات الارتباطية كالصلاة والحج والمركبات غير الارتباطية كأداء الدين والزكاة ولو لم يكن هناك ربط جعلي كانتا بمثابة واحدة ، هذا .

وقد يوجّه مراد المصنف وغيره من المنكرين بوجه دقيق : وهو أنّ المطلوب في المركبات الارتباطية وجود خاص للأجزاء لا يحصل إلاّ بوجود الكل نظير ما لو قال جئني بزيد فإنه لم يأمر إلاّ باحضار زيد الخاص لا باحضار الحيوان والناطق مربوطاً كل منهما بالآخر ولا باحضار رأس زيد ویده ورجله وسائر أعضائه مرتبطاً بعضها ببعض ، وإن صح للعقل انتزاع هذا المعنى إلاّ أنه ليس بمراد ، مع أنّ المطلوب لا يحصل إلاّ باحضار المركب المذكور ، وكذا لو قال اعتق رقبة مؤمنة فإنه أمر بعتق رقبة خاصة وهي المؤمنة لا رقبة ومؤمنة مع ملاحظة ربط بينهما واتّصاف الرقبة بالایمان ، فيقال في مثل الصلاة أيضاً أنّه أمر بأفعال خاصة من دون ملاحظة ربط بينها ، لكن الخصوصية صارت منشأ لعدم مطلوبية بعض الأجزاء منفرداً عن الباقي كأن يقال إنّ المطلوب من تكبيرة الاحرام وجود خاص منها وهو وجودها الملحق بالقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم

المقترن بالطهارة والستر والقبلة إلى آخر الأجزاء والشرائط وهكذا في جميع الأجزاء ، فلو لم يأت المكلف بسائر الأجزاء والشرائط لم يأت ما هو المطلوب من التكبيرة أي الوجود الخاص بل أتى بخاص غيره ، ومن هنا يجيء الفساد لا أنه اعتبر بين الأجزاء وكذا بينها وبين الشرائط ربطاً باعتباره يحكم بالفساد .

وفيه أولاً : أن ما ذكر صحيح في المركبات الخارجية التي تكون مركبات حقيقية كالمثالين المذكورين ، وليس كذلك ما نحن فيه فإن أفعال الصلاة أفعال مستقلة ذهنياً وخارجاً فلو لم يعتبر هناك ربط بينها فمن أين تأتي الخصوصية المذكورة .

وثانياً : أن لازم البيان المذكور أن تكون الصلاة واجبات كثيرة بعدد أجزائها غاية الأمر أن المطلوب من كل واحد منها وجوده الخاص الذي مع وجود الباقي ، فعند الاتيان بجميع الاجزاء يحصل امتثال جميع تلك الواجبات وعند ترك أحد الأجزاء يحصل مخالفة جميع تلك الواجبات ويستحق عقوبات متعدّدة بعدد الأجزاء الواجبة وهذا ممّا لا يلتزمه أحد في المركبات الارتباطية .

تنبيه : ما ذكرنا في تصوير جعل الجزئية والشرطية قد اعترف به المصنف صريحاً في أوائل مسألة الأقل والأكثر من رسالة البراءة ، إلا أنه أنكر أن يكون مراد القائلين بمجعولية الأحكام الوضعية ذلك ، وقد أشرنا هناك أن هذا مرادهم لا يريدون غيره ، وممّا يؤيد إمكان جعل الوضع بل يدل عليه جعل العلامات كوضع الألفاظ لمعانيها وكذا الخطوط والعقود وسائر العلامات الجعلية ، إذ لا شك ولا ريب أن اللفظ المخصوص قبل وضعه نسبته إلى جميع المعاني بالسوية إلا على مذهب سليمان بن عباد الصيمري القائل بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى ، ولا شك أيضاً أنه بالوضع يحصل ربط بين اللفظ وما وضع له يسمى بالدلالة ويكون ذلك سبباً لفهم المعنى من اللفظ ، ولم تكن هذه السببية قبل الوضع وإنما حدثت

بوضع الواضع ، وما قيل إن الانفهام المذكور مسبب عن العلم بالوضع لا من نفس الوضع ، مدفوع بأن العلم بالوضع شرط في حصول الدلالة ، وذلك نظير التلازم العقلي بين شيئين فإن وجود اللازم دال على وجود الملزوم وكاشف عنه بنفسه ولا ينافيه توقّفه على العلم بالملازمة فإن من لم يعلم الملازمة بين النار والحرارة أو الدخان فعلمه بالحرارة أو الدخان ليس سبباً لعلمه بوجود النار ، وهذا لا ينافي كونهما من العلامات في حدّ أنفسهما غاية الأمر أنّ الدلالة مشروطة بالعلم بالملازمة ، وكيف كان من تدبّر هذه الأمور المذكورة حق التدبّر يجد أنّ مجعولية الأحكام الوضعية من الواضحات ، وبما سيأتي من دفع شبه الخصم يصير الأمر أوضح .

احتج المنكرون أيضاً بوجوه منها : الوجدان وهو الذي أشار اليه الماتن في :

قوله : أقول لو فرض نفسه حاكماً بحكم تكليفي ووضعي الخ^(١) .
 لم يلتزم المصنف بمقالته هذه في فقهه وأصوله بل يتكلم في الأغلب على ممشى من يقول بمجعولية الأحكام الوضعية ويجري على طبقه ، وسيجيء في مسألة الاستصحاب التعليقي تصريح المصنف باستصحاب الملازمة بين غليان العصير وحرمته بعد صيرورته زيبياً ، وكيف ما كان قد ظهر جواب دليله هذا مما سبق من أنه لا معنى للوجوب إلّا الحتم واللزوم على المكلف ولا نعله سوى أنه اعتبار صحيح يرتضيه العقل والعقلاء وإلّا فلا حقيقة له غير ذلك ، ونحن نرى بعيان الوجدان إمكان اعتبار سببية المجيء لوجوب الاكرام ويرتضيه العقلاء إذا كان هذا الاعتبار صادراً عن مولى مطاع ، وأيّ فرق بينه وبين اعتبار التكليف ، فإن

صح لك أن تقول إننا لا نجد سوى التكليف صح لنا أن نعارضك ونقول لا نرى إلاّ الوضع في جميع الأحكام ، حتى في مثل أقيموا الصلاة أمكننا أن نقول إنّ المجعول سببية فعل الصلاة للقرب والزلفى والوصول إلى ثوبات الله والفوز إلى السعادة الأبدية ، بل يمكن أن يقال في قوله أكرم زيداً إن جاءك وشبهه من التكاليف المشروطة بأمر غير حاصل حين إنشائها لا يعقل سوى جعل السببية والملازمة بين الشرط والجزاء فيتبعه التكليف بالمشروط .

بيان ذلك : أنه إذا علّق الوجوب على أمر غير حاصل فلا شك في أنه لا يتحقق الوجوب من حين هذا الانشاء لعدم حصول شرطه بالفرض إلاّ أن يرجع الواجبات المشروطة بأسرها إلى الواجبات المعلّقة وهو كما ترى وسيتضح فساد ، ولا شك أيضاً أنه لا يحتاج تحقق الوجوب عند حصول الشرط إلى إنشاء آخر بخطاب آخر بل يكفي في تحقّقه نفس الانشاء السابق مشروطاً ، ولا يكون لذلك معنى إلاّ جعل الملازمة بين ذلك الشرط والوجوب وإلاّ فمن أين يأتي هذا الوجوب .

لكن لا يخفى أنّ هذا الإشكال وارد على القولين لما ذكرنا سابقاً من أنّ التكليف الذي يتبع الوضع بناء على القول بمجعولية الأحكام الوضعية مجعول بجعل مستقل وليس انتزاعياً صرفاً كعكسه على القول الآخر ، وحلّه أنّ الواجبات المشروطة إنّما يكون تحصيلها عند حصول الشرط لكن بسبب الانشاء السابق ، فالإنشاء السابق يؤثّر في حصول الحكم فيما سيأتي حين تحقق شرطه ، وتام البيان موكل إلى محله في تصوير الواجب المشروط ، ولعلّنا نتعرّض له في محل مناسب له .

وبالجملة محصل الجواب عن هذا الوجه : أنّ حال جعل سببية المجيء لوجوب الاكرام حال جعل وجوب الاكرام عند المجيء بحسب الامكان

والمعقولة في كون كل منهما أمرين اعتباريين يمكن انشاؤهما من المولى المطاع ، وبانشائه تتحصّل حقيقته الاعتبارية عند العقل والعلاء وتترتب عليه الآثار ، ومجرد إمكان إرجاع سببية المجيء لوجوب الاكرام إلى جعل وجوب الاكرام عند المجيء لا يوجب إنكار جعل السببية ، مع أنّ القضية الشرطية المذكورة ظاهرة في جعل السببية وإلاّ فيمكن إرجاع القضايا الشرطية المسوقة لبيان السببية النفس الأمرية للزوم الجزاء أيضاً إلى بيان التكليف مثل قولك إن أهانك زيد فاضربه ، فلا شك أنّ هذه القضية أريد منها عليّة إهانة زيد للمخاطب لوجوب ضربه مع أنّه يمكن إرجاعها إلى إنشاء وجوب الضرب عند الإهانة .

قوله : ولهذا اشتهر في السنة الفقهاء سببية الدلوك الخ^(١).

لا شاهد فيما استشهد به من إطلاق الفقهاء السببية للدلوك والمانعية للحيض ، أمّا أولاً : فلأنّ إطلاقهم مبني على الفرض والتقدير والمسامحة غالباً حيث لم يكونوا بصدد تحقيق هذا المطلب . وأمّا ثانياً : فلما ذكرنا سابقاً من أنّ الأوامر والنواهي التي تحمل على بيان الشرطية والمانعية أوامر غيرية ونواهي غيرية ، فإن أحرز ذلك فالحكم الوضعي نفس مؤدّاها وإلاّ فلا تدلّ على الشرطية والمانعية ولا يقولون بالشرطية والمانعية في موردها ، فقولهم بأنّ الحيض مانع عن الصلاة والدلوك سبب لها لأجل ظهور قوله (عليه السلام) « دعي الصلاة أيّام أقرئك »^(٢) في النهي الغيري ، وظهور قوله تعالى ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِـدُلُوكِ الشَّمْسِ ﴾^(٣) في سببية الدلوك^(٤).

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٢٨ .

(٢) الوسائل ٢ : ٢٨٧ / أبواب الحيض ب ٧ ح ٢ .

(٣) الاسراء ١٧ : ٧٨ .

(٤) أقول : دعوى الظهور المذكور في الآية محلّ تأمل بل منع .

قوله : كالمسببية والمشروطية والممنوعة^(١).

لا شاهد في هذا أيضاً لمدّعه ، لأنّ المسببية والمشروطية والممنوعة لا تحتاج إلى جعل مغاير لجعل السببية والشرطية والمانعية ، بل جعل السببية عين جعل المسببية وجعل الشرطية والمانعية عين جعل المشروطية والممنوعة ، لأنّ جاعل السببية مثلاً إنّما يجعل الملازمة بين وجود شيء ووجود شيء آخر ، فتحصل هنا إضافات كثيرة ويصح به إطلاق المسبّب بالكسر على الفاعل الجاعل باعتبار الاسناد الصدوري والسبب على الملزوم باعتبار النسبة القيامي والمسبب على اللازم باعتبار نسبته من حيث التأثير ، وهكذا باعتبار نسبته إلى الزمان والمكان مع أنّ حقيقة الأمر المجعول شيء واحد ولا ينافي ذلك حصول جميع هذه الإضافات ، ونظير ذلك يأتي في الحكم التكليفي فإذا أمر المولى عبده بشيء فإنّ مجعوله أمر واحد هو التحدّم وال لزوم ويصح بذلك أن يقال إنّ المولى مكلف بالكسر والعبد مكلف بالفتح والفعل واجب والزمان مكلف فيه ، فإنّ هذه الإضافات متحقّقة جزماً لكنّها ليست مجعولات متعدّدة مختلفة بل تكون حقيقتها المجعولة أمراً واحداً يصحّح تلك النسب بأجمعها وهذا واضح .

قوله : بل هو إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك^(٢).

إن أراد به أنّه إخبار عن السببية الجعلية ، فمع أنه يرجع إلى الاعتراف بالحكم الوضعي ، لا وجه لجعله إخباراً لم لا يكون إنشاء له ، وإن أراد أنه إخبار عن السببية الواقعية فهو كذب لأنّه خلاف المفروض ، وإن أراد أنه إخبار عن الوجوب فمع أنه خلاف ظاهر القضية لا داعي إلى حمله على الإخبار فليكن

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٢٨ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٢٨ - ١٢٩ .

انشاء للوجوب . ومنها أي ومن أدلة المنكرين ما أشار إليه المصنّف في :

قوله : مضافاً إلى أنه لا معنى لكون السببية مجعولة الخ^(١).

ظاهر سوق هذا الدليل وإن كان مختصاً بالسببية إلا أنه يجري في الشرطية والمانعية لا يخفى كيفية سوقها . وجوابه أنه إنما يتم لو أريد من السببية المتنازع فيها السببية الواقعية ، وأمّا إذا أريد منها السببية الجعلية التشريعية فإنها تحصل بنفس الجعل والتشريع وحقيقتها عين اعتبارها اعتباراً صحيحاً يعتبره العقلاء ويرتبون عليه الآثار على نحو الاعتبار المعتمد عندهم في جعل الأحكام التكليفية كما تقدم ، وإن شئت توضيحه فلاحظ السببية التي يجعلها الجاعل في الجعالة فإنّ قوله من ردّ عبدي فله عليّ ألف درهم انشاء لجعل سببية ردّ العبد لاستحقاق الألف على الجاعل ، بمعنى اعتبار هذه السببية في نظره ، وإذا كان الجاعل شخصاً وفيّاً صادق الوعد عند العقلاء فلا ريب أنّهم بعد هذا الجعل يعتبرون هذه السببية وإلاّ فلا .

ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل من أنّ السببية عبارة عن ربط خاص بين السبب والمسبّب يقتضي وجود المسبب عند وجود السبب ، والمفروض في محل البحث عدم تحقق هذا الربط بين الدلوک ووجوب الصلاة واقعاً ، فلو صح جعل الربط الكذائي بينهما لكان كل شيء سبباً لكل شيء لاشتراكها في عدم الربط الخاص .

توضيح الاندفاع : مضافاً إلى النقص بالأحكام التكليفية فإنّ الصلاة التي لم تكن معروضاً للوجوب واقعاً بدون الإيجاب لا تصير معروضاً للوجوب بالجعل وإلاّ لكان كل شيء معروضاً للوجوب لاشتراكها في عدم كون عروض وصف

الوجوب مقتضى ذاتها ، بل يجري النقض في الأعراض الخارجية بالنسبة إلى معروضها كالسواد للجسم مثلاً ، أن الربط الخاص الاعتباري يحصل بنفس إنشائه ولا يلزمه أن يكون كل شيء سبباً لكل شيء لم يعتبر هذا الربط الخاص بينهما بانشاء المعتبر وإلا فكل شيء اعتبر المعتبر هذا الربط بينه وبين شيء آخر يكون سبباً له بالمعنى المذكور .

واندفع أيضاً ما قيل من أن سببية الدلوك للايجاب لو كانت مجعولة فلا يخلو من أن يكون الايجاب أيضاً مجعولاً قبل جعلها أو معه أو بعده أو لا يكون مجعولاً ، والكل باطل لأنه على الأول يلزم تقدم المعلول على علته ، وعلى الثاني والثالث يلزم عدم كون السبب سبباً وإلا لم يحتج إلى الجعل ، وعلى الرابع يلزم مقهورية الباري تعالى في إرادته لحصول الايجاب من دون إرادته وجعله .

توضيح الاندفاع : أننا نختار الشق الرابع ونقول إن الايجاب هنا ليس مجعولاً بجعل على حدة وإنما هو مجعول تبعاً لجعل السببية نظير جعل إيجاب الشيء الذي يتبعه إيجاب مقدمته وحرمة ضده على القول بهما ، ولا يلزم مقهورية الجاعل لأن المقدور بالواسطة مقدور ، والأفعال التوليدية من فعل الفاعل المختار تسند إليه وتعدّ من أفعاله الاختيارية .

ثم لا يخفى أن السببية إنما يعقل وضعها بالنسبة إلى التكليف كسببية الدلوك للايجاب ، والجزئية إنما يعقل وضعها بالنسبة إلى المكلف به كجزئية السورة للصلاة ، وأما الشرطية والمانعية فيمكن اعتبارهما بالنسبة إلى التكليف كشرطية البلوغ والعقل للتكاليف مطلقاً ، وشرطية الاستطاعة للتكليف بالحج ومانعية الحيض والنفاس للتكليف بالصلاة ، ويمكن اعتبارهما بالنسبة إلى المكلف به كشرطية الطهارة والستر والقبلة للصلاة ومانعية الحدث والاستدبار والتكفير لها . إذا عرفت ذلك فاعلم أنه ذهب بعض المحققين من المعاصرين في هذا

المقام إلى أن السببية والشرطية والمانعية بالنسبة إلى أصل التكليف غير معقولة مطلقاً لا جعلاً ولا انتزاعاً ، لكن الشرطية والمانعية وكذا الجزئية بالنسبة إلى المكلف به معقولة انتزاعاً لا جعلاً ، واستدل على عدم قابلية الجعل في المقامين ببعض الوجوه المتقدمة التي أشرنا إليه مع جوابه ، وقال في بيان عدم معقولة السببية والشرطية والمانعية للتكليف انتزاعاً ما لفظه : أنه لا يصح أن ينتزع السببية حقيقة للدلوك مثلاً عن خطاب إيجاب الصلاة عنده كما يصح انتزاع الجزئية أو الشرطية حقيقة لما أخذ فيها شرطاً أو شرطاً ، ضرورة عدم اتّصاف الدلوك بها حقيقة كيف وإلا يلزم تأخر السبب عن المسبب ، نعم يصح أن يقال إنه سبب مجازاً استعارة أو مجازاً مرسلأً فتفتن ، انتهى .

توضيحه : أن ماهية السبب بهذا الوصف العنواني قد أخذ فيها التقدم الطبيعي على المسبب ، فلو فرض صحة انتزاع السببية للدلوك عن خطاب إيجاب الصلاة عند الدلوك لزم تأخر السبب بوصفه العنواني عن مسببه وهو الإيجاب ، ضرورة تأخر المنتزع عن المنتزع منه طبعاً ، فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين وهو بديهي الفساد .

وقال في بيان معقولة الجزئية والشرطية والمانعية للمكلف به انتزاعاً ما لفظه : أن إيجاب مركب خاص يوجب قهراً اتّصاف كل واحد من أجزائه بالجزئية للواجب وما به خصوصية من القيود بالشرطية والمانعية ، ويكون إنشاء إيجابه إنشاء لها تبعاً كما كان له أصالة ، انتهى .

وفيه نظر أمّا أولاً : فلما مر من معقولة الجعل أصالة في المقامين فضلاً عن الانتزاع والتبعية ، وقد عرفت توجيهها مفصلاً .

وأما ثانياً : فلأن ما ذكره في وجه عدم معقولة الانتزاع في القسم الأول جارٍ في القسم الثاني ، كما أن ما ذكره في وجه معقولة الانتزاع في القسم الثاني

جار في القسم الأول .

أما الأول : فلأنه كما أنَّ عنوان السبب مقدّم على المسبب بحقيقته طبعاً كذلك عنوان الجزء بحقيقته مقدّم طبعاً على عنوان المأمور به المركب بوصف أنه مأمور به ، فلو كانت الجزئية منتزعة من التكليف المتعلق بمجموع الأجزاء لزم تأخرها طبعاً عن الأمر وعن المأمور به بوصف أنه مأمور به وهو المحذور ، نعم ذات المركب المأمور به من دون وصفه العنواني متقدمة على الأمر كذات الجزء ، لكن لا يصدق على ذات أجزاء المركب قبل الأمر وقبل اتصافها بوصف كونها مأموراً بها الكل والمركب لينتزع عنه جزئية كل واحد من أجزائه .

وأما الثاني : فلأنه كما أنَّ إيجاب مركب خاص يوجب قهراً اتصاف كل واحد من أجزائه بالجزئية للواجب كذلك إيجاب الصلاة عند الدلوك يوجب قهراً اتصاف الدلوك بالسببية للوجوب ، لأنه يصدق أنَّ به تحقّق الوجوب الذي لم يكن قبله . وبعبارة أخرى : أنَّ انتزاع الجزئية لم يكن إلّا لأجل أخذ الأمر للجزء داخلياً في موضوع ما أمر به ثم أمر به ، ونظير هذا المعنى متحقق بالنسبة إلى سببية الدلوك للإيجاب . وإن شئت فعبر شرطية الدلوك له فإنهما من واد واحد ، لأنّ الدلوك أيضاً قد اعتبر في الموضوع وقتاً ثم أمر به ، فيصح انتزاع السببية أو الشرطية للدلوك بالنسبة إلى التكليف وهو المراد .

وأما ثالثاً : فلأنّ ما ذكره من لزوم تقدم المسبب على السبب مدفوع بأنّ ذات السبب الذي هو معروض للسببية الانتزاعية مقدمة على مسببه ، وهذا هو المراد من تقدّمه الطبيعي ، ولا يقدح فيه أنَّ نفس الانتزاع متأخر عن ذات السبب والمسبب .

قوله : وأما الصحة والفساد - إلى قوله - ليستا بجعل جاعل^(١).

يعني أن الموافقة أو المخالفة إنما هي بحكم العقل وليست قابلة للجعل .
وفيه نظر يعرف مما مر في مطاوي الأبحاث السابقة في أواخر رسالة البراءة وأوائل الاستصحاب ونشير إليه ها هنا أيضاً إجمالاً فنقول : إننا لا ننكر الصحة والفساد العقليين بمعنى موافقة المأتي به للمأمور به ومخالفته له ، ولكن يتصور الصحة الشرعية في موارد لا يحكم العقل بذلك منها : ما إذا حكم الشارع بقيام غير المأمور به مقام المأمور به والاكتفاء به في مقام الامتثال بدلاً عن المأمور به ، فإن ذلك الفعل يتّصف بالصحة شرعاً لا عقلاً ، مثاله أن الشارع اكتفى بالصلاة الناقصة بغير الأركان سهواً عن الصلاة التامة بقوله (عليه السلام) « لا تعاد الصلاة إلا من خمسة »^(٢) وبحديث الرفع ، فإن الحكم بصحة المركب الناقص والاكتفاء به عن التام وعدم وجوب إعادته تاماً شرعي لا محالة ، لأنّ العقل لو خلى ونفسه يحكم بالفساد لعدم الاتيان بالمأمور به ، لكن هذا إنما يتم بناء على عدم كون المركب الناقص مأموراً به حال السهو وإلا فيرجع إلى الصحة العقلية كما لا يخفى ، وقد مرّ سابقاً محتملات المسألة وتحقيقها مفصلاً والمقصود هنا الإشارة .

ومنها : الحكم بالصحة التي نستفيدها من حجية الأصول والأمارات فإنّ الصّحة هناك شرعية لا محالة ، مثاله أنّا نحكم بصحة صلاة مستصحب الطهارة من الحدث والخبث أو الصلاة في ثوب حكم بطهارته وحلية الصلاة فيه من جهة المأكولية أو التذكية بدليل اعتبار قول ذي اليد واعتبار يد المسلم أو سوق

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٢٩ .

(٢) الوسائل ٧ : ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤ .

المسلمين ، فإنَّ العقل لمكان الجهل بحصول الشرط في الواقع لا يحكم بالصحة وإنما حكم بها الشرع بدليل جعله الاستصحاب وقول ذي اليد واليد والسوق حجة ، والفرق بين هذه الصورة والصورة الأولى أنَّ الصحة في الصورة الأولى ثابتة حتى مع انكشاف الواقع وأنَّ العمل مخالف له بخلاف الصورة الثانية فإنه مع انكشاف الخلاف يحكم بالفساد إلّا على مذهب من يقول بأنَّ الأمر الظاهري مقتضى للاجزاء .

قوله : فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً شرعية ، نعم الحكم بثبوتها شرعي^(١).

هذا الكلام متهافت باعتبار صدره وذيله ، لأنّه لا معنى لكون الأمور المذكورة شرعية إلّا أنَّ الحكم بثبوتها شرعي ، اللهمَّ إلّا أن يقال إنَّ المراد أنَّ الكاشف عن ثبوتها شرعي فإنها إن كانت أموراً واقعية فقد كشف عنها الشارع وإلّا لم يكن طريق إلى إدراكها ، وإن كانت أموراً انتزاعية فقد أخبر الشارع بصحة انتزاعها كذلك فتأمل .

قوله : وثالثة^(٢).

ورابعة وهو أنه قد يشك في الموقّت أنه هل أتى بالمأمور به أم لا والوقت باق بعد ، فإنَّ ذلك محل الاستصحاب ، وما يقال إنَّ الاستصحاب غير محتاج إليه في المقام لأنّه من مجاري قاعدة الاشتغال المتفق عليها وهي كافية في المطلوب ، مدفوع بعدم المنافاة ، ولا ضير في جريان القاعدتين وإن كانت إحداهما مغنية عن الأخرى ، وسيأتي وجه صحة جريانها معاً ، خلافاً للماتن (رحم الله) فإنه تارة

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٣٠ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٣١ .

يذهب إلى تقديم القاعدة على الاستصحاب وأخرى إلى عكسه .

قوله : وأما الشك في ثبوت هذا الحكم الموقت لكل يوم أو نسخه في هذا اليوم الخ^(١).

اعلم أنه فرق بين النسخ والتخصيص في الأزمان ، لأنّ التخصيص يكشف عن أنّ الحكم من الأول كان مخصوصاً بغير المخرج بحسب إرادة المتكلم بخلاف النسخ فإنه رافع لاستمرار الحكم الذي أراده المتكلم من الأول ، وبالجمله التخصيص من قبيل الدفع والنسخ من قبيل الرفع .

ثم اعلم أنّ الدليل الدالّ على عموم استمرار أحكام شرعنا إلى يوم القيامة هو قوله (عليه السلام) « حلال محمّد (صلّى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة وحرامه (صلّى الله عليه وآله) حرام إلى يوم القيامة »^(٢) أو ما يؤدّي هذا المعنى ، فكلّمّا ثبت النسخ في حكم فإنه مخصص لهذا العموم .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه إذا شك في نسخ الحكم الموقت باعتبار دوامه واستمراره لكل يوم مثلاً فالأمر كما ذكره في المتن لا محل للاستصحاب فيه في شيء ، لأنّ عموم قوله (عليه السلام) « حلال محمّد (صلّى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة » متكفّل لدفع الشك ولا يحتاج إلى الاستصحاب ، وأما إذا شك في نسخ الحكم الموقت في أثناء الوقت كما لو قال اجلس في المسجد من الزوال إلى الغروب وحصل الشك عند وقت العصر في نسخ هذا الحكم بالنسبة إلى بقية المدة فإنّ إثبات بقاء وجوب الجلوس إلى وقت المغرب لا يكون إلّا بالاستصحاب ، إذ لا عموم يتكفّل لعدم النسخ في أثناء الوقت ، وما يتوهم أنّ دليل أصل الحكم وهو

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٣١ .

(٢) الكافي ١ : ٥٨ / ١٩ .

قوله اجلس إلى الغروب كاف في رفع الشك ، مدفوع بما عرفت من أنّ النسخ رافع للحكم الثابت بدليله فلا ينافي النسخ دليل أصل الحكم ، نعم لو شك في خروج بعض أجزاء الوقت من الدليل وإرادة وجوب جلوس بعض المدة المفروضة من الدليل يدفعه ظاهر الدليل فليتأمل فإنه دقيق .

قوله : وإلا لم يجر استصحاب الحكم التكليفي لأنه كان متحققاً بقيد ذلك الوقت^(١).

ويرد عليه أنه قد لا يكون الوقت في الموقت قيداً للواجب بل يكون ظرفاً له ، وحينئذ يجوز استصحاب حكمه من غير احتياج إلى إثبات الوقت ، لأنّ المطلوب مطلق الفعل من دون قيد .

فإن قلت : لا معنى للموقت إلا ما يكون الوقت فيه قيداً وإلا لجاز فعله في غير الوقت المضروب له ، ولكان كل واجب موقتاً ضرورة احتياجه إلى ظرف الزمان فاندفع الایراد .

قلت : لا يلزم في الموقت أن يكون الوقت قيداً للواجب بل يمكن أن يكون قيداً للطلب ويكون الواجب بلا قيد فيصح استصحاب حكمه والاتيان به ، وعلى هذا فمحصل الایراد أنه لو فرض كون الوقت قيداً للواجب كما يستفاد من كلام الماتن في التنبيهات من أن جميع القيود المأخوذة في الحكم يرجع إلى قيد الموضوع فالأمر كما ذكره من أنه لا ينفع استصحاب الحكم حتى بناء على الوجه الأخير الذي أشار إليه بقوله اللهم إلا أن يقال إنه يكفي في الاستصحاب تنجز التكليف سابقاً الخ ، لأنّ استصحاب الوجوب لا ينفع في تحصيل قيد الواجب البتة ، فلو فرض أن الواجب هو الامساك النهاري فعند الشك في كون الزمان نهاراً

لا يمكن للمكلف أن يأتي بالامساك ويقول إنه امساك نهاري ، لكن هذا المبني ضعيف أعني إرجاع جميع القيود إلى قيد الموضوع ، وسيأتي توضيحه عند تعرّض المصنف له في المتن إن شاء الله تعالى ، وإن فرض كون الوقت قيدياً للوجوب فلا وجه لمنع استصحاب الوجوب .

فإن قلت : إنّ الوجوب السابق المستصحب كان مقيداً بالوقت وبعد استصحابه لا يعلم أنّ هذا الوجوب الثابت في الزمان الثاني عين الوجوب السابق لعدم العلم بقيده أي الوقت ، فإمّا أن يستصحب قيده أيضاً وهو مغن عن استصحاب الحكم ، وإمّا أن لا يستصحب وقته فلا يمكن أن يثبت الوجوب السابق باستصحابه .

قلت : لا يلزم أن يعلم أنّ الوجوب المستصحب عين الوجوب السابق بجميع قيوده وإلّا لم يكن مشكوكاً ، فكلّما يشك في بقاء حكم وجوباً كان أو غيره يكون منشأ الشك فقدان بعض الأمور المشكوكة الشرطية أو عروض بعض الأمور المحتملة المانعية ، وهذا المقدار من التغيير ممّا لا بدّ منه في عروض الشك فافهم . قوله : وأصالة بقاء الحكم المقيّد بالنهار في هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهاريّاً^(١).

لا نحتاج إلى إثبات كون الزمان نهاريّاً لو كان الوقت قيدياً للحكم دون الموضوع كما عرفت ، بل يكفي بقاء الحكم الخاص أي المقيّد بالنهار باستصحابه ، وقد مر نظيره في استصحاب زوجية زيد عند الشك في حياته فتذكر .

قوله : اللهم إلا أن يقال الخ^(٢).

إن أريد استصحاب التكليف الذي كان مقيداً بالوقت وكان منجزاً بحضور

وقته فهو عين ما منعه في سابقه وقد عرفت أنّ المنع كان في غير محله ، وهل يكون مراد المورد إلّا هذا ، وإن أريد استصحاب التكليف الذي كان موضوعه مقيداً بالوقت فقد عرفت أنّه غير نافع في تحصيل قيد الفعل .

قوله : نعم لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في الوقت الخ^(١).

التحقيق جريان استصحاب الوقت ، إذ لا فرق بين الشبهة الموضوعية التي سلّم جريان الاستصحاب فيها وبين الشبهة الحكمية في توقيت الحكم أو الموضوع بوقت واقعي شك في بقاءه ، والعلم بمفهوم الوقت الكلّي لا يمنع جريان استصحابه في مصاديقه . ثم إن لم يجر استصحاب الوقت لزم الماتن أن يقول بعدم جريان استصحاب الحكم أيضاً لما ذكره قبيل هذا من أنه كان مقيداً بالوقت إلى آخر ما ذكره ، اللهم إلّا بما وجّهه بقوله اللهم الخ .

وقد يقال في الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية ، حيث إنه سلّم جريان استصحاب الوقت في الأول دون الثاني ، أنّ الشك في الثاني من قبيل الشك في المقتضي وفي الأول من قبيل الشك في الرافع .

وفيه أولاً : أنّ الشك في كليهما في المقتضي بحسب الدقة ، ويمكن إرجاع كل منهما إلى الشك في الرافع بالتقريب الآتي في المتن في تنبيهات المسألة .

وثانياً : أنّ المصنف يسلمّ جريان استصحاب الحكم في الثاني بعد منع جريان استصحاب الوقت مع أنّ الشك فيه من قبيل الشك في المقتضي أيضاً هذا ، ولعل المصنف أشار إلى بعض ما ذكرنا هنا وفي الحاشية السابقة بقوله فتأمل في آخر الكلام .

قوله : قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله في العبارة الأولى^(١).

الذي يمكن توجيهه من الايرادات الثلاثة التي أوردت نقضاً على العبارة الأولى أوسطها ، وأما النقض الأخير فلا يتوجّه قطعاً كما لا يخفى ، وأما النقض الأول وهو الشك في النسخ فقد يقال بتوجّهه هنا أيضاً إلا أنه يكون نسخاً قبل حضور وقت العمل ، وعدم جوازه معروف فليتأمل .

قوله : إما أن يراد به المسارعة في أول أزمنة الامكان^(٢).

التحقيق من هذه الوجوه الثلاثة هو الوجه الأول إن قيل بالفور من جهة قيام الدليل الخارجي عليه من مثل قوله تعالى ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(٣) وقوله تعالى ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٤) والوجه الثاني إن قيل بالفور من جهة دلالة الأمر عليه ، وسرّه أنه على الأول يكون من باب تعدّد المطلوب فإن عصى أمر المسارعة يبقى الأمر المطلق بالفعل على حاله ويتوجّه إليه أمر المسارعة ثانياً فإن عصاه أيضاً فيتوجّه إليه ثالثاً وهكذا ، وعلى الثاني يكون هناك أمر واحد مستعمل في معنى واحد هو طلب الفعل مقيّداً بالفور فلا أمر بعده ، وبالجمله إرادة الوجه الأول أو الأخير لا يمكن إلا بوجه تعدّد المطلوب ولا يستعمل الصيغة الواحدة في معنيين ، اللهم إلا أن يدعى أنّ المطلوب الأول أعني طلب أصل الفعل يفهم من الأمر والفورية تفهم من إطلاقه وهو أيضاً كما ترى لا يساعده كلماتهم وإن احتمله الشيخ محمد تقي في حاشية المعالم .

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٣٧ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٣٨ .

(٣) آل عمران ٣ : ١٣٣ .

(٤) البقرة ٢ : ١٤٨ .

ثم إنَّ لصاحب الحاشية^(١) هنا مسلكاً لا بأس بالاشارة إليه فإنه قال ما محصّله : إنه لو دل الأمر على الفور يمكن أن تكون الفورية قيداً للطلب وأن تكون قيداً للمطلوب ، وعلى التقديرين يكون مفاده وجوب الواجب ووجوب فوريته على معنى فوراً ففوراً ، وليس مثل قوله صم غداً في سقوط التكليف فيما بعد الغد ، ثم اختار كون الفور قيداً للطلب وبيّنه ببيان طويل تمسك له بفهم العرف ذلك ، فمن أرادَه فليراجع كلامه .

ولكن قد عرفت أنه بناء على كون الفورية مستفادة من صيغة الأمر لا يمكن أن يكون من باب تعدد المطلوب ولا فرق بينه وبين قوله صم غداً .
ثم إنَّ كون الفورية قيداً للطلب لا نعقله سيما مع تصريحه بأنَّ الطلب كما تعلق بالواجب تعلق بالفورية أيضاً .

قوله : كما إذا شككنا في أنَّ الأمر بالغسل في يوم الجمعة الخ^(٢) .
كون المسألة وكذا مسألة زكاة الفطرة من قبيل تردّدها بين الموقت والمطلق محل تأمل بل منع ، لأنّها من قبيل الموقت المردّد وقته إلى غاية كذا أو غاية كذا .
قوله : كحرمة الوطء للحائض الخ^(٣) .

فيه سؤال الفرق بين هذا المثال والمثال الذي ذكره قبيل هذا في قوله وكذا لو أمر المولى بفعل له استمرار في الجملة كالجلوس في المسجد ولم يعلم مقداره ، حيث اختار فيه أنه مجرى للبراءة دون الاستصحاب ، وفي هذا المثال سلّم أنه مجرى للاستصحاب ، مع أنه لا فرق بينهما ، واحتمال كون الفعل في جميع الوقت مطلوباً واحداً أو مطلوبات متعددة بحسب أجزاء الوقت آت فيهما .

(١) هداية المسترشدين ٢ : ٧٣ - ٧٥ .

(٢) . (٣) فرائد الأصول ٣ : ١٣٩ .

قوله : الظاهر أنّ مراده من سببية السبب تأثيره لا كونه سبباً في الشرع وهو الحكم الوضعي (١).

نعم الظاهر ذلك ، إلا أنّ مقدار تأثير سببية السبب أيضاً يرجع إلى الحكم الوضعي بل عينه ، فإنّ كيفية سببية السبب لها جهتان : إحداها من حيث إنّها جارية في جميع أفرادها التي توجد في تمادي الأيام إلى يوم القيامة ، وهذه الجهة غايتها النسخ ، الثانية من حيث إنّها في كل فرد يوجد من أفراد السبب هل هي ثابتة على الإطلاق أو مختصة بالوقت الأول مثلاً .

قوله : وإن أراد من ذلك نفي مورد يشك في كيفية سببية السبب ليجري الاستصحاب في المسبب (٢).

هنا شق ثالث وهو مراد الفاضل ظاهراً بل قطعاً ، وهو أنه أراد نفي مورد يشك في كيفية سببية السبب ليجري استصحاب السببية التي هي نفس الحكم الوضعي فلا داعي على حمل كلامه على نفي مورد يجري فيه استصحاب المسبب .

قوله : لم أعرف المراد من إلحاق الشرط والمانع بالسبب (٣).

مراده واضح ، فإنّ كلاً من الشرط والمانع له دخل في تحقق المشروط وإن لم يكن مؤثراً كتأثير السبب بل يكون له حظ من التأثير ، وهذه المدخلة والتأثير يجري فيها الأقسام المذكورة في السبب بعينها ولم نعرف وجه عدم جريانها ، وأيضاً يكفي في صحة جريان الأقسام ما ذكره في المتن من ملاحظة كون المانع

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٣٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٤٠ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ١٤٠ .

سبباً للعدم ، وكون عدم الشرط أيضاً سبباً للعدم ، قوله إنه بهذا الاعتبار داخل في السبب ، فيه أنه لا يدخل بذلك في السبب الاصطلاحي الذي يجعل قسماً للشرط والمانع .

قوله : فإنه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية^(١).

بل قد ظهر من كلامه ذلك على تقدير صحته ، إذ لو صح عدم وقوع الشك في أقسام الأحكام التكليفية وكذا أقسام الأحكام الوضعية ، ولم يبق إلا نفس الأسباب والشرائط والموانع التي هي موضوعات للأحكام الوضعية ، فلا مناص إلا أن يكون الاستصحاب المختلف فيه منحصراً فيها وإلا لم يكن مورد لمحل الخلاف أصلاً.

قوله : فبقي أمران أحدهما الخ^(٢).

لم يبق إلا أمر واحد وهو موضوعات الأحكام الوضعية ، لما عرفت من أن مراده من تقسيمه الأحكام الوضعية إلى أقسامه ونفي الشك فيها أنها ليست مورداً للاستصحاب في شيء ، والمصنف (رحمه الله) لما حمل كلامه هناك على نفي جريان الاستصحاب في المسببات زعم أنه بقي أمران .

قوله : إن كان أمراً غير شرعي الخ^(٣).

يرد عليه أنه لو كان محل الكلام في الاستصحاب المختلف فيه هي الأمور الشرعية فقط كان ما أورد على العبارة الأولى من كلام الفاضل التوحيدي من

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٤٢ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٤٢ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ١٤٢ .

استصحاب الوقت في غير محلّه ، لأنّ الوقت أمر غير شرعي .

قوله : وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب^(١).

وقد سبق أنه إنّما منع من جريان استصحاب السببية التي من الأحكام الوضعية .

قوله : مدفوعة بأنّ النجاسة كما حكاها المفصل عن الشهيد (رحمه الله)^(٢).

لعلّ المفصل (رحمه الله) لا يسلمّ هو ما حكاها عن الشهيد (رحمه الله) من أنّ النجاسة عبارة عن وجوب الاجتناب ، وحينئذ يصح له أن يفصل في المسألة كما فصل .

قوله : إنّ استصحاب النجاسة لا يعقل له معنى إلّا ترتيب أثرها^(٣).

قد عرفت سابقاً أنّ استصحاب النجاسة بل سائر الموضوعات حتى الأمور الخارجية معقول ، بمعنى الحكم ببقائها تنزيلاً ، لكن لغرض ترتّب أحكامها ، وليس معنى استصحاب الموضوع إلّا ذلك ، إلّا أنّ الايراد على هذا المسلك أيضاً وارد على التوني (قدّس سرّه) كما لا يخفى ، وإنما يختلف كيفية تقريره على المسلكين وهو هيّن .

قوله : لأنّ النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب^(٤).

قد عرفت سابقاً وستعرف في آخر المبحث أنّ المراد من الموضوع الذي

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٤٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٤٣ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ١٤٣ .

(٤) فرائد الأصول ٣ : ١٤٤ .

يشترط بقاؤه في جريان الاستصحاب هو معروض المستصحب وهو في مثال المتن الماء لا العنوان الذي هو مأخوذ في الدليل أي النجس، فالموضوع هنا باق لا إشكال من جهته .

قوله : توضيح الإندفاع أنّ القيد في الحقيقة راجع إلى الموضوع ، وتقييد الطلب به أحياناً مسامحة في التعبير كما لا يخفى^(١).

وحاصله يرجع إلى إنكار الطلب المشروط وقد صرح بانكار الواجب المشروط في مواضع من مباحث مسألة مقدمة الواجب على ما حكاه عنه بعض المحققين من تلامذته ، ويظهر منه إرجاع الواجبات المشروطة بأسرها إلى الواجب المعلق ، وعكس بعض آخر وأنكر الواجب المعلق ، ولا بأس بالإشارة إلى تصوير أقسام الواجب من المطلق المنجز والمعلق والمشروط أولاً ، ثم نتعرض لما استدل به على القولين المتعاكسين والجواب عنه .

فنقول : إنّ الأمر قد يأمر بفعل من دون أن يكون طلبه ولا مطلوبه معلقاً على أمر غير حاصل كأن يقول اجلس الآن ، وهذا هو الطلب المطلق المنجز ولا إشكال في تعقله وثبوته في الشرع والعرف ، وقد يأمر بالفعل المقيّد بقيد وجودي أو عدمي أو بقيود كذلك غير حاصل فيجب على المكلف الاتيان بالفعل الكذائي ويجب عليه تحصيل قيده أيضاً إذا كان داخلاً تحت قدرته كأن يقول صلّ مطهراً أو حج مستطيعاً ونحو ذلك ، فإنّ أصل الطلب في هذا القسم مطلق والمطلوب مقيّد ، فقبل حصول القيد في الخارج تحقق الطلب والايجاب والوجوب فيجب تحصيل القيد مقدّمة للامتثال ، فزمان الوجوب مغاير لزمان الفعل الواجب مقدّم عليه ، ويسمّى هذا القسم بالواجب المطلق المعلق ، وقد يأمر بالفعل المطلق أو

المقيّد لكن على تقدير أمر غير حاصل ، كأن يقول إن استطعت حج أو إذا قدم الحاج فزرهم ، فإن أصل الطلب هنا معلق على حصول الشرط وقبله لا طلب ولا إيجاب ولا وجوب ، ولذا لا يجب على المكلف تحصيل المعلق عليه ، لأنّ وجوبه لا يكون إلّا فرعاً لوجوب أصل الفعل ولم يتحقق وجوبه بعد بالفرض ، وإذا تأملت بعين الانصاف تجد مغايرة هذه الأقسام الثلاثة بعضها مع بعض . ونظير الواجب المشروط في إنشاء المعاملات الوصية فإنّ تأثيرها مشروط بالموت وقبله لا تكون شيئاً من الملكية والسلطنة وغيرهما مما أنشأها الموصي ، ونظير الواجب المعلق في المعاملات إجارة العين المستأجرة للسنة الآتية أو الشهر الآتي مثلاً فإنّ المستأجر يملك منفعة السنة الآتية حين العقد وإن كان استيفائها موقوفاً على مجيء الزمان الآتي ، وسيتضح الفرق أزيد من ذلك في بيان دفع شبه المخالف .

حجة منكر الواجب المشروط على ما استفيد من كلام المصنّف في مبحث مقدمة الواجب أمور :

الأول : الوجدان ، بتقريب أنّ ما يذكر في الفرق بين الواجب المشروط والمعلق يرجع إلى الاختلاف في التعبير ، فإن معنى قول القائل إذا كان كذا فافعل كذا وقوله افعل كذا في وقت كذا شيء واحد في اللب ، فإن الموجود في نفس الأمر والطالب شيء واحد لا اختلاف فيه بحسب لب المعنى وإن اختلفا بحسب التركيب النحوي كما يرى ذلك فيما هو ثابت لشيء كالركوب لزيد فإنه قد يجعل خبراً عنه ، وقد يجعل صفة عنه ونعتاً له ، وقد يجعل حالاً عنه ، مع أنّ الواقع في جميع الصور هو ثبوت الركوب لزيد وإن اختلفت التعابير ، وذلك ظاهر لمن راجع وجدانه وأنصف من نفسه ، وما نحن فيه بعينه من هذا القبيل ، ويتضح ذلك غاية الوضوح فيما لو تجرد الطلب عن الكواشف اللفظية وثبت تحققه بذليل لبّي ، فهل تجذ من نفسك فرقاً فيما علمت بوجوب شيء في زمان بين الوجهين كلا ، وقد

أطال في توضيح هذا المعنى والنقض والابرام فيه ومحصله ما ذكرنا .

وفيه : أنا إذا راجعنا وجدنا نجد الفرق بين إيجاب الحج مع الاستطاعة وبين إيجاب الحج على تقدير الاستطاعة ، فإنّ الطلب على الأول مطلق متعلق بالفعل المقيد ويلزمه تحصيل الاستطاعة لو لم تكن حاصلة لأنه يجب الاتيان بالفعل المقيد ، وإذا كان القيد أمراً اختيارياً يجب تحصيله كنفس المقيد وليس هو إلّا كقوله يجب الصلاة مع الوضوء فإنه يجب تحصيل الوضوء أيضاً كنفس الصلاة وكلاهما في حيّز الأمر ، وأمّا على الثاني فإن نفس المأمور به مطلق الفعل بلا قيد وإنما يكون طلبه على بعض تقادير الأحوال وهو تقدير حصول الاستطاعة فلا جرم يكون أصل الطلب مقيداً بالاستطاعة غير متحقق قبل حصولها فلذا لا يلزم تحصيل الاستطاعة .

وبالجملة لازم القول برجوع الواجبات المشروطة إلى المعلق وإرجاع الشرط إلى قيد المطلوب الالتزام بوجود مقدّمات الواجبات المشروطة التي باعتبارها يقال إنّها مشروطة ، وهو كما ترى مما يقصم ظهر هذا القول ، ويؤنسك فيما ذكرنا ملاحظة الأمثلة العرفية في نحو طلبنا أهل العرف بعضنا بعضاً فإنه لو قال إذا مرضت فاشرب الدواء وإذا ابتليت بوجع الضرس فاقلعه ، فإنّ المطلوب ليس شرب الدواء مع المرض ويكون الطلب مطلقاً وإلّا لزم تحصيل موجب المرض مقدمة لفعل شرب الدواء المقيد ، بل المطلوب شرب الدواء على تقدير حصول المرض ، ولا دخل لحصول المرض في المطلوب بل هو مبغوض لكن الطلب معلق عليه وعلى تقديره .

وما يقال من أنّ القيد في هذه الأمثلة راجع إلى المكلف لا الطلب فشرط الدواء مطلوب مطلقاً لموضوع المكلف المريض ، وهكذا وجوب الحج مطلقاً مطلوب للمستطيع ، فقبل حصول الاستطاعة لم يتحقق موضوع المكلف بعنوانه

الذي تعلق به الطلب ، وبذلك يندفع النقض باشتراط جميع الواجبات باشتراطها بالشرائط العامة التي لا تقبل الانكار كالبلوغ والعقل والعلم والقدرة بل أصل وجود المكلف ويقال لو لم يكن الواجب مشروطاً بها لزم أن يتحقق الوجوب وسائر الأحكام في الأزل على نحو الوجوب التعليقي مع أنه يبين الفساد .

مدفوع بأننا نفرض القيد بحيث لا يمكن إرجاعه إلى قيد المكلف ، كأن يقول أشبع زيداً إن كان جائعاً ، فإنّ هذا الشرط لا يرجع إلى قيد المكلف البتة ، فلو لم يكن قيداً للطلب وكان قيداً للمطلوب لزم تحصيله لكونه في حيّز الأمر وهو بديهى الفساد .

فإن قلت : لنا أن نمنع وجوب تحصيل القيد بدعوى كون المطلوب مقيداً بهذا القيد بوجوده الاتفاقى فكأنه قال في المثال المذكور أشبع زيداً الجائع بالجوع الاتفاقى الذي حصل من غير استناد إليك ، فيكون الجوع قيداً للمأمور به ولا يجب تحصيله .

قلت : لا معنى لكون الشيء بوجوده الاتفاقى قيداً للمطلوب بوصف مطلوبيته وإنما يعقل أن يكون علة لمطلوبيته ومن هنا جاء الاشتباه فإنّ الجوع في المثال علة لمطلوبية الاشباع بعد حصوله فيرجع إلى قيد الطلب وأنّ الطلب يكون على تقديره ، وبالجملة كما أنّه يمكن أن يكون الشيء قيداً للمكلف وأن يكون قيداً للمكلف به كذلك يمكن أن يكون قيداً للتكليف يتضح ذلك بملاحظة صحة كون القيد قيداً للنسبة في القضية الخبرية فإنّ الاخبار والانشاء في ذلك سواء ، مثلاً يقال إن جاءني زيد فأكرمه والمقصود الاخبار بتحقيق إكرام زيد من المخاطب عند مجيئه ، ولا شك أنّ المجيء ليس قيداً للموضوع أعني زيد ولا للمحمول أعني الاكرام ، بل هو قيد لنسبة الاكرام إلى زيد وشرط لها ، وهكذا يكون في النسبة الانشائية إذا قال إن جاءك زيد فأكرمه .

ويوضح ما ذكرنا أيضاً: أنه قد تكون المصلحة في الفعل المقيد بحيث يكون القيد دخیلاً في المصلحة بمعنى كونه معروض المصلحة والمصلحة قائمة بالفعل مع قيده ، وهذا كالصلاة مع القبلة والطهارة والستر وغيرها ، وقد تكون المصلحة في الفعل بلا قيد فيه إلا أن الشيء يكون علة لعروض المصلحة للفعل كشرب الدواء حال المرض فإنّ المرض ليس قيداً للشرب بحيث يكون معروضاً للمصلحة بل علة لعروض المصلحة للشرب ، فاعتبار المرض ليس إلا لأجل أنّ المصلحة تحصل به ، وعلى تقديره فيحسن شرب الدواء عنده ، ويتبعه أمر المولى بناء على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمرية للمأثور به .

ومما ذكرنا يندفع ما قد يفصل في المقام من أنه لو قلنا بتبعية الأحكام لحسن المكلف به فالأمر كما ذكره المستدل من رجوع القيود بأسرها إلى قيد المطلوب ، وأما لو قلنا بتبعتها لحسن التكليف أو قلنا بمقالة الأشاعرة من عدم لزوم وجود حسن وقبح في المكلف به أو التكليف بل يصح التكليف جزافاً فيمكن أن يكون القيد قيداً للطلب ، وذلك لما عرفت من أنّ الأمر على القول بتبعية الحكم لمصلحة المأثور به وحسنه أوضح من القولين الآخرين في صحة كون القيد قيداً للطلب .

الثاني : أنّ تقييد الأمر والطلب بالشرط في الكلام الانشائي ليس إلا كتقييد الخبر بالشرط في الكلام الاخباري ، وكما أنّ الشرط في الكلام الاخباري قيد للمخبر به لا الاخبار كذلك يكون الشرط والمعلّق عليه الأمر والطلب قيداً للمطلوب لا الطلب ، توضيحه أنّ القضية الشرطية في الاخبار كقولنا إن جاء زيد أكرمته إمّا أن يكون المقصود منه الاخبار بالملازمة بين مجيء زيد وإكرامه ، وإمّا أن يكون المعنى الاخبار بوقوع إكرام زيد في المستقبل ، لكن لا مطلقاً على جميع التقادير بل على بعض التقادير وهو تقدير مجيئه ، وهذا في مقابل القضية الخبرية

الحملية فإنها تفيد ثبوت المحمول للموضوع على جميع التقادير ، وعلى أي تقدير يرجع الشرط إلى المخبر به ويفيد تقييده لا الاخبار وإلاّ لحصل عند وقوع الشرط في الخارج إفادة وعلم للسامع من الكلام وهو كما ترى ، وبملاحظة ذلك يتضح حال التقييد بالشرط في الانشاءات والكلام المشتمل على الأمر فإنّ الشرط فيه أيضاً لا يمكن أن يكون قيداً للأمر والوجوب بل يكون قيداً للواجب وهو المدعى .

وفيه : أنّ مقايضة ما نحن فيه بالشرط في القضية الاخبارية مما يؤيد ثبوت الواجب المشروط .

قوله : « إنّ الشرط ليس قيداً للاخبار بل المخبر به » مسلّم لأنّ نفس الاخبار أعني انشاء الاخبار لا يقبل التعليق كما أنّ مطلق الانشاء لا يقبل التعليق وإنّما التعليق يكون بالنسبة إلى المنشئ وهو الطلب والايجاب ، لكن لا يلزم من ذلك نفي مشروطة الوجوب الذي هو المنشأ . قوله « إنّ القضية الاخبارية مفادها اما الاخبار بالملازمة أو الاخبار بثبوت المحمول للموضوع على بعض التقادير » نختار الثاني لأنه مفاده لغة وعرفاً وإن لزمه الاخبار بالملازمة التزاماً لكنه غير مخبر به بنفس الخبر بمدلوله إلاّ أنه لا ينتج ما أراده من نفي مشروطة الوجوب في الأمر المعلق على الشرط لأنّ الشرط على التحقيق قيد للنسبة المأخوذة في الكلام إخباراً كان أو إنشاءً لا للموضوع ولا للمحمول ، ألا ترى أنه ليس المراد من قوله إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود إثبات الوجود المقيد بطلوع الشمس للنهار ولا إثبات الوجود للنهار المقيد بطلوع الشمس بل المراد اثبات الوجود للنهار ولكن نفس الحكم بالثبوت يكون على تقدير طلوع الشمس لا مطلقاً ، وهكذا يكون تقييد الأمر والطلب بالشرط فإن تعلّق الوجوب المنشأ بالأمر مقيد ببعض التقادير في مقابل الوجوب المطلق المتعلّق بالفعل على جميع

التقادير .

الثالث : أنَّ الطلب والوجوب مفاد هيئة الأمر لا المادة وهذا ممَّا لا كلام

فيه .

والتحقيق أنَّ وضع هيئة الأمر من قبيل أوضاع الحروف ، أمَّا الموضوع له فيها خاص كما هو الحق أو المستعمل فيه على ما هو رأي القدماء من أهل العربية وعلى أي تقدير يكون المعنى جزئياً حقيقياً بكل وجه فليس قابلاً للتقييد بوجه من الوجوه .

وفيه أولاً : النقض بمثل قول القائل اغتسل للجمعة ندباً وللجنابة وجوباً فلا ريب في صحة هذا الاستعمال ولا شك أنَّ الوجوب والندب في الكلام قيد للطلب دون المطلوب . وثانياً : بالحل وهو أنَّ المعنى الربطي الذي وضع الهيئة بازائه هو نفس الانشاء ، ولا ريب أنَّ التعليق بالنسبة إلى نفس الانشاء غير معقول وإلَّا يلزم من وجوده عدمه وهو الذي يقال إنه خاص وجزئي حقيقي بخلاف الطلب الذي هو المنشأ فإنه قابل للاطلاق والتقييد . وإن شئت لاحظ قوله أوجبت عليك كذا إن كان كذا ، فلا ريب أنَّ الشرط قيد لمادة الإيجاب في الكلام ولا فرق بينه وبين افعل كذا إن كان كذا ، وأيضاً لا فرق في التعليق المتعلق بالكلام الانشائي بين صيغة الأمر وصيغة إنشاء المعاملة كقوله بعث ، فإن المصنف قد سلّم في باب البيع من كتاب المكاسب صحة التعليق فيه عقلاً ردّاً على من منع ذلك بزعم عدم معقولية التعليق في الانشاء قائلاً إنَّ التعليق يرجع إلى المنشأ دون الانشاء .

وتحصّل مما ذكر من أول المسألة إلى هنا : أنَّ تقيد الحكم بالقيّد أمر معقول فيمكن تعلق الشك بالحكم ، ولا يرجع الشك فيه إلى الشك في الموضوع كما أراده

المصنف^(١).

قوله : وقد يتوهم أنَّ مورد صحيحة زرارة الأولى^(٢).

المتوهم صاحب الضوابط ، وقد أبدل صاحب الفصول هذا الایراد بإيراد آخر أشار المصنف في المتن إليه وإلى دفعه بقوله : وإنما سئل فيها بعد ذلك عن حكم ما إذا وجدت أمانة على النوم الخ ، فتدبر .

قوله : حجة القول الحادي عشر^(٣).

لا يخفى أنَّ المصنف أسند إلى المحقق الخونساري عند تعداد الأقوال القول بحجية الاستصحاب في الشك في وجود الغاية وفي الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي مع أنَّ ما يظهر من كلام المحقق المذكور المحكي هنا حجيته في الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المفهومي أيضاً على ما هو صريح كلامه أخيراً في ذيل قوله والحاصل الخ ، وإنما يظهر منه حجية الاستصحاب في الشك في الرفع مطلقاً ما عدا الشك في كون الموجود رافعاً مستقلاً مغايراً للرفع المعلوم مفهوماً كالشك في رافعية المذي مثلاً للطهارة .

قوله : فنقول إنَّ الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه أصلاً بكلا

قسميه^(٤).

يعني أنه لا حجية في الاستصحاب بمعنى إثبات الحكم في زمان لوجوده

(١) أقول : هذا كلّ حق إلّا أنَّ ما نسب إلى المصنف من إنكاره الواجب المشروط محل نظر

على ما ظفرنا من حكاية كلماته في مقدمة الواجب ، فليتأمل .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٦٨ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ١٦٩ .

(٤) فرائد الأصول ٣ : ١٧٠ .

في زمان سابق عليه ، ويرجع ذلك إلى منع حجيته من باب الظن ، فلا ينافي كلامه هذا ما اختاره من حجيته في القسم الأول بمعنى إثبات الحكم في زمان تعويلاً على كون دليله مقتضياً للاستمرار إلى حال أو إلى غاية . ولا يخفى أن هذا المعنى مغاير للمعنى الأول فتدبرّ بدليل قاعدة الاشتغال والأخبار .

قوله : أحدهما أن هذا الحكم إمّا وضعي أو اقتضائي الخ^(١).

محصل هذا الدليل تقرير قاعدة الاشتغال ، وليت شعري كيف يوجّه قاعدة الاشتغال على حجية استصحاب الوضوء وأشباهه عند الشك في رافعها مع أنها منتجة للعكس ، اللهم إلا أن يقال إن القاعدة دليل على المدعى في بعض الموارد وتماهه يثبت بالأخبار كما يظهر من آخر كلام المحقق في الحاشية الثانية أن تمام المدعى يثبت بمجموع الدليلين .

قوله : وأمّا على الثاني فالأمر أظهر^(٢).

الظاهر أن المراد أنه يستند في استصحاب الحكم التخييري إلى قاعدة البراءة المسلّمة عند الكل في الجملة كما سيشير إليه المصنف في المتن .

قوله : الأول أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعاً واحداً الخ^(٣).

وكذا إذا وجب الفعل موقتاً إلى غاية معينة موسعاً أي لا يكون زمان الفعل منطبقاً عليه بل يكون أوسع منه ، ويكون الغرض من التوقيت عدم خروجه عن الوقت المضروب كصلاة الظهر مثلاً .

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٧٠ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٧١ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ١٧٩ .

قوله : الثاني أن يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المغيبي^(١).

وكذا إذا لوحظ الفعل واحداً بالنسبة إلى مجموع الزمان إلا أنه لم يكن أجزاؤه مرتبطاً بعضها ببعض بحيث يبطل الجزء المأتي به بفوات الجزء غير المأتي ، بل يكون الجزء المأتي به صحيحاً مجزئاً بقدره وإن عصى المكلف بعدم إتيان باقي الأجزاء ، وبالجمله يكون الفعل الواحد المنطبق على الوقت مركباً غير ارتباطي ، فإن ما أراد المصنف من كون هذا القسم مجرى للبراءة كما أن القسم الأول مجرى لقاعدة الاشتغال جار فيه كما لا يخفى .

قوله : لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر^(٢).

فيه أولاً : أن مثل هذا التقييد مما لم يعهد تعرضه في خلال بيان المطلب من أحد حتى يكون إيراداً على الخونساري (رحمه الله) وإلا لزم في بيان كل دليل أن يقال إذا لم يعارضه دليل آخر ، وبالجمله قضية معارضة الأدلة بعضها مع بعض ملحوظة بعد تمامية الدليل في حد نفسه .

وثانياً : أن ما ذكره من معارضة الاشتغال بالاشتغال في الصورة التي فرضها إنما يتم إذا كان التكليف بوجوب الخروج فيما بعد الزوال ثابتاً قبل الزوال بأن يكون الواجب معلقاً ، وأما إذا كان الواجب مشروطاً كما هو ظاهر المثال فمع الشك في تحقق الشرط أعني الزوال ليس هنا محل لقاعدة الاشتغال حتى تعارض الاشتغال بالنسبة إلى التكليف بوجوب الجلوس قبل الزوال ، بل هنا محل لقاعدة البراءة ، وبالجمله لا معنى لمعارضة التكليف المشكوك الحدوث للتكليف المتيقن الحدوث ، فافهم .

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٧٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٧٩ .

فإن قلت : إن مراده أنَّ المقام من دوران الأمر بين المحذورين لتردد الأمر في الزمان المشكوك بين وجوب الجلوس ووجوب الخروج ، وفي مثله لا محل لقاعدة الاشتغال على ما هو مسلمٌ مقرر في محله .

قلت : مع أنَّ هذا المعنى خلاف ظاهر كلامه بل خلاف صريحه حيث صرَّح بأنَّ وجوب الاحتياط معارض بوجوب الاحتياط ، فيه أنَّ ذلك حيث يكون الاحتمالان في عرض واحد كتردد الشيء المعين بين أن يكون واجباً أو حراماً مع العلم بأحدهما ، وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنَّ التكليف الثاني أعني وجوب الخروج في طول الأول أي وجوب الجلوس ، والعلم الاجمالي المتحقق هنا كأنه ينحل إلى العلم التفصيلي بوجوب الجلوس المتعلق بالمكلف قطعاً والشك البدوي بوجوب الخروج ، إذ لم يعلم تعلقه بعد للشك في وجود الزوال الذي هو شرطه . وبعبارة أخرى أحد الاحتمالين مجرى أصالة الاشتغال دون الآخر ، ولا أثر للعلم الاجمالي إذا كان أحد طرفيه مجرى أصل من الأصول دون الآخر ، فتدبر .

قوله : مثل أصالة عدم الزوال^(١).

أورد عليه وعلى أصالة عدم حدوث التكليف بالخروج بأنَّهما من الأصول المثبتة التي لا نقول بها ، فإنَّ عدم الزوال لا يترتب عليه وجوب الجلوس إلاَّ بالملازمة العقلية بينه وبين بقاء وقت الواجب ، وكذا في أصالة عدم حدوث التكليف بالخروج فإنه لا يترتب عليه وجوب الجلوس إلاَّ بحكم العقل بأنَّ رفع أحد الضدين لا ينفك عن وجود الضد الآخر .

وقد يجاب في الأول بأنَّ الواسطة خفية فإنَّ عدم الزوال وبقاء الوقت في نظر أهل العرف شيء واحد وحكم أحدهما يعدُّ حكماً للآخر عرفاً ، وهذا نظير

قولهم بترتب أثر المقتضي عليه بعد إجراء أصالة عدم المانع ، مثلاً لو أجرى الماء على يده مع الشك في وجود مانع عن وصول الماء إلى البشرة يقال الأصل عدم المانع ويثبت به حصول عنوان الغسل المأمور به في الوضوء ، فتأمل .

ويمكن أن يدفع إشكال الإثبات عن كلا الأصلين بأن يقال إنّ أصالة عدم الزوال يترتب عليه بلا واسطة عدم تعلق التكليف الثاني بالنسبة إلى ما بعد الغاية أو عدم تنجزه على الوجهين السابقين ، فإذا انتفى التكليف الثاني بالأصل المذكور فأصالة الاشتغال بالنسبة إلى التكليف الأول تنهض قائماً من غير معارض ، وهذا التقرير بالنسبة إلى إجراء أصالة عدم حدوث التكليف الثاني أوضح كما لا يخفى . نعم ربما يقال إنّ ظاهر المتن تساقط أصالتي الاشتغال من الجانبين والرجوع إلى الأصل الآخر لا إجراء الأصل لدفع مزاحم أصالة الاشتغال بالنسبة إلى التكليف الأول ، وهو هين لا بأس بارتكاب هذا المقدار من مخالفة الظاهر ، وما ذكرنا في دفع الإشكال نظير ما يقال في مسألة ما إذا كان المكلف مالكا للزاد والراحلة ويشك في دين يسقط به الاستطاعة من أنّ أصالة عدم الدين تثبت الاستطاعة الشرعية ، بمعنى أنّ إجراء أصالة عدم الدين يوجب تحقق عنوان الاستطاعة حقيقة عرفاً ، فإنّا لا نعني بالمستطيع إلّا من يملك الزاد والراحلة ولا يجب عليه صرفه في غير الحج .

ولا يخفى أنّ المصنف لو أبدل هذين الأصلين بأصالة بقاء الوقت للتكليف الأول سلم عن الإشكال وهذه المتبعة في دفعه ، فإن استصحاب الوقت من الاستصحابات المسلّمة عنده .

بقي الكلام في أصالة عدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس التي أشار إليها في المتن ، والإنصاف أنّ حالها حال أصالة الاشتغال فإنها معارضة بمثلها ، فكما أنّ أصالة عدم الخروج عن عهدة التكليف الأول تقتضي وجوب الجلوس

كذلك أصالة عدم الخروج عن عهدة التكليف الثاني مع الجلوس في الزمن المشكوك تقتضي وجوب عدم الجلوس فيحصل التعارض ويحتاج إلى الرجوع إلى أصل آخر .

قوله : فإن قلنا بتحريم الاشتغال كما هو الظاهر الخ^(١).

توضيحه : أن المحرم الموقت أي الموضوع الواحد الملحوظ فعلاً واحداً بين حدّين من الزمان يحتمل وجهين ، أحدهما : أن يكون الاشتغال بذلك الفعل من أوّل الوقت محرّماً واقعاً مطلقاً بحيث لو بدا له في إتمام الفعل إلى آخر الوقت كان القدر المأتي به من الفعل محرّماً في الواقع .

ثانيهما : أن يكون مجموع الفعل من أوّل الوقت إلى آخره من حيث المجموع محرّماً بحيث لو بدا له في الأثناء ولم يتمه لم يكن آتياً بالمحرّم واقعاً بل كان تجريباً ، ونظير ذلك ما ذكره المصنف في فقهه في مبحث حرمة عمل الصور المجسّمة من كتاب المكاسب من أنه يحتمل أن يكون معنى حرمة عمل الصورة حرمة الاشتغال به ولو لم يتمه ، ويحتمل أن يكون معناها حرمة مجموع الصورة من حيث المجموع حتى أنه لو اشتغل بعمل الصورة ثم بدا له في إتمامه لم يكن منه إلا التجري ، ففيما نحن فيه على كلا التقديرين عند الشك في تحقق الغاية ليس مجرى لقاعدة الاشتغال كما كان كذلك فيما لو كان التكليف المتعلق بمثله أمراً .

ووجه عدم جريان القاعدة ، أمّا على الاحتمال الأول أنه إذا اشتغل المكلف بالفعل الكذائي من أوّل الوقت إلى الزمان المشكوك فقد فعل المحرم قطعاً بالنسبة إلى ما أتى به ، وفي الزمان المشكوك لا يعلم أصل التكليف متعلقاً به حتى يكون مجرى للاشتغال بل يكون المورد مجرى لاستصحاب الحرمة لكونها متيقنة في

سابقه ، ولو أغمضنا عن هذا الاستصحاب يكون مجرى لقاعدة البراءة .
وأما على الاحتمال الثاني أنه إذا اشتغل بالفعل من أول الوقت إلى زمان
الشك فإنه وإن لم يعلم بعد بتحقيق الحرام لاحتمال كون الزمان المشكوك داخلاً
في المحدود وبلاشتغال فيه مع سابقه يتحقق المحرم إلا أنه يحتمل تحقق الحرام
فيما قبل الزمان المشكوك وكون الفعل فيه مباحاً ، فلا تجري قاعدة الاشتغال ولا
الاستصحاب المصطلح أيضاً لعدم تحقق الحرام في سابقه أيضاً بالفرض ، بل
يكون المرجع أصالة عدم استحقاق العقاب وعدم تحقق المعصية ، هذا غاية
توجيه ما في المتن .

وفيه نظر من وجوه ، منها : أن الفعل الواحد المنطبق على الوقت المعين
المحدود لا يتفاوت حاله بين كونه مأموراً به أو منهيّاً عنه في أن متعلق التكليف
هو المجموع من حيث المجموع أمراً كان أو نهياً ، واحتمال أن يكون المتعلق
مطلق الاشتغال في صورة النهي دون الأمر مع أنه تفكيك بلا جهة لا وجه له أصلاً
وإلاّ خرج عن مفروض البحث وهو ما لوحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعاً واحداً
تعلق به حكم واحد ، ضرورة أن بعض ذلك الفعل بحسب الزمان فيما نحن فيه
وبحسب الأجزاء في مثل عمل الصور المجسّمة على هذا الفرض يكون موضوعاً
مستقلاً آخر للحرمة وهذا خلف .

ومنها : أن قاعدة الاشتغال جارية على الاحتمالين لا وجه لمنعها ،
ضرورة العلم بتعلق التكليف بالمكلف بالنهي الصريح المتعلق بالفعل المعين في
الزمان المعين المحدود بالحددين المعينين بالفرض ، فيحكم العقل بالاحتياط
بالترك في الزمان المشكوك أنه مصداق ما قبل الغاية أو ما بعدها ، توضيحه أنه إذا
علم المكلف بتعلق التكليف به يجب بحكم العقل الخروج عن عهده بلزوم
الموافقة القطعية مهما أمكن وإلاّ فلا أقل من عدم المخالفة القطعية ، فنقول فيما

نحن فيه لو علم بوجوب الجلوس من الصباح إلى الزوال فإن شك في دخول الوقت من أوله أو خروج الوقت من آخره يجب الجلوس في الزمان المشكوك أيضاً تحصيلًا للموافقة القطعية الممكنة ، ولو فرض أنه ترك الجلوس في الزمان المشكوك من الأول يجب عليه الجلوس في الزمان الباقي إلى الزوال تحصيلًا للموافقة الاحتمالية وتحرزًا عن المخالفة القطعية ، وهذا واضح مسلم عند الماتن ، وهكذا لو علم بحرمة الجلوس من الصباح إلى الزوال لو شك في بعض الوقت من أوله أو آخره يجب عليه أولاً تحصيل العلم بالموافقة القطعية بأن يترك الجلوس في الزمان المشكوك منضمًا إلى الباقي وإن لم يمكنه فلا أقل عن أن يتحرز عن المخالفة القطعية .

مثلاً لو كان الشك في أول الوقت وجلس في الزمان المشكوك يجب عليه ترك الجلوس في مجموع الزمان الباقي تحصيلًا للموافقة القطعية وتحرزًا عن المخالفة القطعية ، وإن لم يجلس يجب عليه أيضاً ترك الجلوس في الزمان الباقي فإنه إن جلس فيه وإن لم يحصل به القطع بالمخالفة لاحتمال أن يكون الزمان المشكوك داخلًا في الحد واقعاً ، ولا يتحقق المخالفة بالجلوس في الزمان الباقي لفرض ترك الجلوس في بعض الوقت من أوله ، لكنه لما احتل كونه الزمان الباقي تمام الوقت وأن يكون الجلوس فيه محققاً للحرام كان تركه لازماً تحصيلًا للموافقة القطعية لإمكانها .

ولو كان الشك في آخر الوقت فإن لم يجلس من أول الوقت إلى ذلك الحين فلا إشكال لحصول الموافقة القطعية قبل ذلك ، جلس في هذا الزمان المشكوك أو لم يجلس ، وإن جلس من أول الوقت إلى هنا فيحتمل حصول المخالفة حينئذ وكون الجلوس في الزمان المشكوك مباحاً ، ويحتمل عدم حصول المخالفة بعد وكون الجلوس في الزمان المشكوك محققاً لوجود الحرام بضميمة الجلوس

السابق فيجب تركه تحرراً عن القطع بالمخالفة وإن لم يحصل به القطع بالموافقة .
ثم لا يخفى أنّ تقرير الاشتغال بما ذكرنا على الاحتمال الثاني ممّا احتمله
في المتن واضح ، وأمّا بناء على الاحتمال الأول وهو القول بتحريم الاشتغال
بالمحرّم في فرض المسألة فلا يخلو عن خفاء لكنه يظهر فيه ذلك أيضاً بالتأمّل .
ومنها : أنّ ما يستفاد منه من أنّ المرجع بعد عدم جريان قاعدة الاشتغال
هو الاستصحاب بناء على الاحتمال الأول وأصالة عدم استحقاق العقاب وعدم
تحقق المعصية دون الاستصحاب بناء على الاحتمال الثاني غير واضح ، إذ لا مانع
من جريان الاستصحاب بناء على الثاني أيضاً ، وذلك لأنّ المستصحب على
الأول أيضاً ليس هو الحرمة المتحققة في الجزء الأول من الزمان لقضية حرمة
الاشتغال حتى يقال إنه لم يعلم بتحقيق الحرام في الخارج على الاحتمال الثاني
كي يمكن استصحابه ، بل المستصحب هو التكليف بترك الجلوس المتيقن في
الزمان السابق على الشك ، ويكون الشك في سقوط ذلك التكليف بتحقيق المخالفة
وانقضاء الزمان أو بقاءه وبقاء الزمان وعدم تحقق المخالفة فيجري استصحاب
ذلك التكليف ، ولا ريب أنّ جريان الاستصحاب على هذا التقرير لا يتفاوت حاله
على الاحتمالين فتدبر .

والتحقيق حتى على مذاق المصنف الرجوع في المقام إلى الاستصحاب
الموضوعي وهو استصحاب الوقت .

ثم ما ذكره من أنّ المرجع في القسم الثاني أصالة عدم استحقاق العقاب
وعدم تحقق المعصية ، فيه أنّ استحقاق العقاب وتحقيق المعصية ليس لهما أثر
شرعي يترتب عليهما ليصح إجراء الأصل بملاحظته ، بل هما من اللوازم العقلية
المتفرعة على المخالفة ، ولعل نظر المصنف إلى أصالة البراءة والاباحة وقد تسامح
في التعبير عنها بلازمها .

ثم لا يخفى أنَّ قاعدة الاشتغال جارية أيضاً فيما أشرنا إليه سابقاً وألحقناه بالقسم الأول ، وهو ما إذا تعلق التكليف بطبيعة الفعل كالجلوس في الوقت ، فإن كان ذلك التكليف أمراً كما لو أمر بطبيعة الجلوس من الصباح إلى الزوال وفرض أنَّ المكلف ترك الجلوس إلى زمان الشك في الزوال يحكم بوجوب الجلوس حينئذ بحكم قاعدة الاشتغال ، وإن كان نهياً ولازم النهي عن الطبيعة كالجلوس في الوقت المحدود كالصباح إلى الزوال حرمة جميع أفرادها فيه يحكم بحرمة الجلوس عند الشك في الزوال ، سواء كان تاركاً للجلوس من أوّل الوقت إلى ذلك الحين أو تحقق منه العصيان بإيجاد طبيعة الجلوس في سابقه في فرد آخر ، لما عرفت من أنَّ النهي عن الطبيعة يقتضي حرمة جميع أفرادها الواقعة في الوقت .

قوله : وإن كان تخييراً فالأصل فيه وإن اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية الخ^(١).

الإنصاف أننا لا نجد فرقاً بين صورة كون حكم ما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط كالوجوب والحرمة وبين غيرها ، فإن أصل عدم حدوث حكم ما بعد الغاية إن كان جارياً يكون جارياً مطلقاً في الصورتين ، ولا تعارضه قاعدة الاشتغال كما لا تعارضه قاعدة البراءة على ما هو مقرر في محله عند تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول وحكومته عليها .

قوله : وأمّا الثاني وهو ما لوحظ فيه الفعل أموراً متعددة الخ^(٢).

التحقيق أن يقال إنَّ ما ذكره من كون المرجع في هذا القسم أصالة البراءة والاباحة إنما يتم فيما إذا علم أنَّ مورد التكليف فيه نفس تلك الأمور من حيث

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٨٠ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٨٠ .

تعددتها كأن يعلم أنّ مراده من قوله يجب صوم شهر رمضان صوم تسعة وعشرين أو ثلاثين يوماً وإنما عبّر بالشهر لكونه عبارة جامعة أخصر ، وأما لو أُريد تلك الأمور من حيث عروض عنوان وحداني لها فلا ريب أنه مجرى لقاعدة الاشتغال ، مثلاً قوله يجب صوم شهر رمضان وإن لم يقتض أن يكون صوم كل يوم جزءاً من المكلف به بحيث يتوقف صحته على صوم باقي الأيام منه إلا أنه يفهم منه أنّ المقصود عدم خلوّ يوم من الشهر من الصوم كما يدل عليه « صم للرؤية وأفطر للرؤية »^(١) وبعبارة أخرى يفهم منه أنّ الواجب جميع ما يمكن من الصيام فيما بين الهلالين ناقصاً كان الشهر أو تاماً ، وبهذا الاعتبار يعدّ تكليفاً واحداً ، وإن كان الصيام تكاليف في حد أنفسها يصح صوم كل يوم مع قطع النظر عن صحة صوم باقي الأيام ، وحينئذ يقال يجب صوم يوم الشك من آخر رمضان بقاعدة الاشتغال تحصيلاً للعلم بحصول عنوان صوم الشهر على ما مرّ ، ولو فرضنا أنه علم بعدد الأفراد التي تقع بين الحدين وأنه ثلاثون مثلاً وشك في حصول الغاية الراجع إلى الشك في الاتيان بتمام الأفراد المعلومة ثبوت التكليف بها كان جريان قاعدة الاشتغال فيه أظهر لا مجال لتوهم جريان البراءة هنا ، مع أنّ إطلاق كلام المصنف يقتضي جريان البراءة هنا أيضاً فتدبر .

قوله : فعلم ممّا ذكرنا - إلى قوله - لا يجري إلّا في قليل من الصور^(٢) .
قد علم ممّا قرّرنا أنّ جميع الصور التي ذكرها بل الصور التي أهملها ونحن أشرنا إليها مجرى للاشتغال ، بل قد مر سابقاً ممّا أنّ الأصل الأوّلي مع قطع النظر عن الاستصحاب وشبهه هو الاشتغال في مطلق الشبهات الموضوعية ولو لم يكن

(١) الوسائل ١٠ : ٢٥٥ و ٢٥٦ / أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ١٣ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٨١ .

أصل التكليف محدوداً إلى غاية، بل في الشبهات البدوية أيضاً مع قطع النظر عن أخبار البراءة فراجع .

قوله : بقي الكلام في توجيه ما ذكره من أنَّ الأمر في الحكم التخيري أظهر^(١).

قد أشار المصنف إلى سند الحكم بالتخير عند الشك في حصول الغاية ويسميه المحقق استصحاب التخير، لكن لم يبيّن وجه أظهرية كون البراءة سنداً لاستصحاب التخير على كون قاعدة الاشتغال سنداً لاستصحاب الوجوب أو الحرمة، ولعل وجهها أنَّ قاعدة الاشتغال عند المحقق الخونساري ليست بمثابة قاعدة البراءة في الاعتبار، لأنه قائل بصحة القاعدة بضرب من التردد فيها على ما يظهر من كلماته، بخلاف قاعدة البراءة فإنها من المسلّمات عند الكل، وقيل إنَّ وجه الأظهرية أنَّ قاعدة البراءة مستدل عليها بالعقل والنقل بخلاف الاشتغال فإنَّ دليله العقل فقط، فتأمل .

قوله : وحينئذ فيرد عليه مضافاً إلى أنَّ التعارض الخ^(٢).

لا حاجة إلى هذا البيان الطويل الذيل بل لا يصح أيضاً، إذ ليس في النص لفظ التعارض حتى يتكلم في تعيين الطرفين المتعارضين، وإنما هو لفظ النقض وهو يقتضي على ما اختاره المصنف أن يكون هناك أمر فيه اقتضاء البقاء والاستمرار حتى يصدق النقض، ولا فرق على هذا بين كون المنقوض صفة اليقين أو أحكامها تنزيلاً على ما اخترنا في معنى لا تنقض اليقين، أو كونه المتيقن أو أحكامه بواسطة اليقين على ما اختاره المصنف، أو دليل المتيقن على ما يظهر من

(١) فرادة الأصول ٣ : ١٨١ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٨٥ .

المحقق الخونساري ، لكن الحق والتحقيق أنّ مفاد أخبار لا تنقض يساعد مختار المصنف بعد تسليم دلالة النقض على رفع اليد عمّا يقتضي البقاء والاستمرار ، والاغماض عمّا ذكرنا سابقاً من أنّ النقض ليس إلّا حلّ الأمر المبرم وكل يقين يصدق عليه أنه أمر مبرم ورفع نقض له سواء كان الشك في الراجع أو في المقتضي ، ومحصل المقال هنا أن يقال هل المراد ممّا يقتضي الاستمرار المدلول عليه من لفظ النقض أن يكون المنقوض بذاته مقتضياً للدوام والاستمرار كالملكية والزوجية كما يدّعيه الماتن (رحمه الله) ، أو يكون الدليل الدال على ثبوت المستصحب مقتضياً للاستمرار ودالاً عليه إلى غاية كما يدّعيه المحقق الخونساري ، والصواب ما يدّعيه المصنف بمعنى أنّ ملاك صدق النقض إنما يتحقق فيما كان في المنقوض اقتضاء الاستمرار إلى زمان الشك وفي زمان الشك أيضاً ، لا ما إذا كان دليل المستصحب دالاً على الاستمرار إلى غاية وشك في حصول الغاية ، لأنّ رفع اليد عن المستصحب عند الشك في حصول الغاية لا يعدّ نقضاً للمستصحب ، لأنّ أصل الاقتضاء في هذا الحال غير معلوم ، نعم لو حصل الشك في الحكم قبل مجيء الغاية المفروضة فرفع اليد عنه نقض له وهو داخل في الملاك الأول ، فافهم .

قوله : وبين هذا وما ذكره المحقق (رحمه الله) تباين جزئي^(١).

يعني تباين في الجملة ، إما بكون مختار المصنف أعم مطلقاً من مختار المحقق لشموله للشك في رافعية الموجود أيضاً بخلاف مختار المحقق فإنه مختص بالشك في وجود الراجع ، وإمّا بكون النسبة بينهما عموماً من وجه بملاحظة أنّ مختار المحقق أيضاً أعم من جهة أخرى وهي شموله لما إذا لم يعلم

اقتضاء المقتضي بقاء المستصحب في زمان الشك ، أعني زمان الشك في وجود الغاية ، لأنه شك في وجود المقتضي حينئذ كما لا يخفى ، فليتأمل .

قوله : خصوصاً في مثل التخصيص بالغاية^(١).

لعل وجه خصوصية التخصيص بالغاية أنّ الاقتضاء الأوّلي الموجود في العام المخصص بغير الغاية بحسب مدلوله مع قطع النظر عن المخصص مفقود في الدليل المغيبي ، لأنّ ذكر الغاية دليل على انتهاء اقتضاء المغيبي وأنّ حدّ الاقتضاء هو حصول الغاية فالتخصيص فيه يرجع في الحقيقة إلى التخصّص .

قوله : فنسبة دليلي العموم والتخصيص إليه على السواء من حيث الاقتضاء^(٢).

قد تكرر هذا البيان من المصنف في فقهه وأصوله دليلاً على عدم جواز التمسك بالعام في الشك في مصداق المخصص ، وقد أشرنا في غير موضع إلى أنّ التحقيق خلافه بتقريب أنّ شمول العام للفرد المفروض معلوم وشمول المخصص له مشكوك ، فلا وجه لرفع حكم العام عن الفرد المعلوم الفردية له لأجل الشك في خروجه بكونه فرداً للمخصص واقعاً ، مثلاً لو قال أكرم العلماء وقال لا تكرم فساقهم وشككنا في فسق زيد العالم فإنّ شمول العلماء بعمومه لزيد معلوم وشمول الفساق له مشكوك فيرجع الشك إلى الشك في خروجه عن العموم بحسب ظاهر الدليل . لا يقال إنّ العام بعد التخصيص صار منوعاً بنوعين نوع واجب الاكرام وهو عدولهم ونوع محرّم الاكرام وهو فساقهم ، وصار المحصل من الخطابين هكذا أكرم عدول العلماء لا تكرم فساق العلماء فزيد المشكوك العدالة

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٨٧ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٨٧ .

والفسق دخوله في أحدهما وخروجه عن الآخر ليس بأولى من العكس ، وهذا معنى قوله فنسبة دليلي العموم والتخصيص إليه على السواء ، لأننا نقول سلّمنا التنويع المذكور بحسب لبّ مراد الأمر ، إلّا أنّ المكلف به بظاهر الدليل هو العنوان المأخوذ في الدليل وليس إلّا عنوان العالم المعلوم الشمول لزيد وعنوان الفاسق المشكوك الشمول له ، فنأخذ بظاهر العام إلى أن يعلم خلافه ونحكم على زيد بحكم العام .

قوله : مع أنّ ما ذكره في معنى النقض لا يستقيم الخ^(١).

لأنّ اليقين بحصول الغاية لا يعارض الدليل الدالّ على الحكم المعنوي ، إذ لا اقتضاء للحكم المعنوي عند حصول الغاية لانتفاء حدّه حينئذ ، مع أنه عبّر هنا أيضاً بالنقض ، فيعلم منه أنّ النقض ليس معناه التعارض على ما ذكره ، وأمّا على المعنى الذي اختاره في المتن فيصح بأن يكون الشيء بذاته مقتضياً لأثر وحصل اليقين بالمانع عنه فلم يترتب الأثر ، وباعتبار وجود المقتضي يصدق التعارض بينه وبين المانع هذا ، لكن قد عرفت في الحاشية السابقة أنّ التعارض لا يتحقق مع الشك في حصول الغاية أيضاً لعدم إحراز المقتضي فضلاً عن العلم بحصولها .

قوله : ومن المعلوم أنّه ليس في شيء منهما دليل يوجب اليقين لولا الشك^(٢).

فإن قلت : الدليل موجود وهو حكم العقل ببقاء الشغل إلى أن يعلم بالبراءة . قلت : مراد المحقق من الدليل هو الدليل الاجتهادي لا مثل قاعدة الاشتغال التي تعدّ من الأصول ، يشهد بذلك قوله بعد ذلك فإن قلت هب أنّه ليس داخلاً في

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٨٧ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٨٨ .

الاستصحاب المذكور لكن نقول قد ثبت بالإجماع إلى آخر ما ذكره في تقرير قاعدة الاشتغال ، فإن كان مراده من الدليل أعم من قاعدة الاشتغال لم يكن وجه للدول عن الوجه الأول وهو التمسك بالأخبار إلى التشبث بالإجماع وضميمة قاعدة الاشتغال وهو ظاهر .

قوله : وفي مثل هذا المقام لا يجري أصالة البراءة ولا أدلتها الخ^(١).

ونظيره ما حققه المصنّف في باب الوضوء لو فرض الشك في شرطية شيء أو جزئيته له من أنّ الأصل فيه الاحتياط دون البراءة وإن قلنا بالبراءة في مسألة الأقل والأكثر الارتباطي ، لأنّ الأمور به وهو الطهارة من الحدث أمر بسيط لا تركيب فيه ومفهومها غير مشتبّه وإنّما الشك فيما يتحقق به ذلك المفهوم ، وأدلة البراءة لا تتكفّل إلا لبيان حكم الشبهة في الحكم الشرعي الذي لا بدّ أن يؤخذ من الشارع ومتعلّقه لا ما كان من مقدّمات حصول الأمور به ومحققه ، وهنا وجوب فعل الطهارة معلوم ، كما أنّ فيما نحن فيه وجوب تحصيل الطهارة من الخبث معلوم وإنّما الشك في محققه وأنّه هل تحصل بالتمسّح بشعب الحجر الواحد أم لا تحصل إلا بثلاثة أحجار ، لكن التحقيق خلاف ما حقّقه وهو أن يقال إنّ ما يتحقق به الأمور به ويكون مقدّمة لحصوله إن كان من الأمور العرفية فالأمر كما ذكره من لزوم العلم بتحقيقه ولو بالاحتياط ولا يجري فيه أدلة البراءة ، وأمّا إذا كان من الأمور الشرعية كالوضوء بالنسبة إلى الطهارة الحديثة والغسل مرتين بالماء الطاهر المطلق بشرط وروده على النجس مثلاً بالنسبة إلى الطهارة الخبثية فلا مانع من جريان أدلة البراءة ، وبالجمله أدلة البراءة مسوقة لبيان حكم الشبهة فيما من شأنه أن يؤخذ من الشارع سواء كان نفس الأمور به أو ما يحقّقه إذا كان المحقق

أمرأً شرعياً كالأمثلة المذكورة .

ومحصل توضيح المقام أنه إن قلنا بنفي الأحكام الوضعية فالأمر بالطهارة أو إزالة النجاسة يرجع إلى الأمر بالوضوء أو الغسل والتنمّسح ، فيكون ما شك فيهما راجعاً إلى الشك في المأمور به ومجرى لأدلة البراءة كما لا يخفى ، وإن قلنا بثبوت الأحكام الوضعية وأن الطهارة من الحدث أو الخبث أمر مجعول من الشارع أو أمر واقعي كشف عنه الشارع فلا ريب أنها حينئذ مجهولة الكنه والحقيقة عندنا ، ومحصّلها أيضاً كذلك أمر لا نعرفه إلّا بما يبيّن لنا الشارع ويكشف عنه ، ولا قصور لأدلة البراءة في شمولها لمثله لو شك في شيء مما يحتمل جزئيته أو شرطيته له ، وليس ذلك إلّا مثل الصلاة إذا شك في جزئية السورة لها مثلاً سيّما على مذهب الصحيحين فإنّ الماتن يذهب إلى أنه مجرى للبراءة ، وما يتشبّث به هنا من أنّ المأمور به وهو إزالة النجاسة المعلوم وجوبه لا بدّ من إحرازها بالاحتياط فيما يحققها وارد عليه هناك ، فإنّ عنوان الصلاة المأمور بها وهو مركب ارتباطي لو لم يكن تام الأجزاء والشرائط كان لغواً صرفاً يجب إحرازه بالاحتياط ، والفرق بين المقامين تحكّم .

قوله : وينبغي التنبيه على أمور^(١).

ينبغي التنبيه على أمور آخر أيضاً لا بأس بأن تقدّم الإشارة إليها ثمّ نتعرّض

لما في المتن :

الأول : أنّ المتيقن السابق إمّا أن يكون معلوماً بالوجدان أو يكون معلوماً بالعلم الشرعي بمثل البيّنة ونحوها أو يكون معلوماً بالبناء عليه ظاهراً تعبدّاً بأصل من الأصول العملية ، ولا شك أنّ القسم الأول مجرى للاستصحاب وكذا القسم

الثاني وإن كان اليقين بحقيقته غير متحقق فيه لكن لما كان اليقين المأخوذ فيما نحن فيه هو اليقين على وجه الطريقة لا الموضوعية كما سيأتي في الأمر الآتي وكان دليل جعل البيّنة ونحوها متكفلاً لقيامها مقام اليقين الوجداني من حيث الطريقة كفى ذلك في شمول إطلاق أخبار الاستصحاب له أيضاً ، وأمّا القسم الثالث فليس مجرى للاستصحاب ، مثلاً لو حكمنا بطهارة شيء خاص بمقتضى قاعدة الطهارة ثم شككنا في بقاء طهارته للشك في ملاقاته للنجاسة بعد حكمنا بطهارته ظاهراً لم يجز التمسك ببقاء طهارته أعني الطهارة الظاهرية الثابتة بحكم القاعدة بدليل الاستصحاب ، وذلك لأنّ نفس القاعدة الأولى التي حكمنا بسببها بطهارة هذا المشكوك مغنية عن استصحابها ، لا لأنّ الاستصحاب غير محتاج إليه في الحكم بالطهارة لكفاية القاعدة عنه ، إذ يكفي في صحة جريانه أن يكون الدليل على الطهارة متعدداً ، بل لأنّ المتيقن السابق باق على صفة اليقين بعد لم يطرأ عليه الشك ، لأنّ حكمنا بطهارته ظاهراً المستفاد من قوله « كل شيء طاهر » كان معيّناً بالعلم بالقذارة فما لم يحصل الغاية نعلم بالطهارة الظاهرية المفروضة ، فأين الشك بالنسبة إليها حتّى يكون مجرى للاستصحاب ، وإنما طرأ الشك الثاني أيضاً بالنسبة إلى الطهارة الواقعية ، كما أنّ الشك الأول كان كذلك ، نعم يمكن فرض جريان الاستصحاب بالنسبة إلى مفاد الأصول أيضاً فيما إذا لم يكن دليل حكم الأصل معيّناً بالعلم بالخلاف كما في قاعدة الطهارة وقاعدة البراءة وقاعدة الاستصحاب ، بل كان مثبتاً لمدلوله في الجملة على نحو الإهمال ثم حصل الشك في الزمان المتأخر في بقاء ما ثبت ظاهراً في الزمان الأول فإنه لا مانع من جريان استصحابه من هذه الجهة ، مثاله أنا إذا شككنا في أنّ أصل التخيير التعبدية الثابت في الخبرين المتعارضين المتعادلين بدوي أو استمراري ولم يظهر لنا من قوله (عليه السلام) « إذن فتخيّر » إرادة أحدهما نحكم ببقاء التخيير بعد اختيار أحد

الخبرين بحكم الاستصحاب ، وما يقال إنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب بقاء الحكم المختار فهو كلام آخر لسنا بصده الآن ، وإنّما المقصود أنّ كون المستصحب حكماً ظاهرياً واليقين بأنه كذلك غير مانع عن جريان الاستصحاب ولو حصل منه في المورد التعارض والتساقط ، ونظير المثال التخيير في الرجوع إلى المجتهدين المتساويين أو غير المتساويين بالنسبة إلى المقلد .

الأمر الثاني : أنّ المراد من اليقين السابق هو اليقين الطريقي دون الموضوعي ، لأنّ الحكم المترتب على صفة اليقين مقطوع الانتفاء حال الشك كما هو واضح ، وقد مر في أول رسالة القطع أنّ من خواص القطع الطريقي قيام الأصول مقامه دون الموضوعي ، وفي حكم القطع الموضوعي ما لو دل دليل على أنّ الحكم الكذائي أو الموضوع الكذائي دليل ثبوته منحصر في العلم ، فإنّ نفس الحكم وإن لم يكن متعلقاً بالعلم بل بالواقع إلّا أنّ تنجّزه متوقف على حصول العلم به بمقتضى ذلك الدليل ، فلا جرم لا يقوم مقامه أصل من الأصول ، ولعله من هذا القبيل ما ورد في الركعتين الأوليين من اعتبار العلم بهما لا كما فهم غير واحد من كون العلم موضوعاً ، وتظهر الثمرة فيما إذا أتم الصلاة بعد طرؤ الشك في أوليها بوجه صحيح من غير جهة هذا الشك واتفق مطابقتها للواقع من جهة هذا الشك ، فإنّ الصلاة صحيحة واقعاً بناء على الطريق المنحصر فاسدة بناء على الموضوعي .

الأمر الثالث : أنه قد ظهر من مطاوي الكلمات السابقة أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب تقدم زمان اليقين على زمان الشك ، بل المعتبر تقدم زمان المتيقن على المشكوك سواء كان اليقين في زمان المتيقن والشك في زمان المشكوك أو كان كلاهما في زمان المشكوك أو كان كلاهما في زمان المتيقن أو قبله أيضاً ، فإنه يجري الاستصحاب في جميع الصور المفروضة لاطلاق أخباره ، ومن أمثلته ما لو شك المشتري للجارية من البائع الفضولي في لحوق إجازة

المالك في المستقبل بناء على القول بالكشف فتجري أصالة عدم لحوق الاجازة فيما سيأتي ويترتب عليه عدم جواز وطء الجارية حينئذ .

الأمر الرابع : أنه يعتبر في مجرى الاستصحاب أن يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين السابق وعلم ذاك الاتصال ، فما اشتهر في مسألة من تيقن بالطهارة والحدث وشك في المتقدم منهما من جريان استصحاب كل منهما وتعارضهما لا وجه له ، بل لا يجري واحد من الاستصحابين ، إذ لم يتصل زمان الشك بزمان أحد اليقينين ، أعني لم يعلم أنّ قبل زمان الشك في الطهارة هو اليقين بالطهارة بلا فصل أو اليقين بالحدث ، والدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب انصراف الأخبار وانسياقها إلى ذلك بدعوى أنّ المنساق منها إلغاء الشك والأخذ باليقين ، وصدق هذا المعنى ليس إلاّ بأنك إذا ألغيت الشك لم يبق لك إلاّ اليقين فيحكم ببقائه في زمان الشك أيضاً ، وفي المثال المذكور لو ألغيت الشك تبقى بعد متحيراً في الحكم السابق أنه الطهارة أو الحدث .

الأمر الخامس : أنه يعتبر في المتيقن السابق أن يكون شخص وجوده الخاص بحسب الزمان قابلاً للبقاء في زمان الشك ، فلو كان وجوده مردداً بين زمانين بحيث يكون لو وجد في أحدهما قد ارتفع قطعاً ولو وجد في الآخر كان باقياً قطعاً ولما كان وجوده مشكوكاً بين الزمانين صار بقاءه أيضاً مشكوكاً لذلك لم يجر الاستصحاب ، مثاله ما لو علم بأنه تطهر عند الزوال ثم بعد العصر شك في زمان الطهارة في أنه زوال اليوم الماضي فتكون مرتفعة قطعاً أو زوال اليوم الحاضر فتكون باقية قطعاً ، والوجه في اعتبار هذا الشرط أيضاً ما مر في الأمر الرابع من أنّ المنساق من الأدلة أنك لو ألغيت الشك لم يبق لك إلاّ الحالة السابقة المتيقنة المحتملة للبقاء ، وهاهنا ليس كذلك لأنه بعد إلغاء الشك تبقى مردداً متحيراً ، إذ لعل وجود المستصحب كان في الزمان الأول المتيقن الارتفاع فلم

يعلم بصحة البقاء^(١).

قوله : وتردده بين ما هو باق جزماً^(٢).

أو محتمل البقاء فإنه مثال لهذا القسم أيضاً ، لأنّ بقاء الكلّي مشكوك فيه أيضاً بنفس الوجود الأول ، فكان الأولى في التعبير هكذا وتردده بين ما هو مرتفع جزماً وبين ما لم يجزم بارتفاعه ، سواء كان مشكوك البقاء أو معلوم البقاء على تقديره .

قوله : فلا إشكال في جواز استصحاب الكلّي ونفس الفرد^(٣).

يعني لو كان لكل منهما أثر يقصد ترتيبه باستصحابه ، أمّا إذا كان الأثر ثابتاً للفرد دون الكلّي فلا ريب أنه يجري استصحاب الفرد دون الكلّي ، وأمّا في صورة العكس فاستصحاب الكلّي لا مانع منه لغرض ترتيب أثر الكلّي ، وهل يمكن استصحاب الفرد لترتيب أثر الكلّي ؟ وجهان ، من أنّ مجرى الأصل وهو الفرد بما هو فرد لا أثر له ، ومن أنّ وجود الفرد وبقائه عين وجود الكلّي وبقائه على التحقيق في وجود الكلّي الطبيعي ، فيكفي في صحة استصحاب الفرد وجود الأثر للكلّي وهذا هو الأقوى^(٤).

(١) أقول : لا يخفى أنّ هذا العنوان داخل في عنوان الأمر الرابع بل هو بعينه ، لأنه يرجع الأمر في المثال المذكور إلى أنه عند العصر المفروض يعلم بوقوع طهارة منه وحدث يشك في تقدم أحدهما على الآخر فليتأمل جيداً ، وانتظر لتمام البيان في حال هذه الأمثلة في مسألة أصالة تأخر الحادث .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٩١ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ١٩١ .

(٤) أقول : هذا عندي غير واضح ، إذ لو أريد أنّ استصحاب الفرد مرجعه إلى استصحاب

قوله : سواء كان الشك من جهة الرفع الخ^(١).

قيل هذا التعميم مناف لما اختاره المصنف من اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع دون المقتضي ، ويمكن دفعه بأنه بنى هذا التعميم على القول المشهور كما هو صريح المتن فتأمل .

قوله : ولم يعلم الحالة السابقة^(٢).

يفهم من تقييد المثال بعدم العلم بالحالة السابقة أنه إذا علم بالحالة السابقة لم يكن مثلاً للمطلب ، وهو على إطلاقه غير جيد ، لأنه إن علم بسبق الطهارة على حدوث الحادث المزبور فهو أولى بأن يكون مثلاً للمطلب وسيظهر وجه الأولوية ، وأما إن علم بسبق الحدث الأصغر فإن قلنا بتأثير الحدث بعد الحدث وإن كان رفعهما برفع واحد من باب التداخل المسببي فهو كذلك مثال لما نحن فيه ، لأنّ الحادث المفروض قد أثر أثراً لا يعلم برفعه إلّا بالجمع بين الطهارتين ، وإن قلنا بعدم تأثير الحدث بعد الحدث من باب تداخل الأسباب كما هو المختار فليس مثلاً لما نحن فيه ، بل الأصل عدم ما يؤثر أثراً زائداً على المعلوم ، وإن علم بسبق الحدث الأكبر فليس مثلاً بكل وجه لأنّ الحادث لم يوجب أثراً أصلاً على التقديرين .

⇒ الكلّي لمكان الاتحاد والعينية لم يترتب أثر الكلّي على استصحاب الفرد بل على استصحاب الكلّي ، وإن أريد أنّ استصحاب الفرد مع أنه لا يرجع إلى استصحاب الكلّي بل يفايزه ومع ذلك يترتب آثار الكلّي لاتحاده مع الفرد بحسب الوجود فهو ممنوع أشد المنع ، اللهم إلّا بالقول بالأصل المثبت لأنّ حاله حال سائر اللوازم العقلية فتدبر .

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٩٢ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٩٢ .

وربما يورد على التفصيل المذكور بوجوه ثلاثة ، الأول : أنه على تقدير العلم بسبق الحدث الأصغر والقول بعدم تأثير الحدث بعد الحدث أيضاً يكون المثال ممّا نحن فيه ، بتقريب أنه عند خروج الحدث المشتبه يعلم إجمالاً بأنه إما محدث بالحدث الأصغر وإما مجنب ، فيعلم إجمالاً بوجوب واحد من الوضوء والغسل ، ولازمه وجوب الاحتياط بهما ، فإذا فعل أحدهما يكون محلاً لاستصحاب الكلّي .

والجواب : أنّ هذا العلم الاجمالي غير مؤثّر في وجوب الاحتياط ، لأنّ أحد طرفيه مسبق بالوجود والآخر مسبق بالعدم ، وبجريان الأصلين في الطرفين لا يلزم طرح العلم ، فيحكم بأصالة بقاء الحدث الأصغر وعدم تبدّله بالأكبر ، وأصالة عدم حدوث الأكبر ، وهذا نظير الشبهة المحصورة في الماءين أو الثوبين لو كان أحدهما مسبوقاً بالنجاسة والآخر بالطهارة ، فيعمل بالأصلين ولا ينظر إلى العلم الاجمالي ، إذ لا يلزم من العمل بالأصلين طرح تكليف معلوم على ما مرّ توضيحه في مسألة الشبهة المحصورة من رسالة أصل البراءة .

الثاني : أنه في صورة الجهل بالحالة السابقة كما فرض المثال في المتن لا يكون المثال مثلاً لما نحن فيه ، إذ لا يخلو واقعه عن أحد المحتملات الآخر ، ومن المحتملات في الواقع أن يكون مسبوقاً بالحدث الأصغر والقول بأنّ الحدث بعد الحدث لا يؤثّر ، وقد عرفت أنه على تقديره لم يكن مثلاً وكان حكمه مجرد ترتيب أثر الحدث الأصغر المعلوم في السابق ، ففي صورة الجهل بالحالة السابقة يقال لم يعلم أزيد من هذا المقدار الذي هو أقلّ المحتملات تكليفاً .

والجواب : أنه عند حدوث الحادث المشتبه يحصل العلم الاجمالي بين كونه محدثاً بالحدث الأصغر أو الأكبر ، وهذا العلم الاجمالي مؤثّر في وجوب الاحتياط ، وليس مثل ما ذكرنا في الأمر الأول من عدم تأثير العلم الاجمالي لعدم

العلم بالحالة السابقة هنا لكي يجري استصحابها ، بخلاف الفرض السابق فإنَّ أحد المشتبهين كان مسبقاً بالوجود والآخر بالعدم فتدبر .

الثالث : أنَّ جعل المصنّف هذا المثال مثلاً لمجرى الاستصحاب مناف لما قرّره في رسالة أصل البراءة عند دوران الأمر بين المتباينين كالظهر والجمعة من أنه بعد فعل الظهر أو الجمعة لا يجري استصحاب التكليف لافادة وجوب فعل الآخر ، لأنَّ حكم العقل بوجوب الاحتياط بعد باق وهو مغن عن الاستصحاب ، مضافاً إلى أنه من الأصول المثبتة التي لا نقول بها ، وهذا الكلام يجري في مثال ما نحن فيه بعينه فإنَّ حكم العقل بوجوب الاحتياط بفعل الوضوء والغسل كليهما كاف مغن عن إجراء الاستصحاب .

والجواب : أنَّ الغرض من إجراء الاستصحاب فيما نحن فيه ترتيب سائر الآثار المترتبة على موضوع مطلق الحدث ولا دليل على ذلك سوى الاستصحاب ، نعم بالنسبة إلى نفس التكليف بأصل الوضوء أو الغسل يكفي أصالة الاشتغال ولا يحتاج إلى الاستصحاب كما في مثال الظهر والجمعة .

قد يقال : إنه من قبيل مثال ما نحن فيه ما لو تردد بين أن يكون الخارج بولاً أو حيضاً ، وما لو تردد بين كونه منياً أو دم حيض ، فإنه يجب فيهما أيضاً الجمع بين الوضوء والغسل ، فإذا فعل أحدهما يشك في ارتفاع كلي الحدث فيجري استصحاب الكلّي لترتيب الآثار المشتركة بين الحدين .

وفيه نظر ، لأنَّ العلم الاجمالي هنا ينحل إلى معلوم ومشكوك بدوي ، إذ يعلم بوجوب سبب الوضوء في المثال الأول على كل تقدير ، ويشك في وجود موجب الغسل والأصل عدمه ، وفي المثال الثاني بالعكس .

فإن قلت : المقصود من استصحاب الكلّي في هذه الأمثلة ترتّب الأثر المشترك كما هو المفروض ، ولا مانع من جريانه في هذين المثالين بهذا الاعتبار

لأنه عند حدوث الحادث المفروض يعلم بحدوث الأثر المشترك كعدم جواز الدخول في الصلاة مثلاً، وبعد فعل الوضوء في الأول والغسل في الثاني يشك في ارتفاع ذلك الحدث فيشك في بقاء ذلك الأثر المشترك فيجري أصل بقاء الحدث لترتيب ذلك الأثر، وأصالة عدم موجب الغسل أي الحيض في الأول وأصالة عدم موجب الوضوء أي الحيض أيضاً في الثاني غير جارية لأنها معارضة بأصالة عدم خروج البول أو المني .

قلت : لا نسلم المعارضة المذكورة بالنسبة إلى إيجاب الغسل في الأول والوضوء في الثاني ، لمكان التفكيك بين آثار المستصحب من جهة المعارضة توضيحه : أن أصالة عدم حدوث البول معارضة بأصالة عدم حدوث الحيض باعتبار الأثر المشترك وهو كون كل منهما موجباً للوضوء ، ووجه المعارضة أنه بجريان الأصلين يلزم طرح العلم الحاصل بحدوث موجب الوضوء على كل تقدير ، وأما أصالة عدم حدوث الحيض باعتبار الأثر المختص به وهو إيجابه الغسل لا معارض له ، إذ بجريانه لا يلزم طرح علم إلا إذا فرض للبول أيضاً أثر خاص به ، فيحصل العلم الاجمالي بوجود أحد الأثرين ويتعارض الأصل من الجانبين ، لكن هذا خلاف الفرض إذ ليس للبول أثر مختص به ، فيسلم الأصل في الطرف الآخر عن المعارض ، فليتأمل فإنه دقيق . ونظير ذلك ما يقال في الخبرين المتعارضين فإنه يحكم بالتساقط وعدم الحجية بالنسبة إلى مدلولهما لأجل التعارض ويحكم بحجيتهما معاً بالنسبة إلى نفي الثالث إذ لا تعارض بينهما من هذه الجهة .

قوله : وجب الجمع بين الطهارتين^(١).

الظاهر أنه سقط من النسخة لفظة واو العطف ، والصواب ووجب الجمع بينهما فافهم .

قوله : كاندفاع توهم كون الشك في بقاءه مسبباً^(٢).

التحقيق في دفع هذا التوهم أنّ الأصل في السبب كان معارضاً من الأول قبل فعل الوضوء أو الغسل بأصالة عدم حدوث الحادث الآخر ، ولذا لم نحكم بجريانه من الأول ، وبعد سقوط الأول قبل ذلك لا يعود بعد فعل الوضوء أو الغسل ، فعلم أنّ الأصل في السبب غير جار فيجري استصحاب الكلّي بالنسبة إلى المسبب ، وأمّا ما دفعه به في المتن من قوله فإن ارتفاع القدر المشترك الخ فم منظور فيه ، لأنّ الأثر الشرعي كجواز الدخول في الصلاة مثلاً ليس مترتباً على عنوان ارتفاع الحدث حتى يتكلم في أنه من لوازم الحادث المقطوع الارتفاع أو من لوازم عدم حدوث الآخر ، بل مترتب على عدم تحقق الحدث ، وهذا العنوان أعني عنوان عدم تحقق الحدث الآخر يحصل بأصالة عدم حدوثه .

قوله : نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه الخ^(٣).

فيه منع ، بل اللازم من عدم حدوث الفرد الآخر ارتفاع القدر المشترك أيضاً بيان ذلك : أنّ الكلّي وحصته وفرده بأجمعها توجد بوجود الفرد وهذا مما لا إشكال فيه ، فإذا فرضنا أنّنا نعلم بعدم وجود الكلّي في ضمن الأفراد الآخر غير

(١) فرائد الأصول ٣ : ١٩٢ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٩٢ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ١٩٣ .

الفرد المشكوك لا جرم ينحصر احتمال وجود الكلّي في كونه موجوداً في ضمن ذلك الفرد المشكوك الوجود ، فلو أجرينا أصالة عدم وجود ذلك الفرد يلزمه الحكم بعدم الفرد وعدم الحصة التي في ضمنه من الكلّي وعدم نفس الكلّي أيضاً ، ولا يبقى مجال لاحتمال بقاء الكلّي في هذا الفرض ، إذ لا شك في وجوده من غير جهة الفرد الذي حكمنا بعدمه بالأصل ، والحاصل أنّ القدر المشترك بوصف كونه مشكوكاً أريد استصحابه هو نفس هذه الحصة بحسب الحقيقة وينتفي بانتفاء الحصة ، فلا وجه لتسليم انتفاء الحصة بالأصل واحتمال بقاء القدر المشترك مع ذلك ومن أين جاء هذا الاحتمال هذا ، والتحقيق في جواب هذا المتوهم ما قدّمنا فتدبر .

بقي هنا أمران لابدّ من التنبيه عليهما ، الأول : أنه لا مانع في هذا القسم من موارد استصحاب الكلّي من استصحاب نفس الفرد وهو مغن عن استصحاب الكلّي بل هو أتم وأفيد ، توضيحه : أنه بعد العلم الاجمالي بوجود أحد الفردين من الكلّي يعلم جزماً بوجود فرد معيّن في الواقع من الكلّي يؤثر أثر الكلّي ، فإذا فرضنا حصول الشك في بقاء ذلك الموجود المعيّن في نفس الأمر بسبب العلم برفع أحد المحتملين على تقديره يجري استصحاب بقاء نفس ذلك الفرد المشخص الواقعي ، ولا يقدح عدم علمنا بشخصه حال الاستصحاب وبعده وإلّا لم يجر الاستصحاب بالنسبة إلى الفرد المردد في غير هذا المورد أيضاً وهو بديهي البطلان ، فلو علم إجمالاً بكون زيد أو عمرو في الدار مردداً بينهما ثم شك في خروج من في الدار هل يمكن منع جريان استصحاب كون الشخص المعيّن الواقعي في الدار لترتيب الأثر الذي كان يترتب على كونه في الدار قبل الشك ، حاشا عن ذلك ، هذا هو الموافق للتحقيق هنا لا استصحاب الكلّي المتنازع فيه .

وأما ما ذكرنا من أن إجراء استصحاب الفرد أفيد من استصحاب الكلّي ،

فلأن استصحاب الكلّي إنما يفيد بالنسبة إلى ترتيب آثار القدر المشترك لا الأثر الثابت للفرد من حيث خصوصه ، وهذا بخلاف استصحاب نفس الفرد فإنه يفيد ترتّب الآثار الثابتة لنفس الفرد أيضاً كما يفيد ترتّب آثار الكلّي ، يوضح ذلك ما لو فرضنا أن الشارع جعل خصوص ملاقة الثوب للبول مانعاً عن الصلاة فيه ، وكذا جعل خصوص ملاقة الدم أيضاً مانعاً ولم يجعل ملاقة كلي النجاسة مانعاً ، فعند العلم بملاقة الثوب لأحدهما ثم الشك في بقاء النجاسة ولو من جهة العلم بارتفاع النجاسة الدمّي على تقدير كون الملاقة بالدم ، فلا شك أنه لا فائدة في استصحاب الكلّي أعني بقاء كلي النجاسة ، إذ المفروض أن الأثر مجعول لخصوص البول والدم دون كلي النجاسة ، وأما استصحاب الفرد فينفع قطعاً فنقول الأصل بقاء شخص تلك النجاسة السابقة المؤثرة في منع جواز الدخول في الصلاة ، بل قد يكون الأثر لنفس الخصوصية ولا جامع بينهما إلا القدر المشترك الانتزاعي كما إذا علم إجمالاً بأنه إما محدث وإما بدنه نجس ، أو أنه إمّا محدث أو لباسه من غير مأكول اللحم أو من الحرير أو نجس وهكذا ، فإنه ليس هنا قدر مشترك يمكن أن يكون هو المانع عن الدخول في الصلاة حتى يمكن دعوى جريان استصحاب الكلّي فافهم واغتتم .

الثاني : أن المصنف (رحمه الله) لم يستوف حكم أمثلة القسم الثاني من استصحاب الكلّي وإنما تعرض لحكم بعض أمثله بالنسبة إلى الشك في الرفع ، وهو ما إذا تردد المتيقن السابق بين متيقن الزوال ومتيقن البقاء في صورة وجوب الجمع بين رافعيهما ، وهناك أمثلة أخرى لا يجب فيها الجمع بين الرافعين مع أنها محل الكلام في جريان استصحاب الكلّي ، منها : ما تقدم من دوران الخارج بين البول والحيض أو بين الحيض والمني . ومنها : دوران النجاسة بين البول والدم بالنسبة إلى تطهيرها بناء على القول بأن البول يحتاج إلى تعدد الغسل والدم يكفي

فيه المرة فبعد الغسل مرة يشك في بقاء كلي النجاسة ، وقد عرفت حكم هذه الأمثلة فيما قدّمنا قبيل ذلك عند التكلّم في المثالين الأوّلين (١).

قوله : ويظهر من المحقق القمي (٢).

يظهر من ذكر الماتن كلام المحقق القمي هنا وإيراداته عليه أنّ للمحقق كلاماً في هذا القسم من استصحاب الكلي ، وليس كذلك كما لا يخفى على من راجع كلامه بتمامه فإن بحثه ليس من جهة أن المستصحب عنوان الكلي بل من حيث إنه يعتبر في مجرى الاستصحاب إحراز مقدار استعداد المستصحب للامتداد ثم إجراء الاستصحاب إلى ذلك المقدار سواء كان المستصحب كلياً أو جزئياً ، نعم ذكر في ضمن بيان مراده مثلاً لاستصحاب الكلي لنكتة وهو أنّ الاستصحاب الذي تمسك به الكتابي من قبيل استصحاب الكلي بزعمه وهو فاقد لميزان جريان الاستصحاب .

قوله : أقول إنّ ملاحظة استعداد المستصحب الخ (٣).

أورد المصنف على كلام المحقق القمي بوجهين ، الأول : أنه يظهر من بيانه هذا في الاحتياج إلى إحراز مقدار استعداد المستصحب انحصار مورد حجية

(١) أقول : قد عرفت عدم جريان استصحاب الكلي في المثالين ونظائرهما لجريان الأصل الحاكم في طرف مشكوك الحدوث بالنسبة إلى الأثر المختص ، ولما كان المصنف بصدد التعرض لموارد جريان استصحاب الكلي لم يتعرض لحال هذه الأمثلة ، اللهم إلّا أن يقال كان ينبغي التعرض لها وبيان وجه عدم جريان الاستصحاب فيها مع كونها مشابهة لما هو من أمثلة المقام ، فتأمل .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٩٣ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ١٩٤ .

الاستصحاب بخصوص الشك في الرافع مع أنَّ مختاره حجيته مطلقاً سواء كان الشك في المقتضي أو الرافع .

وفيه نظر ، لأنه صرح باعتبار إحراز مقدار استعداد المستصحب بحسب أغلب أفراد نوعه لا مقدار استعداد خصوص الفرد المستصحب ، وقد يكون الشك في الفرد المستصحب من جهة الشك في أنه هل هو من الأفراد الغالبة بحسب الاستعداد أو من الفرد النادر ، فإن المحقق لا ينكر جريان الاستصحاب في هذا الفرد بمقدار استعداد نوعه غالباً وهو واضح .

الثاني : أنه لا ضابطة فيما يجب إحراز استعداده أنه شخص المستصحب أو صنفه أو نوعه أو جنسه القريب أو البعيد أو الأبعد ، فقد أحال ميزان الاستصحاب إلى أمر مجهول أو مردد .

وفيه أيضاً نظر ، لأنه أحال الأمر إلى الغلبة ، فإذا كان أغلب أفراد الصنف على مقدار من الاستعداد فهو المتبع وهو مقدّم على غلبة أفراد النوع ، وكذا حال غلبة أفراد النوع مقدّم على غلبة الجنس القريب وهكذا ، كما هو شأن اعتبار الغلبة في سائر المقامات ، وقد صرح بهذا في القوانين^(١) في خلال كلامه في ذيل أول أدلة حجية الاستصحاب فراجع حتى تعرف أن ما أورد عليه المصنف مندفع بما ذكرنا . كما أنَّ ما أورد عليه المحقق التراقي في المناهج^(٢) أيضاً غير وارد عليه ، وهو أنَّ ما ذكره لو كان صحيحاً لزم عدم جريان الاستصحاب في أكثر الموارد التي أجمعوا على جريانه فيها ، إذ لا يكون في الأكثر استصحاب إلا فيما كان الثابت كلياً ذا أفراد بعضها غير صالحة للامتداد إلى زمان أو حال يستصحب إليه ،

(١) القوانين ٢ : ٥٧ .

(٢) مناهج الاحكام : ٢٢٧ .

فإن مراده من كون الكلّي ذا أفراد متفاوتة لا يمكن أن يكون ذا أفراد موجودة في الخارج وإلا لم تكن نبوة عيسى (عليه السلام) من هذا القبيل، إذ لا يمكن أن يكون الفردان المذكوران منها في الخارج موجودين، بل يجب أن يكون مراده كونه كذلك في لحاظ العقل وتكون الأفراد أفراداً المحتملة الوجود، وإن لم يكن الموجود في الخارج إلا واحداً منها، ولا شك أن الموارد التي يجري فيها الاستصحاب لابد وأن يكون الحكم ذا فردين أو أكثر عند العقل، ولم يعلم أن أيّهما الموجود وإلا لم يحصل الشك ولم يحتج إلى الاستصحاب، مثلاً لو شك في ناقضية المذي للطهارة الحاصلة من التوضؤ نقول إن للطهارة في لحاظ العقل فردين إحداها المنقضة بالمذي وأخرها المستمرة مع خروجه، ولا شك أن الأولى لا يمكن استصحابها مع المذي، وإنما قلنا إن لها فردين ووجود كل منهما محتمل إذ لولاه لما حصل الشك وهذا بديهي، انتهى ما أردنا من نقل كلامه.

وجه الاندفاع أولاً: أن ما ذكره من أن أكثر موارد الاستصحاب من قبيل ما منعه المحقق القمي ممنوع، لأن ما ذكره المورد في بيانه لا يجري في موارد الشك في الرافع بالمرّة، لأن كون شيء رافعاً للموجود السابق وعدمه لا يوجب الاختلاف في ذلك الموجود بحيث يكون ما يرتفع بالرافع فرداً منه في لحاظ العقل وما لا يرتفع به فرداً آخر في لحاظه حتى يرجع الشك إلى الشك في استعداد بقاء المستصحب، بل المتيقن السابق كالطهارة في المثال الذي ذكره أمر واحد حقيقة وفي لحاظ العقل، وإنما الشك في أن المذي هل جعل رافعاً له في الشرع أم لا، نعم يستقيم ما ذكره في الشك في المقتضي لكن على ما فهمه المورد كالمصنف من كلام القوانين من أنه بصدد التعرض لحال استصحاب الكلّي، وقد عرفت أنه ليس كذلك، بل يكون إحراز الاستعداد شرطاً عنده في مطلق مجاري الاستصحاب كلياً كان أم جزئياً، وقد عرفت أن المراد هو الاستعداد بحسب غالب

أفراد نوع المستصحب أو جنسه ، وحينئذ فيمكن فرض دوران الكلي بين الفردين اللذين أحرز استعداد بقاء كلا الفردين بحسب نوعهما ، ولكن شك في استعداد بقاء الكلي باعتبار وجوده في ضمن أحد الفردين المفروضين أو كليهما ، لاحتمال كونه من أفراد النادرة ، فيكون الشك بهذا الاعتبار من باب الشك في المقتضي ، ولازم بيان المحقق القمي (رحمه الله) جريان الاستصحاب هنا أيضاً لأحراز الشرط ، فظهر أن قليلاً من موارد الاستصحاب من قبيل ما ذكره دون أكثرها .

وثانياً : أن ما ذكره المورد من أن المراد من كون الكلي مردداً بين فردين كونه كذلك في لحاظ العقل ، ولا يمكن أن يراد ترده بين فردين موجودين إلى آخر ما ذكره في بيانه ، مدخول بأن الأفراد التي تتحقق بها الغلبة لابد وأن تفرض موجودة وإلا فالأفراد المتصورة المحتملة لا تتحقق بها الغلبة الموجبة للظن في المشكوك بكونه ملحقاً بالغالب على ما تمسك به المحقق المذكور في حجية الاستصحاب ، وقد أشار في القوانين إلى إيراد النراقي في ضمن كلامه ودفعه بما ذكرنا أو قريب منه ببيان أوفى وأطال في إيرامه من شاء راجع كلامه .

بقي الكلام في صحة دعوى اعتبار إحراز مقدار الاستعداد في جريان الاستصحاب أو فسادها فنقول : يمكن أن يقال إن لازم ما ذكره المصنف في بيان اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الراجع من عدم صدق النقض بالشك في موارد الشك في المقتضي أن يقول مع ذلك باعتبار إحراز الاستعداد أيضاً ويقول لو أحرزنا المقتضي في استصحاب الكلي بأن كان ذاك الكلي بجميع أفراد مقتضياً للبقاء في نفسه لا يرتفع إلا برفع ، لكن لو تردد وجود الكلي بين فردين أحدهما مقطوع الزوال بوجود رافعه والآخر مقطوع البقاء لم يجر الاستصحاب لعدم إحراز استعداد المستصحب ، ووجهه عدم صدق النقض هنا أيضاً كالشك في

المقتضي لعدم إحراز استمرار المستصحب في حدّ نفسه والحال هذه^(١).

قوله : وجوه أقواها الأخير^(٢).

لازم ما اختاره من التفصيل جريان الاستصحاب في جميع موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلالي كما إذا دار الأمر بين كونه مديوناً بدرهم أو درهمين فبعد أداء الدرهم المعلوم يجري استصحاب كلي الدين ، وكما إذا علم بأن عليه قضاء الفائتة وتردد بين واحدة وألف أو أقل أو أزيد يجري استصحاب كلي القضاء عليه بعد أداء القدر المعلوم ، وكما لو علم بأنه محدث بالحدث الأصغر ويحتمل كونه محدثاً بالحدث الأكبر أيضاً فإذا توضحاً يجري في حقه استصحاب بقاء كلي الحدث وهكذا ، وهو كما ترى .

وتحقيق الحال أن يقال بصحة إجراء استصحاب الكلي في هذا القسم أيضاً بكلا قسميه كالقسمين الأولين ، بمعنى أن ميزان جريان الاستصحاب تام في الجميع على نسق واحد وإن كان في بعض موارد يوجد أصل حاكم على استصحاب الكلي ، وهذا غير مخل بما نحن بصده ، توضيح ذلك : أن بقاء وجود الكلي الطبيعي بما هو كلي على أقسام ، الأول : أن يوجد الكلي في ضمن فرد معين ويبقى ذلك الفرد بعينه ، فإن وجود الكلي باق في الزمان الثاني كما أن وجود الفرد أيضاً باق وهذا واضح .

الثاني : أن يوجد أولاً في ضمن فرد ثم بعد حين وجد في فرد آخر أيضاً حتى يكون موجوداً في ضمن فردين حينئذ ، ثم افرض انعدام الفرد الأول وانحصار وجود الكلي في ضمن الفرد الثاني ، ثم افرض وجود فرد آخر بعد

(١) أقول : هذه دعوى لا يساعدها فهمي القاصر فليتأمل .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٩٦ .

حين ، فيكون الكلي حينئذ أيضاً موجوداً في ضمن فردين ، ثم افرض انعدام الفرد الثاني وانحصار وجود الكلي في الفرد الثالث وهكذا ، فلا ريب في أنه يصدق بقاء وجود الكلي من حيث إنه كلي من حين وجود الفرد الأول إلى آخر أزمته بقاء الفرد الأخير حقيقة ، ألا ترى أنه يصدق حقيقة أن يقال إن وجود الانسان باق من لدن زمن آدم (عليه السلام) إلى يومنا هذا من دون مسامحة أو ارتكاب مجاز .

الثالث : أن يوجد أولاً في فرد ثم وجد في فرد آخر مقارناً لانعدام الفرد الأول ثم وجد في فرد ثالث مقارناً لانعدام الثاني وهكذا ، فإنه يصدق بقاء وجود الكلي بنفسه من الأول للتالي ، مثلاً لو تنجس الثوب أو البدن بالبول ثم غسل على نحو يحصل به الطهارة إلا أنه تنجس ثانياً بالبول في زمان تمامية الغسل من غير فصل بحيث كان حدوث النجاسة الثانية وإتمام الغسل في آن واحد ثم غسل وتنجس ثالثاً كما مر وهكذا فإنه يصدق أن النجاسة باقية في الثوب من الأول للتالي حقيقة .

الرابع : أن يوجد أولاً في ضمن فرد ثم تبدل ذلك الفرد بفرد آخر وهكذا ولم يتخلل عدم بين هذه الأفراد فإنه يصدق أن وجود الكلي بعد باق ، مثلاً لو كان في الدار حيوان ثم مات وصار جماداً لكنه لحم وعظم وجلد وشعر ثم انقلب ملحاً ثم انقلب ماءً فإنه يصدق حينئذ بقاء وجود الجسم في الدار وإن اختلفت صورته النوعية مراراً ، وبهذا الاعتبار انعدم نوع ووجد نوع آخر مباين للأول وهكذا ، إلا أنه غير مناف لصدق بقاء كلي الجسم بما هو جسم وهذا واضح بعد التنبيه عليه .

إذا تمهّد ذلك فنقول : لما كان بقاء الكلي من حيث كليته صادقاً حقيقة في جميع الأقسام المذكورة عند العلم بواقعه فلو شك في بقاء الكلي بأحد الأنحاء المذكورة فلا مانع من استصحابه والحكم ببقائه تبعداً على ذلك النحو من البقاء باخبار الاستصحاب لتامة أركان الاستصحاب حينئذ ، ويحكم بترتب أحكام

الكلي دون أحكام الفرد من حيث خصوصيته ، ولو فرض هناك أصل حاكم على ذلك الاستصحاب فهو أمر آخر لا ينافي ما نحن بصدده .

والتحقيق أنّ الأصل الحاكم في غير القسم الأول من الأقسام الثلاثة وهي أصالة عدم حدوث الفرد الذي يوجد في ضمنه الكلي في الزمان الثاني موجود إلاّ أنه مبتلى بالمعارض في بعض الصور كبعض أمثلة القسم الثاني وهي أصالة عدم حدوث الفرد الآخر ، فبعد تعارض الأصلين وتساقطهما يبقى استصحاب الكلي سليماً ، وفي غير صورة وجود المعارض العمل على الأصل الحاكم دون المحكوم ، ولا يخفى أنّ الأصل الحاكم في جميع أمثلة القسم الثالث موجود من غير معارض ولا يدخل تحت الأصول المثبتة كما يظهر من المتن فليتأمل .

ثم إنّ للمصنف كلاماً يناسب المقام قد ذكره في بحث المعاطاة من كتاب المكاسب^(١) فإنه بعد ما تمسك للقول بكون المعاطاة مفيدة للزوم على القول بافادتها للملكية بأصالة الزوم بمعنى أصالة بقاء الملكية عند فسخ أحد المتعاطيين قال : ودعوى أنّ الثابت هو الملك المشترك بين المتزلزل والمستقر ، والمفروض انتفاء الفرد الأول بعد الرجوع ، والفرد الثاني كان مشكوك الحدوث من أول الأمر فلا ينفع الاستصحاب ، بل ربما يزداد استصحاب بقاء علقه المالك الأول ، مدفوعة مضافاً إلى إمكان دعوى كفاية تحقق القدر المشترك في الاستصحاب فتأمل ، بأنّ انقسام الملك إلى المتزلزل والمستقر ليس باعتبار اختلاف في حقيقته ، وإنما هو باعتبار حكم الشارع عليه في بعض المقامات بالزوال برجع المالك الأصلي ، ومنشأ هذا الاختلاف حقيقة السبب المملك لا اختلاف حقيقة الملك ، فجواز الرجوع وعدمه من الأحكام الشرعية للسبب لا من الخصوصيات

المأخوذة في المسبب انتهى ، ثم أخذ في الاستدلال على اتحاد حقيقة الملك إلى آخر ما ذكره ، وقد ظهر من كلامه أنّ استصحاب بقاء الملك من قبيل استصحاب الكلي لو قيل باختلاف حقيقة الملك الجائر والملك اللازم ، بخلاف ما إذا قيل باتحاد حقيقتهما وأنّ الاختلاف جاء من قبل اختلاف السبب المملك كما هو الحق فإنه ليس من باب استصحاب الكلي .

وهذا لا يخلو عن تأمل ، إذ بعد تسليم جميع ما ذكره لا يخرج هذا الاستصحاب عن استصحاب الكلي ، هب أنّ حقيقة الملك متحدة إلا أنه لا ريب أن الملك الجائر فرد من الملك والملك اللازم فرد آخر منه ، والملكية الحاصلة بالمعاطاة مرددة بين الفردين أحدهما مقطوع الزوال بعد الرجوع والآخر مقطوع البقاء ، وهذا نظير استصحاب نجاسة الثوب المتنجس بالبول المردد بين كونه بول الصبي وبول الرجل بعد رشه بالماء المفيد لطهارة بول الصبي دون الرجل ، فإن نجاسة البول حقيقة واحدة ، بل الظاهر أنّ النجاسة مطلقاً حقيقة واحدة وإن تعدد أسبابها ، نعم إن أراد أن استصحاب الكلي هنا غير محتاج إليه لأنه يجري استصحاب بقاء شخص الملك الحاصل بالمعاطاة فله وجه كما أشرنا إلى ذلك في القسم الثاني من الأقسام الثلاثة وهذا المثال منه أيضاً فتأمل .

قوله : ثم إنّ للفاضل التوني كلاماً الخ^(١).

الظاهر أنّ المصنف حمل كلام الفاضل على أن المانع من جريان استصحاب عدم التذكية كونه من القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي ، إذ الموجود حال الحياة فرد من أفراد كلي عدم التذكية ، والشك في بقاءه بعد إزهاق الروح باعتبار تحققه في ضمن فرد آخر منه وهو الموت حتف الأنف

بالتبادل ، إلا أنه يظهر من كلامه أنّ المانع هو عدم بقاء الموضوع وقد علّل المنع بذلك ، ويظهر من تنظيره بمثال استصحاب الضاحك لاثبات وجود عمرو في الدار أنّ المانع دخوله في الأصل المثبت ، وكيف كان لم يظهر منه منع جريان استصحاب الكلّي لاثبات ترتّب الأثر الثابت للقدر المشترك .

وتحقيق المقام أن يقال إنه لا شك ولا ريب أن المذكي حلال وطاهر يجوز بيعه والصلاة فيه واقعاً ، والميتة ويرادفها غير المذكي حرام ونجس لا يجوز بيعه والصلاة فيه واقعاً ، إنما الكلام في العنوان الذي علّق عليه الحكم في لسان الأدلة حتى يثمر في جريان الأصول عند الشك فإن فرض تعليق الأحكام الأوّلة على عنوان المذكي فعند الشك في التذكية يجري أصالة عدمها فيحكم بنفي تلك الأحكام وثبوت ضدها ، وكذا إذا فرض تعليق الأحكام الأخيرة على عنوان الميتة فعند الشك تجري أصالة عدم الموت حتف الأنف فيحكم بسلب تلك الأحكام وثبوت مضادها ، ومن هنا يعلم أنه لو علّق الأحكام الأوّلة على عنوان المذكي والأحكام الأخيرة على عنوان الميتة يتعارض الأصلان من الجانبين ، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر يكون هو المرجع .

لا يقال : لو كان حكم الحلية والطهارة مثلاً معلقاً على عنوان التذكية كان مجرد الشك في حصول التذكية كافياً في عدم ترتب الأحكام المعلقة عليها على المشكوك ، ولا يحتاج إلى إجراء أصالة عدم التذكية ، نظير تعليق صحة الصلاة على الطهارة فمجرد الشك في وجود الطهارة كاف في عدم الحكم بالصحة لعدم إحراز شرطها ولا يحتاج إلى إجراء أصالة عدم الطهارة .

لأنّا نقول : فرق بين المثاليين وهو أنه لو أغمضنا عن أصالة عدم التذكية فيما نحن فيه يجري أصالة الحل والبراءة والطهارة فلا بدّ في الحكم بالحرمة والنجاسة إلى أصالة عدم التذكية ، وهذا بخلاف مثال النظير فإنّ الأصل عدم صحة الصلاة

بدون إحراز الشرط مع قطع النظر عن استصحاب عدم الطهارة .

ثم لا يخفى أنه لا فرق بين أن يكون حكم الحلية والطهارة معلقاً على عنوان التذكية أو يكون حكم الحرمة والنجاسة معلقاً على عدم التذكية في جريان أصالة عدم التذكية ، وعلى التقديرين لا تأتي شبهة كون هذا الأصل مثبتاً وهو واضح ، ولا شبهة عدم بقاء الموضوع لأنّ الموضوع هو اللحم والجلد فيقال إنّ التذكية لم يكن واقعاً على هذا اللحم في الأزل والأصل بقاء ذلك عدم ، ولا شبهة كونه من استصحاب الكلّي المبحوث عنه لأنّ المستصحب شخص عدم التذكية الأزلي المقارن لعدم وجود أصل الحيوان في الأزل والمقارن لوجود الحيوان حال حياته ، فيحكم ببقائه بعد زهاق روحه ، واختلاف الحالات المتبادلة المقارنة لذلك عدم لا يوجب التعدّد في نفس ذلك عدم الشخصي المستصحب ، وتوهم أنّ عدم الأزلي المستصحب لم يكن له حكم في الأزل حتّى يكون استصحاب ذلك عدم مفيداً لثبوت ذلك الحكم مندفع بما سيأتي من عدم لزوم ذلك في صحة جريان الاستصحاب بل يكفي كونه ذا حكم حال الاستصحاب وبعد الحكم ببقائه .

بقي شيء : وهو أنّ المراد من الميتة على تقدير كون الحكم معلقاً عليها ما هو ، قد يقال إنّ الميتة مرادفة لعدم التذكية ، وعليه يكفي في إثباتها أصالة عدم التذكية كما عرفت .

وقد يقال إنّها الموت حتف الأنف ، ولا يخفى أنّ قتل الحيوان بغير التذكية الشرعية على هذا لا يدخل في الميتة موضوعاً بل يلحق بها حكماً ، وعلى هذا المعنى لا ينفع أصالة عدم التذكية في إثبات موضوع الميتة وهو واضح ، مضافاً إلى جريان أصالة عدم الميتة أيضاً لأنها أمر وجودي مسبوق بعدم .

وقد يقال أو يحتمل أنّ الميتة عبارة عمّا زهق روحه متصفّاً بكونه غير

مذكى، وهذا المعنى كسابقه أمر وجودي لا ينفع في إثباته أصالة عدم التذكية لأنه لا يثبت بها الاتصاف المزبور، بل هو نظير المثال الذي سيشير إليه في المتن من أن كل دم ليس بحيض فهو استحاضة فإن استصحاب عدم الحيضية لا يثبت الموضوع الموصوف بالوصف.

وقد يقال إن الميتة عبارة عن كل ما زهق روحه بأي نحو كان، خرج منه المذكى حكماً بالحلية والطهارة وبقي الباقي. ولا يخفى أن مرجع هذا إلى كون التذكية عنواناً للحل، وقد عرفت فيه صحة جريان أصالة عدم التذكية في رفع حكم ذلك العنوان.

فهذه احتمالات أربعة في معنى الميتة تجري أصالة عدم التذكية على الاحتمال الأول والأخير، وأصالة عدم الميتة على الاحتمالين المتوسطين، ولا يخفى أن الظاهر من لفظ الميتة أحد المعنيين الواسطين بل الأول منهما.

ثم لا يخفى أن ما ذكرنا كلها قضايا تقديرية وإنما الشأن في تشخيص الصغرى فنقول: الظاهر أن حكم حلية اللحم معلق على عنوان التذكية في ظاهر الأدلة من الآيات والأخبار كما أشار إلى جملة منها في المتن، ولا ينافيه تعليق الحرمة على الميتة أيضاً أحياناً في بعض الآيات والأخبار، لأن الأول أكثر وأظهر فيحمل الثاني على ذكر بعض أفراد ما هو فاقد لعنوان موضوع الحلية فافهم، وأما حكم الطهارة والنجاسة فظاهر المصنف في المتن أن موضوعه متحد مع حكم الحلية والحرمة بحسب العنوان، وأن الطهارة معلقة على التذكية، إلا أن تتبع أخبار المسألة يشهد بخلافه وأن النجاسة معلقة على الميتة، ولازم ما استظهرنا في عنوان موضوع الحكمين المذكورين أنه عند الشك في تحقق تذكية الحيوان يحكم بحرمة لحمه لأصالة عدم التذكية ويحكم بطهارته لأصالة عدم الميتة، ولعل هذا مستند ما اشتهر بينهم من أن اللحم المطروح محكوم بالطهارة والحرمة فتدبر. وهكذا

نقول بالنسبة إلى جواز بيع لحم الحيوان وجلده أو عدم جوازه فإنّ حكم عدم الجواز معلق في أخبار المسألة على الميتة ، لكن يبقى الإشكال بالنسبة إلى حكم جواز الصلاة في جلد الحيوان فإنّ الأخبار مختلفة فيه ، ففي بعضها علّق الجواز بالتذكية وفي بعضها علّق عدم الجواز بالميتة فيحتمل أن يكون كل من الضدين عنواناً للحكمين المتضادّين وعند الشك يتعارض الأصلان من الجانبين ، ويحتمل أن يكون واحد منهما عنواناً لحكمه دون الآخر وإنّما ذكر فيه بعض أفراد فاقد العنوان الأول ، ولما كان ما جعل عنواناً لحكمه مشتبهاً بينهما لا يمكن التشبّث بأصل في المقام على أحد الطرفين ، وعلى أي حال لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر كأصالة الاشتغال بالصلاة مثلاً .

قوله : ثم إنّ الموضوع للحل والطهارة ومقابليهما هو اللحم أو المأكول^(١).

يحتمل أنه أراد بهذا الكلام دفع ما تشبّث به الفاضل التوني في منع جريان استصحاب عدم المذبوحية من عدم بقاء الموضوع الذي هو شرط الاستصحاب فقال : إنّ الموضوع هو اللحم أو المأكول وهو باق جزماً . لكن لا يخفى أنّ مراد الفاضل التوني من الموضوع الذي حكم بعدم بقائه هو نفس المستصحب لا معروضه الذي هو مصطلح عندنا فليتأمل .

ويحتمل أنه أراد به دفع ما ربما يتوهم من أنّ موضوع الحرمة والنجاسة هو اللحم المتصف بكونه غير مذكّي ، وأصالة عدم التذكية لا يثبت العنوان الموصوف ، فأجاب بمنع ذلك وأنّ الموضوع هو اللحم وقد علّق حكم الحل والطهارة على التذكية ، ولذا قال فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يعني بالأصل يكفي في

الحرمة والنجاسة^(١).

قوله : لكن الإنصاف الخ^(٢).

الإنصاف أنّ هذا الاستدراك ليس في محله ، إذ لم يسبق منه ما يخالف ما أنصف هنا من أنّه لو علّق النجاسة على الموت حتف الأنف لا يجوز إثبات هذا العنوان بأصالة عدم التذكية ، لكن المطلوب كما ذكره صحيح وليس فيه سوى سوء التعبير والأمر فيه سهل .

قوله : إلّا أنّ كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر^(٣).

إنّما يتوجّه النظر إلى الفاضل التوني (قدّس سرّه) لو كان مراده من التشبيه باستصحاب الضاحك كونه من قبيل استصحاب الكلّي ، وأمّا إذا كان غرضه التشبيه في أنّه من قبيل الأصل المثبت فلا يتوجّه عليه شيء ، وهو الظاهر من كلامه^(٤).

(١) أقول : ويحتمل قريباً أنّه أراد بقوله فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة الردّ على ما يستفاد من كلام التوني من أنّ أصالة عدم التذكية لا يثبت الموت حتف الأنف حتى يترتب عليه الحرمة والنجاسة لعدم حجية الأصل المثبت ، فأجاب بأنّ مجرد تحقق عدم التذكية كاف في ترتّب الحرمة والنجاسة بناء على ما سبق منه من أنّ الحل والطهارة معلّق على التذكية فينتفيان عند عدم التذكية ويثبت الحرمة والنجاسة ولا يحتاج إلى إثبات الموت حتف الأنف لأنّه ليس عنواناً لموضوع حكم الحرمة والنجاسة ، وما عقّب به من قوله ولكن الإنصاف الخ لعلّه شاهد على هذا المعنى فتدبر .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٩٩ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٠١ .

(٤) أقول : الإنصاف أنّ كلام الفاضل متشتت الجهات ، بعضها كأنه ناظر إلى أنّ وجه منع

قوله : ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان^(١).

محصل إشكال جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات وجهان ، الأول : أن حقيقة الاستصحاب هو البقاء والابقاء ومعناه ليس إلا وجود الشيء في الزمان الثاني بعد وجوده في الزمان الأول ، وهذا المعنى غير متصور في الزمان والزمانيات وإلا لزم أن يكون للزمان زمان . الثاني : أنه يعتبر في حقيقة الاستصحاب أن يكون نفس المتيقن السابق مشكوكاً فيه في اللاحق ، وهذا غير معقول في الزمان والزمانيات لأن أجزاء الزمان وكذا الزمانيات لا يمكن اجتماعها في الوجود ، فكلما وجد جزء انعدم قبله الجزء السابق عليه ، وحينئذ كلما حصل اليقين بوجود جزء في السابق حصل اليقين بانعدامه أيضاً فكيف يكون المتيقن السابق مشكوك البقاء مع القطع بأن الجزء المشكوك غير المتيقن السابق .

قوله : فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أولى^(٢).

قد يقال بل قيل إن كلامه هذا من أولوية جريان الاستصحاب في القسمين

⇒ جريان الاستصحاب أنه من قبيل استصحاب الكلي ، وبعضها إلى أن الوجه عدم بقاء الموضوع ، وبعضها إلى أن الوجه المثبتية . ولعل كون التشبيه ناظراً إلى الجهة الأولى كما فهمه المصنف أظهر فتدبر .

ثم لا يخفى أن ما ذكر كله حال أصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية وأما حال جريان أصالة عدم التذكية في الشبهة الحكمية كما هو المشهور في الألسنة فقد مر مفصلاً في رسالة أصل البراءة وفي أوائل الاستصحاب أيضاً وأن التحقيق فيها جريان أصالة الحل والبراءة فراجع .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٣ .

الأخيرين على تقدير جريانه في القسم الأول ينافي ما ذكره في القسم الثالث من القطع بعدم الجريان وفي القسم الأول من ميله إلى الجريان لكن بضرب من التردد والإشكال ، فينبغي أن تكون الأولوية بالعكس .

وفيه : أن قطعه بعدم الجريان في القسم الثالث من جهة أخرى لا من حيث خصوص الاشكالين المتقدمين في الزمان والزمانيات ، فالأولوية في محلها باعتبار إشكال استصحاب الزمان والزمانى وسيأتي توضيحه في القسم الثالث .
قوله : فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء الخ^(١).

هذه العبارة متشابهة المراد ، قد يقال إنه أراد أنه لا إشكال في عدم صحة إثبات استصحاب الزمان كون الجزء المشكوك من أجزاء الليل أو النهار لعدم العبرة بالأصول المثبتة ، وهذا عين ما أورده فيما بعد على توجيه الاستصحاب في مثل الليل والنهار بقوله إلا أن هذا المعنى على تقدير صحته الخ فيلزم التكرار .
وقد يقال إن مراده منها أنه لا يمكن أن يقال الأصل ليلية هذا الجزء المشكوك لمكان ليلية الجزء السابق عليه ، لأن نفس الجزء المشكوك لم يتحقق في السابق فضلاً عن وصف ليليته ، وهذا المعنى أقرب من سابقه من لفظ العبارة إلا أنه لا كرامة فيه ، لأنه لا يذهب وهم أحد إلى جريان الاستصحاب في الزمان بهذا المعنى حتى يكون ناظراً إلى دفعه فيكون من توضيح الواضحات وكلاماً بلا فائدة ، ولعله أراد بالعبارة غير ما ذكرنا لم يبلغ إليه فهمنا .

قوله : نعم لو أخذ المستصحب مجموع الليل أو النهار الخ^(١).

هذا هو الموافق للتحقيق وإن ذكره المصنف بضرب من التردد بل المنع كما يفصح عنه .

قوله : إلا أن هذا المعنى على تقدير صحته والاعراض عما فيه لا يكاد يجدي الخ^(٢).

توضيح المقام أن الذي يقتضيه التحقيق بعد التدقيق أن الزمان بأجمعه شخص واحد من الأزل إلى الأبد لا تعدد فيه بحسب الواقع ، وأجزاءه المتصورة المنقسم بها نفس الزمان من الساعات والأيام والشهور والسنين أجزاء فرضية اعتبارية ، فيكون تكثرها وتعددتها اعتبارياً بملاحظة نفس الزمان ، وكذا إذا أخذ قطعة من الزمان شيئاً واحداً باعتبار من الاعتبار ككونه ليلاً أو نهاراً أو شهراً فهي بهذا الاعتبار أيضاً شخص واحد من الليل أو النهار من أوله إلى آخره لا تعدد فيه بحسب أجزائه إلا فرضاً .

ثم اعلم أن وجود الأشياء على قسمين وجود جمعي يعرض للأمر القارة من الجواهر والأعراض كزيد وبياض لونه ومالكيتها لماله وشبه ذلك ، ووجود تصرّمي انتقائي يعرض للأمر غير القارة من الزمان والزمانيات كنفس الزمان والحركة والتكلم ونوع الماء وأمثالها ، ولا يخفى على هذا أن إضافة الوجود إلى الأمور القارة بأن يقال إنها موجودة لا يصدق إلا بوجود جميع أجزائه في آن واحد ، وهذا بخلاف الأمور غير القارة فإن وجودها لا يكاد يتحقق إلا بوجود بعض أجزائها ضرورة عدم إمكان اجتماع أجزائها في الوجود ، فعند وجود جزء

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٤ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٤ .

منها يصدق أنها موجودة حقيقة ، لأنّ هذا نحو تحقّقه وكيفية وجوده ، فيقال إنّ الليل الذي هو عبارة عن قطعة من الزمان الواقعة بين غروب الشمس إلى طلوع الفجر موجود حقيقة في جميع الآنات الواقعة بين الحدين ، وهكذا في الحركة والتكلم ونحوه ، وإن كان الموجود في كل آن جزء ذلك المجموع لاتمامه ولا ضير ، لما عرفت من أنّ نحو وجوده هو ذلك ، وحينئذ نقول لو شك في زمان أنه من الليل أو من النهار وانقضى الليل قبله فيصح أن يقال إنّ شخص هذا الليل كان موجوداً قبل هذا الجزء من الزمان أعني بنحو الوجود التصريمي والأصل بقاءه ، وإن كان وجوده سابقاً بوجود جزئه السابق وبقاؤه الآن ليس إلا بوجود جزئه اللاحق ولا ضير بعد العلم بأنّ وجود الليل وجود واحد كذائي وهذا معنى :

قوله : لأنّ بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصوّر فيه العرف من الوجود الخ^(١).

فتأمّل وإن شئت توضيحه فلاحظ حال القطع بقاء الليل وعدم طلوع الفجر فهل تجد معنى لبقائه ما سوى أنه موجود بوجود الجزء اللاحق ، بل التحقيق أنّ معنى بقاء وجود الأمور القارة أيضاً ذلك فإن بقاء وجود زيد لا معنى له إلا استمراره ، ومجموع الوجود المستمر من أوله إلى آخره وجود واحد بالشخص وتحقّقه في السابق كان باعتبار تحقّق جزئه السابق ، وبقاؤه يكون باعتبار تحقّق جزئه اللاحق وإلا فنفس وجود زيد في يوم الجمعة ليس باقياً يوم السبت وإلا لم يكن وجوده ممتداً في يومين ، وبهذا البيان اندفع كلا الإشكاليين في استصحاب الزمان ، أمّا الأول فلمنع أنّ البقاء هو الكون في الزمان الثاني بعد كونه في الزمان الأول حتى يلزم في استصحاب الزمان أن يكون للزمان زمان ، بل المراد به

استمرار الشيء ، ففي غير الزمان من الأشياء استمراره واقع في ظرف الزمان وفي الزمان استمراره بنفس وجوده لا في ظرف . وأما الثاني فلأنّ المستصحب في استصحاب الليل ليس نفس الجزء السابق منه المتعلق لليقين بوجوده حتى يقال إنّ ذلك الجزء قد انعدم قطعاً ، بل المستصحب نفس شخص الليل الموجود سابقاً يعني بالوجود التصرّمي ، ومعنى استصحابه أيضاً الحكم ببقائه بذلك النحو من الوجود ، وقد ظهر مما ذكر أنّ استصحاب الليل ليس من قبيل استصحاب الكلي كما توهم بل من قبيل استصحاب الشخص .

توضيحه : أنّ الموجود فيما نحن فيه شخص واحد والتعدد والتكثّر المتصور فيه بحسب أجزائه تعدد اعتباري فرضي بخلاف مورد الاستصحاب فإنّ التعدد المتصور فيه بحسب أفراد الكلي تكثّر واقعي ووحدته التي يلاحظ ويجري الاستصحاب باعتباره اعتباري أعني القدر المشترك بين الفردين أو الأفراد لا حقيقة له ما عدا ما انتزعه العقل من الأفراد .

أقول^(١) الإنصاف أنّ الإشكال بعد باق ، لأنّه إذا كان الليل اسماً لمجموع ما بين الحدين فلا ريب أنّه إذا وجد جزؤه الأول مثلاً في الخارج يصدق أنّه لم يوجد ما سوى ذلك الجزء من أجزائه فكيف يصدق أنّ الليل الذي هو اسم للمجموع موجود إلّا بالمسامحة ، فإذا قيل في هذا الحال إنّ الليل موجود يراد منه أنّ جزأه موجود وإلّا لزم أن يكون الليل في جميع آناته موجوداً ومعدوماً باعتبار جميع أجزائه ما عدا آن واحد ، فإذا كان معنى وجوده وجود جزء منه ليس إلّا ومن المعلوم عدم إمكان بقاء وجود ذلك الجزء بل الموجود بعد ذلك الجزء لو كان يكون جزءاً آخر منه وهكذا فلا يمكن استصحاب المتيقن السابق وهو المدعى ،

(١) [يحتمل أن يكون هذا من كلام المقرر كما يحتمل أن يكون من كلام الماتن] .

اللهم إلا باستصحاب الكلّي بدعوى أنه يصدق في آن وجود الجزء الأول من الزمان أنّ طبيعة الزمان موجودة وذلك الزمان من الليل قطعاً، فإذا شك في جزء من الزمان أنّ الطبيعة بعد باقية بوجود آخر لجزء آخر من الزمان فيستصحب بقاء الطبيعة في ضمن جزء آخر، وما مر من أنّ الليل شخص واحد بأجمعه لا ينافي ما ذكرنا، لأنّ التحقيق أنّ وجود الكلّي لا يتوقف على وجود الشخص بل يوجد قبل وجود الشخص، ألا ترى أنه لو أريد رسم خط طوله ذراع ثم شرع في رسمه حتى بلغ إلى نصف ذراع فلا ريب في أنه لم يوجد بعد شخص الخط الذي هو مشغول برسمه ولم يتمه مع أنّ المقدار الموجود من هذا الشخص يصدق عليه طبيعة الخط حينئذ، وما اشتهر في ألسنتهم من أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد محل نظر قد عرفت خلافه في المثال، وتمام البيان موكول إلى محله.

ثم إنّ البيان الذي ذكرنا في استصحاب الزمان بناء على القول بأنّ الزمان أمر موجود ممتد يعبر عنه بالكَم المتصل غير القار الذات واضح، وأمّا على القول بأنه آن سيّال من الأزل إلى الأبد فتقريب جريان الاستصحاب فيه أن يقال إنّ الليل مثلاً محدود بين حدّين غروب الشمس وطلوع الفجر، وقبل الشك في بقاء الليل كان ذلك الآن السيّال موجوداً بين الحدين قطعاً، فإذا شككنا في بقاءه بينهما أو خروجه فالأصل بقاءه بين الحدين وعدم خروجه، وأمّا على القول بأنه تتالي الآتات فيشكل جريان الاستصحاب فيه، إذ الآتات على هذا القول موجودات متعددة غاية الأمر أنّها متتالية كلما عدم فرد منه وجد فرد آخر منه بعده بلا فصل، فالفرد المتيقن في السابق منعدم حال الشك قطعاً فكيف يحكم ببقائه، اللهم إلا أن يلتزم بجريان استصحاب الكلّي لكنه من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلّي وقد مر الإشكال فيه، إلا أن يقال إنه من قبيل ما يعدّ الفرد اللاحق عين الفرد السابق عند العرف نظير ما مرّ من السواد الضعيف والسواد

الشديد فتأمل ، وأما على القول بأنه أمر موهوم لا وجود له فلا يبعد جريان الاستصحاب فيه بملاحظة نحو تقرر الذي يتوهم أنه شيء موجود ممتد ، وبالجمله تصوير بقاء الزمان بالاستصحاب كتصوير بقاءه عند القطع بالبقاء بأي معنى اعتبر ، ولا خصوصية للبقاء الاستصحابي لكي يمنع مع التصديق بصدق بقاءه القطعي .

قوله : وإن كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك^(١).

يعني وإن كان تحقق المستصحب بنفس تحقق زمان الشك ، ولعلّه يريد بذلك دفع توهم اعتبار كون تحقق المستصحب في زمان تحقق الشك بحيث يكون زمان الشك ظرفاً لتحقيقه الاستصحابي ، وجه الدفع منع اعتبار ذلك ، بل العبرة بالشك في وجود المستصحب بعد العلم بتحقيقه قبل زمان الشك وإن كان تحققه الاستصحابي بنفس تحقق زمان الشك لافيه ، ويحتمل أنه أراد أنه لمّا فرض قطعة من الزمان شيئاً واحداً كالليل وكان نحو وجوده هو الوجود التدريجي التصرّمي يصدق بوجود جزء منه صح القول بجريان الاستصحاب فيه نظراً إلى العلم بتحقيقه على النحو المذكور قبل زمان الشك ، وإن كان تحققه في الواقع بتحقيق نفس زمان الشك لاحتمال كون هذا الزمان جزءاً للقطعة المفروضة .

قوله : وإنما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب الخ^(٢).

لعلّه إشارة إلى دفع الإشكال الأول من الإشكاليين المتقدمين في استصحاب الزمان وهو أنّ البقاء وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق وليس للزمان زمان ، وجه الدفع أنّ المعبر استمرار الوجود لا البقاء بالمعنى المذكور

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٤ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٤ .

وإنما عبّر بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة المعنى المذكور في الزمانيات لا في نفس الزمان ، وعليه لا يكون التعريف جامعاً لجميع الأفراد ، أو يقال إنّ البقاء يشمل ما وجد بعد وجوده الأول ولو لم يكن في الزمان مسامحة في لفظ البقاء ، ولكن التحقيق ما سبق من أنّ البقاء حقيقة عبارة عن استمرار الشيء بلا مسامحة .

قوله : **إلا أنّ هذا المعنى على تقدير صحته الخ^(١)**.

لا نسلم كون الأصل المذكور من الأصول المثبتة ، فإذا كان الحكم معلّقاً على النهار أو الليل كما علّق وجوب الامساك في نهار رمضان على عنوان النهار وجواز الأكل في لياليه على عنوان الليل كان استصحاب النهار أو الليل كائناً في ترتب الأثر ، وليس هذا إلا كاستصحاب الطهارة التي هي شرط للصلاة ، فهل ترى أنّ استصحاب الطهارة لا يثبت كون الشخص متطهراً أو لا يثبت كون الصلاة الواقعة بعده واقعة في حال الطهارة ، كلا فكيف تقول إنّ استصحاب الليل لا يثبت كون الجزء المشكوك من الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنه واقع في الليل ، نعم استصحاب الأمور المتلازمة مع الزمان على ما أشار إليه في المتن كطلوع الفجر وغروب الشمس وذهاب الحمرة بأن يقال الأصل عدم طلوع الفجر فالليل باق أو الأصل عدم غروب الشمس أو عدم ذهاب الحمرة فالنهار باق من الأصل المثبت البتة ، إلا أنّ الواسطة خفية بحيث لا يفهم أهل العرف من عدم طلوع الفجر سوى بقاء الليل ومن عدم غروب الشمس سوى بقاء النهار ، فحينئذ لا مانع من استصحاب هذه الأمور من جهة الاثبات .

قوله : فالأولى في هذا المقام التمسك باستصحاب الحكم^(١).

ليت شعري كيف لا يكون استصحاب الحكم المترتب على الزمان عند الشك في الزمان مثبتاً ويكون استصحاب نفس الزمان مثبتاً ، فإن الأول أولى بالمشية ، مثلاً استصحاب جواز الافطار المعلق على كون الزمان من شعبان لا ينفع إلا بعد ثبوت كون الزمان من شعبان وعدم دخول رمضان ، وقد صرح المصنف بما ذكرنا في ضمن ما أورده على الفاضل التوني سابقاً وفي ضمن ما أورده على النراقي (رحمه الله) فيما سيأتي بعد ذلك فليتأمل .

قوله : مع أن الحق في مثله التمسك بالبراءة لكون صوم كل يوم واجباً مستقلاً^(٢).

هذا إنما يتم لو قلنا بأن قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ - يعني شهر رمضان - فَلْيَصُمْهُ﴾^(٣) مرآة لعدة تكاليف كل واحد منها تكليف مستقل لا ربط له بالبقية أصلاً ، فيتردد الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلالي ، وأما إذا كان الشهر شهر رمضان عنواناً للمأمور به كما هو الظاهر فإنه مورد استصحاب الاشتغال لا البراءة إذ لا يحصل العلم بفراغ الذمة عن صوم الشهر إلا باكمال ثلاثين ، ولا ينافي ذلك كون صوم كل يوم تكليفاً مستقلاً أيضاً فإنه جامع الجهتين ، نعم يكون المقام من قبيل الشك في المقتضي وهو كلام آخر ومبنى الكلام هنا على تقدير اعتباره كما هو المشهور .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٥ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٥ .

(٣) البقرة ٢ : ١٨٥ .

قوله : كالتكلم والكتابة والمشى^(١).

قيل ومن هذا القبيل سائر الأفعال التي ليست بدفعية كالقيام والجلوس ونحوهما فإنها أيضاً تدريجية الوجود . وفيه : أن هذه الأفعال لها وجود جمعي يحصل في الآن الأول من وجودها وليس بقاؤها بعد ذلك إلا كبقاء زيد وعمر ونحوهما من الأمور القارة .

قوله : ودعوى أن الشك في بقاء القدر المشترك^(٢).

الإنصاف أنه لا وقع لهذا الاعتراض والجواب بعد فرض مجموع الكلام الصادر عن داع واحد أمراً واحداً فيستصحب نفس ذلك الفرد ، وإنما نشأ الاعتراض من سوء التعبير عن هذا بقوله : فيستصحب القدر المشترك بين قليل الاجزاء وكثيرها ، انتهى ، نعم يمكن تصوير مورد لاستصحاب الكلّي في بعض صور الشك في المقام فإن له صوراً ، الأولى : أنه إذا علم بتحقيق داعي التكلم مثل قراءة القرآن مثلاً ساعة وشك في انقضاء الساعة وانقطاع القراءة أم لا ، فهنا يستصحب الفرد .

الثانية : أنه علم بتحقيق داعي القراءة وتردد بين كونه داعياً لنصف السورة الفلانية مثلاً أو تمامها ، فهنا أيضاً يستصحب الفرد .

الثالثة : أنه علم بتحقيق داعي قراءة سورة من القرآن وتردد بين كونه داعياً إلى قراءة السورة الطويلة كالبقرة أو القصيرة كالنوح ، فإذا مضى مقدار زمان قراءة التوحيد وشك في بقاء القراءة لاحتمال أنه اشتغل بسورة البقرة بذلك الداعي فالتصور هنا ليس إلا استصحاب الكلّي وهو من قبيل القسم الثاني من أقسامه

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٥ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٦ .

الثلاثة كما لا يخفى .

قوله : وما نحن فيه من هذا القبيل^(١).

يعني بالعكس من مثال السواد الشديد المتبدّل بالسواد الضعيف ، فإنّ الفرد القليل الأجزاء من التكلم أضعف من الفرد الكثير الأجزاء ، فبعد مضي مقدار التكلم القليل الأجزاء يشك في أنه هل تبدل بالتكلم الكثير الأجزاء أو انقطع الكلام بالسكوت فيستصحب كلي التكلم ، لكن فيه ما لا يخفى ، لأنّ التكلم في الساعة الثانية مثلاً فرد من التكلم مغاير للتكلم في الساعة الأولى عقلاً وعرفاً ، وهذا بخلاف السواد الضعيف بالنسبة إلى السواد القوي فإنه مرتبة منه يعدّ الباقي بعد زوال السواد الشديد عين الموجود السابق عرفاً ، ولعله إلى هذا أشار بقوله فافهم .

قوله : أمّا لو تكلم لداع - إلى قوله - فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن^(٢).

فيه نظر ، إذ لو فرض أنّ مجموع التكلّمات التي تقع بدواع متعددة متعاقبة يعد في العرف أمراً واحداً ويقال إنه فرد من التكلم لا مانع من جريان استصحاب شخص التكلم عند الشك في بقائه على صفة التكلم لداع آخر غير الداعي المعلوم ، وهذا نظير ما لو علم بتحقيق الجلوس مثلاً بداع وسبب إلى ساعة ثمّ حصل الشك في بقائه واستمراره إلى ساعة أخرى بداع وسبب آخر ، فلا مانع من استصحابه بناء على جريانه في الشك في المقتضي ، لأنّ مجموع الجلوس إلى آخر الساعتين فرد واحد من الجلوس وليس الجلوس في الساعة الثانية فرداً

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٦ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٧ .

آخر حتى يقال الأصل عدمه .

ودعوى أنَّ الشك في بقاء الجلوس مسبب عن الشك في حدوث الداعي والسبب الجديد والأصل عدمه ، مدفوعة بأنه لا أثر شرعاً للداعي الجديد ليصح جريان الأصل بملاحظته ، وترتب المسبب عليه عقلي لا شرعي .

ودعوى أنَّ تعدد الداعي والسبب يقتضي تعدد المسبب وإلاّ لزم توارد العلتين على معلول واحد وهو محال ، وحينئذ يكون الجلوس في الساعة الثانية لداع آخر فرداً آخر من الجلوس والأصل عدمه ، واضحة الاندفاع لأنّ المحال استناد المعلول إلى العلتين بحيث يؤثر كل منهما فيه تمام التأثير ، أمّا لو أثر كل من العلتين في جزء من المعلول بحيث يستند مجموع المعلول إلى مجموع العلتين كما نحن فيه لا وجه لمنعه ، بل نقول لو كان تعدد الداعي موجباً لتعدد المعلول لزم الحكم بتعدد المعلول ولو كانت الدواعي المتعددة قبل أصل الفعل ، وهو خلاف صريح المتن حيث قال في عنوان الكلام أما لو تكلم لداع أو لدواع ثم شك في بقاءه الخ^(١).

(١) أقول : ما ذكر في مثال الجلوس كما ذكر حق ، وأمّا في مثال التكلم فلا يبعد تعدده بتعدد الدواعي وإن اتصل الكلام ، مثلاً لو تكلم ساعة بداعي إرشاد الخلق بالوعظ ثم حصل داع آخر للتكلم في الساعة الثانية فتكلم بقراءة القرآن ثم حصل له داع آخر في الساعة الثالثة بالرثاء والنياحة ثم في الساعة الرابعة بانشاد الأشعار وهكذا ، فإنه لا يعد مجموع هذه فرداً واحداً من التكلم عرفاً بل أفراد بعدد الدواعي المذكورة ، ولعله لسنخ الكلام ونوعه مدخل في الوحدة والتعدد في نظر العرف بعد تعدد الدواعي ولذا لو قرأ القرآن ساعة يعدّ ذلك فرداً واحداً من التكلم ولو كان بدواع متعددة فتدبر .

قوله : وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض^(١).

لا بأس بأن نشير إلى جميع الوجوه المتصورة في المقام ثم نتعرض إلى أنّ أيّها يناسب حمل كلام المتن عليه فنقول هنا صور ، الأولى : أن يلاحظ أنّ المرأة كانت ترى الحيض في كل شهر عشرة أيام مثلاً ثم رأت في شهر ثلاثة أيام مثلاً وانقطع ولكن يحتمل عوده إلى العاشر حتى يكون مجموع الدمين والنقاء المتخلل حيضاً ، فيقال الأصل بقاء الحيضية بمعنى بقاء الحالة السابقة من حيضية عشرة أيام في كل شهر الراجع إلى بقاء حيضية اليوم العاشر من الشهر بالرؤية فيما بعد هذا النقاء لتترتب عليه حيضية هذا النقاء لأنه أثره شرعاً ، لكون حيضية النقاء مشروطة برؤية الدم في ضمن العشرة شرعاً فبعد إحراز الشرط يترتب عليه المشروط ، وهذا الاستصحاب نظير استصحاب كلّ وجوب صلاة الظهر مثلاً لو حصل الشك في أنه وجبت عليه الصلاة في خصوص يوم أم لا فيقال الأصل بقاء وجوب الصلاة بملاحظة أنه كان بحيث يجب عليه صلاة الظهر عند زوال كل يوم في السابق ، وهذا أمر وجداني بتلك الملاحظة شك في زواله فالأصل بقاءه ، ويحكم بوجوب الصلاة عند زوال ذلك اليوم المشكوك فيه .

الثانية : أن يلاحظ شخص هذه الحيضة مع قطع النظر عمّا كانت المرأة عليه سابقاً في كل شهر ، ويقال إنّها رأت الدم في ثلاثة أيام وحكم بحيضيتها والأصل بقاءها بمعنى بقاء الدم في ضمن العشرة أي عوده فيه ليتربّط عليه حيضية النقاء الموجود . لكن لا يخفى أنّ تقرير الاستصحاب بهذا الوجه فاسد ، لأنّ النقاء الموجود حائل بين الدم الأول والأخير على تقدير حصوله فلا يصدق البقاء وهو واضح .

الثالثة: أن يلاحظ شخص الحيضة ويقال الأصل بقاء اقتضاء طبيعة المرأة لقذف الدم ليرتّب عليه الحكم بعود الدم في ضمن العشرة ثم الحكم بحيضية هذا النقاء ، وهذا التقرير أيضاً فاسد لأنه أقوى أفراد الأصول المثبتة ، لأن ترتب المقتضى على المقتضي هاهنا عقلي لا شرعي .

الرابعة: أن يلاحظ شخص الحيضة ويلاحظ أيضاً أنّ موضوع الحيض شرعاً أعم من رؤية الدم ، نظراً إلى أنّ النقاء المتخلل حيض شرعاً حقيقة ، فيقال عند حصول النقاء الأصل بقاء الحيض الشرعي ، وهذا البيان أوجه من سابقه إلا أنه محل نظر أيضاً ، لأنّ حيضية هذا النقاء مشروطة شرعاً بعود الدم في ضمن العشرة فلا يحكم بها مع الشك في الشرط . وبعبارة أخرى الشك في حيضية النقاء مسبب عن الشك في عود الدم فيجري أصالة عدم العود الحاكم على أصالة بقاء الحيضية هذا ، وقد ظهر أنّ صحّة جريان الاستصحاب في الصور المذكورة لا وجه لها سوى الصورة الأولى ، ولا يخفى عدم صحة حمل كلام المتن عليها ، بل الأظهر منه هو الاحتمال الثالث ثم الرابع ثم الثاني .

قوله : وكذا لو شك في اليأس^(١).

جريان الاستصحاب في هذا المثال قريب ، نظير ما مر في استصحاب الحيضية في الصورة الأولى من الصور الأربعة في المثال السابق ، والبيان البيان إلا أنّ الشك في اليأس قد يكون من جهة الشك في السن وأنه بلغ خمسين مثلاً أم لا ، وقد يكون من جهة الشك في كون المرأة قرشية تبلغ سنّ اليأس بعد ستين أو غيرها فتبلغ اليأس بعد خمسين سنة ، وحكي عن المصنف أنه قال في الصورة الثانية أنّ أصالة عدم كون المرأة قرشية حاکمة على أصالة بقاء الحيضية ، وهو

كذلك . ودعوى أنها معارضة بأصالة عدم كونها غير قرشية ، مدفوعة بأن القرشية عنوان للحكم في لسان الدليل لا غير القرشية ، وتام البيان في محله .

وأما الصورة الأولى ، فإن أريد باستصحاب الحيضية ترتب حكم العدة ونحوه فلا ضير فيه ، وإن أريد به الحكم بحيضية الدم الواقع في زمان الشك مع قطع النظر عن قاعدة الامكان وشبهها فهو مبني على حجية الأصل المثبت .

قوله : وأما القسم الثالث وهو ما كان مقيداً بالزمان^(١).

الشك في بقاء الأمر القار المقيد بالزمان يتصور بوجه ، الأول : أن يكون القيد وهو الزمان محدوداً بحدٍّ معيّن إلا أنه شك في وجود ذلك الحدّ المعيّن كما إذا وجب الجلوس مقيداً بكونه من الصبح إلى الزوال وشك في تحقق الزوال ، وكما إذا وجب الامساك عن المفطرات من الفجر إلى ذهاب الحمرة المشرقية وشك في ذهاب الحمرة ولأجل ذلك حصل الشك في كون الجلوس المقيد في المثال الأول وحكمه والامساك المقيد وحكمه في المثال الثاني باق أم لا ، ففي هذه الصورة ينبغي القطع بجريان الاستصحاب من حيث التقييد بالزمان على تقدير جريان الاستصحاب في القسمين الأولين نظراً إلى كون قطعة من الزمان والزمان شيئاً واحداً عرفاً ، وإن كان هناك إشكال من جهة أخرى لا يضرنا ، لأنّ الكلام مسوق للإشكال من حيث التقييد بالزمان التدريجي الوجود لا من الحثثيات الآخر ، فيكون حال ذلك الأمر القار المقيد بالزمان حال التكلم والكتابة من الزمانيات بل يرجع إليها ، لأنّ الجلوس الممتد من الصبح إلى الزوال مقيداً بذلك الزمان تدريجي الوجود كلما وجد منه جزء انعدم جزؤه السابق عليه قبله كالتكلم بعينه ، والحاصل أنه يصح أن يقال إنّ الجلوس المقيد بالزمان الواحداني وهو ما قبل

الزوال كان موجوداً قبل زمان الشك والأصل بقاءه فيجب .

الثاني: أن يكون القيد وهو الزمان محدوداً بحد مردد عندنا بين أمرين كما إذا وجب الجلوس من أول الصبح إلى غاية مرددة عندنا بين كونها الزوال أو الغروب ، وكما إذا وجب الإمساك من الفجر إلى غاية مرددة عندنا بين كونها استتار الشمس أو ذهاب الحمرة ، ففيما بين الزوال والغروب في المثال الأول وما بين الغروب والمغرب في المثال الثاني يشك في بقاء الفعل المقيّد أو انقضائه ، ففي هذه الصورة أيضاً لا مانع من جريان استصحاب بقاء ذلك المقيّد حال الشك كالصورة الأولى بعينها ، وليس هذا من باب استصحاب الكلّي بل هو استصحاب الشخص كما ظهر وجهه ممّا ذكرنا في بعض الحواشي السابقة قبيل هذا .

الثالث: أن يكون القيد محدوداً بحد معيّن معلوم وعلم بانتقضائه وانصرامه ولأجله حصل العلم بزوال الأمر المقيّد به والحكم المعلّق عليه ولكن وقع الشك في أنّ ما بعد الوقت المضروب مشارك له في الحكم بسبب آخر أم لا ، كما إذا وجب الجلوس بقيد كونه قبل الزوال إلى الزوال وعلم بتحقيق الزوال اللازم منه زوال الفعل المقيّد وحكمه ، ومع ذلك وقع الشك في أنّ الجلوس فيما بعد الزوال أيضاً واجب بسبب آخر ليكون وجوب الجلوس مستمراً إلى ما بعد الزوال أم لا ، وفي هذه الصورة لا وجه لجريان الاستصحاب لا بالنسبة إلى الموضوع ولا بالنسبة إلى الحكم للقطع بارتفاع الموضوع الأول فلا يحتمل بقاءه ، وأمّا نفس الحكم من حيث هو وإن احتمل بقاءه بالمعنى الذي ذكرنا إلّا أنّ الحكم ببقائه لا معنى له هنا إلّا الحكم بثبوته في موضوع آخر غير الموضوع الأول والأصل عدم ذلك الحكم ، ولكن لا يخفى أنه لو كان المستصحب مقيّداً بغير الزمان أيضاً لم يعقل جريان الاستصحاب ، فالمانع لجريانه كونه مقيّداً بقيد معلوم الزوال ولا خصوصية للزمان في ذلك حتى يدخل في عنوان بحث ما نحن فيه فتدبر .

إذا عرفت ذلك فنقول : إنَّ كلام المتن لابدّ وأنَّ يحمل على الفرض الثالث فإنّه الذي ينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه معللاً بأنَّ الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء ، لكن لا يخفى أنَّ المناسب لما عنون به البحث أن يتعرّض للفرض الأول من الفروض الثلاثة ويحكم بجريان الاستصحاب فيه بالتقريب الذي ذكره في القسمين الأوّلين من اعتبار الوحدة العرفية فيه أيضاً ، وذلك لأنَّ الكلام في هذا المبحث مسوق لتعرّض الإشكال الوارد من جهة كون المستصحب تدريجي الوجود ووجوده المتيقن في السابق مقطوع الزوال وفيما بعده مشكوك الحدوث ، وهذا المعنى موجود في الفرض الأول وهو مشترك بين الأقسام الثلاثة ، ولعله بذلك الاعتبار قال في صدر المبحث يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أولى انتهى . نعم لو استدرك بعد بيان حكم الفرض الأول حكم الفرض الثالث بأن يقول نعم لو كان كذا ينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب لم يكن به بأس .

قوله : وقد تقدّم الاستشكال الخ^(١).

قد تقدّم هذا الإشكال في ذيل ما أورده على الفاضل التوني (رحمه الله) حيث قال بعد ذكر الإيرادات ثم اعلم الخ والغرض أنَّ هذا مويّد لعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث ، لكن لا يخفى أنَّ هذا التأييد يناسب جميع الفروض الثلاثة المتصوِّرة في القسم الثالث لا خصوص الفرض الثالث الذي لابدّ أن يحمل كلامه عليه كما ذكرنا فافهم .

قوله : ومما ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين^(١).

يعني ومما ذكرنا من القطع بعدم جريان استصحاب الأمر المقيد بالزمان الخاص يظهر الخ ، وعلى هذا كان المناسب أن يقول يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين من تخيل جريان استصحاب الأمر المقيد ومعارضته مع استصحاب عدمه ، لأنّ استصحاب الوجود محل الإنكار وهو منشأ فساد تخيل بعض المعاصرين لا استصحاب العدم كما يظهر من سوق العبارة . ثم إنه أراد ببعض المعاصرين المحقق النراقي (قدّس سرّه) ذكر هذا الكلام في آخر مبحث الاستصحاب من كتاب مناهج الأصول^(٢) في موضعين من كلامه .

قوله : ثم قال : هذا في الأمور الشرعية وأمّا الأمور الخارجية كالיום والليل^(٣).

توضيح الفرق على ما يظهر من مجموع كلام المناهج أنّ الأمور الخارجية لمّا كان وجودها وعدمها دائراً مدار واقعها لا يناط باعتبار المعتبر لم يكن عدمها بعد الوجود متصلًا بالعدم السابق على الوجود ، بل يكون ذلك العدم عدماً طارئاً لا يتحقق معه بقاء العدم السابق ، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية التي تدور مدار الاعتبار والجعل ، مثلاً نفرض أنّ رطوبة هذا الثوب كانت معدومة من الأزل إلى يوم الجمعة الفلانية ثم وجدت في يوم الجمعة ثم انعدمت في يوم السبت فلا شك في أنّ وجود الرطوبة في يوم الجمعة يكون قاطعاً للعدم الأزلي وعدم وجودها يوم السبت عدم طار بعد الوجود منفصل عن عدمها الأول ، هذا حال اليقين بالعدم

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٠٨ .

(٢) مناهج الأصول : ٢٣٧ - ٢٣٨ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢١٠ .

الثاني ، ولو شك في طريان هذا العدم الثاني لم يمكن استصحاب العدم الأزلي المنقطع بالفرض إلى زمان الشك ، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية التي توجد بالجعل والاعتبار وتعدم بعدم جعلها فلنفرض أنّ وجوب الصوم كان معدوماً في الأزل إلى يوم الجمعة أعني لم يكن مجعولاً قبل يوم الجمعة ثم ثبت وجوبه في يوم الجمعة وعدم وجوبه في يوم السبت فيقال إنّ عدم وجوب صوم يوم السبت ليس عدماً طارئاً بل هو نفس العدم الأزلي المستمر إلى هذا الحين ولم ينقطع بوجوب الصوم في يوم الجمعة ، بل عدم وجوب صوم يوم السبت متحقق في يوم الجمعة أيضاً حال وجوب صوم يوم الجمعة هذا حال اليقين ، فلو شك في الفرض في وجوب صوم السبت يمكن استصحاب عدم وجوبه الأزلي لعدم انقطاع هذا العدم أعني عدم وجوب الصوم المضاف إلى يوم السبت إلى الوجود ، نعم انقطع عدم وجوب صوم الجمعة إلى الوجود وهو غير المستصحب .

لا يقال : يجري نظير ذلك في الأمور الخارجية أيضاً ، فيقال إنّ رطوبة الثوب المقيدة بكونها في يوم السبت كانت معدومة في الأزل قبل الجمعة وفي الجمعة إلى يوم السبت لم يتخلل بين أزمنتها وجود وإنما الموجود قبل السبت هو الرطوبة في يوم الجمعة .

لأنّا نقول : عدم وجود الرطوبة يوم السبت لا يتحقق إلّا في يوم السبت لا يتقدم على زمانه ، كما أنّ وجودها بقيد يوم السبت أيضاً لا يتقدم على السبت لأنها من الأمور الواقعية النفس الأمرية وجودها وعدمها لا يتعدّى عن زمانه الواقعي ، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية لأنها تابعة للجعل والاعتبار فإنه يمكن اعتبار وجوب صوم يوم الجمعة قبل الجمعة واعتبار عدم وجوب صوم يوم السبت قبله ، فيصح أن يقال في يوم الخميس إنّ صوم يوم الجمعة واجب وصوم يوم السبت مستحب وصوم يوم الأحد مكروه وصوم يوم الاثنين مشكوك ، بمعنى

أنَّ وجوب الأول واستحباب الثاني وكراهة الثالث مجعول وإن كان زمان نفس الفعل متأخراً عن زمان وجوبه ، وأمّا وجوب الرابع أي صوم يوم الاثنين مشكوك الجعل ، فلو أجرينا استصحاب عدم الجعل الأزلي لم يلزم منه الجمع بين أمرين منفصلين كما كان يلزم ذلك في نظيره في الأمور الخارجية ، بل نفس عدم الوجوب الراجع إلى عدم الجعل ممتد من الأزل إلى زمان الشك وبعده ، وهذا معنى دقيق قد يخفى في النظر الجلي ، ولعلّك إن راجعت كلام المناهج وتأملتله زادك وضوحاً فإنه مثل لتقريب المدّعى بأمثلة وأطنب في النقض والابرام لتوضيح المرام فراجع ، والانصاف أنّ الشبهة قوية يصعب الجواب عنها ليس كما يتوهمها من لا بصيرة له في فنون العلم ودقائقه .

قوله أمّا أولاً : فلأنّ الأمر الوجودي المجعول إن لوحظ الزمان قيداً له

الخ^(١).

ظاهر كلامه هذا إلى آخر ما أورده على النراقي (رحمه الله) أنّ ما اختاره من التفصيل بين الأمور الخارجية والأحكام الشرعية ليس في محله ، بل الحقّ والتحقيق هو التفصيل بين كون الزمان ظرفاً أو قيداً سواء كان في الأحكام أو في الموضوعات ، ويحتمل أنه سلّم الأمر في الموضوعات الخارجية على ما حقّقه النراقي وفصّل في الأحكام بين ظرفية الزمان وقيدته والأمر سهل .

وكيف كان ، فالظاهر أنّ النراقي (قدّس سرّه) يتكلم على تقدير كون الزمان ظرفاً لا قيداً كما تشهد به الأمثلة التي فرّعها على ما اختاره بعد التفصيل من صور التعارض ، ويحتمل إرادته الأعم على بُعد ، وعلى أي تقدير فما في المتن من أنه على تقدير كون الزمان قيداً لا يجري استصحاب الوجود حقّ ، وأمّا ما ذكره من

عدم جريان استصحاب العدم على تقدير كون الزمان ظرفاً فمدخول بأنه وإن كان الزمان ظرفاً للمطلوب إلا أنّ وقوع الفعل أو وجوبه بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان مسبوق بالعدم أعني عدم تحقق المشكوك في السابق ، مثلاً لو ثبت وجوب الجلوس في ظرف يوم الجمعة من الصبح إلى الزوال وثبت عدم وجوبه بعده فلا ريب في أنه يصدق أنّ عدم وجوب الجلوس الأزلي لم ينقطع بالنسبة إلى ما بعد الزوال وإنما انقطع بالنسبة إلى ما قبل الزوال . وبعبارة أخرى الجلوس الممتد من الصبح إلى الغروب له أجزاء لا محالة ، وكل جزء منه مسبوق بعدم ذلك الجزء نفسه البتة ، وكذا الوجوب المضاف إلى تلك الأجزاء مسبوق بعدمه بالنسبة إلى كل جزء جزء ، وحينئذ فلو علمنا بوجوب الجلوس في ظرف ما قبل الزوال وشككنا فيما بعده فلا وجه لمنع استصحاب عدم وجوب الجلوس في ظرف ما بعد الزوال لمكان تخلّل الوجود بالنسبة إلى ما قبل الزوال ، لأنّ المستصحب عدم وجوب الجلوس الكائن في ظرف ما بعد الزوال ، وهذا المعنى كان متحققاً من الأزل إلى زمان جعل وجوب الجلوس فيما قبل الزوال وإلى الزوال ، ويحكم باستمرار هذا المعنى فيما بعد الزوال أيضاً بالاستصحاب .

والحاصل أنه لا فرق بين الأمر المقيد بالزمان وما كان ظرفه الزمان إذا لوحظ امتداده واستمراره في أنّ ذلك الأمر الممتد له أجزاء مسبوقة بالعدم ، وعدم جزئه الأول مغاير لعدم جزئه الثاني والثالث وهكذا ، فإذا انقلب عدم بعض تلك الأجزاء إلى الوجود يبقى الباقي على العدم الأزلي ، ومجرد جعل الجاعل للزمان قيداً لا يوجب التفاوت في هذا المعنى حتى يلزم كون الفعل بقيد الزمان الأول شيئاً وبقيد الزمان الثاني شيئاً آخر مغايراً للأول ويكون عدم الثاني فرداً للعدم وعدم الأول فرداً آخر من العدم ، بل هذا المعنى متحقق على الظرفية أيضاً أو غير متحقق على التقديرين من غير تفاوت ، بأن يكون العدم أمراً واحداً مستمراً من

الأزل إلى أن انقلب إلى الوجود فإذا انقلب إلى الوجود انقطع ولا مجال لاستصحابه على نسق ما سبق بالنسبة إلى الأمور الخارجية .

وربما يقال إنَّ السرَّ في عدم جريان استصحاب العدم على الظرفية أنَّ الوجوب الذي يعقل إثباته وجعله قبل الزوال للجلوس الكائن بعد الزوال ليس إلَّا الوجوب التعليقي ، فالمستصحب ليس إلَّا عدم هذا الوجوب التعليقي ، ومن المعلوم أنَّ ثبوت عدم وجوب الجلوس بعد الزوال على وجه التعليق بالاستصحاب لا ينافي وجوب الجلوس التنجيزي الثابت باستصحاب الوجود .

ويندفع بأنَّ الوجوب التعليقي ليست حقيقته مغايرة للوجوب التنجيزي ، بل هو أمر واحد يكون قبل مجيء زمان الفعل تعليقاً وبعد مجيء زمان الفعل تنجيزياً واختلافه بالاعتبار فافهم .

قوله : مدفوع بأنَّ ذلك أيضاً الخ^(١).

ظاهر هذا الكلام كظاهر بعض ما سيأتي أنه سلّم صحة جريان استصحاب العدم في حد نفسه ، وأنه لا مانع منه من جهة اتصال الشك والمشكوك باليقين السابق ، وإنما المانع حكومة استصحاب الوجود عليه لأنَّ الشك فيه مهمل بحكم الشارع باستصحاب الوجود .

ولا يخفى أنَّ هذا خلاف ما ساق به كلامه قبله ، وكان المناسب له كما سيصرّح به فيما بعد أن يقول مدفوع بأنَّ العدم انقلب إلى الوجود وانقطع سلسلته بناء على ظرفية الزمان وإلَّا فلا وجه لحكومة استصحاب الوجود على استصحاب العدم بل هما في عرض واحد والشك فيهما متصل بيقينه السابق .

وبعد اللتيا والتي هنا دقيقة لا بأس بالاشارة إليها وهو أنه يمكن أن يقال إنَّ

جميع الأعدام أعدام أزلية وليس لنا عدم طارئ حتى بالنسبة إلى الأمور الخارجية كحياة زيد ورطوبة ثوبه فنقول: لو مات زيد وانعدم في يوم الجمعة مثلاً كان هذا العدم بعد الوجود أعني عدمه يوم السبت عدماً أزلياً لأنه لم يزل من الأزل أنه كان معدوماً في هذا اليوم المعين وهو باق على عدمه السابق بالنسبة إلى هذا اليوم، وإنما كان وجوده في غير هذا اليوم من الأيام السابقة عليه بانقلاب أعدامها إلى الوجود، وهذه الدعوى مبنية على دعوى أخرى وهي أن وجود الشيء المستمر زماناً كسنة مثلاً يرجع حقيقته إلى وجودات عديدة متباعدة بحسب آتات ذلك الزمان الممتد، ومن هنا قالوا إن بقاء الشيء عبارة عن وجود الشيء في الزمان الثاني بعد وجوده في الزمان الأول، وحينئذ يصح أن يقال إن كل وجود من هذه الوجودات مسبوق بعدمه الأزلي فإذا انقطع سلسلة هذه الوجودات وتحقق العدم يصدق أن الشيء باق على عدمه الأزلي في هذا الزمان المتأخر عن الوجودات، لكن لازم هذا البيان أن يكون استصحاب الوجود دائماً معارضاً باستصحاب العدم لم يسلم عن هذا المعارض مورد من موارد استصحاب الوجود أصلاً، ولعل هذا سبب للقول بعدم اعتبار استصحاب العدم الكذائي المعارض لاستصحاب الوجود وإلا لزم أن يكون أدلة الاستصحاب بلا مورد في الأمور الوجودية ولا يمكن الالتزام به، ومما يشهد لصديق الدعوى المذكورة أننا نرى أنه يختلف الموجود الواحد كزيد مثلاً بحسب اللوازم والآثار في أزمنة وجوده جنيئاً وطفلاً وشاباً وكهلاً وشيخاً بل كل يوم وزمان هو في شأن، ولولا تعدد وجوداته لم يكن وجه لهذا الاختلاف، لأن الشيء الواحد بالشخص لا تختلف آثاره ولوازمه فافهم ودقق النظر^(١).

(١) أقول: ونحن كلما دققنا النظر وجدنا أن عدم زيد بعد وجوده عدم طار وأن وجوده من

قوله : والأصل عدم التأثير مع وجوده^(١).

وجهه أنّ المسألة حينئذ تكون من قبيل الشك في المقتضي فلا وجه لأصالة عدم جعل الشيء رافعاً .

قوله : إلّا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب^(٢).

لعلّه ناظر إلى صورة كون الزمان قبل المذي ظرفاً ، كما أنّ قوله قبيل هذا والأصل عدم التأثير ناظر إلى كونه قيداً والله أعلم .

قوله : إذ لا شك في مقدار تأثير المؤثر^(٣).

قد يقال إنّ هذا ينافي ما اشتهر من أنه يعتبر في بقاء الشيء عدم تحقق الرفع ، فعدم الرفع معتبر في تأثير المؤثر في البقاء فيرجع الشك إلى الشك في تأثير المؤثر في هذه الصورة أيضاً كالصورة الأولى .

وجوابه : أنّ القضية المشهورة مبنية على المسامحة فإنّا إن سلّمنا أنّ عدم المانع جزء من العلّة التامة وأنه دخيل في تأثير المؤثر كما قالوه نمنع كون عدم الرفع مثله دخیلاً فيه ، والفرق بين المانع والرفع واضح ، فإنّ الأول مانع عن أصل وجود الشيء والثاني مزيل للشيء الموجود فافهم .

⇒ أوّل عمره إلى موته وجود واحد مستمر ، غاية الأمر أنّ هذا الوجود له أجزاء بحسب أجزاء الزمان المفروض ، وهذه الأجزاء أيضاً ليست أجزاء فعلية متمايزة بل أجزاء فرضية اعتبارية كأجزاء نفس الزمان بل المكان ، بل التحقيق أنّها متصل واحد يمكن اعتبار كل قطعة منها شيئاً مغايراً للقطعة الأخرى فليتناهّل جيداً .

قوله : وأما ثالثاً فلو سلم جريان استصحاب العدم الخ^(١).

لا يخفى أنه لو سلم جريان استصحاب العدم ومعارضته لاستصحاب الوجود يكون استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً حاكماً عليهما لا محالة ، لأن مرجع جميع الشكوك المتصورة في المقام إلى الشك في رفع الحادث أثر المقتضي وعدمه ، إذ لو كان منشأ الشك الشك في أصل المقتضي وكيفية جعله لم يعقل أن يشك في الرافع من هذه الجهة أي من قبل وجود الشيء المشكوك الرافية . وبالجمله لا فرق بين الشك في رافية الموجود في مثل المذي وبين وجود الرافع المعلوم الرافية كالبول في أن منشأ الشك الشك في رفع أثر المقتضي فلا وجه للتفكيك بينهما ، لأن رفع أثر المقتضي إنما يتحقق بتحقيق أمرين كون الشيء رافعاً بحقيقته وكونه موجوداً والشك في كل منهما شك في الرافع ، وليس الشك في المثال المفروض في جعل الشارع للحكم المستصحب بعد وجود ما هو مشكوك الرافية إلا من جهة الجهل بجعله رافعاً أم لا وهذا واضح بعد التنبيه عليه .

قوله : إلا أن الاستصحاب مع هذا العلم الاجمالي^(٢).

هذه العبارة ليست موجودة في بعض النسخ وقد ألحقت في بعض النسخ في هامش الكتاب وفي بعضها في المتن ، ولا يخفى أنه غير مرتبط بهذا المقام ، نعم يناسب أن تلحق قبل قوله نعم يستقيم الخ ، وظني أن المصنف ألحقها هناك وكتبها في هامش كتابه واشتبه موضع الردة على النسخا وكمل له من نظير وجدناه في كتب المصنف وغيره ، وكيف كان هذا الكلام في حد نفسه غير مستقيم ، لأنه لما جعل استصحاب عدم تأثير الوضوء في الطهارة كاستصحاب عدم جعل المذي رافعاً

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢١٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢١٣ .

كليهما محكوماً ، لأنّ الشك فيهما ناش عن الشك في أنّ المجعول في هذه الحالة في حق المكلف هو الحدث أو الطهارة ، لزم أن يحكم بجريان استصحاب الطهارة لأنه سليم عن المعارض ، والعلم الاجمالي بجعل الشارع أحد الأمرين في حق المكلف غير مانع عن جريان هذا الاستصحاب ، وإنما يمنع العلم الاجمالي من إجراء الأصلين في طرفي العلم في الشبهة المحصورة من جهة أنّ إجراءهما يوجب طرح العلم وهذا غير ما نحن فيه ، لأنّ الأصل في أحد الطرفين محكوم بالفرض غير جار ويبقى الأصل في الطرف الآخر بلا مزاحم ولا مانع ، إذ بجريانه لا يلزم طرح العلم الاجمالي فليتأمل ، والأولى إسقاط هذه العبارة من متن الكتاب .

بقي شيء لا بدّ من التنبيه عليه وهو أنّ ما جعله المصنف هنا مجرى الاستصحاب أعني ما كان الزمان ظرفاً لوجوده كوجوب الجلوس إلى الزوال جعله مجرى للبراءة في صريح كلامه في ذيل ما أورده على الفاضل التوني فيما سبق حيث قال : وكذا لو أمر المولى بفعل له استمرار في الجملة كالجلوس في المسجد ولم يعلم مقدار استمراره فإنّ الشك بين الزائد والناقص يرجع مع فرض كون الزائد المشكوك واجباً مستقلاً على تقدير وجوبه إلى أصالة البراءة ، ومع فرض كونه جزءاً يرجع إلى مسألة الشك في الجزئية وعدمها ، فإنّ فيها البراءة أو وجوب الاحتياط انتهى ، وحيث إنّ مختاره في مسألة الشك في الأقل والأكثر الارتباطي هو البراءة فالحكم مطلقاً على البراءة في فرض المسألة ، والتحقيق هو ما ذكره هنا من أنه مجرى الاستصحاب بناء على حجيته في الشك في المقتضي وإن قلنا في مسألة الأقل والأكثر بالبراءة ، ووجهه أنّ الجزء المشكوك كالسورة هناك لم يعلم وجوبه من أول الأمر بوجه فلا مسرح للاستصحاب فيه ، إذ ليس شيء كان متيقناً في السابق يشك في بقاءه كي يكون محلاً للاستصحاب ، نعم ربما

يتخيل جريان استصحاب الاشتغال . وفيه أن الشك في الاشتغال وعدمه ناش عن الشك في وجوب الجزء وعدمه ، فالأصل فيه محكوم بالنسبة إلى أصالة البراءة الجارية بالنسبة إلى الشك السببي على ما حققناه سابقاً غير مرّة ، وهذا بخلاف ما نحن فيه فإن وجوب الجلوس قبل زمان الشك متيقن بالفرض فأركان الاستصحاب فيه تام لا وجه لمنعه ، وهو مقدّم على أصل البراءة هنا لأنّ الشك فيه واحد ، وأحد طرفيه موافق للبراءة والطرف الآخر موافق للاستصحاب ، وليس هنا شكّان يكون أحدهما مسبباً عن الآخر أو لا يكون .

قوله الأمر الثالث أن المتيقن السابق إذا كان مما يستقل به العقل الخ^(١).

ظاهر كلامه اختصاص عنوان هذا البحث بالمستقلات العقلية وبما كان منها مبنياً على قاعدة التحسين والتقبيح ، والظاهر أنه لا وجه لهذا الاختصاص ، بل يجري أيضاً في الاستلزامات العقلية كما إذا علم بوجوب شيء من جهة كونه مقدمة لواجب أو حرمة لكونه ضدّاً لواجب ثم شك في بقاء ذلك الوجوب أو الحرمة ، وكذا يجري في المستقلات غير المبنية على قاعدة التحسين والتقبيح كما إذا علمنا بعدم وجوب شيء من جهة كونه مورداً لنهي فعلي منجز يمتنع معه الأمر به لعدم جواز اجتماع الأمر والنهي على القول بأنه من قبيل التكليف المحال بالمحال ، ثم لو فرضنا الشك في تعلق الأمر به بزوال النهي عنه مثلاً فإنه محل البحث أيضاً .

قوله : والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً^(١).

هذا التحقيق من مبتكرات تحقیقات الماتن قد أشار إليه سابقاً في غير موضع ، وقد ذكرنا نحن أيضاً ما عندنا في أول رسالة الاستصحاب عند التقسيمات التي أوردها بالنسبة إلى دليل المستصحب ، ونقول هنا أيضاً إنَّ ما ذكره من عدم إمكان الاجمال في موضوع حكم العقل محل نظر بل منع ، لأنَّ المراد من الحكم العقلي الذي نريد استصحابه ليس المراد منه نفس انشاء العقل للحكم واذعانه له وتصديقه به ، إذ لا يشك أحد في أنه لو حكم العقل مثلاً بقبح الكذب بوصف أنه ضار ثم ارتفع الضرر في شخص ذلك الكلام الكاذب لا يحكم بقبحه بمعنى أنه لا يذعن بثبوت القبح واقعاً ، وهذا المعنى أعني عدم حكمه حينئذٍ مقطوع به للعقل ، بل المراد منه ما حكم به العقل أي نفس القبح الواقعي الذي هو صفة للفعل وهو كونه مما يستحق به الفاعل للذم من حيث إنَّه فاعله ، ولا شك أنَّ هذا المعنى صفة واقعية قد أدركها العقل ، وحينئذٍ نقول يمكن أن يدرك العقل أنَّ الكذب الضار فيه صفة القبح قطعاً لكن لم يعرف أنَّ مناط القبح فيه كونه ضاراً أو مجرد كونه إراءة لخلاف الواقع ، فلو كان كذب خاص مثلاً ضاراً حكم بثبوت القبح فيه قطعاً لوجود مناطه فيه قطعاً ، وإن كان المناط مردداً عنده بين أمرين إلاَّ أنه لا يضر بحكمه لوجود كلا الأمرين بالفرض ، ثم إذا زال الضرر عن شخص ذلك الكذب يشك في بقاء صفة القبح في الواقع لاحتمال كون مناطه في الواقع هو الأمر الأعم الباقي فيستصحب ، وما ذكره من عدم حكم العقل إلاَّ بعد معرفة جميع ما له دخل في مناط القبح واقعاً مفصلاً ممنوع أشدَّ المنع ، وإنما يعتبر أن يعرف وجود المناط وإن كان مردداً بين أمرين موجودين ، وسيصرح المصنف في المتن

أنه يمكن أن يكون موضوع حكم الشرع أعم من موضوع حكم العقل ، وليس ذلك إلا باعتبار أن ما هو مناط الحكم واقعاً من الوجوه المحسنة أو المقبحة قد خفي على العقل وإنما أدرك الحسن أو القبح في العنوان الأخص وكشف الشرع عن عموم المناط والحكم ، فيمكن فرض مثله فيما لم يرد من الشارع حكم ما عدا ما استفيد من العقل ، فيفرض حصول الشك في بقاء المناط عند تغيير بعض ما يحتمل كونه دخیلاً فيه ، وهذا واضح بعد هذا البيان ومراجعة الوجدان .

وإن شئت زيادة التوضيح فلاحظ استصحاب حال الإجماع يعني إذا كان الدليل المثبت للحكم في الزمان الأول هو الإجماع ثم حصل التغيير في وصف من أوصاف الموضوع وشك في بقاء نفس الحكم واقعاً مع فرض عدم الإجماع على الحكم في هذه الحالة الطارئة ، فإن المصنف يقول بجريان الاستصحاب فيه هنا مع أنه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه مما كان دليل ثبوت الحكم المستصحب العقل والبيان البيان ، وظني أن منشأ توهم المصنف أنه أراد بالحكم العقلي الذي لا يمكن طرؤ الشك فيه نفس إذعان العقل وتصديقه ، وهو كذلك إلا أن هذا كلام بديهي خال عن الفائدة ، ثم اشتبه عليه الأمر واختار عدم جواز استصحاب حكم العقل بمعنى المحكوم به للعقل وهو صفة الحسن والقبح ، لأنه زعم عدم إمكان حصول الشك فيه فتأمل وافهم واستقم .

قوله : مع أنك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع (١).

هذا دليل آخر على عدم جريان استصحاب حكم العقل ، وقد اقتصر عليه عند تعرضه للمسألة في تقسيمات الاستصحاب ، وقد ذكرنا هناك وسنذكر أيضاً أن تشخيص بقاء الموضوع بالعرف لا بالدقة العقلية حتى بالنسبة إلى الأحكام

العقلية ، وعلى هذا فكلّما صدق عرفاً بقاء موضوع الحكم السابق لا مانع من استصحابه من هذه الجهة .

ثم اعلم أنّ الاستدلال بهذا الدليل إنما يصح على تقدير الاغماض عن الدليل الأول ، فكَأَنَّهُ استدلّ على المطلوب أولاً بعدم تحقق فرض الشك في الأحكام العقلية ، ثم استدل ثانياً بأنه لو سلّمنا فرض الشك وأغمضنا عمّا ذكر في الدليل الأول يرجع الشك في الحكم إلى الشك في الموضوع ولا يجوز استصحاب الحكم إلّا مع العلم ببقاء الموضوع .
قوله : فإن قلت (١) .

أورد هذا السؤال في تقسيمات الاستصحاب على وجه يعم جميع الأحكام الشرعية وأجاب عنه بما سيأتي في ذيل جوابه عنه ها هنا ، وظاهر كلامه هنا في السؤال والجواب اختصاص اليراد بالحكم الشرعي الذي يكون مورداً للحكم العقلي ، والأولى التعميم .

قوله : مع أنه كاشف عن حكم عقلي (٢) .

كان المناسب التعبير بأنه تابع لحكم عقلي كما عبّر بذلك فيما سبق .

قوله : إن كان موضوعه أعم من القطع والظن (٣) .

يعني أعم من القطع والظن النوعي ، وحينئذ يرد عليه أنه على هذا لا يحتاج إلى الاستصحاب ، إذ لو فرض عدم حجية الاستصحاب وعدم كون الظن المفروض معتبراً ثبت الحكم المزبور للعقل لتحقيق موضوعه وجداناً لا

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢١٦ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢١٦ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢١٧ .

استصحاباً، كما أن ما يوجد في بعض النسخ في ذيل العبارة من قوله إلا أن النتيجة تكون ظنية لظنية الصغرى ، مدخول بأن النتيجة على فرض كون موضوع حكم العقل أعم من القطع والظن قطعية لا ظنية ، نعم لو فرض كون موضوع الحكم العقلي المضر الواقعي وكان العلم أو الظن طريقاً اندفع الايرادان ونحتاج إلى الاستصحاب ويصح أن يقال إن النتيجة ظنية ، لكن يرد عليه أن صحة الاستصحاب عليه مبنية على حجية الأصل المثبت كما هو كذلك بناء على كون حجتيه من باب التعبد على ما سيأتي في المتن مع جوابه .

قوله : نعم يثبت الحرمة الشرعية الخ^(١).

هذا هو الحق الموافق للتحقيق ، لكن يبقى سؤال الفرق بين ما ذكره هنا في الشبهة الموضوعية وبين الشبهة الحكمية التي منع عن استصحاب الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي فيها ، والتحقيق جريان الاستصحاب فيها أيضاً ، وإشكال عدم تحقق الحكم العقلي في مورد الشك مشترك بين المقامين ، مع أنه ليس مانعاً عن جريان الاستصحاب كما إذا فرض ثبوت الحكم في الزمان الأول بالإجماع أو النص ثم حصل الشك في الزمان الثاني لعدم كونه مورد الإجماع والنص مع تغيير بعض الأحوال فإنه غير مانع عن الاستصحاب ، فكذا لو ثبت الحكم بدليل العقل طابق النعل بالنعل والفدّة بالفدّة .

قوله : ومما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ظهر الخ^(٢).

عدم التكليف الثابت حال النسيان للجزء يحتمل وجهين : أحدهما أن يراد

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢١٧ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢١٨ .

به عدم تنجز التكليف حاله مع ثبوته في الواقع كما في الجاهل القاصر ، وعليه يكون المراد من أجزاء ما فعله الناسي للجزء بدلية المأتي به عن الواقع والاكتفاء به عنه لاشتماله على معظم مصلحة الواقع بحيث لا يبقى محل لادراك تلك المصلحة كاملاً على ما مريانه غير مرة .

الثاني : أن يراد به عدم ثبوت التكليف من أصله واقعاً حال النسيان بالجزء المنسي ، فيكون المراد من أجزاء ما فعله الناسي أن المأمور به في تلك الحال هو باقي الأجزاء وهي تمام المأمور به .

إذا تمهّد ذلك فنقول : إنّ من تمسك باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان لاثبات أجزاء ما فعله الناسي للجزء أو الشرط ، إن أراد المعنى الأول فلا وجه له ، لأنّ الاجزاء بالمعنى المذكور يحتاج إلى دليل مفقود بالفرض والأصل عدم البدلية فيجري استصحاب بقاء ذلك التكليف الواقعي إلى أن يحصل العلم بالبراءة ، فلا بدّ أن يحمل كلامه على المعنى الثاني ويفرض سقوط أصل التكليف واقعاً حال النسيان لأجل النسيان بحكم العقل ، فلو شك بعد زوال النسيان في تجدد التكليف أو بقاء السقوط فيقال إنه يستصحب عدم التكليف الثابت حال النسيان ، ويتوجّه عليه إيراد المصنف بعدم جواز استصحاب الحكم العقلي والحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي ، ونحن نقول يرد عليه أولاً : ما أوردنا سابقاً من صحة إجراء استصحاب الحكم العقلي والحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي بدفع ما تمسك به المصنف له . وثانياً : أن المبني فاسد فإنّ حكم العقل بنفي التكليف في حال النسيان ليس أزيد من نفي تنجزه فإنّ ثبوت أصل التكليف في الواقع مع عدم ترتب عقاب على مخالفته حال النسيان لا دافع له في حكومة العقل كالجاهل المعذور بعينه .

ثم لا يخفى أنّ ما ذكره المصنف من كون الاستصحاب المذكور من قبيل

استصحاب الحكم العقلي إنما يتم لو فرض النسيان في أثناء الوقت بعد الذكر وإلا فلو فرض النسيان من أول الوقت متمسك باستصحاب عدم التكليف الثابت قبل الوقت إلى ما بعد زمان الذكر فإنه ليس مستنداً إلى حكم العقل حتى يمنع من استصحابه، بل هو نظير استصحاب عدم التكليف الأزلي الثابت من غير جهة العقل قبل البلوغ إذا شك فيه بعد البلوغ فإنه صرح بجريانه في المتن قبيل هذا.

قوله : وما في اعتراض بعض المعاصرين على من خص من القدماء والمتأخرين^(١).

يعني ويظهر مما ذكرنا فساد اعتراض بعض المعاصرين وهو صاحب الفصول^(٢) على من خص استصحاب حال العقل بالعدم وهو البراءة الأصلية بأنه لا وجه للتخصيص الخ، وهذا الكلام يحتمل وجهين، الأول : أن يراد به فساد التعميم الذي ذكره، بل الحق مع من خص استصحاب حال العقل باستصحاب العدم لأنه داخل فيما ذكرنا ممّا يكون قد ورد حكم شرعي في مورد حكم العقل وقلنا بجريان الاستصحاب فيه، وبالجمله المستصحب فيه هو العدم الأزلي غير المستند إلى حكم العقل، وهذا بخلاف استصحاب حال العقل في الوجودي كالأمثلة المذكورة فإنه ليس هناك إلا الحكم المستند إلى العقل فقط ولا يجري الاستصحاب فيه، وعلى هذا الاحتمال يمكن أن يورد عليه بمنع عدم وجود الحكم غير المستند في الوجوديات فإنه قد ورد في الشرع أيضاً حرمة التصرف في مال الغير ووجوب ردّ الأمانة وشرطية العلم للتكليف كما حكم بها العقل أيضاً.

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢١٨ .

(٢) الفصول الغروية : ٣٦٦ .

الثاني : أن يراد منه فساد ما التزم به من صحة جريان استصحاب حال العقل مطلقاً لما مر من بطلانه في النفي والاثبات مطلقاً ، وهذا الاحتمال أنسب بسياق الكلام بملاحظة سابقه ولاحقه ، لكن يمكن دفعه بأن مراد صاحب الفصول أن تخصيص صحة جريان استصحاب حال العقل بالعدم لا وجه له ، فإما أن يحكم بجريانه في الوجودي والعدمي كليهما أو بعدم جريانه في كليهما لاشتراكهما في الإشكال وعدمه ، فمن يجريه في العدمي لازمه أن يجريه في الوجودي أيضاً فتدبر .

قوله : وأما المثال الثالث فلم يتصور فيه الشك في بقاء شرطية العلم^(١).

يمكن تصوير الشك فيما إذا كان باب العلم منفتحاً على الشخص في زمان وحكم عقله بشرطية العلم التفصيلي في ثبوت التكليف الفعلي ثم فرضنا أنه انسدد عليه باب العلم التفصيلي مع تحقق العلم الاجمالي ، فيحصل الشك في بقاء شرطية العلم التفصيلي فيحكم بسقوط التكليف أو عدمه فيحكم بثبوت .

قوله : ويظهر أيضاً فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال^(٢).

يعني ومما ذكرنا من عدم صحة استصحاب حكم العقل يظهر فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الخ ، لكن لا يخفى أنه ذكر في بيان فساد التمسك بالاستصحاب في المثاليين وجهاً آخر غير ما تقدم من فساد استصحاب حكم العقل مطلقاً ، فتفريعه على ما تقدم في غير محله .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢١٨ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢١٩ .

قوله : ولا حاجة إلى إبقاء البراءة السابقة^(١).

هذا إنما يتم على مذاق المصنف من أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يشمل موارد عدم وصول البيان مطلقاً وإن احتمل ثبوت البيان واقعاً ، ونحن قد ذكرنا في غير موضع منع استقلال العقل بقبح العقاب إلا مع العلم بعدم البيان ومع عدم مانع من البيان من تقيّة ونحوها ، وأمّا إذا احتملنا صدور البيان واختفائه عنا بظلم الظالمين كما هو كذلك في حقنا ، أو احتمل تحقق مانع من البيان فنمنع استقلال العقل بقبح العقاب ، وحينئذ نقول لعل المتمسك بالاستصحاب في مثال ما نحن فيه من يقول باختصاص حكم العقل بما قبل الشرع الذي علم فيه عدم البيان ، وأمّا بعد الشرع فاثبات البراءة محتاج إلى الاستصحاب لعدم العلم بعدم البيان واحتمال صدور البيان واختفائه فلا يستقل العقل بالبراءة فيه .

قوله : نعم لو أريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه^(٢).

الظاهر أن المراد إثبات عدم الحكم الأزلي باستصحابه وإلا لم يثبت في الزمان الأول بالبراءة العقلية عدم الحكم حتى يستصحب ، بل لو ثبت العدم بها كان باقياً بالوجدان ولا يحتاج إلى الاستصحاب ، وحينئذ نقول هذا الاستصحاب خارج عما نحن فيه من استصحاب حكم العقل ، وكيف كان ما أورده عليه من تقديم أصالة البراءة على استصحاب العدم محل نظر بل منع ، وقد تكرر من المصنف هذا الكلام في مباحث البراءة والاستصحاب وقد ذكرنا ما فيه غير مرة من منع تقدم أحدهما على الآخر ، فإنه إذا حصل الشك في الفرض يحصل موضوع حكم العقل بالبراءة ، وكذا موضوع حكم العقل بعدم الاشتغال المترتب

على إبقاء عدم السابق الثابت بالشرع في عرض واحد لا ترتب بينهما .
وما يتوهم من أن الاستصحاب لما كان متوقفاً على ملاحظة الحالة السابقة
بعد الشك ثم إسراء حكم الحالة السابقة كان متأخراً عن الشك الذي هو موضوع
حكم العقل بالبراءة ، مدفوع بأن نفس حكم الاستصحاب مجعول في هذا
الموضوع في الواقع وإن توقف العلم به على أعمال روية والتفات إلى الحالة
السابقة فافهم .

واعلم أن المصنف (رحمه الله) تعرض لحال هذا الاستصحاب والایراد عليه
في أوائل رسالة البراءة جاعلاً له من أدلة البراءة ناقلاً عن غيره ، وتعرض
للإشكال عليه ببيان أبسط ممّا هنا ، وذكرنا نحن أيضاً ما عندنا عليه فراجع .

ثم اعلم أن استصحاب البراءة الثابتة قبل ورود الشرع ممّا لا نتعقله ، إذ
ليس المراد منها نفس البراءة الراجعة إلى عدم التكليف الأزلي ، بل المراد منها كما
هو صريح المتن قاعدة البراءة الثابتة بحكم العقل من جهة قبح التكليف بلا بيان ،
وهو فرع حصول الشك فيما يحتاج إليه من حكم العمل ، ولا ريب أن حال قبل
الشرع ليست محلاً لحاجتنا في تكاليفنا حتى يحكم العقل بقبح العقاب والبراءة ثم
يستصحب هذه البراءة إلى زماننا هذا ، نعم يمكن تعقله لمن كان مدركاً للزمانين
وفرضنا أنه حصل له الشك في وجوب غسل الجمعة أو في وجوب الدعاء عند
روية الهلال مثلاً في الزمان الأول أعني قبل ورود الشرع ، فحكم عقله بالبراءة
وقبح العقاب عليه ، ثم فرضنا أنه حصل له الشك أيضاً في الزمان الثاني أعني بعد
ورود الشرع فيستصحب البراءة الثابتة له قبل ورود الشرع ، وكيف كان لا مجرى
لاستصحاب البراءة العقلية فيما هو محل ابتلائنا من الأمور ، وظنّي أن من تمسك
باستصحاب البراءة أراد بها البراءة الواقعية بمعنى عدم التكليف الأزلي ، وتوهم
المصنف أنه أراد قاعدة البراءة العقلية وأورد عليه بما أورد .

قوله : وفيه أن الحكم السابق لم يكن إلا بحكم العقل الخ^(١).

يمكن أن يدفع هذا الجواب بأن المتمسك باستصحاب الاشتغال لعلّه ممّن لا يحكم عقله بوجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي ، بل يحكم بمجرد حرمة المخالفة القطعية ، فيحتاج في إثبات وجوب الموافقة القطعية إلى استصحاب الاشتغال ، لفرض عدم الحكم للعقل إلا بحرمة المخالفة القطعية .

قوله : لكن مجرد ذلك لا يثبت وجوب الاتيان^(٢).

لا يحتاج إلى إثبات وجوب الاتيان بالمحتمل الباقي ، بل باستصحاب شغل الذمة يحصل موضوع حكم العقل بوجوب تفريغ الذمة ، إذ لا فرق في حكم العقل بوجوب تفريغ الذمة عن الشغل بين أن يكون الشغل ثابتاً بالعلم أو بالظن المعتمد أو بالأصل المعتمد .

قوله : قد يطلق على بعض الاستصحابات الاستصحاب التقديري

الخ^(٣).

قد يتصور استصحاب الحكم التعليقي في الشبهة الحكمية ، وقد يتصور في الشبهة الموضوعية ، وقد يتصور استصحاب الموضوع على نحو التعليق .

أما الأول ، فكاستصحاب حرمة العصير بعد صيرورته زيباً كما في المتن ، وكاستصحاب بطلان التيمم بوجدان الماء في أثناء الصلاة ، فيقال إنّ المكلف المتيمم لو وجد الماء قبل الصلاة بطل تيممه قطعاً ولو وجد الماء في أثناء الصلاة يشك في البطلان كما هو محل الخلاف ، فيستصحب الحكم المعلق ويحكم ببطلان التيمم والصلاة . وقد يعارض ذلك بجريان استصحاب الصحة التعليقية في الصلاة

(١) ، (٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٢٠ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٢١ .

فيقال كان المكلف بحيث لو أتم صلاته قبل وجدان الماء كانت صلاته صحيحة قطعاً ويشك في الصحة بعد الوجدان فيستصحب الصحة التعليقية . وفيه تأمل ، لأنَّ الأول حاكم . وكاستصحاب جواز الدخول في الصلاة على تقدير دخول الوقت لمن كان عليه فائتة في مسألة جواز تقديم الحاضرة على الفائتة أو وجوب تقديم الفائتة على الخلاف ، فيقال إنَّ المكلف كان قبل اشتغال ذمته بالفائتة بحيث كلما دخل عليه الوقت جاز له الصلاة في أول الوقت فإذا اشتغلت ذمته بالقضاء يشك في جواز الدخول في الصلاة إذا دخل عليه الوقت في أول الوقت فيستصحب الوجوب المعلق .

وأما الثاني ، أعني استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية فكاستصحاب وجوب الصلاة لمن رأى دمًا مردداً بين الحيض وغيره ، فيقال إنَّ المرأة كانت بحيث لو دخل عليها الوقت قبل رؤية الدم الكذائي وجبت عليها الصلاة قطعاً ويشك بعد رؤيتها ذلك الدم فيستصحب الوجوب التعليقي . وكاستصحاب وجوب الحج لمن حصل له الزاد والراحلة عند الشك في سقوط الوجوب عنه لمرض ونحوه فيقال إنَّ المكلف كان قبل طريان هذا العارض بحيث لو حصلت له الاستطاعة بوجدان الزاد والراحلة وجب عليه الحج ويشك في وجوبه التعليقي بعد حصول هذا العارض فيستصحب الوجوب التعليقي . وكاستصحاب وارثية الشخص إذا شك فيها لشبهة كفر أو قتل ونحوه فيقال إنَّ وارثية الشخص لمورثه كانت ثابتة على تقدير موت المورث قبل عروض سبب الشبهة قطعاً ويشك بعد عروضه فيستصحب الحكم التعليقي ويحكم بثبوت الارث .

وأما الثالث ، فكاستصحاب تحقق القتل بقدر الكساء الملفوف به إنسان في السابق وشك في بقائه في الكساء فيقال إنَّ الكساء كان بحيث لو قد نصفين حصل

به قتل الانسان الملفوف فيه والأصل بقاء موضوع القتل التعليقي ، فافهم .
قوله : وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل
عدمه الخ^(١).

هذا إنما يتم على القول بمعقولية الحكم المشروط وأنه حكم حقيقة فإن له
وجوداً على نحو خاص قبل حصول الشرط بل مع عدم حصول الشرط أبداً ، وأما
على القول بعدم معقوليته كما ينسب إلى المصنف وقد مر بيانه مفصلاً في ذيل
التعرض لكلام الفاضل التوني (رحمه الله) فلا معنى لوجود الحكم التقديري ليتمكن
استصحابه .

فإن قلت : إن من ينكر الواجب المشروط يقول برجوع الواجبات
المشروطة الواردة في الشرع إلى الواجب المعلق ، وأن الوجوب الفعلي المنجز
ثابت قبل حصول الشرط وإن كان زمان فعل الواجب عند حصول الشرط المعلق
عليه الحكم ، فيكون المقام أولى بجريان الاستصحاب فيه .

قلت : نعم ، ولكن الحكم ليس بثابت من الأول إلا في صورة تحقق المعلق
عليه فيما سيأتي ، ففي مثال ما نحن فيه نقول إن الحرمة ثابتة لماء العنب في صورة
تحقق الغليان والاشتداد فيما بعد لا فيما لم يتحقق ذلك فيه أصلاً وشربه عصيراً .
لا يقال : إن المفروض حصول الغليان بعد صيرورته زيباً ، فالمعلق عليه
حاصل ولازمه تحقق حكم الحرمة من الأول .

لأننا نقول : حصول الغليان في هذه الحالة لا يفيد ثبوت الحرمة من الأول ،
لأنه مشكوك بالفرض ، وإنما المتيقن ترتب الحرمة على الغليان في حال كونه ماء
العنب لا ماء الزبيب .

وبالجملة : إشكال سيد المناهل أنه يلزم في ميزان الاستصحاب وجود أمر ثابت محقق في السابق بالجزم واليقين ويشك في بقاءه ، وها هنا ليس كذلك لأنّ التحريم على تقدير غليانه هذا أعني في حالة كونه ماء الزبيب ليس بمتيقن بل مشكوك فيه من الأول ، فلا شيء هنا يمكن استصحابه ، فانحصر صحة تصوير الاستصحاب التعليقي في الحكم المشروط الذي لا يتعقله المصنف فكأنه تكلم على غير مذاقه ، بل نقول إنّ ما جعله سليماً عن الإشكال من استصحاب الملازمة أيضاً لا يتم على مذاقه من إنكاره للأحكام الوضعية وارجاعها إلى الأحكام التكليفية ، وقد عرفت حال الحكم التكليفي الذي يمكن أن ينتزع منه هذا الوضع أعني الملازمة وهو الحرمة على تقدير الغليان في المثال .

ثم إنه قد أورد بعض المحققين على استصحاب الملازمة أعني سببية الغليان للحرمة بأنّ استصحابها مثبت ، لأنّ الحكم شرعاً مترتب على وجود سببه لا على سببته له ، وإنما يترتب عليها مع وجود السبب فعلاً فافهم ، انتهى .

وفيه : أنّ استصحاب السببية كاف في ترتّب الحكم لا يحتاج إلى أمر آخر ، وليس هذا إلّا كاستصحاب الطهارة لترتيب حكم صحة الصلاة عليها ، ولا يمكن أن يقال إنّ الصحة مترتبة على الطهارة ووجود الصلاة لا الطهارة وحدها ، وحلّه : أنّ معنى الملازمة المستصحبة أنه إذا غلا يحرم ، كما أنّ معنى استصحاب الطهارة أنه لو صلّى في هذا الحال تصحّ صلاته ، فترتب المسبّب على وجود السبب مأخوذ في لسان الدليل ليس شيئاً خارجاً عنه فتدبر .

قوله : والثاني فاسد لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الاباحة^(١).

أورد عليه : بأنّ الاباحة بعد الغليان وعدمها ليسا من آثار الحرمة على

تقديره وعدمها بدونه كي يكون الشك فيهما ناشئاً عن الشك فيهما وبدونه لا يكاد أن يكون بينهما حكومة أصلاً بل يكونان على تقديره متضادين انتهى ، يعني أن الاباحة والحرمة حكمان متضادان لا يجتمعان في موضوع واحد ، فكلما ثبت أحدهما ارتفع الآخر بحكم العقل لقضية المضادة ، فليس أحدهما مترتباً على الآخر شرعاً نفيًا وإثباتاً ليكون محكوماً بالنسبة إلى الآخر .

وفيه : أن الشارع قد جعل الحرمة على تقدير الغليان رافعاً لحكم الاباحة السابقة ، فلا جرم يكون الشك في بقاء الاباحة السابقة ناشئاً عن تحقق الرافع وعدمه ، فإن أثبتنا تحقق الرافع بالاستصحاب يرتفع الشك في الاباحة ويحكم بعدمها شرعاً وليس معنى الحكومة إلا ذلك ، فتدبر .

قوله : وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق إلخ^(١).

إن الشك في وجود الملزوم كالغليان إن كان من جهة احتمال مدخلية كونه مضافاً إلى عصير العنب بالخصوص فيكون الغليان المضاف إلى عصير الزبيب مشكوك السببية للحرمة ، فهو راجع إلى إشكال بقاء الموضوع ليس وراءه شيء ، ويجب إمّا بأن صدق بقاء الموضوع عرفي وهو حاصل هنا ، وإمّا بأن نفرض الشك في أصل المسألة بالنسبة إلى بعض حالات العنب الطارئة عليه مع بقاء العنب باسمه ووصفه ، وإن كان من جهة احتمال مدخلية وصف آخر غير كونه مضافاً إلى موضوع العنب فالأمر كما ذكره المصنف لا يفيد استصحاب الحرمة التعليقية في إثبات الحرمة الفعلية فلا يجري فافهم .

وقد يورد على الاستصحاب التعليقي إشكال آخر وهو أن الشك في موارد من قبيل الشك في المقتضي ولا يقول المصنف بحجية الاستصحاب فيه ،

مثلاً الشك في كون غليان العصير الزبيبي سبباً للحرمة مرجعه إلى الشك في اقتضاء الغليان للحرمة حتى بعد ما صار العنب زبيباً ، أو مقصور على الغليان حال العنية فقط . وبعبارة أخرى يرجع الشك إلى أنّ المجعول الشرعي سببية الغليان للحرمة في جميع الحالات الطارئة على العنب أو المجعول سببيته له ما لم يصل إلى حدّ الزبيبية ، وهذا الإشكال وارد على المصنف ومن يقول بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي ، اللهم إلا أن يتكلف ويقال إنّ شكّه يرجع إلى الشك في رافعية وصف الزبيبية لحكم الحرمة التعليقية الثابتة قبله وعدمها .

ثم اعلم أنّ الاستصحاب التعليقي بمعنى استصحاب الحكم على تقدير أو بمعنى استصحاب الملازمة والسببية بناء على معقولة الحكم المشروط وثبوت الأحكام الوضعية كما عرفت إنما يجري فيما إذا أحرزنا أنّ المجعول الشرعي هو الحكم المشروط أو السببية كما هو ظاهر قوله « إذا غلى واشتدّ العصير يحرم »^(١) وأما إذا كان ذلك من انتزاع العقل للملازمة بين الحكم وموضوعه كما لو قال يجب الحج على المستطيع ، فينتزع العقل منه أنّ الاستطاعة سبب لوجوب الحج وأنّ زيداً بحيث لو استطاع وجب عليه الحج ، فلا ينفع في جريان الاستصحاب التعليقي عند الشك في وجوب الحج بالاستطاعة في خصوص حال من الحالات ، إذ ليس هنا حكم شرعي قابل للاستصحاب ، وهذا واضح بعد التنبيه عليه ، وكثيراً ما يشتهب الأمر لأجل عدم التفتّن لهذه الدقيقة ، وأغلب الأمثلة التي ذكرناها في صدر المبحث من قبيل الحكم الانتزاعي ليس مجرى للاستصحاب فلا تغفل .

قوله : إذ المقتضي موجود وهو جريان دليل الاستصحاب^(١).

يمكن منع جريان أدلة الاستصحاب ، إذ لو قلنا بحجتيه من باب الظن لأجل بناء العقلاء فنمنع كون بناء العقلاء على إبقاء أحكام شريعة بعد العلم بنسخ تلك الشريعة وإن احتمل بقاء بعض أحكامها ، وكذا لو جعلنا مستند الظن الغلبة لأننا نمنع بقاء غالب الأحكام للشريعة المنسوخة ، بل الأمر بالعكس ، وغلبة بقاء مطلق الموجودات لا ينفع بعد كون الغلبة في الصنف المخصوص على خلافه ، وإن قلنا بحجتيه من باب التعبد ندعي انصراف أخباره إلى أحكام شريعتنا بالخصوص دون غيره من الشرائع^(٢).

قوله : وعدم ما يصلح مانعاً عدا أمور^(٣).

ولا بأس بأن نشير أولاً إلى ما عندنا في وجه المنع ، يحتمل أن يكون الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في المتن من أن شريعتنا ناسخة لغيرها من الشرائع راجعاً إليه ، فليكن هذا بياناً له وهو أن الشرائع المنسوخة محدودة واقعاً إلى مجيء الشريعة الناسخة وإن كان ظاهرها الدوام ، وبملاحظة هذا الظهور يقال إن الشريعة السابقة نسخت ورفعت إلا أنها واقعاً محدودة وإلا لزم البدء المحال ، والمراد من نسخ الشريعة نسخ جميع أحكامها لأنه الظاهر من النسخ المضاف إلى

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٢٥ .

(٢) أقول : الإنصاف أن منع جريان أدلة الاستصحاب في غير محله ، والعمدة فيها هي الأخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك ، وهي عامة شاملة لما نحن فيه ، والانصراف المدعى ممنوع ولذا كان أهل الشرائع السابقة يعملون بكل حكم من الشريعة السابقة ما لم يعلموا نسخه في الشريعة اللاحقة ، فتأمل .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٢٥ .

الدين والشريعة والملة ونحوها كما ورد في الأخبار ، فيلزم أن يكون جميع أحكام الشريعة المنسوخة محدودة إلى مجيء الشريعة الناسخة ، ولا ينافي ذلك تطابق جملة من أحكام الشريعتين كحرمة الظلم والسرقة والزنا وشرب الخمر ونحوها مثلاً ، إذ يمكن نسخها بملاحظة الشريعة السابقة وجعلها وانشاؤها ثانياً بملاحظة الشريعة اللاحقة ، بمعنى أن الشارع أمر باتّباع شريعة موسى (عليه السلام) أو عيسى (عليه السلام) مثلاً إلى زمان محمد (صلى الله عليه وآله) ومن جملة أحكامها حرمة الظلم والسرقة ، ثم أمر عند مجيء محمد (صلى الله عليه وآله) باتّباع شريعته التي من أحكامها حرمة الظلم والسرقة أيضاً ، غاية الأمر أن بعض أحكام الشريعة اللاحقة مماثلة لأحكام الشريعة السابقة لا أنه لم ينسخ الشريعة السابقة باعتبار هذا الحكم .

إذا تحقق ذلك فنقول : لا معنى لاستصحاب حكم من أحكام الشريعة السابقة ، لأنّ نفس ذلك الحكم مقطوع الارتفاع بحصول غاية الشريعة السابقة وحدّها ، وحدوث مثله في الشريعة اللاحقة لو فرض ليس ببقاء له ، فلو شك فيه فالأصل عدمه ، والحكم بثبوته قياس لا استصحاب ، ويشهد لما ذكرنا أنه لم يحتمل أحد جواز التمسك باطلاقات أدلة أحكام الشرائع السابقة عند الشك في نسخها لو كان فيها إطلاق أزمارني نظير قوله (عليه السلام) « الناس مسلّطون على أموالهم »^(١) بل يتمسكون بأصالة الاباحة قبل الشرع أو أصالة الحظر على الخلاف ، ودعوى أنّ ذلك حيث لم يكن إطلاق دليل من الشرع السابق وإلّا فلعلّهم يتمسكون بالاطلاق ، مدفوعة بأنّ الأخذ بجانب الأصل مشروط بالفحص عن الدليل وعدم الظفر به ، ولم يعهد من أحد الفحص أولاً عن أحكام الشرائع

السابقة ثم بعد العجز عن العلم بها يتشبَّث بأصل الاباحة أو الحظر ، ووجه ذلك كله ليس إلا أنَّ المركز في الأذهان بملاحظة نسخ الشريعة السابقة أنَّ كل حكم إلهي يحتاج إلى دليل يدلّ على ثبوته في الشريعة اللاحقة وفرض الشريعة السابقة كأن لم يكن .

قوله : منها ما ذكره بعض المعاصرين إلخ^(١).

يمكن تقرير اختلاف الموضوع بوجه آخر لا يندفع بما دفع به المصنف في المتن ، وهو أنَّ أهل ملة اليهود موضوع وأهل ملة النصارى موضوع آخر وأهل ملة الإسلام موضوع ثالث ، ولا يجوز إسراء حكم موضوع لموضوع آخر بالاستصحاب ، ولا يندفع ذلك بفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين ضرورة أنَّ هذا الشخص قبل نسخ الشريعة الأولى داخل في أهل الملة الأولى وبعد النسخ معدود من أهل الملة التالية وقد عرفت أنَّهما موضوعان مختلفان ، وبالجمله اليهودي والمسلم وكذا النصراني والمسلم موضوعان وإن كان الشخص الموصوف بهما واحداً باعتبار زمانين كالمسافر والحاضر فإنه يتصف الشخص الواحد بالوصفين باعتبار زمانين ، فإنَّ ذلك لا يوجب اتِّحاد الموضوع كما لا يخفى . وكذا لا يرد عليه النقض باستصحاب عدم النسخ فإنَّ الموضوع هنا أهل ملة واحدة لا تعدد فيه ، وكذا لا يندفع بما أشار إليه في الحل من أنَّ الموضوع نوع المكلفين لا أشخاصهم لأننا نسلّم أنَّ الموضوع نوع المكلف إلا أنه لا بدّ أن يكون من ملة واحدة .

قوله : وفيه أولاً : أنَّا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين^(٢).

بعد الإغماض عما ذكرنا في وجه تعدّد الموضوع نقول إنَّ ذلك لا ينفعا لو

أردنا نحن استصحاب حكم من الشريعة السابقة لأنّا لم ندرك الشريعة السابقة ، ودعوى مشاركتنا للمدرك للشريعتين في الحكم فيتم المطلوب بالإجماع المركب ، مدفوعة أولاً : بأنّ ذلك فرع العلم بأنّ ما هو مشكوك لنا اليوم ونريد أن نستصحب حكم الشريعة السابقة بالنسبة إليه كان مشكوكاً عند من أدرك الشريعتين وجرى الاستصحاب في حقه وأنّى لك باثباته ، فلعلّه كان عالماً بالحكم أو كان شاكاً ولكن لم يكن متيقناً لحكم الشريعة السابقة فلم يجر الاستصحاب في حقه .

وثانياً : أنّ التمسك بالإجماع المركّب إنما يجري بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فإنه إذا علم وجوب الشيء الفلاني مثلاً على زيد واقعاً ، يحكم بوجوبه على جميع المكلفين للإجماع على عدم الفرق بين زيد وغيره في الأحكام الشرعية ، وهذا بخلاف الأحكام الظاهرية الثابتة بالأصول العملية فلو جرى الاستصحاب في حق زيد لوجود أركانه من اليقين السابق وشكه في اللاحق وحكم بوجوب شيء عليه بالاستصحاب لا يمكن إثبات وجوب ذلك الشيء على غير زيد ممّن لا يتم عنده أركان الاستصحاب ، بل قضية مشاركة زيد مع غيره في الأحكام تقتضي أن يكون غير زيد أيضاً مثله في أنه كلما استكمل عنده أركان الاستصحاب جرى في حقه الاستصحاب وإلا فلا .

قوله : ولعلّه من سهو قلمه^(١).

لم يعلم أنّ المستدل استشهد بتسرية حكم الحاضرين إلى الغائبين على مدّعه ، بل محل استشهاده خصوص تسرية حكم الموجودين إلى المعدومين ، وإنما ذكر الحاضر والغائب تطفلاً بمناسبة اشتراكهما في جريان أدلة الاشتراك

على ما هو محرّر في مسألة خطاب المشافهة .

قوله : ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة الخ^(١).

قد عرفت فساد هذا الكلام سابقاً وأنّ اشتراك أهل الزمان الواحد إنما يكون في الأحكام الواقعية دون الأصول ، فإن جرى الاستصحاب في حق أحد لتمامية أركانه في حقه لا يوجب جريانه في حق من لم يتم الأركان عنده .

قوله : وإن أريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه^(٢).

يمكن أن يدفع الإيراد عن المحقق القمي باختيار هذا الشق وأنّ المراد بكون حسن الأشياء ذاتياً كون الذات مقتضياً للحسن دون العلة التامة ، ويكون الفرق بينه وبين القول بالوجوه والاعتبارات أنه على هذا القول يظن البقاء ، لأنّ العلم بالمقتضي والشك في المانع يوجب الظن بوجود المقتضى بالفتح ، وهذا بخلاف القول بالوجوه فإنه لا شيء هنا يوجب الظن بالبقاء ، لكن هذا مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن .

فإن قلت : على هذا كيف يجري الاستصحاب عنده في أحكام شريعتنا مع قوله بالوجوه والاعتبارات .

قلت : منشأ الظن في أحكام شريعتنا هو الغلبة لغلبة استمرارها وعدم نسخها ، وهذا بخلاف أحكام الشرائع السابقة فإنّ الغالب فيها النسخ ، فلا منشأ للظن بالبقاء فيها سوى كون الحسن مقتضى الذات فتدبر .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٢٧ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٢٨ .

قوله : منها إثبات وجوب نية الاخلاص في العبادة الخ^(١).

لا يخفى أنّ المطلوب من الثمرة في هذا المقام متوقف على أمور كلها محل المناقشة :

الأول : أن يكون مفاد الآية أنّ أهل الكتاب ما أمروا في شرعهم إلّا ليعبدوا الله مخلصين . مع أنه يمكن أن يراد منها أنّهم ما أمروا في شرعنا هذا إلّا ليعبدوا الله مخلصين ، ويكون الغرض توبيخهم وتعبيرهم على عدم قبول دين الإسلام مع قيام البيّنة عليه ، ومع كون ما يؤمرون به في الإسلام ليس إلّا ما تستقل به عقولهم وثبت في شريعتهم التي يتديّنون بها وهو عبادة الله على وجه الاخلاص والصلاة والزكاة ، وبعبارة أخرى يقول ما بالهم لا يؤمنون بهذا الدين القويم والحال أنّهم ما أمروا في هذا الدين إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ، وحسن التدبّر بهذا الدين الذي أمر فيه بهذه الأمور الحسنة واضح بديهي لا يعدل عنه إلّا من سفه عقله وتبع هواه وأخذته العصبية في متابعة دين آبائه وأسلافه ، بل نقول إنّ هذا المعنى هو الظاهر من الآية لو لم نقل بأنّه مقطوع به ، بل نقول لو سلّمنا أنّ المراد أنّهم ما أمروا في شرعهم إلّا ليعبدوا الله مخلصين يكون الغرض منه الحث على التدبّر بدين الإسلام الذي ما أمر فيه إلّا أمثال تلك الأمور التي أمر بها في شرعهم وتلقّوها بالقبول ، فيكون حاصل المعنى أنّ أهل الكتاب لم لا يقبلوا دين الإسلام والحال أنّ الدين الذي قبلوه وأقرّوا عليه ما أمروا فيه إلّا ليعبدوا الله مخلصين ونحوه مما هو بيّن الحسن ، فليقبلوا أحكام هذا الدين الذي مثل أحكام دينهم في الحسن بعد قيام البيّنة .

الثاني : أن يكون مفاد الآية وجوب الاخلاص في العبادة بالوجوب

الغيري الشرطي كما هو المطلوب في الأوامر التعبدية التي يراد منها كون الاخلاص شرطاً في صحة ما أمر به منها ، وهذا في محل المنع ، فإن غاية ما يستفاد منها على فرض التسليم أنّ الاخلاص في العبادات واجب وظاهره الوجوب النفسي على نحو تعدّد المطلوب ، وأمّا الشرطية فلا .

فإن قلت : إنّ ما ذكرت إنما يرد على الاستدلال بالآية على أنّ الأصل في الأوامر التعبدية بالمعنى المصطلح ولا يضرّنا فيما نحن بصدده من استصحاب أحكام الشرائع السابقة ، هب أنّ مفاد الآية وجوب الاخلاص بالوجوب النفسي المستقل في جميع العبادات لكن لا مانع من استصحاب هذا النحو من الوجوب ونحكم به في شريعتنا أيضاً .

قلت : ثبوت هذا المعنى في المأمور به بأوامر شريعتنا مقطوع العدم لا يشك فيه حتى يجري فيه الاستصحاب ويكون موضع الثمرة .

الثالث : أن لا يكون لنا دليل على وجوب الاخلاص في العبادة ويكون المسألة محل الشك حتى ينفع التمسك بالاستصحاب ويصح عدّه من مواضع الثمرة ، مع أنّ الدليل على المسألة موجود على ما هو محرّر في محله من قوله (عليه السلام) « إنّما الأعمال بالنيات »^(١) وقوله (عليه السلام) « لكل امرئ ما نوى »^(٢) وقوله (عليه السلام) « لا عمل إلّا بنية »^(٣) وغيرها من الأدلة النقلية والعقلية . لكن يرد على هذا أنّ تلك الأدلة مخدوشة كلها على ما تقرّر في محلها فلا يرفع بها الشك في المسألة فيصح التمسك بالاستصحاب فيها إن تم .

(١) ، (٢) الوسائل ١ : ٤٨ / أبواب مقدمة العبادات ب ٥ ح ١٠ .

(٣) نفس المصدر ح ٩ .

قوله : أَنَّ الآية إنما تدل على اعتبار الاخلاص في واجباتهم الخ^(١).

يعني في أشخاص واجباتهم المقررة في شرعهم ، لا أن يكون من أحكام شرعهم وجوب الاخلاص في كل واجب ، فعلى الثاني ينفعنا الاستصحاب لاثبات وجوب الاخلاص في واجبات شرعنا بخلاف الأول فإنه لا ينفع إلا إذا ثبت بقاء أشخاص تلك الواجبات في شرعنا .

قوله : وهما لغة مطلق الالتزام^(٢).

وعلى هذا يمكن الجواب بوجه آخر وهو أنه التزم المؤذن بتسليم حمل بعير لمن جاء بالصواع ولو من مال الملك ، لا باشتغال ذمته بذلك ليرجع إلى الضمان المصطلح ويكون من ضمان ما لم يجب بل مجرد الالتزام بالدفع ، ولا ضير في أن يكون هذا التعهد صحيحاً لازماً في شريعة يوسف (عليه السلام) ، بل نقول نلتزم بصحة مثل التعهد في شريعتنا أيضاً لا بالاستصحاب كي تتم الثمرة ، بل بعمومات أدلة العقود والشروط ، فإنّ هذا عهد من العهود وشرط من الشروط يشملهم العموم .

قوله : فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفف على التزويج^(٣).

لا إشكال ولا خلاف في استحباب النكاح ورجحانه على تركه على من تاقت نفسه إلى الزواج وصعب عليه تركه ، وإنما الخلاف في استحبابه على من لم تتق نفسه إليه ، فالمشهور فيه الاستحباب أيضاً خلافاً للشيخ^(٤) وحينئذ نقول يثمر

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٢٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٣٠ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٣١ .

(٤) المبسوط ٤ : ١٦٠ .

الاستصحاب في الحكم بعدم استحبابه في محل الخلاف لأنه محل الشك .
وتحقيق الجواب عنه أنّ أدلة استحباب طبيعة النكاح من حيث هي مع قطع النظر
عن طرو الطوارئ الخارجية من الأخبار العامة والخاصة قد بلغت مبلغاً يمكن
دعوى القطع برجحان النكاح في شرعنا ، فلا نشك فيه حتى ينفعنا استصحاب
حكم الشريعة السابقة ، فالحصرية لو كانت راجحة في شريعة يحيى (عليه السلام)
فهو منسوخ بشرعنا .

ويمكن أن يقال أيضاً إنّ الحصور هو العفيف الزاهد في الدنيا عن ملاذ
النفس التي هي مقتضى القوى الشهوية ، ورجحان هذا المعنى لا ينافي استحباب
النكاح لأجل الدخول في سُنّة رسول الله ﷺ وعدم الرغبة عنه .
قوله : وفيه أنّ الآية لا تدلّ إلا على حسن هذه الصفة^(١).

وفيه أنه لا معنى لحسن صفة الحصرية على الإطلاق إلاّ رجحانها على
عدمها ، فلا يجمع هذا رجحان النكاح واستحبابه على الإطلاق ، فإنّ رجحان
فعل شيء وتركه على الإطلاق محال لأنه يرجع إلى أرجحية الفعل على الترك
وأرجحية الترك على الفعل ، نعم لا مانع من كون الفعل مقيداً ببعض الخصوصيات
راجحاً على الترك وكون الترك مقيداً ببعض الخصوصيات راجحاً على الفعل ،
وهذا هو الوجه في الجواب الثاني الذي ذكرنا في الحاشية السابقة . وإن أراد أنّ
ترك التزويج حسن على الإطلاق بمقتضى الآية من حيث هو ولا ينافي ذلك
رجحان النكاح بواسطة بعض الجهات الطارئة كما يشهد به تنظيره بمدح زيد بأنه
قائم الليل صائم النهار ، وعدم منافاة ذلك رجحان تركهما للاشتغال بما هو أهم ،
ففيه أنّ هذا تسليم للثمرة وأنه يستفاد من الآية رجحان ترك التزويج من حيث هو

في شريعة يحيى (عليه السلام) ولا ينكر أحد أنّ الراجح قد يصير مرجوحاً لبعض العناوين الطارئة وبالعكس .

قوله : وفيه ما لا يخفى^(١).

لعلّه إشارة إلى ما يقال إنّ يمين أيّوب (عليه السلام) لمّا لم يكن منعقدّاً لما روي أنه أخبره ابليس (لعنه الله) بأنّ زوجته أتت بفاحشة فحلف على ضربها مائة خشبة ثم تبين خلافه وأنّ ضربها مرجوح ، أمر (عليه السلام) بضربها ضغثاً ندباً حفظاً لصورة حلف أيّوب (عليه السلام) اهتماماً بشأن الحلف في نفسه وعدم الحنث صورة ، فلا دخل له بمسألة بر اليمين الصحيح بالضغث ، نعم لو فرض الشك في شرعنا في استحباب ضرب الضغث لو حلف بتخيّل كونه راجحاً فبان مرجوحاً أمكن التمسك بالاستصحاب على استحبابه على القول بجريان هذا الاستصحاب وبهذا تتم الثمرة . ويمكن أن يكون إشارة إلى ما يقال إنه لا يجب وفاء مثل هذا اليمين كما ورد^(٢) أنّ أبا محمّد الباقر (عليه السلام) حلف أن يضرب غلامه في طريق مكة ولم يضربه ، فسأله الراوي عن ذلك فقال (عليه السلام) إذا رأيت خيراً من يمينك فدعها قال الله تعالى : ﴿وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾^(٣) وهكذا كان أمر أيّوب (عليه السلام) فقد خكي^(٤) أنّ امرأته أسمعته كلاماً ساء فحلف أن يضربها مائة خشبة ثم عفا عنها فأمر أن يضربها ضغثاً وجوباً أو ندباً حفظاً لوظيفة الحلف صورة .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٣١ .

(٢) الوسائل ٢٣ : ٢٧٥ / كتاب الإيمان ب ٣٨ ح ١ .

(٣) البقرة ٢ : ٢٣٧ .

(٤) تفسير نور الثقلين ٤ : ٤٦٥ - ٤٦٦ ، الدر المنثور ٥ : ٣١٧ .

واعلم أنّ المسألة معنونة في كلام القوم ، فالمشهور أنه لو حلف على ضرب مائة خشبة لا يكتفي في بره بضرب الضغث خلافاً للشيخ^(١) فاكتمى به للآية ، واختار المحقق (رحمه الله)^(٢) التفصيل في مسألة حدّ الزاني بين كون الزاني صحيح البدن فلا يكفي الضغث بدلاً عن مائة جلدة وكونه مريضاً فيكفي متمسكاً بالرواية الدالة على هذا التفصيل مستشهداً فيها بالآية ، إذا عرفت ذلك فنقول : يمكن أن يقال إنّ بدلية الضغث ثابتة في شرعنا بالصحيحة المذكورة مستشهداً بالآية فلا نحتاج في ثبوته إلى الاستصحاب فبطلت الثمرة .

قوله : ﴿وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ﴾ إلى آخر الآية^(٣).

اتفقوا على أنّ ذا العين الواحدة لو فقأ عين ذي العين الواحدة يقتص بفقاء عينه ، وكذا لو فقأ ذو العين الواحدة عين ذي العينين فقئ عينه وإن أوجب عماء لأنّ الحق أعماه ، واختلفوا فيما لو فقأ ذو العينين عين ذي العين الواحدة ففيل يفقأ أحد عينيه لا شيء غيره ، وقيل يفقأ أحد عينيه ويؤخذ منه نصف الدية الكاملة أيضاً لأنه أعماه ، فيمكن الاستدلال للقول الأول باطلاق الآية بضميمة استصحاب حكمها في شرعنا على القول بجريانه وهو المراد من الثمرة ، لكنه ورد النص موافقاً للقول الثاني والعمل عليه فانتفت الثمرة . وقد يقال إنّ سوق الآية يدل على أنّ حكم القصاص بالنحو المذكور في الآية من الأحكام الباقية في شرعنا وغير منسوخة فلا نحتاج إلى الاستصحاب ، وتام الكلام في المبحث وسابقه ولاحقه في الفقه ، وليس الغرض هنا سوى الإشارة إلى تمامية الثمرة وعدمها .

(١) الخلاف ٦ : ١٧٥ - ١٧٦ .

(٢) الشرائع ٤ : ١٥٦ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٣١ .

قوله : وفيه : أنَّ حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات (١).
 ما يحتمل استفادته من الآية ليكون محلاً للثمرة أحكام أربعة ، الأول :
 جواز العقد على إحدى المرأتين مبهم كما هو مدلول قوله تعالى : ﴿أَنْ أَنْكِحَكَ
 إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾ (٢). الثاني : جواز الاستيجار إلى أحد الأجلين مبهماً حيث
 جعل ذلك مهراً في الآية . الثالث : جواز جعل المهر في النكاح لغير الزوجة حيث
 جعل المهر فيها خدمة شعيب (عليه السلام) . الرابع : جواز جعل المهر خدمة الزوج .
 أمّا المسألة الأولى ، فممنع استفادتها من الآية لأنه قال : ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ
 أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ﴾ ولا يفيد هذا سوى مجرد الوعد ، ولا ينافي ذلك تعيين
 المرأة عند إجراء العقد عليها ، مضافاً إلى أنَّ حكم المسألة معلوم في شرعنا بالنص
 والإجماع من اشتراط التعيين فلا مجرى للاستصحاب .

وأما المسألة الثانية ، فممنع أيضاً استفادتها حيث إنَّ محل الاجارة ثماني
 حجج على الظاهر وإتمامها عشرًا مجرد تبرّع كما يظهر من قوله ﴿فَإِنْ أَتَمَمْتَ
 عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ﴾ فليس محل الاجارة مبهماً حتى يمكن استصحاب هذا الحكم ،
 ولو سلّم ظهور الآية في أنَّ محل الاجارة مبهم بشهادة قوله : ﴿أَيَّامَ الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ
 فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ حيث إنَّ ظاهره أنَّ كلا الأجلين هو الأجل المضروب في العقد ،
 نقول إنَّ حكم المسألة معلوم في شرعنا بعدم الجواز فلا شك فيه ولا استصحاب .
 وأمّا المسألة الثالثة ، فتارة نقول بمثل ما قلنا في سابقيتها من أنَّ حكم
 المسألة معلوم في شريعتنا بعدم جواز جعل المهر لغير الزوجة بالإجماع والنص
 المعلّل له بأنَّ المهر ثمن رقبته فلا يملكه غيرها حتى أنه لو جعل مالا لغير الزوجة

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٣٢ .

(٢) القصص ٢٨ : ٢٧ .

بعنوان الشرط مع الغير ليس بصحيح ، نعم لو رضيت المرأة بالنكاح بشرط أن يعطي الزوج مالاً لغيرها بحيث تعود فائدة الشرط إلى الزوجة ويعدّ الشرط شرطها فهو صحيح لا غبار عليه .

وأخرى نمنع استفادة الحكم المذكور من الآية حيث لم يظهر منها أنه جعل خدمة موسى (عليه السلام) لشعيب (عليه السلام) مهر المرأة ، ولعل شعيب (عليه السلام) آجر موسى (عليه السلام) بأجرة وأنكحه ابنته بهمر ، والغرض من اشتراط الانكاح بالاجارة المذكورة امتحان موسى (عليه السلام) حال إقامته عند شعيب (عليه السلام) زمن الاجارة وأنه يصلح أن يختاره صهرًا له أم لا .

وثالثة نقول : يمكن أن ابنة شعيب (عليه السلام) رضيت بكون مهرها كله أو بعضه خدمة أبيها شعيب (عليه السلام) كما يظهر من قوله تعالى حكاية عنها قبل ذلك ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^(١) وقد عرفت أن الزوجة لو شرطت مالاً لغيرها على الزوج ورضيت بالنكاح على هذا الوجه يصح ويعود نفعه إلى الزوجة ، وأداؤه وفاء للزوجة وتسليم إليها في الحقيقة .

وأما المسألة الرابعة ، فحكمها أيضاً معلوم في شرعنا من جواز جعل المهر كل ما يعدّ مالاً من عين أو منفعة دار أو دابة أو إنسان حر أو عبد أو غيرها ، نعم خالف الشيخ^(٢) في خصوص منفعة الزوج متمسكاً برواية مشتهية المفاد ، وقد سبقه الإجماع ولحقه على خلافه .

(١) القصص ٢٨ : ٢٦ .

(٢) الخلاف ٤ : ٣٦٦ ، المبسوط ٤ : ٢٧٣ .

قوله : الأمر السادس قد عرفت أنَّ معنى عدم نقض اليقين الخ^(١).

قد عرفت سابقاً أنه لا حاجة إلى جعل اليقين المنهي عن نقضه بمعنى المتيقن ، ولا جعل نقضه بمعنى نقض آثاره بتقدير الآثار ، بل المراد النهي عن نقض نفس اليقين ، ومرجعه إلى وجوب إبقاء اليقين ، ودعوى أنَّ إبقاء اليقين حال الشك غير معقول ، مدفوعة بما عرفت سابقاً من أنَّ المراد إبقاؤه تنزيلاً ، والغرض منه العمل على طبق ما يعمل به من تيقن بالشيء ، نعم إبقاؤه حقيقة غير معقول وليس بمراد ، ولو سلمنا أنَّ المعنى لا تنقض المتيقن لا حاجة إلى تقدير الآثار بل لا يصح ، إذ لو كان معنى لا تنقض اليقين ابق آثار المتيقن لم يشمل استصحاب نفس الحكم كالوجوب والحرمة مثلاً إذا لم يكن لهما أثر شرعي ، بل وإن كان لهما أثر لأن مقتضى هذا المعنى الحكم ببقاء الأثر دون نفس الوجوب والحرمة ليحكم بوجوب طاعتها بحكم العقل ، وهذا بخلاف ما إذا كان المراد إبقاء نفس المتيقن فإنه يشمل الأحكام والموضوعات غاية الأمر أنَّ الغرض من إبقاء الأحكام إطاعتها التي يحكم بها العقل ، والغرض من إبقاء الموضوعات ترتيب آثارها الشرعية التي حكم بها الشرع ، وإن أراد المصنف أنَّ المراد عدم نقض الآثار بالنسبة إلى الموضوعات وعدم نقض نفس المتيقن بالنسبة إلى الأحكام ، ففيه أنه لا جامع بين المعنيين حتى يمكن إرادته من قوله (عليه السلام) « لا تنقض اليقين ».

قوله : دون غيرها من الآثار العقلية والعادية^(٢).

مجموع ما استدل به لعدم حجية الأصول المثبتة وجوه ثلاثة ، وجهان للمصنف وثالثها لصاحب الفصول وسيأتي . الوجه الأول : عدم معقولية الجعل

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٣٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٣٣ .

التشريعي متعلقاً بالآثار العقلية والعادية التي هي دائرة مدار واقعها ، وقد أوضحه في المتن بما لا مزيد عليه .

ويمكن الجواب عن هذا الدليل أولاً : بالنقض بجعل الأمانة وباستصحاب الأحكام وباستصحاب الموضوعات لاثبات الآثار الشرعية ، أمّا النقض بالأمارات فلأنّ الأمانة كالبيّنة مثلاً طريق تعبدي اعتبره الشارع حجة ، كما أنّ الأصل أيضاً دليل تعبدي اعتبره الشارع عند الشك وإن لم يكن اعتباره بعنوان الطريقية فإنّ هذا ليس فارقاً فيما نحن بصدده ، فلو لم يكن الأثر العقلي والعادي قابلاً لورود الجعل والتعبد عليه لم يكن فرق بين أن يكون الدليل عليه دليل حجية الأمانة أو دليل حجية الأصل ، وأي فرق بين استصحاب حياة زيد المشكوك فيها وبين قيام البيّنة على حياته المشكوك فيها ، فلم خصّوا عدم الحجية بالأصول المثبتة دون الأمارات المثبتة .

وأمّا النقض بالأحكام المستصحة بنفسها أو الثابتة باستصحاب موضوعاتها ، فلأنّها أيضاً كآثار العقلية والعادية دائرة مدار واقعها غير قابلة للجعل ، إذ ليس المراد جعل جديد عند الشك ، مثلاً إذا قال لا تنقض الطهارة السابقة أو الوجوب السابق واحكم ببقائهما ليس المراد منه جعل طهارة أو وجوب آخر غير الطهارة السابقة وغير الوجوب السابق ، بل المراد إبقاء نفس المتيقن السابق ظاهراً بحيث لو تبين انتقاضه وعدم بقاءه واقعاً يحكم بنقض الآثار المترتبة بحكم الاستصحاب ولم يكن مجزئاً عن واقع التكليف ، فلو لم يكن الجعل والتنزيل معقولاً في الأثر العقلي والعادي لكونه دائراً مدار واقعه لم يكن معقولاً بالنسبة إلى الحكم أيضاً بعين هذه العلة .

وأمّا النقض بالموضوع ، فلأنّ الموضوع كالحياة أيضاً أمر واقعي ليس قابلاً للجعل التشريعي فيلزم أن لا يحكم باستصحابه ، ولا يندفع بما دفعه في المتن من

أنَّ معنى جعل الحياة جعل آثاره ولوازمه الشرعية دون العقلية والعادية وما يترتب عليهما من الآثار الشرعية، لأنَّ مثل هذا الاعتبار ممكن بالنسبة إلى الآثار العقلية والعادية، فيمكن أن يحكم بوجودها بمعنى ترتيب آثارها الشرعية. لا يقال إنَّ الأثر العقلي ليس مورداً للتنزيل حتى يحمل على جعل آثاره، لأنَّا نقول تنزيل ملزومه يكفي في تنزيل اللازم ولازم اللازم وهكذا كما يقول به المصنف بالنسبة إلى الآثار الشرعية الثابتة بواسطة الحكم الشرعي وإن تعددت الوسائط. فإن قلت: إنَّ قوله « لا تنقض اليقين » لا يشمل سوى نفس المتيقن وأحكامه الأولية بلا واسطة، فلا يكون الواسطة العقلية محلاً للجعل ليحمل على جعل أحكامه.

قلت: إنَّ هذا كلام في إطلاق الدليل أو قصوره عن شموله للأحكام المترتبة على مورد الاستصحاب بواسطة وهو الثاني من دليلي الماتن وسيأتي التكلّم عليه، وإنَّما الكلام الآن في معقولية ورود الجعل بالنسبة إلى الآثار العقلية ولوازمها أو عدم معقوليته، وقد عرفت أنَّ معقولية ورود الجعل على الأثر العقلي في حدِّ معقولية جعل نفس الموضوع، وإشكاله إشكاله والجواب الجواب.

ولا يخفى أنَّ مقتضى مذاق المصنف من عدم معقولية جعل الموضوع عدم شمول إطلاق قوله « لا تنقض اليقين » للموضوعات، ولا قرينة تدلّ على تيقن شموله لها حتى يلجئنا ذلك إلى تأويله بجعل أحكام الموضوعات.

وثانياً: بالحل وهو أن يقال إمّا أن نقول بمجموعية الأحكام الوضعية كما هو الحق، فحينئذ لا إشكال أنه يمكن للشارع جعل الأحكام والموضوعات ولوازمها العقلية وملزوماتها وملازماتها ظاهراً ويقول المشكوك حياته حي جعلاً وتنزيلاً ونبت لحيته تنزيلاً وزوجته باقية على الزوجية تنزيلاً وهكذا، وإمّا أن نقول بعدم مجموعيتها كما هو مذهب المصنف، ولذا جعل معنى استصحاب الموضوعات جعل

أحكامها ، فنقول لا فرق بين الموضوعات وآثارها العقلية في عدم معقولية جعل نفسها ومعقولية جعل آثارها ، فليحمل على جعل الأحكام في المقامين ليرتفع الإشكال من البين .

الوجه الثاني لعدم حجية الأصول المثبتة : أن أخبار الاستصحاب قاصرة الشمول للآثار مع الواسطة ، فإنّ القدر المتيقن من مدلولها أو الظاهر منها جعل الآثار المترتبة على المستصحب بنفسه دون آثار الآثار ، ولعله المراد مما ذكره في دفع السؤال الذي أورده على نفسه من :

قوله : قلت الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث ما يتيقنه به الخ^(١).

وفيه أولاً : النقص بالآثار الثابتة بواسطة الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب فإنّ الوجه المذكور جار فيه .

فإن قلت : فرق بين ما يترتب على الآثار العقلية أو العادية أو المترتبة على الآثار الشرعية ، فإنّ الواسطة الشرعية لما كانت قابلة للجعل يكون منجلاً بأدلة الاستصحاب ويتحقق به موضوع الآثار المترتبة على الواسطة ، وهذا بخلاف الواسطة العقلية فإنه لا وجود لها واقعاً ولا جعلاً فكيف يحكم بترتب آثارها .

قلت : إنما ينفع هذا البيان لو ثبت أن موضوع الآثار الشرعية المتأخرة أعم من وجوده الواقعي أو الجعلي نظير موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة فإنه أعم من التكاليف الواقعية والظاهرية على ما مر بيانه غير مرة ، أو ثبت بدليل الاستصحاب تنزيل الوجود الظاهري لذلك الأثر الشرعي منزلة الواقعي ، وكلا الأمرين في محل المنع ، فإنّ موضوع أدلة الآثار هو الواقع بظاهرها لا الأعم ،

وكذا ظاهر أدلة الاستصحاب على ما قرّره في المتن مجرد ترتيب الآثار في الظاهر لا جعل تلك الآثار بمعنى تنزيلها منزلة الواقع فافهم فإنه دقيق .

وثانياً: النقض بالأمارات التعبدية كالبيّنة مثلاً، فإن أدلة حجيتها بظاهرها لا تزيد على أخبار الاستصحاب بحسب المفاد، فإنها تدلّ على وجوب ترتيب الآثار على ما أخبر به البيّنة، فيلزم عدم جواز ترتيب الآثار مع الوسطة بالبيان المذكور بعينه .

فإن قلت: فرق بين الأصول والأمارات، حيث إنّ الأمارات ناظرة إلى الواقع ويثبت بها الواقع ظاهراً، بخلاف الأصول فإنه ليس فيها جهة كشف عن الواقع بل مجرد الحكم بترتيب الأثر حين الشك .

قلت: الفرق ممنوع بالنسبة إلى ما نحن بصده، لأنّ الأمانة ليست طريقاً واقعياً ليثبت بها الواقع وآثاره، بل طريق تعبدية، ولا معنى للتعبد بطريقة الشيء إلّا ترتيب آثار الواقع على مؤداه .

وتوضيح الحال في حل الإشكال والجواب عن الاستدلال أن يقال: إنّ قوله « لا تنقض اليقين » يفيد تنزيل المستصحب منزلة الواقع مطلقاً، وهو معنى إبقائه وعدم نقضه مطلقاً، وإطلاق هذا التنزيل يقتضي البناء على بقاء المستصحب بلوازمه سواء كان اللازم بلا واسطة أو معها، وإلّا لزم التقييد في إطلاق التنزيل من غير موجب له . وبعبارة أخرى ينحلّ هذا التنزيل المطلق بالنسبة إلى المستصحب إلى تنزيلات بعدد ما يترتب عليه من اللوازم، ولا يخفى أنّ هذا الإطلاق أعني إطلاق التنزيل المذكور أقوى من سائر الاطلاقات في سائر الموارد^(١) لأنّ سائر

(١) ومنه العموم المدعى في لا تنقض اليقين بالنسبة إلى جميع الأحكام والموضوعات (منه

الاطلاقات ليس بمقتضى اللفظ من الأول بل يحتاج إلى معونة من الخارج من مقدمات الحكمة ، بخلافه فيما نحن فيه فإن حقيقة التنزيل المستفادة من اللفظ تقتضي تنزيل لوازمه من الأول وإلا لم يجعل المنزل عين المنزل عليه ، لأن التفكيك بين اللازم والملزوم محال ، فلو نزل شيء منزلة شيء في بعض اللوازم دون بعض لم يجعل هو هو ، إذ ما فرض منفكاً عن اللازم غير ذاك الملزوم فافهم وتأمل بعين التدقيق ، وسيأتي تمام التحقيق إن شاء الله تعالى .

ثم لا يخفى أن ما ذكرنا من إطلاق التنزيل لا يثبت به الملزوم ولا الملازم ، لأن شيئاً منهما لا يعدّ من شؤون الشيء وتوابعه حتى يكون إثباته إثباته ، وهكذا الأمر في الأمارات أيضاً ، مثلاً لو ثبتت بالبيّنة طهارة أحد المشتبهين بالشبهة المحصورة لم يثبت ملازمه وهو نجاسة الآخر ، وكذا لو ثبتت طهارة الملاقي للمائع المرّدّد بين الماء والبول بالأصل أو البيّنة لم تثبت به طهارة المائع ، اللهم إلا أن يعدّ ذلك الملازم أو الملزوم مما أخبر به البيّنة لشدة وضوح الملازمة ، وهذا خارج عما نحن فيه ، لأنّ الكلام في إثبات لوازم المخبر به أو ملزوماته وملازماته إذا لم تكن مخبراً بها .

قوله : وهذه المسألة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع^(١).

كما إذا حصل الرضاع المحرّم بين أخ زيد وهند ، فتصير هند أخت أخ زيد ، فلو أريد بذلك أن يثبت عنوان أختية هند لزيد نظراً إلى أن أخت الأخ في النسب ملازم لعنوان الأخت ويحكم بحرمتها على زيد كان نظيراً لما نحن فيه ، هذا غاية توجيه كلام المتن .

وفيه نظر بيّن ، لأنّ ما هو المسند إلى المشهور في باب الرضاع كما هو

ظاهر المتن اجراء حكم عنوان لعنوان آخر ملازم للعنوان الأول في النسب ، ففي المثال يحكم بترتب حكم الحرمة على عنوان أخت الأخ الذي يلازم عنوان الأخت في النسب ، ويجاب بأن المحرّم في النسب هو عنوان الأخت لا أخت الأخ ، وبالجمله التنظير إنّما يصح لو كان الحكم في الشرع مترتباً على عنوان الملازم غير المتحقق وأريد إثبات ذلك العنوان بعموم المنزلة كما وجّهنا الكلام به أولاً ، لا إذا كان مترتباً على عنوان وأريد إجراؤه على عنوان آخر لم يجعل له حكم في الشرع ، إلّا أنه ملازم للعنوان الأول فافهم .

قوله : وقد استدل بعض تبعاً لكاشف الغطاء (رحمه الله) الخ^(١).

هو صاحب الفصول ذكر ذلك في مقامين : أحدهما في فصل أصل عدم الدليل دليل عدم عند الاستدلال لهذا الأصل بالاستصحاب^(٢). وثانيهما : في مبحث الاستصحاب ، فذكر ذلك في التنبيه الثاني من التنبيهات الذي عقده لبيان عدم حجية الأصول المثبتة^(٣). لكن لا يخفى أنّ ما حكاه المصنف عنه في المتن قاصر عن إفادة مرامه ، لأنه أسقط من كلامه صدره وذيله فحصل من ذلك بعض الاختلال كما سيظهر ، نعم يرد على بيان صاحب الفصول أنه إن كان السرّ في عدم حجية الأصول المثبتة هو التعارض لا غير لزمه أن يقول بحجّيته إذا فرض عدم جريان الأصل في طرف اللازم لعدم العلم بالحالة السابقة مثلاً مع أنه قائل بعدم الحجية مطلقاً فالدليل أخص من المدعى .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٣٦ .

(٢) ، (٣) الفصول الغروية : ٣٦٣ ، ٣٧٨ .

قوله : لأنها مسوقة لتفريع الأحكام الشرعية دون العادية^(١).

قد يورد عليه أن فرض كون الأخبار مسوقة لتفريع خصوص الأحكام الشرعية فقط يعني في عدم حجية الأصل المثبت ولا يحتاج إلى التمسك بذيل المعارضة . والجواب أن المراد انقهاً حكومة الأصل بالنسبة إلى الآثار الشرعية المسبوبة بالعدم على الأصل في الآثار من أخبار الباب دون الآثار العقلية ، وهذا المعنى ظاهر كلامه أو صريحه كما لا يخفى على من راجعه من أوله إلى آخره ، وإن كان ظاهر هذه العبارة بانفرادها ما فهمه المورد لكن صدرها وذيلها قرينة على إرادة ما ذكرنا .

قوله : فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية^(٢).

هذا غير وارد على صاحب الفصول لأنه قد تفتن لهذا الإشكال وأجاب بأن أخبار الباب تدلّ على الحكومة بالنسبة إلى الآثار الشرعية وتبقى المعارضة بالنسبة إلى غيرها .

قوله : إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار الخ^(٣).

أمّا الشق الثاني من التردد فليس بمراده قطعاً ، بل صريح كلامه أن كلامه مبني على التمسك بالأخبار دون الظن ، بل الشق الأول أيضاً ليس بمراد ، بل المراد ما عرفت من عدم دلالة الأخبار على حكومة الأصل بالنسبة إلى الآثار العقلية كما تدل على الحكومة بالنسبة إلى الآثار الشرعية .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٣٧ .

(٢) ، (٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٣٧ .

قوله : لم يكن إشكال في أنّ الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم^(١).

الإنصاف أنّه لو أغمضنا عن حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللازم كما سيأتي بيانه في مسألة تعارض الاستصحابين وأشار المصنف إليها هنا أيضاً ، لا مفرّ من التعارض إذ كما أنّ الظن بالملزوم مستلزم للظن باللازم كذلك الظن بعدم اللازم مستلزم للظن بعدم الملزوم ، ولا فرق في ذلك بين اللوازم الشرعية والعقلية ، نعم بناء على الحكومة يلزم حجية الأصل المثبت بناء على الظن ، لكن هذا إذا قلنا بحجية هذا الظن بالنسبة إلى اللازم كما هو حجة بالنسبة إلى الملزوم ، ولما منع أن يمنع ذلك ، لأنّ الظن في الملزوم لمّا كان حاصلاً من جهة الحالة السابقة المتيقنة كان متبعاً عند العقلاء وقامت عليه السيرة ، بخلاف الظن في اللازم فإنه ليس مستنداً إلى الحالة المتيقنة في سابقه وهو الملاك في الحجية ولم يوجد فيه ، اللهم إلا أن يدعى أنّ بناء العقلاء على اعتبار الظن الحاصل من الحالة السابقة والظن الحاصل من ذلك الظن ولو بواسطة أو وسائط ، وهو كما ترى فافهم .

قوله : إلا أن يوجّه الخ^(٢).

وهو الوجه ، بتقريب أنّ القضية المستفادة من الأدلة هو هكذا : من أسلم حال حياة مورّثه يرث بموته ، ويصدق في الفرض أنّ الولد أسلم حال حياة أبيه بالحياة الاستصحابي فيرث بموته ، نظير استصحاب الطهارة بعينه فإذا صلّى مستصحب الطهارة يصدق أنه صلّى حال الطهارة المستصعبة وجداناً فتترتب

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٣٨ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٣٩ .

عليه الصحة، وقد سلك صاحب الجواهر^(١) هنا مسلكاً آخر، وهو أن الولدية مقتضية للارث والكفر مانع، فإذا علمنا بالمقتضي وشككنا في المانع نعمل بالمقتضي ولا نحتاج إلى الاستصحاب، لكن هذا مبني على اعتبار قاعدة الاقتضاء وهو في محل المنع.

قوله: كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرائع^(٢).

الفرع الذي ذكره في الشرائع^(٣) قبل هذا الفرع هو أنه لو مات المسلم عن ابنين مثلاً فتصادقا على تقدم إسلام أحدهما على موت الأب وادّعى الآخر مثله فأنكر أخوه، فالقول قول المتفق على إسلامه مع يمينه أنه لا يعلم أن أخاه أسلم قبل موت أبيه، وكذا لو كانا مملوكين فاعتقا واتّفقا على حرية أحدهما واختلفا في الآخر انتهى. ولا يخفى أنه لم يعلم من هذا الفرع أن سبب الميراث إسلام الولد أو حرّيته حال حياة الأب لا تقدم الإسلام على الموت بل كل منهما محتمل لو لم نقل بكون الثاني أظهر.

قوله: فإن كان اللازم في الحكم بالنجاسة إحراز وقوعها في زمان القلة^(٤).

هذا على القول بأن الانفعال بالملاقاة معلق على القلة، وأما على القول بأن عدم الانفعال والعصمة معلق على الكرية فينعكس الأمر وتكون أصالة عدم الكرية حين الملاقاة خالياً عن شوب الاثبات، لأنّ العصمة حكم مترتب على نفس

(١) جواهر الكلام ٤٠ : ٥٠٤ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٣٩ .

(٣) الشرائع ٤ : ١٢٠ .

(٤) فرائد الأصول ٣ : ٢٤٠ .

الكرية التي تجري أصالة عدمها ، فالمقتضي للنجاسة وهو الملاقاة يؤثر أثره ، وأما أصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكرية فلا يثبت وقوع الملاقاة حين الكرية ليرتب عليه الطهارة ، نعم هنا احتمال آخر وهو أن تكون القلة شرطاً للانفعال والكرية شرطاً للعصمة أيضاً بناء على جواز أن يكون كل من الحكمين المتضادين معلّقاً على ضد ما علّق عليه الآخر ، وحينئذ يتعارض الأصلان خالياً عن شوب الاثبات من الجانبين ، وعلى أي تقدير لا فرق بين أن تكون القلة أمراً عديمياً هو عدم الكرية كما هو الأظهر ، أو وجودياً مضاداً للكرية ، وحينئذ يستصحب نفس القلة لو فرض كونها موضوع الحكم .

والتحقيق أنّ الأصل المذكور خال عن شوب الاثبات مطلقاً ، وذلك لأنّ أصالة عدم الكرية كافٍ في ترتّب الحكم الشرعي لا حاجة إلى توسيط الواسطة العقلية ، لأنّ حكم الانفعال مترتب على الملاقاة حال عدم الكرية ، أما الملاقاة فهي وجدانية ، وأما قيده وهو وقوعها حال القلة فهو أيضاً وجداني ، غاية الأمر أنّ القلة هذه ليست واقعية بل استصحابية ، فنقول نقطع بوقوع الملاقاة حال القلة الاستصحابية وهو كاف ، وهذا بعينه نظير استصحاب الطهارة لاثبات صحة الصلاة فيقال إنّ وقوع الصلاة وجداني وكونها حال الطهارة أيضاً وجداني ، نعم نفس الطهارة هذه التي تقع الصلاة حالها ثابتة بالأصل ، ونظير ما لو شك في وصول الماء إلى حدّ الكر ولم يقع الملاقاة بعد فإنه يستصحب عدم الكرية ويقال إنّّه ينجس بالملاقاة فيما سيأتي ، ولا يقال إنّ استصحاب عدم الكرية لا يثبت وقوع الملاقاة في زمان القلة وهكذا فيما نحن فيه ، ولا فرق بين العلم بتحقيق الملاقاة في السابق وجداناً وبين العلم بتحقيقه في اللاحق لو فرض كونها حال عدم الكرية الثابت بالاستصحاب ، هذا كلّه على تقدير القول بكون القلة وعدم الكرية شرطاً للانفعال بالملاقاة كما هو ظاهر المتن واضح .

وكذا على القول بأنّ الكرية مانعة عن الانفعال بل أوضح ، إذ المقتضي للانفعال وهو الملاقة يؤثر أثره حال عدم المانع منه الثابت بالأصل ، وأمّا أصالة عدم الملاقة إلى زمان الكرية المفيد للطهارة فعلى القول الأول على ما هو ظاهر المتن غير داخل في الأصل المثبت كما أشار إليه في المتن ، ومرجع هذا الأصل إلى أصالة عدم حدوث سبب النجاسة وهو الملاقة حال القلّة ، وأمّا على القول الثاني فهو داخل في الأصل المثبت ، لأنّ الحكم بالفرض مترتب على الملاقة حال الكرية لا على عدم الملاقة حال عدم الكرية إلى زمان الكرية ، فلا يمكن إثبات الأمر الأول باستصحاب عدم الملاقة إلى زمان الكرية إلّا بالملازمة العقلية بعد العلم بأصل الملاقة ، وأمّا تشخيص أنّ القلّة شرط للانفعال أو الكرية مانعة عنه أو هما معاً فهو موكول إلى محلّه في الفروع .

قوله : فالاحتمالان فيه سواء^(١).

الاحتمال الأول تقديم قول الجاني لأصالة عدم السراية وعدم اشتغال ذمته بأزيد من أصل الجناية المعلومة ، والاحتمال الثاني تقديم قول الولي لأصالة عدم شرب السم اللازم منه عقلاً وقوع الموت المفروض بالسراية ، وهذا لا ريب في كونه من الأصول المثبتة .

قوله : والمستفاد من الكل نهوض استصحاب الحياة لاثبات القتل^(٢).

يمكن أن يمنع كون استصحاب الحياة هذا من الأصل المثبت ، لأنّ عنوان القتل يتحقق بقدر الشخص بقيد كونه حياً ، أمّا القدر فمتحقق وجداناً وأمّا قيده فبالأصل . والتحقيق أنّ القتل عنوان بسيط مسبّب عن قدر الشخص الحي ، فإن علم

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٤٠ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٤١ .

بالسبب بجميع أجزائه وقیوده یعلم المسبب ، وإن ثبت السبب أو بعض أجزائه أو قیوده بالأصل یلزمه ثبوت المسبب عقلاً ، ففیما نحن فیهِ لو أُريد إثبات القتل باستصحاب حياة الملفوف كان إثباتاً للمسبب أعني القتل باستصحاب قيد السبب لأجل الملازمة العقلية الحاصلة بینهِ و بینهِ .

قوله : إلى غير ذلك ممّا لا یحصى من الأمثلة التي نقطع بعدم جریان الأصل لاثبات الموضوعات (١).

فتحصل أنه یظهر من مذاق فقہائنا أنهم یعملون بالأصول المثبتة فی جملة من الموارد كما فی الأمثلة الأولى ، ولا یعملون بها فی جملة أخرى كما فی الأمثلة الأخيرة ، ولأزم القول بحجية الاستصحاب من باب الظن اعتبار الجميع ، ولأزم القول بحجیته من باب التعبد عدم اعتبار الكل ، وإنما الإشكال فی التفكيك والفرق بین هذه الأمثلة ، ونحن نقول أيضاً بعد ما عرفت ممّا سابقاً من عدم الفرق بین القول بكون اعتبار الاستصحاب من باب الظن أو التعبد أنّا نجد الفرق من أنفسنا بین الأمثلة كما فرّقوه ، فلا بدّ من بیان ضابطة یتمیّز بها مورد الحجة منها من غير الحجة ، ثم بیان مدرك لتلك الضابطة فنقول :

یمكن أن یكون الضابط أن كل مورد یكون الأثر العقلي نفس موضوع حكم الشرع كالأمثلة الأخيرة فلا یثبت باستصحاب الملزوم ، وكل مورد یكون الأثر العقلي أو العادي قیداً للموضوع المتحقق بالوجدان فیثبت بالاستصحاب ، ففي مثال الملفوف لو كان المشكوك أصل القدّ الذي یتحقق به القتل فلا یثبت باستصحاب بقاءه على اللف ، ولو كان الشك فی القيد المعتر في القدّ فی كونه سبباً للقتل وهو الحياة فیثبت باستصحاب الحياة ، وكذا مثال بقاء الماء فی الحوض

لا ثبات أصل موضوع الغسل من قبيل الأول وهكذا في باقي الأمثلة .
وأما المدرك لهذه الضابطة ، فهو أنه قد يكون استلزام أمر لأمر آخر واضحاً غاية الوضوح بحيث يكون تنزيل تحقق الملزوم في قوة تنزيل اللازم ويفهم من تنزيله تنزيله عرفاً ، أو يكون ذلك أعني شدة وضوح الملازمة منشأ لعدّ آثار اللازم آثار الملزوم عرفاً ، ففي هذا القسم يحكم بترتب آثار اللازم باستصحاب الملزوم لمساعدة العرف على أن تنزيل الملزوم منزلة الموجود تنزيل اللازم أيضاً ، أو على أن أثر اللازم أثر الملزوم ، ولا يتفاوت الأمر على هذا البيان بين كون حجية الاستصحاب من باب التعبد أو من باب الظن ، أما على الأول فواضح ، وأما على الثاني فبدعوى أن السيرة وبناء العقلاء اللذين يكونان منشأ للظن النوعي ودليلاً عليه يساعدان على ذلك دون غيره ، وقد يكون اللزوم غير واضح بعيداً عن أفهام أهل العرف يحتاج إلى إعمال رويّة وفكر ، ففي هذا القسم لا يحكم بترتب آثار اللازم لعدم مساعدة العرف وبناء العقلاء على ذلك ، ولعلّ ما ذكره المصنف في المتن من الفرق بين الوساطة الخفية والجلية يرجع إلى ما ذكرنا في الجملة ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا المجال والله أعلم بحقيقة الحال .

ثم لا يخفى أن ما توهم من أن تطبيق الأحكام الكلية على مصاديقها الثابت موضوعها بالاستصحاب من قبيل الأصل المثبت اشتباه غير خفي على المتأمل ، ولعل المتوهم توهم أن الأحكام الكلية ثابتة للموضوعات الكلية ومصاديق الموضوع لا حكم لها في الجعل الشرعي ، إلا أن العقل يحكم بسراية أحكام الطبيعة إلى أفرادها .

والتحقيق أن الأحكام المترتبة على الموضوعات الكلية واردة على المصاديق في الحقيقة لأنها عينها ، والكليات مرآة للمصاديق وعنوان وجودها في الذهن معرّى عن الخصوصيات المشخصة والمصنّفة ، ولا تغاير بينهما في الحقيقة

حتى يكون أحدهما ملزوماً والآخر لازماً ، ومن هنا قلنا إنه يجوز قصد أمر الاجارة في العبادات الاستيجارية ردّاً على من قال إنّ الأمر المتعلق بالوفاء بالاجارة والعقود توصلّي لا يمكن قصد التقرب به ليحصل به العبادة ، وحلّه أنّ أمر الاجارة على النحو الكلي عين الأمر بالوفاء بالاجارات الخاصة فهو تابع لموارده ، فإن كان متعلّقاً بالعبادة يكون تعبدياً وإن كان متعلّقاً بالمعاملة يكون توصلّياً .

قوله : منها ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين (١).

لم يعلم أنّ التنجيس مترتب على السراية ، بل الظاهر أنه مترتب على ملاقة النجس مع الرطوبة ، فلا يكون استصحاب الرطوبة من الأصل المثبت ، فإنّ الملاقاة وجداني وقع حال الرطوبة الاستصحابية فافهم .

قوله : ومنها أصالة عدم دخول هلال شوال (٢).

نمنع خفاء الواسطة في المثال ، بل الواسطة جلية ظاهرة غاية الظهور ، نعم لا يبعد دخوله فيما ذكرنا من الضابط لموارد حجية الأصل المثبت .

قوله : وفيه نظر (٣).

لعلّ وجهه أنّ هذا المثال من قبيل خفاء الواسطة فلا حاجة إلى التمسك بالإجماع والسيرة ، وفيه نظر . ويمكن أن يكون إشارة إلى أنّ الإجماع والسيرة يكشفان عن حجية الظن بعدم الحاجب إذا حصل كما هو الغالب ، ونمنع الإجماع والسيرة في غير الصورة المفروضة كما في صورة الشك الحقيقي ، ويشهد لهذا الاحتمال أنّ المصنف قيّد المسألة في فتاواه بصورة الظن بعدم كما ذكرنا .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٤٤ .

(٢) ، (٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٤٥ .

ويمكن أن يكون إشارة إلى أنَّ المتيقن من مورد الإجماع والسيرة من البناء على عدم الحاجب هو العلم العادي أو الظن المتأخّم للعلم بالعدم كما هو الأغلب ، وأمّا في غيره نمنع الإجماع والسيرة على عدم الفحص والبناء على العدم .

قوله : وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزأي مفهومه بالأصل^(١).

لكن التحقيق أنَّ الحدوث معنى بسيط يعبر عنه بالوجود الابتدائي ، وليس أمراً مركباً من الوجود وسبق العدم .

قوله : من باب انغسال الثوب بماءين مشتبهيين^(٢).

يحتمل أن يراد أنه من باب انغسال الثوب بماءين اشتبه قليلهما بكثيرهما مع طهارة كليهما ، ويحتمل أن يراد أنه من باب انغسال الثوب بماءين اشتبه الطاهر منهما بالنجس منهما كما هو الظاهر من العبارة والمعهود من الاناءين المشتبهيين في السنة القوم ، وكلا الاحتمالين محل نظر إذ كون ما نحن فيه من قبيل انغسال الثوب مرة بالماء الكثير ومرة بالماء القليل باطل للقطع بطهارة الثوب في المقيس عليه بانغساله بالكثير أولاً أو آخرأ ، ولم يحتمل طريان النجاسة بعد التطهير ، وهذا بخلاف ما نحن فيه لأنّ المغسول به هنا ماء واحد طرأت عليه حالتان ، ويحتمل أن يكون حال قلته متقدماً على حال كثرته ، وانغسال الثوب به أولاً قد أوجب نجاسة القليل ولم يطهر الثوب ، ولا ريب أنّ القليل النجس لو صار كراً بالتدريج يبقى على النجاسة فانغسال الثوب به ثانياً لا يفيد الطهارة ، نعم لو كان حال كثرته متقدماً على حال القلّة طهر الثوب بانغساله به ولم يطرأ النجاسة بعده . وبالجملّة

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٤٨ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٤٩ .

فالطهارة محتملة لا مقطوعة ، نعم لو قلنا بطهارة القليل النجس المتم كراً أو فرضنا أن الكثرة الطارئة كانت بحيث كان الماء حالها طاهراً معصوماً صحت المقايسة ، إلا أن الأول خلاف المختار والثاني خلاف الظاهر .

ومما ذكرنا ظهر أن كون ما نحن فيه من قبيل انغسال الثوب بالماء ين المشتبه طاهرهما بنجسهما أيضاً باطل ، لأنه يحكم بطهارة الثوب في المقيس عليه لأجل أن نجاسة الثوب السابقة مقطوعة الزوال ونجاسة أخرى لاحقة بملاقاة الماء النجس مشكوكة الحدوث ولا مانع من استصحاب الطهارة المتيقنة الحدوث ، ولو قيل بأنه معارض باستصحاب النجاسة المتيقنة حال انغساله بالنجس من الماء ين بناء على جريانه أيضاً يرجع إلى قاعدة الطهارة .

ولا يخفى أن هذا الوجه لا يجري فيما نحن فيه ، لما عرفت من أن النجاسة السابقة في الثوب غير مقطوع الزوال بل محتمل البقاء ، بل التحقيق فيما نحن فيه هو الحكم بنجاسة الثوب والماء جميعاً ، لأن الماء في يوم الخميس في فرض المتن مستصحب القلة فانغسال الثوب به يوجب تنجسه بحكم الاستصحاب ولا يظهر بتتيممه كراً بالفرض حتى يوجب طهارة الثوب بانغساله به ، فالثوب مستصحب النجاسة والماء متنجس باستصحاب القلة .

ومن أمثلة المقام المرأة الدامية لو علمت بأنها تحيض في الشهر سبعة مثلاً ولا عادة لها بحسب الوقت فيجري في حقها استصحاب الطهر إلى أن تبقى من الشهر سبعة أيام ، لكن لا يمكن أن يثبت به حيضية السبعة الأخيرة بناء على عدم حجية الأصول المثبتة ، نعم يمكن أن يقال إنه بعد مضي ثلاثة وعشرين من الشهر يعلم بتحقق الحيض وانقضاء الطهر السابق قطعاً فيستصحب بقاؤه إلى آخر الشهر ، لكنك عرفت المناقشة في هذا الاستصحاب سابقاً من أن زمان الشك غير متصل بزمان اليقين السابق والاتصال هذا معتبر في جريان الاستصحاب لأنه عبارة عن

الأخذ باليقين السابق على زمان الشك وإلغاء الشك ، وقد مرّ بيان ذلك بأوضح وجه فتذكر ، ولعلّه لذا اختار المصنف في فقهه التمسك باستصحاب الطهر إلى زمان العلم بانقضائه ، والتمسك بأصالة البراءة عن أحكام الحائض منه إلى آخر الشهر فهي بحكم الطاهر في جميع الشهر فتدبر .

قوله : فإمّا أن يجهل تاريخهما^(١).

وأيضاً إمّا أن يمكن اجتماع الحادّين في زمان واحد ويحتمل التقارن كما لو علم بحدوث كرية الماء وملاقاة الثوب له وشك في التقدم ، وكما لو علم باسلام الوارث وموت المورث وشك في التقدم ، وكما لو علم بصدور البيع من الراهن مع إذن المرتهن للعين المرهونة ورجوع المرتهن عن إذنه وشك في التقدم ، وكالجمعتين في أقل من فرسخ مع الشك في التقدم وهكذا .

وإمّا أن لا يمكن اجتماعهما في زمان كما في مسألة تعاقب الحدث والطهارة أو الخبث والطهارة أو قلّة الماء وكريته مع اشتباه المتقدم وهكذا .

قوله : وأمّا أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثّل^(٢).

هذه العبارة قد صارت مطرح الأنظار وأوجبت كثرة القيل والقال ، والظاهر بل المقطوع أنّه أراد أصالة عدم أحدهما إلى زمان الآخر ، والتعبير بلفظ « في » مكان إلى وقع مسامحة أو سهواً وذلك لوجوه :

أحدها : أنّ أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر غير جارية في حدّ نفسها ، ألا ترى أنّه لا يمكن أن يقال إنّ الأصل عدم الملاقاة في حال حدوث

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٤٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٤٩ .

الكريّة لمعارضته بأصالة عدم الملاقاة في زمان القلة ، وكذا أصالة عدم الكريّة في زمان الملاقاة معارضة بأصالة عدم الكريّة بعد الملاقاة فتأمل .

الثاني : أنّ مؤدّى العبارة على معنى « في » قد ينتج خلاف المقصود كما في المثال المذكور ، فإنّ أصالة عدم الكريّة في زمان الملاقاة موجب للنجاسة ، وكذا أصالة عدم الملاقاة في زمان الكريّة أيضاً موجب للنجاسة فكيف يتعارضان ويتساقطان ، وهذا بخلاف معنى « إلى » فإنّ أصالة عدم الكريّة إلى زمان الملاقاة موجب للنجاسة كالأول ، وأمّا أصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكريّة موجب للطهارة فيتعارضان .

الثالث : أنّ التكلم في إمكان إثبات التقارن وعدمه على ما تعرّض له عقيب هذا الكلام إنما يتصوّر على معنى « إلى » كما لا يخفى ، فإنه على معنى « في » جريان الأصلين ينفي التقارن .

وكيف كان ، ما ذكره من جريان الأصلين وتعارضهما مدخول بما مرّ مراراً من أنّ الظاهر من أخبار الباب جريان حكم اليقين السابق إلى زمان الشك المتصل بذلك اليقين لا تفيد أزيد من ذلك ، وفي مسألتنا هذه اليقين المتصل بزمان الشك غير معلوم لأنه مردّد بين أمرين متيقنين في السابق أحدهما سابق على الآخر ، ولا ريب أنّ السابق منهما منفصل عن زمان الشك والآخر المتصل بزمان الشك غير معلوم وإلّا لم نحتج إلى الاستصحاب ، لكن هذا الإشكال مختص بما علم تعاقب الحادثين ولم يحتمل التقارن كما لا يخفى .

قوله : وإن كان أحدهما معلوم التاريخ^(١).

يعني أن يكون تاريخ حدوث أحدهما معلوماً وتاريخ حدوث الآخر

مجهولاً ، وفي حكمه ما لو كان تاريخ حدوث كلا الحادثين مجهولاً لكن كان تاريخ وجود أحدهما معلوماً كما إذا علمنا بأن الماء كان كراً في أول الزوال ولم نعلم زمان الملاقاة وإن جهلنا تاريخ حدوث الكرية ، فإنّ في هذا المثال أيضاً تجري أصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكرية وهو الزوال وما بعده دون أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة .

قوله : وربما يتوهم جريان الأصل في طرف المعلوم الخ^(١).

قد عرفت أنّ التعبير الصحيح أن يقال الأصل عدم وجود الحادث الفلاني إلى زمان الحادث الآخر لا في زمان الحادث الآخر وإلاّ لم يتعارض الأصلان في المثال بل مقتضاهما واحد وهو النجاسة .

والتحقيق أنّ الحادث المعلوم التاريخ يمكن اعتباره بوجوه ثلاثة ، الأول : اعتبار وجوده المطلق ، وبهذا الاعتبار لا وجه لجريان الاستصحاب فيه ، لأنّ مبدأ وجوده وغاية عدمه معلوم لفرض العلم بالتاريخ فلا يشك فيه أصلاً ، وأمّا الآخر المجهول التاريخ يجري استصحاب عدمه إلى ذلك الزمان المعلوم للجهل بتاريخ حدوثه بالفرض .

الثاني : اعتبار وجوده المقيد بكونه في زمان الآخر أي الوجود الخاص وهو وجود الملاقاة المقيدة بكونها في زمان الكرية أو الكرية المقيدة بكونها في زمان الملاقاة ، وبهذا الاعتبار لا يمنع العلم بوجوده المطلق من جريان استصحاب عدم وجوده المقيد لأنّه مسبوق بعدم ولم يعلم انقلابه إلى الوجود ، وإنما علم بالوجود المطلق ، فإنّ يكون الطرف المعلوم مساوياً للطرف المجهول

في أن الوجود المقيد بكونه في زمن الحادث الآخر مشكوك فيه في كليهما ومسبوق بالعدم ، فيجري الأصلان من الجانبين ويتعارضان فتأمل .

الثالث : اعتبار وجوده المقيد بكونه في زمان الآخر بمعنى تقيّد وجوده بكونه كذا ويرجع إلى نفس اتّصاف الوجود المطلق بكونه في زمان وجود الحادث الآخر ، وهذا لا يجري فيه الاستصحاب لا في طرف معلوم التاريخ ولا في طرف مجهول التاريخ ، فلا يمكن أن يقال الأصل عدم اتّصاف الملاقاة المعلوم بكونه في زمن الكرية ، أو الأصل عدم اتصاف الكرية بكونها في زمن الملاقاة لعدم العلم بالحالة السابقة ، يعني لم يعلم أن هذه الملاقاة الموجودة في الخارج لم تكن مقارنة للكرية في زمان ما حتى يستصحب ذلك العدم .

إذا عرفت ذلك عرفت أن المناسب لتفصيل المصنف من جريان الأصل في طرف مجهول التاريخ دون الطرف المعلوم هو الاعتبار الأول ، وينطبق عليه قوله ويندفع بأن نفس وجوده غير مشكوك في زمان ، وظاهر العبارة حيث عبّر بأن الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر ، وكذا قوله وأما وجوده في زمان الآخر الخ هو الاعتبار الثاني ، وتعليل عدم جريان الاستصحاب في الطرف المعلوم بأنه غير مسبوق بالعدم يناسب الاعتبار الثالث فليتأمل كي لا يختلط الأمر ، فإن العبارة غير خالية عن التشويش .

ثم اعلم أن ما ذكرنا في مجهولي التاريخ من قضية عدم اتصال زمان الشك باليقين المعتبر في جريان الاستصحاب وبذلك منعنا من جريان الاستصحاب يجري بالنسبة إلى الطرف المجهول هنا ونمنع من جريان الاستصحاب فيه لذلك ، مثلاً في مسألة تقدم الطهارة أو الحدث لو علم تاريخ الطهارة وأنه أوّل الزوال لا تجري أصالة بقاء الحدث إلى الغروب لعدم اتصال زمان الشك بالحدث المقطوع به ، لاحتمال كونه قبل الزوال وانقطع بفصل الطهارة ، وبيان آخر نقول الحدث

المتيقن مردّد بين كونه حدثاً متيقن الزوال لاحتمال كونه قبل الزوال ومشكوك الحدوث باحتمال كونه بعد الزوال فيدخل في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي الذي قد مرّ عدم حجية الاستصحاب فيه ، نعم لا مانع من استصحاب معلوم التاريخ في نفسه كالطهارة في الفرض المذكور إلى الغروب مثلاً لاتصال زمان الشك باليقين بالطهارة ولا مانع غيره أيضاً فليتأمل فإنّا لم نجد في المسألة قولاً بجريان الاستصحاب بالنسبة إلى معلوم التاريخ دون المجهول إلاّ أنه مقتضى القاعدة فتدبر .

قوله : ومسألة اشتباه الجمعيتين^(١).

الظاهر أنّه لا إشكال في وجه المسألة بالنسبة إلى أهل كل من الجمعيتين ، فإنّ كلّاً منهما يجري في حقه أصالة عدم المانع من صحة صلاته ، ولا يضرّه العلم الاجمالي ببطان إحدى الصلاتين واقعاً وهي الصلاة المتأخّرة لأنّه من قبيل واجدي المني في الثوب المشترك ، وأمّا بالنسبة إلى غير أهل الجمعيتين لو أراد إقامة جمعة أخرى فإن علم بسبق إحدى الجمعيتين على الأخرى وصحتها لا يجوز له الاقامة لعلمه بتحقيق المانع وهي الجمعة الصحيحة بينه وبين الفرسخ ، وإن لم يعلم بالسبق واحتمل التقارن يجوز له الاقامة اعتماداً على أصالة عدم المانع بعد تعارض أصالة عدم كل منهما إلى زمان الآخر ، هذا كله في مجهولي التاريخ ، أمّا إذا علم تاريخ إحداهما فأصالة عدم الأخرى إلى زمانه قاضية بصحتها .

واعلم أنّ صاحب الجواهر^(٢) حكم ببطان الجمعيتين في الفرض ناسباً له إلى الأصحاب مطلقاً حتى في صورة العلم بتاريخ احدهما ، تمسكاً بأنّ شرط الصحة

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٥١ .

(٢) جواهر الكلام ١١ : ٢٥٤ .

سبق زمان هذه الجمعة على الأخرى ولا يمكن إحرازه ، لأن أصالة عدم وجود الأخرى إلى زمانه لا يثبت عنوان سبقها على الأخرى فتأمل وتامم البحث في الفقه .

قوله : ومسألة اشتباه تقدم رجوع المرتهن الخ^(١).

الظاهر الحكم بصحة البيع مستنداً إلى أصالة بقاء الاذن وعدم الرجوع إلى زمان البيع ، ولا تعارضه أصالة عدم البيع إلى زمان الرجوع ، لأنه لا يثبت وقوع البيع بعد الرجوع وتأخره عنه حتى يقتضي الفساد ، والعدم المستصحب لا أثر له شرعاً فلا يجري استصحابه ، هذا مع الجهل بتاريخهما .

وأما إذا علم تاريخ أحدهما فإن كان المعلوم تاريخ البيع جرت أصالة بقاء الاذن وعدم الرجوع إلى زمانه فيحكم بصحته لاحراز شرطها بالأصل ، وإن كان المعلوم تاريخ الرجوع يحكم بفساده لعدم إحراز شرطه بوجه ، وأصالة عدم وقوع البيع إلى زمان الرجوع غير جارية لأنها لا تثبت وقوعه بعد الرجوع ، مع أنه لو كانت جارية اقتضت البطلان أيضاً .

قوله : لزوم النقل وتعدد الوضع والأصل عدمه^(٢).

توضيحه : أن وضع صيغة الأمر للوجوب معلوم ، ووضعها لمعنى آخر في السابق غير معلوم والأصل عدمه ، ويلزمه عقلاً ثبوت هذا المعنى في السابق أيضاً وعدم النقل ، لكن يمكن أن يعارض هذا الأصل بأصالة عدم تحقق وضع صيغة الأمر للوجوب إلى زمان العلم بتحقيقه ويلزمه عقلاً كونها موضوعة في السابق لمعنى آخر وحصل النقل ولا حكومة لأحد الأصلين على الآخر ظاهراً ، فيتأمل .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٥١ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٥٤ .

قوله : وقد استظهرنا سابقاً أنه متفق عليه في الأصول اللفظية^(١).

إن قلنا بجريان الأصول في مباحث الألفاظ من باب الاستصحاب التعبدي كان الإشكال في حجية مثبتته كغيره لا فرق بينهما ، وإن كان من باب الظن فإن أريد به الظن الشخصي على أبعد الاحتمالين فيدور الأمر مداره وليست قاعدة كلية ، وإن أريد به الظن النوعي مستنداً إلى الاستقراء والغلبة تمنع كون غالب الألفاظ غير منقولة باقية على المعنى الذي وضع له أولاً ، وبناء العقلاء على ذلك أيضاً ممنوع .

قوله : الأمر الثامن قد يستصحب صحة العبادة الخ^(٢).

لا بأس بأن نشير إلى جميع الوجوه المحتملة ليتضح محل جريان الاستصحاب عن غيره ، واعلم أولاً أن الكلام هنا محض في صحة إجراء استصحاب الصحة مع الاغماض عن الأصول الأخر لو كانت جارية كالبراءة وقاعدة التجاوز ونحوها ، فنقول قد يقال إن الفعل المركّب المأمور به لا يتصف بوصف الصحة إلا بعد كمالها تام الأجزاء والشرائط وفي أثناء العمل لا يتصف بصحة ولا فساد ، وهذا الاحتمال بعيد في الغاية ، لأن الامتنال وموافقة الأمر يحصل بالشروع في المركّب شيئاً فشيئاً إلى أن يتّمه بشهادة العقل والعرف . وقد يقال إن وصف الصحة يعرض لأجزاء المركّب من أول الشروع فيه شيئاً فشيئاً إلا أنه لا يعلم به إلا بعد تمام العمل ، لأن صحة كلّ جزء مشروطة بانضمام باقي الأجزاء صحيحاً إليه ، وحيث إنه لا يعلم المكلف بذلك لا يمكنه الحكم باتصاف أجزاء العمل بالصحة إلا بعد تمامه .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٥٤ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٥٥ .

وقد يقال إنّ كل جزء يوجد يتصف بالصحة في حدّ نفسه من غير توقّف على وجود الأجزاء التالية .

ولا يخفى أنه لا وجه لدعوى جريان استصحاب الصحة في أثناء العمل على الاحتمال الأول ، لأنّ وصف الصحة قبل تمام العمل مقطوع بعدم على هذا الاحتمال ، وكذا على الاحتمال الثاني لفرض عدم تحقق اليقين بالصحة إلّا بعد تمام العمل فلا متيقن في أثناء العمل حتى يمكن استصحابه ، فانهصر صحة دعوى جريان الاستصحاب في الاحتمال الثالث لأنه بوجود كل جزء نحكم بوصفه بالصحة واقعاً بالفرض ، ويمكن أن يشك في الصحة فيما بعده ونقول فيه إنّ المفسد المحتمل قد يكون إفساده بمعنى أنه مانع عن صحة الأجزاء الباقية كما يظهر من المتن ، وقد يكون بمعنى أنه مزيل لوصف الصحة عن الأجزاء الماضية ، وقد يكون بمعنى أنه مزيل لصحة الأجزاء الماضية مانع عن صحة الأجزاء التالية ، فإن كان الثاني فلا مانع من جريان استصحاب الصحة عند الشك فيها لفقد ما يشك في شرطيته أو وجود ما يشك في مانعيته ، وإن كان الأول فلا معنى لاستصحاب الصحة عند الشك للعلم بصحة الأجزاء الماضية ، وإنما الشك في وجود الصحة بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة ، فليس هناك شيء يمكن استصحابه كما بيّنه في المتن .

وأما على الثالث ، فإنه وإن أمكن إجراء استصحاب الصحة أعني صحة الأجزاء السابقة إلّا أنه لا يفيد بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة للزوم إحراز صحتها أيضاً وهي مشكوكة من الأصل ، والحاصل أنه يمكن إجراء استصحاب الصحة على بعض الوجوه ، فيمكن حمل كلام من تمسك به على ذلك الوجه .

لكن الانصاف عدم جريانه لما عرفت من انحصار مورد جريانه بما إذا شك في الفساد بالمعنى الثاني ، ولا نعلم له مصداقاً في الشرعيات في الصوم والصلاة

والحج ونحوها ، إذ ما علم لنا من مفسداتها أو شك فيه مردّد بين كونه مفسداً للسابق فقط أو اللاحق فقط أو هما معاً ، والاستصحاب لا يجري إلّا إذا علمنا بأنّه من القسم الأول ولم نعلم به .

ثم لا يخفى أنّ الحق من الوجوه الثلاثة المتقدمة لاتصاف العمل بوصف الصحة هو الوجه الثاني ، لأنّ الكلام في المركّب الارتباطي ، ولا معنى للارتباط سوى توقف صحة كلّ جزء منه على وجود الآخر وصحته ، وقد عرفت أنّه لا معنى لاستصحاب الصحة على ذلك الوجه ، وقد ظهر مما ذكرنا أنّ المصنف في اختياره عدم جريان استصحاب الصحة بنى الأمر على الوجه الأول من الاحتمال الثالث بدعوى عدم معقولية الوجهين الآخرين وسيأتي ما فيه .

قوله : ضرورة عدم انقلاب الشيء عما وجد عليه^(١).

انقلاب الشيء عمّا وجد عليه ضروري البطلان لكن بحسب التكوين ، وأمّا بحسب الجعل والتشريع فيمكن أن يجعل الشارع الموجود كالمعدوم تنزيلاً ولا دليل على بطلان هذا الانقلاب ، بل الدليل على صحته قائم ، ومسألة الحبط والتكفير اللذين نطقت بهما الآيات والأخبار من هذا القبيل .

قوله : ومن المعلوم أنّ هذا الأثر موجود في الجزء دائماً الخ^(٢).

الظاهر بل المقطوع أنّه أراد من الأثر المذكور قابلية الانضمام الشأنيّة وهي كما ذكره ثابتة للجزء دائماً ، وأمّا القابلية الفعلية لانضمام باقي الأجزاء والتسيام المركّب منها فتأبئة للجزء قبل عروض المبطل ، فإذا وجد المبطل زال وصف القابلية المذكورة قطعاً ، وإذا شك في عروض المبطل شك في بقاء الوصف المذكور فيكون محلاً للاستصحاب ، والحاصل أنّه لو كان الشك في طريان الفساد

للأجزاء السابقة بمعنى ما يزيل القابلية الفعلية الثابتة لها قبل الشك لا مانع من استصحاب الصحة وبقاء تلك القابلية ، وسيصرّح بهذا المعنى في المتن في التفصيل الذي اختاره ، نعم قد عرفت الإشكال في تشخيص كون المفسد المحتمل من هذا القبيل .

قوله : وقد يكون من جهة عروض ما تنقطع معه الهيئة الاتصالية
المعتبرة في الصلاة^(١).

الفرق بين المانع والقاطع أنّ المانع عبارة عن أمر اعتبر عدمه في الصلاة ، كما أنّ الشرط هو ما اعتبر وجوده فيها ، وأمّا القاطع فهو أيضاً مانع عن الصلاة لكن من حيث إنه موجب لزوال شرط معلوم الشرطية وهي الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة لا من حيث إنّ عدمه في نفسه معتبر في الصلاة ، وتظهر الثمرة في أنه إذا شك في مانعية شيء للصلاة فلا يمكن الحكم بصحة الصلاة إلا إذا أحرزنا عدم مانعية ذلك الشيء للصلاة ولو بأصل من الأصول ، بخلاف الشك في القاطع فإنه لا يجب إحراز عدمه في نفسه إلا من حيث إحراز الشرط الذي يحتمل زواله بوجود هذا المشكوك ، فإن أحرزنا ذلك الشرط بالاستصحاب أو غيره من الأصول كفى في صحة الصلاة ولا نحتاج إلى إثبات عدم كون المشكوك قاطعاً . إذا عرفت ذلك فنقول : لو حصل الشك في وجود القاطع المعلوم القاطعية أو قاطعية الشيء الذي علم وجوده يشك لأجله في بقاء الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة ، فيمكن إجراء استصحاب الصحة ، إمّا بمعنى استصحاب القابلية للأجزاء السابقة للحقوق الأجزاء الباقية والتيام المركّب منها ، وإمّا بمعنى استصحاب الهيئة الاتصالية المتحققة قبل وجود القاطع المشكوك .

إلا أنه يرد على الاستصحاب الأول أن استصحاب القابلية للأجزاء لا يثبت صحة الأجزاء اللاحقة بناء على عدم الاعتبار بالأصل المثبت .

فإن قلت : يمكن استصحاب قابلية الأجزاء اللاحقة أيضاً للانضمام إلى السابقة بالاستصحاب التعليقي ، بأن يقال إنه قبل عروض المشكوك كان بحيث لو أتى بالأجزاء اللاحقة التأم المركّب وحصل الامتثال ، فإذا شك في بقاء هذا المعنى فالأصل بقاءه .

قلت : سلّمنا ذلك لكن لا يثبت أصل الشرط وهو الهيئة الاتصالية باستصحاب القابليتين إلا بالأصل المثبت فافهم .

وأيضاً يبقى على المصنف سؤال الفرق بين الشك في المانع والشك في القاطع ، حيث إنه منع من استصحاب القابلية في الأول وأنه لا يفيد وأجراه في الثاني بغير إشكال .

ويرد على الاستصحاب الثاني أنه خارج عن محل البحث ، فإن الكلام في صحة جريان استصحاب الصحة واستصحاب الهيئة الاتصالية ليس من استصحاب الصحة في شيء ، بل هو استصحاب نفس الشرط ، فهو نظير استصحاب الطهارة ولا كلام فيه .

وأيضاً يرد عليه أنه إن أُريد باستصحاب الهيئة الاتصالية إبقاء اتصال الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو متيقن البقاء ، وإن أُريد به اتصال الأجزاء السابقة مع اللاحقة فهو متيقن الانتفاء ، ضرورة أن وصف الاتصال نسبة بين شيئين ولا يتحقق إلا بعد تحقق كلا المنتسبين فكيف حكم بوجود الاتصال قبل وجود أحد طرفي النسبة ، وأجاب المصنف عنه في المتن باختيار الشق الثاني وأنه يحكم بوجود الاتصال مسامحة .

توضيحه : أن الجزء اللاحق الذي لم يوجد بعدُ يفرض موجوداً مسامحة

لقربه إلى الوجود ويحكم بتحقق وصف الاتصال ثم يستصحب ، أو أن وصف الاتصال الذي لم يوجد بعد يفرض موجوداً مسامحة ثم يستصحب ، ولا يخفى ما في اعتبار هذه المسامحة وصدق النسبة من المسامحة ويكفيها منعه عن التكلم فيه .

بقي شيء : وهو أن المصنف فرّع على استصحاب القابلية عدم وجوب الاستئناف ، وعلى استصحاب الهيئة الاتصالية بقاء الأمر بالاتمام مع أنهما يتفرعان عليهما ، بل مرجعهما إلى أمر واحد ، وحسن ظننا بالمصنف ينبئ عن أنه أراد بتفريع هذا على هذا وذاك على ذلك التنبيه على نكتة لم نظفر بها ، فتدبر لعلك نظفر .

قوله : وفيه : أن الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح^(١). يعني أن القطع والإبطال الذي هو موضوع الحرمة إنما يصدق نسبته إلى الفعل الصحيح ، فمع الشك في أصل الصحة يشك في صدق القطع والابطال ، لأنّ الباطل لا يتصور إبطاله ، وبمثل ذلك أجاب المصنف في مبحث أصل البراءة التمسك باستصحاب وجوب الاتمام بدعوى أنه لا يعلم أنه يمكن إتمام العمل وأنّ الاتيان بباقي الأجزاء يصدق عليه الاتمام أم لا .

ولكن يمكن أن يقال لا نحتاج إلى إحراز صدق عنوان القطع والاتمام بل نستصحب حرمة رفع اليد عن هذا العمل الثابتة قبل الشك ولو لأنه كان في السابق محرماً لكونه إبطالاً والآن يشك في كونه إبطالاً فإنه علة ثبوت أصل الحكم ، وزوال العلم به يوجب الشك في الحكم ولا يلزم إحرازه في جريان الاستصحاب ، وكذا لا يلزم إحراز عنوان الاتمام في جريان استصحاب وجوب

باقي الأجزاء فإنَّ الأجزاء كانت واجبة قبل طرؤ الطارئ ولو لأنه كان إتماماً والأصل بقاؤها على الوجوب ، نعم يرد على الاستصحابيين أنَّهما غير نافعين في تحقق الامتثال بالنسبة إلى الطبيعة المأمور بها إلا على القول بالأصل المثبت ، لأنَّ حرمة الإبطال ووجوب الإتمام إنما تعلق بفرد الطبيعة بعد الشروع فيه وهو تكليف نفسي مستقل ولا ربط له بالتكليف المتعلق بأصل طبيعة العمل ، ولذا لو أبطله وأتى بالفعل ثانياً عصي بالإبطال وصح بالنسبة إلى أصل التكليف ، ومن ذلك قال بعض كما حكاه المصنف في أصل البراءة إنَّ مقتضى القاعدة وجوب إتمام هذا العمل ثم الاعادة عملاً باستصحاب حرمة الإبطال وقاعدة الاشتغال بأصل التكليف بالصلاة ، نعم هنا استصحاب آخر ينفع المقام وهو استصحاب جواز المضي وجواز الإتمام بعنوان امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة ، وهذا جواز غيري قد جاء من قبل الأمر بالطبيعة فلا جرم يتحقق به الامتثال ويسقط الأمر الأول بالاتمام هذا ، وقد تعرّض المصنف لوجوه المسألة في أصل البراءة ببيان أوفى وأبسط وذكرنا ما عندنا هناك أيضاً فراجع .

قوله : وأما الشرعية الاعتقادية^(١).

لا بأس بأن نشير أولاً إلى ما يمكن أن يكون محلاً للبحث ثم نتعرّض لما في المتن فنقول : إنَّ المستصحب في الاعتقادات إمّا أن يكون نفس وجوب الاعتقاد أو يكون موضوعه ومتعلقه وهو المعتقد ، وقد عرفت في آخر رسالة الظن أنَّ وجوب الاعتقاد بالنسبة إلى بعض المعارف مطلق كالاتقاد بالأصول الخمسة ، وبالنسبة إلى بعضها مشروط بالعلم بها كتفاصيل البرزخ والصرات والميزان ونحوها ، ولا يتصوّر محل للاستصحاب من غير جهة النسخ في شيء من

الأمر المذكورة ، لأنه ليس في الواجبات الاعتقادية مطلقاً أو مشروطاً ما يكون وجوبه معيّن بغاية زمانية يشك في حصول الغاية مثلاً حتى يكون محلاً للاستصحاب ، بل لو حصل شك يكون شكاً في أصل وجوب الاعتقاد من الأول لا في بقائه فهو داخل في الشك الساري . وبالجمله ، ليس هناك ما علمنا بوجوب الاعتقاد به في زمان ثم شككنا في بقاء ذلك الوجوب حتى يستصحب .

وكذا نقول في المعتقدات ليس أمر يكون متحققاً في زمان واحتملنا تغييره وتبدله إلى خلافه ليجري الاستصحاب فيه لأنها أمور واقعية غير زمانية ، ما عدا النبوة والإمامة فإنهما زمانيان ويمكن فرض غاية لهما بنسخ الشريعة في الأول وموت الإمام في الثاني ، وحينئذ يتصور الشك في البقاء فيهما ، والثاني ليس محلاً لابتلاء أحد في أمثال زماننا ، فأنحصر ما يمكن أن يكون محلاً للاستصحاب في الشك في النسخ ، ويتصور الشك بالنسبة إلى بقاء وجوب الاعتقاد بنبوة موسى (عليه السلام) مثلاً في زماننا هذا ، وكذا بالنسبة إلى بقاء نفس نبوته إلى هذا الزمان ، وكذا بالنسبة إلى بقاء كل واحد من أحكام شرعه ، ولا مانع من جريان الاستصحاب في المقامات الثلاثة سواء قلنا بحجية الاستصحاب من باب الظن أو الأخبار ، وما استند إليه لعدم اعتبار الاستصحاب هنا ستعرف ما فيه ، نعم يمكن أن يدعى انصراف أخبار الاستصحاب إلى الأحكام الفرعية العملية دون الأصولية الاعتقادية فتدبر .

قوله : لأنه إن كان من باب الأخبار (١).

الظاهر أن نظره إلى منع كون وجوب الاعتقاد فيما كان مشروطاً بالعلم قابلاً لشمول الأخبار له ، وقد عرفت أن الحكم الاعتقادي أعم من ذلك ، وأنه إن كان

الشك في غير جهة النسخ فلا محل للاستصحاب فيه ، وإن كان من جهة النسخ فلا مانع منه في المقامات الثلاثة المتقدمة ويشمله أخبار الباب أيضاً .

قوله : لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف^(١).

لا ريب أن الاعتقاد بشيء بمعنى عقد القلب عليه والتدين والالتزام به معقول مع الشك فيه ، كما أنه يعقل عدم الاعتقاد مع العلم به ، وإن أراد من الاعتقاد العلم فلا معنى لوجوب العلم بالشيء على تقدير اليقين به كما أنه لا معنى لوجوب العلم به على تقدير الشك فيه ، وبالجمله لا تخلو العبارة عن اضطراب وإجمال واختلال فتدبر .

قوله : لأن نسخ الشرائع شائع^(٢).

سلمنا شيوع نسخ الشرائع لكن لا يحصل نسخ كل شريعة إلا مرة واحدة في زمان واحد لا في أغلب الأوقات ، بل الأغلب بحسب الأوقات والأزمان عدم النسخ فيظن عدم النسخ في زمان الشك ، هذا مضافاً إلى أن الظن الذي يدعى كون الاستصحاب مفيداً له هو الظن النوعي الذي يستفاد من الحالة السابقة نوعاً لا الظن الشخصي ولا الظن النوعي بحسب أصناف المستصحابات في خصوص صنف كل مستصحب ، وأيضاً لا اختصاص لهذا الإشكال باستصحاب الحكم الاعتقادي بل يجري في جميع الاستصحابات بناء على اعتباره من باب الظن .

قوله : والدليل النقلي الدال عليه لا يجدي إلخ^(٣).

التحقيق أن الدليل النقلي على حجية الظن مطلقاً أو خصوص الظن

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٥٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٠ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٠ .

الاستصحابي أو على حجية الاستصحاب من غير جهة الظن يجدي سواء كان ذلك الدليل ثابتاً في كلتا الشريعتين أو في خصوص الشريعة السابقة أو في خصوص اللاحقة ، أمّا الأول فواضح ، لأنّ حكم الاستصحاب على هذا الفرض حكم إلهي في جميع أزمنة الشريعتين وزمان الشك لا يخلو منهما ، فيعلم أنّ حكمه الفعلي الظاهري هو البناء على الشريعة السابقة ، وأمّا على الثاني فلاّنا لو فرضنا أنّ من أحكام شرع النبي (عليه السلام) السابق البناء على اليقين السابق عند الشك فكأنّه قال ذلك النبي (عليه السلام) إذا شكّتم في نسخ شريعتي فابقوا على شريعتي حتى تعلموا نسخها ، وإذا وجب العمل بقوله هذا يتعيّن به تكليف الشاك . فإن قلت : الشاك في النسخ شاك في نسخ هذا الحكم أيضاً فكيف يتمسك به . قلت : هذا الحكم غير قابل للنسخ ، إذ مورده الشك في النسخ فلو كان منسوخاً بالنسبة إلى الشاك لم يبق له مورد ويصير لغواً . وبعبارة أخرى لا يجوز النسخ قبل وقت العمل على ما حقق في محله ، نعم هذا إنما يتم فيما لو دل الدليل على البناء على الشرع السابق عند الشك فيه صريحاً ، وأمّا إذا كان دالاً على البناء على الحالة السابقة على نحو العموم فيمكن كونه منسوخاً ، ولا يلزم النسخ قبل وقت العمل لأنّه قد حضر وقت عمله في سائر أفراد العام غير الشك في النسخ وهو كاف في صحة النسخ .

وأما على الثالث فلدوران الأمر واقعاً بين بقاء الشرع السابق في زمان الشك أو نسخه بثبوت الشرع اللاحق ، والآخذ بالشرع السابق حال الشك مصيب على كلا الاحتمالين ، فإنّه إن كان الشرع السابق باقياً غير منسوخ فقد أخذ به وإن كان منسوخاً بالشرع اللاحق فقد أخذ بمقتضى الاستصحاب الثابت في الشرع اللاحق ، فأخذه بالشرع السابق يشبه الاحتياط والأخذ بالطريق المأمون فيه .
ويؤيد أصل المطلب : أنّ بناء العقلاء عند الشك في نسخ الشريعة بدعوى

من يدّعي النبوة ونسخ الشريعة السابقة على العمل على الشريعة السابقة حتى يعلم نسخها .

ثم لا يخفى أنّ ما ذكرنا كله إنما ينفع لمن شك في حقيّة الشريعة اللاحقة بعد العلم بحقيّة الشريعة السابقة واستمرارها إلى أن ينسخ فلا ينفع من كان متيقناً بإحدى الشريعتين فافهم .

قوله : فعلم مما ذكرنا أنّ ما يحكى من تمسك بعض أهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة^(١).

قيل أنّ المناظر هو بحر العلوم السيد مهدي الطباطبائي وهو بعيد ، لأنه أجلّ شأنًا من مثل هذه المناظرة وإفحامه كما حكاها في القوانين^(٢) وقيل إنه السيد حسين أو السيد محسن القزويني ، وكيف ما كان الظاهر أنّ الكتابي لم يرد الاستدلال على حقيّة دينه بالاستصحاب الظنيّ الثابت في الشريعة التي ينكرها الكتابي جزماً فإنه من أقبح الفساد ، بل عرفت أنه غير شاك في دينه ، وكذا السيد المناظر له ، بل غرضه إلزام المسلمين بما يعترفون به ويسلمونه من الكتابي ومطالبة البيّنة على خلافه ، تقريره : أنّ المتسالم بيننا وبينكم أنّ موسى (عليه السلام) أو عيسى (عليه السلام) كان نبياً ، وأنّ نبوته باقية إلى زماننا على تقدير عدم صحة نبوة محمد (صلّى الله عليه وآله) ، وإنّما اختلفنا في صحة نبوة محمد (صلّى الله عليه وآله) ، فعلى المدّعي الاثبات ، وهذا من دأب المناظرة فإنّ كل من يدّعي أمراً حادثاً وقضية جديدة يطالبونه بالبيّنة ، فإن أقام غلب على خصمه وإن عجز انقطع لسانه في المناظرة ، ولا يدل ذلك على بطلان مدّعه وحقيّة مقالة الخصم ، بل

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٠ .

(٢) القوانين ٢ : ٧٠ .

يمكن حقّية مدّعه بدليل لا يحسنه المدّعي ، ولا يخفى أنّ هذا التقرير غير مبني على الاستصحاب وحجيته .

قوله : إلّا أن يريد جعل البيّنة على المسلمين^(١).

قد أورد عليه بعض المحققين بأن جعل البيّنة على المسلمين أيضاً مبني على الاستصحاب ليكون قول المسلمين مخالفاً لأصل الاستصحاب ، فالكتابي متمسك بالأصل ويطلب البيّنة ممّن خالف قوله الأصل ، وإلّا فكل منهما مدّع يحتاج في إثبات حقّية دينه إلى بيّنة .

وفيه : ما عرفت من أنه يمكن الكتابي أن يجعل البيّنة على المسلمين أخذاً بالمتسالم عليه في البين بحسب آداب المناظرة ، نعم ظاهر ما حكي عن الكتابي هو التّشبيث بذيل الاستصحاب فيما أراده من الإلزام أو جعل البيّنة على المسلمين ، ولعل الكتابي قد غفل عن معنى الاستصحاب وأنه حكم الشاك وظنّ أنّ البناء على الأمر السابق بأي وجه كان هو معنى الاستصحاب .

قوله : وقد أوضحنا فسادَه بما لا مزيد عليه^(٢).

وأيضاً يمكن أن يورد عليه بأنّ ما نحن فيه وهو الشك في النسخ من قبيل ما سلّم فيه جريان الاستصحاب وعدم حصول التعارض وهو الشك في الراجع بناء على كون النسخ من قبيل الرفع لا الدفع .

قوله : وثانياً : أنّ ما ذكره من أنّ الإطلاق غير ثابت لأنه في معنى القيد غير صحيح^(٣).

الانصاف عدم ورود هذا الايراد عليه ، لأنّ فرض المحقق القمي (رحمه الله)

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٠ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٢ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٣ .

أنه لم يثبت ما سوى مطلق النبوة بدليل لبيّ أو لفظي مجمل مردّد بين المحدودة والمستمرّة لا بلفظ مطلق في مقام البيان حتى يكون الأصل عند عدم ذكر القيد إرادة الاطلاق بمقدّمات الحكمة .

قوله : والحاصل أنّ هنا في الواقع الخ^(١).

لا يخفى أنّ هذا الكلام ليس حاصل ما سبق بل هو وجه مستقل لردّ كلام المحقق إذ ما سبقه ليس إلّا أنّ الاطلاق موافق للأصل ولا يحتاج إلى الاثبات ، ومحضّ هذا الكلام أنّ واقع النبوة مردّد بين المحدودة والمستمرّة ، ولا فرق بين مطلق النبوة والنبوة المطلقة في تردّد واقعها بين الأمرين ، فلا وجه لاجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر ، وهذا المطلب لا يرتبط بأنّ الاطلاق موافق للأصل .

ثم إنّ ما ذكره من عدم الفرق بين مطلق النبوة والنبوة المطلقة في اجراء الاستصحاب مدخول بوضوح الفرق ، فإنّ الأول مجمل مهمل لا يقتضي الاستمرار بخلاف الثاني فإنه يقتضي الاستمرار بظاهر الاطلاق فيجري الاستصحاب على تقديره ، نعم يرد عليه أنّ هذا يرجع إلى التمسك بالاطلاق دون الاستصحاب ، وهو كلام آخر سيجيء في المتن إيراده عليه مستقلاً .

قوله : إلّا أن يريد بقرينة ما ذكره الخ^(٢).

لا يحتمل كلام المحقق غير ذلك فتدبر .

قوله : وأمّا ثانياً : فلأنّ الشك في رفع الحكم الشرعي إنما هو بحسب ظاهر دليله^(٣).

لقائل أن يقول يكفي في اجراء الاستصحاب بمذاق المحقق ظهور دليل

(١) ، (٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٣ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٤ .

الحكم في الاستمرار وإحراز الاستعداد بظاهر الدليل .

قوله : **أَمَّا أَوَّلًا : فَلأنَّ نسخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها (١).**

وفيه : أنه بعد ما علمنا بنسخ أكثر النبوات لا يبقى الظن باستمرار النبوة المشكوكة البقاء وإن كان ظاهر أدلتها طرأ الاستمرار من الأول قبل النسخ ، وأيضاً مجرد دعوى الخصم ظهور أدلة النبوات في الاستمرار لا يقبل منه من دون بيّنة ، فلم يحرز الاستعداد حتى يجري الاستصحاب على مذاق المحقق .

قوله : **وَأَمَّا ثانياً : فَلأنَّ غلبة التحديد في النبوات غير مجدية (٢).**

وفيه : أن غلبة التحديد مجدية في مقصود المحقق وهو منع إحراز استعداد البقاء في نبوة يراد استصحابه لعدم إحراز غلبة الاستمرار ، وأيضاً حصر مورد قاعدة الحمل على الأغلب فيما كان هناك أصناف ثلاثة غالب ونادر ومشكوك ممنوع بل مناطه وهو رجحان الظن في جانب الغالب يجري فيما كان هنا صنفان غالب ونادر ويشك في فرد أنه عين الفرد النادر أو من الأفراد الغالبة فلا ريب أنه يظن أنه من الغالب .

قوله : **وَأجاب بأنّ إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبيّنا (صلّى**

الله عليه وآله) لا ينفعهم (٣).

كان المناسب أن يجيب بأنّ أحكام شرع النبي المفروض تابعة لنبوته في النسخ والبقاء ، واستعداد بقائها تابع لاستعداد بقاء النبوة ، فإن لم يحرز استعداد بقاء النبوة كما هو المفروض لم يحرز استعداد بقاء ما يتبعه أيضاً .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٥ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٥ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٦ .

قوله : فاسد جداً لأنّ العمل به على تقدير تسليم جوازه الخ^(١).

منع بقاء الشاك على شكه بعد الفحص كلية ولو في فرد نادر خلاف الانصاف ، سلّمنا لكن يكفي في البناء على الاستصحاب أنّ الفحص يحتاج إلى زمان طويل في مثل مسألة النبوة سيّما مع فصل طويل بين زمان بعث النبي (عليه السلام) وزماننا ، فهل ترضى أن تقول إنّ الشاك في مدّة الفحص ولو بلغت سنة وأزيد يترك دينه السابق ويبقى غير متديّن بدين ويشتغل بالفحص حتى يحصل له العلم بالدين الناسخ كلاً ، بل المركوز في العقل وبناء العقلاء على الالتزام بالدين السابق حتى يعلم نسخه بالدين اللاحق ، نعم بالنسبة إلى أحكام الشريعتين لا يبعد دعوى أنّ حكم العقل فيها الاحتياط إن أمكن وإلاّ فالعمل على الشريعة السابقة أيضاً .

قوله : الثاني أنّ اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار^(٢).

قد عرفت سابقاً أنّه إن كان اعتبار الاستصحاب من باب التعبد ينفع الكتابي ولو كان اعتباره في خصوص شرعنا ، بتقريب أنّ الواقع لا يخلو من حقّية إحدى الشريعتين ، فالأخذ بالشريعة السابقة مأمون الخطر لأنّه الحكم الواقعي على تقدير حقّية الشريعة السابقة ، والظاهري على تقدير حقّية الشريعة اللاحقة ، وكذا إن كان اعتباره من باب الظن ينفع الكتابي ، وما أورد عليه من عدم حصول الظن قد عرفت ما فيه فإنّ المراد حصول الظن النوعي من جهة اليقين السابق كلية ، ومنع العمل بالظن في مسألة النبوة أيضاً في غير محلّه بالنسبة إلى الشاك الذي لم يقم له بيّنة بعد ، ومنع قيام الدليل على حجية هذا الظن سوى دليل الانسداد أيضاً

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٦ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٧ .

غير واضح ، لما عرفت من حكم العقل وبناء العقلاء في خصوص مسألة النبوة كما حكاها في المتن عن بعض معاصريه وهو صاحب الفصول (رحمه الله) وإن منعنا ذلك في غير هذه المسألة من موارد الاستصحاب .

قوله : الثالث أنا لم نجزم بالمستصحب الخ^(١).

لمانع أن يمنع حصر سبب علمنا بنبوة موسى (عليه السلام) وعيسى (عليه السلام) في إخبار نبينا (صلّى الله عليه وآله) ، بل هي كسائر المتواترات من قصص القرون الخالية والأُمم الماضية معلوم ثبوتها بالأخبار والتظافر وليست بأقل من شجاعة رستم وجود حاتم وعدالة أنوشيروان وسلطنة الأكاسرة والقيصرة وأمثالها من معلوماتنا المتواترة^(٢).

قوله : وإلا فأصل صفة النبوة أمر قائم بنفس النبي (صلّى الله عليه وآله) لا معنى لاستصحابه^(٣).

لا شك أنّ النبوة والإمامة رئاسة عامّة دينية إلهية قد أوجب الله تعالى على عباده الاعتقاد بهما لأشخاص خاصة ، وهذا المعنى قابل للبقاء كما أنه قابل للنسخ بالاضافة إلى أهل الأزمنة المتأخرة ، وبذلك يصح للمسلمين أن يقولوا إنّ نبينا محمّد (صلّى الله عليه وآله) دون موسى (عليه السلام) وعيسى (عليه السلام) مع أنهم

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٩ .

(٢) أقول : الإنصاف أنّ نبوة الأنبياء السلف غير معلومة لنا من غير جهة إخبار نبينا (صلّى الله عليه وآله) وإن كان وجودهم ودعواهم النبوة معلوماً بالتواتر ، وذلك لأنّ العلم بنبوتهم موقوف على العلم بجريان المعجزات على أيديهم وأشياء آخر غير ذلك ، ونحن لم نعلم بهذه الجملة من غير جهة إخبار نبينا (صلّى الله عليه وآله) .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٦٩ .

معترفون بنبوّة موسى (عليه السلام) وعيسى (عليه السلام) وسائر الأنبياء ، ويصح لنا اليوم أن نقول إمامنا في هذا العصر ابن العسكري (عليهما السلام) عجل الله تعالى فرجه دون علي بن أبي طالب (عليه السلام) والحسن (عليه السلام) والحسين (عليه السلام) مع اعترافنا بإمامتهم ، والمعنى أن رئاسة الأنبياء السلف بكونهم مبّلغي الأحكام وواسطة بين الله تعالى والخلق قد انتقضت وانتقلت الرئاسة والرسالة إلى نبينا (صلّى الله عليه وآله) من زمن بعثه (صلّى الله عليه وآله) بالاضافة إلى أهل زمانه (صلّى الله عليه وآله) ومن بعده ، وهكذا إمامة الأئمة (عليهم السلام) السابقة على الإمام الثاني عشر (عليه السلام) كانت بالاضافة إلى أهل زمانهم وانتقل تلك الامامة والرئاسة بعدهم إلى الامام المنتظر (عليه السلام) بالاضافة إلى أهل زمانه وإمامته (عليه السلام) باقية إلى زماننا هذا ، يجب الاعتقاد بذلك كلّ ، فقوله في المتن لا معنى لاستصحاب وصف النبوة لعدم قابليته للارتفاع ، إن أراد به ارتفاع وصف النبوة عن النبي بالاضافة إلى خصوص أمته فهو كذلك ولا كلام فيه ، وإن أراد ارتفاعه بالاضافة إلى مطلق أهل الأزمنة المتأخرة فقد عرفت أنه قابل للارتفاع بأن يبعث الله إليهم غيره ويوجب عليهم الاعتقاد بنبوته عليهم دون النبي السابق ، وذلك واضح إن شاء الله تعالى .

قوله : ولا ريب أنّا قاطعون بأنّ من أعظم ما جاء به النبي الخ^(١).

هذا الجواب وإن صح في مقام المجادلة مع الخصم إلّا أنه لا يحسم مادّة الشبهة في إجراء استصحاب الشريعة السابقة ، فلو ادّعى أحد بأنّي عالم بجميع ما جاء به النبي السابق من الأحكام ما عدا البشارة المذكورة فإنّي شاك فيها ، أو سلّم ذلك أيضاً وقال إنّني شاك في أنّ النبي المبشّر به هو هذا أو لم يوجد بعد ، لم يمنع

مانع من أن تستصحب الأحكام المزبورة حتى يعلم نسخها ، نعم ليس للكتابي أن يلزمنا بذلك لأننا لا نشك في تحقق البشارة المذكورة وأن المبشّر به هو نبينا (صلّى الله عليه وآله) .

قوله : الخامس أن يقال إنّنا معاشر المسلمين الخ^(١).

لا يخفى أنّ إيراد الكتابي وهو أنّ موسى بن عمران (عليه السلام) أو عيسى ابن مريم (عليه السلام) شخص معيّن وجزئي حقيقي اعترف المسلمون بنبوّته على أي نحو كان فتستصحب نبوّته إلى أن يعلم النسخ وارد عليه ظاهراً . ويمكن أن يوجّه بوجه لا يرد عليه ذلك ، وهو أن يقال إن ما اعترف به المسلمون ليس إلّا النبوة المغيّاة بمجيء محمّد (صلّى الله عليه وآله) لا النبوة المطلقة أو المجملة المحتملة للبقاء ، بل المقيّدة بالغاية التي لا تحتمل البقاء بعدها ، فلم يبق محل للاستصحاب ، وأنت خير بأنّ هذا الجواب أيضاً بعد اللتيا والتي إنما يصح في مقام المجادلة وإلّا فليست النبوة المقيّدة بالغاية نوعاً من النبوة والنبوة غير المقيّدة بها نوعاً آخر كي يصح الاعتراف بأحدهما وإنكار الآخر ، بل هي حقيقة واحدة قد تنسخ وقد لا تنسخ .

وحينئذ فالتحقيق في جواب الكتابي أن يقال : إنّ الاستصحاب حكم الشاك بعد الفحص المعتبر ولا شك للمسلمين في حقّية دينهم بل وكذا أهل الكتاب في الأغلب ، ولو فرض حصول الشك لأحد من أهل الفريقين علينا أن نقيم البيّنة حتى يرتفع شكّه ، وعليه أن ينظر في صحة بيّنتنا حتّى يزيل الشك عن نفسه ، ولا محل للعمل بالاستصحاب قبل ذلك ، ولو فرض أنه لم يرتفع شكّه بعد كمال الفحص والنظر وبذل غاية الجهد فلا غائلة في استصحاب الشريعة السابقة على

تقدير العلم بها بالبيّنة في هذا الفرض النادر على أحد الوجوه التي قررناها من ثبوت حجية الاستصحاب عنده في كلتا الشريعتين أو إحداها أو ثبوت حجية خصوص هذا الاستصحاب بحكم العقل وبناء العقلاء كما عرفت الوجه فيه سابقاً، وليس هذا دليلاً على حقّية مذهب الكتّابي في هذا الزمان كما أراد به بل هذا حكم عمل الشاك الكذائي الذي لم يتحقق وجوده إلّا في فرض نادر غاية الندرة .

قوله : الحق هو التفصيل في المقام (١).

قد أشار إلى هذا التفصيل في بحث خيار الغبن من كتاب المكاسب (٢) ببيان أبسط وأوفى ، ومن جملة ما فرّق بين القسمين هناك أنّ الزمان قد أخذ في القسم الأول الذي لا يجري فيه الاستصحاب قيداً وفي القسم الثاني الذي لا يرجع إلى العموم ظرفاً فليكن هذا على ذكر منك .

ثم إنه يرد على البيان الذي ذكره هنا أولاً : أنّا لا نجد فرقاً بين قوله أكرم العلماء في كل يوم وقوله أكرم العلماء دائماً في كون الخطاب ناظراً إلى جميع أزمان الأيام ، غاية الأمر أنّ كل يوم ملحوظ في الأول بلحاظ الاستقلال بالعموم الأفرادي وفي الثاني بلحاظ غير الاستقلالي في ضمن الدوام والاستمرار نظير العام المجموعي ، وأنّت خبير بأنّه لا يتفاوت الأمر في ذلك من حيث شمول اللفظ لجميع أفراد الأيام وظهوره في الجميع بحيث يكون خروج كل يوم منافياً لهذا الظهور ، ولو فرض خروج يوم مثلاً يكون اللفظ ظاهراً في الباقي في كلتا الصورتين ، أما في الصورة الأولى فواضح ، وأما في الصورة الثانية فلا إنّ إكرام زيد

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٧٤ .

(٢) المكاسب ٥ : ٢٠٧ - ٢٠٩ .

في كل جزء من أجزاء الزمان وكذا إكرام عمرو وبكر إلى غير ذلك من أفراد العالم في كل زمان قد وجب بهذا الخطاب بوجوب مستقل غير مرتبط بعضها ببعض بحيث لو خالف وترك الإكرام في بعض الأيام كان عاصياً مطلقاً، بل يكون عاصياً فيما ترك وممثلاً بالنسبة إلى الأيام الأخر التي لم يترك الإكرام فيها، يوضح ذلك ما لو قال أكرم زيداً دائماً مثلاً فإننا لا نفهم منه أن إكرامه في جميع الأزمنة تكليف واحد ارتباطي بحيث لو ترك الإكرام في زمان ما لم يمثل أصلاً وإن أتى به في سائر الأزمنة، بل ينحل هذا التكليف إلى تكاليف نظير الدوام المفهوم من النهي على القول به.

إذا عرفت ذلك عرفت أنه لا فرق بين العبارتين في أنه إذا خرج فرد من العام باعتبار يوم مثلاً كان ظهور الخطاب بالنسبة إلى باقي الأيام باقياً، فلو شك في خروج يوم آخر يدفعه ظهور الخطاب على التقديرين، ولا وجه للتمسك بالعموم في العبارة الأولى دون الثانية.

وثانياً: أن ما يستفاد منه من أن مناط جريان الاستصحاب وعدمه ملاحظة حال العموم في اعتبار أجزاء الزمان أفراداً أو أمراً مستمراً على ما ذكره هنا، أو اعتبار الزمان قيماً أو ظرفاً كما ذكره في كتاب المكاسب، مدخول بأن المناطق ملاحظة حال المخصص، لأن المستصحب حكم الخاص فلا بد أن ينظر إليه، فإن أخذ الزمان في دليل المخصص قيماً لا يمكن استصحاب حكم ذلك الزمان إلى ما بعده لأنه من قبيل إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر، وإن أخذ ظرفاً يمكن استصحابه إلى ما بعد ذلك عند الشك سواء كان لسان دليل العام في صورتين على الظرفية أو القيدية وهو واضح.

وأيضاً يرد عليه على هذا المبني إيراد آخر، وهو أن ما ذكره من أنه في

صورة قيدية الزمان ليس محلاً لاستصحاب حكم المخصص ولو لم يكن هناك عموم، فيه: أنه لو لم يكن عموم فما المانع من استصحاب حكم المخصص .
وثالثاً: أن ما ذكره من أنه لو كان الزمان مأخوذاً لبيان الاستمرار كما هو كذلك في قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) على ما اختاره لم يكن محلاً للرجوع إلى العموم ولو لم يجر الاستصحاب .

فيه: أن لازمه عدم جواز التمسك بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ في البيع أصلاً، لأن جميع أفرادها قد خرج عن العموم في زمان ما باعتبار خيار المجلس في الكل وباعتبار خيار الحيوان والشرط والعيب في الأغلب، وعلى ما ذكره إذا خرج فرد عن العموم في هذه الصورة ولو في زمان ما لا يمكن دخوله في العام ثانياً، فيبقى لزوم العقد بعد انقضاء زمان الخيار خالياً عن الدليل .

فإن قلت: أدلة خيار المجلس والحيوان والشرط ونحوها مقيدة لاطلاق العقود ليس من باب التخصيص، فكأنه قال أوفوا بالعقود بعد المجلس وبعد الثلاثة في الحيوان وهكذا .

قلت: فيلتزم مثل ذلك في خيار الغبن وإلا فما الفارق حيث جعله من باب التخصيص ليمنع من التمسك بالعموم . والتحقيق في فقه المسألة ما حكى عن الشيخ أسد الله التستري من أن المسألة مبنية على استفادة العموم الزماني من قوله ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وأنه في قوة أن يقال أوفوا بالعقود دائماً بشهادة فهم العرف وأن قصد المتعاطيين هو ذلك، وليس المراد بالوفاء سوى الجري على مقتضى ما أنشأه المتعاطيان في قصدهم، فلو خرج جزء من الزمان عن حكم وجوب الوفاء بدليل بقي الباقي تحت العام، وعند الشك فالمرجع العموم، أو عدم استفادة هذا

العموم في أوفوا وأن مفاد العقد الصادر من المتعاملين هو مطلق التملك والتملك في آن تحقق العقد ، وأما بقاء ملكية الطرفين فمستند إلى الاستصحاب ، فحينئذ نقول في مسألة ما نحن فيه لو شك في بقاء خيار الغبن بعد زمان الفور يتعارض استصحاب الخيار مع استصحاب الملكية ويقدم عليه لحكومته لأنّ الشك في بقاء الملك ناش عن تأثير الفسخ وعدمه ، والأقوى هو الأول .

قوله : ثانيها ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول^(١).

قيل هو بحر العلوم (رحمه الله)^(٢).

قوله : على ما لخصه بعض المعاصرين^(٣).

هو صاحب الفصول (رحمه الله) حكى ذلك في آخر فصل تخصيص الكتاب بخبر الواحد من مباحث العام والخاص ، ثم قال : ولا يخفى ما فيه ، بل التحقيق أنّ هنا مقامين : الأول تخصيص العام ورفع شموله لبعض ما يتناوله بالاستصحاب ، والثاني إبقاء حكم التخصيص بعد قيام دليله في بعض ما يتناوله العام بالاستصحاب ، ثم شرع في تحقيق حكم المقامين ببيان طويل ملخصه أنه في المقام الأول لا وجه لحجية الاستصحاب ، لأنّ أدلة حجيته مقصورة على صورة عدم الدليل على الحكم ، والعام الاجتهادي في الفرض دليل ، وفي المقام الثاني لا ريب في حجية الاستصحاب لو كان جامعاً لشرائط الحجية لكنه ليس من تخصيص العام بالاستصحاب في شيء ، ثم قال فاتّضح مما حقّقنا أنّ الفاضل المذكور قد خلط بين المقامين من حيث إنّ صدر كلامه يدل على مصيره إلى

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٧٦ .

(٢) فوائد السيّد بحر العلوم : ١١٦ - ١١٧ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٧٧ .

الجواز في المقام الأول وذيله يدلّ على إثبات الجواز في المقام الثاني^(١) انتهى .
والتحقيق أن يقال إنّ هنا مقامات ثلاثة : الأول أن يراد تخصيص العام
الاجتهادي بمجرد الاستصحاب كما إذا أُريد تخصيص عموم قوله كل ملح حلال
وطاهر باستصحاب حرمة الملح المستحيل من الكلب ونجاسته ، وكما إذا أُريد
تخصيص عموم قوله بول الغنم طاهر وقوله دم البق والبرغوث طاهر باستصحاب
نجاسة البول أو الدم الذي شربه الغنم أو امتصه البق من بول غير المأكول ودمه ،
وكما إذا أُريد تخصيص عموم قوله إذا بلغ الماء قدر كَرٍّ لم يحمل خبثاً بناءً على أنه
أعم من الرفع والدفع باستصحاب نجاسة الماء النجس المتمم كراً ، إلى غير ذلك
من الأمثلة .

الثاني : أن يراد إبقاء حكم المخصص بالاستصحاب فيما إذا ورد عام
وورد مخصص ثم شك في بقاء حكم المخصص بعد ثبوته في برهته من الزمان كما
إذا ورد أكرم العلماء في كل يوم أو دائماً وثبت عدم وجوب إكرام فرد يوم الجمعة
وشك في الحكم فيما بعد يوم الجمعة ، ومثله مسألة خيار الغبن بالنسبة إلى عموم
﴿أَوْزُوا بِالْعُقُودِ﴾ .

الثالث : أن يراد إبقاء موضوع المخصص بالاستصحاب كما إذا ورد أكرم
العلماء إلّا فساقهم وكان زيد فاسقاً وشك في بقاء فسقه ، وقد عرفت أنّ مختار
صاحب الفصول في المقام الأول العمل على العموم وفي الأخيرين العمل
بالاستصحاب .

ونحن نقول : أمّا المقام الأول فالحق معه لما ذكره من أنّ العام دليل ولا
مجري للاستصحاب إلّا مع فقد الدليل ، وهكذا نقول في المقام الثاني مع فرض

وجود العموم الأزمانى بعين ما ذكره من الدليل ، وأمّا المقام الثالث ، فالمسألة مبنية على القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية وعدمه فعلى الأول فالمرجع العموم أيضاً وعلى الثاني يرجع إلى الاستصحاب .

قوله : وغرضه أن مؤدّى الاستصحاب^(١).

لا يخفى ما في هذه العبارة إلى آخره من الاضطراب وسوء التأدية ، وفي بعض النسخ يوجد أو غرضه بدل الواو ، وبدل قوله وكذلك الاستصحاب بالنسبة إلى العمومات الاجتهادية الخ ، فكذلك بالفاء ، والأظهر ما في نسختنا إذ على نسخة أو يكون قوله غرضه الخ توجيهاً آخر لكلام بحر العلوم مع أن ما عقبه به تتمه للتوجيه الأول كما لا يخفى ، نعم قوله وكذلك إلى آخره توجيه آخر وكان المناسب أن يعطفه على الأول بأو .

قوله : فافهم^(٢).

لعل وجهه أن هذا الكلام الأخير عين ما أنكره أولاً على بحر العلوم قائلاً إنّ مورد جريان الاستصحاب والأخذ بالعموم متغايران لا يجتمعان فكيف يجعله توجيهاً لكلامه ويرتضيه فافهم .

قوله : فيما إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب فيستصحب وجوب

الباقى^(٣).

ظاهر العنوان أن مورد الكلام في هذا البحث تعذّر الجزء المعلوم الجزئية ، والحق أنه إذا تعذّر الجزء المشكوك الجزئية أيضاً يدخل في هذا البحث وإن قلنا بالبراءة من الجزء المشكوك قبل تعذّره ، وذلك لأنّ المركّب الخالي عن الجزء

(١) ، (٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٧٨ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٧٩ .

المشكوك قبل تعذر المشكوك معلوم الوجوب على كل تقدير مردداً بين النفسي والغيري، وإنما الشك متعلق بالجزء المشكوك، فيمكن الحكم بعدم وجوبه بأصالة البراءة، أما إذا تعذر الجزء المشكوك فالأجزاء المعلومة الجزئية غير معلومة الوجوب لمكان احتمال جزئية المشكوك وسقوط الوجوب بتعذره من أصله، فاثبات وجوب بقية الأجزاء حينئذ لا يمكن إلاً بجريان الاستصحاب كما في صورة تعذر الجزء المعلوم الجزئية.

ثم اعلم أنه قد يعارض استصحاب وجوب الأجزاء الميسورة على تقدير جريانه باستصحاب عدم وجوب تلك الأجزاء منفردة قبل التعذر وإنما كانت واجبة بقيد الانضمام إلى الجزء المتعذر ولم تكن واجبة بدون الانضمام إلى المتعذر، ومرجه إلى استصحاب جزئية المتعذر و يترتب عليه سقوط التكليف.

قوله: ويمكن توجيهه بناء على ما عرفت من جواز إبقاء القدر المشترك^(١).

هذا التوجيه مضافاً إلى إشكال استصحاب الكلّي فيه إشكال آخر في بعض موارد، وهو أنه قد يتبدّل عنوان موضوع المستصحب فيه، مثلاً إذا تعذر بعض أجزاء الصلاة فربما لا يصدق على بقية الأجزاء عنوان الصلاة، ولا ريب أن وجوب تلك الأجزاء سابقاً كان من حيث عنوان الصلاة وكونها مما يتحقق به الصلاة فلو فرضنا أن هذه الأجزاء لا يصدق عليها عنوان الصلاة فلا بد أن يكون وجوبها إن ثبت باعتبار آخر غير عنوان الصلاة، وحينئذ يقال إن وجوبها بعنوان الصلاة معلوم الانتفاء وبغير ذلك العنوان مشكوك الحدوث، وهذا نظير ما لو ثبت وجوب إكرام الفقراء وكان زيد فقيراً فكان واجب الإكرام ثم صار غنياً واحتملنا

بقاء وجوب إكرامه من حيث إنه عالم ونحتمل وجوب إكرام العلماء أيضاً كالفقراء فيقال الأصل بقاء وجوب إكرام زيد . وفيه : أن وجوب إكرامه بعنوان الفقر مقطوع العدم وبمعنوان أنه عالم مشكوك الحدوث .

قوله : **إلا أن العرف لا يرونها مغايرة في الخارج لمطلوبية الجزء في نفسه** (١).

دفع لما يقال من أن هذا الاستصحاب على هذا التوجيه يدخل في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي ولم نقل بحجتيه ، فأجاب بأنه من قبيل السواد الشديد والضعيف وقد مر أنه يصح إثبات الثاني باستصحاب الأول بعد القطع بارتفاعه ، لأنهما يعدّان شيئاً واحداً في نظر العرف وإن كانا متباينين بالدقة العقلية .

بقي شيء : وهو أنه قد سبق في محله أن استصحاب الكلّي إنما يجري فيما إذا كان القدر المشترك ذا أثر شرعي ، وحينئذ فقد يورد على استصحاب القدر المشترك فيما نحن فيه بأن القدر المشترك بين الوجوب الغيري والنفسي لا أثر له شرعاً ليصح استصحابه .

والجواب : أنه لا يلزم في استصحاب نفس الحكم الشرعي وجود أثر يترتب عليه ، بل يكفي أنه يتحقق به موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة .
قوله : **ويمكن توجيهه بوجه آخر** (٢).

هذا الوجه وإن اختاره المصنف أزيل الوجوه ، حيث إن عدّ المركّب الفاقد للجزء المتعذّر عين الواجد له في نظر العرف بالمسامحة كما ترى ، ولا اعتبار بهذا

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٨٠ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٨٠ .

التسامح على تقديره بعد العلم بجزئية المتعذر، وقياسه بعدّ العرف الماء الباقي في الحوض عين الماء السابق الذي قد أخذ مقدار منه بالنسبة إلى معروض الكرية ليس في محله، إذ المقدار المأخوذ من الماء هناك لم يعلم دخلها في تحقق الكر فلعله كان زائداً على الكر، بخلاف ما نحن فيه لفرض الجزئية فيه.

ثم إنه قد مر مراراً الإشكال في صحة استصحاب الكرية أيضاً لعدم بقاء الموضوع، نعم يمكن إجراء استصحاب عصمة شخص هذا الماء للعلم بها سابقاً حيث إنّ هذا الماء كان في السابق كراً أو جزءاً للكر، وعلى التقديرين كان عاصماً معصوماً والأصل بقاء وصفه بالعصمة.

قوله: وفيما لو كان المفقود شرطاً فإنه لا يجري الاستصحاب على الأول^(١).

لعل وجهه أنّ فاقد الشرط يعدّ مبيناً لواجده، فلا يصح أن يقال إنّ هذه الأجزاء الفاقدة للشرط كانت واجبة قبل تعذر الشرط فيستصحب وجوبها.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه إن تم يقتضي عدم جريان الاستصحاب في فاقد الشرط على التوجيه الثاني أيضاً بالأولى، لأنّ مبناه أن يعدّ الفاقد للجزء أو الشرط عين الواجد عرفاً وكيف يتصوّر هذا مع المبينة بينهما بالنسبة إلى الشرط، لكن لمانع أن يمنع المبينة المذكورة على إطلاقه، فإن سلّمنا ذلك في مثل الرقبة الواجدة لشرط الإيمان والفاقدة له فلا نسلم في مثل الصلاة الواجدة لشرط القبلة أو السترونحوه والفاقدة له بل الحال فيه كالجزء سواء، فليتأمل.

قوله : كشف عن صحة الأول من الأخيرين^(١).

قد عرفت الإشكال في التوجيه الأول والثاني مفصلاً ، والإشكال في التوجيه الثالث أيضاً واضح لأنه مبني على حجية الأصول المثبتة لأنه من أقوى أفرادها .

ثم إنَّ هنا توجيهاً رابعاً سليماً عن الإشكالات وهو أن يستصحب الوجوب النفسي الثابت للأجزاء الميسورة سابقاً في ضمن الكل بأن يقال إنَّ الوجوب النفسي المتعلق بالمركب قبل تعذّر الجزء قد تعلق بكل جزء جزء منه ضمناً لأنَّ المركب عين الأجزاء ، وعند تعذّر الجزء يشك في بقاء ذلك الوجوب بالنسبة إلى الأجزاء الباقية فالأصل بقاؤه .

فإن قلت : إنَّ هذا أيضاً غير صحيح ، لأنَّ الوجوب النفسي الضمني قد ارتفع قطعاً بتعذّر الجزء ، والذي يراد ثبوته هو الوجوب النفسي الاستقلالي وهو معلوم الانتفاء في السابق مشكوك الحدوث في اللاحق .

قلت : إنَّ الوجوب الضمني المتحقق في السابق لوبرقي بحكم الشارع إلى ما بعد تعذّر الجزء يصير وجوباً استقلالياً قهراً وهو هو بعينه لم يتبدّل إلى فرد آخر من الوجوب ، يتّضح ذلك بملاحظة نظائره مثل ما لو علم بوجوب شيء موسعاً إلى غاية كذا ثم شك في بقائه في أثناء الوقت بحيث لم يبق من الوقت إلّا مقدار أدائه ، فلا ريب في صحة جريان استصحاب الوجوب السابق ، مع أنَّ الواجب على تقديره يكون مضيقاً حينئذ البتة ، وهذا التضيق من لوازم بقاء الوجوب الموسّع إلى هذا الحين لا أنه تبدّل ذلك الوجوب بالوجوب الآخر ، ومثل ما لو علم بوجوب شيء في السابق على نحو التخيير بينه وبين شيء ثم شك في بقاء ذلك

الوجوب عند تعذر ذلك الآخر ، ولا مانع من استصحاب وجوبه ، إلا أن لازم بقاء ذلك الوجوب أن يكون الباقي تعيينياً بالعرض ، وكذا لو علم بوجوب شيء على الشخص كفاية ثم شك في بقاءه عند انحصار من يقوم به الواجب في هذا الشخص فإن لازم بقاءه أن يكون عينياً ، ومثل استصحاب عدم الوجوب أو التحريم الأزلي فإن هذا عدم لم يكن في الأزل حكماً شرعياً وبقاؤه إلى هذا الزمان ملازم لأن يكون حكماً إلى غير ذلك ، وهكذا فيما نحن فيه لازم بقاء الوجوب الضمني الثابت لغير المتعذر من الأجزاء إلى حين التعذر أن يصير ذلك الوجوب بعينه استقلالياً فافهم ذلك .

لكن قد عرفت في صدر المبحث أنه يمكن أن يعارض استصحاب وجوب بقية الأجزاء باستصحاب عدم وجوبها منفردة عن الجزء المتعذر أو استصحاب جزئية المتعذر اللازم منه سقوط التكليف وهو حاكم على استصحاب الوجوب كما لا يخفى .

تنبيهان ، الأول : أنه لو كان الواجب الذي تعذر بعض أجزائه فعلاً واحداً زمانياً كالجلوس ساعة مثلاً في المسجد أو الوقوف بعرفات من الزوال إلى الليل وأمثاله وتعذر الفعل من أوله أو وسطه جزء ، يجري استصحاب وجوب الجلوس أو الوقوف بالنسبة إلى بقية أجزاء الوقت بأحد التقريرات الثلاثة بل الأربعة المتقدمة ، إلا أنه يعارض هنا استصحاب الوجوب فيما بعد الجزء المتعذر باستصحاب عدم الوجوب الثابت في الجزء المتعذر ، وهو نظير ما تقدم من المحقق التراقي في استصحاب الزمانيات من معارضة استصحاب الوجوب باستصحاب عدم الوجوب الأزلي فإنه عكس ما نحن فيه ، وقد مر جوابه في المتن من الفرق بين قيدية الزمان وظرفيته ، ففيما نحن فيه يجري استصحاب عدم الوجوب بعد الجزء المتعذر بناء على الظرفية ولا يجري استصحاب الوجوب

لا نقطاعه وتبدّله بالعدم .

الثاني : أنه قد تكرر من المصنف في فقهه وأصوله أنّ الأصل في الشك في الأجزاء والشرائط في أفعال الطهارات الثلاث هو الاشتغال وإن قلنا بالبراءة في كلي مسألة الشك في الجزء والشرط ، وذلك لأنّ الأمر بالوضوء والغسل ليس إلّا لأنّه محصّل للطهارة المعنوية التي هي شرط للصلاة ويجب تحصيلها ولا يتم ذلك إلّا بالاحتياط فنقول : إنّ لازم ما ذكره أنه لو تعذّر بعض أفعال الطهارات الثلاث لا ينفعه استصحاب وجوب بقية الأجزاء لأنّه غير محصّل للطهارة إلّا بدليل مفقود في الفرض ، لكن المبنى محل تأمل قد ذكرنا وجهه في رسالة أصل البراءة عند تعرّض المصنف له فتذكّر .

قوله : وكذا لا فرق بناء على عدم الجريان الخ^(١).

قد يكون المتعذّر في المركّب الذي حكم بوجوب بعض أجزائه بقاعدة الاشتغال هو نفس الجزء الذي حكم بوجوبه بقاعدة الاشتغال ، وقد يكون المتعذّر هو الأجزاء الباقية والميسور هو ذلك الجزء فقط ، وما تعرّض له الماتن هو الأول ، وأمّا الثاني فبناء على عدم جريان الاستصحاب في أصل المسألة بمنع التوجيهات الثلاثة لا يجري الاستصحاب هنا أيضاً بالأولى ، وأمّا بناء على جريان الاستصحاب في أصل المسألة فقد يقال بعدم جريانه هنا لأنّ وجوب هذا الميسور في السابق لم يكن إلّا بحكم العقل مقدمة للعلم بفراغ الذمة عن التكليف المعلوم ، وهذا المعنى مفقود عند تعذّر باقي الأجزاء .

وبعبارة أخرى ليس هناك تكليف معلوم يجب الاتيان بهذا الجزء مقدمة لامتناله ، وهذا يرجع إلى ما تقدم في المتن من أنه لا معنى لاستصحاب حال العقل

لأنه لا يخلو إما أن يكون مناط حكم العقل موجوداً في الزمان الثاني فلا محل للاستصحاب للعلم بالحكم ، وإما أن لا يكون المنط موجوداً فلا يجري الاستصحاب أيضاً للعلم بعدم الحكم ، لكن التحقيق جريان الاستصحاب هنا بناء على ما حققنا سابقاً من أنه يمكن أن يكون مناط حكم العقل مجعلاً عنده إلا أنه علم بوجوده في زمان لوجود جميع ما يحتمل أن يكون دخيلاً في المنط ثم يحصل الشك بفقد بعض ما يحتمل كونه دخيلاً في المنط ، وعلى هذا يصح فيما نحن فيه أن يقال إن هذا الجزء قد ثبت وجوبه ظاهراً في السابق بحكم العقل ثم شك في بقاء الوجوب فالأصل بقاءه فليتأمل .

قوله : لأنّ وجوب الاتيان بذلك الجزء الخ^(١).

توضيحه : أنّ قاعدة الاشتغال التي اقتضت وجوب الجزء المشكوك حال عدم تعذره تقتضي وجوب بقية الأجزاء حال تعذره ، ولا يجري مثل هذا فيما إذا تعذر بعض الأجزاء التي ثبت وجوبها بالدليل ، لما مر في صدر المسألة من الإشكال وهو أنّ وجوب المركّب الذي علم الاشتغال بالنسبة إليه قد ارتفع قطعاً بعد تعذر الجزء ، والاشتغال ببقية الأجزاء مشكوك من الأول ، وهذا بخلاف ما نحن فيه فإننا لا نعلم بارتفاع ما وجب أولاً لاحتمال أن يكون الواجب من الأول خصوص هذه الأجزاء الميسورة فالوجوب باق ، وهذا نظير ما لو اضطر إلى ارتكاب أحد الاناءين في الشبهة المحصورة أو أريق أحدهما فيقال يجب الاجتناب عن الآخر بنفس قاعدة الاشتغال ، إذ لا يأمن العقل من تبعة ذلك التكليف المعلوم إلا بالاجتناب عن الاناء الآخر وهذا يجري فيما نحن فيه بعينه . ثم إنّ العبارة التي نقلها في المتن عن هذا المتخيّل لا تدل على أنه تمسك

بالاستصحاب ، بل بمجرد القاعدة ، فما أورد عليه المصنف أولاً ساقط ، نعم يمكن أن يكون في كلامه قرينة على إرادته التمسك بالاستصحاب ونحن لا نعرف القائل حتى نتفحص عن كلامه .

ثم على تقدير أن القائل تمسك باستصحاب الاشتغال في مورد جريان القاعدة لا بأس به على ما حققناه سابقاً من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في مورد القاعدة إن كان موافقاً لها ، وإنما نمنع من جريانه لو كان مخالفاً لها .
قوله : لا ينفع إلا بناء على الأصل المثبت^(١) .

قد عرفت في بحث الشبهة المحصورة أن هذا خارج عن الأصل المثبت ، إذ بعد جريان استصحاب نفس التكليف السابق يثبت موضوع حكم العقل بوجوب الاطاعة بقدر الامكان ، ولا يحتاج إلى إثبات أن الواجب الواقعي هو هذا الميسور .

قوله : وإن كان بينهما فرق من حيث إن استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلي الخ^(٢) .

لا يخفى أن الاستصحاب في المقام إنما يكون من قبيل استصحاب الكلي بناء على التوجيه الأول من التوجيهات الثلاثة دون الآخرين .

ثم إن هنا فرقاً آخر بين استصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال أو استصحابها من حيث إن الاستصحاب يجري وإن كان التعذر من أول الوقت ، وأما القاعدة أو استصحابها فإنما تجري فيما إذا طرأ التعذر في أثناء الوقت بعد أن مضى من الوقت بمقدار الفعل وتنجز الخطاب به .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٨٣ .

ثم لا يخفى أنّ عقد المسألة لما إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب الارتباطي ،
وأما المركّب الاستقلالي إذا تعذّر بعض أجزائه فلا ريب في وجوب بقية أجزائه
باطلاق دليلها ، ولو فرض عدم إطلاق لدليلها أو الاغماض عنه يجري استصحاب
وجوبها من غير إشكال ، ولو شك في كونه ارتباطياً أو استقلالياً فبناء على جريان
الاستصحاب في الارتباطي عند تعذّر بعض الأجزاء لا إشكال في جريان
الاستصحاب هنا أيضاً لدوران الأمر بين احتمالين يجري الاستصحاب على
تقدير كل منهما ، وأما بناء على عدم جريان الاستصحاب في الارتباطي يمكن
إجراء استصحاب مطلق الوجوب الثابت قبل التعذّر ، والظاهر أنه من قبيل القسم
الثاني من استصحاب الكلّي لتردد الوجوب المستصحب بين كونه نفسياً لاحتمال
كون المركّب استقلالياً وكونه غيرياً لاحتمال كونه ارتباطياً ، وقد مر سابقاً أنه
يمكن إرجاع الاستصحاب في هذا القسم إلى الاستصحاب الجزئي بأن
يستصحب شخص الوجوب الذي علم وجوده سابقاً^(١).

تنبيه : لو علم بوجوب الغسل مثلاً وتردد بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً
مقدمة للصلاة ثم تعذّرت الصلاة ، فالظاهر جريان استصحاب مطلق الوجوب
الثابت أولاً من باب استصحاب الكلّي أو استصحاب شخص الوجوب السابق
على ما مر .

قوله : لكنه ضعيف احتمالاً ومحتماً^(٢).

أما ضعف الاحتمال فلبعده عن مساق كلام الفاضلين ، وأما ضعف المحتمل

(١) أقول : هذا التقرير راجع إلى التوجيه الأول من التوجيهات الثلاثة المتقدمة ، مع أنّ الكلام

هنا مبني على عدم صحته فكيف يرجع إليه ، فتدبر .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٨٤ .

فلأنّ التمسك بالعموم إنما يجري فيما إذا ثبت وجوب الجزء بدليل مستقل يكون مخصصاً لعموم وجوب بقية الأجزاء ، وليس كذلك الحال بالنسبة إلى غسل أبعاض العضو الواحد في الوضوء قطعاً ، وإن احتمل بالنسبة إلى مجموع غسل عضو واحد في الوضوء بدعوى عموم وجوب غسل بقية الأعضاء لتعلق الأمر بها بالنسبة إلى كل عضو مستقلاً في قوله تعالى : ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ وقوله ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١) فتأمل .

قوله : الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار^(٢).

هذا الإجماع لا ينفع في شيء ، لأنّ مرجعه إلى أنّ جمعاً من الأمة فهموا من أخبار الاستصحاب عدم الفرق في موضوعه بين الشك والظن وبنوا الأمر عليه كما نفهم ذلك وبنينا عليه ، ولا يكشف ذلك عن رأي الإمام (عليه السلام) زائداً على دلالة تلك الأخبار .

قوله : فمعناه أنّ وجوده كعدمه^(٣).

إنما يتم هذا البيان إن فهم من الأدلة المانعة عن العمل بالقياس مثلاً أنّ الظن القياسي بمنزلة الشك في جميع ما يترتب على موضوع الشك ، وفيه منع ظاهر ، بل غاية ما يمكن أن يدعى استفادة كون الظن القياسي بمنزلة الشك في عدم كونه طريقاً إلى الواقع وأنّ جهة كشفه بمنزلة العدم ، لا التنزيل المطلق ، والتحقيق أنّ النهي عن العمل بالقياس لا^(٤) ، على التنزيل الموضوعي أصلاً ، بل على أنّ الظن

(١) المائدة ٥ : ٦ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٨٥ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٨٦ .

القياسي ليس بحجة لا يجوز الاعتماد عليه ، لا أنه شك وليس بظن حتى يترتب عليه كل حكم أخذ في موضوعه الشك كمثل ما إذا نذر أنه لو شك في هذا اليوم في حكم يتصدق بدرهم ، لزمه التصديق على تقدير حصول الظن القياسي ، فتدبر .

قوله : وإن كان ممّا شك في اعتباره الخ^(١).

لا ريب أنّ المراد باليقين السابق هو اليقين بالواقع ، وكذا المراد بالشك هو الشك في الواقع ، والظن المشكوك الحجية لا يدخل في الشك بالواقع موضوعاً جزماً ، وإنما الشك في الاعتماد عليه والعمل به ، ومعنى قوله (عليه السلام) « لا تنقض اليقين بالشك » حرمة نقض اليقين بالواقع بالشك فيه ، فلا يشمل ما إذا ظن خلاف الحالة السابقة المتينة ، وإن كان هذا الظن مشكوك الحجية ، كيف ولو كان المراد من الشك هو الشك في حكم العمل كان المراد من اليقين في قوله (عليه السلام) « بل تنقضه ييقين آخر » أيضاً هو اليقين بحكم العمل ، فيشمل ما إذا استفيد الحكم من الأدلة الاجتهادية ، فيكون العمل على الدليل الاجتهادي على خلاف الاستصحاب من باب حصول الغاية لكونه نقضاً باليقين ، نظير قوله (عليه السلام) « كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر »^(٢) فإذا علم بالقذارة فقد حصلت الغاية وارتفع الحكم بالطهارة لارتفاع موضوعه ، فيلزم أن تكون الأدلة الاجتهادية واردة على الاستصحاب مع أنها على التحقيق والمختار عند المصنف حاکمة على الأصول ومخصصة لها حكماً دون الاخراج الموضوعي ، والحاصل أنّ نقض اليقين بالظن المشكوك الحجية ليس نقضاً بالشك ، ولعلّه إلى ذلك أشار بقوله فتأمل جداً .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٨٦ .

(٢) المستدرک ٣ : ٥٨٣ / أبواب النجاسات ب ٣٠ ح ٤ .

قوله : فظاهر كلماتهم أنه لا يقدر فيه وجود الأمانة غير المعتمدة^(١).
فيه : أنا وإن لم يحصل لنا التسبّع التام في كلماتهم إلا أن ما تمسكوا به لحجية الاستصحاب من باب الظن من بناء العقلاء يشهد بأنهم لا يقولون بهذا الإطلاق المدعى ، فإنّ بناء العقلاء على الاعتماد على الظن النوعي ما لم يحصل الظن الفعلي على خلافه كما هو كذلك في بنائهم في ظواهر الألفاظ ، وعدم اعتبار الشارع لهذا الظن على الخلاف أو المنع عن العمل به لا يثبت حجية ذلك الظن النوعي أو بناء العقلاء على اعتباره ، نعم لو كان الظن الشخصي على الخلاف حاصلًا ممّا لا يرتضيه العقلاء من مثل الرؤيا والاستخارة فالظاهر أنهم لا يعبّون به ويأخذون بذلك الظن النوعي ، والسّرّ في ذلك كله أنّ العقلاء لا يرون ما سوى الوصول إلى الواقع ، وليس في طريقتهم أن يتعبّدوا بشيء مطلقاً ، ولذا يتحرّون أولاً في بلوغ مقاصدهم العلم فإن لم يحصل فالظن الشخصي القوي ثم الضعيف فإن لم يحصل فالظن النوعي وهكذا .

قوله : فيؤول إلى اجتماع الظن والشك الخ^(٢).

هذا كلام مستأنف يريد به بيان نفس الأمر بعد جريان الاستصحاب ، وليس تتمّة لدفع التناقض المتوهم فإنه قد اندفع بكلامه السابق ، من أنّ المراد باليقين هو اليقين السابق وبالشك الشك اللاحق ، وحينئذ فلا يرد ما أورد عليه في المتن من قوله نعم يرد على ما ذكرنا من التوجيه الخ ، كما لا يرد عليه ما حكاه في المتن وأجاب عنه بالتوجيه المشار إليه ، وقد حكى المصنف هذه العبارة بعينها عن الشهيد في أول بحث الاستصحاب في رابع الأمور التي ذكرها في ذيل تعريف

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٨٧ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٨٧ .

الاستصحاب ، ونحن قد تكلمنا عليه هناك بما وسعنا فتذكر والله الهادي إلى سواء السبيل .

قوله : ومراده من الشك معناه اللغوي^(١).

ويمكن أن يراد من الشك الاحتمال المساوي ، ولا ينافي اجتماعه مع الظن إن كان المراد منه هو الظن النوعي ، نعم لو كان المراد الظن الشخصي كما استظهره المصنف في أول مبحث الاستصحاب من هذا الكلام المحكي عن الشهيد كان اللازم إرادة المعنى اللغوي من الشك دفعاً للمنافاة .

قوله : الأول بقاء الموضوع في الزمان اللاحق ، والمراد به معروض المستصحب^(٢).

ومراده ببقاء الموضوع وجوده أو ثبوته وتقرره في الزمان الثاني على نحو وجوده وتقرره في الزمان الأول ، فلا بدّ في صحة استصحاب العارض إحراز وجود المعروض أو تقرره في زمان الشك في بقاء العارض أولاً ثم الحكم ببقاء العارض ، فإذا أريد استصحاب عدالة زيد مثلاً فلا بدّ من إحراز وجود زيد في الخارج حين الشك في العدالة أولاً ليصح الحكم ببقاء عدالته وهكذا في غيره من الأمثلة .

وحمل بعض المحققين من المعاصرين كلامه على غير هذا المعنى الظاهر ووجه مراده بوجه آخر قال ما لفظه : والمراد ببقاء الموضوع أن يكون الموضوع في القضية المشكوكة هو الموضوع في القضية المتيقنة بعينه كي يكون الشك في اللاحق في عين ما كان الانسان على يقين منه في السابق ، مثلاً إذا كان على يقين

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٨٧ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٨٩ .

من قيام زيد ثم شك في بقاء قيامه ولو لأجل الشك في بقاءه صح استصحاب قيامه ، فإنه ما شك إلا في ثبوت القيام لزيد في الخارج في الآن الثاني بعد ما كان على يقين منه في الآن الأول ، ضرورة أنّ الشك في ثبوت النسبة بين أمرين خارجيين كما قد يكون لأجل الشك في المحمول قد يكون لأجل الشك في الموضوع مع القطع بأنّ ما هو المعتبر في جريان الاستصحاب من إحراز الموضوع وانسحاب المستصحب في نفس معروضه الذي كان معروضه في السابق ، فلا ينافي الشك في وجوده الخارجي مع القطع بإحرازه المعتبر في باب الاستصحاب ، لكونه بوجوده الخارجي موضوعاً للمستصحب في المقام وهو القيام ، لأنّ إحرازه ليس إلاّ بأن يكون الشك في قيام من كان على يقين من قيامه وهو زيد ، والشك هاهنا في قيامه لا قيام غيره ، إلى أن قال ولعمري اعتبار بقاء الموضوع بهذا المعنى أوضح من أن يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونة برهان ، بل هو من الأمور التي تكون قياساتها معها كما لا يخفى ، انتهى موضع الحاجة .

والظاهر أنه زعم أنّ مراد المصنف وغيره ببقاء الموضوع وحدة موضوع القضية المشكوكة والمتيقنة كي لا يكون إثبات المحمول في زمان الشك إثباتاً لغير ذلك الموضوع فيكون قياساً لا استصحاباً ، وأنت خبير بأنّ المعنى الذي زعمه لا ينبغي أن يتكلّم فيه هؤلاء الفحول كالمصنف وأمثاله بل اعتباره ملحق بالبديهيات أو يكون منها ، ومن البعيد في الغاية أن يتجشّموا في إقامة البرهان على مثل هذا الأمر الواضح والنقض والإبرام فيه على ما ترى في المتن وغيره ، والظاهر التباس الأمر على المحقق المزبور فإنّ وحدة الموضوع في القضيتين غير بقاء الموضوع الأول حال الشك ، ومحل الإشكال والاشتباه هو الثاني دون الأول ، ويشهد لما ذكرنا من أنّ مراد المصنف هو ما ذكرنا دون ما ذكره هذا المحقق أنّ الشك في الموضوع على المعنى الذي ذكره ممّا لا يتصوّر إلاّ في القسم الثالث من الأقسام

التي ذكرها في المتن في جواب السؤال وهو أن يكون موضوع الحكم غير مبين عندنا كنجاسة الكلب المردد موضوعها بين كونه الكلب ما دام كلباً أو أعم منه ومن أن يكون ملحقاً بالانقلاب ، وإلا فأمثلة القسمين الأولين لا شك في بقاء موضوع حكمها بالمعنى الذي ذكره فإنه لا يراد استصحاب الحكم فيها لغير موضوعه الأول قطعاً ، بل لا يحتمل ذلك مع أنه جعل جميع هذه الأمثلة في الأقسام الثلاثة موارد الشك في الموضوع وأجاب عما أورد عليه في السؤال من استصحاب الموضوع بأن استصحاب الموضوع لا ينفع في استصحاب الحكم .

قوله : ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح^(١).

يمكن تقرير هذا الدليل ببيان أوضح وأتم وأخصر وهو أن يقال لو لم يعلم بقاء الموضوع فإذا أريد إبقاء المستصحب بمعنى إبقاء عين ذلك العارض السابق له فإما أن يبقى في غير موضوع وهو محال ، وإما أن يبقى في غير الموضوع السابق وهو باطل لاستلزامه انتقال العرض المستحيل ، ولأن الحكم بعدم ثبوت المستصحب لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق ، وإن أريد إبقاؤه بمعنى إثبات مثل العارض السابق في غير الموضوع الأول فهو خارج عن الاستصحاب داخل في القياس ، بل حدوثه للموضوع الجديد مسبوق بعدم فهو المستصحب .

قوله : ومما ذكرنا يعلم أن المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي احتمال البقاء^(٢).

فيه نظر ، لأن الدليل المذكور إنما يتم في صورة العلم بعدم بقاء الموضوع ،

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٩٠ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٩١ .

وأما في صورة احتمال بقاءه فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة ، فلو شك في بقاء عدالة زيد مع الشك في أصل وجوده أيضاً مع احتمال جاز استصحاب عدالة زيد ولا محذور ، فإن محل العدالة في الزمان الثاني هو زيد كما كان في الزمان الأول ، فلم يبق العارض أعني العدالة بلا محل ولا في غير الموضوع الأول ، وليس العارض عدالة أخرى غير العدالة السابقة مماثلة لها ، والحكم بعدم عدالة زيد في هذا الحال يصدق عليه النقض ، نعم استصحاب عدالة زيد بهذا المعنى مع الشك في وجود زيد لا ينفع غالباً فيما يتعلق بالأحكام الشرعية ، لأن الآثار الشرعية المترتبة على العدالة إنما تترتب على وجودها المشخص المعين كجواز الاقتداء والتقليد وصحة الطلاق وسماع الشهادة لا على مجرد وجود عادل في الدنيا ، إذ لا يمكن الاقتداء إلا بشخص معين يصلي أمام المقتدي وهكذا في باقي الأمثلة ، نعم يمكن فرض كون الأثر مترتباً على مجرد وجود عدالة زيد في الدنيا من غير اعتبار تعيين زيد كما إذا نذر أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام عدالة زيد باقية ، فاستصحاب عدالة زيد هنا يؤثر في وجوب التصديق ما دام جارياً ، ولعل إطلاق كلام المصنف باشتراط العلم ببقاء الموضوع بملاحظة ندرة موضع الثمرة في غير حال العلم بالبقاء أو تخيل عدمه ، لكن تعليقه بقوله إذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب ابقاءً والحكم بعدمه نقضاً انتهى ، قد عرفت ما فيه ، فإنه يصدق الابقاء والنقض بالنسبة إلى المستصحب مع الشك في الموضوع .

لا يقال : استصحاب عدالة زيد بمعنى الحكم ببقائها والبناء عليه في الخارج لا يجتمع مع التردد والشك في وجود زيد في الخارج ، لأن العدالة الخارجية ملازمة لوجود المحل المتقوم به وجود الحال في الخارج وإلا لزم أحد المحاذير المتقدمة .

لأننا نقول : فرق بين قولنا يجب العلم بوجود الموضوع في الخارج أولاً ثم

الحكم ببقاء عارضه بالاستصحاب ، وبين قولنا يحكم ببقاء العارض بالاستصحاب عند احتمال بقاءه وبقاء موضوعه أولاً ثم يحكم ببقاء الموضوع من باب الملازمة وعدم انفكاك بقاء العارض عن بقاء المعروض عقلاً ، والذي نمنعه هو الأول دون الثاني ، ولذا لو قلنا بحجية الأصول المثبتة نحكم بترتب الآثار المترتبة على وجود الموضوع بمجرد استصحاب عارضه المستلزم لوجود معروضه عقلاً ، فافهم وتدبر غاية المجهود فإنّ المقام من مزال الأقدام .

قوله : فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة^(١).

لا شك أنّ عدالة زيد على تقدير الحياة موضوعها زيد على تقدير الحياة ، ولا يتوقف استصحاب العدالة التقديرية على العلم بحياة زيد فعلاً ، لأنّ موضوعها زيد على تقدير الحياة كما أفاده في المتن ، لكن لو فرضنا أنّ العدالة الفعلية شرط في صحة الاقتداء والطلاق وغيرهما لا التقديرية كما هو كذلك في الشرع فلا ريب أنه لا ينفع إحراز الموضوع التقديري ، بل لابدّ من الموضوع الفعلي وهو زيد المتصف بالحياة فعلاً ، فاستصحاب الحياة ينفع في الحكم المحمول عليه وهو العدالة الفعلية ، بل يمكن أن يقال إنّ جعل موضوع العدالة زيد على تقدير الحياة فاسد ، يشهد بذلك أنه لو كان الشك في العدالة مسبباً عن الشك في الحياة فهل يتأمل أحد في أنّ موضوع العدالة زيد الحي الفعلي لا زيد على تقدير الحياة ، ومن المعلوم أنّ كون الشك في العدالة مسبباً عن الحياة أو مسبباً عن غيرها لا يتفاوت في موضوع العدالة ، فإنّ معروضها شيء واحد على التقديرين .

قوله : أمّا الأول فلا إشكال في استصحاب الموضوع الخ^(٢).

محصل كلامه في الايراد على هذا الشق وجوه ثلاثة ، الأول : أنّ

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٩١ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٩٢ .

استصحاب الموضوع مغني عن استصحاب الحكم ورافع للشك عنه ، إذ لا معنى لاستصحابه إلا ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على هذا الموضوع . ويمكن المناقشة في ذلك بأن هذا لا يتم على إطلاقه ، إذ قد يكون العارض الذي شك فيه من جهة الشك في موضوعه غير الحكم الشرعي بل موضوعاً له كما إذا شك في العدالة مسبباً عن الشك في الحياة فاستصحاب الحياة هنا غير مغني عن استصحاب العدالة ، لأنّ العدالة ليست من الآثار الشرعية للحياة جزماً .

الثاني : أنه لو أغمض عن الايراد الأول لا ينفع استصحاب الموضوع في صحة استصحاب الحكم ، لأنّ صحة استصحاب الحكم كالنجاسة ليست من آثار الموضوع أعني التغيّر ، بل أثر التغيّر نفس النجاسة ، ولا يعقل أن تكون النجاسة وصحة استصحابها كلاهما أثراً للتغيّر ، لأنّ استصحاب النجاسة ملازم للشك فيها فلا يمكن إثباته في عرض إثبات نفس النجاسة باستصحاب التغيّر ، هذا غاية توجيه الوجه الثاني .

ويمكن أن يورد عليه : بأنّ هذا الايراد الثاني من المصنف على تقدير الاغماض عن الايراد الأول ، ومع الاغماض عن أنّ النجاسة أثر للتغيّر تثبت باستصحابه لا مانع من أن يكون صحة استصحاب النجاسة أثراً للتغيّر ، والتحقيق أنّ صحة الاستصحاب ليس أثراً للتغيّر بل أثر للعلم بالتغيّر ، فإنّ التغيّر الواقعي المجهول لا يوجب صحة استصحاب النجاسة .

الثالث : أنه مع الاغماض عن الإشكال الثاني أيضاً لا ينفع استصحاب الموضوع ، لأنّ صحة استصحاب الحكم ليس من الآثار الشرعية للموضوع بل هو أثر عقلي دلّ عليه حكم العقل بالتقريب السابق ، فلا يمكن إثباته باستصحاب الموضوع .

ويمكن أن يجاب عن ذلك : بأنّ المقصود من استصحاب الموضوع ليس

ترتيب هذا الأثر العقلي كي يبتني على حجية الأصول المثبتة ، بل ندعي أنه بعد استصحاب الموضوع يتحقق موضوع حكم العقل بصحة الاستصحاب وجداناً بدعوى أن موضوع حكم العقل بصحة الاستصحاب أعم من وجود الموضوع واقعاً أو تعبداً نظير ما ذكرنا غير مرة سابقاً من أن موضوع حكم العقل بوجوب الاطاعة أعم من الواجب الواقعي والتعبدى ، فإن استصحاب الوجوب مثلاً يتحقق موضوع حكمه وجداناً ولا يتفرع على الأصل المثبت كما قد يتوهم ، هذا .

ومحصل ما ذكرنا هنا أنه لا مانع من إجراء استصحاب الموضوع ثم إجراء استصحاب الحكم فيما إذا لم يكن استصحاب الموضوع مغنياً عن استصحاب الحكم ورافعاً للشك فيه كما في صورة كون الشك في الحكم غير مسبب عن الشك في الموضوع ، وفي صورة كون العارض الذي يراد استصحابه غير حكم شرعي بل موضوعاً له وكان الشك فيه مسبباً عن الشك في معروضه فيستصحب الموضوع أولاً ثم يستصحب العارض كما أورده السائل .

فإن قلت : صحة استصحاب العارض إنما يترتب على إحراز الموضوع على ما مر بيانه ، فمجرد إبقاء الموضوع بالاستصحاب لا يكفي في صحة الاستصحاب لكونها مترتبة على الموضوع المحرز ، والمفروض أن الموضوع لم يحرز بعد حتى تترتب على هذا المركب صحة الاستصحاب .

قلت : نعم ولكن الاحراز الذي هو جزء موضوع حكم العقل بصحة الاستصحاب أعم من الاحراز الواقعي بالعلم أو الاحراز الظاهري بأمارة كالبيّنة أو بأصل كالاستصحاب ، لأن الدليل الدالّ عليه لا يقتضي أزيد من ذلك ، وحينئذ نقول إذا أجري استصحاب الموضوع صدق موضوع حكم العقل بصحة الاستصحاب ، لأن المستصحب أحد جزأيه وجزؤه الآخر أي الاحراز جاء من قبل الاستصحاب وجداناً .

فإن قلت : فعلى هذا لا أثر لنفس المستصحب فكيف يستصحب .

قلت : قد مر مراراً أنه لا حاجة في صحة استصحاب الشيء وجود أثر له يراد إثباته به ، بل يكفي عدم كون الاستصحاب لغواً فيما يتعلق بالشرع ، وفيما نحن فيه كذلك إذ بالاستصحاب يتحقق جزء موضوع الحكم أو موضوع موضوعه فلم يكن لغواً وهو كافٍ في صحته ، ولعل المصنف إلى جميع ما ذكرنا أو بعضه أشار بقوله (رحمه الله) فتأمل .

وقد يقال : إن وجه التأمل أن صحة الاستصحاب ليست من لوازم وجود الموضوع عقلاً كي يترتب على استصحاب بقائه ، بل إنما هي متوقفة على وجود الموضوع ، والظاهر أنه على القول بالأصول المثبتة أيضاً لا يكفي مجرد ذلك ، بل لابد من استلزام المستصحب للمرتب عليه .

وفيه : أن المراد بالاستلزام أعم من الاستلزام التام ، ألا ترى أنه يصح أن يقال إن لازم الطهارة المستصبة صحة الصلاة معها يعني مع اجتماع باقي الشرائط والأجزاء ، وهكذا بالنسبة إلى كل شرط شرعي أو عقلي ، ولا ريب أن بقاء الموضوع من شرائط صحة الاستصحاب عقلاً بالفرض فهي من آثاره ولوازمه .

قوله : وأما أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً فهو في معنى استصحاب الحكم^(١).

يعني فيرد عليه ما يرد على استصحاب الحكم كما سيأتي . وفيه : أن ما أورده على عدم جواز استصحاب الحكم من إشكال بقاء الموضوع والشك فيه غير وارد عليه ، لأن مرجع استصحاب الموضوع بوصف الموضوعية إلى

استصحاب الموضوع وحكمه فلم يلزم منه استصحاب الحكم بلا موضوع ، نعم
يرد عليه إشكاله الآخر وهو إشكال المثبتية وهو في محله .

قوله : نعم لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفاً^(١).

قد سبق في المتن في ذيل كلام الفاضل التوني أنّ الزمان أيضاً في عرض
سائر القيود راجع إلى قيد الموضوع في الحقيقة وإن أخذ ظرفاً في لسان الدليل ،
لكن للزمان خصوصية من بين قيود الموضوع ، لأنّ الاستصحاب مبني على إلغاء
تلك الخصوصية وإلاّ لانسد باب الاستصحاب .

قوله : إلاّ في الشك من جهة الرفع ذاتاً أو وصفاً^(٢).

يعني في الشك من جهة وجود الرفع المعلوم الرفعية ، أو من جهة وصف
الرفعية للشيء المعلوم الوجود ، ووجه استثناء الشك في الرفع أنّ عدم الرفع لا
يمكن أن يكون قيداً للموضوع ، لأنّ مرتبة الرفع متأخرة عن الحكم ومرتبة
الحكم متأخرة عن الموضوع ، فمرتبة الرفع متأخرة عن الموضوع بمرتبتين ، فلو
كان عدمه قيداً للموضوع لزم تقدمه على نفسه بمرتبتين وهو محال .

وفيه : أنّ عدم الرفع أيضاً في عرض سائر القيود التي يجعلها المصنف
راجعة إلى قيود الموضوع ، فإنّ الرفع يراد به ما إذا وجد عند تمامية المقضي
للوجود كان مانعاً للوجود ، فإذا وجد بعد وجود المقضي بالفتح يسمّى رافعاً ،
فكما أنّ عدم المانع يكون قيداً للموضوع باعتبار الحدوث كذلك عدم الرفع قيد له
باعتبار البقاء ، فيرجع الشك فيه إلى الشك في الموضوع ، فالشخص المتوّضي لو
كان حين وضوئه يخرج منه البول كان ذلك مانعاً عن حدوث الطهارة له ، ولو بال

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٩٤ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٢٩٥ .

بعد الوضوء كان رافعاً للطهارة ، فكما أنه لو شك حين الوضوء في مانعية ما خرج منه قطعاً كالذي يرجع شكه إلى الشك في الموضوع كذلك إذا شك بعد الوضوء في رافعيته بعد خروجه يشك في بقاء الموضوع ، لأنّ الممذي وغير الممذي موضوعان ، نعم مفهوم الرافع متأخر عن الحكم وموضوعه فلا يمكن أن يكون مأخوذاً في الموضوع ، وأما مصداقه فليس شيئاً وراء المانع فتدبر .

وبالجملة ، إن أريد من الموضوع معروض المستصحب عقلاً فجميع قيود القضية خارج عن الموضوع ، لأنّ المستصحب كباقي عوارضه إنما يعرض لذات الموضوع لا لقيده ، وإن أريد منه موضوع القضية فجميع الأمور التي لها مدخل في ثبوت الحكم داخل في الموضوع من غير فرق بين عدم الرافع وغيره من أجزاء علّة الحكم وشروطها .

قوله : نعم يجري في الموضوعات الخارجية بأسرها^(١).

يعني أنّ الموضوع في استصحاب الأمور الخارجية معلوم فيمكن إحرازه وإجراء الاستصحاب من غير فرق بين الشك في الرافع أو في المقتضي ، مثلاً لو شك في بقاء وجود زيد أو قيامه أو عدالته فلا شك في أنّ الموضوع في الأول الماهية وفي الأخيرين شخص زيد ولا شك في بقاءه في زمان الشك فإنّ زيدا حين الشك في بقاء عدالته هو بعينه زيد الأول حين اليقين بعدالته .

ولكن الانصاف عدم الفرق بين استصحاب الأحكام والموضوعات الخارجية في ذلك ، فإن أريد من موضوع المستصحب معروض المستصحب فالقيود خارجة عن الموضوع في المقامين ، وإن أريد منه موضوع القضية عقلاً فكما أنّ جميع القيود راجع إلى الموضوع في استصحاب الأحكام كذلك في

الموضوعات ، مثلاً لو علم بقيام زيد في زمان وشك في بقاء القيام فيما بعده فالموضوع عقلاً زيد المقيد بجميع الأمور التي لها دخل في تحقق القيام في الخارج وثبوته لزيد لعين التقرير الذي يقرر في موضوع الحكم الشرعي حرفاً بحرف .

وبالجملة ، لو جعلنا جميع ما يتوقف عليه ثبوت الحكم قيداً للموضوع في موضوع الأحكام الشرعية يلزمنا أن نجعل جميع ما يتوقف عليه ثبوت العارض قيداً للموضوع في موضوع العوارض الخارجية وإلا فالموضوع بمعنى معروض المستصحب لم يدخل فيه شيء من القيود في المقامين ، فافهم وتبصر وانظر بدقيق النظر والاعتبار .

قوله : ثم إن بعض المتأخرين (١).

هو المحقق القمي يظهر منه هذا التفصيل في القوانين (٢).

قوله : إلا أن دقيق النظر يقتضي خلافه (٣).

يظهر منه أنه لو كانت النجاسة في المتنجّسات محمولة على الجسم كان الحق تفصيل صاحب القوانين ، وفيه نظر ، لأننا لو سلمنا أن النجاسة محمولة على الجسم في المتنجّسات لا وجه للتفصيل أيضاً ، إذ لا شك أن المتنجس كالخشب لو لاقى النجاسة ثم استحال رماداً لم يصدق أن الرماد لاقى النجاسة ، بل يصح أن يقال إن الرماد لم يلاق النجاسة ، والسر أن هذا الجسم الثاني غير ذاك الجسم الأول عقلاً وعرفاً وإن اتحدت مادّتهما ، إلا أن الجسم يتعدد بتبدل صورته التي

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٩٧ .

(٢) القوانين ٢ : ٧٤ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢٩٧ .

تكون جسمية الجسم بها بالفعل على ما حقق في محله ، فالموضوع غير باق في الحالة الثانية فلا وجه لشمول دليل الحكم لها ولا للاستصحاب أيضاً .

قوله : ومما ذكرنا يظهر أنّ معنى قولهم الأحكام تدور مدار الأسماء^(١).

الأولى أنّ قولهم الأحكام تدور مدار الأسماء محمول على ظاهره من دورانها مدار صدق عناوين موضوعاتها المأخوذة في أدلتها ، وتتخلف القاعدة في مثل العنب إذا صار زيبياً ودبساً والحنطة إذا صار دقيقاً أو عجيناً أو خبزاً من جهة أنّنا نعلم من الخارج أنّ حكم فروع العنب والحنطة حكم أصلهما ، لا أنّ موضوع الحكم في الدليل أعم من الاسم الأول ففي الحقيقة لم تتخلف القاعدة .

قوله : ودعوى أنّ اليقين بكل من الاعتبارين فرد من اليقين الخ^(٢).

هذه الدعوى عين التحقيق ، ولا تندفع بما دفعه في المتن من أنّ التعدد الاعتباري في اليقين بأخذ الزمان قيداً له في لحاظ وإلغاء الزمان عنه في لحاظ آخر لا يوجب تعدد أفراد اليقين ، لأنّ هذا التعدد ليس بمجرد الاعتبار بل بحسب الخارج ، مثلاً نفرض أنّ عدالة زيد يوم الجمعة صارت متيقنة لعمره ولبكر ثم حصل الشك لعمره في ثبوت أصل تلك العدالة في يوم الجمعة ولبكر في بقاء تلك العدالة إلى يوم السبت ، فهناك فردان لليقين في الخارج متعلقان بعدالة زيد أحدهما حاصل لعمره والآخر لبكر وشكان متعلقان بالعدالة المتيقنة لعمره وبكر أيضاً ، إلا أنّ أحدهما تعلق بالعدالة المتيقنة من حيث الحدوث والآخر من حيث البقاء ، وذلك لا يقتضي أن يكون اليقين بالعدالة فرداً واحداً من اليقين ، بل

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٠١ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٠٨ .

المتحقق في الخارج فردان من اليقين بالضرورة ، فلو ورد من الشارع لا ينبغي نقض كل فرد من أفراد اليقين بالشك المتعلق بذلك الفرد شملهما قطعاً شمول العام لأفراده الواقعية الخارجية .

ومحصّل الكلام في هذا المقام أنه يمكن أن يراد من قوله « لا تنقض اليقين بالشك » حرمة نقض مطلق اليقين بالشك المتعلق بذلك اليقين حدوثاً أو بقاء ، لكن لا بلحاظ الخصوصية أعني تقيده بالزمان وعدمه بل بملاحظة الجامع المعرّي عن لحاظ الخصوصية وإن كان أفراداه في الخارج لا تنفك عن إحدى الخصوصية باعتبار الشك المتعلق بكل فرد منه ، فيشمل مفاد الرواية موارد الاستصحاب وموارد قاعدة اليقين .

لكن لا يخفى أنّ هذا المعنى ليس بالاستصحاب المصطلح ، لأنه اعتبر في الاستصحاب المصطلح ملاحظة البقاء والابقاء بأن يكون الشك متعلقاً باليقين السابق مع إلغاء قيد الزمان ، وليس بقاعدة اليقين لأنه اعتبر فيها كون الشك متعلقاً باليقين مع ملاحظة تقيده بالزمان ، والمفروض أنه لم يلاحظ في المعنى المذكور إحدى الخصوصية بل معرّي عن كلا اللحاظين ، فيكون هذا المعنى قاعدة عامة تفيد فائدة الاستصحاب في موارد وتفيد فائدة قاعدة اليقين في موارد ، بل نقول تفيد فائدة قاعدة الاشتغال أيضاً في موارد ، فإذا علمنا بوجود إحدى الصلاتين من الظهر والجمعة في يوم الجمعة نقول إنه يجب الاحتياط بفعلهما بمقتضى حرمة نقض اليقين إلّا باليقين على خلافه ، فإنّ الاشتغال يقيني وبفعل إحدى الصلاتين دون الأخرى يشك في رفع الاشتغال ، فلا يجوز رفع اليد عن اليقين به بل باليقين برفع الشغل المتحقق بالاحتياط بفعلهما معاً ، وعلى هذا فليسمّ مفاد هذه الروايات المذكورة في باب الاستصحاب بقاعدة إلغاء الشك أو قاعدة العمل على اليقين ، لكن هذا لو لم نستظهر أنّ مفادها خصوص قاعدة الاستصحاب

كما ستأتي الإشارة إليه في المتن وتقويته منّا .

قوله : وقد تقدم نظير ذلك في قوله (عليه السلام) « كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر »^(١).

قد تقدّم منّا جواز إرادة المعنى الجامع بين المعنيين من دون لزوم الاستعمال في أكثر من معنى فنقول فيما نحن فيه أيضاً لا يلزم استعمال اللفظ في معنيين لو أريد من قوله « لا تنقض اليقين إلّا باليقين » البناء على اليقين السابق الزائل حال الشك ما دام الشك إلى أن يحصل اليقين بالخلاف .

قوله : ثم لو سلّمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين الخ^(٢).

لا نسلّم أنّ حصول التعارض في بعض أفراد القاعدتين مسقط للاستدلال بالروايات على القاعدة الثانية ، بل اللازم سقوطهما في مورد التعارض خاصة لو لم يكن ترجيح ، وليس ذلك إلّا كتعارض الاستصحابين بناء على اختصاص الأخبار بالاستصحاب إذا لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر ، نعم لو كان التعارض المذكور حاصلاً في جميع موارد القاعدة كان مسقطاً للاستدلال لها بهذه الأخبار ، وليس كذلك لأنه قد لا يعلم الحالة السابقة على اليقين المبدّل بالشك حتى يجري استصحابها .

قوله : إذ قد عرفت أنه لو سلّم اختصاص الأخبار^(٣).

لا يخفى أنه بصدد التماس الدليل على القاعدة بغير أخبار الاستصحاب فلا يناسبه بيان عدم إمكان شمول أخبار الاستصحاب لها ، فتدبر .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٠٩ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٠٩ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٣١١ .

قوله : لكنه فاسد لأنه على تقدير الدلالة لا يدل على استمرار المشكوك الخ^(١).

لو سلّمنا صحة الحكم بأصل الحدوث بقاعدة التجاوز أمكن إثبات بقاءه بالاستصحاب بناء على ما مر سابقاً من أن اليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب أعم من اليقين الوجداني واليقين الشرعي الثابت بمثل البيّنة أو الأصل .

ودعوى منع عمومته للأصل تمسكاً بأنّ نفس دليل الأصول كافية في الحكم بالنسبة إلى الزمان الثاني كالأول من غير حاجة إلى الاستصحاب معللاً بأنّ أدلتها مثل قوله (عليه السلام) « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي »^(٢) وقوله (عليه السلام) « كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر »^(٣) ونحوهما مغياة بالعلم بالخلاف فما لم يحصل يجري حكم الأصل كما هو مذاق المصنف (قدّس سرّه).

مدفوعة بأنّ الحكم المستفاد من قاعدة التجاوز في مورد اليقين السابق غير مغى بالعلم بالخلاف ولا يثبت إلّا في الزمان الأول ، فيمكن التمسك في بقاءه بالاستصحاب ، نعم لو قلنا بأنّ قاعدة التجاوز لا يثبت الموضوع المشكوك بل إنما تدل على ترتيب أثر الوجود بالنسبة إلى الحال الماضي فقط لم يبق محل للاستصحاب ، فتأمل .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣١١ .

(٢) الوسائل ٢٧ : ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧ .

(٣) المستدرک ٣ : ٥٨٣ / أبواب النجاسات ب ٣٠ ح ٤ .

قوله : وربما فصل بعض الأساطين الخ^(١).

قيل إنّ المراد منه كاشف الغطاء^(٢) والظاهر أنّ سنده بناء العقلاء فانهم لو لم يذكروا حين الشك مستند قطعهم السابق يبنون على صحة القطع السابق بخلافه حال تذكّره والشك في صحته أو العلم بعدم صحته .

أقول : ويبقى الكلام في حجية بناء العقلاء في هذا المورد فإنّ حجية بنائهم في سائر موارد الحجية كحمل الألفاظ على ظواهرها والحكم بكونها مراد المتكلم وأمثال ذلك من باب تقرير الشارع لما بنوا عليه وإمضائه المكشوف من سكوته وعدم ردعهم عن ذلك مع كونه بمرأى منه ومسمع ، فإن كان ما نحن فيه من ذاك القبيل فلا كلام إلاّ أنه محل تأمل فتأمل .

قوله : لكن الشأن في أنّ العمل به من باب تخصيص أدلة الاستصحاب أو من باب التخصّص^(٣).

أمّا التخصيص فبيان أنه متعلق الشك في قوله (عليه السلام) « لا تنقض اليقين بالشك » هو نفس متعلق اليقين ، فكأنه قال لا تنقض اليقين بالطهارة بالشك في الطهارة يعني في بقائها ، بل تنقضه باليقين بزوال الطهارة ، وعموم هذا الحكم يشمل ما إذا قامت أمارّة كالبيّنة مثلاً على خلاف اليقين السابق ، كما أنّ عموم دليل حجية البيّنة شامل لما كان مسبوقاً باليقين بخلاف ما يشهد به البيّنة والنسبة عموم من وجه يمكن تخصيص كل منهما بالآخر ، لكنّا نخصص عموم حديث لا تنقض بدليل الإجماع على عدم جواز طرح الأمارّة في مقابل الأصل ، وهذا

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣١٢ .

(٢) كشف الغطاء ١ : ٢٠١ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٣١٤ .

الوجه وإن كان بعيداً إلا أنه يلتزم به لو لم يظفر بوجه أحسن منه .

وأما التخصص فبيانه أنّ متعلق الشك في قوله (عليه السلام) « لا تنقض اليقين بالشك » هو دليل الحكم على خلاف اليقين لا نفس متعلق اليقين ، فكأنه قال لا تنقض اليقين بالطهارة بالشك في دليل زوال الطهارة . وبعبارة أخرى لا تنقضه بغير الدليل بل تنقضه باليقين بدليل زوال الطهارة ، ولا ريب أنه لو قامت البيّنة على زوال الطهارة فقد حصلت غاية حكم حرمة النقض ولم يبق محل لجريان الاستصحاب لأنه قد قيّد بغير هذا المورد في لسان دليله ، وحال قيام البيّنة على زوال الطهارة حال اليقين بالزوال وجداناً في حصول الغاية ، ولا يمكن معارضة هذا بأنّ دليل حجية البيّنة مقيد بعدم وجود الاستصحاب على خلافه حتى يلزم سقوطه في مقابل الاستصحاب ، لأنّ دليل حجيتها مطلق غير مقيد بشيء ، وذلك نظير ما يقال في تقديم العام على المطلق عند المعارضة بناء على كون عموم المطلق من باب دليل الحكمة وأنه معلق على عدم وصول بيان بالنسبة إلى أفراده من أنّ العام يصلح لأن يكون بياناً لحكم مورد التعارض فلا يجري دليل الإطلاق فلا إطلاق بالنسبة إليه .

ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما أورد في المتن على هذا الوجه من أنه لا يتم إلا بعد إثبات حكومة الأمارات على الاستصحاب وإلاّ فيمكن أن يقال إنّ مؤدّى دليل الاستصحاب العمل على الحالة السابقة مطلقاً قامت على خلافه البيّنة أم لا ، ومؤدّى دليل البيّنة العمل عليها خالف الحالة السابقة أم لا ، توضيح الاندفاع : أنّ مؤدّى دليل الاستصحاب مقيد بعدم دليل على خلافه بخلاف مؤدّى دليل البيّنة فإنه مطلق يشمل مورد الاستصحاب كما يشمل غيره .

أقول : ويمكن تقرير التخصص على وجه يكون متعلق الشك نفس متعلق اليقين بدعوى أنّ الشك الذي قامت أمانة على تعيين أحد طرفيه ليس بشك في

حكم الشارع بل هو يقين بمؤدّي الأمانة بحكم الشارع ، فكما أنّ اليقين الوجداني على خلاف الحالة السابقة غاية للنهي عن نقض اليقين السابق ووارد عليه ، كذلك اليقين الشرعي ، فينحصر مورد الاستصحاب في الشك الذي لم يتم على خلاف حالته السابقة المتيقنة أمانة ، ولعله إلى هذا البيان أشار في المتن في تحرير التخصيص بقوله : وإن شئت قلت إنّ المفروض دليلاً قطعي الاعتبار فنقض الحالة السابقة نقض باليقين انتهى ، هذا .

ويمكن تقرير الورد بوجه آخر : وهو أن يقال إنّ جعل الأصول بحكم العادة وبناء العقلاء مختص بما إذا لم يكن دليل في موردها ويستفاد هذا المعنى أيضاً من سياق ألفاظ أدلة الأصول أيضاً فلا تشمل موارد الأدلة^(١).

وأما بيان الحكومة فقد مر في أوّل رسالة الظن أنه قسمان قصدي وقهري ، والمراد من الحكومة القصدية أن يقصد من الدليل الحاكم شرح الدليل المحكوم تخصيصاً أو تعميماً كما يقال إنّ قوله لا حرج في الدين ناظر بمدلوله إلى أنّ الأحكام المجعولة في الدين مخصوصة بغير موارد الحرجية ، ومن الحكومة القهرية أن يكون الدليل الحاكم بحيث يستلزم عدم المحكوم مثلاً وإن لم يقصد منه ذلك كما يدّعى في حكومة الأصل في الشك السببي بالنسبة إلى الشك المسبب ، ففيما نحن فيه توجيه حكومة الأدلة والأمارات على الاستصحاب أن يقال إنّ أدلة حجية الأمارات ناظرة قصداً أو قهراً إلى إلغاء الحكم المجعول على خلاف مؤدّي الأمانة ، ولا يخفى أنّ انقضاء حكومة الأمانة على أدلة الأصول قصداً في غاية البعد بأن يكون الشارع عند جعل الأمانة بصدد بيان إلغاء حكم الأصول في

(١) أقول : هذه دعوى لم يتم عليها بيّنة ولم يساعدها أذهاننا وإن أصرّ عليها سيدنا الأستاذ

(دامت بركاتة) واختار هذا الوجه من بين الوجوه .

موردها ، فإن كان ولا بدّ نقول بالحكومة القهرية^(١).

قوله : لا يخلو عن مسامحة^(٢).

إن جعلنا تقدم الأدلة على الأصول من باب التخصيص فحينئذ يكون عدم الدليل من شرائط العمل بالاستصحاب كما ذكره ذلك البعض المشار إليه في المتن ، وكذا إذا جعلناه من باب الحكومة لأنها في الحقيقة تخصيص بلسان التفسير ، وأما إذا جعلناه من باب الورود والتخصص فظاهر أنّ عدم الدليل من شرائط جريان أصل الاستصحاب .

قوله : ثم المراد بالدليل الاجتهادي كل أمانة اعتبرها الشارع^(٣).

قد ذكرنا سابقاً عند التعرض لكلام المتن في أول أصل البراءة في بيان هذا المطلوب أنه يعقل جعل ما ليس فيه جهة كشف طريقاً تعبدياً في عرض الأدلة ولعل القرعة من هذا القبيل .

ثم إنه لو شك في كون الأمر المجعول دليلاً تعبدياً أو أصلاً تعبدياً فالظاهر أنه لا أصل هنا يرجع إليه في تعيين أحدهما ، اللهم إلا أن يقال إنه لو كان في المجعول جهة كشف فهو أمانة وإلا فأصل بحكم الاستقراء وبناء العقلاء في جعل الأمارات والأصول ، ولكن لا يخلو عن تأمل فتأمل ، وكيف كان يبقى الشك فيما

(١) أقول : والأقوى بالنظر القاصر من هذه الوجوه هو الورود بالتقرير الثاني ، وقد عرفت أنّ

السيد الأستاذ (دام بقاءه) اختار التقرير الثالث منه ، وحكى عن صاحب الفصول اختيار التقرير الأول منه ، ومختار المصنف الحكومة القصدية ، وقد كانت الحكومة القهرية مختار السيد الأستاذ في سابق الزمان وقد رجع عنه ، فليتدبر .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣١٦ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٣١٨ .

لو شك في وجود جهة الكشف فيه أم لا .

قوله : وأما حكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد^(١).

المسألة مشكلة جداً وكلمات الفقهاء مختلفة مضطربة في الغاية لا يخفى على من راجعها ، وما وجهه في المتن من أن ذا اليد باقراره ينقلب مدّعياً أيضاً مشكل ، ولو صح لزم أن ينقلب مدّعياً فيما إذا قامت البيّنة على الملك السابق أو على اليد القديمة أو كان الملك السابق لغير ذي اليد مقطوعاً به للحاكم ولكل أحد ولم يقل أكثرهم بذلك ، وإن كانت كلماتهم هنا أيضاً مختلفة .

وبالجملة ، الالتزام بسقوط حكم اليد وتقديم الاستصحاب عليه لا نعرف له وجهاً ، وغاية ما يمكن أن يقال في الفرع المذكور إن حكمهم بأنه لو اعترف ذو اليد بكون المدّعي به للمدّعي في السابق انتزع منه ، يريدون به ما إذا علّل ذو اليد ذلك بأنه انتقل من المدّعي إليه ، ويلتزم في هذه الصورة بسقوط يده إمّا لأجل قصور أدلة اليد عن شمول مثل ذلك بدعوى انصرافها إلى غيره ، وإمّا لأجل أن ذا اليد هذا يعدّ في العرف مدّعياً لاقتران يده بدعوى انتقال المال من المدّعي إليه ، وإمّا لأجل أن العقلاء لا يعتدون باليد المقرونة بالدعوى المذكورة ، واعتبار اليد في الشرع أيضاً مقصور على مواردّها المعتمدة عند العقلاء كما يظهر من التعليل المستفاد من رواية حفص بن غياث^(٢) من قوله وإلّا لم يبق للمسلمين سوق ، وبعد ذلك كله فالمسألة محل الإشكال ، فليتأمل .

ثم إنه ذكر في المستند^(٣) وعن غيره أيضاً أنه يقدّم الاستصحاب على اليد في

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٢٢ .

(٢) الوسائل ٢٧ : ٢٩٢ / أبواب كيفية الحكم ب ٢٥ ح ٢ .

(٣) مستند الشيعة ١٧ : ٣٤٤ .

مورد واحد من غير إشكال ، وهو ما لو كان الاستصحاب مبيّناً لحال اليد كما إذا كان المال في يده سابقاً بعنوان الغصب ثم نجد المال بعد ذلك أيضاً في يده مع احتمال أنه انتقل إليه بوجه صحيح ، فاستصحاب اليد السابقة مقدّم على حكم اليد الفعلية لأنه يعيّن حال هذه اليد وأنها مغصوبة ، لكنه من الأصول المثبتة ، فإن قلنا بحجية الأصل المثبت مطلقاً فلا كلام وإلا فيقال بها في خصوص المورد من جهة كون الوسطة خفية فتأمل .

قوله : بل حال مطلق الظاهر والنص فافهم^(١).

قيل إنه لا وجه للاستدراك والترقي بل حاله حال أصالة الحقيقة على مذهب السيد (رحمه الله) مع أمارات المجاز بعينه ، لكن يمكن الفرق بأنّ ظهور الظاهر المحكوم بالنص ظهور ثابت مستقر في حد نفسه بالعلم بالوضع ، بخلاف أصل الحقيقة فإنّ ظهوره في نفسه أضعف بمراتب عن ظهور مثل العام مثلاً فتأمل . ويمكن الفرق بوجه آخر : وهو أنّ ظهور أصالة الحقيقة على مذهب السيد ظهور خارجي ليس بظهور لفظي لأنه حاصل من الاستعمال ، وهذا بخلاف ظهور الظاهر والنص كالعام والخاص والمطلق والمقيد فإنه مستند إلى اللفظ باعتبار وضعه بشرط العلم به .

قوله : إمّا لكونها من الأمارات كما يشعر به قوله إلخ^(٢).

وبيان أوضح وأوفى يقال إمّا أن يكون الاستصحاب وأصالة الصحة كلاهما أصلاً أو يكونا أمانة أو يكون الاستصحاب أصلاً وأصل الصحة أمانة أو بالعكس ، فبناء على الاحتمال الثالث يكون تقديم أصل الصحة على الاستصحاب

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٢٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٢٥ .

من باب تقديم مطلق الإمارات على الأصول لأجل الورود أو الحكومة أو التخصيص كل على مذهبه ، وعلى الاحتمالات الثلاثة الباقية يكون وجه التقديم تخصيص أدلة الاستصحاب بأدلة أصل الصحة ، لأنّ الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب في أخبار الباب يدل على تقديمها على الاستصحاب ، هذا .

وينسب إلى بعض مشايخنا المحققين وهو ميرزا حبيب الله الرشتي (رحمه الله) اختيار حكومة أدلة أصل الصحة على أدلة الاستصحاب مطلقاً ، واستظهر ذلك من قوله (عليه السلام) « فشكك ليس بشيء » في صحيح زرارة^(١) وفي موثقة ابن أبي يعفور^(٢)، بدعوى أنّ ظاهره تنزيل الشك منزلة العدم يعني بحسب الآثار ، فهو ناظر بمدلوله إلى الحكم المجعول للشك كالاستصحاب ونحوه ، فهو نظير قوله (عليه السلام) « لا سهو في النافلة »^(٣) و « لا سهو لكثير السهو »^(٤) ونحوهما من موارد الحكومة الواضحة ، ولا يخفى أنّ الحكومة هنا أقرب بمراتب من حكومة الأدلة الاجتهادية على الأصول العملية مطلقاً على ما اختاره المصنف ، لبعد كون الأدلة الاجتهادية ناظرة إلى إلغاء أحكام الأصول المجعولة في موارد كما مرّ بيانه مفصلاً ، لكن هذا المعنى قريب في أدلة قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الاستصحاب بقرينة تنزيل الشك منزلة عدمه في بعض أخبارها كما عرفت .

(١) الوسائل ٨ : ٢٣٧ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ١ .

(٢) الوسائل ١ : ٤٦٩ - ٤٧٠ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢ .

(٣) الوسائل ٨ : ٢٤٢ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ٨ .

(٤) راجع الوسائل ٨ : ٢٢٧ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ .

قوله: الثاني من جهة أنّ الشك في وصف الصحة للشيء ملحق بالشك في أصل الشيء أم لا^(١).

لا بأس بأن نشير إلى تصوير المعنيين وكيفية حمل قوله « إذا شككت في شيء » على كل من الشك في أصل وجود الشيء والشك في وصف الصحة فنقول: إنّ الشك في شيء من الموضوع كغسل الوجه مثلاً يمكن أن يكون من جهة الشك في أصل وجوده ، وأن يكون من جهة الشك في تحقق بعض أجزائه بعد إحراز وجود بعض أجزائه الآخر ، وأن يكون من جهة الشك في تحقق شرطه وأن يكون من جهة الشك في تحقق مانع عنه ، وحينئذ نقول :

يعتبر تارة تعلق الشك في قوله « إذا شككت في شيء » بنفس ما هو مشكوك حقيقة من ماهية غسل الوجه أو جزئه أو شرطه أو مانعه باعتبار وجوده ، فيصير المعنى على هذا إذا شككت في وجود شيء من هذه الأمور فشكك ليس بشيء ، ولا يخفى أنه على هذا المعنى لا يحتاج إلى إلحاق الشك في الصحة إلى الشك في الوجود ، لرجوع الكل إلى الشك في الوجود ، ولا يبقى عنوان مشكوك آخر يسمّى بمشكوك الصحة غير داخل في العموم ، وعلى هذا المعنى يبتني النزاع والتردد في أنّ الرواية شاملة للشك في الشرط أم لا بدعوى ظهورها في غيره .

وتارة أخرى يعتبر تعلق الشك في قوله « إذا شككت » بغسل الوجه في جميع الصور المذكورة ، ويصير المعنى إذا شككت في شيء يعني في غسل الوجه من حيث أصل وجوده أو من حيث جزئه أو شرطه أو مانعه فشكك ليس بشيء ، ويصح إسناد الشك إلى غسل الوجه في الكل ، وإن كان بواسطة الشك في جزئه أو شرطه أو مانعه ، ولا يخفى أنه على هذا المعنى يصح أن يقال إنّ الشك في الصحة

هل هو ملحق بالشك في الوجود أم لا ، يعني أنه هل يصدق النسبة بالنسبة إلى الشك في جزء الغسل أو شرطه أو مانعه كما يصدق بالنسبة إلى أصل وجوده أم لا ، لكن لا يصح النزاع والتردد في شمول الرواية للشك في الشرط ، إذ لا فرق بينه وبين الجزء في صدق النسبة وعدمه ، فافهم وتأمل وانتظر لتمام الكلام في المعنيين .

قوله : الموضع الأول أن الشك في الشيء ظاهر لغة وعرفاً في الشك في وجوده^(١).

لا يخفى أن الشك في الشيء لا يراد منه أن الشيء ظرف للشك كما هو مقتضى حقيقة لفظة في ، بل المراد تعلق الشك به وأنه مشكوك توضيحه : أنه قد يقال شك في الصلاة أنه أحدث أم لا ، فهاهنا يكون « في » للظرفية ومتعلق الشك هو الحدث ، وقد يقال شك في الحدث وهنا يكون الحدث متعلق الشك لا ظرفه ، ولا يخفى أن الظاهر من الشك في الشيء هو التعليق لا الظرفية ، إلا أن هذا الظهور مستند إلى العرف بالنسبة إلى إسناد الشك إلى الشيء وإلا فلفظة « في » حقيقة في الظرفية .

ثم إن ما ذكره من أن الشك في الشيء ظاهر لغة وعرفاً في الشك في وجوده محل تأمل ، أمّا لغة فقد عرفت أن لفظة « في » حقيقة في الظرفية دون التعليق فضلاً عن ظهوره في التعليق باعتبار الوجود ، وأمّا عرفاً أيضاً فيمكن منع ظهوره في الشك في الوجود لأن الشك متعلق بذات الشيء في العبارة وكما يمكن تعلقه بالذات باعتبار الوجود كذلك يمكن تعلقه به باعتبار الصحة ، ويشهد بذلك أنه يصح أن يقال شككت في غسل الوجه من حيث الوجود كما يصح أن يقال

شككت فيه من حيث الصحة من غير مخالفة لظاهر لفظ شككت في غسل الوجه ،
فالشك في الشيء أعم منهما ، ومن هنا ظهر وجه منع ما سيذكره من أن إرادة
الأعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال
واحد غير صحيح ، لما عرفت من صحة إرادة الجامع وهو الشك المتعلق بالشيء
أعم من أن يكون من حيث الوجود أو من حيث وصف الموجود^(١).

وكيف كان ، ما ذكرنا في تعميم مفاد الروايات للشك في وصف الصحة غير
ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين فإنه سلم ظهور الشك في الشيء في الشك
في وجوده ومع ذلك قال في وجه التعميم ما لفظه : إرادة خصوص الشك في
الوجود مطلقاً يجدي في مورد الشك في صحة الموجود أيضاً باعتبار أن الشك
في صحته مستلزم للشك في وجود الشيء الصحيح .

لا يقال : نعم لكنه خلاف ظاهر لفظ الشيء فإن التعارف أن يكنى به من
العناوين الأولية للأشياء لا الثانوية كعنوان الصحيح ونحوه .

لأننا نقول : لا يستلزم ذلك أن يجعل الشيء كناية عن عنوان الصحيح بل عن
عنوان أولي يصدق عليه الصحيح بالحمل الشائع هذا ، انتهى موضع الحاجة .
وفيه : أن الوجود الذي يصدق عليه الصحيح إن لم يؤخذ مقيداً بهذا الوصف
لا ينفع في شمول الشك المتعلق به للشك في الصحة ، وإن أخذ مقيداً به يرد عليه ما
ذكره في السؤال من أنه خلاف ظاهر لفظ الشيء .

(١) أقول : الإنصاف أن ظهور الشك في الشيء في الشك في وجوده مما لا يمكن إنكاره ،
يشهد بذلك أنه في سياق العلم بالشيء والظن به ، فكما أن قولنا علمت بالشيء أو ظننته
ظاهر في العلم بوجود الشيء والظن بوجوده ، كذلك شككت فيه ظاهر في الشك في
وجوده ، فإن الشك خلاف اليقين .

وكيف كان ، يرد على ما ذكره المصنف من أنَّ الشك في الشيء ظاهر لغة وعرفاً في الشك في وجوده أولاً بما مر من ظهور المعنى الجامع الشامل للشك للصحة أيضاً. وثانياً: بأننا لو سلّمنا ظهوره في الشك في الوجود نحمله على المعنى الجامع الذي ذكرنا لأجل القرينة التي أشار إليها من قوله خرجت منه وجاوزه المناسب للشك في الصحة^(١).

وثالثاً: أنه لا مانع من إرادة الشك في الوجود في بعض أخبار المسألة وهو الأخبار التي لم يقع فيها التعبير بلفظ خرجت منه وجاوزه ، والشك في الصحة في بعضها الآخر وهو ما اشتمل على الألفاظ المذكورة ، فتمام القاعدة مستفاد من مجموع الأخبار ، أو يجعل مفاد المجموع قاعدتين مستقلّتين إحداها مضرورة للشك في الوجود والأخرى للشك في الصحة كما قوّاه بعض مشايخنا المحققين فليتأمل .

قوله : في استعمال واحد غير صحيح^(٢).

قوله في استعمال واحد موجود في أكثر النسخ ومفقود في بعضها ، وعلى الأول فالمراد منه ما عرفت من أن لحاظ الشك في وجود الشيء ولحاظ الشك في صحة الشيء لحاظان مختلفان متباينان لا يمكن جمعهما في الإرادة في استعمال واحد ، وعلى الثاني لعلّ المراد من العبارة أنه لا يمكن إرادة الشك في الصحة مضافاً إلى الشك في الوجود في أخبار الباب مطلقاً ولو بارادة أحدهما من بعضهما والآخر من بعضهما الآخر ، لحصول التعارض والتدافع بين الارادتين فيما إذا شك في وجود جزء القراءة مثلاً بعد الدخول في غير ذلك الجزء ، فبملاحظة

(١) أقول : القرينة المذكورة تناسب تعيّن إرادة خصوص الشك في الصحة لا المعنى الجامع .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٢٩ .

الشك في الوجود قد جاوز المشكوك ودخل في غيره ، وحكمه عدم الاعتناء بالشك والمضي ، وبملاحظة الشك في صحة القراءة لم يجز المشكوك بل هو في المحل وحكمه وجوب التدارك .

لكن لا يخفى أنّ هذا التعارض مبني على أن يستفاد من هذه الأخبار قاعدتان إحداهما قاعدة التجاوز بعد المحل والأخرى قاعدة عدم التجاوز ووجوب التدارك في المحل ، وأمّا لو قيل بأنّ المستفاد منها قاعدة واحدة هي المضي بعد المحل ، وأمّا التدارك في المحل فهو مقتضى الأصل في المسألة وقد قرره في هذه الأخبار فلا تعارض ، لحكومة قاعدة التجاوز على الأصول كما تقدم ، بل يمكن أن يقال على تقدير كونهما قاعدتين أيضاً لا تعارض لحكومة قاعدة التجاوز في المثال المذكور الجارية بالنسبة إلى الشك في الوجود على قاعدة التدارك بالنسبة إلى الشك في الصحة ، لأنّ الشك في الثاني مسبّب عن الشك في الأول ، وسيأتي تنمة لهذا الكلام فانتظر .

قوله : بل لا يصح ذلك في موثقة ابن أبي يعفور كما لا يخفى^(١) .

وذلك لأنّ الضمير المجرور في قوله « إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره »^(٢) راجع إلى الوضوء بقرينة الإجماع والنصوص ، فما دام المكلف في الوضوء وحصل الشك بالنسبة إلى بعض أجزائه يصدق أنه شاك في الصحة يعني صحة الوضوء وهو في المحل ، فيجب التدارك لأنه لم يدخل في غير الوضوء وهو الموافق للنص والفتوى ، ولو أريد منها الشك في الوجود لزم أن تجري قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الشك في كل جزء من أجزاء الوضوء إذا دخل

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٢٩ .

(٢) الوسائل ١ : ٤٦٩ - ٤٧٠ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢ .

في غير ذلك الجزء ، وهو خلاف النص والفتوى ، ولازمه رجوع الضمير المجرور إلى الشيء أيضاً وقد عرفت ثبوت خلافه .

قوله : لكن الإنصاف إمكان تطبيق موثقة محمد بن مسلم على ما في الروايات (١).

وذلك لأنّ قوله (عليه السلام) « فامضه كما هو » وإن كان ظاهراً في إمضاء شيء متحقق موجود على ما وقع صحيحاً كان واقعاً أو فاسداً ، إلا أنه يمكن أن يراد منه إمضاء ذلك الشيء المشكوك الوجود مع وصف الشك في وجوده موجوداً كان في الواقع أو معدوماً ، وهذا المعنى غير بعيد عن اللفظ يلتزم به توفيقاً بينه وبين سائر الروايات .

قوله : بحكم الطريقة المألوفة (٢).

يعني بحكم عادة النوع في قبال عادة الشخص التي ذكرها أخيراً .

قوله : هذا كلّ مما لا إشكال فيه إلا الأخير (٣).

يعني أنّ شمول المحل للأقسام الأربعة وهي المرتبة المقررة للشيء بحكم العقل أو الشرع والعادة النوعية أو العادة الشخصية مما لا إشكال فيه إلا العادة الشخصية ، إلا أنّ هذا محل نظر بل منع ، لأنّ الظاهر المنصرف إليه اللفظ هو المحل العرفي بل العرفي الشرعي بالخصوص ، فشموله للمحل العقلي والعادي بقسميه فيما إذا لم يصدق عليه المحل الشرعي ممنوع ، والظاهر أنّ الأمثلة التي تعدّ للمحل العقلي يصدق عليها المحل الشرعي أيضاً كما لا يخفى ، ويبقى المحل العادي بقسميه خارجاً عن منصرف الأخبار .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٢٩ .

(٢) ، (٣) فرائد الأصول ٣ : ٣٣٠ .

ويؤيد ما ذكرنا أنه إن كان المحل العادي مشمولاً للأخبار يلزم التعارض بين فردي العموم في مثل من اعتاد الصلاة في أول وقته أو مع الجماعة فإنه بحسب عاداته قد جاوز المحل وحكمه المضي معه ، وبحسب الشرع فهو في المحل ، إذ محلها الشرعي تمام الوقت وهكذا في جميع الموقنات الشرعية ، ويكون حكمها وجوب الاتيان ، اللهم إلا أن يدفع هذه المعارضة بما ذكرنا سابقاً من أن وجوب الاتيان في المحل إنما هو بمقتضى الأصل وقاعدة الاشتغال ، والمستفاد من الأخبار ليس إلا قاعدة التجاوز ، وأما بالنسبة إلى وجوب التدارك في المحل فهي مقررّة لحكم العقل والأصل المحكومين بقاعدة التجاوز ، وقد عرفت أنه لا معارضة بين الاقتضاء واللا اقتضاء ، هذا .

ويحكي عن بعض أنه تمسك في عدم شمول الأخبار للمحل العادي بوجه آخر ، وهو أنه ليس في الأخبار لفظ المحل كي يؤخذ باطلاقه ، بل هو مفهوم من دلالة القرينة والقدر المتيقن منه هو المحل الشرعي ، فهو القدر المتيقن من محل القاعدة وغيره مشكوك فيه .

وفيه : أنه لا فرق بين أن يكون لفظ المحل مذكوراً أو مقدّراً بدلالة الاقتضاء أو لم يكن مذكوراً ولا مقدّراً بل يكون إسناد التجاوز إلى الشيء المشكوك الوجود صحيحاً من باب الاسناد المجازي في أن المنصرف إليه هو التجاوز عن المحل الشرعي ، ولو سلم أن التجاوز عن محل الشيء يتناول المحل العادي نقول إن التجاوز عن الشيء بدون ذكر المحل أيضاً يشملها ، لا نعرف فرقاً بينهما في الانفهام العرفي فتدبر .

قوله : يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة^(١).

لم نعرف وجه المخالفة لإطلاقات كثيرة ، فإنه إن أريد بها إطلاقات أدلة الأحكام فلا ريب أنها غير متكفلة لحكم الشك كما هو محل قاعدة التجاوز ، بل يستفاد منها أحكام واقعية تدور مدار واقعها ، وإن أريد بها إطلاق قاعدة الشغل أو الاستصحاب ونحوه من الأصول فهو لا يقدر في شمول العموم للمحل العادي ، فإن مخالفة القاعدة لمثل هذه الاطلاقات وتقدمها عليها مفروض مسلّم في جميع أفراد مورد القاعدة ، فلا يكون هذا مبعداً لشمولها التجاوز عن المحل العادي . ويحتمل بعيداً أنه أراد أن في شمول الأخبار للمحل العادي لزوم مخالفة الواقع كثيراً بالبناء على فعل الشيء صحيحاً ويكون الواقع خلافه . وفيه مع أنه خلاف ظاهر العبارة ، أن البناء على وجود الشيء بعد تجاوز محله العادي موافق للظاهر المظنون ولا نعلم فيه مخالفة للواقع كثيراً ، بل الأمر بالعكس .

قوله : فمن اعتاد الصلاة في أول وقتها الخ^(٢).

هذا المثال وما بعده إلى آخر الأمثلة إنما تكون مثلاً لما نحن فيه لو قلنا بأن الأخبار شاملة للأفعال المستقلة بالتكليف لا تختص بالشك في الأجزاء أو الشرائط للشيء الواحد ، وهو محل التأمل وسيأتي الكلام فيه .

قوله : وإن كان الظاهر من قوله فيما تقدم « هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك » الخ^(٣).

إن أريد منه أنه يستفاد من هذا الخبر اعتبار الشارع لمطلق الظن النوعي في

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٣٠ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٣٠ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٣٣١ .

مقابل الأصل ولو كان ذلك الظن من غير جهة الأذكية حين العمل فله وجه ، إلا أنه لا أظن أحداً يلتزم به مطلقاً سيما في غير الشك في أفعال الصلاة ، وإن أريد اعتبار الظن في المورد الخاص باعتبار صدق الأذكية في المحل بعد التجاوز عن ذلك المحل ، فلا ريب أن شموله لما إذا تجاوز المحل العادي محل شك ، لأنه يحتمل أنه بعد في المحل ويجب عليه إتيان المشكوك ، ولعلّه إلى ذلك أشار بقوله فتأمل .

بقي هنا شيء ينبغي التنبيه عليه : وهو أنه لو فرض أن للشيء محلين مترتبين وقد تجاوز عن أحدهما دون الآخر ، فهل تجري قاعدة التجاوز فيه حتى لا يجب أو لا يجوز الاتيان به في المحل الثاني له ، أو لا يجري فيجب أو يجوز الاتيان به في المحل الثاني ؟ وجهان ، أقواهما الأول ، لصدق التجاوز عن الشيء وعن محل الشيء ، مثاله ، القنوت فإن له محلين قبل الركوع وبعد الركوع لمن تركه قبل الركوع ، ومثاله في الأجزاء الواجبة السجدة الواحدة والتشهد على مذاق صاحب الجواهر^(١) حيث يقول إنهما لمن نسيهما في محلها واجبان بعد التسليم بعنوان الجزئية لا بعنوان القضاء للفائت ، فيكون لهما محلان أحدهما المحل المقرر لهما قبل التسليم للذاكر والثاني المحل المقرر لهما بعد التسليم للناسي ، ولو بنيت على غير مذاق صاحب الجواهر فالمثال غير عزيز .

ويحتمل أن يكون ما أفتى به المصنف وغيره من أنه لو شك بعد صلاة الظهر وقبل صلاة العصر مثلاً في أنه هل تطهر من الحدث أو الخبث قبل فعل الظهر أم لا ، يحكم بصحة الظهر المأتي بها بقاعدة الفراغ وبوجوب التطهير للعصر مبنياً على هذا العنوان بأن يقال إنّ للطهارة هنا محلين مترتبين أحدهما قبل الظهر وثانيهما

بعده قبل العصر ، وقد أفتى المصنف فيه بالوجه الثاني من الوجهين ، إلا أنك عرفت أنّ الأظهر هو الوجه الأول ، وعليه يلزم أن يحكم بصحة العصر أيضاً بناءً على شمول القاعدة للأفعال المستقلة المترتبة بعضها على بعض كالطهارة والصلاة وكالظهر والعصر .

ويمكن أن يفرق بين هذا المثال والأمثلة المتقدمة بمنع تعدد محل الطهارة هنا وترتبهما ، بل نقول كل صلاة مترتبة على تحقق الطهارة لها ، فمحل الطهارة للظهر قبل فعل الظهر ومحل الطهارة للعصر قبل فعل العصر فقط ، لا أنّ لها محلاً آخر قبل فعل الظهر أيضاً ، غاية الأمر ترتّب نفس الصلاتين ومحل نفس الظهر قبل العصر ، ولا يستلزم ذلك أن يكون هناك محلاً للطهارة الواحدة يكون أحدهما مترتباً على الآخر ليجب أن يحكم في المثال بثبوت الطهارة بالنسبة إلى الصلاة الثانية أيضاً ، هذا .

ويمكن أن يقال - بناءً على شمول القاعدة للأفعال المستقلة المترتبة - إنّ الحكم بثبوت الطهارة للصلاة الثانية ليس مترتباً على العنوان المذكور ، بأن يكون للطهارة محلان ، بل نقول لا ريب أنّ الدخول في الصلاة الأولى كافٍ في صدق التجاوز عن محل الوضوء مثلاً في الجملة وإلا لم ينفع بالنسبة إلى الصلاة الأولى أيضاً ، ولما صدق أنك تجاوزت عن محل الوضوء جرى قاعدة الفراغ فيحكم بأنه وجد الوضوء في محله ، ولا ريب أنه يترتب عليه شرعاً صحة جميع الصلوات الواقعة بعده سابقاً ولاحقاً كما أفتى به المصنف بالتفصيل بين الصلاة التي صلاها والصلاة التي لم يفعلها بعد ، ومن هذا الباب ما حكى الفتوى به عن بعض المتأخرين من أنه لو شك بعد فعل صلاة العصر في أنه صلى الظهر قبلها أم لا ، يبني على فعل الظهر بقاعدة الفراغ ولا تجب إعادتها ، خلافاً للمصنف وغيره من وجوب إعادة الظهر بعد العصر بدعوى أنّ قاعدة التجاوز إنما تفيد الحكم بتحقيق

فعل صلاة الظهر بمقدار ما يصح به صلاة العصر المترتبة على الظهر لا الحكم به نفسه في حد نفسه ، وقد عرفت أن الأقوى هو الأول .

ويحتمل أن تكون فتوى المصنف في هذه المسألة وكذا المسألة السابقة مبنية على عدم إجراء القاعدة في الأفعال المستقلة المترتبة ، وهذا الحمل أقرب من حملها على المبنى السابق ، ويكون حكمه بصحة الصلاة الأولى في المسألة الأولى وصحة صلاة العصر في المسألة الثانية من جهة إجراء قاعدة الفراغ باعتبار الشك في حصول شرط الصلاة المأتي بها بناء على جريانها في الشك في الشرط كالشك في أجزاء عمل واحد ، وأما نفس الفعل الذي يوجب تحقق الشرط أعني الوضوء في المسألة الأولى وصلاة الظهر في المسألة الثانية فلا تتكفلها القاعدة ، فلذا يحكم بوجوب إعادتها ، وكيف ما كان لا بد أن يتكلم في المبنى المذكور وأنه هل تجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الأفعال المستقلة المترتبة بل بالنسبة إلى الفعل الواحد المستقل إذا صدق أنه جاوز محله ، أم تختص بما إذا شك في أجزاء عمل واحد أو شرائطه ؟ لا يبعد الجريان ، فلو شك بعد دخول الليل مثلاً أنه صام في النهار أم لا يبني على وقوع الصوم منه ، وهكذا في غيره من الأمثلة .

قوله : الموضع الثالث الدخول في غير المشكوك الخ^(١).

لا يخفى أن هذا الموضع مشتمل على مطلبين يمكن أفراد كل منهما بالبحث ، أحدهما أن المناط في جريان القاعدة مجرد صدق التجاوز عن المشكوك والفراغ عنه ، أم يعتبر مع ذلك تحقق الدخول في الغير . الثاني : أن المراد بالغير ما هو ، هل هو مطلق غير المشكوك فيه كائناً ما كان ، أو الأفعال المعنونة بعنوان خاص عرفي أو شرعي ، أو خصوص الثاني منهما ، أو الفعل المعتد به دون

الفعل الحقيقى أو اليسير ، لكن لما كان أحد الباحثين متفرّجاً على الآخر ناسب إدراجهما في موضع واحد .

بيان ذلك : أنّ فائدة البحث الأول إنّما تظهر في محل انفكاك عنوان الدخول في الغير عن عنوان التجاوز والفراغ وإلاّ فإن لم يكن هناك انفكاك يلغو هذا البحث بالمرّة ، وإنّما يتصوّر الانفكاك إذا لم يكن المراد بالغير مطلقه وإلاّ فكلاًّ تحقق عنوان التجاوز عن الشيء صدق الدخول في مطلق غيره ، بل إذا كان المراد بالغير أحد المعاني الباقية فحينئذ يمكن صدق التجاوز بمجرد الخروج عن الشيء والدخول في شيء آخر ولكن لم يدخل فيما أريد من الغير من العناوين المذكورة .

وبالجملة فقد تبين وجه صرف المصنف كلامه في خلال البحث الأول إلى البحث الثاني وأنه مبني للبحث الأول ، ومحصل ما أفاده فيه في المتن : أنّ الظاهر من لفظ « غيره » المذكور في أخبار الباب وإن كان مطلق غير المشكوك إلاّ أنّ الأمثلة المذكورة في خبر اسماعيل بن جابر بملاحظة كونها في مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقرّرة بقوله (عليه السلام) بعدها « كل شيء شك فيه وقد جاوزه » الخ ، تدل على أنّ حدّ الغير الذي يعتبر الدخول فيه أمثال الركوع والسجود والقيام ونحوها من الأفعال المعنونة المجعولة أجزاء مستقلة للصلاة دون مثل الهويّ للسجود والنهوض للقيام وأمثالهما من مقدمات الأفعال المذكورة ، فالقاعدة مضروبة لأمثال هذه الأمثلة لا تعم غيرها .

وبعبارة أخرى خصوصية صدر الخبر تصوير قرينة على تخصيص عموم الذيل ، ونحن نقول هذه المسألة سيالة في نظائر المقام مما إذا ذكر في صدر الكلام حكماً لمورد خاص وعلّله بعلّة عامة ، فهل تكون خصوصيات المورد وقيوده المأخوذة فيه قرينة لصرف عموم العلة إلى أمثاله مما اشتمل على تلك القيود أم لا ،

بل يؤخذ بعمومها بحسب مدلولها في حد نفسه ، فتكون قيود المورد ملغاة فيما يرجع إلى حكمه ، هذا .

ومن جملة أمثلته موثقة ابن أبي يعفور « إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه » (١) فإنه فرض المسألة في صدرها في مورد تحقق الدخول في الغير ، وعلق عموم التعليل في ذيلها على مجرد التجاوز ، فيحتمل أن يكون المناط هو الدخول في الغير بقرينة الصدر ، وأن يكون المناط مجرد التجاوز كما هو مقتضى ظاهر التعليل ، وذكر الدخول في الغير في الصدر من باب المثال ولأنه من الأفراد الواضحة الشائعة اختاره من بين الأمثلة ، وهكذا يكون الاحتمالان فيما نحن بصده في خبر اسماعيل بن جابر .

والتحقيق أن ترجيح أحد الاحتمالين لا يدخل تحت ضابطة كلية يبحث عنه الأصولي ، لأنّ مناط الترجيح أقوائية ظهور الصدر في اعتبار خصوصيات المورد قيداً على ظهور الذيل في الاطلاق أو العكس ، فربما يكون هذا وربما يكون ذاك ، فلا بدّ للفقهاء من ملاحظة خصوصيات الموارد ويختار في كل مورد ما يترجح في نظره من أحد الوجهين ، فنقول فيما نحن فيه إنه لم يظهر لنا أنه (عليه السلام) عند ذكر هذه الأمثلة في مقام التوطئة وبصدد تحديد الغير الذي يعتبر الدخول فيه ليصير ذلك قرينة على صرف العموم إلى أمثال هذه الأمثلة ، وحيث لا صارف لظهور عموم العام يؤخذ بعمومه ويحمل اختياره لتلك الأمثلة على أنها أقرب للأذهان لكونها من الأمثلة الواضحة الشائعة ، فناسب ذكرها أولاً ليستأنس الذهن بالمطلب ثم ذكر عموم القاعدة بحيث يشمل سائر الأفراد الخفية أو

الواضحة .

قوله : وإلا فظاهر الصحيحتين الأولتين اعتباره إلخ^(١).

يعني أنّ ظهور الموثقة في الاطلاق معارض لظهور الصحيحتين في التقييد ، فلا مناص إلا من تحكيم أحد الظهورين على الآخر وإرجاع أحدهما إلى الآخر وهو ممكن في كلا الطرفين ، إذ يمكن حمل التقييد على الغالب فليغو القيد ، ويمكن ورود المطلق على الغالب وهو مورد القيد فيختص الحكم به ، فأنجر الأمر إلى التماس وجه يرجح به أحد الاحتمالين ويؤخذ به ، وسيأتي ما يصلح أن يكون وجهاً لكل منهما ، فإن تم أحدهما فهو وإلا فالأصل يقتضي اعتبار الدخول في الغير ، وذلك لأننا إما أن نقول بأنه يستفاد من أخبار قاعدة التجاوز قاعدتان ، قاعدة وجوب المضي بعد التجاوز وقاعدة الالتفات إلى الشك وجوب التدارك قبل التجاوز ، فحينئذ يتحقق التعارض بين هاتين القاعدتين أيضاً في محل الشك ، فالمرجع أصالة الاشتغال بالجزء المشكوك واستصحاب عدم الاتيان به .

وإما أن نقول بأنّ المستفاد من الأخبار قاعدة واحدة هي قاعدة المضي بعد التجاوز ويكون وجوب التدارك قبل التجاوز بمقتضى الأصل الأولي ، وعليه فالأمر أوضح ، لأنّ القدر المتيقن من الخروج عن الأصل الأولي بقاعدة التجاوز هو ما إذا دخل في غير المشكوك فيبقى الباقي تحت الأصل .

قوله : ويمكن حمل التقييد في الصحيحين إلخ^(٢).

ما يمكن أن يقال في ترجيح الاحتمال الثاني الذي اختاره في المتن أنّ الأمر دائر بين حمل القيد على الغالب وتنزيل المطلق على الغالب ، والثاني أولى

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٣٢ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٣٢ .

لأنّ ظهور القيد في التقييد بملاحظة كون المقام مقام التحديد أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق ولو بملاحظة كونه في مقام التحديد أيضاً هذا ، مؤيداً بما في المتن من أنّ الأمثلة المذكورة في صدر صحيحة اسماعيل بن جابر بملاحظة أنّها في مقام التوطئة لضرب القاعدة تشهد بأنّ المناط هو الدخول في الغير ، بل تدل على أنّ الدخول في مطلق الغير أيضاً ليس كافياً بل الغير المستقل المعدود من أفعال الصلاة لا مثل الهويّ والنهوض من مقدمات الأفعال ، هذا .

وما يمكن أن يقال في ترجيح الاحتمال الأول ، أنّ لنا هاهنا مطلقاً ومقيداً مثبتين لا تنافي بينهما فيعمل بهما على ما هو مقرر في مبحث المطلق والمقيد فيرجع الأمر إلى الاطلاق ، وليس المقام نظير قوله (عليه السلام) في كفارة الظهار اعتق رقبة ، وقوله (عليه السلام) في كفارة الظهار اعتق رقبة مؤمنة مما علم فيه اتحاد التكليف حتى يلزم حمل المطلق على المقيد كما يعرف بالتأمل ، لكن لا يخفى أنّ هذا الوجه إنما يتم لو لم يكن كل من المطلق والمقيد في مقام التحديد وإعطاء الضابطة للقاعدة ، وقد عرفت أنّ المقام مقام التحديد ، هذا .

لكن أشار في المتن إلى ترجيح هذا الاحتمال باستظهاره بفقرات ثلاثة من أخبار الباب ، الأولى : التعليل المستفاد من قوله « هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشك » بتقريب أنه يستفاد منه أنّ الظن النوعي الحاصل من أذكرية الشخص حين العمل قد اعتبره الشارع فيكون هو المناط في ضبط القاعدة وحدّها ، ولا ريب أنّ هذا المناط مطابق لمطلق التجاوز عن محل المشكوك وإن لم يدخل في غيره .

الثانية : قوله (عليه السلام) « إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه » وجه التأييد أداء القاعدة بلفظ إنّما الدال على حصر موارد الاعتناء بالشك في صورة عدم التجاوز ، فالقول باعتبار الشك في صورة التجاوز وعدم الدخول في الغير مناف للحصر ولا ريب في قوة دلالة الحصر وإبائه عن التخصيص .

الثالثة : قوله (عليه السلام) « كل ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو » ولعل وجه التأييد أداء المطلب بلفظ العموم وهو أقوى من الإطلاق ، فلا يرد أن الخبر في عداد باقي المطلقات فكيف يؤيد به الإطلاق فتأمل ، هذا .

ويمكن أن يؤيد المطلب بل يستدل عليه بأن الدخول في الغير المذكور في الصحيحتين مساوق لمطلق التجاوز ، لأن لفظ الغير ظاهر في مطلق ما يغير المشكوك فيه سواء كان من أجزاء المركب أو مقدماتها أو كان من غير جنس أجزاء المركب ممّا يكون مرتبته مؤخراً عن المشكوك عادة ولو كان ذلك مجرد السكوت وعدم اشتغاله بفعل من الأفعال فيما إذا كان الشك في صحة الجزء المأتي به مثلاً ، وحينئذ كلما صدق التجاوز عن الشيء صدق الدخول في غيره أيضاً ، فالدخول في الغير محقق لعنوان التجاوز دائماً لا ينفك أحدهما عن الآخر كي يكون محلاً للبحث ، وسيأتي في المتن ما يوافق ما ذكرنا في الجملة من قوله إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء فإن حالة عدم الاشتغال بهما يعدّ مغايراً لحالهما وإن لم يشتغل بفعل وجودي وهو دخول في الغير بالنسبة إليهما ، انتهى .

ويؤيد ما ذكرنا قوله (عليه السلام)^(١) وإن كان بعد خروج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة ، فجعل خروج الوقت محلاً للمضي وعدم الاعتناء بالشك ، مع أنه ليس من أفعال المكلف إلا أنه يصدق به التجاوز ، ويؤيده أيضاً خبر البصري « قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع ؟ قال : قد ركع » الخبر^(٢) فإنه جعل الدخول في الهويّ وهو من مقدمات

(١) الوسائل ٤ : ٢٨٣ / أبواب المواقيت ب ٦٠ ح ١ (منقول بالمعنى) .

(٢) الوسائل ٦ : ٣١٨ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٦ .

الأفعال مورداً لقاعدة التجاوز ، وهذا يناسب أن يكون المراد الدخول في مطلق الغير^(١).

وكيف كان فالأقوى هو القول بكفاية مطلق التجاوز في المضي وعدم الاعتناء بالشك لما مرّ من الاطلاقات التي لا يعارضها شيء سوى ما استظهر منه في المتن في رواية اسماعيل بن جابر من أنّ حدّ الغير مثل فعل الركوع والسجود من الأفعال المستقلة المعدودة من أفعال الصلاة ، وسيأتي جوابه بأبلغ وجه .

قوله : لكن الذي يبعده أنّ الظاهر من الغير الخ^(٢).

قد مرّ أنه كما يمكن أن تكون الأمثلة المذكورة في صدر الخبر توطئة لميزان عموم القاعدة المذكورة في الذيل ليكون عموم القاعدة منزلاً على مثل تلك الأمثلة ، كذلك يمكن أن يكون المناط في القاعدة عموم الذيل ويكون ذكر تلك الأمثلة في الصدر لكونها من أفرادها الواضحة الظاهرة التي ينصرف الذهن إليها بأدنى التفات ، ثم يذكر عموم القاعدة ليشمل جميع أفرادها ولو كانت خفية ، وبالجمله لا وجه لتحكيم الصدر على الذيل بل العكس أولى كما اعترف به المصنف في كتاب الطهارة في نفس المسألة وفي غيره أيضاً في نظير المسألة .

ومما يبعّد أن تكون تلك الأمثلة ميزاناً لتحديد القاعدة ، أنه لو كان كذلك كان اللازم أن يقول إن شك في الركوع بعد ما قام عنه فليمض ، وإن شك في السجود بعد ما قام أو تشهد فليمض ، لأنّ القيام بعد الركوع فعل مستقل من أفعال

(١) أقول : هذا بناء على أنّ المراد منه الدخول في الهويّ ، لكن الأظهر في النظر هو ما حكي عن بعض الأساطين من أنّ المراد الدخول في السجود ، فإنّ هوى مرادف لسقط ، ويقال سقط إلى السجود إذا سجد .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٣٢ .

الصلاة وهو أقرب من السجدة وبه يتحقق التجاوز والدخول في الغير الذي هو مناط القاعدة ، فاللازم عدم العدول عنه إلى الفعل الذي بعده وهو السجود ، وكذلك الفعل المستقل الذي يقع بعد السجود بلا فصل قد يكون هو التشهد وقد يكون القيام ، فلو كان في مقام التحديد كان اللازم هو التفصيل لا ذكر القيام في الشك في السجود مطلقاً الشامل للقيام بعد التشهد أيضاً .

ومما ذكرنا ظهر جواب ما قد يستظهر من الأمثلة المذكورة في صحيح زرارة وغيره على حذو الاستظهار من رواية اسماعيل بن جابر ، مع أن الأمثلة في صحيح زرارة مذكورة في كلام الراوي فلا اعتداد بها .

قوله : ويمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال الخ^(١).

لا يخفى أن الظاهر من لفظ الخبر في حدّ نفسه عود ضمير غيره إلى الشيء دون الوضوء ، بل يقرب أن يكون صريحاً فيه ، وعليه لا إشكال في الخبر سوى أن صدره مخالف للنص والإجماع ، أما مخالفته للنص فكم له من نظير في الأخبار المتعارضة ويرجع فيه إلى المرجحات والترجيح هنا مع المعارض ، وأما مخالفته لإجماع فهو موجب لطرح الخبر ومثله أيضاً غير عزيز في الأخبار ، لكن إذا أريد التبرّع بالجمع مع أنه ليس بهممّ فما ذكره في المتن وجه للجمع ، ولكن لا يتعيّن هذا الجمع إلّا إذا انحصر وجه الجمع فيه وليس ، لأنّ هنا جمعاً أقرب وهو تخصيص عموم الذيل بالنسبة إلى أفعال الوضوء ، وأما مضمون الصدر فهو موافق للقاعدة والإجماع ، على أن الشاك في شيء من أفعال الوضوء لا اعتبار بشكه بعد الدخول في غير الوضوء ، غاية الأمر أنه لم يتعرّض حكم ما لو تجاوز عن المحل ولم يدخل في غير الوضوء وهو غير ضائر .

قوله : ومّا يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل والتيمم^(١).

الحق عدم الإلحاق ، لأنّ نصوص الباب مختصة بالوضوء وإلحاق غيره به قياس ، وما ذكره في وجه التعدي من وحدة الأثر فغير تام ، لأنّ مثله موجود في الصلاة من النهي عن الفحشاء بل في سائر العبادات المركبة من حصول القرب ، نعم فرق بينها وبين الوضوء وهو أنّ ما يحصل من الوضوء أعني الطهارة هو المأمور به بالأصالة والوضوء مقدمة له ، بخلاف الآثار المذكورة لغير الوضوء فإنها فائدة العمل وهو غير فارق ، لأنه لو صح أن تكون وحدة الأثر المأمور به منشأ لاعتبار المركب شيئاً واحداً صح أن تكون وحدة الأثر غير المأمور به أيضاً منشأ له .

قوله : ذكر بعض الأساطين أنّ حكم الشك في الشروط الخ^(٢).

قيل هو كاشف اللثام ، ويحتمل كونه صاحب المدارك ، وكيف كان أشار في المتن إلى أقوال أربعة ، الأول : جريان قاعدة التجاوز وإلغاء الشك حتى بالنسبة إلى غير ما دخل فيه ممّا يشترط فيه المشكوك ، وهو الذي نسبته إلى بعض الأساطين .

الثاني : عدم جريانها حتى بالنسبة إلى مشروطه الذي قد فرغ عنه ، وهو الذي نسبته إلى بعض الأصحاب ، وهذان القولان في طرفي الإفراط والتفريط .
الثالث : التفصيل بين الفراغ عن المشروط وعدمه ، فتجري في الأول فقط بالنسبة إلى ما فرغ منه دون غيره من المشروطات بذلك الشرط ، وهذا هو مختار الماتن .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٣٨ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٣٩ .

الرابع : التفصيل بين ما كان محل إحرازه قبل المشروط وبين غيره فتجري في الأول ، ولم يذكر قائل هذا القول .

ثم إنّ تحقيق المقام إنما يحصل ببيان مقامات أربعة ، الأول : أنه هل تجري القاعدة بالنسبة إلى غير ما دخل فيه من مشروطات ذلك المشكوك أم لا ؟ الحق هو الثاني كما ذكره في المتن ، لما ذكره في المتن من عدم صدق التجاوز والمضي عن المشكوك بالنسبة إلى مشروط لم يدخل فيه بعد .

فإن قلت : إن صدق التجاوز بالنسبة إلى مشروط قد فرغ عنه كاف في الحكم بوجود الشرط مطلقاً ولو بالنسبة إلى ما لم يدخل فيه ، مثلاً إذا شك بعد فعل صلاة الظهر وقبل فعل صلاة العصر في أنه هل توضأ قبل صلاة الظهر أم لا ، يصدق أنه شك في الشرط أي الوضوء وتجاوز عن محله الذي هو ما قبل صلاة الظهر ، فبمقتضى القاعدة يحكم بتحقيق الشرط أعني الوضوء ظاهراً ، فهذا الشخص متطهر ظاهراً فيجوز له الدخول في صلاة العصر وغيره ممّا هو مشروط بالطهارة ، كما هو كذلك لو حكم بتحقيق الطهارة لأجل قاعدة أخرى من استصحاب ونحوه .

قلت : إنما يتم هذا البيان الذي ذكرت لو لوحظ الوضوء من حيث كونه فعلاً من الأفعال ومحله قبل صلاة الظهر ، وقد جاوز عن محله ، لا من حيث كونه شرطاً للصلاة ، ومحل البحث الآن في الثاني دون الأول ، ولا يخفى أنه بالنسبة إلى الحيثية الثانية التي هو محل البحث يصدق عدم التجاوز بالنسبة إلى صلاة العصر التي لم يدخل فيها ، فلا تجري القاعدة بالنسبة إليها وإن جرت بالنسبة إلى صلاة الظهر التي قد فرغ عنها ، نعم لو كانت قاعدة التجاوز معتبرة من باب الدليل لا الأصل كان كافياً في إثبات الطهارة مطلقاً من جهة الملازمة بين الحكم بصحة صلاة الظهر ووجود الطهارة في نفس الأمر بناء على أنه يثبت بالأدلة جميع لوازم المدلول وملازماته العقلية والعادية بلا واسطة أو مع الواسطة ، وإن كان لنا فيه

تأمل كما سبق في محله ، هذا .

مع أنه إنما يتم البيان المذكور بالنسبة إلى الحيثية الأولى لو فرض صدق موضوع القاعدة أعني التجاوز بالنسبة إليها ، وذلك ممنوع لأننا لو أغمضنا عن حيث الشرطية لم يكن ترتّب بين فعل الوضوء وصلاة الظهر حتى يصدق التجاوز عن محل الوضوء في الفرض المذكور ، وإنما الترتّب قد جاء من قبل شرطية الطهارة للصلاة .

المقام الثاني : في جريان القاعدة بالنسبة إلى مشروط قد فرغ منه وعدمه ، والحق هو الأول لعموم أخبار الباب وصدق التجاوز الذي هو موضوع القاعدة .

المقام الثالث^(١) : في جريان القاعدة بالنسبة إلى فعل دخل فيه وهو في أثنائيه ، وفيه وجوه ثلاثة ، الأول : عدم الجريان مطلقاً بتقريب أنّ الشرط شرط تمام العمل ، فإنه وإن صدق التجاوز بالنسبة إلى ما مضى منه إلا أنه يصدق عدم التجاوز بالنسبة إلى ما بقي منه ، فلا يكفي إتمامه على هذا الحال مع الشك في وجود الشرط .

الثاني : الجريان مطلقاً بتقريب أنّ مجموع العمل عمل واحد ومحل إحراز شرطه قبل العمل ، فإذا دخل فيه فقد جاوز محله فيندرج تحت القاعدة .

الثالث : التفصيل بين شرط يكون محل إحرازه قبل العمل كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة فتجري القاعدة لصدق التجاوز ، وبين شرط يمكن إحرازه في أثناء العمل أيضاً كالستر والساتر فلا تجري لعدم صدق التجاوز بالنسبة إليه .

وأظهر الوجوه ثلثها ، لكن كون الوضوء من أمثلة الشق الأول محل تأمل

(١) [سيأتي المقام الرابع في الصفحة ٣٧٥] .

لا مكان إحرازه في أثناء الصلاة أيضاً بأن يتوضأ عند الشك في أثناء الصلاة بحيث لا يحصل منه فعل كثير أو ماح لصورة الصلاة كما يفعله المبطلون ، وهذا مبني على القول بعدم كون الأكوان الموجودة في الصلاة حين عدم اشتغاله بفعل من أفعالها جزءاً للصلاة ، فلا يجب أن يكون في تلك الحال واجداً للشرائط ، وحينئذ يقال في الفرض المزبور إنَّ الأجزاء السابقة على الشك واجدة للشرط بقاعدة التجاوز ، والأجزاء اللاحقة تقع بعد تجديد الوضوء ، والزمان المتخلل بينهما الذي يشتغل فيه بالوضوء ليس من أجزاء الصلاة ، فلا يضر عدم إحراز الشرط بالنسبة إليه ، ومن جميع ما ذكرنا يتضح حال الفرع الذي تعرّض له في المتن في :

قوله : فلو شك في أثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر الخ^(١).

فإنَّ أصل تحقق الظهر مع قطع النظر عن كونه شرطاً للعصر وأنه واجب من الواجبات مشكوك فيجب الاتيان به لقاعدة الاشتغال وعدم جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إليه ، ومن حيث إنه شرط للعصر قد جاز محله فيصح العصر بقاعدة التجاوز ، وكان الأولى التمثيل بما لو شك بعد العصر في فعل الظهر ، لأنَّ جريان قاعدة التجاوز في أثناء العمل محل التأمل عند المصنف ، ولعل وجه عدوله عن هذا المثال إلى المثال الأول ما رواه في السرائر « عن كتاب حريز^(٢) فإنَّ شك في الظهر فيما بينه وبين أن يصلِّي العصر قضاها ، وإن دخله الشك بعد أن يصلِّي العصر فقد مضت إلّا أن يستيقن لأنَّ العصر حال فيما بينه وبين الظهر فلا يدع الحائل لما كان من الشك إلا ييقن » .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٤٠ .

(٢) السرائر ٣ : ٥٨٨ .

ولا يخفى أنّ الرواية صريحة في جريان القاعدة بالنسبة إلى أصل فعل الظاهر أيضاً وهو مناف لما ذكرنا، لكن حكى في المستند^(١) عن البحار أنّ الخبر مخالف لفتوى الأصحاب مشيراً إلى أنه موهون باعراض الأصحاب عنه، ومعارض بصحيفة زرارة والفضيل^(٢) الدالة على وجوب الاتيان بكل ما شك فيه وهو في الوقت بالعموم من وجه، وقد أفتى بمضمون الخبر المولى محمد الأشرفي (رحمه الله) من فحول علمائنا المعاصرين، وكيف كان فالمسألة لا تخلو عن إشكال، ويمكن تطبيق الخبر على القاعدة بدعوى صدق التجاوز عن الظاهر باعتبار محلها العادي، وعلى هذا أيضاً لا فرق بين المثالين.

المقام الرابع: في جريان القاعدة بالنسبة إلى مشروط تهياً للدخول فيه وهو على هيئة الداخل، والأقوى عدم الجريان هنا، فإنه إن قلنا بعدم الجريان بالنسبة إلى الشك في الأثناء فهنا أولى، وإن قلنا بالجريان هناك فلا نقول به هنا لعدم صدق المضي والتجاوز.

قوله: الموضوع السادس أنّ الشك في صحة المأتي به^(٣).

قد يقال إنّ التكلم في الموضوع الأول كان مغنياً عن التكلم في هذا الموضوع السادس. والجواب أنّ عنوان هذا الموضوع محتاج إليه على ما اختاره في الموضوع الأول من أنّ المراد هو الشك في الوجود لا غير، نعم بناء على ما قلنا من صحة إرادة المعنى الجامع بين الشك في الوجود والصحة فهذا الموضوع ممّا لا محل له. ويمكن أن يقال إنه لا محل للبحث بناء على مختاره أيضاً، لأنّ محل الكلام في هذا الموضوع كما صرّح به ما لا يرجع الشك فيه إلى الشك في ترك بعض ما يعتبر

(١) المستند ٧: ٢٠٣.

(٢) الوسائل ٤: ٢٨٢ / أبواب المواقيت ب ٦٠ ح ١.

(٣) فرائد الأصول ٣: ٣٤٢.

في الصحة ، وليس لنا مورد كان الشك في الصحة ولا يرجع إلى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة ، وما مثل له بالموالة غير واضح ، لأنها وصف وجودي نظير الطهارة والاستقبال والستر والساتر ، والشك فيها كالشك في هذه لا فرق بينهما .

قوله : بل هو هو لأنّ مرجعه الخ^(١).

فيه منع ظاهر ، لأنّ الشك في وجود الشيء ظاهر أو صريح في وجوده بعنوانه الأوّلي لا وجوده بعنوانه الثانوي الطارئ وهو وجوده الصحيح ، ألا ترى أنه لو قيل فلان لم يبع داره يفهم منه أنه ما أوجد البيع أصلاً ، لأنه ما أوجد البيع الصحيح ، ولا ينافي إيجاد البيع الفاسد .

قوله : ومن التعليل بقوله (عليه السلام) « هو حين يتوضّأ أذكر »^(٢).

وأيضاً يمكن دعوى انصراف الأخبار عن صورة تذكّره لما أتى به حين العمل .

قوله : نعم لا فرق - إلى قوله - أو تركه تعمّداً^(٣).

لا يخفى أنّ مقتضى التعليل بقوله (عليه السلام) « هو حين يتوضّأ أذكر » اختصاص القاعدة بما احتمل ترك الجزء نسياناً ، إذ الترك العمدي لا ينافيه الأذكريّة كي يحكم بنفيه بل يستلزم الذكر ، فإذا كان مورد القاعدة دائراً مدار التعليل يخرج الترك العمدي عن موردّها ، ولا ينفع انضمام الكبرى المتقدمة أعني قوله فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يريد براءة ذمته ، لأنّ تلك الكبرى بالنسبة إلى الترك العمدي خال عن الدليل ، اللهم إلا أن يدعى أنه

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٤٢ .

(٢) ، (٣) فرائد الأصول ٣ : ٣٤٤ .

يفهم من الأذكية حين العمل أنه لا ينسى ولا يتناسى أعني بالترك العمدي فتأمل .
قوله : ففي شمول الأخبار له الوجهان^(١).

يعني فيما لو علم كيفية العمل في هذا الفرض أيضاً يأتي الوجهان المتقدمان في الفرض الأول إذا علم بكيفية العمل ، وإلاّ ففيما لو كان الشك طارئاً بسبب الغفلة لا يكون فيه وجهان كما لم يكن في الفرض السابق في هذه الصورة ، هذا .
ثم اعلم أنّ المصنف تكلم في القاعدة في مواضع سبعة ونحن أيضاً تكلمنا عليها ، وبقي مواضع أخر ينبغي التكلم فيها ولم يتعرّض لها المصنف ، منها : أنه لو شك بعد الفراغ عن العمل في تحقق شرط التكليف بذلك العمل ليكون صحيحاً مأموراً به أو عدمه ليكون فاسداً من جهة عدم الأمر به ، فهل هو مشمول القاعدة أم لا ؟ وجهان ، وذلك كما لو شك بعد الفراغ عن غسل الجنابة في أصل الجنابة من الأول ، وكما لو شك بعد الفراغ عن حجة الاسلام في أصل تحقق الاستطاعة من الأول ، وكما لو شك بعد الفراغ عن الصلاة في أنها وقعت في الوقت أو قبل الوقت وهكذا ، والأظهر اندراجها تحت القاعدة ويرجع إلى الشك في صحة العمل الماضي فيشملة عموم أخبار القاعدة .

ومنها : أنه هل الشك في وجود المانع وعدمه بعد الفراغ مشمول للقاعدة أم لا ؟ وجهان مبنيان على أنّ قوله (عليه السلام) « إذا شككت في شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » معناه البناء على وقوع المشكوك فيه ، فيختص بالأموال الوجودية المعتبرة في العمل دون ما يعتبر عدمه فيه ، أو معناه إلغاء الشك وحكمه والبناء على صحة العمل فيعم المانع المشكوك فيه أيضاً ، مثاله أنه شك بعد الفراغ عن الصلاة في أنه أحدث فيها أو استدبر أم لا ، والأظهر في النظر هو المعنى الثاني

سيّما في قوله (عليه السلام) «كلّ ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» نعم ظاهر التعليل في قوله «هو حين يتوصّأ أذكر منه حين يشك» أنه إذا كان أذكر فقد أتى بما يجب إتيانه، إلّا أنّ هذا حكمة ومناسبة لا يؤخذ بظهوره، هذا.

ولا يخفى أنّ هذا البحث ممّا لا يثمر في المثال المذكور، لأنّه إن بنينا على جريان القاعدة في الشك في حدوث المانع نحكم بالصحة لأجل القاعدة، وإن بنينا على عدم جريانها تجري أصالة عدم وجود المانع فيحكم بالصحة أيضاً تمسكاً بالأصل، ولعلّ البحث يثمر في غير هذا المورد.

وقد يقال: إنه تظهر الثمرة في مثل ما إذا شك في السجدين بعد ما دخل في التشهد، فبنى على المضي لأجل القاعدة ثم سهى وأتى بالسجدين، فبناء على كون مفاد الأخبار هو البناء على وقوع المشكوك فيه يلزم زيادة الركن، فمرة فعل السجدين بحكم القاعدة ومرة بالوجدان، وبناءً على كون مفادها مجرد المضي لا وجه للحكم بالزيادة والأصل عدمها.

ويمكن أن يجاب بأنه بناء على المبنى الأول أيضاً لا يثبت الزيادة، لأنّ مفاد القاعدة ليس إلّا بناء المشكوك على الوقوع، وأمّا أنه لو أتى به ثانياً يلزم زيادة الركن فمن لوازمه العقلية وثبوته مبني على القول بالأصل المثبت، نعم إن جعلنا القاعدة من الأمارات أمكن القول بثبوت اللوازم أيضاً إلّا أنه لا ينفع أيضاً، لأنّ الظاهر من الأخبار البناء على الوقوع بالنسبة إلى ما مضى من العمل مقدمة للحكم بصحة ما مضى فقط من غير نظر إلى حال ما يأتي منه وما يلزم منه.

ومنها: أنّ المراد من الشك في أخبار الباب أعم من الظن كما هو كذلك في أخبار الاستصحاب فيشمل صورة الظن بالعدم أيضاً، وعليه بناء الفقهاء ظاهراً في غير الصلاة فإنّ الظن فيها بالخصوص بحكم العلم على المشهور، ولا يضرّ هذا بالاطلاق بالنسبة إلى غير الصلاة، ويدل على العموم ما عن أهل اللغة من أنّ الشك

خلاف اليقين ، مضافاً إلى ما قيل من أنّ إرادة العموم من لفظ الشك متداول في لسان الأخبار ، وإلى ما قيل من أنّ مرجع الظن غير المعتبر إلى الشك^(١).

ومنها : أنّ القاعدة غير مختصة بالعبادات أو خصوص باب الطهارة والصلاة ، بل تعم سائر الأبواب من العقود والایقاعات وغيرها ، فلو شك في صحة عقوده وإيقاعاته الماضية أو صحة تذكّيته الماضية يحكم بالمضي والصحة ، والدليل على ذلك عموم أخبار الباب سيّما قوله (عليه السلام) « كلّ ما شككت فيه مما قد مضى » وعموم التعليل بالأذكية ، وخصوصية السؤال في صحيح زرارة بما يتعلق بأجزاء الصلاة لا تنافي عموم الجواب ، وكذا خصوصية صدر رواية إسماعيل بن جابر لا تنافي عموم ذيلها ، وقد مر بعض الكلام في ذلك في أول المبحث ، وقد ظهر مما ذكرنا جواب من فصل في المقام بين قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز بناء على ما اختاره من أنهما قاعدتان وقال بالعموم في الأولى لعموم أخبارها وبعدم العموم في الثانية بدعوى عدم استفادة العموم من أخبارها من جهة خصوص السؤال في صحيحة زرارة وصدر رواية إسماعيل بن جابر .

ومنها : أنّ حكم المضي في موارد القاعدة هل هو عزيمة أم رخصة ؟ وجهان ، قد يوجّه الأول بطواهر أخبار الباب من عدم العبرة بالشك وأنه ليس

(١) أقول : لا يخفى أنّ ظاهر لفظ الشك هو ما تساوى طرفاه ، وإطلاقه أحياناً على مطلق ما يخالف اليقين لا ينافي الظهور ، وتفسير أهل اللغة له بخلاف اليقين لا يدل على أنه مرادف له لأنّ التفسير بالأعم من أدبهم ، والتداول في لسان الأخبار مع كونه في محل المنع لا حجية فيه فلعلها بالقرينة ، ورجوع الظن غير المعتبر إلى الشك موضوعاً فيه ما لا يخفى ، فإن كان هناك إجماع على مساواة الظن للشك في موارد قاعدة الفراغ ، وإلّا فالمسألة محل الإشكال .

بشيء والأمر بالمضي الظاهر في الوجوب المانع عن النقيض ، وقد يوجّه الثاني بأنّ الأمر في مقام توهم الحظر وأنه لا يستفاد منه أزيد من جواز المضي في مقابل وجوب التدارك ، لأنّ الأصل عدم الاتيان بالمشكوك ، وهذا أيضاً يحتمل وجهين ، الأول : أنّ الأمر في المقام بعد حمله على بيان الجواز يدل على جواز المضي وجواز العود والتدارك معاً كما قد يقال نظيره في قاعدة الحرج من أنّ أدلتها تدلّ على جواز إهمال التكاليف الحرجية وجواز العمل بها أيضاً .

الثاني : أنّ الأمر لا يدل إلّا على مجرد جواز المضي ساكتاً عن جواز التدارك ، ويمكن أن يقال باجمال الأخبار بالنسبة إلى العزيمة والرخصة ، فيكون القدر المتيقن من مدلولها هو الرخصة بالمعنى الثاني .

والأقوى هو القول بالعزيمة كما نسب إلى المشهور هنا ، وإلى عدم الخلاف في مسألة كثير الشك التي هو نظير المقام في عدم العبرة بشكه ، لما مرّ من ظهور الأخبار مؤيداً بالشهرة المحكية واستثناساً بنظائره من القواعد المجعولة في مورد جريان قاعدة أخرى أعم منها ، فإنه لم يقل أحد بالتخيير بين العمل بالقاعدتين بل يقولون بالتخصيص ، وليس ذلك إلّا لفهم العزيمة من الأخص ، وإلّا فحمله على الرخصة يوجب التخيير كما لا يخفى .

ثم لا يخفى أنه لو قلنا بالرخصة فأظهر المحتملات الثلاثة فيها هو الاحتمال الثاني كما نقول به في الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهمه ، ويتفرع على المختار من كون القاعدة مبنياً على العزيمة ، أنه لو شك في جزء من الصلاة بعد التجاوز عن محله لا يجوز العود والتدارك باتيان ذلك الجزء بعنوان الجزئية لأنه زيادة عمدية مبطلّة .

لا يقال : إنّ صدق الزيادة غير معلوم ، إذ يحتمل عدم الاتيان بالمشكوك من الأول ، وحكم الشارع تعبدّاً بالبناء على الاتيان المستفاد من قاعدة التجاوز

لا يثبت عنوان الزيادة على المأتي به ثانياً على القول بعدم حجية الأصل المثبت كما مر ذلك في نظير المقام .

لأننا نقول : لا نريد بالزيادة تكرار الجزء بالخصوص ، بل يكون الاتيان بكل فعل لم يؤمر به في العمل بقصد الجزئية زيادة في ذلك العمل .

وهل يجوز الاتيان بالمشكوك فيه بعنوان الاحتياط أم لا ، الأظهر الأول إذا تحقق موضوع الاحتياط كما إذا كان المشكوك فيه قرآناً أو ذكراً فإن واقع الأمر لا يخلو من أنه تركه أولاً فيكون المأتي به حينئذ هو الجزء المأمور به ، أو أنه لم يتركه فيكون المأتي به شيئاً لا تضر زيادته في الصلاة ولو عمداً في غير هذه الصورة أيضاً ، وأما إذا كان المشكوك فيه من أفعال الصلاة كالركوع والسجود والتشهد فبالاتيان بها لا يتحقق موضوع الاحتياط ، لأنه على تقدير عدم الاختلال بالمشكوك واقعاً يكون إتيانه ثانياً زيادة مبطلّة في الواقع ، وبالجمله معنى الاحتياط إحراز الواقع الصحيح على كل تقدير وهو غير صادق هنا ، هذا كله بناء على المختار من العزيمة .

وأما بناء على الرخصة فعلى الاحتمال الأول منها يجوز الاتيان بالمشكوك بعنوان الجزئية وهو واضح ، وعلى الاحتمالين الآخرين لا يجوز كالقول بالعزيمة بعينه ، لأن القاعدة وإن لم يستفد منها أزيد من جواز المضي إلا أنه سقط بهذا الجواز وجوب التدارك الذي كان مقتضى أصالة عدم الاتيان ، فيكون الاتيان به إتياناً بما لم يؤمر به وتصدق عليه الزيادة العمدية ، وكذا الاتيان به بعنوان الاحتياط لا يجوز بالنسبة إلى الأفعال ويجوز بالنسبة إلى الأقوال والأذكار بالتقريب الذي عرفت على القول بالعزيمة .

ومنها : أنه لو انقلب موضوع التجاوز إلى موضوع عدم تجاوز المحل فهل تجري القاعدة أم لا ، مثاله ما إذا شك حال القيام في سجدة الركعة التي قام عنها

مع فرض علمه بنسيان التشهد في تلك الركعة ، فباعتبار دخوله في القيام يصدق التجاوز عن محل السجدة ، وباعتبار كون هذا القيام بمنزلة العدم في حكم الشارع وأنه يجب العود لمكان نسيان التشهد ينقلب إلى موضوع عدم التجاوز لأنه بحكم الشارع في موضع التشهد وقبل التشهد ؟ في المسألة وجوه ثلاثة ، الأول : الحكم بالمضي لصدق التجاوز عن المحل عرفاً فتشمله القاعدة ، ولا ينافيه وجوب العود لتدارك التشهد المنسي لأنّ الواقع لا ينقلب كيف ما وقع . الثاني : الحكم بعدم المضي ولزوم التدارك ، لأنّ القيام الذي يتحقق به عنوان التجاوز قد ألغاه الشارع في الفرض فهو بعد في المحل شرعاً . الثالث : التفصيل بين ما لو طرأ الشك أولاً قبل العلم بنسيان التشهد فيحكم بالمضي لسبق موضوع قاعدة التجاوز ، وبين ما لو حصل العلم بالنسيان أولاً قبل الشك فيجب التدارك لسبق حكم العود الذي يتحقق به موضوع كونه في المحل ، وأوجه الوجوه أولها في بادئ النظر والمسألة محل إشكال .

ومنها : أنه لو انقلب باجراء قاعدة التجاوز موضوع إلى موضوع آخر مختلفي الحكم ، فهل يكفي في إثبات الموضوع الثاني جريان القاعدة أم لا ، كما إذا شك مثلاً في الصلاة بين الاثنتين والأربع حين هو مشغول بالتشهد مع كونه شاكاً في أنه أتى بالسجدين وتشهد أم لا ، فيحكم أصالة عدم إتيانه للسجدين يكون شكه الأول قبل إكمال السجدين وحكمه البطان ، وبحكم قاعدة التجاوز القاضية باتيانهما ينقلب إلى موضوع الشك بعد السجدين وحكمه الصحة والعمل بوظيفة الشاك الكذائي ، وفي المسألة وجوه ، وجه بالبطان بملاحظة كون شكه واقعاً قبل إحراز الأولين ، ووجه بالصحة نظراً إلى أنّ إحراز الأولين أعم من الاحراز الواقعي والشرعي ، وباجراء قاعدة التجاوز يصدق أنك أحرزت السجدين فأحرزت الأولين فيدخل في عنوان من شك بين الاثنتين والأربع من

بعد إحراز الأوليين باكمال السجدين ، ووجه بالتفصيل بين ما لو كان الشك في السجدين مقدماً على الشك في الركعات فيحكم بالصحة لطريان الشك الثاني بعد جريان القاعدة القاضية باحراز السجدين شرعاً ، وبين ما كان مؤخراً أو مقارناً له فيحكم بالبطلان لعدم صدق إحراز الأوليين حين حدوث الشك في الركعات ، وأوسط الوجوه أوسطها^(١).

ومنها : أنه لا إشكال في جريان القاعدة مع العلم بالتجاوز ، وأمّا مع الشك في تحقق التجاوز فلا تجري ، ومن فروعه أنه لو شك في الركعة الثانية من الصلاة وهو جالس في فعل السجدة مع علمه إجمالاً بأنه ترك التشهد أو السجدة فيكون كلاً من السجدة والتشهد مشكوكاً فيه لكن لم يتجاوز عن محل التشهد قطعاً ، ويكون التجاوز عن محل السجدة مشكوكاً فيه لأنه لا يخلو واقع الأمر من أنه أتى بالتشهد فتجاوز عن محل السجدة أو لم يأت به فهو بعد في المحل ، وحكم المسألة أن يأتي بالسجدة والتشهد جميعاً لعدم إحراز التجاوز بالنسبة إلى كل منهما . فإن قلت الاتيان بهما مستلزم للزيادة العمدية المبطلّة للعلم باتيان أحدهما أولاً . قلت : إتيانهما وإن كان مستلزمًا للعلم بالزيادة لكن لا يعلم به الزيادة المبطلّة ،

(١) أقول : وأقوى الوجوه أولها ، لما مرّ غير مرّة من أنّ قاعدة التجاوز لا تفيد مزيد من المضي والبناء على الاتيان بالمشكوك فيه من حيث فساد العمل بالاخلال به لا من جميع الحيثيات ، ولذا قلنا إنه لو شك في أثناء العصر في فعل الظهر يبنى على أنه أتى بالظهر من حيث كونه شرطاً لصحة العصر فقط ، فلا يسقط وجوب الاتيان بالظهر المشكوك فيه ، ففيما نحن فيه لا يستفاد من قاعدة التجاوز ما سوى صحة الصلاة من قبل السجدين كما لو قطع بفعلهما ، لا ترتيب جميع آثار إتيانهما حتى الحكم بوجود موضوع الشك بين الاثنين والأربع بعد السجدين ، اللهم إلا أن يقال باعتبار القاعدة من باب الأمانة فليتأمل .

لا احتمال كون المتروك واقعاً هو السجدة وحكم تداركها أن يأتي بها وبالتشهد بعدها وإلغاء التشهد الأول ، ومثل هذه الزيادة واجب لا مبطل ، ونظير الفرع المذكور بعينه ما إذا شك في الركعة الثانية أو الرابعة وهو جالس في أنه سجد أم لا ، وشك أيضاً معه في أنه تشهد أم لا ، فبالنسبة إلى التشهد فهو بعد في المحل وبالنسبة إلى السجدة يشك في التجاوز وعدمه .

ومنها : أن المناط في صدق التجاوز وعدمه إنما هو حال حدوث الشك ، فلو شك في جزء من الصلاة وهو بعد في المحل ثم نسي أن يأتي بالمشكوك فيه حتى تجاوز عن المحل فتذكر فيجب أن يرجع ويأتي بالمشكوك فيه وإن حصل التجاوز حينما تذكر ، وإن شئت فقل إنه من باب نسيان الجزء أعني الجزء المأمور به بالأمر الظاهري فيجب التدارك ، نعم إلا أن يكون قد دخل في الركن فلا يجب العود ، وحينئذ إن كان المشكوك فيه غير الركن فالصلاة صحيحة لقوله (عليه السلام) « لا تعاد الصلاة » الخ^(١) على ما بين في محله ، وإن كان ركناً فالصلاة باطلة لأصالة عدم الاتيان به ، مع أن مجرد الشك كاف في الحكم بالبطان ولا يحتاج إلى إجراء الأصل ، لوجوب إحراز جميع أجزاء الصلاة إما وجداناً أو بحكم الشارع بأمرة أو أصل ، ولم يحصل هنا .

ومنها : أنه قد يشك في شكوك الصلاة في أنه من موارد قاعدة التجاوز أو من موارد قاعدة البناء على الأكثر المجعولة في الشك في ركعات الصلاة ، توضيح ذلك : أنه إذا شك في إتيان جزء أو جزأين مثلاً من أجزاء الصلاة فهو مورد قاعدة التجاوز دون قاعدة البناء على الأكثر بلا كلام ، وإن كان ذلك الجزء مثل السجدين أو الركوع الذي ربما يطلق الركعة عليه ، وإذا شك حال التشهد الثاني

مثلاً في إتيان الركعة الرابعة أو الركعتين الأخيرتين فهو من موارد قاعدة البناء على الأكثر بلا كلام ، فيعمل عمل الشاك بين الثلاث والأربع أو عمل الشاك بين الاثنتين والأربع ، وإن كان يصدق أنه شك في شيء وهو الركعة أو الركعتين وتجاوز عن محله ، فالظاهر أن تقديم قاعدة البناء على الأكثر على قاعدة التجاوز في مثله إجماعي ، وإذا شك حال التشهد مثلاً في إتيان ما عدا القيام من الركعة السابقة بأجمعه أو ما عدا السجدة الأخيرة منها بأجمعه فهو موضع التردد في أنه داخل في أيّ القاعدتين ، ووجه التردد هو الشك في شمول لسان دليل قاعدة البناء على الأكثر لهذا أم لا ، ولعل قوله (عليه السلام) « إذا شككت بين الثلاث والأربع »^(١) يشملها ، والمسألة محتاجة إلى التأمل وتمام البحث في الفروع .

قوله : منها قوله تعالى « وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا » بناء على تفسيره بما في الكافي^(٢).

لا يخفى أنه لو أغمضنا عن الرواية المفسرة تكون الآية ظاهرة في حسن المعاشرة مع الناس بالتكلم بالأقوال اللينة والمجانبة عن الخشونة في الكلام ، وبالجملة أنّها من باب تعليم محاسن الآداب ومحامد الأخلاق لا بيان حكم شرعي ظاهري إلا أنه بملاحظة الرواية المفسرة يجب حملها على بيان الحكم ، وذلك لأنّ قوله (عليه السلام) في ذيل الرواية « حتى تعلموا ما هو »^(٣) قرينة على أنّ المراد حمل أفعالهم على الحسن ، وإلاّ فحسن المعاشرة والقول اللين لا يختص بمن لم يعلم واقع أفعال الناس وأقوالهم ، بل هو مرغوب إليه مطلقاً كما يستفاد من

(١) الوسائل ٨ : ٢١٦ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٤٥ .

(٣) الكافي ٢ : ١٦٤ / ٩ .

الأخبار الكثيرة الأخر .

قوله : ولعله مبني على إرادة الظن والاعتقاد^(١).

الظاهر أنه إشارة إلى تقريب الاستدلال بالآية ، بيانه أن الظن والاعتقاد ليسا من الأمور الاختيارية التي يصح تعلق التكليف بها ، بل من الأمور القهرية ، فلا بد أن يراد من التكليف بهما ترتيب آثارهما كما في قوله (عليه السلام) لا تنقض اليقين وكن على يقين من طهارتك ، ونحو ذلك ، لكن لا قرينة ظاهرة على أن المراد من القول هو الاعتقاد . ويمكن أن يقال لا احتياج إلى ذلك ، لأن ظاهر القول هو الاخبار عن اعتقاد دون مجرد النطق باللسان وذلك يفيد المطلوب ، هذا .

ولكن الإنصاف عدم دلالة الآية مع ذلك كله على ما هو المقصود من وجوب حمل الأفعال على الصحة بمعنى ترتيب جميع آثار الصحة ، بل غاية ما تدل عليه عدم الحكم بفسق الفاعل بمجرد فعله لما يظن فساد به قرينة قوله (عليه السلام) في ذيل الرواية « حتى تعلموا ما هو » يعني لا تتهموا الناس بالظنون والأوهام واسكتوا عنهم ما لم تعلموا علماً يقينياً بفساد ما فعلوا ، هذا .

مضافاً إلى أن الأمر بالاعتقاد بالحسن على ظاهره أيضاً صحيح على ما بيناه مفصلاً في مباحث الظن وحاصله : أنه يصح الأمر بعقد القلب على غير ما يعتقده تعبداً كما هو كذلك في جملة من العقائد المأمور بها التي لم يستقل بها العقل ، والنهي عن التشريع أيضاً من هذا القبيل . ومما ذكرنا يظهر وجه تقريب الاستدلال بقوله تعالى ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾^(٢) مع جوابه .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٤٥ .

(٢) يونس ١٠ : ٣٦ .

قوله : لكن لا يخفى ما فيه من الضعف^(١).

وجه الضعف فساد المبني من أن الخارج من عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(٢) هو ما علم فساده بل الخارج منه هو الفاسد الواقعي ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية .

قوله : بل فرضنا الأمرين في حقه مباحاً كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن^(٣).

إن كان المراد كما هو الظاهر بيع الراهن مع الجهل برجوع المرتهن وزمانه واحتمل وقوع البيع اتفاقاً قبل الرجوع أو بعده فهو كما ذكره لا يلزم من الحمل على الفساد إسناد قبيح إليه ، إلا أنه لا نقول بالحمل على الصحيح في مثله ، وإن كان المراد بيعه مع علمه بالرجوع وزمانه واحتمل إيقاعه قبل الرجوع على ما هو الوظيفة الشرعية أو بعد الرجوع على غير الوظيفة الشرعية فنحمله على الصحيح وهو الذي نحن بصده وإلا لزم إسناد التبيح إلى البائع ولا يجوز بمقتضى الأخبار ، والتمسك بأصالة الفساد مناف له^(٤).

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٤٦ .

(٢) المائدة ٥ : ١ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٣٤٧ .

(٤) أقول : لا ريب أن مراده الاحتمال الأول ، وغرضه تصوير انفكاك الصحة عند الفاعل عن الصحة الواقعية وهو حاصل ولا إيراد عليه ، نعم لمائع أن يمنع ظهور الأخبار في الحمل على الصحيح عند الفاعل بمعنى عدم الحرج في فعله غير الملازم للصحة بمعنى ترتيب الآثار ، بل يمكن دعوى ظهورها في الصحة بمعنى ترتيب الآثار فتأمل .

قوله : ثم لو فرضنا أنه يلزم من الحسن ترتيب الآثار الخ^(١).

ربما يتوهم التدافع والتنافي بين هذا الشرط وجوابه ، وليس كذلك بل مراده أنه لو فرضنا أنه يلزم من الحسن ترتيب الآثار وأغمضنا عما ذكرنا من أن المراد بالحسن مجرد رفع الحرج غير مستلزم لترتيب الأثر ، نقول إننا تعبدنا بمقتضى الخبر على الحكم بصفة الحسن لا على ترتيب لوازمه غير الشرعية ، ويستفاد من كلامه هذا عدم إثبات هذا الأصل كسائر الأصول اللازم العقلي والعادي ، وقد مرّ نظيره في قاعدة التجاوز أيضاً .

قوله : ومما يؤيد ما ذكرنا جمع الإمام (عليه السلام) الخ^(٢).

وجه التأييد أن مساق هذه الرواية مساق الأخبار المذكورة ، ولما لم يمكن في هذه الرواية الجمع بين تصديق المؤمن وتصديق القسامة إلاّ بحمل أحد التصديقين أو كليهما على الحكم بالصدق عند القائل لا على الصدق الواقعي فكذلك فيما نحن فيه يحمل الحسن على الحسن عند الفاعل لا على الحسن الواقعي ، ولقائل أن يقول في جوابه إننا نمنع كون مساق هذه الرواية مساق أخبار الباب .

ثم لا يخفى أن المصنف جعل وجه الجمع هنا حمل تصديق المؤمن على التصديق الواقعي وتصديق القسامة على التصديق في اعتقادهم ، مع أنه عكس عند تعرضه لهذا الخبر في رسالة الظن عند الاستدلال على حجية خبر الواحد بقوله تعالى ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ﴾ الآية^(٣) فجعل وجه الجمع حمل تصديق القسامة على الواقعي وتصديق المؤمن على الاعتقادي ، ولا ضير لأنّ كلاهما وجه

(١) ، (٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٤٨ .

(٣) التوبة ٩ : ٦١ .

للجمع ولا ترجيح ، كما أنه يمكن الجمع بحمل كلا التصديقين على الاعتقادي ، هذا .

وربما يورد على الخبر إشكال وهو أنه لا وجه لتصديق المؤمن لا واقعاً ولا صورة في مقابل القسامة التي هي بيّنة شرعية ، بل يجب حدّ من شهد عليه البيّنة بالقذف أو بكلمة الكفر مثلاً وإن أنكره المشهود عليه . ويمكن دفعه بالحمل على قول لا يترتب عليه الحد ونحوه كالفية ونحوها .

قوله : بقرينة ذكر الأخ وقوله (عليه السلام) « لا تظنن »^(١).

لأنّ ذكرهما شاهد على أنه بصدد بيان حقوق الأخ المؤمن الأخلاقية كما ورد مثله في الأخبار الكثيرة .

قوله : ومّا يؤيد ما ذكرنا أيضاً ما ورد في غير واحد من الروايات^(٢).
الظاهر أنّ هذه الروايات في مقام الارشاد إلى الأخذ بالحزم والاحتياط فيما يتعلق بالأموال الدنيوية مثل المعاملات والديون لا فيما يتعلّق بالأحكام الشرعية فلا تعارض أخبار الباب فتبصّر .

قوله : وينبغي التنبيه على أمور ، الأول^(٣).

اعلم أنّ هنا مقامين من الكلام ، أحدهما : ما تعرّض له في صدر عنوان هذا الأمر من أنّ المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة باعتقاد الفاعل أو الصحة الواقعية . ثانيهما : ما ذكره في ذيل الكلام من أنّ محل الحمل على الصحة هل هو ما إذا كان الفاعل عالماً بجهة الصحة والفساد ، أو يكون أعم منه ومّا إذا كان جاهلاً ، ويختلف حكم القسمين باعتبار علم الشاك بحال الفاعل وجهله على ما

(١) ، (٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٤٨ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٣٥٣ .

هو مذكور في المتن ، وقد اختلط المقامان في كلام المصنف في المتن وكان الأولى إفراد كل منهما بالبحث على حدة . ثم لا يخفى أنّ كلام صاحب المدارك ناظر إلى المقام الثاني ، وقد جعله في المتن مقابلاً لقول المشهور في المقام الأول . قوله : إنما يتم إذا كان المدّعي لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك^(١).

لا يخفى أنّ هذا الكلام ناظر إلى حمل فعل مدّعي الفساد على الصحة وإلّا ففعل كل من مدّعي الصحة والفساد مشكوك الصحة ، ويمكن كون كل منهما عالماً بالصحة أو الفساد أو جاهلاً ، وسيجيء ما يفيدك فيه هذه الدقيقة . قوله : فإنه لا يشمل صورة اعتقاد الصحة^(٢).

هكذا وجدنا النسخ ، والمناسب أن تكون العبارة هكذا : فإنه لا يشمل إلّا صورة اعتقاد الصحة كما لا يخفى . وقد يوجّه ما في المتن إلى ما يساوق ما ذكرنا بوجه بعيد فليتأمل . وحكي وجود لفظ إلّا في بعض النسخ . قوله : والاختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور^(٣).

الإنصاف أنّ الاختلال لا يندفع بذلك ، والتحقيق أنه إن قلنا بأنّ الأحكام الظاهرية لكل شخص تكون بمنزلة الواقعيات في حق غيره تترتب عليها أحكام الواقع ، فلا ريب أنّ الاختلال يندفع بالحمل على الصحة عند الفاعل كما يندفع بالحمل على الصحة الواقعية أيضاً ، وعليه لا يتفاوت الحال بين المعنيين ، وإن لم

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٥٤ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٥٥ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٣٥٥ .

نقل بذلك فلا بدّ من الحمل على الصحة الواقعية في جميع الصور وإلا لا يندفع الاختلال في غير مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة .

قوله : أن الظاهر من المحقق الثاني^(١).

يظهر ممّا حكاه في المتن أقوال ثلاثة ، ويحكي في المسألة قولان آخران فالمجموع خمسة أقوال : الأول جريان أصالة الصحة مطلقاً ، سواء كان الشك من جهة أحد الأركان الأربعة أي المتعاقدين والعوضين أو من غيرها ، ومستنده إطلاق الأدلة . الثاني جريانها بعد استكمال الأركان الأربعة كما يظهر من جامع المقاصد^(٢) ولعلّه يدّعي توقف صدق العقد على استكمالها . الثالث : جريانها فيما استكمل الركنين الأولين وهو الظاهر من كلام العلامة^(٣) . الرابع : جريانها فيما مضى برهة من الزمان وكان بناء المتعاقدين فيها على الصحة ثم اختلفا دون ما لو اختلفا بعد العقد بلا فاصلة ، وهو محكي عن بعض ، ولعل مستنده أن ظاهر الحال في الأول مع الصحة دون الثاني . الخامس جريانها في كل معاملة تكون فعلاً لاثنتين كالبيع والاجارة دون ما كان فعلاً لواحد كالرجوع عن الطلاق ، اختاره صاحب الجواهر^(٤) ذكره في كتاب الطلاق في شرح ما يتعلق بالرجوع . السادس : جريانها فيما إذا كان جهة الشك من طرف مدّعي الفساد كما لو ادّعى أنني اشتريت وأنا صبي فقال البائع بعتك وأنت بالغ ، دون ما إذا كان جهة الشك من طرف مدّعي الصحة كما لو ادّعى أنني اشتريت وأنا بالغ فقال بعتك وأنت صبي ،

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٥٧ .

(٢) جامع المقاصد ٥ : ٣١٥ و ٧ : ٣٠٧ .

(٣) قواعد الاحكام ٢ : ١٥٦ .

(٤) جواهر الكلام ٣٢ : ١٩٨ - ١٩٩ .

ووجه الفرق أنه في الصورة الأولى يحكم بصحة فعل مدّعي الفساد ويجعل ذلك حجة على نفسه ، وفي الصورة الثانية لو أجرى أصالة الصحة لزم أن يحكم بصحة فعل مدّعي الصحة ويجعل ذلك حجة على غيره ، وأدلة أصالة الصحة قاصرة الشمول لمثله وإلا لزم الحمل على الصحة في مثل ما إذا تصرف زيد في مال عمرو غير إذنه ، ويقال يحتمل كون المال لزيد واقعاً وهو يعلم ذلك فالأصل معه والبيّنة يتوجّه على عمرو ، وكذا لو قتل زيد عمراً واحتملنا أن يكون عمرو مستحقاً للقتل لأجل قصاص أو حدّ ، لزم أن يحمل فعله على الصحة ويجعل البيّنة على ولي المقتول وهكذا^(١).

قوله : ومما يتفرّع على ذلك أيضاً أنه لو اختلف المرتهن الخ^(٢).

ما ذكره من أن معنى صحة الاذن أنه لو وقع البيع بعده ومقرّوناً به كان صحيحاً حق لا معدل عنه ، وأمّا ما ذكره من أن صحة الرجوع لا يقتضي وقوع البيع بعده فممنوع ، إذ من الواضح أن الرجوع بعد وقوع البيع لغو لا محل له ، فصحته ملازم لوقوع البيع بعده فيكون البيع باطلاً ، نعم إثبات بطلان البيع به مبني على حجية الأصول المثبتة بناء على كون أصالة الصحة من الأصول لا الأمارات ، وكذا ما ذكره من أن الحكم بصحة البيع لا يقتضي سوى أنه لو صادف إذن المرتهن أثر أثره ممنوع ، بل معنى صحة البيع الصادر عن البالغ العاقل بقصد ترتيب الأثر الحكم بكونه جامعاً لجميع الشرائط خالياً عن جميع الموانع ومنه اقترانه برضا

(١) أقول : الإنصاف أنّ دعوى قصور أدلة أصالة الصحة لمثل ما ذكر في غير المحل ، إلا أنّ جريان الأصل المذكور في موارد النزاع والمخاصمة كلية محل إشكال وكلماتهم مختلفة غاية الاختلاف والمسألة في غاية الإشكال تحتاج إلى مزيد تتبع وتأمل .

المالك كما هو كذلك بالنسبة إلى جميع الشرائط المشكوكة فيحكم بصحته بمعنى كونه واجداً للشرط المشكوك ، نعم يتم ما ذكره في بيع الفضولي عن المالك فإن حمله على الصلّة معناه أنه لو تعقبته الاجازة لثم وأثر أثره .

إذا عرفت ذلك فنقول : إن قلنا بأن حمل الرجوع على الصلّة لا يثبت بطلان البيع لكونه من الأصل المثبت يبقى أصالة الصلّة في البيع سليمة عن المعارض ، وإن قلنا باثباته بطلان البيع إما لأجل كونه من الأمارات أو بناء على حجية الأصل المثبت فيقع التعارض بين أصالتي الصلّة صحة البيع وصلّة الرجوع المقتضية لبطلان البيع ، ولا حكومة بينهما لأنّ منشأ الشك في أحدهما ليس مسبباً عن الآخر ، بل كلاهما مسبب عن أمر ثالث وهو الشك في التقدّم والتأخّر ، فيحكم بتساقط الأصلين من الجانبين ، وليس المرجع حينئذ أصالة فساد البيع كما يظهر من المتن ، بل المرجع أصالة بقاء الاذن إلى حين وقوع البيع فيحكم بأنه وقع صحيحاً ، ولا يعارض بأصالة عدم تحقق البيع إلى ما بعد الرجوع إذ لا يترتب عليها فساد البيع ، إلّا بأن يثبت بها وقوع البيع بعد الرجوع ، ولا يمكن إثبات ذلك إلّا على القول بالأصل المثبت ، وهذا نظير ما تقدم سابقاً في متطهر صلى وأحدث وشك في تقدم الصلاة على الحدث أو تأخرها عنه ، وقد مر أنه تجري أصالة بقاء الطهارة إلى حين الصلاة وتترتب عليها صحتها ، ولا تجري أصالة عدم تحقق الصلاة إلى حين الحدث ليرتّب عليها بطلان الصلاة لأنّه يحتاج إلى إثبات وقوع الصلاة بعد الحدث والأصل لا يثبت التأخر .

لا يقال : إنّ أصالة بقاء الاذن إلى حين البيع لا يثبت وقوع البيع مقارناً للاذن ، وكذا أصالة بقاء الطهارة لا يثبت وقوع الصلاة حال الطهارة . لأنّا نقول : لا معنى لاستصحاب الاذن أو الطهارة إلّا الحكم بصحة البيع الواقع بعده والصلاة الواقعة بعدها لأنّها الأثر الشرعي الثابت للمستصحب ، وهذا بخلاف أصالة عدم

البيع إلى حين الرجوع وأصالة عدم تحقق الصلاة إلى حين الحدث ، إذ ليس أثرها بطلان البيع والصلاة ، فلا بدّ من إثبات وصف التأخر ليرتّب عليه البطلان كما لا يخفى .

قوله : وقد يشكل الفرق بين ما ذكر - إلى قوله - إلا أن يكون عادلاً^(١) .
قد تعرّض لهذا الإشكال صاحب العناوين^(٢) ببيان أوضح وأتم لكن بتقرير آخر ، فإنه بعد ما ذكر أنّ ظاهر الأصحاب اشتراط العدالة في كل مقام يكون فعل شخص أو قوله مسقطاً عن الغير أو حجة على الغير أو يكون مؤتمناً على مال الغير أو حقّه ، وذكر أمثلة هذه الكلية قال : بقي هنا كلام وهو أنّ الوكيل فيما يجوز فيه الوكالة كالعقود والايقاعات وتطهير الثوب ونحو ذلك مع أنّ فعله أو قوله منبئ عن الصحة مسقط عن الموكل ، بمعنى أنّ كل ما فعله فهو بمنزلة ما فعله الموكل ، فينبغي اشتراط عدالته أيضاً ، إلى أن قال : وأي فرق بين هذه الأمور وبين العبادات كالحج ونحوه حيث يشترط فيه العدالة ، ثم أخذ في دفع الإشكال بما قيل أو يمكن أن يقال وهو أمور :

الأول : أنّ النائب في العبادة لا يسمع إخباره بأنه فعل فعلاً صحيحاً فلا يعلم براءة ذمة المنوب عنه ، وإطّلاع المنوب عنه على فعل النائب غير ممكن ، لأنّ من شرائط العبادة قصد القرابة ولا يطّلع عليه أحد .

وفيه : أنّ هذا الوجه يجري في معاملات الوكيل أيضاً ، لأنّ صحتها متوقّفة على القصد ولا يطّلع عليه أحد .

الثاني : أنّ مقتضى القاعدة كان اشتراط العدالة مطلقاً حتى في الوكيل ،

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٦٧ .

(٢) العناوين ٢ : ٧٢٦ - ٧٣٠ .

خرج الوكيل بالإجماع وإطلاق أدلة الوكالة وبقي الباقي .

وفيه : أنّ الكلام في وجه اشتراط العدالة مع إطلاق أدلة النيابة أيضاً .

الثالث : أنّ الوجه في اعتبار العدالة في النائب في العبادات أنّ ذمة المنوب عنه مشغولة بها فلا بدّ من اليقين بالفراغ والتميقن هو نيابة العدل ، وهذا بخلاف المعاملات فإنه ليس هناك اشتغال فلا مانع من قبول قول الوكيل .

وفيه : ما لا يخفى ، فإنه لو لم يحمل قول الوكيل أو فعله على الصحة لا ينفع في ترتيب الموكل أثر الفعل الصحيح عليها ، ولو أجرينا أصالة الصحة لم يكن فرق بينه وبين النائب في العبادات .

الرابع : أنّ سماع قول الوكيل فيما وكل فيه من باب سماع قول ذي اليد ولو كان فاسقاً ، ولا يجري هذا في العبادات .

وفيه : أنّ هذا الوجه لا يطرد فيما لا يدخل تحت اليد كالوكيل في عقد النكاح أو الطلاق أو اجراء صيغة البيع والاجارة إلى غير ذلك من الأمثلة .

الخامس : ما ذكره في المتن من أنّ لفعل النائب في العبادات جهتين أحدهما كونه فعلاً للنائب نفسه يكفي فيه إجراء أصالة الصحة . وثانيتهما : كونه فعلاً للمنوب عنه ، ولا يحرز صحته من هذه الجهة باجراء أصالة الصحة باعتبار الجهة الأولى ، فلا بدّ من إحراز الصحة من هذه الجهة إمّا بالعلم أو باختيار العدل وإخباره . وأجيب عن ذلك : بأنّ الجهة الثانية ليست في عرض الجهة الأولى ليتمكن القول بانفكاك حيث الصحة فيها عن حيث الصحة في الجهة الثانية بل في طولها ، وصحة الفعل من الجهة الثانية مترتبة على الصحة من الجهة الأولى ، إذ لا معنى لصحة الفعل من المنوب عنه إلّا إتيان نائبه العمل الصحيح ، فإذا صح العمل من النائب ولو بأصالة الصحة صح عن المنوب عنه أيضاً ، فلا وجه للتفكيك ، وانتصر السيد الأستاذ (دام ظلّه) للمصنف ووجه مراده بأنّ إجراء أصالة الصحة في فعل

النائب لا ينفع في صحة الاستنابة ، توضيحه : أنَّ المنوب عنه مكلف بالعبادة ولا تبرأ ذمته إلا بالاستنابة الصحيحة الواقعية ، والمتيقن من هذا استنابة العادل . فإن قلت : إنَّ قوله (عليه السلام) العاجز عن الحج يستنيب مطلق يشمل استنابة العادل والفاسق . قلت : ليس معنى الاستنابة مجرد أخذ النائب وإيكال الأمر إليه ، بل المراد أنه يجب عليه فعل الحج بنائبه تسبيهاً ، فلا بد من إحراز الفعل الخارجي الصحيح بمباشرة نائبه إما بالعلم أو باختيار العدل واخباره ، ولا ينفع إجراء أصالة الصحة في فعل النائب في إحراز هذا المعنى ^(١).

قوله : لكن يبقى الإشكال في استيجار الولي ^(٢).

ظاهر كلامه هذا اجداء أصالة الصحة في فعل النائب في إثبات صحة الفعل من حيث كونه عمل الميت ، وهو مناف لما ذكره في سابقه من أنه لا يجدي إلا من حيث إثبات الصحة من حيث كونه عملاً للنائب ، ثم إنَّ الاستشكال من حيث كون العمل للولي ممّا لا وجه له بعد تسليم فراغ ذمة الميت بأصالة الصحة فإنه فرعه ،

(١) أقول : إنّا لا نعقل من فعل المكلف ما أمر به من العمل بنائبه إلا فعل النائب ذلك العمل بعنوان النيابة عنه صحيحاً بعد استنابته إياه ، ويتوقّف ذلك على تحقق الاستنابة الصحيحة وفعل النائب ، وأن يكون الفعل بداعي النيابة ، وأن يكون صحيحاً ، أمّا الاستنابة فمتحقّق بالوجدان وصحتها بالنسبة إلى النائب الفاسق ثابتة باطلاق دليل الاستنابة ، وكذا فعل النائب محرز إمّا بالوجدان أو باخباره إن اعتبرناه ، وكذا قصده النيابة يثبت إمّا بالعلم به أو باخباره ، ولا يبقى إلّا وصف صحة العمل الذي هو الفعل المنسوب إلى المستنيب بالتسبيب ، فأبى مانع لا ثبات الصحة بإجراء أصالة الصحة في فعل النائب الذي هو فعل المنوب بعينه ، ودعوى لزوم إحراز وصف الصحة بالعلم هنا من حيث كون العمل فعلاً للمنوب عنه لا بالأصل خال عن الشاهد .

وهذا من قبيل مسألة تعاقب الأيادي فإنه إذا أدّى الضامن الأخير حق المالك بوجه شرعي فرغ ذمة الجميع من غير إشكال .

قوله : فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته^(١).

وفيه نظر ، لأنّ معنى صحة المعاملة ليس إلّا انتقال العوضين ، فلو لم يحكم بانتقال أحد العوضين مع انتقال الآخر لم يحكم بصحة المعاملة من أصله ، بل يكون هذا من قبيل البيع بلا ثمن ، فالأولى التمثيل بما إذا شك في أنّ الجهة التي صلّى إليها قبلة أم لا ، أو الثوب الذي صلّى فيه حرير أو جلد ميتة أم لا ، فيحكم بصحة تلك الصلاة ولا يثبت بها جهة القبلة ، أو كون الثوب غير حرير ولا ميتة .

قوله : والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى^(٢).

هذا هو محل الاستشهاد بناء على أن يريد العلامة من هذه العبارة أنه إذا تضمّن التقديم دعوى لا يثبت تلك الدعوى ، وأمّا لو أراد أنه لا يحكم بالتقديم في صورة تضمّن الدعوى ولا يحكم بالصحة أصلاً فلا شهادة فيه للمصنف ، لكنه خلاف ظاهر العبارة فتدبر .

قوله : السادس في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب^(٣).

لا ينبغي الإشكال في تقديم أصالة الصحة على جميع الاستصحابات الجارية في موردها ، سواء كان استصحاب الفساد أو سائر الأصول الموضوعية ، لأنّها مجعولة في مورد تلك الأصول ، فلو لم تتقدم على أصالة الفساد بقيت بلا مورد ، وكذا لو لم تتقدم على سائر الأصول الموضوعية انحصر مجراها في مورد

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٧١ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٧٢ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٣٧٣ .

نادر، إذ قلّ ما يحصل الشك في الفساد إلّا من جهة الشك في فقدان شرط أو جزء مستصحب العدم أو مانع مستصحب البقاء، نعم قد يفرض نادراً حصول الشك في الصحة في غير مورد جريان أصل موضوعي كما إذا شك في وقوع عقد النكاح حال الإحرام أو حال الإحلال مثلاً فلا أصل هنا ما عدا أصالة الفساد، ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون اعتبار أصالة الصحة من باب الأمانة أو من باب الأصل كما قد مرّ نظير ذلك في وجه تقديم قاعدة الفراغ على الأصول.

قوله: لكن التحقيق أنّ أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد الخ^(١).

ليت شعري هل فرق بين شرط البلوغ وسائر الشرائط المجعلولة للمشروطات بها، ولا معنى لاستصحاب عدم الشرط سوى عدم تحقق المشروط بهذا الشرط وفساده، ألا ترى أنّ استصحاب عدم الطهارة وبقاء الحدث يثبت فساد الصلاة الواقعة بعده لأنها فاقدة الشرط بحكم الأصل، فكما أنّ أصالة الصحة مقتضية لصحة العقد كذلك أصالة عدم البلوغ مقتضية لفساده فيتعارضان، فلو لا ما ذكرنا في وجه التقديم بقي التعارض ولا حكومة في البين.

قوله: في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة^(٢).

لا إشكال كما أنّه لا خلاف في مشروعية القرعة في الجملة، ويدل عليه بعد الإجماع الكتاب والسنة، أمّا الكتاب فقال تعالى في حكاية يونس (على نبينا وآله وعليه السلام) ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾^(٣) واستشهد الإمام (عليه السلام) على

(١) فرائد الأصول ٣: ٣٧٥ (انظر الهامش).

(٢) فرائد الأصول ٣: ٣٨٥.

(٣) الصافات ٣٧: ١٤١.

شرعية القرعة بهذه الآية في عدة أخبار^(١) فلا وجه للمناقشة فيها ، وأيضاً قال تعالى ﴿وَمَا كُنْتُمْ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾^(٢) وأما السنة فقد ورد ثبوت القرعة في أخبار كثيرة قد أنهاها النراقي في عوائده^(٣) إلى خمس وأربعين رواية من الخاصة ، مضافاً إلى الخبر العامي المشهور من أن القرعة لكل أمر مشكل أو مشتبه^(٤).

منها : ما يدل على عموم مشروعيتها في كل مشتبه كالنبوي العامي المذكور وكرواية محمد بن حكيم على ما رواه الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب « قال سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن شيء فقال (عليه السلام) كل مجهول ففيه القرعة ، قلت له (عليه السلام) إن القرعة تخطئ وتصيب ، فقال : كل ما حكم الله به فليس بمخطئ »^(٥).

ومنها : ما يدل على وجوب إعمالها في خصوص واقعة وقع الإشكال فيها كباقي أخبار الباب^(٦).

ثم إن الظاهر أن اعتبار القرعة من باب الأصل دون الأمانة ، بل لا يمكن أن يكون اعتبارها من باب الدليل والأمانة على مذاق المصنف ، لما تقدّم منه في ميزان الفرق بين الأصل والدليل من أن ما كان بنفسه ناظراً إلى الواقع وكان

(١) راجع : التهذيب ٩ : ٣٥٧ ، ٩ ، ١٠ ، الفقيه ٣ : ٥٢ / ١٧٥ .

(٢) آل عمران ٣ : ٤٤ .

(٣) عوائد الأيام : ٦٤٠ - ٦٥١ .

(٤) الوسائل ٢٧ : ٢٥٩ / أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ١١ .

(٥) عوالي اللآلي ٢ : ٢٨٥ (مع اختلاف يسير) .

(٦) الوسائل ٢٧ : ٢٥٧ / أبواب كيفية الحكم ب ١٣ .

اعتباره أيضاً بملاحظة كشفه عن الواقع فهو الدليل ، وما لم يكن ناظراً إلى الواقع أو كان ناظراً إلى الواقع ولكن لم يكن اعتباره من حيث كشفه فهو أصل ، ومن الواضح أنّ القرعة ليس فيها جهة كشف عن الواقع في حدّ نفسها ، بل نقول لا يعقل فيها جهة الكشف عن الواقع في جملة من مواردها ، وهي ما إذا لم يكن هناك واقع مجهول كما في مسألة طلاق إحدى الزوجات وعق أحد العبيد وموارد القسمة إلى غير ذلك من الأمثلة ، اللهم إلا أن يقال إنّ القرعة في هذه الموارد كاشفة عمّا هو الأصلح عند الله فتأمل ، وذلك كلّ بناء على ما هو المشهور من عدم اختصاص مورد القرعة بما كان معيّناً عند الله غير معيّن عندنا كما يقول به الشهيد الثاني (رحمه الله) ، لكنك قد عرفت ممّا سابقاً من عدم لزوم كون الدليل بنفسه كاشفاً عن الواقع ، بل كل ما كان اعتباره بجعله طريقاً تعبدياً إلى الواقع فهو في عداد الأدلة ، وكلّ ما كان اعتباره من حيث كونه مبني عمل الشاك فهو من الأصل ، وعلى هذا يمكن أن تكون القرعة معتبرة من حيث الطريقة وتكون من الأدلة ، بل يمكن أن يقال إنه كذلك على ما يستفاد من ظاهر قوله (عليه السلام) في رسالة الفقيه « ما تقارع قوم فوضوا أمرهم إلى الله إلا ما خرج سهم المحق » الخبر^(١).

قوله : ومجمل القول فيها أنّ ظاهر أخبارها أعم من جميع أدلة الأصول الخ^(٢).

يعني الاستصحاب وأصل البراءة وأصل الاحتياط . لا يقال إنّ النسبة بين أدلة القرعة وأدلة كل واحد من الأصول الثلاثة عموم من وجه لأعمية كل واحد منها عن موارد الشبهة الحكمية والموضوعية واختصاص القرعة بالشبهة

(١) الوسائل ٢٧ : ٢٦١ / أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ١٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٨٥ (مع اختلاف) .

الموضوعية بالإجماع . لأننا نقول العبرة بعموم لفظ الدليل في لحاظ التعارض لا ما يبقى تحت عموم الدليل بعد تقديم بعض المعارضات وتخصيص العموم به ، فإنّ جميع المعارضات في عرض واحد يلاحظ نسبة كل واحد منها إلى عموم العام على ما تقرّر في محله .

فإن قلت : لو قدّم أدلة جميع الأصول على دليل القرعة وخصص بها يبقى عموم دليل القرعة بلا مورد أو منحصرّاً في مورد لا يجري فيه أصل من الأصول وهو نادر بالنسبة إلى عمومه .

قلت : لا نسلم ندرة الباقي تحت العموم ، فإنّ جميع موارد التخيير باق تحت العموم وهي كثيرة . لا يقال : إنّ التخيير أيضاً من الأصول ودليله أخص من دليل القرعة ، فإذا قدّم عليه وخصص عموم دليل القرعة به يبقى العموم بلا مورد . لأننا نقول : أمّا التخيير الشرعي فلم يثبت في الشبهات الموضوعية التي محل العمل بالقرعة ، وأمّا التخيير العقلي فلا يعارض دليل القرعة ، لأنّ العقل لا يحكم بالتخيير إلّا فيما لم يكن في المورد أمارة شرعية واقعية أو ظاهرية وهو واضح . وهناك وجهان آخران لتقديم الأصول على القرعة ، أحدهما : ما في العوائد^(١) والعناوين^(٢) وغيرهما من أنّ المراد من قوله (عليه السلام) « كل أمر مجهول ففيه القرعة »^(٣) أنّ كل أمر لم يرد من الشارع ما يعمل به فيه ففيه القرعة . وبعبارة أخرى كل أمر مجهول واقعاً وظاهراً ففيه القرعة ، فلا يشمل موارد الأصول لأنّها غير مجهولة بهذا المعنى ، وعلى هذا فادلة الأصول واردة على دليل القرعة .

(١) عوائد الأيام : ٦٦٠ - ٦٦٢ .

(٢) العناوين ١ : ٣٥٢ - ٣٦٠ .

(٣) الوسائل ٢٧ : ٢٥٩ / أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ١١ .

وفيه : منع هذه الدعوى وإلاّ لكان قوله (عليه السلام) « الناس في سعة ما لم يعلموا » وشبهه أيضاً معناه أنّ ما لم يعلموه واقعاً ولا ظاهراً فهم في سعة منه .
 وثانيهما : ما أشار إليه في آخر كلامه بقوله : إنّ أدلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعة منهم ، توضيحه : أنه لو عمل بعمومه لزم منه فقه جديد غير مشابه لفتاوى العلماء ، فيعلم من ذلك عدم إرادة العموم منه بحيث يشمل موارد الأصول ، بل أريد منه معنى لم يزاحم الأصول يستكشف ذلك المعنى على نحو الاجمال من عمل العلماء ، فكل مورد عملوا بالقرعة فيه يعلم أنه داخل في المعنى المراد ، وكل مورد لم يعملوا فيه بالقرعة يعلم أنه خارج عنه ، فعملهم جابر للدلالة وعدمه موهن لها ، فتأمل .

والأولى أن يقال إنّ عموم دليل القرعة كما أنه مخصص بالشبهات الحكيمة بدليل الإجماع كذلك مخصص بموارد جريان الأصول أيضاً بالإجماع ، فينحصر موردّها بالشبهات الموضوعية التي لم يجر فيها أصل عملي ، لكن يبقى ما أُشير إليه في الوجه الأول من لزوم تخصيص الأكثر . وقد يدفع ذلك بأنّ إخراج الأفراد الكثيرة من العام بعنوان واحد يخرجّه عن التخصيص الأكثر المستهجن فإنّه تخصيص واحد فتدبر .

قوله : وجه الضعف أنّ الظاهر من الرواية الخ^(١).

الأوجه في وجه الضعف أن يقال إنّ النهي عن نقض اليقين ليس نهياً حقيقياً ، بل هو خطاب إرشادي نظير قوله صدّق العادل ، لا يترتب على مخالفته ذم ولا عقاب زائداً على ما يترتب على مخالفة الحكم الواقعي لو اتفقت ، فمعنى قوله (عليه السلام) « لا تنقض اليقين » الخ ابق حكم الحالة السابقة سواء كان

تحريماً أو وجوباً أو إباحة أو غيرها من الأحكام التكليفية أو الوضعية أو موضوعاتها ، ومن المعلوم أنّ عدم إبقاء الإباحة أو الاستحباب مثلاً أعني عدم ترتيب أثرهما ليس من المحرّمات التي يعاقب عليها ، وكذا عدم إبقاء الحرمة في استصحاب الحرمة ليس محرّماً آخر زائداً على حرمة الشيء من حيث عنوانه الخاص الأوّلي لكونه خمراً أو نجساً أو مغصوباً وهو واضح .

ومنه يظهر فساد ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين في دفع ما ذكره في المتن في وجه الضعف حيث قال : نعم الظاهر من الرواية وإن كان ذلك إلّا أنّ النبي في أخبار الاستصحاب أيضاً يكون بعنوان خاص وهو نقض اليقين بالشك ، فكل واحد من الالتزام بالمشكوك وعدمه في مورد الاستصحاب يكون معنوياً بعنوان خاص يكون أحدهما بذلك العنوان واجباً والآخر بذلك العنوان حراماً ، فإنّ الالتزام به يكون له عنوان إمضاء اليقين ويكون لعدم الالتزام به عنوان نقض اليقين ، وكما لو كان للمشكوك الحرمة من وجه عنوان آخر يكون بذلك العنوان معلوم الحرمة لم يكن مجال فيه لأصالة الإباحة ، بدهة كفاية معرفة حرمة من وجه في الغاية التي يكون في دليلها ، فكذاك إذا كان معلوم الحرمة بمثل هذا العنوان - إلى أن قال - والحاصل أنه كما لا يصلح أن يعارض أدلة حرمة الغضب بأدلة الإباحة المشتبهة بالشبهة الحكمية كشرب التتن ، أو بالشبهة الموضوعية كشرب المائع المردد بين الخل والخمر فيما إذا كان المشتبه مغصوباً ، كذلك أدلة حرمة نقض اليقين ووجوب إمضائه في كل مورد انطبق عليه عنوان النقض بوجه وعنوان الامضاء بوجه آخر ، انتهى موضع الحاجة .

ولا يخفى أنه زعم أنّ عنوان نقض اليقين من العناوين المحرّمة شرعاً كعنوان الغضب وقد عرفت أنه ليس كذلك .

قوله : فالأولى في الجواب أن يقال إن دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق^(١).

هذا الجواب أيضاً مدخول فيه بأن دليل الاستصحاب بملاحظة كونه معمماً للنهي السابق أيضاً في عرض أدلة البراءة بالنسبة إلى حال الشك لاتحاد موضوعهما ، فكأنه قال المشكوك حكمه أن يؤخذ فيه بالحالة السابقة وهي الحرمة ، وقال أيضاً المشكوك حكمه الحلية فيتعارضان ، فالأولى أن يجاب إما بأن الظاهر من أدلة البراءة هو الحكم بحلّية المشكوك في كل مورد لم يصل إلينا من الشارع التعبد بشيء آخر من احتياط أو استصحاب أو نحوهما^(٢)، وإما بأن الشك في الحلية والحرمة فيما كان مسبوقاً بالحرمة ناش عن الشك في بقاء الحرمة السابقة وسيأتي أن أحد الشكين إذا كان مسبباً عن الآخر لا يجري الأصل فيه ، بل يجري الأصل بالنسبة إلى السبب فقط .

وبتقرير آخر : أن موضوع الاستصحاب هو الشك في البقاء ، وموضوع البراءة هو الشك في أصل الثبوت ، ولا ريب أنه في مورد التعارض يكون الشك في الثبوت مسبباً عن الشك في البقاء ، وهذا المعنى في الشبهة الموضوعية أوضح من الشبهة الحكمية ، فلو شك في ذهاب ثلثي العصير فيشك في حرمة وحليته لأجله ، فيجري أصالة عدم ذهاب الثلثين ويرتفع به الشك المسبب عنه بالنسبة إلى الحلية والحرمة ، وكذا إذا شك في بقاء حرمة العصير بعد ذهاب ثلثيه بالشمس أو الهواء فيشك في ثبوت الحرمة أو الحلية لأجله فيجري أصالة بقاء الحرمة

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٨٩ .

(٢) أقول : لا يخفى أن هذه الدعوى تخرس وتقييد في أدلة البراءة من غير شاهد رجماً بالغيب .

ويحكم بثبوتها ، ولذا لو فرضنا أن يكون الأمر بالعكس بأن يكون الشك في البقاء ناشئاً عن الشك في الثبوت قلنا بجريان أصالة البراءة دون الاستصحاب كما لو شك في حصول الاستطاعة للحج من جهة الشك في اشتغال ذمته بنفقة الزوجة والأقارب مثلاً يجري أصالة البراءة ويحكم بثبوت الاستطاعة ، ولا تجري أصالة عدم الاستطاعة فليتأمل جيداً . وبهذا يجاب عن الإشكال الذي أشار إليه في المتن بالنسبة إلى الأمثلة الواردة في ذيل رواية مسعدة بن صدقة ، فإنّ الشك في تملك الثوب ناش عن الشك في جواز تملك ذلك الثوب بالبيع ، وكذا الشك في تأثير العقد على شيء ناش عن جواز وقوع العقد عليه وحليته وهكذا فافهم . وقد وجد في بعض نسخ المتن ما يشير إلى هذا الوجه في مقام الجواب عن الإشكال وقد ضرب عليه في بعض النسخ خط المحو فلاحظ .

قوله : وكونهما في موضوع واحد أو موضوعين^(١).

المراد بكونهما في موضوع واحد أن يكونا في مورد واحد كاستصحاب طهارة جلد الحيوان المشكوك تذكّيته واستصحاب عدم تذكّيته المقتضي لنجاسة الجلد ، وإلا لم يعقل كون الاستصحابيين المتنافيين في موضوع واحد لعدم إمكان كونه مسبوقاً بحالتين متضادتين إلا على مذهب النراقي (قدّس سرّه) . والمراد بكونهما في موضوعين أن يكونا في موردين كمسألة الاناءين المشتبهين . ولا يخفى أنّ المثال الأول يكون مثلاً لما كان تعارضهما بأنفسهما ، كما أنّ المثال الثاني مثال لما كان تعارضهما بواسطة أمر خارج وهو العلم بوقوع نجاسة في أحد الاناءين .

قوله : وما توهم له من التمثيل بالعامين من وجه الخ^(١).

الإِنصاف أنَّ المثال مثال لما أرادَه المتوهم إن جعلنا التعارض بينهما من التعارض بين الاستصحابين أعني استصحاب عدم تخصيص كل منهما بالآخر ، لأنَّ عدم تخصيص كل منهما موجب لتخصيص الآخر ، فالشك في تخصيص كل موجب للشك في تخصيص الآخر ، غاية الأمر أنَّ تخصيص كل منهما ليس أثراً شرعياً لعدم تخصيص الآخر بل أثر عقلي ، لأنَّ عدم أحد الضدَّين من اللوازم العقلية لوجود الضد الآخر ، والسيد الأستاذ (دام ظلّه) لم يرتض هذا الكلام بل وافق المتن ولم يأت في بيانه بوجه واضح فليتأمل .

واعلم أنه ربما زاد بعضهم هنا قسماً رابعاً ، وهو أن يكون الشك في كل من الاستصحابين مسبباً عن سبب مستقل غير مرتبط بالآخر ، ومثّل بمسألة واجدي المني في الثوب المشترك فإن شك كل من الشخصين ناشٍ عن رؤيته ذلك المني في الثوب .

وفيه : ما لا يخفى فإنَّ التعارض إنما يتصوّر فيما كان الاستصحابان راجعين إلى جهة واحدة وإلّا فاستصحاب طهارة العصير من جهة الشك في ملاقاته للبول مثلاً لا ينافي استصحاب نجاسته من جهة الشك في ذهاب ثلثيه فافهم ، والمثال المذكور أيضاً محل نظر ، فإنَّ الشك في جنابة كل منهما بالنسبة إلى كل منهما مسبب عن العلم بجنابة أحدهما في الواقع .

قوله : أحدها الإجماع على ذلك^(٢).

دعوى الإجماع مع ما سينقله من الخلاف في آخر المسألة كما ترى ، مع أنَّ

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٩٤ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٩٤ .

هذا الاتفاق على تقدير تسليمه غير كاشف عن رأي الإمام (عليه السلام) إذ لعلهم استندوا في ذلك إلى بعض الوجوه الآتية في المتن أو غيره .

قوله : الثاني أن قوله (عليه السلام) الخ^(١).

قد يقرّر هذا الوجه بأنه من قبيل دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص ، فإنّ إخراج الشك السببي عن عموم لا تنقض تخصيص لا محالة ، بخلاف الشك المسببي إذ باجراء الاستصحاب في الشك السببي يرتفع الشك المسبب فيكون خروجه من التخصّص .

ويرد عليه : أنّ الشك المسبب موجود وجداناً لم يرتفع باجراء الاستصحاب في الشك السببي فيكون تخصيصاً كالعكس ، نعم لو ورد دليل اجتهادي على خلاف الحالة السابقة يوجب خروج المورد عن موضوع دليل الاستصحاب ، لكون ذلك الدليل ناظراً إلى الواقع وثبتت حجّيته وأنه يقين شرعي تعبّدي ، وهذا بخلاف الاستصحاب فإنه حكم العمل عند الشك فلا يحصل به غاية حرمة نقض اليقين السابق أعني اليقين بالخلاف^(٢).

وقد يقرّر هذا الوجه بأنه من باب دوران الأمر بين التخصيص لدليل والتخصيص من غير دليل ، ولعله ظاهر المتن .

ويمكن أن يجاب عن هذا أيضاً بأنه وإن كان كذلك إلّا أنّ هذا ترجيح

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٩٥ .

(٢) أقول : الإنصاف أنّ حال الاستصحاب حال الأدلة والأمارات الشرعية في أنّ الشك الوجداني لا يرتفع بوجود كل منهما على خلاف الحالة السابقة . وفي كون كل منهما بحكم اليقين تنزيلاً بحكم الشارع ، وكون الاستصحاب في مقام حكم العمل دون بيان الواقع لا يضر ، لأنّه يستفاد من قوله (عليه السلام) « لا تنقض » بقاء نفس المتيقن السابق تنزيلاً .

بمجرد الاستحسان العقلي ، إذ مثل هذا الرجحان لا يصير منشأ لأظهرية أحد التخصيصين على الآخر لفظاً في العرف حتى يجب اتّباعه .
قوله : وقد يشكل الخ^(١).

هذا الإشكال عين ما أشار إليه سابقاً بقوله ودعوى ، وهو إشكال متين ، وما دفع به الإشكال من لزوم الدور مدفوع بأنّ فردية الشك المسيبي للعام وجداني لا يتوقف على شيء ، وإنما يكون إخراجه عن الفردية تنزيلاً متوقفاً على شمول حكم العام للشك السببي ، وشمول العام للشك السببي غير متوقف على خروج الشك المسيبي عن الفردية بل على عدم شمول الحكم له وهو واضح .
قوله : وإن شئت قلت الخ^(٢).

هذا جواب آخر عن الإشكال وإن كانت العبارة موهمة لكونه عبارة أخرى عن الجواب الأول .

ويمكن دفعه أيضاً بأنّ عموم قوله (عليه السلام) « لا تنقض » باعتبار كونه متكفلاً لحكم الشك السببي وإن كان في عرض الشك المسيبي وأنهما لازمان للشك السببي ، لكن لا ينافي ذلك كون ذلك العموم بعينه متكفلاً لحكم الشك المسيبي وكونه في طوله بهذا الاعتبار . وبعبارة أخرى بعض أفراد العام المتكفل لحكم الشك السببي في عرض الشك المسبب وبعضها الآخر المتكفل لحكم الشك المسيبي في طول الشك المسيبي ولا منافاة ، وإنما المحال أن يكون نفس الفرد الأول الذي هو في العرض في الطول ، ونظير هذا الإشكال والجواب يجري في الظن المانع والممنوع في شمول دليل واحد لهما ، وكذا في شمول دليل حجية خبر

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣٩٧ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٩٨ .

الواحد للأخبار بلا واسطة ومع الواسطة كليهما ، وقد مر بعض الكلام في ذلك في محله فتذكر .

ثم اعلم أنه يرد على ما ذكره المصنف هنا ما أورده هو في كتاب الطهارة^(١) في مسألة الماء المتمم كراً في مقام ردّ من قال بأن ملاقة جزئه الطاهر بالجزء النجس علة للانفعال لكونه قليلاً لا قى نجساً ، وعلة لعدم الانفعال لصيرورته كراً فيتعارضان ويرجع إلى أصالة الطهارة ، قال : إنّ الملاقة ليست علة لعدم الانفعال بل علة للكرية المانعة من الانفعال ، وإذا كان الشيء علة تامة للشيء استحال أن يكون علة لماعه ، إذ بمجرد وجودها يحصل المعلول فلا مسرح لوجود المانع ، فلا بدّ من رفع اليد عن مانعية الكر في هذا المقام ، انتهى موضع الحاجة .

وهذا الكلام وإن كان يرد عليه أنّ رفع اليد عن مانعية الكر عن الانفعال ليس بأولى عن رفع اليد عن علية الملاقة للتنجيس بأن تكون عليتها له منحصرة في غير هذه الصورة ، إلّا أنه يرد نظيره في المقام بأن يقال إنّ الشك السببي علة لحكمه وهو حرمة نقض اليقين به وللشك المسبّب ، والأول مانع عن الثاني ومزيل له بالفرض ، ولا يمكن أن يكون الشيء علة لشيء ولماعه ، فلا بدّ أن يرفع اليد عن المانع وهو هنا الحكم أعني حكم حرمة النقض في الشك السببي ، فيبقى الشك المسبّب وكذا حكمه بلا معارض فتدبر .

قوله : الثالث : أنه لو لم يبين على تقديم الاستصحاب في الشك السببي الخ^(٢).

الإِنصاف أنه لا كرامة في هذا الوجه من أصله ، لأنّ قلّة موارد الأصل على

(١) كتاب الطهارة ١ : ١٥٤ - ١٥٥ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٣٩٨ .

تقدير لا تدل على بطلان ذلك التقدير ، فربَّ أصل أو أمانة هو قليل المورد هذا ، مع أنه بناء على تقديم الاستصحاب في الشك السببي لا نسلّم أكثريته مورداً لو لم نقل بأنه يصير أقل مورداً ، إذ على هذا التقدير يجري الاستصحاب في السبب ويلغى استصحابات عديدة في المسبب غالباً ، لأنَّ الغالب أنَّ الشيء الواحد له آثار شرعية متعددة وجودية أو عدمية فلا تغفل .

قوله : الرابع : أنَّ المستفاد من الأخبار الخ (١).

أجاب عن هذا الوجه بعض مشايخنا المحققين على ما حكى عنه أنَّ محل الكلام ما إذا حصل الشك في السبب والمسبب دفعة واحدة دون ما إذا حصل الشك في السبب وجرى الاستصحاب فيه ثم حصل الشك في المسبب ، فإنَّ تقديم الاستصحاب السببي في هذا الفرض ممّا لا إشكال فيه ولا كلام ، وموارد الأخبار من قبيل الثاني الذي لا كلام فيه ، فإنَّ الشك في الطهارة في صحيحة زرارة مفروض قبل الاشتغال بالصلاة فيجري استصحاب الطهارة من غير معارض ، وحين يشتغل بالصلاة ويحصل له الشك في صحتها فهو بحكم الطاهر حينئذ بجريان الاستصحاب في السابق ، ونظيره ما لو فرضنا الشك في طهارة الماء قبل أن يغسل به الثوب النجس وجرى استصحاب الطهارة ثم غسل به الثوب ، فلا كلام في طهارة الثوب به ، وليس من محل النزاع ، وإنّما الكلام فيما لو حصل الشكّان بعد غسل الثوب به .

وفيه : أنه إن أراد أنه في صورة تعاقب الشكين ميزان الاستصحاب غير تام بالنسبة إلى الشك المسبب ، فمن المعلوم أنه ليس كذلك لأنه شك بعد اليقين مع أنَّ كون أحد الشكين متأخراً عن الآخر أيضاً ممنوع ، بل المشكوك المسببي متأخر

زماناً لا نفس الشك ، فإنّ الشاك في الطهارة شاك في أنه لو صلّى في هذه الحالة هل تصح صلاته أم لا ، وإن أراد أنّ محل إشكال العلماء إنما هو في غير صورة التعاقب وفي صورة التعاقب تقديم الاستصحاب في الشك السببي إجماعي عندهم ، ففيه أنه تخرص على الغيب لم يشهد عليه شاهد بل الشاهد على خلافه موجود ، فإنّ المحقق في المعتبر على ما حكاه في المتن صرّح بأنّ استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة المستصحة .

قوله : بل أقبح من الترجيح بلا مرجح^(١).

لعل وجه الأقبحية هو الاستناد في الترجيح بما ليس بمرجح بل مشترك بين المختار والمترك .

قوله : أما لو عملنا به من باب الظن الخ^(٢).

كأنه (رحمه الله) فرض المقام بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن الشخصي وإلا فبناء على اعتباره من باب الظن النوعي على ما هو مذهب الجمهور فلا ريب في مساواة الشك السببي والمسببي في ملاك الظن من أنه شك مسبوق باليقين ، ويجتمع الظنان المتخالفان بهذا المعنى ، ولا يلزم من الظن بالملزوم الظن باللازم بهذا المعنى فافهم .

قوله : ثم إنه يظهر الخلاف في المسألة من جماعة^(٣).

وهم بين من يظهر منه تقديم الاستصحاب في الشك المسبب كالشيخ والمحقق في مسألة فطرة العبد ، ويحتمل أن يكون مرادهما التعارض والتساقط

(١) ، (٢) فرائد الأصول ٣ : ٤٠٠ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٤٠١ .

والرجوع إلى أصالة البراءة ، وبين من يظهر منه التعارض والتساقط بين الاستصحابين كما يظهر من المحقق في مسألة الشك في الحدث ، فجعل استصحاب الطهارة معارضاً باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة المستصحية ، وبين من يظهر منه الجمع بما ذكره في المتن ، وبين من يظهر منه التعارض والرجوع إلى مرجح أحدهما على الآخر كما حكاه المصنف في المتن فيما سيأتي عن تمهيد القواعد ، وبين من يظهر منه التخيير على ما حكاه بعض ، والكل بعيد عن السداد ، لما مرّ من تقديم الاستصحاب في الشك السببي بما ذكرنا من الوجه في رابع الوجوه المذكورة في المتن ولا معدل عنه .

قوله : والفرق بينهما أخرى^(١).

وجه الفرق على ما حكى عن المعتبر ما لفظه : والجواب الآخر الفرق بين الكفارة ووجوب الزكاة بأنّ العتق إسقاط ما في الذمة من حق الله ، وحقوق الله مبنية على التخفيف ، والفترة إيجاب مالٍ على المكلف ولم يثبت سبب وجوبه^(٢) انتهى .

ولا يخفى ضعف هذا الفرق ، فإنّ كلا الأمرين من حقوق الله ويعود نفعهما إلى المخلوق ، وكذا إثبات التكليف وإسقاطه كلاهما محتاج إلى الدليل .

قوله : فحكم في مسألة الصيد بكونه ميتة والماء طاهراً^(٣).

لا يخفى أنّ مورد تعارض الاستصحابين في المثال هو الماء ، لأنّ استصحاب حياة الصيد إلى أن وقع فيه يقتضي نجاسته ، واستصحاب طهارته

(١) فرائد الأصول ٣ : ٤٠١ .

(٢) المعتبر ٢ : ٥٩٨ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٤٠٣ .

السابقة يقتضي طهارته ، وإلا فاستصحاب حياة الصيد المقتضي لنجاسته بالنسبة إلى غير الماء لا معارض له ، وحينئذ فالحكم بطهارة الماء ونجاسة الصيد ليس جمعاً ، إلا أن يجعل المعارضة بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب حياة الصيد مطلقاً حتى بالنسبة إلى الآثار الأخر ، وعلى هذا فمن يقول بالتساقط لابد أن يقول بسقوط الأصلين من الجانبين حتى بالنسبة إلى الآثار التي لا تعارض بينها وهو في غاية البعد فليتنامل .

قوله : هذا ، مع أن الاستصحاب في الشك السببي دائماً إلغ^(١).

هذا الإيراد من المصنف يناسب ما إذا كان من مذهب الشيخ علي (رحمه الله) معارضة الاستصحابيين مع ذكره لما نقله عنه في المتن وإلا فلا كرامة في هذا الإيراد عليه ، ولعله يسلم ذلك ، كما أنه لا كرامة في نقل كلامه هذا هاهنا فتدبر .

قوله : كما في الماء النجس المتمم كراً^(٢).

فإن الإجماع على ما ادّعاه جمع قام على أن الماء الواحد لا يختلف حكم أبعاضه ، لكن المصنف في كتاب الطهارة قد ناقش في هذا الإجماع بل منع عنه بأبلغ بيان ، فراجع كلامه هناك وهو الموافق للتحقيق ، ولكن لما كان الغرض مجرد التمثيل كفى فيه فرض كونه كذلك كما توهمه الجماعة .

قوله : والحق على المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية^(٣).

يمكن أن يقال إن الأصول العملية مختلفة بحسب وجه اعتبارها ، منها : ما

(١) فرائد الأصول ٣ : ٤٠٥ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٤٠٦ .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٤٠٨ .

يكون وجه اعتبارها بالنظر إلى أنّ الحكم الواقعي في مورد ملغى بالمرة غير ملاحظ لادراكه أصلاً كأصالة البراءة العقلية ، فإنّ حكم العقل بالبراءة عند احتمال الوجوب أو الحرمة ليس باعتبار كون البراءة موافقة للحكم الواقعي ولو احتمالاً ، بل باعتبار أنّ العقاب قبيح عند عدم البيان سواء وجد في الواقع حكم مخالف أم لا .

ومنها : ما يكون وجه اعتباره بملاحظة كونه محتملاً لأن يكون مطابقاً للواقع كالاستصحاب والبراءة الشرعية بحسب لسان بعض أخبارها وأصالة التخيير فإنّ الشارع قد أمرنا بالعمل بها في موارد بملاحظة احتمال مصادفة الواقع ، وحينئذ نقول ما كان من قبيل الأول فالأمر كما ذكره في المتن من عدم مرجحية المرجحات الاجتهادية له لما ذكره ، وأمّا ما كان من قبيل الثاني فيكون المرجحات الاجتهادية مرجحاً له لأنه يقوى بها احتمال مصادفة الواقع الذي لوحظ في وجه اعتباره والأخذ به ، وهذا القسم من الأصول نظير الأدلة الاجتهادية في إمكان الترجيح بمرجحاتها والكلام فيه هو الكلام فيها ، نعم لا يتصور الترجيح في العكس أعني مرجحية الأصول مطلقاً للأدلة الاجتهادية ، لأنه إن أريد الترجيح بها باعتبار حجيتها فليست حجة مع وجود الدليل ، وإن أريد الترجيح من غير جهة الحجية فليست فيها جهة تصلح لذلك سوى احتمال مصادفة الواقع في بعض موارد الأصول ، والاحتمال متحقق في كلا المتعارضين على حدّ سواء مع قطع النظر عن كونه مورداً للأصل فلم يرد به شيء يرجح به ، هذا كلّ حال ترجيح الاستصحاب بالمرجحات الاجتهادية .

وأما ترجيحه بموافقة أصل آخر من الأصول العملية فإنه لا يتفق له مورد حتى يتكلم فيه بناء على ما حققه المصنف في رسالة البراءة من أنّ مجاري الأصول متباينة لا يمكن أن يجري في مورد واحد أصلاً من الأصول الأربعة

سواء كانا متوافقين أم متخالفين ، ولكننا قد ذكرنا عليه هناك إمكان جريان الأصلين المتوافقين ومنعنا حكومة أحدهما على الآخر في هذه الصورة ، وعليه لا مانع من الترجيح فتأمل .

قوله : وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة الخ^(١).

وقد تقدم منا دفعه في الشبهة المحصورة من أن العلم بالحرمة الذي جعل غاية للحكم بالحلية هو العلم بالحرمة تفصيلاً بحيث يرتفع به الشك ويصير المشكوك معلوماً ، لا العلم الاجمالي الذي يحدث منه الشك ، وهكذا نقول فيما نحن فيه إن المراد من نقض اليقين باليقين على الخلاف نقضه بيقين متعلق بعين ما شك فيه بأن يرتفع به الشك ، فينحصر هذا المعنى في اليقين التفصيلي على الخلاف ، ولا يشمل اليقين الاجمالي الذي هو منشأ الشك وإلا لزم الحكم بالتسايق في الصورة الثالثة التي جزم في المتن بالعمل بكلا الاستصحابيين فيها كمن توصاً بمائع مردد بين الماء والبول ، لأن العلم الاجمالي بخلاف الحالة السابقة في أحد المستصحبين حاصل فيه أيضاً كما لا يخفى ، وكذا يلزم الحكم بالتسايق فيما إذا كانت الحالة السابقة في الاناءين النجاسة مع أنهم لا يلتزمون به بل يقولون بجريان الأصلين فيه .

فالتحقيق في المسألة أن الأصلين يسقطان فيما كان هناك علم اجمالي بتكليف إلزامي منجز بحيث يلزم من العمل بالأصلين طرح ذلك التكليف ، فلاجل امتثال ذلك التكليف والقطع بموافقه لا بد أن لا يعمل بواحد من الأصلين من باب المقدمة العلمية ، ولذا لا يسقط الأعلان عند كون الاناءين مسبوقين بالنجاسة وطهر أحدهما ، فإن العلم الاجمالي بطهارة أحدهما لا يوجب تكليفاً ملزماً يسقط

به الأصلان مقدّمة لامتناله . ولا يخفى أنّ ما ذكرنا وجه الفرق بين الصورتين الأوليين والصورتين الأخيرتين ، ومثل هذا البيان يجري في الشبهة المحصورة بالاضافة إلى أصالتي البراءة في الطرفين كما مرّ في رسالة أصل البراءة .

قوله : نعم يتّجه الترجيح بناء على اعتبار الأصول من باب الظن النوعي^(١).

لا يخفى أنّ البيان الذي ذكره في وجه تساقط الأصلين بناء على التبعّد لو تم يجري بناء على الظن النوعي أيضاً ، ضرورة أنّ الظن النوعي أيضاً اعتباره مقتّد بصورة عدم العلم بالخلاف ، بل يجري في كل متعارضين أصلاً أو دليلاً ، فلا يبقى محل للترجيح فافهم .

قوله : إذ الواحد المردّد بين الحدث وطهارة اليد الخ^(٢).

كان المناسب أن يقول إذ الواحد المردّد بين الطهارة ونجاسة اليد كما لا يخفى .

قوله : فإنه لا خلاف في تقديم قول الموكل^(٣).

المسألة مفروضة فيما إذا فعل الوكيل ما يدّعيه هو دون ما يدّعيه الموكل ، وأمّا إذا فعل ما يدّعيه الموكل زاعماً أنه نسي ما وكّل فيه وأتى به خطأ فينعكس الأمر ويجري الأصل من طرف الوكيل ويقدمّ قوله ، كما أنه لو فعل ما يدّعيه هو وما يدّعيه الموكل كلاهما يجري الأصل من الطرفين ويتعارضان .

قوله : وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائماً أو منقطعاً الخ^(٤).

إنما يتمّ ما ذكره لو قلنا بأنّ النكاح الدائم والمنقطع ماهيتان مختلفتان كما

(١) ، (٢) فرائد الأصول ٣ : ٤١٣ .

(٣) ، (٤) فرائد الأصول ٣ : ٤١٤ .

هو الحق ، وأما إذا قلنا إنهما يدخلان تحت حقيقة واحدة وإثما الفرق بينهما هو الفرق بين المطلق والمقيّد فإنه إذا أُطلق في مقام الانشاء يترتب عليه أحكام يقتضيها الاطلاق ، وإذا قيّد بالأجل ينتفي تلك الأحكام نظير تقييد العقود بما يجعل شرطاً في ضمنها كما اختاره صاحب الجواهر^(١) في مسألة ما إذا نسي ذكر الأجل في المتعة ينقلب دائماً على ما ورد في بعض الأخبار قال : إنّ ذلك مطابق للقاعدة ، فلا يخفى أنه على هذا المبنى ينعكس الأمر وتجري أصالة عدم تقيّد النكاح بما يخرج عن مقتضى طبيعته الحاصل عند الاطلاق فيترتب عليه آثار الدوام .

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا مقتضى الأصل العملي لا مقتضى الأصل اللفظي كما توهمه بعض المحققين من المعاصرين حيث قال : والتحقيق أنه لو كان التداعي في ذلك مع التوافق في العقد على صيغة مثل أنكحت أو زوجت فإن كان نزاعهما في تقييده بالمدة وعدم التقييد فالقول قول من يدّعي الدوام مطلقاً لموافقة قوله لأصالة الاطلاق وعدم التقييد ، ومعها لا مجال لاستصحاب عدم النكاح الدائم لمكان الأصل الوارد عليه على ما حققنا أو الحاكم على ما أفاده المصنف انتهى . وفيه : أنّ مجرى أصالة الاطلاق فيما إذا علم عدم ذكر القيد في اللفظ لكن احتمل إرادة القيد من غير كاشف أو بكاشف غير مقترن باللفظ من دليل آخر خارجي ، أمّا إذا احتمل أنه ذكر القيد في اللفظ واختفى علينا بسبب من الأسباب كما نحن فيه فلا وجه للحكم بالاطلاق لعدم جريان دليل الحكمة الحاكمة بالاطلاق ، كيف ولو جرت أصالة الاطلاق هنا لزم فيما لو علمنا أنه قال المالك ملكتك هذا وشكنا في أنه قال بكذا حتى يكون بيعاً بهذا الثمن أو لم يقل ذلك

حتى تكون هبة مجانية ، أن نحكم بالاطلاق ونثبت به أن الواقع هبة مجانية ، وفساده بيّن ، هذا كله فيما لو ادّعى الزوج الانقطاع لتعلق غرضه بسقوط حق القسم والنفقة ونحوهما وادّعت الزوجة الدوام لغرض إثباتها ، ولو انعكس الفرض بأن ادّعت الزوجة الانقطاع لغرض رفع السلطنة عليها بعد المدّة وادّعى الزوج الدوام لغرض إثباتها تعارض الأصلان من الجانبين ، لأنّ أصالة عدم الانقطاع لها أثر أيضاً وهو رفع السلطنة عنها^(١).

قوله : ويتّضح ذلك بتتبّع كثير من فروع التنازع^(٢).

منها : ما إذا تنازع راكب الدابة ومالكها في الاجارة والاعارة ف قيل القول قول من يدّعي الاعارة لأصالة البراءة من الأجرة ، وقيل يقدم قول من يدّعي الاجارة لأصالة احترام مال المسلم ، والحق التفصيل بين ما إذا كان النزاع قبل استيفاء المنفعة فيجري أصالة عدم الاجارة لنفي آثارها من لزوم الأجرة على الراكب ورفع سلطنة المالك عن الدابة في زمن الاجارة إلى غير ذلك ، ولا تجري أصالة عدم الاعارة لعدم الأثر ، ويكون هذا من أمثلة المقام ، وبين ما إذا كان النزاع بعد استيفاء المنفعة فتجري أصالة عدم الاعارة لنفي أثرها وهو إسقاط

(١) أقول : لا يخفى أنّ هذا الكلام يشبه المغالطة ، لأنّ السلطنة بعد المدّة أثر الدوام لا أنّ عدم السلطنة أثر المتعة ، وأيضاً يلاحظ مجاري الأصول في المسألة من حيث هي ، ولا يتفاوت الأمر بملاحظة أغراض المتداعيين في الدعوى ، فقد يتعلق غرض المدّعي بما يوافق الأصل وقد يتعلق بما يخالفه ، نعم قد يتفاوت الأمر بملاحظة تغيير عنوان الدعوى بناء على ما اختاره صاحب الجواهر من أنّ مناط تشخيص المدّعي والمنكر ومحلّ قضاء القاضي إنّما هو مصبّ الدعوى وهو كلام آخر بيانه وصحته موكول إلى محله .

المالك احترام ماله بالتملك المجاني ، وأصالة عدم الاجارة لنفي أثرها وهو اشتغال ذمة الراكب بالعوض المسمّى ، وتبقى أصالة احترام مال المالك فيحكم بأجرة المثل بعد التداعي وإقامة البيّنة من الجانبين أو حلفهما ، وحكم ما إذا أقام أحدهما البيّنة أو حلف دون الآخر واضح .

ومنها : ما إذا اختلف الراهن والمرتهن في العين المرهونة فقال الراهن إنّها الجارية وقال المرتهن إنّها العبد ، فبناء على ما نسب إلى المشهور من أنّ إنكار البيع والرهن يكون فسخاً لهما ، كما أنّ إنكار الطلاق رجوع على ما في الخبر يكون مثلاً لما نحن فيه ، لأنّ أصالة عدم كون العبد مرهوناً له أثر هو نفي اللزوم على الراهن ، وأمّا أصالة عدم كون الجارية مرهونة فلا أثر لها ، لأنّ العقد جائز من طرف المرتهن ، فبدعواه عدمه انفسخ الرهن لو كان عليها في الواقع .

قوله : ولك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات (١).

لم نعرف وجهاً للقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات مع عدم جريان الأصل في أحد الطرفين بملاحظة عدم الأثر ، ولا أظن أنه رجع (رحمه الله) عن هذا التحقيق الذي قد أصرّ عليه في أصوله وبنى عليه جملة من الفروع في فقهه ، ثم لم نعرف الفرق بين أصالة الطهارة في كل من واجدي المني وبين الأصول الجارية في سائر الأمثلة ، فإن كان الأصل سالماً من الجهات الأخرى في واجدي المني كان في مرحلة التعارض والتساقط كسائر الأصول .

قوله : والعلماء وإن كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص (٢).

قد ذكرنا في رسالة أصل البراءة شطراً من الكلام في الفحص في مجاري

(١) فرائد الأصول ٣ : ٤١٤ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ٤١٥ .

الأصول ، ونقول هنا أيضاً يدل على عدم وجوب الفحص لإطلاقات أدلة الأصول مضافاً إلى الاتفاق المذكور في المتن ، نعم قد يكون الشك بحيث يعلم الشاك أنه لو بحث عن إدراك حقيقة الواقع لظفر به بأدنى تأمل ، ويرتفع الشك من أصله ، ففي هذه الصورة يشكل التمسك بالأصل بمجرد الشك فإنه ربما يقال إن هذا ليس بشك حقيقة وإنما هو تعمية على النفس وإغفالها ، ولو سلّم صدق الشك عليه فالأدلة منصرفه عنه .

ثم لا يخفى أن الفحص في الشبهات الموضوعية ليس وظيفة للفقهاء بل المجتهد والعامي فيه سواء ، لأن مبادي العلم بالموضوعات الخارجية هي الأمور الخارجية التي ربما يكون العامي أعرف فيها من الفقيه ، وحينئذ لا وجه لما فرّع على عدم وجوب الفحص هذا في :

قوله : ولازمه جواز إجراء المقلّد لها الخ^(١).

بل جواز إجراء المقلّد لها مطلب آخر يمكن التكلّم فيه بناء على وجوب الفحص وعدمه ، إلا أن التحقيق ما ذكره من جواز إجراء المقلّد للأصول لأنه كسائر المسائل التي يأخذها المقلّد من المفتي قضايا كلية يكون انطباقها على مصاديقها من الأمور الواضحة التي يعرفها كل أحد وهذا بنظر المكلف نفسه لا يناط بنظر الفقيه .

مبحث التعادل والترجيح

قوله : في التعادل والترجيح^(١).

لا يخفى أنّ مباحث التعادل والترجيح داخلة في مسائل علم الأصول ، لأنّ البحث فيها بحث عن عوارض الأدلة ، وما عرّفوه به من أنه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية يشملها ، ولا ينافي ذلك أنّ بعضهم جعلها خاتمة ، لأنّ ذلك بملاحظة كونها آخر المباحث الذي يتم به مسائل الأصول ويختم به .

ثم إنّ التعادل تفاعل من العدل بمعنى المثل يراد به التماثل والتساوي ، والترجيح جمع الترجيح يمكن أن يراد به المعنى المصدري يعني الترجيحات ، ويمكن أن يكون بمعنى المرجحات ، والأنسب إفراد لفظ الترجيح كما عبّر به بعضهم ، بل الأنسب التعبير بالتراجح في قبال التعادل ، بل الأولى والأنسب عقد الباب للتعارض كما عن بعض لأنّ التعادل والتراجح من أحوال التعارض وكيفياته ، قال في القوانين : خاتمة في التعارض والتعادل والترجيح ، والأولى ما ذكرنا .

قوله : وهو لغة من العرض بمعنى الاظهار^(١).

وجه المناسبة أنه كان كل من الدليلين أظهر نفسه لصاحبه ، قال في المجمع^(٢) اعترض فلان فلاناً وقع فيه ، وعرض في الطريق عارض منع عن السير مانع ، ولا يبعد كونهما مأخوذتين من المعنى المذكور ، ويحتمل أن يكون التعارض مأخوذاً من العرض ضدّ الطول كأنّ كلاً من الدليلين في عرض الآخر ، وكيف كان يفهم منه التزاحم والتمانع كما يفهم ذلك من لفظ التظاهر أيضاً فتدبر .

قوله : وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلوليهما^(٣).

وعرّف في عبارة أخرى عن بعضهم بتنافي مدلولي الدليلين ، وأخرى كما عن الفصول^(٤) بتنافي الدليلين في مقتضاها وهي متقاربة ، وإن كان ما في الفصول أحسن ، ويراد من تنافي الدليلين أعم من أن يكون مدلولاهما متنافيين بأنفسهما باعتبار الدلالة المطابقة أو التضمنية أو الالتزامية اللفظية ، أو بملاحظة غيرهما من حكم عقل أو إجماع ، ومن ذلك تعارض أصالتي الطهارة في الاناءين المشتبهين فإنه بملاحظة العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما ، وكذا تعارض أصالتي الطهارة والنجاسة في الماء المتمم كراً فإنه بملاحظة الإجماع على اتحاد حكم أبعاض الماء الواحد ، إلى غير ذلك من الأمثلة .

وقال بعض المحققين من المعاصرين هنا وكذا لو علم إجمالاً كذب أحد

(١) فرائد الأصول ٤ : ١١ .

(٢) مجمع البحرين ٤ : ٢١٤ .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ١١ .

(٤) الفصول الغروية : ٤٣٥ .

الخبرين ولو كان أحدهما في أبواب الطهارات والآخر في الديات انتهى ، يعني أنه أيضاً مشمول للتعريف فهو من أفراد التعارض .

وفيه : ما لا يخفى ، فإنه لا تنافي بين مدلوليهما أولاً ولا بضميمة أمر خارج .

ثم إن التعارض قد يكون بين أكثر من الدليلين ثلاثة أو أربعة وهكذا ، وتعريفهم بتنافي الدليلين بالنظر إلى أقل ما يتحقق منه التعارض .

ثم إن التعارض بين ثلاثة من الأدلة أو أزيد قد يكون بحيث يكون لكل واحد منها دخل في تحقق التعارض كما إذا ورد دليل ظني بوجوب الجمعة في الجمعة ودليل آخر بوجوب الظهر فيها ودليل ظني آخر بعدم وجوب كليهما فإنه لو لم يكن واحد منها لم يكن تعارض بين الباقيين ، وقد لا يكون كذلك بل التعارض متحقق بين كل اثنين منها كما لو ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويباح إكرام الشعراء وكانت النسبة عموماً من وجه .

ثم لا يخفى أن عقد الباب لتعارض الدليلين القائمين على الحكم الكلّي الواقعي ، وحينئذ فإن أريد من الدليلين في التعريف ما يقابل الأصول والأمارات فهو ، وإن أريد خصوص ما يقابل الأمانة فيشمل تعارض الأصول ويخرج تعارض الأمارات كالبيتين أو البيّنة واليد ، ولا ينافي ذلك كله ذكرهم لحكم تعارض الأصول والأمارات تطفلاً .

ثم اعلم أن لنا أبواباً يشبه أن تكون من باب التعارض وليست منها ينبغي الإشارة إليها دفعاً لتوهم المتوهم :

منها : باب التزاحم كما إذا توجه إلى المكلف تكليفان يقصر الوقت عن امتثالهما كالصلاة اليومية والكسوف إذا قصر الوقت عن إتيان كليهما ووسع إحداهما مع ثبوت التكليف باليومية والكسوف ، ووجه الفرق بينه وبين التعارض

أنَّ مورد التعارض يعلم بعدم إرادة الله تعالى ما أفاده أحد المتعارضين إمَّا لأجل عدم صدوره أو لأجل عدم إرادة ظاهره أو غير ذلك ، وبعبارة أخرى يعلم بأنَّ مفاد أحد المتعارضين ليس بحكم شرعي ، وهذا بخلاف مورد التزاحم فإنَّ المتزاحمين حكمان شرعيان لم يمكن امتثالهما معاً ، ومن هنا لم يعقل التعارض بين القطعيين وإلَّا لزم التناقض في الواقع ، وأمَّا التزاحم فيمكن أن يحصل بين القطعيين أيضاً ، وأيضاً علاج التعارض إنَّما يكون بالترجيح بالمرجحات المنصوصة أو غيرها ، وعلاج التزاحم منحصر في تقديم الأهم لو كان أهم في البين ، ولذا لا يقدِّم التكليف غير الالزامي على الالزامي في باب التزاحم أبداً ، لأهمية التكليف الالزامي ، وهذا بخلاف باب التعارض فإنه إذا تعارض ما يدل على الوجوب مع ما يدل على الاستحباب أو الاباحة أو الكراهة فقد يقدِّم ما يدل على غير الوجوب لو كان أرجح مما يدل على الوجوب ، وكذا بالنسبة إلى معارضة الحرام وغير الواجب ، وأيضاً يكون المرجوح من المتعارضين خالياً عن المصلحة بحيث لو أتى به المكلف كان لغواً محضاً ، بخلاف غير الأهم من المتزاحمين فإنه لو أتى به يحكم بصحته وموافقته لأمره وإن كان عاصياً من جهة تركه للأهم ، لأنَّ التكليف بغير الأهم لم يسقط وإنما منع عن تنجّزه عجز المكلف عن امتثاله مع امتثال الأهم ، وبالجمله لا يكون في مورد التعارض إلَّا تكليف واحد بأحد المتعارضين ، وفي مورد التزاحم يكون تكليفاً واقعياً واقعاً قد عجز المكلف عن امتثالهما معاً .

فإن قلت : إنَّ القدرة من الشرائط العامة لمطلق التكليف على ما هو مقرر في محله كالبلوغ والعقل ، وحينئذٍ لَمَّا كان العمل بكلا المتزاحمين غير مقدور لا جرم يكون التكليف منحصرأ فيما هو مقدور للمكلف وهو أحدهما ، فيكون مورد هما كالمتعارضين مشتقاً على تكليف واحد .

قلت : قد تكون القدرة شرطاً لأصل التكليف نظير البلوغ والعقل بحيث يكون المكلف به حين العجز خالياً عن المصلحة والطلب ، وقد تكون شرطاً لتنجز التكليف نظير العلم بحيث يكون أصل التكليف ومصلحته وطلبه ثابتاً مطلقاً حتى حال العجز كما في صورة الجهل إلا أن المكلف معذور في ترك الامتثال به ، وتصوير التزامه إنما يكون في هذا القسم الثاني دون الأول ، نعم يبقى تشخيص موارد القسمين ولسنا بصدد ذلك الآن ، ولعلكم ممّا ذكرنا تتفطن أن مسألة اجتماع الأمر والنهي ليست من باب التعارض بل من باب التزامه .

أما على مذهب المجوّزين فظاهر ، فإن الصلاة في المكان الغصبي من أفراد المأمور به وإن كان حراماً ، ولذا تصح ويحصل بها الامتثال نظير فعل غير الأهم في إنقاذ الغريقين .

وأما على القول بالمنع ، فإن المانع لا ينكر كون الصلاة في المكان المغصوب من مصاديق الطبيعة التي تعلق الأمر بها ، فلو اختارها المكلف فقد أتى بذات المطلوب غاية الأمر عدم تعلق الأمر بذلك الفرد بخصوصه ولو من باب سراية الأمر بالطبيعة إلى الأفراد لا لقصور في نفس الفرد ، بل لعدم تمكن المولى الحكيم من طلب فعله مع فرض نهيه عنه وتحريمه له ، ولو كانت المسألة من باب التعارض حكم بخروج هذا الفرد من بين الأفراد عن مورد الحكم ، ويقال إن الصلاة بقيد كونها في غير المكان المغصوب مأمور بها لا مطلقاً ، ويشهد بذلك ما ذكره من أنه لو صلّى غافلاً في المكان المغصوب صحت صلاته ولو كانت المسألة من باب التعارض وتخصيص الأمر بغير مورد النهي لم يكن وجه للحكم بالصحة ، لأنه فعل غير المأمور به واقعاً ، إذ لا فرق بين حال العلم والجهل بعد

التخصيص (١).

ومنها : باب التنزيل مثل قوله (عليه السلام) « التراب طهور المؤمن عشر سنين » بعد قوله (عليه السلام) « لا صلاة إلا بوضوء » (٢) فقد يتوهم أن ذلك من باب التعارض والتخصيص بأن خصص عموم لا صلاة إلا بوضوء بما إذا صلى مع التيمم عند عدم وجدان الماء ، وليس كذلك بظاهر التنزيل بل لسان التنزيل يقرر العموم ويؤكدّه فكأنه قيل لم يخصص عموم لا صلاة إلا بوضوء لأنّ التيمم وضوء ، نعم يرجع ذلك في اللب إلى التخصيص لكن لا يلاحظ فيه قوة الدلالة من جهة النصوصية أو الأظهرية كما يلاحظ في باب التعارض ، بل لو كان دليل التنزيل في أدنى درجة الحجية والظهور يعمل به ويقدم على ذلك العموم وسرّ التقديم سيظهر في وجه تقديم الحاكم على المحكوم .

ومنها : باب الورود مثل ما لو علّق الحكم في أحد الدليلين على موضوع ينتفي ذلك الموضوع بوجود الدليل الآخر الوارد عليه كما إذا قال : المتخيّر في مقام العمل يبني على الحالة السابقة أو يتخيّر ، فإذا وجد المكلف في المورد دليلاً أو أصلاً فيرتفع به تحيّر قهراً ويعرف حكم عمله فيخرج عن موضوع الدليل المورد ، ومثل ما لو كان اعتبار الدليل المورد مختصاً بما إذا لم يوجد في مورده الأصل الكذائي أو الدليل الكذائي كما في الغلبة فإنّ حجيتها مختصة بما إذا لم يكن في موردها أمانة أخرى ، فإذا وجدت هناك أمانة أخرى انتفى اعتبار الغلبة

(١) أقول : الإنصاف أنه على مذهب المانعين يكون المسألة من باب التعارض بحسب الميزان الذي ذكرنا في الفرق بينه وبين التزام ، لأنّ الفرد المجمع خارج عن مورد الأمر باق تحت عموم النهي ولو من باب سراية حكم الطبيعة إلى الأفراد .

(٢) مستدرک الوسائل ١ : ٢٨٨ / أبواب الوضوء ب ١ ح ٧ .

وجداناً . وبالجمله يقدّم الوارد على المورد مطلقاً من غير ملاحظه الترحيح وهو من باب التخصص ولا يحتاج التقديم إلى برهان .

ومنها : باب الحكومه وهي على ما عرّفه المصنف أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى الآخر وشارحاً ومفسراً له ، وأنّ المراد منه ما عدا ما يفيد الدليل الحاكم فإنه وإن كان مرجعه في اللب إلى التخصيص أو التقييد إلا أنه بغير الملاك الذي يحكم بالتقييد والتخصيص في باب التعارض ، فإنّ ذلك في باب التعارض بحكم العقل وفي باب الحكومه بحكم اللفظ ، سواء كان ذلك مدلولاً له أو يفهم من سياقه .

واعلم أنه قد يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر قصداً من المتكلم في مقام شرحه وتفسيره ، وليس حكمه قصديه كما في حكومه أدلة الحرج والضرر على أدلة الأحكام مثل أن يقال إنّ قوله ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) معناه أنّ الأحكام المجعولة في الدين لم يجعل ما كان من أفرادها حرجاً على المكلف ، وأمّا لو قيل إنّ معناه أنه لم يجعل في الدين حكم حرجي مطلقاً فيكون في عرض سائر أدلة الأحكام ناظراً إلى الواقع ، ويعارض أدلة الأحكام بالعموم من وجه وليس حكومه في البين .

وقد يكون أحدهما ناظراً إلى الآخر قهراً بأن يكون ثبوت حكمه مستلزماً لرفع حكم الآخر ، وليس حكمه قهريه كما في حكومه بعض الأصول على بعضها الآخر وحكومه الأدلة الاجتهادية على الأصول العمليه إن جعلنا تقديمها عليها من باب الحكومه ، فإنّ استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس مستلزم لطهارة الثوب ورفع نجاسته فيقدّم على استصحاب نجاسة الثوب ، لأنّ الشك فيها

وإن كان موجوداً إلا أنه منزل منزلة عدم بحكم استحباب طهارة الماء ، وكذا ورود الدليل الاجتهادي في وجوب شيء مثلاً مستلزم لرفع الحكم المجعول للشاك في الوجوب فكأنه قال : لا تشك في الوجوب واعلم بوجوبه ، ولما كان توجيه الحكومة القصدية في الأدلة بالنسبة إلى الأصول بعيداً في الغاية حملناها على القهرية ، وسيأتي تمام البيان .

واعلم أيضاً أنه قد يكون الدليل الحاكم يرفع الحكم بلسان رفع الحكم كما في أدلة الحرج بالنسبة إلى أدلة الأحكام ، وقد يكون يرفع الحكم بلسان رفع الموضوع كما في مثل استحباب فسق زيد بالنسبة إلى قوله أكرم العدول . ثم اعلم أيضاً أنه قد يكون الحاكم في المعنى مخصصاً للمحكوم كالأمثلة المذكورة ، وقد يكون معممًا له كاستحباب عدالة زيد مثلاً بالنسبة إلى قوله أكرم العدول فإنه لو لم يكن هذا الحاكم لم يحكم بوجوب إكرام زيد .

واعلم أيضاً أن الحاكم قد يقتضي التصرف في نفس الدليل المحكوم وقد يقتضي التصرف في مقتضى المحكوم مثلاً قوله (عليه السلام) « لا تعاد الصلاة إلا من خمسة »^(١) حاكم على أدلة أجزاء وشرائط الصلاة ، لكن يحتمل أن يراد منه أن كل ما جعل جزءاً أو شرطاً للصلاة قد ارتفع حال السهو ، فتكون الأجزاء والشرائط ما عدا الخمسة علمية ، وعلى هذا قد تصرف في نفس أدلة الأجزاء والشرائط وقيد إطلاقها بغير حال السهو ، ويحتمل أن يراد منها مجرد عدم الاعادة التي كانت أثراً للشرطية المطلقة والجزئية المطلقة ، فتكون الصلاة الخالية عن الجزء أو الشرط المنسيين صلاة ناقصة إلا أن الشارع رتب عليها أثر الصلاة التامة وهو عدم الاعادة .

ثم إنَّ الحاكم قد يكون بنفسه ناظراً إلى المحكوم كأدلة الحرج بالنسبة إلى أدلة الأحكام ، وقد يكون ناظراً أو حاكماً عليه بملاحظة دليل اعتباره كما في الأدلة الاجتهادية بالنسبة إلى الأصول العملية فإنَّ حكومتها عليها بملاحظة وجوب تصديق العادل مثلاً أو غيره من أدلة حجية تلك الأدلة على ما قرره المصنف (رحمه الله) في وجه الحكومة فإنه لو لم يلاحظ لسان دليل حجيتها بهذا النحو الخاص لم يكن حكومة وكان من باب التعارض .

ثم لا فرق في تقديم الدليل الحاكم بين أن يكون منافياً للدليل المحكوم بحيث لو لم يقدم الحاكم كان معارضاً للمحكوم كأكثر الأمثلة المتقدمة ، أو لم يكن منافياً كما في تقديم الأصول الموضوعية الموافقة للحكمية عليها فإنَّ الأصول الحكمية ساقطة ما دامت الأصول الموضوعية موجودة موافقة أو مخالفة على ما هو التحقيق عند المصنف وجمع آخر ، وكذا الأدلة الاجتهادية بالنسبة إلى الأصول الموافقة .

ثم لا فرق أيضاً بين أن يكون الحاكم والمحكوم كلاهما من الأدلة الاجتهادية كأدلة الحرج بالنسبة إلى أدلة التكاليف أو كلاهما من الأصول كالأصل الموضوعي والحكمي ، أو يكون الحاكم من الأدلة والمحكوم من الأصول كما مر في حكومة الأدلة على الأصول أو العكس كحكومة استصحاب الطهارة على قوله (عليه السلام) « لا صلاة إلاَّ بطهور » بناء على القول بأنَّ الأمر الظاهري مقتضٍ للأجزاء ولو مع كشف الخلاف ، وأمّا على القول بعدم الأجزاء فيكون الاستصحاب حاكماً على قاعدة الاشتغال المقتضية لأحرار الطهارة بالعلم بها لا على قوله (عليه السلام) « لا صلاة » ، ولذا يجب الإعادة بعد كشف الخلاف ، وكحكومة قاعدة الفراغ بناء على كونها من الأصول على الاستصحاب بناء على كونه من الأمارات ، وكحكومة الأصول الموضوعية الجارية في موضوعات

الأدلة على الأدلة موافقة كانت أو مخالفة .

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الحكومة أن يكون أحد الدليلين ناظرًا إلى الآخر نظر تفسير وبيان قصدًا أو قهراً توسيعاً أو تضيقاً بالنظر إلى نفسه أو بملاحظة دليل حجّيته ، إلى آخر ما ذكر من جهات التعميم .

وللمصنف في تعريف الحكومة عبارتان : إحداها ما ذكره هنا وهو قوله وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه . والثانية : ما ذكره في خاتمة رسالة الاستصحاب وهو قوله : ومعنى الحكومة على ما يجيء في باب التعادل والتراجيح 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^(١) انتهى .

ولا يخفى أنّ الفقرة الثانية من العبارة الثانية ناظرة إلى ما يوجب توسيع دائرة المحكوم ، كما أنّ الفقرة الأولى ناظرة إلى ما يوجب تضيق الدائرة ، وقد أخلّ بها في العبارة الأولى وهي محتاج إليها كما عرفت . قيل إنّ الأولى هي العبارة الأولى وما ألحقه في العبارة الثانية أي الفقرة الثانية منها خارج من حقيقة الحكومة داخل في باب التنزيلات . وفيه : أنّ الحكومة أيضاً قسم من التنزيل غاية الأمر أنها تنزيل ضمني في مقابل التنزيل الصريح مثل قوله (صلى الله عليه وآله) « الطواف بالبيت صلاة »^(٢) .

ثم إنّ المصنف هاهنا ذكر ميزاناً للحكومة بقوله : وميزان ذلك أن يكون

(١) فرائد الأصول ٣ : ٣١٤ .

(٢) المستدرک ٩ : ٤١٠ / أبواب الطواف ب ٣٨ ح ٢ .

بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل الحاكم لغواً خالياً عن المورد نظير الدليل على أنه لا سهو في النافلة الخ^(١) وقد ضرب عليه خط المحو في بعض النسخ وهو الأولى ، لأنه لا يشمل هذا الميزان حكومة الأدلة على الأصول وحكومة بعض الأصول على بعض سيما إذا كان الحاكم والمحكوم من جنس واحد ، ولعله يوافق الميزان المذكور تعريف بعضهم للحكومة بأن يكون تعقل أحد الدليلين متوقفاً على تعقل الآخر من دون العكس ، ويرد عليه : ما يرد عليه .

وكيف كان ، ليس باب الحكومة من التعارض حتى يجري فيها ما يجري فيه من أحكام التعادل والترجيح ، وهذا فيما إذا كان الحاكم والمحكوم متوافقين في الحكم واضح لعدم التنافي بينهما ، وأما إذا كانا متخالفين فإن كان الحاكم متصرفاً في موضوع دليل المحكوم بأن يحكم بخروج فرد من أفراد الموضوع عن موضوع دليل المحكوم يعني تنزيلاً فكذا لا تنافي بينهما بعد التنزيل المذكور لأنه يرجع ذلك إلى أن حكم الدليل المحكوم مطرد في جميع أفراد موضوعه وعدم جريانه في ذاك الفرد لأجل خروجه عن الموضوع ، وإن كان متصرفاً في أصل الحكم المدلول عليه بالدليل المحكوم ، فلا تعارض بينهما أيضاً في ظاهر المدلول بحسب لسانهما في كيفية الافادة ، وإن كانا متنافيين في اللب ، ضرورة أن ما يكون شارحاً ومفسراً للشيء لا يعد منافياً له كما في التفسير الصريح كأن يقول أكرم العلماء وقال أردت من ذلك عدولهم دون فساقهم فإنه لا يعد قوله الثاني منافياً للأول ومعارضاً .

وبالجملة المعارضة بين الشيئين إنما تكون إذا كانت مخالفتها بنحو

المخاصمة ، ومخالفة الحاكم مع المحكوم ليست كذلك بل بنحو المصالحة .
ومن ذلك ظهر عدم المعارضة بين الأدلة الاجتهادية والأصول العملية إن جعلنا تقديمها عليها من باب الحكومة كما هو مختار المتن هنا ، لكن المصنف صرّح في المتن ها هنا بخروجها عن التعارض من جهة اختلاف الموضوع ، حيث إنّ موضوع الأدلة هو الأفعال الواقعية وموضوع الأصول هو الأفعال بوصف كونها مشكوكة ، وسيأتي ما فيه (١).

قوله : على وجه التناقض أو التضاد (٢).

وجه التعارض في صورة التضاد أنه يرجع إلى التناقض ، فإذا دل دليل على الوجوب والآخر على الاباحة أو الاستحباب أو غيرهما من الأحكام يكون وجه التعارض أنّ لازم الاباحة أو الاستحباب عدم الوجوب ، كما أنّ لازم الوجوب عدم الاباحة وغيرها من الأحكام .

قوله : ومنه يعلم أنه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية (٣).

وقد مرّ في أول رسالة أصل البراءة أيضاً في المتن أنّ وجه عدم التعارض

(١) أقول : لا يخفى أنه إن جعلنا تقديم الحاكم على المحكوم من أجل أظهرية الحاكم على ما مرّ ولو بملاحظة أنه في مقام الشرح والتفسير قلنا إنه يمكن أظهرية المحكوم أيضاً أحياناً فربما يكونان متساويين ليس أحدهما أظهر من الآخر فلا مناص عن الرجوع إلى المرجحات إن وجدت وإلا فيجري حكم التعادل ، وهذا يعيّن أن يكون المقام من باب التعارض نظير العام والخاص بعينه غاية الأمر أنه يقدّم الحاكم في الأغلب لأظهريته كما أنه يقدّم الخاص في الأغلب لذلك ، وقد عرضت هذا على السيد الأستاذ (دامت بركاته) فسكت وكأنه ارتضاه .

بين الأصول والأدلة تعدّد الموضوع ، لأنه من المعلوم أنه لا يتحقق التناقض بين قضيتين إلّا بعد اجتماع الوحدات الثمانية التي منها وحدة الموضوع ، لكنه قد ضرب على هذه العبارة هنا في بعض النسخ خط المحو ، وقد ذكرنا نحن سابقاً فساد هذا الكلام ، فإنه لما كان موضوع الحكم الواقعي الذي هو مفاد الأدلة نفس الفعل أعم من أن يكون حكمه معلوماً أو مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً أو مغفولاً عنه بالمرة بناء على الصواب من مذهب المخطئة ، فلا جرم يكون الفعل في حال الشك في حكمه الذي هو موضوع الأصل بعض أفراد الموضوع الواقعي للدليل فاتّحد الموضوع فيهما فيحصل التعارض بينهما .

قيل : إنّ وجه عدم التعارض بين الأصول والأدلة اختلاف المحمول فيهما دون الموضوع ، لأنّ المحمول في الأصول هو الحكم الظاهري الفعلي ، وفي الأدلة هو الحكم الواقعي الشأني وأحدهما ليس من سنخ الآخر حتى يتنافيا .

وفيه : أنّ هذا الجواب مناسب لدفع التناقض المورد على جعل الأحكام الظاهرية كلّية في قبال الأحكام الواقعية حيث إنه عند الشك في الحكم الواقعي ليس الحكم الفعلي سوى مفاد الأصل والحكم الواقعي باق على شأنه لم يصّر فعلياً ، وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنّ الحكم الواقعي الذي هو مفاد الدليل فعلي لحصول العلم به بالفرض ، ومفاد الأصل أيضاً فعلي فيحصل التعارض بين حكمين فعليين فافهم . وكيف كان لا كلام في تقديم الأدلة الاجتهادية على الأصول العملية ، إنما الكلام والإشكال في وجه التقديم وقد مرّ في أول رسالة أصل البراءة الوجوه المذكورة فيه مفصّلاً ولا بأس باعادة الكلام فيها اجمالاً فإنه لا يخلو عن فائدة ، فنقول إنّ فيه وجوهاً :

أحدها : الحكومة وتقرر بوجوه : الأول ما يستفاد من المتن هنا وفي رسالة أصل البراءة أيضاً وهو أنّ دليل حجية الأدلة الاجتهادية قد نزل مؤدّاها

منزلة الواقع المستلزم ذلك لتنزيل نفس الدليل منزلة العلم ، وهو ناظر بالنظر القصدي إلى إلغاء الشك وإلغاء أحكام الشك من الأصول المجعولة فلذلك يقدم عليها .

الثاني : ما حكي عن تلميذ المصنف (رحمه الله) السيد المحقق الشيرازي (رحمه الله) من أن دليل حجية الأدلة تنزل نفس الأدلة منزلة العلم المستلزم لتنزيل مؤدّاه منزلة الواقع ، وهو ناظر إلى إلغاء الشك وأحكامه كما ذكر في التقرير الأول .

الثالث : ما مرّ منّا عن قريب من كون الأدلة بملاحظة دليل حجيتها ناظرة إلى أدلة الأصول بالنظر القهري ، بمعنى أن الشارع لما نزل مؤدّي الدليل منزلة الواقع كان لازمه بحكم العقل رفع الشك وحكمه أعني تنزيلاً وإن لم يقصد المتكلم هذا المعنى بل لم يلتفت إليه أيضاً .

وفي الكل نظر ، أمّا الوجه الأول فيرد عليه أولاً : النقض بأدلة الأصول بأن نقول لو كان قوله صدّق العادل واعمل بقوله ناظراً إلى الاستصحاب الذي مؤدّاه نقيض قول العادل مثلاً ويعني به ألغ الاستصحاب ، لكان دليل الاستصحاب أيضاً ناظراً إلى قوله صدّق العادل ويستفاد منه ألغ قول العادل ، وأحدهما ليس بأولى من الآخر .

وثانياً : أنا نمنع كون مفاد صدّق العادل ألغ احتمال الخلاف وألغ الشك ناظراً إلى أدلة الأصول ، ولو سلّم إفادته لالغاء الشك فإنه يدل على إلغاء الشك مقدّمة للأخذ بمؤدّي قول العادل وبمقدار ما يتوصّل به إلى العمل بقول العادل لا إلغاء الشك مطلقاً بالنسبة إلى الحكم المجعول للشك المخالف لقول العادل فإنه في غاية البعد ، فافهم ذلك فإنه لا يخلو عن دقة .

وأما الوجه الثاني فيرد عليه أولاً : أن ظاهر أدلة حجية الأدلة تنزيل مؤدّاه

منزلة الواقع كما ذكره المصنف لا تنزِيل الدليل منزلة العلم . وثانياً : على فرض التسليم أنّ تنزِيل الطريق منزلة العلم ليس إلّا من حيث الطريقة ليس ناظرًا إلى أحكام موضوع العلم ورفع أحكام موضوع الشك . وثالثاً : أنّ قوله (عليه السلام) « لا تنقض اليقين » أولى بدعوى كونه في مقام إثبات اليقين في زمان الشك أعني تنزِيلًا بل هو مدلوله المطابق ، فيعارض مقتضى الدليل المخالف له لو لم نقل بكونه أقوى في الافادة فتدبر ، فإذا أحسن وجوه الحكومة هو الوجه الثالث ومحصله : أنّ أدلة الطرق بلسانها تدلّ على أنّ مؤدّاها هو الواقع نفسه ، ومن المعلوم أنّ من أدرك الواقع لا يحصل له الشك ولا يجري في حقه أحكام الشك فكأنّ الدليل الاجتهادي بتعيينه الواقع كشف عن عدم موضوع الشك وأحكامه يعني تنزِيلًا ، وإلّا فالشك متحقق بالوجدان وكأنه قال لا تشك واعلم بأنّ الواقع كذا .

الثاني : الورود ويقرّر بوجوه ، أولها : أن يقال إنّ الشك الذي قد علّق الحكم عليه في أدلة الأصول يراد منه التحير في مقام العمل ، وهو لا يتحقق إلّا إذا لم يكن هناك دليل وإلّا فترفع الحيرة بذلك الدليل ، ولازم ذلك أن يراد من العلم الذي جعل غاية لحكم الأصل أعم من العلم الوجداني والشرعي أعني الدليل الاجتهادي .

ثانيها : أن يقال إنّ المراد من العلم المأخوذ غاية في أدلة الأصول أعم من الوجداني والشرعي ، ويلزم ذلك أن يكون المراد من الشك المعلق عليه حكم الأصل هو التحير وعدم طريق للعمل ، والفرق بينه وبين الوجه الأول ليس إلّا بالأصالة والفرعية في كيفية الاستفادة .

ثالثها : أن يقال إنه يفهم من سياق أدلة الأصول أنّ اعتبارها مقيد بصورة عدم وجود دليل كاشف عن الواقع ، والفرق بينه وبين الأولين أنّ التصرف في

الأولين داخلي حيث حمل الشك والعلم على غير ظاهرهما ، وفي هذا الوجه من الخارج حيث جعل السياق قرينة على تقييد مفاد أدلة الأصول بما إذا لم يكن هناك دليل .

الثالث : التخصيص ويقرّر بوجوه ، أحدها : أن يقال إنّ التعارض حاصل بين أدلة الأصول وكل واحد واحد من الأمارات الواردة في الأحكام الخاصة ، ولا ريب في أنه إذا قيس كل دليل خاص إلى أدلة الأصول يكون أخص مطلقاً منها فيقدّم لذلك . ولكن المصنف في أول رسالة البراءة جعل التعارض بين أدلة الأمارات وبين الأصول لا نفس الأمارات ، فراجع وراجع ما علّقنا عليه .

الثاني : أن يقال بعد جعل التعارض بين أدلة الأمارات والأصول إنّ تخصيص الأصول بأدلة الأمارات تخصيص حسن ، أمّا تخصيص أدلة الأمارات بالأصول من تخصيص الأكثر فهو المستهجن ، إذ قلّ ما يكون مورد من موارد الأمانة لا يجري فيه أصل تعبدي فلا جرم يقدّم الأول على الثاني .

الثالث : أن يقال إنّ عموم أدلة الأمارات لأفراد العام مرآتي بمعنى أنّ عنوان العام ليس مورداً للحجة بل الحجة نفس المصاديق الخاصة ، وإنّما ذكر عنوان العام لأجل كونه مرآة لها كاشفاً عنها ، وكل عام كذلك يكون نصّاً في مدلوله ، فلا جرم يقدّم على ما يعارضه من الظواهر . ولا يخفى ما فيه من منع الصغرى أولاً والكبرى ثانياً ، وسيأتي ما ينفع المقام .

قوله : فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين حيث لا يقدّم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه الخ^(١).

محصل كلامه هذا أنه لما كان مناط التقديم في العام والخاص قوة الدلالة

والأظهرية فلذلك يقدم الخاص في الأغلب ، وربما يقدم العام لو فرض كونه أقوى ، ومناطق التقديم في الحاكم والمحكوم كون الحاكم ناظرًا إلى المحكوم وشارحاً له ، وهذا المناطق مطّرد في جميع المقامات فلا يمكن تقديم المحكوم أبداً في مورد من الموارد ، كانت الثمرة بين التخصيص والحكومة ظاهرة في الظاهرين حيث لا يمكن تقديم المحكوم أصلاً ويمكن تقديم العام على الخاص على تقدير كونه أظهر من الخاص بالنسبة إلى شموله لمورد الخاص ، والسرّ في أصل المناطق على ما ذكره غير واحد أنّ لكل من العام والخاص دلالة واحدة على مدلوله وحيث إنّهما متنافيان يحكم العقل بتقديم الأقوى وطرح الأضعف ، والأقوى في الغالب هو الخاص وربما يكون بالعكس ، وأمّا في باب الحكومة فلا يخفى أنّ للحاكم دالتين دلالة على نفس المدلول ودلالة على كون هذا الدليل شارحاً ومفسّراً للدليل المحكوم ، وللمحكوم دلالة واحدة على نفس المدلول وإنما التنافي بين مدلول المحكوم وأحد مدلولي الحاكم ويبقى مدلوله الآخر أعني كونه ناظرًا إلى المحكوم وشارحاً له بلا معارض من جانب المحكوم ، فلذلك يقدم عليه مطلقاً ولو كان أضعف بحسب المدلول الآخر المنافي للمحكوم ، هذا .

ولكن يمكن أن يقال : إنّ هذا البيان إن تم فإنما يتم لو كان الحاكم نصّاً في دلالاته على الشرح والتفسير ، وأمّا إذا كان ظاهراً في ذلك كما هو فرض المتن حيث صرّح بأنّ صرف الحاكم عن نظره إلى المحكوم محتاج إلى دليل آخر غير المحكوم فيرجع الأمر بالأخرة إلى معارضة ظاهر المحكوم مع الحاكم باعتبار مجموع الظهورين الحاصلين فيه ، وحينئذ فيمكن أقوائية مجموع هذين الظهورين من ظهور المحكوم كما في الأغلب ويمكن أقوائية ظهور المحكوم عليهما جميعاً ، فالمدار فيه أيضاً على قوة الدلالة والأظهرية فانتفت الثمرة .

قوله : فإن أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز (١).

لا يقال : إن تقديم الخاص على العام من باب التخصيص جزماً فلا وجه لترديده بين الحكومة والورود على التفصيل الذي ذكره في المتن . لأننا نقول إن الكلام في المقام في معارضة الخاص مع أصالة العموم التي هي سند ظهور العام في العموم لا في معارضة نفس العام والخاص فافهم ذلك وانتظر لتمام الكلام .
قوله : فتأمل (٢).

لعلّ إشارة إلى ضعف ما ذكره في مبنى وجه الورود في الصورة المفروضة لكونه دعوى بلايينة ، ويحتمل أن يكون إشارة إلى ضعف وجه الحكومة وتعيين الورود فيها لما سنذكره بعيد ذلك .

قوله : هذا كلّ على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة (٣).

إن أريد من أصالة عدم القرينة الاستصحاب المعتبر في شرع الإسلام ففيه : منع كونه مستند أصالة العموم ، لأننا نعلم أن أصالة العموم معتبرة عند من لا يعتقد بشرع الإسلام ولا غيره أيضاً ، وإن أريد منها الأصل العقلائي من غير جهة الظن النوعي الذي هو الشق الثاني من الترديد ومرجعه إلى التبعّد العقلائي بالبناء على عدم القرينة ، ففيه ما مر مراراً من أنه ليس في بناء العقلاء بمقتضى عقولهم في جميع أفعالهم وأقوالهم سوى العمل على طبق المصالح الشخصية أو النوعية

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٥ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١٦ .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ١٦ .

المعلومة أو المظنونة بالظن الشخصي أو النوعي ، وأما التعبد بأمر غير معلوم المستند عندهم فلم نجده ولا نجد له حكمة باعثة له .

ثم إن كان المراد من الأصل المذكور التعبد العقلاني فينبغي أن لا يفرق بينه وبين الظن النوعي الذي حكم على تقديره بأنّ تقديم الخاص عليه من باب الورود ، لأنّ التعبد المذكور لما كان بمقتضى عقولهم ناسب أن يكون حكمهم بالعموم معلقاً على عدم وجود الظن المعتمد على خلافه كما قرّره فيما إذا كان من جهة الظن النوعي .

ثم إنّ ما ذكره من استناد الظن النوعي المذكور إلى الغلبة غير واضح لأنّه يلزم أن يكون العام بعد وضع الواضع له قبل غلبة استعماله في العموم غير ظاهر في العموم وهو كما ترى .

والتحقيق أنّ سند أصالة العموم وأصالة الحقيقة هو وضع الواضع ومتابعة وضعه في كل لغة واصطلاح لا أصالة عدم القرينة بالمعنيين المذكورين ولا الظن النوعي المستند إلى الغلبة ، فإنّ كل من يتكلّم بلغة لو لم يتّبع في كلامه وضع واضعها لم يتكلّم بتلك اللغة ، فإذا استعمل لفظاً من غير نصب قرينة على إرادة خلاف ما وضع له يظن نوعاً إرادة الموضوع له ولأجله يعتمد عليه العقلاء في كل عصر وزمان ، وهذا الظن النوعي ليس بموجود عند وجود أمانة معتبرة في قبال أصالة العموم فتكون الأمانة واردة على الأصل .

ثم اعلم أنه يظهر من المتن أنّ الدليل الاجتهادي يعني الدليل الخاص مثل قوله لا تكرم زيداً يعارض أصالة العموم في مثل قوله أكرم العلماء ويقدم الدليل على الأصل من باب الورود أو الحكومة ، وهذا بظاهره فاسد ، لأنّ هذا بعينه تعارض العام مع الخاص وتقديمه من باب التخصيص لا الورود ولا الحكومة .

ويمكن أن يوجّه بأنّ العام المفروض له حيثتان ، فمن حيث ملاحظة نفس

مدلوله يكون الخاص مخصصاً له ، ومن حيث وجوب البناء على عمومه بدليل بناء العقلاء الذي يعبر عنه بأصالة العموم يكون الخاص حاكماً أو وارداً عليه فافهم .

وقد أورد بعض المحققين^(١) على ما بينه المصنف من الحكومة والورود على التقديرين ، بأنه لا وجه للحكومة على تقدير أن تكون أصالة العموم من باب أصالة عدم القرينة ، لأن أصالة العموم ليست من الأصول بل من الأمارات والطرق كالأدلة الاجتهادية ، ولا حكومة بين الطرق إلا أن يكون بعضها ناظراً بلسانه إلى البعض الآخر وشارحاً له كأدلة الضرر والخرج بالنسبة إلى عموم أدلة التكليف وليس كذلك فيما نحن فيه ، وكذا لا وجه للورود على تقدير كون أصالة العموم من باب الظن النوعي ، إذ كما أن دليل حجية الظن المذكور مقيّد بصورة عدم وجود الظن المعتبر على خلافه كذلك دليل حجية الأمانة أيضاً مقيّد بصورة عدم وجود معارض لها ، فهما متماثلان في ذلك فلا ورود لأحدهما على الآخر .

قال : والتحقيق في وجه تقديم الأدلة الاجتهادية على الأصول اللفظية أن دليل حجية الأصول اللفظية ليس إلا الإجماع ، وهو دليل لبّي لا عموم له ولا إطلاق ، فإن شك في شيء من أفراد الأصل يقتصر على المتيقن ، وهذا بخلاف أدلة حجية الأمارات فإنها ليست بخارج من عموم ألفاظ الكتاب والسنة أو إطلاقها ، ففي موضع الشك يؤخذ بعمومها أو إطلاقها ويرفع به الشك ، فعند تعارض أصالة العموم والدليل الاجتهادي يقدّم الدليل لعموم دليل حجتيه وعدم عموم دليل حجية الأصل ، ودعوى أن دليل حجية الأصل هو بناء العقلاء وهو عام كأدلة حجية الأمارات ، مدفوعة بأن بناء العقلاء إنما يكون حجة فيما إذا لم يثبت

(١) وهو ميرزا حبيب الله الرشتي (طاب ثراه) [بدائع الأفكار : ٤١١ - ٤١٢] .

من الشارع الردع عنه . ويمكن أن تكون الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظن في مقام الردع عن العمل بهذا الظن أيضاً وهو كاف في عدم حجية بناء العقلاء الكذائي ، انتهى الملخص من كلامه (رحمه الله) .

وفيه أولاً : أن ما ذكره من عدم الحكومة بين الطرق إلا إذا كان الحاكم ناظراً أو شارحاً للمحكوم بلسانه ، مدخول فيه بأنه قد يكون اعتبار بعض الطرق مقيداً بعدم طريق آخر كما في الغلبة فإنه طريق حيث لا طريق ، وكالاتصحاب بناء على حجيته من باب الظن فإنه حجة وطريق حيث لا دليل ، فإذا وجد دليل في مقابلهما يكون حاكماً عليهما لا محالة ، نعم الظاهر أن حجية أصالة العموم ليست من قبيلهما ، ففيما نحن فيه الحق معه من عدم الحكومة فتدبر .

وثانياً : أن ما ذكره من أن أدلة حجية الأمارات مقيدة بصورة عدم وجود المعارض ، أيضاً مخدوش بأن الحق أن أدلة حجية الأمارات شاملة للمتعارضين كما سيأتي بيانه في محله ، ولا ينافي ذلك تقديم أحدهما وطرح الآخر بأحد المرجّحات في مقام العمل وسيأتي توضيحه .

وثالثاً : أن ما استند إليه في وجه اعتبار الأصول اللفظية من الإجماع فهو ممنوع إن أريد منه الإجماع على التعبد به ، لأننا نعلم أن عمل العلماء وبناءهم على اعتبارها ليس من جهة ما وصل إليهم حكم تعبدي من إمامهم على ذلك ، بل من جهة ما ارتكز في أذهانهم من بناء العقلاء فإنهم يبنون عليها كما يبنون عليها غيرهم ممن لا يعتقد بشرع ولا دين .

ورابعاً : أن ما ذكره من عدم حجية بناء العقلاء عند ثبوت الردع عنه بالأدلة الناهية عن العمل بالظن مردود ، بأن المتبادر من الظن المنهي عن العمل به هو الظن الحاصل من الخرص والتخمين والاستحسان والقياس ونحوها لا مثل هذا الظن الذي أطبق العقلاء والعلماء على متابعته ، ويشهد لذلك أن هذه الآيات

والأخبار الناهية كان برأى منهم ومسمع ومع ذلك لم يحصل لأحد التردد في حجية الظواهر فضلاً عن ارتداعه وطرح العمل بها ، وأيضاً دلالة الآيات والأخبار الناهية على تقدير شمولها لما نحن فيه فلا ريب أنها بالظهور لا النصوصية ، فلو كان دليل حجية الظهور منحصراً في الإجماع كما ذكره وهو لبّي فيقتصر على القدر المتيقن منه ، وهو غير ما إذا كان في مقابل الظهور بناء العقلاء على خلاف هذا الظاهر ، فإنّ بناء العقلاء على العمل بهذا الظن بالخصوص . وبالجمله يلزم من أخذ ظواهر الآيات الناهية أعني طرح كل الظنون عدم الأخذ بها ، لأنّها من الظنون ، وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وباطل فليتأمل .

قوله : ثم إنّ التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون في الأدلة القطعية^(١).

اعلم أنّ عقد باب التعارض عندهم لأجل بيان أحكام تعارض أخبار الآحاد بعضها مع بعض ، وإنما يذكر باقي أقسام التعارض المتصورة تطفلاً وبيّن أنّ بعضها غير ممكن كالتعارض بين القطعيين والظنّيين الفعليين وبعضها ممكن غير واقع أو واقع ، لكن لا يخفى أنّ المصنف لم يستوف جميع الأقسام فإنّ منها تعارض القطعي مع الظنّي الشأني ، ويظهر من صاحب الفصول إمكان هذا القسم ووقوعه كما في ظواهر بعض الأخبار المعارض لحكم العقل القطعي أو الإجماع القطعي .

وأورد عليه : بأنّه لا حجية في الخبر الذي حصل القطع على خلافه فلا تعارض .

وأجيب : بأنّ التعارض حاصل غاية الأمر أنه يجب تقديم القطعي وطرح

الظني في قبالة ، وهذا لا يوجب سلب عنوان التعارض عن المورد كما هو حال المتعارضين دائماً لأنه يقدّم الراجح منهما وي طرح المرجوح مع أنّهما متعارضان . لكن الانصاف أنّ الحق مع المورد ، لأنّ حجية أخبار الآحاد إنما تكون عند عدم العلم بالواقع ، فالخبر المخالف للمعلوم لا تشمله أدلة الحجية ، وهذا بخلاف المرجوح من الخبرين المتعارضين فإنه حجة في نفسه قد سقطت عن الحجية الفعلية لأجل المعارضة ، وبالجملّة كل دليل تكون حجيته معلّقة على عدم الدليل الآخر المعين أو غير المعين لا يكون معارضاً لذلك الدليل الآخر ، ومنها تعارض الظني الفعلي والشأني فإنه أيضاً ممكن .

ثم إنه قد يقال إنه كما لا يمكن التعارض بين القطعيين كذلك لا يمكن وقوع التعارض بين فردين من أمانة ثبتت حجيتها بالدليل العقلي القطعي ، لأنّ العقل إذا حكم بحجية أمانة لا بدّ أن يتصوّر جميع جهات موضوع حكمه حتى يتمكن من الحكم فيه ، وحينئذ إنّما أن لا يحكم في المتعارضين بالحجية أصلاً ، أو يحكم بحجية الراجح منهما دون المرجوح ، وكيف ما كان لا يتحقق التعارض بين الدليلين . وفيه : أنه يمكن أن يدرك العقل جهة تقتضي حجية الأمانة من حيث نفس طبيعته السارية في جميع أفرادها ، ولا يدرك جهة علاج التعارض الواقع في بعض أفرادها مع بعض ، فإنّ هذا أمر معقول .

وأيضاً ربما يقال إنه لا يتصور التعارض بين الأدلة بناء على حجية الظن المطلق من باب دليل الانسداد المعروف . والتحقيق أنه إن قلنا بأنّ دليل الانسداد ينتج حجية الظن الفعلي بالواقع على ما اختاره جماعة فهو كذلك لعدم إمكان حصول ظنين فعليين على طرفي النقيض ، وأمّا إن قلنا بأنّ نتيجته حجية الظن بالطرق كما اختاره صاحب الفصول فيمكن تحقق التعارض بين طريق وطريق آخر أو بين فردي طريق واحد ، وكذا إذا قلنا بانتاجه حجية الظن بالطريق والواقع

كليهما كما اختاره المصنف فإنه يمكن التعارض بين الظن بالواقع والطريق القائم على خلافه وكذا بين الطرق كما عرفت .

قوله : ومثل هذا في القطعيات غير موجود^(١).

يمكن دعوى وجوده في مثل الوسواسي وصاحب الجريزة اللذين لا يستقر رأيهما على شيء على سبيل القطع ، فيقال إنه لا بدّ لهما بحكم العقل البناء على الأدلة التي تفيد القطع عند العقلاء غالباً فيما يطلب فيه تحصيل القطع كمسائل أصول الدين فإنّ التكليف بوجود الاعتقاد في الأصول غير ساقط عن مثل هذا الشخص .

ثم قبل الشروع في أحكام التعارض لا بأس بأن نشير إلى إمكان وقوع التعارض والتعادل عقلاً ووقوعهما في الأدلة الشرعية فنقول : قيل بعدم إمكان وقوع التعارض عقلاً متمسكاً بأنه يؤدّي إلى الجمع بين المتنافيين ، يعني لو كان كل من المتعارضين حجة في الواقع لزم صحة ثبوت المتنافيين في الواقع مع أنه محال .

وقيل بعدم جواز وقوعه شرعاً مستدلاً بأنه إن وجب العمل بهما يلزم التكليف بالمحال ، وإن لم يجب العمل بواحد منهما لزم لغوية جعلهما أمارة وحجة ، وإن وجب العمل بأحدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح .

وقيل في الاستدلال على نفي التعارض أنه لا يجوز تبليغ الشريعة على وجه يؤدّي إلى وصول أمارتين متعارضتين . واستظهر صاحب الفصول من هذا الاستدلال أنّ مراد المستدل عدم إمكان وقوع التعادل وإلّا فمع حصول الرجحان لأحد المتعارضين يتعيّن الراجح للأخذ به ولا يحصل قصور في التبليغ ، وكيف

كان لا خفاء في أنّ التعارض والتعادل في نظر المجتهد عقلاً وشرعاً ممكن بل واقع في غاية الكثرة ، إنما الإشكال في أنه هل يمكن جعل أمارتين متعارضتين واقعاً بحيث تكونان حجتين فعليتين في الواقع لا أن يكون أحدهما حجة والآخر غير حجة في الواقع لكن أخطأ من تخيل حجته فإنّ ذلك ممكن واقع قطعاً .

والتحقيق أن يقال : إنه إن قلنا بأنّ مؤدّى الأمانة المخالفة ليس بحكم شرعي بل هو مجرد العذر فلا إشكال ، وإن قلنا بأنّ المؤدّى حكم شرعي ظاهري ، فإن قلنا بحجية الأمانة من باب الموضوعية كأن يكون في متابعة قول العادل من حيث إنه عادل مصلحة أوجبت جعلها حجة ، فلا إشكال في إمكان وقوع التعارض لكنّه يكون في الحقيقة من باب التزاحم ، لأنّ هناك حكيمين مجعولين في الواقع لا يمكن العمل بهما فيحكم بالتخير بينهما أو يؤخذ بالأهم منهما لو فرض العلم بالأهمية ، وإن قلنا باعتبارها من حيث الطريقة المحضة فربما يتوهم أنّ ذلك قبيح من الشارع الحكيم العالم بالعواقب ، وفيه منع القبح إذا اقتضت المصلحة جعل تلك الأمانة ولو في صورة التخلف عن الواقع ، لأنّ هذا التخلف من شأن الأمانة وإلا كان اللازم العمل بالعلم ليس إلا .

قوله : لا بدّ من الكلام في القضية المشهورة وهي أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح^(١).

ظاهرهم أنّ المراد بالدليلين ما يقابل الأمارات الجارية في الموضوعات كخبرين أو آيتين ونحوهما لا مثل البينتين ويدين ونحوهما ، إلّا أنه يظهر من الشهيد الثاني (رحمه الله) في تمهيد القواعد أنّ مورد القاعدة أعم حيث جعل من فروع القاعدة تعارض البينتين وسيأتي توضيحه .

ثم لا يخفى أنّ ظاهرهم أنّ المراد من الجمع إنما هو الجمع بحسب الدلالة بأن يصرف أحدهما عن ظاهره إلى ما لا ينافي الآخر أو يتصرف في كليهما بحيث لا يتنافيان كما في العام والخاص أو العامين من وجه ، لا أنه يعمل بأحدهما في بعض مدلوله وبالأخر في البعض الآخر مع عدم التصرف في واحد منهما كما في البينتين ، فإنّ معنى الجمع فيه ليس يتصرف في لفظ إحدى البينتين بأنه أراد من قوله إنّ الدار لزيد كون نصفه له والأخرى بأنّ قوله إنه لعمر وكون نصفه الآخر لعمر و ، بل معناه أنه يعمل بقول كل منهما في نصف ما شهدتا عليه ولا يعمل في النصف الآخر . ولا يخفى أنّ النسبة بين الجمع الدلالي والعملي التباين مفهوماً والعموم من وجه مورداً ، إذ قد يكون الجمع الدلالي ممكناً دون العملي كما لو ورد أمر بشيء في خبر والنهي عنه في آخر فإنه يمكن فيه الجمع بحمل الأمر على الرخصة والنهي على الكراهة ، ولا يمكن الجمع في العمل مع عدم تصرف في الدلالة ، وقد يكون بالعكس كما إذا كان المتعارضان نصين في مدلولهما فلا يمكن التصرف في الدلالة ، ويمكن الجمع العملي بأخذ بعض مدلول كل منهما ، وقد يمكن الجمع بكلا الوجهين كما في قوله (عليه السلام) « ثمن العذرة سحت »^(١) ، و « لا بأس ببيع العذرة »^(٢) فيمكن التصرف بحسب الدلالة بأن يقال المراد من الأول عذرة غير المأكول ومن الثاني عذرة مأكول اللحم ، ويمكن إبقاؤهما على ظاهرهما ويعمل في كل منهما ببعض مدلوله .

ثم إنّ الدليلين أعم من ظنيي السند وقطعيي السند كآيتين أو خبرين متواترين ، فإنّ قاعدة الجمع لو تمّت جارية في الكل ، وتخصيص صاحب العوالي

(١) الوسائل ١٧ : ١٧٥ / أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ١ (باختلاف يسير) .

(٢) الوسائل ١٧ : ١٧٥ / أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ٣ .

باجراء القاعدة في خصوص الحديثين لعله من جهة كون بحثه في تعارض الأخبار ولا يريد الاختصاص .

ثم إنَّ الجمع بين الدليلين قد يكون بحمل الظاهر على النص أو الأظهر ممّا يساعده فهم العرف لا يحتاج إلى شيء من الخارج ، وقد يكون جمعاً بشاهد كما إذا ورد أنّ العاري يصلّي قائماً مؤمياً ، وورد أيضاً أنّ العاري يصلّي جالساً فإنّهما بحيث لا يعرف العرف وجه جمع بينهما ، لكن لو فرض أنه ورد أيضاً أنّ العاري يصلّي قائماً مع الأمن من المطّلع وجالساً مع عدم الأمن صار هذا شاهداً للجمع بين الأوّلين بهذا التفصيل ويساعده العرف أيضاً . ويمكن إرجاع هذا القسم إلى القسم الأول بملاحظة مجموع الثلاثة ، وقد يكون جمعاً بالتأويل وذلك كما إذا تعارض دليلان بالتباين وكان بحيث لو قطع بصدورهما يحكم العقل بلزوم إرادة ذلك المعنى التأويلي صوناً لكلام الحكيم عن التناقض ، ثم إنَّ ذلك المعنى التأويلي قد يكون متّحداً وقد يكون متعدّداً بعضها أقرب من الباقي أو يكون الكل على السوية في القرب والبعد ، إذا عرفت ذلك فنقول : إنّ محل النزاع في القاعدة ما عدا القسمين الأوّلين كما لا يخفى .

ثم إنَّ المراد من أولوية الجمع هو اللازم المستحق نظير قوله تعالى ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾^(١) كما هو واضح ، نعم الجمع التبرّعي الذي يستعمله الشيخ الطوسي (رحمه الله) في كتاب التهذيب بعد الترجيح لبعض الأغراض الذي أشار إليه فيه فإنه أولى بمعناه الحقيقي ، لكنه غير منظور إليه هنا . ثم إنه يظهر من كلام العوالي أنّ أولوية الجمع بالنسبة إلى الترجيح ، والأظهر أنه إن تمّت القاعدة يحكم بأولوية الجمع على كل ما يلزم على تقدير عدم الجمع

من التساقط والتخيير العقلي أو الشرعي أو الترجيح العقلي أو التبدي .
ثم لا يخفى أنّ الجمع لا ينحصر في التخصيص بل أعم منه ومن التقييد والمجاز والنسخ والاضمار كل بحسب ما يقتضيه موردّه ، بل الحمل على التقية أيضاً من وجوه الجمع لو فرض كون أحد المتعارضين موافقاً للعامة فإنه كما يمكن الجمع بحمل أحد المتعارضين على الضرورة من غير جهة التقية والآخر على حال الاختيار ، كذلك يجمع بحمل ما يوافق العامة على التقية فإنها من أفراد الضرورة وأي ضرورة أعظم منها .

قوله : واستدل عليه تارة (١) .

قد عرفت أنّ الظاهر من كلماتهم أنّ محل الكلام في الظنيين ، إلا أنّ قاعدة الجمع كما تجري في الظنيين كذلك تجري في القطعيين والمختلفين ، ولنتكلّم أولاً في القطعيين فنقول : لا إشكال في وجوب الجمع إذا أمكن الجمع العرفي ، وفي حكمه الجمع بشاهد ، وأمّا في غيرهما فإن كان المعنى التأويلي الذي يحصل به الجمع متحدّاً لا يحتمل غيره يجب الأخذ به ، لأنّ المفروض قطعية السند لا يمكن طرحه والدلالة منحصرة بعد عدم إمكان أخذ الظاهرين ، والمناقشة بأنه يمكن أن يكون وجه صدور هذا الكلام من المعصوم مصلحة أخرى غير إفادة معنى كالتقية ونحوها ، مدفوعة بأنّ هذا الاحتمال قائم في جميع الأدلة اللفظية ولا يعتد به أهل المحاورة أبداً ، وإن كان المعنى التأويلي متعدداً وكان واحد منهما أقرب من الباقي فلا يبعد الأخذ به أيضاً وهو من باب تقديم أقرب المجازات ، نعم لو كان الكل متساوياً لا ترجيح بينها يحكم بالإجمال ، وهل الحكم حينئذ في مقام العمل التخيير أو التساقط والرجوع إلى الأصل ؟ وجهان ، أقربهما الثاني ، هذا .

وفي النفس في القسمين الأولين شيء من قبل المناقشة التي ذكرناها ، لأننا نعلم أنّ المتكلم قد خالف بناء العقلاء في طريق المحاوراة ، إمّا بعدم كونه في كلامه هذا بصدد بيان معنى أصلاً بل تكلم لغرض آخر ، وإمّا بأنه قصد بيان مراده بغير الطريق المتداول عند أهل المحاوراة من تفهيم مقاصدهم بظواهر الألفاظ المعروفة المألوفة ، وأحدهما ليس بأولى من الآخر فيجب التوقف ، فلي تأمل .

ثم إنه هل يحكم بنفي الثالث في صورة التردد بين المعنيين والحكم بالإجمال ؟ وجهان مبنيان على كون الأصل فيه التخيير مستنداً إلى كون حجية الظواهر كلية من باب التعبد ولما لم يمكن في الفرض الأخذ بكلا الظاهرين جاء التخيير ، فلا ريب في دلالتها على نفي الثالث لعدم التعارض من هذه الجهة ، أو كون الأصل التساقط مستنداً إلى أنّ حجية الظواهر من باب الإجماع والسيرة أو بناء العقلاء ، وعلى التقديرين يكون القدر المتيقن منه غير صورة المعارضة ، وعليه فلا دليل على نفي الثالث . ودعوى أنه لا تعارض بين الدليلين من حيث كونهما دالّين على نفي الثالث فيجب الأخذ بهما في هذا القدر من المدلول ، مدفوعة بأنّ الأخذ بالمدلول التضميني أو الالتزامي فرع الأخذ بالمدلول المطابقي فلا اعتداد بهما عند طرحه .

لكن التحقيق أن يحكم بنفي الثالث بأخذ القدر الجامع بين الظاهرين وإن حكمنا بطرح الظاهرين ، ومثله غير عزيز في أدلة الأحكام الظاهرية ، ألا ترى أنه لو ادّعى زوجية امرأته وأنكرتها المرأة يحكم بنفوذ إقراره على نفسه بوجوب الاتفاق عليها عليه وحرمة تزويج أخت المرأة والخامسة ويحكم بحرمة تمكين المرأة منه وجواز نكاحها من غيره وهكذا ، وبالجمله يحكم بتحقيق الزوجية بالنسبة إلى آثار وعدم تحققها بالنسبة إلى آثار أخرى ، وكذا يحكم بثبوت السرقة بشاهد ويمين بالنسبة إلى المال وعدم ثبوتها بالنسبة إلى قطع اليد ، وكذا لو باع

مال نفسه مع مال غيره يحكم بصحة البيع بالنسبة إلى مال نفسه وبفساده بالنسبة إلى مال غيره ، فكذا فيما نحن فيه نقول نأخذ بالظهورين بالنسبة إلى نفي الثالث ونطرحهما بالنسبة إلى نفس مدلولهما .

فإن قلت : إن ذلك مسلّم فيما كان دليل اعتباره تعدياً محضاً ، ولما كان دليل اعتبار الظهور بناء العقلاء يمنع مثل هذا التفكيك في بنائهم .

قلت : لا ريب أن بناءهم على اعتبار الظواهر من باب الظن النوعي ، فيؤخذ بذلك الظن النوعي مهما أمكن وي طرح فيما لا يمكن ، فينتج ما ذكرنا ، هذا كله حال القطعيين .

وأما معارضة القطعي والظني ، فإن كان هناك جمع عرفي أو جمع بشاهد فلا ريب في وجوبه كالقطعيين سواء كان القطعي هو النص أو الأظهر أو كان بالعكس ، وخلاف من خالف في جواز تخصيص الكتاب أو الخبر المتواتر بخبر الواحد مستنداً إلى أن الظني لا يعارض القطعي ، أو إلى الأخبار الآمرة بطرح الخبر المخالف للكتاب ، ضعيف كما تقرّر في محلّه .

وإن لم يكن هناك جمع عرفي ولا جمع بشاهد فحينئذ يؤخذ بالقطعي وي طرح الظني مطلقاً سواء اتحد المعنى التأويلي أو تعدّد ، كان بعضها أقرب من الباقي أو لم يكن ، وذلك لفحوى ما يستفاد من الأخبار العلاجية في وجه الترجيح من الأصدقية والأورعية ونحوها ممّا يوجب غلبة الظن بالصدور ، فالقطع بالصدور أولى بأن يكون مرجّحاً ومعيناً للأخذ بالراجح وطرح المرجوح .

وأما الكلام في الظنيين فالحق وجوب الجمع فيهما أيضاً في النص والظاهر والأظهر والظاهر ، وكذا إذا كان هناك شاهد للجمع لما مرّ في القطعيين وللإجماع

وسيرة العلماء من زمن الصحابة إلى يومنا ، ويومئى إليه جملة من الأخبار^(١) الدالة على أنّ الحديث مثل القرآن فيه عام وخاص وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه ، وربما ينسب الخلاف هنا إلى الشيخ الطوسي (رحمه الله) حيث قدّم الترجيح على مثل الجمع المذكور مطلقاً ولكن قدّم الجمع على التخيير ، وإلى صاحب الحقائق حيث قدّم الترجيح على الجمع بين النص والظاهر أو الأظهر والظاهر في غير العام والخاص والمطلق والمقيّد مستنداً إلى أنه لا شاهد لهذا الجمع في الأخبار ، وإلى المحقق القمي أيضاً على ما استظهر من بعض كلماته ، ولعله لأنّ مذهبه البناء على مطلق الظن كيف ما حصل أين ما كان ، فربما يحصل من الظاهر بملاحظة رجحان السند دون النص أو الأظهر ، وكيف كان لا ريب في ضعف ذلك كله يظهر وجهه مما ذكرنا .

بقي أمران ، أحدهما : أنه قد يكون الدليلان ظاهرين ليس أحدهما نصّاً أو أظهر من الآخر إلّا أنّ المفهوم منهما عرفاً عند اجتماعهما وتعارضهما معنى ثالث مخالف لظاهرها جميعاً ، وهذا الجمع أيضاً مقدّم على الترجيح . الثاني : أنه قد يكون النص أو الأظهر صارفاً للظاهر عن ظاهره لكن لا يتعيّن به المراد من الظاهر بل يبقى مردداً بين معنيين أو أزيد من دون ترجيح بينها ويبقى اللفظ مجملاً ، وربما تترتب عليه فائدة ، والمصنف يرى أنه لا معنى لوجوب التعبد بالخبر والحكم باجماله أو طرحه وسيأتي الكلام فيه .

ثم إنه قد يكون الدليلان متباينين ظاهراً لكن يكون أحدهما نصّاً في بعض مدلوله ظاهراً في البعض الآخر والآخر بالعكس ، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر كما لو ورد أكرم العلماء في جواب السؤال عن عدول العلماء فإنه نص في

وجوب إكرام عدول العلماء ظاهر في وجوب إكرام فسّاقهم ، وذلك لعدم جواز إخراج مورد السؤال عن العموم ، وورد أيضاً لا تكرم العلماء في جواب السؤال عن فسّاق العلماء فإنه نص في حرمة إكرام فسّاق العلماء ظاهر في حرمة إكرام عدولهم ، فيحكم نص كل منهما على ظاهر الآخر ، وربما يجعل من هذا القبيل قوله (عليه السلام) « ثمن العذرة سحت »^(١) و « لا بأس ببيع العذرة »^(٢) فإنّ القدر المتيقن من الأول عذرة الانسان فهو نص فيها أو مطلق غير المأكول ، ومن الثاني عذرة المأكول فهو نص فيها أيضاً ، فيقدّم كل منهما بالنسبة إلى ما هو نص فيه على الآخر بالنسبة إلى ما هو ظاهر فيه ، وفيه نظر لأنّ القدر المتيقن الخارجي لا يصير منشأ لقوة الدلالة من حيث اللفظ ، وهذا بخلاف المثال الذي ذكرنا فإنّ كون العام جواباً للسؤال المذكور يجعله نصاً فيما ذكر بالدلالة اللفظية كما لا يخفى .

قليل إنه يجب الجمع بين قوله أكرم العلماء ولا تكرم العلماء بحمل الأول على عدولهم ، والثاني على فسّاقهم مطلقاً وإن لم يكن هناك قرينة السؤال المذكور ، وذلك بحكم العقل بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع فإنّ العدالة مناسبة لحكم وجوب الاكرام والفسق لحرمة الاكرام .

وفيه : أنّ أمثال هذه الأمور استحسانات عقلية لا توجب دلالة لفظية بحيث يفهمها أهل العرف من محض دلالة الألفاظ ، وبالجمله لا إشكال في وجوب الجمع إذا ساعده فهم العرف بأحد الوجوه الأربعة المذكورة ، وإنما الإشكال والخلاف في الجمع بمعنى الحمل على المعنى التأويلي الذي لا يساعده العرف سواء كان المعنى التأويلي متحداً أم متعدداً ، كان بعضها أقرب من الباقي أو لم

(١) الوسائل ١٧ : ١٧٥ / أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ١ (باختلاف يسير) .

(٢) الوسائل ١٧ : ١٧٥ / أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ٣ .

يكن .

فنقول تارة نتكلم فيه مع ملاحظة وجود الأخبار العلاجية ، وتارة مع قطع النظر عنها وفرض عدمها ، وتظهر الثمرة فما إذا كان المتعارضان غير الخبرين فإنّ الأخبار العلاجية واردة في خصوص تعارض الخبرين لا تشمل غيره ، أمّا الأول فالحق والتحقيق عدم وجوب الجمع بل المرجع أخبار التراجع بوجوه : أحدها أنّ أخبار التراجع أخصّ مطلقاً من أدلة حجية أخبار الآحاد مطلقاً فإنّها دالة على حجية جنس الخبر فتشمل المتعارضين جميعاً ، لكن الاستفادة من أخبار التراجع وجوب طرح أحد المتعارضين تعييناً أو تخيراً ، فيخصص بها عموم دليل حجية الأخبار .

ثانيها : السيرة المستمرة من زمن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) إلى يومنا هذا فإنهم لم يزلوا يعملون بالترجيحات عند المعارضة ويقدّمونها على الجمع المذكور مع إمكانه دائماً أو غالباً ، إذ قلّ ما يكون مورد لم يمكن الجمع التأويلي بالنسبة إلى المتعارضين بالحمل على الوجوه المحتملة ولو كانت بعيدة .

ثالثها : أنه لو بني على الجمع المذكور تبقى أخبار التراجع بلا مورد أو يجب حملها على الفرد النادر ، لما عرفت من إمكان التأويل في أكثر الموارد لو لم يمكن في جميعها .

رابعها : أنه على الجمع المذكور يلزم الهرج والمرج في الأحكام بحيث لو بني عليه لزم تأسيس فقه جديد .

وأما الثاني فالحق فيه أيضاً عدم الجمع بل يرجع فيه إلى التساقط أو التخيير ، وذلك لأنّ دليل السند ليس متكفلاً لحال الدلالة ، وبناء العقلاء الذي هو مستند الأخذ بمدلول الألفاظ مختص بما يكون اللفظ ظاهراً فيه لا يشمل المعنى التأويلي ، وبالجمله لا دليل على اعتبار المعنى التأويلي .

فإن قلت : قد ذكرت في القطعيين أنه يؤخذ بالمعنى التأويلي إن كان متحداً وعلى فرض التعدد أيضاً يحكم بارادة أحدهما وينفى به الثالث ، ولازم ذلك أن تقول هنا أيضاً بأخذ المعنى التأويلي ، لأنّ دليل حجية المتعارضين يجعلهما كالقطعيين تنزيلاً . وبعبارة أخرى القطع الشرعي حكمه حكم القطع الوجداني بالنسبة إلى الأمر المقطوع به .

قلت : إنّما قلنا بالأخذ بالمعنى التأويلي في القطعيين لأجل حصول القطع بالمراد وليس وراء عبّادان قرية ، لا من جهة أنه يستفاد من اللفظ ويفهم منه عرفاً ، ومن المعلوم أنّ القطع الوجداني بالمراد الواقعي غير موجود فيما نحن فيه ، فلا وجه لوجوب الأخذ بالمعنى التأويلي ، فحال ما نحن فيه حال النصّين المتعارضين القطعيين فنذره في سنبله ونردّ فهمه إلى الإمام (عليه السلام) (١).

قوله : فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء (٢).

يمكن حمل كلام العوالي على الجمع العرفي أو بشاهد ، ونحوهما مما ذكرنا من أقسام الجمع المقبول دون الجمع بالتأويل ، ويشهد له دعواه الإجماع عليه

(١) أقول : فيه بحث وهو أنّ الأخذ بالمعنى التأويلي في القطعيين إنّما هو من جهة كون القطع بصدورهما حاكماً بارادة المعنى التأويلي من اللفظ وكونه قرينة عقلية قطعية على المراد ، فإذا تمعّنا الشارع بالحكم بصدور المتعارضين وصارا كالقطعيين بحكم الشارع يلزم الأخذ ببلأزمه أعني إرادة المعنى التأويلي وهو المدعى ، لكن قد عرفت أنّ هذا مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية وإلاّ فبمقتضاها يتعيّن طرح أحدهما معيّناً عند الترجيح ومخيراً عند عدمه .

وإلاّ فيبعد كل البعد أن يدّعي الإجماع على خلاف ما اتّفق العلماء عليه ما عدا نادر يحتمل توجيه كلامه إلى ما لا يخالف كلام الباقيين فتدبّر .

قوله : لاستحالة الترجيح من غير مرجّح (١).

الظاهر كما قيل إنّ هذا التعليل مستدرك في هذا الدليل ، لأنه إذا كان الأصل في الدليلين بمقتضى عموم أدلة الحجية الأعمال ينتج ما أراه المستدل من وجوب الجمع ، ويمكن توجيهه إمّا بأنه أراد أن يستند للأصل المذكور إلى هذا التعليل دون عموم أدلة حجية مطلق الدليل كما ذكرنا ، وإمّا بأنه أراد دفع احتمال طرح أحدهما ، وحاصل الدليل على هذا أنّ الأصل في الدليلين هو الأعمال ، ولّمّا لم يمكن بظاهرهما ودار الأمر بين طرح أحدهما رأساً أو الجمع بينهما تعيّن الثاني وإلاّ فعلى الأول يلزم الترجيح من غير مرجح .

ويرد على الأول : أنه يحتمل طرح كليهما أو الأخذ بأحدهما تخييراً فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ، وعلى الثاني أيضاً أنه يحتمل الأخذ بأحدهما تخييراً .
قوله : وأخرى بأنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية وعلى جزئه تبعية (٢).

لم يتعرّض المصنف للجواب عن هذا الدليل ولعلّه لوضوح فساده ، أمّا أولاً : فلأنّ ظاهر هذا الدليل هو الجمع العملي مع أنّ المدّعى الجمع الدلالي ، وذلك لأنّ ظاهره أنّ في الجمع طرح بعض المدلول والأخذ ببعضه ، مع أنّ مقتضى الجمع الدلالي هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره مجازاً ، ويكون ذلك تمام مدلوله ، ويكون الأخذ به أخذاً بتمام المدلول دون بعضه .

(١) فرائد الأصول ٤ : ٢٠ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٢٠ .

وأما ثانياً : فبمنع الأولوية في طرح الدلالة التبعية .

وأما ثالثاً : فبمنع حجية هذه الأولوية على فرض تسليمها .

وأما رابعاً : فبما أورد عليه العلامة (رحمه الله) في محكي النهاية^(١) بأنّ في الجمع عملاً بداليتين تبعيتين وفي الطرح بأصلية وتبعية وهو الأولى .

لكن أورد عليه السيد العميد في شرح التهذيب^(٢) بأنّ أولوية الأخذ بتبعية وأصلية إنما تسلّم إذا كانا من دليلين ، أمّا إذا كانا من دليل واحد وكان التبعيتان من دليلين فلا ، لأنه مستلزم لتعطيل اللفظ الآخر وإلغائه بالكلية ، ومن المعلوم أنّ التأويل أولى من التعطيل .

وفيه : أنّ منع أولوية الطرح على الجمع لا يضرّ العلامة (رحمه الله) فيما هو بصدده من ردّ دليل الخصم ، إذ يكفي فيه منع أولوية الجمع غاية الأمر تساويه مع الطرح وهو كاف في غرضه ، هذا كلّ بالنسبة إلى الجمع التأويلي الذي لا يساعده العرف وليس عليه شاهد .

وأما بالنسبة إلى الجمع العرفي والجمع بشاهد فالأولوية مسلّمة لا لما ذكره المستدل بل لما ذكرنا فتذكّر .

قوله : ولا ريب أنّ التعبد بصدور أحدهما المعين إذا كان هناك مرجّح الخ^(٣) .

لا يخفى أنّ هذا البيان إنما يتم إذا لاحظنا المتعارضين بملاحظة الأخبار العلاجية وفي قبالتها ، أو قلنا بأنّ الأصل في المتعارضين هو الترجيح إذا كان

(١) نهاية الوصول : ٤٥٣ .

(٢) منية اللبيب : ١٦٩ (مخطوط) .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ٢٦ .

لأحدهما مزية على الآخر أو التخيير إن لم يكن، وأمّا مع الاغماض عن الأخبار العلاجية والقول بأنّ الأصل في المتعارضين التساقط فلا يجري، إذ لا متيقن في البين من السندين .

وأيضاً يرد عليه : أنّ هذا البيان مستدرك غير محتاج إليه في إثبات مطلوبه، إذ يكفي في ردّ قاعدة الجمع ما ذكره قبل هذه العبارة من أنّ دليل الأخذ بالسندين معارض بدليل الأخذ بالظاهر، مع أنّ هذا البيان في نفسه غير تامّ، لأنّ الواحد المتفق على التعلّد بصدوره لو كان متيقن التعلّد باليقين الوجداني صح أن يقال إنّ الأمر يدور بين الأخذ بظاهره وسند الآخر، لكن الأمر ليس كذلك، فيكون دليل التعلّد به إمّا نفس ذلك الاتفاق أو عموم دليل التعلّد بالسند مطلقاً، أمّا الثاني ففيه أنّ نسبة الدليل إلى المتعارضين سواء، وأمّا الأول ففيه : أنه يرجع إلى الإجماع التقييدي الذي لا نقول بحجّيته، لأنّ القائل بالجمع يأخذ بالسند بلا ظهور، والقائل بالترجيح يأخذ بأحد السندين وظهوره مع طرح الآخر، فكل منهما يقيد الجامع بشيء مشكوك فيه عندنا^(١).

قوله : لكّنه فاسد من حيث إنّ ترك التعلّد الخ^(٢).

الظاهر أنّ الحق مع المتخيّل، لأنّ ترك التعلّد بظاهر ما عدا الواحد المتفق عليه مخالف للأصل بعد الأخذ بسنده على ما يقول به الجامع، وليس مخالفاً

(١) أقول : فيه تأمل، لأنّ تساوي نسبة دليل حجية السند إلى المتعارضين لا ينافي الأخذ بأحدهما لامكانه، وعدم الأخذ بكليهما لعدم إمكانه، وكذا الأخذ بسند واحد عند من يقول بالجمع أو الترجيح ليس مقيداً بشيء بل مقارن لعدم الأخذ بالظاهر عند الجامع ولعدم الأخذ بالسند الآخر عند القائل بالترجيح .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٢١ .

للأصل لو لم يؤخذ بسنده كما يقول به من يقول بالطرح ، وبالجمله لازم الجمع طرح ظاهرين ولازم الطرح طرح سند واحد .

ثم إنه يظهر من تمام بيانه هذا أنَّ التعارض واقع بين ظاهر الخبر المتفق على صدوره وبين سند الآخر ، وليس كذلك بل التعارض حقيقة بين الخبرين ويقع التعارض بين سنديهما بالتبع ، نعم علاج التعارض يحصل برفع اليد عن ظاهر المتفق على صدوره أو برفع اليد عن سند الآخر ، وهذا لا يجعل التعارض بينهما ، فإنَّ التعارض معنى وعلاج التعارض معنى آخر لا يلزم أن ينطبق مورد أحدهما على مورد الآخر .

قوله : توضيح الفرق وفساد القياس^(١).

الإنصاف أنَّ القياس في محله ، ودعوى أنَّ قطعية الصدور قرينة على إرادة خلاف الظاهر مدفوعة بأنه إن كانت قرينة بحيث يفهم منه العرف المعنى التأويلي فلا كلام ، ونفرض في الظنيين مثله بأن يفهم العرف بملاحظة التعبد بصدور الخبرين المعنى التأويلي ، وإن كانت قرينة بمعنى حصول القطع بارادة المعنى التأويلي وجداناً فالفرق بينه وبين الظنيين وإن كان حاصلًا بحصول صفة القطع فيه دون الظنيين إلاَّ أنَّ الحجة في الحقيقة في الأول نفس القطع دون الخبر ، وإن كانت قرينة بمعنى أنَّ العقل يحكم بأنه لو أُريد من المتعارضين معنى تعيّن أن يكون هو هذا المعنى التأويلي فمنع حجية هذا المعنى بل نذره في سنبله .

قوله : وهما حاكمان على ظهوره^(٢).

يمكن أن يقال في الظاهرين أيضاً سند كل منهما حاكم على ظهور الآخر ،

(١) فرائد الأصول ٤ : ٢٢ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٢٣ .

لأنّ الشك في إرادة الظاهر من كل منهما إنّما نشأ من الشك في صدور الآخر ويلزم ذلك الحكم بصدورهما وطرح ظاهرهما والحكم بارادة المعنى التأويلي المعيّن أو غير المعيّن والحكم بالإجمال .

ويمكن أن يقال في النص والظاهر أنّا نمنع كون المعارضة بين سند النص ودلالته مع ظهور الظاهر ، بل المعارضة بين سند النص وسند الظاهر ، كما أنّ دلالتهما أيضاً متعارضة ، نظير ما مرّ في الظاهرين فتأمل .

قوله : لكن ظاهره مخالف للإجماع الخ^(١).

إن كان الإجماع القائم على عدم إرادة ظاهر الخبر قرينة عرفية على إرادة المعنى التأويلي فالقياس في محله ، لكنه خارج عن محل النزاع ، إذ لا كلام فيه في المقيس أيضاً إن ساعده العرف ، وإن قام الإجماع على عدم إرادة الظاهر ومع ذلك لا يفهم العرف من الخبر المعنى التأويلي وإنّما يحكم به العقل بأنه لو كان الخبر صادراً وأريد منه معنى لكان المراد هو المعنى التأويلي ، فلا نقول باعتباره لعدم الدليل عليه فالحكم في المقيس عليه أيضاً غير مسلم .

قوله : وأمّا لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر الخ^(٢).

في المسألة وجوه بل أقوال ستة : الأول ما في المتن من عدم الجمع ولو قيل بالجمع في القسم الأول وهو ما يتوقّف الجمع فيه على تأويلين ، واستند في ذلك إلى وجهين :

الأول : أنه لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما وأنّ أحدهما لا بعينه مأوّل لم يترتب عليه أزيد من الأخذ بأحدهما وحاصله : أنّ الجمع هنا يكون مساوياً

(١) فرائد الأصول ٤ : ٢٣ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٢٧ .

للطرح بحسب ما يفيد في مقام العمل ولا تفاوت بينهما ولا ثمرة فلا أولوية لمثل هذا الجمع على الطرح .

وفيه : مضافاً إلى منع المساواة وحصول الثمرة في الرجوع إلى الأخبار العلاجية وعدمه وفي مثل النذر وشبهه ، أنّ عدم الفرق والمساواة في مقام العمل لا يوجب رفع اليد عمّا اقتضاه الدليل ، فإذا دلّ الدليل على الجمع دون الطرح يجب الأخذ بمقتضى الدليل وإن كان مطابقاً لما يلزم العمل به على تقدير عدم الجمع ، وليس هذا إلّا مثل الدليل الدال على حكم مطابق للأصل في المسألة فلا يرفع اليد عن هذا الدليل لأجل كون مفاده يتحد مع الأصل في المسألة .

الثاني : أنه لا معنى للتعبّد بصدور المتعارضين والحكم باجمالهما .

وفيه : أنه لا محذور فيه ، فيكونان في عرض سائر الأخبار المجملة غير المتعارضة ، فلا ريب أنه يحكم بصدورها و يترتب عليها بعض الآثار كنفى ما عدا محتملاتها ، كما أنه يحكم في المتعارضين بنفي الثالث .

الثاني : عكس الأول وهو القول بالجمع على تقدير عدم الجمع في القسم الأول مستنداً إلى أنّ القول بعدم الجمع في القسم الأول مستند إلى كون الأخبار العلاجية أو الإجماع العملي على عدم الجمع مانعاً عن العمل بأصالة الجمع ، والمانع فيما نحن فيه مفقود لاختصاص الأخبار العلاجية وكذا الإجماع بالقسم الأول .

وفيه : منع الاختصاص فيهما كما لا يخفى .

الثالث : ما أشار إليه في المتن في قوله : وقد يفصل - إلى قوله - فيستبعد

الطرح في مادة الاجتماع .

وفيه : أنه لا استبعاد في التفكيك والقول بأنّ الخبر حجة في مادة افتراقه وليس بحجة في مادة الاجتماع ، ولذا قالوا إنه إذا كان الخبر مشتملاً على فقرات

بعضها مخالف للاجماع أو لدليل قطعي لا يسقط حجيته بالنسبة إلى باقي فقراته .
الرابع : ما قيل من التفضيل بين ما إذا كان المعنى التأويلي في أحدهما متحداً وفي الآخر متعدداً ، وبين ما كان المعنى التأويلي متحداً فيهما أو متعدداً فيهما ، فيجمع في الأول إذ به تحصل لنا فائدة بخلاف الثاني .
 وفيه : أنه استحسان ضعيف لا اعتبار به .

الخامس : مساواة هذا القسم مع القسم الأول مطلقاً . وهذا هو الحق الحقيقي بالقبول لجريان أدلة القولين فيه أيضاً طابق النعل بالنعل .

السادس : ما حكي عن بعض مشايخنا وهو التفصيل في العموم من وجه بين ما إذا كانا متناقضين بالنفي والاثبات كما إذا قال أكرم العلماء وقال لا تكرم الفساق فإنه لا يجمع ، وبين ما إذا كانا متضادين فيجمع مثل ما إذا قال إن ظهرت اعتق رقبة وقال أيضاً إن ظهرت فأكرم مؤمناً مع العلم بوحدة التكليف ، فالنسبة بينهما عموم من وجه ، لأنّ عتق الرقبة أعم من أن يكون بالمؤمنة وبالكافرة وإكرام المؤمن أعم من أن يكون بعتق رقبة عبد مؤمن أو غيره ، ولا تعارض بينهما في مادة الاجتماع ، بل التعارض باعتبار مادتي الافتراق ، ويجب الجمع بينهما بعتق الرقبة المؤمنة .

وفيه : أنه ليس هذا تفصيلاً في مقامنا ، لأنّ المثال الثاني من قبيل المطلق والمقيّد في موردين ، فإنّ قوله اعتق رقبة مطلق من حيث الكفر والإيمان ، وقوله أكرم مؤمناً مطلق من حيث العتق وغيره ، فيقيّد إطلاق كل منهما بقيد الآخر ، وليس الوجه في ذلك وصف التضاد بينهما ولذا يجمع في مثل اعتق رقبة ولا تكرم كافراً مع أنّهما متناقضان ، ولا يجمع في مثل أكرم العلماء وأهن الفساق مع أنّهما متضادّان .

قوله : ولو خص المثل بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي (رحمه الله) ^(١).

قال المحقق القمي بعد نقل عبارة الشهيد كما في المتن : والتحقيق فيه أنّ ذلك يصح بعد ملاحظة التراجع في البينتين وانتفائها وتعادلهما ، وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لا مكان استناد التنصيف إلى ترجيح بيّنة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده ، أو ترجيح بيّنة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر - إلى أن قال - ويمكن استناده إلى التعارض والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يدها عليها ولم يكن هناك بيّنة - إلى أن قال - فيحكم بالشركة لرفع التحكّم ^(٢) انتهى .

ولا يخفى أنّ الاحتمال الثاني يجري في الصورة الثانية أيضاً ، وكيف كان فالحق أنّ الجمع بهذا الوجه الذي سمّيناه في صدر المسألة بالجمع العملي لا دليل عليه ، لا في أدلة الأحكام ولا في الأمارات القائمة على الموضوعات كاليّنة ، بل الدليل قائم على خلافه في أدلة الأحكام وهو الإجماع العملي وإطلاق الأخبار العلاجية وما يقال إنّ مخالفة قطعية لمقتضى الدليلين ، ولا يخفى أنه في الجمع الدلالي لا يلزم مخالفة قطعية لواحد من المتعارضين ، إذ يحمل الكلام فيه على معنى آخر ولا نخالفه . لكن فيه أنه إن أريد القطع بمخالفة الحكم الواقعي فلا يلزم ذلك من الجمع المذكور لاحتمال كذب كلا الخبرين ، وإن أريد القطع بمخالفة الحجة الظاهرية فإنه لازم على أي تقدير قلنا بالجمع أو الطرح ، إذ كما أنّ لازم الجمع طرح كل من الدليلين في بعض مدلوله كذلك لازم الطرح طرح أحدهما في

(١) فرائد الأصول ٤ : ٢٩ .

(٢) القوانين ٢ : ٢٧٩ .

تمام مدلوله .

قوله : وإن كان ذلك أيضاً لا يخلو عن مناقشة يظهر بالتأمل^(١).

يحتمل أن يكون مراده أن كون التنصيف في الصورة الثانية أيضاً من باب الجمع محل مناقشة ، إذ لعله من باب تساقط البينتين كما نقلناه عن المحقق القمي (رحمه الله) أيضاً في ذيل كلامه ، ويحتمل أن يكون مراده تضعيف توجيه التنصيف في الصورة الأولى بما ذكره المحقق القمي من كونه من جهة تقديم بينة الداخل أو الخارج ، وذلك بأن يقال إن كون المسألة متفرّعة على تقديم بينة الداخل أو الخارج مبني على القول بأن يد كل منهما ثابتة على النصف فيما إذا كان المدّعى به في يديهما ، وهو في محل المنع ، بل يمكن أن يقال إن يد كل منهما ثابتة على الكل ، ودعوى عدم إمكان إثبات يدين مستقلّتين على مال واحد ممنوعة .

قوله : إلا أن ما ذكر من الاعتبار^(٢).

فيه : أنه مجرد استحسان على تقدير تسليمه ، مع أنه يمكن أن يقال إنه لا فرق بين أن يكون هناك حقّان لشخص واحد أو لشخصين فكما يجب مراعاة حق الشخصين بما أمكن كذلك يجب مراعاة حق شخص واحد بما أمكن .

قوله : لأنّ دليل الحجية مختص بغير التعارض^(٣).

وقد يتمسك بوجه آخر وهو أنّ عموم أدلة حجية الأمانة بالنسبة إلى المتعارضين من قبيل العام المخصص بالمجمل الساقط عن الحجية في مورد الإجمال ، وذلك لأنّا نعلم إجمالاً أنّ أحد المتعارضين غير واجب العمل إمّا لأنه

(١) فرائد الأصول ٤ : ٢٩ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٣١ .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ٣٣ .

غير صادر وإمّا لأنه صادر على جهة التقية وإمّا لأنه أريد به غير ظاهره ، ولما كان ذلك الخبر مشتبهاً فيما بين المتعارضين صار العام المثبت لحجية الأمانة كلية مجملًا بالنسبة إليهما لا يجوز التمسك به في شيء منهما .

وفيه أولاً : النقض بما لو علم بكذب أحد الخبرين من غير تعارض بينهما ، مع أنّ الظاهر عدم التزام المستدل بالإجمال فيه ، اللهم إلا أن يلتزم به . وثانياً : منع كونه من قبيل المخصص بالمجمل ، إذ لا وجه للتخصيص وخروج أحد المتعارضين عن عموم الدليل ، لأنّ ملاك الحجية ليس هو مصادفة الأمانة للواقع ، بل الخبر غير المصادف للواقع أيضاً حجة إذا اجتمع فيه شرائط الحجية من العدالة والضبط وغيرهما ما لم يعلم تفصيلاً كذبه أو كونه صادراً على وجه التقية أو أريد به معنى تأويلي ، وهذا هو الملاك في الحجية وهو موجود في المتعارضين الواجدين لشرائط الحجية ، نعم إن كان هناك خبران مثلاً وعلّمنا أنّ أحدهما غير جامع لشرائط الحجية واشتبّه شخصه عندنا فهذا من قبيل التخصيص بالمجمل .

وبالجملة مقام الحجية مقام ومقام مصادفة الواقع مقام آخر ، ولا يعتبر في مقام الحجية مصادفة الحجة للواقع ، بل الخبر غير المصادف واقعاً حجة واقعاً بحيث لو طرحناه فقد طرحنا الحجة الواقعية ، وما نحن فيه نظير الأصلين اللذين نعلم بمخالفة أحدهما للواقع كما لو توصّأ بمائع مردد بين الماء والبول فإنّ كلّاً من أصالة بقاء الحدث وبقاء طهارة البدن جار يشمله دليل الحجية لتامة ميزان الأصل في كل منهما ، ولا يضر العلم الاجمالي بكون أحدهما مخالفاً للواقع ، نعم لو لزم من إجراء الأصلين طرح تكليف منجز لا نعمل بواحد منهما رعاية لذلك التكليف ، وبمثله أيضاً نقول فيما نحن فيه إذا كان هناك خبران قد علّمنا بأنّ العمل بهما يلزم طرح تكليف لا يجوز العمل بواحد منهما فليتأمل ، وقد مر في رسالتي أصالة البراءة والاستصحاب شطر من هذا الكلام .

وثالثاً: أنَّ المسلم من عدم جواز التمسك بالعام المخصص بالمجمل هو فيما إذا كان المخصص متصلاً حيث لم ينعقد ظهور للعام مع اقترانه بمثل هذا المخصص كما لو قال أكرم العلماء إلّا زيداً وكان زيد مردداً بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر، وأمّا إذا كان المخصص منفصلاً بعد انعقاد ظهور العام فلا نسلم إجمال العام بمعنى سقوطه عن الظهور، فلو ورد أكرم العلماء وورد أيضاً لا يجب إكرام زيد وكان مردداً نحكم بوجوب إكرام كلا الزيدين أخذاً بعموم العام، نعم لو لزم من الأخذ بالعموم طرح تكليف منجز لا نأخذ به من هذه الجهة كما لو قال: لا يجب إكرام العلماء، وقال أيضاً: أكرم زيداً وكان زيد مردداً، فإنّ الأخذ بالعموم مستلزم لطرح التكليف بوجوب إكرام أحد الزيدين منجزاً، ففيه يجب إكرامهما مقدمة لامتنال الواجب ويطرح الظهور بالنسبة إليهما^(١).

قوله: ولا ريب أنّ وجوب العمل عيناً بكل من المتعارضين ممتنع^(٢). يمكن أن يقال بشمول دليل حجية الأمانة للمتعارضين وإرادة إيجاب العمل بكل منهما عيناً نظير المتزاحمين، لكن العقل يحكم بسقوط فعالية أحدهما قضية لعدم إمكان العمل بكليهما، فكل منهما واجب العمل إلّا أنّ أحدهما منجز والآخر غير منجز.

ويمكن أن يراد من دليل وجوب العمل بالأمانة القدر الجامع بين الوجوب العيني والتخييري لئلا يلزم استعمال اللفظ في معنيين، فإنّ الجامع بينهما معقول

(١) أقول: في المثال السابق أيضاً يسقط الظهور بالنسبة إلى زيد قطعاً، لكن لما كان أحد الزيدين باقياً تحت العام لم يعلم بغروجه فيجب إكرامه، ولما كان مشتبهاً يجب إكرام كلا الزيدين مقدمة للعلم بالامتنال لا لأجل التمسك بالظهور فتدبر.

وهو مطلق اللزوم والحتمية لكن إرادة هذا المعنى خلاف الظاهر .

ثم لا يخفى أنه إن دل دليل حجية الأمانة على جعل مؤدّاهها حكماً شرعياً وإن خالف الواقع كما يظهر من المصنف في غير موضع فلا ريب في أنّ شموله للمتعارضين فاسد ، لأنه راجع إلى جعل حكيمين متناقضين وهو ممتنع ، إذ كما أنّ جعل حكيمين واقعيين متناقضين ممتنع كذلك جعل حكيمين ظاهريين متناقضين أيضاً ممتنع ، ولعل هذا مراد من قال بأنّ التعارض في الأدلة غير معقول ، وإن دل الدليل على جعل نفس الأمانة كاشفاً تعبدياً عن الحكم الواقعي ويكون المجعول على هذا من قبيل الوضع لا التكليف ، فحينئذ يمكن فرض التعارض لأنّ الكاشف التعبدية قد يصادف وقد لا يصادف ، والعلم بعدم مصادفة أحدهما لا ينافي كونه مجعولاً بعنوان الكشف غاية الأمر أنه لا يمكن العمل بهما معاً فلا بدّ في مقام العمل من التماس طريق يرشد إلى وجه العمل من عقل أو نقل ، هذا كلّ بناء على كون الأمانة كخبر الواحد حجة على وجه الطريقة .

وأما بناء على السببية فلا مانع من شمول دليل الحجية للمتعارضين ويكون من قبيل المتزاحمين ، ولا بأس بالاشارة إلى تحقيق هذا المبنى اجمالاً فنقول : اعتبار الأمانة من باب الطريقة يراد منه اعتبارها لمجرد الايصال إلى الواقع بحيث لو تخلّفت عن الواقع لا يدرك من العمل بها شيء من المصلحة لا مصلحة الواقع ولا غيرها .

وأما اعتبارها من باب السببية فيتصوّر على وجوه ، الأول : أن يكون عنوان تصديق العادل في خبره مثلاً ذا مصلحة أو جبت إيجابها فهو الواجب شرعاً صادف الواقع أم خالف .

الثاني : أن يكون الواجب شرعاً نفس مؤدّى الخبر ، وإخبار العادل به أوجب فيه مصلحة مقتضية للايجاب طابق الواقع أم لا ، والفرق بين الوجهين أنه

على الأول لو أخبر عدلان بشيء كان العمل به عملاً بواجبين ، وعلى الثاني يكون عملاً بواجب واحد .

الثالث : أن يكون مؤدّي الخبر بدلاً عن الواقع عند تخلفه عنه ، والفرق بينه وبين الأولين أن الحكم الشرعي على الأولين ليس سوى مؤدّي الأمانة وليس في الواقع مع قطع النظر عن الأمانة سوى شائبة الحكم ، فإن صادف الأمانة ذلك الحكم الشائبي يصير حكماً فعلياً ، وإن خالفه يكون الحكم الفعلي مؤدّي الأمانة ويبقى في الواقع مجرد شائبة الحكم ، وأمّا على الثالث يكون كل من الواقع ومؤدّي الأمانة في صورة التخلف حكماً شرعياً على البديل كل في حال .

الرابع : أن تكون مؤدّيات الأمارات أحكاماً ظاهرية نظير مقتضيات الأصول العملية ، وهذا المعنى الأخير مصرح به في كلام المصنف على ما سيأتي في المتن ، وهو المناسب في المقام لجعله في مقابل الطريقة والتكلم عليهما ، إذ المعاني الثلاثة الأول من التصويب الباطل كما لا يخفى ، لكن المصنف (رحمه الله) جرى في بيان تأسيس الأصل في المسألة على المعنى الأول فتنظّن .

ثم لا يخفى أن الحق المحقق اعتبار الأمارات سيّما أخبار الآحاد من باب الطريقة ، لظهور أدلة اعتبارها في أن المقصود منها ليس إلا إدراك الواقع ، وكذا ظاهر الأخبار العلاجية أيضاً ذلك ، لأنّ ما ذكر فيها من المرجحات ليس إلا ما يكشف عن كون الراجح أقرب إلى الواقع وهذا المطلب من الواضحات ، وكون اعتبار الأمانة من باب السببية مجرد فرض لا حقيقة له .

ثم لا يخفى أن المصنف (رحمه الله) عنون البحث بالمتكافئين أولاً ثم عدل عنه ظاهراً بتحرير الأصل في المتعارضين ، وكان الأنسب العكس بمعنى أنه كان المناسب أن يحرّر أولاً أن الأصل في المتعارضين هل هو الترجيح أم لا ، ثم يحرّر أنه بعد عدم الترجيح أو عدم القول به هل الأصل هو التساقط أو التخيير أو التوقّف

أو الاحتياط ، فنحن نقول أولاً إنّ الأصل في المتعارضين هو الترجيح بناء على الطريقة ، وذلك لأننا إذا فرضنا أنّ اعتبار الأمانة من باب الطريقة وأنّ الغرض من اعتبارها ليس إلّا الوصول إلى الواقع ، وعلمنا أنّ أحد المتعارضين أقرب إلى الواقع نوعاً لقوة مناط الإيصال فيه دون صاحبه كأن يكون راوي أحد الخبرين مثلاً أصدق أو أعدل أو أفقه ونحو ذلك ، نعلم أنه هو الحجة في هذا المورد دون صاحبه ، لكونه أدخل في الغرض المطلوب من جعل الأمانة ، وعليه بناء العقلاء في العمل بالطرق النوعية ، وأمّا بناء على السببية فلا يأتي هذا الوجه لأننا لم نعلم ملاك الحجية ومصلحتها الواقعية كي نحكم بقوة ذلك المناط في أحدهما لو كان هناك رجحان بالنسبة إلى الآخر في المناط ، ثم نقول لو لم يكن مرجح بناء على الطريقة كما هو كذلك على السببية أو لم نقل بالترجيح فالأصل هو التسايط دون الوجوه الأخر ، أمّا على السببية فواضح ، لأنّ جعل حكّمين ظاهريين متناقضين محال عقلاً ، كما أنّ جعل الواقعيين المتناقضين محال ، فلا يمكن شمول الدليل لهما ، وشموله لأحدهما تخييراً مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيين مع أنه خلاف ظاهر الدليل لأنه ظاهر في الوجوب العيني ، كما أنّ إرادة القدر المشترك بينهما أيضاً خلاف ظاهر الدليل ، وأمّا بناء على الطريقة فإن قلنا إنّ معنى جعل الأمانة بناء عليها جعل مودّي الطريق بمنزلة الواقع كما هو مختار المصنف فالأمر كما قلنا بناء على السببية ، لأنّه يرجع إلى جعل المتناقضين إلى آخر ما مر ، وإن قلنا إنّ معناه جعل الكاشفة للأمانة فإنه وإن كان ممكناً ولا منافاة بين كون كل من المتعارضين متصفاً بالكاشفة التعبدية فيكونان مشمولين للدليل ، إلّا أنه لما كان مقتضاهما متناقضين لا يؤخذ بشيء منهما فعلاً ، فلا يتصف أحدهما بالحجية الفعلية .

قوله : فنقول إنّ الحكم بوجود الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة الخ^(١).

محصل مراده : أنّ دليل الحجية شامل للمتعارضين ، لكن وجوب العمل بكل منهما مشروط بالقدرة كما في سائر أفراد العام وسائر التكاليف ، ولما كان العمل بكلا المتعارضين غير مقدور وكان العمل بأحدهما مقدوراً وجب العمل بقدر الامكان وهو أحدهما المخير فيه ، لكن هذا كله بناء على اعتبار الأمانة من باب السببية فهو من قبيل المتزاحمين .

وفيه أولاً : أنّ هذا البيان إنما يتم لو جعلنا السببية بمعنى كون تصديق العادل من حيث هو هذا العنوان مطلوباً ، أو كون عنوان مؤدّي الخبر بما هو هذا العنوان مطلوباً ، وقد عرفت أنّ السببية بهذا المعنى يرجع محصلها إلى التصويب الباطل ، وأما إذا أريد من السببية كون مؤدّي الخبر حكماً ظاهرياً كما هو الصحيح من تصويره كما مر بل هو صريح المتن أيضاً حيث قال : لكن هذا كله على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية بأن يكون قيام الخبر على وجوب شيء واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف انتهى ، فلا يخفى أنّ البيان المذكور غير صحيح لأنّ جعل الحكمين الظاهريين المتناقضين محال كالحكمين الواقعيين فلا يشملهما الدليل .

وثانياً : أنّ ما ذكره من عدم إمكان العمل بالمتعارضين إنّما يتم فيما كان أحدهما دالاً على الوجوب والآخر على الحرمة مثلاً ، وأما في مثل الظهر والجمعة أو الوجوب والاباحة وأمثالهما فلا ريب أنّ العمل بهما مقدور بفعل الظهر والجمعة كليهما في المثال الأول والاثنيان بالفعل في المثال الثاني ، فإنّ الاباحة يجتمع مع

الفعل والترك .

وثالثاً: أن بيانه هذا يجري في الأصلين المتعارضين أيضاً فيجب أن يقول فيه بالتخير مع أنه قائل بالتساقط هناك .

قوله : أمّا لو جعلناه من باب الطريقة كما هو ظاهر أدلة حجية الأخبار الخ^(١).

قد عرفت أن مقتضى القاعدة هو التساقط حتى بناء على الطريقة ، وما ذكره من التوقّف مبني على العلم بأنّ هناك حجة معتبرة بين المتعارضين إلاّ أنه غير معيّن ، مع أن بيانه لا ينتج هذا بل ينتج التساقط كما ذكرنا فافهم .

قوله : كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين^(٢).

لا يخفى أنه إذا اشتبهت الحجة والألحجة سواء كانتا متعارضتين أو غير متعارضتين فلا يسقط الحجة منهما عن الحجية وإن لم نعلم صدق أحدهما ، ودعوى أنه يلزم أن يكون للحكم الظاهري واقعية ، مدفوعة بمنع بطلانها ، وتظهر الثمرة في أنه لا يجوز الرجوع إلى الأصل المخالف لهما على جميع الأقوال في المتعارضين على المختار وعلى السقوط يجوز .

ثم هل يرجع إلى الأصل المطابق لأحدهما ؟ الأقوى نعم ، ودعوى أن الرجوع إلى الأصل مع وجود الدليل الاجتهادي غير جائز ، مدفوعة بأنّ وجود الدليل المشتبه لا ينفع في عدم جريان الأصل .

ثم هل الأصل هنا البراءة أو الاحتياط ؟ الحق هو الأول وإن كان مفاد الخبرين هو الوجوب أو الحرمة لعدم العلم بالتكليف المقتضي للاحتياط فتأمل .
بقي شيء لا بدّ أن ينبّه عليه : وهو أنه إذا حكمنا بطرح سند أحد الخبرين

بناء على الترحيج أو التخيير أو كلاهما بناء على التساقط ، فهل يؤخذ بالخبر المطروح فيما يدلّ عليه من غير محل المعارضة أو يحكم بسقوطه في تمام مدلوله حتى بالنسبة إلى ما لا معارض له سواء كان ذلك مدلولاً مطابقاً للخبر أو تضمينياً أو التزامياً ، مثال الأول ما لو اشتمل الخبر على فقرتين إحداها معارضة للخبر الآخر والأخرى لا معارض لها ، مثال الثاني ما لو كان بين مدلول الخبرين عموم من وجه فإنه في غير مادة الاجتماع لا تعارض بينهما ، مثال الثالث ما لو كان الخبران متباينين بحسب المفهوم لكن لازم كل منهما نفي الثالث ، فبالنسبة إلى نفي الثالث سليمان عن المعارض ، أو يفصل بين الأولين فالأول والأخير فالثاني ، أو بين الأول فالأول والأخيرين فالثاني ، وجوه .

وجه الأول^(١): أن السند واحد لا يتبعّض في الحكم بالصدور إمّا صادر أو غير صادر ، ولما حكمنا بعدم صدوره بملاحظة محل المعارضة سقط من أصله ، وليس هنا سند آخر باعتبار غير محل المعارضة يحكم بصدوره ، ومن هنا لم يحكم أحد عند تعارض الأصلين وتساقطهما بالأخذ بهما باعتبار نفي الثالث .

وجه الثاني : أن المانع عن الأخذ مختص بمحل المعارضة فما وجه الطرح بالنسبة إلى غير محل التعارض .

فإن قلت : هب أنه يمكن التفكيك بين محل المعارضة وغيره في المثالين الأولين ، ولكن لا يمكن هذا التفكيك في المثال الثالث ، لأنّ نفي الثالث مدلول التزامي للخبرين ولا يعقل ثبوت الالتزام من دون المطابقة . لا يقال : إنّ هذا الإشكال يجري في المثال الثاني أيضاً ، لأنّ التضمّن أيضاً يستلزم المطابقة . لأنّنا نقول : يمكن في العامين من وجه أن يقال إنه أريد من كل من العامين بعض مدلوله

(١) [الظاهر أنّ المراد بالأول هو الحكم بسقوطه في تمام مدلوله فلا تنفل] .

مجازاً وهو غير مادة الاجتماع الذي هو محل المعارضة ، فليس هناك دلالة تضمينية بالنسبة إلى مادتي الافتراق بل دالتان مطابقتان ولو على نحو المجاز .

قلت : الممتنع ثبوت الالتزام بدون المطابقة لا وجوب العمل بالمدلول الالتزامي وعدم وجوب العمل بالمدلول المطابقي ، فإنّ المدلول المطابقي فيما نحن فيه موجود إلاّ أنه غير واجب العمل لمانع المعارضة . والحاصل أنه لا مانع من الحكم بنفي الثالث بدلالة الخبرين المتعارضين ، وأمّا عدم حكمنا بنفي الثالث في الأصلين المتعارضين فلو جود الفارق بينه وبين ما نحن فيه ، وهو أنّ الأصول لا يثبت بها لوازمها غير الشرعية ، وأيضاً الأصول لا لسان لها على نفي غير مقتضاها وإنما تثبت مقتضاها ظاهراً في مقام العمل ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه .

ويرد عليه : أنه لا معنى لأخذ بعض مدلول الخبر الذي حكم بطرح سنده ، فإنّ السند واحد والحكم بالصدق والكذب مشترك لا يتبعّض بالنسبة إلى السند ، وما ذكرت من الفرق بين الأصول والأدلة غير تامّ ، أمّا حكاية أنّ الأصول لا لسان لها على نفي غير مقتضاها بخلاف الأدلة فممنوع أشدّ المنع ، ضرورة أنّا لا نجد الفرق بين دلالة الوجوب أو الحرمة الثابتين بالدليل على نفي الاباحة أو الثابتين بالأصل ، غاية الأمر أنه في الأول ينفي الاباحة الواقعية وفي الثاني الظاهرية ، كما أنّ الوجوب والحرمة في الأول واقعيان وفي الثاني ظاهريان ، وأمّا أنّ إثبات اللازم المشترك في الأصول من الأصول المثبتة ، ففيه أنه قد يكون اللازم أمراً شرعياً إلاّ أن يلتزم في مثله بالثبوت ، مثاله ما إذا فرض أنّ أحد الاناءين في الشبهة المحصورة متيقن النجاسة والآخر مشكوك الطهارة والنجاسة ، وفرض أنه غسل بهما معاً ثوب نجس أمكن الحكم بطهارة الثوب ، لأنّ استصحاب الطهارة في كل منهما وإن كان معارضاً بالآخر إلاّ أنّ الاستصحابين متفقان في إثبات

طهارة هذا الثوب لا تعارض بينهما في هذا اللازم^(١).

(١) أقول : نسلم الحكم بطهارة الثوب لكن من جهة أنّ الاناء الذي هو مشكوك النجاسة واقعاً مع قطع النظر عن الاشتباه محكوم بالطهارة ظاهراً ، فيصير المثال نظير ما لو كان أحد الاناءين معلوم النجاسة والآخر معلوم الطهارة وغسل بهما ثوب فإنه يحكم بطهارة الثوب من جهة العلم برفع نجاسته السابقة والشك في حدوث نجاسة أخرى فيه كما أشار إليه العلامة الطباطبائي في منظومته بقوله : ولو تعاقبا على رفع الحدث لم يرتفع وليس هكذا الخبث ، ولما عرضت هذا الكلام على السيد الأستاذ (دام ظلّه) سكت ، ثم أبدل المثال بمثال آخر وهو أنّ المحدث لو وجد ماءً وتراباً قد علم بنجاسة أحدهما واشتبه فأصالة الطهارة في كل منهما وإن كانت معارضة بالآخر إلا أنّهما متفقان في لازم شرعي هو وجوب الصلاة وعدم سقوطها فافهم . أقول الأقوى هو الوجه الثاني ، وما نحن فيه نظير الدليلين القطعيين المتعارض ظاهرهما فإنه يحكم بالإجماع في مورد التعارض ويعمل بهما في مورد افتراقهما ، وما ذكر من عدم إمكان التبعيض في السند ممنوع في مقام الظاهر . ويمكن أن يقال : إنّ الشارع أمرنا بتصديق المخبر من حيث إخباره بمادة الافتراق دون مادة الاجتماع ، والتفكيك بين المتلازمين بالنسبة إلى موارد الأصول والأمارات فوق حدّ الاحصاء في الشرعيات هذا ، مضافاً إلى أنّنا نمنع عدم شمول إطلاق دليل حجية الأمانة لكلا المتعارضين لم لا يكونان حجتين لا يعمل بهما أو بأحدهما كما في القطعيين . ويؤيد ما ذكرنا أو يدل عليه استمرار سيرة الفقهاء قديماً وحديثاً من أول الفقه إلى آخره على العمل بالعمومات المتعارضة بالعموم من وجه في مادة الافتراق ، لأنّ أكثر عمومات الأحكام لها معارض كذائي فلو حكم في أحدهما أو كليهما بالسقوط في تمام مدلوله بقي أكثر الأحكام بلا دليل ، وهكذا سيرتهم في كل خبر مشتمل على فقرات بعضها مبتلى بالمعارض أو مخالف للإجماع أو دليل قطعي آخر ، وأمّا حكمهم بالتساقط في الأصلين المتعارضين بالمرّة فالسرّ فيه أنّ اللازم المشترك بينهما قلّ ما يكون أمراً شرعياً يمكن

قوله : **إِلَّا أَنَّ الْأَخْبَارَ الْمُسْتَفِيزَةَ بِلِ التَّوَاتُرَةِ قَدْ دَلَّتْ عَلَى عَدَمِ التَّسَاقُطِ** ^(١).

كون الطوائف الثلاث من الأخبار المشار إليها بالغة حدّ التواتر في محل المنع ، وأولى بالمنع كون خصوص أخبار التخيير متواتراً على ما سيذكره في المتن ، نعم كونها مستفيضة ظاهر لا سترة فيه . ولا يخفى أَنَّ الأولى والأظهر في بيان المطلب أن يقال إِنَّ أخبار التخيير تنفي التساقط ولا يعارضها أخبار التوقف وكذا مرفوعة زرارة لما سيأتي ، مع أنها لا تنافيها أيضاً من حيث الدلالة على نفي التساقط ، فافهم .

قوله : **مِنْ حَيْثُ إِنَّ التَّوَقُّفَ فِي الْفَتْوَى يَسْتَلْزِمُ الْإِحْتِيَاظَ فِي الْعَمَلِ** ^(٢).

نمنع الاستلزام المذكور ، بل التوقف في الفتوى الذي يراد منه عدم تعيين الواقع بأحد الخبرين يجامع كون حكم العمل هو الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما أو مطلق الأصل ولو كان مخالفاً لهما . وبالجملّة : لا وجه لدعوى كون أخبار التوقف نافية للتساقط بل لعلّها دالة على التساقط ، لأنّ لازم التوقف عدم الأخذ بواحد من المتعارضين .

ثم إنّ تشبيه ما تعارض فيه النصّان بعد ورود الأمر بالتوقف المستلزم للاحتياط بما لا نصّ فيه غريب ، لأنّه لا يقول فيه بالاحتياط جزمًا بل ولا غيره ما عدا الأخباريين في الشبهة التحريمية هذا ، مع أنّا لو سلّمنا أنه يستفاد من الأمر

⇒ إثباته بالأصل ولم يعلم من حالهم أنهم يطرحون الأصول المتعارضة بالمرة حتى بالنسبة

إلى اللازم المشترك الشرعي فتدبر .

(١) فرائد الأصول ٤ : ٣٩ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٤٠ .

بالتوقف كون العمل على الاحتياط لا نسلّم استفادة الاحتياط المطلق ولو كان مخالفاً للمتعارضين بل الاحتياط المطابق لأحدهما فكأنه قال توقف وخذ بما وافق منهما الاحتياط كما في مرفوعة زرارة^(١).

ثم لا يخفى أنّ ما مثّل به في المتن لما كان الاحتياط مخالفاً للخبرين من الاحتياط بالجمع في مثال الظهر والجمعة والقصر والاتمام محل تأمل واضح، لأنّ الاحتياط على هذا الوجه مطابق لهما لا أنه مخالف لهما، وتوهم كونه مخالفاً لكل واحد منهما حيث إنه دالّ على تعيين مدلوله ونفي غيره والجمع غيره، مدفوع بأنّ نفي الغير ليس مدلولاً لواحد منهما بل هو ساكت عن الغير، كيف ولو كان دالاً على نفي الغير كان الجمع مخالفة قطعية للدليلين فكيف يقال إنه احتياط مطلق فتدبر، فالمناسب أن يمثّل للاحتياط المخالف للدليلين بما إذا كان أحد الخبرين دالاً على الاستحباب والآخر على الإباحة واحتملنا نحن من عند أنفسنا الوجوب أو الحرمة أيضاً، فإنّ مقتضى الاحتياط المطلق لزوم الفعل أو الترك وهو مخالف لمؤدّي الخبرين.

وكيف كان، الوجوه المحتملة في حكم المتعادلين سبعة، ثلاثة منها مذكورة في المتن، رابعها العمل بالاحتياط بين الخبرين إن أمكن، بمعنى أنه إن كان الاحتياط مطابقاً لأحد الخبرين يؤخذ به، وإن كان بالجمع بينهما كما في مثال الظهر والجمعة والقصر والاتمام يحتاط بالجمع، وإن لم يمكن ذلك كله فالتخيير، خامسها التفصيل بين حقوق الله فالتخيير وحقوق الناس فالاحتياط، سادسها

(١) أقول: الأظهر ما في المتن، إذ لو أريد ما ذكر ومرجعه إلى الترجيح بكونه موافقاً للاحتياط لفى الأمر بالتوقف وكان المناسب أن يقول خذ بما وافق منهما الاحتياط كما في مرفوعة زرارة.

التفصيل بين المستحبات يعني غير الالتزاميات فالتخيير والواجبات يعني الالتزاميات فالاحتياط ، سابعها التفصيل بين ما لو اضطر إلى العمل فالتخيير وبين غيره فالتوقف وإرجاء الواقعة .

ثم إن الوجه الأول منها هو المشهور المنصور ، والثاني والرابع لا قائل بهما ، والثالث نسب إلى جمهور الأخباريين ، والخامس منسوب إلى الأئمة الاسترادي ، والسادس منسوب إلى الحرّ العاملي في الوسائل ، والسابع إلى ابن أبي جمهور الاحسائي .

ثم إنه قد قيل إن هذه الوجوه والأقوال بل مطلق أحكام التراجيح والتعادل إنما تأتي بناء على حجية الأخبار من باب الظن الخاص دون الظن المطلق ، فإنّ الحجة بناء عليه ما أفاد منهما الظن الفعلي ، فباب التراجيح عند من يذهب إلى حجية الظن المطلق ساقط .

وفيه : أنّ إعمال المرجحات موجب لحصول الظن أولاً ، وأنّ دليل الانسداد ينتج حجية الظن النوعي العقلاني على ما سبق في محله وهو يحصل بأعمال أحكام التعادل والتراجيح ثانياً ، وأنه بناء على كون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بالطريق دون الواقع أو الأعم منه ومن الظن بالواقع لا بدّ من إعمال المرجحات وأحكام التعادل لتحصيل الظن بالطريق فافهم ثالثاً ، وكيف ما كان تحقيق الحق من هذه الوجوه متوقف على الرجوع إلى أخبار الباب وسيأتي ما عندنا في ذلك فانتظر .

قوله : ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة^(١).

فإنه بعد ذكر جملة من المرجحات ومنها مخالفة العامة قال « قلت : ربما

كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع ؟ قال : إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر . قلت : إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع ؟ فقال : إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر «^(١) ولا يخفى أن كونها معارضة لأخبار التخيير مبنية على أن يكون الاحتياط المأمور به في الرواية مرجعاً لا مرجحاً مع أن الظاهر منها أنه من المرجحات وعليه فهو من أخبار التخيير .

قوله : وأما أخبار التوقف الخ^(٢).

وهي على ما جمعها سيدنا الأستاذ (دام ظلّه)^(٣) سبعة أخبار ، بعضها صريح في الأمر بالتوقف وبعضها ظاهر فيه ، وكيف كان أجاب المشهور على ما قيل عنها بما في المتن من حمل أخبار التوقف على زمان الحضور وانفتاح باب العلم بادراك صحبة الإمام (عليه السلام) ، وأخبار التخيير على زمان الغيبة ، وقيل في سند هذا الجمع وجوه .

الأول : أن بعض أخبار التوقف معني بملاقة الإمام (عليه السلام) فهو مختص بزمان الحضور ، ويكون هذا قرينة على سائر الأخبار المطلقة في الأمر بالتوقف بحملها عليه ، فتكون جملتها أخص مطلقاً من أخبار التخيير . وفيه : منع القرينية فإنّ المطلق والمقيّد المتوافقين في الاثبات والنفي يعمل بهما ولا يحمل المطلق على المقيّد إلاّ مع العلم بوحدة التكليف من الخارج على ما هو مقرّر في محله .

(١) المستدرک ١٧ : ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٤٠ .

(٣) [يعني به السيد الطباطبائي اليزدي (قدّس سرّه) وهو على خلاف رسم التقريرات ، وكم له نظير في الكتاب] .

الثاني : أنَّ ما دلَّ منها على التوقف في زمان الحضور لا شك في كونها أخص مطلقاً من أخبار التخيير فيخصص به أخبار التخيير فيكون أخبار التخيير بعد هذا مختصاً بزمان الغيبة ، وحينئذ إذا لوحظت مع مطلقات أخبار التوقف تكون أخص مطلقاً منها فتخصص بها ، وبوجه آخر لا يمكن تقديم أخبار التوقف على أخبار التخيير لأنه يلزم أن يكون أخبار التخيير حينئذ بلا مورد . وفيه : ما سيأتي من أنه يلاحظ جميع المعارضات في عرض واحد ولا يقدم ملاحظة بعضها لتقلب النسبة ، وأيضاً لمنع بقاء أخبار التخيير بلا مورد على تقدير تقديم أخبار التوقف فإنَّ موارد دوران الأمر بين المحذورين وعدم إمكان الاحتياط تكفي في كونها المراد من أخبار التخيير .

الثالث : أنَّ أخبار التوقف نص بالنسبة إلى زمان الحضور لكونه الفرد المتيقن منها ظاهر بالنسبة إلى زمان الغيبة ، وأخبار التخيير بالعكس ، فيقدم نص كل منهما ويصير منشأ لطح ظاهر الآخر نظير الجمع المحكي عن الشيخ (رحمه الله) في قوله (عليه السلام) « ثمن العذرة سحت »^(١) مع قوله (عليه السلام) « لا بأس ببيع العذرة »^(٢) وفيه : أنَّ مثل هذا الجمع مردود بما تقرر في محله من أنَّ تيقن إرادة فرد من الخارج لا يصير منشأ للأظهرية بحسب اللفظ حتى يكون وجهاً للجمع . والأولى أن يقال في سند هذا الجمع : إنَّ أخبار التوقف ظاهرة في اختصاصها بحال الحضور بقرينة قوله « حتّى تلقى إمامك » أو « تلقى صاحبك » أو « تلقى من يخبرك » على اختلاف التعبيرات ، وأخبار التخيير ظاهرة في اختصاصها بحال الغيبة بقرينة قوله (عليه السلام) في بعض أخباره « موسّع عليك

(١) الوسائل ١٧ : ١٧٥ / أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ١ (باختلاف يسير) .

(٢) الوسائل ١٧ : ١٧٥ / أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ٣ .

حتى ترى القارئ (عجل الله تعالى فرجه) « لكن لا يخفى أن إطلاق باقي أخبار التخيير كاف في بقاء المعارضة ، إلا أنه يرجع إلى معارضة الخاص والعام المطلقين ، فيخصص عموم أخبار التخيير بالنسبة إلى زمان الحضور بأخبار التوقف .

وأولى من ذلك كله أن يقال : إن أخبار التوقف وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام (عليه السلام) محمولة على صورة إمكان تحصيل العلم فيما بعد ، وإمكان تأخير الواقعة وعدم العمل معجلاً إلى آخر الأزمدة التي يرجى فيه حصول العلم ولقاء الإمام (عليه السلام) كناية عن تحصيل العلم فيما سيأتي من الزمان ، وأخبار التخيير محمولة على صورة عدم رجاء حصول العلم فيما بعد أو عدم إمكان إرجاء الواقعة .

وكيف كان مقتضى التحقيق هو ترجيح أخبار التخيير والعمل عليه دون أخبار التوقف ، إما لما ذكر من اختصاص أخبار التوقف بزمان الحضور أعني بما يمكن فيه تحصيل العلم فيما يمكن فيه إرجاء الواقعة ، وإما بحمل أخبار التوقف على التوقف في تعيين الواقع فكأنه قال في صورة وجود أحد المرجحات عيّن الواقع في الراجع من الخبرين وعند عدم وجود المرجح أعزب عن تعيين الواقع وتوقف ، ولم يعين حكم العمل ، لكن أخبار التخيير قد عيّن حكم العمل في التخيير . وإن شئت فقل إن أخبار التوقف والاحتياط إرشاد إلى حكم العقل إلى أنه عند عدم إمكان تعيين الواقع ولو تعبداً بأحد المرجحات يبقى التخيير المقتضي للوقفة ويبقى حسن الاحتياط المحرز للواقع لو أمكن ، وهذا نظير ما قلنا وفاقاً للماتن في توجيه أخبار التوقف والاحتياط الواردة في مطلق الشبهة في قبال أدلة البراءة على ما مر مفصلاً في رسالة أصل البراءة .

ويقرب ما ذكرنا ما عن الكاشاني من حمل أخبار التوقف على الاستحباب بدليل أن أخبار التخيير نص في ترخيص الأخذ بالخبر وأخبار التوقف في وجوبه

فيقدّم النص على الظاهر كما في نظائره . ويؤيّد المختار بل يدل عليه أنّ أخبار التخيير أظهر دلالة وأكثر عدداً وأبعد عن التأويل ، وما مر من حملها على زمان الغيبة بعيد في الغاية ، ضرورة كون مقام السؤال والجواب كالنص في بيان الحكم الفعلي بالنسبة إلى السائل لا حكم من يأتي بعد مائة سنة أو أزيد ، هذا كله . مضافاً إلى أنّ عمل المشهور على أخبار التخيير والترجيح منهم لم يكن إلّا عن مستند صحيح يبعد خطائهم فيه . وبالجمله فمن مجموع ما ذكر يطمئن الفقيه أنّ المرجع في المسألة أخبار التخيير دون أخبار التوقف والاحتياط .

ثم لا يخفى أنّ من لم يترجح عنده أخبار التخيير أو التوقف وحصل التكافؤ عنده يرجع إلى الأصل في المسألة أعني في مسألة التعارض ، فإن كان الأصل عنده أصالة التخيير يتخيّر بين الأخذ بأخبار التخيير (ويحكم بالتخيير بين الأخذ بكل من الخبرين في المسألة الفرعية فيوافق المختار في هذه الصورة من حيث العمل) أو الأخذ بأخبار التوقف فيخالف ، إلّا أن يجعل التخيير استمرارياً فيمكن الموافقة أيضاً ، وإن كان الأصل عنده التساقط يرجع إلى الأصل في المسألة الفرعية ، وإن كان الأصل عنده الوقف يتوقف ويرجع إلى الأصل الموجود في المسألة الأصولية أعني في مقام الأخذ بالحجة دون الأصل في المسألة الفرعية ، وقد ذكرنا سابقاً أنه بناء على الوقف يرجع إلى الأصل المطابق لأحد المتعارضين دون الأصل المخالف لهما ، والظاهر أنه لا أصل هنا مطابقاً لأحدهما ، لأنّ كلا المتعارضين هنا مخالف للأصل ، إذ الأصل عدم الوقف والاحتياط ، وكذا الأصل عدم التخيير لأنّ التخيير يقتضي حجية كلا الخبرين والأصل عدمها ، فلا مناص إلّا أن يحكم بالتخيير بين الطائفتين من أخبار الباب إمّا أن يختار الأخذ بأخبار التوقف أو يختار الأخذ بأخبار التخيير ، وذلك لأنّ أصالة الوقف مبنية على أنّ المتعارضين وإن لم يكونا حجتين فعليتين في مدلولهما المطابقي لكنهما حجتان

بالنسبة إلى نفي الثالث ، وقد مرييان ذلك مفصلاً ، هذا .

ولا بأس بأن نشير إلى دليل سائر الوجوه السبعة التي ذكرناها إجمالاً فنقول : أما دليل الوجه الثاني والثالث فهو ما أشار إليه في المتن ، وأما الرابع فالوجه فيه إما ما قيل من أنّ مورد جملة من أخبار التخيير صورة الدوران بين المحذورين فيحمل عليها خاصة ويحمل أخبار التوقف على صورة إمكان الاحتياط لنصوصيتها فيها ، أو ما قيل أيضاً من أنّ أخبار الوقف أخصّ مطلقاً من أخبار التخيير لكونها عامة لصورة إمكان الاحتياط وعدمها .

ويرد على الأول أولاً : النقض بأنّ بعض أخبار الوقف أيضاً مورده صورة دوران الأمرين المحذورين كمقبولة عمر بن حنظلة^(١) بالنسبة إلى الميراث وكخبر سماعة بن مهران « قال سألت أبا عبدالله (عليه السلام) يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ والآخر ينهانا عنه ، قال : لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأله عنه » الحديث^(٢) .

وثانياً : أنّ مورد بعض أخبار التخيير خصوص صورة إمكان الاحتياط كخبر الاحتجاج عن الحميري عن الحجة (عجل الله تعالى فرجه) في استحباب التكبير بعد التشهد في الركعة الثانية حيث قال (عليه السلام) « في ذلك حديثان - إلى أن قال - وبأيهما أخذت من باب التسليم وسعك »^(٣) وكصحيحة علي بن مهزيار قال « قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام) اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في

(١) الوسائل ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

(٢) الوسائل ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٢ .

(٣) الوسائل ٢٧ : ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٣٩ (باختلاف يسير) .

السفر فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل وروى بعضهم أن لا تصلّهما إلّا على وجه الأرض ، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك ؟ فوقّع (عليه السلام) موسّع عليك بأية عملت «^(١) هذا ، مضافاً إلى أنّ المورد غير مخصص .

وعلى الثاني : مضافاً إلى ما عرفت من أنّ مورد بعض أخبار التخيير ممّا يمكن فيه الاحتياط ، أنّ حمل أخبار التخيير على ما لا يمكن فيه الاحتياط حمل على فرد نادر لا يناسبه الاطلاق في أخبار متكرّرة ، ولعلّه لذا لم يذهب إلى هذا الوجه أحد فيما نعلم .

وأما الدليل على الوجه الخامس ما عن المحدث الاستربادي من أنّ المقبولة الدالة على الاحتياط موردها من حق الناس وهو الدين والميراث ، وإذ لا فرق بينهما وبين غيرهما بالإجماع المركّب نقول بالاحتياط في مطلق حق الناس ونخصّص عموم أخبار التخيير بها . وفيه : أنّ المورد غير مخصص والعبرة بعموم الجواب على ما تقرر في محله ، مع أنّ مورد السؤال أيضاً عام وذكر الدين والميراث من باب المثال .

حجة الوجه السادس على ما حكى عن الحر العاملي (رحمه الله) خبر العيون عن الرضا (عليه السلام) وفيه بعد ذكر العرض على الكتاب والسنة « فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) أمر إلزام فاتّبعوا ما وافق نهى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) وأمره (صلّى الله عليه وآله) ، وما كان في السنة نهى إعافة أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله (صلّى الله عليه وآله) وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والردّ

إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك» الحديث^(١) تقريب الاستدلال أنه حكم بالتخيير والتوسعة في غير الالتزاميات فيدخل الالتزاميات في قوله (عليه السلام) «وما لم تجدوه» الخ فيكون الحكم فيها التوقف والاحتياط، ولا يضرّ في ذلك أن حكم التوسعة في الخبر مختص بما إذا وافق أحدهما السنّة لأنه يتم المطلوب في صورة عدم الموافقة بالإجماع المركّب.

وفيه أولاً: أن قوله (عليه السلام) «وما لم تجدوه» كما أنه يشمل الالتزاميات يشمل غير الالتزاميات، ولا وجه للاحاقه بما إذا كان هناك مرجّح من موافقة السنّة ودعوى الإجماع المركّب فيه كما ترى سيّما في مثل هذه المسألة غير المعنونة في أكثر التصانيف مع هذا الاختلاف بين من تعرّض لها.

وثانياً: أن الظاهر من التوسعة والرخصة في الخبر هو التوسعة الموجودة في نفس الحكم حيث إنه غير الزامي يجوز مخالفته، ولذا جعله مورداً للتخيير والتوسعة مع وجود المرجح من موافقة السنّة.

حجة الوجه السابع: أن أخبار التخيير محمولة على صورة الاضطرار إلى العمل، وأخبار التوقّف وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام (عليه السلام) محمولة على صورة عدم الاضطرار وإمكان الإرجاء، ولعلّ المستدل حمل التوقف على السكون وعدم العمل، والشاهد على هذا الجمع خبر سماعة بن مهران قال «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ والآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك (عليه السلام) فتسأله عنه. قلت لا بدّ

أن نعمل بأحدهما ، قال : خذ بما فيه خلاف العامة ^(١) وهذا الخبر وإن لم يتعرّض لحكم التخيير أصلاً إلا أنه لما جعل فيه حكم الترجيح مشروطاً بضرورة العمل علمنا أن حكم التخيير المتأخر عنه في الرتبة أولى بذلك .

وفيه : أن هذا الخبر غير معمول به بالنسبة إلى مدلوله وهو حين وجود المرجح فكيف يؤخذ بلازمه ، لأنّ الترجيح مقدّم على الاحتياط أو التوقف والتخيير اتفاقاً وقد قدّم التوقّف فيه على الترجيح ، فإمّا أن يطرح أو يحمل على ما قبل الفحص .

واختار بعض مشايخنا المحققين وجهاً ثامناً للجمع ، وقد جمع بين ثلاثة من الوجوه المتقدمة ، فحمل أخبار التخيير على التخيير في زمان الغيبة في حق الله من حيث العمل ، وأخبار التوقف على التوقف في زمان الحضور في حق الناس من حيث الفتوى ، وذلك لأنّ المقبولة خاصة بحق الناس فهي أخص مطلقاً من مطلقات التخيير فنقيدها بحقوق الله ، وسائر مطلقات التوقف أظهر من أخبار التخيير في زمان الحضور وهي أظهر في زمان الغيبة من حيث إنّها القدر المتيقن منها فيؤخذ بأظهرية كل في مقابل الظاهر من الآخر ، وكذا بالنسبة إلى الفتوى والعمل فإنّ أخبار التوقف أظهر في التوقف من حيث الفتوى وأخبار التخيير أظهر في التخيير من حيث العمل ، ثم أورد على نفسه سؤالاً وأجاب عنه لا يهمنّا التعرض له وإنما الغرض الإشارة ، ولعلّك تعرف ما في هذا الجمع ممّا ذكرنا في الوجوه المتقدمة ، ونزيدك ها هنا أيضاً فنقول :

إنّ ملاك الجمع المذكور أظهرية كل من الطرفين أو نصّيته مطلقاً أو في الجملة ، فاللازم الجمع بين أزيد من المجموع الثلاثة ، إذ يمكن أن يقال إنّ أخبار

التوقف أظهر فيما أمكن فيه الارجاع وأخبار التخيير بالعكس ، فحمل الثاني على صورة الاضطرار والأول على غيرها أيضاً لازم ، وأيضاً القدر المتيقن من أخبار التوقف هو الالتزامات ومن أخبار التخيير غيرها ، فينبغي حمل الأول على الالتزامات والثاني على غيرها ، لأنّ القدر المتيقن موجب للأظهرية على مذاقه هذا ، مع أنّ جمع المجلسي أيضاً جمع حسن بملاحظة أمثال تلك الأظهرية فلا وجه للعدول عنه فليتأمل جيداً .

قوله : إنّ التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيراً في عمل نفسه^(١).

يعني يعمل بمؤدّي ما اختاره من الخبرين ، لكن لا يخلو إمّا أن يكون العمل عمله بحيث لا ربط له بغيره كصومه وصلاته فلا إشكال في أنه كذلك ، وكذا إذا كان عمله مربوطاً بعمل الغير بمعنى أنّ فعله موضوع لحكم عمل غيره من المكلفين المخالف له في الرأي أو الاختيار ، وإمّا أن يكون عمله مربوطاً بغيره بمعنى أنّ عمله فعل يتقوّم به وبغيره كما إذا كان هناك خبران أحدهما يدل على بطلان البيع الفضولي والآخر على صحته وتكافئنا واختار الفقيه ما يدل على الصحة واختار فقيه آخر ما يدل على الفساد ، فهل يجوز لمن اختار خبر الصحة أن يشتري مال من اختار خبر البطلان ويترتب عليه آثار الصحة بعد إحراز الشرائط أم لا ، فعن جماعة نعم هو يحكم بالصحة ويترتب آثار الصحة والآخر يحكم بالبطلان كل على مذهبه ومختاره ، ولا ضير في كون المعاملة صحيحة بالنسبة إلى شخص باطلة بالنسبة إلى شخص آخر في مقام الظاهر ، ومثل هذا التفكيك في الأحكام الظاهرية فوق حدّ الاحضاء ، ونظير ذلك يفرض في المجتهدين المتخالفين في الرأي أو في مقلّدين لمجتهدين كذلك أو مجتهد ومقلّد كذلك والحكم في الكل

واحد .

والتحقيق خلاف ما ذكروه فإنه لا يجوز أن يرتّب على المعاملة المذكورة آثار الصحة ، وذلك لأنه كما أنّ مختاره هو حكمه في الظاهر تعبّداً كذلك مختار صاحبه أيضاً حكم ظاهري تعبّداً باعتقاده ولا يمكنه أن يخطئ صاحبه في اختياره لأنه آخذ بالحجة مثله من دون مزية لأحدهما على الآخر ، ولا يمكن أن يحكم بكون المعاملة صحيحة فاسدة معاً ولو في الظاهر ، نعم لو فرضنا أنّ الفقيه علم بالصحة بالعلم الوجداني مثلاً وكان رأي صاحبه الفساد يرتّب آثار الصحة ويخطئ صاحبه في حكمه بالفساد ، وليس فتوى صاحبه عنده حكماً شرعياً بل يقول اشتبه الأمر عليه وهو معذور ، وتمام الكلام موكول إلى مسألة الاجزاء وكتاب القضاء في الفقه .

قوله : فحكمه أن يخير المستفتي فيتخير في العمل^(١).

في المسألة احتمالات ثلاثة اثنان منها مذكور في المتن ثالثها التخيير بين أن يفتي بتخير المستفتي وبين أن يفتي بما اختار ، ويحتمل جواز التبعض أيضاً بأن يخير بعض المستفتين ويفتي بما اختار للبعض الآخر .

قوله : وأمّا وجه الثاني فلأنّ نصب الشارع للأمارات الخ^(٢).

لا يخفى أنّ هذا الدليل مبني على أن تكون الأحكام الأصولية مثل حجية الأمارات والأصول والترجيحات وأمثالها أحكاماً مشتركة بين المجتهدين والمقلّدين ، وهذه المقدّمة تحتاج إلى الإثبات فنقول : لا شك ولا ريب أنّ الأحكام الفرعية الواقعية مثل وجوب الصلاة والصوم أحكام مشتركة ثابتة في الواقع لجميع المكلفين عالمهم بها وجاهلهم سواء كان معذوراً أو غير معذور ،

ويحتمل أن تكون مؤديات الأصول والأمارات أيضاً كذلك أحكاماً واقعية ثانوية ثابتة لجميع المكلفين حتى قبل العثور عليها والأخذ بها والمجتهد بعد الفحص عنها قد يصيب وقد يخطئ ، ويحتمل أن لا يكون هناك حكم في الواقع إلا بعد العثور عليه والعلم به ، ويحتمل الفرق بين الأمارات فالأول والأصول فالثاني ، وأوسط الوجوه أوسطها ، فما لم يعلم بها ليس مكلفاً إلا بالأحكام الواقعية ، وقد مضى شطر من الكلام في هذا في رسالة الاستصحاب وفي رسالة الظن في كيفية جعل الأصول والأمارات ففيه الكفاية .

وأما الأحكام الأصولية فيحتمل فيه وجوه ، أحدها : أن تكون مثل الأحكام الفرعية الواقعية أحكاماً مشتركة بين الكل كما اختاره في المتن لعموم أدلتها لجميع المكلفين . ثانيها : أن تكون مختصة بالمجتهد لعجز المقلد عنها ولا يتعلّق التكليف بغير القادر عليه . ثالثها : الفرق بين ما تعلّق بموضوع موجود في الخارج قبل الاجتهاد والفحص كوجوب العمل بالخبر وحجية الإجماع ونحوه فالأول ، وبين ما تعلّق بموضوع لا يتحقق إلا بعد الفحص والاجتهاد كحجية الظن والقطع فالثاني لعدم تحقق موضوعه بالنسبة إلى المقلد .

والحق من هذه أوسطها ، وذلك لأنّ الأحكام الأصولية أحكام تتعلّق بكيفية استنباط الأحكام الفرعية عن الأدلة ، فلا يمكن تعلّقها إلا لمن هو أهل للاستنباط . وبعبارة أخرى أنّها أحكام إرشادية جعلت لأجل التوصل بها إلى الأحكام الفرعية لكن في حق من يمكن أن يجعلها طرقاتاً إلى الأحكام كالمجتهد ، وأما المقلد فقد جعل له التقليد طريقاً إلى الأحكام فكأنه ورد من الشرع يجب تحصيل الأحكام الفرعية العملية بالطرق المقدورة والمقلد لا يقدر على غير الأخذ من المفتي فطريق تحصيله منحصر فيه وتكليفه متعلق به فقط ، وبالجمله فقد ظهر فساد المبنى وهو كون المقلدين مكلفين بالأحكام الأصولية كالمجتهد ليكون المجتهد

نائباً عنهم في الاستنباط .

ثم إنّ الدليل المذكور مبني أيضاً على جواز التقليد للمقلّد في المسائل الأصولية كالمسائل الفرعية ، وهو في محل المنع ، لأنّ دليله ليس إلّا الإجماع والسيرة على ما هو المعتمد عندنا ، والقدر المتيقن من موردّهما هو الأحكام الفرعية ويبقى الباقي تحت أصالة عدم الجواز .

فإن قلت : حجية قول أهل الخبرة ممّا لا كلام فيه ولذا يعتمد الفقيه على قول أهل اللغة وعلماء العربية والرجال ونحوها فيما يتعلّق بصناعتهم وفنّهم ، ولا ريب أنّ الفقيه أهل خبرة المسائل الأصولية فينبغي جواز الرجوع إليه في ذلك ، ويتفرّع على ذلك جواز التقليد في جميع مباني المسائل الفرعية للمقلّد واستنتاج الفرعات بنفسه من غير أن يقلّده فيها ، أو التقليد في بعضها وتحصيل العلم وجداناً ببعضها الآخر لو أمكن أو اجتهداً ثم الاستنتاج .

قلت : حجية قول أهل الخبرة مسلّمة في الأمور المحسوسة لا الحدسيات سيّما أمثال ما نحن فيه من المطالب الغامضة التي يعمل فيها جهات من الحدس ، وأمّا التفرّيع المذكور فإن قلّد في جميع مباني المسألة فإنّه راجع إلى التقليد في المسألة الفرعية حقيقة ولا كلام فيه ، وأمّا التقليد في البعض والاجتهاد في البعض فهذا لا يجوز لما عرفت من عدم الدليل عليه ، فيجب عليه التقليد في الفروع لقيام الدليل على جوازه وإن كان رأيه مخالفاً لرأي مجتهد في بعض المباني ، نعم لو علم بفساد بعض مباني ما أفتى به الفقيه بالعلم الوجداني فالرجوع إليه مشكل ، كما أنه لو علم بأنّ فتواه مخالف للواقع لا يجوز تقليده كما هو واضح .

ثم لا يخفى أنه يستفاد من المتن هنا أنّ المراد من التخيير في المقام هو التخيير في الأخذ ويستفاد منه في مباحث البراءة أنّ المراد منه هو التخيير في العمل بيان ذلك :

أنَّ التخيير في المقام يتصوّر على وجوه ثلاثة ، الأول : التخيير الواقعي الأوّلي نظير التخيير بين الخصال ، وهو إنما يتصوّر هنا بناء على حجية الأخبار من باب السببية بمعنى أن تكون الحجة عنوان تصديق العادل من حيث هو هذا العنوان وأنه موضوع من الموضوعات ، فيرجع على هذا باب التعارض إلى باب التزام مثل التخيير بين إنقاذ أحد الغريقين إذا تعذّر إنقاذهما معاً ، وقد مرّ فساد ذلك وأنه يرجع إلى التصويب الباطل .

الثاني : التخيير الظاهري العملي بمعنى أن يكون حكم الشارع في المورد هو التخيير أيضاً كالأول إلّا أنه في مقام الظاهر دون الواقع .

الثالث : التخيير الأخذي بمعنى أن يكون مخيراً في الأخذ بإحدى الروايتين ، والفرق بينه وبين سابقه أنه بناء على التخيير العملي يحكم باباحة الفعل فيما إذا دلّت إحدى الروايتين على الوجوب والأخرى على الحرمة ، وعلى التخيير الأخذي يحكم بالوجوب لو اختار الخبر الدال عليه ويؤتى به البتة بعنوان أنه واجب أو يحكم بالحرمة لو اختار الآخر ويترك حتماً بعنوان أنه حرام ، وكذا إذا كان أحد الخبرين دالاً على وجوب الجمعة والآخر على وجوب الظهر ، فبناء على التخيير العملي يحكم بوجوبهما لكن على وجه التخيير ، وعلى التخيير الأخذي يتخيّر في الأخذ فإن أخذ بخبر الظهر يحكم بوجوبه بالوجوب التعيني ويأتي به بهذا العنوان ، وكذا إن أخذ بخبر الجمعة يحكم بوجوبها تعييناً ويقصده عند إتيانه ويتقرّب بها بهذا العنوان .

إذا عرفت هذا نقول : يظهر ممّا ذكره المصنف في رسالة أصالة البراءة في حكم الشك في التكليف الناشئ من تعارض النصّين أنه أراد بالتخيير فيه هو التخيير العملي ، وذلك لأنه جعل التخيير فيه نظير التخيير الذي يحكم به في مسألة فقدان النص ومسألة إجمال النص ، ولا ريب أنّ التخيير في المسألتين فرعياً

عملية فيكون في مسألة ما نحن فيه كذلك ، لكن يظهر منه في مقامنا هذا أنَّ المراد من التخيير هو التخيير في الأخذ لأنه جعل التخيير في الطريق وفي تعيين الحجة من الخبرين وطرح الآخر ، وسيأتي تحقيق الحق من الوجهين عن قريب إن شاء الله تعالى .

قوله : كما أنَّ العلاج بالترجيح مختص به^(١).

إن أراد من العلاج بالترجيح تشخيص ما فيه الرجحان والمزية عن غيره كما هو ظاهر بيانه فيما بعده بل صريحه ، فالمقايسة أعني مقايسة التخيير بالترجيح في غير محلّها ، وإنّما كان المناسب أن يقايس تعيين مورد التعادل وتشخيص التكافؤ وعدم المزية بالترجيح بالمعنى المذكور لا نفس التخيير ، وإن أراد من الترجيح العمل بالراجح فالمقايسة في محلّها ، لكن المقيس عليه وهو الترجيح بهذا المعنى ليس من وظيفة المجتهد حتى يتفرّع عليه كون التخيير أيضاً كذلك بالمقايسة ، بل العمل بالراجح أمر مشترك بين المجتهد والمقلّد وحكمهما في ذلك واحد كما لا يخفى^(٢).

(١) فرائد الأصول ٤ : ٤٢ .

(٢) أقول : يمكن أن يريد من العلاج بالترجيح اختيار الراجح والبناء عليه بعد تشخيص ما فيه المزية ، ويريد من التخيير اختيار أحدهما والبناء عليه ، وحينئذ تصح المقايسة والحكم في المقيس عليه أيضاً مسلّم ، والظاهر أنه أراد ذلك ، ولا يتنافى ما ذكره بعده في توضيحه من بيان تميّز موارد الرجحان عن غيره بنظر المجتهد دون المقلّد ، لأنّ غرضه التنظير بما هو من وظيفة المجتهد من مقدّمات الترجيح بالمعنى المذكور فافهم .

قوله : وإن كان وجه المشهور أقوى^(١).

التحقيق أن يقال بعد اختيار أن التخيير في المقام أخذي لا عملي لأنه ظاهر الأدلة مثل قوله (عليه السلام) « بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك »^(٢) ونحوه إن المسألة مبنية على أن الاجتهاد والاستنباط هل ينتهي حده عند تحصيل مورد التكافؤ وأن الخبرين متعادلان ولا مزية لأحدهما على الآخر ، كما أنه في موارد الترجيح ينتهي حده عند تحصيل مورد الرجحان وأن هذا الخبر مشتمل على مزية ليست في الآخر ولا يبقى بعد ذلك سوى العمل بالراجح في الثاني وبالمختار في الأول ، أم لا بل يحتاج بعد تشخيص أن المورد مورد الترجيح أو التعادل إلى الأخذ بالراجح أو المختار من الخبرين بمعنى البناء عليه وأنه حجة فعلاً وطريقه إلى حكمه ثم يتفرع عليه العمل ، فعلى الأول يكون التخيير حكماً مشتركاً بين المجتهد والمقلد لا محالة ليس وظيفة لخصوص المجتهد ، لأن المفروض أن ما هو وظيفته أعني الاجتهاد والاستنباط قد انتهى قبل ذلك ولازم ذلك أن يفتي المفتي بالتخيير ، وعلى الثاني يكون التخيير أيضاً حكماً للمفتي لأنه من وظيفته ولازمه أن يفتي بما اختار ، وحيث إن الحق في المبنى هو الوجه الأول ، فالحق هو وجوب الفتوى بالتخيير .

وربما يقال بناء على المبنى الأول أيضاً لا بد أن يفتي بما يختاره دون التخيير ، لأن المراد من التخيير هنا هو التخيير بين الطريقتين وهو مسألة أصولية لا يجوز التقليد فيها على ما مر بيانه عن قريب .

ودعوى أن التخيير في المسألة الأصولية هذه يستلزم التخيير في المسألة

(١) فرائد الأصول ٤ : ٤٢ .

(٢) الوسائل ٢٧ : ١٠٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٦ .

الفرعية فيجوز للمقلد التقليد فيها من حيث كونها فرعية لا من حيث كونها أصولية ، مدفوعة بمنع الاستلزام بل لازم التخيير في المسألة الأصولية عدم التخيير في المسألة الفرعية ، إذ مع اختيار أحدهما في الأول يتعين العمل عليه دون الآخر ، وما ذكرت نظير أن يقال إن المكلف مطلقاً مخير بين أن يقصر في صلاته أو يتم ، لأنه مخير بين اختياره السفر واختياره الإقامة وعدم السفر ، وفساده واضح .

والجواب : أن التخيير في المقام ليس من المسألة الأصولية صرفاً ، بل له جهتان ، من حيث كونه تعييناً للحجة مسألة أصولية ومن حيث كونه عبارة عن العمل بمضمون إحدى الروايتين مسألة فرعية ، ومقايسته بالتخيير بين القصر والاتمام من جهة التخيير بين اختيار السفر والإقامة باطلة ، لأن الحاضر والمسافر اللذين هما موضوعان لحكم الاتمام والقصر لا يتحققان إلا بالقصد والنية ، بخلاف ما نحن فيه فإن العمل بأحد الخبرين لا يتوقف أولاً على نية العمل به ثم العمل بل نفس العمل معروض لعنوان الأخذ أيضاً ، فمن حيث كونه أخذاً مسألة أصولية ومن حيث كونه عملاً مسألة فرعية^(١).

(١) أقول : الأظهر في المبنى المذكور هو الوجه الثاني ، فإن الأخذ بالرواية والبناء على أن الحجة هو هذا دون ذلك مما لا بد منه ، والافتاء والعمل مترتب عليه ، كيف ولو لم يكن كذلك لزم أن لا يكون المفتي أخذاً بالخبر لو لم يعمل به ولا من يقلده لعدم ابتلائهم بخصوص المسألة أو عصياناً ، وهو كما ترى إذ من الواضح أنه إن بنى على أن الطريق إلى حكم الله تعالى هو هذا الخبر من باب الترجيح أو التخيير وأفتى به يصدق أنه أخذ بالخبر وإن لم يعمل به أحد أبداً ، بل لو لم يفت به أيضاً يصدق أنه أخذ بالخبر من حيث إنه بنى عليه وجعل ذلك رأياً ومذهباً له ، وبالجمله أخذ الرواية والبناء عليه أمر وراء العمل به

بقي الكلام في مستند الاحتمالين الأخيرين اللذين أشرنا إليهما في صدر المسألة ، أمّا الأول منهما وهو التخيير بين الافتاء بالتخيير والافتاء بالمختار وينسب إلى شارح الوافية ، فالوجه فيه أن كل واحد من التخيير والمختار حكم شرعي في عرض واحد فله الافتاء بكل منهما . وأمّا الثاني وهو التخيير العام أي التخيير بين أن يختار أحد الخبرين ويفتي به لجميع مقلّديه وبين أن يختار أحد المتعارضين ويفتي لبعض مقلّديه ويختار الآخر ويفتي به للبعض الآخر ، فوجهه أن إطلاق التخيير يشمل ذلك ، وأنت بعد التأمل فيما ذكرنا سابقاً تعرف صحة هذه الكلمات وسقمها .

قوله : ولو حكم على طبق إحدى الأمارتين في واقعة الخ^(١) .

في المسألة احتمالات أربعة أو خمسة : اثنان منها مذكورة في المتن ، ثالثها : أن التخيير بدويّ إلّا أن يقصد الاستمرار في أول أخذه . رابعها : أنه استمراريّ إلّا أن يقصد البدوية عكس السابق ، وربما يذكر خامس وهو أنه مستمر قبل العمل بمعنى جواز أن يعدل عمّا اختار أولاً ويختار الآخر وبدوي بعد العمل بمعنى عدم جواز العدول بعد العمل ، والأولى أن يقال إنه راجع إلى التخيير البدويّ ، إلّا أن الاختيار والأخذ على هذا الاحتمال لا يتحقق إلّا بالعمل فما لم

⇒ مقدّم عليه ومقدّمة له ، ومجرد العمل على طبقه لا عن بناء لا يسمّى أخذاً .

ويؤيد ذلك ما ذكره في نظير المقام من أنه يجب على المقلّد أولاً البناء على تقليد المجتهد الفلاني ثم العمل على طبقه حتى أنه لو عمل كذلك من دون البناء لم يصح العمل لأنه عمل بغير حجة ، ولو بنى على الأخذ والعمل فقد قلّد وأخذ بالحجة ولا يعدّ تاركاً لطريقي الاجتهاد والتقليد .

يعمل لم يأخذ بالخبر والتخيير الأولي باق لا محالة .

قوله : لما عن النهاية من أنه ليس في العقل الخ^(١).

لا يبعد أن يكون مراده أنه ليس في العقل ما يدل على المنع عمّا يقتضيه إطلاق أدلة التخيير ولا ما يبعد وقوعه ، لأنّ نظيره واقع في تغيير اجتهاد المفتي ، ففي الحقيقة يكون الدليل هو الاطلاق وهو المقتضي ، فأشار إلى عدم المانع أيضاً لا عقلاً ولا شرعاً ما خلا ما روي^(٢) أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) قال لأبي بكر لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين ، ولعلّه أراد أنّ مثل هذه الرواية لا يصلح أن يكون مانعاً عندنا لعدم صحتها بل عدم ثبوتها عندنا ، مضافاً إلى ضعف دلالتها أيضاً حيث إنّ ظاهره القضاء دون الفتوى وفي واقعة شخصية بحيث يكون أحد الحكمين نقضاً للآخر فلا ربط له بما نحن فيه بوجه ، ويحتمل بعيداً أن يكون مراده أنّ بناء العقلاء عند عدم المانع العقلي والشرعي لشيء وعدم استبعاد وقوعه على الحكم بثبوت ذلك الشيء ، لكنه كما ترى .

قوله : كما لو تغيير اجتهاده^(٣).

الظاهر أنّ المقايسة في غير محلّها ، لأنّ مقتضى الاجتهاد الثاني بطلان الاجتهاد الأول ولذا لا يجوز له البقاء على الاجتهاد الأول بل يجب العدول عنه إلى الاجتهاد الثاني بخلاف ما نحن فيه .

(١) فرائد الأصول ٤ : ٤٣ .

(٢) نهاية الوصول : ٤٥٠ ، كنز العمال ٦ : ١٠٣ / ١٥٠٤١ .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ٤٣ .

قوله : فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما^(١).

الاطلاقات قوية سيمًا بملاحظة قوله (عليه السلام) « موسّع عليك حتى ترى القائم (عجل الله تعالى فرجه) »^(٢) وقوله (عليه السلام) « حتى تلقى إمامك (عليه السلام) »^(٣) وقوله (عليه السلام) « حتّى تلقى من يخبرك »^(٤) الناصّ في الاستمرار إلى أن يعلم نفس الواقع ببيان الإمام (عليه السلام) هذا، مضافاً إلى أن نفس التوسعة لا تنطبق إلّا على التخيير الاستمراري وإلّا فالتخيير البدوي ضيق من حيث وجوب الالتزام بالمختار^(٥).

قوله : وأمّا العقل - إلى قوله - فهو ساكت من هذه الجهة^(٦).
لا نسلّم ذلك لأنّ العقل إذا أدرك أنّ ملاك الحجية في كل منهما تام ولا مزية لأحدهما على الآخر ولا يجوز الخروج عنهما ، يحكم بأنّ كلاّ منهما جائز الأخذ

(١) فرائد الأصول ٤ : ٤٣ .

(٢) الوسائل ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤١ .

(٣) الوسائل ٢٧ : ١٠٧ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

(٤) الوسائل ٢٧ : ١٠٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٥ (باختلاف يسير) .

(٥) أقول : الإنصاف أنّ الأمر كما ذكره المصنف لا إطلاق للأخبار من حيث البدوية والاستمرارية لو لم نقل بظهورها في البدوية ، والشواهد المذكورة لا شهادة فيها ، لأنّ المراد من التوسعة في المقام عدم تضيق الأمر بالنسبة إلى إدراك الواقع الأوّلي واحراز الحق من الخبرين ، بل الأمر موسّع عن ذلك يؤخذ بأحد الخبرين صادف الواقع أو خالف ، وقوله (عليه السلام) « حتى ترى القائم (عليه السلام) » وشبهه غاية للتوسعة بالمعنى المذكور لا التوسعة بمعنى عدم الضيق بين الخبرين وجعل الأمر بيد المكلف فيما بينهما .

(٦) فرائد الأصول ٤ : ٤٣ .

أبداً، إذ لا يحصل للمأخوذ بعد الأخذ مزية على الأخرى حتى يتعين عليه الأخذ به^(١).

قوله : نعم لو كان الحكم بالتخير في المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره^(٢).

لو كان التخير من باب تراحم الواجبين لم يعقل فيه سوى التخير الاستمراري ، لأنه يصير من قبيل التخير بين الخصال بعينه ، وكذا لو قلنا بالتخير العملي بالمعنى السابق لا معنى لاحتمال كونه بدوياً ، كما أنه لو قلنا بالأخذي وقلنا إن المفتي يفتي بالتخير لا معنى لأن يكون بدوياً وليس هناك شيء يعدل إليه ويفتي به ، نعم يتصور التخير البدوي والاستمراري بالنسبة إلى أخذ المقلد فإما أن يفتي المفتي للمقلد بالتخير البدوي ، وإما أن يفتي له بالتخير الاستمراري ، فإن أفتى بالتخير البدوي لا يجوز للمقلد العدول عما اختاره ، وإن أفتى بالتخير الاستمراري فله العدول ، لكن كلامنا الآن فيما يفتي به المفتي لا فيما يعمل به المقلد ، ولذا عنون في المتن مسألة البدوية والاستمرارية مبنياً على القول بأن المفتي يفتي بما اختار في ظاهر كلامه أو صريحه فراجع .

(١) أقول : الإنصاف أن ما ذكره المصنف قريب ، لأن مقتضى عدم جواز طرح كليهما ليس أزيد من عدم الخروج عنهما الصادق على التخير البدوي والاستمراري ، نعم يرد عليه أن ما يظهر منه هنا من جواز أن يكون حكم العقل مجعلاً مردداً بين التخير البدوي والاستمراري ينافي ما حققه في غير موضع من هذا الكتاب وغيره من إنكار ذلك ، وأن العقل لا يمكن أن يحكم إلا بالحكم التفصيلي ، إذ لا يحكم إلا بعد إحراز موضوعه لجميع الجهات والخصوصيات التي لها دخل في الحكم وإلا فلا يحكم بشيء .

قوله : فتأمل^(١).

لعل وجهه أنه بناء على كون التخيير من باب تزامم الواجبين أيضاً يمكن أن يكون التخيير بدوياً ، لأنّ التخيير إنما هو بين مفاد الخبرين ومفاد كل خبر ليس إلا أنّ حكم الله كذا أبداً ، فإن أخذت تارة بمفاد أحدهما وأخرى بمفاد الآخر لم تأخذ بتمام مفاد واحد منهما ، لما عرفت من أنّ الأخذ بالخبر معناه تطبيق العمل عليه دائماً .

لكن يرد عليه : أنه لا ارتباط بين الأفعال المستقلة في الوقائع المختلفة المستقلة المتحدة الحكم ، فلو عمل بالخبر يوماً مثلاً ولم يعمل به يوماً آخر لا يقال إنه ما عمل بالخبر أصلاً ، بل يقال إنه عمل به في واقعة ولم يعمل به في واقعة ، ونظيره ما لو قال أكرم العلماء فإن أكرم بعض العلماء وترك إكرام البعض الآخر لا يقال إنه ما عمل بالخطاب أصلاً ، بل يقال عمله في بعض وتركه في بعض .

ويحتمل أن يكون وجهه أنه يمكن أن يكون التخيير الظاهري بناء على الطريقة أيضاً كالتخيير الواقعي بناء على السببية استمرارياً ، إذ كما أنّ السببية بحكم العقل تقتضي التخيير مستمراً ، لأنّ ملاك حكم العقل بالتخيير وهو كون كل من الخبرين علّة لوجوب العمل موجود في الزمان الثاني بعد الأخذ بأحدهما أيضاً ، كذلك نقول بمثله على تقدير الطريقة لأنّا قد علمنا أنّ ملاك الطريقة والحجية في الخبر هو الظن النوعي اللازم لطبيعة الخبر ، وهذا المعنى باق بعد الأخذ والعمل بأحد الخبرين .

ويمكن أن يكون الأمر بالتأمل إشارة إلى أنه يمكن أن يقال بناء على كون المقام من باب تزامم الواجبين أيضاً أنّ مقتضي العمل يقتضي العمل على وجه

الاستمرار بأن تكون المصلحة مقيدة بالعمل بكل واحد منهما دائماً ، وإذا كان هذا محتملاً فلا يمكن الحكم بالاستمرارية ، فليس المقام من قبيل خصال الكفارة ، والفرق بين هذا الوجه والوجه الأول أن التقييد بالدوام في العمل بكل من الخبرين مأخوذ في مفاد الخبر بناء على الوجه الأول ، وبحكم العقل بناء على الوجه الأخير .

وذكر بعض مشايخنا المعاصرين هنا وجهين آخرين للأمر بالتأمل حاصل أحدهما : أنه كما أنه بناء على السببية يكون التخيير واقعياً استمرارياً كذلك بناء على الطريقة ، وذلك لأنَّ طريقة الخبر إنما هي بالنسبة إلى مفاده ، وأما بالنسبة إلى حكم وجوب الأخذ فإنه موضوع له ، وحينئذ نقول إنَّ وجود الخبرين المتعارضين موضوع للتخيير ووجوب الأخذ بأحدهما ، وكل موضوع علة وسبب لثبوت حكمه ، فمرجع الطريقة إلى السببية بالنسبة إلى حكم التخيير والسببية مقتضية للتخيير الاستمراري بالفرض ، فالطريقة والسببية في حكم التخيير سواء . وحاصل الثاني : أنَّ التخيير الواقعي الثابت في مثل خصال الكفارة أيضاً محتاج في الحكم بكونه مستمراً إلى إطلاق دليله وإلا لم نقل به ، وحينئذ نقول فيما نحن فيه لو لم نقل بالاستمرار بناء على الطريقة لعدم إطلاق في أخبار التخيير من هذه الجهة ، لا نقول بالاستمرار بناء على السببية أيضاً ، لأنه لا إطلاق في أخبار التخيير بالفرض ، وقد عرفت أن ثبوته محتاج إلى الإطلاق المفقود في المقام .

ويرد على الأول : أنه وإن سلّمنا أن الموضوع علة للحكم إلا أن الاشتباه في أن الحكم في هذا الموضوع ماذا التخيير البدوي أو التخيير الاستمراري ، وهذا بخلاف السببية المبنية على كون التخيير من باب تراحم الواجبين فإنَّ التخيير هنا بحكم العقل ومعلوم أنه يحكم باستمرارية التخيير لبقاء موضوعه وهو وجود المصلحة التامة في الأخذ بكل من الخبرين ، وأما بناء على الطريقة فإنما جاء

التخير بحكم الشرع وإلا كان الأصل هو التوقّف أو التساقل ، ويحتمل أن يكون موضوع حكم التخير عند الشارع مقيداً بعدم أخذ أحدهما فيصير بدوياً ، كما أنه يحتمل أن يكون مطلقاً فيكون استمرارياً .

وعلى الثاني أولاً : أنه يظهر منه أنه حمل كلام المتن على أن التخير بناء على السببية أيضاً من باب أخبار التخير فأورد عليه بالتسوية بينها وبين الطريقة في الاطلاق وعدمه ، وقد عرفت أنه ليس كذلك .

وثانياً : أنه لا يحتاج إلى الاطلاق فيما كان من قبيل الواجبين المتراحمين ، بل لا معنى للاستمرارية فيه حقيقة لأنه يصير مثل الخصال في قوله (عليه السلام) من أفطر كفر بإحدى الخصال ، فإن أفطر يوماً يجب عليه الخصال مخيراً وإن أفطر يوماً آخر يجب عليه كفارة أخرى مخيراً أيضاً وهكذا ، وهذا بخلاف الخبرين على الطريقة فإن وجوب الظهر أو الجمعة حكم واحد قابل للاستمرار وعدمه فعند عدم الاطلاق ينتفي الاستمرار ، فتدبر .

قوله : واستصحاب التخير غير جار (١).

لا مانع من استصحاب التخير وتبدّل الموضوع ممنوع ، والموضوع ليس إلا من أتاه خبران متعارضان وهذا صادق بعد الأخذ أيضاً .

قوله : فتدبر (٢).

لعل وجهه أن وجه التفكيك أن مقتضى القاعدة أن يكون التخير ابتداءً إلا أن الخبرين المتعارضين قد خرج عن القاعدة باطلاق أخبار التخير وبقي الباقي تحت القاعدة .

بقي شيء وهو أن المصنف لم يتعرّض للاستدلال على مختاره من كون

التخيير ابتدائياً ، بل إنما منع تمامية أدلة الاستمرارية ، وجميع ما استدل به لهذا القول وجوه سبعة :

الأول : ما مر في كلام العلامة من دلالة النبوي العامي على ذلك ، وقد عرفت ما فيه .

الثاني : استصحاب بقاء الحكم المختار . وفيه : أن استصحاب التخيير حاكم عليه ، لأنّ الشك فيه مسبّب عن الشك في بقاء حكم التخيير الأولي ، ولا يخفى أنّ كلا الاستصحابين من قبيل الشك في المقتضي .

الثالث : أن بدوية التخيير توافق الاحتياط ، لأنّ الالتزام بالخبر الذي أخذه أولاً أخذ بالقدر المتيقن بين القولين ، لأنّ من يقول بالاستمرارية أيضاً لا يمنع الأخذ بما أخذه أولاً ، وإن شئت فقل ما نحن فيه من دوران الأمر بين التخيير والتعيين والحق فيه التعيين .

الرابع : أنه لو كان التخيير استمراريّاً لزم أن يكون الواجب جائز الترك لا إلى بدل فيما إذا كان أحد الخبرين دالّاً على الوجوب والآخر على عدمه ، فإنه إن اختار الخبر الثاني لزم ذلك ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بالبدوية فإنه إن أخذ بخبر الوجوب لا يعدل عنه وإن أخذ بخبر عدم الوجوب فليس الوجوب حكمه فلا يلزم ترك الواجب . وفيه : أن حكم الوجوب بناء على الاستمرارية حكمه ما دام آخذاً به ، وبعد ما أخذ الخبر الآخر انقلب حكمه إلى مفاد الخبر الآخر فهو نظير تبدّل رأي المجتهد عن الوجوب إلى عدم الوجوب .

الخامس : أنه لو كان التخيير استمراريّاً لما حصل الفرق بينه وبين التخيير العملي المقتضي لا باحة الفعل فيما إذا كان أحد الخبرين دالّاً على الوجوب والآخر على الحرمة . وفيه أولاً : أن مجرد عدم الفرق لا يوجب فساد الوجه غاية الأمر اشتراك الوجهين في النتيجة لكن أحدهما مقتضى الأدلة والآخر مخالف لها .

وثانياً: أنَّ الفارق موجود وهو أنه بناء على التخيير في الأخذ يأتي بالفعل بعنوان الوجوب أو يترك بعنوان الحرمة ويحصل الامتثال بذلك ، بخلاف ما قلنا بالاباحة فإنه لا إطاعة فيه .

السادس: أنه بناء على الاستمرارية يلزم المخالفة القطعية في العمل لو أخذ بأحدهما تارة وبالأخرى أخرى . وفيه أولاً: أنه يلزم المخالفة القطعية لو علم إجمالاً بأنَّ الحكم الواقعي ليس خارجاً عن مؤدَّى الخبرين وإلاَّ فيمكن أن يكون كلا الخبرين مخالفاً للواقع ، نعم يلزم المخالفة لكلا الأمرتين في الجملة ولا محذور فيه . وثانياً: أنه إنما يتم فيما إذا كان التكليف بالنسبة إلى جميع وقائع مورد الخبر منجزاً في زمان واحد مثل ما لو قلنا في مثال الظهر والجمعة إنَّ التكليف بصلاة يوم الجمعة ثابت من أول البلوغ إلى آخر العمر إلاَّ أنه معلق على مجيء زمان العمل في كلِّ جمعة جمعة ، فلو صَلَّى الجمعة في اسبوع والظهر في اسبوع آخر يعلم إجمالاً بأنه خالف الواقع في أحدهما ، وأمّا لو قلنا بأنَّ التكليف مشروط بمجيء الجمعة ففي كل جمعة ليس عليه إلاَّ صلاة واحدة إمّا الظهر أو الجمعة ، فأيهما فعل يحتمل الموافقة والمخالفة ، غاية الأمر أنه لو صَلَّى الظهر في جمعة والجمعة في أخرى يعلم أنه حصلت المخالفة في واحد منهما في السابق ولا محذور فيه على ما هو محقق في مسألة الشبهة المحصورة .

السابع: أنَّ مقتضى التخيير بين الخبرين البدوية لا يحتمل غيرها ، لأنَّ التخيير ليس إلاَّ بين الأخذ بمفاد هذا الخبر أو مفاد ذاك الخبر ، ومفاد كل خبر هو كون الحكم على وفق مدلوله أبداً ، فلو عملت مطابقاً لأحد الخبرين تارة ومطابقاً للآخر أخرى ما أخذت بشيء منهما ، وقد مر الجواب عن هذا الوجه عن قريب . أقول : وبعد اللتيا والتي قد عرفت أنَّ أدلة القول بالاستمرارية مخدوشة ما عدا استصحاب التخيير ، وأدلة القول بالبدوية أيضاً مخدوشة ما عدا كونها القدر

المتيقن ، وما عدا كون الاستمرارية مستلزمة للمخالفة القطعية في بعض الموارد ،
أما مسألة القدر المتيقن فلا يعارض الاستصحاب لأنّ الاستصحاب مقدّم على
الاحتياط ، وأما المخالفة القطعية فإنه لا يجوز العمل بالاستصحاب المستلزم لها ،
فإذن استصحاب التخيير محكّم إلّا إذا استلزم المخالفة القطعية فتدبر .

بقي وجه الاحتمالين الأخيرين اللذين ذكرناهما في صدر المبحث ، أمّا
وجه الالتزام بالبدوية ما لم يقصد الاستمرار فهو أن يقال إنّ مقتضى القاعدة
البدوية لأحد الوجوه المتقدمة ، إلّا أنه إن بنى من أول الأمر عند أخذه بأحد
الخبرين أنه يعدل عنه إلى آخر فيما سيأتي فكأنه ما أخذ بالخبر بالنسبة إلى الزمان
الآتي ، فهو بعدُ مخيّر بين الخبرين ، وأمّا وجه الالتزام بالاستمرارية إلّا إذا قصد
البدوية فهو أنّ مقتضى القاعدة التخيير الاستمراري إلّا أنه إذا بنى على الالتزام بما
أخذه أوّلاً فكأنه أخذ بما أخذ أبداً فلا يجوز العدول .

وفيهما ما لا يخفى ، إذ بناؤه على العدول أو الالتزام بما أخذه لا يغيّر حكم
الشرع بالتخيير بأحد الوجهين .

وينبغي التنبيه على أمور ، الأول : أنه بناء على التخيير البدوي هل
يتعيّن عليه ما أخذه بمجرد الأخذ أو بمجيء زمان العمل أو بالشروع في العمل بما
اختاره أو بتمام العمل ، ولازمه جواز العدول عمّا أخذه قبل التعيين بأحد الأمور
الثلاثة ؟ وجوه أوجهها أولها ، لأنّ التخيير إنّما هو في الأخذ على ما يدل عليه قوله
(عليه السلام) « بأيّهما أخذت » وأولى من ذلك أن يقال إنه يختلف ذلك بحسب
الأدلة التي قدّمناها فبعضها يقتضي التعيّن بمجرد الأخذ كاستصحاب الحكم
المختار والقدر المتيقن ، وبعضها يقتضي التعيّن بالعمل كالاستدلال بالمخالفة
القطعية فتدبر .

الثاني : أنه بناء على التخيير البدوي هل يجوز أن يختار أحد الخبرين في

واقعة والآخر في واقعة أخرى دفعة إذا ابتلى بالواقعتين في آن واحد بتقريب أنه لم يأخذ بواحد منهما بعد حتى يتعين عليه ولا يجوز العدول ، أو لا يجوز بل يجب أن يختار أحدهما ويعمل به في كلتا الواقعتين ؟ الأقوى الثاني ، لأنه لا يمكن أن يكون حكم الشارع مختلفاً بالنسبة إلى فردين من عنوان واحد في زمان واحد سواء كان ذلك في الحكم الواقعي أو الظاهري ، بل الأمر كذلك بناء على الاستمرارية أيضاً .

الثالث : أنه بناء على التخيير الاستمراري هل يجوز له العدول حتى بالنسبة إلى عمل واحد شخصي كما إذا ورد خبران أحدهما دالّ على وجوب السورة والآخر على عدمه فاختر أحدهما في الركعة الأولى والثاني في الركعة الثانية ، وحتى بالنسبة إلى فردين قد تنجّز التكليف بهما في زمان واحد كالتكليف بصلاة الظهر والعصر فقراً في إحداهما وترك في الأخرى عملاً بالخبرين ، أو لا يجوز العدول حتى يؤدّي ما وجب عليه عند اختياره أحدهما وإنّما يجوز له العدول بعد ذلك ؟ وجهان ، والتحقيق أنه إن لزم من العدول الكذائي مخالفة قطعية لعلم إجمالي إن كان هناك علم إجمالي فلا ريب في عدم الجواز وإلاّ فمقتضى القاعدة جوازه إلاّ أن يدعى انصراف الدليل عن مثل ذلك فليتأمل .

الرابع : قد عرفت أنه يمكن أن يكون التخيير أخذاً ويمكن أن يكون عملياً ، وعرفت الفرق بينهما ، وهنا احتمال آخر للتخيير وهو أن يكون الحكم وجوب تطبيق العمل على مفاد أحد الخبرين في موضوع التعارض ، لا بمعنى جعل أحد المتعارضين طريقاً إلى الواقع ليرجع إلى التخيير الأخذي ، بل بمعنى كون حكم العمل لمن أتاه خبران متعارضان هو التخيير بين مفادي الخبرين ، فهو أصل عملي ، كما أنه على التخيير الأخذي ما أخذه دليل اجتهادي ، وتظهر الثمرة في ترتّب لوازم الخبر فعلى التخيير الأخذي تترتّب وعلى العملي بكلا معنييه لا

تترتب ، وأما لوازم المخبر به فبناء على التخيير الأخذي والعملي بالمعنى الثاني تترتب وعلى التخيير العملي بالمعنى الأول لا تترتب .

وربما تظهر الثمرة بين الأخذي والعملي في أمور أخر ، منها : أنه لو دل أحد الخبرين على وجوب شيء والآخر على وجوب شيء آخر كالقصر والتمام في السفر إلى أربعة فراسخ مثلاً ، فلو فرض أنه غير متمكن من التمام ومتمكن من القصر فعلى التخيير العملي يتعين عليه ما يتمكن منه من القصر على ما هو شأن الواجب التخييري في كل مورد ، وعلى الأخذي يجوز له أن يختار الخبر الدال على التمام ليستقط عنه التكليف ، وأيضاً بناء على الأخذي لو فاتت عنه الصلاة الكذائية يجب قضاؤها على طبق ما أخذ من قصر أو تمام ، وعلى العملي يتخير بالنسبة إلى قضائها أيضاً كالإداء .

ومنها : أنه لو دل أحد الخبرين على وجوب شيء والآخر على عدمه ، فعلى الأخذي لو بنى على الأخذ بالخبر الأول ثم تركه كان عاصياً فاسقاً حيث إنه تارك للواجب ، وعلى العملي لم يفسق من حيث كون عمله مطابقاً لأحد الخبرين .

ثم إنك قد عرفت أن الأقوى هو التخيير الأخذي لأنه ظاهر الأدلة ، لكن قد يقال إنه وإن كان ظاهر الأدلة إلا أن هنا مانعاً عقلياً يمنعنا عن القول به فلا بد أن نحملها على التخيير العملي ، وهو أنه لا يعقل أن يكون لواقع واحد طريقتان متضادتان واقعيتان أو جعليتان ولو على نحو التخيير للعلم بأن أحد الطريقتين لا يوصل إلى الواقع البتة لفرض التضاد بينهما .

والتحقيق أن يقال إن جعل الطريقتين المتضادتين إن كان بمعنى كون كل منهما طريقاً فعلياً للواقع الواحد بحيث يجب سلوكهما معاً فهذا ممّا لا يعقل بالبداية ، وكذا لو كان كون كل منهما طريقاً شائياً كان عجز المكلف مانعاً عن فعليته نظير الواجبين المتزاحمين بحيث لو فرض بالفرض المحال إمكان سلوكهما

لكان واجباً، وذلك لأنّ المانع من طرف الجاعل وجعله لا من طرف السالك حتى يكون عجزه مانعاً عن فعلية أحدهما، وإن كان بمعنى كون أحدهما لا على التعيين طريقاً فعلياً موكولاً إلى اختيار السالك والآخر له شأنية الطريقة وليس بطريق فعلي ولا شأني فهذا لا مانع منه والتخيير فيما نحن فيه من قبيل الثالث^(١).

الخامس: قال في المناهج: قد يتعارض الخبران وليس بينهما مرجح ولا يمكن المصير إلى التخيير لمانع كإجماع أو غيره ويجب الرجوع حينئذ إلى الأصل، إذ لا شك أنّ أخبار التخيير مخصصة بغير ما دلّ الدليل على انتفائه، فلا يمكن العمل هنا بأخبار التخيير ولا بالمتعارضين معاً ولا بواحد معيّن لعدم المرجح، فيجب الطرح والرجوع إلى الأصل لعدم العلم بالنقل عنه^(٢) انتهى كلامه رفع في أعلى الخلد مقامه.

لكن لا يخفى أنّ تحقق الإجماع على عدم التخيير بين الخبرين في المورد الفلاني مثلاً الظاهر أنه مجرد فرض لا واقعية له، وكذا قيام دليل غير الإجماع أيضاً إلى عدم التخيير لا نعرف له مورداً، نعم قيام الإجماع أو غيره على عدم كون الحكم في الواقع هو التخيير فرضه صحيح واقع كثيراً، لكنه لا ينفع في نفي التخيير الظاهري، كما أنّ العلم بعدم الاباحة الواقعية في مسألة أصل البراءة فيما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة لا ينافي الحكم بالاباحة الظاهرية.

(١) أقول: الإنصاف أنّ وجه عدم المعقولة المشار إليه في القسم الثاني جار في القسم الثالث أيضاً، لأنّ جواز اختيار السالك كل واحد من الطريقتين يقتضي طريقتيه الفعلية، ولذا لو أخذ بأحدهما شخص وبالأخر شخص آخر نقول إنّهما آخذان بما هو طريق فعلي لواقع واحد.

(٢) مناهج الاحكام: ٣٢٠.

ثم على تقدير قيام الإجماع أو غيره على عدم التخيير الظاهري إنما يتم ما ذكره من الرجوع إلى الأصل العملي لو لم نقل بأن الأصل في المتعارضين المتعادلين هو الاحتياط بينهما وإلا يتعين الاحتياط ، اللهم إلا أن يقال إن مراده من الأصل أعم من الأصل الفرعي والأصولي ، وقد يقال إن الحكم في الفرض المذكور هو الرجوع إلى الاحتياط المذكور ولو قلنا بأن الأصل في المتعارضين هو التساقط أو التوقف أو التخيير ، إذ بعد فرض قيام الإجماع على عدم التخيير في مورد خرج ذلك المورد عن تحت عموم أخبار التخيير مع بقائه تحت عموم أخبار الاحتياط من غير معارض ، فلا بد أن يحكم فيه بالاحتياط .

وفيه : أن هذا إنما يتم لو كان سقوط أخبار الاحتياط وعدم الأخذ بها من جهة محض المعارضة بينها وبين أخبار التخيير ، وأما لو حملناها على بعض المحامل التي مرّ ذكرها سابقاً كالحمل على زمان الحضور أو على الاستحباب مثلاً ولو لأجل قرينية المعارضة فلا وجه للحكم بوجوب الاحتياط (١).

السادس : أنه لا فرق فيما ذكر من أن الحكم في المتعادلين هو التخيير بين ما لو كان المرجع على فرض عدمهما الأصول العملية أو الدليل الاجتهادي من إطلاق أو عموم يوافق أحد المتعارضين والآخر مخالف له ، ولازمه أنه إن اختار المجتهد الخبر المخالف يخصص به العموم ويقيد به الإطلاق وإلا فلا . وما يتوهم

(١) أقول : بل لا وجه للاحتياط ولو كان سقوط أخبار الاحتياط لمحض المعارضة ، لأننا بعد ما حكمنا بطرح أخبار الاحتياط سنداً لا يمكن الأخذ بها في بعض أفرادها ، نعم لو قيل بأن أخبار الاحتياط بعد قيام الإجماع على عدم التخيير في هذا المورد تصير أعم مطلقاً من أخبار التخيير ويكون تقديم أخبار التخيير من باب التخصيص والجمع الدلالي لا الطرح كان الأمر كما ذكره القائل فليتأمل .

من أنّ الحكم بالتخيير إنما هو في مورد الشك والحيرة ومع وجود العموم أو الاطلاق لا حيرة ، مدفوع بما ذكرنا سابقاً من أنّ التخيير إنما هو في موضوع مجيء الخبرين المتعارضين اللذين لا يعلم أنّ أيّهما حق ، وهذا الموضوع متحقق ولو مع وجود العموم أو الاطلاق .

ثم إنّ الحكم بالتخيير في مورد الأصول العملية لولاه واضح لا غبار عليه ، وأمّا في موارد العموم أو الاطلاق فالوجه فيه أنه إن جعلنا التخيير أخذياً يكون ما اختاره المجتهد من الخبرين دليلاً اجتهادياً يخص به العموم أو الاطلاق المخالف له ، وإن كان عملياً فإنه وإن كان في عداد الأصول العملية وما يقابله من العموم أو الاطلاق دليل اجتهادي وشأن الأدلة ورودها على الأصول ، إلا أنّ حكم التخيير هنا مقدّم على العموم والاطلاق ، والفرق بينه وبين سائر الأصول التي يقدّم عليها العموم أو الاطلاق أنّ موضوع تلك الأصول هو الشك في الحكم الواقعي ، ومع وجود الدليل الاجتهادي يرتفع الشك المذكور ولو تنزيلاً ، لأنّ مدلوله هو الحكم الواقعي ، وهذا بخلاف التخيير فإنّ موضوعه الشك فيما جعل حجة من الخبرين المتعارضين ، ومن الواضح أنه لا يرتفع هذا الشك بوجود دليل كاشف عن الحكم الواقعي ، ومع بقاء موضوعه فإن اختار الخبر المخالف للعموم أو الاطلاق يخص به العموم ويقيد به الاطلاق ، وبعبارة أخرى يكون التخيير في المسألة الأصولية وإن كان المختار حكماً عملياً في ذلك الموضوع .

ومما ذكرنا يظهر ما فيما ذكره المصنف (١) في رسالة أصالة البراءة في مسألة ما إذا تعارض النصان في جزئية شيء للمركّب حيث قال ما ملخصه : إنّ أخبار التخيير مسوقة لبيان عدم جواز طرح المتعارضين والرجوع إلى الأصول

العملية الجارية عند عدم الدليل ، ومع وجود العموم أو الاطلاق لا محل لأخذ حكم التخيير وطرح الدليل الموجود في المسألة ، ودعوى أنّ التخيير هاهنا أيضاً في مقابل أصالة العموم أو الاطلاق فكان كسائر الموارد ، مدفوعة بأنّ هذا الأصل مثبت للدليل الشرعي وسائر الأصول عملية فرعية عند عدم الدليل ، فالتخيير مع جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسألة ، بخلاف التخيير مع جريان الأصول العملية فإنه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل في مورد هما .

ثم قال : ولكن الإنصاف أنّ أخبار التخيير حاکمة على هذا الأصل وإن كان جارياً في المسألة الأصولية ، لأنّ مؤدّاها بيان حجية أحد المتعارضين كمؤدّي أدلة حجية الأخبار فهي دالة على مسألة أصولية وليس مضمونها حكماً عملياً صرفاً ، ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل كما أنها حاکمة على تلك الأصول الجارية في المسألة الفرعية ، فلا فرق بين أن يرد في موارد هذا الدليل المطلق اعمل بالخبر الفلاني المقيّد لهذا المطلق وبين قوله اعمل بأحد هذين المقيّد أحدهما له ، انتهى .

ومحصّل كلامه في دفع الإشكال أنه حمل التخيير على الأخذي ، ويستفاد منه أنه يبقى الإشكال على تقدير التخيير العملي ، وقد عرفت دفعه عليه أيضاً وأنه لا فرق بينهما من حيث حكومة أخبار التخيير على العموم والاطلاق .

ثم إنّ ما ادعاه أولاً من كون أخبار التخيير مسوقة لبيان عدم جواز طرح الخبرين المتعارضين والرجوع إلى الأصول العملية ، دون ما إذا كان المرجع هو العموم أو الاطلاق ممّا لا شاهد له بوجه ، اللهمّ إلّا أن يدّعى انصرافها إلى ذلك وهو في محل المنع كما لا يخفى .

ثم مع الاغماض عمّا ذكر إنما يرد إشكاله فيما إذا كان المرجع على تقدير

فقد المتعارضين العموم ، وأما إذا كان المرجع هو الإطلاق فلا يتم الرجوع إلى الإطلاق لأنّ دليل الحكمة المثبت للإطلاق غير جارٍ مع وجود خبر يحتمل أن يكون مقيداً وبياناً للمطلق ، إذ إحراز عدم البيان شرط في إطلاق المطلق ، نعم إن بنينا على أنّ ظهور المطلق في الإطلاق أيضاً ظهور لفظي كالعام من غير حاجة إلى إجراء دليل الحكمة كما هو أحد القولين في المسألة كان كالعام فافهم واغتنم .

قوله : ثم إنّ أحكام التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام الخ^(١).

اعلم أولاً أنّ القدر المتيقن من مورد أخبار التخيير بل أدلة التراجيح هو المتعارضان في الأحكام الفرعية بالنسبة إلى الأخبار الظنية ، وأما المتعارضان في الأحكام الأصولية مثل الأخبار الدالة على حجية ظواهر الكتاب أو حجية الخبر الواحد أو الدالة على الترجيح بالمرجحات أو جواز نسخ الكتاب بالسنة أو السنة بالسنة وأمثال ذلك فالظاهر شمولها أيضاً ، كما أنّ الظاهر شمولها للأخبار الدالة على بعض كفيات المعاد والحشر والصراط والميزان ونحوها مما يتعلق بالاعتقادات ، والضابط في الكل أنّ ما له تعلّق بكيفية عمل المكلف سواء كان من أفعال الجوارح أو من فعل القلب ومقدّماتها فهو مشمول للأخبار العلاجية إذا تعارض فيه خبران ، ومنه الأخبار المتعلقة بالموضوعات الشرعية والعرفية المشبهة الكنه كالغناء والكذب مثلاً ، وأما الأخبار المتعلقة بالقصص والحكايات عن الأمم الماضية أو الأحكام الطبية أو المواعظ والخطب أو تعديل بعض المسلمين وجرحهم من غير أن يكون راوياً لحديث وأمثال ذلك فالظاهر عدم دخولها في الأخبار العلاجية ، كما أنّ الظاهر عدم شمول أدلة حجية الأخبار لها

أيضاً ، لأنّ مساقها إنما هو فيما يتعلّق بكيفية العمل بوجه من الوجوه المذكورة ، كما أنّ الظاهر عدم شمول الأخبار العلاجية للأخبار القطعية الصدور بالتواتر أو الاحتفاف بالقرائن القطعية لأنّها ظاهرة أو صريحة في كونها بصدد بيان تشخيص الخبر الصادر عن غير الصادر ، نعم الترجيح بمخالفة العامة يمكن إجراؤه في مثل المتواترين أيضاً لأنه ترجيح في مقام وجه الصدور لا في أصله .

وكيف كان ، لا شك في عدم شمول أخبار التراجع للمتعارضين من غير الخبرين عن المعصومين (عليهم السلام) من سائر الأمارات حتى الخبرين في نقل فتوى الفقيه ، فيرجع فيها إلى ما تقتضيه القاعدة من التساقط أو التوقف أو التخيير ونحوها ، فما قيل في تعارض الخبرين في نقل الفتوى من إلحاقه بنقل الخبرين من الحجة في الرجوع إلى المرجحات المنصوصة فيه أو التخيير مع التعادل بدعوى تنقيح المناط القطعي وهو نقل الحكم الإلهي عمّن يكون قوله حجة للمنقول إليه ، أو دعوى أنّ الفقيه نائب عن الإمام (عليه السلام) ومقتضى عموم نيابته أن يكون حكم الأخبار المنقولة عنه حكم الأخبار المنقولة عن الإمام (عليه السلام) حتى في أحكام التعادل والترجيح ، ضعيف في الغاية ، ودعوى القطع بالمناط عهدها عليه ، كما أنّ دعوى عموم النيابة إلى هذا الحد كما ترى لا يرضى به فقيه .

واعلم أيضاً أنه كما لا يجري أحكام التعادل والترجيح المقرّرة في الخبرين المتعارضين في تعارض سائر الأمارات كذلك لا يجري فيها سائر أحكام التعارض الجارية في الأدلة الشرعية من التخصيص والتقييد وحمل الظاهر على الأظهر ، لأنّ مرجع ذلك كله إلى كون بعض الظواهر قرينة لصرف ظاهر آخر ، وإنما يكون ذلك بالنسبة إلى كلامين لمتكلم واحد أو لمتكلمين يكونان كالمتكلم الواحد كما هو كذلك بالنسبة إلى أدلة الأحكام الشرعية على مذهبنا ، وليس كذلك تعارض البينتين أو قول المعدّل والجرح وقولا اثنين من أهل اللغة أو أهل الخبرة

إلى غير ذلك ، وقيل بجريان قاعدة حمل المطلق على المقيد في تعارض أقوال اللغويين ، وقيل يؤخذ فيه بالمطلق لأنه القدر الجامع المشترك بين القولين وي طرح القيد إذ الأصل عدمه ، وقيل بالتفصيل بين الموارد ، والكل بعيد عن السداد ، نعم يؤخذ بالقدر الجامع بين المتعارضين ويحكم بأنه معنى اللفظ لكن بمعنى أنه غير خارج عن مدلول اللفظ لا الحكم بأنه الموضوع له بخصوصه فتدبر .

تنبيهان ، الأول : أن حكم التخيير بل الترجيح لا يجري فيما إذا كان هناك خبر واحد وقد تعارض صدره مع ذيله ، لأن الظاهر من قوله « يأتي عنكم الخبران المتعارضان » أن يكون المتعارضان ممّا يعلم بعدم صدورهما معاً ويشك في أن الصادر أيّهما ، والكلام الواحد ليس بهذا الوصف ، لأنه إما صادر بأجمعه وإما غير صادر بأجمعه لا يحتمل أن يكون بعضه صادراً دون البعض الآخر ، نعم إن كان مثل ما ورد من أنه قال (عليه السلام) « ثمن العذرة سحت »^(١) وقال (عليه السلام) « لا بأس ببيع العذرة »^(٢) ممّا كان الخبر مشتملاً على كلامين مستقلّين ، لا يبعد شمول الأخبار العلاجية له ، وهو أيضاً مشكل لأن الظاهر من إتيان الخبرين المتعارضين ما تعدّد الاخبار بهما إمّا بتعدد المخبر أو بتعدّد أخبار شخص واحد في وقتين فليتأمل .

الثاني : قد يقال إنّ البحث في التعادل قليل الفائدة أو عديم الفائدة لندرة فرض التعادل وعدم وجود أحد المرجحات لأحد المتعارضين سيّما بناء على التعدّي عن المرجحات المنصوصة ، وحينئذ يرد إشكال وهو أنه لا وجه لهذا الاهتمام في الأخبار الكثيرة في بيان حكم التعادل والتخيير بينهما من باب

(١) الوسائل ١٧ : ١٧٥ / أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ١ (باختلاف يسير) .

(٢) الوسائل ١٧ : ١٧٥ / أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ٣ .

التوسّع والأخذ بأحدهما من باب التسليم ، وقد سلم من هذا الإشكال من يقول بأنّ حكم المتعارضين مطلقاً هو التخيير ويحمل أخبار الترجيح على النذب .
أقول : ندرة فرض وقوع التعادل لا يوجب إشكالاً ولا وهناً في أخبار التخيير ، إذ حكم هذا الفرد النادر أيضاً لا بدّ من بيانه ، مع أنّ الفرض ليس بهذه الندرة فيما بين المتعارضات سيّما مع ملاحظة أنّ المرجحات قد تتعارض من الجانبين ويتساويان ، والمسألة موكولة إلى تتبّع متعارضات الأخبار في سائر أبواب الفقه .

قوله : والأولى منع اندراجها في تلك المسألة الخ^(١).

ما ذكره في وجه عدم اندراج مسألتنا في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين مشترك في جميع أفراد تلك المسألة ، لأنّ مرجع الشك في الكل إلى الشك في جعل الحكم في المرجوح سواء كان ذلك الحكم المشكوك هو الحجية كما نحن فيه أو الوجوب أو المشروعية ونحوهما كما في الموارد الأخر ، فلا بدّ من بيان الفارق من وجه آخر .

قوله : فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين

الخ^(٢).

محصل ما ذكره : أنّ مرجحية المرجح إنما تكون إذا كان المرجح مقوياً لما هو مناط الحجية ، وحيث إنّ ملاك الحجية فيما نحن فيه هو الظن الشأني والمفروض تساوي المتعارضين في هذا المنط فلا يثمر كون أحدهما مشتملاً على مزية لا يتقوّى بها هذا المنط كما يتقوّى بها لو كان المنط هو الظن الفعلي .

(١) فرائد الأصول ٤ : ٥٠ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٥١ .

ويرد عليه : أنه لا مانع من تقوية ذلك المناط بما يكون من سنخه من المرجحات مثل أن يكون أحد الخبرين المتعارضين معاضداً بمثله فإنه يقع التعارض في الحقيقة بين ظنين شائنين وبين ظن شائي واحد ، ولا ريب في كون الأول أرجح بحسب مناط الحجية ، وكذا مثل أن يكون راوي أحدهما أعدل أو أضبط فإنّ الظن الشائي فيه أقوى من الآخر ، بل وكذا الرجحان بكون أحدهما مظنون المطابقة للواقع بالظن الفعلي الحاصل من الأسباب المتعارفة في طريقة العقلاء فإنه يقوى بذلك مناط الحجية لأنّ من شأن تلك الأسباب إفادة الظن وقد حصل ، نعم لو حصل الظن بمطابقة أحدهما من الأسباب غير المتعارفة عند العقلاء كالنوم والاستخارة والرمل ونحو ذلك لم ترجح به ، لأنّ هذا الرجحان الحاصل من الأمور المذكورة ليس من سنخ مناط الحجية ، إذ لم يكن من شأن الأمور المذكورة إفادة الظن نوعاً فتدبر .

قوله : وإن قلنا بالتخير ... من باب السببية^(١).

محصل ما ذكره أنه ليس الأمور التي توجب أقربية مضمون أحد المتعارضين إلى الواقع ممّا يوجب الترجيح في حكم العقل بناء على السببية ، وهو كذلك لكنّا نقول لو فرض الشك في ثبوت الترجيح لأجل احتمال كون ذي المزية ممّا جعله الشارع مرجحاً تبعداً لا من حيث كونه أرجح في مناط الحجية فلا ريب أنّ العقل لا ينفي ذلك الاحتمال بمجرد كون المتعارضين متساويين في ملاك أصل الحجية ، بل لنا أن نقول يمكن أن يكون ما جعله الشارع مرجحاً مؤكّداً لما هو مناط الحجية ، إذ يحتمل أن تكون المصلحة المقتضية لحجية قول العادل عدالته فيكون وصف الأعدلية مؤكّداً لتلك المصلحة وحينئذ لا يقطع العقل بتساوي

المتعارضين في مناط الحجية حتى يحكم بالتخير ، ولكن الأقوى مع ذلك هو الحكم بالتخير بضميمة أصالة عدم المرجح الكذائي . لا يقال إنّ الأصل لا يثبت التساوي الواقعي بين المتعارضين حتى يحكم العقل بالتخير بناء على عدم حجية الأصول المثبتة . لأننا نقول : ليس موضوع حكم العقل خصوص المساواة الواقعية بل أعم منه ومن المساواة بحكم الشارع ظاهراً تعبداً ، بل يمكن أن يقال إنّ موضوع حكم العقل أعم من ذلك أيضاً بدعوى أنّ موضوعه مطلق ما لم يعلم مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر فلا يحتاج إلى إجراء الأصل لاحتراز وصف التساوي فافهم .

قوله : وفيه : أنّ الظاهر خروج مثل هذه المعارضات (١) .

يمكن تقريب الاستدلال بوجه لا يتوجه إليه هذا الجواب وهو أن يعلّل اختلال نظام الفقه بوجود الأخبار المتعارضة في أكثر المسائل ، إذ قلّما مسألة من المسائل الخلافية لا يوجد فيها الأخبار المتعارضة في جميع أبواب الفقه وانتظامها إنما هو بالترجيحات كما لا يخفى ، هذا .

وربما يستدل على أصالة وجوب الترجيح بوجوه أخر ، منها : أنّ وجوب الأخذ بأحد المتعارضين ثابت وباب العلم بتعيينه منسب فيجب بحكم العقل تعيينه بالظن الحاصل من المرجحات ، فكما أنّ دليل الانسداد يثبت أصل حجية الأخبار كذلك يثبت حجية الظن في مقام الترجيح في الخبرين المتعارضين .

وفيه أولاً : أنّ المقدّمة الأولى من مقدّمات دليل الانسداد وهو العلم الاجمالي بثبوت أصل التكليف غير ثابتة هنا ، إذ لو أريد بالتكليف فيما نحن فيه التكليف بالحكم الفرعي فعدم كونه معلوماً واضح ، لاحتمال كذب كلا الخبرين

وكون الحكم في الواقع مخالفاً لهما ، وإن أُريد التكليف بوجوب الأخذ بالحجة الشرعية فيما بين الخبرين المتعارضين فليس في هذا المقام واقع مجهول يجب تعيينه ، لأنّ كلاهما متصف بما اتّصف به الآخر فهما سواء في الحجية الشّأنية بالفرض .

وثانياً: أنّ الرجوع إلى الأصل هنا لا محذور فيه من طرح العلم أو الخروج من الدين ونحو ذلك ممّا يلزم من العمل بالأصل في الأحكام الشرعية المنسدة فيها باب العلم . وبعبارة أخرى المقدّمة الثانية من مقدّمات دليل الانسداد أيضاً غير ثابتة هنا ، وذلك لأنّ الأصل هنا مطابق لأحد الخبرين غالباً .

ومنها : أنه يلزم على تقدير عدم الترجيح بالمرجحات والأخذ بغير الراجح ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً . ولا يخفى أنّ هذا الوجه أحد الوجوه العقلية التي استدل به على حجية الظن مطلقاً ، وقد مر مع أجوبته مفصلاً في رسالة الظن في المتن فراجع .

ومنها : أنّ بناء العقلاء على الترجيح عند تعارض الأمارات كتعارض المقوّم والخارص ونحوهما فيقدّمون الأرجح ، وهذا الوجه يشبه الوجه السابق أو هو هو وجوابه جوابه .

قوله : بمنع بطلان التالي وأنه يقدّم شهادة الأربعة على الاثنين^(١).

الترجيح بالأعدلية والأكثرية بالعدد في تعارض البيّنات قد أفتوا به في بعض الصور ، وهو ما إذا لم يكن المدّعى به في يد المتداعيين بل في يد ثالث أو لا يد لأحد عليه ، وذلك لأجل نصوص خاصة بالصورة المذكورة ولم يقل أحد بالترجيح في غيرها سوى ما حكى عن الاسكافي ، فيعلم أنّ الترجيح عندهم

خلاف الأصل .

قوله : ويظهر ما فيه ممّا ذكرنا^(١).

الضمير راجع إلى حكمه بالترجيح لولا الإجماع .

قوله : فتأمل^(٢).

لعلّه إشارة إلى أنّ ما ذكره من مبعّدات حمل الترجيح على الاستحباب ليس بمبعّد أصلاً ، مثلاً استحباب الأخذ بالخبر الموافق للكتاب المستلزم لجواز الأخذ بالمخالف غير بعيد ، إذ المراد بالمخالف ليس هو المبين ، بل المراد مخالفته لعموم أو إطلاق ونحوه ، كما أنّ المراد بالموافق أيضاً موافقته لظاهر من ظواهر الكتاب ، فالخبر الموافق غير مقطوع الصدق ، كما أنّ الخبر المخالف أيضاً غير مقطوع الكذب ، بل كلّ منهما في كل منهما محتمل إلّا أنّ الموافق أرجح ، فيناسب أن يكون الأخذ به أولى .

قوله : في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين وهي أخبار^(٣).

قد يورد على التمسك بهذه الأخبار في إثبات وجوب الترجيح حيث إنّ جلّها ضعيف السند ، ولو لم يكن ضعف إلّا في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زارة كفى في الوهن ، لأنّ غيرهما لم يشتمل إلّا على بعض المرجحات التي متأخرة عمّا اشتمل عليه الروايتان بحسب الرتبة .

والجواب : أنّ ما ورد في بيان مطلق الترجيح يمكن دعوى تواتره ولو لم يكن متواتراً فإنه قريب من التواتر ، وبملاحظة عمل العلماء واستنادهم إلى هذه

(١) فرائد الأصول ٤ : ٥٥ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٥٦ .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ٥٧ .

الأخبار وغيره من القرائن والشواهد على صدور هذه الأخبار يحصل القطع بصحة الترجيح هذا، مضافاً إلى أن المقبولة بنفسها كافية لنا حيث إنها مقبولة عند الفقهاء معتمدة لديهم يتمسكون بها في أبواب كثيرة منها مسألتنا هذه، ومنها عدم جواز الترافع إلى حكام الجور، ومنها إثبات ولاية الفقيه، ومنها عدم جواز ردّ حكم الحاكم، ومنها وجوب الاحتياط في الشبهات أو استحبابها، وبالجمله الإشكال في هذه الأخبار من حيث السند مع كثرتها واعتضاد بعضها ببعض لا وقع له.

فإن قلت: هب أن صدور أخبار الترجيح في الجملة متواتر أو مقطوع به إلا أنه لا ينفع إلا في مرجحية ما هو مرجح بمقتضى جميع تلك الأخبار ولم نجد له مصداقاً من بين المرجحات المذكورة فيها.

قلت: يكفي استفادة وجوب أصل الترجيح في الجملة من الجميع، وأمّا الرجوع إلى خصوص المرجحات المذكورة فيها فيتم بالإجماع المركّب فإنّ كل من قال بالترجيح لم يقل بعدم مرجحية هذه الأمور بل يقول إمّا بمرجحية خصوص هذه أو ما يعمّ غيرها من المرجحات غير المنصوصة بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة كما سيجيء اختياره.

قوله: الأول ما رواه المشايخ الثلاثة الخ^(١).

لا يخفى أن هذه الرواية الشريفة مشتملة على جملة من المرجحات لم يجمعها خبر مثلها.

منها: صفات الراوي الأربعة، ولم يذكر في رواية من روايات الباب الترجيح بها عدا ما في مرفوعة زرارة من ذكر الأعدلية والأوثنية، ولا يبعد أن

يكون عطف الأوثقية على الأعدلية عطف تفسير ، ويحتمل أن يراد منها الأصدقية ، ويحتمل إرادة ما يشملهما .

ومنها : الشهرة في الرواية ، والمراد كونها معروفاً بين غالب أصحاب الرواية ولا يجب أن تكون متفقاً عليها وإن عبّر عنها بالمجمع عليه في موضعين من المقبولة لأنه يصدق عرفاً على المشهور الذي في قبال الشاذّ النادر .

ومنها : موافقة الكتاب أعم من أن يكون الخبر الموافق موافقاً لنصّه أو ظاهره من عموم أو اطلاق ويكون الخبر المخالف مخالفاً لنصّه أو ظاهره ، فإن كان مخالفاً لنصّ الكتاب فإنه مطروح ولو مع عدم المعارض فلا ينبغي عدّ المورد من موارد الترجيح ، وإن كان مخالفاً لظاهر الكتاب فالترجيح للموافق سواء كان المخالف مبيناً للكتاب أو أخص مطلقاً أو من وجه .

ومنها : مخالفة العامة ، والظاهر أنّ المراد منها مخالفة الرواية لفتاوى العامة كما يظهر من بعض الروايات الأخر ، كما أنّ الظاهر أنّ المراد بموافقة العامة موافقة الرواية لفتاوىهم في الجملة ولو واحداً منهم ، ولا يجب كونها موافقة لفتاوى الجميع . ويحتمل بعيداً أن يراد منها مخالفتها لروايات العامة على ما صرح به في روايتي الراوندي وسيجيء ذكرهما في المتن ، وضابط هذا المرجح ترجيح ما ليس فيه أمانة التقية على ما فيه أمارتها من موافقته لفتاوىهم أو رواياتهم أو كونه شبيهاً لقولهم مثل ما إذا علّل الحكم في الخبر بقياس أو استحسان أو نحوه ممّا يناسب مذاقهم وإن كان أصل الحكم مخالفاً لهم ولرواياتهم ، ولعلّه المراد من قوله (عليه السلام) « ما يشبه قول الناس ففيه التقية »^(١) أو « كونه موافقاً لما هو حكاهم

وقضاتهم أميل إليه» (١).

قوله : من حيث ظهور صدرها في التحكيم (٢).

يمكن حملها على أخذ الفتوى ممن عرف الحرام والحلال من الشيعة حيث تكون الشبهة حكمية كما يظهر من الرواية ، وحينئذ تندفع جملة من الشبهات المذكورة في المتن .

قوله : ولا غفلة كل من الحكمين عن المعارض (٣).

يمكن فرض عدم الغفلة بأن كان المعارض عنده مرجوحاً هذا ، مع أن الغفلة أيضاً لا تعدّ إشكالاً في أمثال أزمنة صدور الرواية فإنّ جميع أخبار المسألة في ذلك الزمان لم يكن موجوداً عند جميع الرواة ولا موجوداً في كل أصل وكتاب وكانوا يعملون بما عندهم من الأخبار بعد الفحص عما يمكنهم الفحص عنه .

قوله : ولا اجتهد المترافعين (٤).

لا يبعد أن يكون الإمام (عليه السلام) أمرهم أولاً بأخذ فتوى الرواة العارفين بالأحكام ، ولما فرض السائل اختلاف فتوى الحكمين أمرهم (عليه السلام) بالاجتهاد في مستند الحكم بأعمال المرجحات ، وليس ذلك ببعيد لسهولة أمر الاجتهاد في ذلك الزمان فتدبر .

(١) الوسائل ٢٧ : ١٠٧ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ (باختلاف يسير) .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٦٠ .

(٣) ، (٤) فرائد الأصول ٤ : ٦٠ .

قوله : إلا أن ينزّل الرواية على غير هاتين الصورتين^(١).

يمكن دفع هذين الإشكالين بل ما قبلهما أيضاً بأن الرواية بصدد بيان جنس المرجحات لا الترتيب ولا حكم معارضة بعضها مع بعض أو مع غيرها من سائر المرجحات .

قوله : نعم المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي^(٢).

لا نسلّم ذلك ، إذ ليس ما يوجب اعتبار اجتماع الصفات إلا من حيث العطف بالواو وهذا لا يقتضي ذلك ، حيث إنّ الواو لمطلق الجمع في أصل الحكم وهو هنا الترجيح فافهم .

قوله : الثاني ما رواه ابن أبي جمهور^(٣).

قد زاد في هذه الرواية على ما في المقبولة من المرجحات موافقة الاحتياط ، ولا يخفى أنها لا يمكن أن تكون مرجحة لصدق الخبر الموافق وصدوره بل لا يستدرك بالاحتياط إلا إدراك الحق من مدلول الخبرين لو لم يكن خارجاً عنهما ، وقد مر سابقاً أنّ الاحتياط ليس مرجحاً ولا مرجعاً ، فلا بدّ أن يحمل الأمر به هاهنا على الاستحباب أو الارشاد .

قوله : التاسع ما عن الكافي بسنده عن المعلى الخ^(٤).

يمكن أن يراد منه الترجيح بالأحدثية ، وأن يراد الترجيح بعلو الإسناد وقلة الوساطة ، ووجه الترجيح بالأحدثية إمّا احتمال كون الأسبق صدر تقية كما يستفاد من خبر الكناني أو كونه منسوخاً كما يظهر من رواية محمد بن مسلم . ولا

(١) ، (٢) فرائد الأصول ٤ : ٦١ .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ٦٢ .

(٤) فرائد الأصول ٤ : ٦٥ .

يخفى أن احتمال التيقية بالنسبة إلينا موجود في كلا الخبرين ، كما أن احتمال النسخ منفي في أخبار الأئمة (عليهم السلام) إلا على وجه بعيد سيأتي في المتن .
قوله : هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالة على التراجع^(١).

ولعل من أخبار الباب موثقة ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله (عليه السلام) عن اختلاف الحديث يرويه من أتق به ومن لا أتق به قال (عليه السلام) « إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) وإلا فالذي جاءكم به أولى به »^(٢) وكذا ما حكاه في الفصول عن البحار عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال (عليه السلام) قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) « إذا حدثتم عني الحديث فأنحلوني أهناً وأسهله وأرشدته ، وإن وافق كتاب الله فأنأقلته وإن لم يوافق كتاب الله فلم أقله »^(٣) قال في الفصول الأظهر أن الأهنأ والأسهل والأرشد عبارة عن الكتاب بقرينة قوله (صلى الله عليه وآله) « وإن وافق كتاب الله » فالمعنى انسبوا إلي ما كان في الكتاب الذي هو أهناً وأسهل وأرشد من الحديث ، فإن وافقه فأنأقلته وإن لم يوافقه فلم أقله^(٤) انتهى . وعليه فلا يستفاد منه إلا موافقة الكتاب . ويمكن أن يراد من الأهنأ والأسهل ظاهره بمقتضى كون الشريعة سمحة سهلة ، ومن الأرشد ما يكون أقرب إلى الواقع إما في نظر العقل أو ممّا يستفاد من مذاق الشرع فتدبر .

(١) فرائد الأصول ٤ : ٦٨ .

(٢) الوسائل ٢٧ : ١١٠ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١١ .

(٣) بحار الأنوار ٢ : ٢٤٢ .

(٤) الفصول الغروية : ٤٣٨ .

قوله : فأول المرجحات الخبرية هي الشهرة بين الأصحاب^(١).

لا يخفى أنه بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة كما هو مختار المتن لا وجه لا اعتبار الترتيب بينها ، إذ عليه يكون المناط ترجيح ما هو أقرب إلى الواقع من أي سبب كان ، بل وكذلك بناء على عدم التعدي أيضاً ، لما عرفت من أن الظاهر من الأخبار ولو بملاحظة بعض الإشكالات السابقة بيان مقولة المرجحات وأنواعها لا الترتيب ، فإذن لا وقع لإشكال التعارض بين المقبولة والمرفوعة من حيث الترتيب ولا كرامة في الجواب عنه ، ولعلك تعرف الجواب عن ثالث إشكالات المتن أيضاً مما ذكر ، لأن كل خبر من أخبار الباب يشير إلى وجوب الترجيح بالأقربية إلى الواقع ولم يذكر فيه إلا بعض أسباب الأقربية ليستدل به على الباقي .

قوله : اعلم أن حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار^(٢).

اختلفوا في ترتيب المرجحات غاية الاختلاف وأطالوا الكلام فيه بما لا ثمره في نقل كلماتهم والنقض والابرام فيها بعد ما عرفت أن أخبار التراجيح ليست إلا بصدد تعداد المرجحات لا الترتيب سيما على التحقيق المحقق عند المصنف أيضاً من التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى كل ميزة توجب أقربية أحد الخبرين إلى الصدور أو إلى الواقع ، نعم لو قيل باعتبار المرجحات المنصوصة تعبدًا لا من حيث كونها موجبة للأقربية كما ينسب إلى الأخباريين ، وقيل بظهور المقبولة والمرفوعة في اعتبار الترتيب كان ما ذكره المصنف من الترتيب قريباً في الجملة حيث إنه أخرج موافقة الكتاب عن المرجحات وجعلها

(١) فرائد الأصول ٤ : ٧٠ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٧٣ .

من باب التعاضد ، وسيأتي ما فيه .

قوله : وأما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة الخ^(١).

فيه أولاً : أن جعل موافقة الكتاب والسنة من باب التعاضد دون الترجيح لا وجه له ، فإن كل معاضد مرجح في نفسه ، مضافاً إلى ذكرها في عداد المرجحات في عدة أخبار . وثانياً : أنه لا مزية لها من بين المرجحات حتى ينفي الإشكال في اعتبارها ووجوب الأخذ بها ، لأن الكتاب وإن كان قطعي السند لكنه ظني الدلالة فلا يخرج عن كونه ظنياً ، ولذا نخصص عموم الكتاب بالخبر الخاص المخالف لو لم يكن مبتلى بالمعارض ، نعم لو كان الخبر المخالف مخالفاً لنص الكتاب كان الأخذ به وطرح الخبر المخالف ممّا لا إشكال فيه ، لكن هذا الفرض خارج عن مسألتنا ، لأن الخبر المخالف حينئذ معلوم الكذب أو ممّا يقطع بعدم حجّيته .

قوله : وكذا الترجيح بموافقة الأصل^(٢).

لم نعرف وجه مقايسة الترجيح بموافقة الأصل على الترجيح بموافقة الكتاب ، لأنه إن اعتبر الأصل من باب التبعّد فهو ليس في عرض الأدلة ليس مرجحاً ولا معاضداً ، وإن اعتبر من باب الظن ولم تقل بتأخره عن الأدلة رتبة فإنه من المرجحات الظنية لا من المعاضد القطعي كالكتاب فتدبر .

قوله : فلا بدّ للتعدي عن المرجحات الخاصة المنصوصة^(٣).

وقد يستدل على التعدي مضافاً إلى ما في المتن ، ببناء العقلاء على الترجيح بكل ما يوجب أقوائية أحد الطريقتين من الآخر مع عدم ثبوت ردع الشارع لهم في

(١) فرائد الأصول ٤ : ٧٣ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٧٣ .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ٧٥ .

ذلك ، ألا ترى أنه عند تعارض المقومين يقدّمون قول من هو أعرف وأبصر وأوثق ، وكذا يقدّمون الأكثر عدداً ، بل يقدّمون قول من أوجب الظن بمطابقة الواقع ، وهذه عادتهم ودأبهم عند المعارضة في سائر الطرق المعتمدة عندهم .
قوله : وليستا كالأعدلية والأفقهية الخ^(١).

لا ريب في أنّ صفة الأعدلية والأفقهية أيضاً ممّا يوجب كون خبر من اتصف بهما أقرب إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر ، والظاهر أنّ وجه تقديم خبرهما على خبر غير الأعدل والأفقه ذلك لا احترام العادل والفقير ، وكما أنه يحتمل كون اعتبار الأقربيه فيهما من جهة حصولها من السبب الخاص كذلك يحتمل في الأصدقيه والأوثقيه لأنهما أيضاً من الصفات والملكات الحاصلة في الراوي مع قطع النظر عن روايتهما أحد المتعارضين ، نعم دلالة صفة الأصدقيه والأوثقيه على كون المناط أقربيه خبر من اتصف بهما إلى الواقع أقوى من دلالة صفة الأعدلية والأفقهية ، خصوصاً الأصدقيه حيث إنّ معنى لفظ الصدق مطابقة الخبر للواقع .

قوله : يعني بمزية من المزايا أصلاً^(٢).

فيه منع ، فإنّ قوله « لا يفضل أحدهما على صاحبه » ظاهره عدم مزية لأحدهما من المزايا المذكورة لا مطلق المزية سيّما بملاحظة وقوعه بعد قوله « هما عدلان مرضيان عند أصحابنا » .

(١) فرائد الأصول ٤ : ٧٦ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٧٧ .

قوله : وليس المراد نفي مطلق الريب^(١).

الظاهر أنّ المراد نفي مطلق الريب المساوق للاحتياط التام ، ولذا استدل الأخباريون بالخبر على وجوب الاحتياط فيما شك في أصل التكليف ، وحينئذ لا يكون في الرواية شاهد على المطلب هذا ، مضافاً إلى أنّ الرواية محمولة على الارشاد أو الاستحباب كما تقدّم الوجه فيه في رسالة أصل البراءة مفصلاً فلا يفيد ما هو المطلوب في المقام .

قوله : وجعل المستقل مطلقاً خصوصاً ما لا يؤثر في الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحة^(٢).

إشارة إلى ما ذكره سابقاً من أنّ موافقة الكتاب من باب التعاضد ، وقد عرفت ما فيه فإنّ كون الشيء معاضداً لا ينافي كونه مرجحاً ، إذ النسبة بين العنوانين عموم من وجه يفترقان فيما عاضد دليل دليلاً ولا معارض لهما ، وفي المرجح غير المستقل ، ويجتمعان في المتعارضين المعاضد أحدهما بدليل آخر . وربما يقال إنّ المرجح الخارجي كموافقة الكتاب والسنة أو الأصل أو الشهرة إنما هو وصف الموافقة العارضة للخبر لا نفس المذكورات ، وحينئذ لا وجه لتسمية هذا الوصف بالمعاضد ، ومن هنا يقال إنّ تقسيم المرجح إلى الداخلي والخارجي غير صحيح لرجوع ما جعله من الخارجي إلى الداخلي ، لأنّ وصف الموافقة عارضة لنفس الخبر ، اللهم إلا أن يقال إنّ المراد من المرجح الخارجي ما يكون منشأ انتزاعه أمراً خارجياً مستقلاً بنفسه فتدبر .

(١) فرائد الأصول ٤ : ٧٨ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٧٩ .

قوله : مع أنه لا محصّل للحكم بصدور الخبرين الخ^(١).

لا مانع من الحكم بصدور الخبرين سيّما في ضمن عموم دليل حجية الأخبار ، وعدم الثمرة ممنوع ، ويكفي في الثمر ما اعترف به من دلالتهما على نفي الثالث ، مع أنه لو سلّم نفي الثمر فغايبته أن يكون مثل الخبر المجمل في غير صورة المعارضة فإنّ القول بعدم شمول أدلة حجية الخبر للأخبار المجملة في حد نفسها كما ترى .

قوله : ليت شعري ما الذي أراد بقوله تأويل كلامهم لم يثبت^(٢).

لقائل أن يقول إنّ الخبر المرجوح الذي لا يعمل به ليس بساقط عن الحجة بل مشمول لأدلة الحجة ، غاية الأمر أنه لا يعمل به كالخبر المتشابه والمجمل ، وحيث يمكن اختيار الشق الثاني وهو البناء على عدم طرح الخبر وعلى الحكم بصدوره ، وقوله لا معنى للحكم بالصدور والحمل على التقية ، قد عرفت أنه لا مانع منه ، وأمّا حمل المرجوح على المعنى التأويلي فالوجه فيه ما مرّ فيه في صدر المسألة من أنّ قوة الدلالة في الراجح تكون قرينة على إرادة المعنى التأويلي في المرجوح ، ولكنّ الانصاف أنّ كثيراً من مرجحات الدلالة الآتية قاصرة عن إفادة ما ذكر من كونه قرينة على إرادة المعنى التأويلي من الآخر بحيث يصير بملاحظة رجحان الراجح ظاهراً في ذلك المعنى التأويلي .

قوله : فإنّ العمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي^(٣).

والأولى أن يقرّر هكذا : فإنّ طرح التعليقي معلق وموقوف على العمل

(١) فرائد الأصول ٤ : ٨٧ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٩٢ .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ٩٨ .

بالتنجيزي فلو توقّف العمل بالتنجيزي على طرح التعليقي لزم الدور ، وقد ضرب في أكثر النسخ على هذه العبارة خط المحو وهو أولى ، إذ المطلوب أوضح من أن يبيّن بهذا التكلّف .

قوله : ولم يقل ذلك في العام المخصص فتأمل^(١).

لعلّ وجهه أنه قيل في قبال ما قيل في الأمر من كونه مجازاً مشهوراً في الاستحباب أنه ما من عام إلّا وقد خص ، أو لعله إشارة إلى أنّ عدم قولهم في العام بكونه مجازاً مشهوراً في الخاص أنّ التخصيص ليس له حدّ وضابط بالنسبة إلى موارد ، فقد يكون باخراج فرد واحد وقد يكون باخراج فردين أو ثلاثة وهكذا ، وقد يكون باخراج صنف واحد أو صنفين وهكذا ، فلا يصح أن يقال إنّ العام اشتهر استعماله في شيء معيّن منها ، وهذا بخلاف صيغة الأمر فإنّ معناه المجازي المشهور معنى معيّن وهو الندب ولذا قيل إنه مجاز مشهور فيه ، وكيف كان أكثرية تخصيص العمومات من استعمال صيغة الأمر في الندب ممّا لا ينكر ، كيف واستعمال العام في معناه الحقيقي في غاية الندرة بل وجوده غير معلوم عند بعض ، وأمّا استعمال الأمر في معناه الحقيقي وهو الوجوب في غاية الكثرة .

قوله : لا أنّ الحلال من قبله (صلّى الله عليه وآله) حلال من قبله (صلّى الله عليه وآله)^(٢).

يعني لا أنّ الحلال من قبل شرعه (صلّى الله عليه وآله) حلال من قبل شرعه (صلّى الله عليه وآله) إلى يوم القيامة . وبعبارة أخرى يريد أنّ معنى الخبر أنّ حلال محمّد (صلّى الله عليه وآله) غير منسوخ من قبل الله بشريعة أخرى ، لا أنّ حلال

(١) فرائد الأصول ٤ : ٩٩ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٩٩ .

محمّد (صلّى الله عليه وآله) غير منسوخ في شريعة محمد (صلّى الله عليه وآله) لكي يدل على ما نحن فيه من عدم نسخ الأحكام في هذه الشريعة بأحكام أخر من هذه الشريعة . ولا يخفى ما في العبارة من سوء التعبير ، وقد كان ما ذكره قبل قوله فالمراد الخ كافياً في بيان المطلوب .

ثم إنّ ما ادّعاء من ظهور الخبر في المعنى الأول دون المعنى الثاني محل تأمل بل الأظهر هو المعنى الثاني المستلزم للمعنى الأول ، إذ لو كان أحكام هذه الشريعة بأشخاصها باقية إلى يوم القيامة لزم بقاء أصل الشريعة أيضاً لا ينسخ بشريعة أخرى .

قوله : ثم إنّ هذا التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاص^(١).

فرض ظهور الخاص هنا في ثبوت حكم في ابتداء الشريعة يخرج الكلام عمّا نحن بصده من ملاحظة الظهورات النوعية لا الشخصيات التي لا تدخل تحت ضابط كما سبق في المتن .

قوله : وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد بخلاف الآخر^(٢).

في الترجيح به منع ظاهر إذا كان كلا التخصيصين صحيحاً غير مستهجن ، نعم لو دار الأمر بين تخصيصين في عام واحد يكون أحدهما أقلّ فرداً من الآخر لا يبعد الترجيح به ، وفيه أيضاً تأمل فتأمل .

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٠٠ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١٠١ .

قوله : فحكم ذلك كالمبتابين لأن مجموع الخاصين مباين للعام^(١).

اعلم أنه لو كان العام في الفرض المذكور قطعي السند كالكتاب مثلاً يرجع الأمر إلى تعارض الخاصين بملاحظة عدم جواز طرح العام بالمرّة فلا محيص عن الأخذ به في الجملة ، إلا أنه لا يلزم من الأخذ به طرح كلا الخاصين ، بل يكفي طرح أحدهما لا على التعيين ولا وجه لطرح سند الآخر فيلزم أن يخصص العام بأحدهما معيّناً أو مخيراً ويطرح الآخر ، وهذا نظير تعارض الأصلين في الشبهة المحصورة وغيرها بملاحظة العلم الاجمالي ، ولو فرض كون أحد الخاصين في الفرض المذكور قطعي السند فلا بد أن يعمل به ويبقى التعارض بين الخاص الآخر والعام كالمبتابين ، إذ ما يمكن أن يراد من العام ليس إلا مورد ذلك الخاص فيعمل بأرجحهما إن كان هناك مرجح أو يحكم بالتخير إن لم يكن .

وأما إذا كان العام والخاصان جميعاً من الأدلة الظنية كأخبار الآحاد فهو مفروض المتن . وربما يتوهم هنا أيضاً وقوع التعارض بين الخاصين بملاحظة وجوب التعبد بسند العام ، وهو في غير محله ، لأنّ الجميع ظني السند فلا وجه لتقديم العام من غير مرجح ، وحيث نقول إن كان سند الخاصين جميعاً أقوى من العام يطرح العام ، وإن كان سند العام أقوى منهما يقدم العام ويطرح الخاصان كما هو ظاهر المتن .

والتحقيق أن يقال إنّه لما كان التعارض إنّما حصل بسبب اجتماع الأخبار الثلاثة العام والخاصين وإلا فلا تعارض بين كل اثنين منها ، وكان علاج هذا التعارض يحصل بطرح واحد منها ، لا جرم كان مرجع هذا التعارض إلى تعارض العام مع أحد الخاصين بملاحظة وجود الخاص الآخر ، وذلك لأنّ أحد الخاصين ممّا

يجب الأخذ به على جميع التقادير الممكنة ويدور الأمر بين طرح العام بالنسبة إلى موارد الخاص الآخر والأخذ بذلك الخاص أو العكس ، وحينئذ نقول لو لم يكن لأحد الثلاثة مرجح وحصل التعادل بينها فالحكم بالتخير أعني التخير بين الأخذ باثنين من الثلاثة وطرح الثالث أياً منها كان وهو واضح ، وإن كان هناك ترجيح فإن كان واحد من الثلاثة أضعف من الآخرين تعين طرحه والأخذ بهما ، وإن كان أحدها أقوى من الآخرين مع تعادلها في أنفسهما فالتخير في الأخذ بأحد المتساويين وطرح الآخر سواء كان ذلك الأقوى هو العام أو أحد الخاصين كما يظهر الوجه فيه بالتأمل .

قوله : وإنما يتوهم ذلك في العام المخصص بالإجماع أو العقل^(١).

لو كان حكم الإجماع أو العقل ظاهراً بيّناً بحيث يكون العام الوارد منصرفاً عن مورده عند سماع لفظ العام ويفهم منه ما عدا مورد الخاص فلا شك في كونه كالمخصص المتصل في أنه لا ينعقد ظهور العام إلا في تمام الباقي ، ويلاحظ نسبته كذلك مع الخاص اللفظي المفروض في قبالة ، وأما إذا لم يكن حكم ذلك الإجماع أو العقل بهذه المثابة من الظهور بل كان محتاجاً إلى إعمال رويّة وفحص حال يوجب الاطلاع عليه فحاله حال المخصص المنفصل لا بدّ أن يلاحظ هو والخاص الآخر بالنسبة إلى العام في عرض واحد ، ولعل المحقق التراقي (رحمه الله) أراد ما هو من القسم الأول فلا يرد عليه شيء جزماً ، وإن أراد ما يشمل القسمين فالإيراد على إطلاق كلامه كما ذكرنا وارد لا ما ذكره في المتن على ما سيّضح عن قريب .

قوله : وهو غير معلوم إلا بعد نفي احتمال مخصص آخر ولو بأصالة عدمه (١).

التحقيق كما مرّ غير مرّة أنّ إثبات الظهور فيما نحن فيه بل مطلقاً غير محتاج إلى إحراز عدم مخصص آخر ولو بالأصل ، لأنّ لفظ العام في نفسه ظاهر من الأول في العموم من غير حاجة إلى ضمنية أصالة عدم المخصص ، ضرورة كون الوضع بنفسه كافياً في تحقيقه ، وبعد تخصيصه بمخصص متصل أو إجماع مثلاً يكون ظاهراً في تمام الباقي أيضاً ، وهذا الظهور مستند أيضاً إلى الوضع بضمنية الدليل المخصص .

توضيحه : أنّ مدلول العام بحسب وضعه جميع أفراد جنس المدلول بحيث يكون ظاهراً في إرادته عند عدم المخصص ، وكلّما خص بمخصص ارتفع ظهوره بالنسبة إلى مورد ذلك المخصص وبقي ظاهراً في الباقي من غير حاجة إلى إجراء أصالة عدم مخصص آخر كما كان كذلك في أول الأمر قبل التخصيص ، ودعوى أنه بعد ارتفاع ظهوره بهذا التخصيص يحتاج في انعقاد ظهور آخر له في تمام الباقي إلى إحراز عدم مخصص آخر له ولو بالأصل ، مدفوعة بأنّ رفع اليد عن الظهور إنما هو بقدر الخارج عنه بالمخصص ، وأمّا بالنسبة إلى غير المخرج فظهوره بعد باق بحاله .

ثم لو سلّمنا الحاجة إلى إحراز عدم مخصص آخر في إثبات الظهور في تمام الباقي فلا بدّ من العلم به ولا يكفي فيه أصالة عدمه ، لأنه إن أريد من الأصل المذكور استصحاب العدم تعبداً شرعياً فلا ريب أنّ الأصل التعبدي لا يوجب الظهور ، وإن أريد منه الأصل العقلاني كما صرّح به جماعة فمع أنه لا معنى للتعبد

عند العقلاء فيما يرجع إلى حكمهم ، إذ مع وجود المقتضي للحكم كالظن النوعي أو الشخصي مثلاً حكموا به وإلا فلا يحكمون بشيء فيه ، أن البناء على العدم في طريقتهم مخالف للوجدان ، أترى أنهم فيما انسدّ فيه باب العلم ككون السفر الفلاني مشتملاً على النفع وعدم الخطر أم لا ، إذا حصل لهم الظن بحصول النفع والسلامة يجرون أولاً أصالة عدم الضرر وعدم الخطر ويبينون عليه ثم يحكمون بمتابعة الظن ، كلاً بل يبنون على متابعة الظن من أول الأمر ، نعم حكمهم بمتابعة الظن في قوة عدم الاعتناء باحتمال الخلاف ، فإن أريد من أصالة عدم المعارض والمزاحم هذا المقدار فلا نزاع فافهم واغتنم .

قوله : وأصالة عدم المخصص الآخر غير جارية مع وجود المخصص اللفظي^(١).

لو كانت أصالة عدم المخصص جارية في حدّ نفسها لا مانع من جريانها هنا ، أمّا بالنسبة إلى احتمال مخصص غير هذا المخصص اللفظي الذي محل الكلام فواضح ، وأمّا بالنسبة إلى احتمال التخصيص بهذا المخصص الذي لوحظ بوصف أنه معارض فلا مانع أيضاً ، لأنّ كلاً من المتعارضين إنّما يلاحظ مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه ويؤخذ ظهوره ثم ينظر إلى حال التعارض ، وإلا يلزم أن يكون المتعارضان مجملين في كل مقام ، لاحتمال كون معارضه مخصصاً له أو قرينة على صرفه عن ظاهره .

قوله : ومن هنا يصح أن يقال النسبة بين قوله (عليه السلام) ليس في العارية ضمان إلا الدرهم والدينار الخ^(١).

في المسألة وجوه ثلاثة ، أحدها : ما اختاره في المتن تبعاً للرياض^(٢) توضيحه : أن الاستثناء حكمه حكم المخصص المتصل من قبيل الوصف والشرط وبذل البعض في أنه ينعقد ظهور الكلام بالنسبة إلى المستثنى منه في الباقي من الأول ، وحيث إن الحق أن الاستثناء من النفي إثبات كعكسه يحصل فيما نحن فيه قضايا أربعة من الخبرين ، أحدها أنه ليس فيما عدا الدرهم والدينار ضمان . الثاني أنه في الدرهم والدينار ضمان بحكم الاستثناء . الثالث : أنه ليس فيما عدا الذهب والفضة ضمان . الرابع : أنه في الذهب والفضة ضمان ، ولا تعارض بين قضيتين من هذه القضايا إلا فيما بين القضية الأولى والرابعة بالعموم من وجه إلى آخر ما ذكره ، وينتج عدم الضمان في الحلي من الذهب والفضة .

ثانيها : ما عن الفخر (رحم الله)^(٣) من أن المستثنى منه في الخبرين متحد وهو قوله ليس في العارية ضمان ، وإنما الاختلاف في المستثنى بالاطلاق والتقييد فينبغي أن يحمل المطلق على المقيّد ويقال إنه أريد من مطلق الذهب والفضة خصوص الدرهم والدينار . ولا يخفى أنه يصير النتيجة كالأول لكن ببيان آخر . وأورد عليه : بأنه لا منافاة بين المطلق والمقيّد هنا لكي يوجب حمله عليه بل يعمل بهما .

ويمكن أن يجاب : بأنه لما كان مفاد الكلام حصر الضمان في المستثنى كان

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٠٦ .

(٢) رياض المسائل ٩ : ٤٤٩ .

(٣) إيضاح الفوائد ٢ : ١٢٩ - ١٣٠ .

الكلام في قوة قوله الضمان منحصر في الدرهم والدينار في أحد الخبرين والضمان منحصر في الذهب والفضة في الخبر الآخر، ولا ريب أن مقتضى الحصر الأول نفي الضمان في مثل الحلي، ولا ينافيه الحصر الثاني لأن مقتضاه لا يزيد عن نفي الضمان في غير الذهب والفضة كالثوب، وأما إثبات الضمان في جميع أفراد الذهب والفضة إن كان فهو من باب الإطلاق الذي لا ينهض في قبال الحصر الأول المصرّح بنفي الضمان في الحلي، وهذا نظير قوله لا يصح الاعتكاف إلا في المسجد مع قوله لا يصح الاعتكاف إلا في المسجد الجامع فبمقتضى الحصر الثاني يحكم بعدم صحة الاعتكاف في سائر المساجد، ولا ينافيه الحصر الأول فتدبر.

ثالثها: ما نسب إلى المشهور وقواه في المسالك^(١) بما في المتن من إخراج مطلق الذهب والفضة عن عموم نفي الضمان في العارية، ولا ينافيه إخراج الدرهم والدينار في الخبر الآخر لأنه بعض أفرادها، وقواه صاحب الجواهر^(٢) وبالع في تضعيف الوجهين الأولين سيّما الوجه الأول حتى سمّاه بالمغالطة فراجع، ولعلّك ممّا ذكرنا عرفت أن أحد الأولين أقوى فليتأمل.

قوله: قدّم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات^(٣). لا يخفى أن ما ذكره هنا مناف لما حققه في أول المسألة في بيان ما أورد على ما ذكره المحقق التراقي من انقلاب النسبة، من أنه إنما يلاحظ النسبة بين المتعارضات باعتبار ظواهرها في حدّ أنفسها مع قطع النظر عن مدلولاتها الحاصلة باعتبار علاج التعارض بالنسبة إلى بعضها، والحق ما ذكره هناك وحينئذ

(١) المسالك ٥: ١٥٥ - ١٥٨.

(٢) الجواهر ٢٧: ١٨٤ - ١٨٧.

(٣) فرائد الأصول ٤: ١١١.

فلا وجه للتقديم هنا لتقلب النسبة ، بل التحقيق في مثال المتن أنه من قبيل ما ذكره سابقاً ممّا إذا كان هناك عام وخاصان مستغرقان للعام وأنّ حكمها حكم المتباينين ، لأنّ مجموع الخاصين معارض للعام بالتباين فيرجع إلى المرجحات السندية وي طرح إمّا العام وإمّا أحد الخاصين ، ففيما نحن فيه أيضاً مجموع لا تكرم فسّاق العلماء ويستحب إكرام العدول معارض لقوله أكرم العلماء بالتباين ، لأنّ تقديم كليهما على قوله أكرم العلماء مستغرق لمدلوله فلا بدّ من طرح سند أحد الثلاثة بالترجيح أو التخيير ، وكون النسبة بين أكرم العلماء ويستحب إكرام العدول عموماً من وجه وليس كذلك فيما ذكره في السابق فإنّ نسبة كل من الخاصين إلى العام عموم مطلق لا يوجب الفرق فيما هو مناط المطلب كما سيأتي توضيحه .

قوله : فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح^(١).

هكذا في بعض النسخ ، وعليه فالمعنى أنه قد تنقلب النسبة كما في مثال المتن وقد لا تنقلب كما إذا بدّلنا قوله يستحب اكرام العدول في ذلك المثال بقولنا يستحب إكرام الشعراء ، وفي الصورة الثانية قد يحدث الترجيح كما لو فرض في المثال صيرورة العلماء بعد إخراج فسّاقهم أقلّ فرداً من الشعراء ، وقد لا يحدث الترجيح كما لو لم يصر كذلك ، وفي بعض النسخ هكذا فقد تنقلب النسبة ويحدث الترجيح ، يعني وقد لا تنقلب النسبة كما في المثال الذي ذكرنا ، أو تنقلب النسبة لكن لا يحدث الترجيح كما إذا انقلبت النسبة من العموم من وجه إلى التباين أو من العموم المطلق إلى التباين مثلاً ، وهذا أرجح من الأول على ما يظهر بالتأمل ، وقد وجدنا هكذا في بعض النسخ المصححة .

قوله : والسرّ في ذلك واضح الخ^(١).

قد عرفت منع التقديم والترتيب ومنع بطلان إلغاء النص أعني الخاص أو طرح الظاهر رأساً الراجع إلى طرح سنده في الأدلة الظنية عند عدم حصول ما يوجب الجمع العرفي الصحيح ، نعم في الأدلة القطعية السند لو حصل مثل هذا التعارض يتم ما ذكره لأنه لو لم يجمع بمثل ما ذكره لزم بقاء العام بلا مورد^(٢).

قوله : وقد لا تنقلب النسبة ويحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة الخ^(٣).

هكذا في بعض النسخ ، وفي بعض النسخ المصححة هكذا : وقد يحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة الخ وهو أولى وأخصر والمعنى واحد ، وكيف كان يرد عليه أيضاً ما أوردناه في سابقه في مختلف النسبة من أنه يلاحظ نسبة المتعارضات باعتبار مدايلها الظاهرة فيها قبل علاج التعارض ، ففي مثال المتن لا يكون ترجيح إلاّ كون العلماء أقلّ فرداً من الفسّاق من الأول بناء على كون مثله مرجحاً ، وأمّا الباقي فيلاحظ فيها النسبة الأولية .

قوله : وإمّا أن يكون من حيث المضمون الخ^(٤).

يمكن إدراج هذا القسم في المرجحات من حيث الصدور ، إذ ما يكون

(١) فرائد الأصول ٤ : ١١١ .

(٢) أقول : فيه تأمل ، لأنه لو لم يكن هناك وجه جمع عرفي كما هو المفروض يحكم بالإجمال كما في المتباينين ، وقطعية الصدور إنما تقتضي عدم طرح السند لا حمل ظاهر الدليل على معنى لا يشهد له شاهد مرضي عند العرف والشرع فليتأمل .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ١١٢ .

(٤) فرائد الأصول ٤ : ١١٣ .

مضمونه أقرب إلى الواقع أقرب إلى الصدور نوعاً من الآخر .

ثم إنه ربما يزداد هنا نوع رابع وهو الترجيح من جهة التعبد كالترجيح بموافقة الأصول العملية بناء على كون الأصل مرجحاً لا مرجعاً ، وكون اعتباره من باب التعبد لا الظن ، فإنه لا يدخل في واحد من الأقسام الثلاثة جزماً إلا أن كونه مرجحاً خلاف التحقيق ، ولعله لذا اقتصر المصنف على الأقسام الثلاثة المذكورة .

قوله : ولعل الثمرة بين هذين الوجهين تظهر لك ممّا يأتي إن شاء الله تعالى^(١).

الظاهر أنه أراد أنه على الوجه الأول يكون احتمال التقية من المرجحات المضمونية فهو مقدّم على المرجحات السنية ، بخلافه على الوجه الثاني فهو في عرض المرجحات السنية ، لكن هذا محل تأمل بل على الثاني أيضاً يرجح به المضمون فتأمل .

قوله : ويحتمل أن يراد منه تأويل مختلف^(٢).

إنّ هذا إنما يتم إذا كانت التقية بالنسبة إلى المتكلم ، وأمّا إذا كانت بالنسبة إلى المخاطب بكونه مبتلى بمن يخاف عليه وألقى الإمام (عليه السلام) إليه حكماً موافقاً للتقية حفظاً لنفس المخاطب أو عرضه أو ماله فلا شك أنه أريد منه ظاهره وهو حكمه غاية الأمر أنه حكم ظاهري له .

قوله : بل هو اللائق إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية^(٣).

قليل والفرق بين الوجهين أنه إن حمل الكلام على الكذب المجوّز لا يستفاد

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٢٧ .

(٢) ، (٣) فرائد الأصول ٤ : ١٢٨ .

منه شيء ينفعنا في أحكامنا ، وإن حمل على التورية قد نستفيد منه حكماً شرعياً كما إذا كان المعنى التأويلي متحداً معيناً وحينئذ يجب حمله عليه ويكون دليلاً على ذلك الحكم ، وكذا إذا كان المعنى التأويلي متعدداً محصوراً فيحكم بثبوت أحد احتمالاته ويثمر لنا نفي ما عداها ، وفيه نظر لأن الحمل على المعنى التأويلي ولو كان واحداً معيناً يتوقف على ثبوت كونه حكماً شرعياً وإلا فلا يمكن إثباته بهذا الدليل ، مثلاً لو فرض أنه صدر عن الإمام (عليه السلام) الأمر بشيء تقية وظاهره الوجوب وهو غير مراد بالفرض وفرض أن معناه التأويلي منحصر في الندب فلا نحكم باستحباب ذلك الشيء بمجرد هذا الأمر ، إذ لعله لم يكن في الواقع مستحباً فلا محل لارادة المعنى التأويلي لأنه كذب أيضاً كالوجوب الذي كان الأمر ظاهراً فيه ، ولا وجه للعدول من كذب إلى كذب آخر ، والحاصل أن احتمال ثبوت المعنى التأويلي لا يصحح حمل الكلام عليه ، بل يجب العلم بثبوته من دليل آخر وحينئذ انتفت الثمرة .

ومما ذكرنا ظهر أن حكم بعضهم باستحباب الوضوء بعد الرعاف والقيء ونحوهما تمسكاً بما ورد تقية من الأمر بالوضوء عند حدوث أحد المذكورات مما لا وجه له ، نعم لو فرضنا أن المتكلم لم يكن مضطراً إلى أصل التكلم بذلك الكلام بل كان له السكوت بلا فوت مصلحة ومع ذلك ألقى هذا الكلام الذي ظاهره موافق للعامة وعلم عدم إرادته ، فحينئذ لا بد أن يريد به معنى تأويلي وإلا كان لاغياً ، فإذا كان المعنى التأويلي متحداً يحمل عليه وإذا كان متعدداً بين أمور محصورة ينفي به غيرها كما ذكره القائل .

ثم إن الحق أن التورية بمعنى إلقاء الكلام وإرادة خلاف ظاهره صدق يدل عليه مضافاً إلى جملة من الأخبار الدالة بظاهرها على ذلك وسيأتي بعضها ، أن العومات المخصصة بمخصصات منفصلة والمطلقات المقيدة بمقيّدات منفصلة

والمجازات التي قرائنها منفصلة فوق حدّ الاحصاء في الشرعيات وغيرها ، ولا شك أنّها متّصّفة بالصدق ، خلافاً لما عن المحقق القمي (رحمه الله) ^(١) حيث قال إنّ التورية كذب قائلاً إنّ الصدق والكذب تابعان لما يفهم من اللفظ عرفاً ، وتبعه بعض مشايخنا المعاصرين وأغرب حيث قال : إنّ التورية لا تخرج الكلام عن الكذب إلّا بناء على القول بالكلام النفسي الذي هو مذهب الأشاعرة ، وجعل هذا من ثمرات القول بالكلام النفسي .

ومحصّل ما ذكره في بيانه : أنّ الصدق والكذب من صفات الكلام ، والكلام هو اللفظ المستعمل في المعنى ، والاستعمال لا يتحقق إلّا إذا كان لغرض التفهيم ، فمجرد قصد المعنى من اللفظ من دون إرادة تفهيمه لا يعدّ استعمالاً ، وحينئذ فنقول إنّ المورّي لم يرد من اللفظ ظاهره الذي قصد تفهيمه وعلى فرضه يكون كذباً ، فمن هذه الحيثية لا يتّصف كلامه بالصدق ، وأمّا بالنسبة إلى المعنى الذي أراده فحيث لم يرد تفهيمه لا يكون استعمالاً فلا يكون لفظه كلاماً ليتّصف بالصدق ، غاية الأمر أنّه تصوّر في نفسه معنى وقضية معقولة ، فإن قلنا بالكلام النفسي نقول إنّ تلك القضية المعقولة كلام نفسي صادق من جهة مطابقته للواقع ، وإن لم نقل بذلك فلا يكون هناك كلام صادق لأنّ المفروض أنّ الكلام اللفظي ليس بمستعمل بل ليس بكلام والنفسي لا نقول به بالفرض ، وعلى الأول وإن كان صدق ذلك الكلام النفسي لا دخل له بالكلام اللفظي إلّا أنّه يمكن تنميته وتصحيحه بدعوى أنّه يكفي في صدق الكلام اللفظي مقارنته لكلام نفسي صادق ، لأنّ الأشاعرة ذكروا أنّ صدق اللفظي وكذبه تابعان لصدق النفسي وكذبه وأنهما لا ينفكّان ، فثبت أنّ خروج الكلام بالتورية عن حدّ الكذب موقوف على الكلام

النفسي ، وحيث إنّ هذا باطل على ما بيّن في محله فالتورية باطلة ، بل عند الاضطرار لابدّ من الكذب وهو جائز عند الضرورة انتهى .

وفيه : ما لا يخفى أمّا أولاً : فلاّنا نمنع أنّ الاستعمال لا يتحقق إلّا إذا كان لغرض التفهيم ، إذ لو كان كذلك لزم أن يكون قول القائل عند عدم مخاطب له سبحانه الله والحمد لله ولا إله إلّا الله غير كلام ، وكذا إذا كان هناك مخاطب غير فاهم ، مع أنه لا ريب في كون المذكور كلاماً وصادقاً لو كان الكلام خبراً مطابقاً للواقع .

وأما ثانياً : فلاّنا القضية المعقولة التي تصوّرها ليس من الكلام النفسي المتنازع فيه بين الأشاعرة والمعتزلة البتة لأنه أمر معقول بالبديهة فكيف يحمل نزاع القوم في معقولية الكلام النفسي على هذا الأمر البديهي .

وأما ثالثاً : فلاّنا مجرد مقارنة كلام نفسي مطابق للواقع للكلام اللفظي لا يكفي في اتّصاف الكلام اللفظي بالصدق عندهم ، بل يختص بما إذا كان ذلك الكلام النفسي مدلولاً ومراداً من اللفظ ، وحيث لم يستعمل اللفظ فيه يكون أجنبياً بالنسبة إليه .

ثم إنّ المعاصر المذكور حاول توجيه الأخبار الظاهرة في أنّ التورية ليست بكذب منها : ما عن مستطرفات السرائر قال « قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل يُستأذن عليه يقول للجارية قولي ليس هو ها هنا ، فقال (عليه السلام) لا بأس ليس بكذب »^(١) بدعوى أنّ المراد الإشارة إلى موضع خاص من البيت فيكون من التورية ، أجاب بأنّ المراد أنه ليس بمحرّم لأنه مجوّز للضرورة . وفيه : أنّ ظاهر الخبر نفي موضوع الكذب لا حكمه .

ومنها : ما عن الاحتجاج « أنه سئل الصادق (عليه السلام) عن قوله تعالى ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ قال (عليه السلام) ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم (عليه السلام) ، قيل وكيف ذلك فقال (عليه السلام) إنما قال إبراهيم (عليه السلام) إن كانوا ينطقون أي إن نطقوا فكبيرهم فعل وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً فما نطقوا وما كذب إبراهيم (عليه السلام) ، وسئل عن قوله تعالى ﴿أَيُّهَا الْعِيزُّ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ قال (عليه السلام) إنيهم سرقوا يوسف (عليه السلام) من أبيه (عليه السلام) ألا ترى أنهم قالوا نفقد صواع الملك ولم يقولوا سرقتم صواع الملك ، وسئل عن قوله تعالى حكاية عن إبراهيم (عليه السلام) ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ قال (عليه السلام) ما كان إبراهيم (عليه السلام) سقيماً وما كذب (عليه السلام) إنما عني سقيماً في دينه أي مرتاداً^(١).

أجاب عنه بأن التفاسير الواردة في أمثال هذه الآيات يمكن حمل جملة منها على أن الكلام كان مقترناً بقرينة يفهم منها المراد وقد اختفيت علينا وبين الإمام (عليه السلام) ذلك لنا ، وجملة منها على إرادة البطون .

وفيه : ما لا يخفى ، لأن اقتران الكلام بالقرينة المفهمة مناف لغرض يوسف (عليه السلام) وإبراهيم (عليه السلام) من تلييس الأمر على المخاطبين ، والحمل على البطون لا يتأتى في مثل هذا الكلام الحاكي لقصة ما سلف في أحوال إبراهيم (عليه السلام) ويوسف (عليه السلام) فافهم .

ومنها : ما عن معاني الأخبار عن داود بن فرقد قال « سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إن الكلمة لتصرف على

وجوه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»^(١) أجاب بأن المراد أن الإنسان قادر على أن يعدل عن الكذب إلى كلام آخر صدق .

وأنت خبير بما في هذا التوجيه ، والخبر كالصريح في وجوه معنى الكلام الواحد الشخصي فتدبر هذا ، مضافاً إلى جملة من الأخبار الأخر الناطقة بأن المراد جواز إلقاء الكلام المحتمل لوجه صادق على خلاف الظاهر قد ذكر في المتن شرطاً منها في ذيل الأمر الثاني فراجع .

قوله : « فَإِنَّ الْحَمْدَ وَالتَّوْحِيدَ لَا يَزِيدُ عَلَى عَشْرِ آيَاتٍ »^(٢).

فإن قلت : إنَّ الحمد مشتمل على سبع آيات ولذا سمي بسبع المثاني ، والتوحيد مشتمل على خمس آيات بناء على كون «لَمْ يَلِدْ» آية كما قيل ، أو أربع بناء على عدمه ، وعلى التقديرين يزيدان عن عشر آيات إما بواحدة أو باثنتين فما توجيه الرواية .

قلت : يمكن توجيهها بعدم عدِّ البسملة من الآيات فيكون الحمد ست آيات والتوحيد أربع ، ولعلَّ السائل العراقي من العامة وهم لا يذهبون إلى جزئية البسملة للسورة فليتأمل .

قوله : فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية الخ^(٣).

لم نعرف وجه الفرق فإنَّ كفر الرادِّ ليس إلّا من حيث استلزام الردِّ لتكذيب الإمام (عليه السلام) ، وكما أنَّ الحمل على المعنى التأويلي وعدم الردِّ لذلك تصديق للخبر وللإمام (عليه السلام) ، كذلك الحمل على التقية سواء ، وكما أنَّ عدم قبول

(١) الوسائل ٢٧ : ١١٧ / أبواب صفات القاضي ٩ ح ٢٧ ، معاني الأخبار : ١ / ١ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١٣١ .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ١٣٢ .

الخبر باعتبار ظاهره مع احتمال مورده المعنى التأويلي ردّ للخبر وتكذيب كذلك عدم قبوله بذلك الاعتبار مع احتمال التقية في المورد فتدبر .

قوله : فيحمل على إرادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما^(١).

يعني إذا كانا موافقين لهم بأن كان أحدهما موافقاً لبعضهم والآخر موافقاً للبعض الآخر لم يوجد المرجح الذي هو الموافقة للجميع في واحد منهما ، فهما سواء في عدم وجود جهة الترجيح فيهما لا في وجود جهة الترجيح في كليهما . لكن لا يخفى أنّ هذا المعنى في غاية البعد ، بل الظاهر أنّ السائل فرض وجود الموافقة والمخالفة التي جعلها الإمام (عليه السلام) وجهاً للترجيح في كليهما والتساوي من هذه الجهة أيضاً ، وحينئذ تكون هذه الفقرة قرينة على إرادة موافقة البعض أو الأعم من الأول ، هذا .

مضافاً إلى أنّ ظهور موافقة العامة في موافقة الجميع أيضاً ممنوع ، فإن كان الخبر موافقاً لقول أبي حنيفة مثلاً صدق أنه موافق للعامة وإن كان مخالفاً لبقيتهم ، إذن فالأقوى ما اختاره الوحيد البهبهاني من كفاية موافقة البعض ، ولكن لا بدّ أن يكون المخالف مخالفاً للكل كي تصدق المخالفة لهم كما لا يخفى .

تنبيه : لو فرض أنّ الخبر مشتمل على فقرات بعضها مخالف للعامة ولذلك رجّحناه على معارضه ، فهل يحكم بالترجيح بالنسبة إلى سائر فقراته أم يقتصر في الترجيح على مورد المرجح ويعمل في الباقي على قاعدة التعادل أو الترجيح أيضاً بغيره من المرجحات ؟ وجهان لا يخلو ثانيهما عن وجه .

قوله : من حيث الطريقة فتأمل^(١).

لعل وجهه أنّ حكم العقل هذا مورود بأخبار التخيير فلا بدّ في قبالها من التمسك بذيل الإجماع أو دلالة الأخبار على الترجيح فافهم .

قوله : لأنّ رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة^(٢).

فيه منع واضح ، كيف ولو كان كذلك لزم أن يكون الترجيح بمطلق الظن أو الشهرة مثلاً عملاً بالظن والشهرة حقيقة ، وهو كما ترى ، بل هذه الأمور موجبة لأنّ يعدّ ما وافق أحدها ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلى الآخر ، نعم ما ذكره أخيراً من أنّ المستفاد مما ورد في شأن القياس عدم الاعتناء به في الشريعة بالمرة ، وأنّ وجوده كعدمه فيما يتعلّق بالأحكام الشرعية قريب ، إلّا أنّه ليس بذلك الوضوح لأنّ ظاهر أخباره عدم جعله حجة يتمسك به في عداد سائر الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع على ما يذهب إليه المخالفون .

قوله : ولو لم يكن هناك مرجح فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين

الخ^(٣).

لا يخفى أنّ شمول الأخبار العلاجية في تقديم الموافق للكتاب لهذا القسم لا مانع منه ، اللهم إلّا أن يقال إنّ عنوان المخالفة للكتاب لا يصدق هنا بالنسبة إلى هذا القسم كما مر في مسألة حجية ظواهر الكتاب .

لكن يمكن أن يجاب بأنّ عنوان المرجح هو عنوان الموافقة للكتاب وهو صادق بالنسبة إلى موافقة العموم ، ولا ريب أنّ الخبر الآخر لا يصدق عليه

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٤٣ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١٤٤ .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ١٤٨ .

الموافق ، ولا ينافيه التعبير بالمخالف في بعض الأخبار فإنّ المراد به غير الموافق فتفتنّ ، وما ذكره في المتن من أنّ موافقة أحد الخبرين للأصل يعني أصالة العموم لا يوجب رفع التخيير ، فيه نظر لأنّ ما لا يرتفع به التخيير هو الأصل العملي وأمّا الأصل اللفظي فهو في عرض الدليل فافهم . ولعلّه من جهة ما ذكرنا قد رجع المصنف في آخر كلامه عمّا هنا واختار الشمول ، لكن علّله بأنّه لولاه لزم حمل مطلقات أخبار الترجيح بموافقة الكتاب على فرد نادر وقد عرفت أنّه لا مانع من شمولها للقسم الأول من الأول وإلاّ فلا يمنع ما ذكره ، فإنّ المرجحات كثيرة وكون بعض أنواعها قليل المورد لا يوجب عدم ذكره في عدادها ، مع إمكان أن يقال إنه ربما كان مورد هذا المرجح في زمان صدوره كثيراً في ضمن الأخبار التي لم يصل إلينا ، وهكذا موارد القسم الثاني الذي ادّعى المصنف فيه أنه قليل المورد أو عديمه .

قوله : فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين^(١).

يرد عليه مضافاً إلى ما عرفت في الحاشية السابقة ، أنّه لا مانع من شمول الأخبار لهذا القسم أيضاً ويكون وجهاً آخر لطرح الخبر المخالف ، فالخبر المخالف يطرح من جهة أخبار العرض على الكتاب مطلقاً ومن جهة خصوص أخبار الباب ولا منافاة .

قوله : وبقرينة بعض الروايات الدالة على ردّ بعض ما ورد في الجبر والتفويض^(٢).

فيه نظر ، لأنّه لم يرد الخبر المشار إليه في مقام المعارضة والترجيح بموافقة

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٤٨ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١٥٠ .

الكتاب ، بل ظاهره أنّ الخبر في نفسه مردود لمخالفته للكتاب فهو في عرض سائر الأخبار الواردة في عرض الأخبار على الكتاب فما خالفه باطل وزخرف ويضرب عرض الجدار على اختلاف التعبيرات ، مع أنّ المصنف جزم بأنّ المخالفة في تلك الأخبار يراد بها المخالفة على وجه التباين وكون الخبر مخالفاً لنصّ الكتاب لا ظاهره .

ودعوى أنّ أخبار الجبر والتفويض معارضة للأخبار النافية لهما مثل قوله (عليه السلام) « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين »^(١) فيكون موردها ما نحن فيه من الأخبار المتعارضة .

مدفوعة بأنّ مضمون الخبر المشار إليه ردّ الخبر الدال على الجبر والتفويض لا ترجيح معارضه عليه ، والفرق واضح فتدبر .

ثم لا يخفى أنّ المراد من موافقة الكتاب ليس موافقته بمثل قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾^(٢) ونحوه ممّا يدل على البراءة عند عدم العلم بالتكليف بل موافقته من حيث حكم الواقعة وهو واضح ، وأيضاً يراد من الموافقة موافقته في الجملة فيشمل ما إذا دل أحد المتعارضين على الوجوب والآخر على الحرمة ودل الكتاب مثلاً على نفي الحرمة ، فيرجح ما دل على الوجوب لكونه موافقاً للكتاب في نفي الحرمة والآخر مخالف للكتاب بالبدئية .

ثم لا يخفى أنّ المراد من موافقة الكتاب موافقة مضمونه بحيث يكون ذلك المضمون مرجعاً مع قطع النظر عن المتعارضين وفرض عدمهما ، وبعبارة أخرى موافقة حكم الكتاب ، وحينئذ فلو وجد في الكتاب عام مخصص بمجمل بحيث

(١) الكافي ١ : ١٦٠ .

(٢) الطلاق ٦٥ : ٧ .

صار العام مجملًا فلا ينفع موافقة أحد المتعارضين لهذا العام ، وكذا موافقته لمطلق الكتاب المعارض بعام كتابي مقدّم عليه ، وكذا موافقته لمفهوم معارض بمنطوق مقدّم عليه وقس على ذلك ، نعم ربما يستثنى بعض الصور وهو أن يكون لفظ الكتاب في نفسه مجملًا لا يستفاد منه حكم إلا أن أحد المتعارضين استشهد على الحكم المتضمن له بذلك الآية وصار مفسرًا لها ، وحينئذ يمكن أن يقال إن هذا الخبر ولو بملاحظة لسانه التفسيري موافق للكتاب ، وكذا إذا كان للفظ الكتاب ظاهر موافق لأحد المتعارضين أو غير موافق لكن الخبر الآخر يستفاد منه بقرينة استشهاد به أنه أريد منه معنى تأويلي يوافق ما تضمنه من الحكم ، لكن الإنصاف أن شمول قوله خذ بما وافق الكتاب لمثل هذه الموافقة لا يخلو عن إشكال أو منع ، لأن ظاهره موافقة الخبر لما يدل عليه الكتاب في نفسه ومع قطع النظر عن المتعارضين ، هذا مضافاً إلى أن اعتبار هذا المفسر بعد محل للكلام لأنه مبتلى بالمعارض فافهم .

ثم اعلم أن موافقة أحد المتعارضين للسنة المتواترة بحكم موافقة الكتاب حرفاً بحرف لا فرق بينهما سوى أن حجية ظواهر الكتاب محل إشكال للأخباريين بخلاف ظواهر السنة المتواترة ، فلعلّ الأخباري لا يرجح بموافقة ظواهر الكتاب لذلك لكن يرجح بموافقة ظواهر السنة المتواترة ، ويمكن أن يلتزم الأخباري بالترجيح بظواهر الكتاب وإن لم يلتزم بحجيتها في نفسها ، وكذا الموافقة لظاهر السنة غير المتواترة بحكم موافقة ظاهر الكتاب والسنة المتواترة من غير فرق سوى أن حقيقة الترجيح فيهما مبنية على جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وإلا فالخبر المخالف ساقط من أصله ، وهذا بخلاف ظاهر السنة غير المتواترة فإن تخصيصه بالخبر ممّا لا غبار عليه ، وفي حكم السنة النبوية (صلى الله عليه وآله) أخبار الأئمة (عليهم السلام) وهو واضح .

ثم لا يخفى أنّ الأصول العملية بناء على كون اعتبارها من باب الظن بحكم الكتاب والسنة في كونها أدلة مستقلة معاضدة لما وافقها من المتعارضين ، والوجه أنّ الأصول على هذا القول أدلة اجتهادية في عرض سائر الأدلة ، لكنّ ذلك على ما اخترناه من أنّ وجه تقديم سائر الأدلة عليها أنّ سائر الأدلة أقوى منها ، وأمّا على ما اختاره المصنف من أنّ دليليتها مشروطة بعدم وجود سائر الأدلة فلا يمكن أن تكون مرجحة لأنّها حين وجود المتعارضين ليست بحجة ، نعم يمكن الترجيح بالظن الحاصل منها فيكون نظير الترجيح بالشهرة بناء على عدم حجيتها^(١).

قوله : منها الأصل بناء على كون مضمونه حكم الله الظاهري^(٢).

فيه أقوال ثلاثة ، قول بالترجيح بموافقه ينسب إلى أكثر الفقهاء القدماء على ما يظهر من بياناتهم وترجيحاتهم في كتبهم الاستدلالية ، وقول بالترجيح بمخالفته ينسب إلى أكثر الأصوليين حيث إنّ بناءهم على تقديم الناقل على المقرر في المسألة الآتية ، وقول بعدم الترجيح به مطلقاً موافقة ومخالفة وهو مختار المتن وهو الحق . وحكى بعض مشايخنا المعاصرين على ما حكى عنه قولاً رابعاً عن التنقيح وهو التفصيل بين الأصول اللفظية فيرجح بموافقتها وبين الأصول العملية فاستشكل فيها ثم اختار الترجيح بها أيضاً ، واختار المعاصر المذكور بعد ذلك عدم الترجيح بالأصول مطلقاً لفظية كانت أو عملية ، والعجب أنه جعل قول التنقيح تفصيلاً في المسألة مع أنّ ما حكاه عنه صريح في اختياره صحة

(١) أقول : الظاهر أنّ المصنف كما يقول بعدم حجية الأصل عند وجود الدليل كذلك يقول بعدم حصول الظن منه عند وجود الدليل ، فهو ساقط في مقام الترجيح بالمرّة فليتأمل .

الترجيح بها مطلقاً غاية الأمر أنه استشكل أولاً في الترجيح بالأصول العملية لكنه اختار أخيراً صحة الترجيح بها . وأعجب من ذلك ما اختاره هو من عدم الترجيح بالأصول اللفظية مع أنّ الترجيح بمثل أصالة العموم والاطلاق ممّا لا إشكال فيه بل مرجعه حقيقة إلى الترجيح بموافقة العموم والاطلاق . وأعجب من ذلك كلّ أنه علّل عدم الترجيح بأنه لا يخلو إمّا أن يجعل وجه الترجيح بها مجرد تعدّد الدليل واعتضاد أحد الدليلين بالآخر ولو لم يوجب قوة في المضمون والدلالة ، وإمّا أن يجعل قوة المضمون في المطابق أو قوة الدلالة ، فإن كان الأول فلا وجه للترجيح بها ما لم توجب قوة في المضمون ، وإن كان أحد الأخيرين فهو فرع حصول الظن من الأصل وهو لا يحصل هنا لأنّ منشأ حصوله في مطلق الظواهر هي الغلبة النوعية ولا شك أنه لا يحصل الظن منها فيما إذا كان في قبالتها أمانة شخصية على خلافها أو وفاقها ، انتهى ملخصاً .

وفيه أولاً : أنّ مجرد تعدّد الدليل موجب للقوة لأنه أقرب إلى الصدور .
وثانياً : أنّ تعدّد الدليل موجب لقوة المضمون أيضاً لأنه أقرب إلى الصدق فلا وجه لمنعه .

وثالثاً : أنّ المراد من الظن المطلوب في الظواهر هو الظن النوعي ، ولا ريب أنه حاصل مع وجود الدليل الشخصي في قبالة ، ولو كان مقدّمًا عليه فضلاً عمّا لم يكن مقدّمًا عليه ، لأنّ العام مثلاً ظاهر في العموم ولو كان مخصصاً والعلم بالتخصيص لا يمنع الظهور في المخصص المنفصل غاية الأمر أنه غير معتبر لا أنه ليس بظاهر ، نعم المخصص المتصل مانع عن الظهور ولا كلام لنا فيه .



فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع

الصفحة

الاستصحاب

الاستصحاب لغة واصطلاحاً	٢
تعريف الاستصحاب	٣
الفرق بين الاستصحاب وقاعدة البراءة وقاعدة الاشتغال	٩
معنى سبق اليقين ولحوق الشكّ المعتبرين في الاستصحاب	١١
المراد من اليقين والشكّ المأخوذين في الاستصحاب	١٣
بيان أمور في المقام	
الأول : هل الاستصحاب أصل عملي أو أمانة ظنية	١٥
الثاني : وجه عدّ الاستصحاب من الأدلة العقلية	١٨
الثالث : هل الاستصحاب مسألة أصولية أو فقهية	٢٠
الرابع : مناط اعتبار الاستصحاب على القول بالتعبد وعلى القول بالظن	٣٥
الخامس : تقوّم الاستصحاب باليقين بالحدوث والشك في البقاء	٣٨
الاستصحاب القهقري	٣٩
هل يعتبر الشكّ الفعلي في موضوع الاستصحاب ؟	٣٩

السادس : تقسيم الاستصحاب من وجوه	٥٢
أدلة الاستصحاب
الاستدلال على القول المختار بوجوه	٦٥
الاستدلال بصحیحة زرارة الأولى	٦٦
الاستدلال بصحیحة زرارة الثانية	٧٦
الاستدلال بصحیحة زرارة الثالثة	٨٧
الاستدلال بموثقة عمّار	٨٩
الاستدلال برواية الخصال	٩٠
الاستدلال بمكاتبة علي بن محمد القاساني	٩٥
التأييد بروايات أخرى في المقام	٩٦
التفصيل بين الشك في الرافع والشك في المقتضي	١٠١
أدلة الأقوال في الاستصحاب
حجة القول الأول	١١١
حجة القول الثاني	١١٩
حجة القول الثالث	١٢٥
حجة القول الرابع	١٢٨
حجة القول الخامس	١٣٢
حجة القول السابع	١٣٥
الكلام في الأحكام الوضعية	١٣٦
حجة القول الحادي عشر	١٧٦
تنبيهات الاستصحاب
التنبيه على أمور غير ما ذكره في المتن	١٩٢

- ١- استصحاب الكلّي ١٩٦
- ٢- استصحاب الزمان والزمني ٢١٧
- ٣- استصحاب الحكم العقلي ٢٤٣
- ٤- الاستصحاب التعليقي ٢٥٣
- ٥- استصحاب أحكام الشرائع السابقة ٢٥٩
- ٦- الأصل المثبت ٢٧٢
- ٧- أصالة تأخر الحادث ٢٨٧
- ٨- استصحاب صحّة العبادة عند الشك في طرّ ومفسد ٢٩٥
- ٩- استصحاب الأمور الاعتقادية ٣٠١
- ١٠- استصحاب حكم المخصص ٣١٣
- ١١- استصحاب وجوب الباقي عند تعذّر بعض أجزاء المركب ٣١٨
- ١٢- جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف ٣٢٨
- شروط العمل بالاستصحاب
- الأوّل : اشتراط بقاء الموضوع في الزمان اللاحق ٣٣١
- الثاني : اشتراط الشك في البقاء ٣٤٢
- الثالث : اشتراط عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع ٣٤٦
- تعارض الاستصحاب مع غيره
- تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد ٣٥٠
- تعارض الاستصحاب مع أصالة الصحة ٣٥٣
- الكلام في قاعدة الفراغ والتجاوز ٣٥٣
- أصالة الصحّة في فعل الغير ٣٨٥
- تعارض الاستصحاب مع القرعة ٣٩٩

٤٠٠	تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول
٤٠٥	تعارض الاستصحابيين

التعادل والترجيح

٤٢١	أصولية مبحث التعادل والترجيح
٤٢١	التعارض لغة واصطلاحاً
٤٢٣	ذكر أبواب يشبه التعارض وليست منه
٤٢٣	الفرق بين التعارض والتزام والتنزيل والورود والحكومة
٤٣٢	عدم التعارض بين الأصول والأدلة الاجتهادية
٤٣٦	الثمرّة بين التخصيص والحكومة
٤٤٢	عدم التعارض في الأدلة القطعية
٤٤٥	قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح
٤٦٣	المقام الأوّل : في المتكافئين
٥١٢	المقام الثاني : في الترجيح
٥٥١	فهرس الموضوعات